

Christoph Stenschke

Verheiratete Frauen und urchristliche Mission¹

Prof. Dr. I. Howard Marshall
zum 75. Geburtstag
Bruder – Lehrer – Freund

1. Einleitung

Im Neuen Testament geht es nur am Rande um Mädchen, Frauen, Ehefrauen und Witwen aller Alterstufen. Das ist nur in wenigen Werken der Antike und ihrer fast ausschließlich patriarchalisch geprägten Gesellschaften der Fall. Und dennoch – wie in vielen anderen Werken der antiken Literatur – kommen Mädchen und Frauen auf den Seiten des Neuen Testaments vor und dies häufiger als manche vermuten mögen. Dieser Aufsatz beschäftigt sich mit den *verheirateten* Christinnen, die in der frühchristlichen Literatur erscheinen, und mit ihrer Bedeutung für die Ausbreitung des frühen Christentums.

Um diese Frauen in einen größeren Zusammenhang zu stellen, beginnen wir mit einem Überblick über die im Neuen Testament erwähnten verheirateten Frauen, seien sie Christinnen, Jüdinnen oder Heidinnen (2).² Dann fragen wir, inwiefern verheiratete Frauen direkt an der urchristlichen Mission beteiligt waren (3). Ferner untersuchen wir die Texte, die sich an Christinnen richten und ihr Verhalten gegenüber ihren nichtchristlichen Ehemännern thematisieren (4). Zum Schluss gehen wir Hinweisen in einigen apokryphen Apostelakten auf verheiratete Frauen nach, die an der Ausbreitung des Glaubens beteiligt waren (5).

Bei der Untersuchung der verheirateten Frauen im Neuen Testament müssen mehrere Fragen beachtet werden. Welchen Unterschied macht es in der hellenistisch-römischen Welt, ob eine Frau unverheiratet und unter der Autorität ihres Vaters oder anderer männlicher Verwandter war, oder ob sie verheiratet war und unter der Autorität ihres Ehemannes stand, ob sie verwitwet war und erneut unter

-
- 1 Dieser Beitrag geht zurück auf einen Vortrag beim Herbstseminar 2008 „Family in Antiquity and in the New Testament“ des Department of New Testament and Early Christian Studies der University of South Africa, Pretoria. Der Jubilar hat durch seine großen Kommentare und viele Einzelstudien über viele Jahre Entscheidendes zum Verständnis der urchristlichen Mission und der Bedeutung und Rolle von Frauen im Urchristentum beigetragen. Daneben hat seine weltweite Lehrtätigkeit und seine engagierte Begleitung von vielen Frauen und Männern aus aller Welt die Ausbreitung und Vertiefung des Evangeliums gefördert.
 - 2 Verheiratete Christinnen im Kontext der urchristlichen Mission werden nicht erwähnt, da sie weiter unten erscheinen.

der Autorität und Obhut von Verwandten oder anderen Männer war? Aufgrund dieser Strukturen dürfen *verheiratete* Frauen als eine eigene Kategorie innerhalb der größeren Kategorie Frauen nicht überbewertet werden.³

Wir untersuchen im Folgenden die *Frauen, die im Neuen Testament eindeutig als verheiratet bezeichnet werden*. Diese Eingrenzung bedeutet, dass mehrere Frauen, die zum Zeitpunkt ihrer Erwähnung vermutlich verheiratet waren, hier *nicht* aufgeführt werden, schlichtweg weil dies nicht erwähnt ist.⁴ Zum Beispiel können die beiden Frauen, die Paulus in Philipper 4,2 anspricht, nämlich Euodia und Syntyche, die neben Paulus und anderen Männern am Werk des Evangeliums gearbeitet haben (4,3), sehr wohl verheiratet gewesen sein.⁵ Paulus spricht nur ihr gespanntes Verhältnis zueinander an, das anscheinend nicht ihre Ehemänner betraf, deshalb werden diese nicht erwähnt.⁶ Das dürfte auch auf einige der in Römer 16,6–15 erwähnten Frauen zutreffen.⁷

-
- 3 A. C. Thiselton: *The First Epistle to the Corinthians. A Commentary on the Greek Text*, NIGTC, Grand Rapids: Eerdmans; Carlisle: Paternoster, 2000, 516, warnt zu Recht davor, moderne Vorstellungen von Ehe und die jetzige Situation von Witwen in die hellenistisch-römische Welt zu projizieren. Für eine Zusammenfassung der antiker Gegebenheiten vgl. A. Oepke: *Ehe I*, RAC IV, 1959, 651–666; K. Thraede: *Frau*, RAC VIII, 1972, 197–269; A. Rottloff: *Lebensbilder römischer Frauen*, Kulturgeschichte der antiken Welt 104, Mainz: Zabern, 2006; C. Urban: *Die Rollen der Familienmitglieder* und ders.: *Hochzeit, Ehe und Witwenschaft*, in: K. Scherberich (Hg.): *Neues Testament und Antike Kultur II: Familie – Gesellschaft – Wirtschaft*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2005, 17–21, 25–30; R. F. Collins: *Marriage. NT*, in: *AncBD IV*, 1992, 569–72; B. Witherington: *Women. NT*, in: *AncBD VI*, 1992, 957f; zu den Unterschieden zwischen antiken und modernen Voraussetzungen vgl. R. B. Hays: *First Corinthians*, Interpretation, Louisville: Knox, 1997, 111–119.
- 4 Wenige der im Neuen Testament erwähnten Frauen – vgl. die Überblicke in C. Meyers, T. Craven, R. S. Kraemer (Hg.), *Women in Scripture: A Dictionary of the Named and Unnamed Women in the Hebrew Bible, the Apocryphal / Deuterocanonical Books, and the New Testament*, Grand Rapids, Cambridge U.K.: Eerdmans, 2000 und Witherington: *Women. NT*, 957–961 – werden eindeutig als verheiratet identifiziert. Der Ausdruck für ledige Personen (*ἄγαμος*) kommt nur in 1. Korinther 7 vor. Der Personenstand anderer Frauen wird dadurch genannt, dass sie als Jungfrauen bezeichnet werden, so etwa die Töchter des Philippus (Apg 21,9).
- 5 M. R. D’Angelo in Meyers: *Women*, 149 beobachtet: „... Theodor von Mopsuestia ... änderte ihren Namen [Syntyche] in Syntyches (männliche Form) und behauptete, dass dieser Euodias Ehemann und der einstige Kerkermeister des Paulus gewesen ist (Apg 16,27–34). So ereilte Syntyche [in der Auslegungsgeschichte] dieselbe ‚Geschlechtsumwandlung‘ wie Junia (Röm 16,7) und Nympha (Kol 4,5)“.
- 6 Zu beiden Frauen vgl. A. J. Köstenberger: *Women in the Pauline Mission*, in: P. G. Bolt: M. Thompson (Hg.): *The Gospel to the Nations. Perspectives on Paul’s Mission, FS P. T. O’ Brien*, Leicester: IVP, 2000, (221–247) 232f und M. R. D’Angelo in Meyers: *Women*, 79.
- 7 Für viele verheiratete Christinnen im Urchristentum spricht auch Witheringtons Verweis auf die „... jüdische Morallehre, in der Ehe und Fortpflanzung als Pflicht angesehen wurden (Gen 1,28), aber auch auf den weiteren Kontext des römischen Reiches, in dem griechisch-römische Autoren ebenso die Pflicht zur Ehe und Fortpflanzung betonen“ (ders.:

In anderen Fällen könnte man aus dem Zusammenhang mutmaßen, dass die betreffende Frau zu der Zeit nicht verheiratet war. Zum Beispiel erscheint es eher unwahrscheinlich – es sei denn der Bericht wäre stark verkürzt! –, dass Lydia als verheiratete Frau sich zusammen mit ihrem Haus hätte taufen lassen können und die Initiative ergriffen und die reisenden Missionare in ihr Haus in Philippi eingeladen hätte (Apg 16,14f). Doch da Lydia nach der Apostelgeschichte die *erste Christin auf europäischem Boden* war, bestand wahrscheinlich keine Veranlassung, ihren möglicherweise vorhandenen Ehemann zu erwähnen oder den Grund für ihr als spontan geschildertes Angebot von Gastfreundschaft.⁸ Aufgrund antiker Berichte über die Status und das Schicksal lediger Frauen ist anzunehmen, dass einige der im Zusammenhang mit der paulinischen Mission erwähnten Frauen wohl eher *verheiratet* als ledig oder verwitwet waren. Jedoch wies Paulus die Christen in Korinth an, dass ledige Frauen oder Witwen in diesem Stand bleiben sollten.⁹ Aufgrund dieser Schwierigkeiten und Unsicherheiten geht es nur um *die Frauen, von denen klar berichtet wird, dass sie zur Zeit ihrer Erwähnung verheiratet waren*.

Dieser Ansatz unterscheidet sich von vielen der neueren Untersuchungen über Frauen im Neuen Testament. Viele Studien konzentrieren sich eher auf das, wozu Frauen aufgefordert wurden oder was ihnen mit welchen Gründen untersagt wurde (d. h. präskriptive Texte), als auf das, was Christinnen nach den vorhandenen Quellen tatsächlich taten (d. h. deskriptive Texte).¹⁰ Viele Studien gelten der Rol-

Women. NT, 958); vgl. Urban: *Hochzeit*, 25–28 und D. Daube: *The Duty of Procreation*, Edinburgh: Edinburgh Univ. Press, 1977.

- 8 Zu Lydia vgl. V. Abrahamsen, in: Meyers: *Women*, 110f; R. Metzner: *Die Prominenten im Neuen Testament. Ein prosopographischer Kommentar*, NTOA 66, Göttingen: V&R, 2008, 417–426; C. Stenschke: *Luke's Portrait of Gentiles Prior to Their Coming to Faith*, WUNT II, 108, Tübingen: Mohr Siebeck, 1999, 193–195; J.- P. Sterck-Degueldre: *Eine Frau namens Lydia. Zur Geschichte und Komposition in Apostelgeschichte 16,11–15,40*, WUNT II, 176, Tübingen: Mohr Siebeck, 2004, 133–159, 172–186, 213–250 und I. Richter Reimer: *Women in the Acts of the Apostles. A Feminist Liberation Perspective*, Minneapolis: Fortress, 1995; meine Zitate sind meine Rückübersetzungen der englischen Ausgabe; deutsch: *Frauen in der Apostelgeschichte des Lukas*; Gütersloh: Mohn, 1992, 71–149, zu Lydias Familienstand 110f.
- 9 1 Kor 7,8; vgl. auch 7,26–35,34: „die Frau, die keinen Mann hat, und die Jungfrau sorgen sich um die Sache des Herrn“; vgl. Thiselton: *1 Corinthians*, 515f, 572–593.
- 10 Zu beiden Aspekten vgl. Köstenberger: *Women*, 221f: „Studien der paulinischen Aussagen über Frauen konzentrieren sich häufig auf die *Lehre* des Paulus, aber nicht auf seine *tatsächliche Praxis* (d. h. welche Aufgaben Frauen in den Paulus verpflichteten Gemeinden tatsächlich übernahmen) oder weniger häufig, umgekehrt“. – Mit unserem Fokus auf verheiratete Frauen beheben wir zugleich einen weiteren, von Köstenberger aufgezeigten Mangel, nämlich dass „Studien der Aussagen des Paulus über Frauen diese Frauen regelmäßig in Isolation von Männern behandeln ... wenn Frauen isoliert von Männern untersucht werden, kommt es unweigerlich zu Einseitigkeit und Verlust an Perspektive“. Deshalb „sollten Frauen in der paulinischen Mission in Beziehung zu den erwähnten Männern betrachtet werden“ (222).

le der Frauen *innerhalb* der urchristlichen Gemeinden und nicht ihrer Rolle und Bedeutung bei der Glaubensverbreitung durch Wort und Wandel.

2. Verheiratete Frauen im Neuen Testament

Obwohl es die genannten Unsicherheiten hinsichtlich vieler Frauen gibt, erwähnt das Neue Testament doch eine ganze Reihe verheirateter Frauen. Das beginnt schon in seinem ersten Kapitel mit den Komplikationen bei Joseph und Marias Verlobung und schließlicher Heirat (Mt 1f; vgl. auch Lk 1,26–37, usw.). Nach Matthäus 27,19 warnt die Frau des Pilatus (deren Namen unbekannt ist, spätere Überlieferungen nennen sie Porcia), ihren Mann, nichts mit dem unschuldigen Jesus zu schaffen zu haben, denn „ich habe heute viel erlitten im Traum um seinen willen“.¹¹ Markus 5,40 erwähnt Jairus und seine Frau, zusammen mit ihrer Tochter.¹² Markus 6,17f erwähnt die Ehe des Herodes Antipas mit Herodias, die zuvor die Frau seines Bruders Philippus gewesen war und die entsprechenden Kritik Johannes des Täufers.¹³

Das Lukasevangelium beginnt mit Zacharias und Elisabeth, die trotz Unfruchtbarkeit und hohem Alter noch mit einem Sohn gesegnet wurden (1,5–25.39–45.57–80).¹⁴ Maria und Joseph suchen ihren ältesten Sohn (2,41–51). Lukas 8,3 erwähnt unter den Nachfolgerinnen Jesu Johanna, die Frau des Chuza. Nichts im Zusammenhang deutet darauf hin, dass ihre Ehe zu diesem Zeitpunkt nicht mehr bestanden hätte. Als verheiratete Frau erscheint sie als Teil einer Gruppe lediger (Jesus) und verheirateter Männer¹⁵ und anderer mitreisender

11 Vgl. A.-J. Levine in Meyers: *Women*, 420f. Levine fasst die Darstellung dieser Frau in den apokryphen *Pilatusakten* zusammen, die sie als eine Gottesfürchtige darstellen. Als sie und Pilatus von Jesu Tod erfahren, fasten und trauern sie (12); dazu auch Metzner: *Prominente*, 110–123, 175–178, 181–186.

12 Vgl. A.-J. Levine in Meyers: *Women*, 423–425; H. Melzer-Keller: *Jesus und die Frauen. Eine Verhältnisbestimmung nach den synoptischen Überlieferungen*, HBS 14, Freiburg etc.: Herder, 1997; 21–28 und Metzner: *Prominente*, 23–28.

13 Vgl. auch Lk 3,19; R. S. Kraemer in: Meyers: *Women*, 93; Metzner: *Prominente*, 29–45, 165–167, 242–244 und B. Witherington: Herodias, in: *AncBD III*, 1992, 174–176.

14 D. M. Scholer: Women, in: J. B. Green, S. McKnight, I. H. Marshall (Hg.): *Dictionary of Jesus and the Gospels: A Compendium of Contemporary Biblical Scholarship*, Downers Grove, Leicester: IVP, 1992, (880–887) 883 bemerkt, dass Elisabeth „in der Kraft des Heiligen Geistes spricht oder als Prophetin, um eine göttlich inspirierte Interpretation der Bedeutung der Geburt Jesu für die Heilsgeschichte zu geben“. Später wird Elisabeth mit dem Heiligen Geist erfüllt (Lk 1,41–45) und segnet Maria, indem sie Maria als „Mutter meines Herrn“ bezeichnet.

15 Die Jünger Jesu; zum Beispiel erwähnt Lukas 4,38 Simons Schwiegermutter. Die Jünger werden aufgefordert, ihre Familien zurückzulassen und werden dafür gelobt; vgl. Oepke: *Ehe*, 657. Collins: *Marriage*, 569 schreibt: „Gemäß der typischen jüdischen Ethik, die mit Genesis 1,28 auch durch die Schrift untermauert war, waren viele (wahrscheinlich die

Frauen, deren Familienstand unbekannt ist: Maria Magdalena, Susanna und *vieler* andere. Dazu kommen die Hinweise auf „die Frauen“ in Lukas 23f und Apostelgeschichte 1,14.¹⁶ Johannes 2,1–11 berichtet von der Hochzeit in Kana.

Die Jünger von Tyrus, zusammen mit ihren Frauen und Kindern, begleiten Paulus zum Schiff und verabschieden ihn (Apg 21,5).¹⁷ Apostelgeschichte 24,24 berichtet von Felix und seiner jüdischen Frau Drusilla, die Paulus mehrfach zuhören.¹⁸ In Apostelgeschichte 25f treten Agrippa und Berenike als Ehepaar auf.¹⁹ Die Hinweise auf *verheiratete Frauen* in den Briefen des Neuen Testaments werden später behandelt.²⁰

Daneben gibt es weitere Hinweise auf verheiratete Christinnen. Die verschiedenen *Haustafeln* des Neuen Testaments und die Texte über das Verhalten von Männern und Frauen in den Gemeinden setzen voraus, dass es in den urchristlichen Gemeinden verheiratete Frauen gab.²¹ Einige Texte behandeln die Voraussetzungen zur Ehe unter Christen. Die Stellung unverheirateter Frauen wird im Zusammenhang der Ehe diskutiert (1 Kor 7). Andere Stellen beschreiben, wie eine christliche Ehe geführt werden soll (1 Kor 7). Wieder andere sprechen fehlende eheliche Treue (Ehebruch, zum Beispiel in Joh 8,3–11), die Voraussetzungen für Ehescheidung (zum Beispiel Mt 19,3–12) und Wiederheirat an.²²

Weitere Texte erwähnen Witwen²³ und verschiedene Fragen zur Witwenschaft (ausführlich in 1 Tim 5,3–16; Anweisungen für Witwen in Titus 2,3–5 – ihr Ver-

meisten) der Jünger Jesu verheiratet (Mt 8,14; 20,20; 27,56; Mk 1,30; 15,40; Lk 4,38; 8,3)“.

16 Vgl. R. I. Pervo in Meyers: *Women*, 441–443.

17 Wahrscheinlich wird stillschweigend vorausgesetzt, dass die Ehefrauen (oder einfach Frauen) Christen sind und den Dienst des Paulus unterstützen; vgl. R. S. Kraemer in: Meyers: *Women*, 467 und Richter Reimer: *Women*, 248: „... der Inhalt von 20,5f verlangt wiederum, dass wir die Anwesenheit von Frauen in den vorangegangenen Berichten in Betracht ziehen. Hier werden sie erwähnt, weil der Text klar machen will, dass die ganze Gemeinde, ohne Ausnahme, an der Verabschiedung des Paulus teilnahm. Der Text zeigt also auf, dass die Anwesenheit von Frauen und Kindern in den Gemeinden vorausgesetzt ist ...“.

18 Vgl. R. S. Kraemer in Meyers: *Women*: 71 und Metzner: *Prominente*, 497–513.

19 Vgl. R. S. Kraemer in Meyers: *Women*: 59–61 und Metzner: *Prominente*, 539–550.

20 Zu allen benannten und namenlosen verheirateten Frauen im Neuen Testament vgl. Meyers: *Women*.

21 Vgl. J. T. Fitzgerald: *Haustafeln*, in: *AncBD III*, 1992, 80f.

22 Vgl. R. W. Wall: *Divorce B. In the NT*, in: *Anc BD II*, 1992, 218f.

23 Zum Beispiel Hanna in Lk 2,36–38 oder die Witwen der Hellenisten und Hebräer in Apg 6,1–6. Während Witwen als Empfängerinnen von Tabithas Wohltätigkeit genannt werden, wird sie selbst in 9,36–42 nicht als Witwe bezeichnet. Oft wird angenommen, dass sie selbst ebenso verwitwet war – wahrscheinlich weil kein Ehemann erwähnt wird und weil sie in der Lage war, eigenständig andere großzügig zu unterstützen; vgl. Richter Reimer: *Women*, 31–69; L. A. Brown in: Meyers: *Women*, 159f („Es ist möglich, dass Tabitha selbst eine Witwe war“, 160); D. E. Holwerda: *Widows II. In the New Testament*, in: *ISBE IV*, 1061; J.-U. Kruse: *Witwen und Waisen im frühen Christentum*, 1995; G. Stählin: *ThWNT* 9; 428–454 und die Einträge in Meyers: *Women* zu den im Neuen Testament erwähnten Witwen.

halten und was sie die jüngeren Frauen in der Gemeinde lehren sollen; vgl. auch Jak 1,27). Schließlich verwendet das Neue Testament an mehreren Stellen Brautmetaphorik mit Bezug auf die Gemeinde, um Aspekte ihrer Beziehung zu Jesus oder andere Beziehungen zu beschreiben (Röm 7,1–6; 2 Kor 11,2; Eph 5,21–33; Offb 19,7; 21,2,9).²⁴

3. Verheiratete Frauen und urchristliche Mission

3.1

In den Evangelien erscheint eine Anzahl von Frauen als Empfängerinnen der Wohltaten Jesu oder als seine Jüngerinnen. Zu ihnen gibt es ausführliche Studien.²⁵ Frauen, die Jesu Hilfe empfangen und von denen sonst nichts weiter bekannt ist, werden nicht berücksichtigt.²⁶ Wir konzentrieren uns auf die Jüngerinnen Jesu.²⁷ Bei den meisten von ihnen wird nicht angegeben, ob sie während dieser Zeit ihres Lebens verheiratet waren.

