

Zeitschrift: Internationale kirchliche Zeitschrift : neue Folge der Revue internationale de théologie

Band: 88 (1998)

Heft: 2

Artikel: Die Frau und kirchliche Dienste : ein exegetischer Beitrag zum Neuen Testament

Autor: Agouridis, Savvas

DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-404877>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 15.04.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

Die Frau und kirchliche Dienste – ein exegetischer Beitrag zum Neuen Testament

Zunächst muss ich Sie darüber informieren, dass ich durch eine Postverzögerung den Titel meines Vortrages erst kürzlich erhalten habe. Unter diesen Umständen war das einzige, was ich tun konnte, Teile früherer Arbeiten, die zu diesem Thema passen, vorzulegen und nicht, wie vielleicht erwartet, einen allgemeinen Überblick zu geben. Auf bestimmte Gesichtspunkte, die kein Ausleger des Neuen Testamentes vernachlässigen darf, werde ich jedoch eingehen.

In allen vier Evangelien, die in den letzten Jahrzehnten des 1. Jahrhunderts n. Chr. geschrieben wurden, sind «Logia» und Erzählungen erhalten, in denen Frauen involviert sind. Diese hellenistisch-palästinensischen Traditionen wurden nicht nur für zukünftiges Wissen dem Gedächtnis der Kirche übergeben, sondern höchstwahrscheinlich auch, um einen bestimmten Einfluss auf die hellenistischen Gemeinden auszuüben. Bevor wir uns aber diesem Thema widmen, müssen wir mit der Tatsache beginnen, dass auch das Alte Testament die Rolle der Frau als Ehegattin und Mutter nicht ignorierte¹.

Weder romantische Liebe (Das Hohelied) noch heldische Aktivitäten von Frauen in nationalen Krisenzeiten (Ester, Judith) sind der Bibel unbekannt. Es ist nur das Problem des AT, ob die Frau als solche geschätzt wurde oder an ihrem Nutzen für den Ehemann: wie sie zu ihm passt, wie sie ihm gefällt und ob sie ihm gut dient. Im allgemeinen kann man sagen, dass, wo immer eine Frau gepriesen wird, dies an ihrer Bedeutung und ihrem Wert für ihren Mann gemessen wird². Im Gegensatz dazu hatte für Jesus die Frau ihren eigenen Wert. Im eschatologischen Kontext der Predigten Jesu stehen Mann und Frau auf derselben Ebene, und hinter seiner Anteilnahme am weiblichen Geschlecht steht keine Herablassung. Diese besondere Haltung wird durch die folgenden Fakten bestätigt: Die neue Position von Frauen im Umkreis von Jesus ist gekennzeichnet durch die *Relativierung der Familie* im Angesicht der Neuen Welt mit egalitären Grundsätzen, die bald kommen wird. An dieser Stelle erinnere ich an die Perikopen Mk 3,31–35 und Lk 11,27. Wir haben es hier mit

¹ Panagiotis Bratsiotis, *Die Frau in der Bibel* (griech.), Athen 1940.

² Vgl. auch Joachim Jeremias, *Jerusalem zur Zeit Jesu. Eine kulturgeschichtliche Untersuchung zur neutestamentlichen Zeitgeschichte*, Göttingen ³1963, 395–413.

sehr radikalen Aussagen Jesu zu tun, in dem Sinn, dass der neue Äon (‘ōlām habbā’) Institutionen setzt, die in der Vergangenheit auf derselben Ebene sehr verschieden waren. Diese Relativierung aller Institutionen der Gegenwart gegenüber dem Kommen Gottes ist auch von Paulus in einer taufdogmatischen Darlegung, Gal 3,28 («Da ist nicht Jude noch Grieche, da ist nicht Sklave noch Freier, da ist nicht männlich und weiblich, denn ihr alle seid einer in Christus Jesus»), zusammengefasst worden.

Unter demselben eschatologischen Gesichtspunkt können wir Jesu Verteidigung der Würde der Frau einordnen, die von der männlichen Autokratie angegriffen wird. Und es ist in diesem Kontext, in dem wir das Logion in Mt 5,27f. sowie die synoptische Tradition über die Scheidung interpretieren müssen (Mk 10,2f.). Was in der ersten Aussage betont wird, ist die Zurückweisung jeglicher Unterschätzung und Herabsetzung von Frauen in dem Sinn, dass sie Gegenstand der Lust und des sexuellen Dienstes der Männer sind.

