

Frauen in leitenden Positionen

Im Neuen Testament und in der frühen Kirche

■ Die evangelische Neutestamentlerin Ute E. Eisen hat eine umfangreiche und international vielbeachtete Arbeit vorgelegt, in der sie literarische und inschriftliche Belege für Leitungspositionen von Frauen im frühen Christentum gesammelt hat. Für „Bibel und Kirche“ hat sie daraus ausgewählte Erkenntnisse zusammengefasst.

Leitende Positionen von Frauen im paulinischen Zeugnis

Der Apostel Paulus lässt die Apostelin Junia grüßen und bezeichnet sie als „herausragend unter den *apostoloi*“ (ApostelInnen, Röm 16,7). Seinen Grüßen ist zu entnehmen, dass sie Jüdin und schon vor Paulus Christin war. Wie er hatte auch sie für ihren Glauben im Gefängnis gesessen. Bis ins 13. Jh.n.Chr. stand die Tatsache, dass Junia eine Frau war, nicht in Frage. Erst Aegidius von Rom (1245-1316) und u.a. später Martin Luther und schließlich Erwin Nestle in seiner kritischen Textausgabe des griechischen NTs setzten einen Junias ein. Sie prägten damit Bibelausgaben, Übersetzungen und das Geschichtsbild bis zum Beginn des 21. Jahrhunderts.¹

Die Apostelin Junia ist nicht die einzige Frau in den Paulusbriefen, der eine besondere Autorität zugesprochen wird. Allein in der Gruß-

liste, in welcher Paulus sie grüßt, finden sich weitere charismatisch exponierte Frauen. Das ist allen voran die Diakonin (*diakonos*) und Patronin (*prostatis*) Phöbe, die wahrscheinlich den Paulusbrief nach Rom überbracht hat (Röm 16,1-2). Phöbe wurde in späteren Bibelübersetzungen zur Dienerin und zum Beistand kleingeredet. So heißt es etwa in der Lutherübersetzung, sie stehe „im Dienst der Gemeinde von Kenchreä“ oder in der Einheitsübersetzung ist von ihr als „Dienerin der Gemeinde in Kenchreä“ die Rede, womit ihr Titel *diakonos*, den auch Paulus für sich reklamierte und der in den paulinischen Briefen missionarische Aufgaben markiert, unkenntlich wird.² John N. Collins konnte zeigen, dass *diakonein* im nichtchristlichen Bereich vor allem eine Aktivität des Hin- und Hergehens markiert, die primär der Vermittlung einer Botschaft dient.³ In diesem Sinne wird die Vokabel von Paulus und in der deuteropaulinischen Tradition bis hin zu den Apostolischen Vätern verwendet. In dieser Traditionslinie markiert *diakonein* die Vermittlung des christlichen Glaubens, es geht noch nicht um karitative Aufgabenbereiche. Die adäquate Übersetzung von *diakonos* ist nach Collins *agent*, ins Deutsche übertragen Gesandte/r, VermittlerIn oder ‚BotschafterIn‘. Das war auch Phöbe: Sie bringt den Brief des Paulus nach Rom und soll dort auf den ausdrücklichen Wunsch des Paulus „im Herrn“ gut aufgenommen werden, sicher auch, um die Lehre des Paulus, wie er sie im Römerbrief artikuliert, theologisch zu vermitteln.

Weitere Beispiele sind die vier Frauen, von denen es im Römerbrief heißt, dass sie „sich viel gemüht haben“ bzw. „viel Arbeit hatten“ (Röm 16,6.12). Damit wird das griechische Verb *kopiaio* übersetzt, das schon Adolf von Harnack als ‚Missionsvokabel‘ erkannt und benannt hat. Stefan Schreiber hat jüngst diese

¹ Vgl. ausführlich Peter Arzt, Junia oder Junias? Zum textkritischen Hintergrund von Röm 16,7; in: Liebe zum Wort. Beiträge zur klassischen und biblischen Philologie, P. Ludger Bernhard OSB zum 80. Geburtstag, hg. v. Friedrich V. Reiterer / Petrus Eder, Salzburg 1993, 83-102 und seinen Beitrag in diesem Heft; Eldon Jay Epp, Junia. The First Women Apostle, Minneapolis 2005.

² Auch wird Phöbes gesellschaftlicher Status als Patronin, ablesbar am Statustitel *prostatis*, unkenntlich, wenn es bei Luther heißt: „sie hat vielen beigestanden, auch mir selbst“. Vielmehr aber war sie „Patronin vieler“ und auch des Paulus, was bedeutet, dass sie diese mit ihrem gesellschaftlichen Einfluss und ihrem Vermögen unterstützte, ggf. auch juristisch. Siehe auch den Beitrag von A. Merz in diesem Heft.

³ Siehe u.a. ders., *Diakonia – Reinterpreting the Ancient Sources*, New York et al. 1990.

Vokabel nochmals eingehend im Kontext der paulinischen Briefe untersucht und aufgezeigt, dass damit eine „in der Urchristenheit praktizierte charismatische Gemeindeleitung“ durch Frauen eindeutig angezeigt ist.⁴

Und die Unterordnung von Frauen?