Johanna, die Frau des Chuza (eines Verwalters des Herodes), die in Lukas 8,3 erwähnt wird, ist die bedeutendste Ausnahme. Nichts im Text deutet darauf hin, dass ihre Ehe beendet gewesen wäre. Ihr Vorkommen verbietet pauschal anzunehmen, dass diese Art von Jüngerschaft nur für ledige oder geschiedene Frauen oder Witwen möglich gewesen wäre.²⁸ Die anderen in dieser Aufzählung erwähnten Frauen („Maria, genannt Magdalena, Susanna und viele andere“) könn-

24 Vgl. D. J. Williams, *Paul's Metaphors. Their Context and Character*, Peabody: Hendrickson, 1999, 51–61; Collins: *Marriage*, 570; M. G. Reddish: *Bride of Christ*, in: *AncBD I*, 1992, 782; D. E. Aune: *Bride of Christ*, in: *ISBE I*, 546f; R. K. Bower: *Marriage V*. In the NT, in: *ISBE III*, 264–266; R. B. Edwards: *Woman IV*, in: *ISBE IV*, 1093–1096; D. Freeman: *Adultery*, in: *ISBE I*, 58f; K. Niederwimmer, *EWNT I*, 564–571; A. D. Verhey: *Adultery in the NT*, in: *ISBE I*, 976–978; zu all diesen Fällen vgl. auch H. Baltensweiler: *Die Ehe im Neuen Testament. Exegetische Untersuchungen über Ehe, Ehelosigkeit und Ehescheidung*, AThANT 52, Zürich, Stuttgart: Zwingli, 1967.

25 Vgl. zum Beispiel R. Bauckham: *Gospel Women: Studies of the Named Women in the Gospels*, London: Clark, 2002; Melzer-Keller: *Jesus und die Frauen*; Meyers: *Women*, 407–457; Scholer: *Women*; A. Taschl-Erber: *Maria von Magdala – Erste Apostolin? Johannes 20,1–18: Tradition und Relecture*, HBS 51, Freiburg etc.: Herder, 2007 und B. Witherington: *Women in the Ministry of Jesus. A Study of Jesus' Attitudes to Women and Their Roles As Reflected in His Earthly Life*, SNTS.MS 51, Cambridge: CUP, 1984 und *Women in the Earliest Churches*, SNTS.MS 59, Cambridge: CUP, 1991.

26 Vgl. den Überblick bei Scholer: *Women*, 881.

27 Vgl. Scholer: *Women*, 882f; ebenso seinen Abschnitt „Women as Proclaimers“ (883f).

28 Anders Witherington: *Women. NT*, 958, der schreibt: „Diese Lehre über den Eheverzicht um des Reiches Gottes willen öffnete Frauen die Tür, in der Jesusbewegung andere Rollen einzunehmen als nur die traditionellen im häuslichen Umfeld. Die Evangelienüberlieferung berichtet nicht nur zufällig, dass Frauen unter den Zeugen von Jesu Kreuzigung, Begräbnis, des leeren Grabes und Jesu Auferstehung waren“.

ten ebenso vorher oder zu dieser Zeit verheiratet gewesen sein.²⁹ Die Tatsache, dass (nur) Johanna Ehemann Chuza erwähnt wird, gründet wahrscheinlich im lukanischen Interesse am herodianischen Herrscherhaus, das wiederholt beobachtet wurde.³⁰

Die Leser des Lukasevangeliums dürften angenommen haben, dass die in Lukas 8,1–3 erwähnten Frauen auch unter den 70/72 sind, die Jesus in Lukas 10,1–20 aussendet („Danach setzte der Herr weitere 70/72 ein und sandte sie je zwei und zwei vor sich her ...“; vgl. 9,1–6, wo Jesus nur die zwölf (Apostel) aussendet). Im griechischen Text erscheint nur die textkritisch umstrittene Zahlenangabe, die (ebenso wie die griechische Maskulinpluralform Jünger) auch Jüngerinnen enthalten kann.

Diese Nachfolgerinnen und andere Frauen erschienen wieder unter dem Kreuz Jesu: „(Maria) seine Mutter, und seiner Mutter Schwester, *Maria, die Frau des Klopas*, und Maria von Magdala“ (Joh 19,25; vgl. Mk 15,40f – „und viele andere Frauen, die mit ihm hinauf nach Jerusalem gegangen waren“, 47 parr)³¹, im Zusammenhang seiner Grablegung (Lk 23,55f), am leeren Grab (Mk 16,1 parr; Maria Magdalena auch in Joh 20,1f.11–18) und als erste Zeugen der Auferstehung Jesu.³²

Wie Johanna, *die Frau des Chuza*, scheint auch Maria, *die Frau des Klopas*, zu diesem Zeitpunkt verheiratet gewesen zu sein. Obwohl die Identifizierung durch ihren Ehemann vor allem deshalb geschieht, um diese Maria von anderen Frauen selben Namens zu unterscheiden³³, deutet nichts im Zusammenhang darauf hin, dass ihre Ehe beendet gewesen wäre. Als verheiratete Frau war sie vor und nach Pfingsten unter den Jüngern und Jüngerinnen Jesu. Über ihre späteren Aktivitäten wird nichts berichtet. Wenn der Jünger Klopas aus Johannes 19,25 mit dem in Lukas 24,18 erwähnten Kleopas gleichzusetzen ist³⁴, „was möglich,

29 Vgl. Melzer-Keller: *Jesus und die Frauen*, 194–212 und B. Witherington: *What Have They Done with Jesus? Beyond Strange Theories and Bad History*, Oxford: Monarch, 2007, 15–25 („Johanna and Mary Magdalene: Female Disciples from the Seashore of Galilee“).

30 Vgl. Metzner: *Prominente*, 246–254. Für eine mögliche weitere Erwähnung Johanna im Neuen Testament als die Junia von Römer 16,7 siehe unten.

31 Vgl. M. R. D’Angelo in: Meyers: *Women*, 421, 437f; 452f; R. S. Kraemer in: Meyers: *Women*, 456f und V. Limberis in: Meyers: *Women*, 452.

32 Zu Frauen als Zeuginnen der Auferstehung Jesu und ihrer Bedeutung vgl. Scholer: *Women*, 883f. Diese Hinweise auf Frauen werden in dem ansonsten maximalistisch ausgelegten Nachschlagewerk *Women in Scripture* (Meyers: *Women*) fast völlig ignoriert.

33 Nach R. Bauckham: *Paul and other Jews with Latin Names in the New Testament*, in: A. Christophersen, C. Claussen, J. Frey (Hg.): *Paul, Luke and the Graeco-Roman World. FS A. J. M. Wedderburn*, JSNT.S 217, Sheffield: SAP, 2002, (202–220) 220 war Maria (Mariamme) der zweitbeliebteste Frauennamen in Palästina. Meyers: *Women*, 116–124 unterscheidet sieben Frauen namens Maria im Neuen Testament.

34 Vgl. die neuere Diskussion bei Bauckham: *Paul*, 205. Bauckham erwähnt Kleopas-Klopas in der Kategorie „Andere griechische Namen, von denen bekannt ist, dass sie von Juden wegen ihres Anklangs an jüdische Namen gebraucht wurden“; vgl. auch R. Bauckhams

aber nicht zwingend notwendig ist“³⁵, dann wüssten wir etwas mehr von diesem Ehepaar im Gefolge Jesu. Ist diese Annahme richtig dann, „könnte diese Maria auch identisch sein mit dem namenlosen Jünger, der Kleopas nach Emmaus begleitet“.³⁶ Als diese Wandergefährtin hätte Maria auch eine Erscheinung des Auferstandenen erlebt und eine entscheidende Anleitung zum Verständnis des Wesens und Weges Jesu anhand des Alten Testaments miterlebt, das in der urchristlichen Verkündigung eine große Rolle spielte. Zusammen mit ihrem Mann hätte sie von den Ereignissen auf dem Weg nach Emmaus und ihrem Erkennen Jesu den anderen Jüngern berichtet (Lk 24,35). Berücksichtigt man jedoch, wie das Auferstehungszeugnis der Frauen in Lukas 24,22f angeführt und aufgenommen wird, wird diese Identifikation fraglich.

Ob und in welchem Ausmaß diese (und viele andere?) Frauen an Jesu Wirken Anteil hatten oder später bei der Ausbreitung des Evangeliums aktiv waren, ist nicht bekannt.³⁷ Es ist umstritten, wieviel Gewicht man der Tatsache beilegen sollte, dass die weibliche Form Jüngerin/μαθήτρια nur einmal für Tabitha in Apostelgeschichte 9,36 vorkommt.

3.2

In der *Apostelgeschichte* wird eine Reihe von Frauen erwähnt, jedoch ohne Angabe darüber, ob sie zur Zeit verheiratet waren und ob sie direkt an der Ausbreitung des Evangeliums beteiligt waren. Apostelgeschichte 1,14 erwähnt: „... samt den Frauen und Maria, der Mutter Jesu ...“.³⁸ Es ist anzunehmen, dass auch Maria, die Frau des Klopas, und Johanna, die Frau des Chuza, unter ihnen waren (zu den Witwen aus 6,1–6 und Tabitha aus 9,36–41 siehe oben). Ob und in welchem Ausmaß die verheiratete Sapphira aus Apostelgeschichte 5,1–11 an der Ausbreitung des Glaubens beteiligt war, ist unbekannt.³⁹ Sie wird zur Verantwortung

Studie: Mary of Clopas (John 19:25), in: G. J. Brooke (Hg.): *Women in the Biblical Tradition*, Lewiston: Edwin Mellen, 1992, 231–255.

35 So C. Osiek in: Meyers: *Women*, 123.

36 C. Osiek in Meyers: *Women*, 123; vgl. auch R. S. Kraemer: Luke 24,13–35: Unnamed Companion of Cleopas, in: Meyers: *Women*, 453.

37 Nach Johannes 4,16 war die Samaritanerin zu diesem Zeitpunkt nicht verheiratet, obwohl sie mit einem Mann zusammenlebte („und den du jetzt hast, ist nicht dein Mann“, ἀνὴρ, 4,18). Sie hatte vorher fünf Ehemänner. Nach Taschl-Erber: *Maria*, 344–65 erscheint die Samaritanerin „als eigenständige Frau“. Taschl-Erber spricht ferner von den „wirtschaftlichen und sozialen Notwendigkeiten von Kettenehen in der antiken patriarchalischen Gesellschaftsordnung“ (353; „da ihre gegenwärtige Situation sie in einer nicht legalisierten Lebensgemeinschaft weder materiell noch sozial ausreichend absichert“). Auf Grund ihres Zeugnisses kamen viele Samaritaner zum Glauben (4,28–30.39–42).

38 Vgl. M. R. D’Angelo in Meyers: *Women*, 452: „Nicht namentlich genannte Frauen erscheinen auch ... beim Gebet um das Kommen des Geistes zusammen mit den Zwölfen und der Mutter Jesu sowie seinen Schwestern (Act 1,14)“.

39 R. I. Pervo in: Meyers: *Women*, 149f urteilt: „Ironischerweise ist Sapphira, die als voll verantwortlich für ihre Taten erscheint, vielleicht die am ehesten ‚gleichgestellte‘ Frau im

gezogen für ihre Zustimmung zu dem Verhalten, das zum Tod des Ehepaars führte.⁴⁰

Alle Hinweise der Apostelgeschichte auf die „Gläubigen“, die „Jünger“, die „des Weges sind“, die „Christen“, usw. schließen auch (verheiratete) Frauen ein, auch wenn dies – wie in Apostelgeschichte 5,14 („Desto mehr aber wuchs die Zahl derer, die an den Herrn glaubten – eine Menge *Männer und Frauen*“) – nicht explizit erwähnt wird.

Sie werden – mit oder ohne explizite Angabe – auch missionarisch aktiv gewesen sein.

Die Gruppe der Jerusalemer Hellenisten (Judenchristen; Apg 6,1) dürfte Männer und Frauen umfasst haben (in dem Bericht wird nicht unterschieden), einige von ihnen werden verheiratet gewesen sein.⁴¹ Diese Christen waren in Jerusalem und in Damaskus aktiv (wohin Paulus zog, um sie zu verfolgen – ἄνδρας τε καὶ γυναῖκας; 9,2; vgl. auch 8,3 und 22,4). Sie waren an Gemeindegründungen in ganz Judäa, Galiläa und Samaria (9,31) sowie in Lydda und Joppe beteiligt (9,32–43). Ferner gründeten sie die für die weitere Mission wichtige Gemeinde in Antiochien in Syrien (11,19–21).

Die Christen trafen sich im Haus der Maria, der Mutter des Johannes Markus (12,12). Dass sie durch Verbindung mit ihrem *Sohn* von anderen Frauen gleichen Namens unterschieden wird, bedeutet nicht notwendigerweise, dass sie zu diesem Zeitpunkt verwitwet war.⁴² Später in der Erzählung und in anderen Schriften des Neuen Testaments wird ihr Sohn wiederholt erwähnt und war wohl bekannter, als der Ehemann dieser Maria. In welchem Ausmaß dieses Haus auch „evangelistischen“ Zwecken diene und ob Maria direkt daran beteiligt war, ist unklar.⁴³

Lydia aus Philippi, eine „Geschäftsfrau aus dem Osten, die zu einer christlichen Heldin wurde“⁴⁴ beherbergte christliche Missionare (Apg 16,15). Wir wis-

Neuen Testament“; vgl. Richter Reimer: *Women*, 1–29. Aus Apg 5,1 schließt Oepke: *Ehe*, 658: „Die Ehe ist durchwegs die Regel“.

40 Richter Reimer: *Women*, 227–258 bietet eine Zusammenstellung der „nur kurz oder überhaupt nicht erwähnten Frauen“ der Apostelgeschichte.

41 Apg 21,9 erwähnt die Töchter des Philippos, jedoch keine Ehefrau. War er verheiratet, als er noch in Jerusalem, in Samaria oder auf seiner Wanderschaft Richtung Norden nach Caesarea Maritima war? Es ist bemerkenswert, dass die weissagenden Töchter erwähnt werden, obwohl sie in der nachfolgend erzählten Begebenheit keine Rolle spielen. Ist die Tatsache, dass sie unverheiratet waren, von Bedeutung?

42 Nach C. Osiek in: Meyers: *Women*, 123 belegt die Erzählung „die Funktion von Frauen als Häupter von Häusern selbst in Palästina“. In diesem Verständnis war Maria zum Zeitpunkt ihrer Erwähnung nicht mehr verheiratet.

43 Vgl. R. W. Gehring: *Hausgemeinde und Mission. Die Bedeutung antiker Häuser und Hausgemeinden von Jesus bis Paulus*, BWM 9, Gießen: Brunnen, 2000, 138–146 und Richter Reimer: *Women*, 240–243.

44 So deutlich übertrieben V. Abrahamsen in: Meyers: *Women*, 111. Zu Lydia vgl. auch E. Ebel: *Lydia und Berenike. Zwei selbständige Frauen bei Lukas*, BG 20, Leipzig: EVA, 2009; Richter Reimer: *Women*, 71–149 und Sterck-Deguelde, *Lydia*.

sen nicht, ob sie zu der Zeit verheiratet war (die Tatsache, dass sie als Frau zwei jüdische Wanderprediger in ihr Haus aufnehmen konnte, lässt keine Schlussfolgerung über ihren Familienstand zu, siehe oben)⁴⁵ und ob sie selbst aktiv an der Ausbreitung des Glaubens beteiligt war.⁴⁶

Apostelgeschichte 17,33 berichtet von der Bekehrung einer „Frau namens Damaris“ in Athen, sonst wird nichts über sie oder ihre weiteren Aktivitäten ausgesagt.⁴⁷ Nur die *Töchter* des Philippos, die „weissagenden Jungfrauen“ kommen in Apostelgeschichte 21,8–16 vor, eine Frau des Philippos wird nicht erwähnt.⁴⁸ Die Hinweise auf Aquila und Priszilla werden im Folgenden im Zusammenhang mit ihrer Erwähnung in den Paulusbriefen behandelt.

Nur wenige der Frauen, von denen die Apostelgeschichte berichtet, werden eindeutig als verheiratet identifiziert. Dasselbe gilt ebenso für die meisten der erwähnten Männer.

3.3

In den Briefen des Paulus erscheint eine Reihe von Frauen. Seit geraumer Zeit erfreuen sie sich großer Aufmerksamkeit.⁴⁹ Unter ihnen werden drei Frauen namentlich erwähnt, die – zumindest nach heutigem Forschungsstand! – als verheiratet gelten:

3.3.1 Apphia

Oft wird angenommen, dass sich die Nennung der Adressaten im Präskript des Philemonbriefs an ein Ehepaar, dessen Sohn und an die Gemeinde richtet, die sich in ihrem Haus traf: „... an Philemon, den Lieben, unseren Mitarbeiter, und an Apphia, die *Schwester*, und Archippus (vgl. auch Kol 4,17), unseren Mitstreiter, und an die Gemeinde in deinem Hause“ (Phlm 1f). Nach Stuhlmacher dürfte

45 V. Abrahamsen in: Meyers: *Women*, 111 schreibt: „Da kein Ehemann im Text erwähnt wird, war sie vermutlich verwitwet; aus demographischer Perspektive war dies wahrscheinlicher als dass sie geschieden oder nie verheiratet war“.

46 Die Betonung des missionarischen Einsatzes der Gemeinde im Philipperbrief mag darauf hindeuten, dass dies der Fall war; vgl. J. P. Ware: *The Mission of the Church in Paul's Letter to the Philippians in the Context of Ancient Judaism*, NTS 120, Leiden, Boston: Brill, 2005 und M. J. Keown: *Congregational Evangelism in Philippians. The Centrality of an Appeal for Gospel Proclamation to the Fabric of Philippians*, PBM, Carlisle: Paternoster, 2008, ebenso die Erwähnung, dass Lydia *zusammen mit ihrem Haus* getauft wurde. Haben die anderen Mitglieder des Hauses erst durch sie das Evangelium gehört?

47 „Über ihre Identität ist lange spekuliert worden: war sie die Frau des Dionysius, die Frau oder Mutter eines der anwesenden Philosophen oder eine bekehrte Prostituierte?“, so R. I. Pervo in: Meyers: *Women*, 65; vgl. Metzner: *Prominente*, 434f und Richter Reimer: *Women*, 246–48.

48 Vgl. Richter Reimer: *Women*, 248f und R. I. Pervo in: Meyers: *Women*, 46f.

49 Vgl. G. Dautzenberg: Zur Stellung der Frauen in den paulinischen Gemeinden, in: G. Dautzenberg, H. Merklein, K. Müller (Hg.): *Die Frau im Urchristentum*, QD 95, Freiburg etc.: Herder, 1983, 182–224 und Köstenberger: *Women*.

Apphia „... die Frau des Philemon nennen ... Ob der anschließend genannte Archippus der erwachsene Sohn des Philemon gewesen ist oder eine andere hervorragende Stellung in der Hausgemeinde eingenommen hat, ist nicht mehr auszumachen“.⁵⁰ Zur Identität des Archippus gab es bereits in der alten Kirche unterschiedliche Meinungen. Philemon wird als Bruder *und Mitarbeiter von Paulus* bezeichnet. Über Apphias genaue Beteiligung, über die gemeinsamen Aktivitäten des Ehepaars in ihrer Hausgemeinde oder in der Ausbreitung des Evangeliums an ihrem Wohnort oder anderswo, wird nichts direkt berichtet.⁵¹ A. Oepke vermutet: „Aquila und Priska, Philemon und Apphia führen ein vorbildliches, auch missionarisch bedeutsames Eheleben“.⁵² Man wird annehmen dürfen, dass Apphia ihren Teil zum Leben der Hausgemeinde und deren missionarischen Aktivitäten beigetragen hat, obwohl die genaue Funktion und das Ausmaß unbekannt sind.

