



universität
wien

DIPLOMARBEIT / DIPLOMA THESIS

Titel der Diplomarbeit / Title of the Diploma Thesis

„Prophetinnen im Neuen Testament – Prophetie als
Form der Mitwirkung von Frauen in urchristlichen
Gemeinden“

verfasst von / submitted by

Eva Puschautz

angestrebter akademischer Grad / in partial fulfilment of the requirements for the degree of
Magistra der Theologie (Mag. Theol.)

Wien, 2019 / Vienna, 2019

Studienkennzahl lt. Studienblatt /
degree programme code as it appears on
the student record sheet:

A 011

Studienrichtung lt. Studienblatt /
degree programme as it appears on
the student record sheet:

Diplomstudium Katholische Fachtheologie

Betreut von / Supervisor:

ao. Univ.-Prof. Mag. Dr. Martin Stowasser

Ich meinte aber, es sei Gottes Wille,
was der Apostel Paulus sagt
über die Zurückgezogenheit der Frauen,
ich hatte dieses Wort gerade kürzlich gehört.

Da sprach aber der Herr zu mir:
„Sag ihnen, dass sie nicht
eine einzelne Schriftstelle verabsolutieren,
sondern weitere in Betracht ziehen sollen,
und dass sie nur nicht meinen,
sie könnten mir die Hände binden.“

Teresa von Avila (1515-1582)

Vorwort

Frauen in der Bibel waren unter anderem der Grund, warum ich mich nach der Schule für das Theologiestudium entschied. Ich wollte mehr über sie wissen. Am Anfang stand trotzdem ganz klar fest, dass ich sicher keine dieser feministischen Theologinnen werden wollte, die überall nur das Genderthema sieht. Nun stehe ich am Ende des Studiums und hab mich, Gott sei Dank, weiterentwickelt. Die Frauen in der Urkirche sind immer noch mein großes Thema, aber meine Einstellung zu Feminismus und Gender hat sich gewendet. Wenn nicht darüber gesprochen wird, dann ändert sich nichts. Worte über Gleichberechtigung allein nützen selbstverständlich wenig, wenn keine Taten folgen. Wenn jedoch aus Frust, dass sowieso keine Taten folgen, gar nicht über Gleichberechtigung gesprochen wird, kann sich auch nichts ändern. Ich bin stolz darauf, mich Feministin zu nennen. Und was Feminismus für mich bedeutet erklärt diese Arbeit.

So eine Abschlussarbeit bedarf der Unterstützung vieler. Einigen sei an dieser Stelle gedankt. Zuerst meinem Betreuer, ao. Univ.-Prof. Mag. Dr. Martin Stowasser, für die sorgfältige, ermutigende Betreuung. Danke für die vielen Gespräche, das Feedback, das offene Ohr für all meine Ideen, für die Möglichkeit, mich im Rahmen des Vertiefungsseminars mit vielen KollegInnen austauschen zu können. Ein ganz herzlicher Dank geht an AR Katharina Rötzer vor allem für ihr genaues, professionelles Lektorat, aber genauso für die vielen ermutigenden Gespräche und, wenn gar nichts anderes mehr geholfen hat, für Schokolade! Von da aus weiter ein großer Dank an das gesamte Institut für Bibelwissenschaft. An alle, die nachgefragt haben, wie es mit der Arbeit läuft, die sich mit mir darüber ausgetauscht haben, mir Literaturtipps gegeben haben oder gleich die Literatur vorbeigebracht haben. Hier ganz besonders ein Dank an Mag. Dr. Benedikt Collinet für die intensiven Gespräche genau dann, als mir fast die Kraft beim Überarbeiten ausging. Es war ein schönes Gefühl in diesem Rahmen arbeiten zu können.

Der größte Dank gilt natürlich den Personen, die mich auf diesen Weg gestellt und mich seit meiner Geburt unterstützt und gefördert haben, damit ich meinen Weg gehen kann. Meine Eltern haben nicht nur mein Studium finanziert und es mir damit ermöglicht, sondern mir beigebracht zu diskutieren, zu meiner Meinung zu stehen, immer neugierig zu sein und mehr wissen zu wollen. Danke für alles, was ihr mir mitgegeben habt, damit ich heute gut auf eigenen Beinen stehen kann. Die Person, die das ganze Studium hinweg, in guten wie in schweren Zeiten, immer an meiner Seite war, mich unterstützt, aber mir auch Konter gibt, wenn es notwendig ist, ist mein Partner seit fast 8 Jahren. Danke Tobias, für alles!

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	5
Inhaltsverzeichnis	7
Einleitung	1
1.1 Gegenstand und Ziel der Arbeit	1
1.2 Vorgehensweise und Methodik	2
2. Feministische Bibelwissenschaft	4
2.1 Definition	4
2.2 Geschichte	6
2.2.1 Lateinamerika	8
2.2.2 Afrika	9
2.2.3 Asien	10
2.2.4 Die Situation heute	11
2.3 Hermeneutik	13
2.4 Relevanz	15
3. Prophetie	17
3.1 Definition	17
3.2 Altes Testament	19
3.3 Neues Testament	22
4. Prophetisch sprechende Frauen im Neuen Testament	26
4.1 Hanna – Lk 2,36	26
4.1.1 Einleitungsfragen zum Lukas Evangelium	26
4.1.2 Kontext der Bibelstelle	28
4.1.3 Textstelle	29
4.1.4 Literarkritik	29
4.1.5 Synchrone Analyse	30
4.1.6 Diachrone Analyse	35
4.1.7 Aus dem Blickwinkel feministischer Hermeneutik	36
4.1.8 Zusammenfassung	39
4.2 Die Töchter des Philippos – Apg 21,9	41
4.2.1 Einleitungsfragen zur Apostelgeschichte	41
4.2.2 Kontext der Bibelstelle	42
4.2.3 Textstelle	43

4.2.4	Literarkritik	43
4.2.5	Synchrone Analyse.....	44
4.2.6	Diachrone Analyse	46
4.2.7	Rezeptionsgeschichte	47
4.2.8	Aus dem Blickwinkel feministischer Hermeneutik	48
4.2.9	Zusammenfassung.....	50
4.3	Frauen, die in der Gemeindeversammlung prophetisch reden – 1 Kor 11, 5	51
4.3.1	Einleitungsfragen zu 1 Korinther	51
4.3.2	Kontext der Bibelstelle.....	54
4.3.3	Textstelle	54
4.3.4	Literarkritik	56
4.3.5	Synchrone Analyse.....	56
4.3.6	Aus dem Blickwinkel feministischer Hermeneutik	61
4.3.7	Zusammenfassung.....	63
4.4	Isebel – Offb 2,20	64
4.4.1	Einleitungsfragen zur Offenbarung des Johannes	64
4.4.2	Kontext der Bibelstelle.....	67
4.4.3	Textstelle	68
4.4.4	Textkritik.....	69
4.4.5	Synchrone Analyse.....	69
4.4.6	Diachrone Analyse	73
4.4.7	Aus dem Blickwinkel feministischer Hermeneutik	74
4.4.8	Zusammenfassung.....	76
5.	Fazit.....	77
6.	Literaturliste	81
6.1	Primärquellen.....	81
6.2	Beitrag	81
6.3	Buch (Monographie).....	83
6.4	Buch (Sammelwerk)	85
6.5	Internetdokument.....	86
6.6	Zeitschriftenaufsatz	86
	ABSTRACT Deutsch.....	87
	ABSTRACT English.....	88

Einleitung

„Wir können mit unserer wissenschaftlichen Arbeit entweder zu einer fundamentalistischen, exklusivistischen und ausbeuterischen totalitären globalen Monokultur beitragen oder für radikal-demokratische spirituelle Werte und Visionen eintreten, die die Vielfalt und Fülle, Entscheidungsbeteiligung, Gleichstellung, Gerechtigkeit und das Wohlergehen aller zur Sprache bringen. Dieses theo-ethisch-politische ‚Entweder-Oder‘ schreibt die durch Herrschaftsstrukturen geschaffenen Dualismen nicht fort, sondern kämpft dafür, sie zu überwinden und abzuschaffen. Es ruft religiöse Frauen und BibelwissenschaftlerInnen dazu auf, im globalen Ringen für mehr Gerechtigkeit und Freiheit und für das Wohlergehen von Frauen und der gesamten Schöpfung Partei zu ergreifen.“¹

1.1 Gegenstand und Ziel der Arbeit

Bibelwissenschaft als Anstoß, um die Welt zu verändern. Einen Umgang mit heiligen Worten zu finden, der einen wirklichen Unterschied im Leben derer macht, für die diese Worte geschrieben wurden – nämlich für die Schwachen, für die Ausgeschlossenen, für die, an die sonst niemand denkt – und einen Blickwinkel einnehmen, der fast 3000 Jahre lang weitgehend verborgen blieb oder sogar verborgen wurde: den Blickwinkel von Frauen. Diese Einschätzung von Bibelwissenschaft gibt Hoffnung.

Die Bibel wurde von Männern für Männer geschrieben.² Das ist ein Faktum, das nicht wegzudiskutieren ist. Sie wurde nicht nur von Männern für Männer geschrieben, sondern sie wurde auch Jahrtausende lang von Männern ausgelegt. Wenn heute Frauen die Bibel auslegen und auf andere Ergebnisse kommen als Männer vor ihnen, darf gehofft werden, dass diese Ergebnisse gesehen und ernstgenommen werden. Das Unterdrücken der Stimmen von Frauen wird in dieser Arbeit oft eine Rolle spielen und muss ein Ende haben. Feministische Bibelwissenschaft beschäftigt sich schon lange nicht nur mit den Texten der Bibel, in denen konkret Frauen vorkommen, sondern sie beleuchtet alle Texte der Bibel aus feministischer Perspektive. In dieser Arbeit geht es trotzdem um Stellen, in denen Frauen konkret genannt werden, da es trotz aller Forschung noch immer nicht theologisches Allgemeinwissen ist, welche wichtige Positionen Frauen im Urchristentum innehatten. Man erhält auch heute immer noch überraschte Reaktionen von Studienkolleginnen, wenn man erzählt, dass Frauen als

¹ SCHÜSSLER FIORENZA, Elisabeth, Zwischen Bewegung und Akademie. Feministische Bibelwissenschaft im 20. Jahrhundert, in: SCHÜSSLER FIORENZA, Elisabeth, JOST, Renate und FISCHER, Irmtraud u. a. (Hg.). Feministische Bibelwissenschaft im 20. Jahrhundert (Die Bibel und die Frauen 9,1), Stuttgart 2015, 13–29, 28–29.

² Vgl. FISCHER, Irmtraud, Gender-faire Exegese. Gesammelte Beiträge zur Reflexion des Genderbias und seiner Auswirkungen in der Übersetzung und Auslegung von biblischen Texten (Exegese in unserer Zeit 14), Münster 2004, 16.

Prophetinnen im Neuen Testament nicht nur einmal, sondern viermal konkret erwähnt werden. Deswegen hat jede Arbeit, die dazu beiträgt, das Verständnis für und das Wissen über Frauen im Urchristentum zu fördern, auch heute noch ihre Berechtigung.

Die erste Idee zu dieser Arbeit entstand während eines Auslandsjahres an der Facoltà Teologica dell' Italia Settentrionale in Mailand 2015/16. Marco Cairoli hielt eine Vorlesung zu den „Kindheitsevangelien“ bei Matthäus und Lukas und erwähnte darin, dass Hanna in Lk 2,36 die einzige Frau im Neuen Testament ist, die positiv als Prophetin erwähnt wird. Dadurch war Interesse geweckt und zufällig bot im darauffolgenden Jahr, zurück in Wien, Martin Stowasser ein Seminar zu den „Kindheitsevangelien“ an, in dem das Interesse vertieft werden konnte. Weiterführend kam es zu der Idee, das Feld der weiblichen Prophetie im Neuen Testament im Rahmen der Diplomarbeit zu untersuchen. Im Wintersemester 2018/19 kam dann durch ein Seminar bei Gerhard Marschütz mit dem Titel „Religion & Gender“ der Aspekt der feministischen Bibelwissenschaft dazu.

Diese Arbeit will Prophetinnen im Neuen Testament mit einem speziellen Fokus auf die Anliegen und durch die Hermeneutik der feministischen Bibelwissenschaft beleuchten. Sie will Fragen danach stellen, was diese Frauen genau getan haben, wie weit sie historisch greifbar sind und schlussendlich fragen, wo sie heute noch Inspiration und Vorbild sein können.

1.2 Vorgehensweise und Methodik

In den ersten beiden Kapiteln soll eine Einführung einerseits zum Thema der feministischen Bibelwissenschaft und andererseits zum Begriff der Prophetie gegeben werden. Bei der feministischen Bibelwissenschaft soll auf ihre Geschichte und ihre Entwicklung in verschiedenen Teilen der Welt eingegangen werden. Weiters beschäftigt sich das Kapitel damit, was überhaupt die definierenden Merkmale feministischer Bibelwissenschaft sind, anhand eines Unterkapitels zur Hermeneutik. Dann soll noch erklärt werden, warum feministische Bibelwissenschaft heute noch relevant ist.

Im Kapitel zur Prophetie wird zuerst der Begriff „Prophetie“ definiert. Danach werden das Auftreten und die Unterschiede von Prophetie im Alten und im Neuen Testament aufgezeigt. Gerüstet mit diesen vorbereitenden Informationen folgt der Hauptteil der Arbeit: Die Bearbeitung der vier Textstellen im Neuen Testament, in denen Frauen Prophetinnen genannt werden beziehungsweise Frauen zugeschrieben wird, dass sie prophezeien. Angeordnet sind die Textstellen nach ihrem Vorkommen im Kanon des Neuen Testaments. Beginnend mit der

Prophetin Hanna im LkEv, danach die prophezeienden Töchtern des Philippus in der Apg, weiter zu den Frauen, die im Gottesdienst in Korinth prophezeiten in 1 Kor, bis zu einer Frau, die in der Offb von Johannes Isebel genannt wird und laut ihm sich fälschlicherweise selbst als Prophetin bezeichnet. Am Beginn jedes Kapitels zu einer Textstelle werden zuerst die wichtigsten Einleitungsfragen zum jeweiligen biblischen Buch besprochen. Danach folgt eine Erläuterung des Kontextes der entsprechenden Bibelstelle. Weiters folgt die Auslegung der Bibelstelle selbst. Hier wird gegliedert in Text- oder Literarkritik, synchroner und diachroner Analyse, bzw. Rezeptionsgeschichte des Textes. Nach dieser Exegese des Textes folgt der speziell feministisch hermeneutische Teil. Mithilfe von Fragen, die Melanie Johnson-DeBaufre leicht abgeändert von Cheryl Exum übernommen hat, soll ein feministischer Blick auf die Texte geworfen werden, durch den neue Perspektiven erschlossen werden, die von der klassischen Exegese zumeist unberührt bleiben.

Abschließend sollen die Ergebnisse aus der Exegese der Textstellen zusammengefasst und besonders darauf eingegangen werden, was diese Texte heute noch sagen wollen.

Die gesamte Arbeit ist im generischen Femininum geschrieben. Das andere Geschlecht ist immer mitgemeint.

Eine kurze Erläuterung zu dieser Entscheidung: Einerseits dient sie der leichteren Lesbarkeit, andererseits um herauszustellen, dass die Universität Wien sich bis heute nicht zu einer einheitlichen Vorgabe für geschlechtergerechte Sprache durchringen konnte. Vor allem aber geht es darum, aufmerksam zu machen, dass Sprache Macht hat und es durchaus einen Unterschied macht, ob nur die männliche bzw. nur die weibliche Form dasteht. Im Sinne einer feministischen Bibelwissenschaft wäre es wünschenswert Formen einzufordern, durch die sich immer alle Leserinnen angesprochen fühlen.

2. Feministische Bibelwissenschaft

Es gibt viele Theologinnen, die schon beim Hören des Begriffs „feministische Bibelwissenschaft“ hauptsächlich Negatives damit assoziieren. Feminismus hat vielerorts einen schlechten Ruf. Alles Kämpferinnen, die keinen Blick für die Realität haben, hört man dann. Außerdem, was wollen die am Verständnis der Bibel herumpfuschen? Das ist nicht notwendig. Das wurde immer schon so ausgelegt und so muss es bleiben.

Dieses Kapitel soll zeigen, dass feministische Bibelwissenschaft notwendig und fortschrittlich ist, dass noch nicht alles erforscht wurde und dass Feminismus Gleichberechtigung zum Ziel hat – die leider noch lange nicht erreicht ist.

Was ist aber nun feministische Bibelwissenschaft?

2.1 Definition

Feministische Bibelwissenschaft hat als Ziel einen Riss in den *Malestream* biblischer Rezeptionsgeschichte zu bringen, indem sie das Lesen der Bibel aus Perspektive von Frauen miteinschließt.³ Diese Definition von feministischer Bibelwissenschaft von Elisabeth Schüssler Fiorenza, einer der großen feministischen Bibelwissenschaftlerinnen des 20. und 21. Jahrhunderts, neutestamentliche Bibelwissenschaftlerin in den USA, bringt es auf den Punkt. Feministische Bibelwissenschaft liest biblische Texte aus der Perspektive von Frauen. Die Bibel ist ein Text, geschrieben von Männern in einer patriarchalen Gesellschaft, der danach tausende Jahre lang von Männern ausgelegt wurde. Über all die Jahre sind weibliche Perspektiven weitgehend unbemerkt geblieben, wenn nicht sogar unterdrückt worden. Das bewusst zu machen und nun nach anderen Deutungsmöglichkeiten zu suchen ist feministische Bibelwissenschaft. Diese neuen Deutungsmöglichkeiten wollen aber nicht nur die Gleichstellung von Frauen und Männern, sondern ein Ende aller Ungerechtigkeiten. Darunter fallen unter anderem Ungleichheit aufgrund von Hautfarbe, Herkunft, sexueller Orientierung oder kolonialer Unterdrückung. Elisabeth Schüssler Fiorenza beschreibt, wie weitgefasst ihre Definition von Feminismus ist: „Das F-Wort, ‚feministisch‘, dient hier als Überbegriff für Gender- und Queerforschungen, für befreiungstheologische, womanistische postkoloniale, interreligiöse und transnationale Studien, asiatischer, afrikanischer, lateinamerikanischer oder indigener Frauen und für zahlreiche andere kyriarchat-kritische Perspektiven und Ansätze.“⁴

³ Vgl. SCHÜSSLER FIORENZA, *Zwischen Bewegung und Akademie*, 13.

⁴ Ebd.

Feministische Bibelwissenschaft beschäftigt sich auch nicht nur mit den biblischen Texten, in denen Frauen konkret vorkommen, sondern lesen die gesamte Bibel mit all ihren Texten aus einer neuen Perspektive und legen sie neu aus.⁵

Feminismus kann sehr verschieden interpretiert werden, und wie schon in der Einleitung zu diesem Kapitel besprochen, löst der Begriff bei vielen sehr negative Assoziationen aus. Die Definition, die dieser Arbeit zugrunde gelegt wird, wurde 2010 beim Treffen der „Society of Biblical Literature“ von den dort anwesenden Autorinnen erarbeitet:

„Feministische Arbeit:

- darf die Unterordnung von Frauen nicht verfestigen oder verstärken, sondern muss sie hinterfragen/erschüttern/untergraben;
- muss die Wertschätzung und Achtung für die Erfahrung von *Frauen* reflektieren, dadurch dass sie deren Leistungsvermögen und Handlungsfähigkeit anerkennt;
- muss sowohl für den unmittelbaren als auch nach Möglichkeit für den erweiterten Kontext sensibel sein;
- muss einen kritischen Blick dafür haben, wie Frauen sich der Unterdrückung, Herrschaft und Gewalt nicht nur widersetzen, sondern sie auch unterstützt haben;
- muss als Konsequenz sowohl weitreichende Veränderungen in Religion und Gesellschaft als auch politische wie revolutionärer Bedeutsam haben [sic!]. Deshalb muss sie praktisch, diesseitig, umgestaltend, erneuernd und übergangsbegleitend sein.“⁶

Auch hier wird betont, dass feministisch arbeiten weit mehr einschließt, als oftmals beim ersten Hören des Wortes gedacht wird. Vor allem aber werden reale Veränderung als Folge von feministischer Arbeit eingefordert. Feministische Bibelwissenschaft darf sich also nicht hinter Schreibtischen und in Nischenprojekten verstecken, sondern muss das große Ganze im Auge behalten und für nachhaltige Veränderungen zugunsten Unterdrückter kämpfen. Das Wort Feminismus kann auch als bewusste Provokation verwendet werden, besonders an Orten, an denen versucht wird es zu vermeiden. Marinella Perroni, eine italienische Bibelwissenschaftlerin, erklärt, dass sie bewusst den Begriff „feministisch“ verwendet, gerade weil in ihrem Herkunftsland Italien kirchliche Würdenträgerinnen das Wort so gerne vermeiden und stattdessen den Begriff „Frau“ in alle Richtungen verbiegen, um ihn verwenden zu können. Gut ersichtlich zum Beispiel an der Wendung „auf Frauenart“. Laut Perroni sind diese Wendungen

⁵ Vgl. FISCHER, Gender-faire Exegese, 63.

⁶ SCHÜSSLER FIORENZA, Zwischen Bewegung und Akademie, 16.

ideologisch noch viel schlimmer, negativer und stärker aufgeladen, als es „feministisch“ je sein kann.⁷

Feministische Bibelwissenschaft balanciert zwischen dem Anspruch, Ungerechtigkeiten aufzuzeigen und zu ändern, und der Herausforderung das alles, besonders im katholisch akademischen Bereich, nur so laut zu tun, dass sie nicht von den Hüterinnen katholischer Lehre als häretisch verurteilt wird, womit in weiten Kreisen der Zugang zu wissenschaftlichen Netzwerken und Geldern abgeschnitten werden würde.

2.2 Geschichte

Feministische Bibelwissenschaft hat ihre Wurzeln in den Frauenbewegungen des 19. Jahrhunderts.⁸ Als Frauen sich ihre grundlegenden Mitspracherechte in Politik und Gesellschaft erkämpft hatten, begannen auch Frauen in der Theologie ihre Position zu überdenken und all die Punkte zu sehen, in denen zwar über sie, aber nicht mit ihnen gesprochen wurde.

In der christlichen Theologie war hier naturgemäß die Auseinandersetzung mit der Bibel ein gewichtiges Thema. Frauen erkannten und sprachen laut aus, dass über 2000 Jahre lang Männer die Deutungshoheit über die Heiligen Schriften des Christentums hatten und damit das christliche Weltbild von allen Geschlechtern geprägt hatten. Feministinnen aus allen Religionen und Ländern haben betont, dass die Heiligen Schriften und Überlieferungen der drei abrahamitischen Religionen aus der Perspektive von privilegierten Männern formuliert und ausgelegt wurden. Sie spiegeln also die Sicht von Frauen, Armen oder versklavten Bevölkerungsteilen nicht wieder.⁹

Der Beginn von feministischer Bibelwissenschaft findet sich in Werken des 19. Jahrhunderts wie Elisabeth Cady Stanton's *Woman's Bible*. Stanton war eine wichtige Figur der frühen Frauenrechtsbewegung, die sich nicht nur für das Frauenwahlrecht, sondern auch für ein liberaleres Scheidungsrecht für Frauen, mehr Kontrolle über Erziehungsberechtigung, Verhütung, besseren Zugang zu Arbeit und Besitz für Frauen einsetzte.¹⁰ Sie publizierte ihr zwei-teiliges Werk in den Jahren 1895 und 1898. In ihrer Einführung legt sie zwei wichtige

⁷ Vgl. PERRONI, Marinella, Unterschiedliche feministische Methoden und Ansätze, in: SCHÜSSLER FIORENZA, Elisabeth, JOST, Renate und FISCHER, Irmtraud u. a. (Hg.) (Die Bibel und die Frauen 9,1), Stuttgart 2015, 255–265, 256.

⁸ Vgl. SCHÜSSLER FIORENZA, Zwischen Bewegung und Akademie, 14.

⁹ Vgl. ebd., 28.

¹⁰ Vgl. ROGERS, Dorothy, Elizabeth Cady Stanton (1815-1902), <https://www.iep.utm.edu/stanton/> (Stand: 15.02.2019).

Voraussetzungen für eine feministisch-theologische Hermeneutik dar: Erstens, die Bibel ist kein „neutrales“ Buch, sondern eine politische Waffe gegen den Kampf der Frauen nach Unabhängigkeit. Zweitens, das ist so, weil die Bibel von Männern geprägt ist, die Gott nie gesehen oder mit ihm gesprochen haben.¹¹ Es war eines der ersten Werke, das Gottes Natur und die biblischen Texte drastisch in Frage stellte, die bisherige Auslegung der Bibel als frauenfeindlich entlarvte und nach einer neuen Beziehung zwischen Gott und Frauen suchte. Mit diesem explosiven Inhalt wurde es überwiegend negativ aufgenommen.¹² Mitglieder der Suffragetten sahen das Werk wegen seiner Radikalität als kontraproduktiv für ihre Anliegen an und diffamierten es. Auch in der bibelwissenschaftlichen Community stieß es auf Ablehnung. Stanton selber erwartete von Anfang an nur wenig Unterstützung. Sie ahnte, dass besonders Gelehrte um ihren Ruf fürchten würden und ihre Argumentation deswegen für einige Zeit unpopulär sein würde.¹³ Schlussendlich war *The Woman's Bible* jedoch wegweisend und ebnete die Bahn für feministische Bibelwissenschaft der 1970er und 1980er Jahre.¹⁴ Parallel zu den Frauenbewegungen der 1960er Jahre kam auch in der Theologie der Wunsch auf, das Verhältnis der Religion zu Frauen- und Genderfragen näher zu beleuchten. „Feministische Theologien und Genderforschung im Bereich Religion haben versucht, einen Paradigmenwechsel in der Art und Weise, wie Religion und religiöse Texte, Traditionen und Gemeinschaften gesehen und studiert werden, herbeizuführen.“¹⁵ Dieser Paradigmenwechsel ist auch passiert. Aber er kam nicht von heute auf morgen und er war mit vielen Hürden verbunden. Als die feministische Bibelwissenschaft in den 1970er und 1980er Jahren Fahrt aufnahm, war es zunächst schwierig, zu feministischer Exegese zu publizieren. Autorinnen wurden lächerlich gemacht und nicht ernst genommen. Die Artikel wurden unter der Hand weitergegeben und fotokopiert, da wissenschaftliche Zeitungen sie nicht annahmten. Das erste deutschsprachige Heft, das eine Ausgabe zur Feministischen Exegese herausbrachte, war „Bibel und Kirche“ 1984.¹⁶

In den 1990er Jahren entwickelte sich die feministische Bibelwissenschaft insofern weiter, als sich plötzlich Stimmen außerhalb Westeuropas und Nordamerikas zu Wort meldeten, die

¹¹ Vgl. SCHÜSSLER FIORENZA, Elisabeth, *In Memory of Her. A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins*, New York, NY 1983, 7.

¹² Vgl. ROGERS, Elizabeth Cady Stanton (1815-1902).

¹³ Vgl. SCHÜSSLER FIORENZA, *In Memory of Her*, 8.

¹⁴ Vgl. ROGERS, Elizabeth Cady Stanton (1815-1902).

¹⁵ SCHÜSSLER FIORENZA, *Zwischen Bewegung und Akademie*, 26.

¹⁶ Vgl. SCHÜNGEL-STRAUMANN, Helen, *Von androzentrischer zu feministischer Exegese. Gen 1–3*, in: SCHÜSSLER FIORENZA, Elisabeth, JOST, Renate und FISCHER, Irma u. a. (Hg.), *Feministische Bibelwissenschaft im 20. Jahrhundert (Die Bibel und die Frauen 9,1)*, Stuttgart 2015, 133–152, 147.

aufzeigten, dass weiße feministische Bibelwissenschaft rassistische Tendenzen habe. Daraufhin gab es Bestrebungen, eine feministische Theologie zu entwickeln, die alle ausgeschlossenen und unterdrückten Gruppen mitdenkt.¹⁷

Die Entwicklung feministischer Bibelwissenschaft fand in verschiedenen Regionen der Welt zu unterschiedlichen Zeiten und mit unterschiedlichen Schwerpunkten statt. Hier soll ein kurzer Überblick darüber gegeben werden.

2.2.1 Lateinamerika

Feministische Bibelwissenschaft in Lateinamerika entwickelte sich in der Zeit der Revolutionen gegen die Diktaturen der 1970er und 1980er Jahre. Während die Befreiungstheologie die wirtschaftlich Armen in den Blick genommen hatte, erkannten in dieser Zeit Frauen, dass sie wegen ihres Geschlechtes auch theologisch unterdrückt waren.¹⁸ Die Erfahrungen der Unterdrückung in absolutistischen Regimen bestimmten auch die Interessen und Hoffnungen, mit denen in Lateinamerika feministische Theologie betrieben wurde. Die lateinamerikanischen Feministinnen lebten auf einem Kontinent, der von Armut und Gewalt geprägt war. Sie hofften auf eine Gesellschaft, in der Frauen keine Gewalt angetan wird, in der ihre Kinder erwachsen werden dürfen und nicht vorher Raub, Krieg, Drogen oder den Folgen des Klimawandels zum Opfer fallen.¹⁹ Elsa Tamez, eine feministische Theologin aus Costa Rica, erweitert den Begriff der feministischen Theologie deswegen auch über das Thema Frauen hinaus. Sie schreibt: „Es ist schlechterdings unmöglich, hier [in Lateinamerika] feministische Theologie zu betreiben und nicht gleichzeitig auch die anderen – durch Klasse, ‚Rasse‘ und Ethnizität bedingten – Formen der Unterdrückung zu berücksichtigen.“²⁰ Inzwischen wird versucht in der feministischen Bibelwissenschaft eine Art Interkulturalität herzustellen. In Lateinamerika finden sich Projekte, wie zum Beispiel das von Maricel Mena, Theologin in Bogota (Kolumbien), die daran arbeitet, die afro-asiatischen Wurzeln der Bibel zu analysieren. Oder Silvia Regina de Lima Silva, lateinamerikanische feministische Theologin

¹⁷ Vgl. SCHOLZ, Susanne, Lebensenergien freisetzen. Die Entwicklungen der feministischen Bibelwissenschaft in Nordamerika von den 1980er Jahren bis ins frühe 21. Jahrhundert, in: SCHÜSSLER FIORENZA, Elisabeth, JOST, Renate und FISCHER, Irmtraud u. a. (Hg.). Feministische Bibelwissenschaft im 20. Jahrhundert (Die Bibel und die Frauen 9,1), Stuttgart 2015, 65–82, 70–71.

¹⁸ Vgl. TAMEZ, Elsa, Feministische Bibelwissenschaften in Lateinamerika und der Karibik, in: SCHÜSSLER FIORENZA, Elisabeth, JOST, Renate und FISCHER, Irmtraud u. a. (Hg.). Feministische Bibelwissenschaft im 20. Jahrhundert (Die Bibel und die Frauen 9,1), Stuttgart 2015, 47–63, 47.

¹⁹ Vgl. ebd., 49.

²⁰ Ebd.

afrikanischer Abstammung, die sich seit den 1980er Jahre um eine schwarze Hermeneutik bemüht, die „das Erbe und die nichtchristliche Religion ihrer Vorfahren neu bewertet“.²¹

2.2.2 Afrika

Afrikanische feministische Bibelwissenschaft fand Anfangs einen anderen Zugang. Dora Ruda Mbuwayesango, Professorin für Altes Testament am Hood Theological Seminary in den USA, definiert „die von afrikanischen Frauen betriebenen Forschungen insofern als ‚feministisch‘, als sie die Interessen von Frauen vertraten und Herausforderungen ansprachen, vor die sich die Frauen in ihrem Dasein und Überleben gestellt sahen“²². Die Bibel wurde von afrikanischen Frauen als Trost und Ermächtigung angesehen und es trafen sich schon früh Gruppen von Frauen, die mit Hilfe der biblischen Texte versuchten, ihre Probleme und Freuden zu verstehen und damit umzugehen. Es ging ihnen nicht um eine historische Auslegung der Texte, sondern darum, was die Texte für sie persönlich bedeuten und was Gott ihnen in ihrer konkreten Lebenssituation damit sagen will. Aus diesem Umgang mit den Texten der Bibel schöpften dann auch die Theologinnen und Bibelwissenschaftlerinnen, die meist an westlichen Hochschulen studierten und dann wieder in ihr Land zurückkehrten. Auf diese Art wird bis heute in afrikanischen kirchlichen Frauengruppen Bibeltext feministisch ausgelegt.²³ Afrika ist ein riesiger Kontinent, auf dem sich in den verschiedenen Regionen unterschiedliche Herausforderungen und Situationen finden, die Einfluss auf die Entwicklung von feministischer Bibelwissenschaft hatten. Litt das südliche Afrika zum Beispiel weniger unter dem Sklavinnenhandel, dauerte dort stattdessen die westliche Kolonialherrschaft länger, nämlich bis zum Zusammenbruch des Apartheidsystems 1994. Der erst später erreichte Zugang zu allen Ebenen des Bildungssystems für Frauen trug auch dazu bei, dass afrikanische Frauen erst spät in den theologischen Diskurs einstiegen.²⁴ Afrikanische Theologinnen ringen immer noch um einen angemessenen Begriff für ihr Forschen. Feminismus scheint zu eng für das, was beabsichtigt ist. Außerdem ist der theologische Austausch, auch für die Suche nach einem Überbegriff, innerhalb des Kontinents erst langsam am Wachsen, da die weiten geographischen Räume, die zwischen den Theologinnen liegen, und die vielen unterschiedlichen Sprachen, die

²¹ Vgl. ebd., 56.

²² MBUWAYESANGO RUDO, Dora, Feministische Bibelwissenschaften in Afrika, in: SCHÜSSLER FIORENZA, Elisabeth, JOST, Renate und FISCHER, Irmtraud u. a. (Hg.). Feministische Bibelwissenschaft im 20. Jahrhundert (Die Bibel und die Frauen 9,1), Stuttgart 2015, 83–97, 83.

²³ Vgl. ebd., 83–84.

²⁴ Vgl. ebd., 84.

sie sprechen, eine Herausforderung darstellen. Gemeinsam ist ihnen jedoch, „dass ihre Arbeit vom Glauben an und von der Sorge um die Befreiung von Frauen geprägt ist“²⁵.

