Frauen in den Gemeinden des Paulus

Von den Anfängen bis zum Ende des 1. Jahrhunderts

Marlis Gielen, Salzburg

Paulus ... und die Frauen? Damit assoziieren in einer Zeit fortschreitender Frauenemanzipation nicht nur feministische Theologinnen meist spontan Chauvinismus, Frauenfeindlichkeit, patriarchale Unterdrückung. Um es gleich vorwegzunehmen: Nichts wird Paulus weniger gerecht als diese Etikettierungen. Doch lässt sich eine solche Fehleinschätzung vermeiden oder wenigstens korrigieren. Dazu bedarf es allerdings einer differenzierten Wahrnehmung der unter dem Namen des Paulus überlieferten Briefe.

So ist es in der neutestamentlichen Forschung schon lange Konsens, zwischen den sog. Protopaulinen bzw. echten Paulusbriefen (1 Thess, 1.2 Kor, Gal, Röm, Phil und Phlm) und den sog. Deuteropaulinen (Kol, Eph, 2 Thess, Past [1.2 Tim, Tit]) zu unterscheiden. Die Deuteropaulinen sind Briefe, die sich nach dem Tod des Apostels an die von ihm gegründeten Gemeinden (bzw. im Fall der Pastoralbriefe an deren Leiter) wenden. Unter Berufung auf seine Autorität werden jetzt Weisungen in eine sich stetig wandelnde Gemeindesituation hinein ausgesprochen. Im Blick auf Stellung und Funktion von Frauen in paulinischen Gemeinden ist dabei eine zunehmende Verengung der Spielräume in den rund fünf Jahrzehnten von Paulus bis zu den Pastoralbriefen am Ende des 1. Jh. n. Chr. zu beobachten. Dies wirft Fragen auf. Zunächst: Welche Möglichkeiten aktiver Mitarbeit in den Gemeinden standen Frauen eigentlich offen? Gab es dabei signifikante Unterschiede zu den Männern? Sodann: Was veranlasste den Verfasser der Pastoralbriefe, sich nachdrücklich für eine massive Verdrängung von Frauen aus gemeindlichen Funktionen einzusetzen? Welche Ansatzpunkte boten sich ihm dafür? Diesen Fragen nachzugehen ist unverzichtbar. Entwicklungen samt ihren Voraussetzungen zu erkennen, bedeutet nämlich zugleich, dem Ergebnis, zu dem sie führen, jeden Absolutheitsanspruch zu nehmen.

1. Was einmal alles möglich war

Wichtige Informationen über Gemeindefunktionen von Frauen in der ersten urchristlichen Generation bietet uns Paulus selbst in seinen Briefen. Eine wahre Fundgrube bildet dabei das Schlusskapitel des Römerbriefes (Röm 16). Eingeleitet wird es durch ein kurzes Empfehlungsschreiben für eine Frau namens Phoebe (VV.1f). Sie wohnt in der Hafenstadt Kenchreä bei Korinth und reist in

einer Geschäftsangelegenheit nach Rom. Paulus hebt ihren aktiven Einsatz in der Gemeinde von Kenchreä hervor und bezeichnet sie ausdrücklich als *Diakonin* dieser Gemeinde. Gemeint ist damit nicht eine bloße Dienstfunktion (Dienerin), sondern ein bereits strukturell verfestigtes Gemeindeamt (vgl. Phil 1,1).¹ Über seine inhaltliche Ausgestaltung lässt Paulus leider nichts verlauten, weil sie seinen Adressaten bekannt gewesen sein dürfte. Dass dazu aber wohl auch Verkündigungsaufgaben gehörten, geht aus 1 Tim 3,8-13 hervor.²

Mit Röm 16,3 beginnt die sog. Grußliste des Römerbriefs. Der erste Gruß des Paulus gilt dabei dem Ehepaar Priska und Aquila, die er als „meine Mitarbeiter in Christus Jesus“ qualifiziert. Entsprechend seinem sonstigen Sprachgebrauch bezeichnet er sie damit als Missionarskollegen, die wie er in der inner- und außergemeindlichen Evangeliumsverkündigung tätig sind. Priska ist also ihrem Mann und Paulus in der Verkündigung funktional gleichgestellt. Gemeinsam stellt das Handwerkerehepaar (Apg 18,3) auch der Gemeinde am jeweiligen Wohnort sein Haus zu Versammlungs- und sonstigen Zwecken zur Verfügung (Röm 16,5; vgl. 1 Kor 16,19). Die beiden sind also für die urchristliche Gemeinde- und Missionsarbeit von großer Bedeutung. Dass Priska in Röm 16,3 (vgl. Apg 18,18.26; 2Tim 4,19) gegen jede antike Gepflogenheit vor ihrem Mann genannt ist, lässt sogar vermuten, dass ihr der wichtigere Part zukam.

