

Apostolizität und Macht

Wer hat das Sagen? Oder zur ambivalenten Rolle von Frauen im Neuen Testament

Michael Theobald

Das von den Organisatorinnen des Kongresses mir gestellte Thema mit seiner Verknüpfung von „Apostolizität“ und „Macht“ will den hermeneutischen Standort, an dem vom Neuen Testament Antworten erwartet werden, nicht verschleiern. Die gegenwärtige Situation der römisch-katholischen Kirche nährt den ideologiekritischen Verdacht, dass behauptete Konstrukte von Apostolizität auch eine Machtfrage sind. Apostolizität wird Kirche und Amt nicht nur *zugeschrieben*, sondern von Amtsträgern auch *beansprucht*. Sie kann in sehr unterschiedlicher Weise deformiert werden, kirchenpolitisch durch Konkurrenz- und Machtkämpfe, individuell durch desaströse Amtsausübung. Auch unbeirrbar Fortschreibungen von autoritativ hochrangigen Apostolizitätskonzepten¹ fallen inzwischen unter Ideologieverdacht.

Theologische Apostolizitäts-Diskurse sind angesichts der seit Jahren vielfach kommunizierten historisch-kritischen Einsichten in die Genese der Kirche längst nicht mehr „unschuldig“. Sie sehen sich mit der Frage von „Macht“ und „Machtverzicht“ konfrontiert, die für eine Kirche, die sich auf Jesus von Nazareth beruft, nicht nebensächlich, sondern zentral ist (vgl. Mk 10,42–44). Die These, die ich im Folgenden an drei neutestamentlichen Zusammenhängen erläutern möchte, hat zwei Seiten und lautet: (a) Neutestamentliche

¹ Das jüngste normative Konzept bietet das dritte Kapitel der Dogmatischen Konstitution des II. Vatikanischen Konzils *Lumen Gentium*: „Die hierarchische Verfassung der Kirche, insbesondere das Bischofsamt“, darin v.a. Nr. 19–21. – Theologiegeschichtliche und systematische Einblicke und Analysen bieten *Th. Schneider* (ab Bd. 2 *D. Sattler*)/*G. Wenz* (Hgg.), *Das kirchliche Amt in apostolischer Nachfolge*, Bd. 1: Grundlagen und Grundfragen, Bd. 2: Ursprünge und Wandlungen, Bd. 3: Verständigungen und Differenzen, Freiburg i.Br. 2004/2006/2008.

Apostolats-Konzepte sind interessegeleitet; sie stehen im Resonanzraum bestimmter Erwartungen und setzen demgemäß ihre theologischen Akzente; (b) davon betroffen ist die Rolle von Frauen bei Gründung und Aufbau von Kirche, die verschwiegen, verdunkelt oder minimiert werden kann. Daraus ergeben sich Konsequenzen für einen hermeneutisch reflektierten Umgang mit den neutestamentlichen Texten.

1. Zur Terminologie

Das Neue Testament benutzt sehr oft ἀποστέλλω = „senden“², auch das davon abgeleitete Verbaladjektiv ἀπόστολος = „Gesandter“³, schließlich ἀποστολή = „Sendung“/„Apostelamt“ (letzteres vor allem bei Paulus⁴). Das Wortfeld ist durchweg auf konkrete Vorgänge oder Personen bzw. Personenkreise bezogen, zu einer Qualitätsaussage wie ἀποστολική = „apostolisch“ kommt es noch nicht. Die spätere Bekenntnissprache von der „apostolischen Kirche“ kann freilich an eine Aussage wie die von Eph 2,20 anknüpfen: „ihr seid aufgebaut auf dem Fundament der Apostel und Propheten, wobei Christus Jesus selbst der Eckstein ist“. Die hier verwendete Bau-Metaphorik enthält *in nuce* ein Konzept apostolischer Kirche⁵. Ab der zweiten Hälfte des 2. Jahrhunderts begegnet das Adjektiv ἀποστολική = „apostolisch“⁶. Der Begriff „Apostolizität“, wie er heute in der Systematik gebräuchlich ist, „geht über das Adjektiv ‚apostolisch‘ auf den Titel ‚Apostel‘ zurück und bezeichnet die Übereinstimmung mit den Aposteln oder Herkunft bzw. Herleitung

² 133x, in allen Textcorpora des Neuen Testaments. – Vgl. J. Roloff/F. Mildenerger, Art. Apostel/Apostolat (A. I und III), in: TRE, Bd. 3 (1978) 430–445; 466–477.

³ Insgesamt 79x, in allen Textcorpora des Neuen Testaments (Evg: 10x; Apg 28x; Corpus Paulinum: 34x [Hebr nur 1x: Christus = Apostolos]; Corpus Catholicum: 4x; Offb: 3x).

⁴ Röm 1,5; 1Kor 9,2; Gal 2,8; außerdem Apg 1,25.

⁵ Vgl. M. Theobald, Mit den Augen des Herzens sehen. Der Epheserbrief als Leitfaden für Spiritualität und Kirche, Würzburg 2000, 96–98 u.ö. – Vgl. auch 1Kor 3,10–18.

⁶ Ignatius, Tr inscr.: ἐν ἀποστολικῇ χαρακτῆρι; MPol 16,2: διδάσκαλος ἀποστολικὸς καὶ προφητικὸς; zuvor Papias fr. 2,12: τὰς ἀποστολικὰς διηγήσεις = „die Berichte der Apostel“.

von den Aposteln“⁷. Auf der Basis des Großen Glaubensbekenntnisses („Nicaeno-Constantinopolitanum“: DH 150) ist die Apostolizität der Kirche (neben ihrer Einheit, Heiligkeit und Katholizität, den anderen *notae ecclesiae*) Bekenntnisinhalt aller Kirchen. Der römisch-katholische Ansatz bestimmt Apostolizität darüber hinaus als über das Bischofskollegium auf die Apostel zurückgehende legitime Amtsnachfolge (*successio apostolica*)⁸. Der reformatorische Ansatz erklärt das Evangelium zum einzigen Kriterium von Apostolizität. Das über *Personen* laufende katholische Konzept ist weniger frei, im Kontext der Amtsfrage vorbehaltlos auch die Genderfrage zu stellen. Die neutestamentliche Rede von „den Aposteln“ scheint alles Weitere wie selbstverständlich zu präformieren.

Wer von der kanonistischen Tradition herkommt, mag rasch eine Brücke vom Begriff der „Apostolizität“ hin zum zweiten Begriff unserer Themenstellung schlagen, zu „Macht“ oder „Gewalt“ (*potestas*)⁹. Im Neuen Testament ist die Palette der Machtbegriffe und – Termini breit und polyvalent¹⁰. Ein Terminus sticht hervor, ἐξουσία, der sehr oft in christologischem Kontext benutzt wird¹¹.

⁷ W. Härle, Art. Apostolizität, in: RGG⁴, Bd. 1 (1998) 653f., 653.

⁸ Vat. II: DH 4119.4144.4207–4211; LG 20,2: *per successionem ab initio decurrentem*; W. Beinert, Art. Apostolizität der Kirche, in: LThK³, Bd.1 (1993), 881f., 881: „Das Vat. II. zeigt die A. als Eigenschaft der Gesamtkirche (LG 13 17 31 35), sofern diese als universales Heilssakrament allen Völkern das Ev. verkündet (LG 1); sie umfasst mithin auch die Sendung der Laien (AA 1f.). Die A. als Ursprungseinheit wird gewährleistet durch das pneumatolog. Miteinander v. Schrift, Trad., Amt (DV 7f.; 10) u. sensus fidelium (LG 12)“; vgl. *ders.*, Die Apostolizität der Kirche als Kategorie der Theologie, in: Theologie und Philosophie 52 (1977) 161–181.

⁹ Vgl. Conf. Aug. XXVIII (De potestate ecclesiastica): Sic autem sentiunt, *potestatem clavium se potestatem episcoporum iuxta evangelium potestatem esse seu mandatum Dei praedicandi evangelii, remittendi et retinendi peccata et administrandi sacramenta* (BESLK 121); CIC (1983) can. 381 § 1: *Episcopo dioecetano in dioecesi ipsi commissa omnis competit potestas ordinaria, propria et immediata, quae ad exercitium eius muneris pastoralis requiritur [...]*.

