

# „Jede Häresie ist eine wertlose Frau“ (Epiphanius von Salamis)

## Zur Konstruktion der Geschlechterdifferenz im Religionsstreit

*Silke Petersen*

Contemporary evaluation of religion is often connected to the role or status of women in the respective religion. As an example, German newspapers accuse the Islam of being oppressive against women, and New Testament scholarship often pictured Jesus as the great liberator for women from oppressive Judaism of his time, ignoring the fact of Jesus being a Jew himself. The same pattern is applied to early Christian texts in modern scholarship: in this case, there is a tendency to praise „heresy“ for its women friendly attitude – and due to the large number of women to be found in heretical movements. This reading reverses the estimation of the church fathers since they did not approve the high ranking of women in heretical movements at all. At the same time, this reading is based on some polemical remarks about „women and heresy“ that are taken as historical truth. However, a closer look at the church fathers' writings from the second and third century (as well as a consideration of the Nag Hammadi scriptures) shows that the special affiliation between women and heresy lacks its basis in those texts. All the reference texts present more active men than women in heretical movements – and usually the women are pictured as victims of seduction rather than as active agents. The stereotype of the “heretical women” only emerges in later texts since the fourth century, especially in the writings of Epiphanius of Salamis who finally concludes in constructing heresy as a deviant female. The history and discourse of “women and heresy” should make us refrain from creating historical claims based on polemical stereotypes.

### I. Einleitung

Das Verhältnis einer Religion zur „Frauenfrage“ ist derzeit beliebt als Indikator für den Wert einer Religion oder religiösen Richtung. Dies zeigt sich etwa in einer Debatte, die sich in den letzten Jahren in vielfältiger Form in der deutschen Medienlandschaft ausgebreitet hat: Es werden die frauenunterdrückenden Seiten des Islam angeprangert, das Kopftuch als Symbol der Frauenunterdrückung angesehen, Ehrenmorde als typisch für islamische Sozialkontexte beschrieben, es wird die Frage erörtert, ob Eltern

ihren Töchtern die Teilnahme am Schwimmunterricht oder an Klassenfahrten verbieten dürften, und ganz allgemein die mangelnde Integrationsbereitschaft islamisch geprägter „Parallelgesellschaften“ in das westliche Wertesystem beklagt.

Versucht man die Argumentationsstruktur hinter solchen Aussagen zu abstrahieren, so lässt sie sich vereinfacht etwa folgendermaßen beschreiben: 1. Voraussetzung der Argumentation ist die Überzeugung, dass Frauen gleichberechtigt sein sollten. 2. Darauf folgt die Beobachtung, dass dies anscheinend in den beschriebenen Kontexten nicht der Fall ist, woraus sich schließlich 3. die Konsequenz ergibt, der Islam sei als frauenunterdrückend abzulehnen, zu bekämpfen, oder mindestens zu zivilisieren. Ich will im Folgenden weder die Einzelheiten noch den möglichen Wahrheitsgehalt dieser Debatte analysieren,<sup>1</sup> mir geht es vielmehr um die hier sichtbaren Argumentationsstrukturen, mit denen ein Zusammenhang zwischen der „Frauenfrage“ und dem Wert einer Religion hergestellt wird.

Als Neutestamentlerin fällt mir bei der genannten Anti-Islam-Argumentation zunächst eine Analogie zu einem über lange Zeit fortgeschriebenen antijudaistischen Stereotyp neutestamentlicher Wissenschaft auf, nämlich zu der Gedankenfigur von den „unterdrückten jüdischen Frauen“ der vorchristlichen Antike, denen Jesus als der Befreier die Erlösung vom patriarchalen Judentum gebracht haben soll. Auch in dieser Denkfigur ist der Ausgangsmaßstab die geforderte Gleichberechtigung von Frauen, und die angebliche Nichtbefolgung dieses (modernen) Maßstabs resultiert in einer Abwertung der entsprechenden Religion, diesmal des Judentums. Dabei wird vielfach ein Klischee antiker jüdischer Frauenrealität konstruiert, das dem Ziel einer Apologie des Christlichen dient. Denn je schlechter es den jüdischen Frauen (angeblich) ging, desto leuchtender tritt der rettende Jesus ins so verdunkelte Bild – wobei gleichzeitig die jüdische Identität eben dieses Jesus ausgeblendet wird.<sup>2</sup> Der Verdacht liegt nahe, dass es bei dieser

<sup>1</sup> Für eine differenziertere Argumentation in diesen Fragen vgl. z.B. das „Manifest für eine differenziertere Debatte um Religion und Frauenrechte“, vom 18.1.2011, zu finden unter [www.interrelthinktank.ch](http://www.interrelthinktank.ch) (1. November 2011).

<sup>2</sup> Vgl. als ein besonders deutliches Beispiel die populäre Jesusdarstellung von Franz Alt, Jesus – der erste neue Mann, wo es heißt: „Jesus forderte inmitten einer patriarchalischen Umwelt Frauen auf, sich zu emanzipieren, sich auf ihre geistigen Werte zu besinnen. Er gab den Entrechteten ihre geistige Würde zurück“ (69). Der dunkle Hintergrund von Alts Jesusdarstellung ist das Judentum zur Zeit Jesu, von dem Alt als von einer „gnadenlosen Gesetzesreligion“ (29; vgl. 145) redet und etwa konstatiert: „Das jüdische Scheidungsrecht kannte nur die Scheidung, die der Mann vollziehen konnte, nicht die Frau. Jesu Jünger und die Evangelisten waren typische Juden ihrer Zeit. Jesus war kein typischer Jude. Ihm ging es nicht nur um soziale Gerechtigkeit, sondern vor allem um die Würde der Frau“ (61). – Es scheint doch fraglich, ob das Verbot einer Scheidung so einfach der „Würde der Frau“ zuträglich ist, zudem dürfte hier eine Verzeichnung der Realitäten zur Zeit Jesu vorliegen; vgl. Bernadette J. Brooten, Konnten Frauen im alten Judentum die Scheidung betreiben?,

antijüdisch-projesuanischen Denkfigur in erster Linie darum geht, die eigene Religion auf Kosten einer anderen aufzuwerten,<sup>3</sup> was gleichzeitig bedeutet, Defizite der eigenen Religion in Sachen Gleichberechtigung unsichtbar zu machen, indem man sie in die andere Religion verschiebt und nur und gerade dort sichtbar werden lässt.<sup>4</sup>

Eine parallele Argumentation lässt sich allerdings problemlos auch gegen das Christentum einsetzen: Erinnert sei in diesem Zusammenhang an Mary Dalys christentumskritische Veröffentlichungen, insbesondere *Jenseits von Gottvater, Sohn & Co*, in denen sehr deutlich der unrettbar patriarchale Charakter des Christentums herausgestellt wird.<sup>5</sup> Voraussetzung ist auch hier wieder eine geforderte Gleichberechtigung, oder zumindest: Abkehr von grundlegend frauenfeindlichen Mechanismen. Zielpunkt ist in diesem Fall nicht nur eine Veränderung, sondern das Verlassen der zerstörerischen christlichen Ordnung.

In einer ersten Tabelle sind die bisher angesprochenen drei Argumentationslinien in Sachen „Frauen und Religion“ vereinfacht aufgelistet. Hinzugefügt habe ich noch eine vierte Argumentation, die etwas komplexer verläuft:

Tabelle 1: Drei-Schritt-Argumentationen in der Neuzeit

	Deutsche Populärmeinung	Forschungs-Stereotyp NT	Mary Daly	Deutsches Feuilleton anti BigS
Voraussetzung	Frauen sollten gleichberechtigt sein	Frauen sollten nicht unterdrückt werden	Frauenfeindlichkeit ist abzulehnen	Frauen sind in der Bibel minderwertig (das war so ...)
Beobachtung	Islam unterdrückt Frauen	(antikes) Judentum unterdrückt Frauen	Christentum ist unrettbar patriarchal	Frauen und Weiblichkeit Gottes kommen zuviel in der BigS vor
Ziel / Konsequenzen	Islam ist abzulehnen	Christentum ist besser als Judentum	Ausstieg aus dem Christentum	BigS ist falsch / „häretisch“

65–80; dies., Zur Debatte über das Scheidungsrecht der jüdischen Frau, 466–478; David Instone-Brewer, *Jewish Women Divorcing Their Husbands in Early Judaism*, 349–357; Tal Ilan, *Jüdische Frauen in der Spätantike*, 7–15; Hannah Cotton, *Recht und Wirtschaft. Zur Stellung der jüdischen Frau nach den Papyri aus der jüdischen Wüste*, 23–30.

<sup>3</sup> Vgl. zur Kritik am genannten Stereotyp auch Judith M. Lieu, *The Attraction of Women*, 5–22, bes. 5f.

<sup>4</sup> Um noch einmal auf die Islamdebatten zurückzukommen: Wenn etwa islamischen Lehrerinnen in einigen Bundesländern verboten wird, an den Schulen mit Kopfbedeckung zu unterrichten, Nonnen jedoch nicht, so scheinen auch hier die Maßstäbe der jeweiligen Zielsetzung angepasst.

<sup>5</sup> Mary Daly, *Jenseits von Gottvater, Sohn & Co. Aufbruch zu einer Philosophie der Frauenbefreiung*, München <sup>5</sup>1988 (1978).

Die Abkürzung „BigS“ steht für die „Bibel in gerechter Sprache“, eine erstmals 2006 erschienene deutsche Bibelübersetzung,<sup>6</sup> die u.a. das Ziel inklusiver Sprache verfolgt und heftige Diskussionen hervorgerufen hat. Die Argumentation der (zumeist männlichen) Kritiker geht in diesem Fall nämlich – hierin Mary Daly sehr ähnlich – davon aus, dass die jüdisch-christliche Religion, genauer gesagt: die biblischen Schriften und die Gesellschaften, denen sie entstammen, tatsächlich „patriarchal“ oder frauenunterdrückend waren. Die Konsequenz ist aber in diesem Fall nicht, deshalb die jüdisch-christliche Überlieferung abzulehnen, vielmehr wird die Unterbrechung der Fortschreibung dieser Tradition, wie sie die *BigS* versucht, als falsch oder auch „häretisch“ gerügt.<sup>7</sup>

Interessant ist, dass im Zusammenhang dieser Debatte ein Thema auftaucht, das – möglicherweise unterschwellig – auch sonst die getroffenen Bewertungen prägt: Es geht nun nämlich um „Häresie“, d.h. um Anzuckelndes und Deviantes in anderen Gruppen der „eigenen“, nicht in der „fremden“ Religion. Die Grenzen zwischen Eigenem und Fremdem sind dabei, wie so oft, schwer auszumachen.<sup>8</sup>

Mit dem Stichwort „Häresie“ nähere ich mich dem Thema „Frauen und Häresie“ an, also der Frage, wie der Zusammenhang von beidem für die ersten christlichen Jahrhunderte beschrieben wird. Mir geht es zunächst, wie in der auf die Neuzeit bezogenen Einleitung, um Argumentationsstrukturen, nicht um historisch verifizierbare Fakten. Letztere werden ohnehin bei einem genaueren Blick auf die Texte zunehmend fragwürdiger.

## II. Frauen und „Häresie“

Zwei methodische Vorbemerkungen sind angebracht: Ich benutze im Folgenden einige Schlüsselbegriffe, wie z.B. „Häresie“, „Orthodoxie“, „Gnosis“<sup>9</sup> oder auch „Frauen“ unscharf, im Sinne der Texte, mit denen ich mich jeweils beschäftige und in denen die genannten Begriffe Verwendung finden. Es ist

<sup>6</sup> Ulrike Bail u.a. (Hg.), *Bibel in gerechter Sprache*, Gütersloh 42011 (2006).

<sup>7</sup> Vgl. etwa den Artikel von Robert Leicht, „Kein Wort sie wollen lassen stahn“, 2006 erschienen in der ZEIT; zu finden unter: [www.zeit.de/2006/15/Bibel](http://www.zeit.de/2006/15/Bibel); sowie das „Gutachten“ zur *BigS* von Ulrich Wilckens, zu finden unter: [www.bigs-gutachten.de](http://www.bigs-gutachten.de); zum Ganzen vgl. die Diskussionen unter: [www.bibel-in-gerechter-sprache.de/index.php](http://www.bibel-in-gerechter-sprache.de/index.php) (alle: 1. November 2011).

<sup>8</sup> So wird etwa in der Gnosisforschung diskutiert, ob es sich bei „Gnosis“ um eine christliche Häresie handelt oder um eine eigenständige Religion, und der Islam konnte in bestimmten Zeiten der europäischen Geschichte als christliche Häresie klassifiziert werden (als eine Art Arianismus), vgl. Edward Said, *Orientalismus*, 79, 94.

