# Aufgehobene Frauentraditionen

Autor(en): **Synek, Eva M.**

Objekttyp: **Article**

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

Band (Jahr): **85 (1995)**

Heft 3

PDF erstellt am: **25.05.2024**

Persistenter Link: https://doi.org/10.5169/seals-404841

**Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.
Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.
Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

**Haftungsausschluss**

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Ein Dienst der *ETH-Bibliothek*
ETH Zürich, Rämistrasse 101, 8092 Zürich, Schweiz, www.library.ethz.ch

**http://www.e-periodica.ch**

# Aufgehobene Frauentraditionen[1]

Wenn bereits im zweiten Jahrhundert im römischen Reich in paganen Bildungskreisen die Durchdringung des städtischen Proletariats mit dem neuen christlichen «Aberglauben» als gefährlich empfunden werden konnte, ist das Naserümpfen über die Rolle der Frauen bei dessen Ausbreitung[2] kaum als reine Polemik abzutun. Frauen aller Schichten gerieten nicht nur im Zuge der Christianisierung ihrer Ehemänner, Väter und Herren in den Bannkreis der neuen religösen Bewegung. In den traditionellen römischen und griechischen Kulten[3] war der Raum für eine aktive Partizipation von Frauen wohl relativ knapp bemessen[4]. So machten sich immer mehr Frauen aller sozialer Schichten auf die Suche nach einer neuen religiösen Heimat – und fanden diese in verschiedenen orientalischen Kulten, denen – soziologisch gesehen – zunächst auch das Christentum zuzuzählen ist. Die neuen Christinnen aber behielten ihre Glaubensüberzeugung nicht für sich. Nicht nur in der Extremsituation des Martyriums, sondern gerade auch im normalen Alltagsleben bestand die Möglichkeit, missionarisch aktiv zu werden. Kinder standen besonders unter dem Einfluss von Frauen – Müttern, Grossmüttern, aber auch Sklavinnen. In der jungen Kirche waren zahlreiche Frauen – auch ohne formalen Missionsauftrag in einem neuzeitlichen Sinn – «Botschafterinnen Gottes» in den Fussstapfen von Maria v. Magdala und den anderen Apostolinnen der «ersten Stunde». Eine kleinere Zahl von Frauen fand aber auch in der sich formierenden Hierarchie einen Platz (und damit eine «amtliche» Sendung). Dazu kommen die Asketinnen, die in – mehr oder weniger scharfer – Opposition zu den gesellschaftlichen (und teilweise auch zu den diesen angepassten kirchlichen) Strukturen neue Wege wagten. Sie alle gestalteten ein bedeutendes Stück Kirchengeschichte aktiv mit.

[1] Der Beitrag beruht auf einem Referat, das im Rahmen des Seminars «Frauen als Botschafterinnen um Gottes willen» am 28.1.1995 gehalten wurde.

[2] Vgl. *Origenes,* Contra Celsum III, 55.

[3] Im griechischen Kontext hatten Frauen aber mehr Zugang zu wichtigen Priesterämtern: vgl. die alte, zu ergänzende Darstellung von *Elisabeth Sinclair Holderman,* A Study of the Greek Priestess, Michigan 1913. Für den Literaturhinweis danke ich Edith Specht vom Wiener Institut für Alte Geschichte.

[4] So jedenfalls die Interpretation von *Louise Bruit Zaidman,* «Die Töchter der Pandora», und *John Scheid,* «Die Rolle der Frauen in der römischen Religion», in: *Georges Duby/Michelle Perrot* (Hg.), Geschichte der Frauen. Antike. hg.v. *Pauline Schmitt Pantel,* Frankfurt 1993, 375–449.

Die Erinnerung an unsere Mütter und Schwestern im Glauben war freilich lange Zeit weitgehend verschüttet und insofern «aufgehoben». «Aufgehoben» ist aber auch im guten Sinn vieles an Frauentraditionen im historischen Quellenmaterial – manches harrt wohl noch seiner Entdeckung, doch hat längst der Prozess des Aufdeckens und Wiederfindens begonnen. Immer mehr Frauen und Männer machen sich auf die Suche nach «her-story» und haben auch schon zahlreiche Spuren freigelegt, die unsere Vorfahrinnen in der Kirchengeschichte hinterlassen haben – nicht zuletzt in (scheinbar) klassischen Männerräumen.

Dieser Beitrag versucht ein – notwendig – lückenhaft verbleibendes Resümee der bereits geleisteten Forschungsarbeit. Räumlich und zeitlich konzentriere ich mich dabei auf den Kontext des Imperium Romanum, also auf die erste grosse «Inkulturationsphase» des Christentums. Nicht zuletzt in der Frage nach dem ekklesialen Ort von Frauen wurden einige Vorgaben dieses Kontextes bis heute richtungsweisend. Ausserdem sei hinsichtlich einzelner Frauentraditionen da und dort ein Blick über die Ränder des röm. Reiches hinausgewagt, zu den altorientalischen Nachbarn, aber auch in die neue Welt des westlichen Mittelalters.

## 1. Marta und ihre Schwestern: Frauen in der Tradition des Euergetismus

Viele alte Textzeugen lesen in einer Textvariante zu Lk. 10,38b: «Eine Frau namens Marta nahm ihn *in ihr Haus* auf.» Das Haus ist der klassische Frauenraum[5] nicht nur in den antiken mediterranen Kulturen, sondern auch im Mittelalter bis weit hinauf in die Neuzeit. Viele normative Texte wollten Frauen möglichst umfassend allein dieses als Lebens- und Handlungsraum zuweisen. Auch im ntl. Schrifttum findet man immer wieder die Verknüpfung von «Frau» und «Haus». Bemerkenswert dabei ist, dass sich die frühchristliche Literatur wiederholt selbständiger Frauen erinnert, die offensichtlich ihr eigenes Haus hatten, in dem sie in «Eigenregie» einem fremden Mann oder sogar einer ganzen Hausgemeinde Gastfreundschaft gewähren konnten, wie es von Marta, Lydia oder Maria, der Mutter des Johannes Markus, erzählt wird. 1. Tim. 5,16 legt des

[5] Zur Reflexion der hier aufgegriffenen Kategorie «Frauenräume» vgl. *Karin Hausen,* Frauenräume, in: *Karin Hausen/Heide Wunder* (Hg.), Frauengeschichte – Geschlechtergeschichte (Geschichte und Geschlechter 1), Frankfurt 1992, 21–24.

weiteren nahe, dass einzelne Christinnen in ihrem Haus bedürftigen Schwestern einen Zufluchtsort boten.

Dass eine Frau über das Haus, in dem sie ihren Lebensraum hatte, so frei verfügen konnte, ist nun freilich genausowenig selbstverständlich wie der Umstand, dass es überhaupt gross genug war, um als Versammlungsort oder sozialer Stützpunkt der lokalen Anhänger und Anhängerinnen der Jesusbewegung zu dienen. Die meisten Frauen im römischen Reich hatten als verheiratete, ihrem Ehemann zu- und untergeordnete Gattinnen, im Elternhaus lebende Töchter oder im Familienverband integrierte Witwen nicht nur kein eigenes Haus; sehr viele, vor allem die Städterinnen, bewohnten zusammen mit ihrer Familie überhaupt nur eine Ein-, Zwei-Zimmer-Mietswohnung. Auch im hinsichtlich der Transzendierung von Klassenunterschieden «goldenen» Zeitalter der Apostel und Apostolinnen blieben somit bestimmte Dienste, die eine Frau der Jesusbewegung leisten konnte, auf eine verhältnismässig dünne Schicht beschränkt. Nur wenige Frauen konnten «Marta» sein und ihr Haus der Gemeinde öffnen oder es sich wie Tabita leisten, arme Witwen zu unterstützen. Dennoch war der reale Status von Frauen im römisch-hellenistischen Kontext wohl oft besser als die pagane und christliche Propagandaliteratur traditioneller Ideale einer konservativen Hausordnung, wozu u. a. auch die Pastoralbriefe zählen, glauben machen will[6].

Die Hausbesitzerinnen Marta, Lydia und Maria sind keine singulären Gestalten. In ihrem Engagement in der Jesusbewegung ähneln sie ihren paganen Schwestern, die im Rahmen des hellenistischen Euergetismus dank ihrer finanziellen Potenz in griechischen Städten schon längst eine Reihe von traditionell Männern vorbehaltenen Magistraten für sich erobert hatten oder den frühen Hausgemeinden in ihrer äusseren Struktur

[6] Vgl. z. B. *David C. Verner,* The Household of God. The Social World of the Pastoral Epistles (SBL/Dissertation Series 71), Chico 1983. Einen guten Überblick hinsichtlich der weiteren Entwicklung bietet der von *Raniero Cantalamessa* hg. Band: Etica sessuale e matrimonio nel cristianesimo delle origini, Mailand 1976 (vgl. hier insbes. 60–157 den Beitrag von *Remo Cacitti,* L'etica sessuale nella canonistica del cristianesimo primitivo. Aspetti dell'istituzionalizzazione ecclesiastica nel III secolo); auch: *Karen Jo Torjesen,* When Women Were Priests. Women's Leadership in the Early Church and the Scandal of their Subordination in the Rise of Christianity, San Francisco 1993, eine grundsätzlich hilfreiche Zusammenschau von sozialgeschichtlicher und patristischer Forschung, die freilich nicht leisten kann, was der Titel verspricht: Die frühen christlichen Quellen bezeugen weder männliche noch weibliche «Priester». Dass traditionellerweise für Männer die «Priester»-Terminologie projiziert wurde, erklärt die Ausdehnung des Anachronismus auf Frauen, entschuldigt sie aber nicht.

wohl nicht unähnliche weltliche «Salons» führten[7]. Mit ihren nichtchristlichen Zeitgenossinnen haben die meisten Frauen der Jesusbewegung wohl das Haus als ihren primären Lebens- und Handlungsraum akzeptiert, überschritten zugleich aber auch immer wieder die eine oder andere traditionelle Geschlechtergrenze.

Vor allem wenn sie wohlhabend waren, hatten sie wie ihre paganen Schwestern in der weltlichen civitas auch in der christlichen Bruder- resp. Schwesternschaft gute Chancen, Ansehen und Einfluss zu gewinnen. Dass Christinnen, die ihre Glaubensbrüder und -schwestern aus ihrem Vermögen unterstützten und ihnen (allein oder mit ihren Gatten) Häuser als Versammlungsorte und Kommunikationszentren zur Verfügung stellten, verantwortliche Leitungsfunktionen zugewachsen sind, gehört zu den – im doppelten Wortsinn – «aufgehobenen Frauentraditionen». Mit gutem Grund dürfen wir z. B. von den in der Grussliste von Röm. 16 kommemorierten Mitchristinnen des Paulus annehmen, dass sie in Gemeindeangelegenheiten ein gewichtiges Wort mitzureden hatten, etwa die diakonos der Gemeinde von Kenchreä, Phöbe, oder Priska, die Apostolin an der Seite Aquilas, ihres Ehemannes und Mitapostels.