¹⁰ Vgl. H. Schlier, Mächte und Gewalten im Neuen Testament, Freiburg i. Br. ³1958; im übrigen vgl. die einschlägigen Lexikonartikel zu ἀρχαί und ἐξουσία in: G. Kittel/G. Friedrich (Hgg.), Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, Stuttgart 1933–1979. – Nach wie vor bedeutend, auch wegen seiner hell-sichtigen Diagnose der Moderne: R. Guardini, Die Macht. Versuch einer Wegweisung, Würzburg ⁵1960.

¹¹ K. Scholtissek, Die Vollmacht Jesu. Traditions- und redaktionsgeschichtliche Analysen zu einem Leitmotiv markinischer Christologie, Münster 1992; M. Eb-

Hier interessieren Überschneidungen zwischen Apostolat und Macht. Eine solche Überschneidung zeigt sich beim frühjüdischen Rechtsmodell, nach dem der Abgesandte dem ihn Sendenden gleichgestellt ist und ihn repräsentiert¹². Dieses Modell steht auch hinter neutestamentlichen Sendungsaussagen wie Lk 10,16: „wer euch hört, hört mich“¹³. Paulus verknüpft in 1 Kor 9 sein „Apostolat“ (V.2) mit möglichen Feldern von „Macht“-Befugnissen (ἐξουσία: V.4–6)¹⁴, auf die er selbst aus freien Stücken verzichtet. Eine radikale Absage an Herrschaftsausübung fordert Jesus von denen, die in der Gemeinde „führen“ und Verantwortung tragen (Mk 10,42–45 par. Mt 20,24–28; Lk 22,24–27) – in scharfem Kontrast zum Umgang mit Macht im römischen Imperium¹⁵.

2. Die Autorität der Männer und die Unsichtbarkeit der Frauen. Drei neutestamentliche Weisen der Rede von den „Aposteln“

Im Folgenden sind drei Weisen, von „den Aposteln“ (2.1 und 2.2) bzw. vom „Apostel“ Paulus zu sprechen (2.3), auf Auswirkungen

ner, Die Rede von der „Vollmacht“ Jesu im MkEv – und die realpolitischen Implikationen (2013), in: *ders.*, Inkarnation der Botschaft. Kultureller Horizont und theologischer Anspruch neutestamentlicher Texte, Stuttgart 2015, 364–383; *H. Blatz*, Die Semantik der Macht. Eine zeit- und religionsgeschichtliche Studie zu den markinischen Wundererzählungen, Münster 2016.

¹² *J.-A. Bühner*, Der Gesandte und sein Weg im 4. Evangelium. Die kultur- und religionsgeschichtlichen Grundlagen der johanneischen Sendungschristologie sowie ihre traditionsgeschichtliche Entwicklung, Tübingen 1977.

¹³ Von LG 20 mit Nachdruck auf die Bischöfe bezogen. – Vgl. auch 2 Kor 5,20: „Wir sind also Gesandte an Christi statt und Gott ist es, der durch uns mahnt“.

¹⁴ Die Vulgata übersetzt alle drei Vorkommen von ἐξουσία mit *potestas*. Vgl. auch 1 Kor 9,12.

¹⁵ Mk 10,42–45: „Ihr wisst, dass die, die als Herrscher gelten, ihre Völker unterdrücken und ihre Großen ihre Macht gegen sie gebrauchen. Bei euch aber soll es nicht so sein, sondern wer bei euch groß sein will, der soll euer Diener sein, und wer bei euch der Erste sein will, soll der Sklave aller sein. Denn auch der Menschensohn ist nicht gekommen, um sich dienen zu lassen, sondern um zu dienen und sein Leben hinzugeben als Lösegeld für viele.“ – Vgl. *P. Hoffmann*, Herrschaftsverzicht: Befreite und befreiende Menschlichkeit, in: *ders.*, Studien zur Frühgeschichte der Jesus-Bewegung, Stuttgart 1994, 139–170; *Ebner*, „Vollmacht“, 364–383.

hin zu überprüfen, die sie auf die Sichtbarkeit bzw. Unsichtbarkeit von Frauen im jeweiligen Bild von Kirche haben.

2.1 Die österlichen „Erscheinungsformeln“ (1 Kor 15,5 etc.) als apostolische „Legitimationsformeln“

„Erscheinungsformeln“ begegnen zum ersten Mal in 1 Kor 15,3–7 im Kontext der von Paulus überlieferten katechetischen Glaubensformel¹⁶, und zwar gleich in vierfacher Variation:

- 3 a Denn als erstes habe ich euch weitergegeben,
 b was ich auch übernommen habe:
 c „Dass Christus gestorben ist für unsere Sünden gemäß den Schriften
- 4 a und dass er begraben worden ist,
 b und dass er auferweckt ist am dritten Tag gemäß den Schriften
- 5 a und dass er *erschienen* (ὤφθη) ist *dem Kephas* (vgl. Lk 24,34),
 b dann *den Zwölf* (vgl. Lk 24,36ff.; Mt 28; Joh 20).“
- 6 a Danach ist er *erschienen* (ὤφθη) mehr als *fünfhundert Brüdern und Schwestern* auf einmal,
 b von denen die meisten am Leben sind bis jetzt,
 c einige aber sind entschlafen.
- 7 a „Danach ist er *erschienen* (ὤφθη) *dem Jakobus*,
 b dann *allen Aposteln*.“
- 8 Zuletzt *erschien* er auch mir, gleichsam der Missgeburt.
- 9 a Denn ich bin der Geringste von den Aposteln;
 b ich bin nicht wert, Apostel genannt zu werden,
 c weil ich die Ekklesia Gottes verfolgt habe [...].

Die Bedeutung der „Erscheinungsformel“, die aus der verbalen Aussage „er erschien“ + Dativ des oder der Erscheinungsempfänger besteht¹⁷, erhellt aus der (griechischen) Bibel. Dort ist sie feste Wendung zur Bezeichnung von Theophanien Gottes in Gestalt seiner Boten wie seiner Selbsterschließung vor den Vätern, Mose und Salo-

¹⁶ Zu ihr vgl. M. Theobald, *Angefochtener Osterglaube – im Neuen Testament und heute*, in: Theologische Quartalschrift 193 (2013) 4–31, 12–23.

¹⁷ Der Aorist Pass. von ὀράω + Dativ besitzt *intransitive* Bedeutung „jemandem erscheinen“, „sich sehen lassen“. Vgl. A. Lindemann, *Der erste Korintherbrief*, Tübingen 2000, 332.

mo. Gen 12,7^{LXX} etwa heißt es: „Der Herr erschien dem Abraham (καὶ ὤφθη κύριος τῷ Ἀβραμ) und sprach zu ihm [...]“. Ex 3,2^{LXX} erzählt von Mose: „Es erschien ihm aber ein Bote des Herrn (ὤφθη δὲ αὐτῷ ἄγγελος) im Feuer einer Flamme aus dem Dornbusch“. Daran schließt sich seine Beauftragung durch JHWH an, das Volk aus Ägypten herauszuführen (Ex 3,10)¹⁸. Die Erscheinung vor Mose ist also ein Akt der Legitimation. Gleiches gilt für die neutestamentlichen Erscheinungsformeln¹⁹, was an ihrer Reihung in 1 Kor 15 deutlich wird, die Zeichen geschichtlichen Wachstums der Glaubensformel ist: Den Anfang macht die Autorisierung des Kephas als Auferstehungszeuge; die der Zwölf verbindet sich damit. An die ursprünglich viergliedrige Glaubensformel (= 3c–5b)²⁰ wurde V.7 sekundär angehängt: „Er ist erschienen dem Jakobus, dann allen Aposteln“. Hatte nach dem Abgang des Kephas aus Jerusalem der Herrenbruder Jakobus das Sagen, so spiegelt sich im Zuwachs von V.7 die Geschichte der frühen Jerusalemer Gemeinde wider. Die Rede von „*allen* Aposteln“ überbietet die von den Zwölf in V.5b²¹ und stellt zugleich die in der ursprünglichen Gestalt der Glaubensformel sich zeigende „*einzigartige* Stellung des Zwölferkreises in Frage“²². Werden die Zwölf aus der Perspektive von V.7 nun auch

¹⁸ Vgl. Gen 17,1; 18,1; 26,2.24; 35,9f.; außerdem 1 Kön 3,5; 9,2f.; Jer 31,2 (LXX: 38,3).