Wie verhält sich dieser Befund, der sich durch weitere Beispiele noch bekräftigen ließe, zu den beiden vielzitierten Paulustexten, in welchen dieser versucht, Frauen unterzuordnen und zum Schweigen zu bringen? Die paulinische Argumentation in 1 Kor 11, wo es um die prophetisch redenden Frauen der korinthischen Gemeinde geht, kann als Paradebeispiel dafür dienen, wie sehr Paulus selbst zum einen in einem patriarchalischen Denken verhaftet war, indem er zunächst schöpfungstheologisch argumentierend die Unterordnung von Frauen formuliert (1 Kor 11,7-10), sich dann aber selbst korrigiert und zeigt, was das neue Sein in Christus bedeutet: „Doch im Herrn (*en kyrio*) ist weder die Frau etwas ohne den Mann noch der Mann etwas ohne die Frau; denn wie die Frau von dem Mann, so kommt auch der Mann durch die Frau; aber alles von Gott“ (1 Kor 11,11f). Dieses Argument des neuen Seins „im Herrn“ toppt das Argument einer schöpfungstheologisch begründeten Unterordnung von Frauen unter Männer und kann für eine Aufhebung genderbedingter⁵ Hierarchien innerhalb dieses neuen christlichen Selbstverständnisses ins Feld geführt werden. Nimmt man Gal 3,28 hinzu, kann dieser Aspekt noch um die Aufhebung ethnischer und sozialer Hierarchien erweitert werden. Die neue Existenz in Christus zielt auf Gleichwertigkeit. Vor diesem Hintergrund überrascht es auch nicht, dass Paulus in 1 Kor 11 die prophetische Rede der Frauen in keiner Weise in Zweifel zieht oder einschränkt.

Wie passt das aber zu 1 Kor 14,34, wo das berühmte „die Frauen sollen in den Gemeinden schweigen“ ausgesagt wird? Diese Stelle hatte eine für Frauen fatale Wirkungsgeschichte, denn mit Verweis auf sie wurde und wird umfassende gottesdienstliche Aktivität von Frau-

en von einigen Kirchen bis heute untersagt. Die Forschung hat verschiedene Erklärungsmöglichkeiten für diese Verse und ihren offensichtlichen Widerspruch zu den oben erwähnten Paulusbrieffstellen angeboten: Sind diese Verse vielleicht erst später eingefügt worden? Dafür können sowohl literar- als auch textkritische Argumente angeführt werden. Oder sind mit dem Schweigegebot nur Ehefrauen angesprochen? Diese Interpretation präferiert Elisabeth Schüssler-Fiorenza. Wie auch immer diese Textstelle bewertet wird. Sie ändert nichts am Gesamtbefund der Paulusbriege, in welchen Paulus Mitchristinnen erwähnt und anerkennt, die aktiv an der Verkündigung und Ausbreitung der Botschaft beteiligt waren.

Dieser ambivalente Befund in den Paulusbriegen hat mindestens zwei Linien der Paulusrezeption hervorgebracht. Eine Linie, welche die missionarische Aktivität von Frauen anerkennt und fördert (z.B. die Theklaakten) und eine, welche diese im Anschluss an den antiken Topos der Unterordnung von Frauen zu unterminieren versucht (insbesondere die deuteropaulinischen Pastoralbriefe⁶). Durchgesetzt hat sich letztere. Dies kann am aktuellen Stand der Frauenordination bzw. der Weihe von Frauen in den christlichen Kirchen weltweit abgelesen werden. Denn die Priesterweihe von Frauen bzw. die Frauenordination wurde erst im 20. Jh. von einigen christlichen Kirchen wieder eingeführt⁷: 1950 von den PresbyterianerInnen, Ende der 1960er Jahre von den lutherischen Kirchen, 1976 von der Episkopalkirche der USA, 1992 von der anglikanischen Kirche Südafrikas sowie von der Kirche von England. Ähnliches gilt für das zeitgenössische Judentum: Der erste weibliche Rabbi der USA wurde 1972 geweiht. Die orthodoxen Kirchen lassen bis heute keine Frau-

⁴ Stefan Schreiber, Arbeit mit der Gemeinde (Röm 16,6.12). Zur versunkenen Möglichkeit der Gemeindeleitung durch Frauen, in: NTS 46 (2000), 204-226.

⁵ „Gender“ bezeichnet das soziale Geschlecht (im Unterschied zum biologischen Geschlecht) und die damit einher gehenden Rollenzuschreibungen.

⁶ Siehe dazu den Beitrag von Ulrike Wagener in diesem Heft.

⁷ Zum Folgenden vgl. Karen Jo Torjesen, Als die Frauen noch Priesterinnen waren, aus dem Amerikan. v. Elisabeth Brock, Frankfurt am Main 1993, 11.

enweihe zu. Und die römisch-katholische Kirche hat jüngst durch die Kongregation für die Glaubenslehre erneut festgeschrieben, dass ein Versuch der Weihe einer Frau den ‚schwerwiegenderen Straftaten‘ zuzuordnen ist.⁸ Bis dato werden dadurch Frauen auch in den Kirchen wegen ihres Geschlechts diskriminiert, ein Sachverhalt, der dem Grundgesetz, nach dem die Gleichberechtigung von Männern und Frauen ein Grundrecht ist, widerspricht (vgl. GG § 3; ein Grundrecht übrigens, an dessen Einhaltung in unserem Land auch die Integrationsfähigkeit von ImmigrantInnen gemessen wird).

Ein ähnliches Schicksal wie die Apostelin Junia teilen bis heute viele Frauen in kirchlichen Leitungspositionen. Zahllose Quellen, neben den literarischen Quellen insbesondere Grabschriften, dokumentarische Papyri und ikonographische Quellen, die von Frauen zeugen, welche herkömmlichen Geschlechterstereotypen widersprechen, harren noch der wissenschaftlichen Aufarbeitung und historischen Wahrnehmung. Und an dieser Stelle kann nur mit Nachdruck zu weiterer Forschung in diesem Bereich, der noch immer nahezu eine *terra incognita* darstellt, ermutigt werden.

