

JESUS UND DIE FRAUEN

Auszug aus dem noch unveröffentlichten Manuskript „Die Frau in den Weltreligionen“

Für Jesus ergibt sich die Gleichstellung von Mann und Frau aus dem Ethos der Wahrhaftigkeit, aus dem Ethos der Sachhaftigkeit, das bei ihm den ersten Platz einnimmt. Er betrachtet die Frau allein von ihrer Personhaftigkeit her. Dabei gibt es bei ihm in der Begegnung mit den Frauen auch nicht einen Anflug von Erotik. Wenn man ihm das heute andichtet, so hat das keinerlei Fundament in den Evangelien, so ist das rein fiktiv.

Vor dem Hintergrund des Alten Testaments und erst recht des rabbinischen Judentums hebt sich die Wertung der Frau durch Jesus von Nazareth und die Stellung der Frau im Neuen Testament deutlich ab. Jesus übernimmt keines der gängigen Vorurteile seiner Zeit gegenüber den Frauen. Angesichts seiner höchsten Sachlichkeit, in der sich sein einzigartiges Wahrheitsethos manifestiert, ist er ohnehin unabhängig gegenüber Vorurteilen jeder Art. Zudem hat er schon wegen seiner grundsätzlichen und programmatischen Hinwendung zu den Armen und Unterdrückten, zu denen, denen ihr Recht vorenthalten wird, ein äusserst positives Verhältnis zur Frau. Aber nicht nur den Armen und Unterdrückten hat Jesus sich zugewandt. Seine Zuwendung gilt allen Menschen ohne Unterschied der Person, der Rasse, des Standes oder auch des Geschlechtes. Seine Botschaft von der Gottesherrschaft, die nahe herbeigekommen ist, gilt allen, ohne Ausnahme. Es kommt hinzu, dass er eine völlig andere Sicht von menschlicher Größe und menschlicher Kleinheit hat, dass er das Kleine als groß ansieht und das Große als klein, dass es bei ihm so etwas gibt wie eine grundlegende Umwertung der Werte (vgl. Lk 10, 17 ff). So ist es nicht verwunderlich, wenn seine Stellung zur Frau sich deutlich abhebt von der des zeitgenössischen Judentums und wenn er dabei souverän die guten Ansätze des Alten Testaments aufnimmt und weiterführt.

Jesus verhält sich zu den Frauen nicht anders als zu den Männern. Das wird immer wieder deutlich in den Evangelien (Mt 13, 33; 25, 1-12; Lk 15, 8 f; 18, 3 ff). Eingehend unterhält er sich mit ihnen, auch öffentlich, und setzt sich dabei hinweg über die Sitten seiner Zeit (Joh 4, 7-27; Lk 10, 39). Ja, er beruft auch Frauen in seine Jüngerschaft, und er lässt sich von ihnen materiell unterstützen. Im Lukas - Evangelium lesen wir: "In der Folge durchwanderte er nacheinander die Städte und Dörfer, um zu predigen und die Heilsbotschaft vom Reiche Gottes zu verkünden. Es begleiteten ihn die Zwölf und einige Frauen, die von bösen Geistern und Krankheiten geheilt worden waren: Maria mit dem Beinamen Magdalena, aus der sieben

Geister ausgefahren waren, Johanna, die Frau des Chusa, eines Verwalters im Dienste des Herodes, nebst Susanna und vielen anderen, die ihnen mit ihrem Vermögen zu Diensten waren" (Lk 8, 1-3; vgl. Mk 15, 40 f).

Wenn Jesus auch Frauen in seiner Jüngerschaft hatte, so ist das nicht so zu denken, dass er ständig mit Männern und Frauen unterwegs war. Es gab vielmehr verschiedene Gruppen von Jesus-Jüngern. Den äussersten Kreis bildeten jene, die dem Wort Jesu Glauben schenkten und so eine grundlegende Bekehrung vollzogen hatten im Sinne der Metanoia-Predigt (vgl. Mk 1, 15), im übrigen aber in ihrer gewohnten Umgebung verblieben. Dieser äusserste Kreis umfasste auch Jüngerinnen. Die nächste Gruppe waren dann jene Jünger, die ständig bei ihm waren und ihn auf seinen Wanderungen begleiteten. Bei ihnen handelte es sich nur um männliche Personen. Von diesem Jüngerkreis ist wiederum zu unterscheiden der Zwölferkreis, eine Gruppe von besonders privilegierten Jüngern des zweiten Kreises der Jüngerschaft. Die Mitglieder des äussersten Kreises der Jünger waren zur Stelle, wenn Jesus in die Nähe ihrer Behausungen kam oder wenn er sich in ihrer näheren Umgebung aufhielt. Dann begaben sie sich zu ihm und zogen möglicherweise auch ein wenig mit ihm umher. Vor allem unterstützten sie ihn und die Jünger der beiden anderen Jüngerkreise, materiell und ideell. Jünger und Jüngerinnen waren sie in dem Sinne, dass der Glaube an Jesus und seine Botschaft ihr Leben grundlegend verändert hatte (Mk 1, 15). Einige von ihnen waren auch zur letzten Passah-Feier nach Jerusalem gekommen, zu jener Passah-Feier, die das Todes-Passah Jesu werden sollte. Sie waren ihm von Galiläa aus gefolgt. Die Jüngerinnen zu ständigen Begleitern Jesu zu machen oder sie gar in Analogie zum Zwölferkreis der Basileia-Verkündigung zu beteiligen¹, das wird der geschichtlichen Wirklichkeit nicht gerecht. Da wird die Jesusgeschichte ideologisch verfremdet².

Niemals spricht Jesus geringschätzig über die Frau. Er tritt ein für die Frauen, wo immer ihnen Unrecht geschieht (Mk 12, 40. 42 - 44; 14, 6-9), er hilft ihnen in Krankheit und Besessenheit (Mk 1, 29 - 31: Heilung der Schwiegermutter des Petrus; Mk 5,24-34: Heilung der blutflüssigen Frau; Mk 7, 24-30: Exorzismus über die Tochter einer Syrophönizierin), er steht ihnen bei in ihren physischen und seelischen Nöten so wie er den Männern beisteht, und er nimmt sich auch jener Frauen an, die ihre Würde preisgegeben haben (Lk 7, 37-50; Joh 8,

¹Eugen Ruckstuhl, Jesus, Freund und Anwalt der Frauen. Frauenpräsenz und Frauenabwesenheit in der Geschichte Jesu, Stuttgart 1996, 130. 134 f. 147.

²Johann Michl, Art. Frau II, in: Lexikon für Theologie und Kirche, Bd. IV, Freiburg ²1960, 296; Gene-viève Honoré-Lainé, Die Frau im Geheimnis des Bundes. Die Stellung der Frau in der Kirche, Vallendar 1987, 74 f.

3-10; Joh 4, 7-27). Seine sündenvergebende Liebe gilt den öffentlichen Sünderinnen ebenso wie den verhassten Zöllnern. Die Dirnen und Zöllner kommen nach ihm eher in das Himmelreich als die Pharisäer und Schriftgelehrten, weil sie sich im Unterschied zu den Pharisäern und Schriftgelehrten ihm und seiner Botschaft zuwenden (Mt 21, 31 f). Schützend stellt er sich vor die Ehebrecherin gegen ihre Ankläger (Joh 8, 1 ff), nicht um ihre Sünde abzuschwächen, sondern um ihr die Möglichkeit zu geben, den Weg der Bekehrung einzuschlagen. Er nimmt die Huldigung der großen Sünderin entgegen (Lk 7, 47), er rastet in den Häusern der Frauen (Lk 10, 38 - 40), sie dienen ihm und unterstützen ihn mit ihrem Vermögen (Lk 8, 2 f).

Jesus richtet seine Basileia-Verkündigung, sein "Euangelion", seine Frohe Botschaft, an alle. Dabei sieht er weder auf die soziale Stellung noch auf das Geschlecht. Alle ruft er in seine Jüngerschaft, ohne Ausnahme. Allein die Tatsache, dass er sich mit dem Wort seiner Verkündigung nicht nur an männliche Personen richtet, sondern auch an weibliche, mit grösster Selbstverständlichkeit und souverän, ist auf dem kulturellen Hintergrund seiner Zeit schon revolutionär. Man muss sich vergegenwärtigen, dass die Frau in der Umwelt Jesu vom geistigen Leben der religiösen Gemeinschaft ausgesperrt war, von der Lesung der Schrift und von ihrer Auslegung für das Leben. Im geistigen und religiösen Leben zählte sie nicht. Jesus hat Männer und Frauen angesprochen. Schon damit hat er ein deutliches Zeichen gesetzt. Aber damit begnügte er sich nicht. Darüber hinaus hat er sich noch in besonderer Weise der Frau zugewandt, wenn er sich ihrer mit außergewöhnlicher Güte angenommen hat³.