¹⁹ Zu den „Erscheinungsformeln“ als „Legitimationsformeln“ vgl. *U. Wilckens*, Auferstehung. Das biblische Auferstehungszeugnis historisch untersucht und erklärt, Gütersloh ³1981, 21: „Die Erscheinungen werden unter dem Gesichtspunkt in der Überlieferung festgehalten, dass durch sie die urchristlichen Führer vom Himmel her ihre Legitimation, ihre Berufung und Vollmachtsstellung empfangen haben“; *H.-J. Eckstein*, Die Wirklichkeit der Auferstehung Jesu. Lukas 24,34 als Beispiel früher formelhafter Zeugnisse, in: ders., Der aus Glauben Gerechte wird leben. Beiträge zur Theologie des Neuen Testaments, Münster 2003, 171f.; 176.

²⁰ Oben im Text durch Anführungszeichen markiert.

²¹ Auf die historisch erforderliche Dissoziation von auf Jesus zurückgehendem Zwölfer- und nachösterlich entstandenem Apostelkreis, die sich hier abzeichnet, muss nicht weiter eingegangen werden. Auch versteht sich von selbst, dass die im prophetischen Zeichen der „Zwölf“ zum Ausdruck kommende Symbolik des Zwölfstämme-Volks mit seinen zwölf Patriarchen natürlich nur bei Männern aus dem Kreis Jesu funktionierte, die Rede von den „Zwölf Aposteln“ für die Frage eines Ausschlusses von Frauen vom kirchlichen Amt also völlig irrelevant ist. Die römischen Verlautbarungen hierzu zeigen sich hier gänzlich uninformiert bzw. negieren bewusst die jüngere Forschung.

²² *D.-A. Koch*, Zwölferkreis und Gottesvolk (1995), in: ders., Hellenistisches

zu den Aposteln gerechnet, so ist deren Kreis größer und schließt jenen ein. Auf seine Zahl kommt es nicht an, lediglich darauf, dass die mit πάντες απόστολοι gemeinten Menschen aufgrund der ihnen gewährten Erscheinung des Auferstandenen besondere Autorität genießen. Wenn Paulus ganz am Ende der Texteinheit auch noch die eigene Berufung vor Damaskus, gleichfalls mittels einer Erscheinungsformel, versprachlicht, an die bisherigen Formeln als Klimax anhängt, wird deutlich, dass es um Legitimierung von Zeugenschaft, aber auch Autorität und Leitungsvollmacht geht²³. Obwohl Paulus am Ende in V.11 betont, dass alle dasselbe „verkünden“, belegt die Reihung der Formeln und ihre jeweilige Überbietung, dass dies nicht ohne Konkurrenzansprüche und Streit abging. Paulus musste jedenfalls um seine Autorität kämpfen²⁴.

Wer die Erscheinungsformeln in den größeren Zusammenhang der Ostererzählungen der Evangelien einstellt, wird zwei Beobachtungen machen:

(1) Wo die Formeln Erscheinungsempfänger mit Namen nennen, sind es nur Männer: Kephas, Jakobus und Paulus; dazu kommt der Zwölferkreis. Nur von ihm wissen die Evangelien Erscheinungsgeschichten zu erzählen, nicht von Petrus oder Jakobus. So begrüßen die Elf bei Lukas die nach Jerusalem zurückgekehrten Emmaus-Jünger mit dem Ruf: „Der Herr (ὁ κύριος) ist wahrhaft auferstanden und dem Simon erschienen (ᾧφθῆ Σίμωνι)“ (Lk 24,34), aber für den Leser ist das eine Leerstelle der Erzählung.

(2) Der Zuweisung der österlichen Protophanie (gemeint ist die Ersterscheinung) an Petrus in 1 Kor 15,5a und Lk 24,34²⁵ widerspre-

Christentum. Schriftverständnis – Ekklesiologie – Geschichte, hg. von F. W. Horn, Göttingen 2008, 111–125, 113f.

²³ Bestätigt wird diese Funktion der Formeln auch dadurch, dass sie auf alles sonstige Beiwerk verzichten, z. B. die Nennung eines Orts der jeweiligen Erscheinung oder von Worten, die der Erscheinende dem Zeugen angeblich mitgeteilt habe.

²⁴ J. Becker, Die Auferstehung Jesu Christi nach dem Neuen Testament. Ostererfahrung und Osterverständnis im Urchristentum, Tübingen 2007, bleibt zurückhaltend gegenüber dem „Vorschlag, in der Liste stecke Konkurrenz zwischen Petrus und Jakobus. Zwar hat Jakobus die Leitung der Jerusalemer Gemeinde von Petrus übernommen, und das könnte eventuell mit Problemen verbunden gewesen sein. Aber das kann man nicht mit dieser Aufzählung begründen, die von Paulus aufgestellt wurde, um in Bezug auf die Auferweckung Jesu die Einstimmigkeit aller Zeugen herauszustellen [...]“ (117).

²⁵ Die Überlieferung von den Emmausjüngern gibt vor, dass der Auferweckte zuerst

chen sowohl das Matthäus- als auch das Johannesevangelium, wobei letzteres auch die von den Synoptikern behauptete Erstberufung des Petrus durch Jesus am See Genesareth (vgl. Mk 1,16; Mt 4,18; 10,2; Lk 5,3,4–11) ausdrücklich in Frage stellt, wenn es ihn erst an *dritter* Stelle *nach* Andreas und einem Anonymus berufen sieht (Joh 1,41f.)²⁶. Die Ehre der Protophanie weist es Maria Magdalena zu, die der Auferweckte in Joh 20,17 dazu beauftragt, als *apostola apostolorum* den Jüngern die Osterbotschaft kundzutun²⁷. Eine davon unabhängige alte Überlieferung findet sich in Mt 28,9f. Hier „begegnet“ der Auferweckte unmittelbar nach der Auffindung der leeren Grabkammer durch die Frauen Maria Magdalena und der „anderen

ihnen erschien; Lukas, der um die Protophanie vor Petrus zu wissen scheint, sucht den Ausgleich, indem er die Elf die zurückkehrenden Emmausjünger mit dem Ruf Lk 24,34 begrüßen lässt, der „unbestimmt genug (ist), um den Lesern die Vorstellung zu ermöglichen, dass Jesus noch vor den Emmausjüngern dem Petrus erschienen ist. Die nichterzählte Zeit zwischen V.12 und V.13 ist dafür auch groß genug“ (M. Wolter, Das Lukasevangelium, Tübingen 2008, 786). – Die Doppelformel – eine Kombination von Auferstehungs- und Erscheinungsformel – wird traditionell sein; sie begegnet in lkn. Sprachgewand auch noch in Apg 10,40f. („Gott aber hat ihn am dritten Tag auferweckt und hat ihn erscheinen lassen [ἔδωκεν αὐτὸν ἐμφανῆ γενέσθαι], zwar nicht dem ganzen Volk, wohl aber den von Gott vorherbestimmten Zeugen: uns, die wir mit ihm nach seiner Auferstehung von den Toten gegessen und getrunken haben“) und 13,30f. („Gott aber hat ihn auferweckt von den Toten, der über mehrere Tage hin erschien [ὄφθη] denen, die mit ihm von Galiläa nach Jerusalem hinaufgestiegen waren, welche jetzt seine Zeugen sind vor dem Volk“).

²⁶ Vgl. M. Theobald, Das Johannesevangelium. Kapitel 1–12, Regensburg 2009, 181–83.