Methodische und hermeneutische Prämissen

Bevor im Folgenden einige Quellen aus dem 1. Jahrtausend der Kirche vorgestellt werden,

ist es notwendig, methodische Probleme und Aporien in der Diskussion um Frauen in Leitungspositionen aufzuzeigen und einen hermeneutischen Orientierungsrahmen zu bieten:

a) Methodisch überaus fragwürdig ist die Herauslösung von Frauengeschichte aus der All-gemeinesgeschichte, wie sie noch in jüngerer Zeit etwa in Lehrbüchern begegnet. In Carl Andresens und Adolf Martin Ritters *Geschichte des Christentums im Altertum* beispielsweise wird die sog. „Rolle der Frauen in der Kirche“ auf ganzen 17 Zeilen von insgesamt 187 Seiten abgehandelt.⁹ Gender und Genderkonstruktionen sollten vielmehr zu einer unverzichtbaren Kategorie der historischen Betrachtung allgemein werden.¹⁰ Frauen müssen endlich auf allen Ebenen in der All-gemeinesgeschichte die ihnen zustehende adäquate Berücksichtigung finden.

b) Methodisch problematisch an der herkömmlichen Forschung zur ‚Frauengeschichte in der Antike‘ ist weiterhin, wenn Frauenexistenz im Fokus auf Jungfräulichkeit, Ehe und Mutterschaft erfolgt. Frauen werden damit aus den übrigen gesellschaftlichen Bezügen herausgelöst. Darin spiegelt sich ein patriarchalisch anmutender Zugriff der Gegenwart auf die Vergangenheit, der diese in ihrer Komplexität übermäßig reduziert. Die lange in der Forschung wiederholte „Kernthese“, dass Frauen in der Antike generell vom politischen und sozialen Leben ausgeschlossen gewesen seien“, ist nicht mehr haltbar.¹¹ Zahlreiche neuere Studien zum antiken Judentum und der paganen Gesellschaft haben gezeigt, wie stark Frauen in politische und religiöse Kontexte etwa als Funktionsträgerinnen integriert waren. In Kleinasien beispielsweise hatten Frauen politische Ämter, etwa das der Agonothese, der Gymnasiarchie oder des eponymen Magistrats, inne.¹² Für den religiösen Bereich konnte Vergleichbares von Bernadette Brooten bezüglich der antiken Synagoge und von Ross Kraemer für die griechische und römische Religion gezeigt werden.¹³ Wichtig darü-

⁸ Vgl. Art. 5 in: Kongregation für die Glaubenslehre, Veränderungen in den Normae de gravioribus delictis, die der Kongregation für die Glaubenslehre vorbehalten sind, im Internet zu finden unter http://www.dbk.de/fileadmin/redaktion/diverse_downloads/Dossiers/2010-07-15_VAT-dt_Normae-de-gravioribus-delictis.pdf (Zugriffsdatum 18.8.2010).

⁹ Stuttgart u.a. 1993, 158.

¹⁰ Hilge Landweer / Mechthild Rumpf, Kritik der Kategorie „Geschlecht“, Streit um Begriffe, Streit um Orientierungen, Streit der Generationen?, *Feministische Studien* 2, 1993, 3–9.

¹¹ So auch Elke Hartmann, *Frauen in der Antike. Weibliche Lebenswelten von Sappho bis Theodora*, München 2007, 206.

¹² Friedemann Quaß, *Die Honoratiorenschicht in den Städten des griechischen Ostens. Untersuchungen zur politischen und sozialen Entwicklung in hellenistischer und römischer Zeit*, Stuttgart 1993, 313, 321, 325 und 338. Darüber hinausgehend vgl. auch Maria H. Dettenhofer (Hg.), *Reine Männersache? Frauen in Männerdomänen der antiken Welt*, Köln 1996.

¹³ Bernadette Brooten, *Women Leaders in the Ancient Synagogue* (BJS 36), Chico, Cal. 1982; Ross Shepard Kraemer, *Her Share of the Blessings. Women's Religions Among Pagans, Jews, and Christians in the Greco-Roman World*, New York, Oxford 1992.

ber hinaus ist aber auch die Erkenntnis, dass die Mehrheit der Frauen der Antike in die Ökonomie, d.h. das Arbeits- und Erwerbsleben integriert waren.¹⁴

c) Weiterhin ist es methodisch nicht überzeugend, von vereinzelt Verbotstexten des Neuen Testaments und der Alten Kirche auf eine entsprechende generelle kirchliche Praxis rückzuschließen. Ein gutes Beispiel dafür ist 1 Kor 14,33b-36. Oben konnte gezeigt werden, dass Frauen in den paulinischen Gemeinden Leitungsfunktionen ausübten und sie von Paulus anerkannt wurden. Dies steht im deutlichen Widerspruch zu 1 Kor 14,34. Daher ist es methodisch unzulässig, diesen Verbotstext für Paulus oder gar für das gesamte frühe Christentum zu generalisieren. Ein anderes vielzitiertes Beispiel ist die Bemerkung des traditionalistischen Bischofs Epiphanius von Salamis, der kategorisch behauptet, nur in häretischen Gruppen habe es ordinierte Amtsträgerinnen gegeben. Bei solchen Texten muss bedacht werden, dass es sich dabei um präskriptive Texte handelt, d.h. um Vorschriften, welche Geschlechterideologien bestimmter Interessengruppen spiegeln, die nicht mit der Beschreibung antiker Realität verwechselt werden dürfen.