2.2.3 Asien

Auch asiatische feministische Bibelauslegung ist ein Begriff, den man nicht ohne vorherige Begriffsbestimmung verwenden kann. Zu definieren, wer oder was „asiatisch“ ist, ist schwer. Als asiatisch werden so viele verschiedene Nationen mit unterschiedlichen Sprachen, unterschiedlicher Geschichte, unterschiedlichen sozialen Konzepten und Hierarchien bezeichnet, dass eine Verallgemeinerung sicher nicht möglich ist. Monica Jyotsna Melanchthon, Professorin für alttestamentliche Bibelwissenschaft in Melbourne (Australien), verwendet bewusst nicht den Begriff asiatische Bibelwissenschaft, sondern stattdessen Bibelauslegung, weil mit „Wissenschaft“ etwas Formales, Abstraktes, Akademisches ausgesagt wird, das in der asiatischen Bibelauslegung oft nicht gegeben ist. Viele derer, die die Bibel auslegen, haben kein bibelwissenschaftliches Studium abgeschlossen. Nicht alle Exegetinnen sind theologisch ausgebildet. Ihre Beiträge stellen jedoch eine wichtige Ergänzung zu den akademischen Bibelwissenschaften dar.²⁶ In den 1970er und 1980er Jahren kamen verschiedene asiatische Befreiungstheologien auf. Geprägt sind sie durch die Kultur, in der sie entstanden sind, und den jeweils speziellen Kontext. Frauen erkannten jedoch bald, dass diese Theologien ihre spezifisch weiblichen Erfahrungen nicht miteinbeziehen und ernstnehmen. Deswegen organisierten sich die Frauen selbst, um Theologien zu entwickeln und zu leben, die ihre Lebensrealität wahrnehmen. Diese asiatischen Frauengruppen vernetzten sich auch zunehmend und wurden durch die Entwicklung von (nicht nur religiösen) Frauenbewegungen auf der ganzen Welt ermutigt und bestärkt.²⁷ Auch hier war das einende Ziel all dieser Gruppen, „einen Wandel im Leben der Frauen, ihre Beteiligung an Kirche und Gesellschaft und eine Veränderung der sozialen und kirchlichen Strukturen herbeizuführen – mit dem Ergebnis, dass es heute in vielen Länder nationale bibelwissenschaftliche Vereinigungen oder Gesellschaften gibt“²⁸.

²⁵ Ebd., 87.

²⁶ Vgl. MELANCHTHON JYOTSNA, Monica, Feministische Bibelauslegungen in Asien. Beiträge zu einer Dokumentation, in: SCHÜSSLER FIORENZA, Elisabeth, JOST, Renate und FISCHER, Irmtraud u. a. (Hg.). Feministische Bibelwissenschaft im 20. Jahrhundert (Die Bibel und die Frauen 9,1), Stuttgart 2015, 117–130, 120.

²⁷ Vgl. ebd., 124–125.

²⁸ Ebd., 125.

2.2.4 Die Situation heute

Zunächst soll hier festgehalten werden, dass es natürlich auch kritische Stimmen zur feministischen Bibelwissenschaft gibt, die nicht einfach ausgeblendet werden dürfen. Eine Wissenschaftlerin, die sich mit den Gefahren einer vor allem ungenügend reflektierten feministischen Bibelwissenschaft auseinandergesetzt hat, ist Susanne Heine. Sie warnt davor, im Rahmen der feministischen Exegese in das Extrem vereinfachender Generalisierungen zu verfallen, nach denen alle Männer so und alle Frauen so sind. Wenn Frauen durch die Verletzungen, die sie entweder durch die Institution Kirche, durch patriarchale Strukturen oder durch Theologie, die sie nicht mitbedenkt erfahren haben, dann aus Emotion heraus eine negative Theorie bilden, die laut ihnen allgemeingültig sein muss, ist das auf lange Sicht nicht hilfreich für feministische Anliegen. Eine Gefahr für die Seriosität feministischer Theologie sieht Heine auch darin, kategorisch alle bisherigen Methoden der Bibelwissenschaft als männlich und deswegen schlecht abzulehnen und stattdessen auf Methoden der unmittelbaren Erfahrungen und Emotionen von Frauen umzusatteln.²⁹ Während all diese Argumente natürlich ihre Berechtigung haben sei hinzugefügt, dass sie vor knapp 30 Jahren geschrieben wurden. In der neueren Literatur zur feministischen Bibelwissenschaft, die auch in dieser Arbeit verwendet wird, scheinen viele dieser Kritikpunkte durchaus reflektiert zu werden. Eine Verallgemeinerung von allen Frauen gegen alle Männer hat Elisabeth Schüssler Fiorenza schon mit der Einführung des Begriffes „Kyriarchat“ versucht zu verhindern. Dass die Ablehnung bewährter bibelwissenschaftlicher Methoden nicht mehr Ansicht der feministischen Bibelwissenschaft ist, wird das folgende Unterkapitel zur Hermeneutik zeigen. Während patriarchale und kyriarchale Tendenzen immer gesucht und ins Bewusstsein gerufen werden müssen, arbeitet feministische Bibelwissenschaft sehr wohl mit wesentlich mehr, als nur unmittelbaren Erfahrungen von Frauen. Es bleibt hierzu zu sagen, und damit kann Susanne Heine voll zugestimmt werden: Jede Form von Extremismus, auch in der Auslegung, ist nicht hilfreich. Verschiedene Positionen müssen abgewogen und die Schwierigkeiten einzelner Positionen bewusst gemacht werden, aber das schlussendliche Ziel muss sein, worin sich nicht nur Susanne Heine³⁰ und Irmtraud Fischer³¹ einig sind, feministische Theologie, oder auch Befreiungstheologie, oder ähnliches gar nicht mehr zu brauchen, weil Theologie immer den ganzen Menschen in all seiner Verschiedenheit im Blick hat, ohne dabei Gruppen zu diskriminieren.

²⁹ Vgl. HEINE, Susanne, Frauen der frühen Christenheit. Zur historischen Kritik einer feministischen Theologie, Göttingen ³1990, 9–12.

³⁰ Vgl. ebd., 58.

³¹ Vgl. FISCHER, Gender-faire Exegese, 63–64.

Während feministische Bibelwissenschaft im 20. Jahrhundert einen Aufschwung erlebte und als Teil der Bibelwissenschaft ihren Platz fand, verschwand sie langsam aber doch in eine Nische. Susanne Scholz, Professorin für alttestamentliche Bibelwissenschaft in Texas (USA), fasst diesen Weg der feministischen Bibelwissenschaft von ihrer Anerkennung in ihre jetzige Nische zusammen. Als feministische Bibelwissenschaft in der wissenschaftlichen Community anerkannt war und es Lehrende gab, die sie vertraten, mussten sich diese Lehrenden an das vorherrschende System an den wissenschaftlichen Einrichtungen anpassen. Das führte unter anderem dazu, dass man sich sehr spezialisierte und der „Drang nach sozialpolitischer, wirtschaftlicher und kultureller Veränderung in den Hintergrund“³² trat. Umso mehr nun die Geisteswissenschaften in den Überlebensmodus schalten, umso schwerer wird es in Bereichen zu forschen und sich kritisch zu Wort zu melden, die nicht dazu dienen, zumindest den Status Quo am Leben zu halten.³³ Ihre Analyse bezieht sich zwar konkret auf die Situation im anglo-amerikanischen Bereich, trifft aber durchaus auch in europäischen Breitengraden zu. Dasselbe gilt für ihre Einschätzung der größten Herausforderungen für feministische Theologie in unserer Zeit. Erstens, wie soeben schon behandelt, die der Rolle der feministischen Bibelwissenschaft an den heutigen Fakultäten, zweitens die Publikationen zur Frauen- und Genderfrage, die von den christlich Rechten kommen, und drittens die Aufgabe an feministische Bibelwissenschaft, sich mit den vielen Formen der „Andersheit“, etwa in Form von Queer-Studies, postkolonialer Perspektive oder unter dem Aspekt von Ethnizität und Rasse, auseinanderzusetzen.³⁴ Besonders die dritte Herausforderung, die Susanne Scholz nennt, scheint eine fast unbewältigbare. Feministische Bibelwissenschaft sieht ihre Verantwortung nicht nur in der Gleichstellung von Männern und Frauen, sondern darin, alle weiteren Ungleichstellungen darzustellen, anzusprechen und wenn möglich, sogar Lösungen aufzuzeigen. Schlussendlich geht es um einen Frontalangriff auf lange gewachsene, patriarchale und kyriarchale Machtstrukturen. Kyriarchat ist ein Begriff, den Elisabeth Schüssler Fiorenza geprägt hat, um auszudrücken, dass das Patriarchat nicht das einzige Problem ist, wenn es um Unterdrückung von Minderheiten geht. Kyriarchat ist die Herrschaft der Herrschenden und drückt damit aus, dass Ungerechtigkeit und Unterdrückung nicht einfach die Unterdrückung der Frau durch den Mann ist sondern viel mehr. Wichtig ist festzuhalten, dass Frauen genauso unterdrücken können. Es wurden ganze Systeme der Ungerechtigkeit und Unterdrückung auf allen Ebenen gesponnen. Sozial, kulturell, wirtschaftlich und

³² SCHOLZ, *Lebensenergien freisetzen*, 77.

³³ Vgl. ebd., 76–77.

³⁴ Vgl. ebd., 77.

gesellschaftlich.³⁵ Diese Systeme und Strukturen müssen auf allen Ebenen zuerst erkannt und dann abgebaut werden.

2.3 Hermeneutik

Es sind „[...] nicht die benutzten Methoden und Techniken der historisch-kritischen und literaturwissenschaftlichen Exegese, die die feministische Interpretation feministisch machen, sondern ‚die Interessen, Fragen und Sensibilitäten‘ der Interpretierenden“³⁶. Anders gesagt: Feministische Bibelwissenschaft hat kein neues Set an Methoden zur Bibeltextauslegung entwickelt, sondern die Motivation, mit der an die Texte herangegangen wird, ist fundamental anders. Feministische Bibelwissenschaft bricht das traditionelle Konzept der idealen Leserin der Bibel auf. Diese war in der Vorstellung vieler männlich und aus gebildeter/vermögender Schicht. Die ideale Leserin war Teil der gesellschaftlichen Elite.³⁷ Feministische Bibelwissenschaft erweitert dieses Konzept und sucht die ideale Leserin in der Realität der Leserinnen. Sie beleuchtet Texte aus der Perspektive derer, die bis jetzt nicht die Autorität zur Auslegung hatten. Seien das Frauen, Kinder, Arme, Unterdrückte oder aus rassistischen Gründen Ausgeschlossene. Die biblischen Texte aus deren Perspektiven mit den vorhandenen exegetischen Methoden zu beleuchten, brachte neue Ergebnisse für die Forschung. Aber es ist nicht nur ein Perspektivenwechsel auf die Auslegung. Es ist auch ein Perspektivenwechsel auf die vorhandenen Methoden. „In den 1990er Jahren wurde die feministische Auslegung vielschichtig. Die feministische Perspektive stellt sich als Kritik an den verschiedensten Methoden dar: der historisch-kritischen und der soziologischen Methode, der narrativen Analyse, kulturanthropologischen Methoden etc. In diesem Kontext ist ‚die feministische Exegese [...] eine Problematisierung und Infragestellung grundlegender Prinzipien der Exegese und Theologie‘.“³⁸ Das „andere“ an feministischer Bibelwissenschaft besteht in den Interessen der Forscherinnen. Im Folgenden einige Beispiele davon, mit welchen Interessen, Fragen und Gedanken feministische Forscherinnen an ihre Arbeit gehen. Mary Ann Tolbert, eine US-

³⁵ Vgl. LEICHT, Irene, RAKEL, Claudia und RIEGER-GOERTZ, Stefanie (H.) u. a., Arbeitsbuch feministische Theologie. Inhalte, Methoden und Materialien für Hochschule, Erwachsenenbildung und Gemeinde, Gütersloh 2003, 29.

³⁶ SALAS CURSACH, Rosa, Eine christliche feministische Bibelhermeneutik, in: SCHÜSSLER FIORENZA, Elisabeth, JOST, Renate und FISCHER, Irmtraud u. a. (Hg.). Feministische Bibelwissenschaft im 20. Jahrhundert (Die Bibel und die Frauen 9,1), Stuttgart 2015, 169–184, 170.

³⁷ Vgl. JOHNSON-DEBAUFRE, Melanie, Texte und LeserInnen, in: SCHÜSSLER FIORENZA, Elisabeth, JOST, Renate und FISCHER, Irmtraud u. a. (Hg.). Feministische Bibelwissenschaft im 20. Jahrhundert (Die Bibel und die Frauen 9,1), Stuttgart 2015, 223–238, 232.

³⁸ SALAS CURSACH, Eine christliche feministische Bibelhermeneutik, 171.

amerikanische neutestamentliche Bibelwissenschaftlerin, unterscheidet drei verschiedene Interessen, mit denen jeweilige Bibelwissenschaftlerinnen an die biblischen Texte herangehen.

1) Der Text muss auf Elemente einer befreienden prophetischen Tradition hin untersucht werden, da die Autorität der Bibel darauf beruht, dass sich diese Tradition in den biblischen Texten niedergeschlagen hat.

2) Im Text werden gegenkulturelle Impulse gesucht, die als Kriterium biblischer „Wahrheit“ oder Autorität gewertet werden.

3) Das Ziel ist nicht der Fokus auf den biblischen Kanon, sondern, die biblische Geschichte zu rekonstruieren, um mehr über die Rollen von Frauen im frühen Juden- und Christentum zu erfahren.³⁹

Melanie Johnson-DeBaufre, ebenfalls neutestamentliche Bibelwissenschaftlerin aus den USA, hat Fragen zusammengefasst, die feministische Bibelwissenschaft an die biblischen Texte stellen muss:

- „Kommt im Text eine Frau oder der Blickwinkel einer Frau vor?
- Wie werden Frauen in diesen Dingen dargestellt? Sprechen sie? Erfahren wir etwas über ihre Sicht der Dinge?
- Wer hat in diesem Text die Macht? Wie ist die Macht verteilt? Wie bekommen die Frauen (wenn überhaupt), was sie wollen? Was wollen die Frauen?
- Wie stellt der Text ausschließlich weibliche Erfahrungen, wie die Schwangerschaft, oder traditionell weibliche Erfahrungen, wie die Kindererziehung, dar?
- Inwiefern hat dieser Text das Leben und die Stimmen von Frauen unterdrückt? Lässt er Frauen gegen ihre eigenen Interessen sprechen und handeln?
- Welche stillschweigend vorausgesetzten Genderbegriffe verbergen sich hinter diesem Text?
- Wessen Interessen dient dieser Text?“⁴⁰

Diese Fragen dienen im Folgenden als Grundlage für die feministisch hermeneutische Auslegung. Sie werden an jede der vier zu behandelnden Textstellen gestellt. Am Ende der Arbeit soll analysiert werden in wieweit die Fragen hilfreich sind, wo sie bearbeitet werden müssen und welche Herausforderungen sich mit ihnen auftun.

³⁹ Vgl. ebd.

⁴⁰ JOHNSON-DEBAUFRE, Texte und LeserInnen, 227.

Irmtraud Fischer, alttestamentliche Bibelwissenschaftlerin aus Graz, beschreibt ihre Hermeneutik als gender-fair, weil Frauen keine Sonderkategorie Mensch sind. Sie erklärt aber zugleich, dass, solange die Gleichheit zwischen Geschlechtern nicht erreicht ist, diese Hermeneutik nur über feministische Impulse betrieben werden kann.⁴¹

2.4 Relevanz

Die vorangegangenen Ausführungen sollten zeigen, warum feministische Bibelwissenschaft kein Thema ist, das wissenschaftlich abgearbeitet ist, sondern ganz im Gegenteil sich wieder stärker und lauter im theologischen Feld behaupten muss. Die Gleichstellung der Geschlechter ist noch lange nicht erreicht. Es gibt Unterdrückung und Ausgrenzung und unsere Gesellschaft ist weiterhin von patriarchalen und kyriarchalen Strukturen durchzogen. Frauen haben es auch heute wesentlich schwerer als Männer beruflich aufzusteigen und es gibt immer noch zu viele Gesellschaften, in denen es als schweres Schicksal angesehen wird, wenn einer Familie anstatt eines Sohnes eine Tochter geboren wird. Das wirklich Schockierende jedoch ist, dass dort, wo feministische Exegese im letzten Jahrhundert einen Aufschwung erfahren hatte, sie sich mittlerweile oft in eine Nische zurückzieht, um den universitären, patriarchalen Strukturen zu entsprechen. Abgesehen davon gibt es laute Stimmen, die meinen, Gleichberechtigung der Geschlechter sei schon erreicht und der Feminismus möge sich nun wieder zurückziehen. Erhard Gerstenberger, ein deutscher Alttestamentler, beschreibt die Situation 2002 so: „Der Marsch von Frauen durch die Institutionen hat hier und da begonnen, und schon nehmen an der Basis die Stimmen überhand, die eine Frauenbewegung für überflüssig halten. Dabei sind die Probleme von Rassismus, Klassenausbeutung und Sexismus vielerorts verschärft. In der Tat hilft in einer solchen Situation kein pauschaler Begriff eines undifferenzierten Popanzes ‚Patriarchat‘ weiter, sondern nur eine differenzierende Gesellschaftsanalyse.“⁴² Auch Elisabeth Schüssler Fiorenza sieht die Aufgaben der feministischen Bibelwissenschaft noch lange nicht als erledigt an: „Da die Autorität der Bibel als des ‚Wortes G*ttes‘ benutzt wurde und wird, um Unterordnung und Unterwerfung unter kyriarchale Macht anhand biblischer Texte einzuschärfen, ist es unbedingt wichtig, zu erforschen, wie Heilige Schriften auch heute noch eingesetzt werden, um Herrschaft und Ausbeutung zu unterstützen. Die Debatten um die reproduktiven Rechte von *Frauen* und die gleichgeschlechtliche Ehe verdeutlichen, inwiefern

⁴¹ Vgl. FISCHER, Gender-faire Exegese, 63–64.

⁴² GERSTENBERGER, Erhard S., Wo steht feministische Exegese heute?, in: EvTh 62 (2002), 464–472, 468.

auch die Gegenwartsgesellschaften noch immer die Implikationen biblischer Texte und Unterordnungsgebote wahrnehmen und weiterentwickeln.“⁴³

Schlussendlich bleibt zu sagen, solange irgendwo auf der Welt Frauen und Mädchen erklärt wird, dass sie bestimmte Dinge nicht machen oder bestimmte Berufe nicht ausüben können, weil sie Frauen sind, ist Feminismus, feministische Theologie und feministische Bibelwissenschaft hochaktuell. Und da vor allem die Katholische Kirche hier in vielen Bereichen immer noch großen Nachholbedarf hat, sind laute, kritische, immer wieder aufschreiende Stimmen in ihr besonders notwendig!

⁴³ SCHÜSSLER FIORENZA, *Zwischen Bewegung und Akademie*, 27–28.

3. Prophetie

Prophetinnen sind ein wesentlicher Teil des Judentums und des Christentums der Antike. Das was sie als Wort Gottes weitergegeben haben, prägt seit bald 3000 Jahren das Leben von Jüdinnen und Christinnen. Grund genug zu fragen, was Prophetie ist, wie sie sich entwickelt hat und, wenn diese Arbeit prophetisch sprechende Frauen im Neuen Testament zum Thema hat, zu untersuchen, ob es Unterschiede gibt zwischen Prophetie im Alten und Prophetie im Neuen Testament.

3.1 Definition

Das Judentum und das Christentum sind Offenbarungsreligionen. Das bedeutet, sie glauben daran, dass ihre Gottheit sich ihnen mitteilt, sich offenbart. Das tut sie unter anderem mithilfe von prophetisch begabten Männern und Frauen. Sie sind Verkündigerinnen, Enthüllerinnen des Wortes Gottes.⁴⁴ Vereinfacht gesagt, versteht man unter Prophetie Auftritte von Männern und Frauen in Israel, die im Auftrag JHWHs dem Volk Israel, den Königinnen, aber auch einzelnen Personen oder bestimmten Gruppen des Volkes ein „ihnen intuitiv gegebenes ‚Wort JHWHs‘ übermittelten“⁴⁵. Aber das ist eben nur die sehr vereinfachte Erklärung. Prophetinnen gab es über viele Jahrhunderte hinweg, mit verschiedenen Botschaften an verschiedene Gruppen. Sie kamen aus unterschiedlichen Schichten, hatten unterschiedliche Aufgaben im Lauf der Geschichte und vor allem wurde nur ein Bruchteil der reichen Prophetinnentradition schlussendlich überliefert.

„Der Bezeichnung נָבִי [nābī] kommt im AT die Bedeutung eines Leitbegriffs für alles Prophetische ... zu. Er umfaßt ein aktives und passives Moment und kennzeichnet den ‚berufenen Rufer‘ (Deissler). LXX hat dies mit dem Begriff προφήτης (öffentlicher Verkünder von Orakeln und göttlichen Befehlen) wiedergegeben.“⁴⁶ Das ist die semantische Beschreibung von Prophetie und Prophetinnen, wie wir sie im Alten Testament finden. „Was Prophetie ist und was nicht, erfährt man in der Hebräischen Bibel vor allem aus dem sogenannten ‚Prophetengesetz‘, das das letzte im Rahmen der dtn Ämtergesetzgebung ist (Dtn 16,18–18,22). Nach diesen Gesetzen ist das Amt der Prophetie jenes, das alle anderen Ämter in gewisser

⁴⁴ Vgl. FRENCHKOWSKI, Marco, Prophet, in: COENEN, Lothar und HAACKER, Klaus u. a. (Hg.) (TBLNT), Wuppertal 2005, 1468–1479, 1468.

⁴⁵ Vgl. FREVEL, Christian, ZENGER, Erich u. a. (Hg.), Einleitung in das Alte Testament (KStTh 1,1), Stuttgart 2016, 514.

⁴⁶ HOSSFELD, Frank-Lothar, Propheten, Prophetie. II. Biblisch: 1. Altes Testament, in: KASPER, Walter und BAUMGARTNER, Konrad u. a. (Hg.). LThK (8), Freiburg i. Br. 31999, Sp. 628–632, Sp. 628.

Weise dominiert, da es als einziges der Ämter direkt von Gott eingesetzt, auf Gott zurückgeführt wird und Mittlerfunktion zwischen Gott und den Menschen wahrnimmt.“⁴⁷ In Dtn 18,15-22 kündigt Gott an, er wird die Prophetinnen als

„Erfüllung von allem erstehen lassen, worum du am Horeb, am Tag der Versammlung, den HERRN, deinen Gott, gebeten hast, als du sagtest: Ich kann die donnernde Stimme des HERRN, meines Gottes, nicht noch einmal hören und dieses große Feuer nicht noch einmal sehen, ohne dass ich sterbe. Damals sagte der HERR zu mir: Was sie von dir verlangen, ist recht. Einen Propheten wie dich will ich ihnen mitten unter ihren Brüdern erstehen lassen. Ich will ihm meine Worte in den Mund legen und er wird ihnen alles sagen, was ich ihm gebiete. Den aber, der nicht auf meine Worte hört, die der Prophet in meinem Namen verkünden wird, ziehe ich selbst zur Rechenschaft. Doch ein Prophet, der sich anmaßt, in meinem Namen ein Wort zu verkünden, dessen Verkündigung ich ihm nicht geboten habe, oder der im Namen anderer Götter spricht, ein solcher Prophet soll sterben. Und wenn du denkst: Woran können wir ein Wort erkennen, das der HERR nicht gesprochen hat?, dann sollst du wissen: Wenn ein Prophet im Namen des HERRN verkündet und sein Wort sich nicht erfüllt und nicht eintrifft, dann ist es ein Wort, das nicht der HERR gesprochen hat. Der Prophet hat sich nur angemaßt, es zu sprechen. Du sollst dich dadurch nicht aus der Fassung bringen lassen.“ (EÜ 2016)

Gott wird also Prophetinnen einsetzen, die dem Volk sein Wort weitergeben werden. Wer nicht auf sie hört, wird von Gott selbst zur Rechenschaft gezogen. Es wird auch vor falschen Prophetinnen gewarnt. Ein Zeichen, dass jemand eine falsche Prophetin ist, ist, dass ihr Wort sich nicht erfüllen wird. Um wahre von falscher Prophetie unterscheiden zu können wurden Kriterien festgelegt. Die drei wichtigsten sollen hier, nach Frank-Lothar Hossfeld, erläutert werden:

Das Kriterium, das schon im Prophetinnengesetz in Dtn 18 betont und als das wichtigste festgelegt wird, ist das Erfüllungskriterium. Wenn Prophezeiungen nicht eintreten, dann kamen sie von einer falschen Prophetin. Dieses Kriterium hilft in den Situationen, in denen Menschen entscheiden mussten, ob sie einer Prophetin Glauben schenkten oder nicht, nur wenig weiter, da die gemachten Prophezeiungen selten so bald eintraten, dass der Zusammenhang hergestellt werden konnte. Es war aber historisch umso wichtiger, um besonders die Gerichts-Prophetie im Zusammenhang mit dem Exil zu rechtfertigen.

Das zweite Kriterium ist die Übereinstimmung von Verkündigung und Praxis. Wenn der Prophetin Glauben geschenkt werden sollte, dann musste diese integer sein. Sie musste im Sinn der Prophezeiungen leben, die sie weitergab. Das konnte beinhalten, dass sie versuchte, Sünderinnen auf den rechten Weg zu helfen oder ihr eigenes Leben für Gottes Werk einzusetzen. Wasser predigen und Wein trinken war schon damals ein klares Zeichen dafür, dass man einer Prophetin nicht trauen sollte.

⁴⁷ FISCHER, Gender-faire Exegese, 68.

Das dritte Kriterium spielte eine größere Rolle umso mehr prophetische Texte vorhanden und bekannt waren. Das Traditionskriterium sieht jene Prophezeiungen als wahr an, die in Kontinuität zu vorherigen Prophetinnen stehen und die die Alleinverehrung JHWHs betonen.⁴⁸ Prophetie über die Jahrhunderte hinweg und in all den verschiedenen Milieus, in denen sie verkündet wurde, kann grob in zwei Gruppen eingeteilt werden. Kernpunkte prophetischer Verkündigung über alle prophetische Individualität hinaus sind Gerichtsankündigungen an verschiedene Zielgruppen (einzelne, Gruppen, das ganze Volk Israel) und Heilsankündigungen (für Opfer, für das Volk Gottes und sogar für Fremdvölker).⁴⁹

Ein Grund, warum das Prophetinnenamt als das wichtigste von Gott direkt eingesetzte Amt definiert wurde, könnte darin liegen, dass es das einzige Amt ist, das das Exil unbeschadet überstanden hat. Prophetinnen gab es vor, während und nach dem Exil. Die beiden anderen Ämter, das Königinnenamt und das Priesterinnenamt, verloren zumindest während des Exils ihre Grundlage: Die Königin ihr Reich und die Priesterin den Tempel. Die Prophetie aber überlebte.⁵⁰

3.2 Altes Testament

Es ist nur ein Bruchteil dessen, was zur Zeit des Alten Testaments in ganz Israel prophezeit wurde, heute noch bekannt, nämlich der Teil, der niedergeschrieben wurde. Die Auswahl ist zweierlei begründbar. Einerseits haben sich nur Worte von Schriftprophetinnen erhalten, die in der Nähe der großen Krisen Israels im Jahrtausend v. Chr. entstanden sind (Untergang des Nordreiches 722 v. Chr. und die Umgestaltung des Südreiches durch Besetzung, Vertreibung, Exil und Neuanfang beginnend ab 597 v. Chr.). Von Prophetinnen davor erzählen die Geschichtsbücher zwar (Debora, Samuel, Elija, Elischa, Hulda), aber es sind nur wenige „Gottesworte“ von ihnen überliefert, und die, die in den Texten stehen, müssen so spät datiert werden, dass sie kaum als historische Quellen angesehen werden können. Andererseits sprechen die Bücher der Prophetie und der Geschichte durchaus von anderen Prophetinnen. Das waren meistens Heilsprophetinnen, die auch von sich behaupteten, im Namen JHWH zu sprechen. Sie halfen bei der Stabilisierung des Staates und waren zum Beispiel Hof- oder Tempelprophetinnen. In den heute kanonischen Büchern der Bibel werden sie zumeist kritisiert. Ihre Worte wurden nicht überliefert und bekamen keinen hohen Stellenwert, da die Geschichte

⁴⁸ Vgl. HOSSFELD, Propheten, Prophetie, Sp. 630.

⁴⁹ Vgl. ebd.

⁵⁰ Vgl. FISCHER, Irmtraud, Gotteskündigerinnen. Zu einer geschlechterfairen Deutung des Phänomens der Prophetie und der Prophetinnen in der Hebräischen Bibel, Stuttgart 2002, 57–58.

gezeigt hat, dass die Unheilsprophetinnen mit ihren Prophezeiungen richtig lagen.⁵¹ „Nach eigenen Aussagen [...] ist die alttestamentliche Prophetie eingebettet in die Prophetie des alten Orients aus dem 2. und 1. Jhdt. v. Chr. [...] Bei aller Analogie in Bezug auf Heils- und Unheilsankündigungen sowie auf Begleitphänomene der Verkündigung überragt die alttestamentliche Prophetie die des alten Orients in der Radikalität ihrer Gerichtsbotschaft, in der Universalität der Adressaten und im Hervorbringen einer eigenständigen prophetischen Literatur sowie in ihrem besonderen theologischen Selbstverständnis.“⁵² Die Prophetie des Alten Testaments stellt also im alten Orient eine Besonderheit dar. Wie zuvor schon erwähnt, ist es durchaus schwierig, die Texte der prophetischen Bücher zu datieren. Eine der daraus resultierenden Fragen ist die nach der Verfasserinnenschaft. Wer hat die prophetischen Bücher in der Form, wie sie heute gelesen werden, verfasst? Die Wissenschaft ist sich im Klaren darüber, dass die Bücher der Bibel, besonders auch die prophetischen Bücher des Alten Testaments, nicht aus einem Guss geschrieben wurden. Sie sind das Werk vieler Hände. Bei einigen Büchern zieht sich die Entstehung sogar über mehrere Generationen. Feministische Bibelwissenschaft kommt hier wieder ins Spiel, wenn sie darauf aufmerksam macht, dass bis vor nicht allzu langer Zeit völlig selbstverständlich davon ausgegangen wurde, dass all die vielen Mitarbeiterinnen an den Texten Männer waren. Aber, nur weil alle Prophetinnenbücher Männernamen tragen, bedeutet das nicht, dass unter den vielen, die die Texte geformt haben, nicht auch Frauen dabei gewesen sein könnten. Der wichtige Fortschritt ist, diese Möglichkeit zu bedenken und sie nicht auszuschließen. Denn es ist heute nicht mehr eindeutig festzustellen.⁵³

Was jedoch mit Sicherheit gesagt werden kann ist, dass das Alte Testament Frauen in der Rolle der Prophetin kannte. Fünf Frauen werden konkret als Prophetin bezeichnet: Mirjam (Ex 15,20), Debora (Ri 4,4), Hulda (2 Kön 22,14; 2 Chr 34,22), Noadja (Neh 6,14) und die Prophetin, zu der Jesaja geht (Jes 8,3).⁵⁴

Es gab verschiedene Arten von Prophetinnen. Die Wichtigsten, nach Erich Zenger, seien hier erwähnt:

- Ordens- bzw. Genossenschaftsprophetinnen: Sie bilden schulähnliche Gemeinschaften, z. B. rund um die Propheten Samuel (vgl. 1 Sam 19,18-24), Elija (2 Kön 2,1-18) oder Elischa (2 Kön 4), und kommen zu Schulsitzungen zusammen. Ansonsten leben sie als

⁵¹ Vgl. FREVEL und ZENGER u. a., Einleitung in das Alte Testament, 514–515.

⁵² HOSSFELD, Propheten, Prophetie, Sp. 629.

⁵³ Vgl. FISCHER, Gotteskünderinnen, 24–25.

⁵⁴ Vgl. SIQUANS, Agnethe, Prophetinnen und Jungfrauen: Die vier Töchter des Philippus in der patristischen Rezeption, in: DIES. (Hg.). Biblical Women in Patristic Reception (JJSup 25,5), Göttingen 2017, 257–286, 257.

Bäuerinnen und Hirtinnen. Sie versuchen, über Tanz und/oder Musik in Ekstase zu gelangen (vgl. 1 Sam 10,5f; 2 Kön 3,15), um Kontakt mit der Gottheit aufzunehmen. Sie wirken als Heilpraktikerinnen, Seelsorgerinnen, aber auch als politische Unruhestifterinnen.

- Tempel- bzw. Kultprophetinnen: Sie sind in Jerusalem Teil der Beamtinnenschaft und den Tempelpriesterinnen untergeordnet. Wenn das Alte Testament kritisch über „Priester und Propheten“ spricht (z.B. Jes 28,7; Jer 2,8.26) dann sind sie gemeint. Sie sind zuständig für Fürbitte und Gotteszuspruch an den Heiligtümern, haben Verbindung zu den Heiligtümern, wirken aber auch als Seelsorgerinnen in ihren Familien und Gemeinden. Wenn in 1 Sam 3 von Samuels Erfahrungen im Heiligtum von Schilo erzählt wird darf man davon ausgehen, dass sich darin eine Erinnerung an die Ausbildung zur Tempelprophetin erhalten hat.
- Freie, oppositionelle Einzelprophetinnen: Sie sind zu ihrer Zeit die zahlenmäßig kleinste und am wenigsten angesehene Gruppe an Prophetinnen. Sie treten vereinzelt auf und zwar immer dort, wo Kritik angebracht werden musste. Wirkungsgeschichtlich sind sie die wichtigste Gruppe. Fast alle Schriftprophetinnen des AT gehören dieser Gruppe an. Obwohl die meisten von ihnen in einem angesehenen Stand waren (Jesaja war Weisheitslehrer an der Jerusalemer Akademie, Jeremia und Ezechiel Söhne aus angesehenen Jerusalemer Priesterfamilien, die die besten Voraussetzungen für eine große Karriere am Tempel oder Hof hatten), gingen sie einen anderen Weg. Den als Einzelpropheten, die zu weiten Teilen das prophezeiten, was niemand hören wollte. Akzeptanz erhalten sie erst nach ihrem Auftreten, als die Geschichte ihren Prophezeiungen recht gab.
- Literarische Prophetinnen („Tradenten-Prophetinnen“): Keine der Prophetinnen und schon gar nicht die großen Schriftprophetinnen, in deren Namen wir große prophetische Bücher überliefert bekommen haben, sind geschichtlich wirklich fassbar. Es ist davon auszugehen, dass diese Bücher nicht von jeweils einer Person verfasst wurden, sondern, dass die Texte lange Zeit über Generationen in diversen Schulen gewachsen sind. Die erste Intention war nie eine historisch akkurate Wiedergabe der Prophetinnenworte, sondern die Verschriftlichung der prophetischen Aussagen. Diese Aussagen wurden über einige Zeit immer wieder an die Zeit angepasst, um sie in Worten zu bewahren, die die aktuelle Generation verstehen würde.⁵⁵

⁵⁵ Vgl. FREVEL und ZENGER u. a., Einleitung in das Alte Testament, 515–518.

