

Agnethe Siquans (ed.)

# Biblical Women in Patristic Reception / Biblische Frauen in patristischer Rezeption

Part 5 of  
“Reading Scripture in Judaism and Christianity”



**V&R** Academic

# Journal of Ancient Judaism Supplements

Edited by  
Armin Lange, Bernard M. Levinson  
and Vered Noam

## Advisory Board

Katell Berthelot (University of Aix-Marseille), George Brooke (University of Manchester), Jonathan Ben Dov (University of Haifa), Beate Ego (University of Osnabrück), Ester Eshel (Bar-Ilan University), Heinz-Josef Fabry (University of Bonn), Steven Fraade (Yale University), Maxine L. Grossman (University of Maryland), Christine Hayes (Yale University), Catherine Hezser (University of London), Alex Jassen (University of Minnesota), James L. Kugel (Bar-Ilan University), Jodi Magness (University of North Carolina at Chapel Hill), Carol Meyers, (Duke University), Eric Meyers (Duke University), Hillel Newman (University of Haifa), Christophe Nihan (University of Lausanne), Lawrence H. Schiffman (New York University), Konrad Schmid (University of Zurich), Adiel Schremer (Bar-Ilan University), Michael Segal (Hebrew University of Jerusalem), Aharon Shemesh (Bar-Ilan University), Günter Stemberger (University of Vienna), Kristin De Troyer (University of St. Andrews), Azzan Yadin (Rutgers University)

Volume 25,5

Vandenhoeck & Ruprecht

Volume 25

Reading Scripture in  
Judaism and Christianity

Edited by  
Armin Lange and Agnethe Siquans

Part 5

Biblical Women  
in Patristic Reception /  
Biblische Frauen in  
patristischer Rezeption

Edited by Agnethe Siquans

Vandenhoeck & Ruprecht

Bibliographic information published by the Deutsche Nationalbibliothek  
The Deutsche Nationalbibliothek lists this publication in the Deutsche Nationalbibliografie;  
detailed bibliographic data available online: <http://dnb.d-nb.de>.

ISSN 2197-0092  
ISBN 978-3-647-55270-5

You can find alternative editions of this book and additional material on our Website:  
[www.v-r.de](http://www.v-r.de)

Cover image: David Teniers the Younger, "Judith with the Head of Holofernes",  
Metropolitan Museum of Art, CC0 1.0 (public domain), adaptation by Bernhard Kirchmeier.

© 2017, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Theaterstraße 13, D-37073 Göttingen /  
Vandenhoeck & Ruprecht LLC, Bristol, CT, U.S.A.  
[www.v-r.de](http://www.v-r.de)

All rights reserved. No part of this work may be reproduced or utilized in any form or by  
any means, electronic or mechanical, including photocopying, recording, or any information  
storage and retrieval system, without prior written permission from the publisher.

Typesetting by textformart, Göttingen

## Contents

|  |     |
|--|-----|
| Abkürzungen/Abbreviations . . . . .  | 7   |
| Preface . . . . .  | 9   |
| Introduction . . . . .   | 11  |
| <i>Agnethé Siquans</i>   |     |
| Weibliche Stimmen? Biblische Frauen in der patristischen Rezeption:<br>Eine Einführung . . . . .                                 | 13  |
| <i>Anneliese Felber</i>  |     |
| Rahab und ihr Haus: Zur Heilsrelevanz der Kirche<br>bei Origenes und Cyprian . . . . .   | 31  |
| <i>Lung-pun Common Chan</i>  |     |
| Rahab as Harlot and Prophetess in <i>1 Clement</i> :<br>Fate of a Biblical Prostitute in the <i>Wirkungsgeschichte</i> . . . . . | 49  |
| <i>Louise Tsui-yuk Liu</i>   |     |
| Rahab the Harlot as Perfect Servant in <i>1 Clement</i> :<br>Negotiating Women's Role in Corinth . . . . .                       | 75  |
| <i>Lorena Miralles Maciá</i>   |     |
| Doubly the Other: An Egyptian Princess for King Solomon<br>in Rabbinic Traditions . . . . .                                      | 104 |
| <i>Elisabeth Birnbaum</i>  |     |
| Sulamit und die Kirchenväter: Wer ist die Geliebte des Hoheliedes? . . . .   | 127 |
| <i>Andrea Taschl-Erber</i>   |     |
| Intertextuelle Lektüre und typologische Interfigurationen im<br>Hohelied-Kommentar des Hippolyt . . . . .                        | 154 |
| <i>Outi Lehtipuu</i>   |     |
| "Receive the Widow Judith, Example of Chastity":<br>The Figure of Judith as a Model Christian in Patristic Interpretations . . . | 186 |

*Eva M. Synek*

„Πρώται ... τῶν διδασκάλων διδάσκαλοι“:

Anmerkungen zur Rolle der Myrophoren im Diskurs

pro und contra Frauenämter . . . . . 220

*Agnethé Siquans*

Prophetinnen und Jungfrauen: Die vier Töchter des Philippus in

der patristischen Rezeption . . . . . 257

Index of References/Stellenregister . . . . . 287

Author Index/Autorenregister . . . . . 304

Subject Index/Sachregister . . . . . 307

## Abkürzungen/Abbreviations

Für Abkürzungen siehe/for abbreviations cf. *The SBL Handbook of Style*, 1st ed., Peabody, Mass.: Hendricksen, 1999.

Weitere verwendete Abkürzungen/further abbreviations used:

|     |                                   |
|-----|-----------------------------------|
| FC  | Fontes Christiani                 |
| OPA | Les œuvres de Philon d'Alexandrie |





## Preface

The reception of texts which were and are accepted as Holy Scriptures (Tanakh or Bible) in Judaism and Christianity is a multifaceted and broad phenomenon. Scriptural texts themselves receive other texts from their cultural environment during the process of their formation. Texts which later became part of Scripture frequently refer to each other. As soon as they are accepted as authoritative and/or normative they are interpreted and actualized in a particular way.

The multipart volume “Reading Scripture in Judaism and Christianity,” vol. 25 of the “Journal of Ancient Judaism. Supplements,” goes back to the local thematic focus of the SBL International Meeting in Vienna in 2014. It studies the multifarious processes of interpretation, actualization and appropriation of Scripture in texts and images in Late Antiquity and the early Middle Ages and provides insight into various areas of reception history. Scriptural explanation and application in Judaism and Christianity continuously demonstrate a certain suspense between proximity and distance, up to enmity and degradation. “Reception of Scripture” exemplifies the reception of Scriptural texts in Judaism and Christianity from different perspectives.

The individual sub-volumes follow the topics of the thematically oriented local program units of the Vienna conference. Thus not all of them are engaged with Jewish Studies, as one might expect in the JAJ-Supplement series. The individual program units dealt with different areas of Bible reception in Judaism and Christianity taking into account their respective environments. The editors’ idea was to publish these units in a small series of several sub-volumes belonging together in one multipart volume. Thus, the spectrum covers topics from the ancient Near East to the Bible in Byzantium, including ancient and medieval Jewish and Christian writings from different contexts.

Vienna, January 2017

Armin Lange and Agneth Siquans



## Introduction

The present volume “Biblical Women in Patristic and Rabbinic Reception” presents contributions about the reception of biblical women in early Jewish and Christian interpretation. The articles are arranged according to the canonical order of the books in which the respective women appear.

An introduction explores the possibility to render visible the rare traces of women’s voices in early Christian texts (*Agnethe Siquans*). The article searches for the ways in which women were able to raise their voices in writing and public speech, and seeks for the presence of biblical women in patristic texts.