Betreffend das Problem der Scheidung in Palästina zur Zeit Jesu können wir den verfügbaren Informationen entnehmen, dass Jesus eine sehr beschützerische Haltung gegenüber Frauen eingenommen hatte, die die geringst eingeschätzten Mitglieder der jüdischen Familie und Gesellschaft waren. Er erwägt die Situation zwischen zwei Polen: Die Herkunft von Mann und Frau auf der gleichen Ebene nach der Schrift und die eschatologische Aussicht, die ihnen durch das Kommen Jesu eröffnet wurde. Zwischen diesen beiden Polen hat Gott jedoch das Gesetz eingesetzt (Dtn 24,1–4), das es dem Ehemann erlaubt, der Frau den Scheidungsbrief zu geben und sie wegzuschicken. Die Erklärung Jesu für eine solche Erlaubnis ist ausserordentlich interessant: «Er sagt zu ihnen: Mose hat euch mit Rücksicht auf die *Härte eures Herzens* erlaubt, eure Frauen zu entlassen; von Anfang an aber ist es nicht so gewesen» (Mt 19,8). Eschatologisch hat somit Jesus die ursprüngliche Schöpfungsordnung wiederhergestellt.

Jüngerinnen Jesu. Jesus hatte männliche Jünger. Für die Gesellschaft seiner Zeit war dies etwas Natürliches und Normales. Es wäre höchst provokant gewesen, Jüngerinnen zu haben. Trotzdem: Ein Kreis von Jüngerinnen folgte Jesus bis zu seinem Lebensende. Obwohl sie einige Jahrzehnte nach seinem Tod geschrieben wurden, bewahren die Evangelien diese Tradition, offensichtlich weil diese für die angesprochenen christlichen Gemeinden nützlich waren. Das Bild, das Lukas in 8,1–3 von den Jüngern bietet, die ihm predigend und die Frohe Botschaft des Reiches Gottes verkündigend durch Städte und Dörfer folgen, ist wahrhaft

überraschend. Die Art, in der diese predigende Gruppe dargestellt wird, ist sehr eindrucksvoll: «Und die Zwölf begleiteten ihn und einige Frauen, die von bösen Geistern und Krankheiten geheilt worden waren: Maria, genannt die aus Magdala, aus der sieben Dämonen ausgefahren waren, und Johanna, die Frau des Chusa, eines Beamten des Herodes, und Susanna und *viele andere*, die mit ihrem Vermögen für sie sorgten.» Die Frauen, von denen wir sprechen, folgen zusammen mit den Zwölf Jesus vom Anfang seiner Karriere an «durch Städte und Dörfer», und sie sind jene, die bei seiner Kreuzigung in Jerusalem (Lk 23,49.55) bei ihm stehen. Im zweiten Fall wird im Text hervorgehoben, dass diese Frauen vom Anfang in Galiläa bei ihm waren und ihm folgten (αἱ συνακολουθοῦσαι) bis zum letzten Ende, dem kritischen Besuch von Jerusalem. Sie waren auch die ersten, die seine Auferstehung bezeugten.

In diesem lukanischen Text predigt Jesus das Evangelium einer neuen Welt, und bei ihm sind zwölf sehr gewöhnliche und unscheinbare Männer anstatt der zwölf eminenten patriarchalen Urväter Israels; und neben diesen unscheinbaren männlichen Nachfolgern gibt es auch eine Gruppe von Frauen, die von Krankheiten geheilt worden waren, die böse Geister hervorgerufen hatten. Die Verkündigung des Evangeliums vom kommenden neuen Zeitalter wird also begleitet von einem lebendigen Beispiel der neuen Gesellschaft von Männern (unbedeutend nach dem Verständnis der Welt) und Frauen (von denen einige von bösen Geistern geheilt worden waren). Wie die Jünger hatten auch die Frauen Heim und Familie verlassen und waren Jesus in Galiläa nachgefolgt und waren in beispielloser Treue zum Herrn bis zum Ende in Jerusalem mitgegangen. Zusätzlich betont Lukas auch, dass es diese Jüngerinnen waren, die aus eigenen Mitteln die Missionskampagne Jesu finanzierten. Um diesen letzteren Punkt zu verstehen, den Erhalt der ganzen Gruppe aus den Mitteln bestimmter Frauen, müssen wir uns in Erinnerung rufen, 1) dass in Palästina die Jüngerschaft einer Frau zu einem Mann undenkbar war, 2) dass die kynischen Prediger zu diesen Zeiten ihre materiellen Bedürfnisse durch Bettelei deckten und 3) wie schwer es sogar heute noch für eine Frau ist, einen Mann zu unterstützen. Ich meine, dass nach dem Lukasevangelium im Falle Jesu eine fremde, neue Relation innerhalb der neuen Welt des Gottesreiches repräsentiert wird und dass die egalitäre Erscheinung von Lukas für die Kirche seiner Zeit dergestalt propagiert wurde, dass er die Zeit zu den Ereignissen im Leben Jesu zurückdrehte und damit zur ursprünglichen Kirche.