Jesus begegnet der Frau in großer Unbefangenheit und mit innerer Freiheit. Die ihm anhängenden Frauen lohnen ihm das, wenn sie ihm die Treue halten bis in den Tod.

Für die Nähe Jesu zu den Frauen ist es charakteristisch, dass sie gleichzeitig von einer gewissen Distanz bestimmt ist. Das wird besonders eindrucksvoll deutlich in der Begegnung des Auferstandenen mit Maria Magdalena und in dem Jesuswort: "Halt mich nicht fest" (Joh 20, 17). In der Beziehung Jesu zu den Frauen gibt es nirgendwo auch nur einen Hauch von Erotik. Sie bezeugt nur das eine: die Liebe Gottes, die alles Kreatürliche umfasst.

Aufschlussreich für die Antwort vieler Frauen auf die Zuwendung Jesu zu ihnen und ihr Verhalten zu ihm ist die Perikope von Maria und Martha: Lk 10, 38 ff. Wie diese beiden

³Karl-Hermann Schelkle, Der Geist und die Braut. Die Frau in der Bibel, Düsseldorf 1977, 149.

Frauen es machten, so machten es wohl auch viele andere. Einerseits sorgten sie für das leibliche Wohlergehen Jesu, andererseits waren sie seine treuesten Zuhörer.

Die Jüngerinnen Jesu halten ihrem Meister die Treue bis in den Tod. Sie verraten und verleugnen ihn nicht. Im Angesicht seiner Passion ergreifen sie nicht die Flucht wie die Zwölf die Flucht ergreifen. Sie folgen ihm zur Richtstätte, bleiben bei ihm bei seiner Kreuzigung und nehmen Anteil an seinem Schicksal, wenigstens aus der Ferne. Unter ihnen sind Maria Magdalena, Maria, die Mutter des Jakobus und des Johannes, also der Zebedäus-Söhne, und Salome (Mk 15, 40 f). Frauen sind sodann auch anwesend bei der Bestattung des Leichnams des Gekreuzigten und eilen am dritten Tag danach zum Grab, um ihn einzubalsamieren, wobei ihnen durch den Engel die Kunde von der Auferstehung Jesu geschenkt wird und sie den Auftrag erhalten, den geflohenen Aposteln diese Botschaft zu überbringen (Mk 16, 1-8). So endet die Jesus-Überlieferung jedenfalls in der Gestalt des Markus-Evangeliums. Wie der sekundäre Markus - Schluss dann feststellt, ist Maria Magdalena die Erste, die dem Auferstandenen begegnet (Mk 16, 9), weshalb man sie in der Zeit der Kirchenväter gern als die "apostola apostolorum" bezeichnet hat. Jüngerinnen begleiten Jesus also auf seinem Kreuzweg, ja, bis unter das Kreuz. Sie kümmern sich um seinen toten Leib und sie werden zu Zeugen seiner Auferstehung. Das ist die einhellige Botschaft der Evangelien (Lk 23, 27-31; Joh 19, 25-27; Lk 23, 49; Mk 15, 47; 16, 1 ff; Mt 27, 55 f; Mt 27, 61; Lk 23, 54-56; Mt 28, 1 ff; Mk 16, 1 ff; Lk 24, 1 ff; Joh 20, 1 ff). Wie sehr das den Erwartungen der Zeit widersprach, wird deutlich, wenn die Männer sich weigerten, dem, wie sie sagten, Gerede der Frauen Glauben zu schenken. Im Lukas-Evangelium heißt es: "Aber ihre Erzählungen waren in deren Augen (in den Augen der Jünger) wie ein Märchen, und sie schenkten ihnen keinen Glauben" (Lk 24, 11). Eine solche Darstellung wird man vernünftigerweise nicht als fiktiv oder als legendär verstehen können⁴.

Aus seiner Grundoption heraus verteidigt Jesus auch die eheliche Gleichberechtigung der Frau mit dem Mann. Zur Zeit des Neuen Testaments war die Einehe die Regel in Israel, in erster Linie aus praktischen Erwägungen. Die Monogamie war billiger als die Polygamie. Aber es gab Ausnahmen von ihr. Die Theorie ließ sie zu und gebot sie gar unter Umständen. Nicht gar so selten wie die Polygamie war in dieser Zeit indessen die Ehescheidung und die

⁴Vgl. Friedrich Heiler, Der Dienst der Frau in den Religionen der Menschheit, in: Friedrich Heiler, Hrsg., Eine heilige Kirche, Zeitschrift für Kirchenkunde und Religionswissenschaft (vorher: Hochkirche bzw. Religiöse Besinnung), München 1939/40 (Heft 21/22), 37.

nachfolgende Wiederverheiratung, die natürlich nur für den Mann galt, nicht für die Frau⁵. In dieser Situation nun verteidigt Jesus die eheliche Gleichberechtigung der Frau mit dem Mann, nicht indem er auch der Frau die Möglichkeit der Ehescheidung und der nachfolgenden Wiederverheiratung zuerkennt, sondern indem er sich kategorisch gegen die zeitgenössische Scheidungspraxis überhaupt wendet und feststellt: Wegen der Herzenshärte der Männer hat Mose den Scheidebrief gestattet, von Anbeginn an ist es nicht so gewesen, am Morgen der Schöpfung hat Gott die Menschen als Mann und Frau geschaffen, und er hat damals erklärt: “Darum wird der Mann Vater und Mutter verlassen und seiner Frau anhängen, und die beiden werden ein Fleisch sein”. Für Jesus folgt daraus: “Was also Gott verbunden hat, darf der Mensch nicht trennen” (vgl. Mt 19, 5-8; Mk 10, 2-9).

Viermal wird uns die Stellungnahme Jesu zur Ehescheidung überliefert. Mit Mt 5, 32 und Lk 16, 18 haben wir zwei Stellen, die auf die Spruchquelle Q zurückgehen, mit Mk 10, 11 f und Mt 19, 9 haben wir zwei weitere Stellen, die auf die markinische Überlieferung zurückgehen. Man kann davon ausgehen, dass das Lukas-Evangelium das Jesuswort in seiner ursprünglichen Form wiedergibt, denn zum einen hat es hier seine einfachste Gestalt und zum anderen geht es hier aus von dem alttestamentlich-jüdischen Recht, nach dem nur der Mann seine Ehe auflösen kann. In der Lukas - Version hat das Jesuswort folgenden Wortlaut: “Jeder, der seine Frau entlässt und eine andere heiratet und der eine vom Mann Entlassene heiratet, bricht die Ehe” (Lk 16,18).

Das ursprüngliche Jesuswort, wie es uns das Lukas-Evangelium überliefert (Lk 16, 18), wird nun an den beiden Matthäus-Stellen, Mt 5, 32 und Mt 19, 9, erweitert, und zwar durch die so genannte Unzuchtsklausel. Davon soll jedoch später die Rede sein. Dann bleibt noch die Version des Jesus-Wortes, wie sie im Markus-Evangelium, Mk 10,11 f, vorliegt. In ihr wird gemäß dem griechisch-römischem Recht vorausgesetzt, dass Mann und Frau die Ehe lösen können. Die Stelle hat folgenden Wortlaut: "Wer seine Gattin entlässt und eine andere heiratet, begeht einen Ehebruch mit ihr, und wenn die Gattin ihren Mann entlässt und einen anderen heiratet, treibt sie Ehebruch". Auf diese Stelle bezieht sich Paulus im 1. Korintherbrief, wenn er da im Hinblick auf die Bindung an die geschlossene Ehe Mann und Frau als gleichberechtigt oder als gleichverpflichtet versteht und mit großem Nachdruck die Unauflösbarkeit der Ehe konstatiert (1 Kor 7, 10 f: “Den Eheleuten aber gebiete nicht ich, sondern der Herr, dass sich die Frau von ihrem Manne nicht scheide, sollte sie sich aber

⁵ Karl-Hermann Schelkle, Der Geist und die Braut. Die Frau in der Bibel, Düsseldorf 1977, 40.

scheiden, dass sie ohne Ehe bleibe oder sich mit ihrem Mann versöhne, der Mann hingegen soll die Frau nicht von sich aus entlassen“). Noch einmal unterstreicht er diesen Gedanken im Römerbrief, wenn er erklärt, dass der Lebensbund der Ehe nur durch den Tod gelöst werden kann (Röm 7, 1 - 3). Paulus vertritt also im 1. Korintherbrief (1 Kor 7, 10) wie auch im Römerbrief (Röm 7, 1 - 3) die absolute Unauflöslichkeit der Ehe ohne Wenn und Aber. Damit lässt er erkennen, wie die nachösterliche Gemeinde Jesu die Intention des Meisters verstanden hat.

