

Theol

BIBLISCHE NOTIZEN

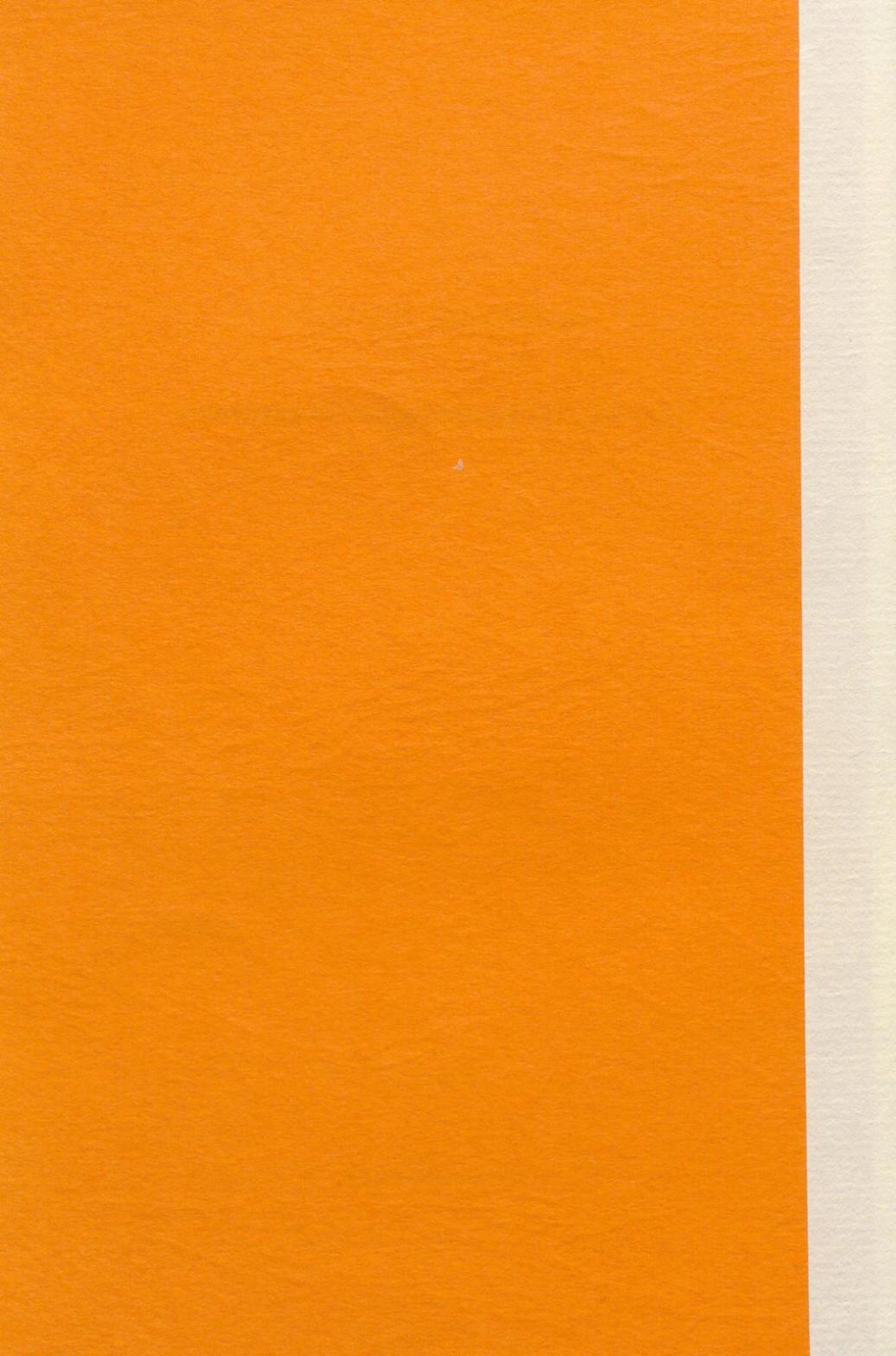
Beiträge zur exegetischen Diskussion

Heft 57

München 1991

JUL 1991

✓ 811



BIBLISCHE NOTIZEN

Beiträge zur exegetischen Diskussion

Heft 57

München 1991

BIBLISCHE NOTIZEN

Beiträge zur exegetischen Diskussion

Herausgeber: Prof. Dr.Dr. Manfred Görg, München
Redaktion: Dr. Augustin R. Müller, München
Druck: Offsetdruckerei Kurt Urlaub, Bamberg

München 1991

INHALT

Seite

Vorbemerkungen	5
Hinweise der Redaktion	6

NOTIZEN

E.M. Dörrfuß: "Wie eine Taube". Überlegungen zum Verständnis von Mk 1,10	7
M. Görg: Noch einmal zu <i>šdrt</i> in 1Kön 6,9	14
B. von Kienle: Mk 11,12-14.20-25 Der verdorrte Feigenbaum	17
J. Neugebauer: "Extreme Exegese" - am Text vorbei? Anregungen zu einer thematisch orientierten Auslegung	26
M. Tilly: Kanaanäer, Händler und der Tempel in Jerusalem	30
W. Zwickel: <i>mōtāh</i> = "Jochhaken"	37

ABHANDLUNGEN

S. Demel: Jesu Umgang mit Frauen nach dem Lukasevangelium	41
---	----

Vorbemerkungen

Die NOTIZEN dieses Heftes bringen diemal vorzugsweise Beobachtungen an neutestamentlichem Textmaterial, dazu aber auch zwei Lexemstudien und einen Beitrag zur Methodenkritik.

Die ABHANDLUNGEN betreffen ebenfalls ein neutestamentliches Thema, das jedoch unter dem besonderen Leitinteresse feministisch-theologischer Perspektiven behandelt wird.

Manfred Görg

Hinweise der Redaktion:

Zur Veröffentlichung gelangen in erster Linie NOTIZEN, die nach Möglichkeit nicht mehr als 7 Textseiten umfassen sollen. Für ABHANDLUNGEN, die vor allem die exegetische Grundlagendiskussion betreffen mögen, ist ein angemessener Platz reserviert.

Reproduktionsfähige Textfassungen werden bevorzugt publiziert.

Korrekturen werden in der Regel nicht versandt.

Jeder Autor erhält 30 Sonderdrucke.

Preis des Heftes im Abonnement: DM 7,-- (zuzüglich Versandkosten)
(Auslagenersatz)

Zahlungen bitte an: Biblische Notizen - Prof. Dr.Dr. M. Görg
Konto: 85 870 203 00 Dresdner Bank München-Moosach
(BLZ 700 800 00).
Postscheckkonto der Bank: München 274-803

Beiträge (nach Möglichkeit in deutscher, englischer oder französischer Sprache) sowie

Bestellungen bitte an folgende Anschrift:

Biblische Notizen - Redaktion

Institut für Biblische Exegese
Geschwister-Scholl-Platz 1
D-8000 München 22

ISSN 0178-2967

"Wie eine Taube". Überlegungen zum Verständnis von Mk 1,10¹

Ernst Michael Dörrfuß - Berlin

"Die den Ölzweig tragende Taube bezeichnet Christus, der der Welt den Frieden aufrichtete und der selbst unser Friede ist. Deshalb erschien bei seiner Taufe der Heilige Geist wie eine Taube"². Mit diesen knappen Worten vermochte Hieronymus LAURETUS im 16. Jahrhundert die Frage nach dem Hintergrund des Vergleiches "καὶ τὸ πνεῦμα ὡς περιστερὰν καταβαῖνον" (Mk 1,10) zu klären.

Auch wenn uns Menschen des 20. Jahrhunderts die Konnotation von 'Noahtaube' und 'Frieden' durchaus geläufig ist, werden wir sie weniger leicht mit der Taubengestalt der neutestamentlichen Taufberichte in Verbindung bringen können. Bei der Frage nach dem - traditionsgeschichtlichen - Hintergrund des Vergleiches "והרוח כיונה ירדה עליו"³ ist die Deutung des LAURETUS gleichwohl hilfreich, weil sie auf die Notwendigkeit - phantasievoller - 'Grenzüberschreitung' hinweist.

Meine Überlegungen verstehe ich deshalb als Plädoyer für eine 'Grenzüberschreitung' in dreifacher Hinsicht: der 'Grenzüberschreitung' zwischen alttestamentlicher und neutestamentlicher Exegese, der 'Grenzüberschreitung' zwischen Wort- bzw. Bildsprache und Ikonographie und der 'Grenzüberschreitung' zwischen der Exegese biblischer Texte und der nachbiblischen, rabbinischen Literatur.

Dabei werde ich mich zunächst auf die Darstellung vorhandener Interpretationen konzentrieren und zum Schluß eine eigene 'Grenzüberschreitung' versuchen.

I.

Im folgenden werden zunächst einige alttestamentliche Texte angeführt, in denen die Taube eine positiv besetzte Rolle spielt. Nicht berücksichtigt sind dabei von den 32 bzw. 33 Belegstellen

1. Überarbeitete Fassung meines Beitrages "Wie eine Taube" (Mk 1,10). Fragmentarische Nachträge zu einem Gespräch am 5. Juli 1986, in: "Schritte zur Freiheit", FS Chr. Dietzfelbinger, hg. v. S. GROBHENNIG u.a., Tübingen 1989 (masch.), 35-42.

2. "Columba portans ramum olivae, Gen. 8. b., significat o Christum, qui attulit pacem mundo, & ipse est pax nostra. Ideo in ejus baptismo apparuit Spiritus sanctus, ut columba", Hieronymus Laurentus, Siva Allegoriarum Totius Sacrae Scripturae, Barcelona 1570, München 1971 (Fotomechanischer Nachdr. der 10. Ausg. Köln 1681. Einl. v. F. OHLY), 256.

3. Mk 1,10 in der Rückübersetzung von F. DELITZSCH.

für יונה in der Hebräischen Bibel⁴ jene, die Tauben als Opfertiere nennen (zehn Belege, z.B. Lev 1,14; 5,7,11), sowie die 'negativ' besetzten, in denen etwa der Taubenmist die verzweifelte Ernährungssituation der Belagerten in Samaria illustriert (IIKön 6,25, mit Textänderung), das Gurren von Tauben Angst (Jes 38,14; Ez 7,16; Nah 2,8) und/oder Trauer (Jes 59,11) bezeichnet, bzw. die von Tauben verwendeten Nistplätze Heimatlosigkeit symbolisieren (Jer 38,28). Der Vergleich Efraims mit einer dümmlichen, leicht verführbaren (Hos 7,11) oder furchtsamen Taube (Hos 11,11) bleibt ebenso unberücksichtigt⁵, wie der in Ps 55,7 geäußerte flehentliche Wunsch, sich mit Hilfe taubengleicher Flügel vor den Feinden in die Wüste zu retten⁶.

So bleiben drei 'Komplexe' zu untersuchen:

- a) der Abschnitt Gen 8,6-12 innerhalb der Flutgeschichte
- b) die Nennung der Taube in der Überschrift von Ps 56 bzw. der Taubenflügel in Ps 68,14
- c) die Taubenvergleiche des Hohen Liedes.

a) Vierzig Tage nach dem Ende der alles vernichtenden Regenfluten läßt Noah zunächst einen Raben und dann eine Taube fliegen, die erkunden soll "ob die Wasser sich verlaufen hätten auf Erden" (Gen 8,6ff). Der erste Versuch bringt nichts ein, beim zweiten trägt sie ein frisches Ölblatt im Schnabel. So erkennt Noah, daß "die Wasser sich verlaufen hätten auf Erden" (Gen 8,9ff). Taube und Ölzweig sind zunächst der entscheidende Hinweis auf das Ende des von JHWH mit der Flut verhängten Gerichtes.

Diesen Zusammenhang zwischen der Botschaft der Taube und dem Handeln JHWHs versucht J.GNILKA in seiner Auslegung von Mk 1,10 festzuhalten, indem er Gen 8,9 - sehr allgemein - als das "älteste Beispiel" dafür nennt, daß "das Wirken Gottes zu einer Taube in Beziehung gesetzt werden konnte"⁷. Für W.GRUNDMANN besteht, ausgehend von IPetr 3,20f, wo "die Johannes-Taufe als eschatologisches Abbild der Sintflutgeschichte gedacht" sein könnte⁸, ein Zusammenhang von Nohtaube und Jordantaube, der sich aus der Funktion der Vögel in beiden Texten ergibt: die Taube im Taufbe-

4. Vgl. A.EVEN-SHOSHAN (Hg.), A New Concordance of the Bible, Jerusalem 1983, 459 und W.VON SODEN/G.J.BOTTERWECK, Art.: jônah, in: ThWAT III (1982), 586-594, bes.588.

5. Damit bleibt u.a. eine der alttestamentlichen Grundlagen für das Verständnis der Taube als Symbol Israels unerörtert. Vgl. die Belege bei F.LENTZEN-DEIS, Die Taufe Jesu nach den Synoptikern. Literarkritische und gattungsgeschichtliche Untersuchungen, FTS 4, Frankfurt 1970, 181f. Zur Taubengestalt vgl. a.a.O., 170-183,265-270, dort ausführlicher Überblick über die Forschungsgeschichte und die verschiedenen Positionen.

6. Einen Zusammenhang von Namen ("Taube") und Botschaft des Propheten Jona sieht A.J.HAUSER und geht ihm in seiner Untersuchung "Jonah: in Pursuit of the Dove", in: JBL 104(1985), 21-37 nach. Die Turteltaube (תור) wird in die folgenden Überlegungen nicht einbezogen. Sie wird im AT 13 bzw. 14mal erwähnt, elfmal als Opfertier.

7. J.GNILKA, Das Evangelium nach Markus. 1.Teilband Mk 1-8,26, EKK II/1, Zürich u.a. 1978, 52.

8. W.GRUNDMANN, Das Evangelium nach Markus, ThHK 2, Berlin/DDR 1980, 42.

richt kann "als Hinweis auf die Taube des Noah verstanden werden und den offenbar werdenden Gottessohn als Heilsbringer kennzeichnen"⁹.

Hier ist die Rolle und Funktion der Taube als Botenvogel angedeutet, eine Rolle und Funktion, die O.KEEL in seiner Untersuchung zum Auftreten der Taube in Gen 8,6ff wahrscheinlich macht¹⁰.

Dabei zieht er mehrere altorientalische Texte und Siegeldarstellungen heran, die Vögel - v.a. Raben - als Navigationshilfen von Seefahrern nennen und zeichnen.

Nach KEEL ist der - robustere und deshalb in der Seefahrt eher verwendete - Rabe in der Sintfluterzählung des Jahwisten vielleicht verdrängt worden, "weil die Taube in Syrien-Palästina als Vogel der Anat/Astarte sich grosser Beliebtheit erfreute"¹¹, wahrscheinlicher aber, "weil in Palästina-Syrien die Taube als Botenvogel bekannt war, als ein Vogel, der - z.B. in Form eines Olivenblatts - gute Nachricht bringt"¹².

b) "Dem Chorleiter. Nach: Taube der fernen Götter" (Ps 56,1a). Diese Übersetzung der schwierigen Melodieangabe für Ps 56 wird von U.WINTER in seiner scharfsinnigen Untersuchung innerhalb der angeführten Untersuchung KEELs vorgeschlagen¹³. Er weist, ebenfalls mit Hilfe umfangreichen Bildmaterials, nach, daß auch hier die Verbindung weibliche Gottheit/Botin/Botenvogel zum Verstehenshintergrund gehört.

Die in der Ikonographie belegte Taube als Begleittier einer Göttin¹⁴ und die Tatsache, daß die Ugarit-Texte "Anat zweimal als Überbringerin froher Botschaft"¹⁵ nennen, führen WINTER zur Schlußfolgerung: "die Taube der fernen Götter in Ps 56,1 bezeichnet Anat oder Astarte in Taubengestalt und in ihrer Funktion als Botin für die fernen Götter"¹⁶.

Auch für die Deutung des Bildes von den "Taubenflügeln" in Ps 68,14 hat O.KEEL eine m.E. einleuchtende Lösung vorgeschlagen¹⁷.

9. Ebd.

10. O.KEEL, Vögel als Boten. Studien zu Ps 68,12-14, Gen 8,6-12, Koh 10,10 und dem Aussenden von Botenvögeln in Ägypten. Mit einem Beitrag von Urs Winter zu Ps 56,1 und zur Ikonographie der Göttin mit der Taube, OBO 14, Fribourg u.a. 1977, 79-91. Vgl. zum Text auch C.WESTERMANN, Gen 1-11, BK I/1, Neukirchen-Vluyn ³1983, 596ff, der aber in erster Linie auf grundsätzliche Überlegungen, etwa das Verhältnis zum Gilgamesch-Epos, zielt.

11. KEEL, Boten, a.a.O. (Anm.10), 90.

12. A.a.O., 91.

13. Vgl. a.a.O., 37-78. Die Übersetzung auf S.39f: WINTER kommt mit einer schon früher vorgeschlagenen - "kleine<n> Konjekture" aus, die - m.E. überzeugend - nur den Vokalbestand des MT betrifft.

14. Vgl. a.a.O., 76.

15. A.a.O., 77.

16. A.a.O., 78. Wichtig erscheint mir dabei der Hinweis, daß dieses Ergebnis gesichert ist, obwohl "die Göttin als Freudenbotin (...) nirgends deutlich in Vogelgestalt erscheint" (ebd.). Es geht also nicht in erster Linie um die Gestalt der Botin, sondern um den Vorgang des "Botin-Seins" !

17. Vgl. a.a.O., 11-36.

Dabei werden die Verse 12-14 als Einheit verstanden: Gleich nach der Einleitung "Mein Herr gibt den Spruch aus" (BUBER) folgt in V.12b die Notiz von der großen Zahl der den Spruch Gottes weiter-sagenden "Heroldinnen" (BUBER). V.13 gibt den Inhalt von Spruch und Botschaft wieder: es geht um die Nachricht vom Sieg JHWHs. Der sich anschließende V.14 bringt nach KEELs Auffassung zum Aus-druck, daß selbst die Passivität Israels diesen Sieg nicht ver-hindern wird - geschmückte Tauben werden von ihm berichten¹⁸. Folgende Übersetzung von Ps 68,14 schlägt KEEL vor: "Wenn ihr (auch) zwischen den Satteltaschen liegt, die Taubenflügel werden (doch) mit Silber überzogen, und ihre Schwingen mit gelblichem Gold."¹⁹

Die hier genannten Taubenflügel²⁰ stehen im Zusammenhang mit den Heroldinnen in V.12. Mit der Taube/dem Taubenschwarm ist - wie das herangezogene eindrucksvolle ägyptische und wohl auch kanaanäische Bildmaterial belegt - an eine "Botentaube" gedacht, "die geschmückt wird, um die Siegesnachricht in alle Welt hinauszutragen"²¹.

c) Im Hohen Lied findet sich zunächst die Anrede des Geliebten als "meine Taube" (2,14; 5,2; 6,9). Offensichtlich steht dabei die anmutige Schönheit des Vogels im Vordergrund²². Manchen ist diese Stelle Beleg für ihre Vermutung, die Taube symbolisiere "Reinheit", "Arglosigkeit" und "zärtliche Liebe"²³.

