



# Protokolle zur Bibel

Im Auftrag der Arbeitsgemeinschaft der AssistentInnen  
an bibelwissenschaftlichen Instituten in Österreich  
hg. v. Agnethe Siquans, Veronika Burz-Tropper und Werner Urbanz

Peer reviewed

---

Jahrgang 22

Heft 1

2013

---

## Schwerpunktthema: Rezeption der Bibel

- A. SIQUANS: Rezeption. Annäherung an ein Phänomen 1
- E. BIRNBAUM: Der Koheletkommentar des Hieronymus als Anleitung zum angemessenen Weltbezug. Ein Plädoyer für umfassende Rezeptionsgeschichte 18
- U. RAGACS: Gen 1,1 in der Rezeption von Raschi und die Rezeption der Rezeption ... 34
- E. M. SYNEK: „... der du Mirjam, Deborah, (H)Anna und Hulda mit Geist erfüllt hast ...“ Biblische Frauen in der frühchristlichen Rechtsentwicklung am Beispiel der Apostolischen Konstitutionen 53

---

Österreichisches Katholisches Bibelwerk  
Klosterneuburg

# Protokolle zur Bibel – PzB

Herausgegeben im Auftrag der Arbeitsgemeinschaft der AssistentInnen  
an bibelwissenschaftlichen Instituten in Österreich

---

## Schriftleitung

Dr. Agnethe SIQUANS  
*agnethe.siquans@univie.ac.at*

Institut für Bibelwissenschaft  
Schenkenstraße 8–10, A-1010 Wien

Dr. Veronika BURZ-TROPPER  
*Veronika.Burz-Tropper@uibk.ac.at*

Institut für Bibelwissenschaften und Historische Theologie  
Karl-Rahner-Platz 1, A-6020 Innsbruck

Dr. Werner URBANZ  
*w.urbanz@ktu-linz.ac.at*

Institut für Bibelwissenschaft des Alten und Neuen Testaments  
Bethlehemstraße 20, A-4020 Linz

## Adressen der Mitarbeiterinnen

Dr. Elisabeth BIRNBAUM  
*elisabeth.birnbaum@univie.ac.at*

Institut für Bibelwissenschaft  
Schenkenstraße 8–10, A-1010 Wien

Ao. Univ.-Prof. Dr. Ursula RAGACS  
*ursula.ragacs@univie.ac.at*

Universität Wien  
Spitalgasse 2, Hof 7.3, A-1090 Wien

Ao. Univ.-Prof. Dr. Agnethe SIQUANS  
*agnethe.siquans@univie.ac.at*

Institut für Bibelwissenschaft  
Schenkenstraße 8–10, A-1010 Wien

Ass.-Prof. Dr. Eva M. SYNEK  
*eva.synek@univie.ac.at*

Institut für Rechtsphilosophie, Religions- und Kulturrecht  
Schenkenstraße 8–10, A-1010 Wien

## Abonnement

*Erscheinungsweise:* zweimal jährlich (Frühjahr und Herbst)

*Umfang:* je Heft ca. 70 Seiten

*Abonnement-Bestellungen:* im In- und Ausland an jede Buchhandlung oder direkt an:  
Verlag Österr. Kath. Bibelwerk, Postfach 48, A-3400 Klosterneuburg  
(Fax +43/2243/32938-39; E-Mail: [zeitschriften@bibelwerk.at](mailto:zeitschriften@bibelwerk.at))

Abonnement-Bestellungen für die Schweiz direkt an:  
Bibelpastorale Arbeitsstelle SKB, Bederstraße 76, CH-8002 Zürich

*Abonnement-Preise:* jährlich € 10,50 bzw. sfr 19,30 (jeweils exkl. Versandkosten)

*Einzelheftpreise:* € 5,40 bzw. sfr 10,- (jeweils exkl. Versandkosten)

Die Schriftleitung ist nicht verpflichtet, unangeforderte Rezensionsexemplare zu besprechen. Rücksendung erfolgt nur, wenn Porto beigefügt ist.

---

Die Zeitschrift „Protokolle zur Bibel“ ist das Publikationsorgan der Arbeitsgemeinschaft der AssistentInnen  
an bibelwissenschaftlichen Instituten in Österreich.

Internet: <http://www.bibelwerk.at/argeass/pzb/>

© 2013 Österreichisches Katholisches Bibelwerk, Klosterneuburg

Alle Rechte vorbehalten.

ISSN 1996-0042

# „... DER DU MIRJAM, DEBORAH, (H)ANNA UND HULDA MIT GEIST ERFÜLLT HAST ...“<sup>1</sup>

## Biblische Frauen in der frühchristlichen Rechtsentwicklung am Beispiel der Apostolischen Konstitutionen

*Eva M. Synek, Wien*

**Abstract:** The legal sources of Early Christianity include the “canonical” texts in the narrow sense (i. e. biblical texts), but also a wide range of various other literary genres, in particular canons passed by synods, canonical answers of ecclesiastical authorities and so-called “church orders” (most of them apostolic apocrypha). Biblical role-models are not restricted to the genre of “church order”, but they are much more likely to be found there than in canons. This paper focuses on the reception of biblical persons in the so called Apostolic Constitutions, a compilation from the second half of the 4<sup>th</sup> century (most likely from Antioch). It does so from particular perspective of gender-studies, identifying the contexts of the church-order where biblical females play a role, naming the women who were received, but also asking for the missing female figures. Further on, the paper outlines the function of biblical females in the church-order and tries to compare it with the recourse on biblical males.

### 1. Einleitung

Grundsätzlich sind bei den altkirchlichen Rechtsquellen – abgesehen von den kanonischen Texten im engeren Sinn, also biblischen Quellen – unterschiedliche Literargenera zu unterscheiden, insbes. Synodalkanones, Responsen kirchlicher Autoritäten und (zumeist als apostolische Fiktionen gestaltete) sog. „Kirchenordnungen“.<sup>2</sup> In allen diesen Gruppen spielen biblische Vorbildgestalten eine Rolle, auch wenn die unterschiedlichen Quellentypen auf den ersten Blick sehr unterschiedliche Bilder von deren Bedeutung für die frühkirchliche

---

<sup>1</sup> Aus dem Weihegebet für Diakoninnen der Apostolischen Konstitutionen (i. d. F.: CA), für den Gesamttext vgl. CA 8,19–20: ed./franz. Übers. Marcel Metzger, SC 336, 220–223; eine dt. Übers. bietet Agnethe Siquans, *Die alttestamentlichen Prophetinnen in der patristischen Rezeption* (HBS 65), Freiburg i. B. u. a. 2011, 30.

<sup>2</sup> Vgl. den einführenden Überblick von Bruno Steimer, *Vertex Traditionis. Die Gattung der altchristlichen Kirchenordnungen* (BZNW 63), Berlin 1992 (mit Quellenausgaben und älterer Literatur).

Rechtsentwicklung evozieren. Würde man sich bei der Untersuchung der Rezeption biblischer Frauen allein auf (Synodal)kanones beschränken, so wäre das Ergebnis jedenfalls ein völlig anderes als bei Einbeziehung anderer Quellengruppen.<sup>3</sup> Das hängt v.a. daran, dass Synodalkanones zumeist gesetzestypisch lakonisch formulieren. Dagegen gestaltet sich die Responsenliteratur, die im Osten teilweise in Form sog. „Väterkanones“, im Westen v.a. in Gestalt der päpstlichen Dekretalen rezipiert wurde, pluraler. Viele dieser Texte sind zwar durchaus ähnlich lakonisch gehalten sind wie das Gros der Synodalkanones. Doch konnte bereits Agnethe Siquans am Beispiel der Mirjam-Rezeption in mehreren, in alten Sammlungen Athanasios Sinaita zugeschriebenen, Responsen zeigen, dass die Responsenliteratur jedenfalls punktuell durchaus mit biblischen Exempla operiert.<sup>4</sup> Am meisten Raum für narrative Elemente und biblische Exempla bieten die gewöhnlich unter dem Sammelbegriff „Kirchenordnungen“ subsumierten anonymen Texte. In der konkreten Ausgestaltung unterscheiden sich diese allerdings recht deutlich voneinander und die Möglichkeit des Rekurses auf biblische Personen wurde keineswegs immer genutzt.

Ich habe mich in der nachfolgenden Analyse auf eine besonders geschichtswirksame Kirchenordnung konzentriert, die Apostolischen Konstitutionen. Hierbei handelt es sich um eine wahrscheinlich in Antiocheia entstandene Kompilation vom ausgehenden 4. Jh.<sup>5</sup> V. a. in ihrem Anhang reflektiert sie auch die bisherige griechische Entwicklung am Sektor der Synodalkanones. Damit bietet sie mit Einschränkungen einen brauchbaren Einstieg in das Desiderat einer umfassenden Untersuchung kirchenrechtlicher Quellen hinsichtlich der Frage biblischer Rekurse im allgemeinen und auf biblische Personen im besonderen. Unter Genderperspektive hat die rezent erschienene Habilitationsschrift von Siquans bereits einiges an Material ausgewertet, allerdings fokussiert auf das spezifische Problem der Rezeption (alttestamentlicher)

---

<sup>3</sup> Vgl. Eva Synek, Zur Rezeption biblischer Frauen im orthodoxen Kirchenrecht, in: Österreichisches Archiv für Rechtsgeschichte 59 (2012) 199ff.

<sup>4</sup> Vgl. Siquans, Prophetinnen (Anm. 1) 136–139.

<sup>5</sup> Vgl. näherhin die Einführungen und Kommentare zur Edition von Metzger (SC 329/329/336); Eva Synek, „Dieses Gesetz ist gut, heilig, es zwingt nicht“. Zum Gesetzesbegriff der Apostolischen Konstitutionen (Kirche und Recht 21), Wien 1997; dies., Oikos. Zum Ehe und Familienrecht der Apostolischen Konstitutionen (Kirche und Recht 22), Wien 1999; Adalbert Keller, Entwicklungstendenzen kirchlichen Lebens in den „Apostolischen Konstitutionen“, Augsburg 1997 (m. W. bislang unveröffentlichte Habilitationsschrift; für die Überlassung eines maschin. Exemplars danke ich dem Autor); Joseph G. Mueller, L’Ancien Testament dans l’ecclésiologie des Pères. Une lecture des „Constitutions apostoliques“ (Instrumenta patristica et mediaevalia 41), Turnhout 2004.

Prophetinnen.<sup>6</sup> Siquans‘ Arbeit provoziert die Frage, in welchen Kontexten welche Frauengestalten der Bibel in dieser Kirchenordnung insgesamt eine Rolle spielen (oder auch nicht), aber auch welche Funktion diesen zukommt und wie sich die Relation des Rekurses auf biblische Frauen zu dem auf biblische Männer verhält.