In Röm 16,6.12 begrüßt Paulus namentlich vier Frauen, bei denen er übereinstimmend ihren mühevollen Einsatz „im Herrn“ (V.12) bzw. für die Gemeinde (V.6) hervorhebt. Mit „Mühe“ bzw. „sich abmühen“ bezeichnet Paulus vor allem Anstrengungen in Mission und Gemeinde. Die „Mühe für die Gemeinde“ könnte sogar gemeindeleitende Aufgaben im Blick haben (vgl. 1 Kor 16,15-18; 1 Thess 5,12-13a). Auf jeden Fall haben die vier Frauen in der römischen Gemeinde keine Nebenrolle gespielt.

Neben Priska und Aquila begrüßt Paulus in Röm 16,7 ein weiteres Ehepaar: Andronikos und Junia. Im Unterschied zu Priska und ihrem Mann bezeichnet er aber diese beiden eigens als hochangesehene *Apostel* der ersten Stunde. Der Begriff *Apostel* ist hier gleichbedeutend mit *Missionar*. Doch gehört zum Apostelstatus für Paulus die Verkündigungsbeauftragung durch den Auferstandenen selbst konstitutiv hinzu (1 Kor 9,1; 15,5-10). So ist also durch Röm 16,7 neu-

- 1 Interessant ist freilich die tendenziös unterscheidende Wiedergabe des griechischen Wortes *diakonos* in Röm 16,1 und Phil 1,1 bei der Übersetzung ins Deutsche. Bezogen auf Phoebe heißt es in der Einheitsübersetzung „Phoebe, die Dienerin der Gemeinde von Kenchreä“; die revidierte Lutherübersetzung variiert nur leicht: „Phoebe ..., die im Dienst der Gemeinde von Kenchreä ist“. Dagegen formulieren beide Übersetzungen in Phil 1,1 an entscheidender Stelle gleichlautend: „an alle Heiligen in Christus Jesus [., die] in Philippi [sind,] samt den [bzw. mit ihren] Bischöfen und Diakonen“.
- 2 Siehe dazu unter Abschnitt 3.

testamentlich bezeugt, dass ein solcher Apostelstatus nicht nur Männern vorbehalten war.

Liest man nun Röm 16,7 in einer der gängigen deutschen Bibelübersetzungen nach,³ fragt man sich allerdings verwundert: Wo ist denn hier von einer *Junia* die Rede? Genannt sind doch zwei Männer: Andronikos und *Junias*. In der Tat! Doch muss gefragt werden, ob *Junias* immer ein *Junias* war oder ob wir hier mit dem Phänomen einer *literarischen* Geschlechtsumwandlung konfrontiert werden. Eigenartigerweise ist nämlich der männliche Vorname *Junias* in der Antike weder literarisch noch inschriftlich irgendwo belegt. Breit bezeugt ist dagegen die weibliche Form *Junia*. Die Sachlage verkompliziert sich noch, wenn man beachtet, dass die Buchstabenfolge im griechischen Original bei männlichem und weiblichem Vornamen identisch ist, sofern sie in den Akkusativ treten (*Junian*). Eben dies aber ist in Röm 16,7 der Fall. Eine Unterscheidung ist dann nur möglich mit dem der griechischen Sprache eigenen Akzentsystem: ein Zirkumflex auf der letzten Silbe bei der männlichen Form (*Juniân*), ein Akut auf der vorletzten Silbe bei der weiblichen Variante (*Junían*). Nun kannten aber die ältesten und damit wertvollsten Handschriften des Neuen Testaments, die den Text in Großbuchstaben überliefern, dieses Akzentsystem noch nicht. Damit ist die von ihnen bezeugte Buchstabenfolge (*JUNIAN*) ambivalent. Interessant ist nun allerdings, dass in zwei dieser wichtigen Textzeugen⁴ ein Akzent später nachgetragen wurde, und zwar - der weibliche! Auch die griechischen Kirchenväter interpretierten den Namen als Muttersprachler selbstverständlich weiblich und bestätigten damit den literarischen und inschriftlichen Befund.⁵ Erst in der Reformationszeit setzte sich die männliche Interpretation durch. Die philologisch hervorragend geschulten Exegeten des vorigen Jahrhunderts wussten allerdings noch um die weibliche Variante. Erst der Römerbriefkommentar von E. Käsemann aus dem Jahr 1960 fand den Befund keines Kommentars mehr für würdig. Aus *Junia* schien endgültig ein *Junias* geworden zu sein, bis B. Brooten in den 70er Jahren das Problem wieder bewusst machte.⁶