<sup>9</sup> Zur Problematisierung des Begriffs „Gnosis“ vgl. bes. Karen L. King, *What is Gnosticism?*; Michael A. Williams, *Rethinking „Gnosticism“*.

also immer mitzudenken: Wenn ich von „Häresie“ rede, meine ich das, was die jeweiligen Texte unter „Häresie“ verstehen – weiß aber zugleich, dass es sich nicht um eine objektivierbare Größe handelt, sondern um eine konstruierte und in den Quellen zu Argumentationszwecken eingesetzte. Ähnliches gilt auch für die anderen Begriffe, so auch für „Frauen“ – auch hier ist eine wirklich tragfähige Definition bekanntermaßen schwierig.<sup>10</sup> Als „Frauen“ gelten im Folgenden also in einem vorläufigen Sinn jene Menschen, die in den Quellen „Frauen“ heißen.

Eine zweite methodische Vorbemerkung: Im Unterschied zu den am Anfang dieses Textes angeführten neuzeitlichen Argumentationsstrukturen ist die Sachlage für die antiken Texte verkompliziert, weil mehrere Ebenen gleichzeitig zu betrachten sind: Zunächst geht es um das, was neuzeitliche Darstellungen des frühen Christentums über diese Epoche sagen; sodann um die in diesen Darstellungen verwendeten Quellen, – die ihrerseits wiederum zumeist indirekte sind, da etwa die Kirchenväter den Zusammenhang von „Frauen“ und „Häresie“ nicht im Blick auf die eigene, sondern auf die „fremde“ Gruppe beschreiben. Und schließlich gibt es eine Reihe von antiken Texten, in denen noch weiter um die Ecke gedacht werden muss: So legt etwa Kelsos in seiner Schrift *ἀληθῆς λόγος* aus dem zweiten Jahrhundert einem Juden antichristliche Argumente in den Mund, wobei wir die Schrift des Kelsos ausschließlich aus der Gegenschrift des Origenes rekonstruieren können, woraus dann wiederum Theorien der modernen Forschung abgeleitet werden. Hier ist der Zugang zum Thema „Frauen“ und „Häresie“ also mehrfach gebrochen, und entsprechend vielfältig sind die Interpretationsmöglichkeiten.

### *1. Neuzeitliche Darstellungen*

Ich fange bei der neuesten Interpretationsschicht in diesem mehrschichtigen Gebilde an, der neuzeitlichen Darstellung des Themas „Frauen und Häresie“. Zahlreiche neuere Darstellungen gehen von einer besonderen Affinität beider Größen zueinander aus; eine solche Zusammenstellung ist geradezu Bestandteil des heutigen Allgemeinwissens. So ist etwa in neuzeitlichen Darstellungen der „Gnosis“, anknüpfend an einige Aussagen der Kirchenväter, häufig die Aussage zu finden, Frauen hätten in dieser Richtung eine besonders große Rolle gespielt. Im Gegensatz zu der Funktion einer solchen Vorstellung bei den Kirchenvätern steht heute nicht mehr die Polemik im Vordergrund, sondern es erfolgt eine wertfreie bis aufwertende Beschrei-

---

<sup>10</sup> Grundlegend ist hierzu in der deutschsprachigen Diskussion: Judith Butler, *Das Unbehagen der Geschlechter*. – Für Fragen der differierenden Konstruktion von Gender in der Antike vgl. u.a. Page DuBois, *Sowing the Body*; Thomas Laqueur, *Auf den Leib geschrieben*, mit Differenzierungen bei Caroline Vander Stichele/Todd Penner, *Contextualizing Gender in Early Christian Discourse*, 44–62.

bung der „Häresie“ im Hinblick auf ihre (angebliche) Frauenfreundlichkeit. Der Ausschluss von Frauen aus kirchlichen Ämtern wird dann als Reaktion auf die weibliche Präsenz in häretischen Gruppierungen gedeutet.

Der älteste mir bekannte Vertreter dieser Denkfigur ist Adolf von Harnack, der sein überaus materialreiches Kapitel über die Verbreitung des Christentums unter den Frauen mit der Feststellung eröffnet: „Wer das Neue Testament und die nächstfolgenden Schriften aufmerksam liest, muß bemerken, daß die Frauen im apostolischen und nachapostolischen Zeitalter eine bedeutende Rolle in der Propaganda des Christentums und in den Gemeinden gespielt haben. Die Gleichstellung der Frau neben dem Manne vor Gott (Gal. 3,28) hatte eine religiöse Selbständigkeit der Frau zur Folge, die auch der Mission zugute kam.“<sup>11</sup> Nach zahlreichen Beispielen, die dies belegen, kommt Harnack auch auf die „Gnosis“ zu sprechen: „Auch bei den Gnostikern spielten die Frauen eine große Rolle, sie sahen nicht auf das Geschlecht, sondern auf den Geist.“<sup>12</sup> Diese Prominenz der Frauen hatte nach Harnack negative Folgen: „Aber eben der Gegensatz zur Marcionitischen Kirche, sowie zum Gnostizismus und Montanismus bestimmte die Kirche, die Tätigkeit der Frauen in der Kirche – abgesehen von den Dienstleistungen an Frauen – ganz zu untersagen.“<sup>13</sup>

Im Gefolge Harnacks wurde diese Begründung für den Ausschluss von Frauen dann reproduziert<sup>14</sup> und die Vorstellung von der bedeutenden Rolle

<sup>11</sup> Adolf von Harnack, *Mission und Ausbreitung*, 589f. – Harnacks Kapitel über die „intensive Verbreitung“ der christlichen Religion (559–618) enthält die Abschnitte: 1. Die gebildeten Stände (Vornehme, Reiche und Beamte); 2. Der Kaiserhof; 3. Das Militär; 4. Die Frauen, sowie den Zusatz: „Über den Kirchenbau“. Die Gliederung zeigt, dass Harnack (für seine Zeit nicht überraschend) nicht systematisch reflektiert, dass es Frauen etwa auch unter den in 1. und 2. genannten Größen gab – eine explizite intersektionelle Perspektive (hier: Überlagerung von geschlechts- und statusspezifischen Differenzen) fehlt also.

<sup>12</sup> Ebd., 601. Es folgen eine Reihe von Beispielen: „Marcion hatte ‚sanctiores feminas‘ um sich; Apelles lauschte in Rom auf die Offenbarungen einer Jungfrau Philumena; die Carpocratianerin Marcellina kam nach Rom und lehrte daselbst; der Valentinschüler und Sektenstifter Marcus hatte besonders Frauen – angeblich soll er es auf schöne und reiche abgesehen haben – unter seinen Gläubigen, ließ sie sogar die Eucharistie sprechen, weihte sie zu Prophetinnen und verführte in Gallien viele“ (ebd.).

<sup>13</sup> Ebd., 601f.

<sup>14</sup> Vgl. z.B. das Kapitel „Der Dienst der Frau ausserhalb der Großkirche“ bei Leopold Zscharnack, *Dienst der Frau*, wo er feststellt: „Die Häresie war der erste Anlaß zur Polemik gegen den Frauendienst, und sie wurde gerade dadurch Feind der Frauenbewegung, weil sie dieselbe so begünstigte, dass der Großkirche fortan jedes Streben des Weibes nach Recht und Amt in der Gemeinde als häretisch erschien“ (156f.). – Vgl. auch Wolfgang A. Bienert, *Apostelbild*, 6–28, hier 25: „In gnostischen Gemeinden durften Frauen (im Gegensatz zu 1. Tim. 2,12) lehren und sogar Sakramente spenden [...], was mit dazu beigetragen hat, daß die Ämter in den katholischen Gemeinden nur von Männern besetzt wurden. In den Apokryphen zum Neuen Testament spiegeln sich die damit verbundenen Konflikte noch wider.“ – Und auch neuerdings stellt Hans-Josef Klauck, *Die religiöse Umwelt*, 188,

der Frauen in der „Gnosis“ fortgeschrieben. So meint etwa Kurt Rudolph: „Der Prozentsatz an Frauen war offensichtlich sehr hoch und zeigt, daß ihnen die Gnosis Chancen bot, die ihnen sonst vor allem in der offiziellen Kirche verwehrt waren“.<sup>15</sup> An anderer Stelle redet er sogar von der „Möglichkeit der (unbewußten) emanzipatorischen Selbstverwirklichung der (antiken) Frau“ in gnostischen Gemeinden und von dem „große[n] Anteil von Frauen auch in leitenden Stellungen in der Gnosis“.<sup>16</sup> Hans-Josef Klauck geht von einer „regen Beteiligung von Frauen an der Verkündigungstätigkeit und an Gemeindeaufgaben“<sup>17</sup> aus. Elisabeth Moltmann-Wendel stellt in ihrer populären Darstellung der „Frauen um Jesus“ fest: „In den gnostischen Kreisen genossen Frauen oft mehr Ansehen als in der sich herausbildenden Großkirche. Die Großkirche – angepaßt an die patriarchalischen Sozialstrukturen der Gesellschaft – bot der Frau nicht die gleichen Chancen wie die gnostischen Kreise“.<sup>18</sup>

Die Beispiele ließen sich vermehren, hingewiesen sei hier jedoch nur noch auf ein weiteres: Elaine Pagels verweist in ihrem einflussreichen Gnosisbuch unter anderem auf die verbreitete metaphorisch-weibliche Sprache sowie weibliche Gottesbilder in den gnostischen Texten.<sup>19</sup> Sie meint, das Gottesbild habe eine Rückwirkung auf soziale Strukturen, deshalb seien Frauen von gnostischen Bewegungen in besonderer Weise angezogen worden.<sup>20</sup> Neben dem – m.E. eher zweifelhaften – Rückschluss von symbolischen und theologischen Aussagen auf soziale Strukturen der sie tradierenden Gruppen speist sich die Ansicht von der Prominenz der Frauen in häretischen Bewegungen vor allem aus einigen Aussagen der Kirchenväter.

---

fest: „Die Übernahme von Funktionen in der Gemeinde durch Frauen war jetzt zu allen anderen Vorbehalten auch noch dadurch negativ besetzt, daß so etwas als typisches Merkmal gnostischer Häresien galt.“

<sup>15</sup> Kurt Rudolph, *Die Gnosis*, 229.

<sup>16</sup> Kurt Rudolph, *Zur Soziologie*, 80–89, hier 83 bzw. 85.

<sup>17</sup> Klauck, *Die religiöse Umwelt*, 187f.

<sup>18</sup> Elisabeth Moltmann-Wendel, *Ein eigener Mensch werden*, 13. Differenzierter äußert sich Susanna Elm, *Virgins of God*, 16, 59, über Frauen in häretischen Bewegungen. Anne Jensen, *Gottes selbstbewußte Töchter*, 367, redet von der „*egalitäre[n]* Praxis“, die in manchen gnostischen Gemeinden weitergelebt habe.

<sup>19</sup> Vgl. vor allem Elaine Pagels, *Versuchung durch Erkenntnis*, Kap. III: „Gott der Vater – Gott die Mutter“, 94–119.

<sup>20</sup> Vgl. ebd., 106: „Unsere Belege weisen deutlich auf eine Korrelation zwischen religiöser Theorie und sozialer Praxis hin.“ Vgl. auch Susanne Heine, *Frauen der frühen Christenheit*, 154–160, die Pagels bei aller Kritik an anderen Punkten hinsichtlich der Rolle der Frauen in „gnostischen“ Kreisen zustimmt. Ähnlich äußern sich auch Madeleine Scopello, *Jewish and Greek Heroines*, 71–95, hier 90; Raoul Mortley, *Womanhood*, 62f; Skepsis findet sich z.B. bei Ross Shepard Kraemer, *Her Share of the Blessings*, 20f, in Anknüpfung an Theorien von Mary Douglas. Die Skepsis bei Kraemer hat sich in ihrer neuesten Veröffentlichung zum Thema: *Unreliable Witnesses*, insgesamt noch verstärkt.