Die Prophetinnensprüche haben zumeist eine gemeinsame, dreiteilige Grundform.

- Gegenwartskritik (Beschreibung dessen, was schlecht ist in der Gruppe, an die der Prophetinnenspruch geht)
- Botenspruchformel: („Darum hat [...] gesagt“ - im Falle von Alttestamentlichen Prophetinnen meistens JHWH)
- Drohwort/Unheilsankündigung (beschreibt, was passieren wird wegen des Schlechten, das die Gruppe getan hat)

Die Unheilsankündigung ist, wie die Botenspruchformel einleitet, Wort JHWHs. Deswegen darf man davon ausgehen, dass die Beschreibung der gegenwärtigen Situation eigenständiges Werk der Prophetin ist, welches aus ihrem persönlichen, prophetischen Charisma entspringt.⁵⁶ Prophetinnen waren im Alten Testament also die Überbringerinnen von Gottes Botschaft. Sie finden sich auch im Neuen Testament. Wie treten sie hier auf?

3.3 Neues Testament

Prophetie findet sich auch im Neuen Testament. Entweder wenn auf die Prophetie des Alten Testaments Bezug genommen wird, oder wenn von Prophetinnen im Neuen Testament gesprochen wird.

Zuerst soll ein kleiner Einblick in die Verwendung des Wortes *προφήτης* gegeben werden. Marco Frenschkowski hat für seinen Lexikonbeitrag die Wortgruppe Prophetin/prophezeien untersucht und kommt unter anderem zu folgenden, statistischen Ergebnissen: Das maskuline Nomen *προφήτης* [prophetes] kommt im Neuen Testament 144 mal vor. Davon 37 mal bei Mt, 30 mal in der Apg und 29 mal im LkEv. 14 mal bei Joh und nur 6 mal bei Mk.

προφήτις [prophetis] also die fem. Form findet sich im Neuen Testament nur zweimal. Einmal für Hanna in Lk 2,36 und einmal für Isebel in Offb 2,20, die als falsche Prophetin dargestellt wird. In der sachlichen Form kommen sonst noch in 1 Kor 11,5 die prophezeienden Frauen in Korinth und in Apg 21,9 die prophezeienden Töchter des Philippus vor.⁵⁷

Wenn im Neuen Testament von Prophetinnen gesprochen wird, ist meistens das Alte Testament im Blick. Auch die prophetisch redenden Personen, zum Beispiel in den Kindheitsevangelien, sind ganz von alttestamentlichen Vorbildern geprägt (z.B. Hanna oder Elisabet).⁵⁸ Die beiden großen prophetischen Gestalten des neuen Testaments sind Johannes der Täufer und Jesus von Nazareth. Beide Figuren tragen eindeutige, alttestamentliche Züge. Johannes erscheint als

⁵⁶ Vgl. ebd., 519–520.

⁵⁷ Vgl. FRENSCHKOWSKI, Prophet, 1474.

⁵⁸ Vgl. SIQUANS, Prophetinnen und Jungfrauen: Die vier Töchter des Philippus in der patristischen Rezeption, 257.

prophetisch-apokalyptischer Gerichtsprediger. Er lebt asketisch, fastet und tritt als wiedergekehrter Elija auf, als der von Gott Berufene und vom Geist erfüllte Charismatiker. Jesus von Nazareth ist, wenn man das Alte Testament und andere zeitgeschichtliche Vorbilder vergleichend heranzieht, zwar mit unterschiedlicher Intensität, aber doch grundsätzlich dem prophetischen Grundmodell zuzuordnen. Er beruft Jüngerinnen, hat wundervolles Wissen, tut Wunder und Zeichen und kündigt das Gericht an. All das sind klassische prophetische Kompetenzen.⁵⁹ Zu seinen Lebzeiten wurde er auch sicher von den meisten, die ihn kannten oder von ihm hörten, als Prophet gesehen.⁶⁰ Das sind zwei herausragende Figuren des Neuen Testaments, die von ihren Handlungen her prophetisch sind, aber nicht (nur) als Propheten in die christliche Geschichte eingegangen sind. Von allen anderen Männern und Frauen, die im neuen Testament als Prophetinnen bezeichnet werden, sind keine wörtlichen Aussprüche überliefert. Agnethe Siquans, Alttestamentlerin in Wien, argumentiert, dass das den Grund darin haben könnte, dass ihre Aussagen nicht über das in den Evangelien überlieferte hinausgehen können. Die alttestamentlichen Prophezeiungen haben sich in Jesus Christus erfüllt. Die Aufgabe der Prophetinnen im Neuen Testament liegt darin, das Evangelium zu lehren.⁶¹

Auch im Neuen Testament finden sich verschiedene Typologien von Prophetinnen.

- a) Radikale Wandercharismatikerinnen, die die Jesusüberlieferung weitergeben und sie pneumatisch aktualisieren. Belege dazu findet man bei Q und bei Mt. Die Wanderprophetinnen werden in der Didache (einer Kirchenordnung aus dem 2. Jh. n.Chr.) noch vorausgesetzt, danach verschwinden sie langsam.
- b) Paulus setzt in seinen Gemeinden prophetisch sprechende Männer und Frauen voraus und verteidigt sie (1 Thess 5,19-20). Diese, in den Gemeinden lebenden Prophetinnen, scheinen in den Gemeinden integriert zu sein, und über deren Grenzen hinaus kaum Bedeutung zu haben.
- c) In Agabus oder Johannes werden prophetisch bedeutende Einzelpersönlichkeiten sichtbar.
- d) Umstritten ist, ob sich konkrete Jesuslogien aus der synoptischen Tradition auf urchristliche Prophetinnen zurückführen lassen. Aktuell diskutiert wird es z.B. für Lk 12,23, oder Mt 11,28-30.⁶²

In dieser Arbeit wird zu beobachten sein, ob die Prophetinnen des Neuen Testaments sich in diese Typologien einfügen lassen, oder ob sie bearbeitet und/oder erweitert werden müssen.

⁵⁹ Vgl. ERNST, Josef, Propheten, Prophetie. II Biblisch, 2. Neues Testament, in: KASPER, Walter und BAUMGARTNER, Konrad u. a. (Hg.). LThK (8), Freiburg i. Br. ³1999, Sp. 632–633, Sp. 632.

⁶⁰ Vgl. FRENSCHKOWSKI, Prophet, 1474.

⁶¹ Vgl. SIQUANS, Prophetinnen und Jungfrauen: Die vier Töchter des Philippus in der patristischen Rezeption, 259.

⁶² Vgl. FRENSCHKOWSKI, Prophet, 1478.

Prophetie im Neuen Testament hat viel mit der Erfahrung des Heiligen Geistes zu tun, welche die ersten Christinnen im Rahmen des Pfingstereignisses machten. Nachdem der Heilige Geist nach der Pfingstpredigt auf die Gläubigen herabgekommen war (Apg 2), war es den urchristlichen Gemeinden wichtig, dass dieser Geist nicht wieder verloren ging. Prophetie war ein Zeichen für die Anwesenheit des Heiligen Geistes und hatte einen hohen Stellenwert in den urchristlichen Gemeinden.⁶³ Informationen über frühchristliche Prophetie finden sich am konzentriertesten in drei Quellen: bei Paulus (hier vor allem in 1 Kor 12–14), in der Didache (Kap 10–13) und in der Apg.⁶⁴ Die Paulusbriefe belegen die wichtige Position von Prophetie auch für die paulinischen Gemeinden. Paulus erwartet von Prophetie vor allem Trost, Erbauung und Ermutigung. Im ersten Brief an die Korinther betont Paulus die herausragende Position der Prophetie und im Epheserbrief sind die urchristlichen Prophetinnen gemeinsam mit den Apostelinnen und den Evangelistinnen die primären amtlichen Verkünderinnen.⁶⁵ „Prophetie war in den frühchristlichen Gemeinden ein Charisma, das grundsätzlich jedem Gemeindemitglied geschenkt werden konnte (Apg 2,17f; 1Kor 14,5). Die Scheidung der Geister erwies sich aber wie bereits im AT als schwierig, deshalb wird im NT auffällig oft vor falschen Propheten gewarnt.“⁶⁶ Die Apostelgeschichte erzählt am deutlichsten über das Auftreten von Prophetinnen in der urchristlichen Zeit. Sie sind in den Erzählungen der Apg auch immer persönlich identifizierbare Gestalten. Zum Beispiel Agabus (11,27-30; 21,10f), Judas und Silas (15,32) oder die Töchter des Philippus (21,9). Schon die Erzählung der Geistausgießung in Apg 2 zeigt, dass die neue Bewegung voll pneumatischer Erfüllung ist. Lukas will seinen Leserinnen eine Kirche vor Augen führen, die durch und durch, außen und innen vom Heiligen Geist erfüllt und gelenkt ist.⁶⁷ Bei Paulus zeigt sich ein enger Zusammenhang zwischen Apostelinnen und Prophetinnen. Während Paulus sich selbst nie als Prophet, sondern nur als Apostel bezeichnet, sind seine Schriften voll von prophetischen Merkmalen. Ein wesentlicher Unterschied zwischen den beiden Ämtern zeigt sich laut Müller darin, dass Apostelinnen gesandt sind, um Nichtchristinnen zu missionieren, und Prophetinnen, um in schon bestehenden christlichen Gemeinden zu predigen.⁶⁸ Die Frage, die sich folgend

⁶³ Vgl. JENSEN, Anne, Gottes selbstbewußte Töchter. Frauenemanzipation im frühen Christentum? (Reihe Frauenforum), Freiburg i. Br. 1992, 258.

⁶⁴ Vgl. AUNE, David E., Prophecy in Early Christianity and the Ancient Mediterranean World, Grand Rapids, Mich. 1983, 190.

⁶⁵ Vgl. ERNST, Propheten, Prophetie, Sp. 633.

⁶⁶ FRIEDRICH, Gerhard, KITTEL, Gerhard u. a. (Hg.), Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, Stuttgart 1990, 309.

⁶⁷ Vgl. FRENSCHKOWSKI, Prophet, 1476–1477.

⁶⁸ Vgl. MÜLLER, Ulrich B., Prophetie und Predigt im Neuen Testament. Formgeschichtliche Untersuchungen zur urchristlichen Prophetie (SNT 10), Gütersloh 1975, 112–115.

besonders im Zusammenhang mit dieser Arbeit stellt, ist die nach der Funktion, die Prophetinnen in Gemeinden eingenommen hatten. Dass Paulus sie in seiner Aufzählung über die verschiedenen Gaben, die vom Geist gegeben sind, zwischen Apostelinnen und Lehrerinnen nennt (1 Kor 12,28), weist auf die besondere Bedeutung der Prophetinnen hin. Laut David Aune hatten sie einen speziellen Platz in der Leitung der christlichen Gemeinden, aber haben es nicht geschafft, darin eine dominante Rolle einzunehmen.⁶⁹ Das einmalige an Prophetinnen als Leitungsfiguren christlicher Gemeinden war, dass sie nicht Leiterinnen waren, weil sie selber eine Botschaft anbringen wollten, sondern weil sie von sich selbst und besonders von anderen als Sprecherinnen für die höchste Autorität, also Gott, angesehen wurden.⁷⁰

„Die Prophetie ist im NT zwar ekstatisch, doch ohne Ausschaltung der Persönlichkeit; insofern bleibt sie sowohl kontrollierbar (1Kor 14,32) als auch hinterfragbar (was der Tenor der gesamten Ausführungen 1Kor 14,32 ist), wenn ihr auch wie jeder Geistesgabe Respekt gebührt. Die sich bildende Großkirche löst die entstandenen Fragen durch die Verdrängung des Prophetischen in eingegrenzte Reservate (wie das spätere Mönchtum) und die Bindung der kirchlichen Autorität an das episcopale Amt [...] und die in Kanon und Credo fixierte Lehrnorm.“⁷¹ Die Suche nach der Unterscheidung der wahren von den falschen Prophetinnen wurde im 1. und 2. nachchristlichen Jahrhundert immer schwerer, und führte in ihrer Konsequenz schlussendlich zur Ablehnung des Glaubens daran, dass sich Gott heute noch Prophetinnen mitteilt. Prophetie ist auch im Neuen Testament mehr als „nur“ geistbegabtes Reden. Prophetinnen waren, besonders vor der Institutionalisierung der jungen Gemeinden, Teil der Gemeindeleitung. Durch ihre prophetische Begabung schienen sie als Mittlerinnen des Wortes Gottes als besonders geeignet, durch dieses Wort die Gemeinden zu leiten.

⁶⁹ Vgl. AUNE, *Prophecy in Early Christianity and the Ancient Mediterranean World*, 201.

⁷⁰ Vgl. ebd., 204.

⁷¹ FRENCHKOWSKI, *Prophet*, 1478–1479.

4. Prophetisch sprechende Frauen im Neuen Testament

Die Textstellen, die den Hauptteil dieser Arbeit ausmachen, sind jene vier Stellen im Neuen Testament, in denen überliefert ist, dass Frauen entweder als Prophetin bezeichnet wurden, (Lk 2,36; Offb 2,20) oder in denen erwähnt wird, dass Frauen prophezeien (Apg 21,9; 1 Kor 11,5). Zwei der Stellen finden sich im Kontext von Paulus. Apg 21,9 erzählt von prophezeienden Töchtern, in deren Haus, besser gesagt im Haus deren Vaters, Paulus einkehrt. In 1 Kor 11,5 reagiert Paulus in seinem Brief an die Gemeinde in Korinth auf Konflikte in der Gemeinde die Gottesdienstordnung betreffend, wenn er über angemessene Bekleidung für betende und prophezeiende Menschen – Männer und Frauen – im Gottesdienst schreibt. Lk 2,36 ist Teil des sogenannten „Kindheitsevangeliums“ des Lukas und lässt eine Prophetin auftreten, die erkennt, wer dieses Kind ist, das Joseph und Maria in den Tempel bringen, und verkündet, dass die Erlösung da ist. Zuletzt wird in Offb 2,20 einer Frau, die Isebel genannt wird, vorgeworfen, sich fälschlicherweise als Prophetin zu bezeichnen, und sich trotz Aufforderung nicht zu bekehren.

4.1 Hanna – Lk 2,36

4.1.1 Einleitungsfragen zum Lukas Evangelium

Die Textpassage, mit der sich dieser Teil der Arbeit beschäftigt, steht am Anfang des Lukasevangeliums, im sogenannten „Kindheitsevangelium“ des Lukas. Das Lukanische Doppelwerk, bestehend aus Lukasevangelium und Apostelgeschichte, umfasst zwei Bände gleicher Länge. Der erste beschreibt das Leben Jesu, der zweite beschäftigt sich mit der Ausbreitung seiner Botschaft nach Jesu Auferstehung durch einige Hauptzeuginnen. Obwohl es als Doppelwerk gedacht war, hat die Kanonbildung dazu geführt, dass die Werke aufgespalten und getrennt wurden, und fortan nicht mehr als zweibändiges Werk im Umlauf waren.⁷² Für den angenommenen Abfassungszeitraum des LkEv gibt es zwei Zeitmarker. Es muss nach 69/70 entstanden sein, weil es sich eindeutig auf das MkEv bezieht, und es muss allerspätestens in der 1. Hälfte des 2. Jh. fertiggestellt worden sein und schon Verbreitung erfahren haben, da Justin der Märtyrer daraus zitiert. Jede weitere Eingrenzung kann nicht mit Sicherheit gemacht werden, weil dafür Zusatzannahmen getroffen werden müssen, die nur Hypothesen bleiben können.⁷³ Wie bei allen biblischen Texten stellt sich auch beim LkEv die Frage nach der Verfasserin. Grundsätzlich ist zu sagen, dass die Verfasserin nicht mehr

⁷² Vgl. BOVON, François, Das Evangelium nach Lukas (Lk 1,1-9,50) (EKK III/1), Neukirchen-Vluyn 2013, 13–14.

⁷³ Vgl. WOLTER, Michael, Das Lukasevangelium (HNT 5), Tübingen 2008, 10.

geschichtlich greifbar ist. Erzählungen darüber, wer es war, gab es schon früh. Den ältesten Schriftbeleg, der den Verfasser des Evangeliums Lukas nannte, findet sich bei Irenäus von Lyon. Um 180 n.Chr. setzte er als erster den Autor des Evangeliums mit Lukas, dem Begleiter des Paulus, gleich.⁷⁴ In der Apostelgeschichte gibt es zudem immer wieder Abschnitte, in denen die Autorin aus der „wir“-Perspektive erzählt, wenn Paulus auf Reisen ist. Daraus hat man geschlossen, dass die Autorin der Apg eine Begleiterin des Paulus sein musste. In Kol 4,14 richtet Paulus Grüße an die Kolosser von Lukas, dem geliebten Arzt, aus. So wurde die Verbindung zwischen Paulus, dem Autor der Apg, und dem Lukas, einem Begleiter des Paulus, hergestellt. Lukas, ein Arzt und Heidenchrist sowie ein Begleiter des Paulus, ist der Verfasser von LkEv und Apg. Diese Interpretation war im Christentum lange Zeit die gängige. Es stellt sich jedoch etwas schwieriger dar. Die auffälligsten Widersprüche gegen die Hypothese, dass der Verfasser der Apg auch ein Begleiter des Paulus war bestehen darin, dass in der Apg nicht auf paulinische Theologie eingegangen wird, dass die paulinischen Briefe nur drei Jerusalemreisen kennen, während es in der Apg fünf sind, und dass in der Apg steht, dass Petrus vor Paulus mit der Heidenmission beginnt, während Paulus in Gal 2 darlegt, wie er für die Heidenmission zuständig ist, und Petrus für die Mission der Beschnittenen.⁷⁵ Es trat also in der Forschung ein Perspektivenwechsel ein, der den Verfasser des lukanischen Doppelwerks nicht mehr als den Paulusbegleiter einstuft. Michael Wolter, ein deutscher Neutestamentler, greift wiederum das Argument auf, dass sich die Meinung teilweise wieder dreht, da einige Forscherinnen zu erkennen meinen, dass Lukas und Paulus theologisch doch nicht so weit voneinander weg sind, wie gedacht, und dass der Verfasser von LkEv und Apg doch ein Begleiter des Paulus war, was er vor allem daran festmacht, dass damit die Spannung um die „wir“-Berichte in der Apg am saubersten gelöst werden können. Die einfachste Erklärung, die für Wolter die überzeugendste ist, ist, dass Lukas mit Paulus unterwegs war. Die Teile der Reise, die er selbst miterlebt hat, sind in der „wir“-Perspektive erzählt, und die anderen Teile aus der Außenansicht, weil er selbst nicht dabei war. Das klärt für Wolter auch die historischen Unterschiede zwischen den Paulusbriefen und der Apg. Das sind die Stellen, bei denen Lukas nicht mit war.⁷⁶ Zur Verfasserinnenfrage bleibt abschließend jedoch zu sagen: „Aufs Ganze gesehen kommen wir [...] nicht um die Feststellung herum, dass es in Bezug auf die Person des Verfassers von LkEv und Apg mehr Fragen als Antworten gibt und dass frühere Gewissheiten inzwischen verloren gegangen sind, und zwar auf beiden Seiten.“⁷⁷

⁷⁴ Vgl. SCHNELLE, Udo, Einleitung in das Neue Testament (UTB 1830), Göttingen / Bristol, CT 2017, 311.

⁷⁵ Vgl. ebd., 313–315.

⁷⁶ Vgl. WOLTER, Das Lukasevangelium, 6–8.

⁷⁷ Ebd., 7.

4.1.2 Kontext der Bibelstelle

Die Perikope, in der über die Prophetin Hanna gesprochen wird, findet sich am Beginn des LkEv, im sogenannten „Kindheitsevangelium“ des Lukas. Lk 1,5–2,52 bildet eine Einheit, was „durch dieselbe Thematik, gleiche Gattung und einheitlichen Stil“⁷⁸ des Textes klar erkenntlich ist. Der Prolog davor (Lk 1,1-4) steht für sich und mit Lk 3,1 „beginnt dann das Evangelium im traditionellen Sinn des Markus mit der Botschaft des Täufers“⁷⁹. „Formgeschichtlich gehören die beiden Kapitel zu den jüngsten Gattungen der synoptischen Tradition. Schon die Länge der Einheiten, aber auch ihr biographisches Interesse verraten den Stil der Personallegende.“⁸⁰ Für das „Kindheitsevangelium“ nutzt Lukas diverse Legenden über die Geburt des Täufers oder die Geburt und Kindheit Jesu. Die Szene des Besuchs Maria bei Elisabet verbindet die Johannes- mit den Jesuserzählungen. Ob Lukas oder schon eine Schriftstellerin vor ihm diese Annäherung komponiert hat, lässt sich nur schwer sagen. Laut Bovon stammen die Lieder im „Kindheitsevangelium“ (Benedictus, Magnificat, Nunc Dimittis) auch nicht von Lukas, sondern aus der Täuferinnenbewegung, der pharisäischen Spiritualität oder dem Gebetsschatz der Urkirche. Weit verbreitete Meinung bleibt trotzdem, dass Lukas die ihm vorliegenden Texte bearbeitet hat. Es bleibt die Frage, woher Lukas seine Informationen zu diesem Sondergut hatte. Sicher ist das nicht mehr festzustellen, aber für die Legenden zu Jesu Geburt und Kindheit bleibt zu vermuten, dass sie aus dem Umfeld des Jakobus oder der Familie Jesu kommen.⁸¹ Das „Kindheitsevangelium“ bei Lukas erzählt im ersten Kapitel von der Empfängnis Johannes durch Elisabet und der Empfängnis Jesu durch Maria, sowie der Begegnung der beiden Frauen und der Geburt des Johannes. Der Beginn des zweiten Kapitels ist wohl eine der bekanntesten Geschichten des Neuen Testaments. Die Geburt Jesu in Betlehem, die Botschaft des Engels an die Hirten und der Besuch der Hirten beim Kind. Danach fährt der Text fort mit der Perikope der Darstellung des Kindes im Tempel. Nach jüdischem Brauch bringen Maria und Joseph nach der Geburt des Kindes ein Opfer im Tempel dar. Im Tempel treffen sie auf Simeon, dem Gott versprochen hat er wird nicht sterben, bevor er den Messias gesehen hat. Als er Jesus sieht, erkennt er in ihm den Messias und singt ein Loblied auf ihn. Er gibt Maria dann auch einen Blick auf die schmerzhaft Zukunft, die sie mit ihrem Sohn erwarten wird. Danach wird in zwei Versen von der Prophetin Hanna gesprochen und das sind die für diese Arbeit ausschlaggebenden Verse.

⁷⁸ BOVON, Das Evangelium nach Lukas (Lk 1,1-9,50), 45.

⁷⁹ Ebd.

⁸⁰ Ebd., 47.

⁸¹ Vgl. ebd., 21–22.

4.1.3 Textstelle

4.1.3.1 *Novum Testamentum Graece*

36Καὶ ἦν Ἄννα **προφήτις**, θυγάτηρ Φανουήλ, ἐκ φυλῆς Ἀσήρ· αὕτη προβεβηκυῖα ἐν ἡμέραις πολλαῖς, ζήσασα μετὰ ἀνδρὸς ἕτη ἑπτὰ ἀπὸ τῆς παρθενίας αὐτῆς

37καὶ αὕτη χήρα ἕως ἐτῶν ὀγδοήκοντα τεσσάρων, ἣ οὐκ ἀφίστατο τοῦ ἱεροῦ νηστείας καὶ δεήσεων λατρεύουσα νύκτα καὶ ἡμέραν.

38καὶ αὕτῃ τῇ ὥρᾳ ἐπιστᾶσα ἀνθωμολογεῖτο τῷ θεῷ καὶ ἐλάλει περὶ αὐτοῦ πᾶσιν τοῖς προσδεχομένοις λύτρωσιν Ἰερουσαλήμ.

4.1.3.2 *Münchener Neues Testament*

³⁶ Und (es) war Hanna, eine **Prophetin**, eine Tochter Phanaels, aus (dem) Stamm Aser; diese, vorgerückt in vielen Tagen, hatte gelebt mit einem Mann sieben Jahre nach ihrer Jungfrauschaft,

³⁷ und sie war Witwe von vierundachtzig Jahren, die nicht sich entfernte vom Heiligtum, mit Fasten und Gebeten dienend Nacht und Tag.

³⁸ Und zu eben dieser Stunde hintretend, lobte sie Gott und redete über ihn zu allen Erwartenden (die) Erlösung Jerusalems.

4.1.3.3 *Einheitsübersetzung 2016*

36 Damals lebte auch Hanna, eine **Prophetin**, eine Tochter Penuëls, aus dem Stamm Ascher. Sie war schon hochbetagt. Als junges Mädchen hatte sie geheiratet und sieben Jahre mit ihrem Mann gelebt;

37 nun war sie eine Witwe von vierundachtzig Jahren. Sie hielt sich ständig im Tempel auf und diente Gott Tag und Nacht mit Fasten und Beten.

38 Zu derselben Stunde trat sie hinzu, pries Gott und sprach über das Kind zu allen, die auf die Erlösung Jerusalems warteten.

4.1.4 Literarkritik

Dass das lukanische „Kindheitsevangelium“ aus verschiedenen judenchristlichen Texten besteht, die Lukas vorgelegen haben müssen und die er danach selbst bearbeitet hat, ist vor allem daran erkennbar, dass sich ein sprachlicher Stilbruch im Unterschied zu Lk 1,1-4 findet. Während das Proömium in sauberem Griechisch geschrieben ist, ist das Griechisch des „Kindheitsevangeliums“ voll von semitischen Wendungen. Gerhard Schneider sieht darin einen Hinweis darauf, dass Lukas die Kindheitserzählungen nicht nur mündlich überliefert bekommen hat, sondern tatsächlich schon schriftliche Quellen dazu hatte. Mündliche Erzählungen hätte er sonst nämlich selbst in feineres Griechisch verpackt.⁸²

⁸² Vgl. SCHNEIDER, Gerhard, Das Evangelium nach Lukas. Kapitel 1–10 (ÖTK 3/1), Würzburg ²1984, 27–28.

Für Nolland wirkt es so, als wäre Lk 2,25-38 erst im späteren Editionsprozess durch Lukas in das Kindheitsevangelium eingefügt worden. Möglicherweise zum selben Zeitpunkt, als auch das Magnificat und das Benedictus hinzukamen. Davor sprang der Text direkt von Lk 2,24 zu 2,39. Also ging es für die Heilige Familie in ersten Versionen des Textes möglicherweise nach dem Darbringen des Opfers direkt wieder zurück nach Nazareth, ohne den Begegnungen im Tempel. Nollmann geht davon aus, dass die Verse über Hanna aus einer eigenen, von Simeon unabhängigen Tradition stammen und vermutet weiter, dass V 38 ursprünglich auf mehr Text hinführte als heute überliefert ist. Möglicherweise gab es ursprünglich prophetische Aussagen von Hanna, wie zum Beispiel ein Lied. Das wäre eine weitere Anlehnung an die großen Prophetinnen des Alten Testaments wie Debora und Miriam, von denen auch Lieder überliefert sind (vgl. Ri 5; Ex 15,21).⁸³

4.1.5 Synchrone Analyse

Durch die Vorstellung eines neuen Charakters ändert sich die Szene der Darstellung im Tempel. Hanna, eine alte Frau, wird als weiblicher Gegenpart zu Simeon in die Perikope eingeführt. Hanna ist die griechische Form des hebräischen Namens חַנָּה, der sich von חַן „Gnade“, „Gunst“ ableitet.⁸⁴ Sie wird Prophetin genannt, ihre Familie und ihr Stamm werden erwähnt sowie ihre lange Witwenschaft, ihr hohes Alter, ihre Frömmigkeit. All das sind Merkmale, die ähnlich wie die innere Beschreibung von Simeon in 2,27, Vertrauen aufbauen sollen. Hanna ist eine verlässliche Person. In ihr ist das gesamte Alte Testament repräsentiert.⁸⁵ Die Vorstellung von Hanna, die sich an die Erzählung des Simeon anschließt, ist für Wolter merkwürdig. Hanna wird zuerst von Lukas ausführlich vorgestellt (V 36-37) und dann wird sehr gerafft berichtet, was sie tut (V 38). Ihre Vorstellung ist, mit 42 Wörtern, mehr als doppelt so ausführlich wie die Beschreibung dessen, was sie tut (17 Wörter). Obwohl Hanna redet, lässt Lukas sie nicht selbst zu Wort kommen, sondern fasst nur zusammen, was sie sagt.⁸⁶

Lk 2,36 ist das einzige Mal im Neuen Testament, dass eine Frau positiv als Prophetin bezeichnet wird.

Weil Hanna bei Lukas nicht spricht, wird ihr oftmals abgesprochen, eine echte Prophetin zu sein. Sie wird hauptsächlich als Witwe und fromme Frau dargestellt. Heinz Schürmann stellt

⁸³ Vgl. NOLLAND, John, Luke 1–9:20 (WBC 35 A), Nashville, TN 1989, 115–116.

⁸⁴ Vgl. BOVON, Das Evangelium nach Lukas (Lk 1,1-9,50), 149.

⁸⁵ Vgl. GARCÍA SERRANO, Andrés, The Presentation in the Temple. The Narrative Function of Lk 2:22-39 in Luke-Acts (AnBib 197), Rom 2012, 196.

⁸⁶ Vgl. WOLTER, Das Lukasevangelium, 143.

sie in seinem ersten Satz über sie, nur als Witwe vor, und spricht ihr den Titel Prophetin überhaupt nur unter Anführungszeichen zu.⁸⁷ Wolter sieht den Grund für die Zurückhaltung des Lukas, mehr über Hannas Prophetie zu erzählen darin, dass er ihr zum Thema der Befreiung Jerusalems gar nicht mehr in den Mund legen konnte. Er schrieb den Text zu einer Zeit, als Jerusalem nach dem jüdischen Krieg in Trümmern lag. Sein Jesu verteidigt sich im Laufe des Evangeliums immer wieder gegen die Erwartung, dass er Jerusalem (politisch) befreien würde. Das würde er zwar tun, aber nicht in der Form, wie sich das gläubige Jüdinnen zur Zeit seiner Geburt vorgestellt hätten.⁸⁸

Janssen stellt am Beginn ihrer Abhandlung über Hanna zwei Theorien zum Schweigen der Prophetin vor, die laut ihr jedoch beide nicht mehr beweisbar sind. Einerseits stellt sie die Frage, ob Hanna nachträglich zum Schweigen gebracht wurde, indem ihre Rede nicht überliefert wurde, andererseits sieht sie auch die Möglichkeit, dass Hanna so bekannt war, dass allein die Erwähnung ihres Namens genügte, um ihre Botschaft zu kennen und eine Überlieferung ihrer Worte gar nicht notwendig war.⁸⁹ Interessant wäre hier natürlich zu wissen, woran Janssen ihre These begründet sieht, falls Hanna zum Schweigen gebracht wurde. Das wird leider nicht weiter ausgeführt.

Janssen hat das Bild der Prophetin von der vor-exilischen Zeit bis in die Urkirche untersucht und kommt zum Schluss, dass der Titel „Prophetin“ nicht beiläufig verliehen wurde. Er war eine Auszeichnung und Zeichen der Wertschätzung. Besonders die Prophetinnen im AT waren oft sehr politische Frauen, die sich eingemischt haben.⁹⁰

Der Vers fährt fort mit der Beschreibung der Herkunft Hannas: „Eine Tochter Phanuels aus (dem) Stamm Aser.“

Phanuel kommt aus dem Hebräischen und bedeutet „Gesicht Gottes“; „Er hat Gott von Angesicht zu Angesicht gesehen.“ Im Alten Testament trifft das auf drei Personen zu: Jakob, Moses und Elijah. Der Name des Vaters will Hanna also in einer Linie mit großen Gestalten des Alten Testaments sehen, die Gott gesehen und über ihn gesprochen haben.⁹¹

Der Stamm Aser ist einer der kleinen Stämme des Nordens. Bekannt ist der Stamm aus dem Alten Testament zum Beispiel daher, dass Elija unter anderem in diesem Stammesgebiet

⁸⁷ Vgl. SCHÜRMAN, Heinz, Das Lukasevangelium. Kommentar zu Kapitel 1,1–9,50 (HThK NT 3,2), Freiburg i. Br. 1969, 130.

⁸⁸ Vgl. WOLTER, Das Lukasevangelium, 145.

⁸⁹ Vgl. JANSSEN, Claudia, Elisabet und Hanna. Zwei widerständige alte Frauen in neutestamentlicher Zeit; Eine sozialgeschichtliche Untersuchung, Ostfildern 1998, 161.

⁹⁰ Vgl. ebd., 175.

