

MAIKE WEIß, ALEXANDER WEIß, *Giftgefüllte Nattern oder heilige Mütter. Frauen, Frauenbilder und ihre Rolle in der Verbreitung des Christentums*, Antike Kultur und Geschichte Bd. 8, Münster 2005.

Auf 148 Seiten entfalten Maïke und Alexander Weiß die Rolle, die Frauen bei der Ausbreitung des Christentums spielten. Der Titel spielt auf ein Zitat des Kirchenschriftstellers Tertullian an, der in seinem Traktat „Über die Taufe“ eine Priesterin der Kainiten als „vipera venenatissima“ schmäht. Den „giftgefüllten Nattern“ stellt das Ehepaar Weiß „heilige Mütter“ gegenüber und deutet bereits das Ergebnis der Untersuchung an: Bis gegen Ende des ersten Jahrhunderts kämpften Frauen als „gute Verkünderinnen“ (S. 138) öffentlich an der Seite der Männer für die Ausbreitung des Christentums. Erst mit der Herausbildung von Ämtern, die gegen Ende des ersten Jahrhunderts einsetzte, änderte sich die Aufgabenverteilung unter den Geschlechtern und damit auch die Rolle der Frau, wie die Autoren richtig herausstellen.

Als die Hauskirchen sich weiter zu Ortsgemeinden ausbildeten, wurden die Verkünderinnen, Lehrerinnen und Leiterinnen aus der Öffentlichkeit verdrängt und auf eine Mission nach innen beschränkt. Das ist der Zeitpunkt, seitdem laut der beiden Verfasser das Bild der „schlechten Verführerin“ (S. 139) entsteht. Für sie steht fest: „Gute Verkünderinnen waren paradoxerweise in fortschreitendem Maße Frauen, die geistlich gesehen nur noch sprachen, wenn sie keine Frauen mehr waren, sondern Klangkörper Gottes. Schlechte Verführerinnen waren alle, die sprachen und weiblich blieben“ (S. 139). Zu letzteren gehörten die Frauen in Nebenkirchen wie dem Montanismus. Doch im Zuge der weiteren Entwicklung galt schließlich jede Frau, die „öffentlich das Christentum lehrte“ als „schlechte Verführerin“ (S. 140). Einzige Ausnahmen waren im zweiten und dritten Jahrhundert die Märtyrerinnen, die Christus durch ihr Leiden und ihren Tod verkündeten (S. 140). Sie verkörperten das authentische Pauluswort: „Es gibt nicht mehr Juden und Griechen, nicht Sklaven und Freie, nicht Mann und Frau; denn ihr alle seid <einer> in Christus Jesus“ (Gal 3,28).

Das Pauluswort macht im Grunde das von den Verfassern gewählte Bild der „guten Verkünderin“ und „schlechten Verführerin“ obsolet. Spielte für Paulus das Geschlecht seiner Mitarbeiter keine Rolle, so stellt sich auch für das zweite Jahrhundert die Frage, ob für die sich konstituierende Großkirche der Vorwurf der Autoren passt, öffentlich wirkende Christinnen als „schlechte Verführerinnen“ – gibt es eigentlich auch gute? – zu bewerten und im Umkehrschluss „entweiblichte“ Mitarbeiterinnen im Herrn zumindest noch eine Zeitlang zu akzeptieren. Das Paulusbild spricht eine geistige Dimension an, die selbstverständlich den Alltag und den Umgang der Christen miteinander beeinflusste. Aber darf man so weit gehen und aus Paulus schließen, dass nur die Frau, die angeblich ihr Frausein an der Kirchentür abgab, als Mitarbeiterin akzeptiert war? Galt Entsprechendes dann auch für die männlichen Mitarbeiter? Paulus persönlich unterstellen die Autoren eine solche Absicht nicht, wohl aber seinen Nachfolgern. Unter Berufung auf Peter Brown, der die später einsetzende asketische Bewegung für die Aberwertung der christlichen Ehe zum ungeistlichen Stand verantwortlich macht, erklären die Verfasser, dass Prisca, eine der wichtigsten Mitarbeiterinnen des Apostels Paulus, trotz ihrer Rolle als Verkünderin „Frau sein und bleiben“ durfte und ihr Apostolat „nicht mit Preisgabe von Sexualität und Genderzugehörigkeit bezahlen“ musste (S. 24).

