

Eva Maria Synek

In der Kirche möge sie schweigen

Nicht erst in Testamentum Domini heißt es: »In der Kirche möge sie schweigen«. Was hier als apostolische Tradition weitergegeben wurde, ist wirklich »apostolische« Tradition und nicht bloß »pseudoapostolisch«. Doch freilich handelt es sich auch wieder nicht um *die* apostolische Tradition schlechthin, vielmehr um die Rezeption eines ganz bestimmten Traditionsstranges. Ein flüchtiger Blick in das neutestamentliche Schrifttum genügt, um festzustellen, daß hier eine äußerst kontroverse Beurteilung der lehrenden Frau stattfindet, die es – so zeigt sowohl die positive Würdigung als auch harsche Ablehnung – in den urkirchlichen Gemeinden jedenfalls gegeben haben muß. Während etwa Joh 21 die lehrend-verkündigende Rolle Maria Magdalenas als »apostola apostolorum« in Verbindung mit einem ausdrücklichen Gebot des auferstandenen Herrn sieht, stellt der Verfasser von 1 Tim unmißverständlich klar: »Daß eine Frau lehrt, erlaube ich nicht ...« Man versuchte die offenkundige Spannung mit einer auf den ersten Blick bestechend logischen These aufzulösen: Nach einer kurzen Phase egalitären Miteinanders von Frauen und Männern in der sich konstituierenden Kirche – festzumachen etwa in der alten Taufformel Gal 3,28¹ – habe die Zurückdrängung der Frauen aus Leitungsfunktionen, so auch im Bereich von Lehre und Verkündigung, rasch um sich gegriffen – siehe 1 Kor 14 und 1 Tim² –, bis die alten Kirchenordnungen und Synodalkanones schließlich den Ausschluß von Frauen aus der kirchlichen Lehrtätigkeit endgültig besiegelt hätten. In diesem Sinn leitet auch Rosemarie Nürnberg ihre »Überlegungen zum altkirchlichen Lehrverbot für Frauen« ein: Auf das paradigmatisch an die Spitze gestellte Didaskalia-Zitat »Non decet neque necessarium est, ut mulieres doceant« folgt die apodiktische Feststellung: »... was hier in der syrischen Kirchenordnung ... mit apostolischer Autorität vorgetragen wird, ist seit der 3./4. christlichen Generation Konsens: der Frau ist nicht erlaubt zu lehren.«³

Das Isolieren einschlägiger Belegstellen fällt nicht schwer. Eine adäquate Be-

1 Vgl. Dautzenberg G., »Da ist nicht männlich und weiblich«. Zur Interpretation von Gal 3,28, in: Kairos 3-4 (1982) 191-206.

2 Vgl. Dautzenberg G. (Hg.), Die Frau im Urchristentum (QD 95), Freiburg 1983.

3 Nürnberg R., »Non decet neque necessarium est, ut mulieres doceant«. Überlegungen zum altkirchlichen Lehrverbot für Frauen, in: Jahrbuch für Antike und Christentum 31 (1988) 57.

urteilung der alten Kirchenordnungen setzt nun aber die Rückbindung aus dem Kontext gelöster Zitate in den Zusammenhang voraus, was in der Folge für den syrischen Raum versucht werden soll. Die Aussagen der kanonistischen Quellen zur Lehrtätigkeit von Frauen lassen sich unter drei Gesichtspunkten – Qualifikation, sozialer Kontext und Theologie – zusammenstellen⁴.

Wenn ich von »kanonistischen Quellen« spreche, klingt der vielschichtige Begriff »Kanon« an. »Kanon« ist nicht gleich »Kanon«, eine alte Kirchenordnung kein Codex Iuris Canonici, ihre in eine konkrete Situation hineingesprochenen Weisungen kein Allgemeingültigkeit reklamierendes abstraktes »Gesetz«: »Non decet neque necessarium est, ut mulieres doceant«, nur wenige Seiten weiter aber die ausdrückliche Aufforderung an den Bischof, Frauen-Diakone in der Taufkatechese einzusetzen! Wer in der Didaskalia ein codexähnliches Gebilde sehen wollte, müßte – nicht allein in unserer speziellen Frage – schier verzweifeln oder partiell die Augen verschließen. – »Wonach soll ich mich richten?« Im ursprünglichen Sinn meint »Kanon« bekanntlich ein Instrument der Orientierung, das werkzeugliche Richtsicherheit, dann aber auch die Richtschnur, die Richtlinie im übertragenen Sinn. So haben auch die syrischen Kirchenordnungen Richtliniencharakter. Mit Codices der neuzeitlich-kontinentalen Rechtstradition ist ihnen kaum etwas gemeinsam, wohl aber mit Präzedenzfallsammlungen. Nur aus dem engen, kontextuellen Bezug einzelner Weisungen lassen sich Spannungen und Widersprüche begreifen. Was innerhalb einer einzelnen Quelle gilt, trifft noch mehr auf das Nebeneinander von Quellen unterschiedlicher Provenienz.

Somit sind die alten Kirchenordnungen auch bezüglich der Beurteilung der Lehrtätigkeit von Frauen nicht leicht auf einen Nenner zu bringen. Erst recht aber haben wir für jüngere Kompilationen wie den Synodika mit einem hohen Maß an Spannungen zu rechnen. Jan Assmann hat jüngst in seiner Studie »Das kulturelle Gedächtnis« herausgestellt, daß, wer im modernen wissenschaftlichen Denken beheimatet ist, in der Regel dazu neigt, »die Widerspruchstoleranz unserer Alltagserfahrung zu unterschätzen«⁵. Wenn schon wir in unserem neuzeitlichen Alltagsleben wesentlich mehr an Widersprüchlichkeit zulassen,

4 Zu den hagiographischen Belegen, die natürlich auch mit ins Kalkül zu ziehen sind, wenn nach den Idealen einer Kirche gefragt ist, vgl. vor allem die Quellensammlung »Holy Women of the Syrian Orient« (eingel. u. übers. v. S.P. Brock u. S. Ashbrook Harvey, Berkeley 1987); erste Ansätze zu einer Aufarbeitung für den ostsyrischen Kontext findet man bei Habbi J., *East Syrian Women Saints and their Contribution to Spiritual Theology*, in: *East Syrian Spirituality*, hg. v. A. Thottakara, Rom 1990, 99-126.

