

**Gerd Lüdemann**

**READER ZUM WORKSHOP AM 8. MAI 2004**

**JESUS UND DIE FRAUEN**

**I. Beiträge zur Diskussion über feministische Theologie: Jesus und die Anfänge des Christentums**

- a) Ina Praetorius: Jesus und seine Frauen
- b) Ute E. Eisen: „Jesus und die Frauen“. Ein kritischer Rückblick
- c) Gerd Lüdemann: Gesamtdarstellungen des Urchristentums aus feministisch-theologischer Sicht

**II. „Frauentexte“ mit Blick auf den historischen Jesus**

- a) Mk 1,29-31: Die Erzählung von der Heilung der Schwiegermutter des Petrus als Bestandteil von Mk 1,21-39: Jesus in Kapernaum
- b) Mk 5,21-6,1a: Die Heilung der blutflüssigen Frau und die Auferweckung der Tochter des Jairus
- c) Lk 7,36-50: Jesu Salbung durch die Sünderin
- d) Lk 8,1-3: Die Nachfolge der Frauen

**III. „Frauentexte“ mit Blick auf den auferstandenen Christus**

- a) Das Evangelium der Maria
- b) Gerd Lüdemann: Maria Magdalena – Vertraute des auferstandenen Jesus und Gegnerin des Petrus
- c) Ostertexte aus den Evangelien des Neuen Testaments (siehe Workshop vom 3. April 2004)

**I. Beiträge zur Diskussion über feministische Theologie: Jesus und die Anfänge des Christentums**

**a) Ina Praetorius: Jesus und seine Frauen**

Zweitausend Jahre patriarchale Kirchengeschichte haben aus Jesus eine Figur gemacht, die umstellt ist von Nazarenerkitsch und einem körper- und frauenfeindlichen Sündenbegriff. <http://www-x.nzz.ch/folio/archiv/1999/12/articles/praetorius.html>

Mit der Frage, ob ein männlicher Erlöser denn auch Frauen erlösen könne, haben Theologiestudentinnen in den siebziger Jahren gewisse Herren genervt, die an alles mögliche glaubten, bloss nicht an ungelöste Probleme. Die Frage war ernst gemeint. Sie ist bis heute nicht gelöst, aber sie hat die Kirche und die Theologie verändert, und sie hat viele Fragen nach sich gezogen: Brauchen wir überhaupt Erlösung? Wenn ja, welche und wovon? Was ist eine Sünde, und sind die Sünden der Männer dieselben wie die der Frauen? Was hat es zu bedeuten, dass Männer seit vielen Jahrhunderten unbeirrt ihr eigenes Geschlecht anbeten und gleichzeitig Selbstvergötterung für eine Sünde halten? Wer oder was kann Jesus für denkende Frauen und Männer sein, wenn der Schutt einer jahrhundertealten patriarchalen Auslegungsgeschichte weggeräumt ist?

Ob Jesus ein Feminist sei, auch diese Frage wurde gestellt. Aber ihre Faszination hielt nicht lange an. Wussten wir doch bald selbst nicht mehr, ob wir unser Nachdenken einem dieser langweiligen -ismen zuordnen wollten, ob es uns wirklich interessierte, was eine Feministin sei und ob sie auch im Maskulinum existiere. Immerhin hat die Frage nach dem Feminismus Jesu den Blick auf seine Beziehungen zu sehr unterschiedlichen Frauen gelenkt, schliesslich auf seine Beziehungen überhaupt: zu Menschen, Gemeinschaften, Institutionen und - zu Gott. Dieser veränderte Blickwinkel markiert eine Zäsur gegenüber der lange als selbstverständlich hingegenommenen Dominanz einer Theologie der Eigenschaften.

Was ich, in der Sonntagsschule, im Konfirmandenunterricht, aus barocken Chorälen und Oratorien, über Jesus Christus gelernt habe, ist dies: Im Zimmermannssohn aus Nazareth hat der Gott Israels, der Eine, der Herrgott Menschengestalt angenommen und uns sündigen Erdenbewohnern die Rettung gebracht. Deshalb feiern wir Weihnachten als Tag der Geburt Gottes, Karfreitag zum Gedächtnis seines Sühnetodes am Kreuz, Ostern als frohe Botschaft der Auferstehung von den Toten und Pfingsten als Geburtstag derjenigen Bewegung, die das Evangelium vom menschenfreundlichen Gott weitererzählt und verwaltet.

Da mich allerdings niemand anleitete, die mich umgebende, fleissig zu Wohlstand aufstrebende Welt des deutschen Wirtschaftswunders als scheusslichen Sündenpfehl zu erkennen, da die Einübung alltäglicher

Zerknirschung nicht Teil bildungsbürgerlicher Erziehung war, fand ich Jesus nicht besonders interessant. Dass ich dennoch ein Studium der Theologie begann, hat mit Debattierlust zu tun und mit einem erst im Erwachsenenalter beiläufig aufgelesenen Gedanken, den ich schon fast erlösend nennen möchte, den man mir aber in meiner kirchlichen Grundausbildung vorenthalten hatte: dass nämlich der Gott der Christen mich und alle liebt, und zwar nicht etwa, weil wir viel geleistet hätten, sondern weil wir da sind.

Im Studium lernte ich dann, dass dieser schöne Gedanke (der Gott übrigens in erstaunliche Nähe zum patriarchalen Ideal der guten Mutter rückt) zwingend mit dem Glauben an den für uns gekreuzigten und auferstandenen Heiland verbunden ist, was mir bis heute nicht recht einleuchten will. Ich lernte ausserdem, dass es in der Bibel nicht nur eine «Christologie»-Lehre von der Bedeutung Jesu Christi gibt, sondern viele. Und dass das Nachdenken über die angemessene Deutung des Mannes aus Nazareth weitergeht bis heute, was eine Freude, aber auch eine Gefahr darstelle, wie man zum Beispiel an den bereits vorliegenden Kirchenspaltungen erkennen könne.

Wir lernten, dass auf uns künftige Pfarrerrinnen und Pfarrer daher eine doppelte Verantwortung zukomme: wir sollen einerseits als Wissenschaftler der historischen Vielfalt christologischer Deutungsversuche gerecht werden und andererseits den Glauben der uns anvertrauten Menschen nicht erschüttern. Unsereins nahm den ersten Teil dieser väterlichen Ermahnung freudig entgegen und verschob den zweiten auf ein unbestimmtes pfarramtliches Später.

Sich vom kosmischen Pantokrator, vom Nazarenerkitsch, von einem auf Sexualität fixierten, körper- und frauenfeindlichen Sündenbegriff, von der in Paradoxien schwelgenden nachaufklärerischen Dogmatik und von all den anderen Altlasten aus zweitausend Jahren patriarchaler Kirchengeschichte immer wieder zu distanzieren, ist kein leichtes, aber wohl die Voraussetzung für das, was wir suchen: eine unverstellte, wirklich befreiende Beziehung zum Mann von Nazareth.

Als ich neulich eine Auslegung der Geschichte schreiben sollte, in der Jesus und Petrus auf dem See wandeln (Mt. 14, 22-33), erschien er prompt wieder vor meinem inneren Auge: der blondgelockte junge Held, der unangefochten über Wellen schreitet und dem sinkenden Menschlein Petrus (mir) gnädig die Hand reicht, dieser entrückte Übermensch, der sich später freiwillig und im Einklang mit dem Willen seines göttlich sadistischen Vaters ans Kreuz nageln lässt, um stellvertretend für meine Sünden zu büßen. Wenn ich die hartnäckigen Kitschablagerungen abgetragen habe, bin ich müde, lege mich auf den Teppich. Lange genug hier liegenezubleiben, sich von keinem gedonnerten oder gehauchten «Und dennoch» vor der Zeit aufrichten zu lassen, das ist Teil meiner theologischen Arbeit.

Manchmal fügt sich etwas zusammen: Meine noch vorhandene oder in steter Auseinandersetzung wiedererwachte Sympathie für die christliche Tradition verbindet sich zum Beispiel mit einem der überraschenden Forschungsergebnisse, die Kolleginnen aus der Altorientalistik, aus den Bibelwissenschaften und der Kirchengeschichte in den vergangenen drei Jahrzehnten zutage gefördert haben. Mit der Entdeckung etwa, dass Jesus nicht nur in der Tradition sozialkritischer ersttestamentlicher Prophetie, sondern auch in derjenigen der jüdischen Chokmah - Sophia, Weisheit, einer weiblichen Gestalt - steht, was einen unüblichen Blick auf seine weisheitliche Lehre eröffnet: Diese Lehre, zum Beispiel die Bergpredigt, ist keine Anleitung zum Heroismus, sondern eine Einweisung in die grundlegenden Dinge und Handlungsweisen, die es zum guten Leben braucht.

Oder meine Sympathie für die christliche Tradition verbindet sich mit einem von bürgerlicher Moral unverstellten Blick auf die - normalerweise umstandslos als Sünderinnen bezeichneten - vier namentlich erwähnten Stammütter Jesu, auf Tamar, Rahab, Ruth und Bathseba. Die «Sünde» dieser vier Frauen besteht nämlich schlicht darin, dass sie sich als sohnlose Witwen, als Prostituierte und als Ehebrecherin ausserhalb patriarchal geordneter Familienstrukturen bewegen und sich durch phantasievolles Handeln ein würdiges Leben erkämpfen. Maria, die unverheiratete Mutter Jesu, passt gut in diese Reihe; ihr Kind ist der Abkömmling einer prägnant unangepassten weiblichen Genealogie. Auch später verkehrt Jesus gern mit Frauen, die ausserhalb der geltenden Ordnung leben. Familie ist ihm nicht wichtig. Und dass wohlhabende Frauen seinen Unterhalt bestreiten, stört ihn nicht.

Und weshalb orientieren wir eigentlich unsere derzeit aus aktuellem Anlass so vielbesprochene Zeitrechnung an Jesu Geburt und nicht an seinem angeblich viel bedeutsameren Tod? Meine theologischen Lehrer scheinen sich diese Frage nie gestellt zu haben, aber ich weiss die Antwort: Weihnachten ist und bleibt zwar ein fröhliches Kinderfest, aber es ist deswegen nicht das harmlose theologische Nichts, zu dem ahnungslose Androzentriker es gemacht haben.

Bevor Gott Mann wird, ist er Säugling, von einer Frau geboren wie wir alle. Säuglingen aber, Kindern und Jugendlichen werden wir nicht gerecht, wenn wir uns als ewig unzulängliche Untertanen vor ihnen niederwerfen. Um erwachsen zu werden, braucht der säuglinggewordene Gott das behutsame, umsichtige

und sachkundige Tätigwerden, das die meisten von uns am besten bei ihren Müttern lernen. Die theologische Entdeckung der Geburtlichkeit Gottes steht noch aus.

Manchmal erscheint mir der Mann Jesus hässlich, oder ich stelle ihn mir bewusst so vor. Nirgends in der Bibel steht, er sei schön und blond gewesen. Ein kleiner schräger Typ stakelt dann über die Wellen und kichert, zusammen mit seinem Busenfreund Petrus, über ein gescheitertes Experiment. Vielleicht wird ja der Glaube beim nächsten Sturm stark genug sein? Vielleicht wusste der Meister einfach am besten, wo die versteckten Steine unter dem Wasserspiegel liegen? Was kümmert es mich? Wenn ich es nur endlich schaffe, mir den liebevoll unangepassten Mann, der er doch gewesen sein soll, auf meinen Teppich zu holen. Wenn er dann, in Gestalt meiner zerfledderten Lutherbibel, bei mir Platz genommen hat, wird manches vernünftige Wort gewechselt. Die Tradition nennt das «Gebet».

Kann also ein männlicher Erlöser Frauen erlösen?

Zwanzig Jahre theologische Existenz sind noch nicht genug, um die Vorstellung, «Sünde» meine in erster Linie außerehelichen Beischlaf, Homosexualität und diverse Formen von Aufruhr, und bei der «Erlösung» handle es sich um ein in Bekenntnisformeln eingefrorenes Standardgeschehen, endgültig ad acta zu legen. Es fängt immer alles wieder von vorne an. Aber allmählich ist das anstrengende Hin und Her grundiert von der Gewissheit, dass, mit einer wachsenden Gemeinde aufgeweckter Frauen, auch unsere Verantwortung und Vollmacht wächst, bessere Worte in die Welt zu setzen.

Unter «Sünde» verstehen wir die unabschaffbare Tatsache, dass wir, Frauen und Männer, immer wieder an unseren Idealen eines sorgfältigen und liebevollen Umgangs miteinander und mit der Welt scheitern. Und «Erlösung» bedeutet, dass wir trotzdem immer wieder neu anfangen können und sollen. Um erlöst zu leben, brauche ich keinen Perfektionisten der Sündlosigkeit und kein freiwilliges Selbstopfer, sondern einen intelligenten Begleiter, der mir in dieser und jener Episode zeigt, wie es wäre, gut zu leben, der sich nicht scheut, die Konsequenzen seines menschenfreundlichen Widerspruchsgeistes bis zum Ende zu tragen und der dennoch nicht im Strom des allgemeinen Vergessens versunken ist.

Ob Jesus wirklich auferstanden sei? Ob es deshalb auch für uns ein Leben nach dem Tod gebe? Über solche Fragen zu debattieren ist ein geistreicher Zeitvertreib. Wenn es ernst wird, sind wir gut beraten, die Antwort einer Anderen zu überlassen.

Ina Praetorius, Krinau (SG), ist Theologin. Für den vorliegenden Text hat sie sich auf folgende Werke gestützt: Doris Strahm/Regula Strobel «Vom Verlangen nach Heilwerden», 1991; Silvia Schroer «Die Weisheit hat ihr Haus gebaut», 1996; Luzia Sutter Rehmann «Vom Mut, genau hinzusehen», 1998. Ihre eigene Studie, «Texte zum Ende des Patriarchats», erscheint im Januar 2000.

## **b) Ute E. Eisen: „Jesus und die Frauen“. Ein kritischer Rückblick<sup>1</sup>**

Dieser (in den Anmerkungen gekürzte) Aufsatz erschien zuerst in: Biblische Zeitschrift Neue Folge 45 (2001, S. 79-93) und wird hier mit freundlicher Genehmigung von Frau Prof. Dr. Eisen wieder abgedruckt.

Die katholische Theologin Helga Melzer-Keller hat in ihrer knapp 500 Seiten umfassenden Dissertation eine umfangreiche und beachtenswerte Untersuchung zu Jesus und den Frauen in den synoptischen Traditionen und Redaktionen vorlegt. Sie konzentriert sich in ihrer Analyse auf die Überprüfung eines Auslegungsparadigmas, das die Forschung des 20. Jahrhunderts maßgeblich geprägt hat. Es ist das „in der Literatur zu etwas ‚Besonderem‘ hochstilisierte Verhältnis Jesu speziell zu Frauen“ (3). Das Ergebnis ist die „Demontage des Bildes vom ‚Frauenbefreier‘ Jesus und vom ‚idealen Anfang‘“ (448). Ihr Buch ist eine Darstellung und Zusammenfassung der in den letzten Jahrzehnte diskutierten synoptischen Texte und ihrer Auslegungen zum Thema „Jesus und die Frauen“ und lädt zu einem Rückblick ein. Im Zuge meiner Ausführungen werde ich mich an den Vorgaben dieses Buches orientieren und dessen Ergebnisse im Kontext der jüngeren Forschungsdiskussion einer kritischen Würdigung unterziehen.

Die Untersuchung ist gekennzeichnet durch einen übersichtlichen Aufbau. Sie ist in zwei große Abschnitte gegliedert: Abschnitt A, „Die synoptischen Redaktionen und die Logienquelle“, umfaßt die Analyse der synoptischen Evangelien und der Logienquelle hinsichtlich ihrer Akzentuierung von Jesus im Zusammenhang mit Frauen und ihres Umgangs mit dem Thema Ehe (10-358). Dieser Abschnitt konzentriert sich vorrangig auf die Scheidung von Tradition und Redaktion. Abschnitt B, „Die Gemeindeüberlieferungen und der ‚historische Jesus‘“, analysiert die durch die vorangegangenen Untersuchungen in Abschnitt A

<sup>1</sup> Helga Melzer-Keller, Jesus und die Frauen. Eine Verhältnisbestimmung nach den synoptischen Überlieferungen (HBS 14), Freiburg, i.Br. (Herder) 1997, XIX u. 487 S. Geb. DM 98; ISBN 3-451-26410-2.

herausgearbeiteten Gemeindeüberlieferungen und fragt schließlich nach dem Verhältnis des ‚historischen Jesus‘ zu Frauen (359-441). Die Verfasserin zeigt sich des Problemes bewußt, wie schwierig es ist, zum ‚historischen Jesus‘ vorzudringen. Ihre Studie macht erneut deutlich, daß sie es bei den synoptischen Evangelien mit Texten zu tun haben, welche die Jesusüberlieferung eigenständig interpretieren, umformen und auch neu bilden und somit die Rückfrage nach dem historischen Jesus nur hypothetisch möglich bleibt.

Die großen Abschnitte A und B sind in sechs Hauptteile gegliedert: A I zum Markusevangelium, A II zum Matthäusevangelium, A III zum Lukasevangelium, A IV, zur Logienquelle, B V zu den Gemeindeüberlieferungen und B VI zum ‚historischen Jesus‘. Diese Teile haben ihrerseits Unterkapitel, die besondere Fragestellungen aufgreifen. Ein zentraler Untersuchungsgegenstand sind die synoptischen Texte, die um das Thema Ehe kreisen. Zentral sind außerdem die Erwähnungen der Frauen bei der Kreuzigung, Grablegung und Auferstehung Jesu sowie die Erzählungen von der Schwiegermutter des Petrus, der Syrophönizierin, der blutflüssigen und der salbenden Frau. Zudem bilden die ‚frauenrelevanten‘ Gleichnisse einen gewichtigen Teil der Untersuchung.

