

UNA SANCTA

Zeitschrift für ökumenische Begegnung

ISSN 0342-1465

4 1980

35. Jahrgang

Hauptthema:

Als Mann und Frau geschaffen

W. Beinert

Ch. Frey

E. Jungclaussen

B. Gerl

G. Wagner/I. Wieser

A. Deissler

K. E. Børresen

U. King

K. Lüthi

Ehe und Kirche. Zum katholischen Eheverständnis

Zum evangelischen Eheverständnis in der Gegenwart

**Zehn Jahre päpstliches Motu proprio
„Matrimonia mixta“**

**Frau und Theologie: Anzeichen eines neuen
Bewußtseins?**

Das Bild der Frau in der biblischen Tradition

**Die Typologie der Frau in der Prophetenliteratur
Israels**

Männlich-Weiblich: eine Theologiekritik

**Geschlechtliche Differenzierung und christliche
Anthropologie**

**Was bedeutet die zunehmende Bewußtwerdung der
Frau für die Theologie und die Erneuerung der
Kirche?**

KYRIOS-VERLAG GmbH Meitingen · Freising

Das Bild der Frau in der biblischen Tradition

von Günter Wagner und Ilse Wieser (bapt.)*

Leonard Swidler behauptet, Jesus sei ein Feminist gewesen.¹ Man beginnt zu verstehen, wie er eine derart provokative Behauptung aufstellen konnte, wenn man seine Monographie „Women in Judaism. The Status of Women in Formative Judaism“² liest. Vor dem Hintergrund der traditionellen Einstellung der Männer gegenüber den Frauen in der altjüdischen Gesellschaft erscheint Jesu eigenes Verhalten gegenüber Frauen zweifellos revolutionär.

Zum besseren Verständnis des Hintergrundes, vor dem man Jesu Worte und Taten sehen muß, werden wir kurz einige Aspekte der sich wandelnden Rolle der Frau im Laufe der jüdischen Geschichte skizzieren und erkennbare prägende Einflüsse bezüglich der Frau in der Tradition des Alten Testaments herausgreifen, bevor wir uns dem Bild der Frau zuwenden, wie es nach außerbiblischen Quellen aus der Zeit nach dem Exil und nach dem rabbinischen Schrifttum gezeichnet werden kann.

Es sei jedoch darauf hingewiesen, daß unser Versuch, die Rolle der Frau in der jüdischen Welt zu rekonstruieren, einigen Einschränkungen unterliegt:

Es bleibt bis zu einem gewissen Grade offen, ob die *schriftlichen Zeugnisse*, auf die wir bei unserer Untersuchung angewiesen sind, die *gesellschaftliche Wirklichkeit* jener Zeit richtig wiedergeben. Und: Diese Zeugnisse stammen von *Männern* und spiegeln deren Standpunkt wider, wobei dieser gewiß nicht immer mit der Sichtweise der Frau übereinstimmte!

1. Der Hintergrund für das Verständnis der Haltung Jesu und der Urgemeinde gegenüber der Frau

1.1 Die Stellung der Frau im Laufe der Geschichte Israels

„Eine durch Kriege, Hungersnöte und Seuchen verursachte Bevölkerungskrise in der späten Bronzezeit führte dazu, daß die Rolle der Frau zunehmend darin gesehen wurde, den Haushalt zu versorgen und Kinder zur Welt zu bringen. Als die Krise vorüber war, war die Beschränkung der Frau auf den häuslichen Bereich in der israelitischen Gesellschaft verwurzelt und wurde schließlich Grundlage ihrer untergeordneten Stellung während der gesamten übrigen biblischen Zeit bis hinein in die Gegenwart.“ In diesen beiden Sätzen faßt Carol Meyers ihre Untersuchung über den Ursprung der beschränkten Rolle zusammen, die die Frau in der Frühzeit Israels spielte.³

*) Bei diesem Beitrag handelt es sich um eine Zusammenfassung von Ergebnissen eines neutestamentlichen Seminars (Sommersemester 1979) an der Baptistischen Theologischen Hochschule Rüschlikon, Schweiz, unter Leitung von Prof. Dr. Günter Wagner (Abschn. 1 u. 2 aus dem Englischen übersetzt von M. u. R. Trott), zunächst erschienen in: Theologisches Gespräch. Freikirchliche Beiträge zur Theologie (Nr. 3—6/80) — Teil der Mitarbeiterzeitschrift des Verlages J. G. Oncken Nachf. GmbH, Kassel.

1) L. Swidler, „Jesu Begegnung mit Frauen: Jesus als Feminist“, in: E. Moltmann-Wendel (Hrsg.), Menschenrechte für die Frau (München 1974) 130—146.

2) Metuchen, N. J. (Scarecrow Press) 1976.

3) Biblical Archeologist, Sept. 1978 (S. 91—103) 91.

Auch die Art, in der sich die Besitznahme des Landes durch die Israeliten vollzog, hatte Konsequenzen für die Rolle der Frau:

(1) „Krieg, Hunger und Krankheit waren untrennbare Gewalten, die eine ständige Bedrohung der menschlichen Existenz darstellten“ (S. 93). Bevölkerungswachstum war also für die Israeliten eine Lebensnotwendigkeit, und folglich mußte sich alle menschliche Energie, sowohl der Männer als auch der Frauen, auf die Familie und auf intensive Feldbestellung konzentrieren. Haushalt und Kinder wurden für die Frau zu einer Aufgabe, von der das Überleben der israelitischen Volksgemeinschaft abhing.

(2) Bei der Landnahme sonderten sich die Israeliten von den benachbarten Kulturen und ihren kultischen Praktiken ab. Sexuelle Energien konnten nicht länger in kultischen Ritualen verschwendet werden, sondern mußten ihre produktive Funktion in der Kernfamilie erfüllen; die Geburt von Kindern war ein außerordentlich wichtiges Ziel der Gesellschaft in einer Zeit, in der etwa 50 Prozent der Bevölkerung nicht das Alter von 18 Jahren erreichte. Dies führte zu einer Trennung von Männern und Frauen im Kult, so daß das Priestertum sich zu einem ausschließlich männlichen Beruf entwickelte.

Während der Landnahme wurde die Rolle der Frau durch die *Funktion* bestimmt, die sie zu erfüllen hatte; sie beruhte nicht auf einer Ideologie. Die Frau wurde als Mitarbeiterin des Mannes bei der Erfüllung des Gebotes „Seid fruchtbar und mehret euch und füllet die Erde“ gesehen. Die Bedeutung der Frau für das Überleben des Volkes nahm erst bei der Einrichtung der *Monarchie* und einer allmählichen Entwicklung zu städtischen Lebensformen ab. Die *funktionale* Rollenbeschränkung der Frau auf das Haus, die Antwort auf eine Krise war, wandelte sich nun nach und nach in eine *ideologische* Rollenbeschränkung um (S. 101). Die Tendenz zur Einengung und Unterordnung der Frau war stark, und doch wurde das Zunehmen dieser Tendenz in der Zeit der Monarchie und sogar während des Exils nicht unwidersprochen hingenommen. Die Schöpfungsgeschichte in Gen 1 kann als Zeugnis derjenigen Kreise angesehen werden, welche es für notwendig hielten, die Gleichstellung von Mann und Frau aufrechtzuerhalten, und das Hohelied stellt die Frau in einem sehr günstigen Licht als starke, unabhängige und emanzipierte Partnerin dar.

Es kann jedoch kein Zweifel darüber bestehen, daß der Trend zur Abwertung der Frau *während des Exils und in der Zeit danach* Auftrieb erhielt. Schon Hesekiel, seiner priesterlichen Tradition getreu, beschrieb die Sünde an manchen Stellen mit den Kategorien der Unreinheit, und er präziserte diese mit sexuellen Metaphern, die die Frau herabwürdigen (Hes 22,10.11; 36,17). Sacharja, der wahrscheinlich gleichfalls Beziehungen zum Priestertum hatte, führte diese Linie fort und ging so weit, Frau und Bosheit gleichzustellen (5,7 — 11).⁴ In der nachexilischen Weisheitsliteratur wird die Frau als geschwätzig, klatschsüchtig, laut, feige, furchtsam usw. beschrieben. Dies kommt in den Sprüchen zum Ausdruck. Andererseits finden wir hier auch das Bild der Idealfrau (Spr 31,10—31); sie ist jedoch ideale Ehefrau nur insoweit, als sie nicht aus ihrer Rolle tritt, sondern auf ihren Bereich — das Haus — beschränkt bleibt. Die nachexilische Zeit weiß nichts mehr von Prophetinnen, weisen Frauen oder solchen, die das politische Geschick ihres Volkes beeinflussen, wie dies in der Zeit vor dem Exil der Fall war.⁵

4) Vgl. weiter die Priestergesetze in der Thora und die Gesetzgebung Esras (Esra 10,2 f.44). Dazu P. Tribble, *Woman in the OT*, in: *Interpreter's Dictionary of the Bible*, Suppl. (1976) 966.

5) Man denke an Mirjam, Deborah, Hulda und Ruth. Die spätere Zeit dagegen betrachtet die Frau nicht nur als untergeordnetes, sondern auch als unreines und minderwertiges menschliches Wesen. Vgl. Tribble, a.a.O.

1.2 Prägende Einflüsse

Dieser äußerst kurze und verallgemeinernde Überblick über die sich wandelnde Rolle der Frau in der alttestamentlichen Zeit läßt natürlich viele Fragen offen. Für unsere Zwecke mag es nützlich sein, unser Bild um einige Striche zu ergänzen, indem wir einige prägende Einflüsse erläutern, welche die Rolle der Frau in Israel mehr als andere Faktoren bestimmt haben. Es seien herausgegriffen: (1) der starke Selbstbehauptungstrieb des jüdischen Mannes und sein allem anderem vorgehendes Interesse an der Unterordnung der Frau; (2) die Macht des Tabus, das „Unreinheit“ genannt wurde; (3) die nachhaltige Wirkung einiger archetypischer Vorstellungen.

1.2.1 Die Unterordnung der Frau in Rechtsanlegenheiten, im religiösen und privaten Leben

Seit der Zeit der Landnahme muß die hebräische Gesellschaft als eine patriarchalische Gesellschaft angesehen werden. Zu Beginn der Geschichte Israels war es eine praktische Notwendigkeit, die Frau als Mutter der Kinder und Hüterin des Hauses zu schützen. Im Laufe der Zeit schuf sich der hebräische Mann eine ideologische Rechtfertigung für den sozialen Zustand, die auch weiterbestand, als das Überleben des Volkes nicht mehr bedroht war, wie es in früheren Generationen der Fall gewesen war. Der Mann hatte sich jetzt seine Vormachtstellung in der Familie gesichert: Er war die Autorität geworden, der sich die Frau unterwerfen mußte. Dieses Verhältnis wurde durch Regelungen institutionalisiert, durch die das Leben einer Frau immer vom Mann in der Familie kontrolliert wurde, sei es von ihrem Vater, ihrem Ehemann oder einem anderen männlichen Familienmitglied.⁶ Es gibt Beispiele, in denen die Frau sich männlichen Autoritäten unterwerfen mußte, auch wenn diese es zuließen, daß sie mißhandelt oder geschändet wurde (Gen 19,8; Ri 11,29—40; 19; 2 Sam 13,1—22). Ein Vater konnte seine Tochter sogar als Sklavin verkaufen (Ex 21,7). Viele Gesetze spiegeln eine Doppelmoral wider. Zum Beispiel wurde ein männlicher hebräischer Sklave nach sechs Jahren Zwangsarbeit freigelassen, für eine Sklavin jedoch galten ganz andere Regeln (Ex 21,1—11).⁷ Von einer Frau wurde erwartet, daß sie bis zu ihrer Heirat Jungfrau blieb, aber nichts weist auf ein Verbot des vorehelichen Geschlechtsverkehrs für den Mann hin. Nur der Mann, nicht aber die Frau konnte eine Anklage wegen Untreue vorbringen. Eine Ehefrau, die der Hurerei überführt worden war, wurde gesteinigt, weil sie die Ehre ihres Vaters oder ihres Mannes verletzt hatte (Dtn 22,13).⁸ Ebenso wurden Frauen, die Prostituierte waren, verurteilt; jedoch wurde der Gang zur Prostituierten als Ventil für den Mann akzeptiert. Während dem Mann die Scheidung durch gesetzliche Regelungen ermöglicht wurde, war die Scheidung auf Initiative der Frau nirgends vorgesehen (Dtn 24,1—4).