3 Z.B. Einheitsübersetzung, revidierte Lutherübersetzung, Zürcher Bibel.

4 Codex Vaticanus (B) und Codex Claromontanus (D).

5 Chrysostomus vermerkt ausdrücklich: „Ein Apostel zu sein ist etwas Großes. Aber hervorragend unter den Aposteln - bedenke, welch wunderbares Loblied das ist. Sie waren hervorragend auf Grund ihrer Arbeit und ihrer rechtschaffenen Taten. Wie groß muss die Weisheit dieser Frau gewesen sein, dass sie für den Titel Apostel würdig gefunden wurde“ (In Epistolam ad Romanos 31,2: PG 60, 669f, zitiert nach Brooten, Bernadette, „Junia ... hervorragend unter den Aposteln“ (Röm 16,7), in: Moltmann-Wendel, Elisabeth (Hg.), Frauenbefreiung. Biblische und theologische Argumente, München 4. veränd. Aufl. 1986, 148-151, hier 148).

6 B. Brooten, *Junia* ebd. Interessant ist im Übrigen, wie die Herausgeber des „Nestle-Aland“, der maßgeblichen wissenschaftlichen Textausgabe des griechischen Neuen Testaments, mit „Junia“ umgingen: Bis zur 25. Auflage fand sich der Nachweis der

Nachdem nun nicht mehr gut bestritten werden kann, dass Junia wirklich eine Junia war, versucht man neuerdings auf anderem Wege, das Problem in den Griff zu bekommen. So plädieren zwei amerikanische Autoren - M. H. Burer und D. B. Wallace - nachdrücklich dafür, *episemoi en tois apostolois* nicht als *hervorragend unter den Aposteln* zu verstehen, sondern im Sinn von *den Aposteln* (= den Leitern der Jerusalemer Gemeinde) *wohlbekannt* zu deuten.⁷ Andronikos und Junia gehörten demnach nicht selbst zum Kreis der Apostel.

Nun soll nicht bestritten werden, dass die griechische Formulierung auch den von Burer/Wallace favorisierten Sinn haben kann. Dass diese Interpretation aber in Röm 16,7 philologisch nahezu zwingend sein soll, wie sie zu beweisen suchen, ist doch ernsthaft zu bezweifeln. Wie sollte man etwa unter dieser Voraussetzung erklären, dass Griechisch sprechende Kirchenväter als Muttersprachler (!) den griechischen Text in dem von Burer/Wallace abgelehnten Verständnis (*hervorragend unter den Aposteln*) lesen? Zudem fügt sich dieses Verständnis im Unterschied zu dem von Burer/Wallace bevorzugten nahtlos in den Kontext ein. Paulus nämlich charakterisiert Andronikos und Junia in Röm 16,7 gleich vierfach. Dabei stellt er durch die einzelnen Charakterisierungen jeweils einen Bezug zwischen dem begrüßten Paar und sich selbst her. Die beiden ersten Charakterisierungen heben *Gemeinsamkeiten* zwischen Paulus einerseits sowie Andronikos und Junia andererseits hervor: 1. Sie entstammen demselben Volk wie Paulus, sind also wie er Judenchristen, und 2. sie waren Mitgefangene des Paulus. Die beiden letzten Charakterisierungen stehen zu den vorausgehenden in einem steigenden Verhältnis (Klimax) und stellen Andronikos und Junia in ein *überbietendes Verhältnis* zu Paulus. Dies gilt zunächst qualitativ: Sie ragen eben hervor unter den Aposteln, während Paulus sich selbst in 1 Kor 15,9 ausdrücklich als den Geringsten unter den Aposteln bezeichnet. Sodann übertreffen sie Paulus aber auch hinsichtlich ihrer zeitlichen Zugehörigkeit zu Christus. Sie waren nämlich schon vor ihm in Christus. Eine Notiz dagegen, die festhält, dass Andronikos und Junia den Jerusalemer Aposteln wohlbekannt seien, steht

weiblichen Lesart auch im textkritischen Apparat. In der 26. Auflage wurde er entfernt. Auf Grund der eindeutigen Forschungsergebnisse musste er allerdings als eine der wenigen Veränderungen erneut in die z. Zt. aktuelle 27. Auflage aufgenommen werden. Allerdings konnten sich die Herausgeber bis zum 4. Druck dieser Auflage nicht dazu durchringen, die weibliche Form Junían auch in den Text zu übernehmen, und dies gegen alle Kriterien einer wissenschaftlich verantworteten Textkritik (vgl. dazu Arzt, Peter, Junia oder Junias? Zum textkritischen Hintergrund von Röm 16,7, in: Reiterer, Friedrich V., Eder, Petrus OSB [Hg.], Liebe zum Wort. FS P. Ludger Bernhard OSB, Salzburg, Wien 1993, 83-102). Erst der 5. Druck gesteht Junia seit kurzem den ihr gebührenden Platz im Text zu.

