

Gender und prophetisches Reden: Mirjam und Debora in der patristischen Reflexion

von *Agnethe Siquans*

Miriam and Deborah are two of the few prophetesses found in the Old Testament. Exodus 15, Numbers 12, and Judges 4-5 present their prophetic words. Miriam's and Deborah's songs are interpreted by the Church Fathers in diverse ways, their gender being a central issue in the texts. The interpretations are situated between the conviction of the Spirit's activity in both men and women and Paul's interdiction of women's speaking and teaching in the churches (1 Corinthians 14:34), with sometimes ambivalent results.

Im Alten Testament gibt es Prophetinnen, Frauen, die öffentlich auftreten, die wie ihre männlichen Kollegen an die Führer und Könige Israels ihr Wort richten. Freilich sind es nur wenige Prophetinnen, von denen uns die Bibel berichtet. Namentlich genannt werden Mirjam, die Schwester Moses und Aarons, von der an mehreren Stellen die Rede ist,¹ die Richterin und Prophetin Debora (Ri 4-5), Hulda, die unter König Joschija wirkt und zu ihm über das im Tempel aufgefundene Buch spricht (2Kön 22,14-20; 1 Chr 34,22-28), und Noadja, eine Prophetin, die mit Nehemia in Konflikt gerät (Neh 6,14). Weiters ist von der Prophetin die Rede, zu der Jesaja geht und die ein Kind zur Welt bringt (Jes 8,3), von den Söhnen und Töchtern, über die der prophetische Geist ausgegossen werden wird (Joël 3,1), sowie von falschen Prophetinnen in Ez 13,17-23. In der patristischen Literatur werden diese Texte und damit auch die Prophetinnen unter teilweise sehr unterschiedlichen Aspekten interpretiert.

Die Texte über Mirjam und Debora werden von den Vätern oft als Beispiele herangezogen oder in Kommentaren und Homilien ausgelegt. Auch ihre prophetischen Lieder finden Beachtung.² Daher sollen diese beiden Prophetinnen hier ausgewählt werden, um die Beurteilung prophetischen Redens unter genderspezifischer Fragestellung zu beleuchten. Die sehr unterschiedlichen Auslegungen der Texte über Mirjam und Debora bewegen sich zwischen dem Respekt vor der göttlichen Autorität der heiligen Schrift und damit einer Hochschätzung der Prophetinnen einerseits und dem paulinischen Verbot des öffentlichen Redens von Frauen (1Kor 14,34)

¹ Ex 15,20f; Num 12; 20,1; 26,59; 1 Chr 4,17; 5,29; Dtn 24,9; Mi 6,4.

² Beide werden in der Patristik ausführlich berücksichtigt, sowohl in ihrem Reden als auch in ihrem Wirken. Die Texte, die Hulda erwähnen, sind allesamt stark auf Joschija konzentriert. Aber auch ihre Rede wird zitiert. Noadja hingegen wird niemals erwähnt.

andererseits. Es ist interessant zu sehen, wie die patristischen Interpreten mit der Tatsache umgehen, dass Frauen prophetisch reden. Dabei zeigt sich, dass in der Interpretation das weibliche Geschlecht eine bedeutende Rolle spielt. Dazu sollen im Folgenden einige ausgewählte Beispiele vorgestellt werden. Zunächst soll Mirjams Lied am Schilfmeer und die Bedeutung, die dieses in der patristischen Literatur erfährt, in den Blick genommen werden. Danach werden die Texte über das Deboralied in Ri 5 betrachtet. Abschließend sollen einige Schlussfolgerungen über den Umgang der Väter mit den Prophetinnen und den biblischen Texten, die von diesen sprechen, gezogen werden.

1. *Mirjams Lied am Schilfmeer*

Von der Prophetin Mirjam wird im Buch Exodus ein Siegeslied nach dem Durchzug durch das Schilfmeer überliefert: «Die Prophetin Mirjam, die Schwester Aarons, nahm die Pauke in die Hand, und alle Frauen zogen mit Paukenschlag und Tanz hinter ihr her. Mirjam sang ihnen vor: Singt dem Herrn ein Lied, denn er ist hoch und erhaben! Rosse und Wagen warf er ins Meer» (Ex 15,20f, Einheitsübersetzung). Dieses Lied schließt an das wesentlich längere *Canticum* des Mose (Ex 15,1-18) an. Der Wortlaut des Mirjamliedes findet sich fast wortgleich in Ex 15,1 im Mund des Mose. Meist wird in den patristischen Texten Mirjam, hier ausdrücklich als Prophetin bezeichnet,³ als Sängerin angegeben, manchmal allerdings auch Mose, in anderen Texten werden beide oder nur das Volk Israel ohne Führungspersönlichkeit genannt. Eine bemerkenswerte Interpretation der zweifachen Erwähnung des Liedes findet sich an mehreren Stellen bei Philo von Alexandrien, der hier als jüdischer Autor ausnahmsweise herangezogen werden darf, und bei Theodoret von Kyrus. Mose und Mirjam erscheinen bei Philo gemeinsam als Urheber des Liedes, aber noch viel mehr als Anführer und Anführerin zweier Chöre. Mose leitet den Chor der Männer, Mirjam den der Frauen. Bei Philo findet sich dieser Gedanke mehrfach. Zitiert sei ein Beispiel aus der *Vita Mosis*:⁴