Nach den meisten Rechtsvorstellungen konnte eine Frau keinen Besitz haben. Nur

6) Vgl. ebd. 964 und F. Crüsemann, „... er aber soll dein Herr sein“, in: F. Crüsemann, H. Thyen, *Als Mann und Frau geschaffen* (Gelnhausen/Berlin 1978, 13—106), 21, 26—29. Symptomatisch Ex 20, 17: die Frau erscheint als Eigentum des Mannes.

7) Zu den Folgen der deuteronomistischen Gesetzgebung, die stark zu Lasten der Frauen gingen, s. Crüsemann, a.a.O. 23—24. Im abgewehrten kanaänischen Kult war Sexualität „Teil der Religion“.

8) Dazu R. Goeden, *Zur Stellung von Mann und Frau, Ehe und Sexualität im Hinblick auf Bibel und Alte Kirche* (Diss. Göttingen 1969) 27. Grundlegend gilt, daß „ein Mann immer nur die Ehe eines anderen brechen kann, eine Frau immer nur die eigene“.

wenn ein Mann keine Söhne hatte, konnten seine Töchter sein Erbe unter sich teilen (Num 36,1—9). Dieselbe Diskriminierung finden wir auch auf dem Gebiet des Kultes. Frauen wurden nicht grundsätzlich von der Kultausübung ausgeschlossen, aber sie nahmen als Teilnehmer eine untergeordnete Stellung ein und unterwarfen sich den Regeln, die natürlich die Männer für sie gemacht hatten (Dtn 12, 12; 31, 12; vgl. Num 6, 2).⁹ Dies bedeutet, daß die Frau in rechtlichen und familiären Angelegenheiten sowie in der Kultausübung nicht als gleichberechtigt betrachtet wurde.

1.2.2 Die Bedeutung eines Tabus: „Unreinheit“

Es wird nicht immer klar erkannt, daß der Israelitin deswegen keine gleichberechtigte Teilnahme am Kultischen — was den Priesterdienst einschloß — zugebilligt wurde, weil Vorstellungen über „rein“ und „unrein“ ihr Leben mehr beeinflussten als das Leben des Mannes. Alle Ausflüsse des Körpers bei Männern wie bei Frauen waren unrein und machten unrein. Hierdurch wurden ihnen rituelle Handlungen verwehrt, weil ja alles, was sie berührten, jeder, der sie berührte, und alles, was mit ihnen in Berührung kam, unrein wurde.¹⁰ Es hat den Anschein, daß die Israelitin für die Hälfte ihres Lebens als unrein betrachtet wurde! Jedenfalls sorgte ein altes Tabu, das mit der Menstruation in Zusammenhang stand, dafür, daß die Frau in Israel eine untergeordnete Stellung im Gottesdienst einnahm. Die Wirkung dieses Tabus reichte weit in die christliche Zeit hinein.

1.2.3 Die nachhaltige Wirkung einiger „archetypischer“ Vorstellungen

Das Verhältnis zwischen Mann und Frau oder die Rolle der Frau kommt in mehreren Texten zum Ausdruck, die „Klassiker“ geworden sind. In ihnen spiegeln sich Vorstellungen von der Rolle der Frau wider, die sich über eine lange Zeit gebildet haben und ihrerseits in der Kultur Israels im Laufe der Jahrhunderte einen prägenden Einfluß ausgeübt haben. Zu ihnen gehören die beiden Schöpfungsberichte in Gen 1 und 2, die Geschichte vom Sündenfall (Gen 3) und die Geschichte von der Affäre zwischen den „Gottessöhnen“ und den „Töchtern der Menschen“ in Gen 6. Interessanterweise zeichnen sie sich alle durch eine erstaunliche Bildersprache und Symbolik aus, die Anlaß zu mannigfachen, sich teilweise sogar stark widersprechenden Interpretationen gegeben haben. Diese unterschiedlichen Interpretationen in Gegenwart und Vergangenheit und die Bevorzugung des einen oder anderen Symbols zeigen, wie sehr wir jeden Text aus der Sicht unserer eigenen Kultur — um nicht zu sagen: unserer eigenen Vorliebe oder Abneigung — verstehen oder mißverstehen.

Der ältere der beiden Schöpfungsberichte (Gen 2, 5—25)¹¹ erreicht seinen Höhepunkt damit, daß der Mann beim Anblick der Frau ausruft: „Das ist doch Bein von meinem Bein und Fleisch von meinem Fleisch!“ (Gen 2, 23)¹² Das Ganze läuft darauf hinaus, daß der Mann in der Frau seinen gleichberechtigten Partner gefunden hat.¹³

9) Vater oder Mann konnten sogar das Gelübde einer Frau annullieren (Num 30)!

10) Zu den Zeiträumen der sog. Unreinheit und Reinigung nach Menstruation und Geburt (länger bei der Geburt eines Mädchens!) s. Lev 12 und 15.

11) Dazu Crüsemann, a.a.O. 56—61.

12) Vgl. C. Westermann, Genesis 1—11, 261: „Der Mensch hatte damit, daß er von Gott zu einem lebenden Wesen erschaffen war, noch nicht die von Gott eigentlich beabsichtigte Existenz . . . Erst in der Erschaffung der Gefährtin kommt das zunächst unzulängliche Schöpfungswerk zu seiner Vollendung.“

13) S. auch die anderen Aussagen in Gen 2. (V. 18 bis 20.21.22.24).

Die Absicht des ursprünglichen Erzählers kann mißverstanden werden — und ist mißverstanden worden —, wenn Ausleger bestimmte Teile der Geschichte isoliert betrachten: Einige haben sich über den Zeitfaktor ausgelassen und festgestellt, daß der Mann zuerst geschaffen wurde (Gen 2,7); aus diesem chronologischen Vorrang haben sie seine wesensmäßige Überlegenheit abgeleitet. Andere haben argumentiert, daß es nur eines so geringen und unwichtigen Körperteiles des Mannes bedurft habe, einer seiner Rippen, und daß die Schaffung der Frau aus einem der Knochen des Mannes ihre Zweitrangigkeit, Abhängigkeit und Minderwertigkeit unterstreiche. Augustinus sah übrigens die Symbolik der Rippe anders: „Hätte Gott der Frau beschieden, Herr des Mannes zu sein, so hätte er sie aus Adams Kopf geschaffen. Hätte er ihr beschieden, seine Sklavin zu sein, (hätte Gott sie) aus dem Fuß (geschaffen). Aber er nahm sie aus seiner Seite, weil er ihr beschied, seine gleichberechtigte Gefährtin zu sein.“ Wieder andere scheinen von der Geschichte nicht mehr zu begreifen, als daß die Frau die „Gehilfin“ des Mannes sei, und mit diesem Wort meinen sie „Kellnerin“. Oder es wird festgestellt, daß der Mann, so, wie er allem Getier Namen gab, auch der Frau einen Namen gegeben habe. Dies, so heißt es, symbolisiere seine Autorität über sie.¹⁴

Der erste Schöpfungsbericht in Gen 1 ist jünger und gehört zu dem Priesterdokument, das seine endgültige Form wahrscheinlich zur Zeit des Exils erhielt (538—450 v. Chr.). Er läßt einer maskulin-überheblichen Interpretation keinen Raum, ist doch hier „Adam“ Kollektivbezeichnung für Mann und Frau: „Gott sprach, laßt uns Adam schaffen als unser Bild . . . und laßt sie (d. h. Mann und Frau) herrschen . . .“ Nicht Mann oder Frau allein, sondern beide zusammen spiegeln das Ebenbild Gottes wider (Gen 1, 26.27). Mann und Frau werden zur gleichen Zeit geschaffen, sie sind miteinander verbunden als gleichberechtigte Partner im Bilde Gottes, und gemeinsam sollen sie herrschen über die Erde und alles, was darinnen ist (Gen 1, 26—29). Sie haben also völlige Gleichberechtigung.

Das Nebeneinander der beiden Schöpfungsberichte wirft die Frage auf, ob bei der Zusammenstellung der fünf Bücher Mose nicht die Absicht bestand, Gen 2 im Lichte von Gen 1 lesen zu lassen. Vielleicht ist dies nicht der Fall. Es ist jedoch klar, daß aufgrund eines Hangs zu einer atomisierenden Exegese, d. h. einer Interpretation, welche Texte oder gar einzelne Verse isoliert betrachtete, Gen 1 und Gen 2 allmählich als unterschiedliche Darstellungen der Frau interpretiert wurden, eine, in der sie dem Manne gleichberechtigt ist, und eine, in der ihre Minderwertigkeit und Unterordnung unter den Mann zum Ausdruck kommt.

Gen 3, die Geschichte vom Sündenfall, ist in der Tradition immer zuungunsten der Frau interpretiert worden. Es ist die Frau, die leicht der Versuchung und Sünde erliegt. Sie ist die Ursache für alles Elend in dieser Welt. Es ist jedoch zu beachten, daß das Alte Testament selbst nirgends den Gedanken ausbeutet, daß die Frau als solche die Quelle allen Übels sei; dies ist vielmehr eine spätjüdische Tradition, die in einer Gesellschaft mit offensichtlich frauenfeindlichen Tendenzen entstand. Und was die Rolle von Mann und Frau betrifft, so zeigt die Interpretation einer Alttestamentlerin, daß Gen 3 unterschiedlich gedeutet werden kann, je nachdem, ob der Leser ein Mann oder eine Frau ist.