7 Vgl. Burer, Michael H., Wallace, Daniel B., Was Junia Really an Apostle? A Re-examination of Rom 16,7, in: NTS 47 (2001) 76-91.

quer zur Pragmatik von Röm 16,7. So bleibt es dabei: In Röm 16,7 bezeugt Paulus mit Junia einen weiblichen Apostel.

Nicht leicht zu verstehen ist die paulinische Argumentation in 1 Kor 11,2-16. Auf den ersten Blick mag sie vielleicht sogar als Frauen diskriminierend erscheinen. Doch erweist sich dies bald als Fehlurteil. Anlass dieser Briefpassage war wohl, dass die korinthischen Christinnen die Einhaltung eines gesellschaftlich akzeptierten Geschlechtsrollensymbols verweigerten. Als Geschlechtsrollensymbol wird das bezeichnet, was in einer bestimmten Gesellschaft und Kultur den Mann als Mann und die Frau als Frau ausweist. Konkret lehnten die Frauen wohl nicht Kopfbedeckung oder Schleier ab, sondern sie nahmen für sich das Recht auf eine typisch männlich geltende Kurzhaarfrisur in Anspruch. Dabei dürften sie sich auf die urchristliche Tauftradition aus Gal 3,28 berufen haben, genauer auf das „nicht mehr männlich und weiblich“. Paulus dagegen drängt vehement auf die Einhaltung der gesellschaftlich-kulturellen Geschlechtsrollensymbole. Sein Argument: Auch in Christus ist die schöpfungsmäßige Unterscheidung zwischen Mann und Frau, die sie aufeinander hinordnet (VV.11f), noch nicht aufgehoben. Unter unserer spezifischen Fragestellung entscheidend ist allerdings dies: Für Paulus bedeuten die schöpfungsmäßigen Unterschiede zwischen Mann und Frau *keine Unterschiede in der Wahrnehmung gemeindlicher Funktionen*: Männer und Frauen beten und prophezeien selbstverständlich im Gottesdienst (VV.4f). Hier verwirklicht sich für Paulus das „nicht mehr männlich und weiblich“ von Gal 3,28, freilich unter Einhaltung der Geschlechtsrollensymbolik. Beachtung verdient dabei, dass nach Auskunft von 1 Kor 14 die Prophetie den höchsten Stellenwert im Gottesdienst besitzen soll. Dies bestätigt noch einmal den Befund aus Röm 16: In der ersten urchristlichen Generation wurden Frauen durchaus nicht mit Gemeindeaufgaben zweiter Klasse abgespeist. Vielmehr nahmen sie gleichberechtigt mit den Männern Funktionen auf allen Ebenen wahr. Dies freilich stand quer zum patriarchalischen Mainstream der römisch-hellenistischen Gesellschaft.

2. Christliche Häuser unter gesellschaftlichem Einfluss

Christliches Gemeindeleben wurde in der Anfangszeit ausschließlich im privaten Rahmen organisiert. Dabei kam den wohlhabenderen Gemeindemitgliedern eine Schlüsselrolle zu. Denn sie verfügten neben den finanziellen Ressourcen durchwegs auch über ein funktionierendes Hauswesen. Als autarke Wirtschafts- und Sozialeinheit bot ein solches antikes Hauswesen mit seiner personellen und räumlichen Infrastruktur optimale Voraussetzungen für die Entfaltung gemeindlichen Lebens. Als nun die Naherwartung in der zweiten Generation allmählich nachließ, drängte sich die Frage nach der Ordnung und Führung der für die Gemeinde eminent wichtigen Häuser auf. Da die Existenz der Häuser der Exis-