⁹¹ Vgl. GARCÍA SERRANO, The Presentation in the Temple, 194.

gepredigt hat (1 Kön 17-18)⁹². Aber nicht nur das. Sarepta in Sidon, wohin Gott Elija schickt um bei einer Witwe zu bleiben, gehört zum Stammesgebiet von Aser. Dadurch lässt sich der Bogen schlagen nicht nur zu Hannas Herkunft, sondern auch zu ihrem Dasein als Witwe. Eine weitere Verbindung ist, dass auch Hannah, die Mutter des Samuel, aus einem nordischen Stamm kam.⁹³

Hannas Alter eröffnet die Beschreibung in 2,37. Der griechische Text lässt zwei Interpretationen zu. Einerseits kann herausgelesen werden, dass Hanna 84 Jahre alt ist, und andererseits, dass sie seit 84 Jahren Witwe ist. 84 ist eine schöne, symbolische Zahl: 7x12. Sieben als Zahl von Fülle und Reichtum. Zwölf drückt Perfektion und Vollkommenheit aus. Wenn Hanna 84 Jahre alt ist, hat sie das perfekte Leben gelebt. Das perfekte Leben als verheiratete Frau und noch perfekter als Witwe. Wenn sie mit 14 (2x7) Jahren geheiratet hat, mit 21 Jahren Witwe (7 Ehejahre) wurde, und dann 9x7 Jahre im Tempel verbracht hat, wäre sie 84 Jahre alt.⁹⁴ Wenn sie seit 84 Jahren Witwe ist und mit ungefähr zwölf oder vierzehn Jahren geheiratet hat, ist sie 103–105 Jahre alt. Judit aus dem Alten Testament wurde ebenfalls 105 Jahre alt und starb auch nach vielen Jahren der Witwenschaft (vgl. Jdt 16,22f). Damit wäre eine weitere Verbindung zum Alten Testament geschaffen. Judit wird, so wie Hanna, als gottesfürchtige Frau beschrieben, die Tag und Nacht dem Gott des Himmels dient (vgl. Jdt 11,17).⁹⁵

Warum wäre Hanna eine ideale Witwe? Die längste Beschreibung über christliche Witwenschaft findet sich in 1 Tim 5,3-16. Die ideale Witwe muss über 60 Jahre alt sein, darf nur einmal verheiratet gewesen sein, muss ihr Leben allein akzeptiert haben.⁹⁶ Sie „hat gehofft auf Gott und verharrt bei den Bitten und den Gebeten nachts und tags“. – All das sind Beschreibungen, die auf Hanna zutreffen.

Der zweite Teil von V 37 beschreibt ihr jetziges Tun: „[...] nicht sich entfernte vom Heiligtum, mit Fasten und Gebeten dienend Nacht und Tag.“

Simeon wird mit Adjektiven beschrieben (fromm und gerecht), Hanna durch ihre Taten: Fasten, beten, dienen.⁹⁷

⁹² Vgl. ebd.

⁹³ Vgl. BROWN, Raymond E., *The Birth of the Messiah. A Commentary on the Infancy Narratives in the Gospels of Matthew and Luke* (ABRL), New York, NY 1993, 442.

⁹⁴ Vgl. GARCÍA SERRANO, *The Presentation in the Temple*, 195.

⁹⁵ Vgl. EISELE, Wilfried, *Das Evangelium nach Lukas*, in: THEOBALD, Michael (Hg.). *Stuttgarter Neues Testament*, Stuttgart 2018, 203.

⁹⁶ Vgl. BROWN, *The Birth of the Messiah*, 467.

⁹⁷ Vgl. GARCÍA SERRANO, *The Presentation in the Temple*, 195.

Dienen hat im Alten und im Neuen Testament immer eine göttliche/kultische Bedeutung. Hannas Tempelfrömmigkeit ist Kritik am priesterlichen Machtmissbrauch, der damals am Tempel herrschte. Sie wird zum Gegenbild der Hohepriester, die mit den Römerinnen kooperierten und sich daran selbst bereicherten. Andererseits, da Lukas nach der Zerstörung des Tempels schrieb, zeigt Hannas Tempelfrömmigkeit für Janssen auch, dass die frühe Jesusbewegung den Wiederaufbau des Tempels wollte.⁹⁸

Fasten ist auch Vorbereitung auf die Begegnung mit Gottheiten. Dadurch, dass Hanna immer fastete, ist sie stets bereit für das Wort Gottes und kann dadurch auch den Messias erkennen.⁹⁹ Hannas Beten soll an Hanna, die Mutter des Samuel aus dem Alten Testament, erinnern, die in den rabbinischen Schriften ein wichtiges Vorbild für Beterinnen ist.¹⁰⁰

In 2,38 ist Hannas Vorstellung abgeschlossen und es wird erzählt, was sie mit dieser Geschichte überhaupt zu tun hat: „Und zu eben dieser Stunde hintretend, lobte sie Gott und redete über ihn zu allen Erwartenden (die) Erlösung Jerusalems.“

Serrano findet vier Parallelen zwischen Simeons und Hannas Reaktion auf das Kind. (1) Beide werden vom Autor vorgestellt und preisen Gott, bevor sie mit/über das Kind sprechen.

(2) Beide werden als alte, fromme, verlässliche Menschen präsentiert.

(3) Beide gehören zu einer Gruppe von Jüdinnen, die auf die Erlösung/Befreiung Israels/Jerusalems warteten.

(4) Beide handeln im Jetzt und der Autor macht bei beiden darauf aufmerksam. Simeon beginnt seinen Hymnus mit „nun“, Hanna tritt „eben zu dieser Stunde“ hin (in dieser exakten Stunde, in der sie das Kind sehen, erfüllen sich ihre Hoffnungen).

Diese beiden Charaktere sind also sicher verbunden. Garcia Serrano sieht das als wichtig an, einerseits, weil das Zeugnis von zweien mehr wert ist als das von einem, andererseits ist es aber wieder eine weitere Verbindung hinein in das Judentum der Zeit und bezieht sich auf die Schrift. Laut Dtn 19,15 sind mindestens zwei Zeugen notwendig, damit in einer Sache Recht gesprochen werden kann. Hanna und Simeon bezeugen gemeinsam, dass sie den Erlöser gesehen haben.¹⁰¹

Die Frage, die sich am Schluss der Verse stellt, ist: Wer sind „alle Erwartenden“?

⁹⁸ Vgl. JANSSEN, Elisabet und Hanna, 183.

⁹⁹ Vgl. ebd., 183–184.

¹⁰⁰ Vgl. ebd., 184.

¹⁰¹ Vgl. GARCÍA SERRANO, The Presentation in the Temple, 197–199.

Janssen schreibt über die differenzierte Messiaserwartung im damaligen Israel. Es gab nicht die eine „Messiaserwartung“. ¹⁰² Hanna verkündet eine Erwartung, die noch stark mit realpolitischen Hoffnungen verbunden ist. Der Messias wird allen ein Leben nach den Geboten ermöglichen, das den Tempel im Mittelpunkt hat. ¹⁰³ „Zu diesem Leben werden zudem politische Freiheit, ausreichend Nahrung, soziale Gerechtigkeit, Frieden unter allen Völkern und die Harmonie mit der Natur gehören (vgl. auch Jes 11).“¹⁰⁴ Die Messiasvorstellung, die aus einigen frühjüdischen Quellen überliefert ist, ist nicht einheitlich, aber sie teilt einige Ideen: Die auf den Messias Hoffenden erwarten eine königliche Herrschaftsgestalt. Also einen politisch-nationalen Herrscher für Israel, der, als Gegenpol zur politischen Unterdrückung durch das Imperium Romanum, Israel Frieden bringen wird. Er wird ein Repräsentant Gottes sein. Von Gott erwählt und mit Anteil an Gottes Macht. Er wird in der Heilsgeschichte verwurzelt sein und aus der David-Dynastie kommen. Und vor allem wird er seinen Anspruch dadurch legitimieren, dass er seine Macht kraftvoll durchsetzt. ¹⁰⁵

Hanna zeigt dadurch, dass sie Gott preist, bevor sie über das Kind spricht, dass sie davon ausgeht, dass alles Heil vom HERRN ausgeht. Er wird Israel befreien. Da sie im Zusammenhang mit Simeon steht, glaubt sie auch, dass sie diesen Messias als „den verheißenen endzeitlichen davidischen Herrscher verkündet“¹⁰⁶, aber der Schwerpunkt liegt auf der Befreiung des Volkes und dem Anbruch des Reiches Gottes.

Da bei Hanna die Erlösung als Erlösung Jerusalems charakterisiert wird, scheint es, dass sie nur die Erlösung Israels erwartet. ¹⁰⁷ Schürmann vermutet aus seiner Theorie heraus, dass Hanna nicht öffentlich prophezeit hat, dass sie auch diese messianische Prophetie nur an einen kleinen Kreis weitergetragen hat, der die Ankunft des Messias in baldiger Zukunft erwartete. ¹⁰⁸ Hannas Prophezeiung „ist Geheimwissen, auf Zukunft hin erzählt – das nachösterlich als pneumatische Glaubensbestätigung gelesen sein will“. ¹⁰⁹

¹⁰² Vgl. JANSSEN, Elisabet und Hanna, 188.

¹⁰³ Vgl. ebd., 193–194.

¹⁰⁴ Ebd., 194.

¹⁰⁵ Vgl. SCHREIBER, Stefan, Die große Frage: Ist Jesus der Messias? Wie der jüdische Messias neu interpretiert wird., in: WUB (2017), 10–16, 11.

¹⁰⁶ JANSSEN, Elisabet und Hanna, 194.

¹⁰⁷ Vgl. ebd.

¹⁰⁸ Vgl. SCHÜRMANN, Das Lukasevangelium, 131.

¹⁰⁹ Ebd.

4.1.6 Diachrone Analyse

Alle Informationen, die Lukas über Hanna teilt, sind im Gegensatz zu denen über Simeon, öffentliches Wissen. Wo eine Person herkommt, wie alt sie ist und was sie „beruflich“ macht ist keine außerordentliche Offenbarung. Das lässt darauf schließen, dass in der Geschichte der Hanna eine alte „Jerusalemener Lokaltradition“ erhalten geblieben ist.¹¹⁰ Möglicherweise gab es tatsächlich eine „alte und fromme Witwe namens Hanna, Tochter Phanuels aus dem Stamm Aser“, [...] die auf Grund ihres Alters und ihrer Tempelfrömmigkeit „eine allen Tempelbesuchern bekannte Persönlichkeit“¹¹¹ war. Wenn man diese Möglichkeit verfolgt, kann man davon ausgehen, dass Lukas irgendwie von dieser Tradition gehört haben muss und sie für gut und passend genug fand, um sie zum Teil seiner Jesuserzählung zu machen.¹¹²

Die Verse zeigen, so wie das gesamte lukanische Kindheitsevangelium, klare Verbindungen zum Alten Testament auf, die einem Kenner der jüdischen Heiligen Schriften zu Beginn des 2. Jh. n.Chr. sicher aufgefallen sind. Die auffallendste Parallele, allein wegen des gemeinsamen Namens, findet sich zu 1 Sam 1–3. Am Beginn des ersten Samuelbuches steht Hanna, eine alte Frau, die im Heiligtum um ein Kind betet und dieses Kind Gott verspricht. Sie klagt dem Priester Eli ihr Leid. Der Herr erhört sie und sie gebiert einen Sohn, Samuel. Sie geht mit ihrem Mann und dem Kind zum Tempel, dort treffen sie wieder Eli und Hanna gibt ihm ihren Sohn. Hanna spricht ein Lobgebet, dem in vielen Teilen das Magnificat ähnelt.

Eine weitere Verbindung findet sich zwischen Hannas Herkunft aus dem Stamm Aser und Marias Magnificat. Eine ähnliche Formulierung wie Maria in Lk 1,48 verwendet Lea, die Mutter des Aser, als sie ihn zur Welt bringt, in Gen 30,13: „[...] sagte Lea: Mir zum Glück! Denn die Frauen werden mich beglückwünschen. So nannte sie ihn Ascher (Glückskind).“

Hanna spricht in Lk 2,38 von der Befreiung Jerusalems. Die Vorstellung, die zur Zeit der Geburt Jesus damit verbunden war, wurde schon im vorherigen Punkt besprochen. Aber auch für dieses Bild findet sich ein Vorbild im Alten Testament. Das Wort, das Hanna für „erlösen“ verwendet, war ursprünglich dazu da, Land freizukaufen. Es ging dann auf die Auslösung der Erstgeborenen und dann auf die Erlösung des Volkes über. Als Erlösung des Volkes findet man es im Ps 111,9: „Er gewährte seinem Volk Erlösung und bestimmte seinen Bund für ewige Zeiten. Furchtgebietend ist sein Name und heilig.“

Rezeptionsgeschichtlich hat der Text bei Kircheneltern wie Ambrosius und Hieronymus insofern Niederschlag gefunden, dass Hanna als Vorbild der Witwen gerühmt wird. Mit der

¹¹⁰ Vgl. WOLTER, Das Lukasevangelium, 144.

¹¹¹ SCHÜRMAN, Das Lukasevangelium, 130.

¹¹² Vgl. WOLTER, Das Lukasevangelium, 144.

Zurückdrängung der Prophetie durch die zunehmende Hierarchisierung der Ämterstruktur und der Anerkennung des Christentums sowie der Aufwertung des Kriteriums der Jungfräulichkeit, ging auch die Bedeutung der Prophetin Hanna zurück. Mit der immer stärker werdenden Marienfrömmigkeit, besonders ab dem Konzil von Ephesus (431), in dem erklärt wurde, dass Maria die Gottesgebärerin ist, traten viele bisher verehrte Frauenfiguren in den Schatten Mariens und kamen nur selten daraus hervor.¹¹³

4.1.7 Aus dem Blickwinkel feministischer Hermeneutik

Wie im Kapitel zur Hermeneutik der feministischen Bibelwissenschaft angekündigt, sollen alle Textstellen auch aus dem Blickwinkel einer feministischen Hermeneutik betrachtet werden. Als Leitfaden sollen die Fragen an den Text von Melanie Johnson-DeBaufre dienen.¹¹⁴

- Kommt im Text eine Frau oder der Blickwinkel einer Frau vor?

In allen Versen, die für diese Arbeit gewählt wurden, kommen Frauen vor. In der soeben behandelten Textstelle Lk 2,36-38 ist Hanna die Protagonistin. Die Leserin erfährt viel über ihre Herkunft, die ihren Blickwinkel sicher geprägt hat. Dann verrät der Text noch, dass sie, nachdem sie Gott pries, allen, die auf die Erlösung Jerusalem warteten, von dem Kind erzählte. Das könnte ihr Blickwinkel sein. Diese Frau, die ihr Leben lang auf die (politische) Erlösung Jerusalems gewartet hat, sieht sie endlich erfüllt und will diese frohe Botschaft mit allen teilen, die mit ihr gemeinsam warten.

- Wie werden Frauen in diesen Dingen dargestellt? Sprechen sie? Erfahren wir etwas über ihre Sicht der Dinge?

Die große Frage, die im Rahmen der synchronen Exegese in diesem Kapitel schon behandelt wurde, ist, warum spricht Hanna nicht? Wurde sie nachträglich zum Schweigen gebracht, wie es Claudia Janssen einerseits vermutet. Gab es ursprünglich überlieferte Prophetie von Hanna? Oder war sie so bekannt, dass es nicht notwendig war, ihre Botschaft niederzuschreiben, weil jeder wusste wer sie war?¹¹⁵ Über ihre Sicht der Dinge erfährt die Leserin, dass Hanna, so wie viele andere Jüdinnen, auf die Befreiung Jerusalems wartete. Aus der Information, dass sie Witwe war, kann sicher auch herausgelesen werden, dass sie nicht auf die Butterseite des Lebens gefallen ist.

¹¹³ Vgl. ALBRECHT, Ruth, Anna. Symbol weiblicher Integrität, in: WALTER, Karin (Hg.). Zwischen Ohnmacht und Befreiung, Freiburg i. Br. 1988, 132–138, 134–136.

¹¹⁴ JOHNSON-DEBAUFRE, Texte und LeserInnen, 227.

¹¹⁵ Vgl. JANSSEN, Elisabet und Hanna, 161.

Witwen gehörten zur Zeit Jesu zur niedrigsten sozialen Schicht. Vor allem, wenn sie kinderlos waren. Sie waren ein Spielball der Gesellschaft und auf das Mitleid anderer angewiesen.¹¹⁶

- Wer hat in diesem Text die Macht? Wie ist die Macht verteilt? Wie bekommen die Frauen (wenn überhaupt), was sie wollen? Was wollen die Frauen?

Hanna will verkünden, dass die Erlösung Jerusalems nahe ist. Sie erkennt, wer das Kind ist, ergreift die Kontrolle über ihre Situation, tritt zu dieser Familie und Simeon hinzu und spricht. Es wird nicht davon berichtet, wie die Familie oder Hannas Umgebung darauf reagieren, aber so wie es dargestellt wird, wird ihr Auftreten zumindest nicht unterbunden, was Hanna Macht über die Situation gibt. Das ist vor allem aus ihrer sozialen Stellung als Witwe heraus nicht selbstverständlich.

- Wie stellt der Text ausschließlich weibliche Erfahrungen, wie die Schwangerschaft, oder traditionell weibliche Erfahrungen, wie die Kindererziehung, dar?

Die weibliche Erfahrung, die in dem Text angesprochen wird, ist die Witwenschaft. Wenn Frauen ihren Partner verloren und möglicherweise noch dazu keine Kinder hatten, oder die Kinder noch klein waren, und sie auch sonst in kein Familiennetz zurückfallen konnten, war ihr weiteres Überleben hart und ungewiss. Wenn eine Frau zur Witwe wurde konnte sie hoffen, so sie Kinder hatte, von ihren Kindern versorgt zu werden oder, wenn sie keine Kinder hatte, zurück zu ihrer Familie zu dürfen. War beides nicht der Fall, oder war es eine Frau mit kleinen Kindern, musste sie versuchen, sich selbst durchzuschlagen. Das war in einer Zeit, in der Frauen so gut wie nicht am öffentlichen Leben teilnahmen, fast unmöglich.¹¹⁷ Viele versuchten, mit Bettelei über die Runden zu kommen. Weitere Betätigungsfelder für Witwen im römischen Reich waren unter anderem der Dienst in anderen Haushalten, im Hotel- oder Gastgewerbe, als Hebammen oder Kupplerinnen. Einher mit der Arbeitssuche für Witwen ging ihre Flucht in die Städte. In Städten war es einfacher, Arbeit zu finden, oder sich zumindest mit Hilfsarbeiten durchzuschlagen.¹¹⁸

Über Hannas Herausforderungen in ihrem Leben als Witwe wird nicht berichtet. Aber sie dürfte ihren Lebensmittelpunkt in den Tempel verlegt haben. Es scheint jedoch ein

¹¹⁶ Vgl. BACK, Christian, Die Witwen in der frühen Kirche, Frankfurt a. M. 2015, 55.

¹¹⁷ Vgl. ebd., 71.

¹¹⁸ Vgl. ebd., 70–71.

Stück weit so, als ob ihr Witwenleben romantisiert wird. Durch diese Einbettung in das symbolische Alter, das von vollkommenen Zahlen wie 7 und 12¹¹⁹ geprägt ist, wird die harte Realität, in der Witwen zu der Zeit Hannas gelebt haben, nicht repräsentiert.

- Inwiefern hat dieser Text das Leben und die Stimmen von Frauen unterdrückt? Lässt er Frauen gegen ihre eigenen Interessen sprechen und handeln?

Da Hanna viele Jahre als fromme Frau im und um den Tempel lebte, als Prophetin bekannt war, und auf den Messias wartete, hatte sie sicher ein Interesse daran, endlich zu sehen, dass sich ihr Hoffen und Beten erfüllt. Als Prophetin hatte sie auch Interesse daran, diese Botschaft zu verkünden und den anderen Wartenden davon zu erzählen. Die Taten, die von Hanna beschrieben werden, sind also nicht gegen ihre eigenen Interessen gerichtet. Unterdrückt wird ihre Stimme dadurch, dass ihre Worte sich nicht erhalten haben.

- Welche stillschweigend vorausgesetzten Genderbegriffe verbergen sich hinter diesem Text?

Hanna wird, wie die meisten Frauen ihrer Zeit, über ihre Familie definiert. Sie ist die Tochter Phanuels, aus dem Stamm Aser. Damit wird eine starke Verbindung zu den schon bekannten Texten des Alten Testaments hergestellt, die bekräftigen sollen, dass hier über eine Frau berichtet wird, die den Titel Prophetin auch verdient hat. Zusätzlich wird auch von ihrem ständigen Gebet, ihrem Dienen und Fasten berichtet. Bei Simeon ist das nicht nötig. Er ist gerecht und fromm und das genügt auch schon, um als vertrauenswürdige Figur etabliert zu sein, die noch dazu lange Passagen direkter Rede zugeschrieben bekommt. Der Text zeigt hier etwas, das bis in die Gegenwart für den Großteil der Frauen Realität ist. Das was für Männer reicht, um akzeptiert und anerkannt zu werden, ist für Frauen noch lange nicht genug. Frauen müssen wesentlich stärker auftreten, um dieselben Rechte wie Männer zugestanden zu bekommen. Dies ist ein Punkt, den viele Frauen so aus ihrer Erfahrung heraus unterschreiben würden. Ihn wissenschaftlich zu beweisen ist jedoch sehr schwierig. Eine Britisch-US amerikanische Studie aus dem Jahr 2007 hat über drei Jahrzehnte hinweg über 2000 Frauen und 2000 Männer nach der Einschätzung ihrer Arbeitslast befragt. Bei Frauen antwortete konstant ein höherer Prozentsatz als bei Männern, dass sie in ihrem Beruf sehr hart arbeiten

¹¹⁹ Vgl. GARCÍA SERRANO, The Presentation in the Temple, 195.

müssen. Die einzig plausible Erklärung für dieses Ergebnis ist, dass die Arbeit von Frauen strenger beurteilt wird als die von Männern. Arbeitgeberinnen tragen an Frauen andere Maßstäbe heran als an ihre männlichen Kollegen.¹²⁰ Studien zeigen auch, dass Männer als kompetenter angesehen werden als Frauen, wenn sie dieselbe Tätigkeit verrichten. Wenn ein Mann und eine Frau eine Tätigkeit gemeinsam verrichten und diese exzellent ist, gehen Beurteilerinnen eher davon aus, dass der Mann mehr zum Ergebnis beigetragen hat.¹²¹ Wenn das nun Ergebnisse sind, die bis heute Realität für Frauen sind, dann darf durchaus davon ausgegangen werden, dass dieses Konzept auch schon in biblischen Zeiten vorhanden war, es aber damals nicht oder allenfalls sehr wenig reflektiert wurde.

- Wessen Interessen dient dieser Text?

Der Verfasser will mit diesem Text einerseits weitere Informationen über die Kindheit Jesu liefern, aber vor allem darstellen, dass Jesus und damit die sich auf ihn gründende, neue Kirche, von Anfang an tief im Judentum verwurzelt war. Simeon und Hanna gelten als Garantinnen, als Übergangsfiguren, die erkennen, dass mit diesem Kind das messianische Zeitalter angebrochen ist. Dem Verfasser ist durch sein ganzes Werk hindurch immer wieder wichtig, dass er Paare als Garantinnen auftreten lässt. Ein Mann und eine Frau werden beschrieben, um klarzustellen, dass dieser Jesus wirklich für alle gekommen ist. Zusätzlich wird Hannas Witwenschaft betont. Ein Stand, der in den frühchristlichen Gemeinden, die der Verfasser des LkEv vermutlich gekannt hat, wichtig und angesehen war. Somit weckt Hanna nicht nur Assoziationen, die aus dem schon lange vertrauten Alten Testament her bedeutend sind, sondern ist mit ihrer Witwenschaft auch in diesem, für frühchristliche Gemeinden so wichtigen Stand verwurzelt. Lukas will durch sie schon am Beginn seines Evangeliums möglichst viele Gläubige ansprechen.

4.1.8 Zusammenfassung

Hanna tritt als Prophetin auf, weil sie verkündet, dass der Erlöser da ist. Auch wenn ihre genauen Worte dazu nicht überliefert sind, ist das prophetisches Handeln. Lukas will mit ihr eine weitere Garantin für die Verwurzelung der Kirche im Judentum schaffen und verbindet sie

¹²⁰ Vgl. GORMAN, Elizabeth H. und KMEC, Julie A. u. a., We (Have to) Try Harder., in: Gender & Society 21 (2007), 828–856, 830; 839.

¹²¹ Vgl. ebd., 841.

durch viele intertextuelle Hinweise stark ins Alte Testament. Zusätzlich stellt er durch die Erwähnung ihrer Witwenschaft den Bezug zu einer wichtigen Gruppe der urchristlichen Gemeinden her. Das bietet einen Anknüpfungspunkt für die Leserinnen des Lukas. Mit Hanna konnten sie sich identifizieren. Die Frage, die bleibt, ist, ob hinter all der Typologie, die Lukas Hanna mitgibt, auch noch ein historischer Kern bleibt. Wenn man die anderen Stellen, in denen Prophetinnen im Neuen Testament erwähnt werden, heranzieht scheint es wahrscheinlich, dass es zur Person Hannas einen historischen Kern gibt. Die Töchter des Philippus sind außerbiblich am besten belegt und waren sicher historische Personen. Auch Paulus schreibt über konkrete Situationen in Gemeinden, also gab es auch die prophezeienden Frauen in Korinth und die Frau, die Johannes in der Offenbarung Isebel nennt, muss es auch gegeben haben, da kaum ein Mann der Zeit von selbst auf die Idee gekommen wäre, dass eine Frau eine ganze Gemeinde so verführen kann. Es scheint also nur konsequent anzunehmen, dass Lukas auch bei Hanna auf eine vorhandene Tradition zurückgreift und sie so ausgestaltet, dass sie in seine Geschichte passt. Diese Tradition muss aber mehr sein als eine beliebige alte Frau, die sich in der Nähe des Tempels aufgehalten hat. Sie muss schon etwas Besonderes an sich gehabt haben, sodass Lukas ihr das Witwenamt und den Titel Prophetin zuschreibt. Ansonsten hätte sich die Tradition über sie auch nicht erhalten.

4.2 Die Töchter des Philippus – Apg 21,9

4.2.1 Einleitungsfragen zur Apostelgeschichte

Dass die Apostelgeschichte der zweite Teil des lukanischen Doppelwerks ist, ist durch viele Hinweise im Text klar belegt. Der erste und konkreteste Hinweis ist die Adressierung an Theophilus, an den auch schon das LkEv gerichtet ist (vgl. Lk 1,3 und Apg 1,1). Weiters fasst der Autor der Apg den Inhalt des LkEv im ersten Kapitel der Apg kurz zusammen. Es zeigen sich auch noch viele weitere Abstimmungen zwischen den beiden Büchern, weswegen nicht zu sagen ist, welches der beiden Werke zuerst geschrieben wurde. Festzustellen ist, dass Lukas eindeutig ein Doppelwerk im Blick hatte und sein Evangelium auch danach gestaltete. Anzunehmen ist zum Beispiel, dass er den Stoff über Reinheit und Unreinheit aus Mk 7 bewusst im Evangelium ausgelassen hat, weil er wusste, dass er das Thema im Rahmen von Apg 10,1–11,18 behandelt. Andererseits hat Lukas das prophetische Wort Jesu über die Auslieferung seiner Jüngerinnen (Mk 13,9) um die „Gefängnisse“ (Lk 21,12) erweitert, weil da schon all die Einkerkierungen, die in der Apg vorkommen (Petrus und Johannes, Paulus und Silas, Petrus, Paulus, die Apostel ...) im Blick sind. All diese Verknüpfungen zu sehen ist wichtig, um die beiden Bücher stärker als zusammenhängende Einheit zu sehen, aber auch um sich bewusst zu machen, dass Lukas die Apg mithilfe von Quellen schuf, die die Darstellungen im LkEv beeinflusst haben.¹²² Da das LkEv und die Apg wie soeben dargelegt vom selben Autor stammen dürften, stellen sich dieselben Fragen zur Verfasserschaft wie schon in der Einführung zum vorherigen Kapitel. Deswegen wird die Frage hier nicht noch einmal besprochen. Die Suche nach den Quellen der Apg gestaltet sich wesentlich schwieriger als beim LkEv. Kurz gesagt können keine gesicherten Aussagen über die Quellen der Apg gemacht werden. Nichtsdestotrotz haben sich verschiedene Quellentheorien entwickelt. Wichtig ist vor allem festzuhalten, dass, nur weil die Quellen heute nicht mehr bekannt sind, nicht davon ausgegangen werden darf, dass es keine Quellen gab. Am LkEv zeigt sich, dass der Verfasser mit ihm zur Verfügung stehenden Quellen sehr frei umging. Er ließ Teile aus, änderte sie ab, passte die Reihenfolge an, verschmolz Geschichten aus verschiedenen Quellen miteinander, sodass alles in sein theologisches Konzept passte. Es ist davon auszugehen, dass er mit den Quellen, mithilfe derer die Apg entstand, genauso verfahren ist. Diese Quellen könnte der Verfasser auf Reisen durch die urchristlichen Gemeinden gesammelt haben wie zum Beispiel in Jerusalem, Antiochien oder diversen paulinische Gemeinden. Überlieferungen haben sich

¹²² Vgl. PESCH, Rudolf, Die Apostelgeschichte I. Apg 1-12 (EKK V/1), Neukirchen-Vluyn 1986, 24–25.

vermutlich zuerst in der Jerusalemer Urgemeinde und danach in Antiochien am besten gehalten, weil dort die aus Jerusalem vertriebenen „Hellenistinnen“ die Erinnerung an die Anfänge auch nach dem jüdischen Krieg gut gehütet haben.¹²³ Die Apg ist besser chronologisch strukturiert als das LkEv. Das kommt daher, dass Lukas in seinem Evangelium Werke, die Jesus im Laufe von nur einem Jahr getan hat, versucht chronologisch zu ordnen, während die Erzählungen der Apg sich über einen Zeitraum von 30 Jahren erstrecken. Da ist es leichter Ordnung hineinzubringen und es war auch notwendiger.¹²⁴ Auffallend ist, dass es in den letzten sieben Kapiteln der Apg nur mehr um Paulus geht. Alle anderen Schauplätze des Urchristentums blendet der Verfasser der Apg aus. Wie groß der Einfluss der Apg auf unser Verständnis des Urchristentums ist zeigt sich laut Hengel, wenn man versucht alles Wissen, das wir aus der Apg haben, auszublenden. Wesentlich ist hier vor allem sein Einfluss auf unser Wissen über Paulus.¹²⁵ „Der Beitrag des Lukas zum historischen Verständnis des Paulus ist, trotz aller tendenziösen Verzeichnungen, wesentlich größer, als viele Forscher heute wahrhaben wollen. Die Herkunft des Paulus aus Tarsus, seine Verbindung mit Jerusalem, die Bedeutung Antiochiens und des Barnabas für den frühen Paulus, die Reihenfolge der paulinischen Briefe, die Dauer seines Aufenthaltes in den missionarischen Zentren, die Chronologie seines Wirkens: dies alles und noch vieles andere wäre und ohne die Apostelgeschichte ganz oder teilweise unbekannt.“¹²⁶

4.2.2 Kontext der Bibelstelle

Die Verse, die dieses Kapitel behandelt, finden sich im 21. Kapitel der Apg. Paulus kommt am Ende seiner dritten Missionsreise, am Weg zum Pfingstfest in Jerusalem, nach Cäsarea. Dort kehrt er bei Philippus ein, der laut Apg 21,9 vier prophezeiende Töchter hatte. Über die dritte Missionsreise des Paulus wird von Apg 18,23-21 berichtet. Paulus reist von Antiochien über Galatien nach Ephesus. Dort bleibt er laut Apg 19–20,1 über zwei Jahre. Er lehrt und tut Wunder, bevor er in Apg 20,1 nach Mazedonien weiterzieht. Davor erfährt die Leserin in Apg 19,21 zum ersten Mal, dass das Ziel dieser Reise Jerusalem ist, und dass Paulus danach auch nach Rom möchte. Über die Zeit in Mazedonien wird nicht viel erzählt, außer dass Paulus dort lehrte. Danach zog er weiter nach Griechenland und lehrte dort drei Monate (Apg 20,2). Da er erfuhr, dass die Jüdinnen einen Anschlag auf ihn planten (Apg 20,3), fuhr er wieder über

¹²³ Vgl. ebd., 45–47.

¹²⁴ Vgl. HENGEL, Martin, Zur urchristlichen Geschichtsschreibung, Stuttgart ²1984, 36.

¹²⁵ Vgl. ebd., 38.

¹²⁶ Ebd., 38–39.

Mazedonien zurück, anstatt über Syrien zu reisen. Weiter ging es über Philippi in Mazedonien nach Troas und Milet, um dann über Tyros und Cäsarea Jerusalem zu erreichen. In Apg 20,16 wird erklärt, warum Paulus am Weg nach Milet nicht wieder in Ephesus Halt machte. Er war in Eile, um rechtzeitig zu Pfingsten in Jerusalem zu sein und wollte sich in Ephesus nicht aufhalten lassen. Cäsarea ist die letzte Station vor Jerusalem.

4.2.3 Textstelle

4.2.3.1 *Novum Testamentum Graece*

8 τῇ δὲ ἐπαύριον ἐξελθόντες ἦλθομεν εἰς Καισάρειαν καὶ εἰσελθόντες εἰς τὸν οἶκον Φιλίππου τοῦ εὐαγγελιστοῦ, ὄντος ἐκ τῶν ἑπτὰ, ἐμείναμεν παρ' αὐτοῦ.

9 τούτῳ δὲ ἦσαν θυγατέρες τέσσαρες παρθένοι **προφητεύουσαι**.

4.2.3.2 *Münchener Neues Testament*

8 *Am folgenden Tag aber hinausgehend, kamen wir nach Kaisareia, und hineingehend in das Haus des Evangelisten Philippos, der einer von den Sieben war, blieben wir bei ihm.*

9 *Dieser aber hatte vier Töchter, **prophezeiende** Jungfrauen.*

4.2.3.3 *Einheitsübersetzung 2016*

8 *Am folgenden Tag zogen wir weiter und kamen nach Cäsarea. Wir gingen in das Haus des Evangelisten Philippus, der einer von den Sieben war, und blieben bei ihm.*

9 *Er hatte vier Töchter, **prophetisch begabte** Jungfrauen.*

4.2.4 Literarkritik

Laut Schille ist der Vers über die Töchter des Philippus lukanisches Sondergut, mit dem er die Stelle hervorhebt. Dass Philippus Gründer der christlichen Gemeinde in Cäsarea war, war allgemeines Wissen. Das Wissen über die prophetische Gabe seiner Töchter jedoch war etwas Besonderes.¹²⁷ Laut Zmijewski könnte die Charakterisierung der Töchter des Philippus aus derselben Quelle des Lukas kommen, der auch die Details über den Reiseverlauf zu verdanken sind. Dafür spricht nicht unbedingt der „wir“-Stil des Berichtes, den Lukas möglicherweise auch redaktionell eingesetzt hat, sondern die genaue Darstellung der Szenen aus jener Quelle. Endgültig geklärt ist die Frage nach der Quelle jedoch nicht, da die Frage nach der Quelle der „wir“-Berichte nicht eindeutig geklärt ist. Wenn man bei der These von Wolter bleibt, dass die einfachste Lösung die wahrscheinlichste ist und der Verfasser der Apg auch der Schöpfer der

¹²⁷ Vgl. SCHILLE, Gottfried, Die Apostelgeschichte des Lukas (ThHK 5), Berlin ³1989, 408.