Die zuerst genannten Parallelstellen, Mt 5, 32 und Lk 16, 18, die der Spruchquelle entstammen, begegnen uns im Zusammenhang mit Jesus - Reden, die aus Einzelsprüchen zusammengestellt worden sind. Die zuletzt genannten, Mk 10, 2 - 12 und Mt 19, 3 - 12, die auf die markinische Überlieferung zurückgehen, stehen am Ende eines Streitgesprächs, das Jesus mit den Pharisäern führt, wobei sich die Pharisäer mit dem Hinweis auf Dtn 24, 1 auf das alttestamentlich-jüdische Scheidungsrecht berufen. Dieser Argumentation setzt Jesus jedoch die beiden alttestamentlichen Stellen Gn 1, 27 (Gott schuf den Menschen als Mann und Frau) und 2, 24 (von Anfang an hat Gott den Menschen als Mann und Frau erschaffen - darum verläßt der Mann Vater und Mutter) entgegen und erklärt, diese seien ein Zeugnis für den ursprünglichen Willen Gottes. Unabhängig von der Frage, ob der Kontext der Auseinandersetzung Jesu mit den Pharisäern historisch ist, zeigt sich auch hier deutlich die absolute Ablehnung der Ehescheidung durch Jesus, wird auch hier das völlig Neue erkennbar, das Jesus - jedenfalls im Verständnis seiner Gemeinde - in bezug auf die Ehe verkünden will.

Den Pharisäern ging es nicht um die Frage, ob das Gesetz der Ehescheidung überhaupt falsch sei, wie es Markus ausdrückt (Mk 10, 2), ihnen ging es vielmehr darum, ob es erlaubt sei, “die Frau aus jedem Grund zu entlassen”, wie es Matthäus zum Ausdruck bringt (Mt 19,3). Matthäus hat die Markus-Vorlage hier wohl im Wissen um die gängige Streitfrage der Pharisäer überlegt korrigiert.

Die Pharisäer berufen sich in dem Streitgespräch - wie gesagt - auf eine alttestamentliche Stelle aus dem Buch Deuteronomium, Dtn 24, 1, und Jesus argumentiert dagegen mit zwei weiteren alttestamentlichen Stellen aus dem Buch Genesis: Gn 1, 27 und Gn 2, 24. Egal, ob das nun die Argumentation des historischen Jesus oder der Schrifttheologie treibenden Überlieferung ist, auf jeden Fall erkennen wir hier unmissverständlich die Intention Jesu im Verständnis seiner Gemeinde (Mk 10, 6 f).

An diesen Stellen (Mk 10, 2 - 12 bzw. Mt 19, 3 - 9) wird, nicht anders als im 1. Korintherbrief (1 Kor 7, 10), unübersehbar deutlich, dass die junge Gemeinde Jesu im Gegensatz zu Israel wie auch im Gegensatz zu ihrer griechisch-römischen Umwelt die Ehescheidung abgelehnt hat, und zwar ohne Einschränkung, dass die frühe Kirche davon überzeugt war, dass sie nur in dieser Einstellung das Gebot Jesu erfüllen konnte. Dabei wusste sie sich in Übereinstimmung mit der klaren und unmissverständlichen Weisung Jesu (Mk 10, 2 - 12 und Mt 19, 3 - 9).

Das Neue, das damit anhub, wird noch einmal unterstrichen durch die Parallelstellen Mt 5, 31 f und Lk 16, 18. Mt 5, 31 f heißt es: "Den Alten wurde gesagt: Wer seine Frau entlässt, gebe ihr einen Scheidebrief. Ich aber sage euch: Jeder, der seine Frau entlässt..., begeht Ehebruch". Die gültige Auslegung dieses Jesus-Wortes wird - wie wir oben gesehen haben - im Markus-Evangelium, Mk 10, 2 -12 erläutert, wenn es da heißt: Mose hat die Scheidung erlaubt wegen der Herzenshärte der Israeliten. Am Anfang war es jedoch nicht so. Und im neuen Gottesvolk soll es wieder sein wie am Anfang. Was Gott verbunden hat, das soll der Mensch nicht trennen. Die Scheidung führt zum Ehebruch.

Für Jesus ist das Scheidungsgesetz des Buches Deuteronomium (Dtn 24, 1 - 4) also fragwürdig (Mk 10, 5 - 9; 1 Kor 7, 11). Es hat, wie Jesus erklärt, Mose zum Urheber. Das heißt: Es ist ein Menschengesetz. In ihm ist der Wille Gottes, ist die Ordnung Gottes nicht in vollkommener Weise ausgesprochen. Dieses Menschengesetz gibt die Ordnung Gottes nur gebrochen wieder. Die Möglichkeit der Scheidung ist in den Augen Jesu nichts anderes als ein Zugeständnis an die Bosheit der Menschen. Der ursprüngliche Wille Gottes ist darin nicht festgehalten. Bereits die Erschaffung des Menschen als Mann und Frau (Gn 1, 27: "So schuf Gott den Menschen nach seinem Bild, nach Gottes Ebenbild schuf er ihn, als Mann und Frau erschuf er ihn") ist gemäß Mk 10, 6 ein klarer Hinweis auf die unauflöslche Einehe. Wenn Gott den Menschen als Mann und Frau und gleichzeitig nach seinem Bild und Gleichnis geschaffen hat, so sind beide, Mann und Frau, unmittelbar Gottes Ebenbild und genießen damit die gleiche Würde, so ist aber auch die Verbindung der Geschlechter in der Ehe Gottes Stiftung und Gottes dauerndes Werk. Solche Gedanken werden noch einmal unterstrichen, wenn in diesem Zusammenhang (Mk 10, 7 f) die Stelle Gn 2,24 zitiert wird: "Darum verlässt der Mann Vater und Mutter, um seiner Frau anzuhängen, und beide werden ein Fleisch sein". Das will sagen: Hier geht es um eine Einheit, die ohne Parallele ist, die die innige Verbundenheit, die zwischen Eltern und Kindern besteht, noch um ein Vielfaches übertrifft. Wenn die alttestamentlichen Propheten die Liebe und die unverbrüchliche Treue Jahwes zu

seinem Volk im Bilde des Ehebundes beschreiben, so ist das für sie gleichzeitig ein Appell an die Ehegatten. Eindeutig geht der Prophet Maleachi am Beginn des 5. vorchristlichen Jahrhunderts über die Zugeständnisse der Thora hinaus, wenn er für den Ehebund Liebe und Treue bis zur Unauflöslichkeit fordert. Die Treue in der Ehe und die Unauflöslichkeit der Ehe sind das Ideal des Buches Tobias im 2. vorchristlichen Jahrhundert (Mal 2,14-16)⁶.

Zwei Gedanken treten hervor bei der Wertung der Ehescheidung durch das Neue Testament: Für Jesus gründet die Ehe als Gemeinschaft der Liebe und Treue vor allem menschlichen Gesetz im göttlichen Recht, und für ihn gelten Verpflichtung und Recht der Ehe für Mann und Frau in gleicher Weise. Dieser doppelte Sachverhalt ist für ihn der Grund, weshalb er die Ehescheidung radikal ablehnt. Er beruft sich dabei auf die ursprüngliche Schöpferabsicht Gottes, die auch sonst ein bedeutender Aspekt seiner Verkündigung ist. Diese Position übernimmt Paulus ohne jede Einschränkung. Auch für ihn gibt es keine Ehescheidung. Damit distanziert er sich vom jüdischen wie auch vom römischen Recht seiner Zeit. Nur eine Ausnahme lässt er gelten, und zwar für den Fall, dass ein christlicher Partner mit einem nichtgläubigen verheiratet ist und der nichtgläubige Partner dem christlichen Schwierigkeiten im Glauben macht. Aber da geht es nicht um eine sakramentale Ehe, sondern um eine Naturehe (1 Kor 7,8 -21; vgl. Eph 5, 22 - 33).

Das radikale Verbot der Ehescheidung im Neuen Testament durch Jesus ist ein Zeugnis für seine unübertroffene Wertschätzung der Ehe, damit aber auch der Partner dieser Lebensgemeinschaft, und zwar beider Partner. Weil Mann und Frau gleichwertig sind für ihn, deshalb sind sie für ihn auch in gleicher Weise verantwortlich im Hinblick auf die Unauflöslichkeit der Ehe. Die Aufhebung des alttestamentlichen Scheidungsrechtes durch Jesus zeigt uns, dass der Stifter des Christentums das Recht der Frau gegenüber der Willkür des Mannes kompromisslos einfordert. Er tut das in der Erkenntnis ihrer Würde und in der Absicht, ihren Stand als Ehefrau abzusichern. Nicht zuletzt will er damit auch die personale Liebe und die unverbrüchliche Treue der ehelichen Partner stärken, worin sich wiederum deren unvergleichliche Würde manifestiert.