tenz der Gemeinde vorauslag, war diese Frage schon zuvor im profan-gesellschaftlichen Zusammenhang aktuell und wurde jetzt unter christlichem Vorzeichen neu gestellt. Die Antwort findet sich in den sog. Haustafeln des Kolosser- und Epheserbriefes (Kol 3,18-4,1; Eph 5,21-6,9). Sie greifen unter verschiedenen gesellschaftlich diskutierten Möglichkeiten das maßvoll-patriarchalische Konzept der Oikonomik auf. Dieses Konzept empfiehlt dem Hausherrn, aus wirtschaftlichen Erwägungen seine patriarchale Machtfülle gegenüber den untergeordneten Mitgliedern des Hauses (Frau, Kinder, Sklaven) nicht auszuspielen. In der christlichen Rezeption der Haustafeln wird dieses Konzept - wenngleich modifiziert - übernommen, denn wirtschaftlich blühende Hauswesen waren die Lebensgrundlage der Gemeinden. Die christliche Modifikation besteht grundlegend in Folgendem: Das Schema von Über- und Unterordnung wird auf der *religiösen* Ebene aufgebrochen, indem die Hausherrn an Christus als ihren Herrn im Himmel erinnert werden (Kol 4,1; Eph 6,9). Hier stehen sie also mit Frau, Kindern und Sklaven auf einer Stufe und müssen sich für ihr Tun verantworten. Auf der *sozialen* Ebene bleibt es dagegen beim patriarchalen Gefälle. Die Erfahrungen der Gemeindewirklichkeit, die eine funktionale Gleichstellung von Männern und Frauen kannte, werden also in der zweiten Generation für die soziale Ordnung christlicher Häuser nicht fruchtbar gemacht. Eine Formulierung, die etwa Priska und Aquila gemeinsam als Leitung eines Hauswesens ausweist (1 Kor 16,19; Röm 16,3.5), ist vor dem Hintergrund der Haustafeln nur mehr schwer vorstellbar. Hier wird selbstverständlich die Leitung durch einen *Hausherrn* vorausgesetzt, wenngleich die Praxis zunächst auch noch anders aussehen konnte (vgl. Kol 4,15: Nympha). Auf jeden Fall findet mit der christlichen Rezeption des Oikonomikkonzepts in den Haustafeln eine Angleichung an gesamtgesellschaftlich dominierende patriarchale Strukturen statt.

3. Die wirkungsgeschichtlich fatale Weichenstellung durch den Autor der Pastoralbriefe

Der Autor der Pastoralbriefe verfolgt mit seiner Brieftrilogie eine doppelte Zielsetzung: Nach innen will er die christlichen Gemeinden gegen Irrlehren immunisieren. Als zentrale Aufgabe der Gemeindeleitung betrachtet er deshalb, die „gesunde Lehre“ zu wahren und zu fördern. Nach außen strebt er an, die Akzeptanz der christlichen Gemeinden durch die heidnische Gesellschaft zu steigern. Wo immer es möglich ist, bemüht er sich daher, Übereinstimmungen zwischen dem gesamtgesellschaftlich akzeptierten und dem christlichen Ethos aufzuzeigen.

Was die verantwortliche und gleichberechtigte Mitarbeit von Frauen in christlichen Gemeinden betrifft, erfolgt in den Pastoralbriefen eine folgenschwere Weichenstellung. Denn die Struktur der christlichen *Gemeinde* wird an

die Struktur des christlichen *Hauses* angeglichen. Dessen soziale Ordnung aber war durch die Haustafeln bereits grundsätzlich patriarchal definiert worden. Damit wird die bis dahin in den Gemeinden des paulinischen Missionsgebietes praktizierte charismatische Gemeindeleitung abgelöst. Sie zeichnete sich dadurch aus, dass eine zahlenmäßig wohl variable *Gruppe* von Männern und Frauen auf Grund der ihnen vom Geist verliehenen Fähigkeiten Verantwortung für die Gemeinde übernahm. Im Unterschied dazu bestimmt der Verfasser der Pastoralbriefe die Gemeindeleitung als eine Aufgabe, um die man(n) sich bewerben kann, wenn bestimmte, weitgehend bürgerliche Kriterien erfüllt sind (1 Tim 3,1-7). Insofern die Gemeinde als „Hauswesen Gottes“ verstanden wird (1 Tim 3,15), ist eine zentrale Voraussetzung die Bewährung im eigenen Haus (1 Tim 3,5). Dieses Konzept bringt es mit sich, dass die Gemeinde nur mehr von einer *einzigsten Person* geleitet wird, und zwar von einem *Mann*. Dieses Modell hatte angesichts der in den Pastoralbriefen verfolgten Intentionen unbestreitbare Vorzüge. So ermöglichte die Konzentration der Gemeindeleitung in der Hand einer einzigen Person den denkbar wirksamsten Schutz gegen den Einfluss von Irrlehrern. Nach außen zur heidnisch-profanen und weithin patriarchal strukturierten Gesellschaft hin aber machte es einen guten Eindruck, wenn der Repräsentant der Gemeinde ein Mann war. Die Kehrseite war, dass der Verfasser der Pastoralbriefe sich eifrig darum bemühte, den Einfluss von Frauen auf Gemeindeebene zurückzudrängen bzw. ganz zu beseitigen. Stattdessen versuchte er - wirkungsgeschichtlich sehr erfolgreich - ihre Rolle auf innerfamiliäre Aufgaben einzugrenzen. Dies unterstreichen eindrucksvoll der sog. Frauenspiegel (1 Tim 2,9-15) und die sog. Witwenregel (1 Tim 5,3-16), die gesellschaftlich-konservativen Tendenzen konform sind. Entsprechend der geforderten Unterordnung unter den Mann und der beabsichtigten Beschränkung auf die Familie verbietet der Autor den Frauen das gemeindliche Lehren (2,12). Indirekt bezeugt das Verbot im Übrigen nur, dass Frauen Ende des 1. Jh. noch Lehraufgaben wahrnahmen. Dies bestätigt auf subtile Weise der Berufspflichtenpiegel für Diakone und Diakoninnen⁸ (1 Tim 3,8-13). Die grundlegende Bedingung für die Zulas-