Alle Teile werden durch ‚methodische Vorüberlegungen‘ eingeleitet und durch Zwischen- und Gesamtbilanzen abgeschlossen, was die Lesbarkeit des Buches sehr fördert. Ein umfangreiches Literaturverzeichnis (451-480) – leider ohne ausgeschriebene Vornamen – sowie ein Stellen- Namen- und Sachregister (481-487) runden den Band ab.

Im Folgenden werde ich mich darauf konzentrieren, erstens die methodischen und hermeneutischen Vorentscheidungen, zweitens die Tendenzen zentraler Themenkomplexe sowie drittens die wichtigsten Gesamtergebnisse der Abschnitte A und B zu skizzieren und im oben angedeuteten Sinne zu diskutieren.

## I

Methodisch bekennt sich M.-K. zu den klassischen Methoden der historischen Kritik, die mit besonderem Schwerpunkt auf der Redaktionsgeschichte, gründlich bei den ausgewählten Texten angewandt werden. Die Einzelanalysen sind somit zugleich gute Einführungen in zentrale exegetische Probleme der jeweiligen Texte. Neuere methodische Ansätze, wie etwa linguistische, erzähltheoretische oder Rezeptionsästhetische Ansätze werden nicht berücksichtigt.<sup>2</sup>

Überraschenderweise verzichtet M.-K. auf eine explizite Auseinandersetzung mit feministischer Hermeneutik<sup>3</sup>, die im Zusammenhang mit der Fragestellung von zentraler Bedeutung ist. <sup>4</sup> So geht sie etwa auch selbstverständlich und unhinterfragt davon aus, daß das gesamte synoptische Material von Männern verfaßt ist, was in der jüngeren Forschungsdiskussion mit Recht immer mehr problematisiert wird.<sup>5</sup>

Neben ihrem Bekenntnis zu den historisch-kritischen Methoden bezeichnet sich M.-K. der vergleichenden Religions- bzw. Kulturgeschichte verpflichtet. Welche theoretischen Ansätze sie damit verbindet, präzisiert sie bedauerlicherweise nicht. Konturen ihres Verständnisses davon zeichnen sich ab in jenen Unterkapiteln, in welchen sie sich dem ‚zeitgeschichtlichen Hintergrund‘ widmet. Hier finden sich neben aufschlußreichen Einzelbeobachtungen allerdings auch Vorstellungen, die in der Forschung bereits einer Kritik und Revision unterzogen worden sind. So wird z.B. nicht ausdrücklich das Problem des Antijudaismus in den Quellen und

<sup>2</sup> Die Erweiterung der konventionellen exegetischen Methoden durch eine neuere, im weitesten Sinne sprach- und literaturwissenschaftliche Methodik scheint mir ebenso notwendig, wie Reflexionen hinsichtlich der Konstruktion von Geschichte, Welt- und Wirklichkeit in der Texten. Zu welche erstaunlich neuen und fundierten Ergebnissen dabei gekommen werden kann, zeigt beispielsweise die exzellente Monographie von S. Bieberstein, *Verschwiegene Jüngerinnen – vergessene Zeuginnen. Gebrochene Konzepte im Lukasevangelium* (NTOA 38), Freiburg 1998 (s. dazu die Rez. von H. Melzer-Keller, in: BZ NF 44 [2000] 149-151) zum Lukasevangelium. Auch der jüngst zum Thema ‚Jesus und Frauen‘ erschienene Aufsatzband von I.R. Kitzberger (ed.), *Transformative Encounters. Jesus and Women Re-viewed* (BIS 43) Leiden 2000 hatte das Ziel, Forscherinnen und Forscher zu gewinnen, die aus den unterschiedlichsten Forschungskontexten stammen und mit unterschiedlichen Methoden und Forschungsparadigmen arbeiten.

<sup>3</sup> Verwiesen sei exemplarisch auf den prominentesten Entwurf einer feministischen Hermeneutik von E. Schüssler-Fiorenza, *Zu ihrem Gedächtnis... Eine feministisch-theologische Rekonstruktion der christlichen Ursprünge*, aus dem Engl. übers. v. C. Schaumberger, München 1988 (orig.: 1983); *Dies.*, *Brot statt Steine. Die Herausforderung einer feministischen Interpretation der Bibel*, aus dem Engl. übers. v. K. Hermans, Freiburg (Schweiz) 1988, <sup>2</sup>1991 (Orig.: 1984). *Dies.*, *Jesus – Miriams Kind, Sophias Prophet: kritische Anfragen feministischer Christologie*, aus dem Engl. übers. v. M. Graffam-Minkus u. B. Mayer-Schärtel, Güterloh, 1997 (orig.: 1994). In diesen Werken findet sich eine breite Berücksichtigung der internationalen Diskussion; s. auch die Darstellung feministischer Hermeneutik(en) von A. Noller, *Feministische Hermeneutik. Wege einer neuen Schriftauslegung*, Neukirchen-Vluyn 1995.

<sup>4</sup> M.-K. grenzt sich im Rahmen ihres Bekenntnisses zur ‚Methode der historischen Kritik‘ und in Auseinandersetzung mit einer möglichen feministischen Kritik, lediglich von einer nicht weiter präzisierten ‚neuen, erfahrungsbezogenen Hermeneutik‘ ab. (7). Für die Lesenden entsteht der Eindruck, als sei diese identisch mit feministischer Hermeneutik. Daraus folgt schließlich der Eindruck eines Gegeneinanders historisch-kritischer und feministischer Exegese, der in keinsten Weise besteht. Feministische Exegese arbeitet mit einer Hermeneutik, die sich gesamten zur Verfügung stehenden methodischen Instrumentariums bedient.

<sup>5</sup> Vgl. zu diesem Problem zuletzt A. Standhartinger, *Frauen im Urchristentum*, in: *KuI* 15 (2000) 16-25,17, und S. Bieberstein, *Jüngerinnen* (s. Anm. 2) 3 Anm. 1.

in der Forschung thematisiert, das in der Debatte um „Jesus und die Frauen“ eine zentrale Rolle spielt.<sup>6</sup> Die Folge ist, daß an einigen Stellen in dieser Darstellung ein unreflektiertes Bild von „der jüdischen Frau bzw. von den Frauen im Judentum fortgeschrieben wird, das vorrangig restriktiv gekennzeichnet ist.<sup>7</sup> Ähnlich verhält es sich mit der Vorstellung von der „ins Haus gebannten antiken Frau“, mit der M.-K. zuweilen operiert.<sup>8</sup> Mit Recht macht sie an vielen Stellen ihres Buches immer wieder deutlich, daß die Lebensrealität der spätantiken Frauen erheblich differenzierter war, als es patriarchalische Texte jener Zeit und die Geschichtsschreibung bis heute wahrhaben wollen. So stellt M.-K. zu sog. upper-class-Frauen fest, daß sie „versuchten, sich traditionellen Rollenzwängen zu widersetzen, und deren Radius sich sicher nicht nur im Gebären und Aufziehen von Kindern erschöpfte“ (259). Oder sie führt zu den armen Frauen Palästinas aus, daß sie sich aus ökonomischen Gründen nicht den Luxus leisten konnten, das Haus zu hüten.<sup>9</sup> Dieser Sichtweise, daß nur upper-class und arme Frauen aus traditionellen Rollenmustern ausbrachen und ausbrechen konnten, korrespondiert aber im vorliegenden Buch unausgesprochen das Bild von „normalen“ Frauen, die als „tüchtige Hausfrauen“ in aller Bescheidenheit und in Anstand ihr Hauswesen verwalteten. Ein Bild, das sehr viel mit konservativen Männerphantasien und patriarchalischen Wunschträumen, aber wenig mit antiker Frauenrealität zu tun hat.<sup>10</sup>

In ihrer Textauswahl folgt M.-K. weitgehend den Vorgaben der von ihr kritisierten Forschung der letzten Jahrzehnte. Sie zeigt sich vor allem in ihrer Konzentration auf die sogenannten Frauentexte. Das sind solche Texte, die sich explizit auf Frauen beziehen oder Themen ansprechen, die üblicherweise als Frauenthemen betrachtet werden, wie etwa das Thema Ehe und Familie. Elisabeth Schüller-Fiorenzas berechtigten Einwand gegenüber einem solchen Vorgehen, „das durch eine topologische und motivgeschichtliche Beschränkung auf die ‚Frauen-Perikopen‘ eine analytische Perspektive eingenommen werde, in der Frauen als ‚Problemfall‘ ausgesondert und marginalisiert würden“ (3), führt M.-K. dankenswerter Weise an, berücksichtigt ihn aber nicht. Das begründet sie vor allem mit der Notwendigkeit, das umfangreiche Textmaterial einzugrenzen. So verständlich eine solche Eingrenzung ist, so bleibt M.-K. mit ihrer Auswahl und Konzentration auf die „klassischen Texte“ zwangsläufig den Denkvoraussetzungen der Forschungstradition verhaftet, die sie an sich kritisiert.

Neben den synoptischen „Frauentexten“ erklärt M.-K. darüber hinaus „alle verfügbaren literarischen, epigraphischen und archäologischen Quellen des zeitgenössischen gesellschaftlichen Umfeldes der Evangelien einbeziehen zu wollen, um die christliche Traditionsbildung „einschätzen und beurteilen zu können“ (5). Das ist ein begrüßenswerter Ansatz, nur leider im Hinblick auf die Vielfalt und Unüberschaubarkeit des Materials undurchführbar. Vor allem auch deshalb, weil die genannten Quellen noch nicht einmal in der kritischen Forschung, auf die bei einem solchen Unternehmen zurückgegriffen werden muß, auch nur annähernd vollständig ausgewertet sind. Diese von der Verfasserin formulierte Zielvorgabe verdient Anerkennung, weil sie den sachgemäßen Weg markiert, stößt aber an die genannten Grenzen, die benannt werden müssen.

## II

Bevor ich auf die Gesamtergebnisse der Abschnitt A und B eingehe, möchte ich Themenkomplexe vorstellen, die in dieser Studie für die Aufarbeitung der synoptischen Traditionen und ihren Redaktionen bestimmend sind, und zugleich das Material gliedern.

1. Einen ganz besonderen Stellenwert räumt M.-K. den synoptischen Ehetexten ein (A I 4; A II 5; A III 6; A IV 2; B V 2; B VI 2). Sie begründet das damit, daß diese Texte „die einzigen Stücke seien“, in denen die sozialen Realitäten von Frauen in der damaligen Gesellschaft zur Sprache kommen“ (75, ähnlich auch 98 u.ö.): Diese Darstellung kritisiert das oben bereits kritisierte Frauenbild, das in M.-K.s Darstellung partiell

<sup>6</sup> Vgl. dazu zuletzt etwa S. Schroer, Feminismus und Antijudaismus. Zur Geschichte eines konstruktiven Streits, in W. Dietrich / M. George / U. Luz (Hrsg.) Antijudaismus – christliche Erblast, Stuttgart u.a. 1999, 28-39, bes 32, mit einem Überblick über die Geschichte der Debatte und ihre wichtigsten Argumente (Lit.).

<sup>7</sup> Ein ausgeprägtes Problembewußtsein zeigen v.a. die Arbeiten von B. Brooten und R.S. Krämer, größtenteils aufgeführt in Dies. / M.R. D'Angelo (ed.), Women and Christian Origins, New York, Oxford 1999, 35-79; 360; 369.

<sup>8</sup> Es konnte gezeigt werden, daß die Analyse des antiken Lebens mit der kategorialen Unterscheidung einer öffentlichen und einer privaten Sphäre, verbunden mit einer geschlechtsspezifischen Zuordnung der Historiographie des späten 18. Und des 19. Jahrhundert entstammt und die antike Lebensrealität nicht adäquat zu erfassen vermag. „Die Frau“ gehört demnach ganz der privaten Sphäre des Hauses an, das zu dem in gewisser Weise als gesellschaftsfreier Raum gedacht wird, s. B. Wagner-Hasel, „Das Private wird politisch“. Die Perspektive „Geschlecht“ in der Altertumswissenschaft, in: U.A.J. Becher / J. Rüsen (Hrsg.) Weiblichkeit in geschichtlicher Perspektive, Fallstudien und Reflexionen zu Grundproblemen der historischen Frauenforschung, Frankfurt a.M. 1988, 11-50.

<sup>9</sup> Zur Frauenarbeit s. u. Anm. 17.

<sup>10</sup> Diese Vorstellung vermag gewiß nicht die komplexe polisch-soziale Struktur der römischen Gesellschaft angemessen zu erfassen, vgl. exemplarisch etwa G. Alföldy, Römische Sozialgeschichte, 3., völl. überarb. Aufl., Wiesbaden 1984, 124-132. Innerhalb der neutestamentlichen Wissenschaft vgl. die kritische Rezeption der altertumswissenschaftlichen Debatte bei E.W. Stegemann / W. Stegemann, Urchristliche Sozialgeschichte: die Anfänge im Judentum und die Christengemeinden in der mediterranen Welt, Stuttgart u.a. 1995, 58-94, bes. 70ff.

fortgeschrieben wird. Es ist ein Frauenbild, das in der Gefahr steht, Frauenrealität auf den Bereich von Ehe, Familie und Haus zu reduzieren, so wie es lange in der Forschung zum Thema vertreten und bis heute von der Glaubenskongregation propagiert wird.<sup>11</sup>

Im Zusammenhang mit der Ehefrage setzt sich M.-K. mit der Auslegungsgeschichte kritisch auseinander, in der behauptet wird, es sei „den urchristlichen Gemeinden in ihrer Auseinandersetzung mit Jesu Ablehnung von Ehescheidung und Ehebruch (...) speziell um die Frau als den ‚schwächeren Teil‘ in der Ehe gegangen. (...), um ihre Bewahrung vor einer willkürlichen Entlassung und vor sexueller Belästigung durch Dritte, um eine konkrete Hebung ihrer Stellung in der Ehe und eine Gleichstellung der Geschlechter, um eine Veränderung eherechtlicher Strukturen und einen Verstoß in Richtung auf eine Frauenemanzipation“ (397) gegangen.

Diese in der Forschungsdiskussion vielfach vertretenen Thesen werden von M.-K. in Frage gestellt. Dies mit Recht, denn das Verbot der Ehescheidung und das der Wiederverheiratung hatte viele Implikationen, die keineswegs nur positiv für Frauen sein mußten. In ihrer berechtigten Kritik an dieser Auslegung der Ehetexte gelangt sie nun aber zu einer tendenziell gegenteiligen Position. Das Ehescheidungsverbot der synoptischen Texte wird für M.-K. zum Hauptindiz für das patriarchalische Gefangensein des gesamten synoptischen Materials. Damit werden die Ehetexte von M.-K. nicht nur in ihren auch anders deutbaren Aussagen einseitig festgelegt, sondern es wird ihnen auch ein Stellenwert eingeräumt, den sie nicht haben. Diese Texte bilden nur einen sehr kleinen Ausschnitt aus der gesamten, thematisch vielfältigen synoptischen Tradition. Das gilt freilich nicht für die Wirkungsgeschichte dieser Texte im Hinblick auf die Festlegung von Frauen auf patriarchalische Rollenmuster. Diese Texte wurden mißbraucht, um Frauen auf die Rolle Ehefrau, Mutter und Hausfrau festzulegen und zu reduzieren. Zuzustimmen ist M.-K. darin, daß solche Deutungsmöglichkeiten in den Texten angelegt sind, fraglich scheint es mir aber, das Sinnpotential der Texte auf solche Interpretationen einzuschränken.

Die zentrale Stellung, die die Verfasserin dem Ehethema einräumt, wird vor allem auch durch andere Texte und Kontexte der synoptischen Evangelien in Frage gestellt; so wird es etwa mit Blick auf das Lukasevangelium stark relativiert. Im Lukasevangelium, so betont M.K. selbst, wird die Gemeinschaft der Glaubenden höher eingeschätzt als Ehe und Familie. So erklärt sich auch der geringe Umfang der diesbezüglichen Texte im Lukasevangelium, vor allem im Vergleich zum Matthäusevangelium. M.-K. arbeitet heraus, daß das Lukasevangelium in besonderer Weise die neue Familie betont, die aus Jüngern (Luk 6,12-16) und Jüngerinnen (Lukas 8,2f) besteht. Noch kritischer sind Texte der Logienquelle, die eine unmißverständliche Distanz gegenüber traditionellen Familienbindungen unter den Bedingungen der Nachfolge betonen (QMt 10,35f; QLk 14,26). M.-K. entkräftet diesen Befund aber mit dem Hinweis, daß es der Logienquelle nicht um eine Aufhebung der patriarchalischen Familie gegangen sei. Damit scheint mir die Radikalität dieser Texte ebenso verkannt, wie schon vielfach in der christlichen Auslegungsgeschichte, die sich einem christlichen Familienideal verpflichtet sah.

Im Hinblick auf das matthäische Eheverständnis ist die Bilanz M.-K.s sehr treffend, daß „von der Frau als Subjekt (...) nie die Rede“ ist und sie „passiv“ bleibt, sowie ferner, daß das Matthäusevangelium nicht zur „Verbesserung von Stellung und Ansehen der Frau in einer weiter patriarchalischen Gesellschaft“ beiträgt (177-180). Ihrer Kontextualisierung mit dem antiken Judentum ist allerdings zu widersprechen. M.-K. schreibt: „Allen Äußerungen des matthäischen Jesus zu Fragen des Eherechts ist gemeinsam, daß der Boden des jüdischen Rechts in keiner Hinsicht verlassen wird. In allen Weisungen werden die herkömmlichen Ehestrukturen vorausgesetzt, nach denen die Frau der alleinigen Verfügungsgewalt des Mannes unterworfen ist“ (177).