Phyllis Tribble faßt die Geschichte wie folgt zusammen: In Gen 3 „tritt der Mann in der Erzählung wieder zurück, während die Frau als starke Persönlichkeit hervortritt. In dem Gespräch mit der Schlange zitiert sie Gott und fügt dem Verbot Gottes ihre eigene Interpretation hinzu (‘rühret sie auch nicht an’ — I. Mose 3,2.3). Sie betrachtet die verbotene Frucht vom

14) Die Bezeichnungen „ish“ (Mann) und „ishah“ (Frau) entstammen zwei verschiedenen Wurzeln, so daß sich Spekulationen hieraus verbieten.

sinnlichen, ästhetischen und theologischen Standpunkt (V 6). Die erste Frau ist intelligent, unabhängig und entscheidungsfreudig, eine ‚Theologin‘, die sich der Bedeutung der Tat voll bewußt ist, wenn sie die Frucht nimmt und ißt. Ihr Mann dagegen kämpft nicht mit dem Verbot. Unfähig, sich zu entscheiden, folgt er blind seiner Frau.¹⁵

Man muß einräumen, daß — wie man die Geschichte auch nimmt — Adam sich als die jämmerlichere Figur erweist.¹⁶

Und schließlich können wir in diesem Zusammenhang Gen 6, 1—4 anführen, eine andere traditionelle Überlieferung über die Frau, die das Denken vieler Generationen beeinflußt hat. Die Geschichte von den Göttersöhnen, die durch den Anblick der schönen Frauen auf der Erde verführt wurden, kann als ein zweiter Bericht vom Sündenfall betrachtet werden. Sie unterstreicht die Macht der Verführung, die von der Frau ausgeht, so daß sogar die Göttersöhne in die Sünde hineingezogen werden. Die Geschichte fand weite Beachtung im Spätjudentum und wurde oft dazu benutzt, ein höchst ungünstiges Bild von der Frau zu zeichnen.

1.3 Die Rolle der Frau im Judentum

1.3.1 Das Bild der Frau in den Apokryphen und Pseudepigraphen

Bei der Behandlung des Problems des Bösen messen die Verfasser der apokryphen und pseudepigraphischen Literatur, die in der Zeit nach dem Alten Testament blühte, Gen 3 und Gen 6 besondere Bedeutung bei. Das Buch, das unter dem Pseudonym Henoch geschrieben wurde (der *Äthiopische Henoch*), erklärt den Ursprung des Bösen unter Berufung auf Gen 6 und nicht auf Gen 3; d. h., das Böse kam in die Welt, als die „Göttersöhne“ mit den „Töchtern der Menschen“ Verkehr hatten.¹⁷

Das Buch der *Jubiläen*, das gegen Ende des 2. Jahrhunderts v. Chr. geschrieben wurde, macht sowohl von Gen 3 als auch von Gen 6 Gebrauch, wobei letzteres die auf dieses Ereignis folgende Zunahme der Entartung erklärt, die später zur Sintflut führte. Es vermittelt den Eindruck, daß jede Frau sexuell unkontrolliert sei, eine Nymphomanin, die vom Mann in ihre Schranken verwiesen werden müsse.¹⁸

Der gleiche Gedankengang findet sich in den „Testamenten der Zwölf Patriarchen“, besonders im Testament des Ruben. Hier werden die Frauen als Urheber des Falles der „Kinder Gottes“ betrachtet; sie verführten sie und sind deshalb unmittelbar für die Ausbreitung des Bösen in der Welt verantwortlich.¹⁹

Um diese Zeit vollzieht sich etwas, das man als das Verschmelzen von Gen 3 und 6 bezeichnen könnte, d. h. die Entwicklung des Mythos, daß das Böse mit dem Geschlechtsverkehr begonnen hätte, und zwar nicht mit dem der schönen Frauen der Erde mit den Göttersöhnen (Gen 6), sondern mit dem Verkehr Evas mit Satan, der

15) Tribble, a.a.O. (Anm. 4) 965.

16) Vgl. auch die interessante, obschon anders angesetzte Interpretation von Gen 3 durch Crüsemann, a.a.O. (Anm. 6) 61—68. Er versteht den Text als Ätiologie der gegenwärtigen Lebensbedingungen. Eben deswegen muß betont werden: Diese Lebensbedingungen sind nicht der Urzustand von Mann und Frau, keine Schöpfungsordnungen. „Theologisch wird man aus Strafen keine Ordnung machen dürfen.“

17) Vgl. dazu B. P. Prusak, „Woman: Seductive Siren and Source of Sin? Pseudepigraphical Myth and Christian Origins“, in: *Religion and Sexism*, ed. R. R. Ruether (New York 1974). S. auch *äthHenoch* 6, 6 — 7,6; 8, 1; 10, 7; 16, 2 f.

18) Es bürgerte sich ein, die Wurzel allen Übels im Sex zu sehen und die Frau zum Sündenbock zu machen. Vgl. auch *Jubil* 20, 4; 25, 1.

19) So *TestRuben* 5, 1—3. Ähnlich der Aristasbrief (ca. 100 v. Chr.).

Schlange (Gen 3). Die Geschichte vom „*Leben Adams und Evas*“, die von einem Diaspora-Juden im 1. Jahrhundert v. Chr. geschrieben wurde, deutet an, daß die Sünde aus einem sexuellen Verhältnis zwischen Eva und Satan resultiere. Eva, nicht Adam, sei der Hauptsünder im Paradies gewesen. Adam wird idealisiert. Die Tendenz, Adam zu idealisieren und alle Schuld auf Eva zu schieben, ist nicht neu und wird hier ganz offensichtlich.²⁰ Ebenso besteht das *Buch der Geheimnisse Henochs* (Slawischer Henoch) darauf, daß durch Eva der Tod in die Welt gekommen sei, und bei Sirach heißt es: „Keine Bosheit kommt der Bosheit der Frau auch nur annähernd gleich“ (25, 19).²¹

Die *Gleichsetzung des Bösen, der Geschlechtlichkeit und der Frau* wurde im rabbinischen Schrifttum aufgegriffen²² und beeinflusste auch die Verfasser des Neuen Testaments (z. B. Jud 6.7.14 und 2 Petr 2,4 — Mythos der „Göttersöhne“; 1 Kor 11,4—10; 11, 15; 14, 34.35; 2 Kor 11,3; 1 Tim 2,9—15; 1 Petr 3,1—7). Wieder müssen wir uns vor Augen halten, daß die Verfasser des Alten Testaments die Geschichte vom Sündenfall nie so auslegten, als wäre die Frau die Quelle alles Bösen. Dies blieb den Urhebern der Traditionen vorbehalten, die wir in den apokryphen und pseudepigraphischen Schriften finden. Man fragt sich, weshalb diese Interpretation überhaupt verbreitet wurde. War es ein Versuch, die jüdische Identität in der Auseinandersetzung mit dem Hellenismus zu wahren, in dem die Frau ein größeres Maß an Freiheit und Gleichheit erreicht hatte? Kam es daher, daß der Mensch in seiner Neugierde das Bedürfnis verspürt, die Quelle des Bösen mit etwas Konkretem zu identifizieren? Was auch immer der Grund hierfür gewesen sein mag, die Auswirkung der Interpretation ist offensichtlich: Sie hat dem Mann die theologische Erklärung und weitere Rechtfertigung für die Aufrechterhaltung des kulturellen Status quo der Vorherrschaft des Mannes und der Unterordnung der Frau gegeben. Psychologisch gesehen half die Entwicklung dieser Ideologie den Männern jener Zeit, besser mit ihrer Abhängigkeit von und ihrem Bedürfnis nach der Frau als Gattin und Mutter fertig zu werden, weil sie dadurch einen Vorwand hatten, um sie einzuschüchtern.²³

1.3.2 Das Verständnis der Stellung und des Charakters der Frau im hellenistischen Judentum

Philo von Alexandria, ein Zeitgenosse Jesu, war von der griechischen Philosophie angetan und legte eine erstaunliche Offenheit für hellenistisches Denken an den Tag; und doch weicht in allen wesentlichen Dingen sein Verständnis von der Rolle der Frau nicht von dem ab, was wir im palästinensischen Judentum finden.²⁴

„Es kann Philo nicht zum Vorwurf gemacht werden, daß er in einer am Mann orientierten Welt geboren wurde; doch deuten seine umfangreichen Schriften darauf hin, daß er kaum etwas tat, um Ungleichheiten abzubauen, jedoch sehr viel, um sie zu verstärken. Natur, Logik und Religion mußten dazu herhalten, die Herrschaft des Mannes zu bestätigen.“²⁵

20) S. weiter Prusak, a.a.O. (Anm. 17) 95.

21) S. auch Sirach 25, 24 — 26.

22) Dazu Prusak, 96.

23) Vgl. ebd. 97.

24) Zu Philos Ansichten über die Frau s. J. Jeremias, Jerusalem zur Zeit Jesu. (1963); E. und F. Stagg, *Woman in the World of Jesus* (Philadelphia 1978). Stereotyp bei ihm die Verknüpfungen „männlich — Verstand — aktiv — überlegen — gut“ und „weiblich — Sinne — passiv — inferior — schlecht“.

25) Stagg, a.a.O. 44 f.

Der jüdische Historiker Josephus, der gegen Ende des 1. Jahrhunderts n. Chr. wirkte, äußerte sich mitunter recht positiv über einzelne Frauen. Andererseits kommt in seinen Schriften immer wieder der „weibliche“ Charakter vor: „weiblich“ bedeutet hier rachsüchtig, schwach, obszön, nicht wahrnehmungsfähig, stolz.²⁶ Von Josephus erfahren wir, daß Frauen von jüdischen Gerichten ausgeschlossen waren. Josephus betont: „Die Zeugenaussage einer Frau soll wegen der Leichtfertigkeit und Unbesonnenheit ihres Geschlechts nicht anerkannt werden.“²⁷ Josephus berichtet auch etwas über die Geschlechtertrennung im Tempel: Frauen hatten Zutritt zu ihrem eigenen Tempelhof, der seine eigenen Tore hatte.²⁸

Im großen und ganzen muß man feststellen, daß das hellenistische Judentum in seinen Vorstellungen von der Frau anscheinend nicht von der größeren Offenheit, wie sie in dem es umgebenden Kulturkreis ihr gegenüber vorhanden war, beeinflusst wurde. Das traditionelle Muster der Überlegenheit und Herrschaft des Mannes blieb unangetastet.

1.3.3 *Rabbinische Vorstellungen von der Frau*

1.3.3.1 *Die typische Frau*²⁹

Das Gesamtbild ist folgendes: Die Hauptfunktion der Frau besteht darin, sich um den Mann zu kümmern und für sein leibliches Wohlergehen zu sorgen. Eine Frau soll ihren Mann sexuell befriedigen und darüber hinaus aktiv dazu beitragen, daß er vor Versuchung bewahrt bleibt. Eine andere Pflicht der Frau besteht darin, es ihrem Mann zu ermöglichen, die Thora zu studieren.³⁰ Mehr noch, eine Frau mußte aufs treueste zu ihrem Mann stehen und durfte keinen Angriff auf seine Würde dulden. Und natürlich war es ihre Pflicht, Kinder aufzuziehen. „Kurz, die Frau sollte all ihr Denken und ihre Energie darauf verwenden, die Bedürfnisse eines Mannes zu befriedigen, so daß der Mann sein Denken und seine Energie auf die umfassenderen Bedürfnisse Gottes und des Menschen verwenden konnte.“³¹

Einige positive, wiederholt vorkommende Züge der Frau sind: ihr Mitleid mit den Armen und denen, die Schmerz leiden; ihre Gebete, besonders ihre Bitten um Gnade, sind gewöhnlich wirksamer als die des Mannes; sie scheint besser als der Mann dazu in der Lage zu sein, mit Armut, Schmerz und widrigen Umständen fertig zu werden; ihre Klugheit zeigt sich in einer Vielzahl von Umständen; oft gilt Heiligkeit als Wesenszug der Frau. Die vorherrschende Einschätzung der Frau ist jedoch negativ.³² Es nimmt nicht wunder, daß das öffentliche Leben der Frau zur Zeit Jesu stärker eingeschränkt war als zur Zeit des Alten Testaments.³³

26) Mehrfach! (Antiquitates II 4, 5 u. ö.). „Die Frau ist nach dem Gesetz in allen Belangen dem Mann unterlegen ...“ (Contra Apionem 2, 201).