«Erschrocken über dieses große und staunenswerte Werk, trugen die Hebräer, ohne mit Blut befleckt zu sein, den unerhofften Sieg davon. Sie blickten auf die Feinde, die in einem Moment alle zusammen vernichtet worden waren, und stellten am Ufer zwei Chöre auf, einen der Männer, einen der Frauen, und sangen Gott Dankhymnen, wobei Mose bei den Männern anstimmte, seine Schwester aber bei den Frauen. Sie waren nämlich die Führer der Chöre».⁵

³ Ex 15,20 ist die einzige der Bibelstellen, an denen Mirjam vorkommt, die sie als «Prophetin» betitelt.

⁴ Die deutschen Übersetzungen in diesem Aufsatz wurden von der Autorin angefertigt.

⁵ PHILO VON ALEXANDRIEN, *De vita Mosis*, I, § 180 (*Les œuvres de Philon d'Alexandrie*, 22, Paris 1967), S. 112, ähnlich § 256, S. 306; siehe auch PHILO VON ALEXANDRIEN, *De vita contemplativa*, § 85 (*Les œuvres de Philon d'Alexandrie*, 29, Paris 1963), S. 143; PHILO VON ALEXANDRIEN, *De agricultura*, § 80-82 (*Les œuvres de Philon d'Alexandrie*, 9, Paris 1961), S. 54-56.

Dasselbe Motiv taucht bei Theodoret von Kyrus auf. In seinem Psalmenkommentar erwähnt er ausdrücklich die beiden Chöre von Männern und Frauen. Theodoret interpretiert Ps 106 (105),12:

«Sie glaubten seinem Wort und sangen sein Lob (V.12): Der große Mose führte die Männer beim Singen, und die Prophetin Mirjam den Chor der Frauen. Das Lied aber wurde aufgeschrieben».⁶

Als Vermittler von Philo zu Theodoret kann möglicherweise Origenes angenommen werden, der Theodoret nachweislich beeinflusst hat.⁷ Dieser betitelt eine seiner Homilien zum Buch Exodus «Über das Lied, das Mose mit dem Volk sang und Mirjam mit den Frauen».⁸ Während Philo und Theodoret von Männern und Frauen sprechen, steht bei Origenes den Frauen das Volk gegenüber. Diese Deutung legt sich vom Bibeltext her nahe, da hier zunächst «Mose und die Israeliten», später Mirjam und die Frauen genannt werden. Für Philo und Theodoret stehen Männer und Frauen einander gegenüber, bei Origenes liegt die Vermutung nahe, dass er das Volk als Versammlung ausschließlich der Männer betrachtet, denen die Frauen als eine eigene Gruppe gegenüberstehen. Trotz der Differenzierung in Ex 15,1-21 unterscheidet die Mehrzahl der patristischen Autoren jedoch nicht nach männlichen und weiblichen Singenden.⁹

Obwohl Mose für die christliche Exegese eindeutig größere Bedeutung hat als Mirjam, wird auch in eher historisch orientierten Abhandlungen oft nicht das Lied des Mose, sondern das wesentlich kürzere *Canticum* Mirjams zitiert. Aber es geht auch in historischen Zusammenhängen immer um die heilsgeschichtliche Relevanz des Erzählten. Diese wird natürlich auch auf das Neue Testament und das christliche Leben ausgedehnt. So erscheint das Lied Mirjams in einer Reihe von Texten als Vorbild für das Siegeslied der Getauften. Anknüpfungspunkt ist die allegorische Deutung des Durchzugs durch das Meer bei Paulus (1Kor 10,1-2). Den Christen wird von diesem Verständnis ausgehend ans Herz gelegt, in das Lied Mirjams einzustimmen, das Gott für seine Rettungstat rühmt. Origenes bringt diese mit dem Sieg über Sünde und Satan in Zusammenhang.¹⁰ Gregor von Nazianz stellt den Aspekt der Reinigung in den Mittelpunkt.¹¹ Beide Themen deuten bereits den Konnex zur Taufe an. Ein Text, in dem der Zusammenhang mit der Taufe ausdrücklich dargestellt wird, ist eine Homilie an die Neugetauften (*De recens baptizatis*) des Amphilochius († um 400):

«Singen wir alle gemeinsam das neue Lied, denn das neue und glückliche Lied ist der neuen Lebensführung angemessen. Singen wir das neue Lied, denn Adam wurde

⁶ THEODORETUS CYRENSIS, *Commentarii in Psalmos* (*Patrologia Graeca*, 80), S. 1725B.