So bezieht sich Pagels, wie auch andere der genannten Autorinnen und Autoren, immer wieder auf bestimmte Passagen aus den Schriften von Tertullian und Irenäus.<sup>21</sup>

Die moderne Theoriebildung auf der Suche nach Frauen in frühchristlichen Gruppierungen sagt also etwa Folgendes: Es gibt eine häufige Verbindung von „Frauen“ und „Häresie“ in den Texten der Kirchenväter. Die Kirchenväter meinen das zwar abwertend, weil sie Frauen für minderwertig halten, aber „wir“ freuen uns über alle historisch verifizierbaren Frauen. Deshalb wird nun auch die Bewertung umgedreht: Die zahlreiche Anwesenheit von Frauen in „häretischen“ Bewegungen dient nun nicht mehr zur Abwertung der „Häresie“, sondern zu ihrer Aufwertung. Was bei den Kirchenvätern ein Grund für Misstrauen und Abqualifizierung einer religiösen Bewegung war, wird nun zu einem Qualitätsmerkmal. Vereinfacht dargestellt ergibt sich folgendes Bild:

*Tabelle 2: Drei-Schritt-Argumentationen in Bezug auf antike Häresien*

	neuzeitliche Forschung auf der Suche nach Frauen	Kirchenväter nach Darstellung der neuzeitlichen Forschung
Voraussetzung	Frauen sollten vorhanden sein	Frauen sind minderwertig
Beobachtung	Verbindung Frauen und Häresie kommt häufig bei KV vor (wird historisiert)	Verbindung Frauen und Häresie kommt häufig bei KV vor
Ziel / Konsequenzen	Aufwertung der Häresie	KV lehnen Häresie deshalb ab

Anschließend möchte ich nun einen Blick auf jene Kirchenvätertexte werfen, die als Kronzeugen der in der rechten Spalte dargestellten Argumentationsfigur dienen. In der neueren Literatur zum Thema werden nämlich wiederholt dieselben Textpassagen aus den antihäretischen Schriften von Tertullian, Irenäus und Epiphanius herangezogen. Die entsprechenden Texte werden dabei allerdings zum Teil im Hinblick auf die vorausgesetzte Idee überstrapaziert.

<sup>21</sup> Vgl. Pagels, *Versuchung durch Erkenntnis*, 105f; dieselben Quellen z.B. auch bei Harnack, *Mission und Ausbreitung*, 601f; Bienert, *Apostelbild*, 25; Scopello, *Jewish and Greek Heroines*, 88–90. Nicht verschwiegen sei, dass es auch Gnosisdarstellungen ganz ohne Herstellung des benannten Zusammenhanges gibt: So werden bei Hans Jonas, *Gnosis und spätantiker Geist* 1, die einschlägigen Passagen nicht verwendet, jene Gestalten, um die es ihnen geht (so etwa Simon Magus) tauchen statt dessen in Jonas' Ausführungen über den „gnostischen“ Libertinismus auf (vgl. ebd. 233–238). Zum Verhältnis zwischen Libertinismus und „Frauenfrage“ vgl. James E. Goehring, *Libertine or Liberated*, passim.



## 2. Tertullian

Eine der einschlägigen Textpassagen für den diskutierten Zusammenhang stammt aus Tertullians Schrift *De Praescriptione Haereticorum*. Tertullian äußert sich dort folgendermaßen über den Lebenswandel der „Häretiker“:

(1) Non omitam ipsius etiam conversationis haereticæ descriptionem quam futilis, quam terrena, quam humana sit, sine gravitate, sine auctoritate, sine disciplina ut fidei suae congruens. (2) Inprimis quis catechumenus, quis fidelis incertum est, pariter adeunt, pariter audiunt, pariter orant [...]. (4) Nihil enim interest illis, licet diversa tractantibus, dum ad unius veritatis expugnationem conspirent. Omnes tument, omnes scientiam pollicentur. Ante sunt perfecti catechumeni quam edocti. (5) *Ipsae mulieres haereticæ, quam procaces! quæ audeant docere, contendere, exorcismos agere, curationes repromittere, fortasse an et tingere.* (6) Ordinationes eorum temerariae, leves, inconstantes. Nunc neophytos conlocant, nunc saeculo obstrictos, nunc apostatas nostros ut gloria eos obligent quia veritate non possunt. (7) Nusquam facilius proficitur quam in castris rebellium, ubi ipsum esse illic promereri est. (8) Itaque alius hodie episcopus, cras alius; hodie diaconus qui cras lector; hodie presbyter qui cras laicus. Nam et laicis sacerdotalia munera injungunt.

(1) Ich will es nicht unterlassen, gerade auch den Lebenswandel der Häretiker zu beschreiben: wie leichtfertig, wie irdisch, wie menschlich, allzu menschlich er ist, ohne Würde, ohne Autorität, ohne Zucht, ganz in Übereinstimmung mit ihrem Glauben. (2) Vor allem ist unsicher, wer Katechumene und wer Gläubiger ist: Gemeinsam haben sie Zutritt, zusammen hören sie, zusammen beten sie [...]. (4) Denn für sie gibt es keinen Unterschied, auch wenn sie unterschiedliche Lehren vertreten, wofern sie nur darin einig sind, die eine Wahrheit zu bekämpfen. Alle blähen sich auf vor Stolz; alle versprechen Wissen. Die Katechumenen sind vollwertige Gläubige, bevor sie gründlich unterwiesen wurden. (5) *Wie dreist sind gerade die häretischen Frauen! Diese wagen zu lehren, Streitgespräche zu führen, Exorzismen vorzunehmen, Heilungen zu verheißen, vielleicht sogar zu taufen.* (6) Ihre Ordinationen unterliegen dem Zufall, sind leichtfertig und folgen keiner Regel. Bald setzen sie Neugetaufte ein, bald ins Weltgetriebe verwickelte Männer, bald unsere Apostaten, um sie durch den Ehrgeiz an sich zu binden, da sie es durch die Wahrheit nicht vermögen. (7) Nirgendwo kommt man leichter voran als im Lager der Rebellen, wo schon die Tatsache, sich dort zu befinden, heißt, sich ein Verdienst zu erwerben. (8) Deswegen ist heute der eine, morgen der andere Bischof; Diakon ist heute der, der morgen Lektor ist; Presbyter ist heute der, der morgen Laie ist. Denn auch den Laien erlegen sie priesterliche Funktionen auf.<sup>22</sup>

Tertullian argumentiert in diesem Text höchst polemisch. Dabei klagt er die „Häresie“ in erster Linie wegen ihrer Vermischung von Grenzen an, und zwar von Grenzen jeglicher Art. Allerdings lässt seine Beschreibung des Zustandes in „häretischen“ Gemeinden eine Reihe von Fragen offen. Ich habe bei dem zitierten Text bewusst eine Fremdübersetzung ohne inklusive

<sup>22</sup> Tertullian, *De Praescriptione Haereticorum* 41 (Tertullian, *De Praescriptione Haereticorum* / Vom prinzipiellen Einspruch gegen die Häretiker (FC 42), hg. u. übers. v. Dietrich Schleyer, 316–319; Hervorhebungen: S.P.).

Sprache wiedergegeben, um mich selbst nicht entscheiden zu müssen, bei welchen der genannten Gruppenbezeichnungen an rein männliche und bei welchen an gemischte Gruppen zu denken ist: Sind etwa die „perfekten“ *catechumeni* am Ende von (4) nur Männer oder auch Frauen? Sind die Ordinationen in (6) von Neugetauften, weltlich Verstrickten (*obstrictos* – die Männer der deutschen Übersetzung fehlen im lateinischen Text) und Apostaten geschlechterübergreifend zu denken? Und sind bei den aufgezählten Amtsträgern und Laien aus (8) auch Amtsträgerinnen gemeint? – Ich hätte durchaus nichts dagegen einzuwenden, die grammatisch maskulinen Pluralformen des lateinischen Textes als genderübergreifend zu interpretieren – nur steht dem entgegen, dass Tertullian dies gerade nicht explizit schreibt: Und hätte er sich eine „häretische“ Bischöfin als Zielschreibe entgehen lassen, nach seiner offensichtlichen Abwertung „häretischer“ Frauen aus (5)? Zudem scheint Tertullian sich nicht sicher zu sein, ob die entsprechenden Frauen tatsächlich getauft haben – oder „nur“ geredet, worauf die meisten Zuschreibungen in (5) hindeuten. Und schließlich: Um welche häretischen Gruppierungen geht es bei der pauschalen Anklage Tertullians überhaupt?

Angesichts der vielen offenen Fragen an diesen Text – einen der Hauptzeugen für die oben dargestellte Theorie – scheint es notwendig, ihn nicht einfach nur zu zitieren, sondern sich seinen Unklarheiten und Leerstellen durch eine Kontextualisierung innerhalb des Gesamtextes von *De Praescriptione Haereticorum* anzunähern: Wo werden welche Frauen (und Männer) konkret in welchen Zusammenhängen der Gesamtschrift genannt?

Das Resultat einer entsprechenden Durchsicht ist eher ernüchternd: Die einzige namentlich genannte „Häretikerin“ in Tertullians Schrift ist Philumene, die den Marcionschüler Apelles maßgeblich beeinflusst haben soll. Es heißt bei Tertullian über Apelles: „Von dort [gemeint ist Alexandria, S.P.] kehrte er nach Jahren zurück, nicht besser geworden, es sei denn nur insofern, als er nicht mehr Marcionit war, und verfiel einer anderen Frau, jener Jungfrau Philumene, die wir oben genannt haben, die später auch ebenso eine entsetzliche Prostituierte war; und von ihrem teuflischen Einfluß umgarnt, schrieb er die ‚Offenbarungen‘ auf, die er von ihr erfuhr.“<sup>23</sup> Bemerkenswert ist die Diffamierung aus sexuellen Gründen: Philumene, kurz zuvor noch Jungfrau, wird als „entsetzliche Prostituierte“ bezeichnet. Diese Art der Diffamierung wird uns noch häufiger begegnen, ebenso wie das Motiv der Verführung.

---

<sup>23</sup> Tert., Praesc. 30,6 (FC 42, übers. v. Schleyer, 290f); zu Philumene vgl. auch Praesc. 6,6 (FC 42, übers. v. Schleyer, 240–243), ebenfalls mit dem Verführungsmotiv. Zu Philumene und ihrer Theologie insgesamt vgl. Jensen, Gottes selbstbewußte Töchter, 373–426.

Zur Statistik ist festzuhalten: Der einzigen namentlich genannten „Häretikerin“ Philumene stehen deutlich mehr männliche „Häretiker“ in *De Praescriptione Haereticorum* gegenüber:<sup>24</sup> Neben Marcion und Apelles nennt Tertullian noch Ebion, Valentin, Simon Magus und Hermogenes sowie eine ganze Reihe von griechischen Philosophen, die er ähnlich (ab-)qualifiziert wie die Häretiker.<sup>25</sup> – Die Frauenquote bleibt insgesamt also deutlich hinter den Erwartungen zurück.<sup>26</sup> Wer aufgrund der Polemik in *De Praescriptione Haereticorum* 41 mit zahlreichen „Häretikerinnen“ rechnet, wird enttäuscht.

### 3. Irenäus

Ein vergleichbares Problem mit dem prozentualen Anteil von Frauen in „häretischen“ Bewegungen begegnet auch bei Irenäus, einem weiteren Hauptzeugen der modernen Darstellungen. Eine Lektüre des Kontextes der oft zitierten „Frauenstellen“ zeigt Folgendes: Im ersten Buch seiner Schrift *Adversos Haereses* beschäftigt sich Irenäus hauptsächlich mit den mythologischen Vorstellungen der von ihm bekämpften Richtungen, und wo er Namen von „Schulhäuptern“ nennt, so sind dies fast durchgehend Männer (so im ersten Buch von *Adversos Haereses*: Valentin, Sekundus, Markos, Simon Magus, Menander, Saturninus, Basilides, Karpokrates, Kerinth, Kerdon, Markion und Tatian). Im Gegenüber zu den recht zahlreichen männlichen „Häretikern“ gibt es nur drei einschlägige Frauenstellen: Es handelt sich um die Passage über Helena im Kontext der Ausführungen zu Simon Magus;<sup>27</sup> um eine kurze Notiz über Markellina, anscheinend eine „gnostische“ Lehrerin im Rom zur Zeit Aniktets,<sup>28</sup> und um die „verführten“ Frauen des „Irrlehrers“ und Magiers Markos.<sup>29</sup> Bei letzteren wird zwar konstatiert, dass Markos sie an Eucharistiefiern unter seiner Leitung beteiligt habe, aller-

<sup>24</sup> In den Personenregistern für Bibel, Antike und Mittelalter finden sich neben Philumene nur noch die biblischen Frauen Eva und Maria, alle anderen Namen sind Männernamen.

<sup>25</sup> Vgl. Tert., Praesc. 7 (FC 42, übers. v. Schleyer, 242–245), wo Tertullian u.a. gegen Epikur, Zenon und den „elenden Aristoteles“ polemisiert.

<sup>26</sup> Zudem zeigt eine Gesamtlektüre der Schrift auch, dass das Frauen-Argument für Tertullian keinesfalls das entscheidende gegen die „Häresie“ ist, sondern nur eines von vielen, vgl. etwa die zeitliche Priorität „unserer Lehre“ gegenüber allen anderen und abweichenden als Argument für den Besitz der Wahrheit in Praesc. 35,3 (FC 42, übers. v. Schleyer, 302–305).