Die unauflösliche Ehe ist ein wesentlicher Ausdruck der neuen Gerechtigkeit, die Jesus verkündet. Das wird unterstrichen, wenn es in der Bergpredigt bei Matthäus heißt: "Ihr habt gehört, dass gesagt wurde: Du sollst nicht ehebrechen. Ich aber sage euch: Jeder, der eine Frau

⁶Vgl. Pierre Grelot, Mann und Frau nach der Heiligen Schrift, Mainz 1964, 69 f. 72 f.

ansieht, um sie zu begehren, hat schon Ehebruch mit ihr in seinem Herzen begangen" (Mt 5, 27). Dieses Logion ist die zweite Antithese in der Reihe der sechs Antithesen der Bergpredigt. Ihm folgt in der dritten Antithese die Behandlung des Themas der Ehescheidung: Mt 5, 31 f. Die Lehre Jesu über die Unauflöslichkeit der Ehe muss daher im Lichte der zweiten Antithese gesehen werden. Das heißt: Die Ehescheidung beginnt für Jesus mit dem Ehebruch, der in seiner Sicht im Inneren des Menschen, in der falschen Gesinnung, seinen Ursprung hat. Stets beginnt die Sünde für Jesus im Herzen des Menschen.

Es ist bedeutsam, dass Jesus nicht nur den Ehebruch als solchen verbietet, sondern auch die entsprechende Begierde. Daraus folgt, dass für ihn nicht die Frau die Erstursache ist für den Ehebruch, sondern der Mann. Konsequenterweise ist für ihn gemäss Mt 5, 31 f nicht die Frau die Schuldige im Fall der Scheidung und der Wiederheirat, und daher tritt er in der Konfrontierung mit der Ehebrecherin Joh 8, 1 - 11 unmissverständlich der zeitgenössischen Doppelmoral entgegen. So entspricht es seinem Grundanliegen: Es geht ihm um die letzte Sachgerechtigkeit. In erster Linie bestimmt ihn das Ethos der Wahrhaftigkeit. In diesem Kontext steht für ihn die Ebenbürtigkeit der Frau in der Schöpfungs- und in der Erlösungsordnung.

Wenn Jesus nicht nur die äußere Tat des Ehebruchs verbietet, sondern die eheliche Treue bis in die Gesinnung und die eheliche Reinheit bis in den Seelengrund hinein fordert (Mt 5,27), beseitigt er in seiner Ehe-Ethik die letzten Spuren einer doppelten Moral, schafft er eine Ehe-Ethik, die einzigartig da steht in der Geschichte der Religionen und Kulturen, begründet er damit die uneingeschränkte Ebenbürtigkeit und Vollpersönlichkeit der Frau mit dem Schöpferwillen und dem Schöpferwirken Gottes.

Es liegt ganz in der Konsequenz dieses Denkens, wenn Paulus sich im 1. Korintherbrief wie auch im 1. Thessalonicherbrief angesichts des Verfalls der Ehemoral in einer eindringlichen Warnung vor der Sünde der Unkeuschheit ganz selbstverständlich an beide Ehegatten wendet (1 Kor 6, 13-20; 1 Thess 4, 3-5) und wenn er in diesem Zusammenhang daran erinnert, dass der Leib ein Tempel des Heiligen Geistes und die Ehe ein Abbild der Verbindung Christi mit seiner Kirche ist (2 Kor 11, 2; Eph 5, 31 f)⁷.

⁷Vgl. Alois Riedmann, Die Wahrheit des Christentum, Bd. II: Die Wahrheit über Christus. Ein religions-wissenschaftlicher Vergleich, Freiburg 1951, 281 - 283.

Kompromisslos wird das Ethos der Unauflöslichkeit der Ehe heute nur noch in der römischen Kirche vertreten (im Hinblick auf die sakramentale Ehe!), nicht als Ideal, sondern als Gebot für alle und in allen Situationen, offiziell jedenfalls, gegen alle Versuche, dieses Ethos als unzeitgemäß oder als den Menschen überfordernd zu deklarieren oder es *via facti* zu überrunden.

An dieser Stelle muss noch ein Blick auf die sogenannte Unzuchtsklausel geworfen werden, die uns zweimal bei Matthäus begegnet (Mt 5, 32 und 19, 9), nicht jedoch in den entsprechenden Parallelstellen bei Markus (Mk 10, 2-12) und Lukas (Lk 16, 18). Die matthäische Unzuchtsklausel hat folgenden Wortlaut: "Ich aber sage euch: Jeder, der seine Frau entlässt, außer wegen der Unzucht, begeht Ehebruch, und wer eine Entlassene heiratet, bricht die Ehe". So der Wortlaut Mt 5,32. Mt 19,9 heißt es fast gleichlautend: "Ich aber sage euch: Jeder, der seine Frau entlässt und eine andere heiratet, es sei denn wegen der Unzucht, begeht Ehebruch, und wer eine Entlassene heiratet, bricht die Ehe". Es ist davon auszugehen, dass die Klausel ein Zusatz späterer Überlieferung ist, möglicherweise auch ein späterer Zusatz des Evangelisten. Sie rehabilitiert aufs Neue das jüdische Eherecht und steht damit in einer unlösbaren Spannung zu dem vorher Gesagten. So, wie sie da steht, hebt sie das Gesagte wieder auf und wendet sich erneut der Praxis von Dtn 24, 1 zu, der Erlaubnis der Ehescheidung. Gemäß Dtn 24, 1 muss der Mann gar die schuldige Frau entlassen.

Die Unzuchtsklausel des Matthäus wurde der Ausgangspunkt für die Rechtfertigung der Ehescheidung in der reformatorischen Christenheit wie auch in den orthodoxen Kirchen, zunächst als Sonderfall, dann aber weithin als Normalfall. In neuerer Zeit haben auch katholische Theologen im Anschluss an diese Matthäus-Stelle wiederholt erklärt, die Unauflöslichkeit der Ehe sei gemäß dem Neuen Testament nicht ein verpflichtendes Gebot, sondern ein Ideal oder ein Zielgebot. Demgegenüber ist jedoch zu sehen, dass der Kontext des Jesuswortes über die Ehescheidung in seiner vierfachen Überlieferung, die antithetische Form dieses Logions und seine Exklusivität eine andere Sprache sprechen, wie gezeigt wurde. Darauf beruft sich die überkommene Theorie und Praxis der katholischen Kirche. Der diesbezüglichen Entscheidung des Konzils von Trient⁸ dürfte die Qualität eines Dogmas zukommen.

Offen bleibt indessen, wie die Klausel zu verstehen und wie sie zu übersetzen ist. Ihre Erklärung ist schwierig. Alle Erklärungsversuche die man gemacht hat, sind nicht befriedi-

⁸Denzinger-Schönmetzer, Nr. 1807.

gend. Ob man hier im Falle des Ehebruchs an die Möglichkeit der Trennung von Tisch und Bett denkt oder ob man übersetzt “auch der Fall von Unzucht sei ausgeschlossen” oder ob man Unzucht hier mit Götzendienst übersetzt und dann an den Fall der Religionsverschiedenheit denkt oder ob man sagt, es gehe hier um die die Ehe irritierende nahe Verwandtschaft, all diese Erklärungen können nicht überzeugen. Überzeugen kann aber auch nicht jene Erklärung, die darin wiederum eine Abmilderung des strengen Gebotes erblickt, etwa angesichts der Notwendigkeiten und Härten des Lebens, denn dann würde die Klarheit des zunächst Ausgesagten wieder völlig wirkungslos gemacht. Faktisch ist der Fall der Unzucht oder des Ehebruchs nicht selten, wenn nicht gar in der Regel, gegeben, wenn eine Ehescheidung angestrebt wird. Zumindest ist er in jedem Fall leicht zu konstruieren. Die Erfahrung zeigt indessen auch, dass die Unauflöslichkeit der Ehe, wenn man Ausnahmen zulässt, bald nur noch auf dem Papier steht. Selbst wenn man dem unschuldigen Teil im Fall der Unzucht eine neue Ehe konzederen wollte, bliebe die Frage die, wie man die Unschuld im rechtlichen Bereich feststellen könnte. Zudem, wenn man dem unschuldigen Teil eine neue Ehe einzugehen konzediert, wenn die Ehe also nicht mehr existent ist, mit welchem einsichtigen Grund will man dann dem schuldigen Teil das Eingehen einer neuen gültigen Ehe vorenthalten⁹.

Wenn, wie gezeigt wurde, die Lehre des Neuen Testaments die Ehescheidung nicht gestattet, dann bleibt nur die Möglichkeit, eine Ehe, die durch irgendeinen Umstand oder auch durch menschliche Schuld in eine Krise geraten ist, zu heilen und in ihr einen neuen Anfang zu machen, und, wenn eine Heilung nicht möglich ist, auf den Versuch einer neuen Eheschließung zu verzichten. Nur bei solcher Konsequenz behält auch das Jesuswort “was also Gott verbunden hat, das soll der Mensch nicht trennen” (Mt 19, 6) einen vernünftigen Sinn.