27) Antiqu. IV 8, 15.

28) Contra Ap. 2, 8; Bellum V 5, 2. Josephus bezieht sich großenteils auf Gen 2.

29) Dazu Swidler, Woman in Judaism (s. Anm. 2); Judith Hauptman, „Images of Women in the Talmud“, in: Religion and Sexism, ed. R. R. Ruether (s. Anm. 17); Stagg, a.a.O. (Anm. 24) 48–54.

30) Als großes Beispiel galt Rahel, die Frau des Rabbi Aqiba.

31) Hauptman, a.a.O. 200.

32) Ebd. 200 ff. Dort weiteres Material. Ebenso bei Swidler (s. Anm. 1) 133–135.

33) Vgl. Stagg, a.a.O. (Anm. 24) 52 zur Verschleierung der Frau.

1.3.3.2 Die Frau in Beziehung zu Kult und Thora

Die unterschiedliche Stellung des Mannes und der Frau im Judentum wird am deutlichsten, wenn wir sie auf das beziehen, was im Judentum am wichtigsten und entscheidendsten war, nämlich die Thora. Wir erinnern daran, daß „alle ausdrücklichen rituellen Vorschriften, die an eine bestimmte Zeit gebunden sind, dem Manne obliegen, die Frau aber von ihnen ausgenommen ist“.³⁴ Frauen war es wegen ihrer Pflichten im Haushalt und der Beschränkungen (wie Menstruation, Schwangerschaft und Stillen, denen sie aufgrund ihres Geschlechts unterlag) nicht möglich, die an bestimmte Zeiten gebundenen Gebote, z. B. das dreimalige tägliche Gebet in der Synagoge, zu befolgen. Darüber hinaus waren sie auch von solchen nicht an bestimmte Zeiten gebundenen Geboten wie dem Studium der Thora ausgenommen. Sie waren von religiösen und gemeinschaftlichen Aktivitäten ausgeschlossen, die mit Gelehrsamkeit oder der gemeinsamen Ausübung ritueller Handlungen in Zusammenhang standen. „Im wesentlichen war (und ist auch heute noch) im Judentum den Frauen ganz oder teilweise all das verwehrt, was es eigentlich ausmacht, ein Jude zu sein.“³⁵ Für den jüdischen Mann war das Studium der Thora die segensreichste Beschäftigung, aber die Frau war praktisch davon ausgeschlossen. Die bemerkenswerte Ausnahme, die die Regel bestätigt, war Beruria, die Frau des berühmten Rabbi Meir, aus dem 2. Jahrhundert n. Chr. Verschiedene Geschichten zeugen von ihrem Eifer, ihrem Wissen und ihrer Kompetenz in Sachen des Gesetzes. Sie war eine hervorragende Schülerin und Lehrerin der Thora. Mehrere ihrer Aussprüche wurden in die Tradition aufgenommen. Anekdoten erzählen davon, wie sie die Rabbiner übertrumpfte. Anscheinend war sie eine leidenschaftliche Feministin, immer auf der Seite der Unterdrückten. Obwohl sie alle Bedingungen erfüllte, wurde sie vermutlich nie zum Rabbi ordiniert. Es überrascht nicht, daß die Tradition, die diese hervorragende und außerordentliche Frau in einem günstigen Licht zeigt, später eine von niedriger Gesinnung zeugende Gegenreaktion provozierte.³⁶

2. Jesu Haltung gegenüber den Frauen

2.1 Das Reich Gottes und die Frau

Was den historischen Jesus betrifft, so herrscht unter Neutestamentlern heute Einhelligkeit darüber, daß Mk 1, 15 eine verlässliche Zusammenfassung seiner Verkündigung ist: Jesus von Nazaret verkündigte die Nähe des Reiches Gottes, genauer gesagt, das Kommen Gottes in seiner königlichen Herrschaft, die eine Herrschaft der Gnade ist, die Ausführung seines Willens. Diese Herrschaft Gottes war gegenwärtig in der Person und dem Wirken Jesu, der den Armen, den Hungrigen, den Trauernden, den Barmherzigen, den Friedfertigen, den Verfolgten, den Gefangenen, den Unterdrückten das Kommen der Gnade Gottes verkündete (Mt 5, 3 ff.; Lk 4, 18).

34) Swidler (s. Anm. 2) 83.

35) Ebd. 85. Dort auch (86 ff.) zur Gebetspraxis; ebenso bei Hauptman, a.a.O. 192. Insgesamt wurde die Frau religiös degradiert; Tempel, Synagoge und Thoraschule, sogar Gebet und Unterweisung zu Hause fielen ganz dem Mann zu. „Man soll die Worte der Thora . . . nicht einer Frau überliefern“; s. G. F. Moore, Judaism, 11 (1971) 128.

36) Nach dieser Erzählung soll Beruria Ehebruch und anschließend Selbstmord begangen haben.

Hier muß die Frage gestellt werden, ob das Evangelium vom Reich Gottes, das Jesus verkündete und in Kraft setzte, auch die Frauen aus ihrer untergeordneten Stellung befreite, sie auf den Status freier Kinder Gottes erhob und ihnen ihre volle Persönlichkeit zurückgab, ohne daß sie die Last und den Vorwurf tragen mußten, die Hauptsünder zu sein, die den Fall und den Tod der angeblichen Krone der Schöpfung, des männlichen Geschlechts, verursacht hatten und denen daher in der Gemeinde und in der Gesellschaft nicht dieselben Privilegien und dieselbe Verantwortung wie den Männern anvertraut werden konnten.

Das Evangelium spiegelt sich in jeder noch so kleinen Perikope: in einem einzelnen Gleichnis, einer Geschichte oder einer Aussage Jesu. Es gibt Geschichten, Aussagen und Gleichnisse, die die befreiende Kraft des Evangeliums im Leben von Frauen beispielhaft darstellen, derart, daß ihr Bild und ihre Rolle, ihr Status und ihre Achtung in den Augen der Gesellschaft revolutionär umgestaltet werden. Da die Evangelien in ihrer geschriebenen Form auf viele Einzeltraditionen zurückgehen, bekommen wir nur hier und da einen kleinen Einblick; auch wenn dies nicht zu einem vollständigen Bild ausreicht, ist das, was wir sehen, doch klar genug und in sich konsequent.

2.1.1 Ein neues, eschatologisches Bild

Vor dem Hintergrund der jüdischen Gesellschaft fällt das häufige Auftreten von Frauen in den Berichten über Krankenheilungen besonders auf. Jesus heilt die Schwiegermutter des Petrus (Mk 1,29—31), die Tochter des Jairus (Mk 5,21—24.35—43), die Frau mit dem Blutfluß (Mk 5,25—33), die Tochter der syro-phönizischen Frau (Mk 5,24—30), die verkrümmte Frau (Lk 13, 10—17) usw. Durch die Einbeziehung dieser Traditionen wird dem Leser der Evangeliumsgeschichte zu verstehen gegeben, daß für die Heilkräfte des Reiches Gottes das Geschlecht eines Menschen keine Schranke darstellt. In einer dieser Heilungsgeschichten nennt Jesus die Frau, die er geheilt hat, „eine Tochter Abrahams“, ein einzigartiger Ausdruck in der Evangeliumstradition, der es nahelegt, daß Jesus Frauen ausdrücklich zu den Empfängern der göttlichen Verheißung zählte (Lk 13, 16).

Sowohl Männer als auch Frauen hören Jesu Botschaft und sind Zeugen seiner mächtigen Taten, und einige öffnen ihm ihr Herz und ihren Sinn. Jesus erläutert die Erfahrung von Buße und Vergebung nicht nur in der Geschichte vom verlorenen Sohn, sondern auch in der Geschichte von der Frau, die einen ihrer zehn Silbergroschen verlor und dann das Haus auslegte und gründlich durchsuchte, bis sie ihn fand (Lk 15, 8—10). Jesus erteilt den Männern um ihn herum eine Lektion, indem er sie auf die beispielhafte Gabe der armen Witwe hinweist (Mk 12, 41—44, par. Lk 21,1—4). Er lobt die Frau, welche ihn mit einer sehr kostbaren Salbe salbte, und erklärte feierlich: „Wo das Evangelium gepredigt wird in aller Welt, da wird man auch das sagen zu ihrem Gedächtnis, was sie jetzt getan hat“ (Mk 14, 9; vgl. Lk 4, 36—50).

Es nimmt demnach nicht wunder, daß Jesus im Lichte der kommenden Gottesherrschaft die Entstehung einer neuen Gemeinschaft, einer neuen *familia dei* sieht, die durch Gottes Gnadenangebot und die Antwort von Männern und Frauen auf den gnädigen Willen Gottes zusammengehalten wird. „Und er sah rings um sich auf die, die um ihn im Kreise saßen, und sprach: Siehe, das ist meine Mutter und meine Brüder. Wer Gottes Willen tut, der ist mein Bruder, meine Schwester und meine Mut-

ter“ (Mk 3, 34.35). Diejenigen, welche den Willen Gottes tun, werden Jesu Verwandte, unabhängig davon, ob sie Mann oder Frau sind. Es ist beachtenswert, daß es eine ähnliche Relativierung der Geschlechtsunterschiede in dem Ausspruch Jesu gibt, in welchem er vom Menschen nach der Auferstehung der Toten spricht: „Wenn sie von den Toten auferstehen werden, so werden sie nicht freien noch sich freien lassen, sondern sie sind wie die Engel im Himmel“ (Mk 12,25). So wie Schranken, die aufgrund von Geschlechtsunterschieden bestehen, in der Gemeinschaft des Evangeliums überwunden werden, so werden Mauern zwischen Menschen entfernt, die auf dem Hierarchieprinzip, d. h. der unter- und übergeordneten Stellung, beruhen. Jesus lehrte seine Jünger: „Ihr wisset, daß die weltlichen Fürsten ihre Völker niederhalten, und ihre Mächtigen tun ihnen Gewalt. Aber so soll es nicht sein unter euch; sondern wer groß sein will unter euch, der sei euer Diener. Und wer unter euch der Erste sein will, der sei euer Knecht“ (Mk 10,42—44). Wenn Jesus das Prinzip des Dienens (und nicht das des Beherrschens) auf seine eigene Selbstaufopferung am Kreuz gründet, so ist es nicht möglich, die Anwendung dieses Prinzips auf die Beziehungen zwischen Männern zu beschränken. Vielmehr müssen wir es auch auf das Verhältnis der Männer zu den Frauen anwenden: Männer dürfen sie nicht „niederhalten“. Die Kraft des Evangeliums beginnt, die Frau vom Fluch der Herrschaft des Mannes zu befreien, den Gen 3, 16 als Gottes Strafe für Evas Sünde ansah. Die Vergebung, eine Gabe der kommenden Herrschaft Gottes, verwandelt Herren und Sklaven, Männer und Frauen in Brüder und Schwestern, freie Brüder und Schwestern, die einander nicht beherrschen, sondern sich gegenseitig in selbstlosem Dienst unterstützen.