Aber auch in der nachapostolischen Zeit blieb das Engagement wohlhabender Frauen für die Gemeinden unverzichtbar. Reiche Mäzeninnen wie die Konstantinopler Diakonin Olympias[8] (eine Frau des 4. Jh.) ermöglichten eine ehrgeizige Bautätigkeit und grossangelegte soziale Projekte, die der jungen Kirche Bewunderung selbst seitens überzeugter Heiden einbrachten[9]. Und wieder wirkte sich das Engagement der

[7] Zur Stellung von Frauen in der hellenistischen Welt vgl. in dt. Sprache zuletzt *Edith Specht* (Hg.), Frauenreichtum. Die Frau als Wirtschaftsfaktor im Altertum (Reihe Frauenforschung Bd. 27), Wien 1994, hier insbes: *Hans Taeuber,* Stifterinnen im griechischen Osten (199–219) und *Hermann Harrauer,* Grossgrundbesitzerinnen nach den Papyrusquellen (181–197). Siehe auch: *Riet Van Bremen,* Women and Wealth, in: Images of Women in Antiquity, hg. v. *Averil Cameron/Amélie Kuhrt,* London 1993, 2. revid. Aufl., 223–242; *R. McMullen,* Women in Public in the Roman Empire, in: Historia 29 (1980) 208–218; Women's History and Ancient History, hg. v. *Sarah B. Pomeroy,* Chapel Hill 1991.

[8] Vgl. *Eva Maria Synek,* Heilige Frauen der frühen Christenheit. Zu den Frauenbildern in hagiographischen Texten der Kirchen des Ostens (Das östliche Christentum N. F. 43), Würzburg 1994, 173 ff. (mit weiterführender Literatur).

[9] Einen Überblick zu Christinnen in der Tradition des Euergetismus hat *Monique Alexandre* in ihrem Beitrag «Frauen im frühen Christentum» zum Antikeband der «Geschichte der Frauen» zusammengestellt (vgl. a. a. O. 451–490; hier vor allem 485 ff.). Eine Fülle von Informationen findet man auch bei *Elisabeth Wallinger,* Reiche Christinnen im römischen Reich, in: *Specht,* Frauenreichtum,

edlen Spenderinnen nicht nur positiv auf deren Sozialprestige aus, sondern sicherte zumindest einer dünnen Schicht von Frauen der Oberschicht auch in der etablierten Kirche die Einbindung in Entscheidungsprozesse und manchmal sogar in die Hierarchie. So darf man etwa bei der sehr jung verwitweten Olympias mutmassen, dass ihr hoher sozialer Status, vor allem aber ihre finanziellen Ressourcen, für ihre überraschend schnelle Aufnahme in den Klerus der Hagia Sophia nicht unmassgeblich waren. Immerhin war Olympias bei ihrer Ordination noch unter dreissig, während die Kanones für Frauendiakone ein Alter jenseits der Reproduktionsgrenze (50 oder 60 Jahre) vorsahen[10].

## 2. «Züchtige Hausfrau» oder Reiseschriftstellerin?

Dass der Topos der «züchtigen» Hausfrau, wie sie z. B. 1. Tim. geschichtswirksam propagiert hat, auf Olympias genauso wenig passt wie auf die lukanische Marta, fällt nicht schwer zu sehen. Das waren keine Frauen, die sich «still und in aller Unterordnung» von ihrem Mann belehren liessen und ihre Bestimmung darin sahen, sich durch Kindergebären einen Platz im Reich Gottes zu erobern, wiewohl «sie in Glaube, Liebe und Heiligkeit ein besonnenes Leben führt(en)». Immer wieder haben Christinnen wie Olympias faktisch das bis heute nachwirkende konservative Frauen-Ideal der mediterranen Welt transzendiert. Wenn wir nach «aufgehobenen» Frauentraditionen fragen, wäre es fatal, normative Theorie und die reale Praxis von Frauen allzuschnell in eins zu sehen. Ausser-

221–274 – ein Beitrag, der freilich nicht ganz unkritisch gelesen werden darf, haben sich doch im Detail Fehler eingeschlichen, die darauf schliessen lassen, dass die Autorin mit christl. Quellenmaterial nicht sehr vertraut ist. Wallinger hat für die Lektüre ntl. Texte kaum neuere exegetische Literatur zu Rate gezogen – die Episode von der Ehebrecherin etwa wird völlig unproblematisiert als historisch angesehen. Spät, aber doch, avanciert Hieronymus zum Bischof – zu Lebenszeiten waren dessen einschlägige Hoffnungen freilich bitter enttäuscht worden. *Palladios,* Historia Lausiaca 55 wird nach der alten BKV-Übersetzung mit Silvania verknüpft; die neuere Forschung – und auch die neue dt. Übersetzung, die *Jacques Laager* besorgt hat – schreiben die zit. Passage hingegen der Melania-Tradition zu; usw.

[10] Vgl. *Evangelos Theodorou,* Die Tradition der orthodoxen Kirche in bezug auf die Frauenordination, in: Warum keine Ordination der Frau? Unterschiedliche Einstellungen in den christlichen Kirchen, hg. v. *Elisabeth Gössmann* u. *Dietmar Bader* (Katholische Akademie Freiburg), München 1987, 26–49; hier: 27.

dem ist die «züchtige Hausfrau» auch gar nicht die einzige «ideale» Frau, die sich die junge Christenheit vorstellen konnte.

Im Konzert der christlichen Literatur ertönen durchwegs Stimmen, die jene Autoren relativieren, die unisono mit paganen Moralisten mehr oder weniger die alten Normen repetieren und Rügen an jene Frauen verteilen, die sich sichtlich nicht fügen. Besonders in den apokryphen Apostelakten, in einigen asketischen Traktaten und vielen, durch das Schlagwort «hagiographisch» gern um ihre historische wie theologische Brisanz gebrachten Texten, die meist von Autoren (und einigen wenigen Autorinnen[11]) verfasst wurden, die selbst einem asketischen Milieu entstammen, wird ein ganz anderer Ton angestimmt. Hier wird zeitgleich zur Propaganda der traditionellen Hausordnung das Lob von Frauen gesungen, die sogar nochmals das im Rahmen der euergetistischen Tradition Übliche sprengen, von Frauen, die nicht nur zu Gunsten der Gemeinschaft über ihr Vermögen verfügen, sondern als Asketinnen obendrein den radikalen Auszug aus dem Haus in Angriff nehmen. Eine alternative Propagandaliteratur wirbt dafür, nicht zu «heiraten und Kinder zur Welt (zu) bringen». Statt «den Haushalt (zu) versorgen», sollen Frauen ihre Häuser und unter Umständen Verlobte oder sogar Kinder und Ehemänner verlassen.

Was die Verwirklichung solch radikaler Gegenprogramme zur Hausordnungsideologie betrifft, so können wir historisch für die ersten christlichen Generationen, also vor allem im Hinblick auf die Heldinnen der Apokryphen, unter denen die als Schülerin und Kollegin des Paulus stilisierte Apostolin Thekla besonders hervorragt, mit Sicherheit nur sagen, dass es Frauen wie sie mit grosser Wahrscheinlichkeit gegeben haben wird[12]. Für einige ihrer Nachfolgerinnen ist der historische Quellenbefund hingegen exzellent.

Weitgehend bekannt ist, dass sich im Rahmen des allgemeinen asketischen Aufbruchs Frauen gemeinsam mit ihren Familienangehörigen für

[11] In «The Revolt of Widows. The Social World of the Apocryphal Acts» (London 1980) vertritt *Stevan L. Davies* die – freilich umstrittene – These, die apokryphen Apostelgeschichten «derive from communities of continent Christian women» (50).

[12] So auch das Ergebnis der Analyse von *Ruth Albrecht,* Das Leben der heiligen Makrina auf dem Hintergrund der Thekla-Traditionen. Studien zu den Ursprüngen des weiblichen Mönchtums im 4. Jahrhundert in Kleinasien (FKDG 38), Göttingen 1986. Die Quellen sind in deutscher Übersetzung dokumentiert bei *Wilhelm Schneemelcher,* Neutestamentliche Apokryphen, Bd. 1 u. 2, Tübingen 1990 (6. Aufl.); 1989 (5. Aufl.). Vgl. auch den Aufsatz von *Ross S. Kraemer,* The Conversion of Women to Ascetic Forms of Piety, in: Signs 6 (1980) 298–307.

ein «philosophisches» Leben in ihren Landhäusern begeisterten; andere gründeten ihre eigenen «Frauenhäuser», wo sie gleichgesinnte Freundinnen, Verwandte und ehemalige Sklavinnen um sich scharten. Besonders herausgestellt sei Makrina d. Jüngere[13], die ihr Bruder Gregor von Nyssa in ihrer Vita ausdrücklich als «neue Thekla» stilisiert. Makrina hat mit ihrer Frauengemeinschaft auf einem Landgut der Familie erst den gemeinsamen Bruder Basileios zur Klostergründung inspiriert: so geht – überspitzt formuliert – praktisch das ganze koinobitische orthodoxe (das sog. «basilianische») Mönch- und natürlich Nonnentum auf diese Kappadokierin zurück. Eine weitere bedeutsame Zeitgenossin in den Fussstapfen Theklas, die ebenfalls Frauen zu einer Lebensgemeinschaft versammelte, war Olympias, die getreue Freundin von Johannes Chrysostomos, die uns bereits als grosse Wohltäterin der Kirche von Konstantinopel begegnet ist. Die junge Witwe, die sich energisch gegen die bereits in Aussicht genommene Zweitehe mit einem Verwandten des Kaisers wehrte, siedelte ihre Kommunität neben der Hagia Sophia an, wo sie als Diakonin dem Klerus angehörte.

Ebenfalls aus der Schicht der «oberen Zehntausend» stammten die römischen Asketinnen des 4. Jh., Frauen, die alle miteinander mehr oder weniger verwandt und bekannt waren und sich gegenseitig zum Auszug aus den Palästen ermutigten[14]. Im Austausch für diese – sie waren wohl nicht so selten als eine Art «goldene Käfige» empfunden worden – war für die, die nur wollten, im fast wörtlichen Sinn «die ganze Welt» zu gewinnen. Einige Frauen liessen sich vom Fernweh leiten und zigeunerten – wie Melania d. Ä. – auch wirklich kreuz und quer durch die Ökumene, unternahmen Reisen zu heiligen Stätten und besuchten andere berühmte Asketen und Asketinnen. Ihr Einfluss auf das kirchliche Leben war selbst ohne formale Eingliederung in die Hierarchie beträchtlich, wobei Geld, Kontakte, aber auch Bildung eine wichtige Rolle spielten. So studierte Melania auf ihren Reisen eifrig die Schriften von Origenes[15], wäh-

[13] Vgl. die grundlegende Arbeit von *Ruth Albrecht,* Das Leben der heiligen Makrina; auch: *Synek,* Heilige Frauen, 150ff.