Parallele Elemente zur obigen Geschichte finden wir in einem anderen Beispiel in der Erzählung des Lukas, nämlich dem Besuch Jesu im Hause

Marthas und Marias. Die Perikope (Lk 10,38–42) gibt bestimmte Variationen in der Texttradition, bringt aber auch bestimmte hermeneutische Probleme. Was sehr klar aus dem Text hervorgeht: Maria «hat das gute Teil erwählt»; sie wählt, was der Mensch braucht, sie sitzt zu den Füßen Jesu, wie alle Jünger im Judentum zu den Füßen ihrer Meister sitzen und ihren Lehren lauschen. Und als Martha protestiert, dass ihre Schwester ihr nicht bei der Küchenarbeit hilft, ergreift Jesus die Partei Marias. Die Jüngerschaft einer Frau ist für ihn viel mehr als die Arbeit in der Küche.

In diesem Zusammenhang müssen wir auch sehr kurz auf die spezielle Fürsorge Jesu für Frauen als Opfer sozialer Ungerechtigkeit (Witwen, Schuldnerinnen usw.) oder als Opfer sexueller Ausbeutung (Prostituierte) zu sprechen kommen. Die Parteinahme für die sozialen Minderheiten hat nicht einfach eine egalitäre, sozioreligiöse Bedeutung, sondern auch eine zutiefst theologische, in dem Sinne, dass sich die Liebe Gottes in diesem Abgrund menschlichen Elends und Verdorbenheit einer unterdrückten Klasse wie der von Frauen manifestiert. Dies ist auch die Bedeutung der Frage an die Frau, die der Unzucht beschuldigt wird, im Blick auf ihre Richter, die sie steinigen wollen: «Frau, wo sind sie? Hat keiner dich verurteilt? Sie sagte: Keiner, Herr. Und Jesus sagte: Auch ich verurteile dich nicht; geh, und sündige nicht mehr» (Joh 7,53–8,11). Kein sündloser Mann fand sich unter den männlichen Anschuldigern der Frau, dass er den Richter spiele. Das erstaunlichste ist, dass Jesus als ein eschatologischer Richter diese ausgegrenzten Menschen nicht verurteilt, und dies nicht aus einer Herablassung, die menschlichem Mitleid entspringt, sondern als Folge einer Art von Wechselwirkung des Gottes der letzten Dinge mit ihrer Randsituation.

Was man im Evangelium nicht übersehen darf, ist die Erwiderung dieser Randgruppen auf die Liebe Gottes und auf die Fürsorge Jesu. Von den sehr schönen Beispielen solcher Erwiderungen zitieren wir hier nur die vollkommene, tiefe und grenzenlose Liebe, die von der Sünderin im Hause des Pharisäers dargebracht wird, im Gegensatz zur einfach höflichen Gastlichkeit des Letzteren (Lk 7). Liebe als Totalität wird Jesus dargebracht, nicht nur ein kleiner Teil davon, und dadurch ein Abbild von Gottes Liebe zum Sünder. Die tiefere Liebe der am Rande stehenden Menschen zu Gott entspricht der Tatsache, dass ihnen Gott ihre tiefere Schuld erlässt.