5 Vgl. 7. Kapitel, Abschnitt »Hypolepse – Schriftkultur und Ideenrevolution in Griechenland« bei Assmann J., *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, München 1992, 280-292 (besonders: 286-289): In seiner Abhebung »wilden Denkens« von der »hypoleptischen Disziplinierung des wissenschaftlichen Denkens« greift Assmann auf die von C. Levi-Strauss in »*La pensée sauvage*« entwickelte Terminologie zurück (französisches Original: Paris 1962; deutsche Übersetzung: Frankfurt/Main 1968).

als uns meist selbst bewußt ist, so gilt das erst recht für frühere Epochen. Mit Bezugnahme auf Levi-Strauss beschreibt Assmann das entsprechende, dem modernen wissenschaftlichen Umgang mit Traditionen diametral entgegengesetzte Denkverfahren als »bricolage«, »Basteln«: Man hantiert mit vorgefundenen Materialien, die im Umfunktionieren untergehen.

a) Die Lehrtätigkeit von Frauen – eine Frage der Qualifikation

Hält die *Didascalia Apostolorum*⁶ also fest, es sei weder angebracht noch notwendig, daß Frauen lehren, so ist das nicht die Wiederholung einer längst gefallenen Entscheidung. Vielmehr wird versucht, ein für die alltägliche Praxis der Gemeinden des 3. Jahrhunderts offensichtlich virulentes Problem zu lösen. Frauen, die als kirchlich eingesetzte Witwen eine besondere Stellung einnahmen, wurden – wie andere Repräsentanten der Gemeinde auch – häufig zur Anlaufstelle für die Fragen Außenstehender. Und sie haben, so scheint der Text zu implizieren, in der Regel den am Evangelium Interessierten bereitwillig Rede und Antwort gestanden. Andernfalls wäre es überflüssig, ihnen einzuschärfen, daß ihre Aufgabe allein im Gebet bestünde⁷. Dabei scheinen Witwen zunächst einmal durchwegs auch von Bischöfen ermutigt worden zu sein, Lehraufgaben wahrzunehmen. So wendet sich ein Teil der Mahnung an den Bischof⁸. Was die Lehrtätigkeit angeht, sollen Witwen sich gemäß der *Didaskalia* so verhalten wie Laien – wobei hier keine Unterscheidung zwischen Frauen und Männern getroffen wird: Sie sollen sich darauf beschränken, über fundamentale Glaubenswahrheiten zu informieren und im übrigen Fragende an kompetentere Auskunftspersonen verweisen.

Sinnspitze des »Lehrverbots« scheint dabei zu sein, daß sich die Witwe nicht auf tiefere theologische Debatten einlassen möge, zu denen ihr das nötige Wissen mangelt⁹. Geht man davon aus, daß ältere verwitwete Laienfrauen ohne besondere Vorbereitungen auf ihr Amt unter die kirchlichen Witwen aufgenommen wurden, so hatten diese im Normalfall keine andere religiöse Bildung als ihre Brüder und Schwestern im Laienstand. Wird nun aber das allgemeine

6 Als Textbasis dient in der Folge die englische Übersetzung von A. Vööbus, *The Didascalia Apostolorum in Syriac*. Bd. I u. II (CSCO 402.408/script.syr. 176.180), Louvain 1979).

7 Vgl. Vööbus/*Didaskalia*, 145: »Indeed, you have not been appointed to this, ... that you should teach, but that you should pray ...«

8 Vgl. Vööbus/*Didaskalia*, 144: »... when she is asked regarding an affair by anyone, let her not quickly give an answer, except only about righteousness and about faith in God. But let her send those who desire to be instructed to the leader.«

9 Vgl. Vööbus/*Didaskalia*, 144f.: »Indeed, when they speak without the knowledge of doctrine, they bring blasphemy against the word. For our Lord likened the word of the Gospel to mustard. But mustard if it is not prepared with skill, is bitter and sharp to those who use it.«

Bildungsniveau für zu gering gehalten, um eine sinnvolle Katechese zu leisten, so hat die Mahnung, die Witwen mögen sich so verhalten wie es auch den Laien zukommt, nämlich Ratsuchende weiterschicken, zunächst einmal nichts gemein mit einem frauenspezifischen Lehrverbot.

Damit braucht es aber auch nicht unbedingt als eine Ungereimtheit innerhalb der Didaskalia angesehen zu werden, daß sie einerseits Witwen bezüglich ihrer Lehrtätigkeit in Schranken weist, während sie einige Seiten weiter anderen weiblichen Amtsträgern – den Frauen-Diakonen – im Zusammenhang mit deren Assistenz bei der Taufe von Frauen Lehraufgaben explizit zuschreibt¹⁰. Nun spricht zwar die Didaskalia selbst nicht von einer besonderen Vorbereitung künftiger Diakonissen auf ihre katechetische Tätigkeit. Ausdrücklich vorausgesetzt ist nur, daß es sich bei den Diakonen, egal ob Frauen oder Männer, um bewährte Christen handeln soll, die dem Bischof vertraut sind und ihm in hervorragender Weise als Mitarbeiter/innen geeignet erscheinen.¹¹ Eine spezifische Ausbildung der Diakonissen kommt dann aber in etwas jüngeren Kanonesammlungen zur Sprache, wo vorgesehen wird, daß der Bischof die Diakonissen aus den *benāt qeyāmā* nimmt. Wo auch immer man den Ursprung der *benāt qeyāmā* zu orten versucht und welche Rolle gegenüber beziehungsweise im Klerus man ihnen zuschreibt – eines scheint klar zu sein: Sie entwickelten sich zur gut vorbereiteten Ressource für kirchliche Amtsträger¹². Die pseudonikaianischen Marutakanones¹³ gehen genauso wie die Kanones des Jōhannān bar Qursos davon aus, daß auch bereits Kinder als *benai* beziehungsweise *benāt qeyāmā* ausgesondert und durch gezielten Unterricht auf ein Kirchenamt vorbereitet wurden. Jōhannān bar Qursos wirbt recht engagiert für eine gediegene Ausbildung der jungen Leute, die er in die Klöster gesandt sehen möchte, »to read books and to learn the conduct of the fear of God. For if many send their children to far off countries because of the instruction of this world, how much more fitting it is for those who have set apart and offered their children to God,