Die Gründe für das Zurückdrängen der Frauen aus den öffentlichen Funktionen der Gemeinden allein mit dem Kampf der Geschlechter zu erklären,

greift zu kurz. Die große Zeit der Frauen waren sicher die Anfänge des Christentums, in denen die Missionierung im Vordergrund stand und jede Hilfe nötig und willkommen war. Als die Apostel und die frühen Zeugen, die Jesus noch erlebt hatten, gestorben waren, war damit auch eine einmalige welthistorische Ausgangssituation beendet. Die charismatische Begeisterung des Aufbruchs ließ sich auf Dauer und mit zunehmender Ausbreitung der Kirche nicht konservieren. Diese Ausbreitung vollzog sich innerhalb der gesellschaftlichen Bedingungen der jeweiligen Zeit, damals wie heute. Wenn man folglich die Geschichte jeder Epoche nicht als einen immerwährenden Kampf der Geschlechter werten will, gilt dasselbe auch für die Kirchengeschichte.

So hat sich im Zuge der Institutionalisierung des Christentums und nicht nur mit der „Entprivatisierung“ der Hausgemeinden, wie die Autoren vorschlagen, die Rolle der Frau wieder dem gesellschaftlichen Rahmen ihrer Zeit angepasst. Das kann man bedauern, aber auch die Männer waren innerhalb und außerhalb der Kirche Gefangene ihrer Zeit und nicht nur patriarchalische Unterdrücker.

In ihrer Untersuchung beschränken sich die Verfasser auf die ersten drei Jahrhunderte, wobei sie die zeitliche Festlegung nicht ausführlicher begründen, sondern lediglich darauf verweisen, dass sich in diesem Zeitraum „das Christentum noch gegen den teilweise erbitterten Widerstand einer paganen Umwelt durchsetzen musste“ (S. 9). Die von ihnen wohl mitgedachte Zäsur setzte das sogenannte Toleranzedikt des Kaisers Galerius aus dem Jahr 311, auf das zwei Jahre später die Mailänder Vereinbarung der Kaiser Licinius und Konstantin folgte. Nach dreihundert Jahren hatte das Christentum den Status einer *religio licita* erreicht, die fortan unter dem besonderen Schutz und der wirksamen Förderung Konstantins des Großen und seiner christlichen Nachfolger stand. War das Christentum nun den Kinderschuhen entwachsen, steckten die Christinnen weiterhin in den Hausschuhen, aus denen sie in der Frühzeit des Christentums geschlüpft waren, um in verantwortlichen Funktionen an der Ausbreitung ihres Glaubens entscheidend mitzuwirken.

Diese Entwicklung nachzuzeichnen ist das Anliegen der Autoren, wobei sie betonen, dass es in ihrer Untersuchung nicht um „die klassischen Frauenbetätigungsfelder Caritas und christliche Kindererziehung“ gehen soll, „auf die man(n) Frauen in dem Maße, in dem sie in anderen Bereichen ‚nicht mehr gebraucht wurden‘ zurückdrängte“, sondern um „ihren aktiven Anteil an der Verbreitung des christlichen Gedankengutes“ (S. 9). Mit ihrer Zielsetzung verbinden die Autoren implizit eine Wertung, die sich durch die gesamte Darstellung zieht. Sie unterscheiden eine passive und eine aktive Beteiligung der Frauen an der Mission, die in ihrer Schärfe historisch so nicht zu halten ist. Waren denn Caritas und Erziehung im Namen Christi keine „aktive“ Mitarbeit für die Verbreitung der christlichen Religion oder waren sie vielleicht nur weniger „aktiv“ als prophetisches Reden oder das Leiten einer Hausgemeinde? Die moderne Trennung zwischen aktiver und passiver Mission schmälert den Beitrag unzähliger Christinnen, die zum größten Teil anonym und nicht „öffentlichkeitswirksam“, aber um so nachhaltiger für Jesus und seine Botschaft gearbeitet haben. Zudem sollte man den Einfluss der Mütter auf die Ausbreitung des christlichen Glaubens nicht unterschätzen oder gar unterbewerten. Selbst Paulus, dem lange Jahre zu Unrecht Frauenfeindlichkeit unterstellt wurde, zollt den Erzieherinnen in Gestalt von Lois und Eunike, der Großmutter und Mutter seines Schülers Timotheus, Respekt und Anerkennung: „... denn ich denke an deinen aufrichtigen Glauben, der schon in deiner Großmutter Lois und in deiner Mutter Eunike lebendig war und der nun, wie