Hier wird eine neue Wertung der Ehe und damit eine neue Wertung des Menschen im Allgemeinen und der Frau im Besonderen deutlich. Während die Frau in der heidnischen Umwelt Jesu mehr oder weniger, auch bis zu einem gewissen Grade im Alten Testament und im zeitgenössischen Judentum, als Sexualobjekt, ausschließlich in ihrer Leiblichkeit, betrachtet wurde, kommt Jesus zu einer völlig neuen Wertung der Frau, indem er auf ihre personale Würde schaut und auf ihr volles Menschsein. Diese seine Einstellung verlangt er auch von seinen Jüngern, von all denen, die seiner Botschaft Glauben schenken. Die Wurzel der

⁹Karl-Hermann Schelkle, *Der Geist und die Braut. Die Frau in der Bibel*, Düsseldorf 1977, 82-85.

Erniedrigung der Frau ist für Jesus ihre Degradierung zum bloßen Sexualobjekt, ihre Heilung die Rückkehr zur Schöpfungsordnung und die Hinkehr zur Erlösungsordnung¹⁰.

Die neue Haltung Jesu gegenüber der Frau bestimmte auch das Urchristentum. Dafür gibt es vielfältige Zeugnisse im Neuen Testament.

Im Zusammenhang mit der Ausgießung des Heiligen Geistes am ersten Pfingstfest erklärt Petrus gemäß der Apostelgeschichte, nun sei das Wort des Propheten Joel in Erfüllung gegangen (Joel 3, 1 - 4), der vorausgesagt habe, in der messianischen Zeit würden die Söhne wie auch die Töchter Israels mit dem Gottesgeist erfüllt (Apg 2, 17 - 21).

Die Jüngerinnen aus den Erdentagen Jesu schließen sich nach der Auferstehung Jesu sogleich der Urgemeinde von Jerusalem an und stehen so für die innere Kontinuität des Jesusgeschehens. Zusammen mit dem Zwölferkreis bilden sie den Kern der nachösterlichen Jesus-Jüngerschaft. Die Apostelgeschichte spricht von Maria, der Mutter Jesu, und den anderen Frauen (Apg 1, 14) und bezeugt deren Gegenwart bei der Geistsendung (Apg 2,1 ff)¹¹.

Wie nicht wenige Frauen dem irdischen Jesus zugehört, ihm Glauben geschenkt und für ihn gesorgt hatten, so gehörte nunmehr eine große Zahl von Frauen zur nachösterlichen Jesus - Gemeinde. Sie schenken dem Wort der Apostel Glauben, unterstützen sie in ihrer Arbeit und sorgen für ihr leibliches Wohl. So setzten sie gewissermaßen das Werk der galiläischen Frauen aus den Tagen des irdischen Jesus fort. Wie die Apostelgeschichte berichtet, schlossen sich immer mehr "Männer und Frauen" der Urgemeinde an (Apg 5,14). Männer und Frauen empfangen die Taufe, das Bundeszeichen des neuen Gottesvolkes. Das Bundeszeichen des alten Gottesvolkes, die Beschneidung, hatten nur die Männer empfangen, im Judentum gehörten die Frauen nicht unmittelbar und vollberechtigt zum Gottesvolk, sondern nur durch die Vermittlung der Männer. Im eschatologischen Gottesvolk hingegen waren die Frauen Vollbürger, ohne jede Einschränkung. Daran hatte schon der irdische Jesus keinen Zweifel aufkommen lassen¹². Häufiger sind Frauen der Kern der neu entstehenden nachösterlichen Gemeinden.

¹⁰Georg Siegmund, Die Stellung der Frau in der Welt von heute, Stein a. Rh. 1981, 58 f.

¹¹Vgl. Friedrich Heiler, Der Dienst der Frau in den Religionen der Menschheit, in: Friedrich Heiler, Hrsg., Eine heilige Kirche, Zeitschrift für Kirchenkunde und Religionswissenschaft (vorher: Hochkirche bzw. Religiöse Besinnung), München 1939/40 (Heft 21/22), 38.

¹²Gerhard Dautzenberg, Hrsg., Die Frau im Urchristentum (Quaestiones disputatae, 95), Freiburg ²1992 (¹1983), 167.

Davon berichten wiederholt die Paulusbriefe. Häufiger sind Frauen die ersten, die der Botschaft des Völkerapostels folgen und zur Gemeinde Jesu zusammentreten¹³.

Von Anfang an wendet sich die Mission der werdenden Kirche dezidiert auch an die Frauen (Apg 16, 13 ff; 17, 4.12.34). Allgemein werden sie in den Gemeinden als Schwestern bezeichnet (Rö 16, 1; 1 Kor 9, 5 u. ö.). Ohne Umschweife erklärt die älteste Missionspredigt, dass es in der Kindschaft Gottes keinen Unterschied gibt zwischen Mann und Frau (Gal 3, 28) und dass die Frau in der Hoffnung auf das ewige Leben dem Mann gleichgestellt ist (1 Petr 3, 7), wenngleich sie ihm mit Berufung auf die Schöpfungsordnung in gewisser Weise disziplinär unterstellt wird (1 Kor 11, 3.10; Kol 3, 18; Eph 5, 22; 1 Petr 3, 1).

War die Frau in der Synagoge marginalisiert, in der neuen Heilsgemeinde war sie nun voll anerkannt, wie es am Anfang gewesen war, wie es der Schöpfungsordnung entsprach und wie es die Erlösungsordnung auf einer höheren Ebene sanktioniert hatte. In der Urgemeinde waren die Frauen nicht nur Vollmitglieder (Apg 1, 14; 12, 12), sie konnten auch Gebete sprechen und gar weissagen im Gottesdienst (1 Kor 11,5). Dank der Wirksamkeit des Kyrios in seiner Gemeinde und dank der von oben kommenden Macht des Gottesgeistes waren die bisherigen Schranken durchbrochen. Die neuen Möglichkeiten, die den Frauen daraus erwuchsen und von denen sie ausgiebig Gebrauch machten, scheint Paulus ein wenig gebremst zu haben. Dabei tritt er jedoch nicht sehr fest auf, sondern eher ein wenig unsicher, wie sich aus seinen Überlegungen zur Frage des Schleierns der Frau und zu ihrer Mitwirkung im Gottesdienst im 1. Korintherbrief ergibt (1 Kor 11, 5 ff). Wenn er sich für den Schleier einsetzt, entscheidet er sich für die jüdische und gegen die griechische Tradition¹⁴. - Der Schleier muss als ein besonderes Zeichen der Frauenwürde und der Selbstbewahrung der Frau verstanden werden. Verschleiert war die Braut, wenn sie sich dem Gatten vermählte, wie es auch heute noch zum Teil der Fall ist. Verschleiert waren aber auch die Tempeljungfrauen, beispielsweise die Vestalinnen im alten Rom, wenn sie sich der Gottheit angelobten. Noch heute ist der Schleier ein verbreitetes Symbol der gottgeweihten Jungfrauen.

Wenn sich in apostolischer Zeit die christlichen Gemeinden in der Weise von Hausgemeinschaften versammelten (Apg 2, 46; 18, 7; 20, 8-20), werden immer wieder die Frauen des

¹³Paula Schäfer, Der Dienst der Frau in der Alten Kirche, in: Friedrich Heiler, Hrsg., Eine heilige Kirche, Zeitschrift für Kirchenkunde und Religionswissenschaft (vorher: Hochkirche bzw. Religiöse Besinnung), München 1939/40 (Heft 21/22), 49 f.

¹⁴Vgl. Johann Michl, Art. Frau II, in: Lexikon für Theologie und Kirche, Bd. IV, Freiburg ²1960, 296.