10 Vgl. Vööbus/Didaskalia, 157: »And when she who is being baptized has come up from the water, let the deaconess receive her, and teach and educate (wörtlich: bring up, rear) her.«

11 Vgl. Vööbus/Didaskalia, 156.

12 Vgl. can. 41 der pseudonikaianischen Marutakanones; can. 9 der Synode des Georg.

13 Vgl. can. 26 der Marutasammlung: »It is the will of the general synod that the chorepiscopus, when he goes out and passes through the whole district for visitation, shall see wheter the churches and monasteries are in need of brothers and sisters. He shall call (together) the old men of the villages and say a word of instruction before them . . . Everyone of them who has sons and daughters – the chorepiscopus shall persuade (them) to set some of their sons and daughters apart. He shall mark them through prayer, and shall lay his hand on them and bless them, and these shall become the *benai qeyāmā*. They shall be instructed, and given to the churches and monasteries, and he shall (give) orders (regarding) them, that they shall be educated in doctrine and in instruction so that they shall become inheritors, and churches and monasteries established through them. (Vööbus A., The Canons Ascribed to Maruta of Maipherkat and Related Sources [CSCO 439f./script.syr. 191f.], Louvain 1982, 65.)

that they have to send them into the holy monasteries for the spiritual wisdom«¹⁴. Zumindest sollten die *benai qeyāmā* aber die Psalmen und die *benāt qeyāmā* zusätzlich die Madraschen lernen, um diese dann im Gottesdienst vorzutragen zu können. Als Kirchensängerinnen hatten die *benāt qeyāmā* in gewisser Weise selbst eine wichtige Lehrfunktion inne. Wenn einzelne von ihnen als Diakonissen eingesetzt wurden, übernahmen sie, soweit aus den Kanones hervorgeht, vor allem den liturgischen Dienst der Taufassistenz, der die Katechese von Frauen implizierte. Auf diese katechetische Tätigkeit nehmen auch die uns überlieferten Weihegebete bezug¹⁵.

Was nun an katechetischer Tätigkeit von Frauen in den bisher besprochenen Texten Diakonissen zugeschrieben wird, ordnet das Testamentum Domini¹⁶ Witwen und Jungfrauen zu. Nach Selb sind die geweihten Witwen des Testamentums, die »Witwen, die vorne sitzen«, in eins zu sehen mit den ebenfalls im Testamentum aber auch noch im can. 11 der Titloi erwähnten Presbyterinnen, die bekanntlich zusehends zurückgedrängt wurden¹⁷. Gemäß dem Testamentum wirkten die Witwen/Presbyterinnen (syrisch: qaššīštā) mit bei der Taufspendung von Frauen, aber auch bei der Darbringung der Gaben, hatten bestimmte Gebetsverpflichtungen, caritative Aufgaben, Sakristansdienste und schließlich die Aufsicht über die ihnen unterstellten, Diakonissen genannten Frauen inne. Mitten in der langen Liste der den Witwen zugeschriebenen Aufgaben stößt man auf das eingangs zitierte Wort aus 1 Kor: »In der Kirche möge sie schweigen.«

14 Can. 28,11 zitiert nach Vööbus A., *Syriac and Arabic Documents Regarding Legislation Relative to Syrian Ascetism*, Stockholm 1960, 59. Auf die Klöster als Bildungszentren verweisen auch hagiographische Zeugnisse, so insbesondere die Vita der hl. Febronia, ein mit großer Wahrscheinlichkeit in Nisibis entstandenes Stück Literatur, das seinen Weg über eine griechische Übersetzung bis nach Italien fand (englische Übersetzung der syrischen Version der Vita bei Brock/Ashbrook, 152-176). Gemäß einer von Vööbus erwähnten Bestimmung war es verboten, daß Fremde irgend etwas im Kloster zurückließen – ausgenommen ein Buch (vgl. Vööbus A., *History of Ascetism in the Syrian Orient. A Contribution to the History of Culture in the Near East*. Bd. 2. *Early Monasticism in Mesopotamia and Syria* [CSCO/Subs. 17], Louvain 1960, 388).

15 Vgl. die Editionen ostsyrischer Weihegebete durch G. L. Assemani (*Codex liturgicus Ecclesiae universae. Liber VIII/VI Syrorum Chaldeorum, Nestorianorum et Malabarorum ordinationes*, Rom 1766, 219-24) und J. M. Vosté (*Pontificale juxta ritum Ecclesiae Syro-Orientalis*, i. e. *Chaldeo-rom, Vatikan 1937/38, 158-162*) sowie die jüngst von Orioli nach einer Handschrift vom Tūr ‘Abdīn in italienischer Übersetzung zugänglich gemachte Version eines westsyrischen Rituals: *Il testo dell’ ordinazione delle diaconisse nella chiesa di Antiochia dei Siri*, in: *Apollinaris 62* (1989) 633-640.

16 In der Folge zitiert nach der lateinischen Übersetzung von I. E. Rahmani, *Testamentum Domini nostri Jesu Christi, Monguntiae 1899*; eine französische Übersetzung ist in der Ausgabe des sogenannten Klementinischen Oktateuchs durch F. Nau enthalten: *Nau F., La version syriaque de l’Octateuque de Clement traduite en français*, in: *Le canoniste contemporain 1907-1913*; separat: Paris 1913.

17 Vgl. Selb W., *Orientalisches Kirchenrecht*, Bd. 2: *Die Geschichte des Kirchenrechts des Westsyrer (von den Anfängen bis zur Mongolenzeit)*, Wien 1989, 237f.