[14] Aufgearbeitet wurde dieses spannende Kapitel Frauengeschichte umfassend von *Griet Petersen-Szemerédy,* Zwischen Weltstadt und Wüste: Römische Asketinnen in der Spätantike (FKDG 54), Göttingen 1993.

[15] Vgl. *Palladios,* Historia Lausiaca 55: «Da sie gebildet war und eine grosse Liebe zur Wissenschaft besass, machte sie die Nacht zum Tage und durchlas alle Schriften der alten Kommentatoren; unter anderen las sie von Origenes dreihundert Myriaden Zeilen, von Gregor, Stephanus, Pierius, Basilius und von einigen anderen der bedeutendsten Autoren fünfundzwanzig Myriaden. Dabei ging sie die Schriften nicht nur ein einziges Mal durch oder wie es sich gerade traf, son-

rend eine andere unternehmungslustige Dame – Egeria – selbst zur Feder griff, um ihre eigenen Eindrücke festzuhalten: Ihr Reisetagebuch ist heute eine der wichtigsten liturgiewissenschaftlichen Quellen, die wir für das 4. Jh. überhaupt haben.

Eine besondere Form des Ausbruchs – nicht unbedingt aus dem Haus, aber jedenfalls aus seiner Ordnung – praktizierten auch jene Frauen, die als Asketinnen mit Männern zusammenlebten. Neben der «Josefsehe» gab es regelrechte «gemischte Klöster» sowie das asketisch motivierte Zusammenziehen einzelner unverheirateter Frauen und Männer, das sog. Syneisaktentum[16]. In modifizierter Form sollte diese Tradition in den mittelalterlichen Doppelklöstern wieder aufleben. Von diesen sind jene Gemeinschaften besonders bemerkenswert, die unter der Leitung einer Äbtissin standen[17]. Hier wurde in radikaler Weise die Ideologie von der notwendigen Subordination von Frauen aufgebrochen. Im Hinblick auf eine Revision der Hausordnung scheinen also solche Experimente mindestens so interessant wie die Schaffung eigener, von einer männlichen Leitung mehr oder minder unabhängiger «Frauenhäuser», wie sie die Jungfrauen- und Witwengemeinschaften der frühen Kirche, die institutionalisierten Frauenklöster, aber auch die mittelalterlichen Kanonissenstifte und Beginengemeinschaften darstellen.

Von einigen Frauen schliesslich wurde der Ausstieg aus der – auf eine dünne Schicht beschränkten – spätantiken «Wohlstandsgesellschaft» in einer Weise verwirklicht, dass er als beissende Sozialkritik erfahren werden konnte. So erzählt Johannes von Ephesos, ein syrischer Bischof des 6. Jh., von einer in Amida ansässigen Zeitgenossin, Euphemia[18], die nach dem Tod ihres Mannes dem Beispiel ihrer bereits asketisch lebenden Schwester gefolgt sei. Statt jedoch wie diese ein Leben als Wander-

dern sie las jedes einzelne Buch sieben- oder achtmal.» (Übersetzung nach *Jaques Laager*)

[16] Asketische Lebensformen, die einerseits beliebt und anderseits freilich alles andere denn unumstritten waren: vgl. *Elizabeth Clark,* John Chrysostom and the Subintroductae, in: Church History 46 (1977) 171–185; *Ioannis M. Konidaris,* Die Novelle 123 Justinians und das Problem der Doppelklöster, in: ders., Zetemata byzantinou kai ekklesiastikou dikaiou I, Athen 1990, 257–269.

[17] Vor allem die von Robert v. Abrissel gegründete Gemeinschaft mit dem Mutterhaus Fontevrault (Überblick über die neuere Literatur in LexMA 4 [1989] 629) sowie der auf Birgitta v. Schweden zurückgehende «Erlöserorden» (Überblick übr die neuere Literatur in LexMA 2 [1983] 219); neuerdings siehe auch: *K. Elm/M. Parisse* (Hg.), Doppelklöster und andere Formen der Symbiose männlicher und weiblicher Religiosen im Mittelalter, Berlin 1992.

[18] *Johannes v. Ephesos,* Leben der östlichen Heiligen: PO XVII, 166–186.

charismatikerin aufzunehmen, blieb Euphemias asketisches Engagement «ortsfest». Sie erzieht ihre Tochter Maria im eigenen Haus zu einem religiösen Leben. Vor allem beginnt sie sich aber betont nur mehr von der eigenen Hände Arbeit zu ernähren. Nach ihrer Lebensbeschreibung soll sie gesagt haben: «Der Herr möge mich davor bewahren, die Kraft menschlicher Wesen zu essen», solange mein Leib «stark genug ist, um zu arbeiten». Die radikal vertretene Arbeitsethik verband sich mit energischem Engagement für die auf Fremdhilfe angewiesenen Armen, mit denen Euphemia den selbst erwirtschafteten Überfluss teilt, zu deren Gunsten sie sich aber auch nicht scheut, betteln zu gehen und bei einflussreichen Persönlichkeiten zu intervenieren. Im Aufgreifen von Schriftworten wie Mt. 25 fordert sie – so jedenfalls ihr Hagiograph – eindringlich die Solidarität der Reichen mit ihren vom Schicksal schlechter behandelten Brüdern und Schwestern. Somit weist ihr Verhalten weit über wohltätiges Engagement in der Tradition des Euergetismus, wie wir es bei Olympias kennengelernt haben, hinaus.

### 3. Frauen im Haus: Botschafterinnen Gottes

Doch kehren wir zur Mehrzahl jener Frauen zurück, die die Hausordnung nicht oder nicht so radikal in Frage stellten wie ihre zuletzt benannten Schwestern, und vergessen wir auch jene nicht, die den Traum von der «Umwertung der Werte» zwar geträumt haben mochten, aber nicht in die Praxis umsetzen konnten. Für diese im Haus verbliebenen Frauen ist es wichtig, im Auge zu behalten, dass auch bei ihnen Frau jedenfalls nicht gleich Frau war[19], genausowenig wie Haus gleich Haus ist[20].

[19] Zur Frage nach den im frühen Christentum vertretenen sozialen Schichten vgl. die jetzt auch auf dt. zugängliche Untersuchung von *Wayne A. Meeks,* Urchristentum und Stadtkultur. Die soziale Welt der paulinischen Gemeinden, Gütersloh 1993. Der von *Meeks* festgestellte «neue Konsens», dass die Anhängerinnen und Anhänger des frühen Christentums einen repräsentativen Querschnitt der Bevölkerung darstellen, wurde neuerdings von *Luise Schottroff,* die in ihrer sozialgeschichtlichen Exegese sehr stark von den Anliegen der Befreiungstheologie geprägt ist, in «Lydias ungeduldige Schwestern. Feministische Sozialgeschichte des frühen Christentums» (Gütersloh 1994) energisch in Frage gestellt. Auch wenn die Behauptung einer fast ausschliesslich die Ärmsten der Armen ansprechenden Jesusbewegung nicht überzeugt, ist es jedenfalls wichtig, im Bewusstsein zu behalten, dass eine zu starke Konzentration der Forschung auf die gehobene Mittel- und Oberschicht das Gros der Bevölkerung und damit auch Gros der Anhängerschaft der christlichen Bewegung aus den Augen zu verlieren droht.

[20] Einen ersten Einblick in die Lebenswelten der betroffenen Christinnen

Über die grosse Zahl der auf engem und engstem Raum mit ihren Angehörigen (oder auch allein) hausenden Frauen erzählen christliche wie pagane Quellen freilich noch viel weniger als über ihre verhältnismässig kleine Zahl wirtschaftlich gut situierter, gebildeter Schwestern, die es zu Einfluss und da und dort sogar zu «Amt und Würden» gebracht hatten. Doch obwohl uns nur wenige Namen und kaum Lebensgeschichten überliefert sind, machten die ersteren mit ihren Familien auch schon in den Anfängen des Christentums den Grossteil von dessen Anhängerschaft aus. Das viel kolportierte Ideal einer strengen Geschlechtertrennung – etwa durch reine Frauengemächer in den Wohnhäusern – ist für die Mehrheit dieser Frauen genauso als graue Theorie anzunehmen[21] wie die Vorstellung, ihr Lebens- und Handlungsraum sei realiter auf die «eigenen vier Wände» beschränkt gewesen. Wer keine eigene Küche und kein eigenes Bad hat, auch keine Sklaven oder Sklavinnen, um Besorgungen zu machen, kann sich den Luxus einer «Glockenexistenz» nicht leisten. Da muss auch «die züchtige Hausfrau» aus dem «häuslichen Kreise» «hinaus ins feindliche Leben» – nicht zuletzt, um durch Arbeit ausserhalb des Hauses zum Familieneinkommen beizutragen resp. als alleinstehende Frau ihren eigenen Lebensunterhalt zu sichern[22]. Damit gehörten aber sicher auch «züchtige Hausfrauen» zu denen, die zum Leidwesen gebildeter Theologen am Marktplatz und im Geschäft spekulative Dogmatik diskutierten, wie Gregor von Nyssa in seiner Schrift «Über die Gottheit des Sohnes und des Hl. Geistes»[23] im Zusammenhang mit den post-nizänischen Streitigkeiten berichtet, und für diese oder jene theologische Partei demonstrieren gingen, was in der Antike durchwegs üblich war.

Schliesslich müssen wir eine dritte Gruppe innerhalb der weiblichen Bevölkerung in den Blick nehmen, die Sklavinnen[24], die unter höchst unterschiedlichen Umständen in den Palästen, grossen Häusern und Etagenwohnungen der wohlhabenden Männer und Frauen lebten. Für Skla-

kann man der von *Georges Duby* hg. «Geschichte des privaten Lebens», Frankfurt 1989, 2. Aufl. entnehmen.

[21] Vgl. dazu auch *Peter Browns* Beitrag zur Spätantike, in: *Duby,* Geschichte des privaten Lebens, 229–297.

[22] Vgl. dazu das in seinen ideologischen Prämissen z. T. freilich nicht unproblematische neue Werk von *Schottroff,* Lydias ungeduldige Schwestern; hier insbes. Teil II «Frauenalltag».

[23] Vgl. PG 46, 557.