Hauses genannt So versammelte sich etwa die Urgemeinde von Jerusalem gemäß Apg 12,12 im Haus der Maria, der Mutter des Johannes Markus. Dorthin ging Petrus nach seiner Befreiung aus dem Gefängnis. In Philippi, der ersten europäischen Stadt, in der das Evangelium verkündet wurde, nahm die wohlhabende Purpurchandlerin Lydia nach ihrer Taufe und nach der Taufe ihres Hauses Paulus und seine Begleiter in ihr Haus auf - sie bedrängte sie, in ihr Haus zu kommen (Apg 16,15) - und stellte sodann ihr Haus auch der Gemeinde zur Verfügung (Apg 16,4-40). Im Brief an Philemon grüsst Paulus die Gemeinde im Haus des Philemon und nennt dabei auch die "geliebte Schwester Appia" (Phlm 2), vermutlich die Gattin des Philemon. Aus dem Kolosserbrief geht hervor, dass die Gemeinde von Laodizea sich im Hause einer Frau namens Nympha versammelte oder dass zumindest ein Teil der dortigen Gläubigen der Hausgemeinde der Nympha angehörte (Kol 4, 15). In Korinth kam die Gemeinde im Hause des Aquila und der Prisca zusammen (1 Kor 16, 19), ebenso in Rom (Rö 16, 3-5). Von der Hauskirche dieses Ehepaares ist im 1. Korintherbrief wie auch im Römerbrief die Rede¹⁵. Es wird uns in der Apostelgeschichte und in der Briefliteratur des Neuen Testaments eine Reihe von Frauen vorgestellt, die führend waren in der Urgemeinde und großes Ansehen in ihr besaßen, wenngleich sie kein kirchliches Amt im strengen Sinne innehatten. Nur einige seien hier genannt. Tabitha wird uns vorgestellt als eine Frau, "die viel Gutes tat und reichlich Almosen spendete" (Apg 9, 36). Als einzige Frau im Neuen Testament erhält sie die Bezeichnung "Jüngerin" als Beinamen (Apg 9, 36; vgl. 9, 36-43). In Philippi kommt der Purpurchandlerin Lydia, die dem Paulus die Missionspredigt in dieser Stadt ermöglicht, eine bedeutende Stellung zu (Apg 16, 13 ff. 40). Säulen der frühen Kirche sind auch die vier Töchter des "Evangelisten" Philippus in Caesarea am Meer - als Prophetinnen werden sie bezeichnet (Apg 21, 8 f) -, und Prisca oder Priscilla, die Gattin des Aquila, eines wohlhabenden Kaufmanns aus Korinth, von der gesagt wird, dass sie sich zusammen mit ihrem Mann für das Evangelium geradezu verzehrt hat; Prisca und Aquila haben ihr Leben aufs Spiel gesetzt für Paulus (Apg 18, 1-19; Rö 16, 3 f; 2 Tim 4, 19). Im Brief an die Philipper nennt Paulus Evodia und Syntyche, die mit ihm "für das Evangelium gekämpft haben mit den übrigen Mitarbeitern", zwei Frauen, die wohl an der Gründung dieser Gemeinde beteiligt waren (Phil 4, 2). Im 1. Korintherbrief erwähnt Paulus eine Frau namens Chloe. Die Leute dieser Chloe haben ihm mitgeteilt, dass in der Gemeinde Streitigkeiten bestehen (1 Kor 1, 11). Offenbar handelt es sich hier um eine Frau, die eine besondere Verantwortung in der korinthischen Gemeinde

¹⁵Karl-Hermann Schelkle, *Der Geist und die Braut. Die Frau in der Bibel*, Düsseldorf 1977, 154-158.

innehatte. Im Römerbrief werden in der umfangreichen Grussliste am Ende des Briefes 26 Personen genannt, von denen acht Frauen sind (Rö 16, 1 - 16)¹⁶.

Nicht wenige Missionare wurden auf ihren Missionsreisen von Frauen begleitet, die wohl für deren leibliches Wohl zu sorgen hatten. Paulus und Barnabas verzichteten auf diese Begleitung aus höheren Beweggründen (1 Kor 9, 4 - 6). Das heißt jedoch nicht, dass sie die Hilfe von Frauen in den Gemeinden verschmäht hätten. Aus einer Fülle von Zeugnissen erfahren wir, dass Paulus die weibliche Missionshilfe mehr geschätzt und mehr in Anspruch genommen hat als andere Missionare. Immer wieder hat er die Mitarbeit von Frauen in der Gemeinde gewürdigt (Rö 16, 1. 3. 6. 12; Phil 4, 2 f; Phm 2)¹⁷, wie bereits aufgezeigt wurde, und die Häuser wohlhabender Frauen waren häufig die Kernzelle der paulinischen Mission, wenn die Frauen ihre Häuser für die Gottesdienste zur Verfügung stellten und sich der karitativen Arbeit in den Gemeinden widmeten¹⁸.

Die Urkirche und die urchristliche Mission profitieren davon, dass in damaliger Zeit die Synagoge für viele Frauen äußerst attraktiv geworden war. Immer wieder hören wir im Neuen Testament von der Bekehrung Gottesfürchtiger. Bei ihnen handelt es sich um Heiden, in erster Linie um Frauen, die sich der Synagoge angeschlossen hatten, ohne formell zum Judentum übergetreten zu sein. Den gottesfürchtigen Frauen der Synagoge, die durchweg der Oberschicht angehörten, wandte sich Paulus bei seiner Missionsarbeit mit besonderer Vorliebe zu, und er gewann nicht wenige von ihnen für das Christentum¹⁹.

In den gottesdienstlichen Versammlungen sowohl der judenchristlichen Gemeinden als auch der heidenchristlichen begegnet uns die charismatische Prophetie bei Männern wie auch bei Frauen. Das bestätigt Justin am Ende 2. Jahrhundert. In seinem Dialog mit dem Juden Tryphon schreibt er: "Bei uns kann man sehen, dass Frauen und Männer Gnadengaben vom Geiste Gottes haben"²⁰. Die ersten heidenchristlichen Frauen, die vom Wunder des Geistes ergriffen wurden, befanden sich, wie die Apostelgeschichte berichtet, unter den Angehörigen

¹⁶ Karl-Hermann Schelkle, *Der Geist und die Braut. Die Frau in der Bibel*, Düsseldorf 1977, 162 f.

¹⁷Vgl. Peter Ketter, *Christus und die Frauen*, Bd. II: *Die Frauen der Urkirche*, Stuttgart 1949, 24.

¹⁸Klaus Thraede, Art. Frau, in: *Reallexikon für Antike und Christentum*, Bd. VIII, Stuttgart 1972, 239.

¹⁹Ebd., 229-231.

²⁰Justin der Märtyrer, *Dialog mit dem Juden Tryphon*, Kap. 88.

des heidnischen Hauptmanns Cornelius (Apg 10, 44 f). Paulus billigt die Weissagung und das freie Gebet der Frauen in der gottesdienstlichen Versammlung von Korinth grundsätzlich, wendet sich jedoch gegen das Auftreten der Frau im Gottesdienst ohne Verhüllung des Hauptes (1 Kor 11, 5) und bremst in diesem Zusammenhang die Aktivität der Frau in der Gemeinde bis zu einem gewissen Grade.

Das prophetische Wirken der Frauen im Gottesdienst barg in sich spezifische Gefahren und hatte teilweise Missstände zur Folge. Deshalb war Paulus bestrebt, dieses ein wenig zu reduzieren (1 Kor 11, 2 ff). Die Berichte von dem Wirken der Frauen bei den Gnostikern, den Markioniten und den Montanisten, zeigen uns, "dass der Enthusiasmus des Pfingstfestes bei den Frauen in Gefühlüberschwang, Schwärmerei und versteckte oder offene Erotik auszuarten drohte und (daher) die Kirche nötigte, die freie Wirksamkeit der Frau im Gottesdienst zu beschränken"²¹. Mit der Angst vor der Schwarmgeisterei, von der die Frauen eher angesprochen wurden als die Männer, mag auch das Zurücktreten des Dienstes der Frau in den Pastoralbriefen zusammenhängen (1 Tim 2, 8 - 12), obwohl man auch in den Pastoralbriefen und in der Zeit der Abfassung dieser Schriften mitnichten auf den Dienst der Frau verzichtete (1 Tim 3, 11. Offen bleibt die Frage, ob es sich hier um die Ehefrauen der Diakone handelt oder um den Dienst der Frau allgemein. An Diakonissen ist wohl nicht zu denken). Die Pastoralbriefe bezeugen uns unter anderem das altkirchliche Frauenamt der Witwen, deren Aufgabe darin bestand, sich dem Gebet und der Krankenpflege zu widmen, die sich ihrerseits großer Achtung erfreuten und im Gottesdienst gar Ehrenplätze einnehmen konnten (1 Tim 5, 5; 1 Tim 5, 9)²².

Möglicherweise haben auch die Charismatikerinnen oder die Prophetinnen in alter Zeit einen besonderen Stand gebildet, in den sie eintraten etwa durch die Verpflichtung zu einem Leben nach den evangelischen Räten. Dann könnte sich die Stelle 1 Kor 11, 5 f, wo die Anweisung gegeben wird, dass betende und weissagende Frauen ihres Amtes walten sollen, aber mit

²¹Friedrich Heiler, Der Dienst der Frau in den Religionen der Menschheit, in: Friedrich Heiler, Hrsg., Eine heilige Kirche, Zeitschrift für Kirchenkunde und Religionswissenschaft (vorher: Hochkirche bzw. Religiöse Besinnung), München 1939/40 (Heft 21/22), 39; vgl. Friedrich Wiechert, Die Geschichte der Diakonissenweihe, in: Friedrich Heiler, Hrsg., Eine heilige Kirche, Zeitschrift für Kirchenkunde und Religionswissenschaft (vorher: Hochkirche bzw. Religiöse Besinnung), München 1939/40 (Heft 21/22), 74.