⁷ Vgl. J.-N. GUINOT, *L'Exégèse de Théodoret de Cyr*, Paris 1995, S. 634-644.

⁸ ORIGÈNE, *Homélie sur l'Exode*, VI,1 (*Sources chrétiennes*, 321, Paris 1985), S. 170.

⁹ Chöre werden genannt bei JULIAN VON ECLANUM, *In Osee Prophetam liber*, I, II (*Corpus Christianorum. Series Latina*, 88, Turnhout 1977), S. 141-142. Allerdings ist nur Mirjam als Vorsängerin dieser Chöre erwähnt.

¹⁰ ORIGÈNE, *Homélie sur l'Exode*, VI,1, S. 170-172.

¹¹ GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Discours*, 4,12 (*Sources chrétiennes*, 309, Paris 1983), S. 103-104.

erneuert. Denn die alte Sünde verschwand, siehe alles ist neu geworden. Singen wir das neue Lied, denn siehe, Adam wurde erneuert und Eva wurde in den Himmel zurückgebracht, denn der Teufel wurde im Feuer ausgetrocknet. Wir werden jenes Lied Mirjams, der Schwester des Mose, benutzen, denn es ist uns nun angemessen, wie damals jenen. Auch der Chor jener Heiligen, der damals beim Roten Meer lobte, soll mit uns dabei sein und soll sprechen: Lasst uns dem Herrn singen, denn ruhmvoll wurde er gerühmt. Was hat er denn getan? Pferd und Reiter warf er ins Meer». ¹²

Der Bezug zur Taufe wird in der darauf folgenden Auslegung noch weiter ausgeführt. Dieser Text des Amphilochius ist ein seltenes Beispiel dafür, dass christlich-spirituelle Auslegung durchaus sowohl dem Geschlechterverhältnis als auch dem Verhältnis von Christen und Juden gerecht werden und gleichzeitig den Bibeltext ernst nehmen kann. Das Mirjamlied wird zwar aus christlicher Perspektive in spezifisch christlicher Weise interpretiert, aber dennoch steht der Chor der Getauften Seite an Seite mit dem Chor der israelitischen Frauen und Männer. Ebenso werden Adam und Eva parallel genannt: Beide sind neu geschaffen worden. Der Teufel, der nicht ausschließlich mit Eva in Verbindung gebracht werden kann, ist vernichtet. Das Alte, von dem in diesem Text die Rede ist, sowohl im Hinblick auf die Ursünde als auch auf die israelitische Geschichte, wird nicht abgewertet, sondern in der neuen Heilsordnung aufgehoben. So kann auch das alte Lied Mirjams von den Neugetauften gesungen werden, um Gott für ihre Rettung zu preisen. Dabei wird das alte Gottesvolk keineswegs enteignet, sondern singt gemeinsam mit dem neuen Chor der Getauften. Inhalt des Liedes ist die Rettungstat Gottes, der die feindlichen Mächte besiegt hat, in der Vergangenheit wie in der Gegenwart des christlichen Lebens. Mirjam als Prophetin, als Person steht in diesen Interpretationen jedoch nicht im Mittelpunkt. Thema sind stets die Rettungserfahrung und der Untergang der Feinde. Mirjams Rolle wird aber unterschiedlich akzentuiert, von einem völligen Verschweigen, etwa in der dichterischen Umsetzung des Prudentius, ¹³ bis hin zu einer positiven Wertung als Prophetin. Indem ihr Lied den Christen ans Herz gelegt wird, wird auch Mirjam als Prophetin ernst genommen und ihr Lied als wichtiger Teil der Heilsgeschichte rezipiert.

Ausgehend vom Verständnis des Mirjamliedes als Siegeslied der Getauften, das Christen durchaus angemessen ist, kann Mirjam selbst auch als Typus der Kirche gedeutet werden. Allerdings gibt es nur einen einzigen Text, der diesen Zusammenhang herstellt. ¹⁴ Johannes von Damaskus lässt die Kirche in Person Mirjams das Siegeslied singen:

¹² AMPHILOCHIUS, *De recens baptizatis*, VII, 3 (*Corpus Christianorum. Series Graeca*, 3, Turnhout 1978), S. 156-157.

¹³ Siehe PRUDENTIUS, *Psychomachia* 644-654 (*Corpus Christianorum. Series Latina*, 126, Turnhout 1966), S. 172-173.

¹⁴ Hingegen findet sich Mirjam als Typus der Synagoge mit deutlich antijüdischen Tönen häufig im Kontext der Auslegung von Num 12. Als ein Beispiel sei hier genannt: ORIGÈNE, *Homélie sur les Nombres*, VI,4,1 (*Sources chrétiennes*, 415, Paris 1996), S. 156-159. In derartigen Texten ist häufig die äthiopische Frau des Mose (Num 12,1) Typus der Kirche aus den Völkern.