[24] Zur Stellung von Sklavinnen in der antiken Welt vgl. zuletzt *Walter Scheidel,* Frauen als Ware: Sklavinnen in der Wirtschaft der griechisch-römischen Welt, in: *Specht,* Frauenreichtum, 143–180 (mit umfassenderer Bibliographie).

vinnen wurden die Standards der «ehrbaren Frau» nicht einmal theoretisch vertreten. Dass die Sklavin unverschleiert das Haus verlässt, um auf den Markt zu gehen oder ihrem Herrn zur sexuellen Befriedigung dient, ist schlicht selbstverständlich. Auch christliche Moralisten fanden hier grundsätzlich nicht viel auszusetzen. Nur im sexual-ethischen Bereich wurden ernstlich Korrekturen eingemahnt[25]. So sollte eine Sklavin nach einer Reihe von frühen Kirchenordnungen nur dann zur Taufe zugelassen werden, wenn ihre sexuellen Kontakte auf einen einzigen Mann beschränkt waren. Christliche Herren aber wurden aufgefordert, Konkubinate aufzugeben; eventuell konnte eine Lösung des Konflikts darin bestehen, die Sexualpartnerin freizulassen und zu ehelichen.

Unter Umständen zwar materiell sogar besser gestellt als ihre freigelassenen Schwestern, hatten diese Frauen jedenfalls kaum die Möglichkeit, von sich aus aus dem Haus und seiner Ordnung auszubrechen. Dennoch wurden die Lebensgeschichten einer Reihe von Christinnen aus dem Sklavenstand in der Überlieferung «aufgehoben», weil sie besonders bedeutsame «Botschafterinnen Gottes» waren. Einige christliche Sklavinnen verdanken ihre Berühmtheit dem Umstand, dass sie als Märtyrerinnen starben, z. B. Potamiaina, Sabina, Biblis und Blandina[26]. Letztere fiel gemeinsam mit ihrer Herrin dem Massaker zum Opfer, das 177 unter den Christinnen und Christen von Lyon und Vienne angerichtet wurde. Nach dem Bericht in der Kirchengeschichte von Eusebios hat man sie in der Arena in Kreuzesform an einen Pfahl gehängt: die Brüder und Schwestern sahen während ihres eigenen Todeskampfes «mit ihren leiblichen Augen» durch Blandina den Herrn vor sich, «der für sie gekreuzigt worden war»[27]. Die Blandina-Überlieferung ist wohl eine besonders eindeutige Antwort auf die immer wieder ventilierte Frage, ob Frauen Christus repräsentieren können. Die selbe Antwort ist – ein bisschen weniger plastisch – aber auch in allen anderen Märtyrerinnentraditionen (und nicht zuletzt in den an diese anknüpfenden asketischen Tra-

[25] Vgl. Traditio Apostolica 16. Apostolische Konstitutionen VIII, 32, 12 f.

[26] Vgl. den Überblick bei *Schottroff,* 189 ff. sowie *Anne Jensen,* Gottes selbstbewusste Töchter. Frauenemanzipation im frühen Christentum?, Freiburg i. B. 1992; hier Kap. II «Frauen im Martyrium: Mutige Bekennerinnen». Zur Christusrepräsentation durch Blandina (und andere Märtyrerinnen) siehe auch den gelungenen Versuch einer Dogmatik aus feministischer Perspektive von *Elizabeth A. Johnson,* Ich bin die ich bin. Wenn Frauen Gott sagen, Düsseldorf 1994; hier: 102 ff.

[27] Vgl. *Eusebios,* Historia Ecclesiastica V, 41 f.

ditionen) enthalten, wurde doch die Lebenshingabe von Frauen und Männern von der jungen Christenheit insgesamt als heilbringendes Mitsterben mit dem Herrn gedeutet.

Doch wenden wir uns noch einer weiteren Sklavin zu: Die georgische Kirche nennt sie ihre «heilige Mutter Nino» und preist sie als Apostolin[28]. Zunächst dürfte die historische Nino – vermutlich eine Kriegsgefangene – durch ihre unspektakuläre christliche Lebenspraxis Aufsehen erregt haben, gewann dann Einfluss auf das Königspaar und initiierte so Anfang des 4. Jh. einen Prozess, der mit grosser Wahrscheinlichkeit Georgien (kurz nach dem benachbarten Armenien) bereits eine Staatskirche bescherte, bevor der römische Kaiser Konstantin auch nur getauft worden wäre. Die reiche mittelalterliche hagiographische Tradition, die sich um diese bemerkenswerte Frau rankt, schreibt ihr überdies eine umfassende Lehr- und Predigttätigkeit sowie kirchenleitende Funktionen zu. Ob darin auch historische Reminiszenzen enthalten sein könnten, lässt sich schwerlich rekonstruieren. Jedenfalls zeigt die Vita, dass man sich im mittelalterlichen Georgien – nicht ohne augenscheinliches Ringen – mit seiner Kirchengründerin anzufreunden begann. Dem werten Leser der Legende wurden auch Hilfen zum Verständnis der Apostolin angeboten, z. B. durch die Erzählung von Visionen und Träumen, die herausstellen: Gott selber hat die Frau gerufen. Sie hat aber auch ausdrücklich den Segen der Kirche. Um das zu unterstreichen, wird von Ninos Sendung durch den Jerusalemer Patriarchen erzählt. Die Episode lehnt sich deutlich an den Ordinationsritus an. Der Bischof führt die junge Frau an die Stufen des Altars, legt ihr die Hände auf, betet über sie. In einem Textzeugen findet sich schliesslich die bibeltheologische Absegnung der Apostolin. Eine eindrucksvolle, dem Zehnwort vom Sinai nachgestaltete, Komposition aus ntl. Texten, die Nino im Traum überreicht wird, lässt keine Zweifel offen, dass das apostolische Wirken einer Frau «schriftgemäss» ist.

«... Und im Traum kam ein Mann mittleren Alters, halb behaart, und er gab mir ein gedrucktes Buch und sprach zu mir: ‹Steh auf und bringe dies eilends nach Mcxeta zu dem König der Heiden.› Und ich begann ihn wieder unter Tränen anzuflehen und sagte: ‹Herr, ich bin eine landfremde und unwissende Frau, wenn ich hingehe, weiss ich nicht einmal, in welcher Sprache ich mit den fremden Stämmen reden soll.› Da öffnete er das Buch und gab es mir zu lesen. Es war römisch geschrieben und von Jesus gedruckt.

Zehn Sprüche waren aufgeschrieben, wie vordem auf den Steintafeln.

[28] Vgl. zu Nino *Synek*, Heilige Frauen, 80ff. (mit weiterführender Literatur).

1. Spruch: ‹Wo immer diese Heilsbotschaft verkündigt wird, da wird man auch von dem, was diese Frau getan hat, zum ehrenden Gedächtnis für sie erzählen.› (Mt. 26,13)

2. ‹Da gibt es nicht mehr Mann und Weib: nein, ihr seid allesamt Einer (oder eine Einheit).› (Gal. 3,28)

3. ‹Gehet hin und macht alle Heiden zu Jüngern und tauft sie in den Namen des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geistes hinein.› (Mt. 28,19)

4. ‹Ein Licht zur Erleuchtung der Heiden und zur Verherrlichung deines Volkes Israel.› (Lk. 2,32)

5. ‹Überall wo diese Heilsbotschaft in der Welt verkündigt werden wird, da wird man auch sprechen.› (Mt. 26,13; Mk. 14,9)

6. ‹Wer euch aufnimmt, nimmt mich auf, und wer mich aufnimt, nimmt den auf, der mich gesandt hat.› (Mt. 10,40)

7. ‹Sehr liebte Maria den Herrn, so dass sie immerdar seiner wahrhaftigen Weisheit zuhören wollte.› (Lk. 10,38–42)

8. ‹Fürchtet euch nicht vor denen, die wohl euer Fleisch töten, aber die Seele nicht zu töten vermögen.› (Mt. 10,28)

9. Jesus sagte zu Maria Magdalena: ‹Geh hin, Weib, und verkündige meinen Brüdern das Evangelium.› (Mk. 16,9; Joh. 20,7)

10. ‹Wo auch immer ihr predigt im Namen des Vaters und des Sohnes und des heiligen Geistes.›

Und als ich das gelesen hatte, begann ich zu Gott zu beten. Und ich erkannte, dass die Erscheinung vom Himmel war. Und ich erhob meine Augen zum Himmel und pries ihn hoch und erbat von ihm Hilfe in meinen Nöten ...»[29].

Besonders eindrucksvoll mahnt «Spruch 6» – «wer euch aufnimmt, nimmt mich auf, und wer mich aufnimmt, nimmt den auf, der mich gesandt hat» – die Aufnahme Gottes selbst in seiner Gesandten ein. Negativ gewendet, heisst der Vers: Wer Nino (und weitergedacht, auch jede andere gottgesandte Frau) zurückweist, weist Gott zurück.

Aber nicht nur im missionarischen Kontext, auch dort, wo das Christentum bereits gut verwurzelt war, blieben Frauen vielfach als Tradentinnen des Glaubens an die nachkommenden Generationen wichtig. Sicher konnten die wenigsten wie Makrina d. Ä. (die Grossmutter der berühmten «Erfinderin» des orthodoxen Nonnen- resp. Mönchtums, Makrina d. J.), die eine Schülerin von Gregor Thaumatourgos (und somit mittelbar von Origenes) war, gelehrte Theologie weitergeben. Aber es gab immer wieder auch solche Frauen; im frühen Mittelalter dürfte die Situation – zumindest im Westen – bei weltlich lebenden adeligen Kreisen sogar so ausgesehen haben, dass es mehr gebildete (und das hiess in dieser Zeit auch: theologisch gebildete) Frauen als Männer gab. Eine

[29] Übersetzung nach *Gertrud Pätsch:* Die Bekehrung Georgiens. Mokcevay Kartlisay, in: Bedi Kartlisa 33 (1975) 288–337; hier: 310.

von ihnen – Dhuoda – hat im 9. Jh. für ihren Sohn den Liber Manualis, ein kleines Buch mit geistlichen und moralischen Ratschlägen, verfasst[30]. Aber selbst wenn Frauen – wie damals wohl die Regel – nur ein ganz oberflächliches Glaubenswissen hatten, waren es dennoch vielfach sie, die ihren Kindern das wenige weitergaben, was man sie selbst gelehrt hatte, und die vor allem auch versuchten, den Töchtern und Söhnen die ihnen selbst vertrauten Heilswege zu eröffnen[31]. Es lässt sich durchwegs verallgemeinern, was eine weithin unbekannt gebliebene französische Mystikerin, die Witwe Constance de Rabastens (14. Jh.)[32], als Offenbarung empfangen hat: «... durch die Frau wurde der Glaube bewahrt, durch die Frau wird er wiederkommen, und diese Frau bist du.» Dass sich eine Frau wie Constance bewusst wurde – «du warst es, die ihnen die Heilige Dreifaltigkeit, die heilige Menschwerdung und das heilige Sakrament des Altares erklärt hat» – war gewiss nicht sehr häufig, wenngleich eine Reihe von mittelalterlichen Prophetinnen zu einer gesunden Selbsteinschätzung gelangten. Aber auch ohne solches Selbstbewusstsein brachten Mütter ihre Kinder zur Taufe und wagten es, ihnen in Notsituationen – auch dort, wo nur die Taufe durch den ordinierten männlichen Klerus vorgesehen war – das Sakrament zu spenden[33]. Sie versuchten, ihnen über Reliquien und den Segen anerkannter Asketen und Asketinnen leibliche Gesundheit und einen Platz im Himmel zu erwirken[34]. Manche Frauen (ver)führten die ihnen anvertrauten Kinder schliesslich zu einem asketischen Lebensentwurf und damit zu jenen Ausbrüchen aus dem Haus und seiner Ordnung, die sie selbst nicht ge-

[30] Zu Dhuoda und der Frage weiblicher Bildung im Mittelalter insgesamt vgl. z. B. den Überblick von *Angela M. Lucas,* Women in the Middle Ages. Religion, Marriage and Letters, Brighton 1983.