Diese generalisierende Äußerung läßt beispielsweise die von Bernadette Brooten angeregte Diskussion um das Recht jüdischer Frauen, die Scheidung einzureichen, weitgehend außer Acht. Diese Diskussion, die das herkömmliche Bild vom antiken Judentum korrigiert, wird nur in einer Anmerkung diskutiert (78 Anm. 198).<sup>12</sup> M.-K. benutzt hier das antike Judentum als dunkle Folie, nicht, wie es die von ihr kritisierten Auslegungen tun, um die synoptischen Texte davon positiv abzuheben, sondern um zu zeigen, welche frauenfeindlichen Traditionen die synoptischen Texte fortschreiben. Gegenüber dieser Vorgehensweise muß nicht nur im Rahmen der Antijudaismus-Debatte, sondern auch im Hinblick auf den disparaten Textbefund Einspruch erhoben werden. M.-K. behauptet dann weiter: „Mit der Scheidung verlor eine Frau in der Regel ihre Lebensgrundlage (...) Im Prinzip war sie auf eine neue Heirat angewiesen“ (179). Diese Sichtweise, die nicht hinreichend durch sozialgeschichtliche Studien untermauert ist, perpetuiert das Wunschbild

<sup>11</sup> Vgl. Die Zeit der Frau. Apostolisches Schreiben „Mulieris dignitatem“ von Papst Johannes Paul II. Hinführung von Joseph Kardinal Ratzinger, Kommentar von Elisabeth Gössmann, Freiburg i.Br. 1988.

<sup>12</sup> Siehe zu dieser Debatte zuletzt D. Instone Brewer, in: HThR 92 (1999) 349-357.

patriarchalischen Denkens, das Frauen mit Vorliebe in der Abhängigkeit und Verfügungsgewalt von Vätern oder Ehemännern denkt.<sup>13</sup>

2. Eine weitere zentrale Rolle in der Forschungsdiskussion und damit auch im vorliegenden Buch nehmen die Frauen beim Kreuz, bei der Grablegung und am leeren Grab ein (vgl. A I 2; A II, 1; A III 3; B V 1 §5; B VI § 3). Innerhalb des Markusevangeliums führt M.-K. die Frauen der Passionsgeschichte unter der Überschrift „Jüngerinnen Jesu“ an. Sie kommt allerdings zu dem überraschenden Ergebnis: Einerseits erfüllen diese Frauen alle markinischen Kriterien der Jüngerschaft (66) und können als „waschechte“ Jüngerinnen“ bezeichnet werden (67), andererseits dürfe aber der markinische Begriff der *mathetai* nicht inklusiv verstanden werden (66, erneut 101). Es fragt sich: Warum eigentlich nicht – nach dieser Beweisführung? Bei allem, was wir über das Markusevangelium wissen, wird doch niemand ernstlich behaupten wollen, dieses Evangelium schließe bewußt und gezielt Frauen von der Jüngerschaft aus.

M.-K. wertet die Rolle der Frau innerhalb der lukanischen Passionsgeschichte (Lukas 23,49; 23,55f; 24,1-12; 24,36-53) sehr hoch: Sie schreibt: „bei der Entdeckung des leeren Grabes steigen sie von den Erstadressatinnen der Osterbotschaft auf zu den ersten aus der Gruppe der Nachfolgerinnen, die zum Osterglauben kommen (Luk 24,8); und aus eigenen Initiative werden sie zu Verkündigerinnen der Auferstehungsbotschaft (Luk 24,9). Lukas zeichnet seine Frauengestalten eigenständig, unabhängig, handlungsfähig und glaubensstark“ (277). Und darüber hinaus werden Frauen ohne Vorbehalt in das lukanische Modell der Augenzeugenschaft eingefügt. Dieses Urteil wird M.-K. eingeschränkt durch die Feststellung, „autorisierte Zeugen sind nach Lukas jedoch nur die Apostel, und diese müssen in jedem Fall Männer sein“ (278). Diese Formulierung suggeriert, das Lukasevangelium formuliere explizite Notwendigkeit des männlichen Geschlechts im Hinblick auf das Apostolat, so wie es etwa die Erklärung der Kongregation der Glaubenslehre ‚Ordinatio Sacerdotalis‘ tut.<sup>14</sup> Aber eine ideologische Festlegung des Apostolats auf das männliche Geschlecht ist im Lukasevangelium ebenso wenig zu finden wie sonst im Neuen Testament. Die ausschließlich von Männern berichteten Berufungen und der aus Männern bestehende Zwölferkreis lassen sich vielmehr aus der androzentrischen Perspektive derer erklären, die vorrangig diese Überlieferungen tradierten.<sup>15</sup> Leider ist diese Perspektive in der Wirkungsgeschichte ideologisch mißbraucht worden. Natürlich vertritt das Lukasevangelium kein „antipatriarchalisches Ideal von Geschwisterlichkeit“, zumindest nicht in der praktischen Umsetzung, aber nicht etwa aus theologischen, sondern aus Gründen mangelnden Problembewußtseins für das Frauenthema. Dieses mangelnde Problembewußtsein der Quellen betont M.-K. ja auch an vielen Stellen ihres Buches, worin ihr voll zuzustimmen ist.

3. Einen weiteren zentralen Themenkomplex bilden synoptische Frauengestalten, die in Evangelienüberlieferungen eine zentrale Rolle einnehmen, wie etwa die Schwiegermutter des Petrus, die blutflüssige Frau oder die Tochter des Jairus, die Syrophönizierin, die arme Witwe im Tempel oder etwa die salbende Frau. Diese Frauen werden in den verschiedenen Teilen des Buches unterschiedlichen, teilweise programmatischen Überschriften zugeordnet.

So werden sie für das Markusevangelium unter der Überschrift „herausragende Frauengestalten auf dem Lebensweg Jesu“ aufgeführt und gewürdigt (A I 1). Auch in diesem Kapitel bleibt unklar, warum die Schwiegermutter des Simon, die Syrophönizierin und die salbende Frau von M.-K. nicht als Jüngerinnen Jesu bezeichnet werden. Denn in ihrer Zwischenbilanz zu diesen Frauen betont sie, daß die Begegnung zwischen ihnen und Jesus „oftmals den Charakter einer Jüngerbelehrung“ hat (45), was sie überzeugend ausführt. Gleichwohl scheut sie aber davor zurück, diese als Jüngerinnen Jesu zu bezeichnen.

Dieselben Frauengeschichten werden im Teil zum Matthäusevangelium unter der Überschrift „der Bedeutungsverlust von Frauen aus dem Markusevangelium“ subsumiert (A II 1). Das deutet bereits an, wie M.-K. das Mathäusevangelium insgesamt einschätzt. Während sie die positiven Ansätze des Matthäusevangeliums zutreffend würdigt, wie etwa die besondere Berücksichtigung von Heiden und Prostituierten – sie betont allerdings, diese Ziele nicht auf Frauen speziell, sondern auf alle Heiden und Heiden, Sünder und Sünderinnen – oder auch antihierarchischen Aspekte des Evangeliums (186), kommt sie

<sup>13</sup> Gerade auch im Neuen Testament lassen sich zahlreiche alleinstehende Frauen ausmachen, wie etwa Maria aus Magdala ( Mk 15,40 passim), Maria und Martha (Luk 10,38-42), die Syrophönizierin (Mk 7,24-30 par), die salbende Frau (Mk 14,3-9 par) oder auch die Frau, die seit zwölf Jahren an Blutfluß litt (Mk 5,24-34 par), sowie Lydia (Apg 16,12-14), Phoebe (Röm 16,1f) und Nympha (Kol 4,15). Ähnliches stellen auch E.W. Stegemann / W. Stegemann, Sozialgeschichte (s. Anm. 10) 332, fest: „Die meisten namentlich genannten Frauen [im Neuen Testamenten] sind offensichtlich alleinstehend“. Zum hohen Prozentsatz unverheirateter Frauen in der antiken römischen Arbeitswelt vgl. etwa M. Eichenauer, Untersuchungen zur Arbeitswelt der Frau in der römischen Antike (EHS III/360), Frankfurt a.M. 1986, 142f.

<sup>14</sup> S. *Apostolisches Schreiben von Papst Johannes Paul II. über die nur Männern vorbehaltene Priesterweihe, Erklärung der Kongregation für die Glaubenslehren, Lehre zur Frage der Zulassung der Frauen zum Priesteramt* (15. Oktober 1976) (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhles 117), hrsg. v. Sekretariat der Dt. Bischofskonferenz, Bonn 1994. Diese Neuauflage, vom 22. Mai 1994, ergänzt durch das apostolische Schreiben von Papst Johannes Paul II, ist eine Reaktion auf die am 11. November 1992 erfolgte Zulassung von Frauen zum Priesteramt durch die Generalsynode der Kirche von England.

<sup>15</sup> Vgl. dazu die instruktive Arbeit von S. Bieberstein, Jüngerinnen (s. Anm. 2)

dennoch zu dem wohl zutreffenden Schluß: Das Matthäusevangelium ist von einer androzentrischen Perspektive gezeichnet, „die unter den synoptischen Jesusüberlieferungen ihresgleichen sucht“ (185).

Im Lukasevangelium werden einige der oben genannten Frauen unter dem Kapitel „hilfsbedürftige Frauen“ (A III 4) aufgeführt, so die Perikope von der blutflüssigen Frau und der Tochter Jairus (Lk 8,40-56). Zu dieser Gruppe hinzugerechnet werden außerdem noch die Witwe von Nain (Lukas 7,11-17), die gekrümmte Frau (Lk 13,10-17), und die weinenden Frauen (Lk 23,27-31). In diesem Zusammenhang arbeitet M.-K. die lukanische Vorliebe für paarweise Zusammenstellungen und inhaltliche Entsprechungen von Mann-Frau-Perikopen heraus: „So steigert die Nain-Erzählung die Geschichte vom Hauptmann aus Kafarnaum (Lk 7,1-10.11-17). Diese Sabbatheilung der gekrümmten Frau hat ein Pendant in der Sabbatheilung eines Wassersüchtigen (Lk 13,10-17; 14,1-6); und die Bezeichnung der Geheilten als ‚Tochter Abrahams‘ entspricht der Anrede des Oberzöllners Zachäus als ‚Sohn Abrahams‘ (Lk 13,16; 19,9). Schließlich folgt die Begegnung Jesu mit den weinenden Frauen am Kreuzweg dem Auftritt des Simon von Zyrene (Lk 23,26. 27-31)“ (301). M.-K. resümiert, daß dieses auffällige Gestaltungsprinzip schwerlich auf eine emanzipatorische Absicht zurückzuführen sei. Hier fragt sich, warum die lukanische Komposition dem Etikett „emanzipatorisch“ genügen muß. Das Ziel sollte doch sein, von solchen Wertungen, wie etwa auch „frauenfreundlich“ oder „-feindlich“ und dergleichen abzurücken, die zudem je nach Kontext sehr unterschiedlich ausfallen, und sich vor allem im Hinblick auf die Wahrnehmung der Texte schlichtweg als unproduktiv erweisen.

Die Perikope der Schwiegermutter des Simon (Lukas 4,38f) subsumiert M.-K. beim Lukasevangelium unter dem Kapitel „Frauen in der Nachfolge Jesu“ (A III 1). Hinzu zählen hier noch das Summarium von den „wohlhabenden Frauen“ (Lk 8,1-3), die Perikope von der Sünderin (Lukas 7,36-50), sowie die lukanische Sonderguterzählung von Martha und Maria (Lk 10,38-42). Nach M.-K. wird Jesus in der lukanischen Darstellung als „Nutznießer“ wohlhabender Frauen gezeichnet (241). Damit schreibt sie die These von der lukanischen Vorliebe für „wohlhabende Frauen“ fort, die durchaus einer Revision bedarf.<sup>16</sup>

4. Den Gleichnissen und Bildworten wird ebenfalls ein großer Stellenwert eingeräumt (A II 2; A III 5; A IV I; B V 3; B VI 1 § 1 und 2), allerdings mit der Einschränkung auf die sogenannten frauenrelevanten Texte dieser Gattung. Diese Einschränkung bleibt nicht folgenlos, denn dadurch werden die Texte stark unter selektiven Gesichtspunkten behandelt, indem traditionelle Rollenbilder bereits den Fokus bilden, unter dem sie ausgewählt und betrachtet werden. So überrascht das Ergebnis nicht sonderlich: „Für das Matthäusevangelium arbeitet M.-K. als frauenrelevant das Q-Gleichnis vom Sauerteig (QMt 13,33) und das Sondergutgleichnis von den zehn Jungfrauen (S. Mt 25,1-13) heraus. Sie bilanziert, daß das Matthäusevangelium zwar mehr Gleichnisse als das Markusevangelium bringt, „in denen auf die weibliche Lebenswelt zurückgegriffen wird“ (105), Frauen darin aber in Rollen dargestellt werden, „die ihnen in einer patriarchal strukturierten Gesellschaft üblicherweise zukommen: die Rolle der Hausfrau in Mt 13,33 und die der Brautjungfern in Mt 25,1-13“ (136). Die markinischen Gleichnisse werden nicht eigens berücksichtigt, weil sie nach M.-K. nicht frauenrelevant sind. Hier liegt ein Zirkelschluß vor. Es werden nur solche Gleichnisse ausgewählt, die explizit Frauen erwähnen oder eine als Frauenrealität deklarierte Welt repräsentieren, um dann zu dem Ergebnis zu kommen, daß diese typisch untraditionell sind.

Für das Lukasevangelium werden Gleichnisse im Kapitel „Frauen als Vorbilder für die Gemeinde“ behandelt (A III 5). Hier finden sich die beharrliche Witwe aus Lk 18,1-8 und die arme Witwe aus Lk 21,1-4. M.-K. zeigt auf, wie das Lukasevangelium beiden Witwen eine ausgeprägte gemeindliche Vorbildfunktion zuweist; der ersten im Hinblick auf das Gebet und der zweiten im Hinblick auf die Besitzaufgabe. Dieser Hervorhebung korrespondiert nach M.-K. allerdings ein mangelndes Sensorium des Lukasevangeliums für die spezifische Notsituation der Witwenschaft.

Für die Logienquelle konstatiert M.-K. vor allem die „männlich-weiblichen Doppelbildworte und -gleichnisse“. Das sind der Doppelspruch von der Königin des Südens und der Männer von Ninive (QLk 11,31f), die beiden Weisheitssprüche von den Raben und den Lilien (QLk 12,24.27f), die Doppelgleichnisse von Senfkorn und Sauerteig (QLk 13,18-21) sowie vom verlorenen Schaf und von der verlorenen Drachme (QLk 15,4-10), das Doppellogion von den zwei Männern auf dem Feld und den zwei Frauen an der Mühle (QLk 17,34f) und das Doppelbildwort von Brot und Fisch (QMt 7,9f). Sie stellt heraus, daß „die Zahl der Doppelbildworte und -gleichnisse, die einem Mann-Frau-Komplementarität implizieren, größer ist, als es auf es den ersten Blick scheint. Damit erweise sich die Logienquelle als ein Überlieferungsträger, der eine auffällig große Anzahl von Materialien bewahre, „in denen paritätisch sowohl auf männliche als auch auf weibliche Figuren und Bilder zurückgegriffen werde“ (345). M.-K. weist jedoch den Schluß zurück, „daß der Jesus der Logienquelle hier direkt die Gleichheit und Gleichwertigkeit der Geschlechter habe zum Ausdruck bringen wollen“. Nein, so folgert sie, der Jesus der Logienquelle mache damit deutlich, daß er nicht die geringsten Probleme mit einer traditionellen Rollenzuweisung an Frauen habe. (345). Damit spielt M.-K. auf die Doppelbildworte und -gleichnisse an, in denen dem sogenannten männlichen Lebensbereich ein

<sup>16</sup> Vgl. S. Bieberstein, Jüngerinnen (s. Anm. 2) zu Lk 8,2f und zu Martha und Maria.

sogenannter weiblicher zur Seite gestellt wird. Hier möchte ich zu Bedenken geben, daß bei aller Begeisterung für die Idee der paritätischen Doppelgleichnisse doch im Blick behalten werden sollte, daß einige dieser Gleichnisse von einem *anthropos* handeln (etwa Q Lk 13,19; Q L k 15,4) und das ist – freilich entgegen einer patriarchalischen und androzentrischen Weltansicht – erst einmal geschlechtsneutral. Außerdem ist die eindeutige Bestimmung männlicher und weiblicher Lebensbereiche fragwürdig. Es wird wohl niemand bezweifeln, daß gerade in armen Lebenskontexten auch Frauen säten und Schafe hüteten.<sup>17</sup> So scheint mir die Schlußfolgerung fraglich, daß mit solchen Gleichnissen traditionelle Rollenbilder manifestiert werden. Das scheint mir eher für die vorgetragene Auslegung zu gelten.

5. Einen weiteren Themenkomplex innerhalb der Untersuchung M.-K.s bildet die Mutter Jesu. Innerhalb der Kapitel zu dieser Frauengestalt (A I 3; A II 3; A III 2), beschäftigt sich M.-K. unter anderem mit der Frage, ob sich in den synoptischen Evangelien bereits Ansätze für eine Mariologie feststellen lassen. Solche meint sie ausschließlich im Lukasevangelium konstatieren zu können, was die Kindheitsgeschichte (v.a. Lukas 1,5-2,40) sowie die harmonisierende Bearbeitung der Markusüberlieferungen zu Jesu Familienkonflikt (Lk 4,16-30; 8,19-21) und die Seligpreisung der Mutter Jesu (Lk 11,27f) nahelegten.