Aber das interessanteste Beispiel der Antwort auf die egalitäre Aktivität Jesu in bezug auf die Randgruppen zitiert Lukas, wenn er die Frauen aus Jerusalem schildert, wie sie seinen Weg auf den Kalvarien-

berg zur Kreuzigung beklagen: «Es folgte ihm aber eine grosse Menge des Volkes und Frauen, die ihn betrauernten und beklagten» (Lk 23,27). Man beobachtet hier die dankbare Anerkennung der Jerusalemer Frauen für sein Werk, das er für sie tut, und ihre Vorahnung der schrecklichen Tage für die Stadt, nachdem ein solcher Prophet wie Jesus dahingemordet worden war.

Der erste Teil dieses Vortrages soll mit einem Verweis der Evangelisten Lukas und Johannes auf Maria, die Mutter Jesu, schliessen. Im Kontext eines Vergleiches zwischen Jesus und Johannes dem Täufer benutzt Lukas (Lk 1–2) einige Traditionen, die mit der «Beteiligung» Marias am Kommen des Messias zusammenhängen, um zu bezeugen, dass Maria höherrangig ist als Elisabeth, die Mutter des Johannes. Nach diesen Traditionen offenbart sich Maria als eine Art Parteigängerin der eschatologischen Mission ihres Sohnes zur Erlösung der Welt. Diese in hohem Masse lukanischen Traditionen über Maria hindern ihn nicht daran, an anderer Stelle die synoptische Tradition einzufügen, die Maria anders, auf einer allgemeineren Ebene, vorstellt. Als Jesus über die schlaue Art sprach, in der böse Geister den Menschen mitspielen, geriet eine Frau in Begeisterung über seine Weise, über den Gegenstand zu sprechen, und schrie laut heraus: «Selig der Leib, der dich getragen hat, und die Brüste, an denen du dich genährt hast! Jesus aber antwortete: Selig sind vielmehr die, welche das Wort Gottes hören und bewahren» (Lk 11,27f.). Im Johannes-evangelium (Joh 2,19) scheint Maria, die Mutter Jesu, die Mission ihres Sohnes nicht nur in der Perikope der Verwandlung von Wasser in Wein, sondern sehr wahrscheinlich auch während seines Hängens am Kreuz zu verstehen. Ich kann darauf nicht näher eingehen. Die Erzählungen der Evangelien geben Frauen auch eine wichtige Rolle in der Bildung der christlichen Auferstehungstradition. Das ist jedoch nicht der Fall im sehr wichtigen paulinischen Bericht 1Kor 15,5–8 über die Zeugnisse vom auferstandenen Christus. Frauen fehlen in dieser paulinischen Liste, da dieser besondere Text darauf hinzielt, eine Legitimation des Ereignisses zu sein. Deutsche Gelehrte haben diese Perikope einen «Legitimationsbericht» genannt. In solch rechtlichen Feststellungen wird die Zeugenschaft von Frauen nicht ernsthaft in Erwägung gezogen. Deshalb wird sie völlig ausgelassen. In Griechenland wurden solche Zeugenaussagen vor irgendwelchen staatlichen Gerichtshöfen bis 1927 nicht akzeptiert!

Im zweiten Teil dieses Vortrages behandeln wir einen anderen Abschnitt, die paulinischen Briefe, insbesondere den, der an die Kirche der Philipper gerichtet ist. Der Brief an die Philipper hat als Hauptthema die

Uneinigkeit innerhalb der Gemeinde. Seine Ausführung ist mit Demut verbunden. In 4,2f. ermahnt der Apostel zwei Frauen, Euodia und Syntyche, leitende Personen in der Kirche, «eines Geistes zu sein». Der ganze Text atmet diese Ermahnung. Die Zwietracht der beiden Frauen steht für die Spaltung der Gemeinde. Dies jedoch lässt uns die bedeutende Rolle verstehen, die Frauen in bestimmten kirchlichen Gemeinschaften der frühen Kirche gespielt haben. Wir können nicht umhin, festzustellen, welche Rolle die Frauen bei der Entstehung der Kirche von Philippi von allem Anfang an gespielt haben. Wir lassen das religionsgeschichtliche Material beiseite, das zu unserem Gegenstand gehört. Die Verkündigung des Evangeliums begann in Philippi an einer «Gebetsstätte», zu der an einem Sabbat Frauen zusammengekommen waren (Apg 16,13). Kein Mann wird erwähnt! Auf diese Weise, für Lydia und ihren Haushalt, vollzog sich, was Gottes erste Gabe in dieser Gegend war. Nur sehr wenige Männer werden auch im Philipperbrief erwähnt. Sein Thema scheint von Anfang an die «Einmütigkeit» (ὁμοψυχία) zu sein. Paulus fordert die Adressaten auf, «lauter und unanständig zu sein» (1,10), «in einem Geist (festzustehen), indem ihr mit einer Seele gemeinsam kämpft für den Glauben an das Evangelium» (1,27). Es ist kein Zufall, dass er in diesem Zusammenhang einige Abweichungen von seiner Lehre erwähnt. So unterstreicht *Francis W. Beare* in seinem Kommentar: «Es ist nicht der Inhalt ihrer Predigt, den Paulus falsch findet, sondern geradezu den ganzen Geist, in dem sie ihre Aufgabe erfüllen.»³ Paulus berichtet über diese unerfreulichen Dinge nicht nur, um die Leser zu informieren, sondern als ergänzenden Beitrag zu dem Thema Uneinigkeit in Philippi, das er in diesem Brief behandelt.