²⁷ Zu Maria Magdalena sind in den letzten Jahren viele Arbeiten erschienen; genannt sei lediglich: S. Ruschmann, Maria von Magdala im Johannesevangelium. Jüngerin – Zeugin – Lebensbotin, Münster 2002; A. Taschl-Erber, Maria von Magdala – erste Apostolin? Joh 20,1–18: Tradition und Relecture, Freiburg i.Br. 2007; außerdem *dies.*, „Ich habe den Herrn gesehen“ (Joh 20,18). Ein geschlechtsspezifisches Apostolatskriterium?, in: Protokolle zur Bibel 14 (2005) 103–131; *dies.*, Maria von Magdala. Galionsfigur in frühchristlichen Auseinandersetzungen um Leitungsfunktionen von Frauen, in: Bibel und Kirche 65 (2010) 238–242; *dies.*, „Eva wird Apostel!“ Rezeptionslinien des Osterapostolats Marias von Magdala in der lateinischen Patristik, in: I. Fischer/C. Heil (Hgg.), Geschlechterverhältnisse und Macht. Lebensformen in der Zeit des frühen Christentums, Münster 2010, 161–196; *dies.*, Apostolin und Sünderin. Mittelalterliche Rezeptionen Marias von Magdala, in: A. Valerio/K.E. Børresen (Hgg.), Frauen und Bibel im Mittelalter. Rezeption und Interpretation. Deutsche Ausgabe hg. von I. Fischer unter Mitarbeit von J. Schiller, Stuttgart 2013, 41–64.

Maria“ und fordert sie auf, ihn vor seinen „Brüdern“ zu bezeugen. In der literarischen Endgestalt der Evangelien steht die Protophanie vor Maria Magdalena und den anderen Frauen allerdings im Schatten der sozusagen offiziellen Epiphanie vor den Zwölf (Mt 28; Joh 20) oder ist durch Vorordnung des Geliebten Jüngers als des ersten Ostergläubigen vor Maria Magdalena in der Redaktion des Vierten Evangeliums, was auch ein Kirchen-„Politikum“ ist, entschärft worden²⁸. Der sog. sekundäre Schluss des Markusevangeliums aus dem frühen 2. Jahrhundert, den das Konzil von Trient zum Bestandteil des neutestamentlichen Kanon gemäß der Vulgata erklärt hat²⁹, spricht die Protophanie – jetzt unter Verwendung der Erscheinungsformel – ausdrücklich der Magdalenerin zu³⁰, auch wenn das Gewicht in der Reihe der drei aufgezählten Erscheinungen auf der letzten liegt, in der die Elf die offizielle Sendung erhalten³¹.

Plausible Gründe sprechen dafür, dass die Überlieferung der Protophanie vor den Frauen zuverlässige alte historische Erinnerung enthält³². Dann stellt sich die Frage, warum die sog. „Erscheinungs-

²⁸ Vgl. M. Theobald, Der Jünger, den Jesus liebte. Beobachtungen zum narrativen Konzept der johanneischen Redaktion, in: ders., Studien zum Corpus Iohanneum, Tübingen 2010, 493–533.

²⁹ *Decretum de canonicis Scripturis* vom 8. April 1546, DH 1504: „Wer aber diese Bücher nicht vollständig mit allen ihren Teilen, wie sie in der katholischen Kirche gelesen zu werden pflegen und in der alten lateinischen Vulgata-Ausgabe enthalten sind, als heilig und kanonisch anerkennt [...]: der sei mit dem Anathema belegt“. Der Vorspann des Dekrets spielt auf den Markusschluss an: [Evangelium] per suos Apostolos [...] *omni creaturae praedicari iussit* (DH 1501); vgl. Mk 16,15. – Zu den textgeschichtlichen Fragen vgl. K. Aland, Der Schluss des Markusevangeliums, in: ders., Neutestamentliche Entwürfe, München 1979, 246–283.

³⁰ Mk 16,9–11: „Nachdem er früh am ersten Tag der Woche auferstanden war, erschien er zuerst Maria aus Magdala, aus der er sieben Dämonen ausgetrieben hatte. ¹⁰Diese ging und verkündigte es denen, die um ihn gewesen waren, die trauerten und weinten. ¹¹Als sie hörten, er lebe und sei ihr erschienen, glaubten sie (es) nicht“. Es folgen die Erscheinungen vor den Emmausjüngern und den Elfen, welche letztere von einer ausführlichen Rede des Auferweckten begleitet wird. Den Beschluss macht die Notiz zur Himmelfahrt Jesu und eine Vollzugsnotiz, dass „sie hinausgingen und überall verkündigten, wobei der Herr mitwirkte und das Wort durch begleitende Zeichen bekräftigte“ (V.20).

³¹ R. Pesch, Das Markusevangelium. 2. Teil, Freiburg i.Br. 1977, 549. Vgl. auch Becker, Auferstehung, 85–91.

³² P. Benoit, Marie-Madeleine et les disciples au tombeau selon Joh 20,1–18, in:

formeln“ nirgends Frauen erwähnen und die Ostergeschichten der Evangelien sie in den Schatten stellen. Die Antwort erteilt die Gattungsbestimmung der „Erscheinungsformeln“ als Legitimationsformeln: Weil sie dem Bedürfnis der Legitimierung vor urgemeindlichen Autoritäten dienen, nehmen sie Rücksicht auf gesellschaftliche Erwartungsmuster, denen zufolge so gewichtige Ansprüche glaubhaft nur von Männern erhoben werden können. Aufschlussreich ist etwa, wie Josephus in seinen *Antiquitates* das Mehrzeugenrecht von Dtn 19,15 kommentiert: „Ein einziger Zeuge soll nicht gelten, sondern es sollen deren drei oder wenigstens zwei sein, deren Wahrheitsliebe durch ihren Lebenswandel verbürgt wird. Auch soll das Zeugnis von Frauen nicht zulässig sein wegen der ihrem Geschlecht eigenen Leichtfertigkeit und Dreistigkeit“ (Ant. IV 219). Josephus steht mit dieser Ansicht nicht allein³³. Eine gesellschaftlich etablierte Mentalität wird sichtbar, die für die Öffentlichkeit nur Männer als offizielle Zeugen zulässt. Es ist davon auszugehen, dass genau sie der Grund für die benannten Befunde ist. Hinzu kommt eine weitere Beobachtung.

Wie die Rede von den „fünfhundert Brüdern“ in 1 Kor 15,6 inklusiv zu verstehen ist, so auch die von den πάντες ἀπόστολοι V.5b. Ἀπόστολος ist a) ein Verbaladjektiv des Kompositum ἀποστέλλω und im Neuen Testament noch kein *terminus technicus*³⁴, und b) gilt bei Verbaladjektiven von Komposita, dass sie nur zweierdig sind (-ος; -ον), also keine feminine Form ausbilden³⁵. Folglich sagt die Rede von „allen Aposteln“ (solange diese nicht mit den Zwölf identifiziert werden) nichts über das Geschlecht einzelner in

W. Eltester (Hg.), *Judentum, Urchristentum, Kirche*, Berlin 1960, 141–152; M. Hengel, *Maria Magdalena und die Frauen als Zeugen*, in: O. Betz (Hg.), *Abraham unser Vater. Juden und Christen im Gespräch über die Bibel*, Leiden/Köln 1963, 243–256; vgl. auch F. Schleritt, *Der Jüngling im Grab als Epigone des Auferstandenen. Zum Verhältnis der Geschichte vom Grabbesuch der Frauen zur Überlieferung von der Erscheinung Jesu vor Maria Magdalena*, in: M. Janßen u. a. (Hgg.), *Frühes Christentum und Religionsgeschichtliche Schule*, Göttingen 2011, 83–95.

³³ Vgl. die Belege in *Theobald*, *Osterglaube*, 17 Anm. 47.

³⁴ F. Hahn, *Art. Apostel I. Neues Testament*, in: RGG⁴, Bd. 1 (1998) 636–638, 636.

