

## Gottes selbstbewusste Töchter

### Selbstverständnis und Rolle der Frauen im frühen Christentum<sup>1</sup>

Anne Jensen, Graz

Seit die Wellen der feministischen Theologie Europa erreicht haben, sind gut 20 Jahre vergangen. Ich selbst habe 1985 in Tübingen ein Forschungsprojekt über die Frauen im frühen Christentum übernommen. Ein Jahr später erschien die erste große Monographie im deutschsprachigen Raum, das auch heute noch wichtige und lesenswerte Buch von Ruth Albrecht: „Das Leben der heiligen Makrina auf dem Hintergrund der Theklatraditionen“. Aus dem von mir übernommenen Forschungsprojekt ist meine Habilitationsschrift hervorgegangen, die denselben Titel trägt wie die heutige Veranstaltung „Gottes selbstbewusste Töchter“, allerdings mit der Frage im Untertitel „Frauenemanzipation im frühen Christentum?“<sup>2</sup>. In meiner Forschung hat das Interesse den realen Frauen gegolten.<sup>3</sup>

#### I. Vorbemerkungen

##### 1. Zum Selbstverständnis der Frauen

Hier ist es in der Forschung nicht ganz einfach, dieses Selbstverständnis zu erleben, denn es sind nur vier Schriften von Frauen erhalten. Es ist der Bericht aus der Kerkerhaft von *Perpetua*, bekannt unter dem Titel die „Passio Perpetuae et Felicitatis“, also die Leidensgeschichte von Perpetua und Felicitas. Signifikan-

- 1 Gastvortrag im Rahmen des Konversatoriums „und die Frauen?“ am 8.5.2002 an der Universität Salzburg.
- 2 Die Neuauflage mit einem aktualisierenden Nachwort ist im LitVerlag Münster in Druck. Ungefähr gleichzeitig wird die von mir herausgegebene Quellensammlung in der Reihe „Traditio Christiana“ im Peter-Lang-Verlag Bern erscheinen: *Frauen im frühen Christentum*. Sie finden dort jeweils detaillierte Angaben zu neuesten Quelleneditionen und einschlägiger Literatur.
- 3 Zu normativen Texten vgl. Børresen, Kari Elisabeth, *Subordination et équivalence. Nature et rôle de la femme d'après Augustin et Thomas Aquin*, Paris 1968 (auch in engl. Übersetzung); dies., *From Patristics to Matristics. Selected Articles on Christian Gender Models* (FS zum 70. Geb.), ed. Norderval, Øyvind/Lund Ore, Katrine, Roma 2002; Felber, Anneliese, *Harmonie durch Hierarchie? Das Denken der Geschlechterordnung im frühen Christentum* (Reihe Frauenforschung 26), Wien 1994.

terweise sind hier nur die beiden Frauen im Titel genannt, obwohl vier Männer das Martyrium in Karthago im Jahr 202 oder 203 miterlitten haben, darunter der Katechet der Gruppe (s.u.). Wir haben dann das vielleicht interessanteste Werk, auf das ich später noch eingehen werde, das Christusgedicht aus Vergilversen von *Proba* aus dem 4. Jh. Wir haben ebenfalls aus dem 4. Jh. den Pilgerbericht von *Egeria*, die ins Heilige Land und nach Kleinasien gereist ist, um dort die heiligen Stätten der Christenheit zu besuchen,<sup>4</sup> und wir besitzen von der Kaiserin *Eudokia* leider nur noch eine hagiographische Schrift über das Martyrium von Justina und Cyprian, aber wir wissen, dass sie auch Paraphrasen biblischer Bücher in Hexametern verfasst hat und ein Christusgedicht aus Homerversen, das aber nur in Überarbeitungen enthalten ist.<sup>5</sup> Fragmentarisch erhalten sind die Sprüche einiger Prophetinnen und die Apophthegmata der Geistlichen Mütter. Alle übrigen Informationen über Frauen können wir nur durch eine Lektüre „gegen den Strich“ erheben,<sup>6</sup> aber das Resultat ist dennoch recht ergiebig, wie aus meiner Habilitationsschrift und den zahlreichen neueren Monographien hervorgeht.

##### 2. Zur Rolle der Frauen

Hier ist die Frage zu differenzieren: a) Welche Rolle wollten die Frauen spielen? Dies lässt sich besonders an den Konflikten ablesen. Man denke etwa an die Witwen und den Streit um Ämter; b) Welche Rolle sollten sie spielen? Hier sind die normativen Texte zu befragen, die aber jeweils auf ihre faktische Bedeutung an anderen Texten zu messen sind; c) Welche Rolle haben sie wirklich gespielt? Hier sind die narrativen Texte relevant, in deren Licht die normativen Texte gelesen werden müssen.

#### II. Ein Problem: die zunehmende Dominanz der asketischen Tradition

Wir haben in der christlichen Spätantike eine zunehmende Dominanz der asketischen Tradition. Aus diesem Grund besitzen wir zahlreiche Viten von asketisch lebenden Frauen, aber keine einzige Biographie über eine verheiratete Frau. Dieses Defizit spiegelt sich leider manchmal auch in der (feministischen) Forschung.