Apphias mögliches missionarisches Engagement (und das anderer verheirateter Frauen) wirft eine interessante und umstrittene Frage auf: In welchem Ausmaß hat Paulus von den von ihm gegründeten Gemeinden direkte, eigene Missionsarbeit erwartet? Ich habe die wichtigsten Studien zu diesem Thema zusammengefasst⁵³ sowie die Argumente dafür, dass Paulus diese Erwartung hegte und wie sie in die Praxis umgesetzt wurde.⁵⁴ Auf Grund dieser Argumente kann man mit einiger Sicherheit annehmen, dass die verheirateten Frauen in den paulinischen Missionsgemeinden, ebenso wie andere Christen, an der Ausbreitung des Glaubens beteiligt waren.

Als eine neuere Alternative zur Identifikation Apphias als Philemons Frau, bemerkt R. S. Kaemer, dass: „Schwester (Apphia, die Schwester) wohl manchmal den weiblichen Teil eines aus Mann und Frau bestehenden Missionsteams bezeichnet hat. Aus dieser Perspektive gesehen, könnte Apphia Teil eines solchen Teams gewesen sein, vielleicht zusammen mit Philemon, und verbunden

50 P. Stuhlmacher: *Der Brief an Philemon*, 3. Aufl., EKK 17, Zürich, Braunschweig: Benziger; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1989, 30f. Zu Apphia als Ehefrau des Philemon vgl. auch Gehring: *Hausgemeinde*, 270f, der weitere Exegeten anführt, die diese Meinung vertreten.

51 Köstenberger: *Women*, 233.

52 A. Oepke: *Ehe*, 658. Für eine Beschreibung der Gemeinde in Kolossä vgl. Gehring: *Hausgemeinde*, 269–274; zur Bedeutung von Häusern in der paulinischen Mission vgl. 311–328.

53 Vgl. J. P. Dickson: *Mission-Commitment in Ancient Judaism and in the Pauline Communities. The Shape, Extent and Background of Early Christian Mission*, WUNT II, 159, Tübingen: Mohr Siebeck, 2003; Keown: *Congregational Evangelism*; I. H. Marshall: *Who Were the Evangelists?*, in: J. Adna, H. Kvalbein (Hg.): *The Mission of the Early Church to Jews and Gentiles*, WUNT 127, Tübingen: Mohr Siebeck, 2000, 251–63; R. L. Plummer, *Paul's Understanding of the Church's Mission: Did the Apostle Paul Expect the Early Christian Communities to Evangelize?*, PBM, Milton Keynes: Paternoster, 2006) und Ware, *Mission of the Church*.

54 Vgl. C. Stenschke: *Gemeinde und Mission. Urchristliche Perspektiven*, in: K. W. Müller (Hg.): *Mission der Gemeinde – Gemeinde der Mission. Referate der Jahrestagung 2007 des Arbeitskreises für evangelikale Missiologie (AfeM)*, Edition AfeM – Mission Reports 15, Nürnberg: VTR, 2007, (9–64) 31–56.

mit der Hausgemeinde im Haus des Archippus“.⁵⁵ Diese Identifikation würde bedeuten, das Apphia direkt an der überörtlichen Mission beteiligt war, während sie die Frage offen lässt, ob sie mit Philemon verheiratet war. Allerdings ist die Annahme von Missionsteam aus Mann und Frau, die *nicht* miteinander verheiratet waren, für das Urchristentum kaum plausibel.

3.3.2 Junia

Die neuere Diskussion zu Römer 16,7 hat ergeben, dass sich der griechische Eigenname Iounian mit ziemlicher Sicherheit auf eine *Frau* namens *Junia* bezog, nicht auf einen *Mann* namens *Junias* (die Geschlechtsbestimmung erfolgt im Griechischen nur durch den Akzent).⁵⁶ K. Haacker nennt den Hauptgrund für diese Bestimmung: „nachdem zwanzig Jahre engagierter Forschung und lebhafter Diskussion keinen antiken Beleg für den (männlichen) Namen Junias beigebracht haben, während Junia verbreitet war“.⁵⁷ Mit dieser Bestimmung werden Andronikus und Junia zumeist als Ehepaar gesehen, so zum Beispiel von J. Fitzmyer: „Sie könnten als gemeinsame Boten des Evangeliums angesehen werden, auch wenn sie Mann und Frau sind“⁵⁸; R. Bauckham: „... wahrscheinlich die Frau ihres Mitapostels Andronikus“⁵⁹ oder T. Schreiner: „Das Urteil vieler, dass Andronikus und Junia Mann und Frau waren, ist ebenso wahrscheinlich“.⁶⁰ Einige Ausleger äußern sich nicht über ihre Beziehung zueinander, andere bemerken: „Wir wissen nicht, welche Beziehung sie zueinander hatten“.⁶¹

Zusätzlich zum Geschlecht der Person namens *Iounian* stellt sich eine weitere Frage: Ist es auch möglich, dass Andronikus und Junia lediglich verwandt waren (zum Beispiel Bruder und Schwester; vgl. Joh 11: Maria, Martha und Lazarus) und nicht verheiratet?⁶² Dies hängt davon ab, wie die Bezeichnung τὸς

55 In: Meyers: *Women*, 53. Mit Bezug auf M. R. D'Angelo: Women Partners in the New Testament, in: *JFSR* 6, 1990, 65–86 schreibt Kraemer, dass der Begriff „Schwester“ manchmal im antiken Gebrauch eheliche Konnotationen haben kann, aber regelmäßig als Begriff für weibliche Mitglieder urchristlicher Hausgemeinden erscheint.

56 Für neuere Untersuchungen vgl. Köstenberger: *Women*, 229–232; weitere Studien bei Bauckham: *Paul*, 214, Anm. 66. Auf Seite 214 diskutiert Bauckham den Namen und seine Herkunft.

57 *Der Brief des Paulus an die Römer*, 3. Aufl., ThHK 6, Leipzig: EVA, 2006, 357; siehe auch Bauckham: *Paul*, 214; B. J. Brooten in: Meyers: *Women*, 107; J. A. Fitzmyer: *Romans. A New Translation with Introduction and Commentary*, AncB 33, New York, London: Doubleday, 1993, 737–740; P. Lampe: *Die stadtrömischen Christen in den ersten beiden Jahrhunderten*, 2. Aufl., WUNT II, 18, Tübingen: Mohr Siebeck, 1989, 124–153 und M. Theobald: *Der Römerbrief*, EdF 294, Darmstadt: WBG, 2000, 14f.

58 *Romans*, 739. Welches Verständnis von Ehe und christlichem Dienst steckt hinter Fitzmyers Formulierung „auch wenn sie Mann und Frau sind“?

59 R. Bauckham: *Paul*, 214.

60 T. R. Schreiner: *Romans*, BECNT, Grand Rapids: Baker, 1998, 796.

61 So zum Beispiel B. J. Brooten in: Meyers: *Women*, 107.

62 Balz/Schneider schreiben zu συγγένεια: „Im NT sind jeweils konkret die Verwandten gemeint“, *EWNT III*, 675; zu συγγενής: „Im Sinne von Landsmann/Stammesgenosse Römer

συγγενεῖς μου zu verstehen ist. Wenn sie sich eher auf *Mitjuden* (im Sinn von „Landsleute“) bezieht als auf Verwandte, ist es leichter, Andronikus und Junia als Ehepaar anzusehen. Bedeutet sie dagegen, dass die beiden *Verwandte* von Paulus waren, könnte es sein, dass Andronikus und Junia lediglich miteinander verwandt waren und so nicht Gegenstand unserer Untersuchung sind. Andronikus und Junia könnten jedoch verheiratet und zugleich könnte einer von beiden, oder sogar beide, mit Paulus verwandt gewesen sein (entweder durch Blutsverwandtschaft oder durch Heirat).

Was nun sagt Paulus über Junia? *Erstens* berichtet er, dass Andronikus und Junia mit ihm gefangen waren. Wir wissen nicht, welche gemeinsamen (sicherlich missionarischen) Aktivitäten, bzw. jüdische oder heidnische Reaktionen darauf, zu Junias Gefangenschaft führten: „... nach 2. Korinther 11,23 muss Paulus öfter im Gefängnis gewesen sein, als unsere einzige narrative Quelle über ihn (Apg) ihren Lesern zugemutet und der Nachwelt überliefert hat“.⁶³ Paulus geht in diesem oder in anderen Texten nicht näher darauf ein. Auch die Apostelgeschichte erwähnt keine Gefangenschaft des Paulus zusammen mit anderen, außer mit Silas in Philippi (16,19–39).⁶⁴ Dass eine Verbindung zu Paulus leicht zu Gefangenschaft führen konnte, erlebten auch die mazedonischen Reisegefährten des Paulus, Gaius und Aristarchus (vgl. Apg 19,29).

Die in Römer 16,7 erwähnte Gefangenschaft gründete wahrscheinlich auf abgewiesenen missionarischen Anstrengungen, an denen Andronikus, Junia und Paulus beteiligt waren – möglicherweise auch andere Christen. Junia muss involviert gewesen sein oder zumindest nahmen die Gegner an, dass sie in einem solchen Ausmaß beteiligt war, dass sie zusammen mit den Männern inhaftiert wurde. Fitzmyer schreibt jedoch: „Es ist jedoch möglich, dass Paulus nicht ausdrücken will, dass Andronikus und Junia zur gleichen Zeit oder am gleichen Ort mit ihm in Gefangenschaft waren: seine Ausdrucksweise könnte lediglich bedeuten, dass auch sie (irgendwann) um ihres Glaubens willen in Gefangenschaft waren“.⁶⁵ B. J. Brooten meint, dass Junia „vielleicht unter denen war, die die Botschaft Christi zu den jüdischen Gemeinden in Rom brachten. Vielleicht nahmen die Römer Andronikus und Junia gefangen wegen der aus diesem missionarischen Einsatz entstandenen Konflikte“.⁶⁶

9,3;16,7.11.21“; vgl. auch W. Michaelis: *ThWNT VII*, 736–742 und Spicq: *Notes*, 836–839. In Römer 9,3 bezieht sich der Ausdruck eindeutig auf Mitjuden.

63 Haacker: *Römerbrief*, 358.

64 Fitzmyer: *Romans*, 739 und die meisten Ausleger verneinen, dass der Ausdruck „Mitgefangener“ lediglich im übertragenen Sinn zu verstehen ist.

65 *Romans*, 739.

66 In: Meyers: *Women*, 107. Gegen diese Vermutung spricht jedoch, dass Paulus zu diesem Zeitpunkt noch nicht in Rom gewesen war, es sei denn man folgt dem Hinweis von Fitzmyer. Die Römer in Rom konnten daher Paulus nicht zusammen mit Andronikus und Junia inhaftiert haben.

Diese Notiz ist insofern bemerkenswert, weil an mehreren Stellen der Apostelgeschichte berichtet wird, dass Paulus und seine männlichen Mitarbeiter in Bedrängnis kamen (zum Beispiel in Philippi in 16,25), während in anderen Fällen Paulus allein behelligt wird ohne dass – soweit uns bekannt – seine Mitarbeiter angegriffen oder inhaftiert werden (14,19). Auch Aristarchus und Epaphras werden als Mitgefangene bezeichnet (συναιχμάλωτος; Kol 4,10; Phlm 23).⁶⁷ Von den etwa siebzig namentlich bekannten Mitarbeitern des Paulus⁶⁸ werden jedoch nur Andronikus, Junia, Aristarchus und Epaphras als *Mitgefangene* bezeichnet.

Zum zweiten sagt Paulus, dass Andronikus und Junia berühmt oder bekannt waren unter bzw. bei den Aposteln (ἐπίσημοι ἐν τοῖς ἀποστόλοις). Dieser Hinweis wirft zwei Fragen auf:

a) Worauf bezieht sich der Ausdruck „Apostel“ in diesem Zusammenhang? Obwohl ein Bezug auf die Zwölf (elf plus Matthias, Apg 1,15–26) möglich ist, ist es wahrscheinlicher, dass der Begriff hier weiter gefasst ist, insbesondere da Paulus sich selbst als Apostel bezeichnet (zum Beispiel in Römer 1,1). Naheliegender ist der lukanische Gebrauch des Begriffs in Apostelgeschichte 14,4.14, wo Paulus und Barnabas als *Apostel* bezeichnet werden (vgl. 1,21f). Dort bezeichnet der Begriff die Missionare wohl als *Abgesandte* der antiochenischen Gemeinde.⁶⁹ Fitzmyer schließt daraus, dass der Titel *Apostel* solchen Leuten gegeben wurde, die „als beauftragte umherreisende Evangelisten angesehen wurden“.⁷⁰ So wird also das Ehepaar *unter* diejenigen gezählt, die aktiv an der Ausbreitung des Evangeliums beteiligt waren.

b) Ferner wird die Bedeutung der Präposition ἐν diskutiert. Zählt Paulus Andronikus und Junia *zur* Gruppe der „Apostel“ (unter) oder waren sie den „Aposteln“ (bei) bekannt?⁷¹ Wenn Paulus das Ehepaar *zu* den Aposteln zählt, bedeutet dies, dass beide voll anerkannt waren als Abgesandte einer oder mehrerer Gemeinden und in der einen oder anderen Form beauftragt waren, den Glau-

67 Vgl. Stuhlmacher: *Brief an Philemon*, 55.

68 Für einen Überblick vgl. K. B. Akasheh: *Ensemble au service de l'Évangile. Les collaborateurs et les collaboratrices de Saint Paul*, Murcia: Pontificia Università Lateranense, 2000; A. Drews: *Paulus in Gemeinschaft seiner Mitarbeiter*, MTh Dissertation, Pretoria: UNISA, 2006; E. E. Ellis: Paul and His Co-Workers, in: G. F. Hawthorne, R. P. Martin, D. G. Reid (Hg.): *Dictionary of Paul and his Letters*, Downers Grove, Leicester: IVP, 1993, 183–189 und E. J. Schnabel: *Urchristliche Mission*, Wuppertal: R. Brockhaus, 2002, 1365–1384.

69 Vgl. J. A. Bühner, *EWNT I*, 342–351, hier 349f: „Schon Paulus greift nicht auf einen historisch definierten, einheitlichen Apostelbegriff zurück ... Er kennt Apostel als qualifizierte, urchristliche Missionare ..., wobei missionierende Prediger (1Kor 9,5; 12,28; 2Kor 11,13; Röm 16,7) und zu besonderer Aufgabe bestellte Gemeindevertreter (2Kor 8,23; Phil 2,25) zu unterscheiden, aber nicht grundsätzlich zu trennen sind ... Paulus wirkt zunächst zusammen mit Barnabas als Apostel der antiochenischen Gemeinde“.

70 Nach B. J. Brooten in Meyers: *Women*, 107 „erfüllte Junia die paulinischen Kriterien des Apostelamts (vgl. 1Kor 9,1), sie muss behauptet haben, den auferstandenen Christus gesehen zu haben und an missionarischem Dienst beteiligt gewesen sein“.

71 Zur Diskussion vgl. Haacker, *Römerbrief*, 357f.

ben weiterzugeben. Wenn es sich damit bei Junia um einen *weiblichen Apostel* handelt, kommt nur die weitere Bedeutung von Apostel in Frage. Im anderen Verständnis wären Andronikus und Junia *bei* den Aposteln (im engeren Sinn) anerkannt und geschätzt gewesen. Beide Varianten zeigen die hohe Wertschätzung dieser Frau.

Drittens berichtet Paulus, dass Andronikus und Junia noch vor ihm in Christus waren. Dies bedeutet, dass sie in Jerusalem, Judäa oder Syrien zum christlichen Glauben gekommen sein mussten (zur Zeit der Berufung des Paulus gab es bereits Christen in Damaskus – Apg 9,2; vgl. auch Apg 9,31). Der Ausdruck „in Christus sein“ könnte auch darauf hindeuten, dass beide oder einer von ihnen Nachfolger des irdischen Jesus gewesen sind.

Wir wissen nicht, wo, in welcher Funktion und wie lange Junia an der Missionsarbeit mit Andronikus und mit Paulus (und anderen) beteiligt war. Auch wissen wir nicht, wie viel dieser Aktivitäten mit Paulus und seiner Mission verbunden waren oder ob Junia und die anderen schon vor ihrem Zusammentreffen mit Paulus missionarisch tätig waren und inwieweit sie daran festhielten, als sich ihre und des Paulus Wege durch ihre Rückkehr nach Rom trennten.⁷²

Kürzlich identifizierte R. I. Bauckham Junia aus Römer 16,7 mit Johanna aus Lukas 8,3 und 24,10.⁷³ Damit gäbe es einen Beleg für eine Frau, die von den späten zwanziger Jahren bis zur Mitte der fünfziger Jahre des ersten Jahrhunderts an der Verbreitung des Glaubens aktiv beteiligt war. Johanna/Junia wäre eine der ersten Zeugen des leeren Grabes gewesen und hätte die Erklärung der Ereignisse durch die Deuteengel gehört (Lk 24,10). Nach Bauckham war „Junia auch ein leitendes Mitglied der Jerusalemer Gemeinde und später als christliche Missionarin in der Diaspora unterwegs ... Als sie und ihr Ehemann beschlossen, als Missionare nach Rom zu gehen, hatte sie vielleicht nicht nur die Mittel für ihren Unterhalt und eine gewisse Anpassung an die römische Kultur, sondern sogar einen römischen Namen“.⁷⁴ Die geographische Ausdehnung ihrer Missionstätigkeit und das Ausmaß ihrer Mobilität ist beachtlich: von Galiläa⁷⁵ bis zu dem Ort, an dem sie Paulus begegnete und zusammen mit ihm arbeitete – möglicherweise schon bevor sie mit Andronikus verheiratet war – bis hin nach Rom.

Bauckhams These enthält jedoch mehrere Probleme: der in Lukas 8,3 als Johannes Ehemann erwähnte Chuza müsste entweder mit seinem zweiten, griechischen Namen Andronikus geheiß haben⁷⁶ oder er müsste gestorben (eine plausible Möglichkeit, die Haacker bei seiner Beurteilung von Bauckham nicht erwähnt) und Andronikus an seine Stelle getreten sein. Es ist auch

72 Vgl. auch Lampe: *Stadtrömische Christen*, 135–153.

73 Bauckham: *Paul*, 214, 219f, ebenso in Bauckham: *Gospel Women*, 109–202; für eine Zusammenfassung der Argumente und eine Würdigung vgl. Haacker: *Römerbrief*, 358. Haacker merkt an, dass S. Croft: *Text Messages. The Ministry of Women and Romans* 16, in: *Anvil* 21, 2004, 87–94 und B. Witherington: *Joanna. Apostle of the Lord – or Jailbait*, in: *BiRe* 21, 2005, 12, 14, 46f Bauckham folgen.

74 Bauckham: *Paul*, 219f.

75 Bauckham: *Paul*, 220, vermutet: „... in Palästina waren Chuza und Johanna Mitglieder am Hof des Herodes in Tiberias, der römischsten Stadt im jüdischen Palästina, wo bereits einige der wenigen Beispiele von Juden mit lateinischen Namen in Palästina gefunden wurden“.

76 So die Annahme Bauckhams: *Paul*, 220.

möglich, dass es zu einer Ehescheidung gekommen war: „Diskutabel ist aber auch die Vermutung, dass Chuza seine Frau wegen ihres Anschlusses an Jesus entlassen haben könnte, sodass Andronikus ihr zweiter Ehemann wäre“. ⁷⁷ Obwohl diese Identifikation gut zu der Angabe passt, dass das Ehepaar schon vor Paulus „in Christus“ war, bleibt sie zu hypothetisch.