Obwohl Paulus über die Probleme der Gemeinde in einer sehr ernsthaften Weise redet, tut er das aus Zweckgründen so vage als möglich. Obwohl er klar ἐπιθειά (Selbstsucht) oder κενοδοξία (leere Ruhmsucht) erwähnt, nimmt er in der Auseinandersetzung keine Partei. Er weiss vieles, gibt aber vor, von nichts zu wissen, da er fürchtet, dass eine der Streitparteien sein Schreiben als Unterstützung ihrer Sache verwenden könnte. Wir haben wohl recht, wenn wir uns die beiden Frauen, Euodia und Syntyche, als Häupter der beiden Parteien vorstellen (Phil 4,2f.). Zur Erreichung der Einheit präsentiert Paulus an der bekannten Stelle (Phil 2,5f.) die Demut Christi als Modell. Um das Problem schneller zu lösen, meint der Apostel, die Kirche selbst besuchen zu müssen. In der Zwischenzeit ist Epaphroditos zurück in Philippi, und Timotheus wird in

³ *Francis Wright Beare*, *The Letter to the Philippians*, London 1947, 59.

Kürze dorthin gehen. All das sind sehr klare Anzeichen für eine bestehende Krise. Was immer das Problem der Perikope Phil 3,2–21 sein mag, der Gegenstand, mit dem Paulus sich beschäftigt, hat nichts mit dem Streit der beiden Damen zu tun, der die Einheit der Kirche gefährdet. Die ganze Atmosphäre dieser Passage (Phil 3,2–21) ist so verschieden, dass bestimmte Gelehrte sie für einen Einschub aus einem ganz anderen Brief des Paulus an die Philipper halten. So kommen wir nun zu den ausserordentlich freimütigen Versen des Briefes, die die beiden Frauen betreffen: «Die Euodia ermahne ich und die Syntyche ermahne ich, gleichgesinnt zu sein im Herrn. Ja, ich bitte dich, du treuer Gefährte, nimm dich ihrer an, die mit mir im Evangelium gekämpft haben zugleich mit Clemens und meinen übrigen Mitarbeitern, deren Namen im Buche des Lebens stehen» (Phil 4,2f.). Das bedeutet, dass die beiden Frauen leitende Persönlichkeiten waren. Wir haben es hier mit gläubigen Menschen zu tun, die Seite an Seite mit Paulus für die Verbreitung des Glaubens der Frohbotschaft gekämpft haben. Wir haben es mit Arbeitsgenossen des Paulus in der Arbeit für das Evangelium zu tun, wie Clemens und die anderen. Auf diesem Gebiet haben sie einst an der Seite des Apostels gegen gemeinsame Feinde gekämpft und haben zusammen mit ihm gelitten. Freilich: Hätte der Konflikt zwischen den beiden Frauen nicht die Einheit der Kirche berührt, hätte Paulus nicht das Eingreifen des *σύζυγος γνήσιος* (treuen Gefährten) gefordert, so dass die Harmonie der Kirche wiederhergestellt werde. Es ist nicht leicht, die Ermahnung «habt die gleiche Gesinnung» (*τὸ αὐτὸ φρονεῖν*) zu interpretieren; wir können nicht sicher sein, ob sie sich auf praktische Streitpunkte oder Fragen der Methode oder des Vorgehens bezieht oder theoretisch und theologisch gemeint ist. Der Brief als ein Ganzes (mit Ausnahme von Phil 3,2–21) lässt uns vermuten, dass es sich um Fragen von Leitung und Prestige und um Mangel an Demut handelt. Wir sind uns jedoch bewusst, dass solche Differenzen immer unter dem Deckmantel einer eher allgemeinen praktischen oder theoretischen Betrachtung dargeboten werden. *Beare* trifft den Punkt des Gegenstandes in seinem Kommentar⁴ mit der folgenden Bemerkung: «... Paulus kennt die Wurzel der Uneinigkeit in der Kirche von Philippi; es ist der Gegensatz zwischen zwei hervorragenden Frauen, Euodia und Syntyche, und er wagt es nun, sie persönlich anzusprechen, mit der zusätzlichen Strenge eines letzten Wunsches eines Mannes, der dem Tod ins Angesicht schaut.»