- 4 *Egeria, Itinerarium*, ed. Röwekamp, Georg (Fontes Christiani 20), Freiburg u.a. 1995.
- 5 *Eudokia, Centons Homériques*, éd. Rey, André-Louis (Sources Chrétiennes 437), Paris 1998.
- 6 Zur Erhebung von Informationen über Frauengeschichte aus androzentrischen Quellen vgl. Schüssler-Fiorenza, Elisabeth, *Zu ihrem Gedächtnis... Eine feministisch-theologische Rekonstruktion der christlichen Ursprünge*, München 1988, 104-136. (*In Memory of Her. A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins*, New York 1983).

Typisch dafür ist der amerikanische Titel (er stammt von Virginia Burrus) „Chastity as autonomy“ - Enthaltensamkeit als Emanzipation. Dieser Gedanke ist in gewisser Weise richtig, aber er gibt nur die Hälfte der Realität wieder, denn verheiratete Frauen werden hier als ebenfalls emanzipierte Frauen ausgeblendet. In der Spätantike und auch danach hat diese Unterbewertung der verheirateten Frauen eine verhängnisvolle Wirkungsgeschichte, denn Frauen wurden als Geschlechtswesen par excellence gesehen. Dennoch ist der Ausbruch aus den traditionellen Rollen als Ehefrau und Mutter ein wichtiger Markstein in der Frauengeschichte. Es gibt daneben das Phänomen der Geistlichen Ehe, das wenig beachtet wird, und hinweisen möchte ich auf das Phänomen der Liebe zwischen Frauen, das Bernadette Brooten untersucht hat.<sup>7</sup> Leider besitzen wir dazu keine Selbstzeugnisse von Frauen.

Zu den normativen Texten über Frauen eine kurze Anmerkung: Es geht dort vor allem um die Frage nach der Gottebenbildlichkeit. Die negativste Position vertritt hier der so genannte Ambrosiaster, der die Gottebenbildlichkeit der Frau ablehnt und damit ihren Ausschluss zu kirchlichen Ämtern begründet. Exemplarisch ist eher die Position von Augustinus, der die Frage mit einem jein beantwortet: Als „homo“, als Geistwesen ist auch die Frau nach dem Bild Gottes, als „femina“, als Geschlechtswesen, jedoch nicht. Er hat dabei übersehen, dass im Lateinischen zwischen „homo“ und „vir“ unterschieden werden kann und so auch der Mann als Geistwesen und Geschlechtswesen definiert werden konnte.

### III. Die Auswirkung der androzentrischen Historiographie auf die Wahrnehmung von Frauen<sup>8</sup>

Ich möchte Ihnen hier zwei Beispiele vor Augen führen, wo diese Umschreibung der Traditionen besonders eklatant ist. Hier ist einmal das Beispiel der Sarazenenfürstin Mavia, über die wir vier Berichte haben. Einer stammt von Rufinus, die anderen von Sokrates, Sozomenos und Theodoret. Ich zitiere hier jetzt einfach nacheinander den kleinen Bericht von Rufinus und danach den von Theodoret, ohne ihn weiter zu kommentieren.<sup>9</sup>

„Mavia, die Königin der Sarazenen, hatte begonnen, mit einem gewaltigen Krieg die Dörfer und Städte an der Grenze Palästinas und Arabiens zu erschüttern und gleichzeitig die benachbarten Provinzen zu verwüsten. Nachdemsie in mehreren Schlachten das rö-

7 Brooten, Bernadette, *Love between Women. Early Christian Responses to Female Homoeroticism*, Chicago 1996.

8 Ich habe dies besonders im ersten Kapitel meiner Habilitationsschrift untersucht: „Frauen in den Kirchengeschichten - Auf dem Weg zur Männerkirche“.

9 Zu Einzelheiten vgl. A. Jensen, *Töchter* 165ff.

mische Heer aufgerieben hatte, sehr viele gefallen waren, und sie die übrigen in die Flucht geschlagen hatte, wurde sie gebeten, Frieden zu schließen, wozu sie sich nur unter der Bedingung bereit erklärte, dass ein gewisser Mönch Mose für ihr Volk zum Bischof ordiniert würde.“ (II,6)

„In jener Zeit plünderten die Stämme der Ismaeliten die benachbarten Gebiete des römischen Reiches. Angeführt wurden sie von Mavia, die nicht auf ihre Natur sah, sondern sich männlicher Gesinnung entsprechend verhielt. Nach vielen Kämpfen schloss sie Frieden, nahm dann das Licht der Gotteserkenntnis an und bat darum, ihrem Volk einen gewissen Mose zum Bischof zu geben, der im Grenzgebiet zwischen Palästina und Ägypten lebte.“ (IV,23)

Das zweite eklatante Beispiel ist die Gestalt einer Anonyma, die später als Nino von Georgien in die Geschichte eingegangen ist. Rufinus beschreibt sie als aktive Missionarin („sie lehrt dass Christus Gott ist, soweit eine Frau das Recht dazu hat“). Bei Theodor et erscheint sie dagegen völlig anders. Sie missioniert die Iberer durch ihr Gebet.<sup>10</sup> Dies sind zwei Beispiele dafür, wie durch die Beschreibung von Frauen das Frauenbild manipuliert werden kann.