3.3.3 Priska/Priszilla

Am beachtlichsten unter den direkt an der Mission beteiligten Ehefrauen im Neuen Testament ist die außerordentlich mobile Kollegin und Mitarbeiterin des Paulus, Priska oder Priszilla. ⁷⁸ Auf Grund eines Edikts des Kaisers Claudius waren sie und ihr Mann Aquila wohl im Jahr 49 n. Chr. aus Rom nach Korinth gekommen (Apg 18,2f). Nach Apostelgeschichte 18,19 blieb das Ehepaar später in Ephesus zurück (vgl. auch 1 Kor 16,19). Römer 16,3 deutet an, dass sie bald nach dem Tod des Claudius im Herbst des Jahres 54 n. Chr. nach Rom zurückgekehrt sein müssen. Aus 2 Timotheus 4,19 geht hervor, dass sie zu einem späteren Zeitpunkt in Ephesus waren. Priszilla war ein einflussreiches und aktives Mitglied (vgl. Apg 18,26!) von mindestens drei frühchristlichen Gemeinden! Im Gegensatz zu Philemon und Apphia oder Andronikus und Junia werden Aquila und Priszilla eindeutig als verheiratet bezeichnet (Apg 18,2: καὶ Πρίσκιλλαν γυναῖκα αὐτοῦ). Ferner ist es bemerkenswert, dass „Aquila insofern einzigartig im Neuen Testament ist, als seine Frau jedesmal, wenn er erwähnt wird, ebenfalls genannt wird ... Es ist höchst unwahrscheinlich, dass sie so oft namentlich erwähnt worden wäre, wenn sie nicht selbst eine herausragende Persönlichkeit gewesen wäre“. ⁷⁹

Was ist über Priszilla und ihre Beteiligung an der Mission bekannt? Nach Apostelgeschichte 18,1–3 traf Paulus Priszilla und Aquila in Korinth, nachdem sie vor Kurzem aus Italien gekommen waren, „weil Kaiser Klaudius allen Juden geboten hatte, Rom zu verlassen“. ⁸⁰ Während berichtet wird, dass Aquila aus Pontus gebürtig war, wird nicht erwähnt, woher Priszilla stammte (auch aus Pontus oder aus Rom?). Paulus blieb bei ihnen und arbeitete mit ihnen als Zeltma-

77 Haacker: *Römerbrief*, 358. Auch ihre (nachösterlichen) missionarischen Aktivitäten könnten der Auslöser gewesen sein.

78 Ich verwende ihren Namen wie er in den entsprechenden Textstellen erscheint – Priszilla in der Apostelgeschichte, Priska in den Briefen; vgl. Köstenberger: *Women*, 227f; Richter Reimer: *Women*, 195–226; I. H. Marshall, P. H. Towner: *The Pastoral Epistles*, ICC, Edinburgh: Clark, 1999, 828 und P. H. Towner: *The Letters to Timothy and Titus*, NICNT, Grand Rapids, Cambridge: Eerdmans, 2006, 650f.

79 C. K. Barrett: *A Critical and Exegetical Commentary on the Acts of the Apostles II. Introduction and Commentary on Acts 15–28*, ICC, Edinburgh: Clark, 1998, 861.

80 Apg 18,2; vgl. Barrett: *Acts II*, 861–863; H. Botermann: *Das Judenedikt des Kaisers Claudius. Römischer Staat und Christiani im ersten Jahrhundert*, Hermes Einzelschriften 71, Stuttgart: Steiner, 1996); Metzner: *Prominente*, 436–440; K.-L. Noethlichs: *Das Judentum und der römische Staat. Minderheitenpolitik im antiken Rom*, Darmstadt: WBG, 1996 und Lampe: *Stadtrömische Christen*, 156–164. Zu textkritischen Fragen bezüglich Priszilla siehe Richter Reimer: *Women*, 197–199.

cher.⁸¹ Nichts deutet darauf hin, dass die berufliche Zusammenarbeit mit dem Ehepaar auf Aquila beschränkt war.⁸² Vers 4 schildert die Missionstätigkeit des Paulus in der Synagoge. Da die ganze Episode hindurch Paulus im Zentrum des Interesses steht, ist es wahrscheinlich ohne Bedeutung, dass Aquila und Priszilla nicht im Zusammenhang des Dienstes des Paulus in der Synagoge erwähnt werden. Die berufliche Zusammenarbeit des Paulus mit dem Ehepaar scheint nach der Ankunft von Silas und Timotheus geendet zu haben (16,5). Dass Aquila und Priszilla nachher nicht mehr erwähnt werden, sollte nicht überbewertet werden, da auch Silas und Timotheus – die Reisegefährten des Paulus seit Apostelgeschichte 15,40 und 16,3 – ebenfalls nicht erwähnt werden.

Nicht berichtet wird, inwieweit das Ehepaar an der Missionsarbeit beteiligt war oder ob sie zu dieser Zeit bereits Christen waren. Letzteres wird von den meisten Exegeten angenommen, da der folgende Bericht dies nahe legt. Richter Reimer mutmaßt, dass sie bereits in Rom Christen geworden waren: „Wir kennen Priszilla und ihren Mann als hervorragende Missionare. Wahrscheinlich sind sie aus genau diesem Grund aus Rom vertrieben worden. Auf Grund ihrer missionarischen Tätigkeit wurden sie zu den Leuten gezählt, die andere aufhetzten“.⁸³ Da die Verkündigung des Paulus zur Trennung zwischen der Synagoge und ihm sowie seinen neu gewonnenen Anhängern führte (vgl. die schwerwiegenden jüdischen Anklagen gegen Paulus in Apg 18,12–17), scheint es unwahrscheinlich, dass die Juden Aquila und Priszilla mit ihm zusammengearbeitet hätten, ohne seinen Glauben zu teilen. Doch wird die „Trennung des Weges“ zwischen Paulus und der Synagoge erst in Vers 6 erwähnt. Die Beteiligung an der Mission wird in der Regel ebenfalls angenommen. Richter Reimer etwa bezeichnet Priszilla als eine „bedeutende Missionarin“⁸⁴ und merkt an, dass sie von Johannes Chrysostomus (in *Salutate Priscillam et Aquilam* 2.1) und von Adolf von Harnack⁸⁵ als solche hoch angesehen wurde.

Nach Apostelgeschichte 18,18 verließ das Paar Korinth und brach mit Paulus nach Syrien auf. Als sie Ephesus erreicht hatten, blieben sie dort zurück (18,19).⁸⁶ Obwohl die Juden dort Interesse an seiner Botschaft zeigten (18,20)⁸⁷,

81 Vgl. Barrett: *Acts II*, 963; Richter Reimer: *Women*, 199–203.

82 Dies wird von Richter Reimer: *Women*, 196 betont: „Der Text verbindet die zwei Bereiche des Handwerks und der Missionsarbeit sehr eng“; vgl. auch ihre Diskussion von „Priszilla als Handwerkerin“, 203–205. Richter Reimer spricht wiederholt von „der missionarischen Tätigkeit dieses Handwerkerehepaars“ (199).

83 Richter Reimer: *Women*, 214.

84 Richter Reimer: *Women*, 208f.

85 PG 51, 187–207; A. von Harnack: Probabilia über die Adresse und den Verfasser des Hebräerbriefs, in: *ZNW* 1, 1900, 16–41.

86 Zu den Anfängen der Gemeinde in Ephesus vgl. S. Shauf: *Theology as History, History as Theology. Paul in Ephesus in Acts 19*, BZNW 133, Berlin: de Gruyter, 2005, 136–140 und P. Trebilco: *The Early Christians in Ephesus from Paul to Ignatius*, WUNT 166, Tübingen: Mohr Siebeck, 2004.

reiste Paulus eilends nach Cäsarea (und wahrscheinlich Jerusalem? 18,22) weiter, nachdem er seine Rückkehr nach Ephesus angekündigt hatte. Als Reaktion auf das kurze Wirken des Paulus werden keine Bekehrungen verzeichnet. Auch wenn ihre Zahl gering scheint, erwähnt Lukas sie für andere Orte (vgl. Apg 17,34; 18,8).

Setzten Aquila und Priszilla in Ephesus die Verkündigung des Paulus in der Synagoge fort („ging in die Synagoge und redete mit den Juden“; 18,19)? Führten Aquila und Priszilla fort, worum die Juden den Paulus gebeten hatten? Für ihr Zurückbleiben in Ephesus werden keine anderen Gründe angegeben. Oder waren sie nicht in der Lage (aus körperlichen oder materiellen Gründen) oder anderweitig nicht daran interessiert, mit Paulus nach Antiochia und weiter nach Jerusalem zu reisen – vermutlich auf einer Pilgerfahrt zu einem der jüdischen Feste (18,22)?⁸⁸

Nach Apostelgeschichte 18,26 waren die Judenchristen Aquila und Priszilla (als Partner in der paulinischen Mission) mit der Synagoge verbunden. Dort hörten sie Apollos und nahmen ihn zu sich.⁸⁹ Diese andauernde Verbundenheit deutet an, dass unter den Juden in Ephesus eine größere Offenheit für den christlichen Glauben bestand (sie baten Paulus, länger zu bleiben!) und / oder dass Priszilla und Aquila mit ihrem Engagement in der Synagoge weniger Ärgernis erregten als Paulus an anderen Orten.⁹⁰ Von ihnen wird jedoch nicht ausdrücklich berichtet – wie von Paulus in Apostelgeschichte 18,19 – dass sie mit den Juden in der Synagoge Diskussionen führten.

Beide, Priszilla und Aquila, nahmen Apollos beiseite. Das folgende Gespräch fand offensichtlich nicht in der Synagoge statt, obwohl dort Interesse an der Verkündigung des Apollos bestand (zumindest wird von keiner negativen Reaktion berichtet!). Jüdischer Widerstand gegen die christliche Verkündigung war anscheinend nicht der Grund für diesen Schritt. Gestatteten die Ordnung und die Sitten der Synagoge es Priszilla nicht, sich an einem Gespräch zu beteiligen? Erklärt das den Schritt, Apollos mit nach Hause zu nehmen?⁹¹ Beide erklärten

87 Zur jüdischen Gemeinde in Ephesus vgl. Trebilco: *Early Christians in Ephesus*, 37–51, 104–127, zum Wirken des Paulus und von Aquila und Priszilla, 110–115.

88 Andere Gründe für die Reise nach Jerusalem und warum die Stadt nicht ausdrücklich erwähnt wird bei Barrett: *Acts II*, 880f. Zur finanziellen Situation von Aquila und Priszilla vgl. Lampe: *Stadtrömische Christen*, 158–164 und Richter Reimer: *Women*, 205–208; die zu Recht davor warnt, das Ehepaar als wohlhabende Geschäftsleute zu betrachten. Sie gehörten eher zu „der sehr zahlreichen Schicht kleiner Handwerker“ (208); freilich sind sie sehr mobil, was wohl gewisse Mittel voraussetzt.

89 Barrett: *Acts II*, 889; zum Wirken des Apollos in Ephesus vor seiner Belehrung durch Aquila und Priszilla vgl. Trebilco: *Early Christians in Ephesus*, 112–125.

90 Vgl. Trebilco: *Early Christians in Ephesus*, 125–127 zu „Jewish Christians in Ephesus prior to Paul“.

91 Oder waren sie lediglich darauf bedacht, den begabten Verkündiger des Evangeliums nicht vor anderen zu belehren oder gar bloßzustellen?

Apollos den Weg Gottes noch genauer.⁹² Sowohl Priszilla wie Aquila, waren bereit und in der Lage, den Weg Gottes (die christliche Taufe scheint ein bedeutender Teil davon gewesen zu sein) einem gebildeten Mann wie Apollos, der selbst richtig von Jesus gelehrt hatte, *noch genauer* zu erklären. Während wir nicht wissen, in welchem Ausmaß Priszilla an der Evangelisation beteiligt war, ist es doch klar, dass sie zusammen mit ihrem Mann einen Mitchristen unterwiesen hat. Richter Reimer bemerkt dazu:

„Es gibt drei wichtige Begriffe in dem Text, die – wenn man sie zusammennimmt – auf eine einzige Aussage hinweisen: Kenntnis der Schrift, Erklärung und Lehre. Wenn sie sich auf Apollos beziehen, kann man mit Sicherheit annehmen, dass Aquila und Priszilla gemeint sind, weil es heißt, dass sie Apollos den Weg Gottes noch genauer erklärten ... sie lehren einen Lehrer! ... Es wird nicht berichtet, dass der hochgebildete Jude (jetzt Judenchrist) Apollos daran Anstoß nahm, von einer Frau, die als Missionarin und Handwerkerin tätig war, unterrichtet zu werden.“⁹³

Dies ist angesichts der relativ ausführlichen Beschreibung des Apollos in Apostelgeschichte 18,24 umso bemerkenswerter. Wenige Leute in der Apostelgeschichte werden so ausführlich und mit solch hoher Wertschätzung wie Apollos eingeführt, besonders angesichts der Tatsache, dass Apollos über den unmittelbaren Kontext hinaus keine weitere Rolle in der Erzählung mehr spielt.

Als Apollos Ephesus verließ, um nach *Achaja* zu reisen, ermutigten ihn *die Brüder* und schrieben Empfehlungsbriefe für ihn (18,27).⁹⁴ Die Erwähnung der „Brüder“ kann auf zweierlei Weise verstanden werden:⁹⁵ Im Kontext sind keine anderen Christen (d. h. Leute, die sich durch Paulus, Aquila und Priszilla oder Apollos oder durch andere nach Ephesus gekommene Christen bekehrt hätten) erwähnt, außer Priszilla und Aquila. Stehen sie hinter der Bezeichnung die „Brüder“, die Apollos ermutigten und solche Briefe schrieben? Die maskuline Pluralform ἀδελφοί könnte sich auf beide beziehen. Diese Identifikation wird gestützt von der vorhergehenden Notiz, dass sie aus dem in *Achaja* gelegenen Korinth gekommen waren, und daher den dortigen Christen, an die der Brief gerichtet war, wahrscheinlich bekannt waren und auch eine gewisse Autorität hatten.⁹⁶ Daraus könnte man schließen, dass Aquila und Priszilla den Gläubigen an mehr als einem Ort in Achaja bekannt waren (zum Beispiel Korinth, 18,2f). Ihr Ruf mag sich ausgebreitet haben oder sie waren an mehreren Orten gewesen, bevor

92 Priszilla wird vor Aquila erwähnt in 18,16; vgl. 18,2; vgl. dazu Richter Reimer: *Women*, 195f. Zum Inhalt vgl. Barrett: *Acts II*, 889; Richter Reimer: *Women*, 209–212 und Trebilco: *Early Christians in Ephesus*, 123.

93 Richter Reimer: *Women*, 210f.

94 Vgl. Trebilco: *Early Christians in Ephesus*, 123–125 zum Wirken des Apollos nach der Belehrung.

95 Vgl. die Diskussion bei Richter Reimer: *Women*, 211f.

96 So auch Richter Reimer: *Women*, 211: „diese Empfehlungsbriefe weisen auch auf eine missionarische Autorität hin“.

sie mit Paulus zusammentrafen bzw. während ihres Aufenthalts mit Paulus in Korinth. Man fragt sich jedoch, warum Priszilla und Aquila nun als ἀδελφοί bezeichnet werden, wenn sie vorher nur namentlich genannt werden. Diese Veränderung wäre für die Leser verwirrend, wenn dieselben Leute gemeint sind.

Eine andere Identifikation scheint wahrscheinlicher. Nach Apostelgeschichte 11,29 beschlossen die *Jünger* in Antiochia, den hungernden Christen in Jerusalem eine Gabe zu senden. In diesem Zusammenhang scheint sich der Begriff „Jünger“ auf die Hellenisten zu beziehen, die ursprünglich nach Antiochia gekommen waren, und auf die zahlreichen Christen, die sich aus den Heiden bekehrt hatten. Aus Vers 30 geht nicht klar hervor, ob die Jüngergruppe, die beauftragt wurde, die Gabe nach Jerusalem zu bringen, Paulus und Barnabas einschloss (vgl. auch Apg 14,20, wo die Erwähnung weiterer Jünger in Lystra überraschend kommt). Wenn „Brüder“ in Apostelgeschichte 18,27 eine ähnliche Bedeutung haben sollte wie „Jünger“ in Apostelgeschichte 11,29 (die Gemeindegründer und die durch sie Bekehrten) und wenn es von Bedeutung ist, dass keine Bekehrungen erwähnt werden aufgrund der Verkündigung des Paulus (18,19f), dann bedeutet der Hinweis auf „die Brüder“, dass durch Priszilla und Aquila (und Apollos?) Epheser zum Glauben gekommen waren und die dortige Gemeinde entstanden war. Diese jungen Christen (vielleicht zusammen mit Priszilla und Aquila oder nachdem das Ehepaar weitergezogen war) schrieben den erwähnten Empfehlungsbrief. Priszilla und Aquila unterwiesen also nicht nur einen Mitchristen wie Apollos, sondern waren demnach auch mit Erfolg evangelistisch tätig. Nichts deutet darauf hin, dass diese Aktivitäten auf Aquila beschränkt gewesen wären.

Es ist unklar, in welcher Beziehung „die Brüder“ in Apostelgeschichte 18,27 zu den in 19,1 erwähnten Jüngern standen. Nichts in 18,27 deutet auf irgendwelche Mängel hin, besonders da Priszilla und Aquila die in 19,4 erwähnten Informationen über die christliche Taufe im Fall des Apollos weitergegeben hatten. Wahrscheinlich waren die in Apostelgeschichte 19,1 erwähnten Jünger nach der Abreise von Priszilla und Aquila nach Ephesus gekommen. Die Unterweisung des Apollos ist die letzte Erwähnung des Ehepaars in der Apostelgeschichte. Damit kommen wir zu den Hinweisen auf in den Briefen.⁹⁷

In 1 Korinther 16,19 grüßt Paulus die Leser von den Gemeinden in der Provinz Asien. Auch Aquila und Priska, zusammen mit der Gemeinde in ihrem Haus, „grüßen euch vielmals in dem Herrn“.⁹⁸ Das Ehepaar dürfte zur Zeit der Abfassung des Briefes ebenfalls in der Provinz Asien gewesen sein (vgl. aber

97 Für einen Überblick vgl. Richter Reimer: *Women*, 214–216.

98 Zu der Reihenfolge der Namen bemerkt E. J. Schnabel: *Der erste Brief des Paulus an die Korinther*, HTA, Wuppertal: R. Brockhaus; Gießen: Brunnen, 2006, 1028: „Paulus nennt Aquila und Priska in der traditionellen Reihenfolge ..., während andere Stellen Priska an erster Stelle nennen und damit die herausragende Bedeutung dieser Frau für die Missions- und Gemeindearbeit hervorheben“.

V. 20, wo Paulus die Grüße *aller* Brüder weitergibt) und war den Lesern in Korinth bekannt (siehe Apg 18,1–3,18).⁹⁹ Es gab eine enge Verbindung zwischen dem Ehepaar und Paulus, aber ebenso zwischen ihnen und den Christen in Korinth (ἀσπάζεται υμᾶς πολλὰ).¹⁰⁰ Dies erklärt, warum sie neben den mehr allgemeinen Grüßen in 16,19a besonders aufgeführt wurden.

Aquila und Priska beherbergten eine Hausgemeinde. Dies passt zu dem Bild aus Apostelgeschichte 19,1. Nachdem Paulus nach Ephesus zurückgekehrt war, waren Aquila und Priska immer noch in der Stadt und leiteten eine Hausgemeinde. Bestand diese Gemeinde aus Leuten, die sie (bzw. Apollos) während der Abwesenheit des Paulus zum Glauben geführt hatten? Paulus erwähnt nichts weiter über diese Gemeinde oder darüber, welche Aufgaben Aquila und Priska dort wahrnahmen. Dass sie jedoch den Korinthern gegenüber eigens hervorgehoben werden, inmitten der Gemeinden Asiens und „allen Brüdern“, weist auf ihre Bedeutung hin.

Dass ihre Namen unter den Grüßen in Römer 16,3–5 vorkommen, belegt, dass Priska und Aquila zwischen dem Tod des Claudius im Herbst 54 n. Chr.¹⁰¹ und dem Römerbrief im Frühjahr des Jahres 56 nach Rom zurückgekehrt waren. Ihre Namen werden an *erster Stelle* in dieser ausführlichen Liste genannt, die sechszwanzig Namen enthält und weitere unbenannte Leute erwähnt (16,5.10f. 14f).¹⁰² Durch diese Position und die weiteren Angaben erhalten Priska und Aquila eine besondere Stellung vor all den anderen, über die Paulus ebenfalls viele positive Dinge zu sagen hat.