d) Werden in der herkömmlichen Forschung Quellen zur Kenntnis genommen und interpretiert, die den oben geschilderten und kritisierten Perspektiven widersprechen, finden sich vielfach zwei schematische Deutungsmuster: Da ist zum einen die Rede von der „Ausnahmefrau“, d.h. der Befund wird isoliert und als singulär dargestellt. Zum anderen begegnet die Denkfigur vom „Ehrentitel“: Die in den Quellen bei Frauen anzutreffenden Amts- oder Funktionstitel werden lediglich als „Ehrentitel“ und eben nicht als Funktionsbegriffe interpretiert. Letzterem Deutungsparadigma gemäß haben Frauen allenfalls ehrenhalber Amtstitel erhalten, die von ihren Ehemännern oder Vätern auf sie übertragen wurden. Dass es sich bei solcher Argumentation um ei-

nen hermeneutischen Zirkel handelt, muss wohl nicht näher ausgeführt werden.

e) Methodisch weiterhin problematisch ist, wenn von einer monolithischen und einheitlichen Entwicklung der Ämter der Kirche ausgegangen wird. Hierzu ist zunächst festzustellen, dass Ämter im Sinne einer institutionell mit Aufgaben und Macht ausgestatteten und rechtlich festgelegten Position im Rahmen einer Institution im NT noch gar nicht anzutreffen sind, es fehlen dafür auch eindeutige Tätigkeitsbeschreibungen.¹⁵ In der Frühzeit waren die Gemeinden vielmehr von einer charismatischen Ordnung bestimmt, was sehr eindrücklich die Korrespondenz des Paulus mit der korinthischen Gemeinde belegt (1 Kor 11-14). Bis sich eine hierarchische Ämterstruktur mit dem erfolgreichen Ausschluss von Frauen etablierte, vergingen Jahrhunderte mit lokal unterschiedlichen Entwicklungen. Die verbreitete Unterscheidung von westlicher und östlicher Kirche zur Wahrnehmung der Differenziertheit der Entwicklungen ist ein viel zu grobes Raster. Kurz: Universelle Einheitlichkeit und Kohärenz der Kirchenhierarchie ist eine Fiktion und eine unzureichende Reduktion von Komplexität.

f) Der griechische Begriff für den paganen Priester und die Priesterin (*hierieus*, *hierissa*) oder den jüdischen Priester (*archiereus*) ist vom frühen Christentum nicht aufgenommen worden. Stattdessen wurden andere Begriffe aus dem antiken Judentum und vor allem aus dem religiösen und säkularen Leben der hellenistisch-römischen Antike rezipiert: *prophetes*, *didaskalos*, *apostolos*, *diakonos*, *presbyteros*, *episkopos* u.a. Es ist davon auszugehen, dass sich deren Funktionsbereiche, die für die Frühzeit im Einzelnen nicht ein-

¹⁴ Vgl. exemplarisch Monika Eichenauer, Untersuchungen zur Arbeitswelt der Frau in der römischen Antike (EHS III/360), Frankfurt a.M. u.a. 1988; Natalie Kampen, Image and Status. Roman Working Women in Ostia, Berlin 1981.

¹⁵ So und zum Folgenden auch Hubert Frankemölle, Amt (NT), NBL 1 (1991), 96-99: 97.

deutig zu bestimmen sind, über die Zeiten wandelten und an verschiedenen Orten unterschiedlich ausgeprägt waren. Sie wurden durchgängig auch von Frauen ausgeübt, wobei die Quellenlage zeigt, dass es von Anfang an Gruppen in den frühen Kirchen gab, die eine umfassende kirchliche Wirksamkeit von Frauen einschränken wollten und damit später durchaus, wenn auch nicht auf ganzer Linie, Erfolg hatten.

g) Abschließend sei darauf hingewiesen, dass noch immer ein weitreichendes Forschungsdesiderat bezüglich der Auswertung zahlreicher Quellen, wie vor allem Grabinschriften, dokumentarischer Papyri und ikonographischer Quellen, im Hinblick auf die Frage nach Ämtern in den Kirchen des 1. Jahrtausends, besteht. Solche Forschung sollte in Zukunft auch stärker in sozial- und wirtschaftsgeschichtliche Betrachtungskontexte eingebunden werden und vor allem die Kategorie Gender berücksichtigen.

Nun aber zu ausgewählten Leitungspositionen von frühen Christinnen im NT und in der alten Kirche. Im Rahmen dieses kleinen Beitrages ist es völlig ausgeschlossen, die ganze Breite kirchlicher und theologischer Frauenaktivität in den Kirchen des 1. Jahrtausends aufzuzeigen. Daher werde ich exemplarisch vorgehen und lediglich auf ausgewählte Leitungspositionen von Frauen näher eingehen: auf Apostelinnen, Prophetinnen, Presbyterinnen und Bischöfinnen.

ApostellInnen

Frauen wurden als Apostelinnen anerkannt und respektiert (Röm 16,7). Die Existenz der namentlich genannten Apostelin Junia kann heute, nach einer fast tausendjährigen Verdrängungsgeschichte, nicht mehr geleugnet wer-

den. Jenseits dieser Verdrängungstendenzen gibt es auch Überlieferungen, welche die Apostelin Junia durchgehend anerkannten. So wird sie etwa im Liturgikon, dem Messbuch der byzantinischen Kirche, bis zum heutigen Tag als Apostelin verehrt neben den „Apostelgleichen“ Maria Magdalena und Thekla. Im 1. Jahrtausend der Kirche gab es kaum Berührungspunkte mit Apostelinnen. Johannes Chrysostomus (344/54-407) beispielsweise hebt in seinem Römerbriefkommentar die besondere *philosophia* der Apostelin Junia hervor (ep. ad Rom. homil. 31,2), ähnliches gilt für die Römerbriefkommentare Ambrosiasters (4. Jh.) und Rufins von Aquileia (ca. 345-410). Darüber hinaus wurden auch Frauen, die im NT den Titel Apostelin nicht tragen, in Kirchenväterkommentaren zu solchen erkoren, z.B. die Frau aus Samaria am Jakobsbrunnen (Joh 4,5-30) von Origenes (ca. 185-253/54) und Theophylakt (ca. 1050-1108). Dies gilt in besonderer Weise für Maria Magdalena, die in den Evangelien Erstzeugin des Auferstandenen ist. Sie erhält in der Alten Kirche den Titel *apostola apostolorum*.¹⁶