The first thematic focus is on *Rahab* (cf. Josh 2 and 6). Three contributions deal with this infamous biblical character. *Anneliese Felber* presents Rahab as a typos of the church. Christian writers generally regard non-Israelite biblical women as pre-figurations of the Christian community, *ex gentibus congregata*, gathered from the nations. Rahab especially represents the *ecclesia peccatrix*. A. Felber analyzes the “theology of Rahab” in Origen’s and Cyprian’s writings.

*Lung-Pun Common Chan* examines two contrasting aspects of Rahab’s depiction in the First Letter of Clement, as a prophetess and as a harlot. Both aspects of her image are interrelated: the image of the prostitute was downplayed, whereas her role as a female prophet was enhanced.

*Louise Tsui-yuk Liu* looks at the First Letter of Clement with a socio-historical approach. She examines Rahab’s construction as God’s “perfect servant” as a role model for the Christian community in Corinth, as mediation between Paul’s teaching and male contemporaries’ ideas about women.

The following three articles focus on two women in the Hebrew Bible who are connected to Solomon: Pharaoh’s nameless daughter who was married to Solomon (cf. 1 Kgs 3:1) and a woman called “*Sulamit*” in the Song of Songs, traditionally attributed to Solomon. *Lorena Miralles Maciá* discusses the rabbinic traditions about Pharaoh’s daughter, the wife of Solomon. The Egyptian princess is the exemplary “other,” even doubly “the other,” as a gentile and as a woman. Thus, the rabbis present her as a negative influence on Solomon.

*Elisabeth Birnbaum* looks for the identification of “*Sulamit*” in Song of Songs 7:1 by the church fathers. Presupposing an allegorical understanding of Song of Songs as describing the relationship between God and the Church or Christ and the soul the woman embodies the ideal of the spiritual Christian in quest for union with God.

*Andrea Taschl-Erber* analyzes Hippolytus’ commentary on the Song of Songs and its typology that connects the female character in Song of Songs with other

biblical women. Taking up Jewish tradition his allegorical interpretation was groundbreaking for subsequent patristic interpretation of this text.

The last three contributions deal with women in later texts, i. e. *apocryphal/deuterocanonical and New Testament writings*. Outi Lehtipuu looks at Judith and her reception in early Christian writings. Judith is a fascinating and ambivalent character. Modern interpreters often emphasize her autonomy as a woman in a patriarchal society. The Christian authors focus on her chastity and present her as a role model for both female and male Christians.

*Eva-Maria Synek's* article deals with the “myrophorai” (cf. Luke 23:56; 24:1). This term, common in Greek-speaking Christian communities, denotes the women coming to Christ’s grave on Easter morning, mentioned in the gospels. E. Synek traces their importance for the question of women’s official functions in the early communities, especially as deaconesses.

*Agnethé Siquans* presents patristic texts on the four daughters of Philip (Acts 21:9). They are regarded as female prophets, as the biblical text maintains, but also their marital or virginal status is discussed. The four prophetic daughters of Philip are thus important witnesses to female prophecy in early Christianity.

The articles on these different biblical women interpreted in various texts of diverse literary genres show a broad range of reception of texts about biblical women as well as particular tendencies shared by nearly all writers. Biblical texts about women have been interpreted, discussed and thus passed on through the centuries mostly by male authors who shape the images of biblical women according to their ideas, whereas the voices of women are rarely heard. The contributions of this volume question and analyze these interpretations and thus carry on the long tradition of biblical interpretation. The reception history of the Jewish and Christian scriptures shows that readers continuously asked and still ask for the meaning and relevance of scriptural texts for their own time and their own life, always in discourse with respective contemporary contexts.

I am grateful to all contributors of this volume for their thorough, critical, and inspiring reading and analysis of the rabbinic and patristic texts. All together, they provide a colorful panorama of the ancient Jewish and Christian reception of scriptural texts. I am also grateful to Katharina Rötzer, Daniela Grössinger, Markus Fischer and Benedikt Collinet who did most of the editing and correcting of the articles of this volume. Last but not least I would like to thank Armin Lange, Bernard M. Levinson, and Vered Noam for accepting this volume in the “JAJ.Supplements” series.

Vienna, January 2017

Agnethé Siquans

Agnethe Siquans

## Weibliche Stimmen?

### Biblische Frauen in der patristischen Rezeption: Eine Einführung

*Abstract:* This introduction takes into consideration the writings of women in Late Antiquity, including early Christian writing, as well as the writing of male authors about women, including biblical women. There are very few traces of the writings of Christian women in Late Antiquity. Only five or six women who wrote in their own name are known. The opportunity to do so often arose to their high social position, including enough wealth, social security, and spare time to produce literature. There are many more texts written by men about women, often exhortations addressed to women, also using biblical examples as role models. Biblical women are interpreted according to the common cultural concept about society and especially the relationship between men and women. The patristic authors try to harmonize the different biblical texts about women and often give prescripts to contemporary women drawn from the biblical texts. Women's voices are seldom to be heard in these texts but analyzing and questioning the patristic writing may help to regain these voices and let them be heard again.

#### 1. Autorinnen: Das Schreiben und Reden von Frauen im spätantiken Kontext

Die patristische Rezeption biblischer Frauen ist erstaunlich vielfältig, auch wenn letztere – wie schon in den biblischen Texten selbst – weitaus seltener als biblische Männer Erwähnung und Beachtung finden. Diejenigen, die über die Frauen der Bibel schreiben, sind in der Regel Männer. Wo aber kommen Frauen selbst zu Wort? Hören wir ihre eigenen Stimmen oder nur deren entferntes Echo in den Worten von Männern? Oder sind diese ganz unter dem Schleier der Jahrhunderte verschwunden und uns nicht mehr zugänglich?

Weibliche Stimmen sind in der *Patr*-istik rar. Nur wenige Texte, die namentlich auf Autorinnen zurückgeführt werden, sind überliefert. Der kleine Band *A Lost Tradition: Women Writers of the Early Church* zeigt, dass es sich tatsächlich nur um eine Handvoll Texte handelt:<sup>1</sup> Perpetua hat ihre Visionen im Angesicht

---

<sup>1</sup> Vgl. auch Ross S. Kraemer, „Women's Authorship of Jewish and Christian Literature in the Greco-Roman Period“, in *Women Like This: New Perspectives on Jewish Women in the Greco-Roman World* (ed. A.-J. Levine; Early Judaism and its Literature 1; Atlanta, Ga.: Scholars, 1991), 221-42.

des Martyriums beschrieben,<sup>2</sup> von Proba ist ein Bibel-Cento überliefert,<sup>3</sup> Egeria hat ihre mehrjährige Pilgerreise zu den heiligen Stätten der Christenheit beschrieben,<sup>4</sup> und von Eudokia sind eine *Vita* des heiligen Cyprian von Antiochien und Teile eines Homer-Cento überliefert.<sup>5</sup> Ross Kraemer befasst sich mit einem weiteren Text, der eine Frau als Autorin nennt: den Brief der Proselytin Maria an Ignatius.<sup>6</sup> Die genannten Texte werden Frauen als Autorinnen zugeschrieben und sie wurden überliefert, manchmal jedoch mit Unterbrechungen und namenlos oder unter männlichem Namen. Den Frauen, mit denen Hieronymus im Briefwechsel stand, erging es völlig anders: Während seine Briefe die Zeiten überdauert haben, sind die Schreiben der Frauen nicht erhalten. Was Paula, Eustochium, Marcella und andere Frauen in seinem Umfeld dachten, fragten und wie sie argumentierten, lässt sich bis zu einem gewissen Grad aus Hieronymus' Schriften erschließen. Anders sind uns ihre Stimmen nicht mehr zugänglich. Ja, Hieronymus musste sich sogar rechtfertigen, dass er überhaupt mit Frauen in Kontakt stand.<sup>7</sup> Ähnliches ist über Johannes Chrysostomus' Kontakte zu Frauen zu berichten.<sup>8</sup>

Das Schreiben und die Kommunikation von Frauen waren (zumindest im Ideal) auf den privaten Bereich beschränkt, wie Kraemer richtig analysiert:

The location of both the composition process and the initial dissemination within the relatively private sphere suggests that women with sufficient education and leisure time could indeed have produced literary works and could have shared them with others, probably mostly other women. But the writings of many women authors might never have circulated beyond such small gatherings.<sup>9</sup>

---

2 Vgl. Rosemary Rader, „The Martyrdom of Perpetua: A Protest Account of Third-Century Christianity“, in *A Lost Tradition. Women Writers of the Early Church* (ed. P. Wilson-Kastner et al.; Washington; D. C.: Catholic University of America Press, 1981), 1-17.