### IV. Geschichte der Christenheit statt Kirchengeschichte

Nicht nur als ökumenisch orientierte Theologin, sondern insbesondere durch die Frauenforschung ist mir bewusst geworden, dass die Verengung des Christentums auf die Institution Kirche einen großen Teil der frühchristlichen Frauen ausblendet, und von daher ist es mir immer wieder wichtig, von der Christenheit statt von der Kirche zu sprechen. In meiner Arbeit unterscheide ich für die Frühzeit zwischen der prophetischen Tradition, der gnostischen Tradition und der eklesialen oder kirchlichen Tradition, die schließlich siegreich war: als die Katholika, die Reichskirche.

#### 1. Die Prophetinnen Priska und Maximilla

Diese beiden Frauengestalten sind die bedeutendsten Vertreterinnen einer Bewegung des 2. Jh., die im Sinne ihres Selbstverständnisses richtigerweise als Prophetie oder Neue Prophetie bezeichnet werden muss. In den heutigen Handbüchern finden Sie sie unter der Bezeichnung „Montanismus“, eine Bezeichnung, die ich dezidiert bekämpfe, denn hier haben wir wirklich ein typisches Phänomen von Patriarchalisierung.<sup>11</sup> Für die Neue Prophetie ist ausdrücklich ein egalitäres Ethos bezeugt. Diese Bewegung wollte also kein Oberhaupt an der Spitze haben. Erst im Nachhinein ist ihr ein solches zugeschrieben worden, und dieses Ober-

10 Vgl. ebd. 168ff.

11 Vgl. ebd. 268-352.

haupt war selbstverständlich männlich. Im 2. Jh. haben wir die Trias Priska, Maximilla und Montan und wir wissen auch von anderen Propheten und Prophetinnen, ohne dass jemandem von ihnen eine ausdrückliche Führungsrolle zugemessen wurde. Meiner Ansicht nach ist Priska die bedeutendste Gestalt in diesem Dreigestirn gewesen. Ihr verdanken wir eine besonders kühne Vision. Sie hat Christus in weiblicher Gestalt gesehen, zweifellos als Personifikation der Sophia, der Weisheit Gottes. Es könnte sich um ihre Berufungsvision gehandelt haben. Der dort genannte „heilige Ort“ ist Pepuza.<sup>12</sup>

„In Gestalt einer Frau in weißem Gewand kam Christus zu mir und legte die Weisheit in mich hinein; er offenbarte mir, dass dieser Ort heilig sei und dass hier Jerusalem aus dem Himmel herabsteigen werde.“<sup>13</sup>

Die Neue Prophetie war zuerst eine innerkirchliche Bewegung. Durch die Verurteilung hat sie sich zu einer eigenständigen Kirche entwickelt, die in Phrygien bis ins 6. Jh. Bestand gehabt hat, und erst der Ketzerverfolgung unter Justinian zum Opfer gefallen ist. Nach Epiphianos ist von dieser Kirche bezeugt, dass in ihr Frauen zu allen Ämtern zugelassen waren.

„Frauen werden bei ihnen Prophetinnen genannt ... Sie benutzen das Alte und Neue Testament und bekennen ebenfalls die Auferstehung der Toten ... Sie bringen auch viele sinnlose < Schrift > Zeugnisse vor: Eva messen sie besondere Bedeutung zu, weil sie als erste vom Baum der Erkenntnis gegessen hat. Die Schwester des Mose nennen sie eine Prophetin und wollen damit die Aufnahme von Frauen in den Klerus rechtfertigen. »Hatte Philippus nicht vier Töchter, die Prophetinnen waren?« sagen sie ... Es gibt bei ihnen Frauen, die Bischöfe, und Frauen, die Priester sind, und so weiter, als ob die Natur sie nicht unterschiede. Denn in Christus < gäbe es > nicht männlich und weiblich. < Gal 3,28 > . Soviel haben wir herausgefunden.“<sup>14</sup>

## 2. Die Lehrerin Philumene

Für den Gnostizismus ist in der Tradition immer der Terminus beibehalten worden, der dem Selbstverständnis dieser Richtung entspricht, eben die Gnosis, die Erkenntnis, wobei hier keine intellektuelle Erkenntnis gemeint ist, sondern eine Art intuitive. Sie setzt auch gewisse Formen von Offenbarung voraus, die aber weniger übernatürlich gedacht sind, sondern eher als ein allmählicher Prozess des Innewerdens. Philumene zeichnet sich dadurch aus, dass sie zwischen dem extremen Dualismus Markions und dem kirchlichen Bekenntnis zur Auferstehung

12 Vielleicht Hierapolis. Vgl. dazu Nauerth, Claudia, „*Vates insanae*“. „Neue Prophetie“ in Hierapolis? Weibliche Heilige in der Alten Kirche, in: Leopold, Silke/Speck, Agnes (Hg.), *Hysterie und Wahnsinn* (Heidelberger Frauenstudien 7), Heidelberg 2000, 172-194.