Für die ebenfalls dreimal begegnende "Metapher von den Augen, die Tauben sind (Hld 1,15; 4,1 und 5,12)" hat wiederum O.KEEL auf Bild- und Textmaterial gestützte Interpretationsversuche vorge-legt²⁴. In 1,15 und 4,1 findet sich der - mit einem Nominalsatz formulierte - Ausruf des Freundes/Liebhabers: "Deine Augen sind Tauben", während in 5,12 die Freundin über ihren Geliebten sagt: "Seine Augen sind wie Tauben über den Wasserbächen".

KEEL geht davon aus, daß - auch an anderen alttestamentlichen Stellen - eine "dynamische[n] Konnotation" der Augen nachweisbar ist - und deshalb "Deine Blicke (sind) (...) Tauben" zu übersetzen²⁵. Das bringt ihn gleichzeitig dazu, "bei der Metapher, bei den Tauben, eine dynamische Komponente" zu suchen²⁶. Zusammen mit der Erkenntnis, daß die "Taube der Vogel der Liebesgöttinnen" war²⁷ und - KEEL nimmt hier die Ergebnisse von U.WINTER auf, die

18. Vgl. z.B. a.a.O., 36.

19. Ebd.

20. Das singularische יונה ist von KEEL "als Kollektiv gedeutet" (a.a.O., 30Anm.3).

21. A.a.O., 34. Diese Interpretation stützt C.BEGG, The Messenger Dove in Ps 68,12-14, in: ETHL 63(1987), 117-118, mit Hinweis auf die sumerische "Vultera-Stele" aus der Mitte des 3.Jt. v.Chr.

22. Vgl. dazu SODEN/BOTTERWECK, a.a.O. (Anm. 4), 591.

23. Vgl. z.B. H.SCHNEIDER, Die Sprüche Salomos. Das Buch des Predigers. Das Hohelied, HThK 7/1, Freiburg i.Br. u.a. 1962, 282.296.

24. O.KEEL, Deine Blicke sind Tauben. Zur Metaphorik des Hohen Liedes, SBS 114/115, Stuttgart 1984, 53-62.

25. A.a.O., 55.58.

26. Ebd.

27. A.a.O., 59; vgl. oben.

er gleichzeitig weiterführt - "als Botin der Liebesgöttin und der Liebe verstanden wurde"²⁸, ergibt sich so eine 'dynamische' Wiedergabe des Bildes: "Deine Blicke sind Liebesbotinnen!"²⁹.

II.

Wohl als erster hat E.RUCKSTUHL diese Ergebnisse in einem Aufsatz zum Taufbericht des Markus aufgenommen³⁰. Er referiert dabei KEELs Verständnis der Taube als "Symboltier" und "Botenvogel" der Liebesgöttinnen bzw. Botin der Liebe selbst³¹ und verbindet dieses mit seiner eigenen "Deutung der Taufstimme als Liebesbotschaft des Vaters"³².

Die Taube wird nach RUCKSTUHLs Überzeugung vom Verfasser der Taufvision zum "Symbol des Geistes" gemacht: "In Wirklichkeit war es für ihn die rwh' des Vaters, die als Botin der Liebe von ihm ausging und auf dem irdischen Jesus, seinen Sohn, niedersteigt"³³.

Auch Silvia SCHROER greift in einer Untersuchung mit dem programmatischen Titel "Der Geist, die Weisheit und die Taube. Feministisch-kritische Exegese eines neutestamentlichen Symbols auf dem Hintergrund seiner altorientalischen und hellenistisch-frühjüdischen Traditionsgeschichte"³⁴ zunächst auf KEELs und WINTERS Arbeitserträge zurück, deren Gewinn ihrer Meinung nach v.a. im Erweis der "Botschaftskonnotation" und "einer entscheidenden Akzentuierung der Liebessymbolik als erotischer Symbolik"³⁵ liegt. Die Taube des Taufberichts ist nach SCHROER "Symbol des Geistes der Liebe, die umfassend und nicht spiritualisiert ist"³⁶.

III.

Daß in der Hebräischen Bibel die Taube als "Botin" erscheint und als solche verstanden wird, ist offensichtlich - es spricht m.E.

28. A.a.O., 62.

29. Ebd.

30. E.RUCKSTUHL, Jesus als Gottessohn im Spiegel des markinischen Taufberichtes, in: Die Mitte des Neuen Testaments, FS E.Schweizer, hg.v. U.LUZ und H.WEDER, Göttingen 1983, 193-220, besonders 200-202.

31. A.a.O., 200-202.

32. A.a.O., 213.

33. A.a.O., 214.

34. S.SCHROER, Der Geist, die Weisheit und die Taube. Feministisch-kritische Exegese eines neutestamentlichen Symbols auf dem Hintergrund seiner altorientalischen und hellenistisch-frühjüdischen Traditionsgeschichte, in: FZPhTh 33(1986), 197-225.

35. A.a.O., 205f.

36. A.a.O., 206. Auf SCHROERs weiteren Gedankengang, in dem sie der "hellenistisch-jüdischen" bzw. "gnostischen Weisheitsspekulation" (a.a.O., 211) nachgeht und zum Ergebnis kommt, daß "die Jordantaube ohne weiteres als mythologisiertes Symbol und Attribut auf die gnostische Sophia-Mutter-Gestalt hin interpretiert werden" kann (a.a.O., 221), kann ich hier nur hinweisen.

viel dafür, auch die Taube der Taufberichte v.a. in ihrer Botenfunktion zu verstehen.

Allerdings bleibt eine - nicht unwesentliche - Frage zu bedenken, die u.a. L.E.KECK aufgeworfen hat³⁷: Geht es beim Vergleich "ὡς περιστέρην" v.a. um die **Gestalt** der Taube? Oder, anders formuliert: Fällt die These, die Jordantaube stelle eine Freudenbotin Gottes dar, in sich zusammen, wenn zu ihr die Aussage tritt: "Die Realität der Geistankunft wird durch den Vergleich mit einer Taube beschrieben. Nicht hat der Geist die Gestalt einer Taube, sondern die Gestalthaftigkeit des Vorgangs ist gemeint"³⁸.

Es ist in diesem Zusammenhang m.E. kaum zufällig, daß O.KEEL selbst im Blick auf die Jordantaube 1976/77 noch festhält, KECK habe "überzeugend dargetan, dass Mk (und Mt) nur an eine taubenähnliche Bewegung (adverbial) des heiligen Geistes gedacht hat. (...) Erst Lk hat aus dem Vergleich die Vorstellung von einem Hl. Geist in Taubengestalt gelesen."³⁹

Zum Verständnis dieser taubenähnlichen Bewegung kann eine kurze aggadische Erzählung beitragen, die sich in der rabbinischen Literatur in vier Parallelüberlieferungen findet. Simeon ben Zoma, der zur jüngeren Gruppe der zweiten Generation der Tannaiten gerechnet wird⁴⁰, stellt in dieser Episode Überlegungen zur Größe des Zwischenraums zwischen "oberen" und "unteren" Wassern (Gen 1,7) an, in dem der Geist Gottes "schwingt" (Gen 1,2 (BUBER)).

Nach der Version des Talmud Bavli Hagiga 15a kommt Ben Zoma zu folgendem Ergebnis: "zwischen diesem (ist) nur drei Finger (Zwischenraum), wie geschrieben ist: (") und der Geist Gottes schwebte über den Wassern (") (Gen 1,7) wie eine Taube, die über ihren Söhnen (bzw. Jungen) schwebt und sie berührt (sie) nicht."⁴¹

Fast übereinstimmend lehnt die neutestamentliche Forschung es ab, diesen Gedanken in Beziehung zur Jordantaufe und -taube zu

37. L.E.KECK, *The Spirit and the Dove*, in: NTS 17(1970/71), 41-67. Dort ausführliche Auseinandersetzung mit verschiedenen Lösungsversuchen. KECK lehnt z.B. a.a.O., 47 eine Botenfunktion der Taube ab, denn die Taube "delivers no message and does not speak". Zur Frage bzw. ihrer Beantwortung durch KECK vgl. besonders a.a.O., 63ff.

38. J.GNILKA, a.a.O. (Anm. 7), 52. Vgl. die scharfe Kritik dieser Auffassung durch S.SCHROEDER (a.a.O. <Anm.34>, 198f) und - an KECKs Lösungsversuch - durch E.RUCKSTUHL (a.a.O. <Anm. 30>, 200).

39. O.KEEL, *Boten*, a.a.O. (Anm.10), 34Anm.1. Vgl. dann aber ders., *Blicke*, a.a.O. (Anm.24), 58: "In ihrer Botenfunktion erscheint die Taube auch bei der Taufe Jesu (Mt 3,16par)". Zu bedenken ist dabei auch der oben - Anm. 14 - dargestellte Gedankengang.

40. Vgl. H.L.STRACK/G.STEMBERGER, *Einleitung in Talmud und Midrasch*, München 1982, 81.

41. Zur Übersetzung vgl. L.GOLDSCHMIDT, *Der Babylonische Talmud*, Bd.4, Berlin 1931, 284. Die Parallelüberlieferungen finden sich in tHag 2,6; yHag 2,1/77a-b und BerR zu Gen 1,2. Zur Fassung in BerR vgl. die Auslegung in P.LENHARDT/P.VON DER OSTEN-SACKEN, *Rabbi Akiva. Texte und Interpretationen zum rabbinischen Judentum und Neuen Testament (ANTZ 1)*, Berlin 1987, 138-144.

setzen. H.GREEVEN etwa führt als Gegenargument an, Ben Zoma scheine mit seinem Vergleich "eine bloße Bestimmung der Art u[nd] Weise beabsichtigt" zu haben⁴². STRACK/BILLERBECK verweisen darauf, daß nur die im bT wiedergegebene Version von der Taube spricht und der "Gedanke, daß der Adler oder die T.[aube] oder sonst ein Vogel das Symbol des göttlichen Geistes sei" nicht explizit ausgesprochen ist⁴³.

Den Kritikern ist dahingehend Recht zu geben, daß die Genese des Taubenvergleichs in den Taufberichten mit dem Hinweis auf Ben Zoma nicht erklärbar wird. Dessen Vergleich kann für unser eigenes - quasi 'systematisches' und damit 'grenzüberschreitendes' - Verständnis von Mk 1,10(par) gleichwohl hilfreich werden:

Der dynamische Vorgang des Flatterns der Taube ("כיונה") illustriert in den Worten Ben Zomas die Nähe von oberen und unteren Wassern. Der Flug der Taube ("ὡς περιστεράν") - auch hier wird ein dynamisches Bild gebraucht - in Mk 1,10 deutet bereits den folgenden Vers und seine Botschaft: "Du bist mein lieber Sohn, an dir habe ich Wohlgefallen". Mk 1,10f macht in diesem Sinn die durch die rabbinische Interpretation von Gen 1,2 hergestellte Verbindung von Geist Gottes und Taube evident - und läßt so die Taube als Botin eine besondere Beziehung zum Ausdruck bringen, eine Beziehung, die durch die übergroße Nähe von Vater und Sohn konstituiert wird.

⁴². H.GREEVEN, Art.: περιστερά, τρυγών, in: ThWNT 6 (1959), 63-72, hier: 65f. Vgl. auch schon H.GUNKEL, Das Märchen im Alten Testament (1921), Frankfurt/M. 1987, 165f.233f: "der Vergleichspunkt zwischen Hlg. Geist und Taube ist hier <in GenR u.a.> also nichts anderes als die Art des Schwöbens".

⁴³. H.L.STRACK/P.BILLERBECK, Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch, Bd.1: Das Evangelium nach Matthäus, München 1922, 124.

Noch einmal zu *šdrt* in 1Kön 6,9

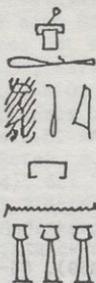
Manfred Görg - München

Unser Deutungsvorschlag für das Wortpaar *וּשְׂרֵרִים וְגִבִּים* als "Nebengebäude und Säulenhallen" o.ä.¹ hat die Kritik M.J. MULDERs gefunden, der die Erklärung für "hoogst onwaarschijnlijk" hält, "omdat dit o.a. aan onze tekst geen enkele zin geeft"², um selbst die Wiedergabe "met afvoer- en dakgoten" anzusetzen³. Es spricht jedoch nichts dagegen, in dem Wortpaar eine Objekterweiterung und in der Präpositionalverbindung *b='rzym* analog zu *b=Csy 'rzym* im folgenden V.10 die gesuchte Materialangabe zu sehen. Daß die Bezeichnung *גִּבִּים* in diesem Zusammenhang "speziell den großen ummauerten Innenraum" meint⁴, läßt eine Näherbestimmung der weiteren zu überdachenden Teile der gesamten Anlage geradezu erwarten.

Obwohl unsere Wiedergabe von *šdrt* im Anschluß an den ägypt. Lexikoneintrag *šdrt* mit "Säulenhallen" soeben erst auch in HAL s.v. notiert worden ist, muß der Ordnung halber darauf verwiesen werden, daß die Lesung der Gruppe  in der ägyptischen Fassung nicht gesichert ist⁵. Um eine Vorstellung von dem Problem zu vermitteln, seien im Folgenden die beiden kontroversen Nachzeichnungen der Schreibung des Ausdrucks dem Vergleich ausgesetzt:

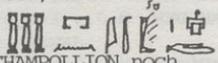
Champollion, Notices descr. 904

Medinet Habu VI, pl.478



- 1 Vgl. M. GÖRG (1979) 12-15; dazu auch Ges¹⁸ 191 und jüngst HAL 1221.
 2 M.J. MULDER (1987) 207; vgl. schon Ders. (1982) 91, Anm. 57.
 3 MULDER (1987) 190 mit 207f. 4 M. NOTH (1968) 111.
 5 W. HELCKs Zusammenstellung der Beischriften im Ramesseum (1972) signalisiert keinerlei Textunsicherheit an unserer Stelle (146f).

Auf CHAMPOLLIONS Wiedergabe bezieht sich W.M. MÜLLERS Lesung *sa-d-ra-ti*⁶, während die neuere Edition Grundlage für die Lesung *sdbt* bei K.A. KITCHEN, RI II, 651,6 geworden ist, um dann auch durch D. MEEKS die Tilgung des Lexikoneintrags *sdr̄t* (WB IV, 371,4) fördern zu lassen⁷.

Die neuere Nachzeichnung läßt sich nun keineswegs so deuten, daß die Lesung *b* über jeden Zweifel erhaben sei. KITCHENS Wiedergabe:  ist daher nicht ohne weiteres zu folgen. Andererseits hat CHAMPOLLION noch Spuren notiert, in denen nach MÜLLER "*ra* leicht ... erkennbar ist"⁸. Dazu kommt, daß es sich offenbar um partielle Gruppenschreibung eines Wortes handelt, das weiterhin als ein Fremdwort im Ägyptischen gelten darf. Für eine Lexemgestalt *sdbt* scheint mir kein semitisches Äquivalent greifbar zu sein, weder auf der lautlichen noch auf der semantischen Ebene. Mit der früheren und auch von uns befürworteten Lesung *sdr̄t* läßt sich dagegen plausibel operieren, zumal nicht nur das Hebräische des AT, sondern auch das Akkadische mit dem Nomen *sidirtu* "Reihe" (AHw 1039) ein vorzüglich passendes Gegenstück bieten könnte. Ich sehe daher noch keinen zwingenden Grund, von dem 'traditionellen' Verständnis der Nominalverbindung abzuweichen, die zuletzt HELCK mit "Säulenaufstellung" wiedergegeben hat. Aber auch wenn man sich nicht zu dieser Interpretation entschließen möchte, kann das hebräische *śdr̄t* Reihungen von Bauelementen, darunter auch Säulenformationen meinen, zumal das basisverwandte Nomen *śdr̄u* im Akk. u.a. auch "in the name of a courtyard of the Assur temple in Assur" ("Courtyard-with-the-Row-of-Resting-Places-for-the-Igigi" CAD S 234) begegnet⁹.

-
- 6 W.M. MÜLLER (1893) 105f, Anm.3. Vgl. auch Ders. (1901) 191, wo die Umschreibung *sa-d(e)-ra-ti* gegeben wird, dazu der Kommentar: "Wie auch Bondi (brieflich) beobachtete, ist das Wort richtig mit *ʃ* zu schreiben, nicht mit *ʔ*".
- 7 D. MEEKS (1982) 280, Nr. 79.2877 und Nr. 79.2878.
- 8 MÜLLER (1893) 101f, Anm.3.
- 9 Nachzutragen ist schließlich ein Hinweis auf B. ESHEL (1971/73) 3-12, wo u.a. für *śdr̄t* eine Beziehung auf "the narrow passage between the Temple and the wall of the external courtyard" vertreten wird. Eine derartige Spezifikation bleibt freilich problematisch, wenn auch wohl mit Recht von einem Teil der Bauanlage (nicht nur von der Art der Dachkonstruktion) die Rede ist.

- ESHEL, B., Columns, Spinal Columns and Colonnades in the Language of the Bible: Lešonenu 27/1 (1972/73) 3-12.
- GÖRG, M., Zwei bautechnische Begriffe in 1Kön 6,9: BN 10 (1979) 12-15.
- HELCK, W., Die Ritualdarstellungen des Ramesseums (KA 25), Wiesbaden 1972.
- MEEKS, D., Année Lexicographique. Égypte Ancienne (1979), Paris 1982.
- MÜLLER, W.M., Asien und Europa nach altägyptischen Denkmälern, Leipzig 1893.
- MÜLLER, W.M., Zur Aussprache des Zischlautes Sin im Altkanaanäischen: OLZ 4 (1901) 190-193.
- MULDER, M.J., Exegetische Bemerkungen zum Tempelgebäude 1 Kön. 6:5-10: JNWSL 10 (1982) 83-92.
- MULDER, M.J., Koningen, Deel I, 1 Koningen 1-7, CHOT), Kampen 1987.
- NOTH, M., Könige, BK IX/1, Neukirchen-Vluyn 1968.