2.1.2 Frauen als Jüngerinnen

Die Formulierung, in der Jesus seine einige Zeilen vorher zitierte Aussage über das wahre Verwandschaftsverhältnis zu ihm machte, setzt voraus, daß er sowohl von Männern als auch von Frauen umgeben war: „*Und er sah rings um sich auf die, die um ihn im Kreise saßen*, und sprach: Siehe, das ist meine Mutter und meine Brüder“ (Mk 3, 34). Obgleich wir in den Evangelien keine Geschichten finden, die davon berichten, daß Jesus Frauen in seine Nachfolge berief, gibt es Spuren, die darauf hinweisen, daß in der Tat Frauen unter Jesu Nachfolgern waren. Mk 3, 34 findet seine Bestätigung in Lk 8, 1—3: Jesus „reiste durch Städte und Dörfer und predigte und verkündete das Evangelium vom Reich Gottes; und die Zwölf waren mit ihm, dazu etliche Frauen, die er gesund gemacht hatte von bösen Geistern und Krankheiten, nämlich Maria, die da Magdalena heißt, von welcher waren sieben Geister ausgefahren, und Johanna, die Frau des Chusa, eines Verwalters des Herodes, und Susanna und viele andere, die ihnen Handreichung taten von ihrer Habe“. Es ist anzumerken, daß es sich hier nicht um die Frauen von Jüngern handelte! Lk 8, 1—3 steht wiederum nicht allein; es findet seine Bestätigung in dem, was uns die Passionsgeschichte des Markus sagt (15, 40.41): „Und es waren auch Frauen da, die von ferne zuschauten, unter welchen waren Maria Magdalena und Maria, die Mutter Jakobus des Kleinen und des Joses, und Salome, die ihm nachgefolgt waren, da er *in Galiläa* war, und ihm gedient hatten, und viele andere, die mit ihm hinauf nach Jerusalem gegangen waren.“ Die hier benutzten Ausdrücke und Verben lassen erkennen, daß Jüngerschaft und Dienst der Frauen von Dauer waren. Man kann nicht umhin, den Schluß zu ziehen, daß sich unter den Jüngern Jesu, die mit ihm durch Galiläa und

schließlich hinauf nach Jerusalem wanderten, Frauen waren, die ihm den ganzen Weg folgten. „Der Tatbestand ist für den palästinensischen Menschen unerträglich.“³⁷

2.1.3 *Frauen als Zeugen und qualifizierte Apostel*

Die Passionsgeschichte des Markus, die zu den ältesten Traditionsgeschichten gehört, auf welche die geschriebenen Evangelien zurückgehen, stellt die Frauen absichtlich als diejenigen dar, die Jesus bis zum Ende „folgten“, sogar bis dorthin, wo ihm die Jünger nicht mehr „folgten“. Einige Frauen werden Zeugen jener Ereignisse, auf die sich das sogenannte Kerygma und später das Credo mit den Worten berufen: „gelitten unter Pontius Pilatus . . . gekreuzigt . . . begraben . . . auferstanden . . .“ Unmittelbar nach der Perikope vom Tode Jesu, die ihren Höhepunkt im Bekenntnis des Hauptmanns erreicht „Wahrlich, dieser Mensch ist Gottes Sohn gewesen“, sagt Markus: „Und es waren auch Frauen da, die von ferne zuschauten“ (15, 40). Er erwähnt die Namen von vier Frauen, fügt jedoch hinzu: „... und viele andere, die mit ihm hinauf nach Jerusalem gegangen waren“ (15,41). Sechs Verse weiter stellt Markus fest, daß zwei von ihnen, Maria Magdalena und Maria, die Mutter des Joses, „sahen, wo er hingelegt ward“ (V 47). Unmittelbar danach erzählt Markus die Geschichte von den Frauen am leeren Grab; die Gruppe der Frauen schließt Maria Magdalena, Maria, die Mutter des Jakobus, und Salome ein (16, 1).

Frauen, die mit Jesus durch Galiläa gewandert, die mit ihm hinauf nach Jerusalem gekommen waren, wurden Zeugen seines Leidens und Sterbens. Sie wurden Zeugen des Begräbnisses, aber auch des leeren Grabes. Darüber hinaus erschien nach dem Evangelium des Matthäus (28, 9), des Johannes (20, 1.11 ff.) und dem längeren Schluß des Markus (16, 9) der auferstandene Herr *zuerst* der Maria Magdalena (Matthäus schließt auch „die andere Maria“ ein). Diese Tradition steht im Widerspruch zu Lk 24, 34 und 1 Kor 15, 5, nach denen Petrus der erste war, der den Herrn nach seiner Auferstehung sah. Es ist sehr wahrscheinlich, daß die erste Version historisch authentisch ist und in einigen jüdisch-christlichen Kreisen, in denen das Zeugnis einer Frau der Tradition entsprechend wertlos war, in den Hintergrund trat. Jedenfalls wäre nach dem Maßstab, der bei der Wahl des Matthias zum Apostel an Judas' Statt angelegt wurde, zumindest Maria Magdalena für das Apostelamt in Frage gekommen. Daß sie nicht als Kandidatin aufgestellt wurde (1, 23), kann nur mit dem in der jüdischen Gesellschaft jener Zeit vorherrschenden Vorurteil gegen Frauen erklärt werden. Wäre sie gewählt worden, würden wir uns heute nicht über die Ordination von Frauen streiten.

2.2 *Die „Wiedereinsetzung“ der Frau durch Jesus*

Nichts in der Evangelientradition läßt den Schluß zu, daß nach der Meinung Jesu Frauen der Vergebung mehr bedürften als die Männer, weil sie schlechter seien als diese. Es gibt jedoch zumindest drei Geschichten, die zum Ausdruck bringen, daß Jesus die doppelte Moral verwarf, die seine jüdischen Volksgenossen anwandten, und daß er mit Frauen Kontakt pflegte, ihnen die Sünden vergab und ihre Menschenwürde dort wiederherstellte, wo das Urteil der jüdischen Männer besonders hart war. Lk 7, 36—50 berichtet von einer Frau mit einem schlechten Ruf, deren Liebesdienst Jesus annimmt, während der Gastgeber, ein Pharisäer, sich darüber entrüstet.

37) J. Leipoldt, *Die Frau in der antiken Welt und im Urchristentum* (1954) 126.

Die Geschichte von der überführten Ehebrecherin, die spätere Handschriften in das Evangelium des Johannes einbeziehen (8, 1—11), ist nach dem Gesetz ein klarer Fall: „Mose aber hat uns im Gesetz geboten, solche zu steinigen. Was sagst du?“ Jesu Antwort ist entwaffnend: „Wer unter euch ohne Sünde ist, der werfe den ersten Stein auf sie.“ Keiner von ihnen hatte das innere Recht, sie zu verdammen, und Jesus verdammt sie auch nicht. Das dritte Beispiel steht in Joh 4, wo Jesus freundlich mit einer Frau spricht, die fünf Männer gehabt hatte und dann mit einem Mann in einem unehelichen Verhältnis lebte. Durch das Zeugnis dieser Frau lernten die Leute von Sychar den Heiland der Welt kennen (4, 42). Wir werden bald auf diese Geschichte zurückkommen.

Die Wiedereinsetzung der Frau ist, wie die des Mannes, Ergebnis der Vergebung. Es ist wie ein Sterben und Wiedererstehen: das Sterben des alten Adam und das Wiedererstehen des neuen Adam, das Sterben der alten Eva und das Wiedererstehen der neuen Eva. Ist etwas von ihrer Wiedergeburt sichtbar geworden? Ist durch das Wirken Jesu eine neue Eva hervorgekommen? Die Evangelientradition deutet an, daß sich, was die Frau betrifft, tatsächlich einiges geändert hat, und diese Änderungen müssen sich notwendigerweise auf Gesellschaftsstrukturen auswirken: (1) Jesus hat an die Stelle des alten, traditionellen Bildes der Frau ein neues gesetzt, und (2) Jesus hat das Tabu von der „Unreinheit“ der Frau überwunden. Zunächst soll letzteres kommentiert werden.

2.2.1 Die „Wiedereinsetzung“ der „Unreinen“

Jesus zögerte nicht, eine „unreine“ Frau zu berühren, und er hatte nichts dagegen, von einer „unreinen“ Frau berührt zu werden. Nach jüdischen Kultgesetzen machten schwere Krankheit und naher Tod, Geschlechtsverkehr, Menstruation und jeder Blutfluß einen Menschen unrein. Und doch gibt es Beispiele, in denen Jesus physischen Kontakt mit Menschen hatte, die nach dem Maßstab des Gesetzes möglicherweise oder tatsächlich unrein waren (z. B. Mk 1, 31; 5, 32; 5, 41; Lk 7,37). Eines der deutlichsten Beispiele ist die Frau mit dem Blutfluß, die den Herrn berührte und dann von Furcht überwältigt wurde, weil sie genau wußte, daß sie mit dieser Berührung Jesus selbst unrein gemacht hatte (Mk 5, 32 ff.; Lev 15, 25). Dieselbe Vorstellung liegt der Reaktion des Pharisäers in Lk 7, 36 ff. zugrunde: „Er sprach bei sich selbst und sagte: Wenn dieser ein Prophet wäre, so wüßte er, wer und welch eine Frau das ist, die ihn *anrührt*, denn sie ist eine Sünderin“ (Lk 7, 39). Dies erklärt die Überraschung der Frau am Brunnen in Sychar, die zu Jesus sagte: „Wie bittest du von mir zu trinken, der du ein Jude bist, und ich eine samaritanische Frau“ (Joh 4, 9). Der Evangelist fügt hinzu: „Denn die Juden haben keine Gemeinschaft mit den Samaritanern.“ Er hätte auch sagen können: „Die Juden betrachten alle Samaritaner als potentiell unrein, besonders aber ihre Frauen.“³⁸ Dieser Aspekt der Haltung Jesu gegenüber Frauen ist im Einklang mit dem, was er nach Mk 7, 14—23 über rein und unrein lehrte: Nichts, was von außen kommt, kann einen Menschen unrein machen, sondern was aus seinem Herzen kommt, macht ihn unrein. Mit solch einer Aussage entzog Jesus der ganzen Mosaischen Kultgesetzgebung ihre Grundlage. Seine Lehre befreite die Frau von einem der schlimmsten Tabus, das ihr soziales und

38) Vgl. die Warnung vor samaritanischen Frauen: H. L. Strack — P. Billerbeck, Kommentar zum NT aus Talmud und Midrasch, I 538—560.

religiöses Leben gelähmt und sie daran gehindert hatte, voll Anteil am Gottesdienst zu nehmen.