### III

Im folgenden werde ich die Gesamtergebnisse zu den großen Abschnitten A und B in Umrissen skizzieren. Zu Abschnitt A „Die synoptischen Redaktionen und die Logienquelle“, hält M.-K. fest, daß „alle vier Tradenten einerseits keine Probleme damit haben, Jesu Umgang mit Frauen als positiv oder zumindest als unbefangen zu skizzieren“, sie aber „andererseits ganz in ihrem patriarchalen Weltbild gefangen“ bleiben (357). M.-K.s Urteil zufolge fehlen in den synoptischen Evangelien und der Logienquelle zum einen die praktischen Konsequenzen hinsichtlich der gemeindlichen Möglichkeiten der Frau und vor allem hinsichtlich ihrer gesellschaftlich-eherechtlichen Stellung. Sie kommt zu dem Schluß, die Ehe gelte den synoptischen Texten zufolge „übereinstimmend als der den Frauen angemessene Lebensraum“ (357), was sie kritisiert. So berechtigt und zutreffend M.-K.s Kritik an der androzentrischen Prägung der Evangelienüberlieferung ist, so wenig überzeugt ihre Schlußfolgerung. Es ist nicht das Interesse dieser Überlieferung, Frauenemanzipation zu betreiben, was M.-K. in den verschiedensten Zusammenhängen immer wieder überzeugend darlegt. Diese Texte im Gegenzug aber zu Propagandatekten für eine traditionelle Ehe- und Familienmoral zu erheben, entspricht eher römisch-katholischer Ehelehre als dem exegetischen Befund.

Zu dem Abschnitt B V über die den synoptischen Redaktionen zugrundeliegenden Gemeindeüberlieferungen, d.h. zum „Frauenthema“ in den Apophthegmata, den Herrenworten, den Wundergeschichten sowie in den Geschichtserzählungen und Legenden, hält M.-K. fest, daß diese Formen der synoptischen Überlieferung ganz und gar „frauenunspezifisch“ seien: „Ein explizites Thema war das Verhältnis Jesu zu Frauen für die urchristliche Gemeinden ansonsten nur im Blick auf Jesu Einstellung zur Ehe“ (398). Auch hier werden Frauenthematiken wieder auf den Bereich der Ehe reduziert. Diese Engführung überzeugt auch wegen der weiteren Folgerung M.-K.s nicht, daß „Frauen in den urchristlichen Gemeinden aller Orten präsent gewesen“ waren (397). Jesus habe in den geformten Texten immer wieder und in den verschiedensten Zusammenhängen mit Frauen zu tun. Frauen spielten dabei eine herausragende Rolle, so etwa die Syrophönizierin, die durch ihre kluge Argumentation Jesus überzeugt, Martha und Maria, die blutflüssige Frau oder die Frauen am Ostermorgen (398). Und, so möchte ich ergänzen: Frauen waren nicht nur selbstverständlich präsent, sondern alle Themen der frühchristlichen Gemeinden, wie beispielsweise Gesetzesfragen oder die Frage der Öffnung der Gemeinde gegenüber nichtjüdischen Menschen, waren auch Themen von Männern und Frauen.

Im letzten Teil des Buches (B VI) zum „historischen Jesus‘ und die Frauen“, widmet sich M.-K. schließlich der ebenso diffizilen, wie hypothetischen Frage, welche Traditionen auf den historischen Jesus zurückgehen. Zu Beginn dieses Kapitels legt sie Rechenschaft ab, über die von ihr verwendeten Kriterien dieses Analyseschrittes und rekurriert dabei vor allem auf Beiträge des von Karl Kertelge herausgegebenen Bandes zur Methodik und Bedeutung der Frage nach dem historischen Jesus von 1974.<sup>18</sup> Sie referiert drei geläufige Kriterien: das Kriterium der Unähnlichkeit, das der vielfachen Bezeugung und das der Kohärenz (406-408). Dabei wird berechtigterweise das besonders umstrittene Differenzkriterium problematisiert.<sup>19</sup> Im Hinblick auf den „historischen Jesus“ kommt sie zu folgenden Ergebnissen.

<sup>17</sup> Zur Feldarbeit von Frauen und zu Hirtinnen vgl. W. Scheidel, Feldarbeit von Frauen in der antiken Landwirtschaft, in: Gym. 97 (1990) 405-431.

<sup>18</sup> K. Kertelge (Hrsg.), Rückfrage nach Jesus., Zur Methodik und Bedeutung der Frage nach dem historischen Jesus (QD 63), Freiburg i.Br. 1974.

<sup>19</sup> Verwiesen sei in diesem Zusammenhang auf die gründliche Aufarbeitung der Geschichte und Probleme v.a. dieses Kriterium von G. Theißen / D. Winter, Die Kriterienfrage in der Jesusforschung. Vom Differenzkriterium zum Plausibilitätskriterium (NTOA 34), Göttingen 1994). Zur Geschichte der Leben-Jesu-Forschung und zur Kriterienfrage siehe auch G. Theißen / A. Merz, Der historische Jesus., Ein Lehrbuch, Göttingen 1996, 21ff, 96ff sowie dort das instruktive Kapitel zu „Jesus und die Frauen in seinem Umfeld“, 203-208.

1. Jesus hob sich von seiner Umwelt ab, indem er „Frauen in seinem Auditorium *bewußt wahrnahm* und auf seine Weise *direkt ansprach*“. Hierzu sei nur angemerkt, daß M.-K.s Hypothese, Jesus sei in seinem Verhalten Frauen gegenüber eine Ausnahme im Vergleich zu seiner Umwelt gewesen – nun allerdings nicht mehr reduziert auf das antike Judentum – mit einer ähnlich fragwürdigen Prämisse arbeitet, wie die von ihr kritisierte Forschung. Diese Prämisse setzt voraus, daß Frauen in der hellenistisch-römischen Antike nicht wahrgenommen wurden und kaum Entfaltungsmöglichkeiten hatten. In der Deutung M.-K.s ist Jesus nun nicht mehr die große Ausnahme, vor allem in Abgrenzung zum antiken Judentum, wie die von ihr kritisierte Forschung behauptete, sondern eine kleine Ausnahme in einer durch und durch patriarchalisch gezeichneten Welt.

2. Jesus heilte auch Frauen.

3. Jesus verkehrte mit „Sünderinnen“, d.h. mit Prostituierten, und ergriff für arme Frauen Partei. Auch hier gibt M.-K. erneut zu bedenken, daß es sich dabei nicht um eine Parteinahme Jesu speziell für Frauen handelte, sondern um die Parteinahme für Prostituierte und Witwen, als „ein Teilaspekt seiner grundsätzlichen Option für die Armen, die sich wie ein roter Faden durch die Jesusüberlieferungen zieht“ (422). Sie betont, daß Jesus kein Sozialrevolutionär war. Er formulierte zwar Kritik, etwa an der Witwenausbeutung, aber daraus leitete er keine praktischen Reformvorschläge ab.

4. Jesus rezipierte traditionelle Rollenmuster. In diesem Zusammenhang läßt sich M.-K. zu der unhaltbaren Feststellung hinreißen, daß Jesus Frauen wohl kaum „außerhalb“ (der) traditionellen „Hausfrauenrolle“ denken konnte (424). Das scheint mir eher das Problem der meisten Exegeten und Historiker zu sein. Schließlich kommt zu dem wohl zutreffenden Ergebnis, daß „die Frage nach einer „Emanzipation der Frau“ (...) in Jesu Weltbild (...) keinen Platz“ hatte, ja, daß derartige Fragestellungen seinem Lebenskontext fremd waren. (425).

5. Zu seinen Anhängerinnen gehörten ortsansässige Frauen und nicht seßhafte Nachfolgerinnen. Letzteres wird vorsichtig konzidiert, zumal es dem auch in dieser Studie anzutreffenden und dem in der Forschung weit verbreiteten Bild von den als „Hausfrauen“ gedachten Frauen widerspricht. So hält es M.-K. in ihrem Kapitel zur Logienquelle noch kaum für wahrscheinlich, „daß Frauen des Q-Trägerkreises (...) allein und unabhängig als Wanderprophetinnen umherzogen“ (351). Sie kann sich solche umherziehenden Frauen bestenfalls als Ehefrauen, die selbstverständlich ihre Ehemänner begleiteten (mit Verweis auf 1Kor 9,5), vorstellen (353). M.-K. relativiert diese Sichtweise zum Ende ihres Buches jedoch zutreffend und kommt in ihrem Unterkapitel „Nicht-seßhafte Nachfolgerinnen“ (B VI § 7b) – anhand ihres kulturgeschichtlichen Rekurses auf Frauen in frühjüdischen Erneuerungsbewegungen (!) – zu dem Ergebnis, daß das radikale Wanderleben auch von Frauen gelebt werden konnte und gelebt wurde (437-439). So nimmt sie ein solches Wanderleben mit guten Argumenten etwa für die unverheiratete Maria Magdalena an (435f; noch weitergehend 439).

Als Bilanz zum „historischen Jesus“ hält M.-K. fest, daß Jesus Frauen in seine Nachfolgegemeinschaft aufgenommen hat und einigen auch eine große Bedeutung zukam. So spricht sie „von einer ‚Gleichstellung‘ von Männern und Frauen“ in seiner Bewegung. Allerdings schränkt sie ein, daß diese Gleichstellung aus der „Armut aller und aus dem Wissen um eine Gleichbedürftigkeit aller vor Gott resultierte“ (440). Mit Recht weist sie die These zurück, Jesus habe sich in besonderer Weise für Frauen eingesetzt. Sie betont, daß sich Jesus vor allem „für die Notleidenden, die religiös Marginalisierten und die sozial Benachteiligten“ eingesetzt habe, ohne dabei Reformprogramme oder ähnliches verfolgt zu haben. „In diesem Sinn heilte er kranke Frauen, verkehrte er mit verachteten Frauen, klagte er die Ausbeutung armer Frauen an. Doch all dies kann nicht als eine Parteinahme speziell für Frauen betrachtet werden. Jesus ging es vielmehr um alle bedürftigen Menschen im Volk – ohne Rücksicht auf das Geschlecht“ (440).

Zusammenfassend läßt sich zu dem vorliegenden Buch feststellen: Es ist eine vorzügliche Zusammenschau der Texte, die traditionell zum Thema „Jesus und die Frauen“ herangezogen werden, und bietet eine kritische Auseinandersetzung vor allem mit solchen Auslegungen, die „Jesus als den Frauenbefreier“ zeichnen. Dieses Auslegungsparadigma hat die Forschung des 20. Jahrhunderts maßgeblich geprägt. M.-K. führt den Beweis, daß es kaum mehr überzeugen kann, mit diesem Bild zu operieren. Die vorliegende Kritik war notwendig und ist konstruktiv. Für wegweisend neue Perspektiven zu dem Thema scheint es mit aber unumgänglich, die methodischen und thematischen Vorgaben<sup>20</sup> auch der vorliegenden Studie einer Revision und Erweiterung zu unterziehen. Die hier versuchte Gesamtschau, der unausgesprochen das Konzept der „großen Erzählungen“

<sup>20</sup> Die Reduktion der Frauenrealität auf Themen wie Ehe, Mutterschaft, Familie, Witwenschaft u.dgl. in der Rückfrage nach der Geschichte von Frauen präjudiziert die Ergebnisse, indem sie Frauen bereits im Fokus ihrer Rückfrage von zentralen gesellschaftlichen Bereichen ausklammert. M.-K. hat die These von „Jesus als dem Frauenbefreier“ berechtigterweise unter Ideologieverdacht gestellt, die These von der durch und durch patriarchalischen antiken Gesellschaft, innerhalb derer Frauen kaum Spielräume hatten hinsichtlich religiöser, ökonomischer, politischer, kultureller und anderer gesellschaftlicher Bereiche, aber teilweise unkritisch fortgeschrieben. Auch diese These bedarf einer gründlichen Ideologiekritik.

zugrunde liegt, wird im 21. Jahrhundert wohl durch Einzelstudien abgelöst werden, die eher durch einen methodischen und thematischen Pluralismus gekennzeichnet sein werden.<sup>21</sup> So markiert dieses Buch eine erforderliche Wende, die es selbst nur partiell mitvollzieht.

### c) Gerd Lüdemann: Gesamtdarstellungen des Urchristentums aus feministisch-theologischer Sicht

Die feministische Theologie hat in den letzten zwei Jahrzehnten einen ungeahnten Aufschwung genommen, obwohl sie in Deutschland immer noch nicht akademisch verankert ist. Anders ist die Lage in den USA<sup>22</sup>, und von dort kommt auch der bisher wichtigste Beitrag zur feministisch-theologischen Rekonstruktion christlicher Ursprünge.

*Elisabeth Schüssler-Fiorenza*, die ihre akademische Ausbildung bei Rudolf Schnackenburg (Würzburg) erhalten hat, lehrte später in den USA zunächst an der University of Notre Dame und seit 1983 an der Harvard University. Ihr Buch „Zu ihrem Gedächtnis ... Eine feministisch-theologische Rekonstruktion der christlichen Ursprünge“ (1988), das zuerst in englischer Sprache im Jahre 1983<sup>23</sup> erschien, ist für die feministische Rekonstruktion des frühen Christentums international wegweisend geworden.

Zunächst sei das die Vfn. leitende Interesse sowie ihr vehement betonter theologischer Anspruch referiert. Aus Gründen der Fairness soll sie dabei ausführlich selbst zu Worte kommen. Zur Absicht ihrer Analysen führt sie aus:

„Meine Untersuchungen ... haben ein zweifaches Ziel: Sie versuchen, die frühchristliche Geschichte als Frauengeschichte zu rekonstruieren, nicht nur um in die frühchristliche Geschichte die Geschichte(n) der Frauen zu integrieren, sondern auch, um diese frühchristliche Geschichte als Geschichte von Frauen und Männern zurückzugewinnen. Dabei verstehe ich mich nicht nur als feministische Historikerin, sondern auch als feministische Theologin. Die Bibel ist mehr als eine reine Sammlung historischer Schriften. Sie ist Heilige Schrift – Evangelium – und richtet sich an ChristInnen heute“ (13).

Weiter betone „feministische Theorie nachdrücklich, daß alle Texte Produkte einer androzentrischen patriarchalen Kulturengeschichte sind“ (14). „Der Versuch, ‚Frauen in die frühchristliche Geschichte zurückzuschreiben‘, soll nicht nur den Frauen die frühchristliche Geschichte zurückgeben, sondern auch zu einer vertieften und genaueren Wahrnehmung der Anfänge des frühen Christentums führen“ (14f). „Nur wenn die eigenen theoretischen Voraussetzungen und politischen Loyalitäten kritisch reflektiert und benannt werden, ist eine Annäherung an historische ‚Objektivität‘ (sic!) möglich“ (16). „Historisch-biblische Forschung ist – wie historische Forschung überhaupt – selektive Sicht der Vergangenheit. Ihre Reichweite und Bedeutung sind nicht durch die vorhandenen Quellen und Materialien begrenzt, sondern auch durch die Interessen und Perspektiven der Gegenwart bedingt“ (23). Wie verhält sich dazu die oben dokumentierte Überzeugung der Vfn., sich der historischen Objektivität annähern zu können?

In dem Abschnitt zu den Modellen der Bibelinterpretation (29-33) wird deutlich, wie die Vfn. zu den herkömmlichen Ansätzen in der historischen Kritik steht: Sie setzt sich ab sowohl vom dogmatischen als auch vom historisch-positivistischen Ansatz, der in der historisch-kritischen Forschung nach wie vor vorherrsche. Sie schreibt dazu: „Eine solche wissenschaftliche Objektivität ist historisch gesehen zwar verständlich, aber theoretisch nicht möglich“ (31). Und all das wird *ex cathedra* behauptet, bevor überhaupt eine Zeile Exegese vorgelegt worden ist.

Statt dessen spricht sich die Vfn. dafür aus, das befreiungstheologische Modell anzuwenden:

„In ihren verschiedenen Ausprägungen stellt die Befreiungstheologie die sogenannte Objektivität und Wertneutralität akademischer Theologie infrage. Grundlegende Einsicht jeder Befreiungstheologie, einschließlich der feministischen Theologie, ist die Erkenntnis, daß jede Theologie per definitionem – ob gewollt oder ungewollt – immer parteilich ist für oder gegen die Unterdrückten“ (32).

M.E. heißt das nichts anderes, als dass der Wahrheit ade gesagt wird, wobei mir bewusst ist, dass die Vfn. das meinem Urteil zugrunde liegende Wissenschaftsverständnis ablehnt, das zum Ziel hat, objektive Textinterpretationen zu liefern und „voraussetzungslose“ historische Rekonstruktion zu sein (62).

<sup>21</sup> Die Vorboten dafür sind die Monographie von *S. Bieberstein*, Jüngerinnen (s. Anm. 2), sowie die Aufsatzsammlungen von *R.S. Kraemer / M.R. D'Angelo* (ed), Women (s. Anm. 7), und *I.R. Kitzberger* (ed), Transformative Encounters (s. Anm. 2).

<sup>22</sup> Vgl. die beiden von Elisabeth Schüssler-Fiorenza herausgegebenen Aufsatzbände: *Searching the Scriptures. Volume One: A Feminist Introduction*, New York 1993; *Volume Two: A Feminist Commentary*, New York 1994.

<sup>23</sup> Der Titel lautet „In Memory of Her. A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins“. 1994 erschien eine „Tenth Anniversary Edition“ mit einer ergänzenden neuen Einleitung *Remember the Struggle* (xiii-xlii). Hier erfährt man unter anderem, dass die Vfn. jetzt lieber von „beginnings“ statt von „origins“ sprechen würde (xxxvii Anm. 10). Ansonsten referiert die Vfn. Reaktionen auf ihren Beitrag, sagt aber in der Sache nichts Neues, so dass ich auf das neue Vorwort nicht weiter eingehe.

Es wäre jetzt fruchtlos, die theoretischen Überlegungen des Buches weiter zu verfolgen. Denn ein Herumreiten auf Methodendiskussion kann leicht von den konkreten Texten wegführen. Zudem entstände leicht der Eindruck: Wer nichts von der Sache versteht, redet über Methode. Statt dessen konzentriere ich mich im folgenden darauf, Schüssler-Fiorenzas Textanalysen und Rekonstruktionen mit dem zu vergleichen, was die Texte nach heutigem Erkenntnisstand enthalten, und im selben Zug ihren Beitrag zur Erforschung des Urchristentums zu skizzieren. Demgegenüber gehören die bei ihr immer wieder eingestreuten Ausführungen zur feministischen Theorie, zum Begriff der Offenbarung, zur androzentrischen Sprache usw. in andere Disziplinen und sind hier nur insofern mit zu berücksichtigen, falls sie überzeugende historische Rekonstruktion bieten.