## 2. Bezüge auf biblische Frauen in den Apostolischen Konstitutionen

Ingesamt zeichnen sich in der Endtextanalyse in den Apostolischen Konstitutionen bestimmte Bereiche ab, in denen verstärkt auf Frauen rekurriert wird. Ich habe versucht, wie folgt zu systematisieren. (1) Kirchendisziplin und Buße, (2) Fasten und prophetische Rede, (3) frauenspezifische Kontexte, (4) Reinheitstora und (5) (sonstige) liturgische Kontexte.

### 2.1 Der Rekurs auf biblische Frauen im Kontext von Kirchendisziplin und Buße

Siquans ist bereits darauf eingegangen, welche Bedeutung *Mirjam* im Kontext der *Didaskalia* zukommt,<sup>7</sup> die den Ausgangspunkt für die einschlägigen Ausführungen im zweiten Buch der Apostolischen Konstitutionen bildet.<sup>8</sup> In den

<sup>6</sup> In den Konstitutionen werden Prophetinnen an mehreren Stellen erwähnt, wobei neben dem sog. „Charismen traktat“ (vgl. CA 8,2,9: ed./franz. Metzger, SC 336, 138f) das im Titel zitierte Weiheformular für Diakoninnen im 8. Buch besonders interessant erscheint (vgl. Siquans, Prophetinnen [Anm. 1] 30f.). *Mirjam, Deborah, Hanna* und *Hulda* werden hier zur Begründung des weiblichen Diakonats herangezogen. Analog finden sich in den Ordinationsformularen für männliche Kleriker männliche Vorbildgestalten aus dem Alten Testament, u. a. der ebenfalls als prophetisch gedeutete *Mose* sowohl im Formular für Presbyter als auch für Bischöfe. Vgl. CA 8,5 (Weihegebet für Bischöfe): ed./franz. Übers. Metzger, SC 226, 144–149 (Mose typologie: ebenda, 146); CA 8,16 (Weihegebet für Presbyter): ed./franz. Metzger, SC 226, 216–219 (Mose typologie: ebenda, 218).

<sup>7</sup> Vgl. Siquans, Prophetinnen (Anm. 1) 130; 132f. – Für den Textvergleich ist nach wie vor die Ausgabe von Franz-Xaver Funk, *Didascalia et Constitutiones Apostolorum* Bd. 1, Paderborn 1905 [Nachdruck: Turin 1959] sehr hilfreich. Prinzipiell ist hinsichtlich der syrischen Rezension der *Didaskalia* aber die Edition von Arthur Vööbus, *The Didascalia Apostolorum in Syriac I and II* (CSCO.S 175/176), Louvain 1979, maßgeblich; für die (nur teilweise erhaltene) altlateinische Fassung Erik Tidner, *Didascalia Apostolorum, Canones ecclesiasticorum, Traditionis Apostolicae: versiones latinae* (TU 75), Berlin 1963. An modernen Übers. vgl. dt.: Hans Achelis/Johannes Flemming, *Die ältesten Quellen des orientalischen Kirchenrechts. 2. Buch: Die syrische Didaskalia*, Leipzig 1904; engl.: Arthur Vööbus, CSCO.S 179/180, Louvain 1979 bzw. neuerdings auch Alistair Stewart-Sykes, *The Didascalia apostolorum. An English Version with Introduction and Annotation* (Studia traditionis theologiae 1), Turnhout 2009.

<sup>8</sup> Vgl. CA 2,16,3: ed./franz. Übers. Metzger, SC 320, 186f; die „Mirjamepisode“ aus Num 12 klingt auch in CA 2,18,7: ed./franz. Übers. Metzger, SC 320, 192–195 an, ohne dass das Geschwistertrio hier nochmals namentlich genannt würde, weiters ist sie möglicher Weise „zwi-

Konstitutionen wirken sich die innerbiblischen Variationen im Mirjambild in der kirchenrechtlichen Rezeption allerdings stärker aus. So kann die Prophetin zwar einerseits im Weihegebet für Diakoninnen im achten Buch der Kirchenordnung als Vorbildgestalt einer geistbegabten Frau ämtertypologisch firmieren, andererseits aber wie bereits in der Didaskalia auch bei der Darlegung der Bußdisziplin als Prototyp für Laien beiderlei Geschlechts. Dagegen werden ihre beiden Brüder im selben Kontext „priesterlich“ interpretiert. *Aaron* fehlt auch in der Liste warnender biblischer Exempla für die Bestrafung von AufreherInnen, die das sechste Buch der Konstitutionen „über Schismen“ einleitet, während *Mirjam* – wie bereits in der Didaskalia – als einzige Frau unter mehreren Männern sehr wohl Erwähnung findet.<sup>9</sup>

Betrachtet man die Referenzen auf *Aaron* genauer, so zeigt sich freilich auch hier durchaus ein kontextbezogenes Schwanken zwischen den Typologien: So rangiert der innerbiblisch v. a. als Priester verstandene Bruder zwar im einschlägigen Weiheformular des achten Buches gemeinsam mit *Mose* (und anderen) unter den alttestamentlichen Vorbildgestalten für einen Bischof.<sup>10</sup> Dagegen muss er (bei gleichzeitiger prophetischer Interpretation) in den Ämtertypologien des zweiten Buches auch einmal als Typus des diesem deutlich untergeordnet verstandenen Diakons herhalten<sup>11</sup> und wird dort, wo nur wenige Verse später das „Aufmucken“ gegen den Bischof auf der biblischen „Schablone“ als Verfehlung gegen Gott selbst gebrandmarkt wird, kritisch in einem Atemzug gemeinsam mit *Mirjam* genannt. Siquans hat in ihrer diachronen Analyse herausgearbeitet, dass der Redaktor der Konstitutionen seine Textvorlage wohl sehr bewusst veränderte: aus „dem Murren des Volkes gegen *Mose* und *Aaron* (vgl. Ex 16,8)“<sup>12</sup> in der Didaskalia wurde angelehnt an Num 12 ein Aufmucken von *Mirjam* und *Aaron* gegen den allein typologisch auf den – Gott Vater repräsentierenden – Bischof hingedeuteten *Mose*.

Andere weibliche Exempel im Kontext von Bußdisziplin und kirchlicher Gerichtsbarkeit sind *Susanna* (vgl. Dan 13),<sup>13</sup> weiters „die Ägypterin“, die nach Gen 39 Josef durch ihre Falschanzeige ins Gefängnis brachte<sup>14</sup> und

---

schen den Zeilen“ im Gebet über Büsser aus der „Musterliturgie“ des achten Buches (vgl. CA 8,9,3: ed./franz. Übers. Metzger, SC 336, 162f.) mitzuhören.

<sup>9</sup> Vgl. CA 6,1: ed./franz. Übers. Metzger, SC 329, 294–297; zur Vorlage in der Didaskalia Siquans, Prophetinnen (Anm. 1) 130.

<sup>10</sup> Vgl. CA 8,5,4: ed./franz. Übers. Metzger SC 336, 146f.

<sup>11</sup> Vgl. CA 2,29–30; 32; 49,3; 51,2: ed./frz. Übers. Metzger, SC 320, 248f.; 250–253; 391f, 296f.

<sup>12</sup> Siquans, Prophetinnen (Anm. 1) 152.

<sup>13</sup> Vgl. CA 2,37,3: ed./franz. Übers. Metzger, SC 320, 262f.

<sup>14</sup> Vgl. CA 2,37,3: ed./franz. Übers. Metzger, SC 320, 262–265.

*Rahab* (vgl. Jos 2; 6; Mt 1,5; Hebr 11,21; Jak 2,25):<sup>15</sup> Der Mix erscheint im wesentlichen frei von Geschlechterstereotypen: Der „bösen Frau“ von *Potiphar*, die das Leid eines Gerechten provoziert, steht mehrfach die unschuldige, von Gott errettete *Susanna* gegenüber.<sup>16</sup> An beiden Beispielen wird v. a. demonstriert, dass im Gemeindekontext im Umgang mit Anschuldigungen höchste Vorsicht geboten ist. Gemeinsam mit *Noah* und *Lot* weist schließlich *Rahab* auf das Menschen verschonende Erbarmen Gottes hin, das herauszustellen dem Redaktor der Kirchenordnung, der rigoristischen Tendenzen eine Absage erteilt, ein besonders wichtiges Anliegen ist.<sup>17</sup>

In der langen Reihe reuiger Sünder, die Gottes Vergebung erfahren durften, finden sich schließlich auch neutestamentliche Beispiele. Hinsichtlich der fiktiven Autoren der Kirchenordnung wird nicht schöngefärbt. Auch „die Apostel“ waren Sünder und bekennen dies in der literarischen Gestaltung der Kirchenordnung selbst ein: In der illustren Gesellschaft von *Matthäus*, dem Zöllner; *Petrus*, der den Herrn verleugnet hat und *Paulus*, dem bekehrten Christenverfolger<sup>18</sup> finden sich dann auch Frauen wieder, denen Jesus nach der Überlieferung der Evangelien vergeben hat. Die Kirchenordnung resümiert die einschlägigen Herrenworte aus der Erzählung von der *Anonyma, die Jesus salbte* (vgl. Lk 7,36–50) wie auch aus der in das Johannesevangelium interpolierten Perikope von der *Ehebrecherin* (vgl. Joh 7, 53–8,11).<sup>19</sup>

## 2.2 Fasten und prophetisches Reden

Ein anderer Kontext, in dem die Exempla biblischer Frauen und Männer egalitär eingesetzt werden, ist das Fasten.<sup>20</sup> Fasten war wohl bereits in biblischer

<sup>15</sup> Vgl. CA 2,17,7.9: ed./franz. Übers. Metzger, SC 320, 174–177.

<sup>16</sup> Christina Leisering, *Susanna und der Sündenfall der Ältesten: eine vergleichende Studie zu den Geschlechterkonstruktionen der Septuaginta- und Theodotionfassung von Dan 13 und ihren intertextuellen Bezügen*, Wien 2008, 258–260 u. a. haben herausgearbeitet, dass die Figur der Susanna innerbiblisch jener des gerechten Josef (Gen 39) nachgestaltet worden ist. – Für einen Überblick zur patristischen Susanna-Rezeption vgl. zuletzt Danny Praet, *Susanna, the Fathers and the Passio Sereni* (BHL 7595–6): Sexual Morals, Intertextuality and Early Christian Self-Definition, ZAC 14 (2011) 556–580 (mit Quellenbelegen und Literatur); zu den CA in aller Kürze 565, Anm. 32 und 568, Anm. 46

<sup>17</sup> Vgl. Marcel Metzger, *Appel à la miséricorde, contre les rigoristes dans les Constitutions apostoliques (fin du IV<sup>e</sup> s)*, in: Pascal-Grégoire Delage (Hg.), *Les Pères de l’Église et les dissidents. Dissidence, exclusion et réintégration dans les communautés chrétiennes des six premiers siècles. Actes du IV<sup>e</sup> colloque de La Rochelle 25, 26 et 27 septembre 2009*, Royan 2010, 327–342.