Hinzu kommt, dass weitere Frauen in liturgischer, hagiographischer und romanhafter christlicher Literatur als Apostelinnen begegnen. Dies sind insbesondere Thekla aus Kleinasien im 2. Jh., von der die Theklaakten erzählen, sowie Nino aus dem 4. Jh., die in hagiographischen Texten als „Apostel und Evangelist“ Georgiens auftritt. Von Nino wird auch ihre Weihe durch den Patriarchen Juvenal von Jerusalem erzählt, wodurch sie als offizielle Amtsträgerin ausgewiesen ist. Darüber hinaus wird von Ninos Missionstätigkeit sowie ihre Predigt-, Lehr- und Tauffähigkeit berichtet.¹⁷ Diese Beispiele dokumentieren, dass die Anerkennung von Frauen in ihrer Funktion als Apostelin, Evangelistin, Lehrerin und Priesterin im 1. Jahrtausend nicht einhellig abgelehnt, sondern auch bejaht wurde.

ProphetInnen

Ganz unangefochten ist im NT und auch in der späteren kirchlichen Tradition die Tatsache, dass Frauen prophetisch wirkten. Prophetie hat

¹⁶ Dazu Andrea Taschl-Erber, *Maria von Magdala – erste Apostolin?* Joh 20,1-18: Tradition und Relecture (HBS 51), Freiburg im Breisgau 2007; Silke Petersen, *Maria aus Magdala. Die Jüngerin, die Jesus liebte* (Biblische Gestalten 23), Leipzig 2011.

¹⁷ Vgl. dazu zum Folgenden Ute E. Eisen, *Amtsträgerinnen im frühen Christentum, Epigraphische und literarische Studien* (FKDG 61), Göttingen 1996, 59-63 mit Verweis auf die Quellen.

in der religiösen Theoriebildung offensichtlich kein Geschlecht oder die Genderideologie der Antike, die eine Unterordnung von Frauen und ihr Schweigen forderte, machte vor Frauen halt, die die Gabe der Prophetie besaßen. Dafür, dass Frauen Prophetinnen waren sowie für ihre breite Akzeptanz gibt es eine Fülle von Quellen, auch altorientalischer und griechischer Herkunft. So sind im AT Frauen als Prophetinnen des Gottes Israel eine Selbstverständlichkeit.¹⁸ Solches ist auch durch viel ältere altorientalische Texte belegt, wie etwa die Mari-Briefe (ca. 1717-1695 v.Chr.). Die Anzahl der Prophetien von Männern und Frauen halten sich in diesen Quellen die Waage. Ein weiteres Beispiel sind die zeitlich dichter an der Hebräischen Bibel liegenden neuassyrischen Prophetien aus dem 7. Jh.v.Chr., deren namentlich gezeichnete Prophetien mit wenigen Ausnahmen alle von Frauen stammen.¹⁹ Für die griechische Antike sei als Beispiel die Priesterin und Prophetin Pythia genannt, die zwischen Korinth und Delphi das Orakel Gottes verkündete.²⁰ Vor diesem Hintergrund überrascht es dann weniger, dass auch im frühen Christentum und in der Alten Kirche Prophetinnen auftraten und als Autoritäten anerkannt wurden. Im NT sind es z.B. die Töchter des Philippus (Apg 21,9) und die korinthischen Prophetinnen (1 Kor 11).²¹ Paulus stellt ihre Rede ebenso wenig in Frage wie die Kirchenväter.²² Es konkurrieren lediglich unterschiedliche Prophetenrichtungen miteinander. So findet sich in einer Passage der Kirchengeschichte Eusebs die Diskussion der Frage, ob sich die „Neue Prophetie“, gemeinhin bekannt als Montanismus, mit Recht oder Unrecht auf die Prophetie des Alten und Neuen Bundes berufe. Aufgrund einer Charakterisierung der „Neuen Prophetie“, die angeblich mit freiwilliger Unwissenheit beginne und mit unfreiwilliger Raserei ende, wird diese negativ abgehoben von der prophetischen Richtung, die für rechtmäßig gehalten wird. Als legitime ProphetInnen des Neuen Bundes nennt diese Quelle Agabus (Apg 11,28), Judas und Silas (Apg 15,32), die Töchter des Philippus (Apg 21,9) sowie Ammia aus Philadelphia, über die wir leider nicht mehr wissen,

und Quadratus.²³ Die montanistischen Prophetinnen Maximilla und Priscilla hingegen avancierten in der späteren Kirchengeschichte zum Schreckbild der Häretikerin schlechthin, allein weil sie der „Neuen Prophetie“ angehörten.²⁴

Auch noch für das 3. und 4. Jh. ist prophetisches Wirken von Frauen und Männern überliefert, etwa durch Cyprian und Tertullian.²⁵ Von einer Kleinasiatin aus Kappadokien, deren Namen uns nicht überliefert ist, wissen wir, dass sie als Prophetin auch priesterliche Funktionen ausübte. Für Kleinasien kein überraschender Befund, denn dort hatten Frauen auch politische Ämter inne. Weitere Überlieferungen aus dem 4. Jahrhundert bezeugen, dass prophetische Rede auf Witwen überging (CEA 21). Aus dem 4. Jahrhundert stammt auch die Inschrift der *prophetisa* Nanas:

Prophetin Nanas, Tochter des Hermogenes. Sie flehte den verehrungswürdigen Herrn, den Unsterblichen an, mit Gebeten und inbrünstigen Bitten, mit Liedern und Lobpreisungen, sie betet Tag und Nacht. Sie hatte Gottesfurcht von Anfang an, sie hatte Engelserscheinung(en) und am meisten (?) eine Stimme. Nanas, die hochgelobte, deren Grabstätte ...