²²Karl-Hermann Schelkle, Der Geist und die Braut. Die Frau in der Bibel, Düsseldorf 1977, 168 f; Friedrich Wiechert, Die Geschichte der Diakonissenweihe, in: Friedrich Heiler, Hrsg., Eine heilige Kirche, Zeitschrift für Kirchenkunde und Religionswissenschaft (vorher: Hochkirche bzw. Religiöse Besinnung), München 1939/40 (Heft 21/22), 59.

verschleiertem Haupt, auf ebendiese Kategorie von Frauen beziehen. Sie hätten dann mit ihrem Beten und Weissagen eine spezifische Aufgabe im Gottesdienst zu erfüllen gehabt²³.

Wenn die urchristliche Mission die Frauen ganz selbstverständlich in ihre Verkündigung mit einbezieht und wenn sie sich gar weithin auf sie stützt, so führt sie spontan das Beispiel Jesu fort. Man kann daher nicht - etwa mit Berufung auf Paulus - sagen, das junge Christentum bleibe im allgemeinen in der antiken Wertung der Frau als einer Menschheit zweiten Ranges befangen, es verstehe die Frau nur als Abglanz des Mannes, gestehe ihr also nur eine vermittelte Gottebenbildlichkeit zu, und verbiete ihr das Wirken in der Öffentlichkeit²⁴.

Wenn Paulus vom Manne sagt, er sei der Abglanz und das Ebenbild Gottes, und von der Frau, sie sei der Abglanz des Mannes (1 Kor 11, 7), so will er damit nicht eine seinsmäßige Unterordnung der Frau unter den Mann konstatieren, wie man immer wieder behauptet hat. Diese Aussage geht, wie sich aus dem Kontext ergibt, vielmehr auf die innige Zuordnung des Mannes zur Frau und der Frau zum Mann. Immerhin wird auch die zweite göttliche Person in der Trinität traditionellerweise in der Theologie als Abglanz des Vaters bezeichnet, ohne dass dadurch das Verhältnis der Subordination insinuiert würde²⁵.

Die Befangenheit des jungen Christentums in der negativen Wertung der Frau durch die Antike hat man vor allem immer wieder behauptet mit dem Hinweis auf das sogenannte Schweigegebot des 1. Korintherbriefes: 1 Kor 14, 34 - 36. Dabei hat man diese Stelle jedoch überbewertet und nicht im Blick auf viele andere Stellen gelesen und ihr eine Bedeutung zugeschrieben, die ihr einfach nicht zukommt.

Die Stelle hat folgenden Wortlaut: "Wie bei allen Gemeinden der Heiligen sollen die Frauen in den gottesdienstlichen Versammlungen schweigen, denn es ist ihnen nicht gestattet, zu reden, sondern sie sollen untertan sein, wie es auch das Gesetz bestimmt. Wenn sie aber etwas lernen wollen, sollen sie zu Hause ihre Männer fragen; denn es ist ungeziemend für eine Frau, in der Gemeindeversammlung zu sprechen" (1 Kor 14, 34-36).

²³ Paula Schäfer, Der Dienst der Frau in der Alten Kirche, in: Friedrich Heiler, Hrsg., Eine heilige Kirche, Zeitschrift für Kirchenkunde und Religionswissenschaft (vorher: Hochkirche bzw. Religiöse Besinnung), München 1939/40 (Heft 21/22), 51.

²⁴ Elisabeth Zurhellen-Pfleiderer, Art. Frau III (im Christentum), in: Religion in Geschichte und Gegenwart, Bd. II, Tübingen 1928, 721 f.

²⁵Vgl. Lydia Schäppi, Die Stellung der Frau im Judentum, im Islam und im Christentum. Ein Vergleich, in: Judaica 32, 1976, 166 f.

Unvereinbar ist die Stelle zunächst mit den Versen 4 und 5 im 11. Kapitel des gleichen Briefes, in denen festgestellt wird, dass Mann und Frau im Gottesdienst in gleicher Weise “beten und prophetisch reden” dürfen (1 Kor 11, 4 f), es sei denn, man denkt bei diesem Redeverbot an das Lehrgespräch in der Gemeindeversammlung, an dem sich die Frauen nicht beteiligen sollen. Dann hätten wir dazu eine gewisse Parallele im 1. Timotheusbrief. Sie lautet: “Zu lehren erlaube ich der Frau nicht, ebenso nicht, dass sie den Mann beherrscht” (1 Tim 2,12). An dieser Stelle artikuliert sich das Redeverbot jedoch klarer als allgemeines Lehrverbot, vor allem geht es noch weiter, wenn es die Priorität Adams als Begründung geltend macht (1 Tim 2, 12 - 14).

Angesichts einer Reihe von anderen Stellen, die eine andere Sprache sprechen, angesichts der Tatsache, dass Frauen von Anfang an in den Gemeinden zu Wort gekommen sind und gewirkt haben (Apg 9, 39; 12, 12; 16, 15; 21, 9; 1 Kor 11, 3 ff; Rö 16, 1 - 3. 6. 12; Eph 5; Tit 2, 3 u. ö.), wie wir gesehen haben, liegt es nahe, diese Stellen, 1 Kor 14, 34 - 36 und 1 Tim 2, 12 - 14, disziplinar zu verstehen, wenngleich absolut verbindlich, sofern hier die amtliche Lehrtätigkeit angesprochen ist, die ein wesentliches Element des Leitungsamtes ist²⁶. Im Hinblick auf die Quellen über das sich entfaltende Christentum müssen wir auf jeden Fall unterscheiden zwischen den Gesetzesverordnungen, die im Dienst der Ruhe und des Friedens in den Gemeinden stehen und pragmatisch verstanden werden müssen, und der authentischen Glaubensverkündigung.

Zuweilen geht die Exegese davon aus, dass die Anweisung 1 Kor 14, 34 - 36 nicht von Paulus stammt, sondern später in den Text eingefügt worden ist. Sie begründet diesen Gedanken nicht zuletzt damit, dass die Stelle in manchen Handschriften erst nach Vers 40 des 14. Kapitels folgt und dass sie da, wo sie steht, den Zusammenhang unterbricht. Man will sie also als eine Randglosse verstehen, die später in den Text hineingeraten ist, als einen Einschub aus nachapostolischer Zeit. Nachdrücklich verweist man bei solcher Argumentation auch auf die Unvereinbarkeit dieser Stelle mit jener des gleichen Briefes, in der Paulus das Gebet und die Prophetie der Frau im Gottesdienst billigt und lediglich von ihr die Verhüllung des Hauptes verlangt (1 Kor 11, 15)²⁷.

²⁶Manfred Hauke, Die Problematik um das Frauenpriestertum vor dem Hintergrund der Schöpfungs- und Erlösungsordnung, Paderborn ³1991 (¹1982), 358-392.

²⁷Vgl. Karl-Hermann Schelkle, Der Geist und die Braut. Die Frau in der Bibel, Düsseldorf 1977, 164-166; Friedrich Heiler, Der Dienst der Frau in den Religionen der Menschheit, in: Friedrich Heiler, Hrsg., Eine heilige Kirche, Zeitschrift für Kirchenkunde und Religionswissenschaft (vorher: Hochkirche bzw. Religiöse Besinnung), München 1939/40 (Heft 21/22), 39.

Vielfach hat man auch erklärt, wenn die Stelle tatsächlich echt wäre, wenn sie also Paulus zum Urheber hätte, dann hätte hier der Geist des zeitgenössischen Judentums dem Paulus die Hand geführt, dann hätte Paulus sich hier beeinflussen lassen von seiner geistigen Umwelt, was nicht überraschend sei angesichts der Tatsache, dass man auch sonst bei Paulus, gerade auch im Zusammenhang mit der Frau und dem Verhältnis von Mann und Frau, Gedanken finde, die zeitbedingt seien und die sich aus seiner inneren Verbindung mit dem rabbinischen Judentum erklärten. Man erinnert dann etwa an seine Ausführungen über das Schleiertragen der Frau, über die gestufte Gottebenbildlichkeit von Mann und Frau und über die Unterordnung der Frau unter den Mann, die er im 1. Korintherbrief vorbringe, um sie an gleicher Stelle zum Teil wieder aufzuheben.