<sup>18</sup> Vgl. CA 2,24,4: ed./franz. Übers. Metzger, SC 320, 224f.

<sup>19</sup> Vgl. Lk 7, 47f.; Joh 8,11 in CA 2,24,5–6: ed./franz. Übers. Metzger, SC 320, 224–227.

<sup>20</sup> Vgl. CA 5,20,14ff.: ed./franz. Übers. Metzger, SC 329, 282f.; hierzu knapp Agnethe Siquans, *Esther in der Rezeption der Kirchenväter. Königin, Vorbild der Tapferkeit oder Typus der Kir-*

Zeit eine Möglichkeit vergleichsweise selbstbestimmten religiösen Handelns von Frauen und blieb dies über die Jahrhunderte hinweg auch unter christlichen Vorzeichen.<sup>21</sup> Das Ende des fünften Buches der Apostolischen Konstitutionen legitimiert diese religiöse Praktik mit einem bunten Mix alttestamentlicher Beispiele, angefangen von *Mose*, *Elia*, *Daniel* über *Hanna* im Kontext ihres Gebetes um ein Kind, der von *Jona* widerwillig gewarnten *Niniviten*, bis zu *Esther*, *Judith* (vgl. *Judith* 8,6) und *David*.

Dass v.a. der Rekurs auf *Esther* qua biblische Personen aus zeitgenössischer Sicht nicht ganz selbstverständlich ist, sei nur kurz angemerkt.<sup>22</sup> Ich kann hier nicht näher auf die komplexe Frage der Kanongeschichte eingehen. Deutlich herausstellen möchte ich aber, dass der Passus eines jener raren Beispiele dafür bietet, dass im kirchenrechtlichen Kontext sozusagen einer Frau „das Wort erteilt“ wurde. Mit dem Zitat „*Wein und berauschendes Getränk habe ich nicht getrunken, und [nun] schütte ich meine Seele aus vor dem Herrn*“ rekuriert die Kirchenordnung auf einen in 1 Basileion 1,15 (1 Sam 1,15 MT) als ein Wort der *Hanna* tradierten Satz.<sup>23</sup> Aus patristischer Perspektive handelt

---

che, ZAC 12 (2009) 414–432: 417–420 (mit weiteren patristische Referenzen auf das Fasten Esthers).

<sup>21</sup> So hat nicht zuletzt der jüngst kanonisierte Siebenbürgener Bischof, Andreas von Schaguna [Andrei de Şaguna], der im 19. Jahrhundert eines der ersten modernen orthodoxen kirchenrechtlichen Handbücher verfasste, in diesem erläutert: „*Freiwillige Fasten sind [...] jene, wenn Jemand aus freien Stücken zum glücklichen Gelingen irgend einer Unternehmung [...] fastet. Ein solches Fasten war des Heilandes vor dem Antritte seines Lehrberufes, das Fasten Mosis vor dem Empfange der zwei Gesetztafeln und das Fasten Judith's vor ihrem Aufbruche in das Lager des Holofernes.*“ Andreas von Schaguna [Şaguna], Compendium des kanonischen Rechtes der einen, heiligen, allgemeinen und apostolischen Kirche, Hermannstadt 1868, 40. Das Buch erschien parallel in einer rumänischen und der hier zitierten, vom Autor selbst durchgesehenen deutschen Übersetzung.

<sup>22</sup> Von den in besonderer Weise als kanonische Autoritäten rezipierten griechischen Vätern – Gregor v. Nazianz, Amphilochios und Athanasios – hat keiner *Esther* voll als kanonisch anerkannt: bei Gregor bleibt das Buch schlicht unerwähnt, Amphilochios sagt, dass „manche“ es als kanonisch ansehen (vgl. Périclès-Pierre Joannou, *Fonti Fasc. 9: Discipline générale antique*, t. 2, Grottaferrata [Roma] 1963, 235), während Athanasios es schließlich nicht zu den kanonischen Büchern zählt, aber auch ausdrücklich von den Apokryphen unterscheidet und es (gemeinsam mit *Judith*) unter die besonders geschätzten katechetischen Schriften rechnet (vgl. ebenda, 75). Vgl. näherhin zur patristischen Estherrezeption Siquans, *Esther* (Anm. 20) passim.

<sup>23</sup> Zum biblischen Text vgl. Silvia Becker-Spörl, „Und Hanna betete, und sie sprach ...“: literarische Untersuchungen zu 1 Sam 2,1–10 (Textwissenschaft, Theologie, Hermeneutik, Linguistik, Literaturanalyse, Informatik 2), Tübingen 1992. – Was die Authentizität der Worte biblischer Prophetinnen betrifft, hat zuletzt Siquans zu Recht herausgestellt, dass diesbezüglich wenig gesagt werden kann. Auch ob bzw. inwiefern „die in der Bibel überlieferten Worte der Prophetinnen [geschweige denn, wie gelegentlich spekuliert, jene der männlichen Propheten] von Frauen mitgeschrieben wurden“ (Siquans, *Prophetinnen* [Anm. 1] 442), lässt sich kaum veri- noch falsi-

es sich bei *Hanna* um eine Prophetin und somit eine von Gott unmittelbar inspirierte Frau. Das machte es trotz aller generellen Bedenken der Kirchenordnung gegenüber „Frauenlehre“ (→ 2.3.) akzeptabel, dass sie über das reine Exempel hinaus, den christlichen LeserInnen auch unmittelbar etwas „zu sagen“ hat. Andernorts gilt dies in den Apostolischen Konstitutionen übrigens auch für eine pagane „Prophetin“, die *Sibylle*.<sup>24</sup>

Der sog. Charismentraktat“ zu Beginn des achten Buches nennt eine ganze Reihe weiterer prophetischer Frauen mit Namen,<sup>25</sup> ohne auf den Inhalt ihrer Botschaft näher einzugehen: aus dem Alten Testament *Mirjam*, *Deborah*, *Hulda* sowie neuerlich die prophetisch interpretierte *Judith*, aus dem Neuen Testament *die Mutter Jesu*, *Elisabeth*, die *lukanische (H)anna* sowie die *Töchter des Philippus* (vgl. Apg 21,9).<sup>26</sup> Dieses vom Redaktor der Konstitutionen übernommene, u.a. auch im für die weitere Rechtsentwicklung der syrischen Christen bedeutenden sog. „Klementinischen Oktateuch“ enthaltene Traditionsstück ist durchaus ambivalent.<sup>27</sup> Einerseits kann der Aufruf zu Bescheidenheit jedenfalls die bereits biblisch „approbierten“ ProphetInnen nicht in Frage stellen und erkennt auch über diese hinaus die Möglichkeit prophetischen Charismas in der Kirche grundsätzlich an. Andererseits zeigt der „Charismentraktat“ recht deutlich, dass Prophetie genderübergreifend problematisiert wurde, sobald kirchliche Autoritäten der Meinung waren, dass CharismatikerInnen allzu selbstbewusst auftraten. Dabei muss man davon ausgehen, dass im Kontext der dominanten zeitgenössischen Vorstellungen „geziemenden Verhaltens“ von Frauen Prophetinnen nochmals schneller als Männern „Grenzüberschreitungen“ attestiert wurden. Umso mehr fällt auf, dass die aufgezählten Beispiele für Prophetinnen alle positiv konnotiert sind, obwohl die

---

fizieren. Aus patristischer Sicht stellte sich dieses Problem freilich kaum; wie in anderen zeitgenössischen Quellen werden in den Apostolischen Konstitutionen in der Bibel tradierte Worte geschlechtsunabhängig als die Stimme derer verstanden, als die sie überliefert wurden, auch wenn sie nicht von diesen selbst aufgezeichnet wurden.

<sup>24</sup> Vgl. CA 5,7,13f: ed./franz. Übers. Metzger, SC 329, 226–229.

<sup>25</sup> Vgl. CA 8,2,9: ed./franz. Metzger, SC 336, 138f., dt. Übers. des explizit auf Frauen bezogenen Passus: Siquans, Prophetinnen, 31; für Literatur zur komplizierten Überlieferungsfrage vgl. Synek, *Oikos* (Anm. 5) 40, Anm. 170.

<sup>26</sup> Sie gelten nach anderen patristischen Quellen als Traditionszeuginnen der quartodezimanischen Ostertradition in Kleinasien. Vgl. Eusebios, *Hist. eccl.* 3,31,2–6 (hier unter Berufung auf Polykrates v. Ephesos: ed. Eduard Schwartz, *Eusebius. Kirchengeschichte*, Berlin <sup>5</sup>1952, 100–111); 5,24,2 (ebenda, 211).

<sup>27</sup> Vgl. Eva Synek, In der Kirche möge sie schweigen, in: *OrChr* 77 (1993) 151–164: 157.

Bibel durchaus egalitär auch Kritik an schlechten Prophetinnen tradiert, auf die man hätte zurückgreifen können.<sup>28</sup>

### 2.3 Frauenspezifische Kontexte

Im achten Buch der Apostolischen Konstitutionen, wo es der Linie der sog. „*Traditio Apostolica*“ folgend, darum geht, den Witwenstand gegenüber ordinierten Ämtern abzugrenzen,<sup>29</sup> sind die Positivbeispiele für gute Witwen, zwei Frauen, *Judith* und die lukanische (*H*)*anna*. Das vorrangig mit den Witwen befasste dritte Buch der Apostolischen Konstitutionen kennt für Witwen sogar vier positive Vorbildgestalten, je zwei aus dem Alten und dem Neuen Testament: die *Witwe von Sarepta* (1 Kön 17,9–24), die sich durch ihre Gastfreundschaft hervorgetan hat<sup>30</sup>; (*H*)*anna*, „eine Tochter Penuëls“, die nach der Darstellung von Lk 2,36–38 über lange Zeit („bei Tag und Nacht“) betend im Tempel ausharrte;<sup>31</sup> *Judith*, die ebenfalls v. a. als betende bzw. fürbittende Frau charakterisiert wird (vgl. Jdt 9; 12,8)<sup>32</sup> sowie die arme, aber *großzügige Witwe*, deren zwei Münzen für die Tempelkassa in Mk 12,42–44 gewürdigt werden.<sup>33</sup> An ihnen wird demonstriert, was aus Sicht der Kirchenordnung als für Witwen angemessenes Verhalten anzusehen ist.