13 Vgl. A. Jensen, *Töchter* 319 (Epiphianos, Panarion 49,1,2).

14 Vgl. ebd. 323 (Epiphianos, Panarion 48,14-49,2).

des Fleisches vermittelt. In Handbüchern werden Sie ihren Namen selten finden. Sie finden vielleicht den ihres Schülers Apelles, obwohl nach den erhaltenen Quellen Philumene eindeutig die Lehrerin war. Für Philumene war es undenkbar, an eine reale körperliche Auferstehung zu glauben. Auferstehung ist für sie ein rein geistiger Vorgang, aber sie hält trotzdem an der realen Inkarnation fest, d.h. sie vertritt keinen Dokerismus. Zwischen Geburt und Auferstehung hatte Jesus für sie einen realen Leib, er war wirklich Mensch, aber auch hier unterscheidet sie sich von der großkirchlichen Theologie. Sie lehnt nämlich die Jungfrauengeburt als einen unverständlichen Mythos ab. Ihre Vorstellung von der Inkarnation ist anders: Christus steigt aus dem Himmel herab und nimmt dabei von den Elementen der Erde seinen Leib an und bei seiner Auferstehung gibt er diese Elemente wieder zurück. Ein weiteres interessantes Faktum ist, dass sie das Geschlecht der Menschen über die Seele definiert, während wir meistens in der Antike die Vorstellung haben, dass das Geschlecht nur über den Körper definiert ist. Von daher gibt es für sie auch nach der Auferstehung weiterhin Männer und Frauen, während viele andere an eine himmlische Geschlechtslosigkeit denken, oder vermuten, dass Frauen als Männer auferstehen. Der Schüler Apelles hat die „Phaneroeseis“, die Offenbarungen von Philumene aufgezeichnet, aber sie sind leider verloren. Tertullian, der Philumene vehement bekämpft hat, verdanken wir die wichtigsten Informationen über diese bedeutende Frau des 2. Jh.<sup>15</sup>

## 3. Die Martyrinnen Perpetua und Felicitas

Seltsamerweise hat man in jüngster Zeit auch Perpetua in die „häretische“ (d.h. „montanistische“) Ecke rücken wollen.<sup>16</sup> Faktisch haben wir hier jedoch nur die allgemeine Hochschätzung prophetischer Phänomene, die für die ganze Frühzeit der Kirche charakteristisch ist. Perpetua und Felicitas gehören zweifellos in die Tradition der Großkirche, und sie sind ja nicht umsonst im Kanon der römischen Messe von früh an genannt worden. Wir haben hier allerdings das Phänomen, dass die Prophetie bereits sekundär ist. Sie ist das Vorrecht der Martyrer und

15 Vgl. ebd. 373-426; Hanig, Roman, *Der Beitrag* der Philumene zur Theologie der Apelleianer, in: ZAC 3 (1999) 241-277. Er kritisiert mich in einigen Punkten, kommt aber zu keinem wesentlich anderen Ergebnis.

16 So in der klassischen Ausgabe zu den Märtyrerakten von Musurillo; die neuere Forschung bestätigt dagegen meine Position, dass dies nicht zu halten ist. Vgl. Habermehl, Peter, *Perpetua* und der Ägypter oder Bilder des Bösen im frühen afrikanischen Christentum. Ein Versuch zur „*Passio sanctarum Perpetuae et Felicitatis*“ (Texte und Untersuchungen 140), Berlin 1992 und Salisbury, Joyce, *Perpetua's Passion. The Death and Memory of a Young Roman Woman*, New York 1997. Habermehl bietet auch den Text der Quelle mit einer eigenen Übersetzung.<sup>17</sup> Vgl. Jensen, Anne, *Christusrepräsentation*, kirchliche Ämter und Vorsitz bei der Eucharistie, in: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie 40 (1993) 3.