[31] Vgl. dazu die exzellente Dissertation von *Cordula Nolte-Wolf,* Conversio und Christianitas. Frauen in der Christianisierung vom 5. bis 8. Jahrhundert, Berlin 1993. Die Arbeit soll demnächst im Druck erscheinen.

[32] Vgl. die Edition «Les prophéties de Constance de Rabastens» in: Annales du Midi 8 (1896) 241–278. Die hier aufgenommenen Zitate aus den «prophéties de Constance de Rabastens» wurden dem Kapitel «Prophetinnen, Seherinnen und Mystikerinnen» der dt. Ausgabe von *André Vauchez'* Buch «Gottes vergessenes Volk» (195 ff.) entlehnt; Vauchez bringt auch weitere Informationen zur Biographie der Witwe Constance.

[33] Vgl. bezüglich der orientalischen Kirchen *E. M. Synek,* (K)eine katholische Alternative. Der Codex für die katholischen Ostkirchen und die Frauen, in: US 48 (1993) 67–83,88.

[34] Zu den hier nur angerissenen Fragen vgl. *Nolte,* Conversio.

wagt oder auf Grund der äusseren Umstände nicht hatten durchsetzen können[35].

## 4. Der «Auszug» aus dem «Haus» und seine Chancen

Jene Frauen, die sich dem asketischen Ideal verschrieben, konnten eine Reihe von realen Vorteilen gewinnen: Freiheit gegenüber den normalen Frauenpflichten sowie von der Last und Gefahr wiederholter Schwangerschaften (und der Trauer über zu früh verstorbene Kinder); Freiheit vor allem aber auch von der in der Ehe üblichen Herrschaftsstruktur. Der Preis war sexuelle Enthaltsamkeit, der Gewinn nicht unbedingt ein selbstbestimmtes Leben. Auch innerhalb der asketischen Frauen-(wie Männer-)gemeinschaften blieb der Anspruch auf ein egalitäres Miteinander und allein auf geistliche Autorität gegründete Führungsstrukturen vielfach Theorie. Klassenunterschiede wurden von der Welt ins Kloster importiert, so wissen wir z. B. nicht einmal, ob Olympias' oder Makrinas Sklavinnen – nun zu «Schwestern» erklärt – aus persönlicher Überzeugung der Herrin in ein asketisches Leben folgten. Dazu kommen Probleme mit Theologenfreunden, die oft dominanter waren als mancher Ehemann. Hieronymus etwa sagt sein Zeitgenosse Palladios nach, Paula regelrecht tyrannisiert zu haben[36]. Später waren es vor allem unverständige Beichtväter, von denen nicht erst Teresa v. Avila eine Lied zu singen mochte, die vielen Frauen das Leben schwer machten. Strenge Hausordnungen spielten sich auch in den «Frauenhäusern» ein und häufig gerieten letztere in mehr oder minder grosse Abhängigkeit von neuen «Hausvätern»: Bischöfe, Äbte, weltliche Verwalter, Stifter, Kaiser, Landesfürsten und selbst die Verwandten einzelner Nonnen, die ihre eigenen Interessen und nicht unbedingt die der Frauengemeinschaft verfochten, mochten zu verschiedenen Zeiten und Umständen in die Frauenkommunitäten hineinregieren.

Aber jedenfalls wurden in den bereits angesprochenen Syneisaktengemeinschaften, in den Doppelklöstern und mittelalterlichen Beginenhöfen und schliesslich in den ganz «gewöhnlichen» Klöstern alternative Autoritätsstrukturen ausprobiert. Bei aller möglichen Vielfalt und Un-

[35] Auf den Einfluss der Mütter hat schon *Hubert Cancik* in seinem Beitrag «Zur Entstehung der christlichen Sexualmoral» hingewiesen: Vgl. *Andreas Karsten Siemens* (Hg.), Sexualität und Erotik in der Antike (Wege der Forschung 605), Darmstadt 1988, 347–374.

[36] Vgl. *Palladios,* Historia Lausiaca 41.

vollkommenheit war ein Bruch in der traditionellen Hausordnung jedenfalls gegeben. In den asketischen Kontexten war zumindest grundsätzlich kein Mann direktes Haupt der Frau, im Gegenteil: Sofern sich Frauen nicht überhaupt für ein Leben als «Single» entschieden, standen sie regelmässig unter der Leitung von Frauen, und manchmal ging das Experiment gar dahin, dass sich selbst Männer als Teil ihres asketischen Programms weiblicher Leitung unterstellten (oder im Zuge äusserer Verhältnisse, wie sie das mittelalterliche Feudalwesen mit sich brachte, auch ungefragt unterstellt wurden). Vereinzelt kam es sogar soweit, dass Äbtissinnen quasi-bischöfliche Jurisdiktion – u. a. über einzelne Klostergeistliche, aber auch ganze Mönchsgemeinschaften – ausübten[37] und auf Konzilien neben Bischöfen und weltlichen Landesfürsten agierten[38].

Freilich sind die letztbenannten Beispiele die berühmten Ausnahmen, die eine anders lautende Regel bestätigen. Doch auch dort, wo sie keine rechtlich abgesicherte Führungsrolle erhielten, bot sich für asketisch lebende Frauen eher als für ihre verheirateten Schwestern die Chance, sich über ein Engagement im eigenen «Haus» hinaus ins kirchliche Leben aktiv einzubringen. Es geschah gar nicht so selten, dass die geistliche Überlegenheit einer Asketin anerkannt wurde, dass sich auch Mönche der geistlichen Leitung einer erfahrenen Frau anvertrauten oder mittelalterliche Kirchenpolitiker letztlich vor einer konsequenten Äbtissin oder sogar einer als Prophetin respektierten Laienfrau kapitulierten. Schon in der (Spät)antike wurden die Weisungen «geistlicher Mütter» – wenn auch nicht sehr zahlreich – in die Paterika aufgenommen (und in späterer Zeit manchmal aus diesen wieder herausgelöst und zu eigenen Materika vereinigt). So findet man auch heute noch inmitten der meist «Apophthegmata Patrum» genannten Sammlung von Väter- und Müttersprüchen die den Ammas Theodora, Synkletike und Sara zugeschriebenen Logien[39].

[37] Dieses spannende Kapitel Kirchenrechtsgeschichte wurde oft angerissen, in die Tiefe gehende Studien sind aber leider rar. Das gilt auch für die Monographie von *Joan Morris,* Against Nature and God. The History of Women with Clerical Ordination and the Jurisdiction of Bishops, London 1973. Methodisch ingesamt unbefriedigend und im Aufweis behaupteter Fakten wenig sauber, hat das Buch zwar als «Materialsammlung» einen gewissen Wert, kann aber weitere Quellenstudien keinesfalls ersetzen.

[38] So weist schon *Hefele* auf die Teilnahme von Äbtissinnen an den frühen englischen Synoden hin: vgl. *Carl Joseph Hefele,* Conciliengeschichte I, Anheim 1855, 26.

[39] Vgl. zu diesen Überlegungen und auch zum folgenden Kapitel *E. M. Synek,*

Schliesslich eröffnete im Mittelalter der Weg ins Kloster zumindest für adelige Frauen einen einzigartigen Zugang zu literarischer Bildung. Unter Umständen musste der darob angestrebte Auszug ins «Frauenhaus» nicht einmal «lebenslänglich» sein: In den Anfängen des syrischen Nonnentums kannte man eine Art «Seminarausbildung» für Mädchen, die sich auf einen pastoralen Dienst vorbereiteten. Aber auch im griechischen Osten und im lateinischen Westen wurden für «höhere Töchter» Möglichkeiten geschaffen, eine Klosterschule zu besuchen, ohne auf Dauer innerhalb der Frauengemeinschaft zu verbleiben. Insofern waren im Mittelalter die Frauenklöster auch über die eigene Gemeinschaft hinaus Zentren von Frauenbildung.

## 4. Die Schwestern Marias: Frauen als Theologinnen

Mit den Bildungsmöglichkeiten von Frauen verwoben ist die Frage nach theologisch kompetenten Frauen. Bekanntlich ist die schriftliche Hinterlassenschaft der «Kolleginnen» von Maria von Bethanien gering. Die Frauen in den Fussstapfen der von Lukas als Toraschülerin porträtierten Schwester Martas[40] haben wesentlich seltener zur Feder gegriffen (resp. einem Sekretär/einer Sekretärin diktiert) als ihre Theologenbrüder. Daraus ist aber noch nicht leichthin zu schliessen, dass Frauen zur Reflexion theologischer Fragen minder geeignet gewesen wären. Aus der Spätantike ist uns eine verhältnismässig lange Reihe von Namen hochgebildeter Frauen überliefert – darunter die bereits mehrfach erwähnte Olympias, die beiden Makrinas, Melania die Ältere oder Marcella, die als geistliche Mütter, als Lehrerinnen und Dialogpartnerinnen männlicher Theologen und Kleriker geachtet waren. Dass keine der benannten ein eigenes Buch hinterlassen hat, macht es für uns freilich schwierig, ihre Beiträge zur theologischen Reflexion zu rekonstruieren.

In den Werken bekannter männlicher Theologen, von denen gar nicht so wenige ehrlich auf die Bedeutung ihrer Lehrerinnen für das eigene Schaffen hingewiesen haben, haben ihre theologischen Gedanken aber mit Sicherheit ihren Niederschlag gefunden. Gregor von Nyssa bekennt sich in seinem «Dialog über die Auferstehung» ausdrücklich da-

Ostkirchenkunde und Frauenforschung: Zu den Müttern unter den Vätern, in: OstkSt 43 (1994) 170–186; hier insbes. 175ff. (mit weiterführender Literatur).