Aus dem Kontext heraus kann freilich der interpretierende Nachsatz gewagt werden: »... nicht aber in der Gemeinde«. Die Kirchenordnung bezieht das Lehrverbot wohl nur auf eine Predigtstätigkeit der Witwen/Presbyterinnen im Gottesdienst, während sie ihr katechetisches Engagement in der eigenen Familie wie auch in der Gemeindeseelsorge als selbstverständlich voraussetzt. So wird als Voraussetzung der Weihe einer Witwe unter anderem benannt, daß die Kandidatin ihre Kinder in Heiligkeit erzogen hat¹⁸. Sie mußte also eine Frau sein, die sich im Kleinen des eigenen Hauses bewährt hat und so für eine katechetische Tätigkeit im Namen der Gemeinde genügend profiliert erscheint. Eine besondere Ausbildung wird dagegen nicht angesprochen, wohl aber die besondere gnadenhafte Belehrung der Auserwählten durch Gott selbst. So heißt es im Weiheformular des Testamentums: »... roborata eam, Deus, sanctifica, edoce et conforta...«¹⁹ In einer langen Liste werden ihr eine Reihe von Lehraufgaben zugeschrieben, die, will man die moderne Unterscheidung zwischen theologischem Unterricht und geistlicher Unterweisung beziehungsweise seelsorglichem Gespräch aufgreifen, wohl eher mit letzterem in Verbindung zu bringen ist.

Während die mit Lehraufgaben betraute Witwe unter einem feierlichen Gebet in ihr Amt eingeführt wurde, betont das Testamentum bezüglich der – männlichen wie weiblichen – Jungfrauen ausdrücklich, daß sie nicht von Menschen eingesetzt beziehungsweise ordiniert seien. Jungfrauen sind sie allein aus eigener Entscheidung. Das ändert aber nichts daran, daß ihnen besondere Aufgaben zugewiesen werden – so das regelmäßige Meditieren der Hl. Schriften, der Unterricht der frisch Bekehrten und das Anspornen der Jungen. Daß dieser Lehrauftrag asketisch lebende Laientheologen beiderlei Geschlechts umfaßt, wird explizit herausgestellt: »Item faciant virgines feminae«²⁰.

Schließlich kennt das Testamentum mit besonderen Charismen – ausdrücklich benannt wird unter anderem die Gabe der Weisheit – begabte Christen. Gleich den Jungfrauen werden diesen Charismatikern nicht die Hände aufgelegt, was freilich das Gegenteil einer Mißachtung der gottgeschenkten Begabung bedeutet: »... cum ipsum opus jam sit manifestum«²¹.

18 Rahmani/Testamentum, 95: »Secus autem nondum eligenda est, sed ad tempus probetur, si pia fuerit, si quos habuit natos educaverit in sanctitate, si eos sapientiam mundanam minime docuerit, si eosdem in amore legis sacrae et ecclesiae efformaverit, ...« Zum Engagement von Frauen in der religiösen Erziehung vgl. auch die »Geschichte Rabban Mar Sabhas, des Christusverehrerers und Lehrers der Heiden«: Von dem heiligen »Lehrer der Heiden«, der selbst aus heidnischem Haus stammte, wird bezeugt, daß den Grundstein seines Christentums seine Amme legte (deutscher Text der Vita bei G. Hoffmann, Auszüge aus syrischen Akten persischer Märtyrer, Leipzig 1880, 68 ff.).

19 Rahmani/Testamentum, 99.

20 Rahmani/Testamentum, 109.

21 Rahmani/Testamentum, 109.

Eine gewisse Distanz gegenüber prophetisch begabten Charismatikern ist hingegen im 4. Buch des Klementinischen Oktateuchs schwer zu übersehen. Im Kreuzfeuer der Kritik steht in diesem »Über die Gaben (Charismen) und Chirotonien« benannten Text die Arroganz mancher Charismatiker gegenüber den kirchlichen Amtsträgern beziehungsweise vorsichtiger formuliert: Der Text bringt den Ärger von Amtsträgern gegenüber dem als Überheblichkeit empfundenen selbstbewußten Auftreten gewisser Charismatiker ins Wort. Unangetastet bleibt die »wahre« Prophetie jener, die bescheiden ihre Grenzen respektieren. Dafür steht eine lange Liste rühmlicher Vorbilder aus der biblischen Tradition. Als exemplarische Prophetinnen werden ausdrücklich Mirjam, Deborah, Hulda, Judith, die Mutter des Herrn, Elisabeth, Anna und die Töchter des Philippus benannt²².

b) Die Lehrtätigkeit von Frauen – eine Frage des sozialen Kontextes

Der Befund über eine kirchliche Lehrtätigkeit von Frauen im syrischen Kontext ist also bislang überwiegend positiv. Gegenüber (allzu?) selbstbewußten Charismatikern geäußerte Vorbehalte wurden nicht geschlechtsspezifisch formuliert. Man könnte zunächst versucht sein, Reserve gegenüber einer Lehrtätigkeit von Frauen primär in Abhängigkeit von der mit verschiedenen Kriterien – Bildung, Erfahrung und Charisma – in Verbindung gebrachten Fähigkeit zu lehren festmachen zu wollen. Immerhin findet sich im Testamentum Domini im Zusammenhang mit dem Lehrauftrag für die Jungfrauen nicht einmal eine geschlechtsspezifische Zuordnung von Katechet/inn/en und Schüler/inn/en. Am Ende des 6. Buchs des Klementinischen Oktateuchs (sogenannte Simeon-Kanones) liest man gar: »Celui qui enseigne, quand même il serait jeune, pourvu qu'il soit habile dans le discours et honnête dans (sa) conduite, pourra enseigner, car tous seront, est-il dit, instruits par Dieu.«²³ Es gibt keinen Hinweis darauf, daß dieser auf den Katechumenenunterricht bezogene Text nur männerspezifisch verstanden werden will.