Martyrinnen. Der Bruder Perpetuas weist sie darauf hin, dass sie nun gleichsam Anspruch auf eine Vision hat um zu erfahren, ob ihr wirklich der Tod bevorsteht. Im Martyriumsbericht, soweit er von Perpetua selbst verfasst ist, berichtet sie von vier großen Visionen. In der ersten und der letzten ist es eine deutliche Auseinandersetzung mit dem bevorstehenden Martyrium. Die zweite und dritte gilt ihrem Bruder, der an Gesichtskrebs als Kind verstorben ist und den sie wiederum in ihrer Vollmacht als Martyrin durch ihre Fürbitte erlösen kann. Ich möchte hier jetzt nicht auf die Einzelfragen dieses sehr kostbaren Dokuments eingehen, sondern auf etwas hinweisen, das mir wichtig geworden ist im Hinblick auf die Diskussion um die Frauenordination in unserer Kirche, nämlich auf den Gedanken der Christusrepräsentation.<sup>17</sup> Er klingt am stärksten im Bericht über das Martyrium von Lyon 177 an, wo Blandina die zentrale Gestalt ist, in der die Brüder und Schwestern Christus wiedererkennen. In der Passio klingt dieses Phänomen ebenfalls an, denn Perpetua verwandelt sich in der vierten Vision in einen Mann. Sie wird damit dem Athleten Christus gleich. Ich halte dieses Motiv hier für ein anderes als das der „männlichen Frau“, das in der asketischen Literatur verbreitet ist, sondern sehe hier vor allem den Gedanken der Identifikation mit Christus. Wir haben noch ein weiteres Indiz für diese Vorstellung in der Passio Perpetuae, und zwar in der Vision, die von dem Katecheten Saturus berichtet wird. Dort kommen der Bischof und der Priester von Karthago zu den Märtyrern und Martyrinnen mit der Bitte, Versöhnung in ihrer Gemeinde zu stiften. Wir haben hier das Echo auf die Vollmacht, die Märtyrern zuerkannt wurde, wenn diese auch umstritten war. Klar bezeugt ist sie im Briefcorpus des Cyprian, wo Märtyrer abgefallenen Christen Friedensbriefe ausstellen, die auch von Frauen unterzeichnet wurden.<sup>18</sup> Zur Wirkungsgeschichte von Perpetua und Felicitas: Jacqueline Amat hat ein interessantes zusätzliches Dokument veröffentlicht, eine spätere Bearbeitung der Akten.<sup>19</sup> Hier tritt plötzlich Saturus ganz in den Vordergrund und Perpetua in den Hintergrund - wieder ein klares Phänomen späterer Patriarchalisierung.

#### V. Der Streit um die Ämter: die Diakonin Olympias

Der Streit um die Amtstätigkeit von Frauen beginnt bereits in den Pastoralbriefen (1 Tim 5). In dem Streit geht es sowohl um unverheiratete Frauen wie um die Amtstätigkeit von Frauen. Die hier begonnene Polemik setzt sich in einer Art roter Faden auch in späteren Dokumenten fort, insbesondere in der Apostoli-

18 Zu den Einzelheiten vgl. A. Jensen, Töchter 238ff.

19 *Passion de Perpétue et de Félicité suivi des Actes*, éd. Amat, Jacqueline (Sources Chrétiennes 417), Paris 1996.

schen Überlieferung von Hippolyt (3. Jh.), wo ebenfalls gegen Witwen polemisiert wird und betont wird, dass sie zwar eingesetzt werden, aber nur für das Gebet, das die Aufgaben aller Laien sei (10). Die Frage stellt sich, wozu sie dann eingesetzt werden müssen. Eine noch schlimmere Polemik findet sich in der Didaskalia, ein Dokument ebenfalls aus der Mitte des 3. Jh., wo in zwei ganzen Kapiteln (14 und 15) gegen die Witwen polemisiert wird. Auch hier wird die Forderung erhoben, dass Witwen nur beten dürfen. Die Begründung: Witwen repräsentieren den Altar und der Altar läuft nicht herum. Hier werden also Witwen klar als Almosenempfängerinnen qualifiziert, die als Dank für ihre Wohltäter und Wohltäterinnen beten sollen. Indirekt lässt sich aus diesem Dokument aber ablesen, dass die Witwen faktisch sehr viel in der Gemeinde getan haben. Die Tendenz des Verfassers allerdings ist es, diese Witwen zurückzudrängen und stattdessen eine Diakonin zu haben, die eingeschworen wird auf den Gehorsam dem Bischof gegenüber und die nur für Frauen zuständig sein soll. Wir haben aber narrative Texte, die eine andere Sprache sprechen und insbesondere bezeugen, dass Diakoninnen auch Männer in der Taufvorbereitung unterrichtet haben.

Im Streit um die Ämter sind die Frauen insofern siegreich hervorgegangen, als sich das Amt der Diakonin zumindest im Osten der Reichskirche durchgesetzt hat. Verbindlich dafür ist der Kanon 15 des Konzils von Chalkedon (451):

„Eine Frau darf nicht zur Diakonin ordiniert werden, bevor sie vierzig Jahre alt ist, und auch dann nur nach sorgfältiger Prüfung. Wenn sie nach Empfang der Ordination [*cheirotomia*] und nach geraumer Zeit im Dienst heiratet, indem sie die Gnade Gottes verachtet, wird sie zusammen mit dem, der sich ihr vermählt, anathematisiert.“<sup>20</sup>