<sup>27</sup> Irenäus von Lyon, Haer. I,23,1–4 (Irenäus von Lyon, Epideixis / Darlegung der Apostolischen Verkündigung; *Adversos Haereses* / Gegen die Häresien I (FC 8,1), hg. u. übers. v. Norbert Brox, 288–295).

<sup>28</sup> Iren., Haer. I,25,6 (FC 8,1, übers. v. Brox, 312–315).

<sup>29</sup> Iren., Haer. I,13,1–7 (FC 8,1, übers. v. Brox, 216–227).

dings bleibt er bei diesen der Initiator – mehrfach wird betont, Markos habe die Frauen „verführt“.<sup>30</sup>

Unter Ausnahme Markellinas erscheinen also alle überhaupt bei Irenäus genannten Frauen nicht als eigenständig agierende. Zugleich problematisch und symptomatisch ist für Irenäus primär die „Verführbarkeit“ von Frauen, und er klagt in erster Linie jene Männer an, die sie verführen. Frauen kommen als Opfer männlicher Propaganda in den Blick, jedoch – mit der potentiellen Ausnahme Markellinas – nicht als eigenständige Lehrerinnen. Ob eine solche Darstellung der Realität des frühen Christentums entspricht, lässt sich durchaus in Frage stellen. Es scheint allerdings kaum plausibel, für die Prominenz „häretischer“ Frauen direkt mit dem Zeugnis des Irenäus zu argumentieren. Denn dann wäre zunächst einmal zu klären, warum auch Irenäus fast ausschließlich prominente männliche „Häretiker“ präsentiert.

#### 4. Überlegungen zur Statistik

Mit aller in Fragen der Statistik gebotenen Vorsicht lässt sich festhalten: Bei Tertullian stehen der einen häretischen Lehrerin Philumene sechs namentlich genannte männliche Häretiker gegenüber; bei Irenäus ist das Zahlenverhältnis eins zu zwölf. Zieht man demgegenüber zum Zahlenvergleich etwa die Namensliste aus Röm 16 heran, so zeigt sich, dass dort etwa ein Drittel der genannten Namen von Frauen stammt, gegenüber zwei Drittel Männernamen. Die aktive Beteiligung von Frauen scheint in den paulinischen Gemeinden und ihrem Umfeld also deutlich ausgeprägter gewesen zu sein als in den „häretischen“ Gruppierungen des zweiten Jahrhunderts.

Es ließe sich nun einwenden, beides könne man nicht vergleichen, weil Paulus – im Gegensatz zu Tertullian und Irenäus – nicht von außen eine fremde und zu bekämpfende Gruppierung beschreibt, sondern mit Mitgliedern der eigenen kommuniziert. Ein Blick in die „häretischen“ Originalschriften zeigt jedoch, dass die statistische Abweichung nicht nur auf diesem Unterschied beruhen dürfte. Unter den Nag-Hammadi-Schriften und mit diesen verwandten Texten gibt es eine ganze Reihe von Dialogschriften, in denen der (zumeist auferstandene) Jesus Gespräche mit seinen Jüngerin-

---

<sup>30</sup> Diese Frauenpassage wird als die ausführlichste bei Irenäus gerne als Belegstelle für die angeblich gleichberechtigte Rolle von Frauen in „gnostischen“ Gemeinschaften herangezogen. In der Darstellung des Irenäus ist Markos allerdings eindeutig der Agierende, der „nicht wenige Frauen dazu verführt hat, sich ihm anzuschließen“ (Haer. I,13,1; FC 8,1, übers. v. Brox, 216f), sie durch Betrügereien täuscht und dazu bringt, sich für Prophetinnen zu halten (Haer. I,13,3; FC 8,1, übers. v. Brox, 220f). Auch von Liebestränken, Zaubermitteln und sexueller Ausbeutung ist die Rede (Haer. I,13,5; FC 8,1, übers. v. Brox, 222–225). Nach Irenäus hat Markos also eindeutig die führende Rolle innerhalb der Gruppe; zudem ist die Existenz von prophezeihenden Frauen in frühchristlichen Gemeinschaften unterschiedlichster Art belegt und insofern nichts spezifisch „Gnostisches“; vgl. nur 1Kor 11,5; Apg 2,17f oder die phrygischen Prophetinnen.

nen und Jüngern führt.<sup>31</sup> Einige von ihnen, so das *Evangelium nach Maria* und der *Dialog des Erlösers*, werden gerne herangezogen, wenn es um die prominente Rolle Maria Magdalenas in „gnostischen“ Schriften geht, und argumentativ verwendet, um die Stärke der Frauen innerhalb der „Gnosis“ zu belegen. Betrachtet man jedoch die Gesamtgruppe dieser Schriften, so zeigt sich auch in ihnen ein anderes Bild. In den folgenden Dialogschriften gibt es keine Redebeiträge von Frauen: im *Apokryphon des Johannes* (NHC II, I/III, I/IV, I/BG 2); der *Apokalypse des Petrus* (NHC VII, 3); dem *Brief des Jakobus* (NHC I, 2); dem *Brief des Petrus an Philippus* (NHC VIII, 2/CT 1); dem *Buch des Thomas* (NHC II, 7); den *Taten des Petrus* (NHC VI, 1); den *Büchern des Jeû* (Codex Bruccianus); dem *Evangelium des Judas* (CT 3); und der (ersten) *Apokalypse des Jakobus* (NHC V, 3/CT 2; hier werden Jüngerinnen zwar erwähnt, haben aber keine Redebeiträge). Demgegenüber enthalten lediglich die vier folgenden Schriften Redebeiträge von Frauen: Die *Sophia Jesu Christi* (NHC III, 4/BG 3); das *Evangelium nach Maria* (BG 1); der *Dialog des Erlösers* (NHC III, 5); und die *Pistis Sophia* (Codex Askewianus).

Dies bedeutet, dass selbst bei einer relativ weiten Definition dieser Schriftengruppe (unter Einschluss des *Dialogs des Erlösers* und der *Pistis Sophia*, die die Statistik zu Gunsten der Frauen heben) nur in etwa einem Drittel der Schriften überhaupt weibliche Offenbarungsempfängerinnen Erwähnung finden. Gleichzeitig sind die Frauen in jenen Schriften, wo sie denn auftreten, durchgehend in der Minderzahl, und die Anzahl ihrer Redebeiträge ist fast überall geringer als die der männlichen Jünger.<sup>32</sup> Dieser Befund ist schon deshalb bemerkenswert, weil das *Setting* der Schriften – Reden des Auferstandenen mit seinen Jüngerinnen und Jüngern – nach den Vorgaben der neutestamentlichen Evangelien eigentlich die Anwesenheit von Frauen nahe legt. Zumindest gibt es, im Gegensatz zu den genannten Dialogschriften, kein einziges unter den kanonisierten Evangelien des Neuen Testaments, in denen die Frauen bei den Osterereignissen keine Rolle spielen.

---

<sup>31</sup> Zu dieser Schriftengruppe vgl. besonders Judith Hartenstein, *Die zweite Lehre. Deutsche Übersetzungen der meisten genannten Schriften* finden sich in: Hans-Martin Schenke u.a. (Hg.), *Nag Hammadi Deutsch. 2 Bände*; zu den Jeû-Büchern und der *Pistis Sophia* vgl.: Carl Schmidt (Hg.), *The Books of Jeû* (NHS 13), übers. v. Violet MacDermot; Dies., *Pistis Sophia* (NHS 9); zum CT (= Codex Tchacos) vgl.: Rodolphe Kasser / Gregor Wurst (Hg.), *The Gospel of Judas, together with the Letter of Peter to Philip, James, and a Book of Allogenes from Codex Tchacos*.

<sup>32</sup> Die einzige signifikante Ausnahme ist hier die *Pistis Sophia* mit einem Verhältnis von Jüngern zu Jüngerinnen von 8:4 – also ähnlich dem von Röm 16 – und überproportional vielen Redebeiträgen von Maria Magdalena – gegen die dann Petrus umgehend protestiert. Zur Einschätzung der Rolle Maria Magdalenas und anderer Jüngerinnen in diesen Schriften vgl. Silke Petersen, „Zerstört die Werke der Weiblichkeit!“, passim; sowie den Überblick bei Silke Petersen, *Maria aus Magdala*, 102–180.

Auch im Hinblick auf die genannten „gnostischen“ Originalschriften lässt sich also schwerlich von einer besonderen Affinität von Frauen und „häretischem“ Gedankengut reden; dieser Eindruck lässt sich lediglich dann herstellen, wenn man Einzelpassagen ausgewählter Schriften heranzieht, ohne das Gesamtbild zu berücksichtigen. Der Gesamtbefund spricht gegen eine vereinheitlichende Theorie und dafür, dass die Rolle von Frauen in den hinter den Schriften stehenden Gruppierungen eine je divergierende gewesen sein dürfte. An dieser Stelle bestätigt sich letztlich die oben schon geäußerte Skepsis gegenüber einem vereinheitlichenden Begriff von „Häresie“ und „Gnosis“.

### III. Die Verführbarkeit von Frauen

Nach den bislang betrachteten Texten stellt sich die Frage, woher die verbreitete Vorstellung von den vielen „häretischen“ Frauen überhaupt stammt. Denn die Schwierigkeit ist nicht nur die, eine große Affinität von Frauen und „Häresie“ historisch zu verifizieren, sondern das Problem beginnt schon eine Ebene zuvor: Was eigentlich bei den Kirchenvätern zu finden sein sollte, scheint dort abwesend – zumindest in den Texten des zweiten und dritten Jahrhunderts. Es gibt dort deutlich mehr „häretische“ Männer als Frauen; und Frauen sind nach überwiegender Aussage der Kirchenväter gerade nicht primär prominente Führungsfiguren in häretischen Bewegungen; Frauen sind primär verführbar und verführt (in selteneren Fällen sind sie auch Verführende).

Das Verführungs-Stereotyp begegnet nun häufiger in antiken Texten, nicht nur bei den Kirchenvätern im Hinblick auf häresieverführte Frauen, sondern auch sonst, so etwa in antichristlicher Polemik: Hier sind es dann entsprechend christentumsverführte Frauen.<sup>33</sup> Zwei Textbeispiele seien genannt, bevor ich auf die Frage der „häretischen“ Frauen zurückkomme.

Das erste Beispiel bietet eine textkritische Variante in Lk 23,2, bei der es sich wohl um einen marcionitischen Zusatz handelt.<sup>34</sup> Die ganze Versammlung (bestehend aus jüdischen Leitungsfiguren) führt Jesus zur Anklage vor Pilatus und sagt:

---

<sup>33</sup> Zur paganen Polemik gegen die besondere Verbindung zwischen Religion und Frauen vgl. vor allem David L. Balch, *Let Wives Be Submissive*; Shelly Matthews, *First Converts*. Als Sponsorinnen und Wohltäterinnen sind (vor allem Oberschichts-)Frauen jedoch durchaus akzeptiert; dies ist nach Matthews auch der Hintergrund ihrer positiven Erwähnung bei Lukas und Josephus.

<sup>34</sup> Vgl. Harnack, *Mission und Ausbreitung*, 590; verzeichnet ist diese Abweichung auch in NA<sup>27</sup>. Vgl. auch die ähnliche Argumentation in 2Tim 3,6f.

τοῦτον εὗραμεν διαστρέφοντα τὸ ἔθνος ἡμῶν καὶ κωλύοντα φόρους Καίσαρι διδόναι	Wir haben diesen als einen gefunden, der unser Volk aufwiegelt und verbietet, dem Kaiser Steuern zu geben,
καὶ ἀποστρέφοντα τὰς γυναῖκας καὶ τὰ τέκνα)	<und die Frauen und Kinder abwendig macht >
καὶ λέγοντα ἑαυτὸν χριστὸν βασιλέα εἶναι.	und sagt, er sei Christus, ein König. <sup>35</sup>

Die Anklage richtet sich in dem markierten Textzusatz gegen die Verführung von Frauen, nicht gegen die Prominenz von Frauen in einer religiösen Bewegung. Deutlich ist dies schon durch die Zusammenstellung „Frauen und Kinder“. Schwierig ist es in diesem Fall allerdings, die Ebene der Anklage zu erfassen: Handelt es sich doch um einen Textzusatz, der jüdischen Menschen gegen Jesus in den Mund gelegt wird, und der in dem Evangelientext eines „Häretikers“ des zweiten Jahrhunderts auftaucht, wovon wir aber nur durch einen Kirchenvater des vierten Jahrhunderts wissen. Ohne diese Schwierigkeit lösen zu wollen, belegt der Textzusatz jedoch die Existenz des Stereotyps der „verführten Frauen“ im vierten und wohl auch schon im zweiten Jahrhundert.