Karen Torjesen konnte meines Erachtens überzeugend aufzeigen, daß das Oikos/Polis-System – sie spricht in diesem Zusammenhang auch von der »public/private gender ideology« –, mit dem der Ausschluß von Frauen von Lehrfunktionen im griechisch-römischen Kontext vielfach in Beziehung steht, im

22 Die Aufzählung mündet in die Vorstellung der Verfasser der Kirchenordnung vom rechten Umgang mit dem prophetischen Charisma: »... elles ne s'élèverent pas contre les hommes, et restèrent dans leurs propres limites. Si donc parmi vous il y a un homme ou une femme qui est gratifié d'une grâce analogue, qu'il ait des pensées modestes, afin que Dieu se plaise en lui...« (zitiert nach Nau/Klementinischer Oktateuch, 277).

23 Nau/Klementinischer Oktateuch 448.

Raum der syrischen Kirchen nicht zum Tragen kommt²⁴. Das heißt nun aber nicht, daß der syrische Kontext nicht auch seine »gender ideology« hatte, die sich in den Kirchenordnungen niederschlug. So verwehrt die Didascalia Apostolorum den Witwen nicht nur im Hinblick auf ihre mangelhafte Bildung den theologischen Diskurs: »Indeed, when the gentiles, those who are being instructed, hear the word of God spoken not firmly, as it ought to be . . . and especially because it is spoken to them by a woman . . . they will deride and mock, instead of praising the word of doctrine. And she shall be guilty of a hard judgement for sin.«²⁵ Es ist also die Sorge um das Ankommen des Evangeliums, die hier aus Rücksicht auf die gängigen Rollenmuster des sozialen Umfeldes Frauen aus der Missionsarbeit zurückdrängen will. In einem Kontext der Geschlechterhierarchie, wenn Männer und Frauen nicht als ebenbürtig angesehen werden, gilt auch das Wort einer Frau nicht ohne weiteres gleich dem eines Mannes. Mindestens hält sich die Begeisterung von Männern in Grenzen, sich von Frauen belehren zu lassen. Nicht zu übersehen ist die theologische Relevanz des aus der Geschlechterideologie der Umwelt genommenen Arguments gegen eine Lehrtätigkeit von Frauen: Im missionarischen Kontext erhielt die alte »gender ideology« ihre soteriologische Konnotation, stand doch die Annahme des Evangeliums auf dem Spiel. Doch hatte die »gender ideology« nicht nur, wie in der Didaskalia dokumentiert, in der Bewertung einer Lehrtätigkeit von Frauen »ad extram« ihre Auswirkung. Wie sie sich auch »ad intram« auswirkte, wird deutlich greifbar im Predigtverbot des Testaments.

Die Vorgegebenheiten des sozialen Umfelds, in dem sich die christlichen Gemeinden etablierten, führten nun aber gerade nicht nur zur Verdrängung von Frauen aus der offiziellen Verkündigung im Gottesdienst der Gemeinden und dem Glaubensgespräch mit am Evangelium Interessierten. Die praktisch unumgängliche Indienstnahme von Frauen in der Katechese von anderen Frauen hat ebenfalls hier ihre Wurzeln. Überall dort, wo das auf Geschlechtertrennung hin konzipierte Milieu Männern den Zugang schwer oder unmöglich machte, hatten Frauen ihre Chance. Es hat eine innere Logik, daß dieselbe Kirchenordnung, die den Bischof auffordert, Frauen davon abzuhalten, durch ihre Lehrtätigkeit das Gelächter der Heiden zu provozieren, dem Bischof auch einschärfen muß: Für die Frauenseelsorge brauchst du Frauendiakone.

Nach Walter Selb waren die Diakonissen vermutlich die Erbinnen der geweihten Witwen/Presbyterinnen, die aus dem Gemeindeleben bald zurückge-

24 Vgl. Torjesen K., The Role of Women in the early Greek and Syriac Churches, in: The Harp 4 (1991) 135-144; eine umfassende Studie derselben Autorin zu Fragen der Geschlechterideologie erscheint 1993 in San Francisco unter dem Titel »Sex, Sin & Woman: The Subordination of Women in the Rise of Christianity«.

25 Vööbus/Didaskalia, 145.

drängt²⁶ wurden, wenn auch die Erinnerung an das alte Frauenamt in der Rezeption des Testamentums im Klementinischen Oktateuch und selbst noch im westsyrischen Synodikon weitertradiert wird²⁷. In der Folge von Chalkedon verschwanden im westsyrischen Raum auch die Diakonissen zunehmend aus dem Gemeindegklerus. Dagegen stammt der erste ostsyrische Kanon, der das Diakonissenamt belegt, überhaupt erst aus dem 7. Jahrhundert. Er bezeichnet ein vor allem auf die Taufe von Frauen hin ausgerichtetes Gemeindeamt²⁸. Man wird hier wohl einen Zusammenhang mit der reichen Missionstätigkeit der Kirche des Ostens und den damit verbundenen Erwachsenentaufen herstellen dürfen. Einen Beleg für die Verbreitung des Amtes auch auf der arabischen Halbinsel bieten die Märtyrerakten von Nağrān²⁹.

Bei den Westsyryern fanden die Diakonissen einen neuen Wirkungsbereich in den Frauenklöstern³⁰. In dem Maß, als die Abkehr von der Welt als Abkehr von geschlechtlichen Beziehungen verstanden wurde und das asketische Ideal mit einer möglichst vollständigen Trennung vom je anderen Geschlecht in Verbindung gebracht wurde³¹, konnte der Mann im Frauenkloster genauso zum Problem werden wie die Frau im Männerkloster oder überhaupt das Zusammenleben von männlichen und weiblichen Asketen³². So ist es nicht weiter verwunderlich, daß, wie Selb in seinem Orientalischen Kirchenrecht an zahlreichen Beispielen aufweisen kann, Frauen in den Klöstern Aufgaben übernahmen, die ihnen in den Gemeinden nicht länger offenstanden. Eine Frau war die je verantwortliche Vorsteherin der eigenen Gemeinschaft – wie das Männerkloster von einem *rēš dairā* geleitet wurde, so das Frauenkloster durch eine *rēšat dairā*³³. Eine Frau führte auch die Oberaufsicht über die Frauenklöster einer Region: Das Amt des mit besonderen Vollmachten des Bischofs versehenen Visitators, das *sa'ūrā* – manchmal als »Chorbischof« übersetzt – gab es auch in weiblicher

26 Vgl. Verbot durch die Synode von Laodikeia, can. 11.

27 Vgl. Edition und englische Übersetzung einer Rezension durch Vööbus A., *The Synodicon in the West Syrian Tradition*. Bd. I (CSCO 368/script. syr. 162), Louvain 1975.