«Die Dämonen sind geflohen, die Nestorianer sind dreimal unglücklich zugrunde gegangen, wie einstmals die Ägypter, und ihr Anführer, der neue Pharao, der grausame Missetäter und Tyrann: denn sie wurden in der Tiefe der Gottlosigkeit begraben. Wir aber, die Geretteten, die wir trockenem Fußes das salzige Meer des Unglaubens durchschritten haben, lasst uns der Mutter Gottes das Lied des Exodus singen. Mirjam, die Kirche, soll die Pauke in die Hände nehmen und das festliche Lied anstimmen. Die jungen Mädchen des geistigen Israel sind hinausgegangen, um mit Pauken und Tanz das Freudengeschrei anzustimmen».¹⁵

Die Geretteten, das heißt, die Christen, singen ein Loblied. Anführerin dieses Chores ist die Kirche selbst, die für Johannes in Mirjam vorgebildet ist. Interessanterweise ist das Lied an die Gottesmutter Maria gerichtet, die einerseits den gleichen Namen wie die Schwester des Mose trägt, andererseits selbst auch Typus der Kirche, aber auch Prophetin ist. Die Prophetin und Sängerin Mirjam, die Gottesmutter Maria und die Kirche erscheinen eng miteinander verbunden. Die jungen Mädchen, die mit Mirjam singen, werden als das «geistige Israel» bezeichnet. Damit werden Mirjam und die Frauen, die am Schilfmeer mit ihr zusammen gesungen haben, nunmehr «verchristlicht» – sie sind in spiritueller Hinsicht Christinnen. Auch bei diesem Text dürfte die Taufe im Hintergrund stehen. Das Meer symbolisiert den Unglauben, die Feinde stehen für widergöttliche Mächte. Auch hier ist also die allegorische Auslegung des Paulus (1Kor 10,1-2) mitzudenken. Die Opposition Altes – Neues Testament und Judentum – Christentum wird in diesem Text von der Gegenüberstellung der rechtgläubigen Kirche und der Nestorianer verdrängt. Der Pharao bzw. die Ägypter stehen für Nestorius und seine Anhänger. Nachdem die gottlosen Häretiker im Schilfmeer umgekommen sind, kann die Kirche ein Siegeslied singen. Dass dieses dann an die Gottesmutter gerichtet ist, erscheint nur folgerichtig. Ihr gebührt nach den Worten des Johannes das Lied, das Mirjam einst mit den Frauen für den Gott des Exodus gesungen hat. Mirjams prophetisches Reden wird also auf die Kirche übertragen, in der sich sämtliche Prophetien erfüllt haben. In dieser Typologie wird die Rolle der Prophetin einem Kollektiv zugeschrieben. Dennoch wird das weibliche Geschlecht der Singenden eigens hervorgehoben, während etwa im Text des Amphilochius Frauen und Männer angesprochen sind.

Mirjams prophetisches Singen wird in der patristischen Literatur durchwegs positiv beurteilt. Nirgends wird gefragt, ob sie überhaupt das Recht habe, als Frau prophetisch zu reden. Bei Debora verhält sich das anders, wie unten zu zeigen sein wird. Mirjam ist in Ex 15,20-21 unwidersprochene Anführerin der Frauen. Das Singen eines Siegesliedes ist im Alten Testament traditionell Sache der Frauen.¹⁶ Die Tatsache, dass sie Prophetin ist, wird nicht bezweifelt oder problematisiert. Mirjams Autorität gründet einerseits in der prophetischen Begabung, andererseits aber wohl auch in der gemeinsamen Führungsrolle mit ihren beiden Brüdern,

¹⁵ S. JEAN DAMASCÈNE, *Homélie sur la nativité et la dormition, Sur la dormition*, III,3 (*Sources chrétiennes*, 80), Paris 1961, S. 184-185.

¹⁶ Vgl. 1Sam 18,6-7; Ri 11,34.

Mose und Aaron. Allerdings erscheint ihre Führungsposition sehr oft auf die Frauen beschränkt. Außerdem wird Mirjam häufig als Jungfrau dargestellt, besonders bei Ambrosius und Gregor von Nazianz, aber auch bei späteren Autoren.¹⁷ Auch diese Vorstellung von Mirjams Jungfräulichkeit dürfte ihre Wertschätzung in der frühen christlichen Exegese gefördert haben. Möglicherweise hat auch umgekehrt die hohe Wertschätzung und die Namensgleichheit mit Maria, der Mutter Jesu, zur Entwicklung der Vorstellung von ihrer Jungfräulichkeit beigetragen. Die Verbindung des Mirjamliedes mit der Rettung am Schilfmeer, die schon von Paulus an auf die Taufe und die christliche Existenz bezogen wurde, begründet eine uneingeschränkt positive Akzeptanz der Prophetie Mirjams.