⁴ *F. W. Beare* (Fn. 3), 142f.

Das ganze Geschehnis zeigt sehr klar die hervorragende Rolle von Frauen im Leben bestimmter christlicher Gemeinden. In diesem Zusammenhang wäre es eine echte Unterlassung, nicht von einer unbekanntem Frau in der Kirche von Thyatira zu reden, einer Prophetin der Kirche, für die Johannes in der Offenbarung einen traditionell sehr abwertenden Frauennamen verwendet: Isebel. Der Anfang des Sendschreibens an Thyatira (Offb 2,18f.) hat Gerichtscharakter, und in diesem Falle des Gerichts muss Strafe über die Prophetin Isebel und ihre Nachfolger in der Kirche kommen.

Johannes schildert Thyatira als eine Kirche mit hohen spirituellen Qualitäten von Liebe, Glaube, Diakonie und Ausdauer. Johannes prangert jedoch die Existenz einer starken Partei innerhalb der Kirche mit anpasserischen Tendenzen gegenüber den sozialen und religiösen Forderungen der zeitgenössischen römischen Gesellschaft an; darunter figuriert auch der Kaiserkult: «... Aber ich habe wider dich, dass du das Weib Isebel gewähren lässtest, die sich eine Prophetin nennt und meine Knechte lehrt und verführt, Unzucht zu treiben und Götzenopferfleisch zu essen» (2,20ff.). Die Gestalt der Isebel ist für das Volk der Bibel eine Art Kombination von Dalilah und Lady Macbeth. Der biblische Autor beschuldigt die Kirche zweier Dinge: 1) Für viele Kirchenmitglieder war die Gefahr, die von bestimmten, von Johannes abgelehnten Lehren der Leiter ausgeht, nicht offensichtlich. 2) Es gab eine Art von allgemeiner Toleranz gegenüber gewissen Ansichten, die für eine Assimilation an die heidnische Gesellschaft eintraten, und Johannes richtet einen letzten Appell an das Gewissen der Kirche gegenüber der unüberwindlichen Gefahr, der sie ausgesetzt ist – immer nach seiner Einschätzung der Dinge. Wir beziehen uns auf die persönliche Einschätzung des Johannes, denn in späteren Zeiten folgte die Kirche in dieser Angelegenheit nicht der rigoristischen Position des Johannes. Die Wesensart des Johannes ist etwas, was wir eher bei den Montanisten und Donatisten finden als in der universalen Kirche, die von Bischöfen geleitet wird.

Die Unzucht und das Essen von Götzenopferfleisch ist höchstwahrscheinlich ein Hinweis auf Praktiken im Zusammenhang mit der Verehrung des lokalen Apollo-Tyrimnos, in die der Kaiserkult eingeflossen war. Es macht deshalb den Anschein, dass diese Prophetin Isebel das Evangelium in einer irgendwie anpasserischen Art gegenüber dem ökonomischen und sozialen Leben der Stadt interpretierte. Die Nichtteilnahme in Handwerkervereinigungen oder Gilden bedeutete vermutlich Isolation, ökonomische Rezession und vielleicht Arbeitslosigkeit. Lehre und Politik der Isebel waren von kompromissbereiter Art, und diese