Verheißungsvoll ist der Abschnitt „Androzentrische Selektion historischer Traditionen“ (82-87). Hier findet sich der sicher richtige Satz: „Viele Traditionen und Informationen über das Wirken von Frauen im frühen Christentum sind vermutlich deshalb unwiederbringlich verloren, weil der androzentrische Selektions- und Redaktionsprozess sie als unwichtig oder als gefährlich angesehen hat“ (83). Aber in diesem Abschnitt behauptet die Vfn. auch steil, alle Evangelien wüssten, „daß Maria von Magdala die erste Zeugin der Auferstehung war“ (84). Hier hat die Vfn. das MkEv stillschweigend zugunsten ihrer These von der androzentrischen Selektion historischer Traditionen in Anspruch genommen. Aber bei Mk ist eine Frau wahrhaftig nicht die erste Zeugin der Auferstehung, sondern zusammen mit zwei anderen Frauen Empfängerin der Predigt von der Auferstehung Jesu (vgl. Mk 16,6). Es hilft nichts zu sagen, dass in der vormarkinischen Tradition Mk 16,1-6.8a das frühchristliche Bekenntnis „Jesus von Nazareth, der Gekreuzigte, ist auferstanden“ zu allererst den Jüngerinnen Jesu in einer Erscheinung offenbart worden sei (187). Denn ein Bekenntnis kann schwerlich in einer Erscheinung geoffenbart werden.

Im Anschluss an das Kapitel über „Patriarchale Kanonisierung und ihre Funktion“ (87-93), das wegen des patriarchalen Kontextes des Kanonisierungsprozesses (vgl. Past) eine Hermeneutik des Verdachts fordert, und an das Kapitel „Auf dem Weg zu einem feministischen Modell historischer Rekonstruktion“ (104-136) unternimmt die Vfn. in Teil II („Zu ihrem Gedächtnis ... Frühchristliche Frauengeschichte als Geschichte der Nachfolgegemeinschaft von Gleichgestellten“ [137-295]) nach dem überlangen Anmarsch zu methodischen Fragen endlich eine Art Rekonstruktion frühchristlicher Ursprünge. An den Anfang treten Überlegungen zur Vorgehensweise (137-143). Die Vfn. fragt *erstens*, ob sich zwei deutlich verschiedene Formen der frühchristlichen Bewegung entwerfen lassen, *zweitens*, wie man die historisch-kritische Methode so anwenden kann, dass wir über die Evangelientexte hinaus zur historischen Wirklichkeit Jesu und seiner Bewegung gelangen, und *drittens*, wie die Ursprünge der frühchristlichen Bewegung zu rekonstruieren seien, „so daß wir die Geschichte christlicher Frauen zugleich als Geschichte *jüdischer* Frauen wiedergewinnen, da unsere Quellen eine Rückgewinnung unserer jüdisch-feministischen Wurzeln erschweren“ (137).

Das vierte Kapitel beschreibt „(d)ie Jesusbewegung als innerjüdische Erneuerungsbewegung“ (144-204). Der Vfn. zufolge machen die „ältesten Schichten der Evangelien ... immer wieder deutlich, daß Jesus für drei verschiedene Gruppen Anspruch auf das Reich Gottes erhoben hat: 1. für die notleidenden Armen, 2. für die Kranken und Verkrüppelten und 3. für ZöllnerInnen, SünderInnen und Prostituierte“ (166). Allerdings wird nicht recht deutlich, wie die Vfn. „Reich Gottes“ bei Jesus versteht, manchmal anscheinend symbolisch (so 164); an anderen Stellen zitiert sie einfach Lk 17,21 (vgl. 162).

Überhaupt fällt die auf einer Ideologie beruhende Schreibweise auf, der zufolge es nun plötzlich Zöllnerinnen, Sadduzäerinnen und Pharisäerinnen gegeben haben soll (vgl. die Beispiele: 155. 165 u.ö.). Auch seien – aber nur einmal – zwei Beispiele für die völlig absurden sprachlichen Verrenkungen wiedergegeben, deren sich die Übersetzerin, Christine Schaumberger, in Abstimmung mit der Vfn. durchweg bedient: a) „Diese Zukunft wird *allen* Mitgliedern Israels vermittelt und verheißen. Keine/Keiner ist ausgenommen. Jede/Jeder ist eingeladen. Frauen ebenso wie Männer, Prostituierte ebenso wie PharisäerInnen“ (165) b) „Herren sollen die ‚Herr‘ schaft über ihre SklavInnen und PächterInnen aufgeben und ihnen ganz genauso dienen, wie ein/e SklavIn ihrem/seinem Herrn dienen musste“ (198).

Die Vfn. entdeckt die „Gleichheit von unten“, die manche Teile der gegenwärtigen Frauenbewegung zum Ausdruck bringen, in der Jesusbewegung Palästinas wieder und beruft sich auf Lk 7,35 (Q) als Stütze. Sie schreibt:

„Die ältesten palästinischen theologischen Erinnerungen und Deutungen des Lebens und Todes Jesu verstehen Jesus als Gesandten der Sophia und später als die göttliche Sophia selbst. Die erste christliche Theologie ist Sophialogie. Es war deshalb wohl möglich, Jesu Werk und Tod als Werk und Tod der göttlichen Sophia zu verstehen, weil sich Jesus wahrscheinlich selber als Prophet und Kind der Sophia verstanden hat“ (181).

Indes sind alle drei Weisheitslogien in Q traditionsgeschichtlich sekundär und demnach auch für die ursprüngliche Jesusüberlieferung nicht zu gebrauchen. Dies sei im folgenden begründet:

*Erster Weisheitstext:* Mt 11,19e/Lk 7,35 wurden sekundär eingefügt. Es handelt sich hier nicht um ein selbständiges Logion und auch nicht um ein Sprichwort, sondern um eine Erweiterung, die Lk 7,31-34 (bzw. Mt 11,16-19d) voraussetzt. Sie hat mit der Jesus ablehnenden Generation nichts zu tun, sondern hier stellt sich die Q-Gemeinde selbst als „Kinder der Weisheit“ der Jesus ablehnenden Generation Israels gegenüber.

*Zweiter Weisheitstext:* Lk 11,49-51 ist Jesus erst nachträglich in den Mund gelegt worden.

*Dritter Weisheitstext:* Lk 13,34-35. Die beiden Verse sind als Worte Jesu unecht, denn sie setzen als Sprecherin die übergeschichtlich vorgestellte Weisheit voraus.

Für alle, die in dieser feministisch-theologischen Rekonstruktion christlicher Ursprünge historische Informationen und plausible geschichtliche Rekonstruktionen suchen, ist die Lektüre eine Qual. Exegetischer Willkür soll den Beleg dafür erbringen, dass die frühchristliche Bewegung den Frauen Führungspositionen eröffnet habe und deshalb egalitär genannt werden dürfe.

Es ist daher kein Wunder, dass die Vfn. ohne weiteres auch Frauen zum unmittelbaren Nachfolgerkreis Jesu rechnet und die Gruppe der Zwölf einfach übergeht. „Die Behauptung, ein solch radikales a-familiales Ethos sei nur von den wandercharismatischen Männern, nicht jedoch von den örtlichen SympathisantInnen gefordert worden, ist ein ernstes Mißverständnis der Texte“ (196). Wo sind die Texte für Frauen, die Jesus nachgefolgt sind? (Zu Mk 15,40 vgl. unten.)

Der Ertrag des vierten Kapitels lautet: „Nur wenn wir den Jesusgeschichten über Frauen ihren Platz in der Gesamtgeschichte Jesu und seiner Bewegung in Palästina geben, können wir ihren subversiven Charakter erkennen“ (203).

Das fünfte Kapitel trägt den Titel „Die frühchristliche Missionsbewegung. Gleichheit in der Macht ‚des‘ Geistes“ (205-254).

Über das Kapitel verstreut finden sich wieder Thesen, die der Neubewertung der Rolle der Frau im frühen Christentum dienen: Phoebe (Röm 16,1-2) sei keine für die Frauenarbeit beauftragte Diakonisse, sondern Leiterin der ganzen Gemeinde von Kenchreä gewesen (218). Aus dem Wortlaut geht das indes nicht hervor. Drei Frauen, nämlich Lydia und ihre Begleiterinnen (vgl. Apg 16,15), seien Gründerinnen und Leiterinnen der Kirche von Philippi, mit denen Paulus eine auf gegenseitiger Zustimmung beruhende „PartnerInnenschaft“ eingegangen sei (228). Diese These ist jedoch auf der alleinigen Grundlage der Apg gewonnen. Schließlich sei Priska – historisch geurteilt – zur Lehrerin des Apollos geworden (229). Letzteres wird wohl aus der Reihenfolge der Namen Priska, Aquila in Apg 18,26 erschlossen. Nun mag man wegen dieses auch noch Apg 18,18; Röm 16,3; 2Tim 4,19 (andersherum nur Apg 18,2; 1Kor 16,19) vorliegenden Befundes darauf schließen, dass Priska in der Gemeinde aktiver war als ihr Ehemann. Doch folgt daraus noch nicht, dass sie auch Lehrerin des Apollos war. Denn die diesbezügliche Aussage beruht auf der redaktionellen Gestaltung der Szene Apg 18,24-19,17, mit der Apollos in das lukanisch verstandene Christentum integriert werden soll.

Das folgende sechste Kapitel trägt die Überschrift: „Nicht männlich und weiblich. Gal 3,28: Eine alternative Vision und ihre paulinische Modifikation“ (255-295). Die Vfn. hält den Text m.R. für eine vorpaulinische Taufdeklaration. Der Text sei „am zutreffendsten als gemeindliche christliche Selbstdefinition zu verstehen“ (265).

Es folgt eine beachtliche Verteidigung der Echtheit von 1Kor 14,33-36 (287-290). Vfn. nimmt an, Paulus könne die pneumatische Teilhabe unberührter, heiliger Frauen (vgl. 1Kor 7,1.34) im Gemeindegottesdienst akzeptieren. Indes argumentiere er in 14,34f dagegen, dass Ehefrauen auf aktive Weise am Gottesdienst teilnahmen (288).

Daran schließt sich ein trefflicher Abschnitt über „Patriarchale Bilder und Metaphern“ (291-294) an.

Teil III, „Die Konflikte aufspüren. Patriarchat und Amt“ (297-407), schließt das Buch ab. Er besteht aus Kap. 7 („Christliche Mission und patriarchale Haushaltsordnung“ [305-342]) und Kap. 8 („Der patriarchale Haushalt Gottes und die Frauen-Ekklesia“ [343-407]), die ich hier übergehe. Hingewiesen sei noch auf den Epilog (408-418) über den „Weg zu einer biblisch-feministischen Spiritualität. Die Ekklesia der Frauen“, der, wie schon aus der Überschrift hervorgeht, eine Applikation entwickelt.

Mir ist nicht recht klar geworden, inwiefern das Buch von Elisabeth Schüssler-Fiorenza eine Rekonstruktion der christlichen Ursprünge bzw. Anfänge ist. Eher mag man es als eine Suche nach der Rolle von Frauen im Dschungel des Urchristentums ansehen – eine Suche, die von ideologischen Zügen nur so strotzt. Viele Textanalysen sind an den Haaren herbeigezogen; sie wurden im Referat benannt (und wären leicht zu ergänzen).<sup>24</sup> Außerdem ist der Inhalt des Buches schwer zu verstehen, da immer wieder langatmige Ausflüge in die feministische Theorie und Theologie unternommen werden. Das theologische Pathos hinter diesem Buch ist mindestens genauso absolutistisch wie die von der Vfn. angegriffene patriarchalistische Exegese des Urchristentums und der Moderne. Es ist kaum geeignet, die Erforschung des Urchristentums konstruktiv voranzutreiben. Es bleibt daher nur bei einigen beachtlichen Anstößen.

*Luise Schottroff* legte im Jahre 1994 eine feministische Sozialgeschichte des frühen Christentums mit dem Titel „Lydias ungeduldige Schwestern“ vor.

Fragen wir wie bei Elisabeth Schüssler-Fiorenza zunächst nach den theologischen Grundsätzen der Vfn. Ich greife einige Schlüsselaussagen heraus: „Die biblische Tradition ist für mich die wichtigste Schule der Gerechtigkeit, die ich kenne“ (11). An anderer Stelle heißt es:

„Meine tiefsten Beglückungen habe ich in Frauen- und Friedensgottesdiensten erlebt: Als das Wort der Bibel zu sprechen begann, ohne daß wir es noch auslegen mußten ... Das Wort Gottes (sic!) verwandelt Menschen, die gemeinsam vor Angst frieren, in tatkräftige, aufmerksame und ungeduldige Schwestern und Brüder“ (11f).

Das wissenschaftliche Ideal der Bibelwissenschaft wird mit folgenden Sätzen abgefertigt: „Gegenüber dem impliziten und expliziten Anspruch der westlichen Bibelwissenschaft auf Objektivität, Neutralität und Wissenschaftlichkeit ist deutlicher Widerspruch notwendig“ (90).

Bei der Lektüre des Buches von Luise Schottroff drängt sich der gleiche Eindruck auf wie bei der des Buches von Elisabeth Schüssler-Fiorenza: Wahrheitsforschung ade! Denn wissenschaftliche Wahrheiten gibt es eigentlich gar nicht mehr. Doch soll diese erkenntnistheoretische Frage hier nicht behandelt werden. Ich möchte bei dem folgenden Referat die Vfn. an ihrem eigenen Anspruch messen und ihre Aussagen an den Quellen und gegenüber dem kritischen Konsens zur Geschichte des Urchristentums prüfen.

Zuvor sei aber, der Fairness halber, das Votum einer kürzlich erschienenen Besprechung wiedergegeben. Es heißt hier:

„Luise Schottroffs Buch bildet einen Meilenstein auf dem Wege deutschsprachiger feministisch befreiungstheologischer Sozialgeschichte, das in seiner kompromißlosen Positionsbestimmung und Polemik vor allem solche Frauen und Männer ansprechen wird, die sich dem befreiungstheologischen Paradigma verpflichtet wissen.“<sup>25</sup>

Schottroffs Buch besteht aus vier Hauptteilen: I. Feministische Sozialgeschichte -- Zur historischen Methode und zur Hermeneutik (13-101), II. Frauenalltag (103-179), III. Patriarchatskritik und die Kraft, neu zu werden (181-256), IV. Befreiende Praxis von Frauen und Männern (257-325).

Nun enthalten die Teile II-IV im wesentlichen Textexegesen, an die sich hermeneutische Überlegungen im Sinne einer feministischen Theologie anschließen. Mit anderen Worten, es handelt sich hier nicht im eigentlichen Sinne um Geschichte, sondern um Überlegungen theologischer Art im Anschluss an Texte aus der Bibel. Besonders an dieser Stelle wird der von der Vfn. selbst hervorgehobene Bezug auf das „Wort Gottes“ sichtbar. Alle von ihr beigesteuerten Exegesen zu bestimmten Texten steuern wertvolle und weiterführende Beobachtungen bei, sind aber für die Geschichte des Urchristentums im engeren Sinne kaum zu gebrauchen. Eine Ausnahme macht die Patriarchatskritik, die ähnlich wie bei Schüssler-Fiorenza in einzelnen Fällen neue Einsichten zum frühen Christentum bereitstellt und mit Recht den Finger darauf legt, dass der Anteil der Frauen im frühen Christentum in der bisherigen Wissenschaft zum Teil ausgeblendet worden ist. Sodann sind die beiden Forscherinnen darin einig, a) dass Frauen Jesus nachgefolgt sind und b) dass Frauen Erstzeuginnen der Auferstehung Jesu waren.<sup>26</sup> Darauf gehe ich in meinem Schottroff-Referat nicht mehr ein, komme aber in der Gesamtbeurteilung nochmals darauf zurück.

<sup>24</sup> Als besonders eklatant sei hier nur noch die Auffassung vermerkt, die „auserwählte Herrin“ von 2Joh 1 sei ebenso wie die „auserwählte Schwester“ von 2Joh 13 Leiterin einer Hauskirche und nicht symbolischer Name für Kirchen in Kleinasien (301). *Kritik:* 2Joh ist, wie der Schluss V. 13 und das an die Eingänge der Paulusbriefe erinnernde zweiteilige Präskript (2Joh 1-3) zeigen, kein persönlicher Brief wie 3Joh (vgl. das vom 2Joh abweichende einteilige Präskript), sondern ein an eine Gemeinde gerichtetes Schreiben.

<sup>25</sup> Ute E. Eisen: Wie ungeduldig waren die frühchristlichen Frauen? Zu Luise Schottroffs feministischer Sozialgeschichte des frühen Christentums, in: *EvTh* 56. 1996, 377-387, hier 387.

<sup>26</sup> Vgl. zu beidem besonders Luise Schottroff: *Befreiungserfahrungen. Studien zur Sozialgeschichte des Neuen Testaments*, ThB 82, München 1990, 96-133 („Frauen in der Nachfolge Jesu in neutestamentlicher Zeit“).

Besonders wichtig ist in Teil I ihre grundsätzliche Kritik an tragenden Begriffen der bisherigen Forschung zum Urchristentum. Der Begriff „Heidenchristentum“, der die Geschichtsschreibung des Urchristentums über die Jahrhunderte beherrscht habe (30), enthalte nicht nur ein androzentrisches, sondern auch ein eurozentrisches Vorurteil:

„Das Konzept ‚gesetzesfreies Heidenchristentum‘ ist *androzentrisch*, weil die Beschneidung der Männer zur zentralen Frage gemacht wird ... Das Konzept Heidenchristentum ist weiterhin eurozentrisch ... Stattdessen wird die Vorstellung einer europäischen Kirche in die Apostelgeschichte eingetragen, wenn vom ‚Sprung nach Europa‘ und Lydia als erster europäischer Christin geredet wird“ (29f).