Ob es sich hier um eine tatsächliche Zölibatsverpflichtung gehandelt hat, ist nicht ganz klar. Möglicherweise geht es auch nur um das Verbot der Heirat nach der Ordination, wie es in der Ostkirche üblich ist. Wir wissen im Übrigen, dass auch jüngere Frauen ordiniert worden sind (so Olympias als junge Witwe mit etwa 25 Jahren). Eine Bestimmung aus dem 6. Jh. von Justinian, der den Klerus reduzieren wollte, zeigt die damalige Bedeutung der Diakonin: Es sollten dort nicht mehr als 60 Presbyter, 100 männliche und 40 weibliche Diakone, 90 Subdiakone, 110 Lektoren und 25 Psalmisten beschäftigt sein, wozu außerdem noch 100 Ostiarier (Türhüter) kommen. Das waren immerhin 20 % Frauen im höheren Klerus.<sup>21</sup>

20 Dekrete der ökumenischen Konzilien besorgt von Giuseppe Alberigo u.a. in Zusammenarbeit mit Hubert Jedin, hg. vom Istituto per le Scienze Religiose, Bologna. Im Auftrag der Görres-Gesellschaft ins Deutsche übertragen und hg. unter Mitarbeit von Gabriel Sunnus und Johannes Uphus von Josef Wohlmuth, Paderborn u.a. <sup>2</sup>1998, 95.

21 Vgl. A. Jensen, Töchter 147 (Justinian, Novelle 3,1).

Die berühmteste Gestalt unter den Diakoninnen der Katholika ist Olympias, die Beraterin zunächst des Bischofs Nektarios in Konstantinopel und dann Beraterin und Freundin auch von Johannes Chrysostomos. Von ihr ist eine Vita erhalten, die leider nicht ins Deutsche übersetzt ist. Erhalten sind auch die Briefe, die Johannes Chrysostomos an sie geschrieben hat - die von ihr sind leider nicht erhalten.<sup>22</sup> Wir haben in ihrer Person bereits die Verbindung von Askese und Diakonat, während wir etwa in der Didaskalia noch keinerlei Zeugnis dafür haben, dass Diakoninnen nicht verheiratet sein konnten. Auch aus der wichtigen Studie von Ute Eisen geht hervor, dass es verheiratete Diakoninnen gegeben hat.<sup>23</sup> Olympias hat ein Kloster gegründet, das an die Hagia Sophia angebaut wurde und sie hat ein großes Gästehaus für Kleriker eingerichtet, die in Konstantinopel zu Gast waren. Sie ist dann in den Auseinandersetzungen um Johannes Chrysostomos wegen angeblicher Brandstiftung angeklagt worden. Zwar hat sie sich sehr vehement vor Gericht verteidigt, aber sie musste wie er ins Exil gehen und hat dort ein trauriges Ende erlebt. Im 6. Jh. sind dann ihre Reliquien nach Konstantinopel zurückgeführt worden -, darüber besitzen wir den kurzen Bericht der Äbtissin Sergia.<sup>24</sup> Der Status des Diakonats am unteren Rand der Hierarchie ist wichtig im 4./5. Jh., aber im Vergleich zur Frühzeit ist dies ein deutlicher Rückschritt. Solange die charismatische Autorität entscheidend war, waren Frauen gleichberechtigt beteiligt. Als es um Amtsbefugnisse ging, wurden Frauen deutlich zurückgedrängt, wobei dies allerdings im Kontext der Spätantike zu sehen ist, wo Frauen zwar im Bezug auf Besitz durchaus als emanzipierte Frauen angesehen werden konnten, aber in der Ausübung öffentlicher Ämter kaum Möglichkeiten hatten. Hier ist der Unterschied zur modernen Emanzipation zu sehen.

### VI. Für die asketische Tradition: Marcella

Ich möchte Ihnen in den letzten beiden Punkten zwei Frauen vorstellen, die beide in die römische Tradition des 4. Jh. gehören. Wir haben hier einmal in Rom die asketischen Kreise um Hieronymus. Es ist ja bekannt, dass Hieronymus problematische Charakterzüge hatte, und er hat in Rom einen großen Skandal mit seiner extrem asketischen Predigt verursacht, so sehr, dass er die Hauptstadt deswegen schließlich verlassen musste und ins Heilige Land gezogen ist, zusammen

22 Chrysostome Jean, *Lettres a Olympias/Vie anonyme d'Olympias*, éd Malingrey, Anne-Marie (Sources Chrétienne 13bis), 1968; The Life of Olympias, in: Clark, Elizabeth A., *Jerome, Chrysostom and Friends. Essays and Translations*, New York/Toronto 1979.

23 Eisen, Ute, *Amtsträgerinnen im frühen Christentum*. Epigraphische und literarische Studien (Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte 61), Göttingen 1996.

24 Text bei Clark (s.o.).

mit seiner Freundin Paula und deren Tochter Eustochium. Eine andere Freundin des Hieronymus war Marcella, die in Rom blieb und die eine äußerst gebildete Frau war.<sup>25</sup> Sie hat die asketische Tradition für Frauen in Rom selbst heimisch gemacht. Sie hat das, was sie als Weisheit der Wüste von anderen gehört und gelernt hatte, im Bereich der Weltstadt angesiedelt und eine eigene Tradition entwickelt. Karin Sugano hat sie nicht ganz zu Unrecht in ihrer Bedeutung mit dem heiligen Benedikt verglichen.<sup>26</sup> Über ihre Bildung möchte ich hier zwei Zitate anführen, die zugleich ein gewisses Licht auf Hieronymus werfen.