Ein weiteres Beispiel findet sich bei Kelsos.<sup>36</sup> Der Vorwurf des Kelsos, referiert von Origenes, richtet sich dagegen, dass die christliche Mission sich in erster Linie Ungebildete und unbedarfte Menschen als Zielpersonen aussucht: „Indem sie solche Leute von vornherein als würdig ihres Gottes bezeichnen, wollen sie offenbar nur die dummen, niedrigen und stumpfsinnigen Menschen, und nur Sklaven/Sklavinnen und Frauen und Kinder überreden, und können das auch“ (μόνους τοὺς ἡλιθίους καὶ ἀγεννεῖς καὶ ἀναισθητοὺς καὶ ἀνδράποδα καὶ γυναῖκα καὶ παιδάρια πείθειν ἐθέλουσιν τε καὶ δύνανται).<sup>37</sup> Selbst in den Privathäusern und Werkstätten geht es

<sup>35</sup> Marcionitischer Zusatz nach Epiphanius von Salamis, Pan. 42.11.6, Nr. 70 und Pan. 42.11.17, Nr. 70 (Karl Holl / Jürgen Dummer [Hg.], Epiphanius 2, Panarion haer. 34–64 (GCS 31), 116 und 152; The Panarion of Epiphanius of Salamis, Book I (NHS 35), übers. v. Frank Williams, 286 und 312. In seiner Kommentierung bei der Wiederholung des Textzusatzes an der zweiten genannten Stelle führt Epiphanius gegen die marcionitische Erweiterung aus, dass Jesus dies nicht getan habe, sondern zum Ehren der Eltern und Nicht-Trennen von Ehen angehalten habe.

<sup>36</sup> Vgl. auch die ähnlichen Vorwürfe bei Minucius Felix, Octavius 8,4: Dort sagt der Nicht-Christ Caecilius im Streitgespräch über das Christentum: „Aus der untersten Hefe des Volkes sammeln sich da die Ungebildeten und die leichtgläubigen Weiber, die wegen der Beeinflussbarkeit ihres Geschlechtes ohnedies auf alles hereinfallen; sie bilden eine gemeine Verschwörerbande“. (Qui de ultima faece collectis inperitioribus et mulieribus credulis sexus sui facilitate labentibus plebem profanae coniurationis instituunt; Minucius Felix, Octavius, hg. u. übers. v. Bernhard Kytzler, 66–69). – Weitere Äußerungen dieser Art gibt es auch bei Julian und Porphyrios; vgl. Jensen, Gottes selbstbewußte Töchter, 54; 93.

<sup>37</sup> Origenes, Cels. III.44 (Miroslav Marcovich [Hg.], SVigChr 54, 186); vgl. auch Cels. III.10 (Marcovich, SVigChr 54, 159f); Cels. III.49 (Marcovich, SVigChr 54, 192); Cels. VII.41 (Marcovich, SVigChr 54, 494; an dieser Stelle wertet Origenes im Gegensatz zu Kelsos die Zuwendung Jesu zu einfachen Männern, Frauen und Sklaven/Sklavinnen positiv).

um die Aufwiegelung von Kindern und „unverständigen Frauen“, denen gesagt würde, sie sollen „dem Vater und den Lehrern“ (τῷ πατρὶ καὶ τοῖς διδασκάλοις) nicht gehorchen.<sup>38</sup> Es ist in diesen Textpassagen nicht ganz klar, ob unter den aktiv Verführenden auch Frauen mitzudenken sind,<sup>39</sup> als solche angegriffen werden sie jedoch gerade nicht: Die Frauen befinden sich, zusammen mit den Kindern, auf Seiten der zur neuen Religion Verführten, nicht der Verführenden. Ihre Existenz belegt die Minderwertigkeit der christlichen Religion.

Interessant ist noch eine weitere Passage bei Kelsos, in der die Argumentationsrichtung etwas anders verläuft: Kelsos legt dort einem Juden Argumente gegen den Auferstehungsglauben in den Mund. Dieser zweifelt daran, dass überhaupt jemand, der gestorben ist, mit demselben Körper wieder auferstehen könnte, und stellt die Glaubwürdigkeit des Zeugnisses in Frage: „Aber wer hat dies gesehen? Eine hysterische Frau (γυνὴ πάροιστρος) [...] und vielleicht noch jemand anders von denen, die durch dieselbe Zauberei irreführt waren, die entweder in einer gewissen Verfassung träumten und aus ihrem Wunschdenken heraus wegen einer falschen Meinung phantasierten (wie es schon Tausenden zugestoßen ist) oder, was wahrscheinlicher ist, die anderen beeindruckten wollten, indem sie dieses Unbegreifliche erzählten.“<sup>40</sup> Auch wenn hier kein Name genannt wird, so dürfte die Polemik gegen Maria Magdalena gerichtet sein. Das Zeugnis einer „hysterischen“ Frau – wie auch das der anderen Verführten – macht also den Inhalt des Zeugnisses unglaubwürdig. Selbst in diesem Text ist also das Verführungsmotiv präsent – als „Verführer“ ist hier quasi der Auferstandene zu denken, oder, nach Kelsos, Phantasien von demselben. Diese Verführung setzt dann sozusagen die weiteren Verführungen in Gang, entziehen kann man sich diesem Zusammenhang allerdings durch rationales Denken nach Art des Kelsos.

<sup>38</sup> Or., Cels. III,55 (Marcovich, SVigChr 54, 196).

<sup>39</sup> Davon geht Margaret Y. MacDonald, *Early Christian Women*, 110–115, aus, die allerdings in ihren Ausführungen zu den entsprechenden Kelsos-Passagen die Unterschiede zwischen „Verführten“ und aktiv Missionierenden verwischt. Dagegen betont Lieu, *The Attraction of Women*, 12–15, den rhetorischen Charakter der Quellen. Sie bemerkt etwa zu Kelsos, dass er zwar tatsächlich von der Anziehungskraft des Christentums für Frauen rede, aber ebenso auch für Ungebildete und Kinder, sowie für Kriminelle, was in der Forschung aber nicht in gleicher Weise rezipiert werde: „Celsus speaks of ‘thiefs, burglars, and poisoners’ although few have argued that they too were represented in unusual numbers in the early church“ (Ebd., 13).

<sup>40</sup> Or., Cels. II,55 (Marcovich, SVigChr 54, 127f). Zur Erwähnung von Frauennamen vgl. Cels. V,62 (Marcovich, SVigChr 54, 373; dazu Petersen, „Zerstört die Werke der Weiblichkeit!“, 157, 220f, 255).



Tabelle 3: Antike Drei-Schritt-Argumentationen zum Thema „Verführungen“

	Kirchenväter (meistens)	Kelsos III,44.49.55	Kelsos II,55
Voraussetzung	Frauen sind verführbar	Frauen (und Kinder) sind verführbar und ungebildet	(hysterische) Frauen und verführte Phantasten sind unglaubwürdig
Beobachtung	Häresiarchen verführen (leichtgläubige) Frauen	Christen (und Christinnen?) verführen Frauen (und Kinder)	Maria M. und andere Phantasten fungieren als Auferstehungszeuginnen und Auferstehungszeugen
Ziel / Konsequenzen	Häresie ist u.a. deshalb abzulehnen	Christentum ist als Religion der Ungebildeten etc. abzulehnen	Auferstehung ist Blödsinn

Festzuhalten ist: Das Verführungsmotiv tauchte bisher in Varianten immer wieder auf, wobei es keinen Unterschied macht, ob eine fremde Religion (Kelsos) oder eine abweichende Richtung der eigenen (Kirchenväter) (die ja auch als fremd ausgeschieden werden soll) die Zielscheibe der Argumentation bildet. Während wir es also mit einer geradezu allumfassenden Verführung zu tun haben, scheinen die „häretischen“ Frauen, zumal als eigenständig agierende, eindeutig in einer Minderheitenposition. Die bislang betrachteten Texte stammen aus dem zweiten und dritten Jahrhundert.

#### IV. Noch einmal: Frauen und „Häresie“

Nach meiner Wahrnehmung gibt es erst im vierten Jahrhundert eine signifikante Veränderung der Argumentation in den Quellen – erst dann also beginnt das Stereotyp von den „häretischen Frauen“ tatsächlich in den antiken Texten an Raum zu gewinnen,<sup>41</sup> und dies geschieht primär im Hinblick auf bestimmte Gruppierungen. Die Wahrnehmung der späteren Quellen hat dann in der neuzeitlichen Forschung auch die Bewertung früherer Quellen geprägt, deren alleinige Lektüre kaum zu demselben Annahmen geführt hätte. Ein maßgeblicher Text für diesen Umschwung in der Darstellung ist die umfangreiche Streitschrift des Epiphanius von Salamis gegen die Häresien mit dem Titel *Panarion*, geschrieben in den siebziger Jahren des vierten Jahrhunderts. Dort finden wir zunächst wieder eine Vielzahl von Belegen für das Verführungsmotiv, und zwar insbesondere in Bezug auf jene Gruppen, die üblicherweise in der Forschung als „gnostische“ qualifiziert werden.

<sup>41</sup> Eine ähnliche Einschätzung im Hinblick auf das Stereotyp der „häretischen Frau“ findet sich auch bei Virginia Burrus, *The Heretical Woman as Symbol*, 229–248, hier 231 Anm. 6.

Nach seiner eigenen Darstellung ist Epiphanius selbst in seiner Jugend Opfer eines solchen Verführungsversuchs von Seiten „gnostischer“ Frauen geworden, und zwar sowohl geistig wie auch körperlich, hat sich dann aber gerade noch retten können und dafür gesorgt, dass die Gruppe aus der Stadt vertrieben wurde.<sup>42</sup> Bei den verführten Frauen des Magiers Markos übernimmt Epiphanius weitgehend die aus Irenäus bekannte Passage, dabei taucht der Verführungsvorwurf wiederum mehrfach auf.<sup>43</sup> Ebenso ist bei dem von Epiphanius zitierten Brief des Lehrers Ptolemäus an Flora davon die Rede, dieser habe sie und andere verführt.<sup>44</sup> Selbst die Vorwürfe gegen eine enkratitische Bewegung laufen darauf hinaus, dass die Propaganda dieser Bewegung – auch bei Ablehnung der Ehe – darauf abzielt, Frauen zu verführen.<sup>45</sup> Epiphanius liefert auch eine Theorie zu diesen ubiquitären Verführungen, die er bei seinen Ausführungen zu den so genannten „Ophiten“ in Anknüpfung an die Geschichte von der Verführung Evas durch die Schlange (griechisch ὄφις) entfaltet. „Schlange“ und „Teufel“ sind dabei ineinander blendend und die Paradiesgeschichte wird generalisiert:

(4) μηκέτι γὰρ δυνάμενος ὁ διάβολος τὴν ἀνδρείαν διάνοιαν τὴν ἀπὸ τοῦ κυρίου λαβοῦσαν τὴν δύναμιν τῆς ἀληθείας ἀπατᾶν τρέπεται ἐπὶ τὸ θῆλυ τουτέστιν τὴν τῶν ἀνθρώπων ἄγνοιαν καὶ πείθει τοὺς ἐν τῇ ἀγνοίᾳ, ἐπειδὴ οὐ δύναται τὸν στερεὸν λογισμὸν ἀπατήσαι.

(5) θηλυκοὶς γὰρ αἰεὶ διανοήμασι προσπελάζει, ἡδονῇ τε καὶ ἐπιθυμίᾳ τουτέστι τῇ ἀγνοίᾳ τῇ ἐν ἀνθρώποις θηλυνομένη καὶ οὐχὶ τῷ στερεῷ

(4) No longer able to deceive the masculine reason, which has received the power of the truth from the Lord, the devil turns to the feminine – that is, to men's ignorance – and convinces the ignorant, since he cannot fool sound reason. (5) He always makes his approach to feminine whims, pleasures and lusts – in other words, to the effeminate ignorance in men, not to the

<sup>42</sup> Epiph., Pan. 26,17,4–9 (Karl Holl [Hg.], Epiphanius 1, Ancoratus und Panarion haer. 1–33 ([GCS] 25), 297f; NHS 35, übers. v. Williams, 97f). Die Schlusspassage lautet in der englischen Übersetzung bei Williams folgendermaßen: „Now the women who taught this trivial myth were very lovely to look at, but in their wicked minds they had all the devil's ugliness. But the merciful God rescued me from their wickedness, and thus – after reading them and their books, understanding their true intent and not being carried away with them, and after escaping without taking the bait – I lost no time reporting them to the bishops there, and finding out which one were hidden in the church. < Thus > they were expelled from the city, about eighty persons, and the city was cleared of their tarelike, thorny growth“ (Pan. 17,8f; NHS 35, übers. v. Williams, 98).