3 Vgl. Ronald G. Kastner, „Introduction to Eudokia's ‚Martyrdom of St. Cyprian‘“, in *A Lost Tradition. Women Writers of the Early Church* (ed. P. Wilson-Kastner et al.; Washington, D. C.: Catholic University of America Press, 1981), 33-44.

4 Vgl. Patricia Wilson-Kastner, „Introduction: The Pilgrimage of Egeria“, in *A Lost Tradition: Women Writers of the Early Church* (ed. P. Wilson-Kastner et al.; Washington, D. C.: Catholic University of America Press, 1981), 71-83.

5 Vgl. Kastner, „Introduction“, 135-47, sowie Brian Sowers, „Retelling and Misreading Jesus: Eudocia's Homeric Cento“, in *Breaking Boundaries: Female Biblical Interpreters Who Challenged the Status Quo* (ed. N. Calvert-Koyzis and H. Weir; New York, N. Y.: T&T Clark, 2010), 14-33.

6 Vgl. Kraemer, „Authorship“, 224-42.

7 Vgl. Hieronymus, *Epistula* 65,1 (CSEL 54:616). In *Epistula* 45,2 (CSEL 54:324) rechtfertigt sich Hieronymus gegenüber Angriffen auf seinen persönlichen Umgang mit Frauen.

8 Vgl. zu Hieronymus und Chrysostomus Elizabeth A. Clark, *Jerome, Chrysostom, and Friends* (Studies in women and religion 2; New York, N. Y.: Mellen, 1979), 35-79.

9 Kraemer, „Authorship“, 228.

Die Verbreitung der Schriften von Frauen unter ihrem eigenen Namen war nicht gern gesehen,<sup>10</sup> ebenso wenig wie der Kontakt mit nicht verwandten Männern. In Verbindung mit einigen paulinischen bzw. deuteropaulinischen Aussagen wurde auch in frühen christlichen Schriften argumentiert, dass das Schreiben von Frauen gleichbedeutend sei mit dem unverschleierten Beten (vgl. 1 Kor 11,5), dass es Frauen nicht gestattet sei zu lehren (vgl. 1 Tim 2,12), weil der Mann das Haupt der Frau sei (vgl. 1 Kor 11,3) und nicht der Mann, sondern die Frau zur Sünde verführt worden sei (vgl. 1 Tim 2,14, Gen 3 interpretierend).<sup>11</sup> Daher verwundert es wenig, dass Schriften von Frauen nicht oder kaum überliefert wurden.

Warum aber haben sich die vier bzw. fünf oben erwähnten Texte dennoch erhalten? Warum konnten diese Frauen doch unter ihrem Namen schreiben? Folgende Gründe können vermutet werden: Perpetua kommt als Märtyrerin große Autorität zu. Die autobiographische Schilderung ihrer Visionen, die sie ja in irgendeiner Form selbst mitgeteilt haben muss, da niemand anderer sie wahrgenommen haben kann, wurde vermutlich als besonderes Zeugnis ihres Martyriums tradiert.<sup>12</sup> Proba schrieb einen Cento, der die biblische Geschichte in den Worten Vergils nachzeichnete.<sup>13</sup> Wenngleich sie kreativ tätig war, griff sie doch auf den Text eines männlichen Autors zurück. Könnte das mit ein Grund gewesen sein, dass diese Dichtung akzeptiert und tradiert wurde? Vor allem aber

10 Zu Dichterinnen und Autorinnen in der Antike vgl. Sarah B. Pomeroy, *Frauenleben im klassischen Altertum* (Stuttgart: Kröner, 1985), 77–81, 264–67; Mary R. Lefkowitz, „Did Ancient Women Write Novels?“ in *Women Like This: New Perspectives on Jewish Women in the Greco-Roman World* (ed. A.-J. Levine; Early Judaism and its Literature 1; Atlanta, Ga.: Scholars, 1991), 208–11. Von den Werken dieser Dichterinnen sind nur wenige Fragmente überliefert. Siehe auch den Beitrag in diesem Band zu den vier Töchtern des Philippus in der patristischen Rezeption.

11 Diese Argumentation findet sich etwa in der Diskussion eines Orthodoxen mit einem Montanisten: Pierre de Labriolle, *Les sources de l'histoire de Montanisme: Textes grecs, latins, syriaques publiés avec un introduction critique, une traduction française, des notes et des indices* (Fribourg: Leroux, 1913), 105–6, und in einer Auslegung Didymus' des Blinden (Didymus, *De Trinitate* 3,41 [PG 39:988c–989a]). Zur Bildung von christlichen Frauen in der Spätantike vgl. auch Clark, *Jerome*, 70–79. Pomeroy, *Frauenleben*, 261, verweist darauf, dass Mädchen keinen Rhetorikunterricht erhielten, da sie in dem Alter, in dem Knaben „ihre Bildung noch vertieften, meist schon verheiratet“ waren.

12 Vgl. Rader, „Martyrdom“. Sie bezeichnet den Text als „a first-hand account“ (1), „written by a woman“ (3), der von Protest und Befreiung geprägt sei. „The point of view presented throughout the account is undoubtedly a woman's. ... The account is androgynous in that both feminine and masculine strands are evident, but they are so interwoven that what emerges is a picture of humanity as a whole.“ (9–10). Zu den Visionen Perpetuas vgl. ausführlich Anne Jensen, *Gottes selbstbewusste Töchter: Frauenemanzipation im frühen Christentum?* (Freiburg: Herder, 1992), 204–32.

13 Für eine inhaltliche Analyse des Cento, die auch die spezifischen Schwerpunktsetzungen Probas in der Auswahl und Zusammenstellung der Texte sowohl aus der Bibel als auch aus Vergil herausarbeitet, vgl. Elizabeth A. Clark und Diane F. Hatch, *The Golden Bough, the Oaken Cross: The Virgilian Cento of Faltonia Betitia Proba* (Chico, Calif.: Scholars, 1981).