Paulus bezeichnet beide, sowohl Priska wie Aquila, als seine *Mitarbeiter* in Christus Jesus.¹⁰³ Cranfield merkt an, dass die Betonung der *Arbeit* ein Charakteristikum dieser Grußliste ist (16,6.9.12):

„Für Paulus bedeutete Christsein Mitarbeit, eine aktive und verantwortliche Beteiligung der Gläubigen an dem Werk des Evangeliums. Dass „Werk“ hier einen besonderen Bezug hat auf die Missionstätigkeit und die direkt damit verbundenen anderen Aktivitäten, ist zweifelsohne wahr: gleichzeitig muss festgehalten werden, dass kein zu großer Unterschied gemacht werden sollte zwi-

99 Schnabel: *1. Korinther*, 1028 sagt: „Aquila ... und seine Ehefrau Priska hatten die Gemeindegründung in Korinth miterlebt, wahrscheinlich als aktive Mitarbeiter“.

100 Schnabel: *1. Korinther*, 1028 merkt an: „Weil die korinthischen Christen Aquila und Priska sehr gut kennen, sind die Grüße besonders persönlich“.

101 Metzner: *Prominente*, 440: „Man kann damit rechnen, dass unter dem Nachfolger Nero das Austreibungsdekret des Claudius für ungültig erklärt wurde oder dass es verjährte, da dieser Kaiser zu Beginn seines Regimentes den Juden zu großen Teilen entgegenkam ...“.

102 Vgl. Lampe: *Stadtrömische Christen*, 124–153, 156–164.

103 Römer 16,3; zum Begriff *Mitarbeiter* vgl. C. E. B. Cranfield: *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans II. Commentary on Romans 9–16 and Essays*, ICC, Edinburgh: Clark, 1979, 784f; Drews: *Paulus in Gemeinschaft* und Ellis: *Co-Workers*.

schen der Missionsarbeit der Christen und dem Rest ihres gehorsamen Dienens, da jeder Teil ihres Gehorsams zu ihrem Zeugnis des Evangeliums beiträgt“.¹⁰⁴

Paulus unterscheidet nicht zwischen Priskas und Aquilas Beteiligung und Verdiensten. Dies gilt sowohl für ihren Einsatz in der Vergangenheit (Korinth und Ephesus) als auch jetzt in Rom.

Ferner schreibt Paulus, dass beide zu einem bestimmten Zeitpunkt „für mein Leben ihren Hals hingehalten haben“ (16,4). Es ist unbekannt, auf welches dramatische Ereignis sich Paulus bezieht, aber es wird im Zusammenhang mit seiner Missionstätigkeit gestanden haben. Auch die Apostelgeschichte gibt keinen Hinweis. Es ist jedoch klar, dass sowohl Priska wie Aquila betroffen waren (vgl. oben den Hinweis auf Andronikus und Junia, die zusammen mit Paulus im Gefängnis gewesen waren). Folgende Szenarien sind denkbar: Sind sie für Paulus während seines Aufenthalts in Korinth eingestanden oder während seines Dienstes in Ephesus jüdischer oder heidnischer Opposition entgegengetreten? Haben sie Paulus innerhalb der Synagoge verteidigt? Kamen sie in Bedrängnis aufgrund ihrer Verbindung zu Paulus, so wie es Gajus und Aristarchus in Ephesus erging (Apg 19,29)?¹⁰⁵ Hatten sie Paulus bei sich aufgenommen und Ähnliches erlitten wie Jason und andere Gläubige in Thessalonich (Apg 17,6–9)?¹⁰⁶

Die Notiz des Paulus zeigt seine große Wertschätzung der *beiden und die Bereitschaft beider*, mit Paulus und seiner Mission identifiziert zu werden und die Konsequenzen zu tragen. Dafür sind Paulus und *alle* Gemeinden der Heiden – wo sie offensichtlich bekannt waren¹⁰⁷ – in ihrer Schuld und danken Gott für sie.¹⁰⁸

Nach Römer 16,5a beherbergten Aquila und Priska eine Gemeinde in Rom. Wir wissen nicht genau, was dies alles mit sich brachte (vgl. 16,10f.16). Auf jeden Fall zeigt es ihre Beteiligung an der Mission und dem Aufbau der Gemein-

104 Cranfield: *Romans II*, 784f. Zu ihrer Bezeichnung als Mitarbeiter in Christus bemerkt Cranfield: „... der Gedanke ist, dass es auf der Grundlage von Gottes Entscheidung, sie in Christus zu sehen ist ... dass Paulus und Priska und Aquila zusammen und in gleicher Weise unter dem Anspruch Christi stehen und befreit wurden, ihm zu dienen“.

105 Cranfield: *Romans II*, 785 stellt eine Verbindung zu Apostelgeschichte 19,23–40 her.

106 Vgl. Barrett: *Acts II*, 814–817 und C. vom Brocke, *Thessaloniki – Stadt des Kassander und Gemeinde des Paulus. Eine frühe christliche Gemeinde in ihrer heidnischen Umwelt*, WUNT II, 125, Tübingen: Mohr Siebeck 2001, 251–267.

107 „... das Wissen über ihre Tätigkeit war in den Gemeinden der Heidenmission weit verbreitet“, Cranfield: *Romans II*, 785.

108 Cranfield: *Romans II*, 786: „... die Art und Weise in welcher Priska und Aquila ganz am Anfang dieser Aufzählung von Grüßen erwähnt werden, und die relative Fülle dessen, was über sie berichtet wird, sowie die anderen Hinweise auf sie im Neuen Testament, all dies zusammen deutet darauf hin, dass es sich um ein Ehepaar handelt, für das Paulus und die heidenchristlichen Gemeinden auch aus vielen anderen Gründen dankbar waren“.

de.¹⁰⁹ Nicht nur die Gastgeber waren an der Mission beteiligt: die ganze Gemeinde war in der Missionskonzeption des Paulus involviert: „Denn Häuser dienten in der paulinischen Mission als Missionsstützpunkte, nicht nur als gottesdienstliche Versammlungsräume, sondern auch dazu, Mitarbeiter für die Mission in der Stadt und deren Umland bereitzustellen“.¹¹⁰

Die Grüße an Priska und Aquila in 2 Timotheus 4,19 deuten an, dass das Ehepaar aus Rom (oder von anderswo her) nach Ephesus zurückgekehrt war, als der Brief abgefasst wurde.¹¹¹ Wodurch dieser Umzug verursacht wurde oder was das Ehepaar in Ephesus getan hat, ist unbekannt. Wir wissen auch nichts über ihre Beziehung zu Timotheus, den sie nach der Apostelgeschichte gekannt haben: Timotheus hatte Paulus und Silas auf der zweiten Missionsreise begleitet obwohl er nicht durchgehend erwähnt wird (Apg 16,3; 18,5).

Es gibt kein anderes urchristliches Ehepaar, über dessen Hintergrund, Biographie und Beteiligung an der urchristlichen Mission wir soviel (so wenig es auch ist!) wissen wie über Priska/Priszilla und Aquila. Priska ist die bedeutendste bekannte *verheiratete* Frau in dieser Mission. Darin übertrifft sie alle anderen Frauen im Neuen Testament, ob sie nun verheiratet waren oder nicht. Es fällt auf, dass weder Kinder noch deren Fehlen (vgl. Lk 1,7) erwähnt werden.

3.4

In 1. Korinther 9,5 argumentiert Paulus, dass *auch* er das Recht hätte, von einer „Schwester als Frau“ (ἀδελφὴν γυναῖκα) begleitet zu werden, wie die anderen Apostel, die Brüder des Herrn und Kephas. Die Aussage „Schwester (als) Frau“ wird gewöhnlich als Hinweis auf die Ehefrau verstanden. „Dieser Begriff wird am besten mit ‚gläubige Ehefrau‘ übersetzt“¹¹², ähnlich Schnabel „Mit γυνή, ist die Ehefrau gemeint, die durch die Bezeichnung ‚Schwester‘ (ἀδελφή) als Christin gekennzeichnet wird“.¹¹³ Für M. M. Mitchell bezieht sich der Ausdruck „anscheinend auf die weite Verbreitung von Missionarsehepaaren in der frühen Kirche“.¹¹⁴ Trifft dies zu, dann ist dieser Vers einer der wenigen Hinweise darauf, dass die genannten Männer verheiratet waren.¹¹⁵

109 Zur Bedeutung der Privathäuser für die paulinische Mission vgl. Gehring: *Hausgemeinde*, 259–269, 291–384; zur Größe der Häuser und Handwerksbetriebe vgl. Richter Reimer: *Women*, 207f.

110 Gehring, *Hausgemeinde*, 315; vgl. seine Beschreibung auf S. 315–328 und seine Überlegungen über „Die Leitungsaufgaben der Frau in den paulinischen Hausgemeinden“, 359–380.

111 Marshall beobachtet jedoch in *Pastoral Epistles*, 828: „Die gegenwärtige Forschung nimmt an, dass aus der vorliegenden Textstelle keine biographischen Informationen entnommen werden können“.

112 D. E. Garland: *1 Corinthians*, BECNT, Grand Rapids: Baker, 2003, 407.

113 *1. Korinther*, 480.

114 In Meyers: *Women*, 474.

115 Lukas 4,38f erwähnt die Schwiegermutter des Petrus; vgl. auch Mt 19,27–29. Die *Petrus-akten* I a berichten die Heilung *der Tochter des Petrus*; vgl. W. Schneemelcher: *Neutesta-*

Manche Ausleger gehen davon aus, dass sich der in Philipper 4,3 erwähnte „treue Gefährte“ eigentlich auf die Ehefrau des Paulus bezieht, so R. S. Kraemer „Obwohl das Wort normalerweise männlich ist, wird es manchmal mit einem weiblichen bestimmten Artikel verwendet und bedeutet dann ‚Ehefrau‘. Mehrere Ausleger früherer Zeiten sahen dies als einen Hinweis auf die eigene Frau des Paulus (teilweise unterstützt durch den zweideutigen Ausdruck ‚Schwester als Frau‘ in 1Kor 9,5), aber da Paulus anscheinend ehelos war (1Kor 7,7f), scheint dies unwahrscheinlich“.¹¹⁶ Schon in der Alten Kirche wurde der Ausdruck „treuer Gefährte“ unterschiedlich verstanden.¹¹⁷ Nach Clemens von Alexandrien war damit die Ehefrau des Paulus gemeint (*Stromata* 3.53.5). Clemens war überzeugt, dass „die Frauen der Apostel als Mitarbeiterinnen dienten, die mit den Frauen des Haushalts redeten, so dass das Evangelium auch in die Bereiche der Frauen eindringen konnte, ohne Ärgernis hervorzurufen“.¹¹⁸ Nach Tertullian bezieht sich der Ausdruck nicht auf eine Ehefrau, sondern auf *eine weibliche Begleiterin, die den Aposteln diente, ähnlich wie die vermögenden Frauen Jesus gedient hatten* (Argumente gegen diese Auslegung bei Garland).

Es geht Paulus um „das Recht ..., dass nicht nur der Apostel, sondern auch seine ihn begleitende Ehefrau von der Gemeinde versorgt wird. Das Verb ‚mitnehmen‘ (περιάγω) ist ein Hinweis auf Missionsreisen“.¹¹⁹ Mitchell schreibt: „Die Gepflogenheit, auf die sich Paulus bezieht, sieht man bei Missionarsehepaaren wie Priska und Aquila ... und Junia und Andronikus. In diesen Fällen, die Paulus an anderen Stellen mit großem Lob erwähnt, gibt es keinen Hinweis darauf, dass die Frauen weniger bedeutende Aufgaben hatten als die Männer“.¹²⁰

Diese kurze Anmerkung ist einer der wenigen Hinweise im Neuen Testament, dass die anderen Apostel ebenfalls umhergereist sind (vgl. Apg 9,31–11,2; 12,17;

mentliche Apokryphen II. Apostolisches, Apokalypsen und Verwandten, 5. Aufl., Tübingen: Mohr Siebeck, 1989, 256. In diesem Zusammenhang wird auch *die Frau* des Petrus erwähnt.

116 In Meyers: *Women*, 484. Collins, *Marriage*, 570: „... gewichtige exegetische Gründe sprechen dafür, dass Paulus selbst verheiratet war, obwohl er offensichtlich zur Abfassungszeit des 1. Korinther nicht verheiratet war (1Kor 7,8)“.

117 Vgl. Schnabel: *1. Korinther*, 481 und Garland: *1 Corinthians*, 407 zu Tertullian, Hieronymus und Augustinus; im Detail W. Schrage: *Der erste Brief an die Korinther: 1Kor 6,12–11,16*, EKKNT VII/2, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener; Solothurn, Düsseldorf: Benziger, 1995, 291–294, 314–316.

118 Garland: *1 Corinthians*, 407. Diese Argumentation wird auch von Schnabel: *1. Korinther*, 481 aufgenommen: „Gerade bei Einladungen in Privathäusern konnten die Ehefrauen der Apostel die in dem Haus lebenden Frauen mit dem Evangelium erreichen, was den Aposteln nur eingeschränkt möglich war“. M. M. Mitchell: „1 Cor 9:5 Sister/Wife Who Accompanies Apostles Other Than Paul“, in: Meyers: *Women*, 474f: „Bei der Auslegung dieses Verses wurde traditionell angenommen, dass diese Frauen ihre Ehemänner begleiteten, um sie zu versorgen, während die Männer die wichtige Missionsarbeit taten“.

119 Schnabel: *1. Korinther*, 481; vgl. Mt 4,23; 9,36; Mk 6,6.

120 M. M. Mitchell in: Meyers: *Women*, 475.

Gal 2,7–9.11–14), nämlich die elf Jünger des irdischen Jesus, der dazu gewählte Matthias (Apg 1,15–26), Jakobus und andere – „Die Gruppe der ἀπόστολοι ist für Paulus offen. Gemeint sind im Kontext von Vers 1f alle, die den Auferstandenen gesehen haben und von Jesus zum missionarischen Dienst ausgesandt wurden“.¹²¹ Da Paulus in 1 Korinther 9,5 lediglich auf die Tatsache hinweisen wollte, dass diese Männer auf ihren Reisen von ihren Frauen begleitet wurden, hat er die Art ihres Dienstes (missionarisch, pastoral, an Juden oder Heiden gerichtet?) nicht beschrieben.

Wir wissen nicht, warum diese Frauen ihre Männer begleitet und in welchem Ausmaß sie an der Intention dieser Reisen beteiligt waren (siehe oben die von Tertullian und Clemens angeführten Gründe). Die Beschreibung der Missionsreisen des Paulus in der Apostelgeschichte sowie seine Hinweise auf seine Mitarbeiter bieten eine Parallele, aber keine weiteren Hinweise. Hatten diese Frauen ähnliche Aufgaben wie die Mitarbeiter des Paulus? Was war die Aufgabe dieser Frauen, wenn ihnen und den Aposteln durch andere Gastfreundschaft gewährt wurde (so das traditionelle Verständnis)¹²²? Wie plausibel ist die Behauptung des Clemens? Angesichts der Kosten und Gefahren antiker Reisen¹²³ und der Unsicherheit, ob man mit gastfreundlicher Aufnahme rechnen konnte (einschließlich der möglichen Risiken, die für die Gastgeber damit verbunden waren; vgl. Apg 17,6f), ist es wenig wahrscheinlich, dass diese „apostolischen“ Ehefrauen nur mitreisten, um ihre Männer zu versorgen, sondern „Die Beispiele der Ehepaare Priszilla und Aquila ... und Andronikus und Junia belegen, dass die Ehefrauen an der Verkündigung des Evangeliums beteiligt waren“.¹²⁴ M. M. Mitchell zieht folgenden Schluss:

„Aus einem Mann und einer Frau bestehende Missionsteams scheinen für die urchristliche Bewegung von Anfang an charakteristisch gewesen zu sein, schon Jesus hat damit begonnen (Mk 6,7 par; zu beachten ist auch das Jüngerpaar auf dem Weg nach Emmaus in Lk 24,13–32, von dem der unbenannte Teil auch eine Frau sein könnte, vielleicht die Ehefrau des Kleopas) ... Diese Aussage des Paulus weist darauf hin, dass Frauen, neben ihren nun besser bekannten Ehemännern, aktiv an der Missionsarbeit in den frühen Jahren der Ausbreitung des Christentums rund ums Mittelmeer beteiligt waren“.¹²⁵

121 Schnabel: *I. Korinther*, 481f.

122 Vgl. Lydia in Apg 16,14f.40 und A. E. Arterbury, *Entertaining Angels. Early Christian Hospitality in its Mediterranean Setting*, NT Monographs, Sheffield: Sheffield Phoenix, 2005, 94–181.

123 Vgl. W. Heinz: *Reisewege der Antike. Unterwegs im Römischen Reich*, Stuttgart: Theiss, 2003; vgl. meine Rezension in *NT 51*, 2009, 95–98.

124 Schnabel: *I. Korinther*, 481; vgl. auch Schnabel: *Urchristliche Mission*, 1372–1374. M. M. Mitchell in Meyers: *Women*, 474 merkt lediglich an, dass andere Apostel verheiratet waren und ihre Frauen mit ihnen reisten, während sie das Evangelium verbreiteten.

125 In Meyers: *Women*, 475. Allerdings kann man die paarweise Sendung der Jünger nach Markus 6,7–13 nicht als Präzedenzfall für aus Mann und Frau bestehenden Missionsteams

3.5

Zwei weitere Texte im Neuen Testament, die männliche und weibliche Namen zusammen nennen, weisen möglicherweise auf weitere urchristliche Ehepaare hin:

In Römer 16,15 bittet Paulus: „Grüßt *Philologus und Julia*, Nereus und seine Schwester“. Waren Philologus und Julia verheiratet? Dies nimmt J. M. Bassler an: „Julia wird zusammen mit Philologus genannt (im Gegensatz zu den meisten englischen Übersetzungen erwähnt die New Jerusalem Bible diese beiden korrekterweise und direkt als Paar), der vielleicht ihr Ehemann oder Bruder ist“. ¹²⁶ Doch kann der Name Julia wie im Fall von Junia in Vers 7, so wie er hier erscheint entweder als $\text{-}\iota\alpha\nu$ (weiblich) oder als $\text{-}\iota\hat{\alpha}\nu$ (männlich) unterschiedlich akzentuiert werden. ¹²⁷

Die Schwester des Nereus „war wahrscheinlich Nereus’ leibliche Schwester,... obwohl der Begriff Schwester manchmal für christliche Ehefrauen (1 Kor 9,5) und Mitarbeiterinnen (Röm 16,19) gebraucht wurde“. ¹²⁸ Fitzmyer bemerkt: „Julia ist wahrscheinlich als seine (Philologus’) Frau anzusehen, und Nereus und Olympas könnten ihre Kinder sein“. ¹²⁹ Olympas ist der nächste Name in der Aufzählung in Vers 15. Fitzmyer nimmt an, dass es sich um einen weiteren Namen handelt und sich auf die (oder eine weitere) Schwester des Nereus bezieht. Andere halten Olympas für einen männlichen Namen. ¹³⁰ Es ist unmöglich, ihr Verwandtschaftsverhältnis näher zu bestimmen. Es ist nichts darüber bekannt, inwieweit diese fünf Personen missionarisch aktiv waren.

Wir wissen nicht, ob andere der in Römer 16,1–16 erwähnten Frauen verheiratet waren: Phöbe ¹³¹, Maria, Tryphäna und Tryphosa, Persis ¹³² und die Mutter des Rufus. ¹³³ J. M. Basslers Bemerkung über Phöbe gilt wahrscheinlich ebenso für die anderen Frauen: „Sie ist offensichtlich eine unabhängige Frau (sie wird nicht über einen Ehemann, Vater oder eine Familie identifiziert)“. ¹³⁴ Sie waren an irgendeiner Form von *Missionsarbeit* beteiligt, doch ist nicht bekannt, für welchen besonderen Dienst sie hier empfohlen werden. Bassler notiert zu Maria: „Die Art des Dienstes ist nicht angegeben, aber Paulus verwendet das selbe griechische Wort, um auf seine eigene Missionstätigkeit hinzuweisen (1 Kor 15,10) und auf den Dienst der Leiter innerhalb örtlicher Gemeinden (1 Kor 16,16)“. ¹³⁵ Paulus begrüßt Tryphäna und Tryphosa als Frauen

anführen, da die *männlichen* Namen der hier gesandten Jünger überliefert sind. Hier ist der Wunsch Mutter der Gedanken.