„Weil ich damals einen gewissen Namen hatte und wegen dem Eifer für die Schriften geschätzt wurde, kam man nie zusammen, ohne dass sie etwas über die Schrift fragte, noch gab sie sich sogleich zufrieden, sondern warf im Gegenteil noch Fragen auf; nicht dass sie stritt, sondern dass sie durch Fragen die Lösungen für diejenigen Dinge kennen lernte, von denen sie wusste, dass sie eingewendet werden konnten. ... Nur dies will ich sagen: was immer bei mir nach langem Studium angesammelt und durch lang anhaltendes Nachdenken gleichsam in mein Naturell (Wesen, Sinnesart) gewendet worden ist, dies hat sie gekostet, dies hat sie gelernt und besessen: so dass nach meinem Wegzug, wenn sich irgendein Streit um ein Schriftzeugnis sich erhoben hat, man sich zu ihr als der Richterin aufmachte. Und weil sie sehr vorsichtig war, und jenes kannte, was die Philosophen τὸ προῖον nannten, das heißt: es soll etwas Geziemendes sein, was du tust: antwortete sie, wenn sie gefragt wurde, so, dass sie auch ihre Meinungen nicht als die ihrigen ausgab, sondern als die meinigen, oder als die irgend eines anderen, so dass sie selbst in dem, was sie lehrte, gestand, Schülerin zu sein. Sie kannte nämlich jenes Wort des Apostels: »Zu lehren aber erlaube ich der Frau nicht; damit es nicht den Anschein erwecke, dass sie dem männlichen Geschlecht, mitunter auch Priestern, die über unklare und zweideutige Stellen etwas wissen wollten, Unrecht tue.«<sup>27</sup>

„Gewiss, als ich in Rom war, hat sie mich trotz der Eile niemals gesehen, ohne dass sie nicht noch etwas über die Schrift gefragt hätte. Und sie hielt aber nicht nach der Sitte des Pythagoras etwas, was ich antwortete, schon für richtig; und ohne durchdachte Rechenschaftsabgabe hatte bei ihr die Autorität kein Gewicht; sondern sie prüfte alles, und mit scharfem Geist erzwang sie alles, so dass ich dachte, nicht so sehr eine Schülerin zu haben als vielmehr einen Richter.“<sup>28</sup>

Wenigstens hinweisen in diesem Kontext möchte ich auf die Biographie, die Gregor von Nyssa seiner Schwester Makrina gewidmet hat<sup>29</sup> und auch die Be-

25 Letsch-Brunner, Silvia, *Marcella. Discipula et Magistra*. Auf den Spuren einer römischen Christin des 4. Jahrhunderts (Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche 91), Berlin/New York 1998.

26 Sugano, Karin, *Marcella in Rom*. Ein Lebensbild, in: Wissemann, Michael (Hg.), *Roma Renascens*. Beiträge zur Spätantike und Rezeptionsgeschichte. FS Ilona Opelt, Frankfurt 1988.

27 Hieronymus, Brief 127,7, zitiert nach S. Letsch-Brunner, *Marcella* 251f.

28 Hieronymus, Kommentar zum Galaterbrief I, Prolog, zitiert nach S. Letsch-Brunner, *Marcella* 177.

29 Vie de Sainte Macrine, éd Pierre Maraval (Sources Chrétienne 178), Paris 1971; The Life of Melanie the Younger, ed. Clark, Elizabeth A. (Studies in Women and Religion

richte über Melania die Ältere und Melania die Jüngere - letztere ist die Enkelin der ersten -, die vor allem die Askese in der Wüste praktiziert haben. Über diese ganze weitgehend egalitär ausgerichtete asketische Tradition ist besonders die Schrift von Palladios interessant, die eigentlich den Titel hat „Das Paradies“, allerdings unter dem nichtssagenden Titel „Historia lausiaca“ bekannt ist.<sup>30</sup> Signifikant ist auch, dass in den antiken Kirchengeschichten die Wüstenmütter verschwiegen werden und dass man stattdessen deutliches Interesse an den „domestizierten“ Jungfrauen bekundete.<sup>31</sup>