zeichnet Proba ihre Zugehörigkeit zu einer höheren sozialen Schicht aus: Zweifellos standen ihr die Mittel – materieller Wohlstand, entsprechende Bildung und genügend Freizeit – für eine dichterische Tätigkeit zur Verfügung. Obwohl es gelegentlich Kritik an den Homer- und Vergil-Centones gab sowie regelmäßige Kritik am Lehren von Frauen,<sup>14</sup> wurde Probas Dichtung gelesen und als Schulbuch verwendet, geriet aber mit dem Rückgang der Lateinkenntnisse in Vergessenheit. Erst die feministische Forschung des 20. Jahrhunderts hat den Cento wiederentdeckt.<sup>15</sup> Egeria war ebenfalls eine wohlhabende Frau und entstammte zweifellos einer höheren sozialen Schicht. Sie gehörte einer geistlichen Frauengemeinschaft an, für die ihr Reisebericht bestimmt war.<sup>16</sup> Reiche Frauen, die finanziell unabhängig waren, hatten es damals schon leichter, auch unorthodoxe Unternehmungen umzusetzen. Abgesehen davon wurde auch Egerias Stimme Jahrhunderte lang gerade nicht gehört: Das Itinerarium wurde erst 1884 unter einigen Schriften des Hilarius wiederentdeckt. Beginn und Ende des Textes fehlen, auch der Name der Autorin ist nur indirekt und unsicher erschließbar.<sup>17</sup> So ist es wiederum der Name eines männlichen Autors, der das Überleben der Schrift einer Frau gewährleistete. Auch Eudokia hatte aufgrund ihrer hohen Stellung als byzantinische Kaiserin und Gattin Theodosius II. die Möglichkeit, also Bildung, materielle Sicherheit und freie Zeit, zu schreiben, sogar und besonders im Exil in Palästina. Ihre Fähigkeiten hatte sie als Tochter eines Rhetors erworben.<sup>18</sup> Sechs Werke werden ihr zugeschrieben, wobei wenig davon tatsächlich erhalten ist.<sup>19</sup> Das Martyrium des heiligen Cyprian ist die Paraphrase eines früheren Werkes und gibt in poetischer Form die Ereignisse um die Martyrien der Justa und des Cyprian wieder.<sup>20</sup> Von den 3300 erhaltenen Zeilen des Homer-Cento (zu Genesis und den Evangelien) sind allerdings nur etwa 1000 Eudokia selbst zuzuschreiben; die übrigen stammen von einem späteren Redaktor, wie auch Eudokia ein ihr bereits vorliegendes Werk bearbeitet hat.<sup>21</sup> Von anderen Werken sind ausschließ-

---

14 Vgl. Hieronymus, *Epistula* 53,7 (CSEL 54:453-54), der sich gegen Männer wendet, die sich von Frauen belehren lassen, ebenso wie gegen alle, die Centones verfassen. Sowers, „Retelling“, 33, vermutet in seiner Analyse von Eudokias Homer-Cento, dass es die durch den Charakter des Cento bedingte Offenheit für unterschiedliche Perspektiven der Lektüre gewesen sei, die Hieronymus zu seiner polemischen Ablehnung bewegt hätten. „Her [Eudocia’s] Homeric cento stands in the face of monolithic interpretations; perhaps this is what makes them so appealing to twenty-first-century readers of the Bible.“

15 Vgl. Jensen, *Töchter*, 130-1.

16 Vgl. Wilson-Kastner, „Introduction“, 71-83.

17 Vgl. ebd., 71.

18 Vgl. Sowers, „Retelling“, 15, der davon ausgeht, dass sie auch eine rudimentäre rhetorische Ausbildung erhalten habe.

19 Vgl. Kastner, „Introduction“, 135-47.

20 Es fällt auf, dass der Titel nur von Cyprian spricht und Justa nicht erwähnt.

21 Vgl. Sowers, „Retelling“, 14-15. Von Eudokias originalen (d. h. nicht paraphrastischen) Werken ist kaum etwas erhalten.

lich einzelne Verse überliefert. Sowers betont, dass die erhaltenen Verse Eudokias mehr sind, als von irgendeiner anderen antiken Dichterin überliefert wurde – dank der männlichen Vorbilder und Redaktoren? Evagrius berichtet, dass Eudokia ein Lobgedicht auf die Stadt vor dem versammelten Volk in Antiochien vorgetragen hätte. Sie wäre damit auch eine der wenigen antiken Frauen, deren Redetätigkeit bezeugt ist.<sup>22</sup> Letztlich bestätigen diese wenigen Ausnahmen nur die Regel, sind aber doch Zeugnis für die schriftstellerische Aktivität und Kreativität von Frauen in der Kirchenväterzeit. Vor allem die soziale Zugehörigkeit und die damit verbundenen Faktoren *Zugang zu Bildung* und *materielle Sicherheit* eröffnen Frauen die Möglichkeit des Schreibens.<sup>23</sup>

Ein interessanter Fall ist ein im *Corpus Ignatianum* tradiertes und als pseudo-ignatianisch eingestuftes Brief einer Proselytin Maria an den Bischof Ignatius, auf den ein Antwortbrief des Ignatius an Maria folgt.<sup>24</sup> Ob nun dieser Brief von einem Mann – wie meist vermutet wird – oder tatsächlich von einer Frau verfasst wurde, er wurde unter dem Namen der Frau, wenngleich als Teil der ignatianischen Briefe, überliefert. Ignatius' Antwort lässt seine hohe Wertschätzung und Anerkennung Marias, ja seine Freundschaft zu ihr, erkennen. Allerdings rechtfertigt sich Maria selbst in diesem Brief für ihre Worte, indem sie betont, dass sie den Adressaten nicht belehren wolle. Sie versichert, dass sie ihr eigenes Maß kenne und sich keineswegs mit Männern vergleichen wolle. Damit greift sie 1 Tim 2,12 auf und kommt einem entsprechenden Vorwurf zuvor.<sup>25</sup> Warum wurde dieser Brief unter dem Namen Marias tradiert, wenn nicht gar geschrieben? Darüber kann nur spekuliert werden. Aus dem Brief geht klar hervor, dass Maria die Autorität des Ignatius vorbehaltlos anerkennt. Sie bestätigt Ignatius in seiner Praxis, auch jüngere Männer zu Priestern zu weihen und unterstützt dies durch biblische Beispiele. Vielleicht ist es gerade das Zeugnis einer Frau, noch dazu einer Proselytin, das gleichsam eine Außensicht auf den Konflikt darstellt: Als Frau, die selbst nicht von der Frage der Einsetzung von Presbytern betroffen

22 Evagrius, *Historia ecclesiastica* 1,20 (FC 57:178–80). Vgl. Sowers, „Retelling“, 20. Er weist in der Fußnote auf den außergewöhnlichen Charakter eines solchen Auftritts und nennt Hypatia als eine enge Parallele sowohl in zeitlicher als auch sozialer Hinsicht.

23 Vgl. auch Kraemer, „Authorship“, 242. In der Bibel wird von zwei Frauen berichtet, die geschrieben haben, nämlich Briefe: Isebel (1 Kön 21,8) und Ester (Est 9,29). Beide waren Königinnen, also ebenfalls von hohem sozialem Status.

24 Vgl. Ignatius, *Epistolae suppositae* (PG 5:873–88: *Mariae proselytae epistola ad Ignatium*; ad Mariam; sowie 909–18: Ad Heronem). In dem Brief an Hero nimmt (Pseudo-)Ignatius auf Maria lobend Bezug (PG 5:918b). Bezeichnend Klaus Berger und Christiane Nord, eds., *Das Neue Testament und frühchristliche Schriften* (Frankfurt am Main: Insel-Verlag, 1999), 775: „Nicht echt sind die Briefe an Hero, an die Tarser, an die Philipper, an die Antiochener, an Maria Cassobolita, an die Jungfrau Maria und ferner überarbeitete, ergänzte griechische und lateinische Fassungen der oben genannten Briefe.“ Der Brief Marias an Ignatius wird hier nicht einmal erwähnt (vermutlich, weil er nicht von Ignatius geschrieben wurde).

25 Vgl. zu diesen Briefen Kraemer, „Authorship“, 224–6, 236–42.

ist und die nicht genuin aus der Gemeinschaft kommt, ist sie unverdächtig und kann nicht bezichtigt werden, eigene Interessen zu verteidigen.