<sup>43</sup> Vgl. Epiph., Pan. 34,1,1–3,10 (Holl / Dummer, GCS 31, 5–10; NHS 35, übers. v. Williams, 211–214).

<sup>44</sup> Vgl. Epiph., Pan. 33,9,1 (NHS 35, übers. v. Williams, 205), wo Epiphanius kommentiert: „[T]he snake-like teachings always deceive 'silly women laden with sins,' as the apostel said“ (vgl. 2Tim 3,6); sowie Pan. 33,12,2 (NHS 35, übers. v. Williams, 208), wo es abschließend heißt: „Ptolemy deceived Flora and others with her by means of a letter“.

<sup>45</sup> Vgl. Epiph., Pan. 47,3,1 (Holl / Dummer, GCS 31, 218; NHMS 36, übers. v. Williams, 5): „They take pride in a pretended continence, but all their conduct is risky. For they are surrounded by women, deceive women in every way (γυναικάς πανταχόθεν ἀπατώντες), travel and eat with women and are served by them“.

λογισμῶ τῷ εὐλόγως τὰ πάντα νοοῦντι  
καὶ θεὸν ἀπὸ τοῦ κατὰ φύσιν νόμου  
ἐπιγινώσκοντι.

firm reason which understands everything  
logically and by the law of nature recognizes  
God.<sup>46</sup>

Die Theorie des Epiphanius läuft also darauf hinaus, Verstand als männlich und Unverstand als weiblich zu qualifizieren, deshalb wende sich der Teufel immer an weibliche Schwäche und Verführbarkeit und nicht an den männlichen Verstand. Eine solche Theorie bedeutet gleichzeitig, dass in Einzelfällen Männer ebenso Opfer von Verführungen sein können, sie gelten dann quasi als weiblich.<sup>47</sup> Die meisten Verführten allerdings sind Frauen, die meisten Verführer zunächst Männer.

Interessant sind nun besonders jene Passagen bei Epiphanius, in denen er über weibliche Lehrerinnen oder Leitungsfiguren schreibt; hier entwickelt er nämlich noch eine weitergehende Theorie, bei der er schließlich sogar dazu kommt, alle von ihm beschriebenen Häresien pauschal als weiblich zu allegorisieren.

Die Auffassungen des Epiphanius scheinen sich im Laufe der Abfassung seines mehrbändigen Werkes zunehmend radikalisiert zu haben. Zunächst nämlich übernimmt er die Markellina-Geschichte von Irenäus, ohne Markellina dabei spezifisch als Frau anzugreifen, die Invektiven sind vielmehr dieselben wie auch gegen die männlichen Häretiker.<sup>48</sup> Gut zwanzig Kapitel später kommt er auf die phrygische Prophetie zu sprechen: Er nennt zunächst Montanus, Priskilla und Maximilla als prophetische Führungsfiguren der Bewegung und stellt ihre dogmatische Übereinstimmung mit der wahren Kirche heraus, findet allerdings ihre Orakelsprüche vollkommen unglaubwürdig.<sup>49</sup> Dabei richtet sich sein Einspruch in diesem Abschnitt nicht spezifisch gegen *weibliche* Prophetinnen. Im nächsten Abschnitt allerdings polemisiert er sehr deutlich gegen Frauen, und zwar gegen Amtsträgerinnen, d.h. hier Bischöfinnen und Presbyterinnen, im Umkreis einer weiteren (vermutlich späteren)<sup>50</sup> phrygischen Prophetin namens Quintilla.<sup>51</sup> Das zentra-

<sup>46</sup> Epiph., Pan 37,2,4f (Holl / Dummer, GCS 31, 52f; NHS 35, übers. v. Williams, 242).

<sup>47</sup> Dies begegnet z.B. auch bei Athanasius, *Orationes tres adversos Arianos I* aus dem vierten Jahrhundert (hier wird Arius „feminisiert“), vgl. Burrus, *The Heretical Woman as Symbol*, 235–239.

<sup>48</sup> Vgl. Epiph., Pan. 27,6,1 und 6,8 (NHS 35, übers. v. Williams, 104f). An der zweiten Stelle heißt es bei Epiphanius: „During Anicetus’ episcopate then, as I said, Marcellina appeared at Rome spewing forth the corruptions of Carpocrates’ teaching, and destroyed many there by her corruption of them. And that made a beginning of the so-called Gnostics“.

<sup>49</sup> Vgl. Epiph., Pan. 48 (NHMS 36, übers. v. Williams, 6–21).

<sup>50</sup> Zu den Datierungsfragen vgl. Jensen, *Gottes selbstbewußte Töchter*, 322–324.

<sup>51</sup> Epiph., Pan. 49,2,5 (NHMS 36, übers. v. Williams, 22). Polemik gegen amtliche Funktionen von Frauen finden sich auch im Kontext der antimarcionitischen Polemik, vgl. Epiphanius von Salamis, *Anacephaleosis III*, 42,3 (NHS 35, übers. v. Williams, 210) und Pan. 42,4,5 (NHS 35, übers. v. Williams, 275). Zur Argumentation des Epiphanius gegen Frauen als Amtsträgerinnen vgl. insgesamt Ute E. Eisen, *Amtsträgerinnen im frühen Christentum*, 115–118.

le Problem des Epiphanius mit den Frauen beginnt also an eben der Stelle, wo es um offizielle amtliche Funktionen geht. Epiphanius kommt im Verlaufe seiner folgenden Darstellungen noch zwei Mal auf die phrygischen Prophetinnen zurück: An der ersten Stelle zitiert er den Ausspruch gegen die angebliche Prophetin und Verführerin Isebel aus Offb 2,20<sup>52</sup> und deklariert ihn als Prophezeiung auf die phrygischen Prophetinnen: „Seht ihr nicht, dass er [der Autor der Apokalypse] über die Frauen redet, die durch einen falschen Begriff von Prophetie verführt sind und viele verführen?“<sup>53</sup> Hier sind nunmehr ausschließlich Frauen die Zielscheibe, und zwar auch als Verführerinnen. Noch deutlicher wird Epiphanius in einer Passage, in der es eigentlich um eine andere „Häresie“ geht, und er fragt: „Und wer sind die, die dies lehren, wenn nicht Frauen? Das Geschlecht der Frauen ist das unstabile, schwankende und im Geist minderbemittelte. Denn genauso wie schon zuvor bei Quintilla und Maximilla und Priskilla scheint auch hier der Teufel die Frauen dazu zu bringen, lachhafte Lehren auszuspeien.“<sup>54</sup> Hier werden eindeutig Frauen auch als Lehrerinnen bestimmter religiöser Richtungen angegriffen, nicht mehr nur als Verführte, auch wenn der Teufel im Hintergrund steht. – Wir sind inzwischen bei der 79. „Häresie“ von insgesamt achtzig angelangt, und der Zusammenhang, in dem Epiphanius diesen Vorwurf formuliert, ist seine Darstellung der so genannten Kollyridianerinnen, die eine nach Ansicht des Epiphanius übertriebene Form der Marienverehrung praktizieren, da sie Maria als göttlich verehren sowie eine besondere Geburt Marias und die Herkunft ihres Körpers vom Himmel annehmen.<sup>55</sup>

Die Polemik des Epiphanius gegen diese Gruppierung bezieht sich auch hier wieder in erster Linie auf die Durchführung offizieller Handlungen wie der einer Art Eucharistie durch Frauen. Er nutzt die Praxis der Kollyridianerinnen zu einer generellen Abhandlung über die amtlichen Befugnisse von Frauen und versucht diese möglichst einzuschränken. Und in diesem Zusammenhang wird Epiphanius schließlich auch prinzipiell: „Jede Häresie ist eine wertlose Frau“, meint er, und ganz besonders diese, die aus Frauen

<sup>52</sup> Vgl. Epiph., Pan 51,33,6f (NHMS 36, übers. v. Williams, 65).

<sup>53</sup> Epiph., Pan. 51,33,8 (Holl / Dummer, GCS 31, 308: οὐχ ὁρᾶτε, ὃ οὗτοι, ὅτι περὶ τῶν γυναικῶν λέγει τῶν ἐν οἰήσει προφητείας ἀπατωμένων καὶ ἀπατωσῶν πολλοὺς; vgl. NHMS 36, übers. v. Williams, 65).

<sup>54</sup> Epiph., Pan. 79,1,6f (Karl Holl/Jürgen Dummer [Hg.], Epiphanius 3. Panarion haer. 65–80. De fide [GCS 37], 476: οὗτοι γὰρ οἱ τοῦτο διδάσκοντες τίνες εἰσὶν ἀλλ’ ἢ γυναῖκες: γυναικῶν γὰρ τὸ γένος εὐδελισθον, σφαλερὸν δὲ καὶ ταπεινὸν τῷ φρονήματι. καὶ αὐτό<θη> γὰρ ἔδοξεν ἀπὸ γυναικῶν ὁ διάβολος ἐξεμεῖν, ὡς καὶ ἄνω παρὰ Κυνὶτίλλη καὶ Μαξιμίλλη καὶ Πρισκύλλη περιγέλαστα [τᾶ] διδάγματα, οὕτω καὶ ἐνταῦθα. Vgl. Williams. NHMS 36, 621, der übersetzt: „And who but women are the teachers of this? Women are unstable, prone to error, and mean-spirited. As in our earlier chapters on Quintilla, Maximilla and Priscilla so here the devil has seen fit to disgorge ridiculous teachings from the mouths of women“).

<sup>55</sup> Vgl. Epiph., Pan. 79,1,1–9,5 (NHMS 36, übers. v. Williams. 620–629).

besteht und dem Teufel zuzuordnen ist, der schon Eva verführte, – Adam dürfe ihr nun nicht länger gehorchen:

(3) Πᾶσα γὰρ αἴρεσις φαύλη γυνή, πλέον δὲ ἢ τῶν γυναικῶν αἴρεσις αὐτὴ καὶ ἡ τοῦ ἀπατήσαντος τὴν πρώτην γυναικᾶ.  
 (4) τιμάσθω ἡ μήτηρ ἡμῶν Εὐὰ ὡς ἐκ θεοῦ πεπλασμένη, μὴ ἀκουέσθω δέ, ἵνα μὴ πείσῃ τὰ τέκνα φαγεῖν ἀπὸ τοῦ ξύλου καὶ ἐντολὴν παραβῆναι.  
 μετανοεῖτω δὲ καὶ αὐτὴ ἀπὸ κενοφωνίας, ἐπιστρεφέτω αἰσχynomένη καὶ φύλλα συκῆς ἐνδουομένη. κατανοεῖτω δὲ ἑαυτὸν καὶ ὁ Ἀδάμ, καὶ μηκέτι αὐτῇ πειθέσθω.  
 (5) ἡ γὰρ τῆς πλάνης πειθῶ καὶ γυναικὸς εἰς τὸ ἐναντίον συμβουλίᾳ θάνατον τῷ ἰδίῳ συζύγῳ ἐργάζεται, οὐ μόνον δέ, ἀλλὰ καὶ τοῖς τέκνοις. κατέστρεψε τὸ πλάσμα Εὐὰ διὰ τῆς παραβάσεως, ἐρεθισθεῖσα διὰ τῆς τοῦ ὄφραως φωνῆς καὶ ἐπαγγελίας, πλανηθεῖσα ἀπὸ τοῦ κηρύγματος καὶ ἐφ' ἑτέραν βαδίσασα δianoian.

(3) Every sect is a worthless woman, but this sect more so, which is composed of women and belongs to him who was the deceiver of the first woman.  
 (4) Our mother Eve should be honored because formed by God, but not be obeyed, or she may convince her children to eat of the tree and transgress the commandment. She herself must repent of her folly, must turn in shame clad with fig leaves. And Adam should look to himself, and no longer obey her.  
 (5) Error's persuasion, and the contrary counsels of a woman, are the cause of her spouse's death – and not only his, but her children's. By her transgression, Eve has overturned creation, for she was incited by the voice and promise of the snake, strayed from God's injunction, and went on to another notion.<sup>56</sup>

In dem abschließenden Teil des *Panarion* mit dem Titel *De fide* summiert Epiphanius noch einmal seine Erkenntnisse, wobei er die wahre Kirche und die Häresien einander gegenüberstellt: Die Kirche ist die einzig legitime Tochter, geboren mit Hilfe des heiligen Geistes, alle anderen „Frauen“ aber sind Konkubinen ohne Erbteil, Titel und legitimen Status der freien Ehefrau. Diese Konkubinen sind die von Epiphanius aufgelisteten achtzig „Häresien“, die nunmehr eindeutig als weiblich klassifiziert sind.<sup>57</sup>

Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass das Verführungstereotyp bei Epiphanius zwar ebenfalls einen beträchtlichen Raum einnimmt, dass nun aber auch häretische Frauen nicht mehr lediglich als Verführte, sondern

<sup>56</sup> Epiph., Pan. 79,8,3–5 (Holl/Dummer, GCS 37, 483; NHMS 36, übers. v. Williams, 628).