Schottruff will daher lieber von messianischen Gemeinden in der jüdischen Diaspora sprechen. Sie sieht das Christentum bis weit ins zweite Jahrhundert hinein als eine messianische Bewegung neben anderen innerhalb des Judentums, denn eine gesetzesfreie Völkerkirche sei „eine antijudaistische, frauenfeindliche und eurozentrische Konstruktion, die das Neue Testament nicht für sich in Anspruch nehmen kann“ (30).

In diesem aggressiven Satz steckt auch viel Richtiges: a) In der Tat sollte der Begriff Europa vermieden werden, denn er kommt in den antiken Texten gar nicht vor. b) Der Terminus der Gesetzesfreiheit hat seine Probleme, da die Heidenchristen das jüdische Gesetz in reduzierter Weise übernahmen und die Gesetzesproblematik im paulinischen Sinne gar nicht mehr verstanden haben. Doch welcher Ausdruck soll an seine Stelle treten? c) Gleichzeitig muss aber um der Texte willen am Begriff „Heidenchristentum“ festgehalten werden. Denn die meisten Christen ab Anfang des 2. Jahrhunderts waren geborene Heiden oder sind in einer heidenchristlichen Familie groß geworden. Als eine messianische Gruppe konnte sich eine solche Kirche gar nicht mehr definieren. Und diese Einsicht wirft die ganze Konstruktion von messianischen Gemeinden weit ins 2. Jahrhundert über den Haufen. Die „messianische“ Gemeinde der Ebioniten, deren Mitglieder sich als Nachfahren der Jerusalemer Kirche auffassten, wurden von der heidenchristlichen Großkirche für häretisch erklärt (vgl. Irenäus, haer I 26,2).

Besonders wertvoll und tieferschürfender als die entsprechenden Ausführungen bei Schüssler-Fiorenza sind Schottruffs Analysen des Patriarchats im Anschluss an Cicero, *De re publica*, z.B. I 54; I 64; III 37, und *De officiis*, z.B. I 54; II 73 (43-53).

Aber gelehrte Exkurse in die antike Rechts- und Sozialgeschichte und Überlegungen zur Entwicklung neuer Konzepte in der Erforschung des Urchristentums sind nur die eine Seite der Ausführungen von Luise Schottruff. Gleichzeitig reflektieren sie auch einen politischen Kampf (vgl. 34. 37), für dessen Darstellung hier aber nicht der Ort ist.

Schottruffs Buch ist von seinem Ansatz her keine feministische *Sozialgeschichte* des frühen Christentums, sondern eher eine konfliktorientierte Predigtsammlung gegen die Unterdrückung von Armen und Frauen im ersten und im 20. Jahrhundert mit vielen gelehrten Exkursen in die Religions- und Sozialgeschichte der Antike.

Ich formuliere eine *Bilanz* und frage nach dem bleibenden historischen Ertrag der hier referierten feministischen Arbeiten zur Geschichte des Urchristentums – und nur zu diesem Thema – von Elisabeth Schüssler-Fiorenza und Luise Schottruff.

a) Zur Beteiligung von Frauen an der Jesusbewegung: Es gibt nur einen direkten Text, der von Frauen als Teil der Nachfolgerschaft Jesu spricht: Mk 15,40. Die Parallelen hierzu, Mt 27,55f und Lk 23,49 sowie Lk 8,2, sind Bearbeitungen der markinischen Vorlage und kommen nicht als zusätzliche Information für die Jesusbewegung selbst in Frage. M.a.W., die Textbasis für die Hauptthese von Schüssler-Fiorenza und Schottruff ist äußerst schmal.

Zu Mk 15,40f: Die Ausdrucksweise von Mk 15,41 erinnert an das Bild von Frauen, die Jesus bei Tisch dienen. Mk 15,41 sollte daher in Entsprechung zu Mk 1,13.31 als Versorgungstätigkeit aufgefasst werden.

b) Zu Frauen als ersten Auferstehungszeuginnen: Schüssler-Fiorenza und Schottruff verfechten die These nachdrücklich. In der Tat hätte sie Konsequenzen für die Beurteilung der Rolle der Frau in der Jesusbewegung, da im positiven Fall eine wichtige Rolle von Frauen im Wirken Jesu sicher wäre. Aber auch an diesem Punkt sprechen die Texte eine andere Sprache. Paulus kennt keine Frauen als Auferstehungszeuginnen, und Joh 20 ist, traditionsgeschichtlich gesehen, der jüngste Text, wobei die Unterwegs-Vision Mt 28,9f ebenfalls nur einen sekundären Charakter hat. Die Tradition vom leeren Grab und die Überlieferung von den Erscheinungen waren ursprünglich voneinander getrennt und rückten erst in der nachfolgenden Traditionsgeschichte immer näher zusammen. Erst im Verlauf dieser Konvergenz

entstanden Traditionen von der Erscheinung vor Frauen. Sie sind also eindeutig jüngeren Datums und können daher zugunsten der These des ersten Auferstehungszeugnisses von Frauen nicht benutzt werden.

Als dringendes Erfordernis seien an dieser Stelle genannt weitere Analysen der Stellung der Frau im antiken Judentum und im Hellenismus im ersten Jahrhundert, weil erst auf dieser Grundlage weiterführende Ergebnisse für die Rekonstruktion der Rolle von Frauen bei Jesus und im Urchristentum zu erwarten sind. Dieses Desiderat sei nachdrücklich ausgesprochen, da die vorhandenen Arbeiten noch zu keinem Konsens gekommen sind. So ist beispielsweise die Monographie von *Léonie J. Archer* (*Her Price is beyond Rubies. The Jewish Woman in Graeco-Roman Palestine*) aus dem Jahre 1990, eine überarbeitete und erweiterte Fassung ihrer Dissertation von 1983 (University of London), unzureichend. Hier werden nur alle Belege zur Stellung der Frau aus Mischna und den Talmuden, den außerkanonischen jüdischen Quellen, den Texten aus Qumran, den Schriften des Josephus, Philo und Eusebius sowie den Murabba'at-Urkunden (291-300) zusammengestellt, so daß etwa das herauskommt, was bereits von Paul Billerbeck in seinem „Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch“ zusammengetragen worden war. Kap. 1 (17-122) behandelt die frühen Jahre des Mädchens bis zum zwölften Lebensjahr, Kap. 2 (123-206) die Heirat, Kap. 3 (207-250) das Leben der Frau als Ehefrau und Mutter und Kap. 4 (251-290) den Tod. In diesem Buch hören wir gar nichts über Ansätze einer eventuellen Gleichstellung der Frau im ersten Jahrhundert, weil auch die reichlich herangezogenen talmudischen Quellen mit den Augen Ben Siras oder der Verfasser der „Testamente der zwölf Patriarchen“ gelesen werden. Ganz so düster, wie es noch Joachim Jeremias gemeint hatte<sup>27</sup>, wird es nicht gewesen sein. Aber wie weit ging die „Gleichberechtigung“ von Frauen und Männern im Palästina des 1. Jahrhunderts wirklich? Ist etwa das Buch Judith repräsentativ? Hier wartet noch viel Arbeit auf die Forschung, wobei ggf. noch stärker lokalgeschichtliche Akzente zu setzen sind.

## II. „Frauentexte“ mit Blick auf den historischen Jesus

### a) Mk 1,29-31: Die Erzählung von der Heilung der Schwiegermutter des Petrus als Bestandteil von Mk 1,21-39: Jesus in Kapernaum

(21) Und sie kommen nach Kapernaum. Und sogleich ging er am Sabbat in die Synagoge und *lehrte*. (22) Und sie gerieten außer sich über seine *Lehre*. Denn er *lehrte* sie mit Vollmacht und nicht wie die Schriftgelehrten. (23) Und sogleich war in ihrer Synagoge ein Mensch in unreinem Geist, und der schrie auf, (24) indem er sagte: „Was (gibt es zwischen) uns und dir, Jesus, Nazarener? Bist du gekommen, uns zu vernichten? Ich weiß, wer du bist: der Heilige Gottes!“ (25) Und Jesus bedrohte ihn, indem er sagte: „Verstumme und fahre aus ihm aus!“ (26) Und der unreine Geist zerrte ihn, und einen lauten Schrei ausstoßend, fuhr er aus ihm aus. (27) Und alle gerieten in Schrecken, so dass sie untereinander Ratschlag hielten und sagten: „Was ist dies? Eine neue *Lehre* in Vollmacht? Auch den unreinen Geistern gebietet er und sie gehorchen ihm!“ (28) Und die Kunde von ihm verbreitete sich sogleich überall in der ganzen Umgebung Galiläas.

(29) Und sogleich, als sie aus der Synagoge hinausgingen, kamen sie in das Haus des Simon und des Andreas mit Jakobus und Johannes. (30) Die Schwiegermutter des Simon aber lag mit einem Fieber danieder und sogleich sprechen sie mit ihm über sie. (31) Und er ging hinzu und richtete sie auf, nachdem er sie bei der Hand gefasst hatte. Und es verließ sie das Fieber. Und sie bediente sie.

(32) Als es aber Abend wurde, als die Sonne untergegangen war, brachten sie zu ihm alle Kranken und Besessenen. (33) Und die ganze Stadt war vor der Tür versammelt. (34) Und er heilte viele an mancherlei Krankheiten Leidende. Und viele Dämonen trieb er aus und er erlaubte den Dämonen nicht zu sprechen, weil sie ihn kannten.

(35) Und sehr früh, noch bei Nacht, stand er auf und ging an einen einsamen Ort und betete dort. (36) Und es verfolgten ihn Simon und die mit ihm waren, (37) und sie fanden ihn und sagen ihm: „Alle suchen dich.“ (38) Und er sagt ihnen: „Lasst uns woanders hinziehen, in die benachbarten Dörfer, damit ich auch dort verkündige. Denn dazu bin ich ausgezogen.“ (39) Und er ging und verkündigte in ihren Synagogen in ganz Galiläa und trieb die Dämonen aus.

### ERZÄHLABSICHT

Mk hat zwecks Zeichnung des ersten Abschnittes von Jesu Wirken die vorliegenden „Perikopen“ zusammen mit 2,1-12 und 3,1-6 wohl bewusst als Einheit gestaltet (jeweils wird die Zusammengehörigkeit der

<sup>27</sup> Joachim Jeremias: Jerusalem zur Zeit Jesu. Eine kulturgeschichtliche Untersuchung zur  
Auflage, Göttingen 1962, S. 395-413.

neutestamentlichen Zeitgeschichte, 3.

Vollmacht der Lehre und der Wundertätigkeit Jesu hervorgehoben). Das vorliegende Stück veranschaulicht Jesu Wirksamkeit beispielhaft.

V. 21-28: V. 21-23a und V. 28 sind mk Rahmung. Ein Teil von V. 27 verstärkt das Motiv der vollmächtigen Lehre Jesu.

V. 29a: Dies ist eine mk Verknüpfung.

V. 29b: Die Namen jener drei Jünger, deren Präsenz gar nicht nötig ist, stammen aus 1,16-20 und gehen auf Mk zurück, der sich durch den Namen „Simon“ hat anregen lassen.

V. 32-34: Das redaktionelle Summarium schildert ebenso wie 3,7-12 und 6,53-56 ausführlich Jesu Heiltätigkeit.

V. 35-39: Die Verse sind eine redaktionelle Bildung und schildern ein dauerndes Wirken Jesu. In dieser Szene erscheint erstmalig das Motiv des Unverständnisses der Jünger (V. 36f), das fortan die Darstellung bestimmen wird. Die Aussage Jesu über seine Verkündigungstätigkeit in V. 38 lenkt auf 1,14 zurück. In V. 39 beachte man die redaktionelle Galiläanotiz (vorher: 1,9.14.16.28).

#### VERARBEITETE ÜBERLIEFERUNG

V. 23-27: Die von den redaktionellen Zutaten befreite Geschichte „zeigt die typischen Züge einer Wundergeschichte, speziell einer Dämonenbeschwörung: 1. der Dämon wittert den Beschwörer und sträubt sich, 2. Bedrohung und Gebot des Beschwörers, 3. Ausfahren des Dämons unter Demonstration, 4. Eindruck auf die Zuschauer“ (Bultmann). V. 24 enthält eine Abwehrformel des Dämons. Sie erinnert an 1Kön 17,18, wo die Witwe von Sarepta in ähnlicher Weise zu Elia redet und Elia anschließend ihren Sohn heilt.

V. 29-31: Die Geschichte ist ein einfach erzähltes Heilungswunder, wobei die heilende Geste (V. 31: „Er ergriff ihre Hand“) und die Demonstration der erfolgten Heilung (V. 31: „Sie bediente sie“) stilgemäße Züge sind. Die Erzählung wurde vor allem aus biographischem Interesse an Simon Petrus weiter überliefert.

#### HISTORISCHER WERT DER VERARBEITETEN ÜBERLIEFERUNG

V. 23-27: Die Tradition ist nicht die genaue Beschreibung eines Wunders Jesu. Wohl aber enthält sie eine allgemeine, zutreffende Erinnerung an Jesu exorzistisches Wirken. Denn die Dämonen austreibende Tätigkeit Jesu gehört zu den sichersten historischen Fakten aus seinem Leben.

V. 29-31: Der Bericht von einer Heilung der Schwiegermutter des Petrus dürfte zutreffen. Denn ein Bedürfnis für die Ausbildung einer solchen Erzählung ist schwerlich auszumachen (Differenzkriterium). Bei der Heilung von Fieber dürfte es sich um eine Dämonenaustreibung handeln, denn Fieber wurde in der Antike auf das Wirken von Dämonen zurückgeführt. Die Überlieferung, dass Petrus eine Schwiegermutter hatte entspricht einer Notiz in den Paulusbriefen, dass Petrus verheiratet war (vgl 1Kor 9,5).

#### **b) Mk 5,21-6,1a: Die Heilung der blutflüssigen Frau und die Auferweckung der Tochter des Jairus**

(21) Und als Jesus im Boot wiederum zum jenseitigen Ufer hinübergefahren war, versammelte sich bei ihm eine große Volksmenge, und er war am Meer. (22) Und es kommt zu ihm einer der Synagogenvorsteher, namens Jairus, und als er ihn sieht, fällt er zu seinen Füßen nieder (23) und bittet ihn inständig: „Meine Tochter liegt im Sterben. Komme und lege deine Hände auf sie, damit sie gerettet wird und lebt!“ (24) Und er ging mit ihm, und ihm folgte eine große Volksmenge, und sie drängten sich um ihn.

(25) Und da war eine Frau, die zwölf Jahre an Blutfluss litt (26) und viel von vielen Ärzten gelitten hatte und ihr ganzes Vermögen aufgewendet hatte, aber es hatte nichts genützt, sondern es war nur noch schlimmer mit ihr geworden. (27) Als sie von Jesus hörte, kam sie in der Menge von hinten und berührte sein Gewand. (28) Sie sagte nämlich: „Wenn ich auch nur seine Gewänder berühre, werde ich gerettet werden.“ (29) Und sofort versiegte ihr Blutfluss und sie spürte am ganzen Körper, dass sie von der Plage geheilt war. (30) Und sogleich erkannte Jesus in sich die von ihm ausfließende Kraft, drehte sich in der Menge um und sagte: „Wer hat meine Gewänder berührt?“ (31) Und seine Jünger sagten ihm: „Du siehst, dass das Volk dich bedrängt, und sagst: Wer hat mich berührt?“ (32) Und er blickte herum, diejenige zu sehen, die das getan hatte. (33) Die Frau aber fürchtete sich und zitterte, wissend, was ihr geschehen war, und kam und warf sich vor ihm nieder und sagte ihm die ganze Wahrheit. (34) Er aber sagte ihr: „Tochter, dein Glaube hat dich gerettet. Gehe hin in Frieden und sei gesund von deiner Plage!“

(35) Als er noch spricht, kommen sie vom Synagogenvorsteher und sagen: „Deine Tochter ist gestorben; warum belästigst du den Lehrer noch?“ (36) Als aber Jesus das gesprochene Wort hörte, sagt er dem Synagogenvorsteher: „Fürchte dich nicht, glaube nur!“ (37) Und er erlaubte niemandem, ihm zu folgen (= ihn zu begleiten) außer Petrus, Jakobus und Johannes, den Bruder des Jakobus. (38) Und sie kommen in das Haus des Synagogenvorstehers, und er sieht ein Gewimmel, Weinende und laut Wehklagende. (39) Und als er hineingeht, sagt er ihnen: „Was macht ihr Lärm und weint? Das Kindlein ist nicht gestorben, sondern schläft.“ (40) Und sie lachten ihn aus. Er aber trieb alle fort und nimmt den Vater des Kindes und die Mutter und die Seinigen und geht hinein, wo das Kind war. (41) Und die Hand des Kindes ergreifend, sagt er ihr: „Talitha kum!“, was übersetzt heißt: „Mädchen, dir sage ich, stehe auf!“ (42) Und sogleich stand das Mädchen auf und ging herum. Sie war nämlich zwölf Jahre. Und sie gerieten außer sich in großem Entsetzen. (43) Und er befahl ihnen streng, dass keiner dies erfahren sollte. Und er sagte, ihr zu essen zu geben. (6,1a) Und er ging von dort weg.

## ERZÄHLABSICHT

Mk hat zwei Geschichten miteinander verschachtelt und verwendet diese Technik ebenso in 3,20-35; 6,7-30; 11,12-25; 14,1-11; 14,54-72. Dabei fällt auf, dass Jesus hier an zwei Frauen Heilungen vollzieht. Man vgl. die Bezeichnung beider Frauen als „Tochter“ (V. 34/35).

V. 21: Dieser Vers ist stilistisch mk. Die Überfahrt über den See bezieht sich auf 5,1f.18, der Aufenthalt am See auf 4,1 zurück.