8 Was spricht dafür, dass es sich bei den in V.11 genannten Frauen um Diakoninnen handelt? Liegt es stattdessen nicht viel näher, in ihnen die Ehefrauen der Diakone zu sehen? Dies scheint noch dadurch gestützt zu werden, dass der nachfolgende V.12 auf die familiäre Situation der Diakone eigens eingeht. Doch hat eine Gleichsetzung der in V.11 genannten Frauen mit Diakoninnen die besseren Argumente für sich: Erstens spricht dafür die auffallende formale und inhaltliche Parallelisierung der Eignungskriterien in den VV.8.11. Zweitens: Wären die Ehefrauen der Diakone gemeint, so müßte im Griechischen anders (mit Artikel und mit Possessivpronomen) formuliert werden. Drittens wäre in diesem Fall auch das Fehlen entsprechender Weisungen für die Ehefrau des Episkopen im vorausgehenden Abschnitt unerklärlich. Denn schließlich bekleidet der Episkop im Konzept der Pastoralbriefe die exponiertere Stelle im Vergleich zu den Diakonen. Viertens schließlich belegt der berühmte Briefwechsel zwischen Plinius und Kaiser Tra-

sung zum Amt wird in V.10 genannt: die Unbescholtenheit. Ihr korrespondiert in den VV.8.11 die Forderung nach Ehrbarkeit. Sie wird in einem jeweils dreigliedrigen Kriterienkatalog weiter entfaltet. Dabei entsprechen sich „nicht doppelzüngig“ (V.8) und „nicht verleumderisch“ (V.11), „kein Alkoholiker“ (V.8) und „nüchtern“ (V.11) sowie „nicht gierig nach schändlichem Gewinn“ (V.8) und „zuverlässig in allen Dingen“ (V.11). Diese Eignungskriterien konzentrieren sich auf gesamtgesellschaftlich geforderte Verhaltensnormen. Daher lassen sie nur wenig Rückschlüsse auf das spezifische Aufgabenfeld des Diakonenamtes zu. Allenfalls aus dem Verbot der Gewinnsucht und dem Gebot der Zuverlässigkeit lässt sich vorsichtig folgern, dass es karitative Aufgaben umfasste, etwa die Einsammlung und Verteilung von Spenden.

Interessanterweise fügt der Autor der Pastoralbriefe dann in V.12 für die männlichen Amtsträger eigens eine Vorschrift zu Familienstand und -situation ein. Sie entspricht der Vorschrift für den Episkopen (VV.2.4). Ein wichtiges Eignungskriterium für die Diakone ist demnach ihre Führungskompetenz als Familienväter und Hausvorsteher. Dieses Kriterium lässt sich aber im Denkhorizont der Pastoralbriefe keinesfalls auf Diakoninnen übertragen. Denn die Frauen sollen im Haus stets die dem Mann untergeordnete Rolle spielen (2,12b). Auch wird im Unterschied zu den Diakonen bei den Diakoninnen nicht der Status des Verheiratetseins erwähnt. Möglicherweise bekleideten also gerade unverheiratete, selbständige Frauen vorzugsweise dieses Amt (vgl. Röm 16,1f!). Dies aber war dem Autor der Pastoralbriefe wiederum ein Dorn im Auge, sah er doch die Bestimmung der Frau im Gebären von Kindern und in der Sorge für die Familie (1 Tim 2,9-15; 5,3-16). Fast interessanter ist aber noch eine andere Differenz, die er zwischen Diakonen und Diakoninnen macht. Denn nur für die Männer formuliert er die Vorschrift: „Sie sollen mit reinem Gewissen am Geheimnis des Glaubens festhalten“ (V.9). Dieses *Geheimnis des Glaubens* ist nach Auskunft von 1 Tim 3,16f nun nichts Geringeres als der Inhalt des Evangeliums, wie es apostolisch überliefert wurde (Paulus ist der fiktive Sprecher!). Das *Geheimnis des Glaubens* entspricht somit der *gesunden Lehre*, die es zu bewahren gilt. Nun ist kaum anzunehmen, dass die Forderung nach Akzeptanz der *gesunden Lehre* nicht auch die Diakoninnen betreffen sollte. Daher ist zu