Angesichts der wenigen unter Frauennamen tradierten frühchristlichen Texte diskutieren Ross S. Kraemer und Mary R. Lefkowitz die Möglichkeit, dass von Frauen verfasste Texte in der großen Menge anonymer oder pseudonymer Schriften dieser Zeit überliefert worden seien. Lefkowitz, die sich mit der Frage beschäftigt, ob antike Frauen Novellen geschrieben hätten, nennt als infrage kommende Texte die Akten des Paulus und der Thekla,<sup>26</sup> Josef und Asenet sowie das Testament des Hiob,<sup>27</sup> kommt aber zu dem Schluss, dass aufgrund inhaltlicher Kriterien, die sie anwendet, nicht auf weibliche Autorschaft geschlossen werden kann.<sup>28</sup> Kraemer hinterfragt generell dieses „methodological minefield“<sup>29</sup> und Lefkowitz' Vorgangsweise: Ist es überhaupt möglich, aus dem Inhalt auf das Geschlecht des Autors/der Autorin zu schließen? Nach welchen Kriterien könnte dieses identifiziert werden?<sup>30</sup> Tatsächlich ist es höchst fraglich, aus inhaltlichen Schwerpunktsetzungen oder einer besonders frauenfreundlichen Perspektive auf die (reale) Autorschaft einer Frau zu schließen. So erweist es sich als nahezu unmöglich, im anonym oder pseudonym überlieferten antiken jüdischen und christlichen Schrifttum Autorinnen mit Sicherheit oder auch nur Wahrscheinlichkeit auszumachen.

Aber nicht nur das Schreiben, sondern auch schon das Reden von Frauen vor einem (auch) männlichen Publikum oder mit Männern, die nicht ihre Ehemänner, Brüder oder andere Verwandte waren, galt weithin als anstößig.<sup>31</sup> So sind Texte überliefert, die Frauen deutlich empfohlen, nicht in der Öffentlichkeit zu sprechen.<sup>32</sup> Plutarch etwa meint über Frauen:

26 Vgl. dazu auch Stevan Davies, *The Revolt of the Widows: The Social World of the Apocryphal Acts* (Carbondale, Ill.: Southern Illinois University Press, 1980).

27 Außerdem erwähnt sie das biblische Buch Rut, das sie aber nicht in ihre Diskussion einbezieht. Vgl. zu einer möglichen weiblichen Autorschaft von Rut auch Athalya Brenner und Fokkelien van Dijk-Hemmes, *On Gendering Texts: Female and Male Voices in the Hebrew Bible* (Biblical Interpretation Series 1; Leiden: Brill, 1993), 105–7; Irmtraud Fischer, *Rut* (HThKAT 8; Freiburg: Herder, 2001), 93.

28 Vgl. Lefkowitz, „Ancient Women“, 215–9.

29 Kraemer, „Authorship“, 232.

30 Vgl. Kraemer, „Authorship“, 231–6; vgl. auch die methodologischen Überlegungen in Brenner and van Dijk-Hemmes, *Gendering*, die diese Frage bezüglich biblischer Texte diskutieren.

31 Zu den wenigen Rednerinnen in der römischen Antike vgl. Pomeroy, *Frauenleben*, 267–9. Auch diese Frauen traten nur zu einem bestimmten Anlass als Rednerinnen öffentlich auf. Vgl. auch Sowers, „Retelling“, 20.

32 Cf. Christopher Forbes, *Prophecy and Inspired Speech in Early Christianity and its Hellenistic Environment* (WUNT 2,75; Peabody, Mass.: Hendrickson, 1995), 274–5; Georg Strecker and Udo Schnelle, eds., *Neuer Wettstein: Texte zum Neuen Testament aus dem Griechentum und Hellenismus* (vol. 2,1; Berlin: de Gruyter, 1996), 385–8.

Not only the arm of the virtuous woman, but her speech as well, ought to be not for the public, and she ought to be modest and guarded about saying anything in the hearing of outsiders, since it is an exposure of herself ...<sup>33</sup>

Livius lässt Cato fragen: „Was ist das für eine Sitte, aus dem Haus zu laufen, die Straßen zu belagern und fremde Männer anzusprechen! Konntet ihr nicht jede zu Hause die eigenen Männer genau um dasselbe bitten?“<sup>34</sup> Bekanntlich richtet auch Paulus an die Korintherinnen dieses Anliegen: Sie mögen ἐν ταῖς ἐκκλησίαις (in den Versammlungen, in den Gemeinden, in der Kirche) schweigen und sich unterordnen. Möchten sie etwas wissen, mögen sie zuhause ihre „eigenen Männer“ fragen, keine fremden. Das öffentliche Sprechen von Frauen wird als αἰσχροὺν bezeichnet, eine „Schande“, die wohl die Ehre des eigenen Mannes beschädigt. Dieses Argument greift auch Origenes in der Auslegung zu dieser Stelle auf:

Denn für eine Frau ist es schändlich, in der Versammlung zu reden, was immer sie redet, ob sie Wunderbares redet, ob Heiliges, allein, es kommt aus einem weiblichen Mund. Eine Frau redet in der Versammlung offensichtlich schändlich nach dem Urteil der ganzen Kirche.<sup>35</sup>

In einer Gesellschaft, in der unehrenvolles (sexuelles) Verhalten der Frau eine Gefahr für die Ehre des Mannes und daher Schande bedeutet, ist Paulus' Rekurs auf diese Begründung ein gewichtiges Argument.<sup>36</sup>

In der Regel schreiben Männer über Frauen, richten Mahnungen, Warnungen, Vorschriften an Frauen, schreiben Frauen Eigenschaften, Rollen, aber auch Worte zu. „Ancient women, including Christian women, frequently serve as mirrors for ancient men, who are the best surviving transmitters of stories about women.“<sup>37</sup> Das bedeutet allerdings nicht, dass die Ideen oder Ideale auch dem

33 Plutarch, *Advice to Bride and Groom* 31 (transl. F.C. Babbitt, 321-2).

34 Titus Livius, *Ab urbe condita* 34.2.9, deutsche Übersetzung nach Elisabeth Schüssler Fiorenza, *Zu ihrem Gedächtnis... Eine feministisch-theologische Rekonstruktion der christlichen Ursprünge* (2<sup>nd</sup> ed.; Gütersloh: Kaiser, 1988), 289.

35 Claude Jenkins, „Origen on 1 Corinthians. Fragmenta e catenis in Epistulam primam ad Corinthios § LXXIV, 1-21“, *JTS* 10 (1909), 42, lin. 34-37. Transl. A.S. Siehe Näheres dazu im Beitrag über die vier Töchter des Philippus.

36 Vgl. Antoinette Clark Wire, *The Corinthian Women Prophets: A Reconstruction Through Paul's Rhetoric* (Minneapolis, Minn.: Fortress, 1990), 19-21, 118-22, 128-30, die Ehre/Schande v.a. im Kontext von 1 Kor 11 diskutiert, wo Paulus dieses Argument ebenfalls einbringt. Vgl. auch Michael L. Satlow, „Shame and Sex in Late Antique Judaism“, in *Asceticism* (ed. V.L. Wim-bush and R. Valantasis; Oxford: Oxford University Press, 1995), 535-40, sowie John K. Chance, „The Anthropology of Honor and Shame: Culture, Values, and Practice“, in *Honor and Shame in the World of the Bible* (ed. V.H. Matthews und D.C. Benjamin; Semeia 68; Atlanta, Ga.: Society of Biblical Literature, 1996), 139-51, der grundsätzliche und kritische Überlegungen zur Verwendung dieser anthropologischen Vorstellungen für die Interpretation biblischer Texte anstellt.