Natürlich beleuchten die hier angesprochenen Texte nur einen kleinen, aber wichtigen Ausschnitt aus dem breiten Spektrum der Interpretation Mirjams in der Patristik. Vor allem in der Deutung von Num 12 geht es um die Führungsrolle Mirjams im Verhältnis zu Aaron, besonders jedoch zu Mose, und um Mirjams moralische Qualitäten, etwa ihr Aufbegehren gegen Mose, das oft mit Neid und Eifersucht in Zusammenhang gebracht wird. Weitere Themen sind die Strafe des Aussatzes, die Mirjam allein trifft, ihre Reue und Umkehr. Dort erscheint also Mirjam in einem weniger guten Licht, vor allem im Vergleich mit Mose, dem eine herausragende Rolle in der christlichen Auslegung und typologischen Deutung des Alten Testaments zukommt.

2. *Deboras Wirken und ihr Lied*

Im Gegensatz zu Mirjam sind die biblischen Texte über Debora erstens kompakt – sie kommt ausschließlich in Ri 4-5 vor – und zweitens ausschließlich positiv wertend. Debora wird in Ri 4 zunächst als Richterin, also in einer politischen Funktion, dargestellt, sodann aber auch als Prophetin bezeichnet, ein Titel, der keinem der männlichen Richter zukommt. Debora ist auch die einzige Frau in der Funktion einer Richterin, die in der Bibel genannt wird. Gerade diese Tatsache wird einer Anzahl von Autoren zum Anlass, über deren Rechtfertigung nachzudenken. Die folgenden Überlegungen beschränken sich auch hier wieder auf das prophetische Reden Deboras und dessen Bewertung in den patristischen Texten.

Origenes steht Frauen als Prophetinnen sehr kritisch gegenüber, vor allem wenn er über die «Neue Prophetie» schreibt. Mit 1Kor 14,34 («Die Frauen sollen in den Versammlungen schweigen») rechtfertigt er die

¹⁷ Siehe unter anderen F. GORI, *Verginità e vedovanza (Tutte le opere di Sant'Ambrogio)*, 14,1), Milano 1989, S. 186-187, 218-220, 270; AMBROSIUS, *Epistulae extra collectionem (Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum)*, 82,3, Wien 1982), S. 252-253, 307; GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *De la virginité*, XIX, 1-11 (*Sources chrétiennes*, 119, Paris 1966), S. 485-487; CHROMATIUS VON AQUILEIA, *Tractatus III in Matthaum*, 1,24-25 (*Corpus Christianorum. Series Latina*, 9A, Turnhout 1974), S. 208; PETRUS CHRYSOLOGUS, *Collectio Sermonum, pars III, Sermo 146, De generatione Christi secundus*, 7 (*Corpus Christianorum. Series Latina*, 24B, Turnhout 1982), S. 905-906.

Beschränkung weiblichen Redens auf den Privatbereich. Natürlich stehen dieser Restriktion die alttestamentlichen Prophetinnen entgegen. Origenes findet einen Weg, auch deren Wirken einzuschränken: Mirjam habe nur vor den Frauen gesprochen, Debora sei nicht öffentlich vor dem Volk aufgetreten und Hulda habe nur in ihrem Haus zu einem Abgesandten geredet.¹⁸ In diesem Text geht Origenes vom Korintherbrief aus, polemisiert explizit gegen die Prophetinnen Priskilla und Maximilla und lenkt aus diesem Kontext den Blick auf das Alte Testament. Die biblischen Erzählungen über Debora, Mirjam und Hulda werden so interpretiert, dass sie den vorgegebenen Argumenten des Origenes entsprechen. Sie werden nicht zu einer kritischen Infragestellung letzterer. Sein Ziel ist es, die Rechtmäßigkeit öffentlichen prophetischen Redens von Frauen zu bestreiten. Die biblischen Beispiele werden dieser Absicht untergeordnet und dementsprechend interpretiert. In seinen Homilien zum Richterbuch deutet Origenes Debora als Typus der Prophetie. Als die Prophetie verweist auch sie bereits auf Christus und die Kirche voraus.¹⁹ Mit der Typologisierung Deboras wird das Problem der Existenz einer weiblichen Prophetin auf einer anderen Ebene gelöst. Sie wird nicht mehr als historische Person, als Individuum betrachtet, sondern als Repräsentation einer abstrakten Wirklichkeit. Damit fällt das Problem, das prophetische Reden einer Frau rechtfertigen zu müssen, weg. Origenes braucht daher dem alttestamentlichen Text nicht zu widersprechen, sondern nutzt die allegorische Auslegung, um den ihm unliebsamen Text seinen theologischen Vorstellungen anzupassen.