126 In Meyers: *Women*, 106f; ähnlich Cranfield: *Romans II*, 795.

127 Vgl. die Diskussion in Cranfield: *Romans II*, 795.

128 J. M. Bassler in: Meyers: *Women*, 470.

129 Fitzmyer: *Romans*, 742.

130 Der Name Olympas erscheint nicht in Meyers: *Women*.

131 Zu Phöbe bemerkt J. M. Bassler in Meyers: *Women*, 135: „Sie ist offensichtlich eine unabhängige Frau ... von beträchtlichem Vermögen. Sie mag nach oder durch Rom gereist sein als Missionarin oder kirchliche Mitarbeiterin“. Alle drei Aussagen sind spekulativ.

132 Für J. M. Bassler in: Meyers: *Women*, 134, drückt der bestimmte Artikel *die* geliebte Persis wahrscheinlich die Wertschätzung aus, die die römischen Christen ihr entgegenbrachten: „Paulus beschreibt sie außerdem als eine, die ‚sich viel bemüht hat im Dienst des Herrn‘. Er gebraucht dabei ein Wort, das er an anderer Stelle für seine eigene apostolische Arbeit verwendet ... sie war ganz offensichtlich eine Säule, wenn nicht eine der Gründerfiguren der stadtrömischen Gemeinden“.

133 Vgl. die Einträge in: Meyers: *Women* und Lampe: *Stadtrömische Christen*, 124–153.

134 In: Meyers: *Women*, 135.

135 In: Meyers: *Women*, 124.

„die in dem Herrn arbeiten“, d. h. an missionarischer Arbeit beteiligt sind“¹³⁶, und weiter: „Dass sie mit einem einzigen Verb und Adjektiv begrüßt werden, weist darauf hin, dass sie als partnerschaftliches Missionsteam arbeiten“. Die letzte Angabe bleibt hypothetisch.

2 Timotheus 4,21 erwähnt „Pudens und *Linus und Claudia*“. In welcher Beziehung standen die beiden letztgenannten Personen zueinander? R. S. Kraemer schreibt:

„Der zweite Timotheusbrief bringt Claudia ganz klar mit der „paulinischen“ Mission in Verbindung, obwohl er nichts darüber aussagt, ob sie selbst als Missionarin anzusehen ist oder als eine Person, in deren Haus reisende Missionare beherbergt und entscheidend unterstützt wurden, oder sogar als Leiterin einer Hausgemeinde ... Der Brief scheint Claudia mit Pudens und Linus zu verbinden, jedoch sagt er nichts darüber, trotz ausgedehnter Spekulationen, inwieweit, wenn überhaupt, die drei eine Gruppe bildeten“.¹³⁷

Die Nennung von Eubulus, Pudens, Linus und Claudia mit einem *καὶ* zwischen jedem der Namen kann einfach eine Aufzählung sein. Da jedoch Claudia als Letzte erwähnt ist, könnte sie auch mit Linus verheiratet gewesen sein. Beide scheinen bei dem oder in der Nähe des Autors gewesen zu sein, als der Brief abgefasst wurde, und den (oder dem) Empfängern bekannt gewesen zu sein. Von einer Beteiligung von Linus oder Claudia an der urchristlichen Mission ist nichts weiter bekannt.¹³⁸

3.6

Schlussfolgerung: Auf den ersten Blick fällt das Ergebnis unserer Suche nach den Vorkommen und der Bedeutung verheirateter Frauen in der urchristlichen Mission mager aus. Zusätzlich zu den Frauen, die eindeutig als verheiratet bezeichnet werden (wie oben ausgeführt), gibt es einige Hinweise auf Mitarbeiterinnen des Paulus, zum Beispiel in Römer 16 und im Philipperbrief (4,2: Euodia und Syntyche), die wahrscheinlich zu der Zeit verheiratet waren. Andere Frauen waren wahrscheinlich Witwen. Viele andere Frauen unterschiedlichen Familienstandes dürften an der Mission beteiligt gewesen sein, ohne in unseren Quellen in Erscheinung zu treten. Viel mehr ist unbekannt, als bekannt.

Jedoch wissen wir von einigen Frauen, die zu der Zeit verheiratet und an der Missionsarbeit beteiligt waren. Ihr genauer Beitrag ist weniger klar. Die *eine* verheiratete Frau, von der wir Einzelheiten wissen, nämlich Priska/Priszilla, scheint eine herausragende urchristliche Missionarin gewesen zu sein. Bei der Beurteilung hängt viel davon ab, ob man Priska/Priszilla als Repräsentantin anderer, ähnlich aktiver Frauen ansieht, oder eher als Ausnahme.

Dieses Ergebnis muss jedoch in einen größeren Zusammenhang gestellt werden: die Informationen über Männer und Frauen, Ehemänner und Ehefrauen in der urchristlichen Mission sind überhaupt spärlich. Unsere Ergebnisse für verheiratete *Frauen* gelten im Großen und Ganzen ebenso für *Männer*. Nur von weni-

136 M. R. D'Angelo in: Meyers: *Women*, 165f.

137 In Meyers: *Women*, 63. Über eine mögliche Leitungsfunktion in Hausgemeinden – von einigen Auslegern als selbstverständlich vorausgesetzt – kann man bei Claudia, Priska oder Phöbe nur spekulieren.

138 Vgl. C. P. Thiede: *Linus, GBL II*, 893: „Der wahrscheinlich in Rom geschriebene 2. Timotheusbrief lässt Linus als vertrautes und wohl auch führendes Mitglied der römischen Gemeinde erscheinen“. Thiede fasst auch die patristischen Hinweise auf Linus zusammen.

gen der Männer, die im Neuen Testament vorkommen, wissen wir mit Sicherheit, dass sie zur Zeit ihrer Erwähnung verheiratet waren (zum Beispiel *Zacharias* und Elisabeth, *Pilatus* und seine Frau). Für viele andere Männer wird man – ähnlich wie bei den Frauen –, eine bestehende Ehe annehmen dürfen; sie wird aber nicht erwähnt. Würden wir nach dem besonderen Beitrag von *verheirateten Männern* zur urchristlichen Mission fragen, wäre das Ergebnis ähnlich mager.¹³⁹

Ferner muss bedacht werden, dass es im Neuen Testament insgesamt nur wenige Hinweise auf eine direkte Missionsbeteiligung von gewöhnlichen Christen gibt, einmal abgesehen von den Hauptfiguren, wie Philippus, die Hellenisten, Petrus, Paulus und einige seiner Mitarbeiter, sowie Apollos. Auch die Mitarbeiter des Paulus erscheinen streckenweise eher in der Rolle von Gehilfen als von selbständigen Missionaren. Auch wird die eigentliche missionarische Tätigkeit einiger dieser Hauptfiguren (zum Beispiel die Hellenisten oder Apollos) nicht näher beschrieben. Diese Beobachtung hat zu der Frage geführt, ob Paulus überhaupt eine Beteiligung der „einfachen“ Christen an der Ausbreitung des Evangeliums erwartet hat.¹⁴⁰

Angesichts dieser Beobachtungen ist es umso bemerkenswerter, dass Priszilla einen wesentlichen Anteil an der Gründung der Gemeinde von Ephesus hatte, die einige Bedeutung in der Apostelgeschichte (19f), unter den paulinischen Missionsgemeinden sowie ganz allgemein im Urchristentum hatte.¹⁴¹

4. Verheiratete Frauen und Mission in der Ehe

Mehrere Texte im Neuen Testament implizieren, dass Christinnen ihre nichtchristlichen Ehemänner durch christliches Verhalten und Worte gewinnen können (1 Kor 7,16; Tit 2,5; 1 Petr 3,1). Auch die Aussage des Paulus in 1 Korinther 7,14, dass der nichtchristliche Ehepartner durch den christlichen Partner *geheiligt* ist, gehört in diesen Zusammenhang.

Das Neue Testament thematisiert kaum, nach welchen Kriterien Christen Ehepartner auswählen sollen. 2 Korinther 6,14f („Zieht nicht am fremden Joch mit den Ungläubigen“) wird oft herangezogen, um Christen vor einer Ehe mit Nichtchristen zu warnen – wohl öfter von Pastoren, Seelsorgern und Ethikern als von Exegeten. Obwohl dies eine legitime Anwendung der Aufforderung des Apostels ist, hat seine Warnung eine größere Reichweite. Christliche Witwen können hei-

139 Das Neue Testament erwähnt keine Ehefrau von Jesus oder von Paulus. Daher schließen die meisten Forscher, dass beide Männer entgegen damaliger Sitte ledig waren. Für Paulus wird eine Ehe allerdings gelegentlich erwogen; vgl. R. S. Kraemer in Meyers: *Women*, 484.

140 Für die Missionstätigkeit *der Gemeinden* in der Apostelgeschichte siehe Stenschke: *Gemeinde und Mission*, 19–31; für den Bereich der paulinischen Gemeinden vgl. 31–55.

141 Vgl. Trebilco: *Early Christians in Ephesus* und W. Thiessen, *Christen in Ephesus. Die historische und theologische Situation in vorpaulinischer und paulinischer Zeit und zur Zeit der Apostelgeschichte und der Pastoralbriefe*, TANZ 12, Tübingen: Francke, 1995.

raten, wen sie wollen. Die einzige Bedingung ist: „... nur dass es in dem Herrn geschehe!“ (1 Kor 7,39), das heißt, dass sie Christen heiraten sollen.¹⁴²

Mehrere Texte im Neuen Testament behandeln Ehen zwischen Christen und Nichtchristen. Paulus legt dar, wie Christen sich gegenüber ihren nichtchristlichen Ehepartnern verhalten sollen. Sie werden nicht aufgefordert, als Folge der Bekehrung ihre nichtchristlichen Ehepartner zu verlassen (1 Kor 7,12f) oder sich des sexuellen Umgangs mit ihnen zu enthalten (wie dies in einigen apokryphen Schriften dezidiert gefordert wird). Verheiratete Christen sollen vielmehr ihre Ehe als Chance sehen, ihren Glauben ihren Ehepartnern und Kindern, ihren Häusern weiterzugeben.¹⁴³ Diese Anweisungen setzen den Einfluss von Frauen in religiösen Fragen voraus. Er soll jetzt der Ausbreitung des Evangeliums dienen.¹⁴⁴ Garland betont, „wie schwierig eine gemischte Ehe sein musste, besonders für Christinnen: die Christen lebten in einer Welt, die glaubte, dass Frauen zu religiösem Fanatismus neigen und die obskure Sekten beschuldigte, Frauen zu unmoralischem Verhalten zu verführen und die Stabilität der ganzen Gesellschaft zu bedrohen. Ein ungläubiger Mann war wahrscheinlich nicht von dem neuen Glauben seiner Frau begeistert (siehe 1 Clemens 6,2f; Tertullian, *Apologeticum* 3). Doch der evangelistische Optimismus des Paulus zeigt sich darin, dass er fordert, die Ehe fortzusetzen, wenn der nichtchristliche Partner dazu bereit ist“.¹⁴⁵

4.1 1 Korinther 7,16

Paulus beginnt diesen Teil einer längeren Abhandlung mit der Empfehlung, dass es nicht zur Ehescheidung kommen soll, wenn ein nichtchristlicher Ehepartner damit einverstanden ist, mit seinem christlichen Partner weiter zusammenzuleben (12f).¹⁴⁶ Will sich jedoch der nichtchristliche Partner von seinem bzw. ihrem christlichen Partner trennen, „... so lass ihn sich scheiden. Der Bruder oder die Schwester ist nicht gebunden in solchen Fällen. Zum Frieden hat euch Gott berufen“ (V. 15). In diesem Fall ist der christliche Ehepartner nicht gebunden und es soll Frieden herrschen. Diese Regelung wird durch Vers 16 motiviert: „Denn was

142 Für einen Überblick über die Diskussion und Auslegung vgl. Garland: *1 Corinthians*, 343f und Schnabel: *1. Korinther*, 411: „konkret das Christsein des zweiten Ehemanns“. Siehe auch 1 Thess 4,4: „und ein jeder von euch seine eigene Frau zu gewinnen suche in Heiligkeit und Ehrerbietung“; Collins: *Marriage*, 571 und O. L. Yarbrough: *Not Like the Gentiles. Marriage Rules in the Letters of Paul*, SBLDS 80, Atlanta: Scholars, 1985.

143 Zum ganzen Kapitel 1 Kor 7 vgl. S. Briggs in: Meyers: *Women*, 471–474.

144 Mehrere Texte im Alten Testament belegen den Einfluss von Frauen auf die religiöse Ausrichtung und Praxis ihrer Ehemänner („Nehemias Einwände beruhen auf seiner Überzeugung, dass Frauen einen starken Einfluss auf das Verhalten ihrer Ehemänner haben“, T. Cohn Eskenazi in: Meyers: *Women*, 289). Diese Einsicht steht hinter den Warnungen vor Ehen mit nichtjüdischen Frauen (und Männern) und erscheint in Erzählungen von diesem destruktiven Einfluss oder von erzwungenen Ehescheidungen, zum Beispiel in Neh 13,23–30.

145 Garland: *1 Corinthians*, 297.

146 Schnabel: *1. Korinther*, 374–376; zu V. 14 siehe unten.

weißt du, Frau, ob du deinen Mann retten (σώσεις) wirst. Oder du, Mann, was weißt du, ob du die Frau retten (σώσεις) wirst“.¹⁴⁷

Weil Paulus – neben der Berufung zum Frieden – eine Chance sieht, den nichtchristlichen Ehepartner zu gewinnen, sollen Christen an ihren Ehen mit Nichtchristen durchaus festhalten. Der Zusammenhang impliziert, dass Paulus davon positive Ergebnisse erwartet. Christinnen können ihre nichtchristlichen Ehemänner für den Glauben an Christus gewinnen.

Nicht nur Paulus ist Missionar: „In den Häusern und Stadtwohnungen der korinthischen Christen, die mit Nichtchristen verheiratet waren, gab es lebendige Gespräche über den christlichen Glauben, die zur Bekehrung des ungläubigen Partners führen konnten. Auch deshalb sollen die korinthischen Christen, die sich in einer solchen Situation wiederfinden, die Ehe nicht aufgeben. Die Frageform in Vers 16 zeigt allerdings, dass es bei allem Optimismus keine Gewissheit gibt, ob sich die ungläubigen Ehepartner tatsächlich einmal bekehren werden“.¹⁴⁸

Die Intention des Paulus ist *nicht*, „den Christen von dem Versuch abzuraten, eine Ehe mit einem Nichtchristen fortzusetzen in der Hoffnung den nichtchristlichen Ehepartner schließlich zu retten“.¹⁴⁹ Vers 16 will keine Resignation mit Bezug auf Vers 15ab ausdrücken, dahingehend, dass Christen ihre nichtchristlichen Ehepartner ziehen lassen sollten, da es keine Hoffnung gibt, sie zu retten.¹⁵⁰ Vers 15c bezieht sich auf den ganzen Text oder auf Vers 15a: Christen sollen an ihren Ehen festhalten, da sie zum Frieden berufen sind.¹⁵¹

J. Jeremias untersuchte die einführende Frage τίοῖδας von Vers 16 und zeigt – ähnlich wie Schnabel – dass der Vers wie folgt zu übersetzen ist: „Vielleicht nämlich kannst du, Ehefrau, den Mann retten und vielleicht kannst du, Mann, die

147 Für Überblicke über die exegetischen Schwierigkeiten dieses Verses vgl. Garland: *1 Corinthians*, 293f; Schnabel: *1. Korinther*, 380f.

148 Schnabel: *1. Korinther*, 381.

149 Garland: *1 Corinthians*, 293.

150 Schnabel: *1. Korinther*, 380: „nicht negativ-resignativ, sondern positiv ermutigend ... die Wendung kommt in optimistischen Zusammenhängen vor“; dort ausführliche Argumentation für dieses Verständnis. Nach Justinus, *Apologia* 2,5 will sich Flora von ihrem nichtchristlichen Mann scheiden lassen. „Sie wird aber von den Ihren, d. h. wohl von ihren christlichen Freundinnen und Freunden gedrängt, die Ehe fortzusetzen, weil noch Hoffnung auf einen Gesinnungswandel (μεταβολή) des Mannes besteht“, so W. Reinbold: *Propaganda und Mission im ältesten Christentum: Eine Untersuchung zu den Modalitäten der Ausbreitung der frühen Kirche*, FRLANT 188, Göttingen: V&R, 2000, 302; weitere Beispiele 303–306.

151 Schnabel: *1. Korinther*, 379 bemerkt, dass V. 15c zuweilen so verstanden wird, „dass Paulus den in Mischehen lebenden Christen rät, sich lieber von dem ungläubigen Partner zu trennen, als im ständigen Streit mit diesem zu leben“. Dies Verständnis weist Schnabel zu Recht zurück: „Paulus schränkt die in V. 15a als Möglichkeit formulierte Trennung ein, die der ungläubige Ehepartner initiieren kann und fordert die christlichen Ehepartner auf, die Ehe möglichst zu bewahren ... Der Schwerpunkt von V. 10–15 ist jedoch nicht die ‚Freigabe‘ der Ehescheidung, sondern die Aufrechterhaltung der Ehe“.

Frau retten“.¹⁵² Zu Vers 15c schreibt Jeremias: „Dieser Wille zum Frieden ist zumal in der Mischehe unaufgebar um der missionarischen Verpflichtung willen, die sie dem christlichen Ehegatten auferlegt: „Denn vielleicht kannst du den Gatten retten“.“¹⁵³ Ähnlich folgert Garland:

„Es ist viel wahrscheinlicher, dass Paulus die Chance sieht, dass der Ehepartner bekehrt wird, angedeutet durch γάρ, als Begründung für das Argument, dass die Ehe fortgesetzt werden sollte, da der Christ vielleicht Gottes bestes Werkzeug ist, um den nichtchristlichen Ehepartner zum Heil zu bringen ... Die Schlussfolgerung des Paulus ist: Verlass die Ehe nicht; es besteht immer die Möglichkeit, dass der Ehepartner für Jesus gewonnen wird“.¹⁵⁴

„Retten bedeutet, für den rettenden Glauben an Jesus Christus zu gewinnen: „Jemanden zu retten“ ist gleichbedeutend mit „jemanden zu gewinnen“ (κερδαίνειν). Paulus verwendet diesen Ausdruck auch in 1 Korinther 9,19–22 als er darlegt, dass er alles zu tun bereit ist, um jemanden für den Herrn zu gewinnen. Sein eigenes missionarisches Anliegen, andere um jeden Preis zu gewinnen, hat wahrscheinlich diese Anweisung für die Ehe beeinflusst“.¹⁵⁵

Nichts im Kontext deutet an, dass das Zeugnis von Christinnen auf ihre Ehemänner, ihre Familien oder unmittelbares häusliches Umfeld beschränkt bleiben soll.

4.2

Nach Titus 2,3f sollen die älteren Frauen in den Gemeinden die jüngeren Frauen dazu anhalten, dass sie ihre Männer und Kinder lieben. Die Anweisung bezieht sich eindeutig auf *verheiratete* Christinnen. Außerdem sollen sie „besonnen sein, keusch, häuslich, gütig und sich ihren Männern unterordnen“. Obwohl es keinen Hinweis darauf gibt, dass *nichtchristliche* Ehemänner gemeint sind, beziehen sich diese Anweisungen auch auf Mischehen. In diesem Fall hat das von den Frauen geforderte Verhalten eine ähnliche Funktion wie in 1 Petrus 3,1f. Diese Forderungen, die an die hellenistische Familienethik erinnern,¹⁵⁶ werden durch den Zusatz unterstrichen „damit nicht das Wort Gottes verlästert werde.“ Ein entgegengesetztes Verhalten hätte die christliche Botschaft und die Gemeinde vor Außenstehenden in Misskredit gebracht. Es wird vorausgesetzt, dass diese die Christen und ihr Verhalten untereinander beobachteten. So werden die verheirateten Christinnen dazu aufgefordert, dem Evangelium durch ihr Verhalten Ehre zu machen und seine Ausbreitung nicht zu behindern. Die hier angewandte Argumentation gehört zu einem größeren Themenkomplex im Neuen Testament,

152 „Die missionarische Aufgabe der Mischehe (1Kor 7,16)“, in: J. Jeremias: *Abba: Studien zur neutestamentlichen Theologie und Zeitgeschichte*, Göttingen: V&R, 1966, 296.