jan für das Verbreitungsgebiet der Pastoralbriefe zu Beginn des 2. Jh. n. Chr. (!) die Existenz weiblicher Diakone (*ministrae*). Während es nämlich in der lateinischen Sprache die weibliche Entsprechung zu *minister* gibt, ist sie für die griechische Sprache erst im 4. Jh. n. Chr. belegt. So spricht auch dieser Befund eher für als gegen das Verständnis der in V.11 genannten Frauen als Diakoninnen, vgl. auch Lohfink, Gerhard, Weibliche Diakone im Neuen Testament, in: Dautzenberg, Gerhard/Merklein, Helmut/Müller, Karlheinz (Hg.), Die Frau im Urchristentum (QD 95), Freiburg/Basel/Wien 1983, 320-338, hier: 332-334; Oberlinner, Lorenz, Die Pastoralbriefe. Erste Folge: Kommentar zum Ersten Timotheusbrief (HThK XI 2/1), Freiburg/Basel/Wien 1994, 139-142.

vermuten, dass die Forderung in V.9 weniger auf die *passive* Akzeptanz, sondern primär auf die *aktive* Weitergabe abhebt. Der Berufspflichtenspiegel in 1 Tim 3,8-13 sieht also vor, dass nur die Diakone, nicht aber die Diakoninnen mit dem Dienst der Verkündigung und Katechese betraut werden sollen. Dies entspricht der generellen Zielsetzung der Pastoralbriefe, den Frauen das Lehren strikt zu untersagen (1 Tim 2,11f).

Ihr Verfasser geht also von einer Gemeindepraxis aus, die die Ausübung des Diakonats durch Männer und Frauen gleichermaßen kennt. Dies entspricht nun in keiner Weise seinem konservativ-patriarchalischen Frauenbild, das er forciert. Offenbar sieht er aber keine Chance, sofort ein generelles Verbot des Frauendiakonats durchzusetzen. So versucht er auf subtile Weise, durch den Kriterienkatalog für den Diakonats die Kompetenzen der Diakoninnen im Vergleich zu den Diakonen einzuschränken. Dass bei den Frauen keine Leitungskompetenz eingefordert wird, bedeutet nichts anderes, als dass sie Leitungsaufgaben nicht mehr wahrnehmen sollen. Mit der Aufgabe der Verkündigung und Katechese sollen nur noch die Männer betraut werden. So soll der bisher identische Aufgabenbereich der Diakone und Diakoninnen für die Frauen auf karitative Tätigkeiten eingeschränkt werden.

Blickt man auf die weitere Entwicklung, so ist die Rechnung des Verfassers der Pastoralbriefe aufgegangen. Die von ihm angestrebte Aushöhlung des Diakonats der Frau setzte sich offenbar durch. Die endgültige Verdrängung der Frauen aus diesem Amt war nur folgerichtig. Ebenso erfolgreich war sein Konzept, die Gemeinde in Angleichung an die Strukturen des antiken Hauses mit seiner prinzipiell patriarchalischen Ausrichtung zu organisieren. Die hierarchische Ausrichtung dieses Konzepts mit einem natürlich männlichen Gemeindeleiter als Hausvater bzw. in Vertretung Gottes als Hausverwalter an der Spitze führte schließlich zu einer generellen Verdrängung der Frauen aus der Ebene der Gemeindeleitung.