³⁵ A. Kaegi, *Kurzgefasste Griechische Schulgrammatik*, Berlin ⁶1961 (besorgt von E. Bornemann), 180 (§ 213).

ihrem Kreis aus. Zur Frage, wer ihn konstituiert, erklärt Wolfgang Schrage in seinem Kommentar zu 1 Kor: „Alle Apostel, deren Kreis offensichtlich nicht mehr erweiterungsfähig zu sein scheint, ohne dass wir sagen könnten, wer dazu gehört und seit wann er als geschlossen gilt, sind Auferweckungszeugen, nicht aber alle Auferweckungszeugen Apostel. Am ehesten wird man an die Apostel von [1 Kor] 9,5f. oder Gal 1,17.19 u.ä. Stellen denken, und darin werden nach Röm 16,7 auch Frauen eingeschlossen sein“³⁶. Im Schluss des Römerbriefs erklärt bekanntlich Paulus, das von ihm geschätzte Ehepaar Andronikus und Junia „ragten unter den Aposteln heraus“, eine Bemerkung, die Jahrhunderte lang verkannt wurde und in unserem Sprachraum erst in den beiden Revisionen der Einheits- und Lutherübersetzung 2016/2017 wieder sichtbar wurde³⁷.

Halten wir fest: Entgegen dem Versuch, im derzeitigen Disput um die Beteiligung von Frauen am Amt der Kirche Röm 16,7 zu marginalisieren³⁸, zeigt der exegetische Diskurs, dass die Geschlechter-Frage keine Lappalie ist, sondern in die Mitte gehört, weil sie die rechte Deutung des Glaubensbekenntnisses von 1Kor 15 tangiert, was Paulus übrigens in Gal 3,28 bekräftigt: „Es gilt nicht mehr Männliches oder Weibliches, ihr seid alle Einer in Christus Jesus“.

2.2 Das Konzept apostolischer Kontinuität in der Apostelgeschichte

Weil sich der Autor der Apostelgeschichte als Historiker begreift und wertvolle Überlieferungen gesammelt hat, gewährt sein Werk uns unschätzbare Einblicke in die frühe Geschichte der Ekklesien, gera-

³⁶ W. Schrage, *Der erste Brief an die Korinther (1 Kor 15,1–16,24)* (Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament, Bd. 7/4), Düsseldorf u. a. 2001, 60, mit Verweis ebd. in Anm. 221 auf *Wyclif*, *Sermones* III 387: *potest intelligi mixtim de viris et feminis*.

³⁷ Zur Geschichte der Geschlechtsumwandlung der *Junia* in einen Mann mit Namen *Junias* vgl. E. J. Epp, *Junia. The First Woman Apostle*, Minneapolis 2005.

³⁸ Das tut in Unkenntnis des textkritischen Diskussionsstandes noch W. Kasper, *Katholische Kirche. Wesen, Wirklichkeit, Sendung*, Freiburg i. Br. 2011, 534f. Anm. 183. Zu seinen mäandrierenden Ausführungen zur Frage der Zulassung von Frauen zum kirchlichen Amt vgl. M. Theobald, *Phoebe und Junia. Zwei biblische Frauen – ohne Heimatrecht in der römisch-katholischen Kirche?*, in: ders., *Jesus, Kirche und das Heil der Anderen*, Stuttgart 2013, 163–169, 163 Anm. 1.; 166f. Anm. 5; 168f. Anm. 11.

de, was die Rolle von Frauen bei deren Aufbau betrifft. Die vielen entsprechenden Spuren des Corpus Paulinum werden hier in willkommener Weise ergänzt³⁹. Lukas nennt Namen von Frauen und entzieht sie damit ihrer Anonymität. Abgesehen von *Maria*, der schon aus dem Evangelium bekannten „Mutter Jesu“ (1,14), sind dies der Reihenfolge ihres Auftritts nach: *Saphira*, Frau des Hananias (5,1–11), *Tabita*, das heißt: (Dorkas) Gazelle (9,36), *Maria*, „die Mutter des Johannes, mit dem Beinamen Markus (12,12), *Rhode*, Magd im „Haus der Maria“ (12,13), *Lydia* aus Thyatira (16,14f.40)⁴⁰, *Damaris* aus Athen (17,34), *Priszilla*, Frau des Aquila (18,2.18.26)⁴¹, die Jüdin *Drusilla*, Frau des Prokurators Felix (24,24), *Berenike*, Frau des Königs Agrippa (25,13.23.30)⁴². Aufschlussreich sind insbesondere die Hinweise auf das „Haus der Maria“ (12,12) in Jerusalem – offenkundig Versammlungsort der dortigen Ekklesia⁴³ – und das der Lydia in Philippi, die sich und ihre Hausgemeinschaft von Paulus

³⁹ Vgl. A. Weiser, Die Rolle der Frau in der urchristlichen Mission, in: G. Dautzenberg u. a. (Hgg.), Die Frau im Urchristentum, Freiburg i.Br. 1983, 158–181; G. Dautzenberg, Zur Stellung der Frauen in den paulinischen Gemeinden, 182–224; M. Gielen, Frauen in leitender Funktion, in: dies./J. Kügler, Papst Franziskus und die Zukunft der Kirche. Neutestamentliche Orientierungsangebote, Berlin 2014, 101–177. Vgl. auch L. H. Cohick, Women in the World of the Earliest Christians. Illuminating Ancient Ways of Life, Grand Rapids 2009.

⁴⁰ *Lydia* wird *nomen gentilitium* sein: „die (Frau) aus Lydien“. – 16,13f. zufolge ist Lydia eine von mehreren Frauen, welche die Synagoge vor der Stadt zu besuchen pflegten: „Am Sabbat gingen wir durch das Stadttor hinaus an den Fluss, wo wir eine *προσευχή* (= Synagoge) vermuteten. Wir setzten uns und sprachen zu den Frauen, die sich eingefunden hatten. Eine Frau namens Lydia [...]“. Die übliche wörtliche Übersetzung von *προσευχή* mit „Gebetsstätte“ führt in die Irre, weil sie an einen Ort unter freiem Himmel am Fluss denken lässt. *προσευχή* ist aber weitverbreitete Synagogenbezeichnung (M. Hengel, Proseuche und Synagoge. Jüdische Gemeinde, Gotteshaus und Gottesdienst in der Diaspora und in Palästina, in: ders., Judaica et Hellenistica. Kleine Schriften, Bd. 1, Tübingen 1996, 171–195) Die Frauen bewegen sich also im Umfeld einer Synagoge.

⁴¹ Bei Paulus heißt sie Priska: Röm 16,3; 1 Kor 16,19. Vgl. auch 2 Tim 4,19.

⁴² In der Anonymität verbleiben: die Mutter des Timotheus, „eine gläubig gewordene Jüdin“ (16,1; 2 Tim 1,5 nennt ihren Namen: Eunikē); „eine Magd mit Wahrsagegeist“ (16,16–18); die vier Töchter des Evangelisten Philippus, „prophetisch begabte Jungfrauen“ (21,9); die Schwester des Paulus (23,16)

⁴³ Weiser, Rolle, 173 Anm. 37: „Die Erwähnung des Torgebäudes (*πυλῶν*) und der Sklavin Rhode weist auf ein stattliches Anwesen hin und auf einen gewissen Wohlstand. Diese Angaben gehören wegen ihres Lokalkolorits vermutlich zum ältesten Bestand der Erzählung und dürfte historisch zutreffend sein“.

taufen lässt und die entstehende Gemeinde der Stadt (16,40: „die Brüder“) beherbergt und auch möglicherweise leitet⁴⁴.

Nun sind dies nur lokal begrenzte Episoden im Geschichtswerk des Lukas. Das Sagen haben die Männer, sei es in Gruppen – so die mit Jerusalem verbundenen „Apostel“⁴⁵, die sog. „Sieben“ in und über Jerusalem hinaus (6,5); die dortigen „Ältesten“ (15), die antiochenischen „Propheten und Lehrer“ (13,1)⁴⁶ – oder seien es Einzelpersönlichkeiten wie Petrus, Johannes, der Herrenbruder Jakobus, Barnabas und Paulus. Diese Erzählfiguren haben die wichtige Funktion, den übergreifenden Erzählfaden des Geschichtswerks über einzelne Episoden und Erzählzyklen hinweg zu knüpfen. Von herausragender Bedeutung für den ersten Hauptteil der Apg ist die Gruppe der „Apostel“, mit Petrus und Johannes an der Spitze, für den zweiten Hauptteil ist dies Paulus. Wenn Lukas „die Apostel“ mit der Gruppe der „Zwölf“ identifiziert, so dass sie jetzt eindeutig männlich ist (vgl. Lk 6,13), dann bietet diese Identifizierung der Frage, warum sie für das Konstrukt seiner Theologie so wichtig ist, die Antwort.