2.2.2 *Das neue Modell der Frau*

Wir bemerkten, daß Frauen unter den Jüngern Jesu waren und sogar Zeugen seiner Kreuzigung und Auferstehung wurden. Die Geschichte von Maria und Marta (Lk 10, 38—42) bringt gut zum Ausdruck, welche Bedeutung der Tatsache beizumessen war, daß Frauen unter den Nachfolgern Jesu waren. Sie ist ein Beispiel für den grundlegenden Rollenwandel der Frau, wie ihn Jesus sieht. Marta repräsentiert das alte jüdische Modell der Hausfrau, die sich um das leibliche Wohlergehen des Mannes kümmert; Maria dagegen nimmt die neue Haltung einer Jüngerin ein, wenn sie sich zu Füßen des Herrn setzt und ihm zuhört. Nach Jesu Meinung hat Maria das bessere Teil erwählt; es soll ihr nicht genommen werden (V. 42).

Wieder ist es die Geschichte von Jesus und der Frau am Brunnen in Sychar, die am klarsten zeigt, wie revolutionär Jesu Verhalten war. Er unterhält sich in aller Öffentlichkeit mit einer unreinen, unmoralischen Frau, und er spricht mit ihr über Theologie. Die Jünger sind verblüfft, als sie ihn bei ihrer Rückkehr im Gespräch mit einer Frau antreffen (Joh 4, 27). Man muß bedenken, daß wir in jener Zeit eine „Quasi-Harems-Existenz im palästinensischen Judentum“ vorfinden.³⁹ Viele rabbinische Aussagen weisen darauf hin, daß, „wenn eine jüdische Frau mit offenem Haar ausgeht oder auf der Straße spinnt oder *mit irgendeinem Mann spricht*“, sich der jüdische Mann von ihr scheiden lassen konnte, ohne ihr die Ketubah auszuzahlen.⁴⁰ Es ist festzuhalten, daß Jesus mit der Samariterin nicht nur in der Öffentlichkeit sprach, sondern sich auch noch mit ihr über Theologie unterhielt, was das Skandalöse an Jesu Verhalten noch erhöht.

Jesu Verhalten den Frauen gegenüber folgt aus seinem Verständnis von der Königsherrschaft Gottes und ihrer Verwirklichung. Jesus ignorierte und überschritt bewußt die von der Gesellschaft errichteten Schranken, welche die Frau vom Mann und von Gott trennten. Frauen wurden Teil der „Familie“, der Gruppe der Nachfolger um Jesus. Eine oder zwei der Frauen erfüllten die Bedingungen für das Apostelamt. Jesus entfernte die gewaltigste Schranke, die für die Frau bestand, als er das Tabu der „Unreinheit“ überwand. Er bewirkte ein neues Verständnis von der Rolle der Frau.

3. *Das Bild der Frau in der Gemeinde der Frühzeit*

Unser Versuch, das Bild der Frau in der Gemeinde der Frühzeit nachzuzeichnen, beschränkt sich auf einige Beobachtungen zur Apostelgeschichte, zu Paulus und zur Entwicklung nach Paulus.

3.1 *Die Apostelgeschichte*

Die befreiende Art, in der Jesus den Frauen begegnet war, konnte nicht ohne nachhaltige Wirkung auf das Zusammenleben der Jünger bleiben. Insbesondere drängen sich zwei Beobachtungen auf:

3.1.1 Frauen treten von Anfang an und wie selbstverständlich als Glieder der Ge-

39) Swidler, *Women* (s. Anm. 2) 121.

40) Weiteres ebd. 120—124.

meinde auf. Nach der Aufzählung von elf Jüngern männlichen Geschlechts heißt es: „Diese alle verharreten einmütig im Gebet mit (den) *Frauen* und Maria, der Mutter Jesu, und mit seinen Brüdern“ (1, 14). Die hier genannten Frauen sind keineswegs die Ehegefährten der Jünger, sondern die in Lk 8, 3; 23, 49.55 f.; 24, 1 genannten Personen (siehe unter 2.1.2 und 2.1.3). Frauen nahmen aktiv am Leben der Gemeinde teil und unterschieden sich damit von den jüdischen Frauen in der Synagoge. Die Apg nennt viele Frauen mit Namen, eben weil sie, wie Männer, anerkannte Gottesdienstteilnehmer geworden sind. Zu ihnen gehören Saphira, Lydia, Priscilla, die Mutter des Johannes Markus, Drusilla, Bernice, Tabitha, Damaris. Daß es sich um eine aktive und verantwortliche Beteiligung am Leben der Gemeinde handelte, läßt sich daran erkennen, daß zwei von ihnen Hausgemeinden vorstanden, nämlich die Mutter des Johannes Markus (12, 12) und die Geschäftsfrau Lydia in Philippi (16, 15). Frauen von hohem sozialen Rang und Einfluß schlossen sich in Thessalonich der Gemeinde an (17, 4). Man wird annehmen dürfen, daß Frauen, die in der hellenistischen Gesellschaft ein hohes Maß an Gleichberechtigung mit dem Mann erreicht hatten, sich am Leben der Gemeinde nicht weniger aktiv beteiligten, als sie es in ihrem kulturellen Umkreis gewöhnt waren.⁴¹

Der wiederholte Hinweis, Paulus habe christliche Männer *und Frauen* verfolgt und ins Gefängnis gebracht (8, 3; 9, 2), legt die Vermutung nahe, man habe, wenigstens mancherorts, die Frauen in gleicher Weise für die christliche „Ketzerei“ verantwortlich gehalten. Eine Frau, die Mitarbeiterin des Paulus wurde, erteilte Apollos Lektionen in Theologie („Weg Gottes“); daß Priscilla vor ihrem Mann Aquila genannt wird, läßt auf ihre besondere Aktivität schließen (18, 26).

3.1.2 Die wichtigste Einzelheit, die wir der Apg entnehmen können, ist die Feststellung, daß in dem durch das Christusgeschehen heraufgeführten neuen Äon Männer *und Frauen* in gleicher Weise Empfänger und Vermittler des errettenden Glaubens geworden sind. Die Gabe des Geistes Gottes war beiden Geschlechtern verheißen (2, 17 ff.). Die Anklänge in Apg 2,17 ff. an Gedanken wie Gal 3, 26–28 sind unüberhörbar: Zu Pfingsten wurde der Geist „über alles Fleisch“ ausgegossen — so gibt es nun keinen Unterschied mehr zwischen „Juden“ und „Griechen“, zwischen Mann und Frau, zwischen Sklaven und Herren. (Neben 2, 17 ff. erwähnt 21, 9 die Existenz von Prophetinnen in der Gemeinde. Daß es solche auch in Gemeinden des Missionsgebietes des Paulus gegeben hat, kann man 1 Kor 11, 5 entnehmen.) Die Gleichstellung der Frau in der christlichen Gemeinde ist nicht eine Sache der Emanzipationsbewegung von unten, sondern der Revolution von oben: *Gott* hat mit der Gabe des Geistes ein neues *datum* für das Verhältnis der Geschlechter zueinander gesetzt. Die Zeichen sind unübersehbar.

3.2 Paulus

Man sollte nicht immer nur auf die Theorie des Paulus achten, sondern auch auf seine Praxis. Ohne die Würdigung seiner Praxis wird die Einstellung des Paulus zu Frauen leicht und schnell verzeichnet.

3.2.1 Direkte Hinweise auf *die Praxis des Paulus* gibt es nur wenige; diese sind aber

41) Dazu K. Thraede, „Frau“: Reallexikon für Antike und Christentum, VIII (1972) 197–211; drs., Frauen im Leben frühchristlicher Gemeinden: Una Sancta 32 (1977) 286 f.

sehr aufschlußreich. Im Philipperbrief bescheinigt Paulus zwei Frauen, mit Namen Euodia und Syntyche, „ihre aktive Teilnahme am Gemeindeleben“; es handelt sich um „zwei verdiente christliche Frauen“, die Zeugnis dafür ablegen, „daß die Frau im aktiven Leben der ältesten christlichen Gemeinden eine Rolle spielte“. ⁴² Offensichtlich denkt Paulus an mehr als die Leitung eines Kinderhortes, wenn er von Euodia und Syntyche sagt, sie hätten mit ihm „für das Evangelium gekämpft“ (Phil 4, 3).

Eine längere Aufzählung von weiblichen Mitarbeitern des Apostels bietet Röm 16:

(a) Phoebe (V. 1 f.) ist eine weibliche Dienerin (*diakonos*) der Gemeinde in Kenchreä. Sie übt dort „einen ständigen Dienst“ aus und trägt „so etwas wie einen Amtstitel“ ⁴³.

(b) Prisca (V. 3 — 5) ist des Apostels „Mitarbeiterin in Christus Jesus“. In ihrem Hause traf sich eine Gemeinde. Man darf „wohl auf die größere Bedeutung dieser Frau in der Gemeinde schließen“, wenn hier wie in 2 Tim 4,19 ihr Name *vor* dem ihres Mannes genannt wird. ⁴⁴ Der „Anteil der Christin für die früheste Gemeindebildung wird selten gebührend berücksichtigt“. ⁴⁵

(c) Maria (V. 6) hat sich viel für die Gemeinde in Rom „gemüht“ — Paulus verwendet daselbe Wort, das er sonst zur Bezeichnung apostolischer Mühe, der mühevollen Tätigkeit von Gemeindegliedern oder Vorstehern gebraucht. ⁴⁶

(d) Junias (V. 7) war eine Frau, die Paulus „Apostel“ nannte. ⁴⁷

(e) Tryphäna und Tryphosa (V. 12) haben sich „im Herrn (um die Gemeinde) bemüht“;

(f) „die geliebte Persis“ (V. 12) wird besonders ausgezeichnet: Sie hat sich „viel im Herrn bemüht“. Da Persis als „typischer Sklavinnenname“ bekannt ist ⁴⁸, dürften wir hier einen Hinweis darauf haben, daß Paulus auch eine (oder mehrere) Sklavinnen zu den direkt an seinem Missionswerk beteiligten Mitarbeitern zählte. Im übrigen werden weitere Frauen erwähnt (V. 13 bis 15), ohne daß ihre Tätigkeit hervorgehoben wird.

3.2.2 Zu den bedeutendsten *verbalen Äußerungen* des Paulus zum Thema Frau in der Gemeinde gehören Gal 3, 26—28; 1 Kor 7 und 1 Kor 11, 2—16 (zu 1 Kor 14, 34 f. siehe unter 3.4.2). Sie zeigen überaus deutlich, daß Paulus die sozialen Konsequenzen der eschatologischen Gabe des Geistes prinzipiell erkannt, mit ihrer Durchsetzung in der Praxis allerdings einige Mühe hatte. Nur sollte man ihm das nicht ankreiden, denn die Revolution, die mit dem Einbruch der Kräfte der künftigen Welt begonnen hat, ist auch nach fast zweitausend Jahren nicht beendet.

3.2.2.1 Man muß Gal 3, 27 f. im Zusammenhang mit 1 Kor 12, 12 f. und Kol 3, 9—11 lesen. Alle drei Texte betonen die Einheit der Glaubenden in Christus. In allen ist die Rede vom Einebnen sozialer Trennungswände durch die Einheit in Christus; der Vergleich zeigt, daß dieses Thema variiert werden kann. Vermutlich haben wir es bei allen drei Texten mit einer Tradition zu tun, die ihren „Sitz im Leben“ in der Taufe hatte und in der Erfahrung der Geistmitteilung den Anbruch der neuen Schöpfung sah, die sich zunächst in der Schaffung einer neuen Gemeinschaft „in Christus“, als sein „Leib“, ankündigte. Nur im Galaterbrief wird die Einheit in Christus auch

42) J. Gnllka, Der Philipperbrief (1968) 166; s. auch E. Lohmeyer, Der Brief an die Philipper (1953) 167.