„wir“-Berichte ist¹²⁸, ist es schnell gelöst. Lukas, als Begleiter des Paulus, war mit ihm in Cäsarea, hat dort die Töchter des Philippus, die prophetisch begabte Jungfrauen waren, getroffen und hat über sie geschrieben. Einige andere, wie z.B. Roloff, vermuten, dass Lukas für die Kapitel 20 und 21 einen eigenen Bericht, den sogenannten Kollektenbericht, vorliegen hatte, in dem die Reise, auf der Paulus für die Kollekte in Jerusalem gesammelt hat, genau dokumentiert war, um darüber auch Rechenschaft ablegen zu können.¹²⁹ Beide Thesen gehen jedoch davon aus, dass auch der Satz über die Töchter des Philippus Teil der „wir“-Quelle sind. Sei sie nun von Lukas selbst, einer anderen Verfasserin oder aus einem Kollektenbericht. Den Vers über die prophezeienden Töchter konnte Lukas in seinem Spannungsbogen gut gebrauchen, bevor mit der Prophetie des Agabus der Höhepunkt der Szene erreicht ist.¹³⁰

4.2.5 Synchrone Analyse

So wie Lukas das Eintreffen in Cäsarea und vor allem im Haus des Philippus beschreibt, dürfte Paulus Philippus gekannt und direkt sein Haus aufgesucht haben, da er wusste, dass er dort aufgenommen werden würde.¹³¹ Nach Schille ist der Philippus aus Apg 21,8 derselbe wie in Apg 6,5 und 8,40. Also einer der Sieben, die auserwählt wurden, um das Wort Gottes zu verbreiten und der dann, nach Apg 8,40, das Evangelium auf Missionsreisen verkündete, bis er nach Cäsarea kam.¹³² Die Töchter des Philippus in Apg 21,9 sind die einzigen Frauen in der Apostelgeschichte, von denen berichtet wird, dass sie Anteil an der Prophetie haben. Der Text der Apg 8,40 lässt darauf schließen, dass Philippus der Gründer der urchristlichen Gemeinde in Cäsarea und dadurch auch Gastgeber für durchreisende Wandermissionarinnen war. Dass genau seine Töchter prophetisch-pneumatisch begabt sind, ist sicher kein Zufall. Der Text bezeugt, dass es Frauen gab, die Teil einer frühen Form eines ekstatischen Christentums waren, von dem sowohl die Apostelgeschichte als auch Paulus berichten.¹³³ Der Gottesgeist (Apg 2) wirkt also auch in Frauen und lässt sie prophetisch reden.¹³⁴ „In der frühen Kirche sind diese Frauen (Anm. die Töchter des Philippus) wichtiger Teil der prophetischen Sukzession und

¹²⁸ Vgl. WOLTER, Das Lukasevangelium, 6–8.

¹²⁹ Vgl. ROLOFF, Jürgen, Die Apostelgeschichte (NTD 5), Göttingen 192010, 239.

¹³⁰ Vgl. ZMIJEWSKI, Josef, Die Apostelgeschichte (RNT), Regensburg 1994, 754.

¹³¹ Vgl. PESCH, Rudolf, Die Apostelgeschichte II. Apg 13-28 (EKK V/2), Neukirchen-Vluyn 1986, 213.

¹³² Vgl. SCHILLE, Die Apostelgeschichte des Lukas, 408.

¹³³ Vgl. PERRONI, Marinella, Jüngerinnen, aber nicht Apostolinnen. Das lukanische Doppelwerk, in: NAVARRO PUERTO, Mercedes und FISCHER, Irmtraud u. a. (Hg.). Evangelien (Die Bibel und die Frauen 2,1), Stuttgart 2012, 167–205, 202.

¹³⁴ Vgl. FISCHER, Irmtraud, Déjà-vu zum Erweis der Heilsrelevanz. Genderrelevante Rezeption der Hebräischen Bibel in den erzählenden Schriften des Neuen Testaments, in: NAVARRO PUERTO, Mercedes und FISCHER, Irmtraud u. a. (Hg.). Evangelien (Die Bibel und die Frauen 9,1), Stuttgart 2012, 74–98, 97.

repräsentieren die kirchlich autorisierte und legitime Prophetie. Wenngleich von ihnen kaum etwas bekannt ist, stehen sie an einer wichtigen Stelle des biblischen Textes und der christlichen Geschichte und halten fest, dass - allen sozialen Restriktionen zum Trotz – auch im Christentum Frauen ebenso wie Männer vom Geist Gottes ergriffen prophetisch reden.“¹³⁵ Eine Frage, die sich stellt ist, warum der Verfasser erst hier von den Töchtern des Philippus erzählt. Er hätte davor eine der beiden anderen Stellen, in denen von Philippus gesprochen wird, auch nutzen können. Wenn man davon ausgeht, dass die Töchter mit ihrem Vater unterwegs waren, dann waren sie, wie er, Verkünderinnen des Evangeliums. In Eph 4,11 wird über die Gnadengaben erzählt. Sieht man die Reihenfolge der Auflistung der Gaben als Hierarchie (Apostel, Propheten, Evangelisten, Hirten, Lehrer), dann stünden die prophetisch redenden Töchter hierarchisch über ihrem Vater, dem Evangelisten. Daraus zieht Richter Reimer die Überlegung, dass Lukas die Töchter wegen ihrer Bekanntheit und ihrer hohen Position nicht mehr verschweigen konnte.¹³⁶ Eine weitere Frage an den Text ist die der Bedeutung des Wortes παρθένοι. Wie ist die Jungfrauenschaft gemeint, und warum ist sie wichtig? Es gibt dazu verschiedene Theorien. Laut Pesch ist die Jungfrauenschaft eine Bezeichnung dafür, dass die Töchter im heiratsfähigen Alter sind.¹³⁷ Dellling sieht einerseits das Wort Jungfrau einfach als Beschreibung dafür, dass die Töchter unverheiratet waren, andererseits gäbe es auch die Möglichkeit der Interpretation, dass Jungfräulichkeit eine Voraussetzung für prophetisches Handeln war.¹³⁸ Im Alten Testament findet sich kein Beleg dafür, dass es Voraussetzung für Prophetinnen war, jungfräulich im Sinne von unverheiratet und damit unberührt zu sein. Von vielen der dort erwähnten Prophetinnen wird erzählt, dass sie verheiratet waren. Mose, Hulda, Jesaja – von Jesaja wird sogar berichtet, dass seine Frau Prophetin war. Aus dem Alten Testament kann Lukas also das Ideal der Jungfräulichkeit bei Prophetinnen nicht haben. Auch im Neuen Testament, nicht einmal im Lukanischen Doppelwerk wird, außer bei Apg 21,9, vorgeschlagen, dass Jungfräulichkeit mit Prophetie zu tun hat. Hanna ist die erste, die bei Lukas Prophetin genannt wird. Da sie Witwe ist, muss sie verheiratet gewesen sein. Das bedeutet auch: Sie ist keine Jungfrau. Wenn Lukas bei den Töchtern des Philippus erwähnt, dass sie jungfräulich sind und man davon ausgeht, dass diese Erwähnung etwas mit ihrer Berufung als Prophetinnen zu tun hat, dann hat er diese Idee nicht aus dem jüdischen Umfeld. Die meisten Kommentare und Lexika-Artikel gehen davon aus, dass in Apg 21,9 davon die Rede ist, sie als

¹³⁵ SIQUANS, Prophetinnen und Jungfrauen: Die vier Töchter des Philippus in der patristischen Rezeption, 283.

¹³⁶ Vgl. RICHTER REIMER, Ivoni, Frauen in der Apostelgeschichte des Lukas. Eine feministisch-theologische Exegese, Gütersloh 1992, 255.

¹³⁷ Vgl. PESCH, Die Apostelgeschichte II, 213.

¹³⁸ Vgl. DELLING, Gerhard, παρθένος, in: FRIEDRICH, Gerhard und KITTEL, Gerhard u. a. (Hg.). ThWNT (5), Stuttgart 1990, 824–834, 826; 832.

junge, heiratsfähige Frauen zu bezeichnen und nicht, dass sexuelle Unberührtheit Voraussetzung für ihre Prophetie ist. Aber es findet sich bei den meisten Beiträgen dazu auch zumindest eine Fußnote, dass nicht ausgeschlossen werden kann, dass ihre Jungfräulichkeit doch auch etwas mit ihrer prophetischen Gabe zu tun hat (z.B. Albrecht, Wörterbuch der feministischen Theologie; Delling, ThWNT; Fitzmyer, EWNT u.a.). Wichtig zu erwähnen ist auch, dass durch das Präsens-Partizip προφητεύουσαι angezeigt wird, dass die Töchter nicht nur einmal prophetisch gesprochen haben, oder das irgendwann in der Vergangenheit getan haben, sondern, dass ihre Prophetie einen ständigen Charakter hat.¹³⁹ Wie das Präsens-Partizip auf Deutsch ausgedrückt wird, zeigt die Deutungsmacht von Übersetzungen. Das Münchner Neue Testament übersetzt eng am griechischen Text, mit „prophezeiende Jungfrauen“, während die Einheitsübersetzung, auch in der Übersetzung aus 2016, mit „prophetisch begabte Jungfrauen“ übersetzt. Der Unterschied mag klein sein, aber genau genommen ist die Aussage verschieden. Wie zuvor schon dargestellt zeigt das Präsens-Partizip an, dass die Töchter ihre prophetische Gabe auch gelebt und genutzt haben und das auch nicht einmalig, sondern ständig. Wenn die Einheitsübersetzung sie als „prophetisch begabt“ beschreibt, heißt das noch nicht, dass sie ihre Begabung auch genutzt haben, was eine Verkürzung oder unnötige Verschleierung der griechischen Aussage ist.¹⁴⁰ Die prophetische Gabe der Töchter kann auch quasi als Familiengut interpretiert werden, deutet Roloff in seinem Kommentar zur Apg an: Philippus erscheint nach wie vor „als Repräsentant eines ausgesprochen prophetisch-charismatisch bestimmten Milieus (vgl. zu 8,26-40), das durch die Erwähnung seiner vier jungfräulichen, als christliche Prophetinnen wirkenden Töchter charakterisiert wird“¹⁴¹.

4.2.6 Diachrone Analyse

Eine Frage, die sich an den Text stellt und die mithilfe eines Blickes auf andere Textstellen gelöst werden kann, ist die, warum Lukas die Töchter nicht einfach als Prophetinnen bezeichnet? Man könnte ihm nun unterstellen, dass Lukas den Titel Prophetin für Frauen nicht nutzen will, und ihnen deswegen eine Funktionsbezeichnung zuschreibt. Im vorherigen Kapitel wurde jedoch ein Vers aus dem Lukasevangelium behandelt, in dem Lukas, als einziger im Neuen Testament, eine Frau mit dem tatsächlichen griechischen Titel Prophetin bezeichnet hat. Angst vor dem Titel kann es also nicht sein. Siquans argumentiert, dass die Frauen eine andere

¹³⁹ Vgl. SCHNABEL, Eckhard J., Acts (Zondervan exegetical commentary on the New Testament 5), Grand Rapids Mich. 2012, 856.

¹⁴⁰ Vgl. SIQUANS, Prophetinnen und Jungfrauen: Die vier Töchter des Philippus in der patristischen Rezeption, 258.

¹⁴¹ ROLOFF, Die Apostelgeschichte, 310.

Funktion haben. Sie sollen in Erinnerung an die Wiederholung des Joël-Wortes in Apg 2,17 gesehen werden („[...] eure Söhne und Töchter werden prophetisch reden [...]“). In ihnen erfüllt sich das Wort, und durch die bewusste Verwendung des Verbuns, wie in Apg 2,17 soll die Verbindung nochmal deutlicher gemacht werden. Dass von ihnen keine prophetischen Worte überliefert sind lässt sich möglicherweise, ähnlich wie auch bei Hanna in Lk 2,36, dadurch erklären, dass das Reden von Frauen schon skeptisch betrachtet wurde (vgl. 1 Kor 14,34-35), oder aber eben daher, dass von Prophetinnen im Neuen Testament grundsätzlich keine Prophetie überliefert ist, um nicht über die Worte Jesu aus den Evangelien hinauszugehen.¹⁴²

4.2.7 Rezeptionsgeschichte

Dass die Töchter in der Frühzeit eine große Bedeutung hatten, zeigt vor allem ihre Rezeptionsgeschichte. Eusebius erwähnt die Töchter des Philippus mehrfach in seiner Kirchengeschichte. Einmal zum Beispiel, wenn er weitergibt, dass Papias erzählt, er habe durch die Töchter von einer Totenerweckung erfahren. Bedeutsam ist hier, dass die Töchter als Autoritäten dargestellt wurden, die Überlieferungen weitergegeben haben.¹⁴³ Ulrich Körtner, Systematischer Theologe an der Evangelisch-Theologischen Fakultät Wien, hat sich in seiner Dissertation Papias von Hierapolis gewidmet, von dem Eusebius in seiner Kirchengeschichte eben berichtet, dass er Überlieferungen von den Töchtern des Philippus empfangen hat. Körtner hält es durchaus für möglich, dass Papias die Töchter des Evangelisten Philippus aus Apg 21,8f gekannt hat, die mit ihrem Vater nach Hierapolis gezogen sind. Aufgrund der Erzählungen, die von ihnen überliefert sind, dürften sie auch in Hierapolis weiterhin große Autorität gehabt haben.¹⁴⁴ Es dürften immer wieder Verwechslungen passiert sein zwischen dem Evangelisten Philippus und dem Apostel Philippus. Eusebius erwähnt oft die Töchter des Apostels Philippus, die aber von der Beschreibung auf die Töchter des Evangelisten Philippus passen. Für Körtner erscheint es logischer, dass Papias die Töchter des Evangelisten Philippus gekannt hat. Erstens wäre ein Apostel, der noch Augenzeuge Jesus war, am Beginn des 2. Jh. n.Chr. als Papias wahrscheinlich gelebt und geschrieben hat, sehr unwahrscheinlich und zweitens, sollte es tatsächlich der Apostel Philippus gewesen sein, hätte er hierarchisch sicher eine viel höhere Stellung gehabt als Papias, der Bischof in Hierapolis war, was sich in Papias Schriften niedergeschlagen

¹⁴² Vgl. SQUANS, Prophetinnen und Jungfrauen: Die vier Töchter des Philippus in der patristischen Rezeption, 259.

¹⁴³ Vgl. EISEN, Ute E., Amtsträgerinnen im frühen Christentum. Epigraphische und literarische Studien (FKDG 61), Göttingen 1996, 78.

¹⁴⁴ Vgl. KÖRTNER, Ulrich H.J., Papias von Hierapolis. Ein Beitrag zur Geschichte des frühen Christentums (FRLANT 133), Göttingen 1983, 145–146.

hätte.¹⁴⁵ Eusebius kennt auch eine Überlieferung von Klemens von Alexandrien, die davon erzählt, dass die Töchter des Philippus verheiratet waren. Und später erzählt er von der Überlieferung des Polykrates, nach der Philippus mit zwei seiner jungfräulich alt gewordenen Töchter in Hierapolis begraben liegt, während die dritte in Ephesus verstorben und begraben ist. Polykrates kannte anscheinend nur Erzählungen über drei Töchter des Philippus.¹⁴⁶ Eine weitere Überlieferung, in der die Töchter des Philippus genannt werden, stammt aus den Schriften eines gewissen Miltiades. Aufgezeichnet von Eusebius wissen wir, dass er gegen den Montanismus schreibt und in einer Liste Prophetinnen aufzählt, die wahre Prophetinnen waren, im Gegensatz zu den falschen Prophetinnen des Montanismus. In dieser Liste werden neben Agabus, Judas, Silas, Ammias von Philadelphia und Quadratus auch die Töchter des Philippus genannt. Sie sind also Garantinnen für eine rechtmäßige Sukzession von Prophetinnen in der frühen Kirche.¹⁴⁷

4.2.8 Aus dem Blickwinkel feministischer Hermeneutik

- Kommt im Text eine Frau oder der Blickwinkel einer Frau vor?

Frauen kommen vor, indem erwähnt wird, dass Philippus vier jungfräuliche, prophezeiende Töchter hat. Aus ihrem Blickwinkel sehen wir die Szene nicht.

- Wie werden Frauen in diesen Dingen dargestellt? Sprechen sie? Erfahren wir etwas über ihre Sicht der Dinge?

Es wird berichtet, dass die Töchter Frauen sind, die prophezeien und damit ein Alleinstellungsmerkmal haben. Weiters wird darauf hingewiesen, dass sie jungfräulich sind. Warum das wichtig ist wird nicht erklärt. Möglicherweise wurde Jungfräulichkeit für Frauen als Voraussetzung angesehen, um überhaupt prophezeien zu können.¹⁴⁸ Durch die Herausstellung ihrer prophetischen Gabe werden die Frauen in eine besondere Position erhoben. Worte haben wir von ihnen jedoch nicht überliefert, was speziell bei Frauen, die prophetisch gesprochen haben, schade ist. Auch über ihre Sicht der Dinge verliert der Text kein Wort. Dabei wäre es sicher interessant gewesen zu wissen, wie Frauen, die Teil der urchristlichen Gemeinde waren und möglicherweise

¹⁴⁵ Vgl. ebd., 145.

¹⁴⁶ Vgl. SIQUANS, Prophetinnen und Jungfrauen: Die vier Töchter des Philippus in der patristischen Rezeption, 260–261.

¹⁴⁷ Vgl. ebd., 264.

¹⁴⁸ Vgl. DELLING, *παρθένο*, 826; 832.

selbst gemeinsam mit ihrem Vater missioniert haben, Paulus sahen. Was dachten sie über ihn?

- Wer hat in diesem Text die Macht? Wie ist die Macht verteilt? Wie bekommen die Frauen (wenn überhaupt), was sie wollen? Was wollen die Frauen?

Im größeren Zusammenhang der Perikope teilt sich die Macht zwischen Paulus, dem Protagonisten, der auf seiner Reise nach Jerusalem in Cäsarea Halt macht, Philippus, der Paulus in sein Haus aufnimmt, und Agabus, der dem Paulus prophezeit, was ihn in Jerusalem erwartet. Wie viel die Frauen davon mitbekommen, ob sie sich äußern oder was sie wollen (versuchen sie auch dem Paulus auszureden nach Jerusalem zu gehen, oder wissen sie vielleicht durch ihre prophetische Gabe, dass das Gottes Plan für Paulus ist?), verrät der Text nicht.

- Wie stellt der Text ausschließlich weibliche Erfahrungen, wie die Schwangerschaft, oder traditionell weibliche Erfahrungen, wie die Kindererziehung, dar?

Der Text weist auf das nur bei Frauen bedeutsame Merkmal der Jungfräulichkeit hin. Die Töchter des Philippus sind παρθένοι προφητεύουσαι, prophezeiende Jungfrauen. Jungfräulichkeit ist keine allein weibliche Erfahrung, aber dass sie so wichtig ist, um in einem ohnehin schon kurzen Vers erwähnt zu werden, das passiert nur Frauen.

- Inwiefern hat dieser Text das Leben und die Stimmen von Frauen unterdrückt? Lässt er Frauen gegen ihre eigenen Interessen sprechen und handeln?

Da wir keine Informationen über die Frauen haben außer die Beschreibung jungfräulich und prophezeiend, wissen wir nicht, ob und wie sie sich für ihre Interessen einsetzen konnten. Man kann natürlich sagen, dass der Text dadurch, dass er überhaupt erwähnt, dass es Prophetinnen in den urchristlichen Gemeinden gab, den Frauen eine Stimme gibt und sie sonst völlig verschwunden wären.

- Welche stillschweigend vorausgesetzten Genderbegriffe verbergen sich hinter diesem Text?

Auch hier ist der Begriff der Jungfräulichkeit in den Blick zu nehmen. Jungfräulichkeit ist ein Begriff, der nur für Frauen wichtig ist. Niemand fragt einen Mann, ob er schon Sex hatte oder ob er im heiratsfähigen Alter ist. Das ist für seine Berufung oder seinen sozialen Stand in keiner Weise relevant.

- Wessen Interessen dient dieser Text?

Es dürfte eine starke Tradition über die Töchter des Philippus gegeben haben, die der Verfasser der Apg in seinen Text hat einfließen lassen, da sie an diesem Punkt passend war. Das Erwähnen von Prophetie kurz bevor Agabus auftritt und dem Paulus prophezeit was ihn in Jerusalem erwartet, ist ein bewusst eingesetztes Stilmittel. Das ist auch das Interesse, mit dem der Verfasser die Frauen in den Text hineinnimmt.

4.2.9 Zusammenfassung

Mit den Töchtern des Philippus zeigt die Apg vier Frauen, die in einer urchristlichen Gemeinde als Prophetinnen tätig waren und die Paulus und damit wahrscheinlich auch seine Lehren kannten . Sie haben prophezeit, sie waren mit ihrem Vater gemeinsam missionarisch tätig und man kann davon ausgehen, dass das Haus des Philippus und seiner Töchter ein lokales Zentrum für die urchristliche Gemeinde von Cäsarea war. Seine Töchter waren sicher ein wesentlicher Bestandteil dieser Gemeinde und womöglich sogar Teil der Gemeindeleitung. Geht man davon aus, dass sie die Lehren des Paulus kannten, so kannten sie möglicherweise auch sein Verständnis von Prophetie und die Leitungsaufgaben, die Prophetinnen in den paulinischen Gemeinden zukamen. Besonders ihre weitere Erwähnung bei diversen frühchristlichen Autoren spricht dafür, dass Lukas hier weithin bekannte Persönlichkeiten in sein Werk eingebaut hat. Die prophezeienden Töchter haben Lukas vor allem als Vorbereitung auf den Auftritt des Propheten Agabus gut ins Konzept gepasst.

4.3 Frauen, die in der Gemeindeversammlung prophetisch reden – 1 Kor 11, 5

4.3.1 Einleitungsfragen zu 1 Korinther

Der erste Brief des Apostel Paulus an die Korinther zählt zu den echten Paulusbriefen. Im Neuen Testament finden sich sieben Briefe (Röm, 1/2 Kor, Gal, Phil, 1 Thess, Phil) von denen davon ausgegangen wird, dass sie Paulus, diese große, missionierende Figur des Urchristentums, verfasst hat. Die anderen Briefe, die Paulus zugeschrieben werden, wurden vermutlich später verfasst und haben sich seines Namens bedient, um Autorität zu gewinnen.¹⁴⁹ Das ist ein nicht unüblicher Vorgang in der Antike und auch schon aus dem Alten Testament bekannt (z.B. Deuterojesaja) „Paulus ist die einzige historisch und biographisch deutlich fassbare und selbst literarisch tätige und sich autobiographisch auslegende Person, die wir aus dem Urchristentum kennen.“¹⁵⁰ Die Informationen, die über Paulus bekannt sind, kommen aus verschiedenen Quellen mit unterschiedlicher Zuverlässigkeit. Viele der biographischen Details, die von Paulus überliefert sind, stammen von Lukas. Nur in der Apg wird erwähnt, dass Paulus aus Tarsus in Kilikien stammt (Apg 9,11; 21,39; 22,3; vgl. 9,30; 11,25). Auch erwähnt nur Lukas die Wandlung des Namens von Saulus zu Paulus. Paulus selbst nennt sich immer Παυλος. Weiters finden sich die Informationen zu Paulus Torastudium in Jerusalem und dazu, dass Gamaliel I. sein Lehrer war nur in der Apg (5,34).¹⁵¹ Der erste Korintherbrief ist der beste Einblick in eine urchristliche Gemeinde, der sich erhalten hat. In 16 Kapiteln setzt sich Paulus mit den Problemen auseinander, die ihm aus Korinth zugetragen wurden. Er versucht all die Arten, wie seine Lehre falsch verstanden wurde, oder wo die Gemeinde seine Lehre vergessen hat, wieder auszubessern. Er argumentiert, erklärt und setzt seine Autorität als Apostel ein.¹⁵² Korinth war eine Hafenstadt, die keinen besonders guten Ruf hatte. Eine Stadt voll Seefahrer konnte kein sittlicher Ort sein und die bis heute umstrittene, aber vorhandene Frage danach, ob es im korinthischen Aphrodite-Heiligtum Tempelprostitution gab, half dem Ruf der Stadt nicht.¹⁵³ Paulus kam aus Athen im Jahre 49 nach Korinth und traf dort auf Aquila und Prisca, ein vermutlich jüdisches, möglicherweise sogar schon christliches Paar, das nach dem Claudius-Edikt des Jahres 49 Rom verlassen musste und in Korinth ein Haus gekauft hatte. Sie waren, so wie Paulus, Zeltmacherinnen und Paulus konnte bei ihnen wohnen und arbeiten.¹⁵⁴

¹⁴⁹ Vgl. DORN, Klaus, Basiswissen Bibel: Das Neue Testament (UTB 4384), Paderborn 2016, 106–107.

¹⁵⁰ WISCHMEYER, Oda (Hg.), Paulus. Leben – Umwelt – Werk – Briefe (UTB 2767), Tübingen 2006, xvii.

¹⁵¹ Vgl. FREY, Jörg, Das Judentum des Paulus, in: WISCHMEYER, Oda (Hg.) (UTB), Tübingen 2006, 5–43, 7.

¹⁵² Vgl. DORN, Basiswissen Bibel: Das Neue Testament, 123.

¹⁵³ Vgl. KLAUCK, Hans-Josef, 1. Korintherbrief (NEB.NT 7), Würzburg ³1992, 5.

¹⁵⁴ Vgl. DORN, Basiswissen Bibel: Das Neue Testament, 120–121.

Er blieb laut Apg 18,11 „ein Jahr und sechs Monate“ in Korinth und baute eine christliche Gemeinde auf. Die genaue Datierung der Zeit des Paulus in Korinth ist dem Bericht in Apg 18,12-17 zu verdanken, wo Paulus vor den Prokonsul Achaia gebracht wird. Vermutlich weil er ähnliche Unruhe anrichtete wie der Konflikt damals in Rom, weswegen Claudius sein Edikt gegen die Jüdinnen erließ.¹⁵⁵ Zu diesem Prokonsul Gallio, übrigens ein Bruder Senecas, dem Philosophen und Lehrer Neros, wurde in Delphi eine Inschrift gefunden, die es erlaubt mit ziemlicher Gewissheit zu sagen, dass er in den Jahren 51/52 Prokonsul in Korinth war.¹⁵⁶ Zusammen mit Apg 18,11, dass Paulus 1 ½ Jahre in Korinth blieb, gibt diese Zeitangabe einen Fixpunkt in der Chronologie, der auch außerhalb der neutestamentlichen Schriften bezeugbar ist, und um den herum eine Chronologie der Paulusreisen gebaut werden kann. Nach dem Weggang des Paulus aus Korinth versuchte die christliche Gemeinde sicherlich weiter so zu leben, wie es ihnen der Apostel erklärt hatte. Auf seinen Reisen dürfte Paulus immer wieder Nachricht aus Korinth erhalten haben. Entweder in Form von Briefen (1 Kor 7,1), oder durch Gemeindemitglieder, die er auf seinen Reisen traf und die ihm über die Situation in Korinth erzählten. (1 Kor 5,1; 11,18). Dazu ist zu sagen, dass es so scheint, als ob die Erzählungen, die Paulus aus Korinth übermittelt bekommt die Situation in der Gemeinde wesentlich schlechter darstellen als die Briefe¹⁵⁷. Paulus schreibt bzw. diktiert den Brief laut 1 Kor 16,8 in Ephesus, von wo aus er hofft am Weg nach Jerusalem in Korinth vorbei zu kommen. Zu datieren ist der Brief um das Jahr 55, also ca. drei Jahre nach Paulus Weggang aus Korinth (laut Apg 19,10 und 20,1 blieb Paulus ungefähr drei Jahre in Ephesus). In der Zwischenzeit sind in Korinth Unklarheiten bezüglich Paulus Lehre aufgekommen. Dorn vermutet, dass die Lehren des Paulus zu stark in eschatologisches Licht gestellt wurden, die Gläubigen sich deswegen teilweise schon im endzeitlichen Erlösungszustand wähnten und sich von irdischen Gegebenheiten nicht mehr berührt fühlten. Dadurch würden sich einige der Konflikte, die Paulus adressiert, erklären. Zum Beispiel die Punkte zu Unzucht, Essen von Götzenopferfleisch oder auch, dass zwar an die Auferstehung Jesu geglaubt, die Auferstehung aller Toten jedoch bezweifelt wurde.¹⁵⁸ Erwähnenswert ist besonders im Zusammenhang mit der Textstelle, mit der sich dieser Abschnitt beschäftigt, die Frage nach der Einheitlichkeit des Textes. Gibt es Teile, und wenn ja welche, die später hinzugefügt werden? Es gibt diverse Hypothesen, die zum Beispiel behaupten, der erste Korintherbrief sei eine Zusammensetzung aus mehreren Briefen. Der

¹⁵⁵ Vgl. ebd., 121.

¹⁵⁶ Vgl. PESCH, Rudolf, Paulus ringt um die Lebensform der Kirche. Vier Briefe an die Gemeinde Gottes in Korinth (TB 1291), Freiburg i. Br. 1986, 21.

¹⁵⁷ Vgl. KLAUCK, I. Korintherbrief, 9.

¹⁵⁸ Vgl. DORN, Basiswissen Bibel: Das Neue Testament, 121–123.

Ausgangspunkt für diese Hypothesen ist 1 Kor 5,9. Der Vers beginnt mit „Ich habe euch in meinem Brief geschrieben [...]“. Daraus resultiert die Frage, von welchem Brief Paulus spricht, ob er verloren gegangen ist, oder ob er irgendwie erhalten geblieben ist? Wenn man davon ausgeht, dass er erhalten geblieben ist, führt das für einige Forscherinnen zur Erklärung, dass dieser sogenannte „Vorbrief“ innerhalb von 1 Kor zu suchen ist. Für sie ist 1 Kor also eine Zusammensetzung aus mehreren Briefen. Das geht soweit, dass z.B. Walter Schmithals, deutscher Neutestamentler, in einer Veröffentlichung aus 1984 die korinthische Korrespondenz in insgesamt 13 Briefe aufteilte.¹⁵⁹ Udo Schnelle, Neutestamentler aus Deutschland, spricht sich in seiner Einführung aus folgenden Gründen dafür aus, dass eher für die Einheit des ersten Korintherbriefes zu plädieren sei: „1) Die besondere Art der lockeren, anreihenden Argumentation entspricht der speziellen Kommunikationssituation zwischen Apostel und Gemeinde. 2) Die Abfolge 1 Kor 12-14 und 1 Kor 15 (Geistesgaben, Parusie) ist durch 1 Kor 1,4-6,7-8 bereits vorstrukturiert.“¹⁶⁰ Auch Oda Wischmeyer plädiert in ihrem Beitrag zu 1 Kor in ihrem Einleitungswerk zum Neuen Testament für eine Einheitlichkeit des Textes: „Die Analyse der Wort- und Begriffsfelder sowie der Kommunikationsebenen und der Rhetorik machen dagegen eine einheitliche Briefentstehung höchst wahrscheinlich, während die äußerst heterogenen Teilungshypothesen weder sachlich noch technisch-entstehungsbezogen einleuchten.“¹⁶¹ Obwohl Teilungshypothesen zum ersten Korintherbrief also weitgehend abgelehnt werden, wird gerade im Zusammenhang mit den Versen, die dieses Kapitel behandelt, intensiv diskutiert, ob es spätere Einschübe in den Brief gibt, die nicht von Paulus geschrieben wurden. Möglich scheint das vielen Wissenschaftlerinnen (unter anderem Oda Wischmeyer oder Hans-Josef Klauck) für 1 Kor 14,33b-36, wo Paulus schreibt, die Frauen sollen in der Gemeindeversammlung schweigen. Die Aussage steht in Spannung zu 1 Kor 11,5, wo Paulus selbstverständlich davon ausgeht, dass Frauen in der Gemeinde beten und prophezeien. Falls die Verse ein späterer Einschub sind, liegt es nahe zu vermuten, dass der Einschub von jemandem aus dem Umkreis des Verfassers des 1. Timotheusbriefes stammt, wo in 1 Tim 2,10-13 auch davon die Rede ist, dass Frauen sich still verhalten sollen und es ihnen nicht gestattet ist, zu lehren.¹⁶² All das können jedoch nur Hypothesen bleiben.

¹⁵⁹ Vgl. SCHMITHALS, Walter, Die Briefe des Paulus in ihrer ursprünglichen Form (ZWKB), Zürich 1984, 19–85.

¹⁶⁰ SCHNELLE, Einleitung in das Neue Testament, 85.

¹⁶¹ WISCHMEYER, Oda, 1. Korintherbrief, in: DIES. (Hg.). Paulus (UTB), Tübingen 2006, 150–151.

¹⁶² Vgl. ebd., 151.