28 Can. 9 der Synode des Georg: »... Zur Verrichtung des Kirchendienstes werde aber aus ihnen (den *benāt qeyāmā*) eine ausgesondert, welche in Allem tüchtig ist. Sie werde als Diakonissin ordinirt und salbe mit dem h. Oele die Weiber, welche getauft werden, vollständig und spende ihnen die Taufe, soweit die Schamhaftigkeit es erfordert.« (deutsche Übersetzung nach Braun O., *Das Buch des Synhados*. Nach einer Handschrift des Museo Borgiano, Stuttgart 1900, 342).

29 Vgl. Shahīd I., *The Martyrs of Najran* (SHG 49), Brüssel 1971, 47f. (Martyrium der Diakonisse Elisabeth).

30 Vgl. Selb, Bd. 2, 245.

31 Zum Ideal der Geschlechtertrennung vgl. z. B. die Vita der hl. Febronia, die sowohl in der ost- als auch in der westsyrischen Kirche commemoriert wird: Die Heilige wird dafür gepriesen, daß sie »never saw any worldly finery and did not know what a man's face looked like« (Brock/Ashbrook, 155).

32 Vgl. dazu Vööbus, *Documents regarding Legislation* (Anm. 14).

33 Vgl. Selb, Bd. 2, 283.

Form. Für die Nonnenklöster war die *sa^cūrtā* zuständig³⁴. Die Kanones sprechen davon, daß Frauen-Diakone in den Klöstern eine Reihe liturgischer Funktionen innehatten³⁵, unter anderem das Vorlesen aus den heiligen Schriften³⁶.

In gewisser Weise hat Selb sicher recht, wenn er die häufig werdende Verbindung von Diakoninnenamt und Vorsteherinnenamt im Frauenkonvent als »weiteren Rückzug der Frauen aus klerikalen Funktionen«³⁷ interpretiert. Das sukzessive Ausscheiden der Frauen aus dem Gemeindedienst hat einen bitteren Beigeschmack. Es sollte aber nicht den Blick dafür verdunkeln, daß den in Klöstern lebenden Frauen neue, bedeutende Wirkungsräume zuwuchsen, sei es im katechetischen Bereich³⁸, sei es im liturgischen Bereich und nicht zuletzt in Leitungsfunktionen.

Auch war das Ausscheiden der Frauen aus dem Gemeindedienst nicht vollständig: Aus dem System der Geschlechtertrennung heraus blieb ein gewisses Engagement von Frauen in den Gemeinden auch dort notwendig, wo mit Durchsetzung der Kindertaufe das zunächst eng mit der Taufassistenz verknüpfte Diakonissenamt seine Bedeutung eingebüßt hatte. Bis herauf in die Gegenwart wurde es Sache der Priestergattin, dort in der Gemeinde einzuspringen, wo eine Frau vonnöten ist³⁹. Daß man sie in gewisser Weise selbst als Amtsträgerin ansah, erweist sich z. B. darin, daß seit dem 10. Jahrhundert die Bezeichnung einer »*ba(r)t qeyāmā*« auf sie angewendet wird⁴⁰. Einem der letzten der ins westsyrische Synodikon rezipierten Kanones (12. Jahrhundert) gilt sie gar als »geistliche Mutter aller Gläubigen«⁴¹.

34 A. a. O., 248.

35 A. a. O., 283, 245 f.

36 Vgl. die ins Synodikon rezipierten »Answers of Johannan to Sargis«, Nr. 41 (vgl. Vööbus, Synodicon Bd. 1, 204).

37 Selb, Bd. 2, 245.

38 Can. 12 der Mönchskanones des Mār Hananyā (12. Jahrhundert) gibt die Weisung, daß alle Mönche »shall continue in the reading of ecclesiastical books. He who possesses knowledge shall teach the rest of the brothers...« (Synodicon Bd. 2, 235). Was im Mönchskloster galt, ist – mutatis mutandis – auch für Frauenkonvente bezeugt. Eine besonders eindrucksvolle diesbezügliche Schilderung enthält die Vita der hl. Febronia.

39 Eine erst vor kurzem in den USA herausgekommene kirchenamtlich approbierte Ausgabe des Taufrituales stellt im Vorspann eine Reihe in ihrer Herkunft nicht näher bestimmter Canones zusammen, wo es bezüglich der Taufe von Mädchen beziehungsweise erwachsener Frauen heißt: »In former times, deaconesses and nuns used to anoint baptized women. At the present time, it would be preferable for the priest's wife to assist the celebrant in anointing the baptized.« (zitiert nach The Sacrament of Holy Baptism according to the Ancient Rite of the Syrian Orthodox Church of Antioch. Hg. v. Metrop. Mar Athanasius Yeshue Samuel. Archbishop of the Syrian Orthodox Church in the United States of America and Canada (mit einem Imprimatur des Patriarchen von Antiochien und dem ganzen Osten, Ignatius Yacoub III.), o. O. 1974, 9).

40 Vgl. Jargy S., Les fils et les filles du pacte dans la littérature monastique syriaque, in: OCP 17 (1951) 304-320.

41 Can. 29 des Jōhannān von Marde, der das Verbot der Wiederverheiratung einer verwitweten Priestergattin/*ba(r)t qeyāmā* zu begründen versucht (Synodikon Bd. 2, 235). Noch im 20. Jahr-

c) Die Lehrtätigkeit von Frauen – ein theologisches Problem?