V. 24: Der Autor verbindet die beiden Erzählungen miteinander und schafft so einen Übergang.

V. 28: Die „Rückblende“ geht möglicherweise auf Mk zurück.

V. 31: Das Motiv des Unverständnisses der Jünger zieht sich wie ein roter Faden durch das MkEv (vgl. 4,13; 4,40-41; 6,52; 7,18; 8,17-21 u.ö.). „Nach dem Markusevangelium zeigen sich die Jünger im ganzen Verlaufe der Geschichte unfähig, Jesus zu begreifen“ (W. Wrede).

V. 34: Zum Glaubensmotiv vgl. V. 36 und 4,40. Zum Glaubensbegriff in der Verkündigung Jesu vgl. 11,23.

V. 35: „Als er noch spricht“ ist Verknüpfung (zur Konstruktion vgl. 14,43).

V. 37: Die Dreiergruppe stammt aus 3,16f. Diese Trias bevorzugt Mk auch sonst, vgl. 9,2.

V. 43a: Das Verbot der Weitererzählung fügt Mk auch an anderen Stellen ein (vgl. 7,36; 9,9).

6,1a: Dieser Versteil verknüpft die beiden Wundergeschichten mit dem Folgenden.

## VERARBEITETE ÜBERLIEFERUNG

a) Die Jairusgeschichte (V. 22-23.35-43). Vorbild ist die Elia-Elisa-Erzählung (2Kön 4,25-37; 1Kön 17,17-24). Der Aufbau der Geschichte, die eine Totenerweckung schildert, ist stilgemäß. „Typisch ist weiter die Entfernung des Publikums V. 40, die Geste und das Zauberwort V. 41, die Plötzlichkeit des Wunders V. 42 und die Altersangabe, die hier an wirksamer Stelle V. 42 nachgebracht wird zugleich mit dem Bericht des Eindrucks des Wunders. Typisch ist endlich die Aufforderung, der Erweckten zu essen zu geben V. 43, die nämlich hier das Motiv der Demonstration bildet“ (Bultmann).

b) Die blutflüssige Frau (V. 25-34). Diese Wundergeschichte hebt den Kontrast von vergeblicher Suche nach Heilung und plötzlicher, wunderbarer Heilung durch Jesus hervor. Sie betont den Wunderglauben der Frau gegenüber Jesus, dem Magier (vgl. bes. V. 30), dessen Fähigkeit der unzähliger Ärzte überlegen ist (vgl. V. 26). Der Aufbau ist stilgemäß: „Typisch ist die Angabe der Krankheitsdauer V. 25 und die Betonung der vergeblichen Bemühungen der Ärzte V. 26, die die Schwere des Leidens und damit die Größe des Wunders hervorheben soll. Typisch ist das hier besonders ausgestaltete Motiv der Berührung V. 27-32, typisch auch die Plötzlichkeit der Heilung (V. 29)“ (Bultmann).

Beide Erzählungen gehen auf missionarisch werbende Interessen zurück: Jesus ist anderen Heilern überlegen und verdient daher das Vertrauen des Menschen.

## HISTORISCHER WERT DER VERARBEITETEN ÜBERLIEFERUNG

V. 22-24.35-43: Selbst historische Erinnerungen an eine ähnliche Wundertat Jesu sind unwahrscheinlich, denn sowohl in traditionsgeschichtlicher als auch in medizinischer Hinsicht ergeben sich grundsätzliche Bedenken gegen die Geschichtlichkeit der Totenerweckung.

V. 25-34: Die Geschichte hat keinerlei historischen Wert bezüglich der Frage, ob Jesus die blutflüssige Frau geheilt hat.

### c) Lk 7,36-50: Jesu Salbung durch die Sünderin

(36) Es bat ihn aber einer der Pharisäer, bei ihm zu essen. Und er ging hinein in das Haus des Pharisäers und legte sich zu Tisch nieder. (37) Und siehe, eine Frau war in der Stadt, die war eine Sünderin. Als die vernahm, dass er zu Tisch lag im Haus des Pharisäers, brachte sie ein Glas mit Salböl (38) und trat von hinten zu seinen Füßen, weinte und fing an, seine Füße mit Tränen zu benetzen und mit den Haaren ihres Hauptes zu trocknen, und küsste seine Füße und salbte sie mit Salböl. (39) Als aber das der Pharisäer sah, der ihn eingeladen hatte, sprach er bei sich selbst und sagte: „Wenn dieser ein Prophet wäre, so wüsste er, wer und was für eine Frau das ist, die ihn anrührt; denn sie ist eine Sünderin.“ (40) Jesus antwortete und sagte zu ihm: „Simon, ich habe dir etwas zu sagen.“ Er aber sagte: „Lehrer, sprich!“

(41) "Ein Gläubiger hatte zwei Schuldner. Einer war fünfhundert Silbergroschen schuldig, der andere fünfzig. (42) Da sie aber nicht bezahlen konnten, schenkte er es beiden. Wer von ihnen wird ihn am meisten lieben?" (43) Simon antwortete und sprach: „Ich denke, der, dem er am meisten geschenkt hat.“ Er aber sagte ihm: „Du hast recht geurteilt.“

(44) Und er wandte sich zu der Frau und sagte zu Simon: „Siehst du diese Frau?

Ich bin in dein Haus gekommen; du hast mir kein Wasser für meine Füße gegeben; diese aber hat meine Füße mit Tränen benetzt und mit ihren Haaren getrocknet.

(45) Du hast mir keinen Kuss gegeben; diese aber hat, seit ich hereingekommen bin, nicht abgelassen, meine Füße zu küssen.

(46) Du hast mein Haupt nicht mit Öl gesalbt; sie aber hat meine Füße mit Salböl gesalbt.

(47) Deshalb sage ich dir: Ihr sind viele *Sünden vergeben* worden, denn sie zeigte viel Liebe; wem aber wenig vergeben wird, der liebt wenig.“

(48) Und er sagte ihr: „Dir sind deine *Sünden vergeben* worden.“

(49) Da begannen die, die mit zu Tisch lagen, bei sich selbst zu sagen: „Wer ist dieser, der auch die *Sünden vergibt?*“ (50) Er aber sagte zu der Frau: „Dein Glaube hat dich gerettet; geh hin in Frieden!“

### ERZÄHLABSICHT

Vor der Analyse sei darauf hingewiesen, dass Lk Geschichte von der Salbung in Bethanien in Mk 14,3-9 ausgelassen hat, obwohl er sich in der Leidensgeschichte sonst relativ eng an Mk anschließt. Offenbar war er sich der Parallelität der beiden Geschichten bewusst und hielt Mk 14,3-9 für eine überflüssige Dublette.

Lk fügt diese Geschichte an wegen der Mahlsituation, des Umgangs Jesu mit Sündern und der Kritik an den Pharisäern (vgl. V. 30.34). Will die Erzählung etwa die Mahlgemeinschaft mit den „Sündern“ in der Gemeinde verteidigen?

V. 36: Vgl. 11,37; 14,1.

V. 37: „Sünderin“ – historisch konkret: „Hure“ – ist Stichwortanschluss an „(Freund von Zöllnern und Sünder(n))“ aus V. 34. Vom Kontext geurteilt, dürfte „die Stadt“ Nain sein (vgl. V. 11).

V. 38: Dieser Vers beschreibt eine dankbare Geste der Frau, wobei das Lösen der Haare erotische Untertöne hat. Lk erzählt eine ergreifende Geschichte.

V. 39: „Prophet“ nimmt denselben Ausdruck aus V. 16 auf. Der gastgebende Pharisäer regt sich darüber auf, dass Jesus sich von einer unreinen Hure berühren lässt, und liefert ihm damit die Folie für die folgenden Ausführungen.

V. 44-46: Lukanisch stilisiert, enthält dieses Stück drei Gegenüberstellungen zwischen der Sünderin und dem Pharisäer.

V. 47: Der erste Versteil erweckt den Eindruck, dass der Frau die Vergebung zum Dank für ihren Liebeserweis zugesprochen wurde, während im zweiten Versteil das Verhältnis von Vergebung und Liebe geradezu umgekehrt wird.

V. 48-49: Diese Verse gehen auf Lk zurück. Er erreicht damit, dass Jesus klarer als in V. 41-43 und V. 47 selbst Vergebung zuspricht.

V. 50: Lk betont, dass der Glaube der Sünderin die Vergebung und Rettung bewirkt hat. Man vgl. dazu 8,48 und 18,42 – jeweils im Anschluss an Mk (5,34; 10,52). An den beiden genannten Stellen und im 1k Sondergut (17,19) erfolgt die Aussage Jesu jeweils nach einer Krankenheilung.

## VERARBEITETE ÜBERLIEFERUNG

Die Erzählung von Jesu Salbung durch die Sünderin ist eine Kombination von Mk 14,3-7 mit einer Überlieferung, die von Jesu Begegnung mit einer Hure handelte. (Gegen die Annahme, die Erzählung sei eine reine Weiterbildung von Mk 14,3-7 spricht, dass die „Frau“ aus Mk 14 im Laufe der Überlieferung schwerlich zur Hure gemacht worden wäre.) Außerdem fand eine Verschmelzung mit dem innerlich nicht zugehörigen Gleichnis V. (40.)41-42(43.47b) statt. Doch wurden die verschiedenen Aussagerichtungen der Stücke nicht völlig ausgeglichen: Während in der Parabel der Erlass der Schulden vorausgeht und dann das Maß für die Liebe des Schuldners gegenüber dem Gläubiger ist, scheint in der Erzählung die Liebe der Hure die Vergebung erst herbeizuführen.

Insgesamt gesehen, ist die Überlieferung zu einer Geschichte von der Liebe zu Jesus geworden. Der Ertrag lautet: Wer Jesus so liebt, dem müssen die Sünden vergeben werden. Vgl. ein entsprechendes Beispiel aus der arabischen Welt: „Eine fahrende Dirne kam vorbei bei einem Hunde, der lechzend und verkommend am Rande eines Brunnens lag – da zog sie ihren Schuh aus, band ihn an ihre Kopfbinde und schöpfte darin Wasser für den Hund: Darum sind ihr ihre Sünden vergeben“ (Wellhausen).

## HISTORISCHER WERT DER VERARBEITETEN ÜBERLIEFERUNG

Für die Historizität der Begegnung Jesu mit einer Prostituierten spricht das Anstößigkeitskriterium. „Wir würden uns über das Eindringen einer Dirne in eine, wenn auch nur aus Männern bestehende Gesellschaft noch ganz anders entsetzen als der Pharisäer“ (Wellhausen). Allerdings sind die Einzelheiten der Begegnung unklar. Z.B. halte ich es für nicht entscheidbar, ob Jesus dieser Frau die Sünden vergeben hat. Zur Geschichtlichkeit des Anspruchs Jesu, Sünden vergeben zu können, vgl. aber zu Mk 2,1-12.

Das traditionelle Gleichnis von den beiden Schuldnern (V. 41-42) hat Ähnlichkeit mit Mt 18, 23-34 und kann aus denselben Gründen wie die dort enthaltene Parabel nicht mit Sicherheit auf Jesus zurückgeführt werden.

### **d) Lk 8,1-3: Die Nachfolge der Frauen**

(1) Und es geschah in der Folgezeit, da wanderte er von Stadt zu Stadt und von Dorf zu Dorf, predigte und verkündigte das Reich Gottes. Die Zwölf (waren) mit ihm (2) und einige Frauen, die von bösen Geistern und Krankheiten geheilt worden waren, Maria, die sogenannte Magdalenerin, von der sieben Dämonen ausgefahren waren, (3) und Johanna, die Frau des Chuza, eines Verwalters des Herodes, und Susanna und viele andere, die ihm aus ihrem Vermögen dienten.

## ERZÄHLABSICHT UND VERARBEITETE ÜBERLIEFERUNG

Das Stück gibt einen summarischen Überblick über den nächsten Großabschnitt 8,4-9,50. Jesus ist auf Reisen und richtet die Botschaft vom Reich Gottes an jedem Ort des Landes aus. Die Begleitung durch die Zwölf ist Lk hochwichtig. Bis auf die Eigennamen ist 8,1-3 Wort für Wort lukanisch.

V. 1: Zum Reisemotiv vgl. 9,6; 13,22. Zur Verkündigung des Reiches Gottes s. zu 4,43.

V. 2: Lk gewinnt Informationen über die weitere Reisebegleitung aus Mk 15,40f. Der Hinweis auf die bösen Geister und die sieben Dämonen, die aus Maria Magdalena ausgefahren sind, geht ebenfalls auf Lk zurück, der allein 10x das Wort „Dämon“ in die Mk-Vorlage einfügt (vgl. 4,33.35; 8,27.29.30.33.35.38; 9,1.42).

V. 3: Zu Johanna vgl. 24,10. Einzig die Nachricht, dass sie mit Chuza, einem Verwalter des Herodes, verheiratet war, und der Name Susanna spiegeln Überlieferung wider. Die Vorstellung von vermögenden Frauen in der Umgebung Jesu geht auf Lk zurück. Er hat solche Frauen aus späteren Zeiten (vgl. Apg 16,14; 17,4,12) in die Zeit Jesu zurückprojiziert.

#### HISTORISCHER WERT DER VERARBEITETEN ÜBERLIEFERUNG

Der geschichtliche Ertrag ist abgesehen von den Namen gleich Null.

### III. „Frauentexte“ mit Blick auf den auferstandenen Christus

#### a) Das Evangelium der Maria

Beim Evangelium der Maria handelt es sich um eine dreimal bezeugte Schrift, deren Text aber nur knapp zur Hälfte vorliegt. Am umfangreichsten ist eine koptisch erhaltene Fassung. Daneben existieren zwei kurze griechische Fragmente. Mutmaßliche Abfassungszeit dürfte das 2. Jahrhundert sein.

#### ÜBERSETZUNG

(Die ersten 6 Seiten fehlen; die Zahlen hinter dem Komma bezeichnen die Zeilen des koptischen Textes, die Zahlen vor dem Komma dessen Seitenzahlen)

7,1-8,11

„... Wird nun [die Materie zerfallen] oder nicht?“ Der Erlöser sprach: „Alle Kreatur, alle Gebilde, alle Geschöpfe bestehen in- und miteinander. Und sie werden wieder aufgelöst werden zu ihrer eigenen Wurzel, denn die Natur der Materie löst sich auf zu dem, was ihrer eigenen Natur entspricht. *Wer Ohren hat zu hören, möge hören!*“ Petrus sprach zu ihm: „Da du uns alle Dinge erklärt hast, sage uns auch dieses eine: Was ist die Sünde der Welt?“ Der Erlöser sprach: „Es gibt keine Sünde, sondern ihr macht die Sünde, wenn ihr die (Dinge) macht, die der Natur der Unzucht gleichen, die ‚die Sünde‘ heißt. Deshalb kam das Gute in eure Mitte zu den Wesen jeder Natur, um sie in ihre Wurzel einzusetzen.“ Dann fuhr er fort und sprach: „Deshalb seid ihr [krank] und sterbt, weil [ihr liebt, (8) was euch betrügen] wird. Wer versteht, möge verstehen! [Die] Materie [erzeugte] Leidenschaft ohnegleichen, die aus Widernatürlichem kam. Dann entsteht ein Aufruhr im ganzen Leib. Deshalb habe ich euch gesagt: Fasst Mut und wenn ihr mutlos seid, habt doch Mut angesichts der verschiedenen Gestalten der Natur! *Wer Ohren hat zu hören, möge hören!*“

8,11-9,4

Als der Selige dies gesagt hatte, grüßte er sie alle und sprach: „Friede sei mit euch! Meinen Frieden erwerbt euch! Passt auf, dass niemand euch in die Irre führe mit den Worten: ‚Siehe hier‘ oder ‚siehe dort‘. Denn in eurem Innern existiert der Menschensohn. Folgt ihr ihm nach! Die nach ihm suchen, werden ihn finden. Geht also und predigt das Evangelium vom Reich! Legt keine (9) Regel fest über das hinaus, was ich euch angeordnet habe, und erlasst kein Gesetz wie der Gesetzgeber, damit ihr nicht dadurch ergriffen werdet.“

9,5-24

Als er dies gesagt hatte, ging er. Sie aber trauerten und weinten sehr und sagten: „Wie sollen wir zu den Heiden gehen und das Evangelium vom Reich des Menschensohnes predigen? Wenn sie diesen nicht verschonten, wie werden sie uns schonen?“ Da stand Maria auf, grüßte sie alle und sprach zu ihren Brüdern: „Weint nicht und trauert nicht und zweifelt auch nicht! Denn seine Gnade wird mit euch allen sein und euch beschützen. Lasst uns vielmehr seine Größe preisen, denn er hat uns bereitet und zu Menschen gemacht.“ Als Maria dies gesagt hatte, wandte sie ihren (plur.) Sinn zum Guten, und sie begannen, über die Worte des [Erlösers] zu diskutieren.

10,1-17,7

(10) Petrus sprach zu Maria: „Schwester, wir wissen, dass der Erlöser dich mehr liebte als die übrigen Frauen. Sage uns die Worte des Erlösers, an die du dich erinnerst, die du kennst, wir (aber) nicht, und die wir auch nicht gehört haben.“ Maria antwortete und sprach: „Was euch verborgen ist, werde ich euch verkündigen.“ Und sie begann, ihnen diese Worte zu sagen: „Ich“, sprach sie, „ich sah den Herrn in einem Gesicht. Und ich sagte zu ihm: ‚Herr, ich sah dich heute in einem Gesicht.‘ Er antwortete und sprach zu mir: ‚Selig bist du, weil du nicht wankst, wenn du mich siehst! Denn wo der Verstand ist, dort ist der Schatz.‘ Ich

sprach zu ihm: ‚Herr, jetzt (sage mir): Wer das Gesicht sieht, sieht er es mit der Seele oder dem Geist?‘ Der Erlöser antwortete und sprach: ‚Er sieht es nicht mit der Seele und nicht mit dem Geist, sondern der Verstand, der in der Mitte von diesen beiden ist, er ist es, der das Gesicht sieht und er ist es, der ...‘ (11-14 fehlen)

(15) Und die Begierde sprach: ‚Ich habe dich (fem.) nicht gesehen, als du herabkamst, jetzt aber sehe ich dich, wie du hinaufsteigst. Wieso aber lügst du, die du zu mir gehörs?‘ Die Seele antwortete und sprach: Ich habe dich gesehen, (aber) du hast mich nicht gesehen und mich nicht bemerkt. Ich war dir ein Kleid, und du hast mich nicht erkannt.‘ Als sie dies gesagt hatte, ging sie mit noch mehr Jubel.