4.3.2 Kontext der Bibelstelle

Paulus geht im Laufe des Briefes auf diverse Probleme und Unklarheiten ein, die ihm aus der Gemeinde in Korinth zugetragen wurden. Nach der Eröffnung des Briefes durch einen Gruß an die Gemeinde, samt Vorstellung des Absenders, Erklärung, wer die Adressatinnen des Briefes sind und Dank an Gott (1,1-9), wendet sich Paulus in 1 Kor 1,10–15,58 den Missständen und Missverständnissen der Gemeinde zu. Dazu gehören: Spaltungen in der Gemeinde (1,10–4,21), Ethische Missstände in der Gemeinde (5,1–6,20); Stände in der Gemeinde (7,1-40), das Essen von Götzenfleisch (8,1–11,1), Probleme des gottesdienstlichen Lebens (11,2–14,40), Die Auferweckung von den Toten (15,1-58). Der Brief schließt dann mit Mahnungen (16,1-18), Grüßen an die Gemeinde (16,19-20) und einem formelhaften Briefschluss (16,21-24).¹⁶³ Die Verse, die im Folgenden behandelt werden (11,4-5), finden sich in den Belehrungen des Paulus zum gottesdienstlichen Leben. Davor ermahnt Paulus die Gemeinde, kein Götzenfleisch zu essen und so zu handeln, dass weder Juden noch Griechen der Kirche einen Vorwurf machen können. Mit dem neuen Abschnitt, der in 11,2 beginnt, wendet sich Paulus dem Gottesdienst zu. Das erste Thema, das er dazu behandelt, ist das Verhalten von Frauen im Gottesdienst von 11,2-16. Danach erklärt er der Gemeinde, dass sie sich beim Herrenmahl nicht unwürdig verhalten sollen. In den Kapiteln 12–14 wendet er sich dem Thema der Charismen zu, die in der Gemeinde zu finden sind.

4.3.3 Textstelle

4.3.3.1 *Novum Testamentum Graece*

3 Θέλω δὲ ὑμᾶς εἰδέναι ὅτι παντὸς ἀνδρὸς ἡ κεφαλὴ ὁ Χριστὸς ἐστίν, κεφαλὴ δὲ γυναικὸς ὁ ἀνὴρ, κεφαλὴ δὲ τοῦ Χριστοῦ ὁ θεός.

4 πᾶς ἀνὴρ προσευχόμενος ἢ προφητεύων κατὰ κεφαλῆς ἔχων καταισχύνει τὴν κεφαλὴν αὐτοῦ.

5 πᾶσα δὲ γυνὴ προσευχομένη ἢ **προφητεύουσα** ἀκατακαλύπτω τῇ κεφαλῇ καταισχύνει τὴν κεφαλὴν αὐτῆς· ἐν γὰρ ἐστὶν καὶ τὸ αὐτὸ τῇ ἐξυρημένῃ.

6 εἰ γὰρ οὐ κατακαλύπτεται γυνὴ, καὶ κειράσθω· εἰ δὲ αἰσχρὸν γυναικὶ τὸ κείρασθαι ἢ ξυρᾶσθαι, κατακαλυπτέσθω.

7 Ἄνὴρ μὲν γὰρ οὐκ ὀφείλει κατακαλύπτεσθαι τὴν κεφαλὴν εἰκὼν καὶ δόξα θεοῦ ὑπάρχων· ἡ γυνὴ δὲ δόξα ἀνδρὸς ἐστίν.

8 οὐ γὰρ ἐστὶν ἀνὴρ ἐκ γυναικὸς ἀλλὰ γυνὴ ἐξ ἀνδρός·

9 καὶ γὰρ οὐκ ἐκτίσθη ἀνὴρ διὰ τὴν γυναῖκα ἀλλὰ γυνὴ διὰ τὸν ἄνδρα.

10 διὰ τοῦτο ὀφείλει ἡ γυνὴ ἐξουσίαν ἔχειν ἐπὶ τῆς κεφαλῆς διὰ τοὺς ἀγγέλους.

11 πλὴν οὔτε γυνὴ χωρὶς ἀνδρὸς οὔτε ἀνὴρ χωρὶς γυναικὸς ἐν κυρίῳ·

¹⁶³ Vgl. SCHNELLE, Einleitung in das Neue Testament, 81–82.

- 12 ὥσπερ γὰρ ἡ γυνὴ ἐκ τοῦ ἀνδρός, οὕτως καὶ ὁ ἀνὴρ διὰ τῆς γυναικός· τὰ δὲ πάντα ἐκ τοῦ θεοῦ.
 13 Ἐν ὑμῖν αὐτοῖς κρίνατε· πρέπον ἐστὶν γυναῖκα ἀκατακάλυπτον τῷ θεῷ προσεύχεσθαι;
 14 οὐδὲ ἡ φύσις αὐτὴ διδάσκει ὑμᾶς ὅτι ἀνὴρ μὲν ἐὰν κομᾶ ἀτιμία αὐτῷ ἐστίν,
 15 γυνὴ δὲ ἐὰν κομᾶ δόξα αὐτῇ ἐστίν; ὅτι ἡ κόμη ἀντὶ περιβολαίου δέδοται [αὐτῇ].
 16 Εἰ δέ τις δοκεῖ φιλόνεικος εἶναι, ἡμεῖς τοιαύτην συνήθειαν οὐκ ἔχομεν οὐδὲ αἱ ἐκκλησίαι τοῦ θεοῦ.

4.3.3.2 *Münchner Neues Testament*

- 3 Ich will aber, daß ihr wißt, daß von einem jeden Mann das Haupt der Christos ist, Haupt aber der Frau der Mann, Haupt aber des Christos Gott.
 4 Jeder Mann, der betend oder prophezeiend etwas auf dem Haupt hat, schändet sein Haupt.
 5 Jede Frau aber, betend oder **prophezeiend** mit unverhülltem Haupt, schändet ihr Haupt; denn ein und dasselbe ist sie mit der Geschorenen.
 6 Denn wenn sich nicht verhüllt eine Frau, soll sie sich auch die Haare schneiden lassen; wenn aber schändlich ist für eine Frau das Haarabschneiden oder Scherenlassen, soll sie sich verhüllen.
 7 Denn ein Mann muß nicht verhüllen das Haupt, da er Bild und Abglanz Gottes ist; die Frau aber ist Abglanz des Mannes.
 8 Denn nicht ist der Mann aus der Frau, sondern die Frau aus dem Mann;
 9 denn auch nicht wurde geschaffen der Mann wegen der Frau, sondern die Frau wegen des Mannes.
 10 Deswegen muß die Frau eine Macht haben auf dem Haupt wegen der Engel.
 11 Jedoch ist weder die Frau ohne den Mann, noch der Mann ohne die Frau im Herrn;
 12 denn wie die Frau aus dem Mann, so auch der Mann durch die Frau; alles aber aus Gott.
 13 Bei euch selbst urteilt: Ist es schicklich, daß eine Frau unverhüllt zu Gott betet?
 14 Und lehrt nicht die Natur selbst euch, daß ein Mann, wenn er langes Haar trägt, es eine Unehre für ihn ist,
 15 eine Frau aber, wenn sie langes Haar trägt, es eine Ehre für sie ist? Weil das Haar anstatt einer Umhüllung [ihr] gegeben ist.
 16 Wenn aber einer meint, streitsüchtig sein (zu müssen), wir haben solche Gewohnheit nicht, auch nicht die Gemeinden Gottes.

4.3.3.3 *Einheitsübersetzung 2016*

- 3 Ihr sollt aber wissen, dass Christus das Haupt eines jeden Mannes ist, der Mann aber das Haupt der Frau und Gott das Haupt Christi.
 4 Jeder Mann, der betet oder prophetisch redet und dabei sein Haupt bedeckt hat, entehrt sein Haupt.
 5 Jede Frau aber, die betet oder **prophetisch redet** und dabei ihr Haupt nicht verhüllt, entehrt ihr Haupt. Sie unterscheidet sich dann in keiner Weise von einer Geschorenen.
 6 Denn wenn eine Frau sich nicht verhüllt, soll sie sich doch gleich scheren lassen. Ist es aber für eine Frau eine Schande, sich die Haare abschneiden oder sich kahl scheren zu lassen, dann soll sie sich auch verhüllen.
 7 Der Mann darf sein Haupt nicht verhüllen, weil er Abbild und Abglanz Gottes ist; die Frau aber ist der Abglanz des Mannes.

- 8 Denn der Mann stammt nicht von der Frau, sondern die Frau vom Mann.
- 9 Der Mann wurde auch nicht für die Frau erschaffen, sondern die Frau für den Mann.
- 10 Deswegen soll die Frau Acht haben auf ihr Haupt um der Engel willen.
- 11 Doch im Herrn gibt es weder die Frau ohne den Mann noch den Mann ohne die Frau.
- 12 Denn wie die Frau vom Mann stammt, so kommt der Mann durch die Frau zur Welt; alles aber stammt von Gott.
- 13 Urteilt selber! Gehört es sich, dass eine Frau unverhüllt zu Gott betet?
- 14 Lehrt euch nicht schon die Natur, dass es für den Mann eine Schande,
- 15 für die Frau aber eine Ehre ist, lange Haare zu tragen? Denn der Frau ist das Haar als Hülle gegeben.
- 16 Wenn aber einer meint, er müsse darüber streiten: Wir und auch die Gemeinden Gottes kennen einen solchen Brauch nicht.

4.3.4 Literarkritik

Immer wieder wird und wurde die Frage gestellt, ob 1 Kor 11,2-16 von Paulus stammt, oder ob die Perikope eine spätere Interpolation ist. Ein Grund dafür findet sich darin, dass manchmal behauptet wurde, 11,17 schließt gut an 11,2a an und vor allem die Frage zum Herrenmahl würde thematisch gut nach der Ermahnung zu Götzenfleisch passen. 11,2-16 wirkt wie ein Einschub, der nicht ganz passt.¹⁶⁴ Auch dass viele Vokabeln vorkommen, die sich in den Protopaulinen sonst nicht finden (z.B. κεφαλῆ), hat Anlass gegeben, daran zu zweifeln, dass die Perikope vom Apostel stammt.¹⁶⁵ Schlussendlich spricht allein schon der textkritische Befund (es findet sich keine Textversion ohne 11,2-16) dafür, dass die Perikope von Anfang an Teil von Paulus Brief ist.¹⁶⁶

4.3.5 Synchrone Analyse

Paulus dürfte auf das Problem im Gottesdienst reagiert haben, dass Frauen sich geäußert haben, während sie gegen Kleidungsvorschriften, die nach Paulus, für den sittlichen Gottesdienst wichtig sind, missachtet haben. Konkret geht es darum, was sich auf ihrem Kopf tut. Was das unverhüllte Haupt (ἀκατακαλύπτω τῆ κεφαλῆ) genau bedeutet, darüber wird immer noch diskutiert. Der positive Punkt der Verse, weswegen sie auch Teil dieser Arbeit sind, ist, dass Paulus Frauen das Beten und Prophezeien im Gottesdienst genau so zuspricht wie Männern. Er verwendet sogar die exakt gleichen Wörter. Alles Weitere in den Versen arbeitet jedoch darauf hin, Frauen in ihrer Position zu halten, beziehungsweise die Frauen, die die Aussagen des

¹⁶⁴ Vgl. SCHRAGE, Wolfgang, Der erste Brief an die Korinther. 1 Kor 6,12-11,16 (EKK VII/2), Einsiedeln 1995, 496.

¹⁶⁵ Vgl. COLLINS, Raymond F., First Corinthians (SaPaSe 7), Collegeville, Minn. 1999, 393–394.

¹⁶⁶ Vgl. ebd., 394.

Paulus über die radikale Gleichberechtigung der Geschlechter in Christus etwas zu ernst nehmen, wieder auf ihren Platz zurück zu verweisen. Das beginnt damit, dass Paulus in 11,3 auf die natürliche Ordnung der Welt hinweist. Diese lautet: Gott – Christus – Mann – Frau. Obwohl ganz so einfach macht Paulus es nicht. In 11,3 wird nicht einfach diese Stufenform hergestellt, sondern Christus als Haupt des Mannes und Gott als Haupt des Christus stehen als Rahmen um den Vers mit der Aussage, dass der Mann das Haupt der Frau ist in der Mitte. Aber die Aussage, dass der Mann das Haupt der Frau ist, darf laut Schrage nicht einfach als Unterwerfung verstanden werde. Dadurch, dass der Vers am Schluss sogar Christus unter das Haupt Gottes stellt (was eine Subordination aber keine Inferiorität aussagen soll), ist die Stellung der Frau unter den Mann und die des Mannes unter Christus keine Abwertung.¹⁶⁷ Paulus spielt in der gesamten Perikope mit dem Wort „Haupt“ (κεφαλή). Verwendet er es in V 3 im übertragenen Sinne, sodass das Haupt jemand ist, der dem darunter stehend vorsteht, geht es in V 4 um den wörtlichen Sinn des Hauptes, nämlich um die Frage der Kopfbedeckung. Für V 5 stellen nun einige Forscherinnen die Frage, ob Paulus hier nun die Frage nach der Kopfbedeckung von Frauen stellt, oder ob er soweit geht zu sagen, dass es eine Schande für ihr Haupt (ihren Mann) ist, wenn sie ihr Haupt (ihren Kopf) nicht bedeckt?¹⁶⁸ Paulus will in dieser Perikope die Frauen nicht davon abhalten, zu beten und zu prophezeien, aber er will, dass sie dies auch in den christlichen Versammlungen in Kleidung tun, die den Traditionen, die er kennt und denen er folgt, angemessen ist.¹⁶⁹ Helmut Merklein stellt drei Thesen dafür auf, was Frauen mit/auf ihrem Kopf gemacht haben könnten, das Paulus dazu veranlasst, ihr Verhalten als schändlich zu bezeichnen.

- 1) Die lange Zeit meist vertretene These war, dass Paulus die Frauen verpflichten wollte, im Gottesdienst eine Kopfbedeckung zu tragen. Diese Kopfbedeckung wäre möglicherweise eine Art Schleier, der entweder Teil des getragenen Gewandes ist, den sich die Frauen über den Hinterkopf oder über den ganzen Kopf warfen, oder der ein eigenes Tuch war.
- 2) Die Frauen hatten ihr Haar beim Beten und Prophezeien gelöst, sodass Paulus sie dazu auffordern würde, ihre Haare in geordneter Weise zu tragen.¹⁷⁰

¹⁶⁷ Vgl. SCHRAGE, Der erste Brief an die Korinther, 504.

¹⁶⁸ Vgl. ORR, William F. und WALTHER, James A. u. a., I Corinthians. A New Translation, Introduction With a Study of the Life of Paul, Notes, and Commentary (AB 32), New York, NY 1976, 260.

¹⁶⁹ Vgl. ebd., 263.

¹⁷⁰ Vgl. GIELEN, Marlis und MERKLEIN, Helmut u. a., Der erste Brief an die Korinther. Kapitel 11,2 – 16,24 (ÖTK 7/3), Gütersloh 2005, 33–35.

3) Eine sehr provokante These geht davon aus, „dass die Frauen sich nicht einer textilen, sondern ihrer natürlichen Verhüllung entledigt hätten, d.h. eine sonst als männliches Geschlechtsrollensymbol eingeführte Kurzhaarfrisur übernommen hätten“¹⁷¹.

Für Merklein ist schlussendlich die erste These am wahrscheinlichsten. Er fügt seiner Erklärung hinzu: „Wem diese Entscheidung ungebührlich eindeutig erscheint, der mag sich mit dem Gedanken trösten, dass zum Verständnis der Argumentation die Annahme genügt, die Frauen hätten beim Beten und Prophezeien ein Geschlechtsrollensymbol abgelegt, gleichgültig, in welcher Weise es zur konkretisieren ist.“¹⁷² Auch beide andere Thesen finden sich in der Literatur vertreten. Schrage vertritt in seinem Kommentar zu 1 Kor die These, dass das Verhalten das Paulus korrigieren will, das ist, dass die Frauen ihr Haar offen tragen. Er argumentiert damit, dass sich das Wort ἀκατακαλύπτος (unverhüllt) in der Septuaginta nur in Lev 13,45 findet als Übersetzung für פרוע ריש wo das lange, lose Haar von Aussätzigen beschrieben wird, sowie in Num 5,18, wo mithilfe von ἀκατακαλύπτος das Lösen von Haaren einer Frau bei Verdacht des Ehebruchs beschrieben wird.¹⁷³ Gielen wiederum argumentiert für die dritte These, dass die Frauen sich eine typische männliche Kurzhaarfrisur zugelegt haben. Begründet sieht sie das darin, dass Paulus in der Perikope wiederholt das Abschneiden von Haaren, bzw. kurze Haare erwähnt (vgl. 5b-6.14f). Gegen die These der fehlenden Kopfbedeckung spricht für sie, dass eine Kopfbedeckung im römisch-hellenistischen Kulturkreis der Zeit kein eindeutig weibliches Geschlechterrollensymbol war. Da Paulus in 11,14 damit argumentiert, dass lange Haare typisch weiblich und kurze typisch männlich waren, sieht Gielen das Problem auch nicht darin, dass Frauen ihre langen Haare im Gottesdienst lösen. Damit bleibt für sie die radikale Theorie der kurzen Haare als wahrscheinlichste Möglichkeit des Problems über.¹⁷⁴

Aus 11,4-5 ist herauszulesen, dass für Paulus die Tradition, die eingehalten werden soll besagt, Männer müssen kurze und Frauen lange Haare tragen, um ihr Haupt nicht zu schänden, um würdig zu sein vor Gott. Die bei Männern verwendete Formulierung κατὰ κεφαλῆς ἔχων (vom Haupt herab habend) ist auffällig, da sie offenlässt, ob langes Haar oder fehlende Kopfbedeckung das Problem ist.¹⁷⁵ Bei Männern wurde langes Haar, das im schlimmsten Fall

¹⁷¹ Ebd., 35.

¹⁷² Ebd., 41.

¹⁷³ Vgl. SCHRAGE, Der erste Brief an die Korinther, 507.

¹⁷⁴ Vgl. GIELEN, Marlis, Stellung und Funktion von Frauen in paulinischen Gemeinden, in: HÖLSCHER, Andreas und KAMPLING, Rainer u. a. (Hg.). Die Tochter Gottes ist die Weisheit (Theologische Frauenforschung in Europa), Münster / Hamburg 2003, 115–139, 123–124.

¹⁷⁵ Vgl. GIELEN und MERKLEIN u. a., Der erste Brief an die Korinther, 53.

so wie Frauenhaar getragen wurde, als Verdacht auf Homosexualität gesehen. Bei Frauen waren sowohl offene, gelöste Haare, sowie kurz getragenes oder geschorenes Haar ein Zeichen für einen schändlichen Lebenswandel.¹⁷⁶ In diversen griechischen Tempelkulten trugen Frauen ihr Haar offen, wenn sie an Tempelzeremonien teilnahmen oder dort sogar in Ekstase verfielen. Ob das eine Praktik war, die auch die korinthischen Frauen von den Zeremonien der griechischen Götterverehrung kannten, kann heute nicht mehr mit Sicherheit gesagt werden. Auf alle Fälle dürfte es Thema gewesen sein, dass Frauen mit ungeordnetem Haar, egal ob offen, kurz oder ungeordnet wegen fehlender Kopfbedeckung, auch an christlichen Gottesdiensten teilgenommen und so dort gebetet und prophezeit haben.¹⁷⁷ Luise Schottroff sieht das Beten und Prophezeien der Frauen mit unbedecktem Kopf im Gottesdienst in anderem Licht. Sie schreibt: „Aus seiner [Paulus] Argumentation ist zu entnehmen, daß das Beten und Prophezeien mit unbedecktem Kopf von den Frauen als Befreiungsakt gemeint ist. Es geht also nicht darum, daß die Frauen eine religiöse Sitte, mit offenem Haar im Kult zu agieren, oder ihre Alltagssitte weiterführen. Ihr Handeln im Gottesdienst zielt vielmehr auf die Abschaffung der Geschlechterhierarchie, die Paulus gegen sie mit allen Mitteln verteidigt.“¹⁷⁸ Dass die Einhaltung der Geschlechterhierarchie für Paulus ein Thema war, zeigt sich in den Versen 7 und 8, wo er auf die Schöpfungsgeschichte in Genesis Bezug nimmt, und sie in Form einer dort schon grundgelegten Geschlechterhierarchie auslegt, die die Unterordnung der Frau begründet. Schottroff plädiert dafür, dass nicht argumentiert werden kann, Paulus konnte nicht anders auslegen, weil es zu seiner Zeit nur diese Art der Auslegung von Gen 1–3 gab. Für sie zeigen die Frauen, die im Gottesdienst aufstehen, ihr Haupt nicht bedecken und damit auf die Gleichstellung von Männern und Frauen in Christus setzen, dass es sehr wohl andere Auslegungen der Schöpfungsgeschichte gab. Sonst hätten diese Frauen nicht zu einem so großen Problem werden können, dessen sich Paulus annehmen musste.¹⁷⁹ Auch Schrage sieht das Problem, das Paulus thematisiert darin, dass im Gottesdienst in Korinth die Frauen daran arbeiteten, die Verschiedenheit der Geschlechter aufzuheben. Deswegen betont Paulus die Unterscheidung von Mann und Frau.¹⁸⁰ Merklein plädiert dafür, dass der Text Frauen gegenüber offener ist „als manch moderne Kirchenverlautbarung“¹⁸¹, da Paulus zwar wichtig ist, dass Frauen die Geschlechterrollensymbolik wahren, aber er ihnen in gleicher Weise wie

¹⁷⁶ Vgl. KLAUCK, 1. Korintherbrief, 78–79.

¹⁷⁷ Vgl. SCHRAGE, Der erste Brief an die Korinther, 493–494.

¹⁷⁸ SCHOTTROFF, Luise, Der erste Brief an die Gemeinde in Korinth. Wie Befreiung entsteht, in: SCHOTTROFF, Luise und WACKER, Marie-Theres u. a. (Hg.). Kompendium feministische Bibelauslegung, Gütersloh³2007, 574–591, 585.

¹⁷⁹ Vgl. ebd., 585–586.

¹⁸⁰ Vgl. SCHRAGE, Der erste Brief an die Korinther, 495.

¹⁸¹ GIELEN und MERKLEIN u. a., Der erste Brief an die Korinther, 71.

Männern die Funktion der öffentlichen Rede zuspricht. Das hat sich in der heutigen Kirche teilweise doch verändert, wenn man auch in Kirchen mit offenen oder geschlossenen, langen oder kurzen Haaren, kurzen oder langen Kleidern und Hosen willkommen ist, aber Frauen immer noch nur sehr begrenzt öffentlich sprechen dürfen und bis heute in der Liturgie nicht verkündigen und auslegen dürfen. Zu bedenken ist bei diesem Vergleich natürlich, dass es zur Zeit, in der Paulus an die Korintherinnen schrieb, auch für Männer noch kein Amt gab, sondern hauptsächlich die Verteilung von Charismen ausschlaggebend war, die beide Geschlechter gleichermaßen empfangen. Mit der Institutionalisierung kirchlicher Charismen blieb dann für weibliche, charismatische Betätigung kein Platz mehr.¹⁸²

Zu den Prophetinnen aus 1 Kor 11,5 stellt sich vor allem die Frage, wie das Verständnis von Prophetie im Vergleich von 1 Kor 11 und 1 Kor 12,28 einzuordnen ist. Sind die Prophetinnen, von denen Paulus in 1 Kor 12,28 spricht, dieselben wie die Frauen, die in 1 Kor 11,5 prophetisch reden? Anders gefragt: Wie äußert sich Prophetie bei den prophetisch sprechenden Frauen und Männern in 1 Kor 11,4-5? Spricht Paulus zu denen, die konkret die Gabe der Prophetie besitzen, oder geht es hier um eine eher glossalische Form der Prophetie? Die Literatur hierzu ist spärlich. Es finden sich kaum Wissenschaftlerinnen, die in 1 Kor 11,5 das prophezeien der Frauen im Blick haben, sondern es dreht sich so gut wie immer nur um das Problem der Kopfbedeckung. Bei den Kommentaren zu 1 Kor 12,28 findet sich jedoch immer wieder, zumindest in Nebensätzen, dass Paulus hier mit Prophetinnen Frauen und Männer meint. Elisabeth Schüssler Fiorenza greift das Thema am Beginn von „In Memory of Her“ auf, wenn sie schreibt: „[...] we no longer can simply assume that only 1 Cor 11:2-16 speaks about women prophets, while the rest of chapters 11-14 refer to male charismatics and to male prophets.“¹⁸³ Ganz im Gegenteil: Leserinnen müssen davon ausgehen, dass Paulus in 1 Kor 11–14 von allen Christinnen spricht, und in 11,2-16 Frauen speziell herausnimmt, weil er an ihrem Verhalten Kritik übt.¹⁸⁴ Aber es muss selbstverständlich werden, dass, wenn nicht ein Geschlecht speziell herausgestellt wird, beide angesprochen sind. Jacob Kremer geht in seinem Kommentar zu 1 Kor völlig selbstverständlich davon aus, dass in 12,28 Frauen und Männer gemeint sind – mit einem Verweis auf 11,4f. Weitergehend stellt er die Überlegung mancher Auslegerinnen dar, dass die Prophetinnen die paulinischen Gemeinden sogar leiteten, wenn der Apostel nicht da war.¹⁸⁵

¹⁸² Vgl. ebd., 73.

¹⁸³ SCHÜSSLER FIORENZA, In Memory of Her, 45.

¹⁸⁴ Vgl. ebd.

¹⁸⁵ Vgl. KREMER, Jacob, Der erste Brief an die Korinther (RNT), Regensburg 1997, 276.

4.3.6 Aus dem Blickwinkel feministischer Hermeneutik

- Kommt im Text eine Frau oder der Blickwinkel einer Frau vor?

Im Text schreibt Paulus über Frauen. Über ihren Blickwinkel können nur Vermutungen angestellt werden. Dadurch, dass von ihrem Beten und Prophezeien berichtet wird, kann davon ausgegangen werden, dass sie aktiv am geistlichen Leben der Gemeinde teilgenommen haben und ihren Platz darin auch verteidigt haben.

- Wie werden Frauen in diesen Dingen dargestellt? Sprechen sie? Erfahren wir etwas über ihre Sicht der Dinge?

Von Frauen wird berichtet, dass sie im Gottesdienst beten und prophezeien. Das bedeutet, sie müssen gesprochen haben. Überliefert sind ihre Worte in diesem Text nicht. Paulus schreibt darüber, dass die Frauen, die beten und prophezeien, sich an seine Bekleidungs Vorschriften halten sollen. Da Paulus es für notwendig hält, darauf zu antworten, kann davon ausgegangen werden, dass die Sicht der Frauen auf die Situation war, dass es nicht notwendig ist, sich an diese Vorgaben zu halten. Über die Gründe dafür kann nur spekuliert werden. Vielleicht wollten sie damit die Gleichstellung zwischen Männern und Frauen im Gottesdienst geltend machen, vielleicht haben sie sich auch an griechischen Bräuchen orientiert, in denen die Frauen mit unbedeckten, offenen Haaren in den Tempel gegangen sind.

- Wer hat in diesem Text die Macht? Wie ist die Macht verteilt? Wie bekommen die Frauen (wenn überhaupt) was sie wollen? Was wollen die Frauen?

Die Macht liegt einerseits bei Paulus als Verfasser, da er den Brief schreibt und Anweisungen gibt, andererseits bei den Frauen, die ohne Kopfbedeckung beten und prophezeien, da sie ihn überhaupt erst in die Lage bringen, zu dieser Thematik Stellung zu nehmen. Die Frauen dürften bis zum Eintreffen von Paulus Brief bekommen haben was sie wollten, nämlich eine Gleichstellung zwischen Mann und Frau im Gottesdienst. Paulus drängt diese Ansichten wieder zurück, indem er ihnen den Platz in seiner Theologie zuweist, der den Frauen laut seinem Verständnis in der Schöpfungsordnung zusteht. Konkret drückt sich dieser Machtverlust der Frauen in der Aufforderung aus, dass sie sich auch beim Beten und Prophezeien im Gottesdienst so kleiden sollen, wie es sich für Frauen schickt.

- Wie stellt der Text ausschließlich weibliche Erfahrungen, wie die Schwangerschaft, oder traditionell weibliche Erfahrungen, wie die Kindererziehung, dar?

Ausschließlich weibliche Erfahrungen bespricht der Text nicht. Paulus legt sogar Wert darauf, in den Versen 4 und 5 Männer und Frauen parallel darzustellen.

- Inwiefern hat dieser Text das Leben und die Stimmen von Frauen unterdrückt? Lässt er Frauen gegen ihre eigenen Interessen sprechen und handeln?

Der Text lässt Frauen nicht gegen ihren Willen handeln. Ganz im Gegenteil. Er zeigt Handlungen von Frauen auf, die gegen den Willen des Apostels gehen. Die Konsequenz daraus ist jedoch, dass Paulus als Autoritätsfigur eingreift, um das Handeln der Frauen zu verändern. Dabei geht es ihm gar nicht so sehr darum, ihre Stimmen zu unterdrücken; Beten und Prophezeien können sie ja weiterhin. Aber auch die Aufforderung, sich in der Kleidung an die gesellschaftlichen/traditionellen Gegebenheiten anzupassen, ist eine Art von Zurückdrängung, vor allem wenn man davon ausgeht, dass die Frauen, die ohne Kopfbedeckung gebetet und prophezeit haben, das getan haben, um den Männern im Gottesdienst gleichgestellt zu sein.

- Welche stillschweigend vorausgesetzten Genderbegriffe verbergen sich hinter diesem Text?

Allzu stillschweigend sind die Genderbegriffe in diesen Versen nicht. Paulus spielt mit den gesellschaftlichen Voraussetzungen an das Auftreten von Männern und Frauen. Er erzeugt bei Männern die Sorge, dass sie wegen ihrer Kopfbedeckung oder ihrer Haartracht als unmännlich gesehen werden. Etwas, das bis heute noch ein schwerwiegender Vorwurf für viele Männer ist. Bei Frauen geht er mit dem Hinweis darauf, so schändlich zu sein wie eine Geschorene, auf die Angst vor Statusverlust ein, der zur Überlebensfrage werden konnte.

- Wessen Interessen dient dieser Text?

Paulus versucht mit dem Text eine, seiner Meinung nach, ungeordnete Situation in der Gemeinde in Korinth zu klären. Sein Interesse ist ganz klar eine Veränderung des unterwünschten Verhaltens.

4.3.7 Zusammenfassung

Paulus reagiert auf Berichte, nach denen sich Frauen im Gottesdienst so verhalten, dass es Aufmerksamkeit auf sich ziehen könnte. Mit seiner Erwähnung der Situation im Brief an die Gemeinde von Korinth will er dieses Verhalten korrigieren. Die Frauen dürften jedoch gute auch theologisch fundierte Argumente für ihr Verhalten haben. Deswegen versucht Paulus mit einer Auslegung der Schöpfungsgeschichte, die eine Hierarchie voraussetzt, in der der Mann vor der Frau steht, den Frauen beizukommen. Ob sich die Frauen in Korinth von den Ausführungen des Apostels beeindruckt ließen ist nicht bekannt. Wichtiger als die Diskussion um die Kopfbedeckung ist jedoch festzuhalten, dass Frauen in Korinth im Gottesdienst prophezeit haben und dass Paulus ihnen das an dieser konkreten Stelle auch nicht verbieten will. Es ist mittlerweile auch schon gut kommentierter Usus davon auszugehen, dass die Prophetinnen, über die Paulus in 1 Kor 12,28 spricht, auch die sind, die im Gottesdienst prophezeien.

4.4 Isebel – Offb 2,20

4.4.1 Einleitungsfragen zur Offenbarung des Johannes

Zwei apokalyptische Bücher haben ihren Weg in den christlichen Kanon gefunden. Daniel im Alten Testament und die Offenbarung des Johannes im Neuen Testament. Apokalyptische Literatur ist etwas, das heute vielen befremdlich erscheint. Es fällt schwer, diese Texte über das Ende der Zeit einzuordnen. Während aus dem Judentum viele apokalyptische Schriften erhalten sind, ist die Offenbarung des Johannes die einzige christliche Schrift des ersten nachchristlichen Jahrhunderts, die uns mit derart starken endzeitlichen Motiven und Beschreibungen überliefert ist.¹⁸⁶ Der Verfasser dieser einzigen apokalyptischen Schrift des Neuen Testaments stellt sich in Offb 1,4 und 1,9 als Johannes vor. Die Verbindung zu Johannes dem Zebedaiden (bei Justin, Clemens von Alexandrien, Iräneus) und dem Verfasser des JohEv (z.B. Iräneus setzt den Zebedaiden mit dem Verfasser des JohEv gleich) war schnell hergestellt. Weiters gab es die Vermutung, die Offenbarung wurde von dem Johannes geschrieben, den Papias von Hierapolis „den Alten Johannes“ nennt.¹⁸⁷ Die Gleichstellung mit dem Zebedaiden Johannes kann dadurch ausgeschlossen werden, dass sich der Verfasser der Offenbarung nie selbst als Apostel oder Augenzeugen bezeichnet. Selbst bei einer Frühdatierung des Werkes um 70 wäre der Apostel Johannes ein alter Mann um die 70 gewesen.¹⁸⁸ Roloff argumentiert, dass das „kraftvolle Buch mit seinen grellen Farben und harten Kontrasten [...] nicht die Züge eines Alterswerkes“¹⁸⁹ trägt. Außerdem sind für den Verfasser der Offb die Apostelinnen eine Größe der Vergangenheit (18,20; 21,14), zu der er sich nicht zählt.¹⁹⁰ Gegen die Annahme, dass der Verfasser der Offenbarung auch der Verfasser des JohEv ist, sprechen diverse grundlegende Unterschiede in den beiden Werken. Vor allem die unterschiedliche Eschatologie. Während im JohEv durch die Begegnung mit Christus bereits die Entscheidung über Leben und Tod gefallen ist, richtet die Offenbarung ihren Blick auf die Vollendung im zukünftigen Erscheinen Christi.¹⁹¹ Dass der von Papias genannte Presbyter Johannes der Verfasser der Offenbarung ist lässt sich dadurch ausschließen, dass der Johannes der Offenbarung sich nie als Presbyter bezeichnet. Bei Papias ist diese Bezeichnung jedoch grundlegend.¹⁹² Zusammenfassend lässt sich zur Verfasserinnenfrage mit Karrer sagen, der Verfasser der Offenbarung ist ein sonst

¹⁸⁶ Vgl. MÜLLER, Ulrich B., Die Offenbarung des Johannes (GTBS 510), Gütersloh ²1995, 25.

¹⁸⁷ Vgl. ebd., 43–44.

¹⁸⁸ Vgl. ROLOFF, Jürgen, Die Offenbarung des Johannes (ZBK 18), Zürich ³2001, 19.

¹⁸⁹ Ebd.

¹⁹⁰ Vgl. MÜLLER, Die Offenbarung des Johannes, 46.

¹⁹¹ Vgl. ROLOFF, Die Offenbarung des Johannes, 19–20.