43) H. Schlier, Der Römerbrief (1977) 441.

44) Schlier 443.

45) E. Käsemann, An die Römer (1973) 394.

46) Schlier 444.

47) Bernadette Brooten, in: E. Moltmann-Wendel (Hrsg.), Frauenbefreiung. Biblische und theologische Argumente (1978) 148—151.

48) O. Michel, Der Brief an die Römer (⁵1978) 477.

dadurch exemplifiziert, daß man die diskriminierenden Schranken zwischen den Geschlechtern fallen sieht.⁴⁹

Zwei weitere Einzelbeobachtungen können die Bedeutung von Gal 3, 27 f. noch stärker unterstreichen. Wenn man den Spruch einmal mit den Ohren eines jüdischen Zeitgenossen des Paulus zu hören versucht, geht einem auf, wie revolutionär er getönt haben muß: „Die Gesetzestreuen bilden eine geistliche Einheit, für die jene Unterschiede des natürlichen Lebens belanglos geworden sind.“⁵⁰

Dasselbe läßt sich auch positiv fassen. Gal 3, 28 verwendet drei Begriffspaare, um die Einheit in Christus beispielhaft klarzumachen: da ist „nicht Jude noch Grieche“, „nicht Sklave noch Freier“ — und jetzt würde man drittens erwarten: nicht Mann noch Frau. Aber weder finden wir diese beiden Hauptwörter, noch die gleiche Art der Negation, vielmehr fährt der Text fort: „nicht männlich noch weiblich“. Hier wird eindeutig die Sprache von Gen 1, 27 aufgenommen, „Die Terminologie weist direkt auf Gen 1, 27 zurück und auf den Menschen als das Abbild Gottes, jenseits der Trennung in Männliches und Weibliches.“⁵¹ Es geht also in der Tat in Gal 3, 28 um die neue Kreatur, und deshalb wird diesem Text auch mit Recht fundamentale Bedeutung für das *christliche Verständnis* von Mann und Frau beigemessen. Es drängt sich die Anfrage auf: Wenn es hier wirklich um den Anbruch der neuen Schöpfung geht, ist dann nicht auch das Ende der *Herrschaft* des Mannes über die Frau gekommen, die in Gen 3, 16 als Teil des Fluches nach dem Sündenfall vorgestellt wurde, die man aber auch heute noch hier und da als „Schöpfungsordnung“ beschwört?

3.2.2.2 Gal 3, 27 f. erweist sich als echte Provokation. Zwei Texte aus dem 1. Korintherbrief zeigen, daß der Apostel sich hat provozieren lassen. Das 7. Kapitel wirft mancherlei Fragen auf. Es hat dem Paulus den Vorwurf der Frauen- und Ehefeindlichkeit eingetragen — zu Unrecht, wie wir meinen.⁵² Wichtig sind uns im Blick auf unser Thema zwei Feststellungen: 7, 17—27 ist eine Art paulinische Selbstausslegung von Gal 3, 26—28, wobei sogar die drei Wortpaare in der gleichen Reihenfolge auftreten.

Und zweitens hält Paulus das Prinzip der eschatologisch begründeten Einheit und Gleichheit von Mann und Frau fest und wendet es *gegen* seine eigene jüdische Tradition an, z. B.: In 7, 3—5 ist die Frau nicht mehr das sexuelle Objekt der Wünsche des Mannes; Paulus stellt dieser eingefleischten Tradition das Prinzip der *Gegenseitigkeit* und *Übereinstimmung* entgegen. In 7, 10.11 insistiert Paulus auf gleichen

49) Dafür, daß Gal 3, 27 f. vorpaulinische Tradition aufnimmt, spricht auch: Die Einheit von Juden und Griechen bzw. Sklaven und Freien wird in Gal thematisiert, nicht die von Mann und Frau. Anscheinend kann Paulus also eine verbreitete urchristliche Überzeugung aufgreifen; die Einheit von Mann und Frau in Christus ist kein Sondergut des Paulus!

50) Billerbeck, a.a.O. (Anm. 38) III 557 f. Für den Juden bestimmten gerade die natürlichen Unterschiede das Verhältnis zum Gesetz.

51) K. Stendahl, in: E. Moltmann-Wendel, Menschenrechte (Anm. I) 155. Vgl. weiter die Ausführungen von R. Scroggs, Paul and the Eschatological Woman: Journal of the American Academy of Religion 40 (1972) 292 A. 29; H. Thyen, a.a.O. (Anm. 6) III („die eschatologische Antithese“ zu Gen 1, 27); F. Mußner, Der Galaterbrief (21974) 265.

52) Erstens hat Paulus prinzipiell nichts gegen die Ehe (7, 28.36.38). Zweitens geht es hier um (a) Präferenzen V. 38, (b) das jeweilige Charisma V. 7 und (c) Überlegungen angesichts des nahen Endes V. 26 — 31.

Rechten und Pflichten von Mann und Frau in bezug auf die Scheidung, ganz entgegen jüdischer Gesetzgebung. In 7, 15—17 werden im Blick auf die mögliche Trennung des ungläubigen Partners der Bruder *und* die Schwester angesprochen. Hinsichtlich der Prioritäten im Leben der Verheirateten und der Unverheirateten reflektiert Paulus die Einstellung von männlichen *und* weiblichen Wesen durch (7, 32—35). Das ganze 7. Kapitel des 1. Korintherbriefes ist ein beachtlicher Bruch des Paulus mit dem männlichen Chauvinismus in der jüdischen Gesellschaft.

3.2.2.3 Der Abschnitt 1 Kor 11, 2—16 ist ein sehr bewogender Text, weil er Einblick in das intellektuelle Ringen des Apostels gibt, der, von jüdischer Tradition geprägt, sich schließlich der Dynamik von Gal 3, 27 f. nicht widersetzen kann. Der Anlaß erscheint trivial: die Aufrechterhaltung eines Brauches, nach dem die Frau im Gottesdienst eine Kopfbedeckung trägt (11, 2.5.10.13).

Paulus fährt schwere Geschütze auf. (a) Er beruft sich zunächst auf eine hierarchische Ordnung: Gott — Christus — Mann — Frau (V. 3). Das Herrsein Christi über den Mann steht außer Frage, aber sollte Christus Herr der Frau nur via Mann sein? In der folgenden Entfaltung des Grundsatzes (V. 4—6) wird nicht einsichtig, wieso der eine sein „Haupt“ durch eine Kopfbedeckung ehrt (V. 5), der andere aber *entehrt* (V. 4), und ebenso schwer verständlich bleibt, jedenfalls für uns, weshalb der unbedeckte Kopf dem Glatzkopf gleichgesetzt wird (V. 5.6).

(b) In V. 7 bis 10 folgt eine zweite Argumentationsreihe, die von der Gottesebenbildlichkeit des Menschen ausgeht. Deren Begrenzung auf den Mann (V. 7) widerspricht Gen 1, 27. Die Verse 8 und 9 rekurrieren auf Gen 2, 21 ff., ohne der Intention jenes Textes gerecht zu werden. Die hier gebotene Auslegung der Schöpfungsgeschichten ist charakteristisch für die Abwertung der Frau im Judentum.

(c) In den Versen 11 und 12 gibt es einen Bruch in der Gedankenführung des Paulus: Gal 3, 26—28 meldet sich an. „Jedoch im Herrn“, „in Christus“ sieht die ganze Sache nun anders aus! Da kann man sich doch nicht mehr auf solche Hierarchie berufen! — Man muß hier ganz klar sehen, daß Paulus damit sein eigenes Argument von 11,8 f. hinter sich gelassen hat!

(d) Paulus hat sich selbst mit 11, 11.12 in Schwierigkeiten gebracht. Der Leser empfindet das auch, wenn der Apostel rät: „Urteilt selbst!“ (V. 13) „Lehrt euch nicht die Natur selbst . . .?“ (V. 14 — tut sie das?) und schließlich: „Bei uns wird nicht gestritten“ (V. 16).⁵³ Paulus beendet autoritär die Diskussion. Der Leser sollte jedoch nicht *darauf* starren, sondern auf die goldrichtigen Sätze von V. 11.12 und Paulus dankbar für sie sein.

3.3 Die Haustafel-Traditionen in der neutestamentlichen Briefliteratur

Mit „Haustafeln“⁵⁴ meinen wir die Anweisungen, die das Zusammenleben von Mann und Frau, Eltern und Kindern, Herren und Sklaven zu regeln suchten. Sie sind als solche keine Erfindung neutestamentlicher Verfasser. Wichtig ist deshalb die Frage, *wie* Christen in der Frühzeit solche traditionellen Anweisungen übernommen haben, wo sie in *ihrer* Sprache neue, eben christliches Denken verratende Akzente setzten. Die Vokabel „untertan sein“ gehört nicht zum spezifisch *christlichen* Wortschatz. Das griechische Verbum *hypotassesthai* wird auch mit „untertan sein“ mißverständlich

53) Vgl. H. Conzelmann, Der erste Brief an die Korinther (1969) 225.

54) Dazu L. Goppelt, Der Erste Petrusbrief (1978) 163—179.

übersetzt. *Hypotassesthai*⁵⁵ meint das „Sich-Einordnen“ in, das „Sich-Anpassen“ an ein Ordnungsgefüge, das durch die „Sitte“ bestimmt ist.

3.3.1: Kol 3, 18. Hier wird eine traditionelle Rollenerwartung der Frau christlich modifiziert, „im Herrn“ gesehen. Was das impliziert, muß man sich durch Texte wie Gal 3, 26—28 sagen lassen. Zudem: Man sagt nicht zugleich: „Ich liebe dich“ und: „Hier bestimme ich!“

3.3.2: Eph 5, 21—33. Manche Männer haben nur zu bereitwillig V. 21 vom Folgenden abgetrennt. V. 21 aber leitet die Haustafeln ein mit der Mahnung, „einander untertan“ zu sein, was nicht nur ein bezeichnendes Licht auf das Verständnis *dieser* „Untertänigkeit“ wirft, sondern auch auf das rechte Verständnis von V. 22, d. h. auf die „Untertänigkeit“ der Frau. Der Herr, Christus, qualifiziert das Verhältnis auch hier; die Haltung des Mannes gegenüber der Frau wird an nichts Geringerem gemessen als an der sich selbst aufopfernden Liebe des Gekreuzigten (V. 25); und die *Gegenseitigkeit* im „einander untertan sein“ wird am Schluß des Mann und Frau betreffenden Teils der Haustafel noch einmal unterstrichen (V. 33).