153 Jeremias: Die missionarische Aufgabe, 297.

154 Garland: *1 Corinthians*, 194f.

155 Garland: *1 Corinthians*, 294.

156 Marshall: *Pastoral Epistles*, 246: „Die geforderten Eigenschaften sind im wesentlichen dieselben, die in der zeitgenössischen antiken Gesellschaft anerkannt und üblich waren“.

nach dem Christen eine „Verpflichtung zur Mission als ethischer Apologetik“ haben.¹⁵⁷

„Die Christen sollten sich dessen bewusst sein, dass sie vor den Augen einer ungläubigen Gesellschaft lebten und deshalb nach einem moralisch „guten Schein“ vor ihren Zuschauern trachten. Dass dies mehr bedeutete, als nur einen bösen Schein zu meiden, wird durch den Ausdruck in 1 Thessalonicher 4,11f klargemacht und durch die Art, wie der Kolosserbrief (4,5f) die Rolle der Gläubigen in Analogie zur Missionsarbeit des Paulus und seiner Gefährten darstellt ... Der „weise“ und „ehrbare“ Lebensstil der Gläubigen soll eine missionarische Funktion haben. Dies war eine der Möglichkeiten, wie das missionarische Motiv von 1 Korinther 10,31–11,1 ... im Leben des Paulus und seiner Gemeinden zum Ausdruck kommen sollte“.¹⁵⁸

4.3

In 1 Petrus 3,1f werden verheiratete Christinnen direkt angesprochen und aufgefordert: „Desgleichen sollt ihr Frauen euch euren Männern unterordnen, damit auch die, die nicht an das Wort glauben, durch das Leben ihrer Frauen ohne Worte gewonnen werden, wenn sie sehen, wie ihr in Reinheit und Gottesfurcht lebt“. Die folgenden Verse beschreiben, wie dieses gewinnende Verhalten in Reinheit und Gottesfurcht aussehen soll.¹⁵⁹

Diese Christinnen sind mit Nichtchristen verheiratet; weder haben sie sich von ihnen getrennt, noch haben sich ihre Männer von ihnen scheiden lassen (vgl. 1 Kor 7,12f,16). Ihre Ehemänner haben offensichtlich die christliche Verkündigung gehört¹⁶⁰, haben sie aber (bisher) nicht angenommen. Es ist unklar, ob sie die Botschaft von ihren Frauen, zusammen mit ihnen von anderen, oder unabhängig von ihren Frauen gehört haben. Nichts deutet darauf hin, dass es unmög-

157 Vgl. den Überblick bei Dickson: *Mission-Commitment*, 262–292.

158 Dickson: *Mission-Commitment*, 291. Das in den neutestamentlichen Haustafeln vorgeschriebene Verhalten christlicher Ehefrauen ihren Männern gegenüber wird ebenfalls nicht direkt mit missionarischen Absichten motiviert, kann jedoch nicht davon getrennt werden. Nur im Kontext von 1 Korinther 7,14 („sonst wären eure Kinder unrein, nun aber sind sie heilig“) spielen Kinder verheirateter Christinnen eine Rolle (bei den Haustafeln geht es um die Väter; vgl. dazu A. Backe-Dahmen: *Die Welt der Kinder in der Antike*, Mainz: Zabern, 2008) und M. J. Bunge, T. E. Fretheim, B. Roberts Gaventa (Hg.): *The Child in the Bible*, Grand Rapids, Cambridge U.K.: Eerdmans, 2008, 143–304.

159 Vgl. D. L. Balch: *Let Wives Be Submissive. The Domestic Code in 1 Peter*, Chico: Scholars, 1981 und S. J. Tanzer: *Wives (and Husbands) Exhorted*, in: Meyers: *Women*, 497f. In diesem Kontext erwähnt der Brief mit Abraham und Sara ein Ehepaar des Alten Testaments (vgl. S. J. Tanzer: *Holy Women of the Past*, in: Meyers: *Women*, 499). Andere Ehefrauen des Alten Testaments werden im Neuen Testament im Stammbaum Jesu in Mt 1,3,5f erwähnt. Sara erscheint auch in Röm 4,19; 9,9; Hebr 11,11 und Gal 4,21–31; vgl. S. Briggs in: Meyers: *Women*, 151f.

160 Das „Wort“, zum Inhalt vgl. P. J. Achtemeier: *1 Peter. A Commentary on First Peter*, Hermeneia, Minneapolis: Fortress, 1996, 210.

lich oder gar unzulässig gewesen wäre, dass sie das Evangelium von ihren Frauen gehört haben. Der Verfasser macht jedoch deutlich, dass *unter diesen besonderen Umständen* eine ständige Verkündigung der Ehefrauen gegenüber ihren Männern weder notwendig noch ratsam ist.

Diese Frauen werden aufgefordert, ihre Männer durch ihr vorbildliches Verhalten zu gewinnen. Ihr Verhalten dient als ständige Erinnerung an das Wort, das den Männern bekannt war. Damit haben diese Christinnen eine aktive Rolle bei der Ausbreitung des Glaubens in Umständen, unter denen andere Aktivitäten nur eingeschränkt möglich waren. Ihr christliches Leben soll für ihre Ehemänner sichtbar und so eindeutig sein, dass das Wort dadurch unterstrichen wird. Die Männer konnten ihre Frauen beobachten und daraus die richtigen Schlüsse ziehen. Außerdem konnte dieses Verhalten von allen anderen Mitgliedern des Haushalts beobachtet werden, in dem diese Christinnen lebten. Ihr Verhalten war deshalb für mehr als eine Person zeugnishaft. Daher haben verheiratete Christinnen in Familien und Haushalten eine wichtige Funktion für die Ausbreitung des Glaubens. Die letzte Aufforderung – „und lasst euch durch nichts beirren“ – deutet jedoch auch an, dass dieses Lebenszeugnis ein steiniger Pfad sein kann.

Die Aufforderung, dass nichtchristliche Ehemänner durch ihre christlichen Ehefrauen *ohne Worte* gewonnen werden sollen, bedeutet weder, dass diese Christinnen auch anderen Menschen gegenüber im oder außerhalb des Haushalts schweigen sollten noch dass andere Frauen (oder Männer!) auf die mündliche Weitergabe des Evangeliums ganz allgemein verzichten sollten.¹⁶¹ Der Brief lässt keinen Zweifel, dass die Glaubensverbreitung durch Wort und Verhalten trotz widriger Umstände weitergehen soll. Das Schweigen der verheirateten Christinnen gegenüber ihren nichtchristlichen Ehemännern ist die Ausnahme, nicht die Regel. Auch bedeutet die Aufforderung in 1 Petrus 3,1 nicht, dass keine mündliche Verkündigung möglich ist, wie manche Ausleger aus der Situation der Briefempfänger schließen.¹⁶²

Das von den verheirateten Frauen in 1 Korinther 7,16; Titus 2,5 und 1 Petrus 3,1f erwartete Verhalten gilt zugleich für alle Christen. 1 Petrus 3,1f folgt der

161 Vgl. auch 1 Petr 3,15 und C. Stenschke: „... das auserwählte Geschlecht, die königliche Priesterschaft, das heilige Volk“ (1 Petr 2,9). Funktion und Bedeutung der Ehrenbezeichnungen Israels im 1 Petrusbrief“, in: B. Schwarz, H. Stadelmann (Hg.): *Christen, Juden und die Zukunft Israels. Beiträge zur Israellehre aus Geschichte und Theologie*, EDIS 1, Frankfurt a. M. etc: Lang, 2009, 97–116.

162 Gegen F. Hahn: *Das Verständnis der Mission im Neuen Testament*, 2. Aufl., WMANT 13, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1965, 125, der behauptet: „Sicher ist die Aufgabe gegenüber der Welt und der Auftrag der Kirche klar gesehen, aber zu einer missionarischen Aktion kommt es hier gerade nicht mehr ... Wohl kommt in dem passiven Charakter ihrer Bewährung in der Verfolgung und ihrem Zeugnisabgeben etwas von dem missionarischen Auftrag zum Tragen, sofern eben die Kirche in ihrer ganzen Existenz von der missionarischen Funktion bestimmt ist, doch sollte man den Unterschied nicht vorschnell verwischen“ (Hervorhebung CS).

allgemeinen Ermahnung in 2,11f.¹⁶³ Alle Christen sind zu einem vorbildlichen Verhalten aufgefordert, das auch für Nichtchristen erkennbar und annehmbar ist. Sie sollen „members of good standing“ in ihrer Gesellschaft sein.¹⁶⁴ Durch ihr vorbildliches Leben sollen Christen die Lehre Gottes buchstäblich *ausschmücken* (κοσμῶσιν, Titus 2,10).¹⁶⁵

4.4

1 Korinther 7,14 spricht von der Heiligung nichtchristlicher Ehepartner durch Christen: „Denn der ungläubige Mann ist geheiligt durch die Frau, und die ungläubige Frau ist geheiligt durch den gläubigen Mann“. Was bedeutet es, dass der nichtchristliche Ehemann durch seine christliche Frau „geheiligt“ (ἡγίασται) ist? G. Delling weist darauf hin, dass das Verständnis dieser Aussage davon abhängt, welchen Begriff von Heiligung man der Aussage des Paulus zugrundelegt.¹⁶⁶ Er verwirft zurecht, dass der nichtchristliche Ehepartner grundsätzlich geheiligt wird und so den gleichen Status erlangt wie der christliche Partner („... es wird nichts davon sichtbar, dass damit dem nichtchristlichen Ehepartner eine Art spezifischer Heiligkeit ... zu eigen wird“).¹⁶⁷ Ein ontologisches Verständnis stünde den Aussagen des Paulus über die Rechtfertigung durch den Glauben und über die Heiligung der Gläubigen durch den Geist direkt entgegen.

Paulus will vielmehr sagen, dass die Ehe mit einem Nichtchristen die Teilhabe der christlichen Ehefrau an der Erlösung oder ihre Stellung vor Gott weder vermindert noch aufhebt. Wenn der nichtchristliche Ehemann einwilligt, mit seiner christlichen Frau weiter zusammenzuleben (7,12f), ist die Fortsetzung der Ehe in keiner Weise schädlich für das geistliche Leben der Frau. Sie verunreinigt sich durch die Fortsetzung der Ehe nicht, da ihr Ehemann als „geheiligt“ anzusehen

163 Vgl. F. van Rensburg: A Code of Conduct for Children who Suffer Unjustly. Identity, Ethics and Ethos in 1 Peter, in: J. G. van der Watt, F. S. Malan (Hg.): *Identity, Ethics, and Ethos in the New Testament*, BZNW 141, Berlin, New York: de Gruyter, 2006, (473–509) 484; zu weiteren Passagen im 1. Petrusbrief siehe C. Stenschke: The Status and Calling of Strangers and Exiles. Mission According to First Peter, in: R. G. Grams, I. H. Marshall, P. F. Penner (Hg.), *Bible and Mission. A Conversation Between Biblical Studies and Missiology*, Schwarzenfeld: Neufeld, 2008, 180–219 und A. J. Köstenberger, P. T. O’Brien: *Salvation to the Ends of the Earth. A Biblical Theology of Mission*, New Studies in Biblical Theology 11, Downers Grove: IVP; Leicester: Apollos, 2001, 237–243.

164 Vgl. van der Watt: *Identity, Ethics, and Ethos in the New Testament*, 631.

165 Vgl. dazu Dickson: *Mission-Commitment*, 262–292. Dicksons Behandlung dieses Aspekts urchristlicher Mission umfasst 1 Thess 4,11f; Phil 4,5; Kol 4,5 sowie Tit 2,3–10 und 3,1–8.

166 *Studien zum Neuen Testament und zum hellenistischen Judentum*, Göttingen: V&R, 1970, 257, 261f, 283f.

167 Delling: *Studien*, 286; für einen Überblick über die Auslegungen vgl. Garland: *1 Corinthians*, 287–289 und Schnabel: *1. Korinther*, 376; dagegen Collins: *Marriage*, 571: „Für Paulus ist die Ehe eine heiligende und heilsvermittelnde Wirklichkeit, die nicht nur den Glaubenden selbst, sondern auch ihren nichtchristlichen Partnern und den aus dieser Verbindung stammenden Kindern zugute kommt“.

ist.¹⁶⁸ Die Aussage des Paulus sollte vor dem Hintergrund des jüdischen und hellenistisch-römischen Verständnisses von Reinheit gesehen werden (vgl. die Diskussion in 1 Kor 8–11):

„Die Sorgen der Korinther hinsichtlich dieser Ehen können nur aus der Befürchtung einer möglichen Verunreinigung durch den Geschlechtsverkehr mit einem Ungläubigen, im Besonderen mit einem Götzendiener, entstanden sein. Paulus stellt ihre Befürchtungen auf den Kopf, indem er versichert, dass Christen ihre nichtchristlichen Ehepartner heiligen. Der mit Christus verbundene Christ bringt den nichtchristlichen Partner in eine heilige Atmosphäre, die die Möglichkeit des nichtchristlichen Partners zur Verunreinigung des Christen neutralisiert. In anderen Worten, „rein“ übertrumpft „unrein“ in dieser Beziehung“.¹⁶⁹

Garland bemerkt zu Recht, dass Vers 14 als „die erste Rechtfertigung des Paulus für seine Forderung gilt, dass sich Christen nicht von ihren ungläubigen Partnern trennen sollen“¹⁷⁰ und dass „Paulus nicht für ‚Heiligung durch Stellvertretung‘ plädiert, sondern ein Argument gegen Ehescheidung liefert“.¹⁷¹

Die Ehe einer Christin mit einem Nichtchristen bringt also als solche dem Mann keine geistlichen Vorteile oder macht ihn wesensmäßig heilig.¹⁷² „Paulus macht keine Aussage zur ‚heiligenden Macht‘ der Ehe oder des christlichen Ehepartners, auch erklärt er den ungläubigen Ehepartner nicht für gerettet“.¹⁷³ Von seiner christlichen Ehefrau (und anderen Christen!) soll er das Evangelium hören und vorgelebt bekommen und so zum Glauben kommen. 1 Korinther 7,14 trägt also nicht direkt zu unserer Fragestellung bei, indem christlichen Ehefrauen eine besondere übertragbare heiligende Wirkung zugesprochen würde.

Das Alte Testament warnt wiederholt vor Mischehen mit Nicht-Israeliten. Besonders nicht-israelitische *Frauen* werden als eine Bedrohung für den Glauben Israels gesehen. Die Folgen solcher Verbindungen werden verschiedentlich berichtet (zum Beispiel Salomo und seine ausländischen Frauen in 1 Kön 11,1–13; Ahab und Isebel, 1 Kön 16,31). Die wiederholten Warnungen lassen darauf schließen, dass die Praxis in Israel zuweilen anders war und diese Warnungen

168 Ausführliche Argumente für dieses Verständnis bei Garland: *1 Corinthians*, 288f. Die Argumentation des Paulus erinnert an die Praxis Jesu. Hängt sein freier(er) Umgang mit Frauen (Heilungen, Frauen im Jüngerkreis) mit seiner neuen Definition von rein und unrein zusammen?; Witherington: *Women. NT*, 958.

169 Garland: *1 Corinthians*, 288; vgl. auch Schnabel: *1. Korinther*, 376 und Delling: *Studien*, 259–269.

170 Garland: *1 Corinthians*, 286.

171 Garland: *1 Corinthians*, 298.

172 Manche Ausleger vermuten, dass Paulus annimmt, dass ein nichtchristlicher Partner durch den christlichen Ehepartner „beiseite genommen“ wird, um so christliches Zeugnis und Einfluss zu erhalten, was sonst unmöglich wäre. Durch das Festhalten an ihrer Ehe erhalten Christen ihre Chance, den nichtchristlichen Partner zum Glauben zu führen; für einen Überblick und kritische Bewertung dieser Auslegung vgl. Garland: *1 Corinthians*, 287.

173 Schnabel: *1. Korinther*, 376.

notwendig waren.¹⁷⁴ Im Gegensatz zum Alten Testament und dem Frühjudentum¹⁷⁵ spielt das Verbot der Mischehe keine wesentliche Rolle im Neuen Testament. Was im Alten Testament als ernsthafte Bedrohung der Glaubensgemeinschaft erscheint – bis dahin, dass solche Beziehungen zwangsweise aufgelöst wurden – wird im Neuen Testament hauptsächlich als Gelegenheit für christliche Frauen gesehen, die nach ihrer Bekehrung weiterhin in Ehen mit Nichtchristen leben. Sie sollen an diesen Ehen festhalten und die missionarischen Möglichkeiten, die sie bieten, nutzen.¹⁷⁶

5. Verheiratete Frauen und Mission in apokryphen Apostelakten

Welche Rolle spielten verheiratete Christinnen bei der späteren Ausbreitung des Christentums? Wir konzentrieren uns auf einige apokryphe Apostelgeschichten¹⁷⁷, andere altkirchliche Schriften können hier nicht berücksichtigt werden.¹⁷⁸ Doch wurden alle Hinweise auf verheiratete Frauen in den Johannesakten, Paulusakten, Petrusakten und Thomasakten berücksichtigt.¹⁷⁹

Die Rolle verheirateter Frauen wird vielfältig dargestellt. Jungfrauen und Witwen werden öfter erwähnt als verheiratete Frauen. Einige Christinnen, die

174 Apostelgeschichte 16,1 erwähnt die jüdische Mutter des Timotheus – „aber sein Vater war ein Grieche“ (vgl. auch 2 Tim 1,5). Ist sicher, dass sie verheiratet waren? War Timotheus eventuell ein nichteheliches Kind? R. S. Kraemer in: Meyers: *Women*, 462 schreibt: „... angenommen, dass Timotheus aus einer offiziellen ehelichen Verbindung stammt (die Apostelgeschichte erwähnt dies nicht ausdrücklich), dann wäre diese Ehe (Apg 16,19) ein wichtiger Beleg für das Vorhandensein von Ehen von Juden und Heiden auch über die Eliten hinaus“.

175 Vgl. Gen 26,34f; Num 12,1; Dtn 7,3f; Jos 23,11–13; Esr 9,1–4; 10,1–44; Neh 13,23–27; Tobit 4,12; usw.; zu allen Angaben vgl. Meyers: *Women*; vgl. auch Garland: *1 Corinthians*, 343 zur „endogamen Ausrichtung des Alten Testaments und der jüdischen Tradition“.

176 Patristische Beispiele für die Mitwirkung christlicher Frauen bei der Bekehrung ihrer nichtchristlichen Ehemänner bei Reinbold: *Propaganda und Mission*, 303–306. Delling: *Studien*, 287 beobachtet, dass 1 Kor 7,14 eine außergewöhnliche Aussage für einen Autor jüdischer Abstammung ist, denn „Die Mischehe erscheint nicht nur in Palästina, sondern auch in der Diaspora als durchaus unduldbar, und zwar insbesondere deshalb, weil der heidnische Ehepartner ein Götzendiener ist“.

177 Zur Ausbreitung des Christentums in der nachapostolischen Zeit vgl. A. von Harnack: *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*, 4. Aufl., Leipzig: Hinrich, 1924); R. Hvalvik: In Word and Deed. The Expansion of the Church in the pre-Constantinian Era, in: J. Adna, H. Kvalbein (Hg.): *The Mission of the Early Church to Jews and Gentiles*, WUNT 127, Tübingen: Mohr Siebeck, 2000, 265–287 und Reinbold: *Propaganda und Mission*, 284–341.

178 Zur Rolle der Frauen in anderer Literatur siehe Harnack: *Mission und Ausbreitung*, 589–611; I. Ludolphy: Frau V. Alte Kirche und Mittelalter, in: *TRE 11*, 1983, (436–441) 436f und Reinbold: *Propaganda und Mission*, 301–306.

179 Gemäß Schneemelcher: *Apokryphen II*, 138–367; vgl. die kurze Abhandlung bei Reinbold: *Propaganda und Mission*, 303f.

klar als verheiratet identifiziert werden, sind an der Ausbreitung des Glaubens beteiligt, andere anscheinend nicht. Einige sind sehr darauf bedacht, Geschlechtsverkehr mit ihren nichtchristlichen Ehemännern zu meiden.¹⁸⁰ Dies wird mit ihrem neu angenommen christlichen Glauben in Zusammenhang gebracht. Dieses Streben nach Enthaltbarkeit bringt einige von ihnen (und die Apostel, die angeblich entsprechend lehrten) in massive Schwierigkeiten.