Die von den Kirchen in verschiedenen Ausprägungen, aber doch international ererbte »gender ideology« schlug sich aber nicht nur in der praktischen Lebensgestaltung nieder. Sie wirkte sich auch auf die theologische Argumentation aus, die die kirchliche Lebensordnung begründen helfen sollte. Es wurde bereits auf den soteriologischen Aspekt der Rückdrängung von Frauen aus der Heidenmission hingewiesen. Die Didaskalia beschränkt sich nun aber nicht darauf, von den sozialen Gegebenheiten her zu argumentieren. Auch das Vorbild des Herrn wird in die Argumentation mit einbezogen – was nun den Ausschluß von Frauen von der Lehrtätigkeit angeht, freilich in einer auffällig zurückhaltenden Form. Lediglich eine Vermutung wird ausgesprochen: Wäre eine Lehrtätigkeit von Frauen – man muß aus dem Kontext ergänzen – bei männlichen Heiden nötig, hätte der Herr wohl mit den männlichen Aposteln auch Frauen ausgesandt. Im Diakonissenkapitel dienen dann dieselben Frauen des Neuen Testaments, die zuvor ins Feld geführt worden waren, um zu zeigen, daß man keine lehrenden Frauen brauche, als Untermauerung für die Überzeugung, daß es in der Frauenpastoral gerade nicht ohne weibliche Diakone ginge. Alles in allem vermittelt die Didaskalia den Eindruck, daß Argumentationsnotstand für eine gezielt theologische Begründung der partiellen Rückdrängung von Frauen aus der Lehrtätigkeit herrscht.

Die Apostolischen Konstitutionen, die in großen Zügen den Text der Didaskalia übernommen haben, gestalten die in Frage stehenden Passagen aus. Das Lehrverbot wird verschärft durch das unhinterfragte Axiom von der Überordnung des Mannes über die Frau begründet: »Denn ›Das Haupt der Frau ist der Mann‹«, zitiert der Redaktor 1 Kor 11,3, »es ist nicht recht, daß der Körper über das Haupt herrscht.«⁴² Für die theologische Argumentation war es von Bedeutung, daß die konventionelle »gender ideology« nicht nur im Umfeld der syrischen Gemeinden, sondern bereits in den biblischen Schriften selbst ihren Niederschlag gefunden hat. Eine selektive Bezugnahme auf die Bibel kann zeigen, daß das, was man im gesellschaftlichen Umfeld als gegeben vorfindet, durchwegs richtig, da der Schöpfungsordnung korrespondierend, sei. Freilich spießt sich die traditionelle »gender ideology« mit dem im Neuen Testament primär

hundert zitiert M. Maude in ihrem Aufsatz »Who were the 'B'nai Q'yâmâ'?» den Brief eines Mönchs des Klosters des hl. Markus in Jerusalem, Rabban Ishoo Samuel, der sie darüber informiert hat, daß *benât qeyâmâ* genannte Priesterfrauen in den Häusern der Gläubigen das Evangelium predigen: »The terms *barth q'yâmâ* (singular), *b'nâth q'yâmâ* (plural) are used for the priests' wives . . . , who preach the Holy Gospel in the houses of the Christians, as missionaries do. They are not allowed to marry again after their husbands' deaths, a time after which they leave all worldly matters and pass their lives in serving the churches. They are consecrated (!) . . .«: *Journal of Theological Studies* 36 (1935) 21.

42 Vgl. Funk F. X. (Hg.), *Didascalia et Constitutiones Apostolorum*, Bd. 1, Paderborn 1905, 191.

ins Wort gebrachten Glauben an die Gleichheit aller in Christus. Da aber die Tradition der im jüdisch-hellenistischen Milieu selbstverständlichen Vorstellung von der Geschlechterhierarchie ebenfalls ihre Spuren in der Heiligen Schrift hinterlassen hat, war der Weg offen, in der theologischen Wertung die Akzente so zu verschieben, daß die emanzipationsfreundlichen gegenüber den konservativ-konservierenden Implikationen der Bibel ins Hintertreffen gerieten. Das Testamentum braucht, um Witwen vom Predigen auszuschließen, kein neues Verbot aufzustellen, sondern kann schlicht 1 Kor 14 zitieren. Genausogut wäre es vom Neuen Testament wie auch von anderen frühchristlichen Zeugnissen her freilich auch möglich gewesen, die Predigt von Frauen gutzuheißen: Es braucht nur an das Gebot des Herrn an Maria von Magdala oder an die im syrischen Raum überaus hochgehaltene Theklatradition⁴³ mit ihrer zu den deuteropaulinischen Lehrverboten alternativen Paulusrezeption erinnert zu werden⁴⁴: Bereits Tertullianus⁴⁵ hat – mit großem Mißfallen – erkannt, daß in der Apostolin Thekla nicht die in der Kirche schweigende, sondern die redende Frau im Namen des Paulus das »placet« erhielt.

Zusammenfassung

Die Tendenz zum Ausschluß von Frauen aus Lehrfunktionen ist bei den Syrern zwar schon in patristischer Zeit unabhängig vom Qualifikationsargument vorhanden, bezieht sich aber primär auf eine Lehrtätigkeit bei Männern. Eine Lehrtätigkeit von Frauen bei Frauen war kein Skandalon, sondern erwies sich als ausgesprochene Notwendigkeit. Dies betrifft insbesondere den Katechumenenunterricht wie auch die Situation in Frauengemeinschaften, also Gemeinschaften von *benāt qeyāmā* und Klöstern, wo Frauen nicht nur selbstverständlich das Vorsteheramt⁴⁶ bekleideten, sondern natürlich auch die Unterweisung der

43 Zu den Theklaakten vgl. Schneemelcher W. (Hg.), Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung, Bd. 2, Tübingen 1971, 4. Aufl., 221-270; zur Rezeptiongeschichte vgl. Dagron G./Dupré M., *Vie et Miracles de Sainte Thecle. Texte grec, traduction et commentaire* (SHG 62), Brüssel 1978; Albrecht R., *Das Leben der heiligen Makrina auf dem Hintergrund der Thekla-Traditionen. Studien zu den Ursprüngen des weiblichen Mönchtums im 4. Jahrhundert in Kleinasien* (Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte 38), Göttingen 1986.