Kompromissbereitschaft muss einige Zeit lang angedauert haben; deshalb die Bemerkung des Johannes, sie sei nicht zu Recht bestraft worden, da ihr «Zeit gegeben» war, «Busse zu tun». Jedoch – sie verstand nicht die Zeit, die ihr solcherart gegeben war; sie deutete sie vermutlich umgekehrt, nämlich als Bestärkung ihrer Politik. Das Wort «Unzucht» (πορνεία) sollte wohl höchstwahrscheinlich als Teilnahme an unakzeptablen religiösen Versammlungen von Heiden erklärt werden, die in Zusammenhang mit Aktivitäten von Handwerkervereinigungen standen. Für sie und ihre «Kinder» blieb nur eine kurze Zeit zur Busse; andererseits erwartete sie und ihre Kinder, die spirituellen Nachfolger der Prophetin, eine schwere eschatologische Drangsal, die nichts Vorübergehendes war, sondern endgültige Verdammnis, «und ihre Kinder will ich des Todes sterben lassen». Sehr wahrscheinlich gab Isebel vor, sie kenne «die Tiefen Gottes», wenn sie ihre Kompromisse mit den nichtchristlichen Mitbürgern empfahl, Johannes dagegen beurteilte dies als «Tiefen Satans» (Offb 2,24).

Was in der Offenbarung des Johannes über Isebel gesagt wird, zeigt erneut die überragende Bedeutung, die bestimmte Frauen in einigen frühchristlichen Gemeinden gespielt haben. Es scheint, dass in der gesamten frühen Periode der Kirche – neben anderen Verantwortlichen – Propheten noch immer aktiv waren und einige Frauen ihre Gabe der Führerschaft in verschiedenen Arten ausdrücken konnten.

In den Briefen des Paulus haben wir bezüglich der Dienste von Frauen in den von ihm gegründeten Kirchen ein ganzes Bündel sehr komplizierter Probleme. Wir haben sie nicht nur in den deuteropaulinischen Briefen, wir haben sie auch in den als echt anerkannten Briefen des Paulus. Es ist deshalb nicht möglich, auf alle diese Fragen einzugehen. Was wir versuchen können, ist lediglich das Problem der Spannung darzustellen, die zwischen Kerygma und Paränese, d.h. dem ermahnenden Teil der paulinischen Lehre, besteht. Das Verhältnis zwischen Indikativ und Imperativ in den Paulusbriefen spiegelt die Dimension der Problematik wider, die bezüglich der Position von Frauen in der Kirche besteht. Dieses Spannungsverhältnis könnte uns jedoch während unserer Konferenz zu einer fruchtbaren Diskussion über unser Thema führen.

Im allgemeinen wissen Theologen, dass die Spannung zwischen kerygmatischem Indikativ und moralischem Imperativ in der paulinischen Hermeneutik von *Rudolf Bultmann* aufgezeigt wurde. Seine Sicht der Dinge ist, dass das theologische Gewicht im Indikativ zu finden ist; der Imperativ stellt einen paradoxen Anspruch im Verhältnis zur neuen Realität des christologischen Indikativs dar. *Martin Dibelius* unterscheidet

Indikativ und Imperativ, indem er den letzteren manchmal sogar als irrelevant betrachtet, wenn nicht sogar zum ersteren im Widerspruch stehend. Die Spannung zwischen Indikativ und Imperativ bekommt nach *Ernst Käsemann* eine apokalyptische Färbung zwischen dem «schon geschehen» und dem «noch nicht». Andererseits scheint die Bemerkung richtig zu sein, dass die imperativen Warnungen des Apostels im kerygmatischen Indikativ begründet sind, da sie mehr auf dem beruhen, was zu Christus gehört, als auf dem «noch nicht» einer offenen Zukunft.

Mit anderen Worten, die Unterscheidung zwischen Imperativ und Indikativ ist nicht immer so klar. Οὐκ ἔνι ἄρσεν καὶ θῆλυ (da ist nicht männlich und weiblich – Gal 3,28) lautet der paulinische Indikativ; «das Haupt jedes Mannes ist Christus, das Haupt der Frau aber der Mann...» (1Kor 11,3) ist der paulinische Imperativ an die Korinther.