Mk 11,12-14.20-25 Der verdorrte Feigenbaum
Bettina von Kienle, Heidelberg

I

Es gibt immer wieder Grund genug, sich mit dem verdorrten Feigenbaum, der irgendwo am Weg zwischen Bethanien und Jerusalem gestanden haben muß, zu befassen:

1. Eine lange christliche Auslegungstradition¹ geht davon aus, daß der Feigenbaum Israel symbolisiere - Jesu Handeln an ihm wird dann als der Entzug der Heilsprivilegien", das Verdorren des Baumes als "Beendigung" von Israels "heilsgeschichtlicher Rolle" verstanden.² Die in den letzten Jahren aufgekommene Diskussion um Antijudaismen im Neuen Testament hat in neueren Exegesen³ erfreulicherweise dazu geführt, daß man diese Deutung kritisch hinterfragt hat - aber die Suche nach einer angemessenen Hermeneutik war nicht ganz so erfolgreich.
2. Ein von dieser hermeneutischen Fragestellung unabhängiges textimmanentes Problem bleibt, daß Jesus hier Unheil anrichtet, was durch den begründenden Satz V.13c wie ein Unrecht wirkt. Wer diese Fragestellung nicht von vorneherein ausklammern möchte,⁴ muß bereit sein, die Grausamkeit Jesu zu thematisieren bzw. nach ihren Ursachen zu forschen.

II

Um sich dem Text zunächst einmal von außen zu nähern, gilt es, seine ursprüngliche Form und deren Funktion festzustellen: Die Einordnung erfolgte in der Forschung zum einen, indem man nach im weitesten Sinne vormarkinischen Textformen forschte, die dem Markustext zugrunde liegen könnten, zum anderen indem man nach der literarischen Gestalt des Gesamttextes fragte.

- 1 Zu den Belegen seit altkirchlicher Zeit, S. J.GNILKA, Das Evangelium nach Markus, EKK II/2, Neukirchen 1978, S.125. Für viele interessante Anregungen im Gespräch danke ich Herrn Prof. Chr. Burchard und U.Bauer.
- 2 Zitate nach J.ERNST, Das Evangelium nach Markus, RNT 2, Regensburg 1981, S.327, der die Deutung auf Israel noch vertritt.
- 3 So z.B. D.LÖHRMANN, Das Markusevangelium, HNT 3, S.190; R.PESCH, Das Markusevangelium, HTK II/2, Freiburg..(2.Aufl.) 1984, S.195.
- 4 J.WEISS, Das Markus=Evangelium, Die Schriften des Neuen Testaments Bd.I, Die drei älteren Evangelien, Göttingen 1917,S.178, fragt sich, ob der Hunger Jesu ein ausreichendes Motiv für eine derartige Reaktion Jesu gewesen sei. Dagegen argumentieren J.D.M.DERRETT, a.a.O., S.150; W.SCHENK, Der Passionsbericht nach Markus, Untersuchungen zur Überlieferungsgeschichte der Passatraditionen, Berlin 1974, S.159; G.MÜNDERLEIN, Die Verfluchung des Feigenbaums, MTS 10 (1963/64), S.92.

Bei ersterem erwog man zu Beginn dieses Jahrhunderts die Möglichkeit einer *Ätiologischen Sage*.⁵ Dann suchte man nach *alttestamentlichen Logien* mit dem Motiv des Feigenbaumes, aus denen Markus die Perikope eigenständig geformt haben könnte,⁶ dann nach *Parallelen im jüdischen Raum*, wobei man bei jenen keine wirklichen Analogien findet⁷ und diese auch nicht zeitgenössisch sind.⁸ Wer von einer genuin christlichen Tradition ausgeht, sieht als Urform der Geschichte ein (Jesus-) *Logion* (vielleicht apokalyptischen Ursprungs?),⁹ ein *Gleichnis*¹⁰ oder eine *Fabel*.¹¹ Wer hinter die literarische Form zum historischen Geschehen zurückgeht, kann wie R. PESCH zu dem Schluß kommen, daß hier ein *Bericht* vorliegt:¹² Jesus habe - nach Art der heutigen Beduinen - mit einem Feigenbaum geredet und diesen verflucht.

Wenn man die Komposition des Textes untersucht, so fallen die Sandwich-technik,¹³ die Einbindung in die Passionsgeschichte¹⁴ und die Singularität einer

- 5 G.MÜNDERLEIN hat dagegen eingewandt, daß die Existenz eines solchen Baumes nicht zu beweisen ist (ebd.). Und es bleibt auch zu fragen, welches theologische oder historische Interesse hinter einer solchen Ätiologie stehen sollte und welche zentrale Bedeutung dieser Ort in Zukunft hatte, daß es zu einer derartigen Legendenbildung kam.
- 6 J.ERNST, a.a.O., S.325; W.SCHMITHALS, Das Evangelium nach Markus, ÖTK 2/2 (2.Aufl.) 1986, S.497.
- 7 Vgl. D.LÜHRMANN, a.a.O., S.190.
- 8 W.TELFORD, The Barren Temple and the Withered Tree, JSNT Suppl. S.1, Sheffield 1980, v.a. S.180ff; S.186 schreibt er: "Late Jewish exegesis...indicates at least that the tree could be compared with the city of Jerusalem". Könnte diese nicht gerade auch in Auseinandersetzung mit der auf Lk 13, 6-9 beruhenden christlichen Exegese entstanden sein? Die gleiche Anfrage geht an M.TRAUTMANN, Zeichenhafte Handlungen Jesu, FzB 37; Würzburg 1980, S.336, Anm.53: Die Belege aus H.J.KLAUCK, Allegorie und Allegorese in synoptischen Gleichnistexten, NTA NF 13, Münster 1978, S.320 und Anm.19f sind größtenteils rabbinisch und werden gerne in das dritte bis fünfte Jh eingeordnet, Hen 82,16 beschäftigt sich mit verdorrten Winterbäumen, ParJer 3,21; 5,1-3; (7,37) sind keine inhaltliche Parallele und werden meist später als 4.Esr angesetzt (vgl. die chronologische Bibliographie in R.A.KRAFT- A.-E.PURITUN, Paralipomena Jeremiou, Text and Translations 1, Pseudepigrapha Series 1, Montana 1972, S.7-10), die verblüffende Ähnlichkeit von ParJer 5,31 mit Mk 11,13c erkläre ich mir eher daraus, daß der Feigenbaum als Exempel für die "Unverrückbarkeit der Naturordnung" diene, vgl. die hellenistischen Parallelen bei H.J.KLAUCK, S.321, Anm.23 (Zitat ebd).
- 9 H.W.BARTSCH, Die "Verfluchung" des Feigenbaumes, ZNW 53 (1962), S.257.
- 10 R.BULTMANN, Die Geschichte der synoptischen Tradition, Göttingen (7.Aufl.) 1967, S.246, u.v.a., vgl. V.REICHMANN, Art. Feige I und II, RAC VII, Sp.664, wobei gerne auf Lk 13,6-9 verwiesen wird. Zur Widerlegung vgl. P.VON GEMÜNDEN, Vegetationsmetaphorik im Neuen Testament und seiner Umwelt, Diss.Masch., Heidelberg 1989, S.118 Anm 1; M.TRAUTMANN, a.a.O., S.328-330.
- 11 P.VON GEMÜNDEN, S.121.
- 12 Ders., a.a.O., S.196; M.TRAUTMANN, a.a.O., S.336.
- 13 Ob man sie nun Markus selbst zuschreibt (vgl. R.BULTMANN, a.a.O., S.233, G.MÜNDERLEIN, a.a.O., S.89, J.GWILKA, Das Evangelium nach Markus, EKK II/2, Neukirchen 1978, S.122, P.VON GEMÜNDEN, a.a.O., S.120, J.R.EDWARDS, Markan Sandwiches. The Significance of Interpolations in Markan Narratives, NT 31 (1989), S.193-216; M.TRAUTMANN, a.a.O., S.330) oder schon im vormarkinischen Stadium annimmt (R.PESCH, a.a.O., S.189), wozu man m.E. trotz der mt Fassung tendieren kann, ist dabei von geringerer Bedeutung. Wenn Matthäus

solchen Erzählform¹⁵ innerhalb des Evangeliums auf. Sie weisen auf die Funktion des Textes innerhalb seines größeren Rahmens hin: Durch die dritte Leidensankündigung¹⁶ ist der Leser auf den Tod des Menschensohnes in Jerusalem eingestimmt, bisher hat sich am ersten Tag der Passionswoche nur scheinbar Positives (da nicht weiter Gewertetes) in Mk 11,1-11 zugetragen. Die Feigenbaumgeschichte wird zum Indikator für die Enttäuschung der Hoffnung Jesu, der erneut seinen künftigen Weg und letztlich seinen Tod vorausahnen läßt.

Die Rahmung der "Tempelreinigung" (Mk 11,15-19) durch den Feigenbaum verzahnt m.E. die verschiedenen Ursachen für den Tod Jesu in Jerusalem ineinander.¹⁷ Skopus der Tempelreinigung ist, daß Jesu Anspruch auf ein entsprechendes Verhalten der Jerusalemer Autoritäten zu seiner Person mißverstanden wird, da ihnen seine ἐξουσία nicht begreiflich ist (Mk 11,17f.27-33) oder für sie auszuschaltende Konkurrenz bedeutet (Mk 12,1-12). In diesem Konflikt erweist sich Jesus als durchaus den alttestamentlichen Propheten verwandt. Daß Markus den Tempel und die dazugehörige Tempelhierarchie meinen könnte, beide Hälften des vorliegenden Sandwiches metaphorisch und realistisch dasselbe ausdrücken sollen, ist m.E. auszuschließen, wenn man ihr ähnliches Schema betrachtet: Jesus erwartet etwas¹⁸, wird enttäuscht und reagiert darauf verbal und akktional, dies hört¹⁹ eine nicht direkt davon betroffene Gruppe²⁰ und reagiert ihrerseits darauf. Einziges Kontinuum zwischen beiden Szenerien ist die Person Jesu - in der Tempelreinigung bleiben selbst die Jünger außen vor. Daher ist nicht einfach die Gleichung aufzustellen: Feigenbaum = Tempelhändler, Jünger = Tempelhierarchie, Fluch über den Baum = Vertreibung der Händler und Drohwort. Sondern wenn sich die beiden Hälften des Sandwiches ergänzen, geht es um etwas, was zur Tempelreinigung hinzukommen mußte, um das Scheitern Jesu und seiner Botschaft in Jerusalem zu begründen.²¹

Die literarische Komposition in Kontinuität zum Alten Testament zu betonen, ist m.E. am ehesten die formgeschichtliche Kategorie der prophetischen Zeichenhandlung geeignet.²²

geglättet hat (und damit die ursprünglichere Version bietet: vgl. z.B. W.REBELL, Alles ist möglich dem, der glaubt, München 1989, S.46), hätte Markus das, was ihm vorgegeben war, nicht straffer oder anders erzählen wollen. Warum EDWARDS auf der Suche nach Vorformen die Ilias und die Odyssee bemüht, ist nicht so ganz einsichtig. Lassen sich nicht ähnliche Schachtelungen z.B. im 1.Kor z.B. Kap.12-14. 8-10 finden?

- 14 Durch die genaue Einteilung in Tage weist Mk dieser Geschichte den zweiten Tag der Passionswoche zu.
- 15 R.PESCH, a.a.O., S.195; M.TRAUTMANN, a.a.O., S.320.321
- 16 H.GIESEN, Der verdorrte Feigenbaum - eine symbolische Aussage. Zu Mk 11,12-14.20f, BZ 20 (1976) , S.102.
- 17 Die Verzahnung betonen ebenfalls: W.REBELL, a.a.O., S.47, M.TRAUTMANN, a.a.O., S.330.
- 18 Feigen auf der einen Seite und auch im Tempel suchte er etwas.
- 19 ἄκουσά findet sich V.14 und V.18.
- 20 Einerseits die Jünger, andererseits die Hohepriester und Schriftgelehrten.
- 21 Ähnlich W.J.COTTER, For It Was Not the Season for Figs, CBQ 48 (1986), S.66.
- 22 J.R.EDWARDS, a.a.O., S.208; Kl.BERGER, Formgeschichte desNeuen Testaments, Heidelberg 1984, S.321, W.REBELL, a.a.O., S.44, M.TRAUTMANN, a.a.O., S.337ff.

Warum ist dabei von einem Feigenbaum die Rede?

Die Deutung der Feige auf Israel in mehreren Variationen²³ erfreut sich immer noch großer Beliebtheit, obwohl schon A.JÜLICHER meinte: "Nichts berechtigt uns,

23 Die Deutung des Feigenbaumes auf den Tempel (A.SCHLATTER, Die Evangelien nach Markus und Lukas, Stuttgart 1942; G.MÜNDERLEIN, a.a.O., S.104) macht wenig Sinn: Die Schachtelung beider Perikopen deutet eher auf ihre gegenseitige Ergänzung denn auf ihre Gleichsetzung. Auch wird das Interesse der mk Gemeinde am Tempel nicht allzu groß gewesen sein, da sie sich z.B. nicht als neuer Tempel bezeichnet hat (vgl. G.THEIßSEN, Die Tempelweissagung Jesu, ThZ 32 (1976), S.151).

Die Deutung auf das ganze Volk Israel, J.GNILKA, a.a.O., S.123f; H.GIESEN, a.a.O., S.107; J.ERNST, a.a.O., S.326; P.VON GEMÜNDEN, a.a.O., S.122, W.TELFORD, a.a.O., S.162 (u.Ö.), u.v.a.) trifft m.E. nicht ganz die Intention der Geschichte, da Markus nicht die Trennung Israels von den Heiden (s.V.17) will, sondern eine sinnvolle Gemeinschaft - deswegen lassen sich auch gerade in Israel positive Beispiele für Nachfolge finden (s.o.). Gerade Hos 9,10ff. - wegen der Doppelüberschneidung von ξηραίνω und σική gerne zu Mk 11,12ff zitiert,- macht auch eine Unterscheidung zwischen Israel (in der idealisierten Wüstenzeit, die aber wohl wieder hergestellt werden soll) und Ephraim, der staatlichen Verfaßtheit des Nordreiches, das in Sünde fiel. (s.H.W.WOLFF, Dodekapropheten I Hosea, BK XIV/1, Neukirchen-Vluyn (2.Aufl.) 1965, S.212). Ähnliche Differenzierungen zwischen Volk und Volk kennt m.E. auch Markus.

Eine Variante der Israeldeutung vertritt E.DREWERMANN, Das Markusevangelium Zweiter Teil, Olten...1987, der die Gefahr des Antijudaismus sehr wohl sieht: "Man muß,..., die Frage beiseite stellen, ob 'Israel' als eine geschichtliche Größe, als das Volk der Juden zur Zeit Jesu (...) eine solche Verfluchung 'in alle Ewigkeit' gerechterweise verdient hat" (S.194). DREWERMANN versucht daher eine doppelte Deutung: zuerst deutet er den Feigenbaum schon auf Israel (S.192), um dann festzustellen: "Es geht nicht um Israel als um eine Religionsform der Geschichte; es geht um 'Israel' als um die Chiffre einer Grundhaltung der Existenz, die stets so widersprüchlich ist, wie Markus (Kursiv) sie in dem Konflikt zwischen Jesus und den Menschen seiner Zeit darstellt." (S.195) Letztlich geht es um die Zerrissenheit in uns selbst: einerseits wollen Kräfte in uns Jesus zujubeln - andererseits gibt es welche, die uns unfruchtbar machen (S.196). Diese doppelte Symbolinterpretation ist nicht neu (s.u.) und fällt für mein Verständnis gerade bei diesem Text zu individualistisch aus.

Eine schon recht alte Exegese deutet den Feigenbaum auf Jerusalem, Th.ZAHN, Das Evangelium des Markus, Kommentar zum NT II, Leipzig 1910, S.299, E.KLOSTERMANN, Das Markusevangelium, HNT 3, Tübingen (3.Aufl.), 1936, S.190, wobei z.B. auch W.SCHMITHALS, a.a.O., S.498, einräumt, daß diese Deutung im jetzigen Kontext am meisten einleuchtet. Dafür spricht, daß zumindest in Nah 3,12 von befestigten Städten als Feigenbäumen die Rede ist - allerdings im Plural und assyrischen. Das Bild des Vom-Baum-Schüttelns der reifen Feigen spricht aus, wie leicht sie zu erobern sein werden. Drückt das Fehlen der Feigen aus, daß die Herzen der Bewohner Jerusalems uneinnehmbar sein werden?

Th.ZAHN geht noch einen Schritt weiter, indem er den Gegensatz Gäliläa - Jerusalem, den LOHMEYER als erster entdeckt hat, Das Evangelium des Markus, KEK I/2, Göttingen (15.Aufl.) 1959 (1.Aufl. dieser Ausgabe 1937), S.8, vgl. W.MARKSEN, Der Evangelist Markus, Studien zur Redaktionsgeschichte des Evangeliums, FRLANT 67 NF 49, Göttingen (2.Aufl.) 1959, S.66, mit ins Spiel bringt: In Gäliläa fand Jesus Glaube, während er in Jerusalem nur Unglaube ernten kann (S.299). Aber auch er sieht darin eine Weissagung des Gottesgerichts an Jerusalem (S.300), dazu aber s.o..

die Feige Mc 11 als Sinnbild von Israel zu betrachten, da sie Mc und Mt nicht so betrachtet haben".²⁴

Folgendes scheint - kurzgefaßt - trotzdem dafür zu sprechen:

1. Die Eigenart der Sandwiches wird so gedeutet, daß gerade das Mittelstück die Aussage des gesamten Abschnittes zu beleuchten scheint.²⁵
2. Die ganze Auslegungstradition - angefangen von Lukas, der an entsprechender Stelle die Ankündigung des Unterganges Jerusalems hat?²⁶ - steht mit ihrem Gewicht auf Seiten der Israeldeutung.
3. Die Symbolik des Feigenbaumes wird als festgeprägt für Israel angenommen.²⁷
4. Die Ereignisse von 70 scheinen der Verfluchung nachträglich Recht zu geben: wer das Evangelium später datiert, dem ist es ein leichtes, die Verfluchung des Feigenbaumes als ein vaticinium ex eventu einzuordnen.

M.E. spricht dagegen, daß es gerade hier in Jerusalem und damit in Israel positive Beispiele für Nähe zum Gottesreich (Mk 12,28ff) und Nachfolge (12,41ff) gibt - die symbolische Aussage²⁸ kann nicht so totalitär gemeint sein, wie sie immer verstanden wird.