37 Sowers, „Retelling“, 14.

tatsächlichen Leben und Verhalten von Frauen entsprachen.<sup>38</sup> Die vielfachen Beschreibungen, ja Beschwörungen des Ideals „der Frau“ und ihres Verhaltens lassen darauf schließen, dass solche beständigen Erinnerungen, ja auch Klagen im Stile des Livius aus männlicher Perspektive notwendig erschienen, da die Praxis nicht dem Ideal entsprach. Klaus Thraede formuliert geradezu polemisch:

Diese konservative ‚Nestideologie‘ mit dem betont erosfeindlichen Schema der röm[ischen] Matrone deckt sich mit der gesellschaftlichen Wirklichkeit so wenig wie mit der politischen ... u[nd] wird durch die Quellen bereits republikanischer Zeit als Wunschbild erwiesen.<sup>39</sup>

Dieses Wunschbild reflektiert die traditionelle patriarchalische Ordnung der spätantiken hellenistisch-römischen Gesellschaft und deren Infragestellung durch erweiterte gesellschaftliche Möglichkeiten und veränderte Lebensrealitäten von Frauen.

So ist davon auszugehen, dass die Möglichkeiten des Redens und Schreibens von Frauen sowie einer Weitergabe von Schriften in einem begrenzten Umfeld, vielleicht unter Frauen, aber wie die Polemiken vermuten lassen, nicht nur dort, weiter waren, als die erhaltenen Texte vermuten lassen.

## 2. Autoren: Das Schreiben und Reden über Frauen in patristischen Texten

Diese Spannung spiegelt sich auch in der Behandlung biblischer Frauen durch die Kirchenväter. Wenn Texte über biblische Frauen, die ja als Teil der normativen Überlieferung der heiligen Schrift besondere Autorität besitzen, von den frühchristlichen Verfassern rezipiert werden, dann geschieht das immer mit Blick auf die Frauen der eigenen Gegenwart und im Rahmen spätantiker und zunehmend christlich rezipierter und weiterentwickelter Vorstellungen über das Reden (und Handeln) von Frauen. Wenn patristische Autoren über oder für die zeitgenös-

38 Vgl. auch Schüssler Fiorenza, *Gedächtnis*, 289–90.

39 K. Thraede, „Frau“, *RAC* 8:215; vgl. dazu auch die sozialgeschichtlichen Ausführungen bei Pomeroy, *Frauenleben*. Auch Karen L. King, „Voices of the Spirit: Exercising Power, Embracing Responsibility“, in *Women Preachers and Prophets Through Two Millennia of Christianity* (ed. B.M. Kienzle und P.J. Walker; Berkeley, Calif.: University of California Press, 1998), 335, stellt im Nachwort zu ihrem Sammelband fest: „Women have persisted despite the fact that in every century the validity of women’s public speech and leadership has been contested by those wishing to limit the extent and authority of women’s religious participation in Christian life.“ Vgl. auch von Seiten anthropologischer Forschung Chance, „Anthropology“, 146. Er merkt an, dass die Geschlechterrollen im alltäglichen Leben sowie in der Sichtweise von Frauen nicht unbedingt dem entsprechen, was die „public values“ vorgeben. „... the relationship between peoples’ values, particularly public ones like honor and shame, and those same peoples’ ongoing social relationships is never isomorphic and is in fact highly problematic.“

sischen Frauen schreiben, dann ziehen sie sehr häufig Bibeltexte als Argumentationshilfe oder biblische Frauen als Vorbilder heran. So werden auch bestimmte paulinische und deuteropaulinische Aussagen über Frauen und ihr Verhalten als Texte der heiligen Schrift und somit als gottgegeben („inspiriert“) und normativ herangezogen, was umso leichter fällt, als sie die traditionellen Idealbilder aufgreifen und bestärken.

Manche Bibeltexte, die von Frauen und ihrem Wirken sprechen, stellen die frühchristlichen Interpreten allerdings vor beträchtliche Herausforderungen, so etwa das Auftreten der biblischen Prophetinnen: Origenes hat große Mühe, dieses so zu deuten, dass es mit dem Redeverbot des Paulus in 1 Kor 14,34–35 in Einklang zu bringen ist.<sup>40</sup> Die Kirchenväter lesen die vielfältigen Bibeltexte des Alten und Neuen Testaments alle als inspiriert, d. h. mit Gott bzw. dem heiligen Geist als Urheber, letztlich als Autor, der hinter allen menschlichen Autoren steht, deren Unterschiedlichkeit sehr wohl gesehen und anerkannt wird. Dennoch sind aufgrund der Vorstellung des *einen* Autors, der die Einheit dieser Schriften gewährleistet, auch alle Widersprüche zugunsten einer Harmonie und Folgerichtigkeit aller biblischen Texte zu erklären und auszuräumen.<sup>41</sup>

Konkret bedeutet das, dass einzelne Bibeltexte zusammen mit anderen Stellen aus dem Alten und Neuen Testament gelesen werden. Der patristischen Bibelauslegung eignet ein hohes Maß an Intertextualität.<sup>42</sup> In Anlehnung an Daniel Boyarin, der den rabbinischen Midrasch als „radical intertextual reading of the canon“ bezeichnet,<sup>43</sup> kann auch patristische Exegese als eine intertextuelle Lektüre verschiedenster Texte der heiligen Schrift verstanden werden.

Dazu kommen nicht-textliche Intertexte, einerseits der Kontext/Intertext der Kultur des spätantiken Mittelmeerraumes, andererseits der Intertext des sich entwickelnden christlichen Glaubens, seiner Lehre und seiner Praxis. Zu den kulturellen Intertexten gehören auch Vorstellungen über den Wirkungsbereich von Frauen. Diese wurden schon durch das Neue Testament selbst, insbesondere die Paulusbriefe, in den christlichen Diskurs über die Geschlechter eingebracht und

40 Vgl. Jenkins, „Origen“, 41–42. Siehe dazu ausführlicher, Agnethe Siquans, *Die alttestamentlichen Prophetinnen in der patristischen Rezeption: Texte – Kontexte – Hermeneutik* (HBS 65; Freiburg: Herder, 2011), 35–38, sowie den Beitrag zu den vier Töchtern des Philippus in diesem Band.

41 Zur Vorstellung von der Einheit und Widerspruchsfreiheit der Schrift vgl. William Horbury, „Old Testament Interpretation in the Writings of the Church Fathers“, in *Mikra: Text, Translation, Reading and Interpretation of the Hebrew Bible in Ancient Judaism and Early Christianity* (ed. M. J. Mulder; Assen: van Gorcum, 1988), 760–61; Michael Fiedrowicz, *Theologie der Kirchenväter: Grundlagen frühchristlicher Glaubensreflexion* (Freiburg: Herder, 2007), 168–9, 185–7.

42 Vgl. dazu Agnethe Siquans, „Intertextual Interpretation of Scripture: The Reception of the Hebrew Bible/Septuagint in Patristic Bible Interpretation“, forthcoming.

43 Daniel Boyarin, *Intertextuality and the Reading of Midrash* (Bloomington, Ind.: Indiana University Press, 1990), 16–17.

wurden in ihrer verschriftlichten Form selbst zu Intertexten der Deutung biblischer Frauen, ihres Auftretens und ihres Redens. Die Interpretation biblischer Frauen liest ganz vom kulturellen und vom paulinischen Intertext her (der natürlich selbst von seinem kulturellen Umfeld geprägt ist).