### VII. Für die Synthese zwischen Spätantike und Christentum: Proba

Hieronymus nennt Proba nicht, wettet aber gegen Männer, die sich von Frauen belehren lassen. Dazu gehörten Frauen, die Bücher schreiben, die ja möglicherweise auch von Männern gelesen werden. Und er wettet außerdem gegen die dichterische Darstellung biblischer Inhalte und die Deutung vergilischer Texte als Prophetie auf Christus hin. Und beides hat gerade Proba in meisterlicher Weise getan.<sup>32</sup> Sie tut es in der antiken Literaturgattung des Cento. Das ist eine Technik, in der man Verse oder Halbverse aus einem bestehenden Werk entlehnt und daraus in einer Art Mosaik ein neues Werk schafft. Proba gelingt es, ohne die Namen Jesus oder Maria oder der Apostel zu erwähnen, die Szenen des Evangeliums, die ihr wichtig sind, vor unseren Augen erstehen zu lassen. Ihre Überzeugung ist, „dass Vergil die frommen Werke Christi besungen hat - *Vergilium cecinisse pia munera Christi*“ (23). Eine theologische Leistung Probas ist auch, dass sie dieses Christusedicht nicht als Evangelienparaphrase konzipiert, sondern es mit der Schöpfung beginnen lässt. Ein Schlüsselbegriff für sie ist dabei die *pietas* Gottes, die sich zunächst am Anfang in der Gottebenbildlichkeit des Menschen zeigt, der als *imago tantae pietatis* bezeichnet wird, als das „Abbild so großer Liebe“, und wir finden es am Ende, wo es heisst: „*Vicit iter durum*

14), New York/Toronto 1984; Lebensbeschreibung seiner Schwester Makrina (BKV 56), 1927.

30 Jensen, Anne, *Frauen in der Asketengeschichte „Das Paradies“ von Palladios* (Historia Lausiaca), in: *Erbe und Auftrag* 77 (2001/2) 99-116. Über Melania die Jüngere gibt es eine Vita: *Vie de Sainte Mélanie*, éd. Gorce Denys (Sources Chrétiennes 90), Paris 1962; *Das Leben Melanias der Jüngeren von Gerontius* (BKV 5), Kempten 1912.

31 A. Jensen, *Töchter* 105-130.

32 Vgl. *The Golden Bough, the Oaken Cross. The Virgilian Cento of Faltonia Betitia Proba*, ed. Clark, Elizabeth A./Hatch Diane F. (American Academy of Religion. Texts and Translation, Series 5), California 1981; Jensen, Anne, *Prophetin* Poetin und Kirchenmutter. Das theologische Werk von Faltonia Betitia Proba, Rom 4. Jh., in: Siegle-Wenschke witz, Leonore u.a. (Hg.), *Frauen Gestalten Geschichte. Im Spannungsfeld von Religion und Geschlecht*, Hannover 1998, 33-53.

*pieta* -: die Liebe hat die Härten des Weges besiegt“. Dabei hat Proba eine Aeneas-Christus-Typologie entwickelt. Für sie war der „pius Aeneas“ als Gründer des römischen Reiches Vorbild Christi. Christus überbietet Aeneas als Gründer eines neuen Reiches ewigen Friedens. Das Alte, das Proba ablehnt, sind sowohl im Alten Testament wie bei Vergil die Kriege. Sie springt in ihrem Epos von der Schöpfung zur Gabe der Gebote an Sinai, und sie sieht die Parallele in der Bergpredigt, bei der Christus als der gute Gesetzgeber für dieses Reich des Friedens erscheint. An den Schluss möchte ich nun einfach ein Zitat aus dem Werk Probas stellen, ihre Beschreibung der Taufe Jesu:<sup>33</sup>

„Gleich sprach der Seher - das bietet die sicherste Bürgschaft. Er sah ihn abseits, von den anderen getrennt durch den kühlen Strom. »Die Zeit ist da. Gott, seht den Gott, seinen Taten und Worten gebürt größter Glaube. Du folgst ihm nun als nächster im Range, glücklicher Jüngling, dem Himmelssterne sich fügen. Ich habe es im Herzen geglaubt und gewusst, so werde es kommen. Kommst du, Ersehnter? Uns Hoffnung und Trost.« Also sprach er und ließ ihn zur heilsamen Schwemme hinführen. Den Kommanden nahm er auf, hob ihn empor aus wiegenden Wellen. Grundwässer brausen empor, plötzlich erscheint die Taube, fliegt durch den Himmel hernieder und schwebt ihm zu Häupten, sie gleitet herab und regt nicht mehr die liebenden Schwingen. Herbei dringt die ganze, am Ufer wimmelnde Menge. Man sieht sie die Schultern wetteifernd netzen, tautropfenfend. Da aber sprach der Vater zum Sohn mit freundlichen Worten: »Sohn, meine Kraft, meine große Gewalt bist nur du allein und großen herrlichen Ruhm wirst du dem Vater erbringen. Anfang bist du und Ende; dir bezeuge ich, o mein Sohn, wo immer die Sonne das Weltmeer schaut auf kreisender Bahn, wirst du froh nach vollendetem Opfer herab schauen auf jedes Gebiet als Herrscher. Es ist dein Amt, Völker zu lenken, Männer und Mütter, längst erstarrtes, verlerntes Gefühl zu erregen im Herzen. Komm und erbarm dich mit mir der Verirrten und Trägen. Komm jetzt herbei und gewöhne dich an den Ruf der Gebete.« Also sprach er. Jener aber fügte sofort sich des großen Vaters Befehl. Er drängte zum Werk, zur künftigen Herrschaft.“ (388-414)

33 Übers. Jensen (weitere Auszüge in „Frauen im frühen Christentum“).