Und daß Markus sein Evangelium nach 70 erst geschrieben haben soll, ist noch nicht erwiesen,²⁹ zumal wenn man eine vor Mk Vorlage annimmt, kann man nicht davon ausgehen, daß der Schreiber die Katastrophe in ihrem vollen Ausmaß voraussehen konnte.

Die Feigenbaumsymbolik ist keinesfalls so eindeutig, wie man es gerne hätte, wie schon R.PESCH festgestellt hat.³⁰ Die Feige gehört nach Dtn 8,8 zu den sieben Früchten, mit denen das gute Land für Israel bedeckt war, aber die eigentliche Symbolpflanze für Israel ist eher der Weinberg denn der Feigenbaum,³¹ der zudem fast nie selbständig als Bild auftaucht.³²

Alternative zu der letztlich ethisierenden Deutung "Seid nicht so wie Israel!", bietet in der Exegese die apokalyptische: Jesus habe sich das Weltende in so naher Zeit vorgestellt, daß er pro-

24 Ders., a.a.O., S.446.

25 J.R.EDWARDS, a.a.O., S.208: "the B-episode remains the key..." Dazu s.o., S.3: Die unbestrittene Verwandtschaft beider Geschichten bedeutet ja gerade nicht ihre Deckungsgleichheit; wenn das so wäre, dann ginge es auch nur um die Tempelaristokratie, nicht um Gesamtisrael, vgl. M.TRAUTMANN, a.a.O., S.335. Das Motiv der Unberechenbarkeit der Menge taucht unter anderem Blickwinkel in B auf.

26 Lk 19,41ff; M.TRAUTMANN, a.a.O., S.345, setzt diese Tradition allerdings schon vor Mk an.

27 Z.B. J.GNILKA, a.a.O., S.124; W.R.TELFORD, S.128f; H.GIESEN, a.a.O., S.101.

28 Diese möchte ich doch voraussetzen, gegen R.PESCH, a.a.O., S.195

29 M.HENGEL, Entstehungszeit und Situation des Markusevangeliums, in: Markus-Philologie, WUNT 33, Tübingen 1984, S.1-46.

30 R.PESCH, a.a.O., S.135.

31 Vgl. D.LÜHRMANN, a.a.O., S.190.

32 R.PESCH, a.a.O., S.135; Meistens wird der Feigenbaum dann schon zusammen mit dem Weinstock erwähnt, doch kreist hier die Bedeutung eher um die "era of peace and security" (EJ Art. "fig" Sp.1274), die verloren geht: Ps 104,33; Hos 2,14; 9,10ff; Nah 3,12 (von Assur ausgesagt); Joel 1,7.12, Hab 3,17; Jer 8,13 oder die zukünftig erhofft wird: 1.Kön 5,5; 2.Kön 18,31; Mich 4,4; Sach 3,10; 1.Makk 14,12.

prezeigte, daß dieser Feigenbaum nicht mehr Frucht trüge, bevor der neue Äon einbreche.³³ Es paßt gut dazu, daß in Mk 13,28 der beblätterte Feigenbaum Zeichen der Sommernähe bzw. der Parusie und αἰών bei Markus durchaus immer eschatologisch gefärbt ist.³⁴ Doch dieser Gedankengang rechnet mit einer erheblichen Umdeutung der Worte Jesu durch den Schriftsteller Markus: Markus habe, da die Parusie sich dann doch verzögerte, die Chance genutzt, hier eine symbolische Begründung für das Scheitern Jesu in Israel einzubauen, wobei hier wieder der Bogen zur ethisierenden Deutungsmöglichkeit à la "Wartet nicht so lange wie Israel, nehmt rechtzeitig die Zeichen wahr!" gezogen wird.³⁵

Klar ist, daß die Erzählung mit einer moralisch-stimulierenden Negativfolie arbeitet, doch ob diese dann mit Israel gleichgesetzt werden muß, ist anzuzweifeln - der Text selbst ist komplexer und komplizierter.

IV

Auf zwei wichtige Komponenten der Erzählung ist dabei hinzuweisen: einmal auf die *Begründung V.13c* und die *Eingebundenheit in den Kontext*.³⁶ Doch welchen Kontext? Nach der Technik des Sandwiches gehört zunächst Mk 11,20-25 notwendig zu Mk 11,12-14.

Gerne läßt man die Geschichte mit V.21 enden und sieht in V.v.22ff 'umlaufende Herrenworte', die von Mk einfach mit dem Feigenbaum verknüpft wurden.³⁷ Wer dies nicht tut, kommt entweder zu dem Schluß, daß Jesus seine Macht über den Feigenbaum seinem Glauben zuschreibt³⁸ - welche Konsequenzen hat das dann für die Jünger? Sollen sie Feigenbäume verfluchend durch die Landschaft laufen, bevor sie auf die Leute losgelassen werden? - oder man kontrastiert (Jünger-)Glaube und Tempelfrömmigkeit als Antitypen.³⁹

- 33 H.W.BARTSCH, a.a.O., S.257f, W.SCHMITHALS, a.a.O., S.499, W.SCHENK, a.a.O., S.499, aber auch schon A.JÜLICHER, a.a.O., S.447
- 34 Vgl. G.MÜNDERLEIN, a.a.O., S.99, der aber den Nebensatz als vormk Einschub deutet, s.dort auch die Belege.
- 35 Vgl. z.B. W.SCHMITHALS, a.a.O., S.409.
Interessant ist noch die ähnlich eschatologische Deutung von J.D.M.DERRETT, a.a.O., der in Mk 11,12-14 einen haggadischen Midrasch zu Gen 3 vermutet: An dem Feigenbaum erweist sich, ob Jesus der Messias ist oder nicht (S.154). Denn zu messianischen Zeiten werden die Feigenbäume austreiben und Frucht bringen, ohne Wasser zu brauchen (S.152). Diese Zeichen des neuen Zeitalters, von dem gesagt wird, es sei "faithful" und "fruitful", sucht Jesus und findet sie nicht. Also war entweder Jesus nicht der Messias (was nach Markus wohl auszuschließen wäre) oder aber der Baum nicht der richtige. DERRETT bleibt dann aber bei diesem "principle analogous to magic", mit dem Jesus die undankbare Natur beschwor, stehen und fragt dann nicht weiter, was es letztlich bedeutet, was da vor den Toren Jerusalems geschieht.
- 36 Dieser ist nicht unbedingt zunächst Mk 13,28 (s.o.), wo zwar ein Feigenbaum vorkommt, aber in einem ganz anderem Kontext.
- 37 G.MÜNDERLEIN, a.a.O., S.89; F.HAUCK, a.a.O., S.139; Zumindest V.23-25: J.GNILKA, S.125; W.TELFORD, S.117; W.REBELL, a.a.O., S.41, im Anschluß an G.Barth.
- 38 R.PESCH, a.a.O., S.197.
- 39 Was hätte Jesus dann überhaupt in Jerusalem verloren? Warum schaut er sich am Tag zuvor den Tempel ruhig an?

Vorausgesetzt, Jesus reagiert auf die Feststellung des Petrus,⁴⁰ was das ἀποκριθεῖς nahelegt,⁴¹ so nimmt er nicht direkt zu der von ihm geschaffenen Situation Stellung, sondern setzt ihr eine doppelte Aufforderung entgegen: zum Glauben-Haben und zur gegenseitigen Vergebung. Sie enthalten m.E. implizit einen Trost: Denn Glauben haben hat Gebetserhörung – oder bildhaft gesprochen: Bergeversetzen – zur Folge.⁴² Das Bildwort vom Berg deutet m.E. auf die Möglichkeit des unmöglich Erscheinenden hin – nämlich, daß der Mensch empfängt, worum er Gott gebeten hat – vornehmlich die Vergebung, die auf menschlicher Ebene durch gegenseitiges Vergeben erfahren werden kann. Insofern endet die Geschichte des Feigenbaumes nicht in einem Flasko, sondern mit einer *Hoffnungsperspektive* für die Jünger.⁴³

Welches Licht wirft diese Beobachtung auf die V.v.12-14? Schwerlich ist ja die Aussage εἰς τὸν αἰῶνα hoffnungsvoll umzudeuten auf ein zeitweises Verdorren des Baumes. Doch die Dauer dieses Strafmaßes wirft ein Licht auf das, was das Vergehen des Feigenbaumes sein könnte: In Mk 3,29 wird den Schriftgelehrten, die bezeichnenderweise aus Jerusalem kommen (Mk 3,22), Nicht-Vergbung εἰς τὸν αἰῶνα⁴⁴ angedroht. Ihr Vergehen besteht darin, daß sie wider besseres Wissen (?) die Exorzismen Jesu als Teufelswerk hinstellen versuchen (Mk 3,30). Sie begehen ein Täuschungsmanöver – ähnlich dem Feigenbaum, der nur grüne Blätter hat und keine Feigen – dieser erfährt nun die ihnen in 3,29 angedrohte Strafe als erster. Darf man daraus schließen, daß es nicht um Jesu Hunger allein, sondern um die Stellungnahme zum Evangelium, dessen Ablehnung eine Sünde gegen den Heiligen Geist darstellt, geht? Da man dazu auch die Jüngerverstockung bzw. ihr Versagen bei der Verhaftung und Hinrichtung Jesu zählen könnte, sind V.v. 20ff notwendig, um zu zeigen, daß bei Gott alles möglich ist.

Dient dann die Begründung ὁ γὰρ καιρὸς οὐκ ἦν... zur Entschuldigung des Baumes?⁴⁵ Denn es scheint ja zu bedeuten, daß der Baum nicht zur rechten Jahreszeit nach Früchten abgesucht worden ist. Für die bei Mk angegebene Jahreszeit darf aber durchaus angenommen werden, daß Feigen am Baum hingen, da bei der wildwachsenden ficus carica, die drei Generationen von Früchten im Jahr hervorbringt, aufgrund eines langandauernden Befruchtungsprozesses durch

40 Petrus wird hier nicht von Jesus korrigiert, d.h., daß V.14 und V.20 zumindest nach mk Anschauung nicht in Spannung zueinander standen, gegen MÜNDERLEIN, a.a.O., S.90, W.SCHENK, a.a.O., S.165, H.GIESEN, a.a.O., S.108, M.TRAUTMANN, a.a.O., S.331.

41 Wer damit argumentiert, daß es hier nur eine lose Verknüpfung darstellt, dem kann entgegengehalten werden, daß es das in V.14 gerade nicht ist.

42 Zum Tat-Folge-Schema vgl. KL.BERGER, a.a.O., S.172.

43 Vgl. den ähnlichen Schluß Mk 10,27, der noch Hoffnung für die Reichen läßt.

44 Vgl. die Parallele bei Mt.: s. E.SASSE, Art. αἰῶν, THWNT I, S.206

45 Eine "besserwisserische Bemerkung" von Markus (gegen D.LÜHRMANN, a.a.O., S.190) oder eine "gedankenlose" Glosse eines Redaktors (gegen M.TRAUTMANN, a.a.O., S.346) möchte ich nicht annehmen.

die Gallwespe der Baum schon vor den Blättern im Frühjahr Früchte tragen müßte. Wenn diese nicht vorhanden sind, müßte der Baum entweder ganz abgeerntet worden sein – doch dann trüge er zumindest Blüten, wovon wir hier nichts erwähnt finden –, einen Winterschaden erlitten haben, was in diesen Regionen recht unüblich wäre, oder er ist einfach zu jung gewesen: erst die dreijährigen Bäume können Frucht tragen.⁴⁶ Ist letzteres der Fall, dann geht es hier nicht um Schuld oder Entschuldigung: Jesus konnte nicht ahnen, daß der Baum zu jung war⁴⁷ und der Baum konnte noch nicht gute oder schlechte Früchte tragen; es bleibt dann bei der schlichten Feststellung einer Tatsache, die das gegenseitige Mißverstehen erklärt.⁴⁸

Doch wofür steht der Feigenbaum, der bevor er Frucht tragen konnte, sterben müßte? Hier ist wieder die Sandwichtechnik hilfreich, in der Zusammengehöriges noch enger miteinander verknüpft wird, sich gegenseitig interpretiert.⁴⁹ So geht es in Mk 11,15-19 um den Tempel und die dazugehörigen personellen Institutionen, die Hohepriester und Schriftgelehrten, die aufgrund von Jesu Handeln im Tempel den Tötungsbeschluß fassen (V.18). Da sie zunächst Angst vor dem ὄχλος haben, mußte zu ihnen noch etwas hinzukommen, um ihrem Entschluß Wirkkraft zu verleihen: die Unberechenbarkeit eines in jedem Fall anonymen Teils des ὄχλος jenseits der Tempelaristokratie. Über seine Zusammensetzung kann nichts gesagt werden. Seine Unentschlossenheit führt dazu, daß sie letztlich zur leichten Beute der Tempelaristokratie werden (Mk 15,11) – vielleicht doch, weil nach mk Darstellung die Ereignisse in Jerusalem sich überschlagen (in weniger als einer Woche geschieht alles), letztlich der καιρός für eine Annahme bzw. positive Aufnahme des Evangeliums nicht da war.⁵⁰

So traurig das ist, hieße das, daß diejenigen, die sich von Menschen und Ereignissen überrollen ließen, dem Verdorren anheim gefallen sind, ihren Platz in der βασιλεία ein für alle Mal verwirkt haben. Es handelt sich, wie die V.v. 20-25

46 Diese Informationen erhielt ich von Herrn Janz aus dem Botanischen Garten. vgl. Straßburger, u.a., Lehrbuch der Botanik, Stuttgart – New York 1983, S.851f. 817; oder The New York Botanical Garden Illustrated Encyclopedia of Horticulture, hrsg. v. Th.H.Everett, New York- London, o.J.

Gewöhnlich wird zu dieser Frage G.DALMAN, AuS I,2, S.378ff zitiert. Dalman setzt die erste Fruchtreife ab Mitte Mai an (S.379), doch die Früchte des vorangegangenen Jahres können bis März am Baum hängen: daher müßten (die Passionswoche ist auch nicht genau berechenbar) auch nach seinen Beobachtungen Früchte am Baum hängen. Dalman schloß daraus dann aber, daß der Baum schon von vorneherein unfruchtbar gewesen sei (!), S.380.

47 Hier läßt sich durchaus eine Parallele zu Mk 13,28-32 ziehen: auch hier weiß der Sohn den καιρός für die Parusie nicht, sondern alles liegt in den Händen des Vaters.

48 Ähnlich: W.J.COTTER, S.66.

49 J.EDWARDS, a.a.O., S.216.

50 Ist daher bei Mk die Entscheidungszeit so kurz?

zeigen, um Außenstehende,⁵¹ deren Betrug an Jesu Hoffnung unvergebbar ist. Könnte diese ins Positive und in die Gegenwart des Markus gewendet nicht bedeuten, daß er nun den *καίρὸς* gekommen sieht, das Evangelium anzunehmen? Daß es nun die Aufgabe der Jünger ist, für dessen Annahme zu beten?

V

1. Daß der Feigenbaum im Kontext des Markusevangeliums nicht Israel repräsentiert, ließ sich zeigen: er steht für den Teil des *ὄχλος*, der durch seine Unentschlossenheit letztlich Jesus die notwendige Unterstützung entzieht und damit sein Heil verwirkt.
2. Die Frage, inwiefern Jesus grausam ist, ist schwer zu lösen, denn er reagiert letztlich darauf, daß der Feigenbaum ihn (ver)hungern läßt. Schuldzuweisung kann es in dem Sinne keine geben: der Feigenbaum kann nichts dazu, daß Jesus jetzt Hunger hat - Jesus kann seinerseits nichts dazu, daß der Baum keine Früchte tragen kann. Auf der Deuteebene heißt das: Diejenigen, die Jesus anscheinend unterstützten (vgl. 11,18), dann aber fallen ließen, sind dem Verderben, das nicht näher ausgemalt wird, anheimgegeben, für das Versagen der Jünger aber gibt es Vergebung.

51 Vgl. I. GOLDHAHN-MÜLLER, Die Grenzen der Gemeinde, Göttingen 1989, S.41.

**"Extreme Exegese" - am Text vorbei?
Anregungen zu einer thematisch orientierten Auslegung**

Johannes Neugebauer - Mainz

Unter dem Titel "Extreme Exegese"¹ hat Bernd Willmes kürzlich einen Entwurf vorgelegt, der als Muster für "eine sehr ausführliche, die bekannten Methoden berücksichtigende Exegese"² dienen soll. Näherhin geht es Willmes dabei um eine Harmonisierung und Ordnung der in den Methodenlehren von Wilhelm Egger³ und Harald Schweizer⁴ vorgestellten Methodenschritte⁵.

Der ausdifferenzierte Methodenkatalog⁶ läßt jedoch den Verdacht aufkommen, daß hier die Methodenakkumulation an die Stelle der Methodenreflexion getreten ist. Studien, die alles erklären wollen, tendieren oft dahin, daß letztlich nichts klar wird, da der Leser keine leitende Fragestellung erkennen kann. Zudem wirft "extreme Exegese" eine Reihe von weiteren Problemen auf:

1. "Extreme Exegese" ist nicht in der Lage, größere Texte zu erfassen

Willmes selbst räumt ein, daß "extreme Exegese" "nur an ganz kleinen Texten durchgeführt werden kann oder bei umfangreicheren Texten sehr ausufert"⁷. Eine Exegese freilich, die sich für größere Texte als nicht zuständig erklärt, führt sich letztlich selbst ad absurdum.