Vercundus von Junca in Nordafrika († 552) verfasste einen ausführlichen Kommentar über die *cantica ecclesiastica*, in dessen Rahmen er auch Ri 5 auslegt.²⁰ Debora nimmt im Verlauf der oftmals allegorischen und typologischen Interpretation eine wichtige Stellung ein: Sie ist Typus des menschlichen Geistes bzw. der Seele, Typus der Kirche und Typus des Fleisches Christi, das sich aus dem Grab erhebt, so wie Debora sich in Israel erhoben hat (Ri 5,7.12). Bei der Deutung des Literalsinnes allerdings geht Vercundus auf das weibliche Geschlecht Deboras ein, insofern es sich aus seiner Sicht nicht mit ihrer Stellung verträgt:

«In den Zeiten der Richter können nicht solche Männer gefunden werden, von denen mit Recht das Volk geleitet wurde: Debora, die Frau des Lappidot, wurde erwählt, der Regierung des Volkes vorangestellt zu werden. Freilich aber ist es der Schande der Männer zuzuschreiben, dass eine Frau allen vorgezogen wurde. Auch ist sicher jenes anzuerkennen, was die himmlische Gnade Männern und Frauen gleichermaßen zumisst. Dieses freilich traf ein in den Zeiten des Königs Joschija, als die Prophetin Hulda vom Geist der Prophetie erfasst worden war, weil alle Männer zurückgelassen worden waren».²¹

¹⁸ C. JENKINS, *Origen on 1 Corinthians*, in «Journal of Theological Studies», 10 (1909), S. 41-42.

¹⁹ ORIGENES, *Homélies sur les Juges*, VI (*Sources chrétiennes*, 389, Paris 1993), S. 148-169.

²⁰ VERCUNDUS IUNCENSIS, *Commentarii super cantica ecclesiastica* (*Corpus Christianorum. Series Latina*, 93, Turnhout 1976), S. 173-203.

²¹ *Ibidem*, S. 173.

Verecundus akzeptiert zwar, dass die Gnade Gottes Männern und Frauen gleichermaßen zukommen kann, sieht aber dennoch Debora wie Hulda als Ausnahmefälle. Ihre Geistbegabung und ihr Wirken kommen nur zustande, weil die Männer, denen die entsprechenden Aufgaben eigentlich zukämen, versagt haben. Für Verecundus ist es auch gänzlich undenkbar, dass Debora als Frau allein öffentlich – so ist vorauszusetzen – ein Siegeslied vorträgt. «Debora konnte als Frau allein nicht für Gott singen. Nachdem aber Barak beigeesellt wurde, sang sie damals ein Gleichnis (*parabolam*)».²² Auch für Verecundus verbietet sich also selbständiges, öffentliches Reden einer Frau. Er findet im Bibeltext einen Anhaltspunkt, um zu betonen, dass Debora nur mit einem männlichen Begleiter öffentlich aufgetreten sei. Es ist anzunehmen, dass es auch Verecundus nicht allein um die Interpretation von Ri 5 geht, sondern dass mit der Deutung des Textes entsprechend einer in der Kirche geltenden Norm auch ein präskriptiver Anspruch verbunden ist, dass er also etwaigen Leserinnen damit keinesfalls Anlass geben möchte, selbst auf das Vorbild Deboras zurückzukommen und dieses als Rechtfertigung für eigenes öffentliches Reden heranzuziehen.

Auch Theodoret von Kyrus († um 460) stellt in den *Quaestiones in Iudices* die Frage nach dem prophetischen Reden Deboras geschlechtsspezifisch, und er stellt sie direkt: «Warum prophezeit eine Frau?»²³ Einen guten Teil der *responsio* widmet er diesem Thema:

«Weil ja die Natur von Männern und Frauen eine ist. Denn die Frau wurde aus Adam gebildet und erhielt Anteil am Wort wie jener. Deshalb sagt auch der Apostel: In Christus Jesus ist nicht männlich und weiblich. (Gal 3,28) So ist auch Mose ein Prophet und Mirjam eine Prophetin. Ich weiß aber, dass Debora zur Widerlegung der Männer damals durch die Prophetie gewürdigt wurde. Denn keiner von jenen wurde der Gnade für würdig befunden, diese wurde getroffen von der Gabe des allheiligen Geistes. Und so war es offenbar, dass sie der Gnade von oben gewürdigt wurde, wie sie Barak, der es ohne sie nicht wagte, in die Schlacht hinausführte. Das aber sagte sie auch in ihrem Lied: Verschwunden waren die Mächtigen in Israel, bis Debora, eine Mutter in Israel, aufstand (Ri 5,7 LXX)».²⁴

Mit dieser Argumentation beweist Theodoret, dass man über Frauen auch ganz anders denken kann, als etwa Origenes oder Verecundus es tun. Für Theodoret haben Männer und Frauen dieselbe Natur. Er nimmt Bezug auf die Schöpfungserzählung in Gen 2, nach der Eva aus Adam gebildet wurde, interpretiert diesen Text aber nicht im Sinne einer Nach- oder Unterordnung der Frau, sondern im Sinne von Gleichheit.²⁵ Er untermauert seine Argumentation mit einem Wort des Paulus, Gal 3,28. Sofort bringt er auch noch ein alttestamentliches Beispiel, nämlich Mose und Mirjam.