[40] Zum hier skizzierten Bild Marias vgl. *Annemarie Ohler*, «Maria und Marta – Gastgeberinnen für Jesus», in: dies., Frauengestalten der Bibel, Würzburg 1987, 2. Aufl., 157–177.

zu, dass seine Schwester Makrina (die uns bereits als «Muse» Basileios' bei seiner Klostergründung begegnet ist), als geistliche Mutter dieses «christlichen Phaidons» zu verstehen ist. Und der gemeinsame Bruder Basileios führt gar die Grossmutter Makrina d. Ä. als Garantie seiner Rechtgläubigkeit an, als er ins Kreuzfeuer der Kritik geraten war[41]. Mit gutem Grund darf man folgern, dass die dogmatischen Entscheidungen der jungen Christenheit von diesen und einer Reihe anderer Frauen beträchtlich mitgestaltet worden waren, wurden doch fast alle grossen Theologen der Antike in ihrer Jugend massiv durch Frauen geprägt bzw. hatten auch als Erwachsene Frauen an ihrer Seite, die keineswegs nur Schülerinnen, sondern ernstzunehmende Gesprächspartnerinnen waren. So lobte selbst Hieronymus – eine in seiner Haltung Frauen gegenüber höchst ambivalente Persönlichkeit – Marcella (jedenfalls nach ihrem Tod) eindringlich für ihre bibelwissenschaftlichen Leistungen: Die Schülerin war zur respektierten Kollegin avanciert, die den ehemaligen Lehrer während seiner Absenzen in Rom würdig vertrat[42].

Später geriet die Exegetin freilich in Vergessenheit, während eine andere, von Hieronymus abgekanzelte, Theologin sich lange Zeit als «Schulbuchautorin» gut behaupten konnte. Proba[43] – neben der oben kommemorierten Reiseschriftstellerin Egeria – eine der wenigen Frauen der jungen Christenheit, die erwiesenermassen selbst zur Feder griff, hinterliess einen besonders gelungenen Versuch, tradiertes kulturelles Erbe und Christentum miteinander zu versöhnen. Ihr Cento, ein als «Flickgedicht» aus Vergilversen gestaltetes Heilsepos, diente vielen Generationen von Schülern als Lesebuch. Damit übertraf die gebildete Römerin, die – angesichts des asketischen Überhangs im theologischen Erbe, eine weitere bemerkenswerte Ausnahme – sich dazu bekannte, ein

[41] Vgl. *Basileios,* ep. 204: «Was aber könnte für unseren Glauben ein deutlicherer Beweis sein, als die Tatsache, dass wir von unserer seligen Grossmutter aufgezogen worden sind, einer aus eurer Gegend stammenden Frau? Ich meine die berühmte Macrina, von welcher wir in den Worten des seligsten Gregor (Thaumaturgos) unterwiesen wurden ...». (Übersetzung nach *W.-D. Hauschild*)

[42] Vgl. *Hieronymus,* Die hl. Marcella. Brief an die Jungfrau Principia, dt. in: *W. Schamoni* (Hg.), Heilige Frauen des Altertums (Heilige der ungeteilten Christenheit), Düsseldorf 1963, 122–135.

[43] Vgl. zuletzt *Anne Jensen,* Faltonia Betitia Proba – Eine Lehrerin der Spätantike, in: *H. Pissarek-Hudelist/L. Schottroff* (Hg.), Mit allen Sinnen glauben. Feministische Theologie unterwegs, Gütersloh 1991, 84–94; auch: *H. Sivan,* Anician Women, the Cento of Proba, and Aristocratic Conversion in the Fourth Century, in: Vigiliae Christianae 47 (1993) 140–157.

glückliches Familienleben zu führen, viele männliche Theologen an Popularität.

Bis heute wirken schliesslich auch jene mündlichen Traditionen von Frauentheologie nach, die in der Apophthegmata-Literatur und in den Paterika «aufgehoben» wurden. Weitere Spuren des Erbes der Mütter lassen sich in hagiographischen Materialien ausmachen: Da das Durchkämmen dieser Quellengruppe unter frauenforschender Perspektive gerade erst begonnen hat, sind hier vermutlich noch manche Schätze zu heben. Nicht zuletzt ist bei einer Reihe anonym überlieferter Texte wie z. B. der Vita von Olympias oder der unter dem Pseudonym Thomais überlieferten Febronia-Vita mit gutem Grund über eine weibliche Verfasserschaft zu spekulieren[44].

Dennoch wird erst in den Werken mittelalterlicher Mystikerinnen Frauentheologie in einem grösseren Ausmass deutlich als solche greifbar. Die Frage der Authentizität darf natürlich auch hier nicht ganz ausgeblendet werden. Oft geht die literarische Hinterlassenschaft der Mystikerinnen ja nur indirekt auf diese selbst zurück. Die Aufzeichnungen wurden häufig von Beichtvätern oder anderen «Sekretären» besorgt, die wohl nicht nur gerne von der Volkssprache ins gelehrte Latein übersetzten, sondern vermutlich auch sonst da und dort redigierten. Es wird aber aus diesem Schrifttum, das die Forschung erst langsam in seiner Qualität als «theologisch» zu entdecken beginnt, zweifelsohne klar, dass viele Frauen kreative Theologinnen waren. Der mit Etablierung der Universitäten nur mehr beschränkte Zugang zur spekulativen Schultheologie scheint sich nicht unbedingt negativ auf das theologische Niveau ausgewirkt zu haben. Zwar sollte man die Klagen über den Ausschluss von Mädchen von höherer Bildung, auf die wir etwa bei Christine de Pizan, einer nicht zuletzt engagiert mit Frauenfragen befassten spätmittelalterlichen Schriftstellerin, stossen, durchwegs ernstnehmen[45]. Anderseits waren die «ungelehrten Frauen», die so ungebildet nun oft auch wieder nicht waren, vielleicht sogar eher imstande, eingefahrene Schemata aufzubrechen als ihre männlichen Kollegen. Immer mehr wird im heutigen Kontext der Wert eines existentiellen Ansatzes erkannt, wie er für das aus der persönlichen Erfahrung schöpfende, «mystische» theologische Schaffen von Frauen wie Hildegard von Bingen, Gertrud von Helfta, Mechthild von Magdeburg oder Julian of Norwich,

[44] Zu letzterer vgl. *E. M. Synek,* Kultur und Heiligkeit. Ein Beitrag zum spirituellen Erbe des syrischen Mönchtums, in: Geist und Leben 66 (1993) 359–373.

[45] Vgl. *Christine de Pizan,* Eine Stadt für die Frauen XXXVII.

um nur einige der bekannteren zu nennen, charakteristisch ist. Er enthält in manchen Details bedeutende Ergänzungen und Korrektive zur tradierten «männlichen» Theologie, die vor allem in ihrer Bedeutung für Gottesbild, Kirchenbild, Anthropologie und Schöpfungslehre eingehend zu studieren wären. Im Rahmen dieses Beitrags ist es unmöglich, den theologischen Leistungen dieser Frauen, die in vielerlei Hinsicht überhaupt erst wirklich erforscht werden müssten, auch nur annähernd gerecht zu werden[46].

Doch soll noch kurz eine andere Frage angesprochen werden: Es ist gefährlich zu übersehen, dass es zur Durchsetzung von Theologie auch immer schon Politik brauchte. Dass diese oder jene theologische Idee gut, gar nicht oder wenig rezipiert wurde, hat nicht unbedingt nur mit dem sensus fidelium und der Durchsetzung der «Wahrheit» zu tun. Gerade die bislang weitgehende Nicht-Rezeption mittelalterlicher Frauentheologie offenbart den Zusammenhang zwischen der Durchsetzung theologischer Gedanken und Macht resp. Ohnmacht. Das sollte aber nicht dazu verführen, Frauen grundsätzlich in die Sphäre der Ohnmacht zu verweisen. Wir haben bereits oben gesehen, dass sich die Gedanken spätantiker Theologinnen in den Werken ihrer Söhne, Brüder, Lehrer und Freunde wiederfinden dürften. Frauen stellten in dieser Epoche auch zu einem guten Teil die «Lobbies» der grossen Theologen. So engagierten sich etwa die bereits erwähnte Melania die Ältere genauso wie

[46] Die in diesem Bereich wegweisenden Forschungsergebnisse der fr. mentalitätsgeschichtlichen Schule, etwa das oben zitierte Sammelwerk von Vauchez, werden auch im deutschen Sprachraum immer mehr rezipiert. Im dt. Sprachraum selbst wurden grundlegende Arbeiten beispielsweise von *Elisabeth Gössmann* und *Margot Schmidt* vorgelegt. In ihrem Beitrag «Religiös-theologische Schriftstellerinnen» zum Mittelalterband der neuen «Geschichte der Frauen» (Frankfurt 1993) hat *Gössmanns* Lebenswerk eine allgemein zugängliche prägnante Zusammenfassung gefunden (a.a.O., 495–510). Die Drucklegung der Referate des internationalen Hildegard-Symposions, das 1994 unter *Schmidts* Leitung in Deutschland stattgefunden hat, ist geplant. Vgl. aber z.B. auch die Dissertation von *Marianne Heimbach* zu Mechthild v. Magdeburg, die unter dem Titel «‹Der ungelehrte Mund› als Autorität. Mystische Erfahrung als Quelle kirchlich-prophetischer Rede im Werk Mechthilds von Magdeburg» vor einigen Jahren in der Reihe «Mystik in Geschichte und Gesellschaft I/6» veröffentlicht wurde (Stuttgart 1989). Leicht zugänglich sind des weiteren *Gerda Lerners* – im theologischen Bereich freilich nicht immer ganz sauberer – Aufriss: «Die Entstehung des feministischen Bewusstseins. Vom Mittelalter bis zur ersten Frauenbewegung» (Frauen und Geschichte Bd. 2), Frankfurt 1993 sowie die – ebenfalls nicht so sehr theologisch orientierten – Arbeiten von *Peter Dinzelbacher,* der umfassende Bibliographien bietet.

Olympias im sog. «origenistischen» Streit auf seiten der «Origenes-Partei», während Paula und Marcella Hieronymus die Stange hielten. Als besonders erfolgreiche Kirchenpolitikerin verdient aber auch Kaiserin Pulcheria Erwähnung[47]: diese Frau hatte nicht nur als Mädchen die politisch höchst kluge Entscheidung getroffen, nicht zu heiraten, und ihren Palast in eine Art Kloster umgestaltet. Sie trug auch massgeblich Verantwortung für das besonders geschichtswirksame Konzil von Chalkedon, nachdem ihre theologischen Optionen, unterstützt von der vox populi, bereits gegen die Sympathien ihres Bruders, Kaiser Theodosios, am Konzil von Ephesos den Sieg errungen hatten. Im 8. Jh. war es dann ihre späte Nachfolgerin, Kaiserin Irene, die Zeitgenossin Karl d. Gr., die die theologische Klärung im Bilderstreit durch ein Konzil initiierte. Und was das westliche Mittelalter betrifft, sollte man nicht vergessen, dass bezüglich der Entscheidung für das «katholische» Christentum bei den germanischen gentes die Frauen aus den Herrscherfamilien eine wichtige Rolle spielten[48].