¹Bernd Willmes: "Extreme Exegese". Überlegungen zur Reihenfolge exegetischer Methoden: BN 53(1990) 68-99

²Willmes 68

³Wilhelm Egger: Methodenlehre zum Neuen Testament. Einführung in linguistische und historisch-kritische Methoden. Freiburg 1987. ²1990

⁴Harald Schweizer: Biblische Texte verstehen. Arbeitsbuch zur Hermeneutik und Methodik der Bibelinterpretation. Stuttgart 1986

⁵Vgl. Willmes 71

⁶Willmes 79-99, bes. 79-84

⁷Willmes 72

2. "Extreme Exegese" verführt dazu, Anzeichen der Uneinheitlichkeit von Texten gegenüber Hinweisen auf Einheitlichkeit überzubewerten

Entscheidender noch als der problematische Umfang "extremer" exegetischer Studien ist der prinzipielle Ansatz beim sprachlichen Einzelphänomen niedrigster Ordnung auf den Ebenen der Syntaktik, Semantik und Pragmatik. In der Sprachwissenschaft ist es längst ein Gemeinplatz, daß Texte die primären sprachlichen Einheiten sind⁸. Es verwundert deshalb, wenn Willmes meint, Exegese müsse immer auf Wortebene beginnen⁹. Sicher ist der Weg von den einzelnen Bausteinen zum Gesamttext eine notwendige Untersuchungsrichtung. Auf diese Weise wird man jedoch nur Fragen der Kohäsion¹⁰ - primär also der Syntaktik - adäquat erfassen können. Ergänzend muß jedoch eine - mindestens ebenso wichtige - gegenläufige Untersuchung hinzutreten, die vom Gesamttext zu den Einzelelementen geht¹¹. Denn Fragen der Semantik und Pragmatik¹² lassen sich nur aus dem Gesamttext beantworten. Ein Vergleich mag das verdeutlichen: Wer ein Mosaik nur in sehr geringem Abstand betrachtet, wird Aussagen über die Beschaffenheit der Steinchen und die Technik des Zusammensetzens machen können. Der Bildinhalt erschließt sich jedoch nur, wenn man zurücktritt und das ganze Bild betrachten kann. Ein überzeugendes Analysemodell, das in dieser Richtung vorgeht,

⁸Grundlegend zu dieser Frage ist der Aufsatz von Peter Hartmann: Texte als linguistisches Objekt. In: Beiträge zur Textlinguistik. Hg. v. Wolf-Dieter Stempel. München 1971. 9-29, bes. 10.

⁹Vgl. Willmes 76

¹⁰Zur Unterscheidung von Kohäsion (Zusammenhang der Elemente des Oberflächentextes) und Kohärenz (Zusammenhang der Textweltfunktionen) vgl. Robert-Alain de Beaugrande / Wolfgang Ulrich Dressler: Einführung in die Textlinguistik. Tübingen 1981. 3-8

¹¹Vgl. Hartmann 16, der schon 1971 die Erwartung eines so gearteten methodischen Vorgehens äußert.

¹²Es wird zunehmend in Zweifel gezogen, ob sich diese beiden Aspekte überhaupt auseinanderhalten lassen. Vgl. dazu Peter von Polenz: Deutsche Satzsemantik. Grundbegriffe des Zwischen-den-Zeilen-Lesens. Berlin 1985. 67-73. Polenz selbst vertritt eine pragmatisch orientierte Semantik (72). Noch prägnanter formuliert Dietrich Busse: Historische Semantik. Analyse eines Programms. Stuttgart 1987. 167: "Ein Unterschied zwischen Semantik und 'Pragmatik' besteht also nicht." Weitergehend stellt sich die Frage, ob das Modell der Trias von Syntaktik, Semantik und Pragmatik zur Textanalyse wirklich hilfreich ist und die Unterscheidung von Textoberflächenphänomenen (Kohäsionsbeziehungen) und Text-Welt-Bezügen (Kohärenzphänomene) nicht weiter hilft.

wurde von Andreas Lötscher vorgelegt¹³. Lötscher definiert (nach kritischer Auseinandersetzung mit anderen vorgeschlagenen Thematikdefinitionen): "Das Thema eines Textes ist ein in irgendeiner Beziehung mangelhaftes Objekt, dessen Mangel in der Behandlung in diesem Text beseitigt werden soll."¹⁴ Dieser allgemeine und konsequent funktional ausgerichtete Themabegriff, sowie die "Allgemeine Mängeltypik und Behandlungstypik"¹⁵ und Typik der Themenverknüpfung¹⁶ gibt Grundlage dafür, jeden Text in seinem thematischen Aufbau zu analysieren. Der entscheidende Vorteil gegenüber anderen Themaanalyse-Modellen, etwa dem der Thema-Rhema-Ketten¹⁷, liegt darin, daß Lötscher vom Textthema in der Tradition der antiken Rhetorik ausgeht, während sonst Thema als Satzthema im Sinne der antiken Logik verstanden (und zum Teil kurzschlüssig mit Textthema gleichgesetzt) wird. Führt man eine Themaanalyse nach Lötscher durch, so wird man häufiger feststellen, daß Texte mit evidenten Kohäsionsmängeln sich thematisch als durchaus kohärent erweisen. Der ausschließliche Ansatz bei den einzelnen sprachlichen Elementen niedrigster Ordnung verführt jedoch dazu, Kohäsionsmängel dahingehend auszuwerten, daß ein Text nicht als einheitlicher zu verstehen sei. Konsequenz daraus ist eine Überbewertung der Literarkritik. Abgesehen davon, daß der herauspräparierte "ursprünglich intakte(n) Text"¹⁸ nur allzuoft den Wunschvorstellungen des jeweiligen Exegeten entspringt - die geringe Übereinstimmung literarkritischer Scheidungen zu einer Schrift ist ein bekanntes Problem - entbindet die Annahme von literarischen Vorstufen nicht von der Bereitschaft, auch den überlieferten Text als sinnvolle Einheit zu verstehen. Fehlt diese Bereitschaft von vorneherein, ist das ein eklatanter Widerspruch gegen das Kriterium der Akzeptabilität¹⁹, dessen Fehlen die Kommunikation mittels Texten

¹³Andreas Lötscher: Text und Thema. Studien zur thematischen Konstituenz von Texten. Tübingen 1987

¹⁴Lötscher 84

¹⁵Lötscher 109-111

¹⁶Lötscher 206f

¹⁷Eine übersichtliche, knappe Darstellung findet sich bei Bernhard Sowinski: Textlinguistik. Eine Einführung. Stuttgart 1983. 98-101

¹⁸Willmes 89

¹⁹Zum Kriterium der Akzeptabilität vgl. de Beaugrande/Dressler 9f. 135-145

unmöglich macht²⁰. Gerade bei neutestamentlichen Schriften ist der Zeitraum zwischen frühestmöglicher Abfassungszeit und den ältesten erhaltenen Handschriften zudem so kurz, daß sich die Frage stellt, wann all die literarischen Bearbeitungen erfolgt sein sollen. Daß das älteste überkommene Fragment einer neutestamentlichen Handschrift ausgerechnet ein Stück des Johannesevangeliums enthält, von dem oft eine besonders komplizierte literarische Entwicklung angenommen wird, sollte zur Vorsicht gemahnen²¹.

3. Die Ergebnisse "extremer Exegese" sind den "Endverbrauchern" kaum zu vermitteln

Die - meist der exegetischen Arbeit unverbunden aufgesetzten - Methoden der Aktualisierung²² beziehen ihre Anziehungskraft (und auch Berechtigung) größtenteils daher, daß die mit Hilfe "extremer" Exegese gewonnenen Ergebnisse für Nicht-Eingeweihte sehr oft am Text nicht nachzuvollziehen sind. Die Hinwendung zum Text als einer thematisch-funktional begründeten Einheit bietet die Chance, den "Endverbrauchern" in Gemeinden, Schulen etc. - ohne künstliche Zwischenschritte - Einsichten in den Text zu vermitteln und Berührungspunkte mit heutigen Fragestellungen aufzuzeigen.

²⁰Busse 145 zieht im Anschluß an den Sprachpsychologen Hans Hörmann die extreme Konsequenz in die andere Richtung - gleichsam als Grundbedingung jeglicher sprachlicher Kommunikation: "Der 'Wille zum Sinn' manifestiert sich, indem die Sinnhaftigkeit des Vernommenen von vorneherein unterstellt wird."

²¹Ernstzunehmen sind in diesem Zusammenhang auch die Einwände, die von Vertretern der Textkritik gegen die Literarkritik vorgebracht werden. Vgl. Kurt und Barbara Aland: Der Text des Neuen Testaments. Einführung in die wissenschaftlichen Ausgaben und in die Theorie wie Praxis der Methoden der Textkritik. Stuttgart 1982. 298

²²Vgl. Willmes 96-98

KANAANÄER, HÄNDLER UND DER TEMPEL IN JERUSALEM

Michael Tilly, Mainz

Im 52. Heft dieser Zeitschrift wurde von K. Engelken¹ gezeigt, daß ןַנְנַךְ im Alten Testament als sozialer Terminus ursprünglich die »Städtebewohner« Syrien-Palästinas bezeichnet und in jüngeren Texten die Konnotation »Händler« annehmen kann: »Beiden Bedeutungen haftet dieselbe Bedeutungstendenz an: Kanaanäer hindern die Entfaltung der idealen israelitischen Gesellschaftsordnung, sowohl als Städter als auch als Händler.«²

Ausgehend von dem Ergebnis dieser Untersuchung des Begriffs »ןננךן« im Alten Testament läßt sich weiterfragen, ob auch in der neutestamentlichen Überlieferung noch Spuren der Entstehung dieses Ausdrucks für »Händler, Kaufleute« aus einem ursprünglich sozialen Terminus, der eine »spezifische, von Israel abgelehnte Lebensweise«³ bezeichnet, zu erkennen sind.

Der neutestamentliche Befund ist auf den ersten Blick negativ: Der Beiname des Jüngers Simon »ὁ Κανααῖος« (Mk 3,18 par. Mt 10,4) leitet sich nicht von ןַנְנַךְ, sondern von נִנְךָ (aram.: Eiferer) ab. Allein in Mt 15,22 begegnet eine γυνή Χανααῖα, die durch die Bezeichnung ihrer Herkunft als Nichtjüdin ausgewiesen wird (die ältere Parallele Mk 7,26 bietet an dieser Stelle Συροφονίχισσα). Von einer sozialen Bedeutungskomponente des Begriffs Χανααῖα kann hier jedoch nicht die Rede sein. Es ist also weiterzufragen nach indirekten Belegen für die neutestamentliche Rezeption solcher Stellen der alttestamentlichen Überlieferung, an denen der Ausdruck ןַנְנַךְ von zentraler Bedeutung ist.

Eine solche deutliche Rezeption begegnet in der Perikope von der »Tempelreinigung« Jesu, der Vertreibung von Verkäufern (πωλοῦντες⁴), Käufern (ἀγοράζοντες), Geldwechslern (κολλυβισταί) und Taubenverkäufern (πωλοῦντες τὰς περιστεράς) aus dem Vorhof des Jerusalemer Tempels (Mk 11,15-17 par. Mt 21,12-13 par. Lk 19,45-46; Joh 2, 13-17).⁵

Jesus begründet seine Handlung in Mk 11,17parr. durch ein doppeltes Schriftzitat (Jes 56,7bβ LXX; Jer 7,11a LXX). In dem Jesajazitat wurde durch den Propheten angekündigt, daß in eschatologischer Zeit auch Nichtjuden am Tempelkult partizipieren dürften. Sowohl Matthäus als auch Lukas lassen hier πᾶσιν τοῖς ἔθνεσιν weg. Beide Evangelisten verändern damit den Sinn der prophetischen Zukunftsaussage über den Tempel dahingehend, daß die Teilhabe der Nichtjuden am endzeitlichen Heil ausgeblendet wird. Die literarisch älteste Form der

1) Kanaan als nicht-territorialer Terminus: BN 52 (1990), 47-63.

2) Ebd. 62.

3) Ebd. 62.

4) Allein der Terminus πωλοῦντες wird von allen Evangelisten geboten.

5) Rabbin. Belege zur altjüdischen Praxis des Handels mit Opfertieren im Tempelbezirk bei S. Safrai, Die Wallfahrt im Zeitalter des Zweiten Tempels (Forschungen zum jüd.-christl. Dialog 3), Neukirchen-Vluyn 1981, 201ff; vgl. Bill. I, 850-852; J. Jeremias, Jerusalem zur Zeit Jesu, 1. Teil. Die wirtschaftlichen Verhältnisse, Göttingen ²1958, 23.55f.; S. Appelbaum, Economic Life in Palestine, in: S. Safrai, M. Stern (Hrsg.), The Jewish People in the First Century (CRI 1.1), Philadelphia 1976, 631-700: 683.

synoptischen Überlieferung von der Tempelreinigung Jesu im Markusevangelium berichtet hingegen davon, daß Jesus aus Nazareth die Verkäufer und Käufer aus dem Tempelbezirk trieb und dies dadurch begründete, daß ein solches Fehlverhalten den Tempel, der in der nun heranbrechenden eschatologischen Heilszeit der vom Propheten angekündigte οἶκος προσευχῆς ... πᾶσιν τοῖς ἔθνεσιν ist, in unzulässiger Weise profanieren würde.⁶

Bei der Frage nach alttestamentlichen Parallelen für die Überlieferung von der Vertreibung der πωλοῦντες aus dem Jerusalemer Tempel durch Jesus aus Nazareth werden wir im Nestle-Aland seit seiner 26. Auflage auf Sach 14,21 verwiesen.⁷ Dort wird für das endzeitliche Jerusalem angekündigt:

וְלֹא יִהְיֶה כֹנַעְנֵי עוֹד בְּבֵית יְהוָה זְבָאוֹת בְּיוֹם הַהוּא

Zum Vergleich sei Mk 11,15a gegenübergestellt:

καὶ εἰσελθὼν εἰς τὸ ἱερόν ἤρξατο ἐκβάλλειν τοὺς πωλοῦντας ... ἐν τῷ ἱερῷ.

Die Prophezeiung Deuteriosacharjas, es werde an "jenem Tag" keinen Händler (כֹנַעְנֵי) mehr im Haus Jahwe Zebaots geben, scheint offenkundig Vorbild und Grundlage für die Aktion Jesu zu sein: Er geht hinein in den Tempel und beginnt, die Händler (πωλοῦντες) aus dem Tempel hinauszuerwerfen.

Die Vertreibung der Verkäufer und Käufer aus dem Jerusalemer Tempel steht als eschatologische Zeichenhandlung Jesu in grundlegender Beziehung zu der negativen sozialen Bedeutungstendenz des hebräischen Ausdrucks »כֹנַעְנֵי«. Das antisoziale Moment, das die Stadtbewohner Syrien-Palästinas in altisraelitischer Zeit mit den Händlern im Jerusalemer Tempel zur Zeit Jesu verbindet, ist bei weitem mehr als nur die Tatsache, daß auch letztere möglicherweise durch unehrliche Handelspraktiken gegen religiös-gesellschaftliche Normen verstoßen⁸ und dadurch den Tempel profaniert hätten.

Es scheint zunächst, als ob der Terminus כֹנַעְנֵי in Mk 11,15parr. durch πωλοῦντες als sein griechisches Äquivalent ersetzt wurde. Die Tempelreinigung wäre dann als Realisation der Verheißung Deuteriosacharjas für die eschatologische Heilszeit der Königsherrschaft Jahwes (Sach 14,16ff.) zu verstehen. Diese Annahme liegt um so näher, als auch Mk 11,2 parr., der

6) Auffällig sind hierbei die formalen Parallelen zu den Zeichenhandlungen der klassischen Propheten (vgl. insb. Jes 20,1-6; Jer 19,1.2a.10-11a; Ez 5,1-17). Als "schöpferische Präfiguration des Kommenden, dem die Verwirklichung auf dem Fuße folgen mußte"(G. v.Rad, Theologie des Alten Testaments II, München 4 1965, 105; vgl. G. Fohrer, Die symbolischen Handlungen der Propheten, Zürich 2 1968, passim), wurde durch eine solche Zeichenhandlung der Gotteswille wirkmächtig zum Ausdruck gebracht.

7) Vgl. die Beigaben am äußeren Rand zu Mt 21,12 und Joh 2,16. So bereits H. Windisch, Art. καπηλεύω: ThWNT III (1938), 606-609: 607 Anm. 2. Hingegen bemerkt J. Gnllka (Das Evangelium nach Markus [EKK II/2], Neukirchen-Vluyn 1979, 127f.): "Eine Einflußnahme von Sach 14,21b ... auf die Perikope ist nicht festzustellen." Vgl. R. Pesch (Das Markusevangelium, 2. Teil [HThK II/2], Freiburg i. Br., Basel, Wien 2 1980, 198): "Daß Jesus durch Sach 14,21 ... motiviert gewesen sei, ist in der Überlieferung zwar nicht angedeutet, kann aber ernsthaft erwogen werden, weil die Prophetie in ihrer Intention zu Jes 56,7 paßt."

8) Vgl. Dtn 25,13-16.

Einzug Jesu in Jerusalem auf einem jungen Esel, deutlich an die gleichlautende Prophezeiung in Sach 9,9 anknüpft. Ein Blick in die LXX zeigt jedoch, daß der hebräische Ausdruck כַּנְעָנִי weder bei Sach 14,21 noch an sonst einer Stelle durch das Partizip πωλοῦντες wiedergegeben wird. Vielmehr bietet die LXX fast überall dort, wo כַּנְעָנִי Händler oder Kaufleute bezeichnet, die Transkription Χαναανῶν.⁹

In der außerkanonisch-frühjüdischen Literatur (TestLev 7,1; TestJud 3,1; 7,11; 13,3; 14,6; 17,1) bezeichnet Χαναανῶς ausschließlich den Stadtbewohner Syrien-Palästinas. Auch bei Josephus¹⁰ und Philo Alexandrinus¹¹ finden wir an keiner Stelle die direkte Bedeutung »Händler«. Schließlich scheint auch der späteren rabbinischen Tradition die Interpretation von כַּנְעָנִי in Sach 14,21 als Händler nicht mehr unmittelbar bekannt und daher strittig.¹² Genauer, weil differenzierend, ist die interpretierende Übersetzung der Targumim: כַּנְעָנִי wird in Gen 38,2TO (vgl. TPsJ z.St.); Jes 23,8 TJon; Hos 12,8 TJon und Sach 14,21 TJon übersetzt durch den aramäischen Terminus תַּגְרָן, der allein »Händler« bedeutet.¹³ In Ez 16,29 TJon; 17,4 TJon und Zeph 1,11 TJon wird כַּנְעָנִי beibehalten, in dem sehr freien Targum zu Sach 11,7.11 ausgelassen.

Eine literarische Abhängigkeit der in Mk 11,15parr. erhaltenen Überlieferung von Sach 14,21 nach dem Text sowohl des MT als auch der LXX scheint angesichts dieses Befundes ausgeschlossen. Weder existieren Belege für die Gebräuchlichkeit (oder auch nur Möglichkeit) einer direkten Übersetzung von כַּנְעָנִי durch πωλοῦντες, noch deutet der Gebrauch von Χαναανῶς in der griechischen Bibel darauf hin, daß hier der ursprüngliche Doppelsinn des Ausdrucks כַּנְעָנִי bewußt akzentuiert wurde.

Hingegen scheint die Konnotation »Händler« in der alten, zum Teil sogar vorchristlich-palästinischen, ursprünglich mündlich überlieferten Tradition, die in den aramäischen Targumim erhalten ist¹⁴, rezipiert und noch bekannt zu sein. Zumindest der Pentateuch-Targum als simultane versweise Übersetzung des hebräischen Textes der gottesdienstlichen Lesung in die Volkssprache war für die Konstitution der Religiosität des palästinischen Judentums zur Zeit Jesu von großer Bedeutung, denn durch ihn wurde der Inhalt der heiligen Schrift aus der Lingua sacra der Synagoge in die Alltagssprache und damit auch in die Öffentlichkeit getragen.