Wieder kam sie zu der dritten Gewalt, die ‚Unwissenheit‘ heißt. Sie fragte die Seele aus: ‚Wohin gehst du? In Schlechtigkeit bist du ertappt worden beim Richten.‘ Und die Seele sprach: ‚Was richtest du mich, obwohl ich nicht gerichtet habe? Ich bin ergriffen worden, obwohl ich nicht ergriffen habe. Ich bin nicht erkannt worden, ich aber habe erkannt, dass das All aufgelöst wird, sowohl die irdischen (16) als auch die himmlischen Dinge.‘

Nachdem die Seele die dritte Gewalt überwunden hatte, ging sie nach oben. Und sie sah die vierte Gewalt. Sie hatte sieben Gestalten. Die erste Gestalt ist die Finsternis, die zweite die Begierde, die dritte die Unwissenheit, die vierte ist der Eifer des Todes, die fünfte das Reich des Fleisches, die sechste ist die närrische, fleischliche Klugheit, die siebte ist die jähzornige Weisheit. Diese sind die sieben [Mächte] des Zornes, welche die Seele fragen: ‚Woher kommst du, Menschenmörderin? Und wohin gehst du, Orteüberwinderin?‘ Die Seele antwortete und sprach: ‚Was mich ergriff, wurde getötet, und was mich umgab, wurde vernichtet, und meine Begierde endete, und die Unwissenheit starb. In einer Welt wurde ich (17) von einer Welt erlöst und in einer Gestalt von einer oberen Gestalt. Und die Fessel des Vergessens existiert so für eine begrenzte Zeit. Von dieser Zeit an werde ich Ruhe von der Zeit, dem Augenblick, dem Äon erlangen in Schweigen.‘“

17,7-19,2

Als Maria dies gesagt hatte, schwieg sie, so dass (also) der Erlöser bis hier mit ihr gesprochen hatte. Andreas aber entgegnete und sprach zu den Brüdern: ‚Sagt, was ihr meint über das, was sie gesagt hat!‘ Ich nämlich glaube nicht, dass der Erlöser dies gesagt hat, denn diese Lehren sind wahrhaftig andere Meinungen!‘ Petrus antwortete und sprach über diese derartigen Dinge; er fragte sie (die Jünger) über den Erlöser: ‚Hat er etwa mit einer Frau heimlich vor uns gesprochen und nicht öffentlich? Sollen auch wir umkehren und alle auf sie hören? *Hat er sie mehr als uns erwählt?*‘“

Da weinte Maria, sie sprach zu Petrus: ‚Mein Bruder Petrus, was denkst du? Denkst du, dass ich mir dies allein im Herzen ausgedacht habe und ich über den Erlöser lüge?‘“

Levi entgegnete und sprach zu Petrus: ‚Petrus, du bist von jeher aufbrausend. Jetzt sehe ich dich, wie du gegen die Frau streitest wie die Widersacher. Wenn der Erlöser sie aber würdig gemacht hat, wer bist du dann, sie zu verwerfen? Sicher kennt der Erlöser sie ganz genau, deshalb *hat er sie mehr als uns alle geliebt*. Wir sollen uns vielmehr schämen und den vollkommenen Menschen anziehen, ihn uns hervorbringen, wie er uns aufgetragen hat, und das Evangelium predigen, ohne eine andere Bestimmung oder ein anderes Gesetz zu erlassen außer dem, was der Erlöser gesagt hat.‘“

Als (19) [aber Levi dies gesagt] hatte, schickten sie sich an zu gehen, um zu verkündigen und zu predigen.

19,3-5

Das Evangelium der Maria.

## **b) Gerd Lüdemann: Maria Magdalena – Vertraute des auferstandenen Jesus und Gegnerin des Petrus**

Maria Magdalena ist in der gnostisch-christlichen Literatur bevorzugt Empfängerin von Zuwendungen des Auferstandenen und Gegenstand kritischer Nachfragen aus dem Jüngerkreis. Indes stellt sich die Frage nach dem Alter dieser Quellen und nach ihrem Verhältnis zu den neutestamentlichen Schriften. Im folgenden seien die wichtigsten Texte vorgestellt.

SOPHIA JESU CHRISTI UND DIALOG DES ERLÖSERS

In der *Sophia Jesu Christi*<sup>28</sup> gehört Maria Magdalena zu jenen sieben Frauen, denen zusammen mit den 12 Jüngern der Erlöser Jesus in Galiläa auf dem Berg erscheint (90,10). Sie wird als einzige Frau mit Namen genannt und stellt zweimal eine Frage. Aus all dem folgt eine besondere Wertschätzung ihrer Person.

Im *Dialog des Erlösers*<sup>29</sup> kommt Maria Magdalena wiederum als einzige Frau zu Wort, und zwar 14mal als Fragende oder als Diskussionspartnerin. Sie gilt infolge ihrer klugen Antworten als Schriftauslegerin, die „vollständig verstanden hat“ (139,13). Leider ist der Text oftmals so stark zerstört, dass weitere Aussagen ohne detaillierte Analysen nicht möglich sind.

## GNOSTISCHES PHILIPPUSEVANGELIUM

### *Spruch 32*

Es waren drei, die allezeit mit dem Herrn wandelten: Maria, seine Mutter, und ihre (lies: seine) Schwester und Magdalene, die man seine Gefährtin nennt. Denn (eine) Maria ist seine Schwester und seine Mutter und seine Gefährtin.<sup>30</sup>

Hier liegt offenbar das Johannesevangelium (= JohEv) zugrunde, denn nur dort (Joh 19,25) ist davon die Rede, dass Maria, die Mutter Jesu, unter dem Kreuz anwesend war. Die Vorstellung von Maria Magdalena als der Gefährtin Jesu erinnert an gnostische Spekulationen, in denen die Weisheit Paargenossin Jesu ist.

### *Spruch 55*

Die Sophia, die man die „Unfruchtbare“ nennt, sie ist die Mutter der Engel. Und die Gefährtin von Christus ist Maria Madgalena. Der Herr liebte sie mehr als alle anderen Jünger, und er küsste sie oftmals auf ihren Mund. Die übrigen Jünger ..., sie sagten zu ihm: „Weshalb liebst du sie mehr als uns alle?“ Es antwortete der Erlöser, er sprach zu ihnen: „Weshalb liebe ich euch nicht so wie sie?“<sup>31</sup>

Dieser Spruch zeigt eine deutlich joh Färbung, indem Maria Magdalena gewissermaßen die Rolle des Lieblingsjüngers einnimmt, den wir nur aus dem JohEv kennen. Der Kuss auf den Mund ist ganz im Rahmen der gnostisch-valentinianischen Zeremonie des Brautgemachs zu verstehen, einer „Form der rituell gestalteten ‚Erlösung‘ ... Sie gilt als das ‚Heiligste der Heiligen‘ und steht über den anderen Sakramenten.“<sup>32</sup> Man vgl. dazu eine weitere Schrift aus dem Fund von Nag Hammadi:

## ZWEITE APOKALYPSE DES JAKOBUS

(Jakobus über Jesus:) Und er küsste meinen Mund, umarmte mich und sagte: „Mein Geliebter, siehe, ich werde dir offenbaren solche Dinge, die weder die Himmel noch ihre Archonten erkannt haben. ... Nun aber strecke deine Hand aus! Nun umarme mich!“ Und sogleich streckte ich meine Hände aus, und ich fand ihn nicht so, wie ich dachte (, dass er sein werde). Aber danach hörte ich ihn sagen: „Verstehe und umarme mich!“ Darauf verstand ich, und ich fürchtete mich. Und (zugleich) freute ich mich in großer Freude.<sup>33</sup>

Der Kuss auf den Mund und die Umarmung könnten auch hinsichtlich des Jakobus auf eine Art „Lieblingsjüngerkonzeption“ hindeuten.

Noch ein weiterer Zug kennzeichnet das Bild von Maria Magdalena in den gnostischen Texten, nämlich der Gegensatz zu Petrus. Für Maria findet sich dieses Motiv sehr deutlich im Evangelium der Maria, im ThEv und in der Pistis Sophia.

Ich gehe die genannten Texte der Reihe nach durch:

## EVANGELIUM DER MARIA

Das kleine Werk (18 Seiten), von dem knapp die Hälfte in koptischer Übersetzung Ende des 19. Jh.s wieder entdeckt wurde, besteht aus zwei Teilen, die ein Redaktor zusammengearbeitet hat. Der erste (nur 7,1-9,24

<sup>28</sup> NHC III,4. Vgl. Gerd Lüdemann/Martina Janßen: *Bibel der Häretiker: Die gnostischen Schriften aus Nag Hammadi*, 1997, S. 254-268. Diese erste deutsche Gesamtübersetzung wird im Folgenden abgekürzt als BdH.

<sup>29</sup> NHC III,5 (BdH, S. 269-280).

<sup>30</sup> NHC II,3 [BdH, S. 32].

<sup>31</sup> NHC II,3 (BdH, S. 158). Der Text ist teilweise verderbt und die Übersetzung demgemäß nicht ganz sicher.

<sup>32</sup> Kurt Rudolph: *Die Gnosis*, UTB 1577, 3. Aufl., 1990, S. 254.

<sup>33</sup> 56,14-57,19 (NHC V,4 [BdH, S. 302]).

sind erhalten) ist zum größeren Teil ein Dialog Jesu mit seinen Jüngern. Sie stellen nach dessen Weggang verzweifelte Fragen:

Wie sollen wir zu den Heiden gehen und das Evangelium vom Reich des Menschensohnes predigen? Wenn sie diesen nicht verschonten, wie werden sie uns schonen? (9,7-12).

Der erste Teil schließt mit dem erfolgreichen Trost der Maria Magdalena für die Jünger (9,12-20), denn diese wandten darauf „ihre Herzen zum Guten und begannen über die Worte des Retters zu diskutieren“ (9,20-24).

Der zweite Teil (10,1-19,2 [11-14 sind nicht erhalten]) wird eingeleitet durch eine Bitte des Petrus an Maria Magdalena:

(Petrus:) Schwester, wir wissen, dass der Erlöser dich mehr liebte als die übrigen Frauen. Sage uns die Worte des Erlösers, an die du dich erinnerst, die du kennst – wir (aber) nicht, und die wir auch nicht gehört haben (10,1-7).

Darauf teilt Maria den Jüngern mit, was verborgen ist. Sie hat es in einer Vision empfangen. (Leider ist der allergrößte Teil dieses Abschnitts nicht erhalten.)

Andreas indes glaubt der Maria nicht (17,11-15), und Petrus ruft aus:

Sprach er denn mit einer Frau, unbemerkt von uns, nicht öffentlich? Sollen wir umkehren und alle auf sie hören? Hat er sie mehr als uns erwählt? (17,18-22).

Doch die Antwort der Gescholtenen und die Entgegnung Levis an die Adresse des Petrus sichern die Autorität der Maria Magdalena ab:

(Levi:) Petrus, du bist von jeher aufbrausend. Nun sehe ich, wie du gegen die Frau streitest wie die Widersacher. Wenn der Erlöser sie aber würdig gemacht hat, wer bist du denn, dass du sie verwarfst? Sicherlich kennt der Erlöser sie ganz genau. Deshalb hat er sie mehr als uns geliebt (18,7-14).

Da die Satzesätze des Werkes auf griechisch erhalten sind (Rylands Papyrus Nr. 463 [Anfang des 3. Jh.s]), legt sich nahe, dass dies auch die Originalsprache war. Aus dem Alter des Papyrus folgt eine Abfassung wohl im 2. Jh., als in der christlichen Gnosis die Bedeutung der Maria Magdalena als besonderer Offenbarungsträgerin erkannt wurde. Doch ist zu betonen: Neutestamentliche Schriften lieferten die Bausteine auch für das Evangelium der Maria.

## THOMASEVANGELIUM

### *Logion 114*

(1) Simon Petrus sagte zu ihnen: „Mariham (= Maria) soll von uns gehen. Denn die Frauen sind des Lebens nicht würdig!“ (2) Jesus sagte: „Siehe, ich werde sie ziehen, damit ich sie männlich mache, damit auch sie zu einem lebendigen Geist werde, der euch Männern gleicht. (3) Denn jede Frau, wenn sie sich männlich machen wird, wird in das Königreich der Himmel eingehen.“<sup>34</sup>

### *Erläuterung*

Das Logion steht in einem Kontrast zu Th 22,5: „Wenn ihr das Männliche und das Weibliche zu einem einzigen macht, damit das Männliche nicht männlich ist und das Weibliche nicht weiblich ist (, werdet ihr in das Königreich eingehen).“ Denn dort ist von der Auflösung der Geschlechtlichkeit die Rede, hier in Logion 114 von einer Verwandlung des Weiblichen ins Männliche. Logion 114 (vgl. 27,1; 79,3) spiegelt Diskussionen innerhalb gnostischer Gemeinden über die Rolle der Frau und über die Rolle des Geschlechtlichen wider.

## PISTIS SOPHIA<sup>35</sup>

Das umfangreiche gnostische Werk Pistis Sophia besteht aus vier Teilen und geht auf zwei Vorlagen zurück, deren griechische Originale aus dem 3. Jh. stammen. In ihnen stellen die Jünger und vor allem Maria Magdalena (sowie Maria, die Mutter Jesu, Martha und Salome) dem auferstandenen Jesus Fragen und erhalten ausführliche Belehrung. Maria Magdalena hat hier eine herausragende Bedeutung und bestreitet fast allein den Dialog mit Jesus, der ausschließlich auf der Grundlage des Neuen Testaments und gnostisch-

<sup>34</sup> NHC II,2 (BdH, S. 147f; vgl. Jesus 2000, S. 811).

<sup>35</sup> Textausgabe: Pistis Sophia, Text edited by Carl Schmidt. Translation and Notes by Violet MacDermot, NHS IX, 1978.

valentinianischer Lehren geführt wird. Jesus preist Maria als diejenige selig, „deren Herz mehr als alle deine Brüder auf das Himmelreich gerichtet ist“ (I,17).

Doch fällt eine Beschwerde des Petrus an die Adresse Jesu auf, die Maria Magdalena betrifft:

I,36: „Mein Herr, wir werden diese Frau nicht ertragen können, da sie uns die Gelegenheit nimmt und niemand von uns hat reden lassen, sondern vielmals redet.“

Die Reaktion der Gescholtenen ist ebenfalls an Jesus gerichtet:

I,72: „Ich fürchte mich vor Petrus, weil er mir droht und unser Geschlecht hasst.“

Für einen modernen Betrachter ist dieser Ausspruch geradezu sensationell, denn er bezeichnet Petrus unmissverständlich als einen Sexisten. Eingebettet ist der Streit zwischen Maria Magdalena und Petrus in einen Konflikt um das Rederecht der Frau in der Kirche, deren Oberhaupt Petrus ist.

### Ergebnis

Die obigen Texte aus der Sophia Jesu Christi, dem Dialog des Erlösers, aus PhilEv, ThEv, Evangelium der Maria und aus der Pistis Sophia spiegeln gnostisch-kirchliche Diskussionen im 2. Jh. wider und können nicht als zusätzliche Quellen für die erste christliche Generation benutzt werden.

Nach Susanne Heine wird Maria Magdalena in den ältesten Auferstehungstexten wie 1Kor 15 und Lk 24,34 nicht genannt, weil hier

„Christophanie und Leitungsfunktion ... eng verknüpft sind ... Sie leitete keine Gemeinde und geriet über die ersten institutionellen Autoritätskonflikte innerhalb der christlichen Gemeinschaftsbildungen ins Hintertreffen. Das schließt aber nicht aus, daß sie als Nachfolgerin Jesu und als pneumatische Persönlichkeit eine geistliche Autorität besessen hat.“<sup>36</sup>

Selbst dieses behutsam gewonnene Urteil dürfte aus den genannten Gründen für die Frühzeit zu optimistisch sein. Die Tradition von Maria Magdalena ist, was die Passion Jesu angeht, wohl historisch, ihre Erstzeugenschaft der Auferstehung lässt sich aber nicht bestätigen. Dennoch behält Susanne Heine in folgendem Recht:

„In jedem Fall hat Maria Magdalena eine theologisch-symbolische Bedeutung. Die Auseinandersetzung zwischen Großkirche und Gnosis belegt, daß die Frage nach der Rolle der Frauen in den Gemeinden ein integrierender Bestandteil dieses Kampfes war. Maria Magdalena steht ... dafür, daß Geistempfang, Begnadigung durch den Erlöser, Glaube und Weitergabe dieses Glaubens in Verkündigung und Lehre, samt den dazugehörigen gemeindlichen Funktionen, nicht auf Männer beschränkt sind.“<sup>37</sup>

---

<sup>36</sup> Susanne Heine: Eine Person von Rang und Namen. Historische Konturen der Magdalenerin, in: Gerhard Sellin / Dietrich-Alex Koch / Andreas Lindemann (Hrsg.): Jesu Rede von Gott und ihre Nachgeschichte im frühen Christentum. Beiträge zur Verkündigung Jesu und zum Kerygma der Kirche (Festschrift Willi Marxsen), 1989, S. 179-194, hier S. 188.

<sup>37</sup> Ebd., S. 194.