Eher als Fußnote möchte ich noch folgendes anfügen: Die echten Paulusbriefe bezeugen, wie gesehen, ganz selbstverständlich eine gleichberechtigte Stellung von Frauen und Männern in ihren gemeindlichen Funktionen. In deutlichem Widerspruch dazu steht das berühmt-berüchtigte „mulier taceat in ecclesia“. Diese Forderung nach Schweigen der Frauen in der Gemeindeversammlung und damit nach Unterordnung findet sich in 1 Kor 14,33b-36, also in einem echten Paulusbrief. Dennoch darf Paulus für diese Forderung nicht verantwortlich gemacht werden. Vielmehr entspricht sie recht genau dem gerade skizzierten theologischen Konzept der Pastoralbriefe. Da sich die Verse zudem problemlos aus ihrem jetzigen Kontext herauslösen lassen, ja inhaltlich dort ein Fremdkörper sind, nur lose mit ihm verbunden durch das Stichwort „schweigen“, liegt der Verdacht nahe: Bei 1 Kor 14,33b-36 handelt es sich um eine

nachpaulinische Einfügung, die unter dem Einfluss der Entwicklung, die die Pastoralbriefe repräsentieren und fördern, vorgenommen wurde.⁹

Die große Durchsetzungskraft der Konzeption der Pastoralbriefe dürfte vor allem in ihrer Übereinstimmung mit dem gesellschaftlich-kulturellen Erfahrungshorizont der Gemeindemitglieder zu suchen sein. Offenbar ließ sich in einer Zeit schwindender Naherwartung und fortschreitender Institutionalisierung der Spagat zwischen gesellschaftlicher Erfahrung und gemeindlicher Kontrasterfahrung im Rollenspiel der Geschlechter nicht länger aushalten. Interessanterweise erleben wir heute, wie mir scheint, nicht zuletzt deswegen eine Entwicklung unter umgekehrtem Vorzeichen. Nach dem Zweiten Weltkrieg setzte vor allem in Europa und in Nordamerika eine kräftige gesellschaftliche Emanzipationsbewegung von Frauen ein. Es dürfte daher wohl kaum ein Zufall sein, dass sich parallel dazu auch immer mehr Tätigkeitsfelder für Frauen in den christlichen Kirchen öffneten und öffnen. Weder gesellschaftlich noch kirchlich ist bislang allerdings eine volle Gleichberechtigung zwischen den Geschlechtern bei der Ausübung von Funktionen und deren Akzeptanz erreicht. Das Problembewusstsein in der Gesellschaft wie auch (in unterschiedlicher Intensität) in den Kirchen - und hier vor allem an der Basis - ist aber geschärft. In Rückbesinnung auf die praktischen Konsequenzen der (geschlechtsunabhängigen) Geisterfahrung in der ersten urchristlichen Generation (Gal 3,27f; 1 Kor 12; vgl. Apg 2,17-21 [Joel 3,1-5]) und im Vertrauen auf das auch gegenwärtige Wirken des endzeitlichen Gottesgeistes könnten und sollten sich die Kirchen als Motor dieser Entwicklung erweisen. Vielleicht erscheint das dem einen oder der anderen zu optimistisch. Dennoch: Wir dürfen auf den Fortgang der Ereignisse gespannt sein!¹⁰

- 9 Nachzulesen ist diese These und ihre Begründung bei Dautzenberg, Gerhard, *Urchristliche Prophetie* (BWANT 104), Stuttgart u.a. 1975, 257-273. Sie wird heute in der exegetischen Forschung weithin akzeptiert. Eine Ausnahme unter den jüngeren Veröffentlichungen bildet etwa Wolff, Christian, *Der erste Brief des Paulus an die Korinther* (ThHNT 7), Berlin 1996, 341-345.
- 10 Vgl. weiterführende Literatur: Gielen, Marlis, *Tradition und Theologie neutestamentlicher Haustafelethik. Ein Beitrag zur Frage einer christlichen Auseinandersetzung mit gesellschaftlichen Normen* (BBB 75), Frankfurt/M. 1990; Janssen, Claudia/Schottruff, Luise/Wehn, Beate (Hg.), *Paulus. Umstrittene Traditionen - lebendige Theologie. Eine feministische Lektüre*, Gütersloh 2001; Merklein, Helmut, *Im Spannungsfeld von Protologie und Eschatologie. Zur kurzen Geschichte der aktiven Beteiligung von Frauen in paulinischen Gemeinden*, in: *Evangelium, Martin/Merklein, Helmut/Wolter, Michael (Hg.), Eschatologie und Schöpfung. FS Erich Gräßer* (BZNW 89), Berlin, New York 1997, 231-259; Wagener, Ulrike, *Die Ordnung des „Hauses Gottes“ . Der Ort von Frauen in der Ekklesiologie und Ethik der Pastoralbriefe* (WUNT 2/65), Tübingen 1994. Darüber hinaus empfohlen sei auch das Themenheft „Frauen entdecken Paulus“ (Bibel und Kirche 57 [3. Heft 2002]).