Kein Wohlwollen finden hingegen nicht nur solche Frauen, die sich durch eifersüchtiges Verhalten diskreditieren,<sup>34</sup> sondern grundsätzlich alle jene, de-

<sup>28</sup> Vgl. Siquans, Prophetinnen (Anm. 1), hier v. a. 291–325 passim (zur patristischen Auslegung von Ez 13,17–23).

<sup>29</sup> Vgl. CA 8,25: ed./franz. Übers. Metzger, SC 336, 226f.

<sup>30</sup> Vgl. CA 3,1,4: ed./franz. Übers. Metzger, SC 329, 122f.; indirekt auch CA 5,7,8: ed./franz. Übers. Metzger, SC 329, 224f, wo im Kontext von Tod und Auferstehung die alttestamentlichen Totenerweckungen durch Elia und Elischa (1 Kön 17; 2 Kön 4,8–37) erwähnt werden. Es geht hier allerdings um die Auferweckung der Söhne der Witwen von Sarepta und Schunem (LXX: Soman bzw. Suman), nicht um die Witwen selbst.

<sup>31</sup> Vgl. CA 3,1,5: ed./franz. Übers. Metzger, SC 329, 122f unter ausführlicher Zitation aus dem Lukasevangelium; zur biblischen Gestalt vgl. Claudia Janssen, Elisabeth und Hanna – zwei widerständige alte Frauen in neutestamentlicher Zeit. Eine sozialgeschichtliche Untersuchung, Mainz 1998, 159.

<sup>32</sup> Vgl. CA 3,7,6 ed./franz. Übers. Metzger, SC 329, 136–139; vgl. auch CA 5,20,16 ed./franz. Übers. Metzger, SC 329, 282f, wo das Fasten Judiths als exemplarisch erwähnt wird. Zur bibeltheologischen Auslegung von Judiths Gebet vgl. Monika Hellmann, Judit – eine Frau im Spannungsfeld von Autonomie und göttlicher Führung. Studie über eine Frauengestalt des Alten Testaments (EHS.T 444), Frankfurt a. M. 1992, 132–137.

<sup>33</sup> Vgl. CA 3,7,8: ed./franz. Übers. Metzger, SC 329, 138–141.

<sup>34</sup> Vgl. den harschen Vergleich mit dem Brudermörder Kain in CA 3,12,2: ed./franz. Übers. Metzger, SC 329, 146–149. – Zur Repräsentation Kains in der LXX und ausgewählten jüdischen und patristischen Quellen vgl. rezent Robert Hayward, What did Cain do wrong? Jewish and Christian exegesis of Genesis 4:3–6, in: Emmanouela Grypeou/Helen Spurlin (Hg.), *The Exegetical*

ren religiöses Engagement in Konflikt mit der klassischen Hausordnung zu geraten droht. Ihnen werden die weiblichen *Familienangehörigen Jesu*, allen voran seine *Mutter*, sowie seine *Jüngerinnen* als gutes Beispiel entgegengehalten.<sup>35</sup> Neben dem Taufverbot und einer generellen Klarstellung über den Ausschluss von Frauen vom Priestertum ist die Beachtung des Lehrverbotes für Frauen (vgl. 1 Tim 2,12; 1 Kor 14,34) ein besonderes Anliegen der Kirchenordnung. Was den Umgang mit biblischen Referenzen betrifft, fällt in diesem Zusammenhang v. a. auf, welche Frauen nicht oder kaum Erwähnung finden. So folgte der Redaktor der Kirchenordnung bei der Aufzählung der bereits vom Didaskalisten als Kronzeuginnen für das Lehrverbot herangezogenen Frauen des Neuen Testaments getreulich seinem Vorlagetext. Dagegen verzichtete er bei der Behandlung des weiblichen Diakonats<sup>36</sup> auf dessen *Jüngerinnenliste*. Darüber hinaus sticht ins Auge, dass auch die fast unvermeidlichen Bezugnahmen auf das Osterzeugnis der *Frauen im Bericht von Tod und Auferstehung Jesu* im fünften Buch der Apostolischen Konstitutionen besonders knapp ausfallen. Zwar ist nicht völlig auszuschließen, dass der Redaktor bereits von einem von der syrischen Fassung der Didaskalia leicht abweichenden, in Kapitel 21 kürzeren Text ausging.<sup>37</sup> Dennoch scheint der Minimalismus gerade bezüglich der *Osterzeuginnen* kein Zufall. Denn generell wurden die biblischen Bezüge in den übernommenen Materialien im Zuge der Redaktionstätigkeit in der Regel eher ausgeweitete als zurückgenommen und andere biblische Frauen im Zusammenhang mit Tod und Auferstehung auch ganz unbefangen erwähnt, v. a. wenn es darum geht, die Auferstehungshoffnung an biblischen Beispielen festzumachen: der Bogen wird diesbezüglich über die von *Elia* bzw. *Elischa auferweckten Söhne* von zwei *alttestamentlichen Witwen* über *Lazarus*, die *Tochter des Jairus* und den Sohn der *Witwe von Nain* gespannt.<sup>38</sup>

#### 2.4 Reinheitstora

Da die Frage einer christlichen Applikation der Reinheitstora an sich keine genderspezifische ist und auch weder in den Apostolischen Konstitutionen noch ihrer Vorlage in der Didaskalia als solche gesehen wird, möchte auch ich

---

Encounter between Jews and Christians in Late Antiquity (JCPS 18), Leiden/Boston 2009, 101–123; das Motiv des Neides scheint sich explizit erstmals bei Irenaios von Lyon zu finden (ebenda, 114f.).

<sup>35</sup> Vgl. CA 3,6,2; 9,4: ed./franz. Übers. Metzger, SC 329, 132f.; 144f.

<sup>36</sup> Vgl. CA 3,16: ed./franz. Übers. Metzger, SC 329, 154–157.

<sup>37</sup> Vgl. Synek, Oikos (Anm. 5) 39f. (mit Literatur).

<sup>38</sup> Vgl. CA 5,7,7-12: ed./franz. Übers. Metzger, SC 329, 224–227.

diesen Problemkreis eigenständig behandeln. Allerdings spitzt er sich in der Menstruationsfrage doch frauenspezifisch zu. Die (erhaltene) altkirchliche Halacha war in der Frage der Tabuisierung sexueller Beziehungen während der Menses weitestgehend kohärent. Die konsequent tabukritische syrische Didaskalia scheint hier die berühmte Ausnahme von der Regel darzustellen.<sup>39</sup> Auch in den Apostolischen Konstitutionen wird – wahrscheinlich nicht zuletzt vor dem Hintergrund eines funktionalistischen Verständnisses von Sexualität und unter dem Einfluss zeitgenössischen medizinischen Wissens, dass während der Menses kein Kind gezeugt werden kann – das biblische Verbot explizit bekräftigt.<sup>40</sup>

Dagegen wurde in der Frage der Kulthaftigkeit während der Regel die tabukritische Position des Didaskalisten übernommen.<sup>41</sup> Damit zählen die Apostolischen Konstitutionen zur Gruppe jener Quellentexte, die dezidiert für eine „Gegenhalacha“ zu der in der byzantinischen kanonischen Rezeption geschichtswirksam gewordenen Position des Dionysios von Alexandrien stehen.<sup>42</sup>

Hier zeigt sich sehr schön, wie ein und dasselbe biblische Exempel auch sehr unterschiedlich eingesetzt werden konnte. In der Relecture der Heilungsgeschichte von der „*blutflüssigen Frau*“ durch den Didaskalisten<sup>43</sup> und diesem folgend, dem Redaktor der Konstitutionen<sup>44</sup>, wird Dionysios geradezu konterkariert: Zwar ist nicht sicher, ob unmittelbar seine kanonische Autorität ange-

<sup>39</sup> Vgl. Didaskalia 26: ed. Vööbus, CSCO.S. 179, 262; engl. Übers. Vööbus, CSCO.S 180, 244. Ob die syrische Rezension den Urtext hier getreu wiedergibt, ist nicht mit Sicherheit zu erweisen; Vööbus u. a. nehmen einen Textverlust an. Sowohl die lateinische Übersetzung (vgl. ed. Tidner, TU 75, 99, Z. 11–12) als auch der Text der Apostolischen Konstitutionen (CA 6,28,8: ed. Metzger, SC 329, 386) tabuisieren levitikuskonform eheliche Beziehungen während der Menses, weichen im Wortlaut dabei aber deutlich voneinander ab, was starke Zweifel an den vorgeschlagenen Konjekturen am syrischen Text nährt. Stewart-Sykes (Anm. 7) 256, hat – anders als Vööbus – in seiner englischen Neuübersetzung sogar das im syrischen Text nicht vorhandene Verbot in die englische Übersetzung interpoliert (!) und die Problematik dieses Vorgehens nur in einer Anmerkung offengelegt (ebenda, 141). Dieses Vorgehen halte ich für äußerst problematisch.

<sup>40</sup> Vgl. CA 6,28,8: ed./franz. Übers. Metzger, SC 329, 386f.

<sup>41</sup> Vgl. hier und im Folgenden näherhin Eva Synek, „Wer aber nicht völlig rein ist an Seele und Leib ...“. Reinheitstabus im Orthodoxen Kirchenrecht (Kanon Sonderheft 1), Egling 2006, 110–112.

<sup>42</sup> Dionysios v. Alexandria, sog. „kanonischer Brief an Basilides“ = c. 2 des Dionysios: ed. Joannou, Fonti Fasc. 9, 2, 12.

<sup>43</sup> Vgl. Didaskalia 26: ed. Vööbus, CSCO.S. 179, 262; engl. Übers. Vööbus, CSCO.S 180, 244.

<sup>44</sup> Vgl. CA 6,28,8: ed./franz. Übers. Metzger, SC 329, 386f; zur Rezeptionsgeschichte vgl. insgesamt Ulrike Metternich, Sie sagte ihm die ganze Wahrheit. Die Erzählung von der „Blutflüssigen“ feministisch gedeutet, Mainz 2000.

griffen werden sollte. Jedenfalls wurde aber der von ihm (so wie auch von seinem Nachfolger auf der alexandrinischen Kathedra, Timotheos)<sup>45</sup> vertretenen und offensichtlich in Frauenkreisen im Milieu der Kirchenordnungen praktizierten Rechtsansicht im Rekurs auf den biblischen „Beweis“ die Legitimität abgesprochen. Das Bibelverständnis ist offensichtlich sehr stark von einer Vorentscheidung, was bewiesen werden soll, abhängig und aus heutiger exegetischer Sicht in beiden Argumentationsrichtungen nicht unproblematisch.