Ob diese Prophetin der „Neuen Prophetie“ angehörte, ist eine Frage, die in der Forschung kontrovers diskutiert wird. Unabhängig von ihrer Beantwortung zeigt diese Inschrift, mit welcher Hochachtung diese Prophetin in

¹⁸ Vgl. dazu Klara Butting, Prophetinnen gefragt. Die Bedeutung der Prophetinnen im Kanon aus Tora und Prophetie (Erev-Rav-Hefte: Biblisch-feministische Texte 3), Wittingen 2001; Irmtraud Fischer, Gotteskünderinnen. Zu einer geschlechter fairen Deutung des Phänomens der Prophetie und der Prophetinnen in der Hebräischen Bibel, Stuttgart 2002.

¹⁹ Vgl. Fischer, Gotteskünderinnen, ebd. 26f.

²⁰ Vgl. David Aune, Prophecy in Early Christianity and the Ancient Mediterranean World, Grand Rapids, Mi. 1983, 23ff.

²¹ Eine sehr umfangreiche Zusammenstellung der Quellen zu christlichen Prophetinnen bietet Martin Leutzsch, Urchristliche Prophetinnen und ihre Wirkungsgeschichte. In: Richard Faber / Susanne Lanwerd (Hg.), Kybele - Prophetin - Hexe. Religiöse Frauenbilder und Weiblichkeitskonzeptionen, Würzburg 1997, 55-74.

²² Siehe dazu genauer Eisen, Amtsträgerinnen, 81-86 passim.

²³ Ebd. 81-83 (Quellenangaben!).

²⁴ Zu den Frauen der Neuen Prophetie vgl. Anne Jensen, Gottes selbstbewußte Töchter. Frauenemanzipation im frühen Christentum?, Freiburg i. Breisgau 1992.

²⁵ Dazu und zum Folgenden Eisen, Amtsträgerinnen, 69-75.81-86 passim.

Kleinasien im 4. Jahrhundert in ihrem Wirken anerkannt wurde. Ob sie von allen für eine rechthgläubige Prophetin gehalten wurde, bleibt verborgen, aber darüber kann ohnehin und bei jeder prophetischen Rede gestritten werden.

PresbyterInnen / Älteste / PriesterInnen und BischöfInnen

Im NT und in der Frühzeit der Kirche findet sich noch nicht das Priester- und Bischofsamt, wie es sich später in den Kirchen herausbildete. In einigen frühchristlichen Schriften ist lediglich das Modell eines Presbyterialgremiums anzutreffen (Apg 11,30; 20,17; 21,18; Tit 1,7; Jak 5,14f; 1 Pet 5,1ff). Die Angehörigen dieses Gremiums, das v.a. auch in jüdischen Synagogengemeinden nachzuweisen ist, wurden *presbyteroi* (PresbyterInnen / Älteste) genannt. Die deutsche Bezeichnung „Priester“ geht etymologisch darauf zurück. Der griechische Begriff *episkopos* (Bischof) findet nur wenige Male im NT Erwähnung (Phil 1,1; Apg 20,28; 1 Tim 3,2; Tit 1,7; 2 Petr 2,25). Er bezeichnet im Profangriechischen ähnlich wie im hellenistischen Judentum eine Verwaltungstätigkeit in der Gemeinde und deutet auch in der Frühzeit des Christentums mehr auf organisatorische als charismatische Aufgaben hin.²⁶ Darüber hinaus sind *presbyteroi* und *episkopoi* anfangs nicht klar zu trennen. So werden in Apg 20,28 die *presbyteroi* als diejenigen angesprochen, die vom heiligen Geist zu Bischöfen (*episkopoi*) eingesetzt die Gemeinde Gottes weiden sollen. Damit ist noch kein rechtlich geregelter Amtstitel im späteren Sinn gemeint, sondern eine Funktion der Gemeindeleitung umschrieben, ähnlich den *presbyteroi* in 1 Petr 5,2-4. Auch in Tit 1,5-9 werden Presbyterial- und Episkopalfunktion identisch gesehen. Der monarchische Episkopat mit einem einzigen Bischof an der Spitze einer Gemeinde zeigt sich im NT noch nicht, sondern erst seit dem 2. Jh.n.Chr. mit lokal variierender Entwicklung, die sich sehr viel später mehrheitlich durchsetzte.