¹⁹² Vgl. MÜLLER, Die Offenbarung des Johannes, 46–47.

unbekannter Johannes, der in Asia eine bedeutende Person gewesen sein muss. Sonst hätte er sich nicht mit solcher Selbstverständlichkeit so wortkarg vorstellen können. Wäre es derselbe Johannes wie der Apostel oder bei Papias gewesen, hätte er seinem Namen einen Zusatz hinzugefügt, um erkannt zu werden. Dieser Johannes „will als eigene Gestalt unabhängig von den anderen Namensträgern wahrgenommen werden“¹⁹³. Die Herkunft des Verfassers wurde versucht anhand seiner Sprache festzumachen. Dadurch, dass er stark semitisch gefärbtes Griechisch verwendet, argumentieren viele, Johannes sei palästinensischer Judenchrist. (u.a. Roloff, Müller). Müller schreibt, in der Sprache der Offenbarung zeigt sich, dass Johannes hebräisch denkt während er griechisch schreibt.¹⁹⁴ Karrer hingegen legt dar, dass Johannes trotz der Semitismen, die er verwendet, nicht aus dem griechischen Kulturraum seiner Zeit gelöst werden kann, da er seine Verweise aufs Alte Testament unter Einfluss der Septuaginta und aus der Perspektive des Griechischen verfasst. Die Vorliebe für Semitismen kommt laut Karrer möglicherweise aus einem Aufenthalt des Verfassers in Judäa oder Jerusalem.¹⁹⁵ In Offb 1,9 berichtet Johannes, dass er auf der Insel Patmos schreibt. Patmos war im ersten Jahrhundert vermutlich eine römische Strafkolonie. Deswegen ist in der Forschung die Meinung verbreitet, dass sich Johannes dort in Verbannung befand, als er die Offenbarung schrieb. Zur Überlegung warum Johannes nach Patmos verbannt wurde, schreibt Sutter Rehmann: „Magie, Astrologie, Wahrsagen und Prophetie wurden kriminalisiert, weil die Versuche, die Zukunft vorherzusagen, oft mit Staatskritik und Anstiftung zu Aufruhr in Zusammenhang gebracht wurden.“¹⁹⁶ Sutter Rehmann betont deswegen, nach Schüssler Fiorenza, dass es wichtig ist die Perspektive eines verurteilten Gefangenen im Blick zu behalten, wenn man die Offenbarung liest und in ihr forscht. Diese Perspektive, heraus aus Gefangenschaft, bedeutet vor allem eine geschärfte Wahrnehmung für Gewalt und Unrecht.¹⁹⁷ Relevant für diese Arbeit ist vor allem Johannes' Verständnis von Prophetie. Während er sich selbst nicht direkt als Prophet bezeichnet, spricht doch viel dafür, dass er sich als Prophet versteht. Jürgen Roloff schreibt, dass „Johannes vermutlich das führende Glied einer Gruppe von Propheten war, die ihren Auftrag darin sah, mit dem ihnen anvertrauten Zeugnis direkt in die Gemeinden

¹⁹³ KARRER, Martin, Johannesoffenbarung. Offb. 1,1-5,14 (EKK XXIV/1), Ostfildern / Göttingen / Bristol, CT 2017, 48.

¹⁹⁴ Vgl. MÜLLER, Die Offenbarung des Johannes, 51.

¹⁹⁵ Vgl. KARRER, Johannesoffenbarung, 45–47.

¹⁹⁶ SUTTER REHMANN, Luzia, Die Offenbarung des Johannes. Inspirationen aus Patmos, in: SCHOTTROFF, Luise und WACKER, Marie-Theres u. a. (Hg.). Kompendium feministische Bibelauslegung, Gütersloh 2007, 725–741, 725.

¹⁹⁷ Vgl. ebd.

hineinzuwirken“.¹⁹⁸ Auch David Aune vertritt die These, dass Johannes Teil, wenn nicht Vorsteher, einer Prophetengruppe war. Möglicherweise nach Vorbild der Prophetenschulen, wie sie von Elischa bekannt sind.¹⁹⁹ Martin Karrer beschreibt, dass es auch für zwei nachchristliche, prophetische Richtungen Anhaltspunkte gibt. Aus dem Text lassen sich „sowohl Linien zur nachpaulinischen Gemeindeprophetie als auch zur frühchristlichen Wanderprophetie“²⁰⁰ ziehen. Schlussendlich sind für ihn die Hinweise jedoch so spärlich, dass sich die Offb in keinen bestimmten Kreis oder Richtung der frühchristlichen Prophetie einordnen lässt.²⁰¹ Das mutige an der Prophetie des Johannes ist, dass er sie verschriftlicht hat. Karrer formuliert „pointiert gesagt Schriftprophetie nach dem Ende der Schriftprophetie“²⁰². Eigentlich hat die Schriftprophetie schon Jahrhunderte davor geendet. Johannes richtet seine prophetischen Texte über Christus an der Prophetie des Alten Testaments aus und schafft damit einen Anschluss an alttestamentliche Schriftprophetie. Er differenziert jedoch trotzdem, da er nicht direkt alttestamentliche Prophetie zitiert. In Christus ist etwas Neues und das bedarf auch einer neuen Sprache.²⁰³

Breite Diskussion gibt es um die Abfassungszeit der Offenbarung. Von 60 bis 135 wurde alles vorgeschlagen. Die meist vertretene Meinung siedelt die Abfassung der Offenbarung am Beginn der 90er Jahre des ersten Jahrhunderts an. Begründet wird dies einerseits mit einer Stelle bei Iräneus von Lyon, in der er davon schreibt, dass die Offenbarung gegen Ende der Herrschaft Domitians verfasst wurde. Domitian war von 81–96 römischer Kaiser. Aber nur der Hinweis des Kirchenvaters reicht nicht aus, um die Datierung Anfang/Mitte der 90er Jahre als erwiesen anzusehen.²⁰⁴ Als interner Befund zur Entstehungszeit der Offb wird oft Offb 17,9b-14 herangezogen. Darin wird von acht Königen berichtet (im Griechischen dasselbe Wort wie für Kaiser). Fünf von ihnen sind tot, einer lebt (wäre also Kaiser zur Zeit der Abfassung der Offb), einer wird kommen und eine kurze Zeit bleiben. Die Fragen, die sich stellen, sind die nach der Zählweise der Könige, wo mit der Zählung begonnen wird (Augustus oder Cäsar) und wie das Vierkaiserjahr 69 bewertet wird. Was anhand der Auswertung von allen Möglichkeiten der Zählung herauskommt, ist, dass man die Entstehung der Offb, sofern man Offb 17,9b-14 ernst

¹⁹⁸ ROLOFF, Die Offenbarung des Johannes, 17.

¹⁹⁹ Vgl. AUNE, David E., Revelation 1-5 (WBC 52), Nashville, TN 2008, liv.

²⁰⁰ KARRER, Johannesoffenbarung, 44.

²⁰¹ Vgl. ebd., 45.

²⁰² Ebd., 89.

²⁰³ Vgl. ebd., 89–90.

²⁰⁴ Vgl. WITETSCHEK, Stefan, Ein weit geöffnetes Zeitfester? Überlegungen zur Datierung der Johannesapokalypse, in: FREY, Jörg (Hg.). Die Johannesapokalypse (WUNT), Tübingen 2012, 117–148, 117–119.

nimmt, nicht früher als unter Domitian datieren kann.²⁰⁵ Für Roloff spricht auch das Bild, das die Offenbarung von den Gemeinden in Kleinasien zeichnet, für eine Entstehungszeit rund um die 90er Jahre des ersten Jahrhunderts. Er schreibt: „Die Zeit der paulinischen Mission scheint schon weit zurück zu liegen; die Gemeinden zeigen alle Krisensymptome der zweiten Generation, der Glaube droht zu erschlaffen (2,4; 3,15f.); die gnostische Irrlehre, die sich zu Lebzeiten des Paulus erst in Umrissen abzuzeichnen begann, ist zu einer starken, die Gemeinden bedrohenden Kraft geworden (2,6.15).“²⁰⁶ Während Früh- sowie Spätdatierungen durchaus gut begründet werden können, geht diese Arbeit von einer Entstehungszeit in den 90er Jahren des ersten Jahrhunderts aus. Besonders Roloffs Erklärung zu den Herausforderungen der Gemeinden nach Paulus wird für die Stelle, über die von Johannes als falsche Prophetin Isebel bezeichnete Person, wichtig sein und lässt eine Entstehung der Offenbarung inmitten der zweiten Generation nach Paulus als plausibel erscheinen. Inhaltlich strukturiert sich die Offenbarung durch die Eröffnung des Textes mit Anfangsworten, dem brieflichen Eingang und der Beauftragungsvision (1,1-20). Danach folgt der erste von zwei Hauptteilen, nämlich die sieben Sendschreiben (2,1–3,22). Der zweite, apokalyptische Hauptteil ist nur schwer zu strukturieren. Grundsätzlich setzt er sich aus 7 apokalyptischen Visionen zusammen. In den Visionen finden sich Heils- sowie Unheilsvisionen, die Plagen ankündigen. (4,1–22,5).²⁰⁷ Der Buchschluss verweist wieder auf den Beginn des Buches und klammert damit den gesamten Text zusammen. Der Verfasser wiederholt nochmal Wesen und Funktion des Buches, bestätigt wieder, dass die Botschaft von höchster Instanz und zwar von Jesus selbst kommt. Er schließt den Text mit einem Segenswunsch.²⁰⁸

4.4.2 Kontext der Bibelstelle

Die Bibelstelle, in der von einer Prophetin Isebel die Rede ist, findet sich im ersten Hauptteil der Offenbarung, in den Briefen an die sieben Gemeinden. Konkret im vierten Brief, der an die Gemeinde von Thyatira adressiert ist. Thyatira (heute Akhisar in der Türkei) liegt auf halbem Weg zwischen Pergamon und Sardes, den beiden Städten, die Johannes vor und nach Thyatira anschreibt. Es war eine Stadt der Kaufleute und Handwerkerinnen, die bekannt war für ihre Handwerkszünfte. Als Handwerkerin in der Stadt musste man Teil seiner Gilde sein, um

²⁰⁵ Vgl. KARRER, Johannesoffenbarung, 51–52.

²⁰⁶ ROLOFF, Die Offenbarung des Johannes, 19.

²⁰⁷ Vgl. SCHNELLE, Einleitung in das Neue Testament, 605–607.

²⁰⁸ Vgl. ROLOFF, Die Offenbarung des Johannes, 209.

ökonomisch und gesellschaftlich Anschluss zu haben.²⁰⁹ Die Gemeinde wird in der Apg erwähnt. Lydia die Purpurchändlerin, die erste Europäerin, die von Paulus bekehrt wurde, stammte aus Thyatira.²¹⁰ In der Stadt gab es einen Tempel des Apollo Tyrinnaios und einen der Artemis. Es gab jedoch keinen Tempel, der dem Kaiserkult gewidmet war.²¹¹ Der Brief an die Gemeinde in Thyatira beginnt, wie auch die anderen Briefe, mit der Aufforderung, das Folgende an den Engel der Gemeinde zu schreiben. Wer mit den Engeln der Gemeinde gemeint ist, die sich am Anfang aller Briefe finden, wird diskutiert. Die zwei meistvertretenen Thesen sind, dass sie entweder die Leiterinnen der Gemeinden sind, oder, dass sie den himmlischen Spiegelungen der irdischen Gemeinde entsprechen.²¹² Danach folgt in V 19 ein Lob an die Gemeinde für all das, was sie richtig gemacht haben. Ab V 20 setzt dann große Kritik ein, besonders an einer Frau, die Johannes Isebel nennt, und an all dem, was nach Johannes durch sie schlechtes in der Gemeinde passiert. Nach den Versen, die sich direkt mit Isebel beschäftigen, welche gleich im Detail besprochen werden, fährt der Verfasser damit fort diejenigen zu bestärken, die sich nicht den falschen Lehren hingeben. Der Brief schließt mit demselben Schluss wie alle anderen: „Wer Ohren hat der höre, was der Geist den Gemeinden sagt.“ (2,29)

4.4.3 Textstelle

4.4.3.1 *Novum Testamentum Graece*

20 ἀλλ' ἔχω κατὰ σοῦ ὅτι ἀφεῖς τὴν γυναῖκα Ἰεζάβελ, ἣ λέγουσα ἑαυτὴν **προφήτιν** καὶ διδάσκει καὶ πλανᾷ τοὺς ἑμοὺς δούλους πορνεῦσαι καὶ φαγεῖν εἰδωλόθυτα.

21 καὶ ἔδωκα αὐτῇ χρόνον ἵνα μετανοήσῃ, καὶ οὐ θέλει μετανοῆσαι ἐκ τῆς πορνείας αὐτῆς.

22 ἰδοὺ βάλλω αὐτὴν εἰς κλίνην καὶ τοὺς μοιχεύοντας μετ' αὐτῆς εἰς θλίψιν μεγάλην, ἐὰν μὴ μετανοήσωσιν ἐκ τῶν ἔργων αὐτῆς,

23 καὶ τὰ τέκνα αὐτῆς ἀποκτενῶ ἐν θανάτῳ.

4.4.3.2 *Münchener Neues Testament*

20 Doch ich habe gegen dich, daß du (gewähren) läßt die Frau Jezabel, die sich **Prophetin** Nennende, und sie lehrt und führt irre meine Knechte, zu huren und zu essen Götzenopferfleisch.

21 Und ich gab ihr Zeit, damit sie umkehre, aber nicht will sie umkehren aus ihrer Hurerei.

22 Siehe, ich werfe sie in ein Bett und die Ehebrechenden mit ihr in große Bedrängnis, wenn sie nicht umkehren von den Werken von ihr,

23 und ihre Kinder werde ich töten durch den Tod.

²⁰⁹ Vgl. MÜLLER, Die Offenbarung des Johannes, 116.

²¹⁰ Vgl. AUNE, Revelation 1-5, 201.

²¹¹ Vgl. MÜLLER, Die Offenbarung des Johannes, 116.

²¹² Vgl. ebd., 87–88.

4.4.3.3 Einheitsübersetzung 2016

20 Aber ich habe gegen dich, dass du Isebel, eine Frau, gewähren lässt; sie gibt sich als **Prophetin** aus und lehrt meine Knechte und verführt sie, Unzucht zu treiben und Götzenopferfleisch zu essen.

21 Ich habe ihr Zeit gelassen umzukehren; sie aber will nicht umkehren und von ihrer Unzucht ablassen.

22 Siehe, ich werfe sie auf das Krankenbett und alle, die mit ihr Ehebruch treiben, bringe ich in große Bedrängnis, wenn sie sich nicht abkehren vom Treiben dieser Frau.

23 Ihre Kinder werde ich töten, der Tod wird sie treffen.

4.4.4 Textkritik

Viele Handschriften ergänzen in V 20 ein σου (Deine) nach γυναῖκα (Frau). Daraus ergibt sich die Frage, auf wen sich dieses σου bezieht. Entweder die Frau wird damit als Ehefrau des irdischen Gemeindeengels (der Leiterin der Gemeinde) bezeichnet, oder es ist als Hinweis für die Gemeinde zu verstehen, dass diese Frau zu ihrer Gemeinde gehört und in ihrer Verantwortung steht.²¹³ Beide Interpretationen weisen darauf hin, dass die Frau nicht selbstständig Verantwortung übernehmen kann. Erklärt werden kann die Ergänzung dadurch, dass in den Versen 19 und 20 σου ständig vorkommt und es hier einfach durch einen Fehler beim Abschreiben hinein gelangt ist. Für Karrer ist es logischer, dass das σου später hinzugefügt wurde, anstatt anzunehmen, dass es in den ursprünglichen Textfassungen stand und dann ausgelassen wurde.²¹⁴

4.4.5 Synchrone Analyse

Johannes kämpft gegen seiner Ansicht nach falsche Lehren, die in den Gemeinden der zweiten nachchristlichen Generation Einzug halten. In Thyatira dürfte es eine Frau gegeben haben, die einen starken Stand in der Gemeinde hatte. So stark, dass Johannes sie als Bedrohung empfunden hat. Er nennt diese Frau Isebel, um die Assoziation zur Isebel aus 1 und 2 Kön herzustellen. Die Frau bezeichnet sich als Prophetin und sie lehrt. Sie dürfte also eine Gemeindepriesterin gewesen sein. Möglicherweise nach dem Vorbild des Paulus, dem folgend Prophetinnen auch Leitungsfunktionen in der Gemeinde innehatten.²¹⁵ Das, was Johannes über ihre Lehre kennt, hält er für falsch. Laut ihm führt sie die ihr Zuhörenden in die Irre, leitet sie dazu an, sexuell unsittlich zu leben und Speisen zu essen, die ihnen nach den Vorstellungen des Johannes verboten sind. In V 21 weist Johannes darauf hin, dass er der Frau zuvor schon

²¹³ Vgl. BEALE, Gregory K., The Book of Revelation. A Commentary on the Greek Text (NIGTC), Grand Rapids, Mich. 2008, 262–263.

²¹⁴ Vgl. KARRER, Johannesoffenbarung, 329.

²¹⁵ Vgl. KREMER, Der erste Brief an die Korinther, 276.

mitgeteilt hat, was er von ihren Lehren hält und er ihr die Möglichkeit zur Umkehr angeboten hat, die sie nicht angenommen hat. Deswegen zeigt er ihr in V 22-23 die Konsequenzen ihres Handelns auf. Im Gegensatz zum Brief an Pergamon zuvor, wo sich die Gemeinde gegen die falschen Lehren der Nikolaiten aufgelehnt hat, protestieren die Bewohnerinnen von Thyatira anscheinend nicht gegen die Lehren dieser Frau.²¹⁶ Fragen, die sich stellen sind, wer war diese Frau? Gab es sie wirklich? Was hat sie tatsächlich gelehrt?

Die meisten Forscherinnen sind sich darin einig, dass es in Thyatira eine Frau gegeben hat, die gelehrt hat und gegen die Johannes in seinem Brief an die Gemeinde mit heftigen Vorwürfen anschreibt. Ebenso sind sich die meisten darin einig, dass diese Frau nicht wirklich Isebel geheißen hat. Einerseits wäre das ein ungewöhnlicher Name zur Zeit des Johannes in der Umgebung²¹⁷, andererseits will Johannes eindeutig damit provozieren, dass er der Frau den Namen einer sehr negativ geprägten Gestalt des Alten Testaments gibt. Mit diesem Konzept arbeitet Johannes schon im Brief davor an die Gemeinde in Pergamon. Dort nennt er den Irrlehrer, dem die Gemeinde jedoch nicht folgt, Bileam und erinnert daran, wie Bileam im Alten Testament Balak dabei helfen wollte, den Israeliten zu schaden. (Num 22–24). Dass Johannes seinen Gegnerinnen Namen von Fremdstämmigen aus dem Alten Testament gibt ist ein literarischer Kniff, um sie als Außenstehende hinzustellen.²¹⁸ Die Frau aus Offb 2,20 wird als Prophetin und Lehrerin dargestellt. Möglicherweise war sie die Leiterin einer christlichen Hausgemeinde in Thyatira²¹⁹ und hat versucht, den Gläubigen ein christliches Leben zu ermöglichen, ohne dass sie ihr bisheriges Leben komplett aufgeben müssen. Wenn Johannes ihre Lehre zu Unzucht und Götzenfleisch kritisiert ging es ihm wahrscheinlich darum, dass die Prophetin die Lehren Christi so auslegte, dass Mischehen erlaubt waren und dass die Handwerkerinnen weiterhin Teil ihrer Gilden bleiben konnten, die für sie ökonomische Stabilität und Mitspracherecht bedeuteten. In den Zusammenkünften der Gilden war gemeinsames Essen ein wichtiges Element und zu essen gab es oft Fleisch aus dem Tempel der Göttin der jeweiligen Gilde. Die Lehre davon, dass Mischehen erlaubt sind und auch, dass Essensgebote nicht mehr dafür genutzt werden sollen, Gemeindemitglieder voneinander zu trennen, findet sich schon bei Paulus mehrmals, besonders in 1 Kor.²²⁰ Paulus versucht in seinen

²¹⁶ Vgl. MÜLLER, Die Offenbarung des Johannes, 118.

²¹⁷ Vgl. BARR, David L., Women in Myth and History. Deconstructing John's Characterization, in: LEVINE, Amy-Jill (Hg.). A Feminist Companion to the Apocalypse of John (Feminist Companion to the New Testament and Early Christian Writings), London / New York, NY 2009, 55–68, 56.

²¹⁸ Vgl. BERGER, Klaus, Die Apokalypse des Johannes. Teilband 1: Apokalypse 1–10, Darmstadt 2017, 319.

²¹⁹ Vgl. AUNE, Revelation 1-5, 203.

²²⁰ Vgl. THIMMES, Pamela, Women Reading Women in the Apocalypse. Reading Scenario 1, the Letter To Thyatira (Rev. 2.18-29), in: CR.BS 2 (2003), 128–144, 139.

Texten zu einem differenzierten Umgang mit Götzenfleisch zu kommen. Für ihn macht es einen Unterschied, wo Christinnen was essen. Ob zu Hause, bei Freundinnen oder in der Öffentlichkeit. Johannes kennt nur eine Antwort: Dieses Fleisch darf nicht gegessen werden.²²¹ Aus diesen Ähnlichkeiten zwischen der Botschaft Isebels und der des Paulus heraus vertreten einige Forscherinnen (Thompson, Boxall, Duff) die These, dass die Prophetin und Lehrerin in Thyatira möglicherweise den Lehren des Paulus gefolgt ist, die Johannes nicht weit genug gingen.²²²

Dass Johannes Isebel als Frau, als γυναίη bezeichnet, kam schon bei der Textkritik in den Blick im Zusammenhang damit, dass sich in einigen Textausgaben ein σου vor das Wort Frau geschlichen hat, um darauf hinzuweisen, dass sie als Frau immer auch unter der Verantwortung von anderen steht. Aber das ist nicht der einzige Grund, warum die Verwendung dieses Wortes interessant ist. Damit, dass der Verfasser γυναίη statt παρθένης schreibt, setzt er schon ein Signal. Bei den Töchtern des Philippus wurde besprochen, dass Jungfräulichkeit im Urchristentum möglicherweise als Voraussetzung für Prophetie bei Frauen gesehen wurde. In Teilen der griechischen Welt, wie in Delphi oder Didyma war es so, dass Prophetinnen unverheiratet sein mussten. Wenn nun der Verfasser in Offb 2,20 bewusst nicht das Wort παρθενης verwendet, diskreditiert er allein schon dadurch die Frau über die er berichtet.²²³

In den Versen 22 und 23 folgt eine dreiteilige Gerichtsankündigung an die falsche Prophetin und ihre Anhängerinnen. Zuerst wird sie aufs Bett geworfen. Das Bett, das zuvor Platz der Unzucht war, soll ihr nun das Krankenbett werden. Dann wird auch allen, die sich von ihr zur Unzucht haben wenden lassen, Bedrängnis angedroht, und schlussendlich droht der Verfasser allen ihren Kindern (ihren Anhängerinnen) mit dem Tod.²²⁴ In V 22 zeigt sich wieder die Bedeutung einer genauen Übersetzung und den Unterschied, den es macht, wenn das nicht passiert. Die Einheitsübersetzung überliefert V 22 so: „Siehe, ich werfe sie auf das Krankenbett und alle, die mit ihr Ehebruch treiben, bringe ich in große Bedrängnis, wenn sie sich nicht abkehren vom Treiben dieser Frau“ (2,22). Hier wirkt es so, als ob die Prophetin mit ihren Anhängerinnen die Ehe bricht. So steht es jedoch nicht im griechischen Text. Das Münchner Neue Testament übersetzt korrekt, näher am griechischen Text: „Siehe, ich werfe sie in ein Bett und die Ehebrechenden mit ihr in große Bedrängnis, wenn sie nicht umkehren von den Werken von ihr“ (2,22). In dieser Übersetzung wird deutlich, dass die Prophetin in ein Bett geworfen

²²¹ Vgl. BARR, David L., Jezebel and the Teachings of Balaam. Anti-Pauline Rethoric in the Apocalypse of John., in: PRSt 45, 153–165, 153.

²²² Vgl. ebd., 154.

²²³ Vgl. KARRER, Johannesoffenbarung, 328–329.

²²⁴ Vgl. MÜLLER, Die Offenbarung des Johannes, 119.

wird und die Ehebrechenden mit ihr in große Bedrängnis geraten, wenn sie nicht umkehren. Es ist nicht die Rede davon, dass sie selbst mit ihnen sexuell verkehrt, sondern dass sie sie dazu ermutigt in einer Art und Weise zu handeln, die für Johannes unzünftig ist. Karrer ergänzt dazu: „Der Vorwurf ‚sie will nicht umkehren aus ihrer Hurerei‘ in V. 21 wiegt dadurch nicht geringer; im Gegenteil: Die Prophetin prostituiert sich nicht körperlich, sondern verwischt die Differenzen zu Fremdkulturen in zentralen Bereichen des täglichen Lebens. Sie vertritt, was Israels Prophetie die schlimmste ‚Hurerei‘ nennt, das Sich-Einlassen nicht nur mit fremden Menschen, sondern sogar mit fremden Göttern.“²²⁵ In der Gerichtsankündigung findet sich dann jedoch eine Stufung der Strafen. Die Prophetin selbst wird aufs Bett geworfen und anscheinend mit Krankheit gestraft. Gemeinsam mit ihren Anhängerinnen droht ihr Bedrängnis, wenn sie sich nicht von ihrer Lehre abwenden. Jedoch nur denen, die sich nicht abwenden, droht dann der Tod. Das lässt sich für Karrer nur damit erklären, dass die Prophetin doch einen wichtigen Schritt über die Grenze zum Kult für andere Götter nicht übertritt.²²⁶

Pamela Thimmes beschreibt den Konflikt, den Johannes hier austrägt, als einen Kampf um Macht und Autorität, der nicht von zwei gleichberechtigten Partnerinnen geführt wird. Es ist ein Kampf zwischen In- und Outsiderinnen. Die Prophetin ist die Insiderin, die in der Gemeinde geschätzt wird. Johannes ist der Außenseiter, der über den Text versucht sich Autorität zu verschaffen. Die Prophetin versucht, in ihrer Gemeinde einen Weg zu finden, das Christentum zu lehren, sodass es sich zumindest in grundlegenden Punkten noch mit dem bisherigen Leben der Gläubigen vereinen lässt. Für Johannes war dies ein Konflikt um das Überleben des Christentums, so wie er es sich vorstellte. Dieses Überleben konnte nur durch die absolute Abgrenzung vom Römischen Reich gesichert werden. Hier prallen zwei Systeme aufeinander: Johannes mit seinem System der Abgrenzung und strenger Kontrolle des Lebens der Gläubigen und das System in Thyatira, für das die Prophetin stand. Ein offenes System kultureller Vielfalt, in dem das Christentum, das sich die Gemeinde vorstellte, nur überleben konnte, wenn es sich zumindest in wichtigen Punkten in das Leben im Römischen Reich integrieren ließ.²²⁷ Es sind jedoch nicht nur zwei verschiedene Vorstellungen darüber, wie Gläubige zu leben haben, sondern auch zwei verschiedene Arten der Prophetie. Johannes stellt seine Christuserfahrung in Visionen in die Mitte seiner Prophetie und legt den Fokus auf das, was sei und was kommt. Die Prophetin der Gemeinde gründet ihre Prophetie wahrscheinlich aus einer anderen, ihr eigenen Gotteserfahrung, die sich womöglich jedoch nicht so explizit auf Christus beruft. Für

²²⁵ KARRER, Johannesoffenbarung, 330–331.

²²⁶ Vgl. ebd., 331.

²²⁷ Vgl. THIMMES, Women Reading Women in the Apocalypse, 140.

sie ist Prophetie dafür da, um in lehrender Form der Gemeinde zu sagen was Recht ist und was nicht.²²⁸ Während Johannes furchtbar polemische Worte gegen die Prophetin der Gemeinde verwendet, und in den letzten Jahrzehnten in der Forschung endlich versucht wurde, hinter die Polemik zu sehen und festzustellen, dass die harschen Worte des Verfassers möglicherweise nicht die ganze Wahrheit sind, muss auch festgehalten werden, dass Johannes auf tatsächliche Probleme seiner Generation sehr zugespitzt hinweist. Es ist heute nicht mehr festzustellen, wie weit die Integrationsbemühungen der Prophetin und ihrer Anhängerinnen gegangen sind, aber dass Gemeinden sehr frei mit der Botschaft Christi umgegangen sind, ist schon in vielen Paulus Briefen belegt. Die Grenze zwischen Anpassung an die Umwelt, um überleben zu können, und Assimilation, die schnell wieder in eine Auflösung des neu übermittelten Glaubens führen könnte, ist fließend.²²⁹

4.4.6 Diachrone Analyse

Die Benennung der Prophetin aus Thyatira als Isebel ist eine direkt gesetzte Verbindung ins Alte Testament. In 1/2 Kön kommt Königin Isebel vor. Sie ist die Tochter des König Etbaals, der König der Sidonier ist, und heiratet Ahab, den König Israels. Die Sidonier glaubten an Baal und Ahab, als er Isebel heiratete, schloss sich anscheinend dem Glauben seiner Frau an. 1 Kön 16,31 erzählt davon, wie er sich vor Baal niederwarf und ihn anbetete. Als Strafe für das Verhalten des Königs ließ Gott eine große Trockenheit über das Land kommen. Der Prophet Elias tritt schlussendlich gegen die Baalspriester an, um ihnen zu beweisen, dass sein Gott der wahre Gott ist. Damit ist er erfolgreich und nachdem er die Baalspriester hat umbringen lassen, regnet es wieder. Danach will jedoch Isebel Elias festnehmen und umbringen lassen, woraufhin dieser flüchtet. Schlussendlich hilft Gott jedoch Elias. Isebels Rolle in der Geschichte um den Weinberg des Nabots (1 Kön 21) hat auch nicht zu ihrer Beliebtheit beigetragen. Nabet wollte seinen Weinberg nicht an König Ahab verkaufen, woraufhin Isebel sich der Sache annahm, Nabet durch eine Hinterlist steinigen ließ und ihrem Mann so zum Weinberg verhalf. Isebel wird dann in 1 Kön 21,25 als diejenige hingestellt, wegen der Ahab all die bösen Dinge tut, weil sie ihn verführt. In 2 Kön 9 wird dann von Isebels Ende berichtet. Sie wird von einem Turm hinuntergestoßen und die Hunde fressen sie auf.

Mit dieser Frau setzt Johannes in der Offb die Prophetin und Lehrerin in Thyatira gleich. Die Isebel des Alten Testaments war weder eine Lehrerin noch eine Prophetin, aber sie war eine

²²⁸ Vgl. KARRER, Johannesoffenbarung, 333.

²²⁹ Vgl. ebd.

Außenseiterin, die den Mann aus dem eigentlich richtigen Volk vom guten Weg abbrachte und damit auch dem ganzen Land Unglück brachte.

4.4.7 Aus dem Blickwinkel feministischer Hermeneutik

- Kommt im Text eine Frau oder der Blickwinkel einer Frau vor?

Eine Frau, die von Johannes polemisch Isebel genannt wird, die sich als Prophetin bezeichnete und in der Gemeinde lehrte, ist die Antagonistin des Verfassers in diesen Versen. Wenn man den Text gegen den Strich liest, lassen sich möglicherweise Teile ihres Blickwinkels herausfinden. Sie dürfte Mischehen als legitim angesehen haben und dafürgesprochen haben, dass das Essen von Götzenfleisch nicht im Widerspruch zum Glauben an Christus steht.

- Wie werden Frauen in diesen Dingen dargestellt? Sprechen sie? Erfahren wir etwas über ihre Sicht der Dinge?

Johannes sieht in dieser Frau eine Feindin und stellt sie äußerst polemisch dar. Im Kampf um Autorität in der Gemeinde greift er zu drastischen Mitteln. Er nimmt ihr den Namen und gibt ihr stattdessen den Namen einer alttestamentlichen Königin, die im Volk sehr negativ behaftet ist. Es soll von ihr nur negatives übrigbleiben. Sie spricht nicht, aber die Leserin erfährt, dass sie gelehrt hat. Genauso kann man aus V 21 herauslesen, dass sie an ihrer Lehre festgehalten hat und sich von Johannes nicht davon abbringen lässt.

- Wer hat in diesem Text die Macht? Wie ist die Macht verteilt? Wie bekommen die Frauen (wenn überhaupt), was sie wollen? Was wollen die Frauen?

Macht kann hier aus zwei Positionen heraus gesehen werden. Aus der des Briefschreibers und aus Sicht der Gemeinde, an die der Brief ging. Aus Sicht des Schreibers hat er die Macht und vor allem das Recht auf seiner Seite. Deswegen kann er überhaupt erst mit dieser Autorität schreiben. Er hofft sicherlich darauf, dass die Gemeinde seinen Ausführungen zustimmt, umkehrt und sich von der Prophetin abwendet. In Thyatira hat die Prophetin und Lehrerin die Macht. Für Johannes anscheinend zu viel Macht. Die Gemeinde hört auf ihre Auslegungen und folgt ihr. Sie prophezeit, lehrt und hat Autorität in der Gemeinde. Die Prophetin lehrte ein Christentum, das sich mit dem wirtschaftlichen, heidnischen Leben in Thyatira

vereinbaren ließ und kam mit dieser Botschaft gut an. Wie die Gemeinde auf den Brief des Johannes reagiert und ob sie sich von ihrer Prophetin abwendet ist nicht bekannt.

- Wie stellt der Text ausschließlich weibliche Erfahrungen, wie die Schwangerschaft, oder traditionell weibliche Erfahrungen, wie die Kindererziehung, dar?

Der Text spricht keine ausschließlich weiblichen Erfahrungen an. Stattdessen spricht er über Erfahrungen, die Frauen in der katholischen Kirche heute nicht mehr machen dürfen. Johannes beschwert sich darüber, dass die Prophetin lehrt. Er spricht ihr also zwei Titel zu, die im Normalfall Männern vorbehalten waren: Prophetin und Lehrerin.

- Inwiefern hat dieser Text das Leben und die Stimmen von Frauen unterdrückt? Lässt er Frauen gegen ihre eigenen Interessen sprechen und handeln?