44 Im syrischen Raum kam den Theklaakten lange »quasi-kanonische« Bedeutung zu. So nennt z. B. ein von Fiey edierter Frauenhymnus Thekla mitten unter den neutestamentlichen Frauen: Fiey J. M., *Une Hymne Nestorienne sur les Saintes Femmes*, in: *AnBoll* 84 (1966) 77-108. In der syrischen Version der Vita der hl. Eugenia sind die Theklaakten die Schrift schlechthin, über die Eugenia mit dem Evangelium in Berührung kommt (vgl. Lewis Smith A., *Selected narratives of Holy Women from the Syro-Antiochene or Sinai Palimpsest* [Studia Sinaitica 10], London 1900, 1-35).

45 Vgl. Tertullianus, *De baptismo* 17, in: *PL* 1, 1325-1329.

46 Vgl. *Selb*, Bd. 1, 147; Bd. 2, 283f. Braun übersetzt can. 41 der Marutakanones »Über die Bun-

Schwestern und oft darüber hinaus von Kindern, aber auch Laienfrauen leisteten. Sowohl in der Gemeindeseelsorge als auch in Frauengemeinschaften (wie eindrucksvoll die Vita der hl. Febronia bezeugt) konnte die Lehrtätigkeit von Frauen bei Frauen ausgesprochen offiziellen Charakter haben, sei es, daß sie mit einem durch eine Weihe übertragenen gemeinde- oder klosterbezogenen Kirchenamt verknüpft war, sei es, daß sie wie etwa im Fall der Jungfrauen des Testamentums auch ohne feierliche Amtsübertragung als besonderer Auftrag der Kirche verstanden wurde. Während die Lehrtätigkeit von Frauen bei Frauen in Kirchenordnungen und Kanonensammlungen gut faßbar ist, lassen die Rechtsquellen auf eine Lehrtätigkeit von Frauen bei Männern meist nur behutsame Rückschlüsse zu. Die Anweisungen der Kanones bezüglich des Psalmen gesangs und des Vortrags von Madraschen durch *benāt qeyāmā* im Gottesdienst implizieren jedenfalls eine ausdrücklich bejahte Form öffentlicher Verkündigung durch Frauen. Indirekt weist das Lehrverbot der Didaskalia darauf hin, daß Witwen zunächst einmal de facto auch das Glaubensgespräch mit Männern pflegten, wehrt aber dieser Praxis. Das Testamentum läßt auf die – sicher nicht auf Mädchen zu begrenzende – religiöse Lehr- und Erziehungstätigkeit von Christinnen innerhalb ihrer Familien schließen, vielleicht auch auf ein die Geschlechtergrenzen sprengendes Lehramt der Jungfrauen. Wo in den Texten auf prophetische Begabungen eingegangen wird, ist zweifelsohne ein in bezug auf die ganze kirchliche Gemeinschaft geschenktes Charisma im Blick, es fehlen aber konkrete Anweisungen für dessen Umsetzung im Leben der Kirche.

Man wird also insgesamt sagen können, daß die kanonistischen Quellen der syrischen Kirchen in ihren Aussagen zum Lehren von Frauen sehr vielschichtig sind. Mit dem stereotypen »In der Kirche möge sie schweigen!« allein wird man ihnen jedenfalls nicht gerecht. Die Rolle von Frauen erweist sich bei genauerem Hinsehen sowohl bezüglich des praktischen Lebens als auch der Idealvorstellungen der syrischen Gemeinden als wesentlich stärker denn gemeinhin angenommen. Was aus den kanonistischen Quellen durchwegs ersichtlich wird um so deutlicher, befragt man auch andere Quellengattungen. Insbesondere hagiographische Texte bezeugen, daß spirituell begabte Frauen und Männer in ihrer Lehrtätigkeit auch außerhalb eines klar faßbaren kanonischen Rahmens die Geschlechtergrenzen genauso wie hierarchische Ordnungen transzendierten. Geistliche Mütter von Männern sind genauso bezeugt wie geistliche Väter von Frauen. Diese »Väter« und »Mütter« konnten sich zwar nicht unbedingt auf einen ausdrücklichen amtlichen Auftrag berufen, waren darum aber noch lange

destöchter und Diakonissen« folgendermaßen »... diese sollen einen eifrigen Meister (sic!) haben...« (Braun O., De sancto Nicaena synodo. Syrische Texte des Maruta von Maipherkat nach einer Handschrift der Propaganda zu Rom [Kirchengeschichtliche Studien IV, 3], Münster 1898, 87). Daß hier durch die Maskulinform im Syrischen ausnahmsweise wirklich ein männlicher Oberer bezeichnet werden sollte, scheint freilich eher unwahrscheinlich.

nicht ohne Autorität⁴⁷. »In der Kirche möge sie schweigen« – das war gewiß in mancherlei Hinsicht Realität und Ideal in der frühen syrischen Christenheit, es war und ist aber weder die Realität noch das Ideal schlechthin!

47 Vgl. für den westsyrischen Kontext z.B. Johannes von Ephesos' Heiligenleben und für den ostsyrischen Raum Habbis Ausführungen zum Beitrag hl. Frauen zur spirituellen Theologie. Er kommt unter anderem ausführlich auf das Zeugnis Sahdonas (Martyrios) zu sprechen, der im 7. Jahrhundert in seinem Buch der Vollkommenheit eine gebildete Asketin namens Schirin vorstellt. Sahdona zeichnet Schirin, die zu seinen Kindertagen im nördlichen Irak, vermutlich in der Ortschaft Halmon lebte, und die er an der Hand seiner Mutter kennenlernte – »as a spiritual adviser to monks as well as to laywomen« (Brock/Ashbrook, 177f.; hier auch Auszug aus dem Buch der Vollkommenheit in englischer Übersetzung: 178-181; syrisch/französische Gesamtausgabe in CSCO 200f./script. syr. 86f. (Louvain 1960): Oder um Sahdona selbst zu Wort kommen zu lassen: »Monks and other strangers to the world who shared her reference for our Lord used to come to visit her from all over the place, for they held her as a holy spiritual mother. They would gather from different places as children coming for lessons in sanctity with her, wanting to receive her blessing and to gain benefit from her ...« (a. a. O., 181).