### 2.5 Liturgische Kontexte

Auf den ersten Blick hin auffällig ist schließlich die mangelnde Präsenz von Frauen in vielen Gebetsformularen der Apostolischen Konstitutionen. Doch ist der Befund der liturgisch akzentuierten Materialien der Konstitutionen durchaus zu differenzieren. Für einen Teil der Texte dürfte die Erklärung für die „Leermeldung“ darin zu finden sein, dass diese wohl aus jüdischen Quellen übernommen wurden,<sup>46</sup> der auffällige „Frauenmangel“ also bereits eine übernommene „Tradition“ war und eine „genderbewusste“ Überarbeitung wohl nicht im Horizont des Redaktors stand. Umso mehr sticht ins Auge, wo in den Gebetsformularen Bezüge auf biblische Frauen sehr wohl erfolgen und welche Frauen kommemoriert werden. Wie nicht anders zu erwarten, bestätigt sich im liturgischen Kontext die auch sonst in kirchenrechtlichen Texten zu beobachtende *Sonderrolle Marias*. Sie wird im Unterschied zu späteren Gebetspraktiken zwar (noch) nicht direkt angerufen, hat aber *qua Mutter Jesu* Eingang ins Taufbekenntnis<sup>47</sup> gefunden und wird auch sonst v. a. bei inkarnatorischen Bezügen immer wieder erwähnt.<sup>48</sup>

Doch ist sie nicht die einzige Frau, die liturgisch zur Sprache kommt: So findet im anamnetischen Teil des Eucharistiegebetes des achten Buches der Konstitutionen neben der „Jungfrau“ implizit auch die archetypische „Frau“, die nach der Ätiologie von Gen 3 durch ihren schlechten Rat gemeinsam mit

<sup>45</sup> Vgl. Timotheos v. Alexandria, Responsum 7: ed. Joannou, *Fonti Fasc.* 9, 2, 244 (Bestätigung des Kommunionverbotes für Frauen während der Menses); ders., Responsum 6, ebenda, 243f. (analoges Taufverbot).

<sup>46</sup> Vgl. David Fiensy, *Redaction History and the Apostolic Constitutions*, *JQR* 52,4 (1982) 293–302; ders., *Prayers Alleged to be Jewish. An Examination of the Constitutiones Apostolorum* (BJS 85), Chico, CA 1985; zuletzt Pieter W. van der Horst/Judith H. Newman, *Early Jewish Prayers in Greek* (CEJL), Berlin u. a. 2008, 1–93.

<sup>47</sup> Vgl. CA 7,41,6: ed./franz. Übers. Metzger, SC 336, 98f.

<sup>48</sup> Teils unter namentlicher Nennung, teils als „Jungfrau“ bzw. unter Rekurs auf die Formel von Gal 4,4: vgl. hierzu v. a. CA 7,36,2.6; 37,1: ed./franz. Übers. Metzger, SC 336, 82–87.

der Schlange den Fall des Menschen verschuldete, Erwähnung<sup>49</sup>. Weiters rekurriert die anamnetische Formel in Kapitel 37 des siebenten Buches nach einer Erwähnung „der *Jungfrau*“<sup>50</sup> in der Kommemoration der Inkarnation unter zahlreichen anderen alttestamentlichen Exempla auf drei Frauen des Richterbachs als Beispiel dafür, dass Gott ein Opfer gnädig angenommen hat:<sup>51</sup> *Simsons Mutter* („*Manoach und seine Frau*“: vgl. Ri 13), *Deborah* (gemeinsam mit dem erstgenannten *Barak*: vgl. Ri 4)<sup>52</sup> sowie *Jael*, der biblischen Erzählung folgend ohne ein unmittelbares männliches Pendant (Ri 5,24).<sup>53</sup>

Die nachfolgende Danksagung in Kapitel 38 des siebenten Buches, die Gottes Barmherzigkeit in – an biblischen Personennamen festgemachten – unterschiedlichen historischen Epochen kommemoriert, spricht schließlich u. a. von den „*Tagen der Esther und des Mardochai*“ und den „*Tagen Judith*“.<sup>54</sup> Ohne dass bestimmte Frauen mit Namen genannt werden, könnte außerdem der knappe Rekurs auf die „*Zeit des Elias und der Propheten*“ bei bibelkundigen HörerInnen/LeserInnen des Gebets weitere Frauenditionen evozieren genauso wie z. B. die Formulierung „*die Heiligen aller Generationen*“ im nächsten Textabschnitt (= Anweisungen für die praebaptismale Katechese) heilige Frauen der Bibel jedenfalls nicht ausschließt.<sup>55</sup> Wenn man Anspielungen auf Frauenditionen bewusst hören will, so wäre dies krampflos weiters im Gebet über Büsser der Musterliturgie des achten Buches möglich und in Hinblick auf die zuvor wiederholte Verwendung der Mirjamepisode sogar naheliegend. Allerdings bleibt die – sofern überhaupt gewollte – Anspielung auf die Reintegration Mirjams ins Gottesvolk hier sehr verhalten.<sup>56</sup>

Dass schließlich biblische Frauen in den Weiheformularen für Männer keine Rolle spielen, ist weitgehend selbsterklärend, *nota bene*, wo hinsichtlich typologischer Verwendungsmöglichkeiten kein „Männermangel“ herrscht. *Vice versa* kam es im Weiheformular für Diakoninnen<sup>57</sup> zu einer regelrechten Anhäufung weiblicher biblischer Vorbildgestalten, wobei neben den namentlich genannten *alttestamentlichen Prophetinnen* – *Mirjam*, *Deborah*, *(H)anna*, *Hulda* – auch *weibliches Kultpersonal im Tempel* im Blick ist.

<sup>49</sup> CA 8,12: ed./franz. Übers. Metzger, SC 336, 186–191. Das Urelternpaar wird hier auffälliger Weise nicht als *Adam* und *Eva* benannt.

<sup>50</sup> CA 7,37,1: ed./franz. Übers. Metzger, SC 336, 86–87.

<sup>51</sup> Vgl. hierzu knapp Siquans, *Prophetinnen* (Anm. 1) 238f.

<sup>52</sup> CA 7,37,2: ed./franz. Übers. Metzger, SC 336, 86–87.

<sup>53</sup> CA 7,37,4: ed./franz. Übers. Metzger, SC 336, 88–89.

<sup>54</sup> CA 7,38,2: ed./franz. Übers. Metzger, SC 336, 88–89.

<sup>55</sup> CA 7,39,3: ed./franz. Übers. Metzger, SC 336, 92–93.

<sup>56</sup> CA 8,9,3: ed./franz. Übers. Metzger, SC 336, 162f.

<sup>57</sup> CA 8,19: ed./franz. Übers. Metzger, SC 336, 220–223.

### 3. Quellenbezogene Ergänzungen

Wie alle sekundären Systematisierungsversuche stößt natürlich auch dieser an Brauchbarkeitsgrenzen, nicht nur, weil es Überschneidungen gibt. V. a. könnte man den Befund aus gutem Grund auch ganz anders, nämlich nach Quellschichten zusammenstellen. Wie ich eingangs festgehalten habe, handelt es sich bei den Apostolischen Konstitutionen um eine Kompilation. Auch wenn man ihrer – von mir andernorts argumentierten – Deutung als quasi „christlicher Talmud“ nicht folgen will,<sup>58</sup> sind sie doch unstrittiger Weise sehr stark biblisch rückgebunden. Die gilt allerdings nicht in gleicher Weise in allen ihren Teilen, denn trotz mehr oder minder offensichtlicher redaktioneller Eingriffe ist die Kompilation bis zu einem gewissen Grad durchaus selbst ein getreues Spiegelbild der bisherigen divergierenden Entwicklungen geblieben.

#### 3.1 Kompilierte Kirchenordnungen

Alles in allem ist es v. a. die den Büchern 1–6 der Apostolischen Konstitutionen zu Grund liegende Didaskalia, die an einigen Stellen bereits stark mit biblischen Bezugspersonen operierte. Daher legt sich in diesen Teilen auch ein genauer Textvergleich nahe, obwohl sich aufgrund der Quellenlage gewisse Unsicherheitsfaktoren ergeben: So ist der griechische Urtext der Didaskalia bekanntlich als solcher verloren und die altlateinische Übersetzung nur teilweise überliefert. Aber die erhaltene syrische Übersetzung dürfte doch im wesentlichen dem griechischen Text, der dem Redaktor vorlag, entsprechen. Besonders markante Differenzen wie die Tilgung der Jüngerinnenliste im Kontext der Begründung des weiblichen Diakonats habe ich herauszuarbeiten versucht (→ 2.3).

In anderen Teilen der Konstitutionen bringt eine diachrone Analyse – sei es aus inhaltlichen, sei es aus quellenkritischen Gründen – dagegen vergleichsweise wenig. Wie das im Titel zitierte Ordinationsformular zeigt, ist das achte Buch zwar in synchroner Perspektive durchaus eine „Fundgrube“ für Bezugnahmen auf biblische Frauen. Eine verlässliche diachrone Analyse in Hinblick auf jedenfalls *eine* der verarbeiteten Hauptquellen scheidet aber daran, dass weitgehend ungeklärt ist, wie die dem Kompilator vorliegende Fassung der sog. „*Traditio Apostolica*“ wohl ausgesehen haben mag. So kann man im Grunde letztlich nicht viel mehr sagen, als dass die Referenzen auf biblische Personen im gängigen Rekonstruktionsversuch der angeblich „ursprünglichen“

---

<sup>58</sup> Vgl. Eva Synek, Die Apostolischen Konstitutionen – ein „christlicher Talmud“ aus dem 4. Jh., Bib. 79 (1998) 27–56.

Traditio<sup>59</sup> noch vergleichsweise mager waren und sich, was die explizite Nennung von Frauen betrifft, auf Maria (teils unter der Bezeichnung „Jungfrau“) im Eucharistieformular und den Tauffragen<sup>60</sup> beschränkten.

Inhaltlich noch magerer ist der Befund für die älteste in die Konstitutionen integrierte, außerhalb der Bibel verbliebene, auf den sog. „Zweiwegtraktat“ zurückgehende Kirchenordnung, die Didache.<sup>61</sup> Nach dem edierten Text operiert die Didache praktisch weder mit männlichen noch weiblichen biblischen Vorbildgestalten. Aber auch die Fassung des „Zweiwegtraktates“ im siebenten Buch der Konstitutionen gibt für die aufgeworfene Fragestellung nicht viel mehr her als eine – durchaus interessante – Erwähnung der Saphira aus Apg 5.<sup>62</sup> Ihr Name findet sich in einer Interpolation biblischer Exempla in die Verbotsreihe. Gemeinsam mit (*H*)*anani*as, *Akhan*, *Gehazi* und *Judas* soll sie das Gebot „du sollst nicht stehlen“ unterstreichen.