„Die Apostel“ sind leibhaftige Zeugen heilsgeschichtlicher Kontinuität nicht nur im entscheidenden Umbruch zwischen der Zeit Jesu und der Gründungszeit der Kirche, auch an deren kritischen Wendepunkten⁴⁷. Von Jesus aus der Schar seiner Jünger ausgewählt (Lk 6,13), bleiben sie nach seiner Kreuzigung in Jerusalem (Lk 24,49; Apg 1,4.13), „essen und trinken“ mit dem Auferweckten in der Brückenzeit zwischen Ostern und Himmelfahrt (Apg 10,41; vgl. 1,4), verlassen nach Pfingsten die Heilige Stadt selbst in der schlimmsten Verfolgung nicht (8,1), sanktionieren die eigenständige Mission des

⁴⁴ L. Schottroff, Lydia, in: K. Walter (Hg.), Zwischen Ohnmacht und Befreiung. Biblische Frauengestalten, Freiburg i.Br. 1988, 148–154; dies., Lydias ungeduldige Schwestern. Feministische Sozialgeschichte des frühen Christentums, Gütersloh 1992.

⁴⁵ Insgesamt 28x begegnet das durchweg pluralisch benutzte Verbadjektiv ἀπόστολοι in der Apg; zu Lk (dort 10x) vgl. T. Frauenlob, Die Gestalt der Zwölf-Apostel im Lukasevangelium. Israel, Jesus und die Zwölf-Apostel im ersten Teil des lukanischen Doppelwerks, Würzburg 2015.

⁴⁶ Genannt werden 5 Männer mit Namen, darunter keine Frau.

⁴⁷ Garant dieser Kontinuität, Gewährleistung der Identität seiner gegenwärtigen Eklesia ist für Lukas der „heilige Geist“; vgl. J. Roloff, Die Kirche im Neuen Testament, Göttingen 1993, 207–209 („Kirche unter der Leitung des Geistes“); G. K. A. Bonnah, The Holy Spirit. A Narrative Factor in the Acts of the Apostles, Stuttgart 2007.

Philippus in Samarien, indem sie den dort Getauften durch Gebet und Handauflegung den noch fehlenden Geist vermitteln (8,14–17), nehmen nach der Bekehrung des ersten „Heiden“ Kornelius in Cäsarea von Petrus einen Rechenschaftsbericht entgegen, den sie gutheißen (11,1–18), behalten nach der Neugründung von Antiochien durch den Supervisor Barnabas dort die Übersicht (11,22f.) und stellen zuletzt auf dem „Apostelkonvent“ zusammen mit den „Ältesten“ unter Führung des Jakobus in kollegialer Einmütigkeit mit ihrem Sprecher Petrus wie der ganzen Gemeinde nach Anhörung von „Barnabas und Paulus“⁴⁸ die Weichen für die Zukunft der Ekklesia (Apg 15; 16,4). Danach überlassen sie das Feld einerseits Paulus, der jetzt zum Hauptprotagonisten der Erzählung wird, andererseits den Jerusalemer „Ältesten“ unter Führung des Jakobus.

Kern der skizzierten Rolle der „Apostel“ ist es, dass sie, beauftragt von Jesus (Lk 24,44–49) und vom Geist geleitet (Apg 2; 15,), das heilbringende „Kerygma“ vom Weg Jesu bis hin zu seiner Auferweckung, Himmelfahrt und Geistespruch ausrichten und der Ekklesia damit bleibende Orientierung an der „Lehre der Apostel“ (2,42) ermöglichen. Dieses Kerygma gewährleistet die Identität der Kirche. Vor allem zwei von Lukas in dieses Bild eingetragene Züge lassen den möglichen Verdacht, „die Apostel“ seien so etwas wie eine zentrale Kirchen-„Behörde“, erst gar nicht aufkommen:

Zum einen inszeniert Lukas an unterschiedlichen Konflikten wie dem der Witwenversorgung in der Jerusalemer Ekklesia (Apg 6) oder um die Beschneidung bei der Völkermission vorbildliche Konfliktlösungsstrategien, wie sie von den „Aposteln“ in synodaler Weise auf den Weg gebracht werden⁴⁹. Zum anderen zeichnet er von Anfang an das Bild einer geschwisterlichen Kerngemeinde, für die gilt, was Petrus am Pfingsttag mit Joel 3,1–5 zum Ausdruck bringt, dass nämlich der Geist Gottes „über *alles* Fleisch“ ausgegossen wird, „eure Söhne *und* eure Töchter“, über „Knechte *und* Mägde“ etc.⁵⁰. Beachtlich ist deshalb die Linie, die sich im Sinne der Kontinuität von Jesus hin zur Kirche von der höchst bemerkenswerten Aussage in Lk

⁴⁸ In dieser Reihenfolge, vgl. Apg 15,12.

⁴⁹ Von exemplarischer und wegweisender Bedeutung sind die Konfliktlösungen in Apg 6,1–7 und 15,1–35.

⁵⁰ Zur erstaunlichen frühchristlichen Wirkungsgeschichte von Joel 3^{LXX} vgl. Dautzenberg, Stellung, 192 mit Anm. 192.

8,1–3 („die Zwölf“ und einige Frauen in Begleitung Jesu⁵¹) über 23,49 („Bekannte“ Jesu am Kreuz mitsamt den Frauen, „die ihm von Galiläa aus nachgefolgt waren“), 24,10 (die Frauen verkünden als erste den Aposteln die Botschaft, dass Jesus lebt⁵²), 24,33 („die Elf und die mit ihnen“⁵³) bis hin zu Apg 1,13–14 hinzieht, wo Lukas die im „Obergemach“ eines Jerusalemer Hauses auf den Geist wartende Kerngemeinde so umschreibt: „Sie alle [die zuvor mit Namen genannten Zwölf] verharrten dort einmütig im Gebet, *zusammen mit den Frauen* und Maria, der Mutter Jesu, und seinen Brüdern“⁵⁴.

Wer sieht, wie oft Lukas ausdrücklich von „Männern *und* Frauen“ spricht (Apg 8,3.12; 9,2; 17,12; 21,5; vgl. auch 13,49) und auch darauf bedacht ist, sie in polar einander zugeordneten Erzählungen in Evangelium und Apostelgeschichte gleich zu bedenken⁵⁵, wird zögern, sein Konstrukt „der Apostel“ als Argument für den Ausschluss von Frauen vom Amt in der Kirche zu bemühen⁵⁶. Einen derart gewagten Zugriff vereitelt vor allem die Einsicht in die *Funktion* der Erzählfigur, nämlich dem lukanischen Kontinuitätsmodell zu dienen und damit der Stärkung der eigenen kirchlichen Identität. Wie die androzentrisch formulierten „Erscheinungsformeln“ ist auch die Erzählfigur „der Apostel“ im lkn. Doppelwerk von kulturellen Erwartungsmustern mitdiktirt⁵⁷.

⁵¹ Lukas zählt die Frauen namentlich auf: *Maria*, „genannt *Magdalena*“, *Johanna*, „Frau des Chuzas, eines Beamten des Herodes“, *Susanna*. Die beiden ersten begegnen beide später nochmals in Lk 24,10 (vgl. die nächste Anm.).

⁵² Es sind dies: *Maria Magdalena*, *Johanna* und *Maria, die Mutter des Jakobus*, und die übrigen Frauen mit ihnen.

⁵³ Unter den Ungenannten müssen sich auch die Frauen von 23,49; und 24,10 befinden.

⁵⁴ Beim Stichwort „Brüder“ wird insbesondere an Jakobus zu denken sein, der in den späteren Kapiteln des Buchs eine entscheidende Rolle spielen wird (siehe oben unter 2.1).