²² *Ibidem*.

²³ N. FERNÁNDEZ MARCOS - A. SAENZ-BADILLOS, *Theodoretus Cyrensis Quaestiones in Octateuchum. Editio critica*, Madrid 1979, S. 297.

²⁴ *Ibidem*. Anschließend legt Theodoret einige ausgewählte Verse aus Ri 5 kurz aus.

²⁵ Laut Theodoret wird auch beiden das Wort Gottes zuteil, obwohl nach Gen 2,16f Gott zunächst nur zu Adam spricht.

Auch in diesem Fall stehen ein männlicher Prophet und eine weibliche Prophetin gleichwertig nebeneinander. Damit ist Theodorets Frage einmal grundsätzlich beantwortet. In einem weiteren Schritt geht der Exeget nun auf die spezifische historische Situation in Israel zur Zeit Deboras ein. Die Männer dieser Zeit waren nicht «würdig», also wohl nicht fähig, die Aufgabe zu übernehmen, die von göttlicher Seite dann Debora übertragen wurde. Damit ist einerseits wieder das Versagen der Männer und damit die Ausnahmesituation eingespield, andererseits Deboras prophetisches Reden und Wirken göttlich gerechtfertigt. Auch für Theodoret oder für seine Adressatinnen und Adressaten bedarf offenkundig das prophetische Wirken einer Frau der Rechtfertigung, aber Theodoret gibt diese grundsätzlich, und zwar überwiegend positiv. Das öffentliche Auftreten einer Frau ist also auch in patristischer Zeit durchaus denkbar, zumindest für die Vergangenheit. Über die Gegenwart seiner Leserinnen sagt Theodoret nichts. Obwohl in seinen Kommentaren sonst sehr oft die historische Betrachtung unmittelbar in Ermahnungen oder Lehren für seine zeitgenössischen Leserinnen und Leser übergeht, geschieht das an dieser Stelle nicht. Theodoret verbleibt hier im Rahmen des Bibeltextes. Er trifft zwar mit dem Rekurs auf die Schöpfung eine grundsätzliche Aussage über die gleiche Natur der Geschlechter, die jedoch nicht konkretisiert wird bzw. sich in der historischen Debora konkretisierte und in dieser Konkretion wiederum durch das Versagen der Männer begründet ist. Wenn Adolf Harnack feststellt, dass die Propheten und Prophetinnen zunächst «eine notwendige Ausstattung der den h. Geist besitzenden Kirche» waren, aber mit dem Ende des zweiten Jahrhunderts «nachweislich aufgehört» hätten,²⁶ dann passt das zu dem völlig unpolemischen Text Theodorets, aus dem sich keine gegenwärtige prophetische Praxis mehr erkennen lässt.

Zahlreiche Autoren ringen mit der Tatsache, dass die Frau Debora in Ri 4-5 als Richterin und Prophetin auftritt und öffentlich spricht. Dabei entwickeln sie unterschiedliche Strategien der Rechtfertigung, negativ mit einem Hinweis auf das Versagen der Männer oder positiv mit Verweis auf das Wirken des Geistes in Frauen und Männern sowie bei Theodoret sogar mit einem Hinweis auf die aus der Schöpfung resultierende Gleichheit der «Natur». Noch öfter aber steht Deboras politische Funktion in Frage. Ri 4 schildert sie als Richterin, aber durchaus auch als Heerführerin, die Barak überhaupt erst zum Handeln bewegen muss. Gerade diese politische Rolle wird häufig als «unweiblich», meist aber dennoch positiv als besondere Glaubensstärke in einer außergewöhnlichen Situation der Bedrängnis gewertet. Das politische Wirken Deboras lässt sich sehr schwer spiritualisieren, obwohl etwa Verecundus dies versucht. So muss auf die (unnatürliche und ungewöhnliche) männliche Schwäche zurückgegriffen werden, um Deboras Wirken dem biblischen Text entsprechend positiv beurteilen zu können.

²⁶ A. HARNACK, *Die Lehre der zwölf Apostel nebst Untersuchungen zur ältesten Geschichte der Kirchenverfassung und des Kirchenrechts*, Berlin 1886, Nachdruck 1991, S. 123.