9) Sach 11,7.11; 14,21; Prov 31,24: Die LXX übersetzt כַּנְעָנִי in Hi 40,30 LXX als Φοινίκων γένη. Allein in Jes 23,8 bietet die LXX ἔμπορος (Kaufmann).

10) Bell. IV 459; VI 438.439; Ant. I 185.237.265.277.299.337.345; II 118; III 300.301.308; IV 1.2.6.9.10.102.116.167.173.199.200.300.305.315.325; V 3.5.12.21.22.49.52.54.55.56.59.63.68.71.72.77.90.107.108.120.121.129.133.134.140.155.176.179.198.201.205; VI 30; VII 61.68; VIII 160.162; IX 243.

11) Congr 81.83.85.88.121; Fug 87; Sacr 89.90; VitMos I 163.

12) In b Pes 50a wird der Deutung von כַּנְעָנִי als Händler die Interpretation als »Arme« (כַּנְעָנִי תַּגְרָן) gegenübergestellt; vgl. auch b BB 75a.

13) Vgl. G. Dalman, Aramäisch-neuhebräisches Handwörterbuch 438 sowie M. Jastrow, Dictionary 1647.

14) Vgl. J.F. Stenning, The Targum of Isaiah, Oxford ²1953, IXf.; J. Jeremias, Art. παῖς θεοῦ: ThWNT V (1954), 653-713: 690f.; K. Koch, Messias und Sündenvergebung in Jesaja 53 - Targum: JSJ 3 (1972), 117-148: 120f.; E. Levine, The Aramaic Bible (BZAW 174), Berlin, New York 1988, 23.

Ob die aramäischen Übersetzungen der Prophetenbücher dieselbe Bedeutung hatten, ist recht unsicher. Klar ist jedoch, daß in ihnen allgemein akzeptierte Interpretationen erhalten sind, die als repräsentativ für die jüdisch-palästinische Exegese des ersten nachchristl. Jahrhunderts gelten können.¹⁵

C. Roth¹⁶ kommt aufgrund dieses Befundes zu dem Ergebnis: "Jesus however, in accordance with the main stream of Jewish tradition after his day, interpreted the term »Canaanite« as »merchant«, this being made necessary indeed by his universalistic outlook; and this was the scriptural justification for the drastic action with which he began his Messianic mission."¹⁷ Den Grund für die Tempelreinigung Jesu sieht Roth in dessen Absicht, mit der Vertreibung der Händler eine mittelbare Vorbedingung des endzeitlichen Heils zu schaffen: "The Sanctuary had been cleansed of traffickers, thus helping to create the purified conditions in which Redemption would be possible."¹⁸

Zwar bestand - so Roth - daneben weiterhin für diejenigen, "who sought out isolated phrases to support their attitude"¹⁹, die alternative Möglichkeit, כַּנְעָנִי in Sach 14,21 als Synonym für דָּגָל zu interpretieren, um dadurch eine Begründung für ein generelles Verbot des Betretens des Tempelbezirks für alle Nichtjuden zu erhalten²⁰, doch ist seines Erachtens die Tempelreinigung Jesu allein dahingehend zu verstehen, daß dieser hierdurch eine "necessary pre-Messianic condition"²¹ herstellen wollte, indem er alle Händler aus dem Tempel vertrieb und damit die eschatologische Heiligkeit des Ortes bewahrte.²² Durch die Erklärung seiner Handlung mit der Zitation von Jes 56,7bß nahm er nun, ganz im Sinne seines universalistischen Anspruchs, den Anhängern eines politisch-religiös fundierten jüdischen Nationalismus die Möglichkeit, die Tempelreinigung als zeichenhafte Vertreibung der Nichtjuden zu verstehen: "The Temple was to be a House of Prayer for all nations and accessible to all men."²³

Eine grundlegende Bedeutung für die Argumentation Roths hat die (von ihm nicht weiter hinterfragte) Annahme, daß das Jesajazitat zur ipsissima vox Jesu gehöre. Auch R. Pesch²⁴ geht wie selbstverständlich davon aus, daß das Prophetenwort genuine Lehre Jesu ist: "Jesus tritt im Vorhof der Heiden für die Heiligkeit des gesamten Tempelbezirks ein, für die Ermöglichung der Anbetung Jahwes auch durch die Heiden, die sich hier aufhalten durften."

15) Vgl. J. Bowker, *The Targums and Rabbinic Literature*, Cambridge ²1969, 13ff. .

16) *The cleansing of the Temple and Zechariah XIV 21*: NT 4 (1960), 174-181.

17) Ebd., 180f. .

18) Ebd. 176. Ähnlich G. Schrenk (Art. ἱερός κτλ.: ThWNT III [1938], 221-284: 243), der die Tempelreinigung als "Reinigung des Kultes von profanisierendem Schachergeist" deutete.

19) Ebd. 180.

20) Ebd. 180f.; vgl. Jos. Ant. XV 417; Bell. V 194; VI 124ff. .

21) Ebd. 181.

22) Ebd. 181.

23) Ebd. 181; vgl. 176.

24) *Markusevangelium* 199 (s. Anm. 7); vgl. Mk 4,2; 9,31.

Bestritten wird das von J. Gnilka unter Hinweis darauf, daß *καὶ ἐδίδασκεν καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς* in V17 als "typisch markinische Anreihungsformel"²⁵ zur Redaktion des frühesten Evangelisten gehört und daß auch das Deutewort Jes 56,7bβ aufgrund des fehlenden Zusammenhangs mit der Vertreibung der Geschäftemacher aus dem Tempel "die Situation sprengt."²⁶ Könnte gerade ein solcher Zusammenhang zwischen dem Deutewort Jes 56,7bβ in V17 und dem vorangehenden Bericht von der Tempelreinigung vom Evangelisten Markus beabsichtigt sein? Mehrere Gründe lassen sich hierfür anführen:

Zunächst beeinflußt das angefügte Prophetenzitat das Verständnis der Tempelreinigung Jesu, indem die Bedeutung des Kultes im endzeitlichen Tempel betont wird, der nicht nur Juden, sondern allen Völkern offen ist und der allen Nationalitäten gleiches Recht zugesteht. Den Adressaten des ersten Evangelisten soll deutlich gemacht werden: Dieser ideale supranationale Tempelkult wird durch den profanen geschäftlichen Teil der Opferbeschaffung als Begleiterscheinung des regulären jüdischen Tempelkultes empfindlich gestört, und hiergegen wendet sich Jesus. Zudem spricht die Tatsache, daß Matthäus und Lukas unabhängig voneinander *πᾶσιν τοῖς ἔθνεσιν* auslassen, dafür, daß sich hierin ein spezifisches Verfasserinteresse des Markus widerspiegelt, das mit dem Vorverständnis sowohl der beiden späteren Synoptiker als auch deren Adressaten nicht ohne weiteres in Einklang gebracht werden konnte.

Könnte die von C. Roth beobachtete Absicht, die *Ἰουδαῖοι* aus Sach 14,21 ausdrücklich als »Händler«, und nicht als »Kanaanäer«, d.h. als Menschen mit einer abgelehnten Lebensweise darzustellen, auf das Konto des Evangelisten Markus gehen? Daß wir es bei der in Mk 11,17parr. erhaltenen Tradition mit einer authentischen Erklärung der von ihm durchgeführten Tempelreinigung durch Jesus aus Nazareth zu tun haben, ist äußerst unwahrscheinlich. Eher wird daran zu denken sein, daß allein die Tatsache einer - sicher nicht umfassenden - Tempelreinigung als historisches Ereignis im Leben Jesu in der nachösterlichen Überlieferung durch die szenische Ausmalung und besonders durch die Hinzufügung des Prophetenzitats nachträglich ausschmückend erweitert und gedeutet wurde.

Dies führt zu mehreren Schlußfolgerungen: Zunächst scheint deutlich, daß der Zusammenhang zwischen Zeichenhandlung und Deutewort in Mk 11,15-17parr. sekundär ist. Weiterhin ist klar geworden, daß der erste Evangelist durch die Anfügung von Jes 56,7bβ zum einen die supranationale Bedeutung der Tempelreinigung zum Ausdruck bringt und zum anderen eine Interpretation der *Ἰουδαῖοι* als Nichtjuden ausschließt. Markus bezeichnet vielmehr die Geschäftemacherei im Tempel als Bestandteil des - von Jesus in Wort und Tat kritisierten - jüdischen Kultes.²⁷

25) J. Gnilka, *Evangelium II/2*, 127 (s. Anm. 7).

26) Ebd. 127.

27) M. Trautmann, *Zeichenhafte Handlungen Jesu (Forschungen zur Bibel 37)*, Würzburg 1980, 120f. interpretiert die Geschäftemacher als "direkte Zielgruppen des Protests Jesu", obwohl sie V17 für redaktionell hält: "Die intendierte Kritik Jesu übertraf somit das faktische Ereignis der Tempelreinigung. Es stellte zeichenhaft eine Relativierung des zeitgenössischen Tempelkults, wenn nicht eine Aufhebung desselben dar." Der erste Evangelist, für den der Tempel bereits untergegangen ist, überträgt den Titel *οἶκος προσευχῆς* auf die christliche Gemeinde (ebd. 89. 93f.).

Schließlich können wir vorsichtig rückschließen auf die Bedeutung der Vertreibung von Geldwechslern und Verkäufern von Opfertieren aus dem Jerusalemer Tempel als historische Zeichenhandlung Jesu aus Nazareth, indem wir sowohl danach fragen, welche - offensichtlich populäre - ursprüngliche Interpretation von Markus durch die Anfügung einer klaren Deutung durch das Zitat einer prophetischen Autorität abgelehnt wurde, und zum anderen beachten, welche Interpretationen dieser Zeichenhandlung im zeitgenössischen palästinischen Judentum aufgrund seiner schriftlichen Überlieferungen überhaupt möglich waren.

Nun zeigt die interpretierende Übersetzung in dem Targum zu Sach 14,21, daß der Terminus כְּנַעֲנִי in Palästina zur Zeit Jesu hier mit hoher Wahrscheinlichkeit neben der Bedeutung »Kanaanäer, Nichtjude« auch die (ebenso negative) Konnotation »(betrügerischer und deshalb antisozialer) Händler« hatte. Markus, der im Sinne seiner durchweg unfreundlichen Haltung gegenüber dem Judentum und dem Jerusalemer Tempel²⁸ bestrebt ist, die Unabhängigkeit der Teilhabe am endzeitlichen Heil von der Zugehörigkeit zum Volk Israel zu betonen, weist durch die angefügte Deutung der Zeichenhandlung Jesu ausdrücklich darauf hin, daß sich das Wort des Propheten Sacharja allein gegen Händler als Partes pro toto des Kultbetriebs am Tempel und nicht gegen Kanaanäer bzw. Nichtjuden richtet.

Sowohl Roth²⁹ als auch Gnilka³⁰ und Pesch³¹ interpretieren die Tempelreinigung als zielgerichtet gegen eine Störung des idealen Tempelkults durch die Geschäftemacher im Tempelvorhof. Diese Verkäufer und Käufer scheinen die Ausübung des zeitgenössischen jüdischen Tempelkults zu repräsentieren (so Gnilka und Pesch), nicht zu stören (so Roth). Entscheidend ist, daß alle drei Exegeten die Bedeutung von כְּנַעֲנִי in Sach 14,21 allein in der Bezeichnung von »Kaufleuten, Händlern« sehen.

Wäre es möglich, daß die Vertreibung der Händler aus dem Jerusalemer Tempel als eschatologische Zeichenhandlung Jesu in grundlegender Beziehung mit der negativen sozialen Bedeutungstendenz, die *beiden* Bedeutungen von כְּנַעֲנִי gemeinsam ist, steht? Noch in neutestamentlicher Zeit scheint in Palästina allgemein bekannt gewesen zu sein, daß zwischen »Kanaanäern, d.h. kultisch unreinen Nichtjuden« und »(betrügerischen) Händlern« von alters her inhaltliche Beziehungen bestanden. Auf diese Weise kann sowohl der MT als auch der Targum zu Sach 14,21 als Ausdruck einer jüdisch-nationalen Eschatologie verstanden werden.

28) Vgl. J. Gnilka, Das Evangelium nach Markus (EKK II/1), Neukirchen-Vluyn 1978, 28. Markus hat die Erzählung von der Verfluchung des Feigenbaums, die die Verwerfung Israels zum Ausdruck bringt (Mk 11,12-14), der Tempelreinigung Jesu direkt vorangestellt. Auch hierdurch wird seinen Adressaten angezeigt, daß die Handlung Jesu sich in erster Linie gegen den jüdischen Tempelkult als solchen richtet.

29) "Its sanctity must be preserved by the exclusion from it of mercantile operations of any sort." (Cleansing 181; s. Anm. 16)

30) "Wahrscheinlich war der Auftritt Jesu im Tempel ein leidenschaftlicher Protest gegen die bestehende Tempelpraxis." (Evangelium II/2, 130; s. Anm. 7)

31) "Bei der sogenannten Tempelreinigung handelt es sich um eine prophetische Demonstration, ... bei der es nicht um die Vertreibung sämtlicher Händler und Geldwechsler ging, ... sondern um eine demonstrative Verurteilung ihres Treibens, die sich zugleich gegen die herrschende Tempelaristokratie richtete, die daraus ihren Gewinn zog." (Markusevangelium 200; s. Anm. 7)

Diese - wenn auch indifferente - im antiken palästinischen Judentum geläufige Schriftinterpretation, die Jesus aus Nazareth offenkundig teilte, wurde jedoch in der späteren christlichen Überlieferung bewußt ausgeschaltet, um der Tempelreinigung Jesu ihre ursprüngliche Bedeutung (als zeichenhafte Beseitigung der ׁנענׁן als "typischer antisozialer" hemmender Widersacher des Heranbrechens der idealen Gesellschaftsordnung der $\beta\alpha\sigma\iota\lambda\epsilon\acute{\iota}\alpha\ \tau\omicron\upsilon\ \theta\epsilon\omicron\upsilon$) zu nehmen und sie in eine scharfe Kritik, gerade an einem exklusiven Heilsanspruch, umzumünzen.

Möglicherweise ist die Tempelreinigung als Zeichenhandlung Jesu auf der Grundlage der in Sach 14,21 zum Ausdruck gebrachten negativen Rolle der ׁנענׁן als solcher "typischen" hemmenden Widersacher des kommenden Reichs des von ihm erwarteten Menschensohnes³² und der Vollendung der Gottesherrschaft in seiner heiligen Stadt Jerusalem zu deuten." Im Gegensatz zur Unreinheit der alten Stadt und ihrer Bewohner wird kein Kanaanäer mehr den Tempel betreten: die Stadt zeichnet sich aus durch unerhörte Reinheit und Heiligkeit."³³ Ganz im Sinne des apokalyptischen "Zionsschemas"³⁴ schafft Jesus damit zeichenhaft eine Voraussetzung für das von ihm erwartete endzeitliche Heil. Er realisiert ein Prophetenwort, das von dem Verschwinden der ׁנענׁן spricht, die für ihn und die Adressaten seiner Zeichenhandlung nicht nur die Entfaltung der idealen israelitischen Gesellschaftsordnung behindern, sondern in eschatologischer Dimension als beispielhafte Widersacher des Thronens Gottes selbst im neuen Jerusalem als wahrer Tempel seines ewigen Reiches keinen Platz mehr haben.

Eine wirksame Zeichenhandlung korrespondiert mit dem Vorverständnis ihrer Adressaten. Das bestimmende Vorverständnis der Interpretation der Tempelreinigung Jesu durch diejenigen, welche ihr unmittelbar beiwohnten, beruhte offenbar grundlegend auf der allgemeinen Bekanntheit der Bedeutungen von ׁנענׁן in Sach 14,21 als Bezeichnung für kultisch unreine Nichtjuden, für per se sozial disqualifizierte Händler, als »Schimpfwort«, das die solcherart Bezeichneten aus der sozialen Gemeinschaft ausgrenzte, und schließlich und übergreifend als Bezeichnung für - die Vollendung der Gottesherrschaft aktiv behindernde - ideale Widersacher des kommenden Menschensohnes.

32) Vgl. Mk 8,38parr.; Mt 24,27.37.44 par. Lk 17, 24.26; 12,40; Lk 12,8.

33) O. Böcher, Die heilige Stadt im Völkerkrieg, in: O. Betz u.a. (Hrsg.), Josephus-Studien, FS O. Michel, Göttingen 1974, 55-76; hier zitiert nach O. Böcher, Kirche in Zeit und Endzeit, Neukirchen-Vluyn 1983, 113-132: 116.

34) "Die Vorstellung, daß kein Fremder die heilige Stadt betreten dürfe, wird integrierender Bestandteil des Zionsschemas."(ebd. 116 Anm. 15) Vgl. Jes 52,1; 1QH VI,27f.; 4Q flor I,3f.; Apk 21,27; 22,14f.; b BB 75b.

mōṭāh = "Jochhaken"

Wolfgang Zwickel, Kiel

In neueren Wörterbüchern sowie in der einschlägigen Sekundärliteratur wird *mōṭāh* durchgehend mit Joch bzw. Jochholz/Jochbalken wiedergegeben.¹ Für diese Übersetzung stützt man sich i.d.R. auf G. DALMAN, der diesbezüglich ausgeführt hat:

"*mōṭ* bezeichnet 4.M. 4.10.12; 13,23, Bez. III 3 eine Tragstange oder Traggestell, nach dem Targum, das *arihā* setzt, eine hölzerne Stange oder Latte und steht Nah. 1,13, Jes 58,6, Jerem. 27,2 für das Joch selbst. Der Plural *mōṭot*, wo es sich um ein Joch handelt wie Jerem. 27,2; 28,13, deutet nur an, daß das Joch ein zusammengesetztes Gerät ist und also mit Jochhaken versehen gedacht werden muß. Auch 3.M. 26,13, Ez 34,27 bedeutet das Zerbrechen der "Stangen des Joches", daß alle seine Holzteile, deren also mehrere sind, unfähig gemacht werden, weiter Zwang auszuüben."²

Nun ist aber sehr fraglich, ob diese Interpretation DALMANS wirklich zutreffend ist. Man wird kaum annehmen dürfen, daß der geläufigere Begriff für Joch "*col*" identisch mit *mōṭāh* ist. Darüber hinaus zeigen die Konstruktusverbindung der beiden Worte in Lev 26,13 und Ex 34,27 sowie das Nebeneinander von *col* und *mōṭāh* in Jer 27,8.11.12; 28,2.4.11.14 bzw. Jer 27,2; 28,10.12.13 deutlich, daß eine inhaltliche Differenz zwischen beiden Begriffen bestehen muß. Man sollte aus diesem Grund auf einen Übersetzungsvorschlag wieder zurückgreifen, den F. BUHL in der 17. Auflage des GESENIUS machte. Bezüglich Lev 26,13 und Ez 34,27 findet sich dort die Übersetzung "die in das Joch eingestemmt Jochhaken, die mittels eines Strickes um den Hals des Tieres gebunden wurden", während BUHL für die übrigen Belegstellen von *mōṭāh* die Übersetzung "Joch" beibehält.³

¹ So z.B. KBL, 502; HAL, 526; ZORELL, 416.