Die *Johannesakten*¹⁸¹ erwähnen eine verheiratete Christin in einer Gruppe von Männern als Gastgeber des Johannes in Milet und als seine Reisegefährtin: „sowie die Frau des Markellos“ (der Mann ist anscheinend nicht dabei, 18). Nach seiner Ankunft in Ephesus heilt Johannes Kleopatra, die Frau des Lycomedes, von ihrer Lähmung und weist sie später an, Lycomedes von den Toten aufzuwecken (19–25). Johannes heilt mehrere ältere Frauen in Ephesus (30–36).

Eine Frau namens Drusiana folgt Johannes und ihrem Mann von ferne mit allen um die von Johannes gewirkten Taten zu schauen und sein Wort zu hören beständig im Herrn.¹⁸² Andronikus und Drusiana folgen später Johannes als er Ephesus verlässt (59). Weitere Nachfolger sind Lycomedes, Kleobios und ihre Leute, die Witwe Aristobula, „Aristippos zusammen mit Xenophon, die sittsame Dirne“ und mehrere andere. Es mögen noch weitere verheiratete Frauen in der Gruppe gewesen sein. Die Geschlechtsidentifikation ist teilweise unklar. Drusianas Verweigerung von Geschlechtsverkehr mit Andronikus führte dazu, dass er ebenfalls sexuelle Enthaltbarkeit akzeptierte (63). Drusianas Bekehrung und deren Folgen brachten Andronikus auch zum christlichen Glauben („Wenn sie nun ihrem Gebieter und Mann nicht die Zustimmung zum Umgang gegeben hat, sondern ihn dazu bewegte, die gleiche Gesinnung wie sie zu hegen ...“).¹⁸³ Später weckt Drusiana den Fortunatus von den Toten auf (81f). In welchem Maß dieses Ehepaar und andere verheiratete Frauen aktiv an der Weitergabe des Evangeliums beteiligt waren, ist schwer abzuschätzen, da der Bericht Johannes im Fokus hat.

Die *Paulusakten*¹⁸⁴ berichten, dass Paulus in Ikonion von Onesiphorus, seiner Frau Lektra und ihren Kindern Simmias und Zeno (2, eines der wenigen Beispiele, wo Kinder überhaupt erwähnt und ihre Namen genannt werden!) empfangen und beherbergt wurde. In ihrem Haus predigte Paulus „das Wort Gottes von sexueller Enthaltbarkeit“ (5). Später folgt die ganze Familie Paulus nach, erfährt eindrücklich die Härte dieses Lebensstils (23) und wird von Paulus in ihre Stadt zurückgeschickt (26):

„Paulus aber weilte fastend mit Onesiphorus, seiner Frau und seinen Kindern in einer offenen Grabanlage an dem Wege ... Nachdem aber viele Tage vergangen waren, während sie fasteten, sprachen die Kinder zu Paulus: ‚Wir haben Hunger□. Und sie hatten nichts, wovon sie Brote hätten kaufen können; denn Onesiphorus hatte die weltlichen Dinge verlassen und war dem Paulus mit seiner ganzen Familie gefolgt. Paulus aber zog sein Obergewand aus und sprach:

180 Vgl. V. Burrus: Chastity as Autonomy. Women in the Stories of the Apocryphal Acts, in: *Semeia* 38, 1986, 101–111.

181 Vgl. die Einführung in Schneemelcher: *Apokryphen II*, 138–56; P. J. Lalleman: *The Acts of John: A Two Stage Initiation into Johannine Gnosticism*, Studies on the Apocryphal Acts of the Apostles 4, Leuven: Peeters, 1998, und E. Plümacher: Geschichte und Geschichten. Aufsätze zur Apostelgeschichte und zu den Johannesakten, in: J. Schröter, R. Brucker (Hg.), WUNT 170, Tübingen: Mohr Siebeck, 2004, 171–273.

182 § 105, zur Bekehrung des Ehepaars siehe die Rekonstruktion in Schneemelcher: *Apokryphen II*, 162.

183 Sie spricht ihren Ehemann als „Gebieter und Herr“ an. Gleichzeitig verweigert sie jedoch ihre Einwilligung zum Geschlechtsverkehr.

184 Vgl. die Einleitung bei Schneemelcher: *Apokryphen II*, 193–214.

„Geh hin mein Kind, verkaufe dies und kaufe mehrere Brote und bringe sie her! □... Und Paulus entließ den Onesiphorus mit seiner ganzen Familie nach Ikonium, nahm aber Thekla zu sich und kam nach Antiochien“.¹⁸⁵

Die Episode mag veranschaulichen, warum so wenig davon berichtet wird, dass verheiratete Frauen und Familien an überörtlicher missionarischer Arbeit beteiligt waren.

Der größte Teil der Pauluskaten ist Thekla gewidmet, einer engagierten Frau, die sich von der Botschaft der sexuellen Enthaltensamkeit angezogen fühlt (7f).¹⁸⁶ Dadurch erwachsen sowohl ihr wie dem Apostel ernsthafte Schwierigkeiten. Selbst dann bekennt sie vor den Behörden, dass sie dem lebendigen Gott dient (37). Thekla wird auf wunderbare Weise gerettet und beginnt, den Glauben zu verkündigen: „... und unterrichtete sie im Wort Gottes, so dass auch die Mehrzahl der Dienerinnen zum Glauben kamen und in dem Haus große Freude herrschte“ (39). Durch ihr Zeugnis und ihre Tugendhaftigkeit kommt auch Tryphäna zum Glauben (39). Als Thekla ankündigt, dass sie nach Ikonium zurückkehren wolle, beauftragt Paulus sie zu gehen und das Wort Gottes zu lehren (40). Dort kommt sie ins Haus des Onesiphorus, dessen Frau nicht genannt wird. Dort betet sie: „Mein Gott und Gott dieses Hauses ...“. In Seleucia erleuchtet sie viele durch das Wort Gottes (43).

In Myra trifft Paulus Hermokrates und seine Frau Nympha, sowie ihre Söhne Hermippus und Dion. In dieser dramatischen Episode kommt Nympha zum Glauben und wird getauft. Später ergreift sie die Initiative zur Auferweckung des toten Dion. Hermippus wendet sich später an seine Mutter und diese führt ihn zu den Witwen und zu Paulus.¹⁸⁷ Unter den Nachfolgern des Paulus aus Perge sind zwei Ehepaare: „Thrasymachus und Kleon, zusammen mit ihren Frauen Aline und Chrysa, Kleons Frau“. Es wird nichts darüber berichtet, ob sie direkt an der Mission beteiligt waren, obwohl später alle fünf Personen wegen der Zerstörung eines Apollotempels in Schwierigkeiten geraten (226f; vgl. Röm 16,4.7).

In Ephesus verbringt Eubula, eine Jüngerin des Paulus, soviel Zeit damit, Paulus zuzuhören, dass ihr nichtchristlicher Ehemann Diophantes eifersüchtig wird und dafür sorgt, dass Paulus inhaftiert und in der Arena einem Löwen vorgeworfen wird. Als Artemilla, die Frau des Hieronymus, Paulus beim Beten zuhören will, führt Eubula sie zu Paulus. Dass Eubula ihr das Evangelium weitersagt, wird nicht erwähnt. Durch die Verkündigung des Paulus bekehrt sie sich. Beide Frauen wollen sich taufen lassen (229). Danach bleiben sie Tag und Nacht bei Paulus. Es wird nicht berichtet, dass Artemilla und Eubula an der Mission beteiligt gewesen wären oder Anstrengungen unternommen hätten, ihre Männer für den Glauben zu gewinnen.¹⁸⁸ Ihr Verhalten ist eher kontraproduktiv.

185 Zu freiwilligem Fasten, aber auch Hungern des Paulus im Zusammenhang seiner Mission vgl. Apg 13,2; Röm 8,35 und 2 Kor 11,27; zum Verhalten des Onesiphorus vgl. 1 Tim 5,8. Zu dieser Episode vgl. auch 1 Kor 7,26–35 und Collins: *Marriage*, 571.

186 Vgl. E. Esch-Wermeling, *Thekla – Paulusschülerin wider Willen? Strategien der Leserlenkung in den Theklaakten*, NTA NF 53, Münster: Aschendorff, 2008.

187 Schneemelcher: *Apokryphen II*, 224–26.

188 Schneemelcher: *Apokryphen II*, 241–43 führt einen Papyrus an, der auch den Aufenthalt des Paulus in Ephesus bestätigt. Er erwähnt Aquila und Priszilla. Zu ihnen sagt Paulus: „... an den lebendigen Gott seid ihr gläubig geworden; und indem ihr belehrt worden seid, *habt ihr das Wort gepredigt*“.

Die *Petrusakten*¹⁸⁹ erwähnen die Ehefrau des Petrus und ihre Tochter¹⁹⁰ und eine Frau namens Candida, die Ehefrau des Quartus (258). Als Candida der Predigt des Paulus aufmerksam zuhört, kommt sie zum Glauben. Sie unterrichtet anschließend ihren Mann und auch er wird Christ: „... geschah es auch, dass eine Frau mit Namen Candida, die Gattin des Quartus, eines Angehörigen der Wachmannschaft, den Paulus hörte und seiner Rede aufmerksam anhing und gläubig wurde. *Und als sie nun ihrerseits ihren Gemahl unterrichtet hatte und er zum Glauben gekommen war ...*“ (258f; kursiv CS). Dieses Weitersagen erscheint jedoch als Ausnahme. Und doch zeigt es, dass solches Glaubenszeugnis weder unmöglich noch unangebracht war. Repräsentativer sind Aussagen wie: „Auch viele andere Frauen wurden von der Predigt über die Keuschheit ergriffen und trennten sich von ihren Männern ...“ (286; vgl. auch 285: „die Gattin des Albinus ... Xantippe mit Namen, kam zusammen mit anderen Matronen zu Petrus und versagte sich dem Albinus. Jener aber, voller Wut und von Liebe zu Xantippe entbrannt, wunderte sich, dass sie nicht mehr mit ihm zusammen auf demselben Lager schlafen wollte ...“). Dass diese Frauen das Evangelium an ihre Männer oder an andere weitergegeben hätten, wird nicht gesagt.

Die *Thomasakten*¹⁹¹ berichten ausführlich die Folgen der Bekehrung der Mygdonia, Ehefrau des Charis (§§ 82–133). Es wird nicht erwähnt, dass Mygdonia versucht, ihren Mann für ihren neuen Glauben (dessen Hauptmerkmal sexuelle Abstinenz zu sein scheint) zu gewinnen. In §§ 134–36 erzählt Mygdonia, die zur Oberschicht gehört, der Tertia, der Frau des Königs Misdai von Indien, ausführlich von Judas (135). Tertia bittet sie darum, sie mit zu Judas zunehmen, um all das zu bekommen, wovon Mygdonia ihr erzählt hatte. Sie trifft Judas und bekehrt sich unter seiner Verkündigung (136). Als sie in Freude zu ihrem Ehemann Misdai zurückkommt, erzählt sie ihm von ihrem neuen Glauben und fordert ihn zur Konversion auf:

„... hörte ich von dem neuen Leben und sah den Apostel des neuen Gottes, der denen das Leben gibt, die an ihn glauben und seine Befehle erfüllen. Ich bin es demnach auch meinerseits schuldig, dir diese Gunst und Mahnung (Aufforderung) durch eine eigene gute Mahnung (Aufforderung) zu vergelten. Denn du wirst im Himmel ein großer König sein, wenn du mir gehorchst und den von dem Fremden verkündigten Gott fürchtest und dich dem lebendigen Gott heilig bewahrst. Denn dieses Königreich vergeht, und deine Ruhe wird in Bedrängnis verwandelt werden. Doch geh zu jenem Mann und glaube ihm, und du wirst bis zum Ende Leben“ (137).

Es ist aufschlussreich zu vergleichen, wie Mygdonia den Judas der Tertia empfiehlt („Denn dieser ist die Ursache zum Leben für alle geworden, die in Indien gerettet werden“) und was dieser vorher zu Tertia gesagt hatte (136) mit dem was sie ihrerseits ihrem Mann, dem König Misdai, erzählt (137). Der König weist ihre Botschaft jedoch heftig ab (137). In §§ 139f hört der Sohn des Königs dem Judas zu und bekehrt sich, ebenso seine Frau.¹⁹²

Wie im Neuen Testament, kommen in diesen Apostelakten viele Frauen vor, jedoch werden nur wenige klar als verheiratet identifiziert. Während diese Apostel

189 Die *Acta Vercellenses*; vgl. die Einführung bei Schneemelcher: *Apokryphen II*, 243–255. Zu den Frauen in den *Petrusakten* vgl. J. N. Bremmer: „Aspects of the Acts of Peter: Women, Magic, Place and Date“, in J. N. Bremmer (Hg.): *The Apocryphal Acts of Peter: Magic, Miracles and Gnosticism*, Studies on the Apocryphal Acts of the Apostles 3, Leuven: Peeters, 1998, 1–20.

190 Schneemelcher: *Apokryphen II*, 256f; über ihre Beteiligung an der Mission wird nichts ausgesagt; vgl. oben zu 1 Kor 9.5, wo Petrus explizit erwähnt wird.

191 Vgl. die Einführung bei Schneemelcher: *Apokryphen II*, 289–303.

192 Soweit ich sehen kann, tragen die *Taten des Petrus und der zwölf Apostel* (Schneemelcher: *Apokryphen II*, 374–380) nichts zur unserer Fragestellung bei. Die *Andreasakten* habe ich nicht herangezogen (Schneemelcher: *Apokryphen II*, 93–137).

teilweise in Schwierigkeiten geraten, weil sie sexuelle Abstinenz predigen (in manchen Fällen war das der Grund für ihr Martyrium!), kommen in den Berichten mehrere *verheiratete* Frauen vor. Sie werden kaum als aktiv an der Ausbreitung des Glaubens beschrieben. Einige befolgen offensichtlich nicht die Aufforderung von 1 Petrus 3,1f oder 1 Korinther 7. Einige der Probleme, die sich aus der aktiven Mitarbeit verheirateter Frauen in der Mission ergeben haben dürften, werden in diesen Schriften thematisiert.

Bei der Bewertung der knappen Hinweise muss man berücksichtigen, dass sich – streckenweise ähnlich wie in der kanonischen Apostelgeschichte – in diesen Akten der Fokus auf die Apostel richtet, nicht auf andere Christen, seien sie nun männlich oder weiblich, verheiratet oder nicht. Was über verheiratete Frauen und ihre Beteiligung ausgesagt wird, muss verglichen werden mit dem, was über verheiratete Männer berichtet wird. Dort ist das Bild ähnlich mager. Deshalb sind die genannten Beispiele umso eindrucksvoller.

Eine Bewertung muss ferner berücksichtigen, was allgemein über die Ausbreitung des Christentums in dieser Zeit bekannt ist¹⁹³: Wie und in welchem Ausmaß waren Frauen allgemein und Männer an der Mission beteiligt? Im Hinblick auf das Gesamtbild¹⁹⁴ entspricht das Auftreten und die Beteiligung verheirateter Frauen bei der Glaubensverbreitung in diesen apokryphen Apostelakten in etwa ihrer Erwähnung und Mitarbeit in anderen zeitgenössischen Quellen.

6. Zusammenfassung und Reflektion

Die enge Eingrenzung unserer Untersuchung, nämlich auf eindeutig als verheiratet identifizierbare Frauen, die an der urchristlichen Mission aktiv beteiligt waren – führte zu begrenzten Ergebnissen. Viele der anderen im Neuen Testament erwähnten Frauen gehören wahrscheinlich ebenso in diese Personengruppe, auch wenn nichts Entsprechendes berichtet wird. Ferner ist zu bedenken, dass alle Hinweise auf die „Gläubigen“, die „Jünger“, die „des Weges sind“, die „Hellenisten“, die „Christen“, usw. auch verheiratete Frauen einschließen.

Bei der Bewertung dieses relativ mageren Ergebnisses muss bedacht werden, dass ein ähnliches Bild entstehen würde, wenn man nach dem Beitrag der Männer fragen würde, die als verheiratet bezeichnet werden und an der Mission beteiligt waren. Außerdem ist über die Hauptprotagonisten der urchristlichen Juden- und Heidenmission hinaus relativ wenig bekannt über die missionarischen Bemühungen der gewöhnlichen Christen. Man kann zu Recht annehmen, dass viel mehr geschehen sein muss, als in den uns zur Verfügung stehenden Quellen berichtet wird.

193 Vgl. Hvalvik: *In Word and Deed*.

194 Aufgrund von Harnack: *Mission und Ausbreitung*; Hvalvik: *In Word and Deed* und Reinbold: *Propaganda und Mission*, 301–306.

Trotz dieser Grenzen und der verfügbaren Quellen sind wir auf einige namentlich genannte Frauen gestoßen, die an der Ausbreitung des Glaubens beteiligt waren: Apphia, Junia und Priska/Priszilla. Ihre Mitarbeit wird erwähnt und gelobt. Man könnte daraus schließen, dass sie eher die Ausnahme waren als die Regel in den vorhandenen Quellen, die verheiratete Frauen als solche bezeichnen. Da diese Frauen jedoch im Zusammenhang der intensiven Missionsarbeit des Paulus erwähnt werden (selbst davon wissen wir wenig!; ohne die Grüße in Römer 16 wüssten wir noch weniger von solchen Frauen), sollte man nur vorsichtig von diesen Frauen auf das ganze Urchristentum schließen.

Wegen der begrenzten Hinweise ist es schwierig, die *Missionstätigkeit* verheirateter Frauen, die im Neuen Testament beschrieben und bestätigt wird, zu den Texten in Beziehung zu setzen, die die aktive Beteiligung verheirateter Frauen in einem *gemeindlichen Kontext* behandeln.¹⁹⁵

Zusätzlich zu den Hinweisen auf direkte Beteiligung an der Missionsarbeit, sollten Christinnen, die mit Nichtchristen verheiratet waren, diese Ehen als Gelegenheiten sehen, ihren Glauben zu bezeugen – ihren Männern und anderen, die zu einem Haushalt in der Antike gehörten. Diese Aufgabe steht im weiteren Zusammenhang christlichen Verhaltens als „Ausschmückung“ des Evangeliums (Tit 2,10), das von allen Christen erwartet wird.

Verheiratete Frauen kommen im Neuen Testament vor und haben einen bedeutenden Beitrag zur Ausbreitung des Glaubens geleistet. Weitere Untersuchungen müssten diese Ergebnisse mit der Rolle (verheirateter) Frauen im Frühjudentum und in den hellenistisch-römischen Religionen in Beziehung setzen. Ein weiterer Aspekt wäre die Rolle verheirateter Frauen als Mütter bei der Unterweisung ihrer Kinder und ihr Vorbild in christlichem Verhalten.

In einer Zeit, wo traditionsreiche Kirchen des Christentums im Niedergang begriffen sind, machen diese Hinweise des Neuen Testaments auf verheiratete Frauen und auf die Ausbreitung des Glaubens Mut. Während die Würde der Ehe und die Berufung dazu von der Reformation zu Recht neuentdeckt und gegenüber den Idealen der zölibatären monastischen Traditionen betont wurde (vgl. Luthers Bestätigung und Wertschätzung der Ehe)¹⁹⁶, muss die Bedeutung gewöhnlicher Frauen (und Männer), unabhängig von ihrem Familienstand, in ihrem Engagement für die Ausbreitung des Glaubens und seine Erneuerung wieder neu entdeckt und betont werden. Dass dies keine leichte Aufgabe ist – und nicht ohne Opfer gelingt – wird im Neuen Testament ebenso klar.

195 Vgl. den hervorragenden Überblick bei C. L. Blomberg: Neither Hierarchialist nor Egalitarian. Gender Roles in Paul, in: S. E. Porter (Hg.): *Paul and His Theology*, PAST 3, Leiden: Brill, 2006, 283–326.

196 Vgl. die Zusammenfassung bei M. E. Schild: Ehe/Eherecht/Ehescheidung VII. Reformation, in: *TRE* 9, 1982, (336–346) 337–340.

Christoph Stenschke

Married women and early Christian missions

This article examines the extent and function in which married women were involved in the spread of early Christianity as reflected in the New Testament. After a survey of married women in the New Testament in general, the article focuses on the direct and indirect involvement of these women (which cannot be fully separated from the role of their husbands). A final section surveys their role in some apocryphal acts of apostles. The article argues that married women made a significant contribution to early Christian mission.