Was den jeweiligen Leserinnen und Lesern vor Augen gestellt wird, ist aber wieder ihre moralische und spirituelle Charakterstärke, ihre Tugend.²⁷

3. *Gender und prophetisches Reden in patristischen Texten*

Wie also sehen die patristischen Autoren die alttestamentlichen Prophetinnen? Wie gehen sie mit den biblischen Texten um? Folgende Tendenzen lassen sich feststellen:

1. Die patristischen Exegeten nehmen im Allgemeinen den Bibeltext ernst. Sie betrachten ihn als Wort Gottes und halten sich in ihrer Auslegung weitgehend an den Text. Die heilige Schrift muss zunächst als Vorgabe akzeptiert werden. Probleme bei der Auslegung werden gegebenenfalls durch die Anwendung bestimmter Methoden, wie Typologie und Allegorese, gelöst.

2. Der Umgang mit dem Bibeltext, die Freiheit der Interpretation unterscheidet sich hinsichtlich der Textgattungen. Bibelkommentare, aber auch Homilien zu bestimmten Stellen halten sich genauer an den Text als Briefe, moralische Abhandlungen und Ähnliches. Wird der Text selbst interpretiert, wird er sehr ernst genommen. Werden Texte herangezogen, um eine andere Bibelstelle oder ein bestimmtes Thema zu beleuchten, so wird der Bibeltext meist im Sinne der vorher ausgeführten Argumentation ausgelegt, etwa im Sinne eines «Schriftbeweises». Das kann bis zu widersprüchlichen Aussagen zwischen verschiedenen Texten eines Autors führen.

3. Die Frage nach dem Geschlecht wird bei den Prophetinnen immer wieder ausdrücklich gestellt und problematisiert, bei Debora mehr als bei Mirjam, weil sie nicht einem Mann untersteht und selbständig eine explizit politische Funktion ausübt. Mirjam ist stets auf ihre Brüder Mose und Aaron bezogen und erscheint immer mit ihnen zusammen. Auch sie hat wie Debora eine Führungsposition inne, allerdings nicht alleine. Deboras Ehemann wird zwar genannt (Ri 4,4), spielt aber keine Rolle in der Erzählung. Debora übt ihre öffentlichen Aufgaben alleine aus und erteilt sogar einem Mann, nämlich Barak, Befehle. Diese Konstellation verlangt nach entsprechenden Rechtfertigungsstrategien.

4. Mirjam und Debora werden als Prophetinnen wertgeschätzt, weil sie vom Heiligen Geist inspiriert reden. Die göttliche Gnade macht keinen Unterschied zwischen Frauen und Männern. Auf spiritueller Ebene also werden die Geschlechter als gleichwertig betrachtet, wenn auch die Empfehlung an die Frauen ergeht, sich in männlicher Stärke zu üben, ja manchmal sogar «männlich» zu werden. Gleichwertigkeit wird demnach als Männlichkeit gesehen.

²⁷ Vgl. zum Beispiel und besonders ausführlich Ambrosius' Abhandlung *De viduis* (F. GORI, *Verginità e vedovanza*, S. 282-289).

5. Das öffentliche prophetische Reden ist dennoch nicht unumstritten, im Gegenteil. Die Rechtfertigungen dafür unterscheiden sich, interpretieren bisweilen sogar den Bibeltext gegen den positiven Textbefund. Auch Leerstellen des Textes werden für die Interpretation genutzt, wie etwa die fehlende Erwähnung von Ehemann und Kindern bei Mirjam im Sinne ihrer Jungfräulichkeit.

Das prophetische Reden bzw. Singen Mirjams und Deboras wird also von Autor zu Autor unterschiedlich und insgesamt ambivalent beurteilt. Dieses Urteil gründet in der Ablehnung des öffentlichen Redens von Frauen in der Kirche (oder allgemein vor einer Versammlung) – mit Hinweis auf Paulus (1Kor 14,34) – sowie der damit verbundenen spezifischen Zuordnung der privaten und öffentlichen Sphäre an die Geschlechter. Einzelne Texte zeigen, dass alternative Wertschätzungen aber gerade aufgrund des biblisch bezeugten Glaubens möglich sind, insofern Gottes Geist und Gnade Frauen wie Männern gleichermaßen zukommen kann – wiederum mit Hinweis auf Paulus (Gal 3,28). Dass Frauen in biblischen Zeiten prophetisch gesprochen haben, ist durch die Texte des Alten und Neuen Testaments bezeugt. Dass in der Kirche Frauen prophetisches Auftreten für sich beanspruchten, gerade auch mit Hinweis auf die biblischen Prophetinnen, ist aus dem Bemühen vieler patristischer Autoren um eine Schriftauslegung, die das öffentliche Wirken alttestamentlicher Prophetinnen herunterspielt und entschärft, typologisiert und spiritualisiert oder in die Privatsphäre verdrängt, deutlich zu erkennen. Dennoch wird das prophetische Reden Mirjams und Deboras nicht verschwiegen, sondern ist von bleibender Bedeutung, auch in der christlichen Bibelauslegung.