Durch seine polemische Art hat der Text eine Frau mit Ansehen und Autorität in der Gemeinde für Jahrhunderte in schlechtes Licht gerückt. Er stellt zwar ihre Prophetie und Lehre als falsch dar, lässt sie aber nicht selbst zu Wort kommen. Nur durch den Versuch, hinter die Polemik zu blicken, lässt sich bruchstückweise rekonstruieren, welche Botschaft diese Frau hatte. Die ultimative Form der Unterdrückung im Text ist die Verfälschung ihres Namens. Es ist schlimm genug, dass ihr Name nicht überliefert wird, aber ihr einen falschen, polemischen Namen zu geben, um damit sicher zu stellen, dass ihre wahre Identität noch weiter in den Hintergrund gerückt wird, ist ein Akt schwerster Unterdrückung.

- Welche stillschweigend vorausgesetzten Genderbegriffe verbergen sich hinter diesem Text?

Johannes spielt mit dem Klischee der sündigen Verführerin, die Männer zur Unzucht treibt. Dass ihre Anhängerinnen ihre Kinder genannt werden, weckt Assoziationen an eine Mutter, die ihre Kinder jetzt ins Unglück stürzt.

- Wessen Interessen dient dieser Text?

Johannes will mit dem Text die Prophetin und Lehrerin in Thyatira diskreditieren, die seiner Meinung nach die Gemeinde in die genau falsche Richtung führt. Paradoxerweise hat sein Versuch, diese Frau aus dem Bewusstsein ihrer Gemeinde zu löschen dazu geführt, dass man sie 2000 Jahre später immer noch kennt. Im letzten Jahrhundert wurde sie sogar teilweise rehabilitiert. Hätte Johannes nicht über sie geschrieben, wäre sie für

die Geschichte verloren gewesen. So ist sie ein weiteres Beispiel dafür, dass man nicht alles auf den ersten Blick glauben darf was man liest, sondern oftmals auch schauen muss, was sich gerade hinter polemischen Aussagen versteckt. Das ist besonders im 21. Jahrhundert eine sehr wertvolle Lektion.

4.4.8 Zusammenfassung

Hier zeigt sich ein Kampf um die Auslegungshoheit des jungen Christentums. Johannes hat diametral andere Vorstellungen als die Prophetin, die er Isebel nennt. Er versucht mit starken Worten seine Sicht als die richtige durchzusetzen. Diese Frau wurde, unter anderem durch die Hilfe feministischer Bibelwissenschaft, im letzten Jahrhundert rehabilitiert. Durch ein Lesen der Geschichte gegen den Strich kann hinter die Polemik geblickt werden, mit der Johannes gegen sie hetzt. Die Erkenntnis, dass auch biblische Texte mit Vorsicht gelesen werden müssen, ist eine wichtige, die alle Leserinnen der Bibel erreichen sollte. Die Prophetin aus Thyatira war eine Frau mit Einfluss in ihrer Gemeinde. Sie hat gelehrt und prophezeit und diese Lehren sind bei der Gemeinde gut angekommen.

5. Fazit

Vier Texte und vier verschiedene biblische Bücher wurden in dieser Arbeit behandelt. Es wurde einerseits versucht, Einblick in größere Kontexte um Textstellen herum zu vermitteln, und andererseits Textteile genau zu analysieren. Übrig bleibt: Die urchristlichen Gemeinden kannten Prophetinnen. Frauen waren Teil der pneumatischen Bewegungen nach dem Pfingstereignis bis ins 2. Jahrhundert hinein. Prophetie in den urchristlichen Gemeinden kannte verschiedene Formen. Den Platz in der Liturgie, wie es in 1 Kor 11 beschrieben ist, den Platz der Lehrerin, wie Offb 2,20 zeigt oder die Leitung von einer christlichen Gemeinde, wie es die Töchter des Philippos getan haben (Apg 21,9). Mit Hanna (Lk 2,36) ist eine Figur erhalten geblieben, die einerseits viele alttestamentliche Elemente in sich trägt, die aber andererseits auch schon Zeugnis von Frömmigkeitsvorstellungen der urchristlichen Gemeinden gibt. Eines haben all diese Frauen gemeinsam: Sie müssen in ihrer Umgebung stark gewirkt und viel Einfluss gehabt haben, sonst hätten sie die Jahrtausende nicht überdauert. Sonst wären sie erst gar nicht in die Texte gekommen. Die Stelle über die falsche Prophetin in Offb 2,20 hätte genauso gut mit einem Mann funktioniert; Der Halbsatz über die Töchter des Philippos in Apg 21,9 war nicht zwingend notwendig, um die Geschichte von Paulus in Cäsarea zu erzählen; Simeon allein wäre für die Perikope der Darstellung des Kindes im Tempel in Lk 2 sicher auch überzeugend genug gewesen. Die Geschichte wäre auch ohne Hanna wirksam. Einzig die Frauen, über die Paulus im ersten Korintherbrief schreibt, sind in weiteren Ausführungen über die Hierarchie der Geschlechter eingeordnet und werden nicht nur in einem Nebensatz erwähnt. Hier lässt sich ganz klar argumentieren, dass Paulus den Weg aus einem drängenden, gut argumentierten theologischen Diskurs gesucht hat, der nicht einfach zu finden war. Die Frauen in der Gemeinde waren also stark, von sich überzeugt, rhetorisch und theologisch geschickt und haben es deswegen in Paulus Brief geschafft. Sie waren auch, allen deuteropaulinischen Versuchen der Verdrängung zum Trotz, öffentlich tätig. Sie gaben ihre Botschaft weiter. Sie verkündigten das Wort, das sie durch den Geist empfangen hatten. Die anderen drei Frauen mussten, wie schon erwähnt, großen Einfluss oder große Popularität genossen haben, sonst wären sie nicht in die jeweiligen Texte aufgenommen worden. Besonders deutlich zeigt sich das bei den Töchtern des Philippos. Berichte über sie aus verschiedenen außerbiblischen Quellen zeugen von ihrer hohen Autorität. Im Rückblick auf die Typologien von Prophetinnen im Neuen Testament ist festzuhalten, dass die Frauen teilweise diesen Typologien zuordenbar sind, sie an einigen Stellen aber auch überschreiten. Isebel und die Prophetinnen in 1 Kor 11 dürften Gemeindeprophetinnen gewesen sein, die außerhalb der Gemeinde keinen großen

Einfluss hatten. Die Töchter des Philippus waren möglicherweise zuerst mit ihm Wandermissionarinnen und haben unterwegs sicher auch schon prophezeit. Die in dieser Arbeit behandelte Stelle zeigt sie als Gemeindeprophetinnen, möglicherweise gemeinsam als Gemeindeleiterinnen mit ihrem Vater, der die Gemeinde gegründet hat. Dass die Töchter nicht nur in die Kategorie der Gemeindeprophetinnen passen, die außerhalb der Gemeinde keinen Einfluss haben, zeigt sich auch an ihrer Rezeption durch diverse Kirchenväter, die ihre Botschaft und ihre Verlässlichkeit weit über die Gemeinden, in denen sie gewirkt haben hinausgetragen haben. Hanna ist ein Sonderfall. Sie ist zu weiten Teilen von Lukas als Typologie und Zusammenfassung aller Prophetinnen des Alten Testaments konzipiert. Sie vereinigt alttestamentliche prophetische Typologien in sich. Aber es gibt durchaus gut begründbare Annahmen, dass sich auch hinter ihr ein historischer Kern verbirgt. Ob dieser Kern aus dem entstehenden Witwenamt besteht, ob sie eine prophetisch begabte Witwe war oder ob hier an eine Frau erinnert wird, die am Jerusalemer Tempel bekannt war, kann heute nicht mehr gesagt werden.

An dieser Stelle sollen die Fragen von Melanie Johnson-DeBaufre, mit denen in dieser Arbeit zur feministischen Hermeneutik gearbeitet wurde, in den Blick genommen werden. Was sind ihre Stärken und was ihre Schwächen?

Die größte Stärke scheint zu sein, dass es Fragen sind, die in der klassischen Exegese nicht an den Text gestellt werden. Sie stellen Perspektiven dar, die hermeneutisch sonst nicht im Blick sind. Die Frage nach vorausgesetzten Genderbegriffen, oder danach, ob der Text Frauen gegen ihren Willen handeln lässt, erschließt Ebenen, auf die sonst in dieser Arbeit höchstwahrscheinlich nicht eingegangen worden wäre.

Eine Schwäche oder Herausforderung im Umgang mit den Fragen zeigt sich darin, dass nicht alle Fragen für alle Textstellen gleich relevant oder gut zu beantworten sind. In dieser Arbeit war trotzdem das Ziel, immer alle Fragen zu stellen und die Spannung darzustellen, wenn bei einer Textstelle nicht viel Stoff zur Beantwortung vorhanden war.

Eine Schwäche könnte sein, dass es schwierig ist bei den ersten beiden Fragen, Teile der Fragen zu differenzieren. Sind der Blickwinkel einer Frau und ihre Sicht der Dinge zwei verschiedene Kategorien? Abgesehen davon, war gerade dieser Teil der Fragen schwer zu beantworten. Nach dem tatsächlichen Blickwinkel der Frauen sucht man zumeist vergeblich. Aus genau dieser Schwäche kann man jedoch wieder lernen. Dass Frauen als Prophetinnen zwar vorkommen, aber nicht über ihre Sicht der Dinge berichtet wird (und wenn, dann so wie in Offb 2,20f polemisch) ist schließlich eine bedenkenswerte Erkenntnis. Herausfordernd ist streckenweise

auch die Wissenschaftlichkeit bei der Beantwortung der Fragen. Da Aspekte angesprochen werden, die in der Exegese so nicht thematisiert werden, muss bei der Beantwortung oftmals auf eigene Beobachtungen zurückgegriffen werden. Diese Beobachtungen speisen sich natürlich größtenteils aus der zuvor besprochenen Literatur, sind aber meist Weiterführungen davon.

Allein für die neugewonnenen Perspektiven war es richtig, die Fragen zu verwenden. Es war auch wichtig immer alle Fragen zu stellen, um bei jedem Text gezwungen zu werden, darüber nachzudenken, ob zum Beispiel der Blickwinkel einer Frau vorkommt, oder zu suchen, ob irgendwo Genderbegriffe vorausgesetzt werden. Von den Texten ausgehend, die in dieser Arbeit behandelt wurden, könnte man die Fragen erweitern, um zum Beispiel nachzufragen, warum Frauen in den Texten nicht sprechen.

Wie schon im einleitenden Kapitel zur Prophetie erläutert wurde, sandte Gott Prophetinnen, um sein Wort an sein Volk weiterzugeben. Prophetinnen, die Botschaften empfangen, aber sie nicht weitertragen, tun nicht, wozu sie beauftragt sind. Prophetie und das Verkündigen von Frauen aus der Öffentlichkeit verbannen zu wollen war demzufolge eine gesellschaftlich bedingte Fehlentwicklung des frühen Christentums. Was daran wirklich betroffen macht, ist, dass es zwei Jahrtausende dauern würde bis Frauen sich langsam, Stück für Stück, ihr Recht zurück erobern zu verkündigen, zu lehren und zu leiten. Eine weiterführende Frage aus dieser Arbeit kann zum Beispiel sein, zu untersuchen, warum gerade das Amt als erstes der Institutionalisierung zum Opfer gefallen ist, in dem Männer und Frauen gleichberechtigt waren. Reicht das Argument, dass es zu komplex ist, wahre von falscher Prophetie zu unterscheiden?

Die wichtigste Frage für die heutige Zeit bleibt: Wenn Frauen damals in Leitungspositionen waren, wenn sie gelehrt und prophezeit haben, warum wehrt sich die katholische Kirche bis heute so dagegen? Wie kann man angesichts all dessen, was alleine in den letzten 100 Jahren durch historisch-kritische, aber auch feministische Forschung herausgefunden wurde, immer noch daran glauben und es vertreten, dass Frauen keine Leitungsrollen in der katholischen Kirche übernehmen sollen? Nach dem Entkräften aller Argumente bleiben nur mehr äußerst weltliche Gründe über. Vor allem der Vorwurf des männlichen Machterhalts. Aus einer allein patriarchalischen Gesellschaft haben sich patriarchale, institutional kirchliche, katholische Strukturen entwickelt, die den darin handelnden Männern ein relativ komfortables Leben ermöglichen. Diesen Komfort zu verlassen täte weh. Eine äußerst unchristliche Eigenschaft. Jesus hat die Machtverhältnisse und Scheinheiligkeit besonders der religiös Mächtigen seiner

Zeit heftig kritisiert. Er änderte lang befolgte Regeln ab, um sie lebbarer zu machen (z.B. Lk 22,45f; Mk 3,5; Mk 7,6f; Mt 15,3f; Mt 21,12f). Wer glaubt die Kirche heute zu sein, dass sie sich nicht mehr dieser ständigen Veränderung unterziehen muss?

Um Änderungen herbeizuführen bleibt nur übrig, auf allen Ebenen ständig lautstark zu wiederholen und zu argumentieren, dass Frauen im Urchristentum Leitungspositionen innehatten und die Ungerechtigkeit anzuprangern, dass das heute nicht so ist. Das Weitergeben von Wissen, wann immer sich die Möglichkeit dazu bietet, ist speziell in diesem Fall wichtig, um auch das Argument „Das war schon immer so“ zu entkräften. In dem Moment, wo man aufzeigen kann, dass es eben nicht immer schon so war, setzt bei vielen ein Nachdenkprozess ein. Damit kommt die Arbeit zurück zu einem Argument, das sich in der Einleitung findet: Arbeiten über Frauen in der Bibel sind immer noch wichtig, weil dadurch das Wissen über diese Frauen und ihre Positionen weiter hinausgetragen wird. Die Hoffnung dahinter ist, dass wenn genug Menschen davon überzeugt sind, dass Veränderung zum Thema „Frauen in kirchlichen Leitungspositionen“ notwendig ist, diese Veränderung auch passiert.

Die Frauen in Korinth, Cäsarea, Jerusalem und Thyatira können Vorbild und Inspiration sein. Sie sind für ihren Glauben eingestanden und haben ihre Überzeugung verkündet. Ihnen wurde zugehört und geglaubt. Durch sie haben Menschen vom Heil erfahren, das durch Jesus in die Welt gekommen ist. Frauen in der Kirche heute dürfen nicht aufhören daran zu glauben, dass sie genauso wie Männer dazu berufen sind, das Wort Gottes zu empfangen und zu verkünden. Irgendwann kann das auch in den höchsten Kreisen der starren Institution Kirche nicht mehr ungehört bleiben und wegargumentiert werden.

6. Literaturliste

6.1 Primärquellen

- ALAND, Barbara, ALAND, Kurt, NESTLE, Eberhard u. a. (Hg.), *Novum Testamentum Graece*, Stuttgart ²⁸2016.
- KATHOLISCHE KIRCHE, *Die Bibel. Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift: Gesamtausgabe*, Stuttgart ²2017.
- HAINZ, Josef (Hg.), *Münchener Neues Testament. Studienübersetzung*, Ostfildern ⁹2010.

6.2 Beitrag

- ALBRECHT, Ruth, Anna. Symbol weiblicher Integrität, in: WALTER, Karin (Hg.), *Zwischen Ohnmacht und Befreiung. Biblische Frauengestalten*, Freiburg i. Br. 1988, 132–138.
- BARR, David L., *Women in Myth and History. Deconstructing John's Characterization*, in: LEVINE, Amy-Jill (Hg.), *A Feminist Companion to the Apocalypse of John (Feminist Companion to the New Testament and Early Christian Writings)*, London / New York, NY 2009, 55–68.
- DELLING, Gerhard, *παρθένος*, in: FRIEDRICH, Gerhard und KITTEL, Gerhard u. a. (Hg.), *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* (5), Stuttgart 1990, 824–834.
- EISELE, Wilfried, *Das Evangelium nach Lukas*, in: THEOBALD, Michael (Hg.), *Stuttgarter Neues Testament*, Stuttgart 2018.
- ERNST, Josef, *Propheten, Prophetie. II Biblisch, 2. Neues Testament*, in: KASPER, Walter und BAUMGARTNER, Konrad u. a. (Hg.), *Lexikon für Theologie und Kirche* (8), Freiburg i. Br. ³1999, Sp. 632–633.
- FISCHER, Irmtraud, *Déjà-vu zum Erweis der Heilsrelevanz. Genderrelevante Rezeption der Hebräischen Bibel in den erzählenden Schriften des Neuen Testaments*, in: NAVARRO PUERTO, Mercedes und FISCHER, Irmtraud u. a. (Hg.), *Evangelien. Erzählungen und Geschichte (Die Bibel und die Frauen 9,1)*, Stuttgart 2012, 74–98.
- FRENSCHKOWSKI, Marco, *Prophet*, in: COENEN, Lothar und HAACKER, Klaus u. a. (Hg.), *Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament (TBLNT)*, Wuppertal 2005, 1468–1479.
- FREY, Jörg, *Das Judentum des Paulus*, in: WISCHMEYER, Oda (Hg.), *Paulus. Leben – Umwelt – Werk – Briefe (UTB)*, Tübingen 2006, 5–43.

- GIELEN, Marlis, Stellung und Funktion von Frauen in paulinischen Gemeinden, in: HÖLSCHER, Andreas und KAMPLING, Rainer u. a. (Hg.), Die Tochter Gottes ist die Weisheit. Bibelauslegungen durch Frauen (Theologische Frauenforschung in Europa), Münster / Hamburg 2003, 115–139.
- HOSSFELD, Frank-Lothar, Propheten, Prophetie. II. Biblisch: 1. Altes Testament, in: KASPER, Walter und BAUMGARTNER, Konrad u. a. (Hg.), Lexikon für Theologie und Kirche (8), Freiburg i. Br. ³1999, Sp. 628–632.
- JOHNSON-DEBAUFRE, Melanie, Texte und LeserInnen, in: SCHÜSSLER FIORENZA, Elisabeth, JOST, Renate und FISCHER, Irmtraud u. a. (Hg.), Feministische Bibelwissenschaft im 20. Jahrhundert (Die Bibel und die Frauen 9,1), Stuttgart 2015, 223–238.
- MBUWAYESANGO RUDO, Dora, Feministische Bibelwissenschaften in Afrika, in: SCHÜSSLER FIORENZA, Elisabeth, JOST, Renate und FISCHER, Irmtraud u. a. (Hg.), Feministische Bibelwissenschaft im 20. Jahrhundert (Die Bibel und die Frauen 9,1), Stuttgart 2015, 83–97.
- MELANCHTHON JYOTSNA, Monica, Feministische Bibelauslegungen in Asien. Beiträge zu einer Dokumentation, in: SCHÜSSLER FIORENZA, Elisabeth, JOST, Renate und FISCHER, Irmtraud u. a. (Hg.), Feministische Bibelwissenschaft im 20. Jahrhundert (Die Bibel und die Frauen 9,1), Stuttgart 2015, 117–130.
- PERRONI, Marinella, Jüngerinnen, aber nicht Apostolinnen. Das lukanische Doppelwerk, in: NAVARRO PUERTO, Mercedes und FISCHER, Irmtraud u. a. (Hg.), Evangelien. Erzählungen und Geschichte (Die Bibel und die Frauen 2,1), Stuttgart 2012, 167–205.
- PERRONI, Marinella, Unterschiedliche feministische Methoden und Ansätze, in: SCHÜSSLER FIORENZA, Elisabeth, JOST, Renate und FISCHER, Irmtraud u. a. (Hg.), Feministische Bibelwissenschaft im 20. Jahrhundert (Die Bibel und die Frauen 9,1), Stuttgart 2015, 255–265.
- SALAS CURSACH, Rosa, Eine christliche feministische Bibelhermeneutik, in: SCHÜSSLER FIORENZA, Elisabeth, JOST, Renate und FISCHER, Irmtraud u. a. (Hg.), Feministische Bibelwissenschaft im 20. Jahrhundert (Die Bibel und die Frauen 9,1), Stuttgart 2015, 169–184.
- SCHOLZ, Susanne, Lebensenergien freisetzen. Die Entwicklungen der feministischen Bibelwissenschaft in Nordamerika von den 1980er Jahren bis ins frühe 21. Jahrhundert, in: SCHÜSSLER FIORENZA, Elisabeth, JOST, Renate und FISCHER, Irmtraud u. a. (Hg.), Feministische Bibelwissenschaft im 20. Jahrhundert (Die Bibel und die Frauen 9,1), Stuttgart 2015, 65–82.

- SCHOTTROFF, Luise, Der erste Brief an die Gemeinde in Korinth. Wie Befreiung entsteht, in: SCHOTTROFF, Luise und WACKER, Marie-Theres u. a. (Hg.), Kompendium feministische Bibelauslegung, Gütersloh³2007, 574–591.
- SCHÜNGEL-STRAUMANN, Helen, Von androzentrischer zu feministischer Exegese. Gen 1–3, in: SCHÜSSLER FIORENZA, Elisabeth, JOST, Renate und FISCHER, Irmtraud u. a. (Hg.), Feministische Bibelwissenschaft im 20. Jahrhundert (Die Bibel und die Frauen 9,1), Stuttgart 2015, 133–152.
- SCHÜSSLER FIORENZA, Elisabeth, Zwischen Bewegung und Akademie. Feministische Bibelwissenschaft im 20. Jahrhundert, in: SCHÜSSLER FIORENZA, Elisabeth, JOST, Renate und FISCHER, Irmtraud u. a. (Hg.), Feministische Bibelwissenschaft im 20. Jahrhundert (Die Bibel und die Frauen 9,1), Stuttgart 2015, 13–29.
- SQUANS, Agnethe, Prophetinnen und Jungfrauen: Die vier Töchter des Philippus in der patristischen Rezeption, in: DIES. (Hg.), Biblical Women in Patristic Reception / Biblische Frauen in patristischer Rezeption (JAJSup 25,5), Göttingen 2017, 257–286.
- SUTTER REHMANN, Luzia, Die Offenbarung des Johannes. Inspirationen aus Patmos, in: SCHOTTROFF, Luise und WACKER, Marie-Theres u. a. (Hg.), Kompendium feministische Bibelauslegung, Gütersloh³2007, 725–741.
- TAMEZ, Elsa, Feministische Bibelwissenschaften in Lateinamerika und der Karibik, in: SCHÜSSLER FIORENZA, Elisabeth, JOST, Renate und FISCHER, Irmtraud u. a. (Hg.), Feministische Bibelwissenschaft im 20. Jahrhundert (Die Bibel und die Frauen 9,1), Stuttgart 2015, 47–63.
- WISCHMEYER, Oda, 1. Korintherbrief, in: DIES. (Hg.), Paulus. Leben – Umwelt – Werk – Briefe (UTB), Tübingen 2006.
- WITETSCHKE, Stefan, Ein weit geöffnetes Zeitfester? Überlegungen zur Datierung der Johannesapokalypse, in: FREY, Jörg (Hg.), Die Johannesapokalypse. Kontexte - Konzepte - Rezeption (WUNT), Tübingen 2012, 117–148.

6.3 Buch (Monographie)

- AUNE, David E., Prophecy in Early Christianity and the Ancient Mediterranean World, Grand Rapids, Mich. 1983.
- AUNE, David E., Revelation 1-5 (WBC 52), Nashville, TN 2008.
- BACK, Christian, Die Witwen in der frühen Kirche, Frankfurt a. M. 2015.
- BEALE, Gregory K., The Book of Revelation. A Commentary on the Greek Text (NIGTC), Grand Rapids, Mich. 2008.

- BERGER, Klaus, Die Apokalypse des Johannes. Teilband 1: Apokalypse 1–10, Darmstadt 2017.
- BOVON, François, Das Evangelium nach Lukas (Lk 1,1-9,50) (EKK III/1), Neukirchen-Vluyn 2013.
- BROWN, Raymond E., The Birth of the Messiah. A Commentary on the Infancy Narratives in the Gospels of Matthew and Luke (ABRL), New York, NY ⁴1993.
- COLLINS, Raymond F., First Corinthians (SaPaSe 7), Collegeville, Minn. 1999.
- DORN, Klaus, Basiswissen Bibel: Das Neue Testament (UTB 4384), Paderborn 2016.
- EISEN, Ute E., Amtsträgerinnen im frühen Christentum. Epigraphische und literarische Studien (FKDG 61), Göttingen 1996.
- FISCHER, Irmtraud, Gotteskünderinnen. Zu einer geschlechterfairen Deutung des Phänomens der Prophetie und der Prophetinnen in der Hebräischen Bibel, Stuttgart 2002.
- FISCHER, Irmtraud, Gender-faire Exegese. Gesammelte Beiträge zur Reflexion des Genderbias und seiner Auswirkungen in der Übersetzung und Auslegung von biblischen Texten (Exegese in unserer Zeit 14), Münster 2004.
- GARCÍA SERRANO, Andrés, The Presentation in the Temple. The Narrative Function of Lk 2:22-39 in Luke-Acts (AnBib 197), Rom 2012.
- GIELEN, Marlis und MERKLEIN, Helmut u. a., Der erste Brief an die Korinther. Kapitel 11,2 – 16,24 (ÖTK 7/3), Gütersloh 2005.
- HEINE, Susanne, Frauen der frühen Christenheit. Zur historischen Kritik einer feministischen Theologie, Göttingen ³1990.
- HENGEL, Martin, Zur urchristlichen Geschichtsschreibung, Stuttgart ²1984.
- JANSSEN, Claudia, Elisabet und Hanna. Zwei widerständige alte Frauen in neutestamentlicher Zeit; Eine sozialgeschichtliche Untersuchung, Ostfildern 1998.
- JENSEN, Anne, Gottes selbstbewußte Töchter. Frauenemanzipation im frühen Christentum? (Reihe Frauenforum), Freiburg i. Br. 1992.
- KARRER, Martin, Johannesoffenbarung. Offb. 1,1-5,14 (EKK XXIV/1), Ostfildern / Göttingen / Bristol, CT 2017.
- KLAUCK, Hans-Josef, 1. Korintherbrief (NEB.NT 7), Würzburg ³1992.
- KÖRTNER, Ulrich H.J., Papias von Hierapolis. Ein Beitrag zur Geschichte des frühen Christentums (FRLANT 133), Göttingen 1983.
- KREMER, Jacob, Der erste Brief an die Korinther (RNT), Regensburg 1997.
- LEICHT, Irene, RAKEL, Claudia und RIEGER-GOERTZ, Stefanie (H.) u. a., Arbeitsbuch feministische Theologie. Inhalte, Methoden und Materialien für Hochschule, Erwachsenenbildung und Gemeinde, Gütersloh 2003.

- MÜLLER, Ulrich B., Prophetie und Predigt im Neuen Testament. Formgeschichtliche Untersuchungen zur urchristlichen Prophetie (SNT 10), Gütersloh 1975.
- MÜLLER, Ulrich B., Die Offenbarung des Johannes (GTBS 510), Gütersloh ²1995.
- NOLLAND, John, Luke 1–9:20 (WBC 35 A), Nashville, TN 1989.
- ORR, William F. und WALTHER, James A. u. a., I Corinthians. A New Translation, Introduction With a Study of the Life of Paul, Notes, and Commentary (AB 32), New York, NY 1976.
- PESCH, Rudolf, Paulus ringt um die Lebensform der Kirche. Vier Briefe an die Gemeinde Gottes in Korinth (TB 1291), Freiburg i. Br. 1986.
- PESCH, Rudolf, Die Apostelgeschichte II. Apg 13-28 (EKK V/2), Neukirchen-Vluyn 1986.
- PESCH, Rudolf, Die Apostelgeschichte I. Apg 1-12 (EKK V/1), Neukirchen-Vluyn 1986.
- RICHTER REIMER, Ivoni, Frauen in der Apostelgeschichte des Lukas. Eine feministisch-theologische Exegese, Gütersloh 1992.
- ROLOFF, Jürgen, Die Offenbarung des Johannes (ZBK 18), Zürich ³2001.
- ROLOFF, Jürgen, Die Apostelgeschichte (NTD 5), Göttingen ¹⁹2010.
- SCHILLE, Gottfried, Die Apostelgeschichte des Lukas (ThHK 5), Berlin ³1989.
- SCHMITHALS, Walter, Die Briefe des Paulus in ihrer ursprünglichen Form (ZWKB), Zürich 1984.
- SCHNABEL, Eckhard J., Acts (Zondervan exegetical commentary on the New Testament 5), Grand Rapids Mich. 2012.
- SCHNEIDER, Gerhard, Das Evangelium nach Lukas. Kapitel 1–10 (ÖTK 3/1), Würzburg ²1984.
- SCHNELLE, Udo, Einleitung in das Neue Testament (UTB 1830), Göttingen / Bristol, CT ⁹2017.
- SCHRAGE, Wolfgang, Der erste Brief an die Korinther. 1 Kor 6,12-11,16 (EKK VII/2), Einsiedeln 1995.
- SCHÜRMAN, Heinz, Das Lukasevangelium. Kommentar zu Kapitel 1,1–9,50 (HThK NT 3,2), Freiburg i. Br. 1969.
- SCHÜSSLER FIORENZA, Elisabeth, In Memory of Her. A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins, New York, NY 1983.
- WOLTER, Michael, Das Lukasevangelium (HNT 5), Tübingen 2008.
- ZMIJEWSKI, Josef, Die Apostelgeschichte (RNT), Regensburg 1994.

6.4 Buch (Sammelwerk)

- FREVEL, Christian, ZENGER, Erich u. a. (Hg.), Einleitung in das Alte Testament (KStTh 1,1), Stuttgart ⁹2016.

FRIEDRICH, Gerhard, KITTEL, Gerhard u. a. (Hg.), Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, Stuttgart 1990.

WISCHMEYER, Oda (Hg.), Paulus. Leben – Umwelt – Werk – Briefe (UTB 2767), Tübingen 2006.

6.5 Internetdokument

ROGERS, Dorothy, Elizabeth Cady Stanton (1815-1902), <https://www.iep.utm.edu/stanton/> (Stand: 15.02.2019).

6.6 Zeitschriftenaufsatz

BARR, David L., Jezebel and the Teachings of Balaam. Anti-Pauline Rethoric in the Apocalypse of John, in: Perspectives in Religious Studies 45, 153–165.

GERSTENBERGER, Erhard S., Wo steht feministische Exegese heute?, in: Evangelische Theologie 62 (2002), 464–472.

GORMAN, Elizabeth H. und KMEC, Julie A. u. a., We (Have to) Try Harder, in: Gender & Society 21 (2007), 828–856.

SCHREIBER, Stefan, Die große Frage: Ist Jesus der Messias? Wie der jüdische Messias neu interpretiert wird, in: Welt und Umwelt der Bibel (2017), 10–16.

THIMMES, Pamela, Women Reading Women in the Apocalypse. Reading Scenario 1, the Letter To Thyatira (Rev. 2.18-29), in: Currents in Research Biblical Studies 2 (2003), 128–144.

ABSTRACT Deutsch

Die vorliegende Arbeit beschäftigt sich mit jenen vier Textstellen im Neuen Testament, in denen Frauen entweder Prophetinnen genannt werden, oder davon erzählt wird, dass Frauen prophezeien. Diese Stellen sind: Lk 2,36; Apg 21,9; 1 Kor 11,5; Offb 2,20.

Die exegetische Arbeit ist geprägt von dem Blickwinkel der feministischen Bibelwissenschaft. Neben den klassischen exegetischen Fragen nach Kontext, Textkritik, Literarkritik, synchroner Analyse und Rezeptionsgeschichte, werden Fragen gestellt, die konkret die Situation von Frauen betreffen. Zum Beispiel: Wie kommen Frauen in diesen Texten vor? Welche Genderbegriffe werden vorausgesetzt? Wessen Interesse dient dieser Text?

Am Beginn der Arbeit stehen zwei einleitende Kapitel, die dem besseren Verständnis der Textarbeit dienen. Zuerst wird besprochen was feministische Bibelwissenschaft ist. Ihre Geschichte, ihre Entwicklung, ihre Vielfältigkeit auf der ganzen Welt und vor allem ihre Relevanz für heute. Danach wird der Begriff Prophetie definiert. Zuerst erfolgt eine Begriffsklärung und danach eine grundlegende Analyse des Vorkommens und der Unterschiede zwischen Prophetie im Alten und im Neuen Testament. Im folgenden Kapitel werden die vier Textstellen bearbeitet. Zuerst werden die wichtigsten Einleitungsfragen zu den jeweiligen biblischen Büchern geklärt. Danach wird der Kontext der Perikope besprochen, in denen sich die Verse über prophezeiende Frauen befinden. Als nächstes folgt zunächst Text- oder Literarkritik, danach die synchrone Analyse der Textstelle, weiters entweder die diachrone Analyse, oder ein Einblick in die Rezeptionsgeschichte. Abschließend werden bei jeder Textstelle Fragen konkret im Sinne der feministisch-exegetischen Hermeneutik gestellt.

Was aus der Arbeit gewonnen wird sind Erkenntnisse über starke Frauen der Urkirche, die prophezeiten, lehrten und möglicherweise sogar Gemeinden leiteten. Sie zeugen für Frauen in frühchristlichen Leitungs- und Lehrfunktionen.

ABSTRACT English

The thesis at hand looks at the verses in the New Testament which mention either Prophetesses, or women prophesying. These four passages are: Lk 2,36; Acts 21,9; 1 Cor 11,5; Rev 2,20.

The exegetical work is influenced by the view of feminist bible studies. Next to classic exegetical questions about context, textual and literary criticism, synchronic analysis, and history of reception, also questions, which are specifically aimed at the situation of women, are being asked. For example: How are women portrayed in these texts? Which gender attributes are presumed? Whose interests do these texts serve?

Two introductory chapters are placed at the beginning of the thesis to help understand the following textual work. The first introductory chapter is on feminist bible studies. It talks about the history, the development, and the multitude of approaches to the subject of feminist bible studies around the world, and most importantly about its relevance today. The second introductory chapter covers an analysis of the term prophecy and the differences of use and occurrence between Old and New Testament.

The following chapter elaborates on the four text passages. First the most important introductory questions to the respective books of the Bible are answered. Then the chapter focuses on the bigger context of the passage talking about prophetesses. The next step is textual or literary criticism, followed by synchronic analyses and furthermore, either diachronic analysis, or information on the history of reception. Finally, each passage is also examined through the eyes of feminist exegetical hermeneutics.

The findings of this thesis offer insights into and a deeper understanding of strong women in the early church, who prophesied, taught and might have been leaders of their communities. They are witnesses for women in leadership and teaching positions in the early church.