² G. DALMAN, Arbeit und Sitte in Palästina II (Gütersloh 1932), 100.

³ E. KÖNIG, Hebräisches und aramäisches Wörterbuch zum Alten Testament (Wiesbaden 1936), 211 übersetzt für dieselben Stellen "die beiden vertikalen Jochstangen", womit ebenfalls die Jochhaken gemeint sind.

Wie diese Jochhaken genau angewandt wurden, zeigen die beiden beigegebenen Abbildungen. Der geradlinige und im Querschnitt runde Jochbalken, der aus leichtem Holz (Pappel, Euphratpappel, Kiefer, Weide) gefertigt gewesen sein dürfte und entsprechend neuzeitlichen Parallelen eine Länge von 130 bis 150 cm aufweist, war an beiden Enden je zweimal durchbohrt. In diese Bohrlöcher wurden die etwa 20–30 cm langen, meist aus hartem Eichenholz gefertigten Jochhaken eingefügt. Deren unteres Ende war wiederum durchbohrt, so daß Stricke (*ǰgūdōt*: Jes 58,6; *mōsērōt*: Jes 52,2; Jer 2,20; 5,5; 27,2; 30,8; Nah 1,13)⁴ dort befestigt und um den Hals des Zugtieres geführt werden konnten.

Nachfolgend sollen die Belegstellen für *mōtāh* untersucht werden, um so klären zu können, ob dieser hebräische Begriff durchgehend mit "Jochhaken" zu übersetzen ist.⁵

Lev 26,13: Ich bin Jahwe, euer Gott, der ich euch herausgeführt habe aus dem Lande Ägypten, aus dem Zustande, in dem ihr ihnen Sklaven waret; ich zerbrach die *mōtōt* eures Jochs und ließ euch aufrecht gehen.

Schon die Konstruktusverbindung weist darauf hin, daß zwischen *ʿol* und *mōtāh* unterschieden werden muß. Dem Plural *mōtōt* steht dabei der Singular *ʿol* gegenüber. Die Übersetzung von *mōtāh* mit Jochhaken scheint hier durchaus sinnvoll, da einerseits ein Joch vier Jochhaken besitzt und andererseits gerade das Zerbrechen der Jochhaken (und nicht des wesentlich dickeren Jochbalkens) dem Tier die Freiheit verschafft.

Jes 58,6.9:⁶ Ist das nicht ein Fasten, das ich erwähle:
Fesseln des Unrechts zu öffnen, Bänder der *mōtāh* zu lösen
und Bedrückte als Freie zu entlassen, wenn ihr jede *mōtāh* zer-
brecht? ...
... Wenn du entfernst aus deiner Mitte die *mōtāh* ...

Während in V. 9 *mōtāh* übertragen gebraucht ist und daher für unsere Fragestellung nichts beitragen kann, bestätigt V. 6 den Übersetzungsvorschlag "Jochhaken". Die um den Kopf des Zugtieres gelegten Bänder sind hier durch

4 Die Differenz zwischen diesen beiden Begriffen läßt sich nicht mehr aufzeigen. DALMAN berichtet, daß auch in neuerer Zeit verschiedenste Schnur- und Bandarten Verwendung fanden.

5 1 Chr 15,15 ist analog zu *mot* mit "Traggestell" zu übersetzen; in Ez 30,18 muß eine textkritische Änderung vorgenommen werden, vgl. W. ZIMMERLI, Ezechiel 25–48 (BK XIII/2; Neukirchen-Vluyn 1969), z.St.

6 In der Übersetzung folge ich hier K. KOENEN, Ethik und Eschatologie im Tritojesajabuch (WMANT 62; Neukirchen-Vluyn 1990).

eine Konstruktusverbindung eng mit der *mōtāh* verbunden; dem entspricht realiter, daß die Stricke am Jochhaken und nicht am Joch befestigt sind. Der Bedrückte erhält wiederum nur seine Freiheit, wenn die Jochhaken und nicht das Joch durchbrochen werden.

Jer 27,2; 28,10.12.13: So sprach Jahwe zu mir: Mache dir Stricke und *mōtōt* und lege sie auf deinen Hals ...

Der Prophet Hananja nahm die *mōtāh* vom Hals des Propheten Jeremia und zerbrach sie ...

Es erging aber das Wort Jahwes an Jeremia, nachdem der Prophet Hananja die *mōtāh* vom Halse des Propheten Jeremia zerbrochen hatte: ...

mōtōt aus Holz hast du zerbrochen, und *mōtōt* aus Eisen machst du an ihrer Stelle.

In der Erzählung fällt auf, daß in Jer 27,2 sich der Plural *mōtōt* findet, während in 28,10.12 nur eine *mōtāh* zerbrochen wird. Dies ist wiederum am besten damit zu erklären, daß *mōtāh* nicht, wie allgemein angenommen wird, das Joch meint, sondern nur den Jochhaken. Indem dieser zerbrochen wird, kann das Joch vom Nacken eines Tieres abgehoben werden. Jeremia trug demnach nicht ein Joch, sondern nur die Jochhaken und die zugehörigen Schnüre um seinen Hals, d.h. die symbolische Handlung bezieht sich nicht auf das Tragen des für einen Menschen relativ leichten Joches, sondern auf den Verlust der Freiheit, wenn man in ein Joch eingeschrirrt ist. Es ist ohnehin kaum vorstellbar, daß Jeremia sich selbst in ein Joch eingespannt hat, da dann das freie Ende der Jochstange kaum zu tragen gewesen wäre. In Jer 28,13 findet sich dann der Plural *mōtōt*, doch handelt es sich hierbei um einen generellen Plural.⁷ Auch der Wechsel des Materials von Holz zu Eisen wird nun verständlicher. Während für den Jochbalken besonders leichte Holzsorten verwendet wurden, um das Zugtier nicht übermäßig zu quälen,⁸ wurde für den Jochhaken hartes und widerstandsfähiges Holz benützt. Der hölzerne Jochhaken (V. 13) konnte noch zerbrochen werden, eiserne Jochhaken sind jedoch nicht zu durchbrechen. Erst in V. 14 wird der Teil (Jochhaken) auf das Ganze (Joch) gedeutet; den Völkern soll (symbolisch) ein eisernes Joch statt eines hölzernen auferlegt werden.

7 Vgl. W. RUDOLPH, Jeremia (HAT I/12; Tübingen 31968), z.St.

8 Das Bild vom eisernen Joch (*co*) findet sich nur im metaphorischen Gebrauch für die Unterdrückung (Dtn 28,48; Jer 27f.; Sir 28,20).

Ez 34,27: ... und die werden erkennen, daß ich Jahwe bin, wenn ich die *mōtāh* ihres Jochs zerbreche ...

Vgl. hierzu die Ausführungen zu Lev 26,13.

Die Untersuchung hat gezeigt, daß an allen Belegstellen die Übersetzung von *mōtāh* mit "Jochhaken" sinnvoll und wahrscheinlich ist.

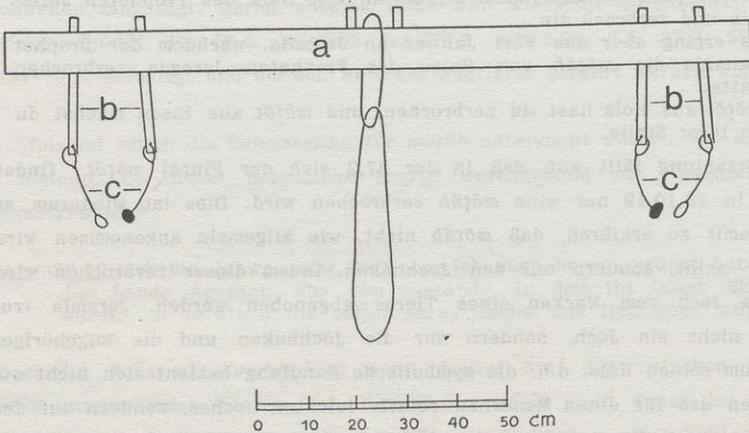


Abb. 1: Das südpalästinische Joch, nach G. DALMAN, AuS II, Abb. 21b.

a = Jochbalken, b = Jochhaken, c = Stricke.

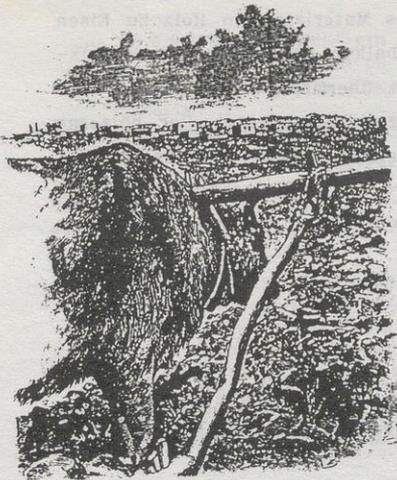


Abb. 2: Jochtragendes Rind, aus:

G. SCHUMACHER, Der arabische Pflug, ZDPV 12 (1889), (157-166) 160 Abb. 4.

Jesu Umgang mit Frauen nach dem Lukasevangelium¹

Sabine Demel – Eichstätt

1 Moderne Frauenbewegung und Jesustradition

Neue Strömungen werfen neue Fragestellungen auf und führen häufig zu neuen Anfragen an überlieferte Traditionen. Eine solche neue Bewegung ist die sogenannte Feministische Theologie, die von Amerika aus auch in Deutschland immer mehr Einfluß gewinnt und einerseits mit begeisterter Zustimmung, andererseits mit scharfer Ablehnung aufgenommen wird. Die feministische Theologie ist aus der emanzipatorischen Bewegung der Frauen entstanden. Der Ausgangspunkt dieser Bewegung wiederum war die konkrete Situation der Frauen in den sechziger Jahren in den USA. "Die Wirkungen des Zweiten Weltkrieges, die Zeit der Improvisation, in der die Geschlechterrollen und männliche / weibliche Stereotypen weniger zählten, in der man froh war, wenn das Leben überhaupt weiterging, waren weithin vergessen. Man kehrte zu Rollenerwartungen und starren Verhaltensmustern zurück. Den Frauen wurden Platz bzw. Rolle der am Leistungsprinzip orientierten Gesellschaft von den Männern zudiktiert, und es wurde erwartet, daß sie sich weiterhin den Normen und Maximen der Männergesellschaft fügten. Viele Frauen, denen die Nachkriegserfahrungen noch gegenwärtig waren, durch die Männer und Frauen in gleicher Weise herausgefordert waren, konnten und wollten sich mit dieser Art von Freiheitsbeschränkung nicht mehr abfinden; sie versuchten, sich von männlichen Leitbildern und Vorstellungen zu emanzipieren, um ihren eigenen Standpunkt und ihre Rolle in Staat und Gesellschaft zu reklamieren... Das Bewußtsein, gesellschaftlich zur Gruppe der Diskriminierten zu gehören,..., wurde intensiviert durch die Erfahrung, daß sich die Unterdrückung auch auf den kirchlich - religiösen Bereich bezog."²

So versteht sich feministische Theologie als Kritik und Programm (nicht als fertiges Konzept einer Neuen Theologie); als Kritik an der akademisch - männlichen Theologie, die allgemeine Theorien *über* den Menschen, *über* Gott, *über* ... aufstellt, nimmt die feministische Theologie — eine von Frauen betriebene Theologie — die Situation konkreter

¹1987 als Diplomarbeit an der theologischen Fakultät der Katholischen Universität Eichstätt unter der Betreuung von Prof. B. Mayer verfaßt.

²Dautzenberg, S. 340

Menschen, besonders der Frauen, als Bezugspunkt ihres Theologisierens. Aus diesem Verständnis von Theologie ergibt sich dann als Programm, daß die Menschen nicht mehr *Objekte* der Theologie sein sollen, sondern "sich selber zum *Subjekt* der Theologie machen und versuchen, aus dieser Einheit von Erfahrung und Reflexion den befreienden Anspruch des Christentums neu zu artikulieren und zu praktizieren. Feministische Theologie ist von daher 'Theologie von unten', 'praktische Theologie', die sich nur dann als glaubwürdig erweist, wenn sie das erwirkt, was sie von ihrem Anspruch her sein oder erreichen will: nämlich Subjekt - Werden aller Menschen, ob Mann oder Frau, in partnerschaftlicher Beziehung zum anderen Menschen, in der alle Formen von Unfreiheit, Rechtlosigkeit, Gewalt abgeschafft sind."³

"Wenn Christen ihren Glauben praktizieren und gestalten wollen, kommen sie nie um die Auseinandersetzung mit den geistigen Strömungen ihrer Zeit herum."⁴ Aus diesem Grund dürfen die Impulse, die die moderne Frauenbewegung vermittelt oder auch provoziert, nicht (länger) ignoriert werden, sondern müssen zur Kenntnis genommen und durchdacht werden.

Für diese Auseinandersetzung mit der feministischen Theologie bildet eine neue und kritische Lektüre der biblischen, vor allem der neutestamentlichen Texte, in denen von Frauen berichtet wird, einen ersten wichtigen Ansatzpunkt. Denn eine erneute Beschäftigung mit der Bibel auf dem Hintergrund des Anspruches der modernen Frauenbewegung deckt Sachverhalte auf, die man früher noch nicht so gesehen hat, weil man noch nicht auf sie geachtet hat.

So fällt als erstes auf, daß wir in den Evangelien nicht wenigen Frauengestalten begegnen; wir erfahren, daß Jesus zugunsten von Frauen Wunder vollbringt: an Petrus' Schwiegermutter, an der blutflüssigen Frau und an Jairus' Kind, an der Tochter der heidnischen Kanaanäerin, an einer Verkrümmten, an verschiedenen besessenen Frauen⁵ und daß Jesus sich in seinen Gleichnissen oft und in einer liebevollen Art mit dem alltäglichen Leben der Frau, ihren Sorgen und Freuden beschäftigt und dabei immer nur positiv über die Frau spricht.

Als zweites Merkmal ist eine "wohltuende Nüchternheit [in den Evangelientexten festzustellen]. Es fehlt das Überspannte und Illusionäre, das Verkniffene und Angeregte, das Exzessive und Aggressive, das sich oft an dieses Thema knüpft und immer wieder zu realitätsblinden Losungen und Experimenten geführt hat..."⁶ Ein Grund dafür ist sicherlich auch die Tatsache, daß dieses Thema in den Evangelien nicht verselbständigt und isoliert gesehen wird, sondern das "Verhältnis von Frau und Mann nicht vordringlicher als

³Dautenberg, S. 342

⁴Hauschildt, S. 7

⁵vgl. Leipoldt I, S. 84

⁶Gerstenberger, S. 184

das Verhältnis von Juden und Griechen oder Sklaven und Freien ist. Ehebruch und Ehescheidung z.B. sind kein größeres Unrecht und kein gravierenderes Problem als Zorn und Feindschaft (vgl. Mt 5).⁷

2 Frauenfrage und Lukasevangelium

Inwieweit sich die moderne Frauenbewegung auf die evangelischen Berichte über Jesus berufen kann (bzw. inwieweit sie zu modernen Überzeichnungen greift — wie sie immer wieder entstehen, wenn ein bestimmtes Thema aktuell ist), soll anhand einer exegetischen Untersuchung exemplarischer Texte des Lukasevangeliums verdeutlicht werden.

Das Lukasevangelium habe ich deshalb gewählt, weil es mehr als die anderen Evangelien allgemeinmenschliche Fragen und Probleme behandelt. Im Rahmen dieses lukanischen Anliegens läßt dann die auffällig häufige Erwähnung von Frauen — vor allem im Sondergut — auf ein ganz besonderes Interesse des Verfassers an der Frauenfrage schließen. Die Komposition des Lukasevangelium bestätigt meines Erachtens diese Schlußfolgerung. Denn es fällt auf, daß Lukas stets Textabschnitte über einen Mann in Parallele setzt zu Textabschnitten über eine Frau.⁸ So “stehen neben Zacharias Maria (1,1/27-29 und 46/47), neben Simeon Hanna (2,25/36), neben der Mutter des toten Sohnes der Vater der toten Tochter (7,12/8,41), neben dem Schriftgelehrten die beiden Schwestern (10,25-37/38-42), neben dem inständig bittenden Mann die Witwe (11,5-7/18,1-8), neben dem am Sabbat Geheilten die Geheilte (13,10-17/14,1-6), neben der Tochter der Sohn Abrahams (13,16/19,9), neben dem Hirten die Frau (15,3-7/8-10), neben den Zeugen die Zeuginnen (8,1/2f;24,22/24), neben dem Sämann die Brotbäckerin (13,19/21,Q), neben den zwei Männern die zwei Frauen bei Jesu Wiederkunft (17,34f,Q;vgl. 4,33-37/38f (=Mk)).⁹ Das Material für diese Parallelen hat Lukas hauptsächlich aus seinem Sondergut genommen. Mit diesen Sondergut-Erzählungen, in denen Lukas u.a. auch ein besonderes Gespür für die seelischen und körperlichen Nöte und Bedürfnisse der Frauen beweist (vgl. Lk 7,11-17.36-50 ; 13,10-17 ; 18,1-8), geht es Lukas wohl neben der Zuwendung Jesu zu den Frauen auch um die Einordnung der Frau in seine Gemeinde bzw. um die Stellung der Frau in seiner Gemeinde.