### 3.2 Die sog. „Apostolischen Kanones“

Eine Sonderrolle nehmen schließlich die „Apostolischen Kanones“<sup>63</sup> im Anhang der „Apostolischen Konstitutionen“ ein. Sie bauen auf der Synodalentwicklung des vierten Jahrhunderts auf, wobei in der Forschung auch die Frage diskutiert wird, ob dem Redaktor der Konstitutionen bereits eine verdichtete Zusammenstellung unabhängig vom Corpus Canonum vorlag. Später wurden sie zumeist abgelöst von den Apostolischen Konstitutionen gemeinsam mit Kanonessammlungen überliefert und lange auch für „apostolisch“ im engeren Sinn gehalten. Was den Rekurs auf biblische Frauen betrifft, spiegeln die sog.

<sup>59</sup> Vgl. hierzu kritisch u. a. Marcel Metzger und Adalbert Keller; zusammenfassend Eva Synek, *Traditio Apostolica*, LKSTKR 3 (2004) 695f. (mit Literatur).

<sup>60</sup> Vgl. Rekonstruierte *Traditio Apostolica* 4; 21 (Ausgabe Wilhelm Geerlings, FC 1), Freiburg i. B. 1991, 224f.; 262f.

<sup>61</sup> Von den zahlreichen *Didache*-Ausgaben wurde der Arbeit die zweisprachige von Wilhelm Geerlings (siehe Anm. 59) zu Grunde gelegt; der Band enthält auch einen hypothetischen Text (inkl. dt. Übers.) der ursprünglichen „*Traditio Apostolica*“ (i. d. F.: TA) auf Grundlage des umstrittenen Rekonstruktionsversuches von Bernhard Botte. Auf die Problematik des Verhältnisses *Didache*/*Zweiwegtraktat* kann hier nicht näher eingegangen werden.

<sup>62</sup> Interpolation zum Diebstahlsverbot: vgl. CA 7,2,12: ed./franz. Übers. Metzger, SC 336,30f.; die andere Interpolationen nennen keinen biblischen Frauen, es gibt allerdings Anspielungen auf das (nicht namentlich benannte) Urelternpaar (vgl. das zur Begründung des Ehebruchverbotes herangezogene Zitat aus Gen 2,24 in CA 7,2,8: ed./franz. Übers. Metzger, SC 336, 28f.).

<sup>63</sup> Diese von anderen Reihen sog. „Apostelkanones“ zu unterscheidende Kanonesreihe wurde vom *Quinisextum/Trullanum* kanonisch rezipiert und gehört damit bis heute zum Grundbestand orthodoxen Kirchenrechts. Eine rezente Textausgabe mit dt. Übersetzung bietet Anargyros Anapliotis, *Ἱεροὶ Κανόνες τῶν ἁγίων πανσέπτων Ἀποστόλων/Heilige Kanones der heiligen und hochverehrten Apostel* (Liturgische Texte und Studien 6), St. Ottilien 2009.

„Apostolischen Kanones“ die – fast völlige – Leermeldung einer entsprechenden Analyse der griechischen Synodalkanones wider:<sup>64</sup> Im allerletzten Abschnitt der Reihe (= c. 85)<sup>65</sup> finden sich – analog zu c. 49 Laodikeia<sup>66</sup> und c. 24 Karthago<sup>67</sup> – dann schließlich doch noch zwei biblische Frauennamen, *Ruth* und *Esther*, ihre Erwähnung beschränkt sich wie in den entsprechenden Synodalkanones aber auf eine reine Aufzählung der als kanonisch rezipierten biblischen Bücher.

Dass in den Apostolischen Kanones keine eigentlichen Rekurse auf biblische Personen stattfinden, gilt genusbedingt allerdings auch für Männer und sagt überhaupt nichts über die generelle Wertschätzung biblischer Vorbildgestalten aus. In der literarischen Einbettung der Apostolischen Konstitutionen – das fiktive Setting ist Apg 15, das sog. „Apostelkonzil“ – und der Vorstellung der Rezipienten waren „*die Apostel*“, die auch in den Konzilskanones von den Vätern immer wieder als Traditionszeugen herangezogen wurden, die vorgestellten „Autoren“ der Kanones.

<sup>64</sup> Alles in allem fand am ehesten *Maria, die Mutter Jesu*, die bekanntlich vielfach Gegenstand altkirchlicher theologischer Debatten und dogmatischer Synodalentscheidungen war, nicht nur auf dem Konzil von Ephesos, sondern auch auf den nachfolgenden Ökumenischen Konzilien Erwähnung, teils namentlich, teils unter verschiedenen Ehrentiteln wie „*heilige Jungfrau*“ oder „*theotokos*“, „*Gottesgebärerin*“. In den vom Quinisextum/Trullanum bestätigten lokalkirchlichen Kanones spielt selbst *Maria* keine Rolle. Auch wenn man das Quinisextum/Trullanum selbst (und die in der Folge noch gemeinbyzantinisch rezipierten Quellen) in die Untersuchung mit einbezieht, verändert sich der Befund nicht grundlegend. Heinz Ohmes Ausgabe des Quinisextum (FC 82), Turnhout 2006 enthält ein sorgfältiges Namensregister. Auch dieses (vgl. ebenda, 337) führt ausdrücklich nur zu jener biblischen „Ausnahmefrau“, die als „*Jungfrau-Mutter*“ (c. 79 Quinisextum: ed./dt. Übers. Ohme, FC 82, 268f.) freilich keine Frau wie alle anderen Frauen ist.

Ein auf der Synode von Ephesos verlesenes, kanonisch rezipiertes Schreiben von Kyrill von Alexandrien, das v. a. im mariologischen Kontext angesiedelt ist, nahm im Bemühen gegenüber asketischem Rigorismus Ehe und Kinder zu verteidigen, außerdem auf *Eva* (und implizit die namenlose *Braut von Kana*: vgl. Joh 2) Bezug. Vgl. Dritter Brief Kyrills an Nestorius: ed./dt. Übers. Giuseppe Alberigo/Josef Wohlmuth, Dekrete der ökumenischen Konzilien: Bd. 1 Konzilien des ersten Jahrtausends, Paderborn: Schöningh <sup>2</sup>1998, 58f; Kyrill argumentierte entsprechend auch in seinem Kommentar zum Johannesevangelium: ed. PG 73, 225. Diese Texte, die im Unterschied zu anderen Vätertexten die Sanktionierung des Sündenfalls durch schmerzhaftes Geburten für Frauen ausdrücklich für widerrufen erklären, blieben erstaunlicher Weise unberücksichtigt bei Theresia Heither, Adam im Buch Genesis, in: dies./Christiana Reemts (Hg.), *Biblische Gestalten bei den Kirchenvätern: Adam*, Münster 2007, 107–246; vgl. hier v. a. 212–215 („Das Urteil über die Frau“).

<sup>65</sup> Ed./franz. Übers. Metzger, SC 336, 306–309; ed./dt. Übers. Anaplotis, 72f.

<sup>66</sup> Ed. Joannou, Fonti fasc. 9, 1,2, 154f.

<sup>67</sup> Ed. Joannou, Fonti fasc. 9, 1,2, 239f. Die Zählung der Kanones von Karthago variiert stark, ich folge der Ausgabe von Joannou.

### 3.3 Der grundgelegte Apostelbegriff

Dies führt zur Frage des zugrunde gelegten Apostelbegriffs (lukanisch oder weiter) und seiner In- bzw. Exklusivität in Hinblick auf Frauen. Zusammenfassend lässt sich sagen, dass der grundsätzlich am „Zwölferkreis“ orientierte Redaktor zwar durchaus bemüht war, in seine Darstellung weitere Traditionszeugen einzubeziehen, Frauen sind aber nicht dabei. Dahinter scheint System zu stehen. Ich habe bereits in meiner Habilitationsschrift zu argumentieren versucht, dass das Fehlen der Frauen nicht nur auf dem Hintergrund der biblischen Frauentraditionen, sondern auch von Alternativrezeptionen in anderen altkirchlichen Quellen den Verdacht nährt, dass im Redaktionsprozess der Apostolischen Konstitutionen eine regelrechte „*damnatio memoriae*“ weiblicher Traditionszeugen stattgefunden hat.<sup>68</sup>

Diese findet ihre Erklärung in der offensichtlich starken Verbundenheit des Redaktors mit der paulinischen Lehrverbotstradition. Innerhalb gegenläufiger biblischer und postbiblischer Traditionsstränge in Hinblick auf Frauen in der Verkündigung sind die Präferenzen des energischen Befürworters der traditionellen Hausordnung eindeutig: In dem auf der Didaskalia aufruhenden dritten Buch der Apostolischen Konstitutionen wird das Lehrverbot nicht nur unter Berufung auf 1 Tim 2,12 und 1 Kor 14,34 generell beschworen.<sup>69</sup> Beginnend mit der *Mutter Jesu und seinen Schwestern* (vgl. Mt 13,56) müssen im Neuen Testament namentlich bezeugte *Frauen des JüngerInnenkreises*, die durchaus auch gegenläufig zur Rechtfertigung weiblicher Verkündigung herangezogen werden könnten und die in zeitgenössischen Quellen z. T. auch faktisch entsprechend legitimatorisch eingesetzt wurden,<sup>70</sup> als Kronzeuginnen für das Lehrverbot herhalten. Es werden genannt: *Maria von Magdala*; *Maria, die Mutter des Jakobus*; die im Testamentum Domini<sup>71</sup> als Offenbarungsempfän-

<sup>68</sup> Vgl. näherhin Synek, *Oikos* (Anm. 5) 34–40.

<sup>69</sup> Vgl. CA 3,6: ed./franz. Übers. Metzger, SC 329, 132f.

<sup>70</sup> Vgl. etwa die in der CA getilgte Aufzählung von Jüngerinnen in der Begründung des weiblichen Diakonats durch die Didaskalia 16. Syr. Version: ed. Vööbus, 2 (CSCO.S 176), 174; engl. Übers. ders., CSCO.S 180, 157f; Namentlich genannt wurden hier: „Maria v. Magdala und Maria, die Tochter des Jakobus und Mutter des Joses (lat. Fassung: Josephs) und die Mutter der Zebedäussöhne“. Bei „Tochter des Jakobus“ scheint es sich um einen Übersetzungsfehler in der syr. Version handeln, im verlorenen griechischen Original dürfte es wie in der lateinischen Fassung (ed. Tidner, 59, Z. 1–2) *recte* „Mutter des Jakobus“ geheißen haben: vgl. Vööbus, CSCO.S. 180 (Anm. 20) 157.