Der finnische Gelehrte *Heikki Räisänen*⁵ findet Widersprüche zwischen Lehre und Paränese bei Paulus. Und niemand hat heute Schwierigkeiten damit, bei Paulus einen Mangel an Konsequenz auf der Ebene der Sprache, die er benutzt, zu finden. Es ist aber wirklich schwierig, auf dogmatischer Ebene eine Ungereimtheit seiner Gedanken zu akzeptieren. Dies wäre eine Simplifizierung im Hinblick auf unser Problem. Es ist jedoch kein einfaches Unternehmen, das einigende theologische Prinzip zu finden, das unter den unterschiedlichen Imperativen verborgen liegt. Wie kann man eine Situation erklären, die jedesmal belastet ist mit den Elementen einer widersprüchlichen Spannung? Natürlich sind verschiedene Vorschläge gemacht worden. Einer ist eine mehr oder weniger soziologische Exegese in dem folgenden Sinn: Auf der Basis seines apokalyptischen Glaubens, nämlich seiner Überzeugung, dass in der Auferstehung Jesu die Neue Welt bereits hier und dass das Reich Gottes schon gekommen sei, erklärt Paulus einen Bruch mit der Alten Welt, sogar mit der des Alten Testaments, und in diesem Sinne «... ist da nicht männlich und weiblich». In einigen Fällen erreicht dieser apokalyptische Glaube den Punkt, wo alle Autoritäten geleugnet werden, sogar die des mosaischen Gesetzes Israels! So wird die Kontinuität mit dem Alten Testament gebrochen. Paulus findet aber Wege, die Kontinuität mit dem Alten Testament aufrechtzuerhalten. In solchen Fällen werden Geschichten wie die von der Schöpfung in Genesis gebraucht («... der Mann ist das Haupt der Frau»), obwohl das Versprechen, das dem Glauben Abrahams gegeben wird, gegen die Macht der Forderungen des Mosegesetzes ge-

⁵ *Heikki Räisänen*, *Jesus, Paul and Torah. Collected Essays*, JSNT.S 43, Sheffield 1992.

stellt wird, das erst später kam. Mit anderen Worten: Das apokalyptische Dogma des Paulus wird den verschiedenen lokalen Situationen der Kirchen je nach ihren bestehenden Nöten und Möglichkeiten angepasst. Das ist eine eher soziologische Erklärung des paulinischen Imperativs, wie er in der Konfrontation von verschiedenen Alltagsproblemen der frühen christlichen Kirche, einschliesslich der Rolle der Frauen, sich artikuliert. Man muss jedoch der Tatsache Aufmerksamkeit schenken, dass auf den ersten Blick nicht immer eine klare Unterscheidung zwischen Imperativ und Indikativ gezogen werden kann. Manchmal zeigt sich, dass der Imperativ in keiner Weise mehr die Konsequenz des Indikativs ist, sondern ein unveräusserlicher Teil des kerygmatischen Indikativs.

Diese soziologische Erklärung versucht verständlich zu machen, wie Paulus, indem er da und dort Konzessionen macht, immer die Verwirklichung des Königreiches Christi und den christologischen Indikativ vor Augen hat.

Einer theologischen Erklärung von solchen Problemen kann man sich leichter annähern, wenn wir im paulinischen Denken innerhalb einer Synthese eine einigende Idee finden, und es scheint, als ob diese einigende Idee die «partizipierende Eschatologie» sei (*Sanders*). Nach dem, was wir über den Imperativ bei Paulus gesagt haben, ist es immer gerechtfertigt, zu fragen, ob eine Empfehlung an eine Teilkirche oder an alle Kirchen gerichtet ist. Es ist auch sehr oft wahr, dass sich Paulus in einer heftigen, einseitigen und fragmentarischen Art und Weise sowohl in kerygmatischen Belangen als auch in paränetischen ausdrückt. Wir müssen ganz genau verstehen, was die zentrale Bedeutung jedes Falles ist, und bedenken, dass andere paulinische Texte ergänzende Erklärungen bieten. Wir sind sicher, dass es eine Art einheitlicher theologischer Prinzipien im Denken des Paulus gibt. Das ist der Grund, warum wir, wenn wir die Bedeutung der didaktischen Behauptungen des Apostels im Einzelnen bestimmen wollen, seine imperativen Ermahnungen heranziehen, und umgekehrt, wenn wir seine Belehrungen korrekt interpretieren möchten, die Hilfe seiner kerygmatischen Behauptungen in Anspruch nehmen.

Athen

Savvas Agouridis

(Übersetzung aus dem Englischen von *E. Kreuzeder*)