ich weiß, auch in dir lebt" (2 Tim 1,5). Sollte der Brief nicht von Paulus selbst stammen, so ist doch in paulinischen Geist aus dem Umfeld des Apostels verfasst. Keimzelle des Christentums waren die Familien und die Hauskirchen, in denen sich die Christen der Frühzeit versammelten. Auch aus diesem Grund dankt Paulus ausdrücklich den zwei „Familienmissionarinnen" und hebt sie namentlich hervor. Es bleibt zu fragen, wie die Mission des Völkerapostels ohne die Mitarbeit zahlreicher Frauen verlaufen wäre?

Prominentes Opfer der Unterscheidung zwischen aktivem und passivem Beitrag der Christinnen ist die Purpurhändlerin Lydia, die Maïke und Alexander Weiß auf die Rolle der Gastgeberin und Wohltäterin festlegen: „Dennoch wird nirgends ausdrücklich erwähnt, dass Lydia auch als Verkündigerin tätig war. Es ist daher sicherer, sie in der Rolle der Gastgeberin und Wohltäterin zu belassen, auch wenn die ausführliche Bekehrungsgeschichte in der Apostelgeschichte, also in einer Schrift, die überregionale Bedeutung für alle entstehenden christlichen Gemeinden gewann, die Vermutung einer geistlichen Rolle der Lydia innerhalb ihres Wirkungskreises nahe legt" (S. 20).

Zu Recht wehren sich die Verfasser gegen Spekulationen, die den Boden der Quellen gänzlich verlassen und sich in Wunschgebilden des persönlichen Standpunktes verlieren. Aber selbst der historisch – kritische Ansatz, den die Autoren gegen eine einseitig feministische Interpretation der Quellen verteidigen, rechtfertigt und verlangt bisweilen ein moderates Weiterdenken auf der Grundlage des vorhandenen Quellenmaterials. So seien im Fall der Purpurhändlerin aus Thyatheira einige „praktische" Gedanken erlaubt. Vor den Toren Philippi trafen Paulus und sein Begleiter Silas eine Gruppe so genannter gottesfürchtiger Frauen, darunter Lydia, die dem Apostel aufmerksam zuhörte und sich bekehrte. Als sie getauft war, hat sie laut Apostelgeschichte (16,15) die Missionare eingeladen: „Wenn ihr überzeugt seid, dass ich an den Herrn glaube, kommt in mein Haus und bleibt da! Und sie nötigte uns." Die Bedingung, mit der Lydia ihre Gastfreundschaft verknüpfte, ist erstaunlich. Die Wahrhaftigkeit ihres Glaubens ist in ihren Augen die Voraussetzung für Paulus, ihr Haus zu betreten und länger zu bleiben. Hier geht es nicht mehr nur um die landesübliche Gastfreundschaft, zumal Lydia offensichtlich einen gewissen Widerstand der Missionare überwinden musste. Offensichtlich verband sich mit ihrer Einladung ein längerer Aufenthalt des Apostels in ihrem Haus, das zur Keimzelle einer Hausgemeinde wurde. Jean– Pierre Sterck–Degueuldre erkennt in der Passage eine Anspielung auf den Bericht über die Emmaus – Jünger.¹ In der Nötigung zu bleiben, verbirgt sich Lydias Bitte an Paulus, mit ihr und ihrer Hausgemeinschaft das eucharistische Mahl zu feiern. Taufe und Mahl sind also nach der Darstellung der Apostelgeschichte konstituierende Elemente einer Hauskirche. Paulus und Silas nutzten wohl ihren Aufenthalt im Hause der Lydia, um die Patronin und ihre Gemeinde in das spirituelle und rituelle Leben einer Hauskirche einzubringen. Was geschah aber, als die Missionare weiterzogen? Wer hat die Gemeinde nach ihrem Weggang geleitet, wer hat das Mahl gehalten? Lukas schweigt, und Paulus wird in seinen Briefen an die Gemeinde von Philippi Lydia nicht mehr erwähnen. Trotzdem darf eine Spekulation in Frageform erlaubt sein: Hat die Patrona ihre Hauskirche weitergeleitet oder übertrug sie diese Funktion einem Mann, vielleicht einem ihrer Sklaven, da die Apostelgeschichte keinen Ehemann erwähnt? Wohl kaum.