<sup>71</sup> Vgl. Testamentum Domini 1,16: ed./lat. Übers. Ephraem Rahmani, *Testamentum Domini nostri Jesu Christi*, Mainz 1899 (Nachdruck. Hildesheim 1968), 18. Zu den Einleitungsfragen vgl. zuletzt Michael Kohlbacher, *Wessen Kirche ordnete das Testamentum Domini Nostri Jesu Christi?*, in: Martin Tamcke/Andreas Heinz (Hg.), *Zu Geschichte, Theologie, Liturgie und Gegenwartslage der syrischen Kirche* (Studien zur orientalischen Kirchengeschichte 9), Münster

gerinnen besonders hervorgehobenen drei Frauen – *Martha und Maria, die Schwestern des Lazarus* sowie *Salome* – „und andere“.

## 4. Fazit

### 4.1 Unterschiedliche Rollenmodelle

Trotz einer offenkundigen Tendenz zur „*damnatio memoriae*“ bestimmter Frauen wie z. B. der Osterzeuginnen, aber auch (Stereo)typenbildungen wie im Fall der Modelle für „gute Witwen“ verhindert der immer noch bunte Mix biblischer Vorbildgestalten, auf die Bezug genommen wird, dass ausschließlich ein bestimmtes Positiv- oder Negativklischee von Frauen bedient würde. Die Auswahl biblischer Bezüge spiegelt durchaus einiges von der Vielfalt biblischer Frauenbilder wider und hält damit zugleich eine gewisse Pluralität von Rollen für Frauen offen. Bereits innerbiblisch als Prophetinnen qualifizierte bzw. als solche interpretierte Frauen spielen sogar wiederholt eine Rolle; sie werden u. a. typologisch mit Frauenämtern in Beziehung gesetzt: Die liturgische Herabrufung von Gottes Geist auf Kandidatinnen für den Diakonat wird genauso an die Geistbegabung biblischer Frauen rückgebunden wie der Witwenstand, der nach dem Konzept dieser (und der meisten anderen Kirchenordnungen) im Unterschied zum Testamentum Domini gerade nicht zu den Weiheämtern zählt. Trotz deutlicher Auswahlentscheidungen kommt es also nicht zur Reduktion der biblischen Frauen auf einen einzigen Frauentyp. Auch wenn „die gute Hausfrau“ in Spr 31 zweifelsohne mehr dem Frauenideal des Redaktors entspricht als Prophetinnen, Asketinnen oder gar apostolische Frauen, werden doch nicht alle im zeitgenössischen kirchlichen Umfeld vorhandenen alternativen Rollenmodelle zur „Ehefrau und Mutter“, für die es mehr oder weniger starke biblische Anknüpfungspunkte gibt, völlig ausgeschlossen.<sup>72</sup>

### 4.2 Geschlechterübergreifende Exempla

In den Apostolischen Konstitutionen wird auf biblische Frauen nicht ausschließlich in spezifischen Frauenfragen (Lehrverbot und Ausgrenzung aus dem Priestertum, Weihe von Diakoninnen, Witwenstand) rekurriert. Biblische Frauen dienen Seite an Seite mit biblischen Männern auch genderübergreifend

---

2000, 195–206; ergänzend: Tinatin Chronz/Heinzgerd Brakmann, Fragmente des *Testamentum Domini* in georgischer Übersetzung, ZAC 13 (2009) 395–402.

<sup>72</sup> Zu Frauenbild und Frauenrollen in den CA vgl. zuletzt allgemein Marcel Metzger, Pages féminines des *Constitutions apostoliques*, in: Hans-Jürgen Feulner/Elena Velkovska/Robert F. Taft (Hg.), *Crossroad of Cultures. Studies in Liturgy and Patristic in Honour of Gabriele Winkler* (OCA 260), Rom 2000, 515–541.

als Exempla. Aus Sicht der Kirchenordnung vorbildliches Verhalten wird genauso wie Fehlverhalten immer wieder sowohl an männlichen als auch an weiblichen Beispielen demonstriert. So finden sich wie in der Bibel selbst auch in der Kirchenordnung nicht nur nebeneinander die positiv konnotierte Susanna, die bereits innerbiblisch ambivalent gezeichnete Mirjam und die deutlich negativ gezeichnete Saphira; sie finden sich auch neben entsprechenden Männern wie Josef, Aaron oder (H)ananas. Das verhindert zumindest in einem gewissen Ausmaß, dass „gutes“ und „schlechtes“ Verhalten einseitig geschlechtsspezifisch reduziert wird.

### 4.3 Ein deutlicher Gendergap

Obwohl die Apostolischen Konstitutionen nicht nur generell überdurchschnittlich viele Bezüge auf biblische Personen, sondern auch auf biblische Frauengestalten enthalten, zeichnet sich durchaus ein deutlicher Gendergap ab. Dieser vergrößert sich noch mehr, sondert man credomäßigen Formulierungen, in denen auf *Maria* (und gelegentlich auch *Eva*)<sup>73</sup> Bezug genommen wird, als „*sui generis*“ aus.<sup>74</sup> Dass die Referenzen auf Frauen und Männer mit Ausnahme spezifischer Frauenkontexte nicht ausgewogen sind, dürfte mehrere Wurzeln haben. Die Tendenz, die in anderen Quellen als Zeuginnen „apostolischer Tradition“ verstandenen Frauen zu verschweigen, ist sicher eine davon, kann aber bei weitem nicht alles erklären.

In einem gewissen Ausmaß dürfte die Auswahl schlicht den Gendergap der biblischen Texte selbst widerspiegeln: In diesen finden sich für die meisten thematisierten, grundsätzlich genderneutralen Problemkreise wie der Bußdisziplin<sup>75</sup> einfach mehr männliche als weibliche Exempla. Nichtsdestoweniger bleibt das Faktum bestehen, dass das biblische Frauenrepertoire bei weitem nicht ausgeschöpft wurde. Nicht alle Auswahlentscheidungen lassen sich simpel erklären. Warum fehlt z. B. in der durchaus kritischen Auseinandersetzung mit ProphetInnen der Rekurs auf die biblisch bezeugten „schlechten Prophetinnen“? Und warum spielen die Erzmütter praktisch keine Rolle?

<sup>73</sup> Vgl. etwa die schöpfungstheologische Aussage über die unterschiedlichen Geschlechter in Adam und Eva in CA 6,11,6: ed./franz. Übers. Metzger, SC 329, 324–327.

<sup>74</sup> Vgl. in diesem Zusammenhang auch die Bezugnahme des Ketzerkatalogs im 6. Buch auf die als häretisch qualifizierte Lehre der Ebioniten, wonach Jesus eine „Frucht menschlichen Vergnügens“ und einer sexuellen Beziehung von Joseph mit Maria gewesen sei (CA 6,6,6: ed./franz. Übers. Metzger, SC 329, 310f.).

<sup>75</sup> Vgl. v. a. CA 2.

#### 4.4 Dominanz alttestamentlicher Bezüge

Vor allem in den Gebetsformularen der Apostolischen Konstitutionen scheinen Bezugnahmen auf alttestamentliche Frauen zu dominieren. Insbesondere ist es auffällig, dass das Weihegebet für Diakoninnen mit Ausnahme der *Mutter Jesu* nur auf Frauen des Alten Testaments rekurriert – weibliches *Tempelpersonal* einerseits und als geistbegabt bekannte Frauen andererseits.<sup>76</sup> Die *diakonos Phöbe*<sup>77</sup> bleibt im Unterschied zu späteren, wohl auf der Tradition der Apostolischen Konstitutionen aufruhenden, armenischen und georgischen Weihegebeten hingegen unerwähnt. Ich konnte bislang allerdings auch in keiner anderen patristischen Kirchenrechtsquelle griechischer Provenienz (im engeren Sinn) eine explizite oder indirekte Referenz auf diese in Röm 16,1–2 bezeugte Frau finden, obwohl andere zeitgenössische Materialien<sup>78</sup> (inkl. einer Grabinschrift vom Ölberg)<sup>79</sup> sehr wohl darauf hindeuten, dass *Phöbe* bereits in patristischer Zeit sowohl als Modell als auch (im Westen) als Verständnishilfe für den weiblichen Diakonat (im Osten) dienen konnte.

Die in den Apostolischen Konstitutionen für die Ordination männlicher Amtsträger (Episkopen, Presbyter, Lektoren) vorgesehenen Texte operieren ebenfalls mit alttestamentlichen Prototypen (Mose, Aaron, Esra). Eine besondere Vorliebe für prophetisch interpretierte Personen fällt im Weihekontext geschlechtsübergreifend auf. Insgesamt legte die pseudapostolische Fiktion natürlich durchaus Rekurse auf das Alte Testament besonders nahe.

#### 4.5 Selektive Bezugnahmen auf neutestamentlich bezeugte Frauen

Nicht mehr ohne weiteres aufgrund des literarischen „Settings“ zu erklären ist freilich, wie ich oben dargelegt habe, das generelle Fehlen neutestamentlicher

<sup>76</sup> *Mirjam, Debora* und *Hulda* sowie *(H)anna*, wobei die Nennung letzterer zwischen *Debora* und *Hulda* auf die ob ihres Dankliedes gelegentlich ebenfalls als Prophetin verstandene *Mutter Samuels* schließen lässt und nicht, wie die Edition von Metzger nahelegt, auf die *lukanische (H)anna*, obwohl diese, wie aufgezeigt, andernorts in den Apostolischen Konstitutionen durchaus auch eine wichtige Rolle spielt: vgl. CA 8,2,9: ed./franz. Metzger, SC 336, 138f.

<sup>77</sup> Vgl. Aimé Georges Martimort, *Les diaconesses: essai historique* (BEL.S 24), Roma 1982, 181f.

<sup>78</sup> Zuletzt wurden patristische Referenzen zusammengestellt von Corrado Marucci, *Il „diaconato“ di Febe (Rom. 16, 1–2) secondo l’esegesi moderna*, in: *Diakonia, diaconiae, diaconato. Semantica e storia nei padri della chiesa. XXXVIII Incontro di studiosi dell’antichità cristiana* (SEAug 117), Rom 2010, 685–696: 691f. Was den exegetischen Befund betrifft, geht der zeitgleich erschienene Beitrag von Marlis Gielen, *Frauen als Diakone biblischer Gemeinden*, in: Dietmar W. Winkler (Hg.), *Diakonat der Frau. Befunde aus biblischer, patristischer, ostkirchlicher, liturgischer und systematisch-theologischer Perspektive* (*orientalia – patristica – oecumenica* 2), Berlin 2010, 11–40, deutlich mehr in die Tiefe.