Tatsächlich lesen wir im 11. Kapitel des 1. Korintherbriefes einerseits, der Mann sei das Haupt der Frau (1 Kor 11, 3) - diese Stelle wiederholt sich im Epheserbrief, Eph 5,23 f, im Rahmen einer der 6 Haustafeln des Neuen Testaments -, andererseits aber: "Im Herrn gibt es weder die Frau ohne den Mann, noch den Mann ohne die Frau" (1 Kor 11, 11) und: "Wie die Frau vom Mann stammt, so ist der Mann durch die Frau, alles aber von Gott" (1 Kor 11, 12). Man kann solche Stellen nur richtig verstehen, wenn man weiterliest und sie in ihren Zusammenhang einordnet und wenn man unterscheidet zwischen Gesetzesverordnungen oder Disziplinarvorschriften und der authentischen Glaubensverkündigung. Im Epheserbrief wird unmittelbar nach dem o. a. Satz die personale Liebe von den Ehegatten gefordert, wodurch die Gleichwertigkeit der Frau im Hinblick auf den Mann bekundet wird. Die Forderung der personalen Liebe der Ehegatten ist absolut neu im Kontext der profanen Ethik in damaliger Zeit. Da heißt es: "Ihr Männer, liebet eure Frauen, wie Christus die Kirche geliebt und sich für sie dahingegeben hat ... So schulden es denn die Männer ihren Frauen, sie zu lieben wie ihren eigenen Leib" (Eph 5, 25 - 28). "Untertan sein" bedeutet im christlichen Verständnis soviel wie innige Verbundenheit. "Seid einander untertan in der Furcht Christi", heißt es im Epheserbrief (Eph 5, 21).

Das christliche Frauenbild vertritt Gleichwertigkeit, nicht aber Gleichartigkeit. Es ist bestimmt von der sinnvollen Verschiedenheit der Geschlechter. Erst in dieser Erkenntnis sieht es die Gleichwertigkeit der Frau sichergestellt. Im Verständnis der Bibel spielen Mann und Frau nicht nur Rollen, betrifft das Mannsein und das Frausein vielmehr die tiefsten Dimensionen

des Menschseins, weshalb Mann und Frau in diesem Verständnis gleichwertig sind, nicht aber austauschbar²⁸.

Angesichts spannungsvoller Aussagen im Neuen Testament über das Verhältnis der Geschlechter ist nicht zuletzt auch das zu berücksichtigen, dass das sich entfaltende Christentum bewusst nicht die überkommene gesellschaftliche Ordnung umstößt, sie jedoch mit einem neuen Geist erfüllt und damit in den Dienst ihrer evolutiven Veränderung tritt. Das Evangelium will nicht die Revolution, sondern die Evolution. Das Christentum vertritt den Primat der Gesinnung, es steht für die allmähliche Umwandlung der Verhältnisse durch die Verwandlung der Herzen.

Es kann nicht überraschen, wenn das Redeverbot des 14. Kapitels des 1. Korintherbriefes (1 Kor 14, 34 - 36) oft missverstanden worden ist in der Geschichte²⁹. Angesichts der Neuheit des Christentums ist die Christianisierung und die rechte Interpretation der jüdisch-christlichen Offenbarung eine fortwährende Aufgabe des Christentums.

Es ist bemerkenswert, dass uns bei Paulus eine außergewöhnliche Wertschätzung nicht nur der Ehe begegnet, sondern auch der Ehelosigkeit. Es handelt sich hier für ihn um zwei Wege, die von tiefer religiöser Relevanz sind³⁰. Mit der Wertschätzung der Ehe steht er in der alttestamentlichen Tradition, während seine (höhere) Wertschätzung der Ehelosigkeit bestimmt ist von dem Neuen, das mit Christus begonnen hat. Im einen wie im anderen Fall bezeugt er die Würde der Frau und ihre Ebenbürtigkeit im Vergleich mit dem Mann sowie ihre Unabhängigkeit vom Mann in ihrem Menschsein. Die gleichzeitige Wertschätzung der Ehe und der Ehelosigkeit haben wir nicht nur bei Paulus, sie ist ein Grundmotiv des Neuen Testaments und legitimiert sich durch die Verkündigung und durch das Wirken des Stifters des Christentums. Gerade die Wertschätzung des Jungfräulichkeitsideals in der Urgemeinde und in der sich konstituierenden Kirche - schon früh erhalten der Witwenstand, das Viduat, und der Stand der Jungfrauen eine besondere Bedeutung in den Gemeinden - unterstreicht die Tatsache, dass im Christentum der Wert der Frau nicht am Mann gemessen wird.

²⁸Vgl. Karl-Hermann Schelkle, *Der Geist und die Braut. Die Frau in der Bibel*, Düsseldorf 1977, 98-102. 121 f; Barbara Albrecht, *Vom Dienst der Frau in der Kirche*, Vallendar 1980, 32 f.

²⁹Vgl. Klaus Thraede, *Art. Frau*, in: *Reallexikon für Antike und Christentum*, Bd. VIII, Stuttgart 1972, 261 f.

³⁰Frank Kleinschmidt, *Ehefragen im Neuen Testament. Ehe, Ehelosigkeit, Ehescheidung, Verheiratung Verwitweter und Geschiedener im Neuen Testament*, Frankfurt/M 1998, 249 - 251. 154 f.

Obwohl Jesus die Frau ganz selbstverständlich in seine Verkündigung einbezogen und ihr die gleiche Würde wie dem Mann zuerkannt hat und obwohl die nachösterliche Jesus-Jüngerschaft den Meister in diesem Punkt durchaus verstanden und die Frau in der werdenden Kirche eine bedeutende Rolle gespielt hat, begegnet uns nirgendwo im Neuen Testament auch nur die Spur von einer amtlichen Beauftragung einer Frau. Das messianische Vikariat ist wie das apostolische Amt dem Mann vorbehalten. In den Kreis der Zwölf wurde keine Frau aufgenommen, und die Apostel haben ihre apostolische Vollmacht nicht einer Frau übertragen. Mannigfach sind die Aktivitäten der Frau in der jungen Kirche, aber nirgendwo begegnet sie uns in einer amtlichen Aufgabe.

Jesu Wertung der Frau ist einzigartig in sich, einzigartig ist sie aber auch im Vergleich mit dem, was die anderen Religionsstifter über die Frau gesagt haben. Keiner von ihnen hat sich in ähnlicher Weise der Frau angenommen wie Jesus von Nazareth und ihre Ebenbürtigkeit und Eigenständigkeit wie er gelehrt und gelebt. Daran orientiert sich die urapostolische Verkündigung, und die Urkirche erhält dadurch ihr spezifisches Profil. Diesen Tatbestand bekräftigt John Henry Newman (+ 1890), wenn er feststellt: "Schaut euch um in der heidnischen Welt, und ihr seht, wie die schwächere Hälfte der Menschheit überall von dem starken Arm der Gewalt unterjocht und erniedrigt wurde"³¹.

Dem neuen Bild von der Frau ist das Christentum verpflichtet, prinzipiell, auch wenn es diese Verpflichtung nicht immer idealiter realisiert hat. Hier ist das alte Problem der Diskrepanz zwischen Theorie und Praxis zu beachten. Eine falsche Praxis kann im System begründet sein, also in der Theorie, oder in der geistigen Situationsenge einer Epoche oder eines Individuums oder in der moralischen Schwäche des Menschen. Wenn der Frau in der Geschichte des Christentums nicht immer Gerechtigkeit zuteil geworden ist, so ist das gemäß dem Selbstverständnis des Christentums in erster Linie die Folge der Sünde, freilich nicht nur der Sünde des männlichen Teils der Menschheit. Der Sündenfall störte nicht nur das Verhältnis des Menschen zu Gott, er bewirkte auch eine Störung des Verhältnisses der Menschen zueinander, vor allem auch im Hinblick auf ihre geschlechtliche Differenzierung. Die Abkehr des

³¹John Henry Newman, Pfarr- und Volkspredigten, Bd. 2 (John Henry Newman, Predigten. Gesamtausgabe, Bd. I), Stuttgart 1950, 149.

Menschen von Gott wirkte sich, wie die Geschichte lehrt, besonders verhängnisvoll aus für die Frau³².

Wenn die Wertung der Frau einzigartig ist im Christentum, so ist zu befürchten, dass sie mit der Distanzierung vom Christentum wieder verloren geht und dass die Ebenbürtigkeit der Geschlechter damit ihr tiefstes Fundament verliert. In der Tat spricht vieles für eine neue Versklavung der Frau in der säkularisierten Gesellschaft der Gegenwart. Vergisst die Frau ihren Wert und verliert sie die Orientierung, wird sie instrumentalisiert durch den Mann. Missachtet sie sich selber, so wird sie verachtet³³.

³²Georg Sigmund, Die Stellung der Frau in der Welt von heute, Stein a. Rh. 1981, 58 f; Jutta Burggraf, Die Mutter der Kirche und die Frau in der Kirche. Ein kritischer Beitrag zum Thema "feministische Theologie", Kevelaer 1986, 26 f; Papst Johannes Paul II., Enzyklika "Familiaris consortio" vom 15. Dezember 1981, Nr. 24.

³³Manfred Hauke, Die Problematik um das Frauenpriestertum vor dem Hintergrund der Schöpfungs- und Erlösungsordnung, Paderborn³1991 (¹1982), 465.