## 6. Frauenräume im «Haus Gottes»

Bereits in den Pastoralbriefen wird das Konzept der christlichen Gemeinde als «Haushalt Gottes» vertreten[49]. Zu diesem Haushalt gehören von Anfang an Männer und Frauen, denen die Haustafelliteratur jeweils ihren Ort im Ganzen zuweist. Als sich die «Haushalte Gottes» – durchwegs schon vor der sog. «konstantinischen Wende» – in eigenen Häusern einzurichten begannen, sollte sich die Raumaufteilung zusehends konkretisieren. Der Trend ging dahin, eigene Frauen- und Männerzonen zu definieren[50]. Dabei wurden das Umfeld des Altares und des Bischofsthrones immer mehr zu reinen Männerräumen, wenngleich dieser Prozess zunächst sicher differenzierter verlief als gemeinhin vorausgesetzt. Es dürfte mit manchen Ungleichzeitigkeiten zu rechnen sein,

[47] Vgl. zu den hier skizzierten Ereignissen die Arbeit von *Kenneth G. Holum,* Theodosian Empresses. Women and Imperial Dominion in Late Antiquity, Berkeley 1982.

[48] Vgl. dazu *Nolte,* Conversio und Christianitas.

[49] Vgl. dazu die bereits oben zitierte Arbeit von *Verner.*

[50] Die traditionelle Vermutung, die junge Kirche hätte sich hier an synagogale Vorbilder angelehnt, wurde zuletzt von *Shaye J. D. Cohen* in Frage gestellt: vgl. *Shaye J. D. Cohen,* Menstruants and the Sacred in Judaism and Christianity, in: Women's History and Ancient History, 273–299; hier: 278f., 297f. (Anm. 53).

vor allem aber damit, dass normative Ordnungsvorgaben, wie sie uns in der homiletischen Literatur, in Liturgieordnungen und Konzilskanones überliefert sind, und das reale Leben in einem ziemlichen Spannungsverhältnis zueinander standen. Grenzüberschreitungen waren im «Haus Gottes» wohl genauso auf der Tagesordnung wie im weltlichen Alltag von Männern und Frauen, wo die Grenzziehung zwischen Männer- und Frauenräumen, wie bereits aufgewiesen, auch vielfach eine in der Praxis nicht wirklich eingeholte Theorie blieb.

Grundlegend für die Ausgestaltung der Hausordnung der Kirche ist die geschichtswirksame Ausbildung des monarchischen Episkopates, der ab dem zweiten Jahrhundert an Boden gewann und sich zu einer allgemein überregional anerkannten Institution verfestigte. Der Bischof spiegelt im Haushalt Gottes den Hausvater im weltlichen Haus, die ihm zugewiesenen umfassenden Kompetenzen die patria potestas des römischen Rechts. Zugleich fehlt ein Frauenamt an der Seite des Bischofs, worin im Haus Gottes die Stellung der matrona im weltlichen Haus gespiegelt worden wäre. Solche Modelle gab es durchwegs in paganen Kulten, beispielsweise wählte man zum Flaminat des Jupiter nicht einen einzelnen Mann (oder eine einzelne Frau), sondern explizit ein Ehepaar[51]. Möglicherweise hat das Anknüpfen an das jüdische Priesterbild in dieser speziellen Frage Anleihen beim paganen Sakralrecht verhindert, so dass auch die Tradition von Apostelehepaaren für die Ausgestaltung des Bischofsamtes keine Relevanz erhielt. In anderen Fragen wurde dagegen sehr wohl auf pagane Modelle zurückgegriffen, so etwa wurde die ab dem 4. Jh. ventilierte Zölibatsverpflichtung für weibliche Kleriker (Diakoninnen) unter Hinweis auf die Vestalinnen zu legitimieren versucht[52].

Insofern das Haus Gottes also zwar einen «pater familias» aber keine «mater» hat, erweist sich seine Hausordnung als noch androzentrischer denn die des weltlichen Hauses. Letzterer lag wohl der geradezu «ökumenische» Konsens einer auf Geschlechterhierarchie abstellenden Geschlechterideologie – «der Mann ist das Haupt der Frau» – zu Grunde, als Ehefrauen, die durch die Geburt legitimer Nachkommen den Fortbestand der Familie sicherten, kam Frauen aber doch eine wichtige Rolle innerhalb des Systems zu. Während legitime Nachkommen im weltlichen Bereich grundsätzlich nur durch die Geburt von Kindern durch le-

[51] Vgl. *John Scheid,* Die Rolle der Frauen in der römischen Religion, in: Die Geschichte der Frauen/Bd. 1 Antike, 417–449; hier: 441 ff.

[52] Vgl. die 6. Novelle von Justinian.

gitime Ehefrauen zu erlangen sind, geht es im Haushalt Gottes – zumindest theoretisch – auch ganz ohne Frauen: Hier «gebiert» der (männliche) Bischof (resp. ein von ihm beauftragter Presbyter, nach manchen Texten u. U. auch ein Diakon) Kinder durch die Taufe[53]. Herausgelöst aus dem Kontext der zeitgenössischen Geschlechterideologie, in dem zwar das Fehlen einer Spiegelung der Rolle der mater familias in der Kirche weniger selbstverständlich ist, als die mangelnde Reflexion dieser Frage in den gängigen Darstellungen der Ausbildung des monarchischen Episkopats suggeriert, die Durchsetzung der geschlechtlichen Determinierung des Bischofsamtes als «männlich» aber nicht weiter verwunderlich ist[54], könnte gerade hier emanzipatorisches Potential zu orten sein. Mit der Durchsetzung des nur Männern zugängigen monarchischen Episkopats wurde die geschlechtliche Determinierung der hierarchischen Spitze im Haus Gottes vielleicht weniger zementiert als durch die theoretisch vorstellbare Alternative eines «Ehepaaramtes». Wie – ausgehend vom biblischen Schrifttum – Gott neben väterlichen Qualitäten u. U. auch mütterliche zugeschrieben werden, so finden sich auch im Bischofsbild weibliche Aspekte, etwa das bereits benannte «Gebären»

[53] Vgl. z. B. *Johannes Chrysostomos,* Über das Priestertum III, 6; ähnlich: Apostolische Konstitutionen II,33,1, wo es heisst, dass Gott den Menschen durch seinen Bischof «an Sohnesstatt annimmt»: «... erkenne die rechte Hand, Sohn, deine Mutter, und liebe sie und sei ehrfürchtig gegenüber dem, der nach Gott dein Vater geworden ist ...».

[54] Aber auch wieder nicht schlechterdings selbstverständlich, wie die Pionierarbeit von *René Metz,* Le statut de la femme en droit canonique médiéval, in: Recueils de la Société Jean Bodin 12, Brüssel 1962, 59–113 (wiederabgedruckt in: ders., La femme et l'enfant dans le droit canonique médiéval, London 1985) suggeriert! Im Prinzip ist die Affirmation «... la femme n'accédait pas, en règle générale, aux fonctions publiques ...» zwar nicht schlechterdings überholt. Die Belege für den Zugang von Frauen zu öffentlichen Ämtern werden aber mehr. Anderseits ist das traditionelle «Apostelargument» durch die hist.-kritische Exegese (und patristische Forschung) ins Wanken geraten. Die Entwicklung des Episkopats erfolgte historisch nicht linear aus «dem» Amt der «Apostel» – das angesichts einer Vielfalt von Apostelbegriffen an sich bereits eine Fiktion darstellt – schon gar nicht aus dem Zwölferkreis. Damit stellt sich aber auch die Frage nach dem Anknüpfen der geschlechtlichen Determination der kirchlichen Leitungsämter an Vorgaben des hist. Jesus und/oder der nachösterlichen Jesusbewegung des 1. Jh. grundsätzlich neu. Sie wären auf dem Hintergrund pluraler Gemeindesituationen, Organisationsstrukturen und der zugehörigen Leitungsfunktionen neu zu reflektieren: In welchem Ausmass Frauen an letzteren partizipierten, steht exegetisch zur Debatte; dass Frauen aber in den durch die in den Kanon rezipierten Schriften bezeugten Gemeindekontexten zumindest nicht überall grundsätzlich aus Leitungsfunktionen ausgeschlossen waren, kann als gesichert gelten.

neuer «Kinder Gottes». Manchmal wird der – den Vater repräsentierende – männliche Bischof sogar explizit als Vater *und* Mutter apostrophiert. So wird beispielsweise in den Apostolischen Konstitutionen Spr. 1,8 auf den Bischof angewandt: «Höre, Sohn, auf die Erziehung deines Vaters, und weise die Ermahnungen deiner Mutter nicht zurück[55].» Damit scheint hinsichtlich der heute viel diskutierten Symbolebene in der Ausgestaltungsphase des Bischofsamtes ein Ansatzpunkt zur Überwindung von Biologismen grundgelegt – nicht ohne Ironie gerade dort, wo von der Kirche die patriarchale Hausordnung in ihrer Androzentrik auf die Spitze getrieben wurde.

Im übrigen dürften Frauen auch noch zu einer Zeit, wo der Sakralisierungs- und Hierarchisierungsprozess grundsätzlich schon relativ weit fortgeschritten war, de facto zumindest da und dort sehr wohl sakramentale Handlungen gesetzt haben und in kirchen- resp. gemeindeleitender Stellung respektiert worden sein. Im Sinne der Theorie des Bischofsamtes nahmen solche Frauen, auch ohne notwendigerweise als Episkopen eingesetzt zu sein, episkopale Agenden wahr. So ist in einem Brief von Firmilian v. Cäsarea (in Kappadokien) noch für 235 eine – allem Anschein nach – «grosskirchliche» Prophetin bezeugt, die die Taufe spendete und der Eucharistie vorstand[56]. Dass diese Frau, auf die der Bischof mit Entsetzen reagierte, wirklich so singulär war, wie sie uns aufgrund mangelnder Direktbezeugung von «Kolleginnen» erscheinen mag, ist unwahrscheinlich: immerhin wurde sie zunächst sichtlich allgemein respektiert. Frauen aus dem kirchlichen Witwenstand – sie sind mit einiger Wahrscheinlichkeit mit den in einer Reihe von schriftlichen Quellen, aber auch in Inschriftenbelegen bezeugten «Presbytiden» (Presbyterinnen) in eins zu sehen[57] – werden zumindest in Einzelfällen eine ähnliche Rolle gespielt haben. Anders gibt die wiederkehrende Polemik gegen die Lehrtätigkeit und Taufspendung durch Witwen in den alten Kirchenordnungen keinen Sinn[58]. In in ihren Ordnungsvorstellungen mehr charismatisch orientierten Gemeindekontexten konnten Frauen in Führungsrollen sichtlich zunächst durchwegs Akzeptanz finden. Bei der Ver-

[55] Apostolische Konstitutionen II,6,16.

[56] Diese schon länger bekannte Tradition wurde zuletzt von *Anne Jensen* sorgfältig analysiert. Vgl. im III. Kap. Von «Gottes selbstbewusste Töchter» Abschn. 3 «Die Eucharistie einer Prophetin» (352 ff.).