Ein anschauliches Beispiel dafür ist die Auslegung von 1 Kor 14,34–35. Origenes<sup>44</sup> etwa benutzt den Paulusbrief, dessen Intention sich in seinem deutlich rhetorischen Charakter zeigt – nämlich die korinthische Gemeinde von seiner Position zu überzeugen bzw. in dieser Position zu bestärken –, als einen präskriptiven Text mit genereller Geltung. Was Paulus anlässlich von Fragestellungen, möglicherweise auch Missständen in einer bestimmten Gemeindesituation argumentierte, wird von Origenes als allgemeingültig betrachtet und – dem Postulat der Widerspruchslosigkeit der heiligen Schrift folgend – auf alle biblischen Texte angewendet. Dabei zeigt sich, dass es ihm nicht schwer fällt, die narrativen Texte, die ihrer Eigenart gemäß Leerstellen und Ambiguitäten aufweisen, dem präskriptiven, scheinbar eindeutigen Text des Paulus anzupassen und unterzuordnen. Genau genommen müsste man sagen, *einem* Text des Paulus, denn andere Texte desselben Autors – prominent und beispielhaft ist hier Gal 3,28 zu nennen – weisen in eine andere Richtung. So schließt er aus der kurzen Notiz in Apg 21,9, die keine näheren Umstände über die Prophetie der vier Töchter des Philippos, sondern nur deren Faktum erwähnt, dass diese Frauen eben *nicht* in Versammlungen prophezeit hätten – ein klassisches *argumentum e silentio*: weil nicht sein kann, was nicht sein darf! Ähnliches ist zur Erwähnung Hannas (Lk 2,36) anzumerken: Auch hier wird nichts über die Umstände ihrer Prophetie gesagt. Immerhin lebte und wirkte sie im Tempel, nicht eben ein privater Raum. Deboras Prophezeien und Richten wird gleichfalls zur nicht-öffentlichen Sache erklärt, wobei Origenes es verabsäumt, die Frage zu klären, wie die Rechtsprechung unter der Palme bei Rama, wohin die Israeliten kamen, denn als nicht-öffentliche Tätigkeit zu verstehen sei. Freilich, große prophetische Reden, wie bei Jesaja und Jeremia, sind – da hat Origenes recht – von ihr nicht überliefert. Noch deutlicher ist die Problematik einer solchen Auslegung bei Hulda: Laut Origenes hätte sie nur zu „einem“ gesprochen, „der zu ihr kam“. Es ist richtig, dass die königliche Delegation Hulda zuhause aufsuchte. Allerdings kann nicht beiläufig von „einem“ gesprochen werden, sondern es handelte sich um die höchsten Vertreter der Monarchie (vgl. 2 Kön 22,11–12.14). Mirjam wird als Anführerin der Frauen bezeichnet, eine Vorstellung, die sich schon bei Philo von Alexandrien findet.<sup>45</sup> Damit ist sie der männlichen Öffentlichkeit gleichsam entzogen und hat Autorität nur unter den Frauen. In Philos Beschreibung der Therapeuten und Therapeutinnen wird

44 Siehe Fn. 40.

45 Philo von Alexandrien, *De vita contemplativa* § 83–88 (OPA 29:142–44). Siehe auch Philo, *De vita Mosis* 1, § 180 (OPA 22:112), ähnlich § 256 (OPA 22:306); *De agricultura* § 80–82 (OPA 9:54–56). Vgl. Siquans, *Prophetinnen*, 68–73.

allerdings geschildert, dass sich die beiden Chöre vermischten, so wie damals beim Schilfmeer der Chor Moses und der Mirjams. Bei Origenes bleibt es bei der Trennung. Wichtig ist ihm, das zeigt der Text und insbesondere das Zitat von 1 Tim 2,12, die Unterordnung der Frau unter den Mann bzw. die Aufrechterhaltung der Autorität des Mannes gegenüber der Frau, die durch deren öffentliches Auftreten und Reden gefährdet erscheint. Mit dieser Auslegung bringt Origenes biblische Frauen *und* die zeitgenössischen Christinnen zum Schweigen.

Wenngleich diesbezüglich eine eindeutige Tendenz patristischer Schriftauslegung zu erkennen ist, ist doch gleichzeitig auch eine gewisse Bandbreite zu beobachten. Nicht alle lehnen das Reden von Frauen so strikt ab wie Origenes. Die Haltung des Hieronymus beispielsweise ist sehr stark von seinen persönlichen Beziehungen zu dem Kreis von Frauen um ihn bestimmt, die ihn zu einer hohen Wertschätzung seiner Partnerinnen in Exegese und Askese bewegen, was allerdings seiner grundsätzlichen negativen Einschätzung der „Frau“ im Allgemeinen bzw. „des Weiblichen“ auf metaphorischer Ebene keinen Abbruch tut.<sup>46</sup> Ähnliches ist auch über Johannes Chrysostomus festzustellen.<sup>47</sup> Beispielhaft soll hier ein Text von Theodoret von Cyrus zitiert werden, der wie Origenes mit Paulus argumentiert, wie Paulus mit der Schöpfungserzählung (vgl. 1 Kor 11,7–12), aber zu einem anderen Ergebnis kommt:

Warum nur prophezeit eine Frau? Weil ja die Natur von Männern und Frauen eine ist. Denn die Frau wurde aus Adam gebildet und erhielt Anteil am Wort wie jener. Deshalb sagt auch der Apostel: ‚In Christus Jesus ist nicht männlich und weiblich‘ (Gal 3,28). So ist auch Mose ein Prophet und Mirjam eine Prophetin. Ich bin aber

46 Vgl. z. B. Barbara Feichtinger, *Apostolae apostolorum: Frauenaskese als Befreiung und Zwang bei Hieronymus* (Studien zur klassischen Philologie 94; Frankfurt am Main: Lang, 1995); Barbara Feichtinger-Zimmermann, „Paula, Eustochium und Blesilla und die *mulier amarior morte*: Die Frau als hochgeschätzte Partnerin und verachtetes Prinzip“, in *Hieronymus als Exeget und Theologe: Interdisziplinäre Zugänge zum Kohelektkommentar des Hieronymus* (ed. E. Birnbaum und L. Schwienhorst-Schönberger; BETL 268; Leuven: Peeters, 2014), 191–211.

47 Vgl. Clark, *Jerome*, 48 (bzgl. Hieronymus und Chrysostomus). Clark identifiziert drei Faktoren, die ausschlaggebend dafür sind, dass Hieronymus und Chrysostomus Freundschaften zu Frauen pflegten, obwohl das der antiken Vorstellung von Freundschaft (die auf Egalität beruhen sollte) zuwiderlief: 1. Die Differenzierung zwischen ihren Ansichten über Frauen im Allgemeinen und denen über die Frauen, mit denen sie in Kontakt standen. Diesen asketisch und tugendhaft lebenden Frauen gestanden sie immer wieder zu, eigentlich keine Frauen, sondern „männlich“ zu sein. 2. Die soziale Stellung der Frauen, die vermutlich höher war als ihre eigene. 3. Die hohe Bildung der Frauen. Alle drei Faktoren zielten darauf, die Ungleichheit und Unterordnung der Frauen, die sonst in den Beziehungen zwischen den Geschlechtern vorausgesetzt wurden, zu minimieren und so eine Freundschaft auf annähernd gleicher Ebene zu realisieren, wenngleich etwa Hieronymus immer darauf bedacht war, als der überlegene Lehrer und Instruktor seiner asketischen Anhängerinnen zu erscheinen, und diese sich wohl darauf einließen. Clark verweist auch auf die Liminalität asketischen Lebens, die u. a. herkömmliche Ordnungen außer Kraft setzt (49 u.ö.). Paulus' Aussage in Gal 3,28 passt genau in diese Vorstellung.