<sup>57</sup> Epiph., De Fide VII, 6,1–6. NHMS 36, übers. v. Williams, 643f. (in Auszügen): „For the church is engendered by one faith and born with the help of the Holy Spirit, and is the only daughter of the only mother, and the one daughter of her that bore her. And all the women who came after and before her have been called concubines. They have not been entire strangers to the covenant and inheritance, but have no stated dowry and are not receptacles of the Holy Spirit, but have only an illicit union with the Word. [...] And similarly even though concubines – who are not acknowledged or full wives, and are not married with a dowry by their husbands – have carnal relations with the husbands, they cannot have the honor, title, security, marriage portion, wedding gifts, dowered status and legitimacy of the free wife. And so, as I have said, the sects I have listed in succession are eighty concubines.“ – Die achtzig Konkubinen und der Gegensatz zur einen perfekten Frau sind aus Hld 6,8f entlehnt.

spezifisch als Prophetinnen, Lehrerinnen und Amtsträgerinnen ins Zentrum der Auseinandersetzung rücken.<sup>58</sup> Im Blickfeld sind dabei insbesondere zwei Gruppierungen, die phrygische Prophetie und die so genannten Kollyridianerinnen. Zugleich etabliert Epiphanius über die weibliche Allegorisierung der Häresien die besondere Affinität von Häresie und Frauen noch auf einer weiteren Ebene.

Ähnliche Beobachtungen wie bei Epiphanius lassen sich auch im Hinblick auf andere Kirchenväter ab dem vierten Jahrhundert machen: So etwa bei Athanasius von Alexandrien (298–373 n.Chr.) und Hieronymus (347–420 n.Chr.).<sup>59</sup> Erst seit dieser Zeit begegnet das Stereotyp von der häretischen Frau und der weiblichen Häresie tatsächlich in einem nennenswerten Umfang in den Quellen; für Texte des zweiten und dritten Jahrhunderts jedoch ist es gerade nicht typisch: Diese Texte werden fast ausschließlich von verführten Frauen bevölkert – und wo in ihnen einzelne Lehrerinnen auftauchen, wird gerade nicht gegen sie als Frauen polemisiert.

Es scheint nun alles andere als zufällig, dass sich der Umschwung in den Quellen gerade im vierten Jahrhundert ereignet. Zuvor war das Christentum weitgehend eine Religion im Abseits und (zeitweise) verfolgt, nun jedoch, mit der zunehmenden Annäherung an den römischen Staat, geht es erstmals tatsächlich um Machtpositionen und um offiziellen Einfluss, der von Männern und für Männer gesichert werden muss. Was zuvor randständig war, wird nun zunehmend staatstragend, und damit verändern sich auch die inhaltlichen Schwerpunkte und die Tonlage der Quellen.<sup>60</sup>

---

<sup>58</sup> Bei aller nahe liegenden Kritik an Epiphanius sei doch auch darauf hingewiesen, dass er sich in einigen Fragen deutlich „fortschrittlicher“ äußert als die derzeitige Administration in Rom: So weiß er von Diakoninnen und befürwortet ein Diakonat von Frauen, insbesondere zum Aus-/Einkleiden beim Taufen von Frauen (vgl. Epiph., *De Fide* 21,10; NHMS 36, übers. v. Williams, 662), und hält die Wiederheirat Geschiedener zwar nicht für ideal, aber auch nicht für verdammenswert (vgl. Epiph., *Pan.* 59,4,9f; NHMS 36, übers. v. Williams, 105f).

<sup>59</sup> Vgl. bes. Hieronymus, *Ep.* 133, 4 (Isidor Hilberg [Hg.], *Sancti Eusebii Hieronymi opera* 1, *Epistulae* CXXI–CLIV (CSEL 56,1), 247f); dazu Burrus, *The Heretical Woman as Symbol*, die beschreibt, wie in Texten von Kirchenvätern des vierten Jahrhunderts (sie untersucht Alexander, Athanasius, Epiphanius und Hieronymus) die „häretische Frau“ zu einer symbolischen Figur wird. – Diese Verbindung ist nach Burrus eine androzentrische symbolische Kreation. Die häretische Frau sei „a specter of the fears of men who long for a clear articulation of group boundaries and of individual relationships in a social world where everything seems muddled“ (Ebd., 248).

<sup>60</sup> Ähnlich schätzt auch Burrus, *The Heretical Woman as Symbol*, 246f, die Veränderungen im vierten Jahrhundert ein. – Die Bewertung ist nicht neu in der Kirchengeschichtsschreibung: Gottfried Arnold gibt in seiner 1696 erstmals publizierte Darstellung „Die Erste Liebe / Das Ist / Wahre Abbildung Der Ersten Christen / Nach Ihren Lebendigen Glauben und Heiligen Leben [...]“ dem achten Buch die Überschrift: „Von dem Abfall der Christen / vornemlich unter und nach Constantino M[agno], von der erstem Lauterkeit“ (31712. 2. Teil, 190). Im dritten Unterkapitel heißt es dort: „Nachdem die Kirche unter den

## V. Schlussfolgerungen

Abschließend lässt sich nun auf mehreren Ebenen fragen, was das bisher Gesagte austrägt:

1. Im Blick auf die historische Frage: Die Quellenlage ermöglicht es m.E. nicht, pauschal von einer besonders großen Zahl von Frauen in „häretischen“ Bewegungen auszugehen. Besonders zweifelhaft scheint mir diese Annahme im Hinblick auf die so genannten „gnostischen“ Richtungen, eher diskutierbar ist sie in Bezug auf die Kollyridianerinnen und die phrygische Prophetie<sup>61</sup> (bei letzterer ist allerdings in hohem Maße unklar, ob und inwiefern es sich überhaupt um eine „häretische“ Bewegung handelt; bei ersterer, ob sie als so etwas wie eine distinktive Bewegung einzustufen sein könnte).<sup>62</sup> Zudem ist zu bedenken, dass sich die Anzahl der „häretischen“ Frauen noch einmal reduziert, wenn man nicht pauschal – wie in der älteren Forschung üblich – davon ausgeht, dass etwa jede inschriftlich auftauchende Amtsträgerin eine „Häretikerin“ gewesen sein muss, eben weil es (angeblich) nur in der „Häresie“ Amtsträgerinnen gegeben habe.<sup>63</sup> Hier gilt es, den Zirkelschluss der Zuordnung von Frauen und „Häresie“ zu unterbrechen.

2. Im Blick auf die Texte der Kirchenväter ist festzuhalten, dass das Stereotyp der häretischen Frau und der weiblichen Häresie weitgehend ein Produkt von Texten ab dem vierten Jahrhundert darstellt und nicht in die früheren Texte pauschal eingelesen werden sollte. Was in den Texten des

---

Christl. Käysern angefangen hat zu wohnen / und nun unter Constantino wieder Athem zu schöpfen / auch von der Verfolgung zur Ruhe / aus den Wüsten in die Städte / von den Hölen in die großen Kirchen-Gebäude zu gehen: Ists geschehen / daß der Überfluß und Hochmuht und andere Eitelkeiten und Mängel sie sehr überfallen und aufs höchste geplaget haben. [...] Es schiene zur Zeit Constantini, als ob die Welt gleichsam mit Gewalt in die Kirche hineingebracht und geschoben würde“: (Ebd., 208).

<sup>61</sup> Zur Diskussion vgl. u.a. Christine Trevett, *Montanism: Gender, Authority and the New Prophecy*; William Tabernee, *Montanist Inscriptions and Testimonia*, bes. 560, 568; Kraemer, *Share*, 157–173. Kraemer erwägt, ob die Kollyridianerinnen als Teil der phrygischen Prophetie zu betrachten seien („simply a group of Montanists“; ebd., 166).

<sup>62</sup> Wer oder was sagt uns eigentlich, dass Epiphanius „orthodoxer“ war als die phrygischen Prophetinnen? Setzt man als Maßstab eine Kontinuität zum frühen Christentum, so legt sich eher das Gegenteil nahe.

<sup>63</sup> Vgl. zu diesem Problemfeld prinzipiell Eisen, *Amtsträgerinnen im frühen Christentum*, 26–29. Ein Beispiel ist die inschriftlich bezeugte Presbyterin Ammion, die allein wegen ihrer Amtsbezeichnung von der Forschung als „Montanistin“ eingestuft wurde, da Epiphanius berichtet, in montanistischen Gemeinden wären Frauen zu Presbyterinnen ordiniert worden (Ebd., 114). – Auch andersherum wirkt das Stereotyp: So wurde in der Forschung über lange Zeit eine gleichberechtigte oder leitende Partizipation von Frauen an Synagogengottesdiensten ausgeblendet (bis hin zur Rekonstruktion von separaten Frauenräumen ohne archäologischen Befund in antiken Synagogen), da man aufgrund der Überzeugung von der Frauenfeindlichkeit des (antiken) Judentums eine solche Partizipation für nicht denkbar hielt; vgl. dazu Bernadette J. Broton, *Women Leaders in the Ancient Synagogue*.

zweiten und dritten Jahrhunderts primär begegnet, ist das Verführungs-Stereotyp, bei dem Frauen überwiegend auf Seiten der Opfer männlicher Häresiarchen auftauchen – und das in einer rhetorischen Art und Weise undifferenziert gebraucht wird, so dass sich daraus zwar Rückschlüsse auf das Welt- und Frauenbild der Kirchenväter ziehen lassen, aber schwerlich solche im Hinblick auf real existierende „häretische“ Frauen. Insgesamt basiert die Kirchenväter-Strategie zur Diffamierung der „Häresie“ letztlich auf der Annahme, dass alles das, wofür Frauen sich interessieren, minderwertig sei. Hier geht es nicht nur um Diffamierung religiöser Devianz, sondern auch um männliche Machterhaltung mittels der Darstellung von Frauen als verführbar und leichtgläubig. Sowohl „Frau“ als auch „Häresie“ werden dabei als das Andere zum Eigentlichen konstruiert, wobei das Eigentliche, Ursprüngliche durch die Begriffe „Mann“ bzw. „Rechtgläubigkeit“ markiert ist. Ein solches Konstrukt zur Ordnung der verwirrenden Vielfalt der Welt sollten wir nicht fortschreiben, auch nicht mit umgekehrten Vorzeichen.

3. Im Blick auf die Argumentationslinien insgesamt: In einer letzten Tabelle habe ich versucht, die drei hauptsächlichen Argumentationsfiguren meines Beitrages soweit zu reduzieren, dass die Simplifizierung einen vergleichenden Blick ermöglicht:

*Tabelle 4: Argumentationsfiguren im Überblick*

	Neuzeit	Quellen 2./3. Jh.	Quellen ab 4. Jh.
Voraussetzung	fordert Gleichberechtigung von Frauen	halten Frauen für bes. verführbar	halten Frauen für minderwertig (Eva...)
Beobachtung	entdeckt Unterdrückungsstrukturen in bestimmten (meist fremden) religiösen Richtungen	finden religiöse Leitungsfiguren („Häretiker“), durch die besonders Frauen verführt werden	finden viele Frauen („Häretikerinnen“) in bestimmten religiösen Richtungen
Ziel / Konsequenzen	lehnt entsprechende Religion ab	lehnen entsprechende Religion(sgrupp)en ab	lehnen entsprechende Religion(sgrupp)en ab

Bemerkenswert sind vor allem zwei Sachverhalte: 1. Es ist austauschbar, gegen welche Religion oder Häresie die Argumentation gerade gerichtet ist: Die neuzeitliche Variante kann gegen Islam, Judentum oder auch Christentum gehen; das Verführungsstereotyp richtet sich bei Kelsos gegen das Christentum, bei den Kirchenvätern jedoch gegen die „Häresie“.