⁵⁵ Vgl. Lk 13,31–32/33 (Gleichnis vom Senfkorn/Sauterteig); 15,3–7/8–10 (Gleichnis vom verlorenen Schaf/von der verlorenen Drachme); Apg 9,32–35 (Äneas)/36–43 (Dorkas/Gazelle).

⁵⁶ Ein Fenster hin zur *faktischen* Gestaltung von Kirchenleitung zu seiner Zeit öffnet Lukas in Pauli Abschiedsrede in Milet an die Presbyter von Ephesus, Apg 20,17–35. Vgl. A. Weiser, *Gemeinde und Amt nach dem Zeugnis der Apostelgeschichte*, in: ders., *Studien zu Christsein und Kirche*, Stuttgart 1990, 305–320.

⁵⁷ Auch an Lk 24,10f. ersichtlich, wenn es dort heißt: „Sie (sc. die Frauen) erzähl-

2.3 *Successio paulina* in den Pastoralbriefen – Mittel zur „Domestizierung“ von Frauen

Bekanntlich stammen die Pastoralbriefe (1 Tim – 2 Tim – Tit) nicht von Paulus, sondern sind eine sehr viel spätere Interpretation seiner Ansichten aus dem zweiten Viertel des 2. Jahrhunderts.⁵⁸ Sie verbieten im Namen des „Paulus“ unter Verwendung von Rechtssprache⁵⁹ den Frauen zu „lehren“ (1 Tim 2,12)⁶⁰ und schließen sie damit vom öffentlichen Amt der Ekklesia aus, was im Übrigen schon die sekundäre Glosse 1 Kor 14,34–36 tut, die aus dem gleichen Milieu stammt. Der Verfasser der Pastoralbriefe verbindet seine Sicht der Rolle der Frauen unmittelbar mit der Autorität des Apostels, von dem ausgehend er das kirchliche Leitungsamt als „Lehramt“ konzipiert, das nur Männern vorbehalten ist. Die Autorität des Apostels nimmt er so in Anspruch, dass er bereits eine Art von *successio paulina* konstruiert, wie sie in der Mahnung seines „Paulus“ an „Timotheus“ 2 Tim 2,1f. zum Ausdruck kommt: „Du also, mein Kind, sei stark in der Gnade, die dir in Christus Jesus geschenkt ist! Was du vor vielen Zeugen von mir gehört hast, das vertraue zuverlässigen Menschen an, die fähig sein werden, auch andere zu lehren!“ *Der Apostel* (1) mahnt den *Apostelschüler* (2), das vor Zeugen Gehörte *zuverlässigen Menschen* (3) anzuvertrauen, auf dass diese ihrerseits fähig werden, wiederum „andere“ (4) zu belehren. Vier Stationen einer juristisch angedachten Kette werden sichtbar.

Von dieser Kette sind Frauen unter Berufung auf „Paulus“ offiziell ausgenommen. Im per se männlich bestimmten schon beste-

ten es den Aposteln. Doch die Apostel hielten diese Reden für Geschwätz und glaubten ihnen nicht“.

⁵⁸ M. Theobald, *Israel-Vergessenheit in den Pastoralbriefen. Ein neuer Vorschlag zu ihrer historischen-theologischen Verortung im 2. Jahrhundert n. Chr. unter besonderer Berücksichtigung der Ignatius-Briefe*, Stuttgart 2016.

⁵⁹ M. Theobald, *Vom Werden des Rechts in der Kirche. Beobachtungen zur Sprachform von Weisungen im Corpus Pastorale und bei Paulus*, in: *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der Älteren Kirche* 106 (2015) 65–95.

⁶⁰ Zum „Schweigegebot“ (sekundär auch in 1 Kor 14,34 eingetragen) bietet Dautzenberg, *Stellung*, 197–201, aufschlussreiche Parallelen aus der griech.-hell. und jüd. Literatur, aber auch Hinweise zu seiner Bestreitung „angesichts der steigenden Emanzipation der Frauen von der hellenistischen Zeit an“ (198, im Anschluss an K. Thraede, *Art. Frau*, in: *RAC*, Bd. 6 (1966) 197–267).

henden Kreis der „Ältesten“, die als *patres familiae* in der Orts-Ekklesia die einzelnen Hauskirchen vertreten, kommen sie nicht vor, und das Episkopen-Amt, das der Autor des Corpus Pastorale als das Amt eines *primus inter pares* im Kreis der „Ältesten“ zur besseren Organisation der Ekklesia befördern will, ist erst recht nicht für sie gedacht: Vom Episkopos, der sich als guter Haus- und Familienvater bewährt haben muss, verlangt der Autor als besondere Qualifikation die „Fähigkeit, zu lehren“ (Tit 1,9; 1 Tim 3,2). „Gutes lehren zu können“, *καλοδιδάσκαλος* zu sein, erwartet er zwar auch von den alten Frauen, aber er denkt dabei nicht an ein offizielles Lehramt, sondern an ihre über die Jahre erworbene Befähigung, den jungen Frauen Lebensweisheit zur Führung des Haushalts weitergeben zu können (Tit 2,3f.). Dass Frauen 1 Tim 3,11 zufolge das Diakoninnen-Amt innehaben, spricht nicht gegen das Lehrverbot, weil „Diakone“ im Verständnis des Corpus Pastorale (1) nicht am Lehramt der Ekklesia beteiligt sind und deshalb auch nicht ordiniert werden und (2) sozial-karitative Aufgaben unter der Verantwortung des Episkopos erfüllen, die, wenn sie geschlechtsspezifisch auszurichten sind, Männer *und* Frauen erfordern⁶¹.

Signifikant sind die Weisungen zum Witweninstitut 1 Tim 5,3–16. Erstens zeigen sie, dass die Begrenzung weiblicher Kompetenz auf das „Haus“ tatsächlich der Absicht ihrer „Domestizierung“ dient, zweitens, dass diese Tendenz sich gegen ein vom Autor als heterodox gebrandmarktes alternatives Rollenverständnis der Frauen richtet, das sich an Paulus selbst und seinem in Gal 3,28 geäußerten Programm orientiert. Es geht somit letztlich um die Frage, wer mit (mehr) Recht den authentischen Paulus für sich beansprucht, der Autor des Corpus Pastorale oder seine „Gegner“. Es geht um einen Kampf um das apostolische Erbe, einen „Konflikt der Interpretation“. Die Frage nach der Rolle der Frau ist dabei nur *ein* Streitpunkt.

Für das gegnerische Milieu kennzeichnend war wohl ein Asketismus, der sich von 1 Kor 7 herleiten lässt. Frauen folgten dem paulinischen Ideal religiös motivierter Jungfräulichkeit, das sie mit emanzipatorischen Tendenzen den sozialen Rollen des zeitgenössischen Hauses gegenüber verbanden, aber im Dienst der Gemeinde zu verwirklichen trachteten. Wenn der Autor des Corpus Pastorale gegen

⁶¹ M. Theobald, Eucharistie als Quelle sozialen Handelns. Eine biblisch-frühkirchliche Besinnung, Neukirchen-Vluyn 2014, 172–177.

junge Witwen polemisiert, ist zu bedenken, dass das von ihm benutzte griechische Wort $\chi\eta\rho\alpha\iota$ auch für $\pi\alpha\rho\theta\acute{\epsilon}\nu\omicron\iota$ = „unverheiratete Frauen“ stehen kann⁶². Er versucht, das existierende Witweninstitut – „junge Frauen“ legen ein Gelöbnis ab und tun sozialen Dienst in der Gemeinde, die sie finanziell trägt – mit der rigiden Rechtsbestimmung in den Griff zu bekommen, dass nur Frauen zuzulassen seien, die mindestens 60 Jahre alt und ohne Verwandtschaft sind. Im Witweninstitut, wie es bislang praktiziert wurde, sah er eine Brutstätte der Heterodoxie.