[57] Vgl. *Walter Selb,* Orientalisches Kirchenrecht Bd. II. Die Geschichte des Kirchenrechts der Westsyrer (von den Anfängen bis zur Mongolenzeit), Wien 1989, 237 f.

[58] Vgl. Didaskalia XV; Apostolische Konstitutionen III,5–6.9.

festigung der kirchlichen Strukturen zur von Hausordnung, (weltlicher) Ämterlaufbahn und dem atl. Priesterbild inspirierten Weihehierarchie blieben Frauen dann aber sukzessive auf der Strecke. Das explizite Verbot der Ordination von Witwen in der Traditio Apostolica[59] bzw. der «Einsetzung» von Presbytiden in can. 11 der sog. Synode von Laodikaia lassen freilich darauf schliessen, dass selbst hier zumindest lokal ein längerer Klärungsprozess ablief, der nicht immer sofort zur Ausgrenzung von Frauen aus der sich formierenden Hierarchie führte. An den Rändern des als «grosskirchlich» geschichtswirksam gewordenen Traditionsstroms im Milieu der zur «montanistischen Kirche» verfestigten Bewegung der «neuen Prophetie»[60] sind ausdrücklich weibliche Episkopen bezeugt. Langfristig war der Rückdrängungsprozess zwar insgesamt erfolgreich, doch darf man die restriktiven Anweisungen für die Witwen des Witwenstandes etwa in Didaskalia und Apostolischen Konstitutionen noch kaum mit dem tatsächlichen Status dieser Frauen in jenem Milieu verwechseln, wo die Kirchenordnungen zunächst entstanden.

Anderseits geht die systematisch betriebene Marginalisierung der Witwen[61] – jedenfalls im griechisch-syrischen Raum – mit der Schaffung eines neuen Frauenamtes, dem Frauendiakonat[62] – Hand in Hand. Hier wurde Frauen zumindest der Zugang zum institutionalisierten Klerus offengehalten. Nach der syr. Typologie haben sie auch im symbolischen

[59] Vgl. Traditio Apostolica 10.

[60] Vgl. zu einer historisch-theologischen Neubewertung des sog. «Montanismus» *Anne Jensen,* Gottes selbstbewusste Töchter, Kap. II, Abschn. 2 «Neue Prophetie: Priska und Maximilla».

[61] Die einzige neuere Monographie zum Witwenamt hat *Bonnie Bowman Thurston,* The Widows. A Women's Ministry in the Early Church, Minneapolis 1989, vorgelegt.

[62] Zur Geschichte des Frauendiakonats vgl. u. a. die Dissertation von *Evangelos Theodorou,* He ‹cheirotonia›, he ‹cheirothesia› ton diakonisson, Athen 1954 (ausgehend von dieser Arbeit später auch wiederholt kleinere Publikationen in westlichen Sprachen, so der oben zit. Beitrag in «Warum keine Ordination der Frau?»; auch: Das Amt der Diakoninnen in der kirchlichen Tradition, in: US 33 [1978] 162–172); *R. Gryson,* Le ministère des femmes dans l'Eglise ancienne (Recherches et synthèses/Section d'histoire Bd. IV), Gembloux 1972; *A. G. Martimort,* Les diaconesses. Essai historique (Bibliotheca ‹Ephemerides Liturgicae›. ‹Subsidia›. Bd. 24), Rom 1982 (beide Arbeiten mit umfassendem Literaturüberblick zu älteren Publikationen); *C. Vagaggini,* L'ordinazione delle diaconisse nella tradizione greca e bizantina, in: OrChrP 40 (1974) 145–189; *J. Beaucamp,* Le statut de la femme II, Paris 1992. Für den syrischen Raum: *G. Orioli,* Il testo dell' ordinazione delle diaconisse nella chiesa di Antiochia dei Siri, in: Apollinaris 62 (1989) 633–640. Für ein Summarium der wichtigsten Ergebnisse der neueren hist. Forschung siehe *Eva Maria Synek,* (K)eine katholische Alternative.

Kosmos der Kirche eine beachtliche Funktion. In Didaskalia und Apostolischen Konstitutionen steht der Bischof für Gott Vater und der Diakon für den Sohn, während die Diakoninnen als Repräsentantinnen des Hl. Geistes gelten[63]. Angesichts der zugrundeliegenden subordinationistischen Konzeption des Gottesbildes war freilich nicht Gleichrangigkeit mit dem männlichen Diakon im Blick. Entsprechend wurden die Befugnisse der Diakonin regelmässig restriktiv formuliert und vom Männerdiakonat abgegrenzt. Zum besonders strengen Anforderungsprofil gehören die vermutlich bereits im 4. Jh. weitgehend durchgesetzte Zölibatsklausel und das extrem hoch angesetzte Weihealter jenseits der Reproduktionsgrenze (das in der Praxis, wie Olympias zeigt, aber nicht unbedingt eingehalten wurde). An Aufgaben wurden den Diakoninnen im Haus Gottes allgemein Türhüter- und Ordnungsdienste auf der Frauenseite der Kirche, die Assistenz bei der Taufe von Frauen und Mittlerfunktionen zwischen Frauen und männlichem Klerus zugewiesen, z. T. auch die Frauenkatechese und in besonderen Fällen die Kommunionspendung an Frauen und Kinder. Mit der Zeit verschwand der Frauendiakonat dann bekanntlich auch im Osten wieder aus dem Gemeindedienst – in der Regel wird hier ein Konnex zum Bedeutungsverlust der Erwachsenentaufen hergestellt. In der «geschlossenen Gesellschaft» der Frauenklöster wurde das alte Frauenamt – oft in Personalunion mit dem der Äbtissin – dagegen z. T. sogar ausgebaut. Beispielsweise gleichen syrische Kanones die liturgischen Funktionen der Nonnen-Diakonin für den Fall, dass kein männnlicher Kleriker zur Hand ist, denen des männlichen Diakons ziemlich weit an[64]. Noch heute kann man in orthodoxen Frauenklöstern erleben, wie Nonnen, die sich in der Nachfolge der Diakoninnen der jungen Kirche verstehen, eine Reihe von Diakonsdiensten ausüben. Wenn sie dann auch noch als Sängerinnen den im orthodoxen Gottesdienst sehr wichtigen Chor bilden, kann angesichts des Umstandes, dass der männliche Klerus meist hinter der Ikonostase verborgen bleibt, auf den ersten Blick sogar einmal der (falsche) Eindruck eines reinen Frauengottesdienstes entstehen. – Doch kehren wir zurück zur Frage, welche Räume Frauen im Gemeindedienst der jungen Christenheit für sich beanspruchten resp. auch auf längere Sicht zugestanden bekamen. Hier lohnt sich ein Blick in das aus Syrien stammende Testamentum Domini, das noch für das 5. Jh. ein sehr starkes Witwenamt/

[63] Didaskalia IX; Apostolische Konstitutionen II,26,6.

[64] Zu den Belegstellen siehe *Walter Selb,* Orientalisches Kirchenrecht Bd. II, Wien 1989, 245 f.

Frauenpresbyterat bezeugt[65]. Der ordinierten Witwe[66] werden hier – und wir haben es immerhin mit einer Kirchenordnung, also mit einem normativen Text zu tun – sehr deutlich eine Ehrenstellung, Aufsichtsfunktionen über den weiblichen Teil der Gemeinde insgesamt sowie die sonst oft Diakoninnen[67] zugeschriebene Taufassistenz eingeräumt. Auch finden wir im Testamentum die Witwen sogar noch bei der eucharistischen Darbringung unter den männlichen Klerikern im Altarraum und in der Osternacht betont an der Seite des Bischofs.

Ingesamt behaupteten sich Frauen freilich nur spärlich im «Zentrum» des «Hauses Gottes», für das Bischofssitz und Altar im Bewusstsein der zeitgenössischen Christen und Christinnen – jedenfalls ab dem 3., wenn nicht schon ab dem 2. Jh. –, und letztlich auch für uns heute noch, nicht zu unterschätzende Symbole sind. Dieses kirchengeschichtliche Resümee werden wohl auch die langsam in Gang gekommenen Versuche der Rückgewinnung von her-story in seinen Fundamenten nicht erschüttern können. Sie zeigen aber, wie Frauen, die selbst-bewusst, da gott-bewusst handelten, da und dort Grenzüberschreitungen gelangen: Es lohnt sich, die verblassten Fussspuren in den «Männerräumen» freizulegen. Darüber sollte man aber die Frauenräume rechts und links vom symbolischen Zentrum nicht übersehen. Die stärkeren Traditionen von «Botschafterinnen um Gottes willen» sind «an den Rändern» des symbolischen Gefüges des kirchlichen Kosmos zu finden, wobei sich die Frage aufdrängt, ob die Handlungsräume von Frauen, die unser kirchengeschichtliches Bewusstsein geneigt ist, am «Rande» anzusiedeln, nicht aufs Ganze gesehen für die Geschichte der Kirche sehr wohl «zentral» waren. Was ist Zentrum, was ist Peripherie? Die Antwort hängt vom Standpunkt ab, der in der Bewertung bezogen wird. Nicht nur als Märtyrerinnen und Diakoninnen waren unsere Mütter und Schwestern im Glauben Gottes «Repräsentantinnen» auf Erden. Sie spielten eine nicht

[65] Dass bei den ordinierten «Witwen» und «Presbytiden» hier auf die selben Frauen abgestellt wird, ist wahrscheinlich, aber nicht ganz sicher. In der Ektenie (Testamentum Domini I,XXXV) steht die Fürbitte für die Presbyterinnen nach den Fürbitten für den Bischof, die (männlichen) Presbyter und die (männlichen) Diakone, eine eigene Fürbitte für die Witwen fehlt. Probleme schafft vor allem Testamentum Domini II,XIX, wo in den Anweisungen für die Osternacht Witwen und Presbytiden nebeneinander erwähnt werden.

[66] Vgl. zur Witwenordination Testamentum Domini I,XL f.

[67] Diakoninnen kennt die Kirchenordnung ebenfalls, aber in einer den Witwen untergeordneten Position. In der Ektenie werden sie gemeinsam mit den Hypodiakonen und Lektoren nach den Presbyterinnen und vor den «Weltleuten» kommemoriert.

zu unterschätzende Rolle bei der Ausbreitung wie der Bewahrung des christlichen Erbes, aber auch in der Ausbildung und Etablierung von Theologie. Wohlhabende Frauen in der Tradition des Euergetismus leiteten nicht nur in den Anfängen Hausgemeinden, sie finanzierten auch späterhin das Unternehmen Kirche, Kaiserinnen steuerten Lehrentscheidungen, Asketinnen reformierten zumindest im kleinen die Hausordnung und namenlose Sklavinnen und unscheinbare Hausmütter trugen das Ihre dazu bei, dass die Kunde vom Wort, das Fleisch wurde, um unter uns zu wohnen, bis heute nicht verstummt ist.

Wien *Eva M. Synek*