2. Das Ziel der dargestellten Argumentationen ist die Diffamierung einer als fremd bzw. minderwertig anzunehmenden Religion oder religiösen Gruppierung. Dabei wird immer wieder die „Frauenfrage“ als Argument eingesetzt, allerdings mit je unterschiedlichen Ausgangsüberzeugungen in



dieser „Frage“: Der Verdacht liegt nahe, dass es tatsächlich nicht um die Frauen geht, sondern dass sie lediglich für den religiösen Kulturkampf instrumentalisiert werden. Das bedeutet aber letztlich, dass das Gender-Argument nicht deshalb eingesetzt wird, weil „man“ so besorgt um die Frauen wäre, sondern weil es sich als ein Argument unter anderen zum Lobpreis der eigenen und zur Abwertung der fremden Religion oder Religionsgruppe benutzen lässt. Dies spricht dafür, dass es besser wäre, von einer solchen pauschalen Argumentation mit „den Frauen“ in der interreligiösen Kommunikation abzusehen. Wenn diese Argumentation lediglich zur Apologie der eigenen Religion dient, werden „die Frauen“ instrumentalisiert, was ihrer Marginalisierung wiederum Vorschub leistet. Die Kehrseite einer solchen Abstinenz sollte dann gleichzeitig darin bestehen, primär die eigene Religion oder die eigene religiöse Tradition auf ihre blinden Flecken hin zu bearbeiten<sup>64</sup> – ohne dabei Defizite in andersreligiöse Richtungen zu verschieben und dort anzuprangern, um sie gleichzeitig in der eigenen Tradition unsichtbar zu machen.

## Literatur

### *Quellen, Textausgaben und Übersetzungen*

- Hilberg, Isidor (Hg.), *Sancti Eusebii Hieronymi opera 1, Epistulae CXXI-CLIV* (CSEL 56,1), Vindobonae (Wien) 1918 (Nachdruck 1961).
- Holl, Karl (Hg.), *Epiphanius 1. Ancoratus und Panarion haer. 1–33* (GCS 25), Leipzig 1915.
- Holl, Karl / Dummer, Jürgen (Hg.), *Epiphanius 2. Panarion haer. 34–64* (GCS 31), Berlin <sup>2</sup>1980; *Epiphanius 3. Panarion haer. 65–80. De fide* (GCS 37), Berlin <sup>2</sup>1985.
- Irenäus von Lyon, *Epideixis / Darlegung der Apostolischen Verkündigung; Adversus Haereses / Gegen die Häresien 1* (FC 8,1), hg. u. übers. v. Norbert Brox, Freiburg i.Br. / Basel u.a. 1993.
- Kasser, Rodolphe / Wurst, Gregor (Hg.), *The Gospel of Judas, together with the Letter of Peter to Philip, James, and a Book of Allogenes from Codex Tchacos. Critical Edition. Introduction, Translations, and Notes by Rodolphe Kasser, Marvin Meyer, Gregor Wurst and François Gaudard*, Washington DC 2007.
- Marcovich, Miroslav (Hg.), *Origenes, Contra Celsum: libri VIII* (SVigChr 54), Leiden u.a. 2001.
- Minucius Felix, Octavius. Lateinisch und deutsch, hg. u. übers. v. Bernhard Kytzler, München 1965.
- Origen: *Contra Celsum*, übers. v. Henry Chadwick, Cambridge, Mass. 1979.
- Schenke, Hans-Martin / Bethge, Hans-Gebhard / Kaiser, Ursula Ulrike (Hg.), *Nag Hammadi Deutsch. Eingeleitet und übersetzt von Mitgliedern des Berliner Arbeitskreises für Koptisch-Gnostische Schriften. 1. Band: NHC I,1–V,1* (GCS NF 8 / Koptisch-Gnostische Schriften II), Berlin / New York 2001; *2. Band: NHC V,2–XIII,1, BG 1 und 4* (GCS NF 12 / Koptisch-Gnostische Schriften III), Berlin / New York 2003.

<sup>64</sup> Wie dies etwa Mary Daly in ihrer erwähnten Auseinandersetzung mit dem Christentum auch tut – sie sei somit ausdrücklich von der oben geäußerten Kritik ausgenommen.

- Schmidt, Carl (Hg.), *Pistis Sophia* (NHS 9), übers. v. Violet MacDermot, Leiden 1978.
- , *The Books of Jeû and the Untitled Text in the Bruce Codex* (NHS 13), übers. v. Violet MacDermot, Leiden 1978.
- Tertullian, *De Praescriptione Haereticorum* / Vom prinzipiellen Einspruch gegen die Häretiker (FC 42), hg. u. übers. v. Dietrich Schleyer, Turnhout 2002.
- The Panarion of Epiphanius of Salamis, Book I (Sects 1–46) (NHS 35), übers. v. Frank Williams, Leiden / New York u.a. 1987; Books II and III (Sects 47–80, De Fide) (NHMS 36), übers. v. Frank Williams, Leiden / New York u.a. 1994.

### Literatur

- Alt, Franz, *Jesus – der erste neue Mann*, München 1989.
- Arnold, Gottfried, *Die Erste Liebe / Das Ist / Wahre Abbildung Der Ersten Christen / Nach Ihren Lebendigen Glauben und Heiligen Leben / Aus der ältesten und bewährtesten Kirchen-Scribenten eigenen Zeugnissen / Exempeln und Reden / Nach der Wahrheit der Ersten einigen Christlichen Religion / allen Liebhabern der historischen Wahrheit / und sonderlich der Antiquität, als in einer nützlichen Kirchen-Historie / Treulich und unparteyisch entworfen [ ... ], Franckfurt am Mayen und Leipzig 31712 (1696).*
- Bail, Ulrike u.a. (Hg.), *Bibel in gerechter Sprache*, Gütersloh 42011 (2006).
- Balch, David L., *Let Wives Be Submissive. The Domestic Code in 1Peter* (SBL Monograph Series 26), Atlanta, Ga. 1981.
- Bienert, Wolfgang A., *Das Apostelbild in der altchristlichen Überlieferung*, in: Wilhelm Schneemelcher (Hg.), *Neutestamentliche Apokryphen 2: Apostolisches, Apokalypsen und Verwandtes*, Tübingen 61997, 6–28.
- Brooten, Bernadette J., *Women Leaders in the Ancient Synagogue. Inscriptional Evidence and Background Issues* (Brown Judaic Studies 36), Atlanta, Ga. 1982.
- , *Konnten Frauen im alten Judentum die Scheidung betreiben?* in: *EvTh* 42 (1982), 65–80.
- , *Zur Debatte über das Scheidungsrecht der jüdischen Frau*, in: *EvTh* 43 (1983), 466–478.
- Butler, Judith, *Das Unbehagen der Geschlechter*, Frankfurt 1991 (*Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity*, New York 1991).
- Burrus, Virginia, *The Heretical Woman as Symbol in Alexander, Athanasius, Epiphanius, and Jerome*, in: *HThR* 84 (1991), 229–248.
- Cotton, Hannah, *Recht und Wirtschaft. Zur Stellung der jüdischen Frau nach den Papyri aus der jüdischen Wüste*, in: *ZNT* 6 (2000), 23–30.
- Daly, Mary, *Jenseits von Gottvater, Sohn & Co. Aufbruch zu einer Philosophie der Frauenbefreiung*, München 51988 (1978) (*Beyond God the Father: Towards a Philosophy of Women's Liberation*, Boston, Mass. 1973).
- DuBois, Page, *Sowing the Body. Psychoanalysis and Ancient Representation of Women*, Chicago, Ill. 1988.
- Eisen, Ute E., *Amtsträgerinnen im frühen Christentum. Epigraphische und literarische Studien* (FKDG 61), Göttingen 1996.
- Elm, Susanna, *„Virgins of God“: The Making of Asceticism in Late Antiquity* (Oxford Classical Monographs), Oxford 1996.
- Harnack, Adolf von, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*, Wiesbaden 41924.
- Hartenstein, Judith, *Die zweite Lehre. Erscheinungen des Auferstandenen als Rahmen-erzählungen frühchristlicher Dialoge* (TU 146), Berlin 2000.
- Heine, Susanne, *Frauen der frühen Christenheit. Zur historischen Kritik einer feministischen Theologie*, Göttingen 1986.

- Goehring, James E., *Libertine or Liberated: Women in the So-called Libertine Gnostic Communities*, in: Karen L. King (Hg.), *Images of the Feminine in Gnosticism (SAC 4)*, Philadelphia, Pa. 1988, 329–344.
- Ilan, Tal, *Jüdische Frauen in der Spätantike. Ein Überblick*, in: *KuL* 15 (2000), 7–15.
- Instone-Brewer, David, *Jewish Women Divorcing Their Husbands in Early Judaism: The Background to Papyrus Se'elim 13*, in: *HThR* 92 (1999), 349–357.
- Jensen, Anne, *Gottes selbstbewußte Töchter. Frauenemanzipation im frühen Christentum?* Freiburg i.B. / Basel / Wien 1992.
- Jonas, Hans, *Gnosis und spätantiker Geist. Erster Teil. Die mythologische Gnosis. Mit einer Einleitung zur Geschichte und Methodologie der Forschung*, Göttingen 41964 (1934) (Nachdruck 1988).
- King, Karen L., *What is Gnosticism?*, Cambridge, Mass./London 2003.
- , (Hg.), *Images of the Feminine in Gnosticism (SAC 4)*, Philadelphia, PA 1988.
- Klauck, Hans-Josef, *Die religiöse Umwelt des Urchristentums 2. Herrscher- und Kaiserkult, Philosophie, Gnosis*, Stuttgart / Berlin / Köln 1996.
- Kraemer, Ross Shepard, *Her Share of the Blessings. Women's Religion Among Pagans, Jews, and Christians in the Greco-Roman World*, New York / Oxford 1992.
- , *Unreliable Witnesses: Religion, Gender, and History in the Greco-Roman Mediterranean*, Oxford 2011.
- Laqueur, Thomas, *Auf den Leib geschrieben. Die Inszenierung der Geschlechter von der Antike bis Freud*, Frankfurt a.M. / New York 1992 (*Making Sex. Body and Gender from the Greeks to Freud*, Cambridge, Mass. 1990).
- Lieu, Judith M., *The 'Attraction of Women' in / to Early Judaism and Christianity: Gender and the Politics of Conversion*, in: *JSNT* 72 (1998), 5–22.
- MacDonald, Margaret Y., *Early Christian Woman and Pagan Opinion: The Power of the Hysterical Woman*, Cambridge, Mass. 1996.
- Matthews, Shelly, *First Converts. Rich Pagan Women and the Rhetoric of Mission in Early Judaism and Christianity*, Stanford, Calif. 2001.
- Moltmann-Wendel, Elisabeth, *Ein eigener Mensch werden. Frauen um Jesus*, Gütersloh 2009 (1980).
- Mortley, Raoul, *Womanhood. The Feminine in Ancient Hellenism, Gnosticism, Christianity, and Islam*, Sidney 1981.
- Pagels, Elaine H., *Versuchung durch Erkenntnis. Die Gnostischen Evangelien*, Frankfurt 1981 (*The Gnostic Gospels*, New York 1979).
- Petersen, Silke, *Maria aus Magdala. Die Jüngerin, die Jesus liebte (Biblische Gestalten 23)*, Leipzig 2011.
- , *„Zerstört die Werke der Weiblichkeit!“ Maria Magdalena, Salome und andere Jüngerinnen Jesu in christlich-gnostischen Schriften (NHMS 48)*, Leiden / Boston / Köln 1999.
- Rudolph, Kurt, *Die Gnosis. Wesen und Geschichte einer spätantiken Religion*, Göttingen 21980.
- Rudolph, Kurt, *Zur Soziologie, sozialen „Verortung“ und Rolle der Gnosis in der Spätantike*, in: Ders., *Gnosis und spätantike Religionsgeschichte. Gesammelte Aufsätze (NHMS 42)*, Leiden u.a. 1996, 80–89.
- Said, Edward, *Orientalismus*, Frankfurt a.M. 2010 (*Orientalism*, New York 1978).
- Scopello, Madeleine, *Jewish and Greek Heroines in the Nag Hammadi Library*, in: Karen L. King (Hg.), *Images of the Feminine in Gnosticism (SAC 4)*, Philadelphia, Pa. 1988, 71–95.
- Tabernee, William, *Montanist Inscriptions and Testimonia: Epigraphic Sources Illustrating the History of Montanism (Patristic Monograph Series 16)*, Macon, Ga. 1997.

- Trevett, Christine, *Montanism: Gender, Authority and the New Prophecy*, Cambridge, Mass. 1996.
- Vander Stichele, Caroline / Penner, Todd, *Contextualising Gender in Early Christian Discourse. Thinking Beyond Thecla*, London / New York 2009.
- Williams, Michael A., *Rethinking „Gnosticism“. An Argument for Dismantling a Dubious Category*, Princeton, N.J. 1999.
- Zscharnack, Leopold, *Der Dienst der Frau in den ersten Jahrhunderten der christlichen Kirche*, Göttingen 1902.