Bei der Beurteilung der im Corpus Pastorale greifbar werdenden, wirkungsgeschichtlich höchst erfolgreichen Ausgrenzung der Frauen aus dem kirchlichen Amt unter Berufung auf den Apostel Paulus ist weniger von Bedeutung, dass es sich um pseudepigraphie, nicht von ihm selbst stammende Schriften handelt (sie stehen im Kanon und sind deswegen Teil seines normativen Zeugnisses), als vielmehr die Einsicht in die im Hintergrund stehende Intention einer Beheimatung der Ekklesia in den anerkannten sozialen Strukturen des „Hauses“ samt Übernahme entsprechender Rolle. Zum ersten Mal in der Theologiegeschichte wird vom Autor hierfür die Öffentlichkeit der Polis explizit als Kriterium von Inkulturation namhaft gemacht, die Übernahme von anerkannten sozialen und ethischen Standards. So gewiss die Intention einer Inkulturation von Evangelium und Kirche auch heute noch maßgebend ist, so wenig kann und darf die konkrete Realisierung des Modells durch das Corpus Pastorale für alle Zeiten versteinert werden. Die drei Schreiben sind kritisch am Zeugnis Jesu und dem des Paulus zu beurteilen.

3. Vom *officium* zum *ministerium*. Ein Vorschlag zum Apostelfest der Maria Magdalena am 22. Juli

Es ist gut, im Rahmen unserer Thematik an die zahlreichen Frauen im Alten und Neuen Testament zu erinnern, die im Volk Gottes eine profilierte Rolle spielen: an die Prophetinnen Mirjam (Ex 15,20), Debora (Ri 4,4), Abigajil, Frau Nabals (1 Sam 25), Hulda (2 Kön 22,14–20; 2 Chr 34,22–28), und Noadja (Neh 6,14), an Judith (Jdt

⁶² M. Theobald, *Werden des Rechts*, 81–88.

und Esther (Est), an Maria Magdalena, Priszilla, Lydia, Phoebe und wie sie alle heißen. Aber es ist besser und dringt zum Kern der Sache vor, den Widerständen gegen eine vollgültige Einbeziehung von Frauen in das kirchliche Amt dort zu begegnen, wo sie scheinbar ihr stärkstes Bollwerk besitzen: in personalisierten Apostolizitätskonstruktionen. Die neutestamentlichen Konzepte ohne Berücksichtigung der historisch-kritischen Einwände unbesehen fortzuschreiben ist obsolet. Wenn klar ist, dass im antiken Umfeld nur das Zeugnis von Männern etwas in der Öffentlichkeit galt und Frauen aus diesem Grund in Formeln, die den christlichen Glauben bezeugen, nicht genannt werden, verlangt ein reflektierter Umgang mit ihnen wie den übrigen neutestamentlichen Texten, sich ideologiekritisch ihrer Instrumentalisierung zum Ausschluss von Frauen vom kirchlichen Amt zu widersetzen.

An dieser Stelle hat dann auch die Selbstbesinnung der Amtsinhaber auf den Umgang mit kirchlicher Macht und Herrschaft einzusetzen, auf die im Sinne Jesu zu verzichten keine Desavouierung von Wahrheitsansprüchen ist⁶³, sondern das Eingeständnis, dass die anstehenden Fragen sich nur in synodalen Prozessen und auf der Höhe zeitgenössischer sozialemischer Standards beantworten lassen. Dabei geht es nicht nur um individuelle Gewissenserforschung und Umkehr von Amtsinhabern, sondern dem voraus um eine kritische Besinnung auf den Prozess der Sakralisierung kirchlicher Macht überhaupt⁶⁴. In ihrem Bannkreis erscheinen Ansprüche des Amtes als unangreifbar und wird die Konstruktion männlicher Sukzessionsketten im Rahmen von Apostolizität im Kontext eines durch Zölibat geheiligten Lebensstils zum Tabu erklärt. Weitreichenden Strukturdebatten wird damit der Boden entzogen.

⁶³ *Guardini*, Die Macht, 38: „Jesu ganzes Dasein ist Übersetzung der Macht in die Demut. Aktiv gesagt: in den Gehorsam gegen den Willen des Vaters, wie er sich in der jeweiligen Situation ausdrückt; diese Situation ist aber, im Ganzen wie im Einzelnen, so, dass sie die beständige ‚Entäußerung‘ fordert. Der Gehorsam ist für Jesus nichts Zweites, Hinzukommendes, sondern bildet den Kern seines Wesens [...]“.

⁶⁴ *H. Joas*, Die Macht des Heiligen. Eine Alternative zur Geschichte von der Entzauberung, Berlin 2017, behandelt das Heilige im Zusammenhang mit einer Theorie der Macht und verweist auf die Gefahr (kollektiver) Selbstsakralisierung, die sich mit der Erfahrung des Heiligen verbindet. Heiliges verpflichtet sich stets mit Macht. Vgl. v.a. 419–488 („Das Heilige und die Macht. Kollektive Selbstsakralisierung und ihre Überwindung“).

Mit einem Vorschlag möchte ich schließen: Papst Franziskus erklärte im Juni 2016 den jährlichen Gedenktag der Maria Magdalena am 22. Juli zum Fest der *apostola apostolorum* und stellte es damit den übrigen Apostelfesten des liturgischen Kalenders gleich⁶⁵. Dieser Schritt, der auf den ersten Blick nicht besonders spektakulär erscheint, hat es auf einen zweiten Blick in sich: Soll dem Dekret vom 3. Juni 2016 zufolge das Apostelfest der Magdalenerin die Erstverkündigung der Osterbotschaft durch sie an die Apostel als „model of women’s role in the church“ begehnen, so kann es für die römisch-katholische Kirche zur Gelegenheit werden, über die Implikationen ihrer Vorstellung von Apostolischer Sukzession für die Rolle der Frauen nachzudenken. Die für das Fest vorgesehene offizielle lateinische Präfation⁶⁶ spricht zwar nur vom „Dienst der Sendung“ (*officium apostolatus*) der Magdalenerin, den sie nach Joh 20,18⁶⁷ den Aposteln gegenüber ausübte. Wenn das Fest aber in einem für heute relevanten Sinne an sie *erinnern* soll, muss diese *Erinnerung* an das *officium* der Magdalenerin die Gestalt der *Erwartung* einer Einlösung der in ihr gegebenen Zukunftspotentiale der Kirche annehmen. Aus dem erinnerten *officium* hat ein verwandeltes *ministerium* der Kirche hervorzugehen, ein „(Dienst-)Amt“, das von Männern und Frauen gleichberechtigt ausgeübt wird. Lasst uns den 22. Juli also als einen besonderen Tag der apostolischen Sendung der Frauen in unserer Kirche begehnen, als Mahnung zur Öffnung des kirchlichen *ministerium* für die Frauen, als einen Tag struktureller Erneuerung unserer Kirche aus den Ressourcen, die ihr der Heilige Geist aus seiner Fülle bereitstellt!

⁶⁵ Mit Dekret der Gottesdienstkongregation vom 3. Juni 2016. – Johannes Paul II. profiliert Maria Magdalena als Erstzeugin in seinem Apostolischen Schreiben über die Würde und Berufung der Frau *Mulieris dignitatem* vom 15. Aug. 1988, Nr. 16: „Maria aus Magdala war früher als die Apostel Augenzeugin des auferstandenen Christus und hat deshalb auch *als erste den Aposteln gegenüber von ihm Zeugnis gegeben*.“

⁶⁶ Sie lautet: „Vere dignum et iustum est, / æquum et salutare, / nos te, Pater omnipotens, / cuius non minor est misericordia quam potestas, / in omnibus prædicare per Christum Dominum nostrum. / Qui in horto manifestus apparuit Mariæ Magdalænæ, / quippe quæ eum dilexerat viventem, / in cruce viderat morientem, / quæsierat in sepulcro iacentem, / ac prima adoraverat a mortuis resurgentem, / et *eam apostolatus officio coram apostolis honoravit* / ut bonum novæ vitæ nuntium / ad mundi fines perveniret. / Unde et nos, Domine, cum Angelis et Sanctis universis / tibi confitemur, in exultatione dicentes: Sanctus, Sanctus, Sanctus [...]“.

⁶⁷ Joh 20,18: „Maria von Magdala kam zu den Jüngern und verkündete ihnen: Ich habe den Herrn gesehen. Und sie berichtete, was er ihr gesagt hatte.“