3.3.3: 1 Petr 3, 1—7. Dem Verfasser geht es um die Mission (V. 1.2); Frauen verhalten sich recht, wenn sie sich nicht einschüchtern lassen (V. 6); im Zusammenleben sollen sich die Männer einsichtig zeigen und der Tatsache eingedenk sein, daß ihre Frauen „Miterben der Gnade des Lebens“ sind (V. 7). Auch hier werden Qualifikationen sichtbar, wie sie sich aus dem letztlich gleichen Status von Mann und Frau vor der Gnade Gottes in Jesus Christus ergeben.⁵⁶

3.3.4: Tit 2, 3.4 bleibt ganz im traditionellen Rahmen, auch wenn V. 5 vielleicht das missionarische Motiv mit ins Spiel bringt: Wenn die Frauen ihren Männern nicht untertan sind, besteht die Gefahr, daß das Wort Gottes gelästert wird. Heute muß man sich vielleicht fragen, ob eine hartnäckige „fromme“ Verteidigung der männlichen Vorherrschaft nicht gerade das Gegenteil bewirkt, indem sie das christliche Zeugnis belastet.

3.4 Die Entwicklung nach Paulus

Muß man schon bei den Haustafel-Traditionen nachpaulinische Entwicklungen in Rechnung stellen, so gilt dies zweifellos für 1 Tim 2, 11—15 und 1 Kor 14, 33 b—35.

3.4.1 In den 1 Tim 2, 11—15 unmittelbar vorausgehenden Versen wird von der christlichen Frau ein bestimmter Stil persönlichen Gebarens verlangt; die Frau soll „sich durch gute Werke zur Gottesfurcht bekennen“. Dann folgt eine Kette von Geboten und Verboten: (a) Die Frau soll ruhig (zuhörend) lernen in aller Unterordnung; (b) der Frau ist nicht gestattet zu lehren; (c) ihr ist nicht erlaubt, sich über den Mann zu stellen; (d) sie soll in Stillschweigen verharren.

Begründet werden diese Anweisungen erstens durch die zeitliche Priorität Adams vor Eva bei der Erschaffung des Menschen (V. 13) und zweitens durch die These, daß Eva versucht wurde und gefallen ist, nicht aber Adam (V. 14). Schließlich wird der christlichen Frau zugesagt, daß das Kindergebären Heilsbedeutung habe (V. 15). Man kann sich schlechterdings nicht vorstellen, daß ein solcher Text wirklich vom

55) Dazu E. Schweizer, Der Brief an die Kolosser (1976) 164 ff.; Goppelt, a.a.O. 214.

56) Vgl. N. Brox, Der erste Petrusbrief (1979) 149—151; Goppelt, a.a.O. 214 ff.

Apostel Paulus kommt!⁵⁷ Entscheidend ist (neben anderen Gesichtspunkten⁵⁸), daß 1 Tim 2, 14 sicher nicht aus der Feder des Mannes stammt, der sich in 1 Kor 15, 21 ff. und Röm 5, 12 ff. ganz anders zum Thema „Adam“ äußerte. Auch V. 13 fällt hinter 1 Kor 11, 12 zurück. Die „Beweisführung“ des Textes wurzelt in einer allgemein antik-orientierten Denkform, wonach das erste Glied der Schöpfung wertvoller ist als jedes folgende, und in der jüdischen Denkweise, die alle Schuld der Eva aufbürdete, dem Adam aber den Sündenfall nicht anlastete (siehe unter 1.3.1 und 1.3.3.2). Insofern macht sich in 1 Tim 2, 11—15 ein rückschrittlicher Einfluß bemerkbar. Bevor wir uns fragen, wie dieser Rückschritt zu erklären ist — falls er sich überhaupt erklären läßt —, müssen wir noch 1 Kor 14, 33 b—35 heranziehen.

3.4.2 Nach 1 Kor 14,33 b—35 gilt in allen Gemeindeversammlungen die Bestimmung, daß die Frauen nicht reden dürfen. V. 35 variiert die Regel: Es ist für eine Frau „unanständig“, in der Gemeinde zu reden; ist sie lernbegierig, soll sie den eigenen Mann zu Hause fragen.

Wiederum spricht einiges dagegen, daß Anweisung und Argument von Paulus stammen. Bedeutender noch als Beobachtungen zur Textüberlieferung und zum Textzusammenhang⁵⁹ sind die inhaltlichen Gründe: die Bestimmung widerspricht sowohl Gal 3, 28 als auch 1 Kor 11, 5.⁶⁰ Die Berufung auf das „Gesetz“⁶¹ erscheint ganz unpaulinisch. Die Verwandtschaft mit 1 Tim 2, 11 ff. läßt vermuten, daß der Verfasser von 1 Tim 2, 11 ff. auch für die Einfügung der Randbemerkung von 1 Kor 14, 33 b—35 (36) verantwortlich war.⁶²

3.4.3 Verglichen mit der Haltung Jesu gegenüber Frauen und der urchristlichen Überzeugung, daß es „in Christus“ den männlichen Vorrang nicht mehr gibt, erscheinen 1 Tim 2, 11 ff. und 1 Kor 14, 33 b—35 als höchst bedauerliche Konzessionen an den alten Adam. Wie war dieser Rückfall möglich? Welche Tendenzen führten dazu?

3.4.3.1 Die Pastoralbriefe bekämpfen eine *Irrlehre*, die jüdische und gnostische Züge trägt.⁶³ Der 2. Timotheusbrief unterstellt, daß die Irrlehrer besonders unter den Frauen Anklang fanden (3, 6.7). Zur Irrlehre gehören u. a. die Behauptung, „die Auferstehung sei schon geschehen“ (2 Tim 2, 18), und das Verbot der Ehe (1 Tim 4, 3). Zwischen beiden besteht ein innerer Zusammenhang, der durch die christliche

57) Auch ein Autor wie G. Holtz, der an der paulinischen Verfasserschaft der Pastoralbriefe festhält, sieht sich gezwungen, unseren Abschnitt (wie auch 1 Kor 14,34 — 36) als späteren Einschub anzusehen: Die Pastoralbriefe (1965) 72 f.

58) Paulus geht es nicht um „gute Werke“, sondern um die „Frucht des Geistes“ (Gal 5,22); er hätte dem Kinderkriegen bzw. der Ehe zweifellos keine Heilsbedeutung zugesprochen; die Forderung des „Stillschweigens“ ginge auf jeden Fall über 1 Kor 11,5 hinaus.

59) Einige Handschriften und alte Übersetzungen stellen V. 34 — 35 hinter V. 40. Zum Kontext: V. 36 wie auch V. 37 könnten direkt auf V. 33 a folgen, während V. 37 schlecht an V. 36 anschließt.

60) Wir hätten also einen Widerspruch im selben Brief! Denn 11,5 setzt das Reden der Frau in der Gemeindeversammlung voraus.

61) Welches überhaupt? Etwa Gen 3,16? — aber dort steht kein Schweigegebot. Also eine Synagogenvorschrift?!

62) Vgl. dazu vor allem G. Fitzner, Das Weib schweige in der Gemeinde. Über den unpaulinischen Charakter der mulier-tacet-Verse in 1 Kor 14, München 1963; ferner G. Holtz, C. K. Barrett und H. Conzelmann z. St.

63) Dazu N. Brox, Die Pastoralbriefe, Regensburg 1969, 31—42.

Taufe gegeben ist.⁶⁴ Der Tauftext Gal 3, 26—28 ließ die Frage offen, wie man sich denn nun die neue Kreatur, die „nicht männlich und weiblich“ ist, vorstellen könnte. Die gnostische Spekulation nahm sich der Frage an und gab verschiedene Antworten. Einige stellten sich den „eschatologischen Einheitsmenschen“ männlich vor und meinten, die Frauen würden vermännlicht werden.⁶⁵ Andere verboten sexuelle Beziehungen unter den „Vollkommenen“.⁶⁶ Wieder andere verstanden Gal 3, 28 als Aufruf zur Kastration.⁶⁷ Solche „Lehren“ schufen eine heikle Situation. Frauen, unter denen sie Anklang fanden, versprachen sich anscheinend eine Besserstellung. Das Schweigegebot 1 Tim 2, 11 f. und 1 Kor 14, 33 b—35 wollte ihnen deshalb die Möglichkeit gerade des „Lehrens“ nehmen (1 Tim 2, 12).

3.4.3.2 Der Irrlehre gegenüber betonten die Pastoralbriefe Gottes gute Schöpfung; zugleich griffen sie auf die traditionelle Rolle der Frau, wie man sie aus dem Judentum kannte, zurück. Das traditionelle Bild der Frau brachte sich als „bewährte Ordnung“ in Erinnerung und bot sich als Bastion in der Auseinandersetzung mit der Gnosis an — offensichtlich nur für einen Teilerfolg, aber immerhin mit Langzeitwirkung.⁶⁸

3.4.3.3 Schließlich sei daran erinnert, daß nicht nur die Pastoralbriefe das durch Gal 3, 26—28 in Gang gesetzte Rad zurückgedreht haben. Der Widerstand gegen die Befreiung der Frau durch Jesus von Nazaret und gegen ihre Gleichstellung mit dem Mann „in Christus“ war auch andernorts zu spüren. Die Rückkehr zu jüdischen sozialen Leitbildern, die zeitlich mit einer zunehmenden Institutionalisierung der Kirche einherging, ist offenkundig.⁶⁹

Man kann sich nur wünschen, daß Frauen, die in den Gemeinden mitarbeiten möchten, sich frei fühlen, ihre Weiblichkeit zu akzeptieren und zu bejahen, wissend, daß Gott sie als seine freien Töchter angenommen hat und daß es im Evangelium begründete Hoffnung gibt, daß sie auch von den Söhnen innerhalb der familia dei wie auch in der Gesellschaft akzeptiert werden, *und zwar in jeder Hinsicht*. Unser Gebet ist es, daß die Gemeinde nicht das Schlußlicht in der Kette derer sein möge, die den Frauen gleiche Rechte in jeder Hinsicht gewähren, und daß sie nicht durch die sogenannte „Welt“ um uns herum beschämt werden wird.

64) S. dazu Röm 6,3—5 und Kol 2,12. Die (gnostische) Irrlehre verstand das so: „Die Getauften haben die Auferstehung schon vorweggenommen.“ Vorzeitiges Vollendungsbewußtsein, Degradierung alles Fleischlichen und besonders des Sexuellen führten dann (stellenweise) zur Ablehnung der Ehe.

65) So Thomas-Evang. 114.

66) So die Marcioniten. Vgl. E. H. Pagels, Paul and Women: Journal of the American Academy of Religion 42 (1974) 541.

67) So die sog. Naassener (nach Hippolyt, Refutatio 5, 7).

68) Auch Paulus blieb die Versuchung, zur „bewährten Ordnung“ zurückzukehren, nicht unbekannt (vgl. 1 Kor 11,3 ff.), und zwar gerade dort, wo dem Manne Paulus unwohl wurde, als die Frau aus den alten Geleisen ausschiede.

69) Weniger bekannt, dafür aber schon amüsant, ist die raffinierte Art, mit der ein Schreiber von Bibelhandschriften, der Frauenemanzipation abhold, auf seine stille Weise versuchte, am urchristlichen, neuen Bild der Frau seine Retuschen anzubringen. So macht Kodex D in Apg 17,4 aus „vornehmsten Frauen“ flugs die „Frauen der Vornehmsten“; in Apg 17,34 verschweigt er die Frau (Damaris) und preist den Mann („der Noble“); und bei Kol 4,15 ist man die Vorsteherin einer Hausgemeinde (Nympha) dadurch losgeworden, daß man sie das Geschlecht ändern ließ (Nymphas)!