Erst in der weiteren Kirchengeschichte begegnet das Bestreben, einzelne Funktionen der Gemeinde, wie etwa das Abhalten liturgischer Feiern, zu lehren und zu taufen immer mehr auf bestimmte Ämter und schließlich auch auf Männer zu beschränken. Diese Entwicklung ist dem Streit um Autorität, Macht und Rechthgläubigkeit gezollt. Die Autorisierung durch Handauflegung, was der heutigen Weihe oder Ordination entspricht, zu solchen Ämtern war in diesem Zusammenhang ein weiteres adäquates Mittel der Regulierung. Einen ‚Dienst am Altar‘, um dessen Befugnis später so erbittert gekämpft wurde, gab es in der Frühzeit noch gar nicht, weil sich die Gemeinden in den ersten Jahrhunderten vorrangig in Privathäusern trafen und das Herrenmahl als Gemeinschaftsmahl feierten (1 Kor 11,17-34). Wer das Brot teilte und das Kelchwort sprach, darüber ist nicht viel zu erfahren. Vermutlich spielten dabei die jeweiligen HausherrInnen eine gewisse Rolle. Das waren auch Frauen, denn wir wissen von einigen Hausgemeinden, die sich in Häusern einfanden, die Frauen gehörten. Ein berühmtes Beispiel ist die Purpurchandlerin Lydia aus Philippi, von der erzählt wird, dass sie ihr ganzes Haus taufen ließ und Paulus und Silas bei sich aufnahm (Apg 16). Dieses Beispiel ließe sich durch andere vermehren, wie etwa durch die Hausgemeinden Nymphas (Kol 4,15), Tavius (IgnSm 13,2) oder der Witwe des Egitropus (IgnPol 8,2). Es ist davon auszugehen, dass liturgische und sakramentale Tätigkeiten sowie Verkündigung und Lehre, lange Zeit von Frauen und Männern gleichberechtigt ausgeübt wurden. Dies gilt insbesondere in der ersten beiden Jahrhunderten, bis sich zunehmend die Gruppen durchsetzten, die Frauen aus Leitungspositionen verdrängen wollten.

Aufschlussreich an den Grabinschriften, die Frauen mit dem Titel der Presbyterin bezeugen, ist, dass diese aus dem gesamten römischen Reich, d.h. dem kirchlichen Osten und Westen stammen und für den Zeitraum des 2. bis 6. Jh. nachweisbar sind. Inschriften und Verbotstexte interpretieren sich dabei wechselseitig: In-

²⁶ Rudolf Schnackenburg, Bischof (Episkopos), NBL 1 (1991), 301f. Der Begriff ist im NT daher auch eng mit dem Hirtenmotiv verbunden (Apg 20,28; 1 Petr 5,2-4).

schriften belegen Frauen als christliche Älteste/Presbyterinnen/Priesterinnen. Im Verbund mit den Verbotstexten wird deutlich, dass eine solche kirchliche Praxis auch infrage gestellt und bekämpft wurde. Der Verbund dieser Quellen ist ein Beweis dafür, dass Priesterinnen und Bischöfinnen in der frühen Kirche gewirkt haben.²⁷

Ein berühmtes Beispiel für solche Polemik ist eine vielzitierte Passage aus dem *Panarion gegen 80 Häresien* (49,2f) des Bischofs Epiphanius von Salamis (315–403), der sich gegen Frauen als Bischöfinnen und Presbyterinnen positioniert. Epiphanius entsetzt sich darüber, dass in häretischen Gruppen Frauen zu diesen Ämtern eingesetzt wurden. In seiner Argumentation wird deutlich, wie in solchen Zusammenhängen mit der Bibel argumentiert wurde. Zwei gegenläufige Stränge werden erkennbar: zum einen der, welcher eine Unterordnung der Frauen fordert (Gen 3,16; 1 Kor 11,8; 1 Tim 2,12.14) – so will es Epiphanius –, und zum anderen der, welcher für die Gleichwertigkeit von Männern und Frauen spricht (Ex 15,20; Gal 3,28) – so wollen es diejenigen, die er bekämpft. Diese Epiphaniusstelle zeigt aber vor allem auch eines: In der frühen Kirche gab es Gruppen, die Bischöfinnen und Presbyterinnen einsetzten. Ob eine solche Praxis ausschließlich in sog. häretischen Gruppen üblich war, ist angesichts weiterer Quellen unwahrscheinlich. Weiterhin zeigt diese Stelle, dass in der frühen Kirche die Bibel für beide Positionen legitimatorisch herangezogen wurde. Je nach Hermeneutik kam man zu unterschiedlichen Auslegungen der Bibel und Umsetzungen in der Praxis.

Auf eine weitere Presbyterin in Kleinasien namens Ammion aus Uşak anfangs des 3. Jh. n. Chr. weist eine Grabinschrift hin, die ihr Bischof Diogas gewidmet hat. Ihr Herkunftsort aus Uşak macht sie verdächtig, der „Neuen Prophetie“ anzugehören und damit aus der Perspektive der kirchlichen Mehrheit Häretikerin zu sein. Die Inschriftengruppe, der ihre Inschrift angehört, trägt aber keinerlei Charakteristika, die eine montanistische Herkunft nahe-

legen. Dass in Kleinasien Frauen nicht nur aus der „Neuen Prophetie“ priesterliche Tätigkeiten ausübten, zeigen auch die Verbote der Synode von Laodicea, die zwischen 341 und 381 in Kleinasien tagte. Canon 11 verbietet ganz allgemein *en ekklesia* (in der Kirche) die Einsetzung von sog. „*Presbytiden* oder Vorsteherinnen“. Und Canon 44 vertieft dies durch das Verbot jeglichen Zutritts von Frauen zum Altarraum. Damit werden Frauen erstmalig generell vom Altardienst ausgeschlossen.