der Ansicht, dass Debora zur Widerlegung der Männer damals durch die Prophetie gewürdigt wurde. Denn keiner von jenen wurde der Gnade für würdig befunden, diese erhielt die Gabe des allheiligen Geistes. Und so war es offensichtlich, dass sie der Gnade von oben gewürdigt wurde, dass Barak es ohne sie nicht wagte, in die Schlacht hinauszugehen. Das aber sagte sie auch in ihrem Lied: ‚Verschwunden waren die Mächtigen in Israel, bis Debora, eine Mutter in Israel, aufstand‘ (Ri 5,7 LXX). (Theodoretus, *Quaestiones in Iudices* 12)<sup>48</sup>

Natürlich ist der Ausgangspunkt dieser Auslegung ein anderer, weil Theodoret nicht ein Verbot des Paulus, sondern die Erzählung über Debora auslegen möchte. Debora als von Gott berufener Prophetin und Richterin kommt besondere Autorität zu, die in diesem Text gerechtfertigt wird. Allerdings hält Theodoret es keineswegs für notwendig, ihre Autorität oder ihren Wirkungsbereich einzuschränken, sondern er legitimiert diese mit Hilfe verschiedener Intertexte (Gen 2; Gal 3,28; Ex 15). Entscheidend für Deboras Reden ist auch hier ein Argument aus der Schöpfungserzählung: Eva habe wie Adam Anteil am Wort erhalten.<sup>49</sup> Die Kirchenväter betrachten Adam als Propheten.<sup>50</sup> Einerseits wird das spontane Erkennen Evas als sein „Bein und Fleisch“ als prophetisch gedeutet, andererseits Mt 19,4-5, das Gen 2,24 zitiert,<sup>51</sup> bzw. Gen 2,24 für sich als Prophetie Adams im Hinblick auf Christus und die Kirche verstanden.<sup>52</sup> Wie kommt aber Theodoret auf die Idee, auch Eva sei prophetisch begabt gewesen – nehmen wir einmal an, dass Theodoret den Ausdruck „Anteil am (prophetischen) Wort“ so verstanden haben wollte, da er ja zugunsten der Prophetin Debora argumentiert? Steht hier die Typologie Eva – Kirche im Hintergrund, sodass Eva als Typus der Kirche Prophetin ist? M. E. liegt eine solche Erklärung nahe.

Für Theodoret – und das erscheint mir grundsätzlich bedeutsam – ist die Frau nicht vom göttlichen und vom prophetischen Wort ausgeschlossen, obwohl er kein Wort über die Umstände der Prophetie verliert, das heißt aber auch, sie nicht explizit kritisiert oder einschränkt. In diesem Zusammenhang ist auch die Aus-

48 Natalio Fernández Marcos und Angel Sáenz-Badillos, eds., *Theodoretus Cyrensis Quaestiones in Octateuchum: Editio critica* (Textos y estudios ‚Cardenal Cisneros‘; Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1979), 297. Anschließend legt Theodoret einige ausgewählte Verse aus Ri 5 kurz aus.

49 Robert C. Hill, ed., *Theodoret of Cyrus: Questions on the Octateuch* (The Library of Early Christianity 2; Washington, D. C.: Catholic University of America Press, 2007), 329, übersetzt λόγος hier mit „reason“. Mir erscheint aufgrund des Kontexts der Prophetie die Wiedergabe mit „Wort“ (im Sinne des von Gott gegebenen Wortes) passender.

50 Vgl. dazu Theresia Heither und Christiana Reemts, *Biblische Gestalten bei den Kirchenvätern: Adam* (Münster: Aschendorff, 2007), 150-2.

51 Mt 19,4-5: „Er antwortete: Habt ihr nicht gelesen, daß der Schöpfer die Menschen am Anfang als Mann und Frau geschaffen hat und daß er gesagt hat: Darum wird der Mann Vater und Mutter verlassen und sich an seine Frau binden, und die zwei werden ein Fleisch sein?“

52 So etwa Origenes, *In Canticum* 2,8,5 (SC 375:408-10); Augustinus, *De Genesi ad litteram* 9,19 (CSEL 28/1:294).

legung Theodorets von 1 Kor 14,34-35 bemerkenswert, hier der Kommentar zu den Versen 33-35:

V. 33 ‚Denn Gott ist nicht ein Gott der Unordnung, sondern des Friedens, wie in allen Gemeinden der Heiligen.‘ Nichts Neues geben wir als Gesetz, sondern wir lehren euch die Gesetze der Gemeinden, die der Herrscher des Friedens selbst gegeben hat. Weil aber nicht nur Männer, sondern auch Frauen die Gnade des Geistes genießen (denn das sagte Gott auch durch den Propheten Joël voraus: ‚ich werde von meinem Geist ausgießen auf alles Fleisch, und eure Söhne und eure Töchter werden prophetisch reden‘ [Joël 3,1]), gab er notwendigerweise auch über dieses ein Gesetz. V. 34 ‚Eure Frauen sollen in den Versammlungen schweigen: Denn es ist ihnen nicht erlaubt zu reden, sondern untergeordnet zu sein, wie auch das Gesetz sagt.‘ Denn zu Eva sagte Gott: ‚Zu deinem Mann ist deine Wendung, und er wird über dich herrschen.‘ (Gen 3,16) V. 35 ‚Wenn sie aber lernen wollen, sollen sie im Haus die eigenen Männer befragen. Denn eine Schande ist es für Frauen in den Versammlungen zu sprechen.‘<sup>53</sup>

Theodoret interpretiert das Redeverbot im Grunde gar nicht. Wohl bringt er ein Zitat von Gen 3,16, um die Unterordnung der Frau unter den Mann biblisch zu belegen (Paulus nimmt ja in seiner Argumentation Bezug auf das „Gesetz“). Diese war in seinem kulturellen Kontext eine Selbstverständlichkeit. Theodoret fügt aber keine eigenen deutenden Worte an, stellt keine Bezüge zum prophetischen Reden von Frauen her. Er zitiert kommentarlos, was Paulus schreibt und seinen AdressatInnen zweifellos bekannt war. Das allein ist schon auffällig und deutet darauf hin, dass Theodoret diese Verse nicht im Sinne einer Einschränkung weiblichen Redens überhaupt verstanden wissen will. Im Gegenteil, die Interpretation, die er dem Zitat der Verse 34-35 voranstellt, macht deutlich, dass er die prophetische Rede von Frauen hochschätzt. Explizit erwähnt er die Geistbegabung auch von Frauen, die ja auch Paulus selbstverständlich voraussetzt (vgl. 1 Kor 11,5).<sup>54</sup> Zur biblischen Bestätigung seiner Aussage zitiert er Joël 3,1, einen Text, der auch im Neuen Testament selbst (vgl. Apg 2,17) verwendet und damit zusätzlich autorisiert wird. Gerade weil Frauen auch Prophetinnen sind, werden nach Theodoret in 1 Kor 14,34-35 die Umstände ihres Redens genauer geregelt. Zu beachten ist auch, dass er die Anweisungen des Paulus als Gesetz im selben Sinn wie die Tora versteht, worauf die Verwendung von νομοθετέω bzw. νόμος für beide Fälle verweist. Weitere Schlussfolgerungen daraus werden – ganz anders als bei Origenes – nicht gezogen. Das kann m.E. drei Gründe haben: (1.) Entweder war eine Diskussion darüber nicht mehr notwendig, weil die

<sup>53</sup> Theodoretus Cyrrensis, *Interpretatio epist. I ad Cor. cap. XIV* (PG 82:345d-348a). Transl. A. S.

<sup>54</sup> In seiner Auslegung von 1 Kor 11,5-16 betont Theodoret mehrfach die Unterordnung der Frau unter den Mann, die er entsprechend dem Paulustext mit der Schöpfungsordnung argumentiert, sowie die Erschaffung der Frau für den Nutzen oder Gebrauch (χρεία) des Mannes und zum Zweck der Vermehrung des menschlichen Geschlechts (vgl. PG 82:311-313).