<sup>79</sup> Vgl. näherhin Ute E. Eisen, *Amtsträgerinnen im frühen Christentum. Epigraphische und literarische Studien* (FKDG 61), Göttingen 1996, 155.

Traditionszeuginnen, und die Elimination der im Vorlagetext der Didaskalia noch genannten *Jüngerinnen Jesu* aus der Begründung des weiblichen Diakonats. Das gilt auch für das Faktum, dass die Apostolischen Konstitutionen dort, wo sie auf neutestamentlich bezeugte Frauen rekurren, fast ausschließlich aus dem „Fundus“ der Evangelien schöpfen.

Letzteres ist allerdings – wie die auffällig fehlende Referenz auf die *diakonos Phöbe* – kein Sepzifikum der Konstitutionen. Andere Kirchenordnungen, auch solche, die wie insbes. das Testamentum Domini Frauen als Traditionszeuginnen zulassen, rekurren auch nicht auf die *Apostolin Junia* oder sonst eine *Frau aus der Grußliste des Römerbriefes* (vgl. Röm 16). Und selbst die in mehreren neutestamentlichen Schriften bezeugte *Priska* (Apg 18,2; 1 Kor 16,19; Röm 16,3f.) bleibt generell unerwähnt.<sup>80</sup> Dasselbe gilt für die heute gern zur „ersten Christin Europas“ stilisierte *Lydia* (Apg 16) und die bereits bei Johannes von Ephesos zum Vorbild für karitatives Engagement und Arbeitsethik genommene *Tabita* (Apg 9,36–41).<sup>81</sup> Von den in der lukanischen Apostelgeschichte erwähnten Frauen spielen – *Maria*, die Mutter Jesu einmal ausgenommen – noch am ehesten die prophetisch begabten *Philippustöchter* (vgl. Apg 21,9), die Traditionszeuginnen für den quartodezimanischen Ostertermin, eine gewisse Rolle. Was die in der lukanischen Apostelgeschichte namentlich bezeugten Frauen betrifft, konnte ich bei einer kursorischen Sichtung griechischer Rechtsquellen überhaupt nur eine einzige Referenz ausmachen: Es handelt sich um den erwähnten (Negativ)rekurs auf *Saphira* in den Apostolischen Konstitutionen.<sup>82</sup>

#### 4.6 Der Einsatz der Referenzen auf biblische Frauen im Quellenvergleich

Beim Quellenvergleich fällt auf, dass sich der Rekurs auf einzelne biblische Gestalten wie z. B. die „blutflüssige Frau“ in unterschiedlichen Quellentypen (hier: Kirchenordnungen und Väterkanones) findet, weiters, dass manche Frauen in der frühkirchlichen Rechtsentwicklung eher gehäuft herangezogen werden, andere nur vereinzelt. Aber nicht nur die Frequenz, auch die Funktion entsprechender Bezüge differiert, wie am Beispiel Mirjams besonders schön ersichtlich. So dienen biblische Frauen genauso wie biblische Männer einer-

<sup>80</sup> Vgl. das hilfreiche Personenregister in Roger Gryson, *Le ministère des femmes dans l'Église ancienne* (RSSR.H 4), Gembloux 1972, 193–197.

<sup>81</sup> Vgl. Johannes v. Ephesos, *Leben der östlichen Heiligen*: ed./engl. Übers. Edmund W. Brooks, PO 17, 166–186, hier v. a. 174; 179; 181.

<sup>82</sup> In c. 6 der Konstantinopler sog. Primasecunda-Synode von 861 wird in einer Negativreferenz auf Apg 5 hingegen nur (*H*)*aninas* erwähnt: ed. Joannou, *Fonti fasc. 9*, 1,2, 457–459. Saphira dürfte hier Verknappungstendenzen zum Opfer gefallen sein.

seits schlicht als Exempla. Legitimatorische Absichten können (wie offenkundig im Kontext von Witwenstand und weiblichem Diakonat), müssen aber nicht unbedingt eine Rolle spielen. Generell macht es m. E. jedenfalls einen nicht zu vernachlässigenden Unterschied, ob biblische Frauen wie im Testamentum Domini oder der sog. „Apostolischen Kirchenordnung“<sup>83</sup> selbst als Traditionszeuginnen verstanden werden oder ein kirchenrechtlicher Text „nur“ legitimatorisch auf eine biblische Frau Bezug nimmt, wobei im Einzelfall nochmals zu differenzieren ist: Geht es um eine grundsätzlich genderneutrale Frage wie den Umgang mit prophetischem Charisma, oder eine von spezieller Frauenrelevanz (wie z. B. die Frage der Bedeutung des levitischen Menstruationsstabus im christlichen Kontext)?

Bezugnahmen auf Prophetinnen scheinen generell unproblematischer gewesen zu sein als Bezugnahmen auf die Osterzeuginnen und andere apostolische Frauen. Bei letzteren zeichnet sich deutlich eine gewisse, wenngleich nicht universale Tendenz zur Minimierung des biblischen Befundes ab: sofern überhaupt erwähnt, wurden diese Frauen in ihrer kirchenrechtlichen Rezeption zumeist über die bereits innerbiblisch vorhandenen Tendenzen zur Harmonisierung von Überlieferungen mit überkommenen Vorstellungen von einem Frauen angemessenen Verhalten „gezähmt“<sup>84</sup> respektive unterlagen, wie die Apostolischen Konstitutionen deutlich machen, gelegentlich sogar einer regelrechten „*damnatio memoriae*“.

Dass Frauen da und dort dennoch als Traditionszeuginnen akzeptiert wurden, implizierte schließlich nicht notwendiger Weise die Bejahung einer starken Position von Frauen im Ämterkontext. Zwar hat bereits vor Jahren Miguel Arranz einen Bezug zwischen der *Maria*, *Martha* und *Salome* zugebilligten Rolle in der apostolischen Einkleidung des Testamentum Domini und dem in

---

<sup>83</sup> Letzte ed./engl. Übers. durch Alistair Stewart-Sykes, *The Apostolic Church Order. The Greek Text with Introduction, Translation and Annotation* (Early Christian Studies 10), Strathfield 2006. Diese Pseudepigraphie, die ins 4. oder unter Umständen auch bereits ins 3. Jahrhundert verweist, ist deutlich von anderen Reihen von „Apostelkanones“, insbes. auch von den erstmals im Anhang der Apostolischen Konstitutionen dokumentierten, später aber losgelöst von diesen v. a. im Orthodoxen Kirchenrecht als Rechtsquelle rezipierten „Apostolischen Kanones“ zu unterscheidenden. Zur Datierung vgl. Steimer, *Vertex Traditionis* (Anm. 2) 65. Für die Datierung ins 3. Jahrhundert hat sich rezent Stewart-Sykes, *The Apostolic Church Order* (Anm. 83) 77f., stark gemacht, Versuche einer extremen Frühdatierung ins 2. Jahrhundert werden auch von diesem abgewiesen.

<sup>84</sup> So dient zwar der Grabbesuch der Frauen Dionysios v. Alexandrien in seinem kanonisch rezipierten „Brief an Basilides“ (= sog. c. 1 Dionysios: ed. Joannou Fonti 9, 2, 4–11) als entscheidender Referenzpunkt für eine im liturgischen Kontext stehende Frage kirchlicher Disziplin (richtiger Zeitpunkt für das österliche Fastenbrechen); die Osterzeugenschaft der Frauen ist in seinem Schriftbeweis dabei aber überhaupt kein Thema.

dieser Kirchenordnung relativ stark konzipierten Witwenamt vermutet.<sup>85</sup> Dagegen muss im fiktiven Dialog der „Apostolischen Kirchenordnung“ über die Einrichtung eines über karitative Dienste hinausweisenden Frauenamtes mit *Maria* (gemeint ist wohl wie im Testamentum die *Schwester von Martha* und Lazarus) just eine biblische Frau dessen Blockade theologisch rechtfertigen.<sup>86</sup> Moderne feministische Exegese sieht *Martha* nicht nur „als Trägerin der joh[anneischen] Christologie“,<sup>87</sup> sondern hält es auch für möglich, dass in Joh 12,2 „eine eucharistische Funktion anklingt“. <sup>88</sup> Insofern könnte die sog. „Apostolische Kirchenordnung“ durchaus als Versuch einer diese Deutung gezielt ausschließen wollenden, „authentischen“ Interpretation aus der Zeit der Verfestigung kirchlicher Amtsstrukturen<sup>89</sup> verstanden werden. Wie im Fall der „blutflüssigen“ Anonyma, die sowohl pro als contra Übertragung des Menstruationstabus in den kirchlich-kultischen Kontext vereinnahmt wurde, zeigt sich jedenfalls auch im Fall von Martha und Maria, dass von spezifischen Interessen geleitete Interpretationen immer schon zu sehr unterschiedlichen Rezeptionen führen konnten.

<sup>85</sup> Vgl. näherhin Miguel Arranz, *Les rôles dans l'assemblée chrétienne d'après le „Testamentum Domini“*, in: *L'assemblée liturgique et les différents rôles dans 'assemblée*. Conférences St.-Serge, Rom 1977, 43–77.

<sup>86</sup> Vgl. *Apostolische Kirchenordnung 24–28*: ed. Stewart-Sykes, *Apostolic Church Order* (Anm. 83) 102f.; engl. Übers. ebenda, 113f.; für eine deutsche (Teil)übers. vgl. Anne Jensen, *Frauen im frühen Christentum* (TC 11), Bern 2002, 173 (= Text Nr. 76). – Stewart-Sykes, *Apostolic Church Order* (Anm. 83) 54, setzt die beiden Kirchenordnungen in seiner Analyse insofern in Beziehung, als er argumentiert „that the Testamentum Domini would seem to describe the very situation K [= die Apostolische Kirchenordnung] is seeking to prohibit“. Wenn die heute üblichen Datierungen (TD: 5. Jh.) zutreffen, würde das darauf hindeuten, dass die Frauen marginalisierenden Voten sich keineswegs überall sofort durchsetzten.

<sup>87</sup> Zum biblischen Befund vgl. zuletzt Andrea Taschl-Erber, *Maria von Magdala – erste Apostolin?* Joh 20,1–18: Tradition und Relecture (HBS 51), Freiburg i. B. u. a. 2007, 365–402: 384 (mit Literatur).

<sup>88</sup> Taschl-Erber, *Maria von Magdala* (Anm. 87) 384.

<sup>89</sup> Zum möglichen Zeitrahmen vgl. oben Anm. 83.