¹ J.-P. Sterck–Degueuldre, Eine Frau namens Lydia. Die lukanische Komposition von Apg 16,11–15.40, WUNT 2.176, Tübingen 2004, 183f.; 246–248; zitiert nach E. Ebel, Lydia und Berenike. Zwei selbstständige Frauen bei Lukas, Biblische Gestalten Bd. 20, Leipzig 2009, 60.

Statt in aktive und passive Mission zu trennen, scheint mir die Unterscheidung in eine Mikro- und Makromission sinnvoller zu sein. Konzentrierte sich die Mikromission auf das familiäre und engere soziale Umfeld, war die Makromission universal ausgerichtet. In der Praxis verliefen die Grenzen zwischen Mikro- und Makromission wohl ebenso fließend wie die Rollen, die gläubige Frauen in ihren Gemeinden einnehmen konnten.

Zu Recht betonen Maike und Alexander Weiß, dass Prisca Verkünderin und Lehrerin zugleich war (S. 22). Darüber hinaus darf man davon ausgehen, dass sie zusammen mit ihrem Mann Aquila, mit dem sie eine Zeltmacherei betrieb, ihrer häuslichen Gemeinde und deren Gästen vorgestanden hat. Obwohl Paulus Priscas Leitungsfunktion nicht eigens erwähnt, kann man aufgrund der Quellen darauf schließen. Denn seine Briefe und die Apostelgeschichte nennen Prisca erstaunliche Sechsmal, sogar viermal vor ihrem Mann. Trotz ihrer zeitaufwendigen Rolle als Verkünderin wird sie auch die Caritas nicht vergessen haben. Ihr Leben zeigt eines: Christliche Biographien sind ebenso vielschichtig wie die Möglichkeiten, im Weinberg des Herrn mitzuarbeiten. Sie als „berufstätige Missionarin“ zu bezeichnen (S. 30) mag dem heutigen Bild einer modernen Frau entsprechen, dürfte aber von der Betroffenen nicht so empfunden worden sein. Dass die vielschichtige Mitarbeit in der Mission gerade nicht als Beruf oder als Empfehlung für weltliche Ehrungen aufgefasst wurde, sondern als Dienst für das Reich Gottes, betont der Apostel Paulus immer wieder. Besonders deutlich wird er in 1 Kor 9,19: „Da ich also von niemand abhängig war, habe ich mich für alle zum Diener gemacht, um möglichst viele zu gewinnen.“

Vielleicht wäre ein Kapitel, das nach dem christlichen Missionsbegriff, seiner Prägung und Auswirkung fragt, gerade in einem Buch sinnvoll gewesen, das die christlichen Frauen der Frühzeit in seinen Mittelpunkt stellt und sie durchaus auch als Missionarinnen bezeichnet (s. z.B. S. 30f.). Zu den guten Fragen nach dem „Was und Wie“ gehört auch die dritte Frage nach dem „Warum“, auf die Untersuchungen zu den antiken Termini für die modernen Wörter „Mission“ und „missionieren“ Licht werfen könnten.²

Obwohl sich die Verfasser von einem rein feministischen Ansatz in ihrer Analyse explizit absetzen, übernehmen sie häufig die Terminologie der theologischen Frauenforschung oder bemühen sich um modern klingende Formulierungen, wie bereits manche Kapitelüberschriften andeuten: „Genial gestört? Oder: die Problematik extrinsisch initiiertes Geschlechterkonflikte“, „Crispina – von der pointiert argumentierenden femina clarissima zur zungenflinken Frau Jedermann“ oder auch: „Thekla – Symbolfigur ohne Metaebene“. Die Wortwahl ist um so bedauerlicher, als sie weder das Selbstverständnis der frühen Christinnen erhellt noch den Tenor ihrer Zeit trifft und leider viele wertvolle Ergebnisse der Autoren leicht verdecken kann.

Judith Rosen
Bonn / Siena

² vgl. R. Pesch, Voraussetzungen und Anfänge der urchristlichen Mission, in: K. Kertelge (Hrsg.), Mission im Neuen Testament, Quaestiones disputatae 93, Freiburg - Basel - Wien 1982, 11-70.