Das Wirken von Presbyterinnen/Priesterinnen in christlichen Kirchen lässt sich über Kleinasien hinaus durch eine Inschrift aus der Zeit zwischen dem 2. und 4. Jh. n. Chr., die von der *presbytis* Epikto auf der griechischen Kykladeninsel Thera zeugt, nachweisen. Ein weiteres Beispiel liefert die Mumienaufschrift für *presb(ytera)* Artemidora aus dem 2. oder 3. Jh. n. Chr. in Ägypten. Auch für den Westen des Reiches, für Sizilien und Süditalien, sind Presbyterinnen epigraphisch belegt. Das ist für das 4. oder 5. Jh. die *presbytera* Kale aus Sizilien, die laut Inschrift 50 Jahre alt geworden ist und „untadelig gelebt“ hat, eine Charakterisierung, die formelhaft in zahlreichen Inschriften von AmtsträgerInnen vorkommt. Eine weitere Inschrift aus diesem Zeitraum weist die *presbitera* Leta aus Tropea in Bruttium nach, die im Alter von 40 Jahren verstorben ist und den Grabstein von ihrem Ehemann erhalten hat, der selbst keinen Amtstitel trägt. Daraus kann begründet abgeleitet werden, dass es sich nicht um den Ehrentitel der Ehefrau eines Presbyters handelt, wie es vielfach in der Forschung versucht wurde. Dieser epigraphische Befund wird im Lichte eines Schreibens des Papstes Gelasius I. (492–496) an die Episkopate Süditaliens und Siziliens verständlich. Gelasius fordert darin, dass der ihm zu Ohren gekommene Altardienst von Frauen und ihre Wahrnehmung aller Angelegenheiten, die seiner Ansicht nach sonst „allein dem männlichen Geschlecht“ zukommen, unterbunden werden soll (ep. 14,26).

²⁷ Vgl. zum Folgenden Eisen, Amtsträgerinnen, 112–137.

Dieser Brief dokumentiert im Verbund mit den Inschriften, dass die Gemeinden Süditaliens und Siziliens offensichtlich kein Problem mit priesterlichen Aktivitäten von Frauen hatten. Von der Presbyterin Flavia Vitalia aus Salona wissen wir aus einer Inschrift, die auf das Jahr 425 n.Chr. datiert werden kann, dass ein gewisser Theodosius von ihr seinen Grabplatz erworben hat. Der Aufgabenbereich des Begräbniswesens war im 5. Jh. auf kirchliche AmtsträgerInnen übergegangen, um dem illegalen Geldgewinn entgegen zu wirken. So war der Verkauf von Grabplätzen zu einer Aufgabe der PresbyterInnen geworden. Aus Salona ist aus dem 5. od. 6. Jh. das Fragment der Inschrift einer *sacerdota* (*sace*]RDOTAE+) erhalten. *Sacerdos* war ein Titel, mit dem von der zweiten Hälfte des 4. bis zum 6. Jh.n.Chr. meist Bischöfe, gelegentlich aber auch Presbyter angesprochen wurden. Die *sacerdota*-Inschrift zeigt, dass auch Frauen mit diesem Titel in der femininen Form versehen wurden. Solche Frauen waren somit sicher entweder Bischöfinnen oder Presbyterinnen. Dieser christliche Befund wird dadurch bestätigt, dass auch im jüdischen Bereich mehrere Presbyterinnen in Süditalien (Venosa in Apulien) für die Zeit zwischen dem 3. und 6. Jh.n.Chr. epigraphisch nachweisbar sind.²⁸

Der Konflikt um die Frage der Anerkennung des priesterlichen Dienstes von Frauen setzte sich auch ins 8. Jh.n.Chr. in anderen Regionen der lateinischen Kirche fort. So schreibt Papst Zacharias an Pippin und die fränkischen Bischöfe im Jahr 747, es sei ihm zu Ohren gekommen, dass Nonnen an den Altären dienen und alle diejenigen Tätigkeiten verrichten, die ausschließlich Männern vorbehalten seien, was er ausdrücklich missbilligt (ep. VIII 5). Diese epigraphischen und literarischen Quellen zeigen, wie geteilt die Meinungen bezüglich dieser Frage auch noch im lateinischen Mittelalter waren.

Fazit

Was folgt aus diesem Befund für die Gegenwart? Er ermutigt, mit der ‚Existenz in Christus‘ ernst zu machen und geschlechtliche, ethnische und soziale Unterschiede zu überwinden (Gal 3,28) und in den Kirchen eine Gemeinschaft gegenseitiger Anerkennung zu schaffen und die Gleichstellung herzustellen.

Zusammenfassung

Der Versuch, Frauen aus kirchlichen Leitungspositionen zurückzudrängen und ihnen Schweigen aufzuerlegen, also die Machtfrage innerhalb der Kirche zugunsten der Männer zu entscheiden, zeichnet sich bereits im 1. Jh.n.Chr. ab und hat sich schließlich mehrheitlich durchgesetzt. Gleichzeitig bestanden aber immer auch Genderkonzepte, welche die Gleichberechtigung von Frauen theologisch begründeten und eine entsprechende kirchliche Praxis präferierten. Zahlreiche Quellen des 1. Jahrtausends belegen, dass Christinnen gemäß dieses egalitären Selbstverständnisses wirkten und darin auch anerkannt waren.

Literatur

- Ute E. Eisen, *Amtsträgerinnen im frühen Christentum. Epigraphische und literarische Studien* (FKDG 61), Göttingen 1996; die Übersetzung ins Englische: *Women Officeholders in Early Christianity. Epigraphic and Literary Studies*, translated by Linda M. Maloney. Collegeville, MN 2000, bietet auch Register.

Prof. Dr. Ute E. Eisen



lehrt Altes und Neues Testament am Institut für Evangelische Theologie an der Universität Gießen. Sie promovierte über Amtsträgerinnen im frühen Christentum und habilitierte sich mit einer narratologischen Studie zur lukanischen Apostelgeschichte. E-Mail: Ute.E.Eisen@theologie.uni-giessen.de

²⁸ Brooten, *Women*, 41–55. Zu frühjüdischen Priesterinnen ebd.73–99