Schon in diesem Schema der Parallelen von Mann und Frau (und wahrscheinlich erst recht im Inhalt der Perikopen) spricht Lukas aus, “daß Mann und Frau miteinander und nebeneinander vor Gott stehen. Sie sind gleicher Würde und Begnadung, gleicher Begabung und Verantwortung teilhaftig (vgl. Gen 1,27 ; Gal 3,28).”¹⁰

⁷Gerstenberger, S. 184

⁸vgl. Flender, S. 15 und Flanagan, S. 288 - 293

⁹Schweizer, S. 93

¹⁰Flender, S. 15f

Bevor ich nun die lukanischen Bezugstexte, die vom Umgang Jesu mit Frauen berichten, exegetisch analysiere, möchte ich kurz die Stellung der Frau im Judentum der neutestamentlichen Zeit skizzieren. Denn nur auf diesem zeitgenössischem Hintergrund tritt das Außergewöhnliche an der Haltung Jesu klar hervor.

3 Die Stellung der Frau im Judentum¹¹

3.1 Die Stellung der Frau nach dem Alten Testament¹²

In Gen 1,27 heißt es *“Gott schuf also den Menschen als sein Abbild; als Abbild Gottes schuf er ihn. Als Mann und Frau schuf er sie”*

Gott hat also den Menschen zweigeschlechtlich, als Mann und Frau, geschaffen und beide Geschlechter gleichberechtigt nebeneinander gestellt. Diese Gleichwertigkeit von Mann und Frau drückt der Verfasser dieses ersten Schöpfungsberichtes durch zweierlei aus:

1. durch die Gleichzeitigkeit der Erschaffung von Mann und Frau;
2. durch das betonte Nebeneinanderstellen von Mann und Frau.

Nichts anderes sagt der zweite Schöpfungsbericht in Gen 2,18.21-23 aus. Auch wenn hier die Frau als *‘Gehilfin’* des Mannes geschaffen wird, so ist damit keineswegs eine Unterordnung gemeint, sondern vielmehr eine Zuordnung als dem Mann ebenbürtige Persönlichkeit. Dies geht aus zwei Tatsachen hervor:

1. Die Erschaffung der Frau (Gen 2,21) ist deutlich von der Erschaffung der Tiere (Gen 2,19) abgehoben: Die dem Menschen untergeordneten Tiere werden aus dem Ackerboden geschaffen, die Frau dagegen aus Adam.
2. Die Fleischverwandtschaftsformel (nicht Blutverwandtschaftsformel) in Gen 2,23 will das Verhältnis von Mann und Frau deuten:

Mann und Frau sind ihrem Ursprung nach wesenhaft verwandt, weshalb der Mann nur in der Frau (nicht in den Tieren) das ihm gemäße Wesen erkennt. Somit ist die Frau helfende Partnerin des Mannes, auf die dieser angewiesen ist, weil nur Mann und Frau sich *gegenseitig* Geborgenheit und Hilfe geben können.

Nach den Aussagen der beiden Schöpfungsberichte über das Verhältnis von Mann und Frau ist die Frau also dem Mann als Gehilfin zugeordnet, nicht untergeordnet; Frau und

¹¹vgl. StB, I-IV, v.a. III, S. 468, 558f, 611f ; Jeremias, S. 395-413

¹²vgl. Marquardt, S.2-4 ; Merode de Croy, S. 270-275

Mann sind zwar verschiedenartig, aber gleichwertig.

Dieses partnerschaftliche Verhältnis von Mann und Frau wird aber in Gen 3,16 durch eine klare Unterordnung der Frau unter dem Mann abgelöst. Nach und aufgrund des Sündenfalles (Gen 3,16) ist der Mann fortan der ba'al (Herr, Besitzer) der Frau und die Frau die be'ula (Beherrschte, Besitz) des Mannes. Aus diesem Grund wird auch 'Heiraten' im Hebräischen mit einem Verb wiedergegeben, das 'Eigentümer werden' (Dtn 21,13 ; 24,1) bedeutet und die Frau im Dekalog unter den Besitz des Mannes gezählt (vgl. Ex 20,17).¹³ Die Andersartigkeit der Frau wird also im Alten Testament ab Gen 3,16 nicht mehr als Eigenwert gesehen, sondern nur noch als Minderwertigkeit.

Diese Minderbewertung der Frau tritt deutlich in der alttestamentlichen Lehre über die Ehe zu Tage.

Das Mädchen hatte keine freie Gattenwahl, sondern wurde von ihrem Vater bzw. nach dessen Tod von den männlichen Angehörigen der Familie verheiratet. Dabei wurde sie erst ab ihrer Volljährigkeit (über 12 1/2 Jahre) um ihr Einverständnis zu der Heirat gefragt.

Ehebruch war zwar nach dem Alten Testament verboten und wurde mit dem Tod sowohl des Ehebrechers als auch der Ehebrecherin bestraft (vgl. Dtn 22,22). Doch herrschte in diesem Bereich durch das Recht des Mannes auf Polygamie eine doppelte Moral: Galt nämlich bei der Frau *jede* außereheliche Geschlechtsgemeinschaft als Ehebruch, so bei dem Mann nur der außereheliche Geschlechtsverkehr mit einer verheirateten oder verlobten Frau (vgl. Ex 20,17 ; Dtn 5,21 ; 22,22- 27), während der Geschlechtsverkehr mit einer ledigen Frau oder Sklavin 'nur' als Unzucht gewertet wurde (vgl. Dtn 22,28). Allerdings war der Mann dann als Mädchenschänder verpflichtet, das Mädchen als Nebenfrau zu heiraten und zeitlebens nicht mehr zu entlassen. Wegen dieser Bestimmung, die ja somit enorme wirtschaftliche Folgen nach sich zog, dürfte deshalb die Einehe vorgeherrscht haben. Die unterschiedliche Bewertung von Mann und Frau zeigte sich auch darin, daß die Frau durch jeden außerehelichen Verkehr ihre eigene Ehe brach, während der Mann immer nur eine *fremde* Ehe – nie seine eigene – brechen konnte. Denn da das Alte Testament Polygamie erlaubte (vgl. Gen 4,19-25 ; Dtn 21,15), konnte der Mann nur die Ehe des Nächsten brechen, dessen Eigentumsrecht er durch den Geschlechtsverkehr mit dessen Frau verletzte. Die doppelte Moral wirkte sich auch darin aus, daß der ehebruchsverdächtige Mann nie – wie die Frau (Num 5,11) – einer peinlichen Untersuchung unterworfen werden konnte.¹⁴

Diese Unterlegenheit der Frau gegenüber dem Mann bestand auch im Recht der Ehescheidung; die Scheidungsmöglichkeit wurde nämlich nur dem Mann zuerkannt, war also sein alleiniges Vorrecht (vgl. Dtn 24,1). Daß die Frau als 'ewig Minderjährige' behandelt wurde, die immer in einem Vormundschaftsverhältnis eines Mannes (Vater, Ehemann, Schwager oder Sohn) lebte, macht schließlich die Tatsache deutlich, daß nicht einmal die

¹³vgl. Dautzenberg, S. 140 und van Oyen, S. 123

¹⁴vgl. StB, I, S. 294-301 ; StB, II, S. 519-521

vom Mann verstoßene Frau ihren weiteren Lebensweg selbst bestimmen durfte, sondern vielmehr automatisch unter die Vormundschaft des erwachsenen Sohnes oder in die der eigenen Familie zurückfiel.

Die Frau hatte somit in keiner Situation des Lebens Mitspracherecht, nicht einmal wenn sie in so große menschliche Not wie die Witwenschaft geriet. Hatte sie mindestens einen *Sohn*, so traf auf sie die gleiche Regelung wie bei der geschiedenen Frau zu: Ihr erwachsener Sohn oder ihre eigene Familie erhielt die Vormundschaft über die Witwe. War sie aber kinder- bzw. knabenlos zur Witwe geworden, so war sie zur Schwagerehe verpflichtet. Diese wurde nur unter einer einzigen Bedingung nicht vollzogen, dann nämlich, wenn der zu dieser Leviratsehe verpflichtete *Mann* ablehnte (vgl. Dtn 25,5). In diesem Fall kehrte die Frau dann in das Haus ihres Vaters zurück (vgl. Lev 22,13) und konnte eine zweite Ehe eingehen. Man schätzte es aber hoch, wenn sie freiwillig unvermählt blieb.¹⁵

Im Alten Testament war die Frau eigentlich nur "in ihrer gewöhnlichen Eigenschaft als Ehefrau, Mutter oder Hausfrau"¹⁶ anerkannt. Deshalb erwähnten die Verfasser der alttestamentlichen Texte stets lobend die Bedeutung dieser Rolle der Frau, so z.B. Spr 31,10-31 und das Hohe Lied. Als wesentlich weibliche Qualitäten galten Zurückhaltung, Schamhaftigkeit (Sir 26,13-18), Sanftheit (Sir 36,23) und Mutterschaft, weshalb schon seit ältester Zeit die Mutterrolle hoch bewertet wurde: "*Ehre deinen Vater und deine Mutter*", sagte der Dekalog und die Weisheitsliteratur pries schließlich den Charme einer hübschen Frau "*als Zier ihres Hauses*" (Sir 26,16).

"Kurz, das AT versäumte also nicht, die Frauen in ihren traditionellen Rollen zu loben, und unterließ es dementsprechend auch nicht, diejenigen zu geißeln, die sich nicht in diese Rollen einfügten: die zu schönen (Sir 9,1-9), dreisten, wir würden sagen provozierenden (26,11), boshaften, herrischen, schwatzhaften und also müßigen (25,13-26), eifersüchtigen (26,6) oder trunksüchtigen (26,8) Frauen. ... Schließlich wurden die Väter kurzweg ihrer "*Töchter*" wegen beklagt (42,9-11)".¹⁷ Weil von einer Frau der Anfang der Sünde kam und wir alle um ihretwillen sterben (vgl. Sir 25,24), ist es nicht mehr verwunderlich, daß "*die Schlechtigkeit des Mannes besser als die Tugend der Frau*" (Sir 42,14; vgl. auch 25,19) eingeschätzt wurde und daß nach Lev 12,2f die Unreinheit der Frau nach der Geburt eines Jungen vierzig Tage, nach der Geburt eines Mädchens achtzig Tage dauerte. Sind "die Reinigungsvorschriften nach der Geburt ursprünglich gegeben, weil die Vorgänge der Geburt wie der Geschlechtlichkeit besonders von Dämonen bedroht und betroffen sind, dann war nach der Geburt eines Mädchens doppelte Zeit der Reinigung notwendig, weil das weibliche Geschlecht dämonischen Einflüssen als besonders leicht zugänglich galt (Gen 3)."¹⁸

¹⁵vgl. Kittel, I, *γυνή*, S. 781 und zur Unmündigkeit der Frau auch Num 30,2-16

¹⁶Merode de Croy, S. 271

¹⁷Merode de Croy, S. 271

¹⁸Schelkle, S. 53

Zusammenfassend läßt sich sagen, daß die Frau in alttestamentlichen Texten nicht so sehr als Person, sondern mehr in ihrer biologischen Funktion geachtet wurde. Deshalb gab es für die Frau auch nur "einen Bereich, in dem sie als dem Mann gleichberechtigt betrachtet wurde und wo man ihr gleiche Ehre zugestand: Es war ihre Rolle als Mutter oder Erzieherin."¹⁹

3.2 Die Stellung der Frau im Judentum zur Zeit Jesu

Zur Zeit Jesu, also im Spätjudentum, hatte sich die Lage der Frau noch mehr verschlechtert; denn es hatte sich "eine offenkundige Minderbewertung der Frau durchgesetzt, die stellenweise geradezu als Frauenverachtung bezeichnet werden muß."²⁰ Warum sich die Entwicklung im Spätjudentum noch mehr zu Ungunsten der Frau verschoben hatte, ist schwer zu sagen; vielleicht wirkte die Sitte der umwohnenden Völker ein. Denn mit der aramäischen Sprache übernahmen die Juden gewiß auch aramäische Gedanken.²¹

Diese äußerst negative Haltung gegenüber Frauen kommt im folgenden Satz des jüdischen Schriftstellers Flavius Josephus (37-100 n. Chr.) treffend zum Ausdruck: "*Die Frau ist in jeder Beziehung geringeren Wertes als der Mann und hat ihm darum zu gehorchen*."²²

Die Folge solcher moralisch-ethischen Disqualifizierung der Frau waren natürlich gesellschaftliche (öffentliche), rechtliche und religiöse Benachteiligungen der Frau.

So gehörte die Frau – wie überhaupt im ganzen Morgenland – auch im Judentum zur Zeit Jesu nicht in das öffentliche Leben, sondern sollte vielmehr in der Öffentlichkeit unbeachtet bleiben. "Die Anstandsregel verbot, mit einer Frau allein zu sein, eine verheiratete Frau zu betrachten, ja auch nur ihr den Gruß zu entbieten; es galt als Schimpf für einen Gelehrten Schüler, wenn er mit einer Frau auf der Straße sprach. Eine Frau, die mit jedem auf der Straße redete, konnte ebenso wie eine Frau, die auf der Straße spann, ohne Auszahlung der Hochzeitsverschreibung entlassen werden."²³ Rabbi Jose ben Jochanan aus Jerusalem (um 150 v. Chr.) hatte die Anweisung gegeben: "*Sprich nicht viel mit dem Weib*";²⁴ denn, so wurde später hinzugefügt: "*Wer mit dem Weib viel redet, fügt sich selber Schaden zu, vernachlässigt das Gesetzesstudium und gewinnt schließlich die Hölle*."²⁵ "Diese Zurückdrängung der Frau aus der Öffentlichkeit ging in Jerusalem so weit, daß die vornehme, gesetzestrenge Jungfrau vor ihrer Heirat das Haus möglichst überhaupt nicht zu verlassen pflegte, die verheiratete Frau nur mit durch Haartracht verhülltem Gesicht;

¹⁹Russell, S. 64

²⁰Neuer, S. 84; vgl. Hurley, S. 73f

²¹vgl. Leipoldt, II, S. 14

²²Flavius Josephus, *Contra Apionem* II, S. 24

²³Jeremias, S. 396

²⁴Neuer, S. 85

²⁵Neuer, S. 85

ansonsten hatte der Mann das Recht und die Pflicht, sie deshalb und ohne Auszahlung der Hochzeitsverschreibung zu entlassen. Eine derartige Abgeschlossenheit der Frau fand sich im Alten Testament noch nicht.²⁶

Auch die Vorschriften im religiösen Bereich dienten und dienen heute noch zur Abschirmung der Frau. So ist heute noch für das Zustandekommen eines jüdischen Gottesdienstes nur die Anwesenheit von mindestens zehn Männern erforderlich, die Frauen werden also nicht mitgezählt. Während des Synagogengottesdienstes sind die Frauen von den Männern abgesondert, dürfen keine Opfer darbringen und müssen schweigen, d.h. sie dürfen weder reden, noch auslegen oder lehren; sie dürfen also nur in passiver Form als Zuhörerinnen am Kultus teilnehmen. Im Alten Testament dagegen war die aktive Teilnahme an religiösen Festen noch ihr selbstverständliches Recht gewesen (vgl. Ex 10,9 ; Dtn 31,12); ja es war ihnen sogar ein gewisser Dienst am Heiligtum erlaubt gewesen (vgl. Ex 38,8 ; 1 Sam 2,22).

Ebenso waren die Frauen zwar zur Beobachtung aller Verbote der Thora verpflichtet, aber von allen Geboten wie z.B. Wallfahrten, das Wohnen in der Laubbütte, Tragen des Feststraußes, Beten des Schema u.ä. befreit²⁷, wohl damit sie für den Hausdienst frei waren.

“Während in den beiden älteren Tempeln in Jerusalem Männern und Frauen keine verschiedenen Plätze zugewiesen waren, gab es im Tempel des Herodes, der zur Zeit des Neuen Testaments stand, für jüdische Besucher zwei Vorhöfe, den ‘Vorhof Israels’ und den ‘Vorhof der Frauen’,²⁸ der aber “mehrere Stufen tiefer als der Männervorhof lag und vom Opferaltar weiter entfernt war als dieser, so daß ein andächtiges Verfolgen der priesterlichen Handlungen sehr erschwert, wenn nicht überhaupt unmöglich war.”²⁹ Die religiöse Diskriminierung zeigte sich auch darin, daß der Talmud den Thoraunterricht der Frau verbot. Rabbi Eliezer erklärte sogar: *“Eher sollen die Worte der Thora verbrannt werden, als dass man sie einer Frau anvertraut ... Wer seiner Tochter Thora lehrt, der ist wie einer, der sie Ausgelassenheit lehrt.”*³⁰ Ebenso zählte die Frau im Haus auch nicht zu den Personen, die nach Tisch zur Lobsagung aufgefördert wurden; denn sie hatte ihren Platz nicht neben dem Mann, sondern neben den Kindern und Sklaven.

Schließlich war die Frau in rechtlicher Hinsicht vielfach benachteiligt. Sie war vor Gericht als Zeugin nicht zugelassen,³¹ weil man aus Gen 18,15 folgerte, daß sie lügnerisch sei und ein Sprichwort sagte: *‘Man kann sich auf ihre Worte nicht verlassen.’*

Der Vater hatte bis zur Volljährigkeit seiner Tochter vollkommenes Verfügungsrecht über sie, so daß er sie sogar als Sklavin verkaufen konnte. Ebenso durfte nur der Vater, nicht die

²⁶Neuer, S. 85

²⁷vgl. Stemberger, S. 81

²⁸Schelkle, S. 54 ; vgl. Josephus, Antiquitates 15,418f

²⁹Marquardt, S. 5

³⁰StB, III, S. 468

³¹vgl. Neuer, S.85 ; Leopoldt, I, S. 61

Mutter, die minderjährige Tochter — auch ohne deren Einwilligung — verloben; erst die volljährige Tochter (über 12 1/2 Jahre) konnte nur mit ihrer Einwilligung verlobt werden, wobei allerdings auch im Falle der Volljährigkeit der Tochter das Antrauungsgeld, das der Bräutigam bei der Verlobung zu zahlen hatte, dem Vater gehörte.³² “Die Verlobung, der die Werbung und die Abfassung des Ehevertrages voranging, bedeutete den Erwerb der Braut seitens des Bräutigams und damit den rechtsgültigen Eheschluß: die Verlobte heißt ‘Frau’, kann Witwe werden, wird durch Scheidebrief entlassen und wegen Ehebruchs mit dem Tode bestraft. Es ist für die rechtliche Stellung der Braut bezeichnend, daß der ‘Erwerb’ der Frau und der des heidnischen Sklaven in Parallele gestellt werden: *‘Die Frau wird erworben durch Geld, Urkunde und Beischlaf’*, *‘der heidnische Sklave wird erworben durch Geld, Urkunde und Besitzergreifung’*. Doch erst mit der Heirat, die gewöhnlich ein Jahr nach der Verlobung stattfand, ging die Jungfrau endgültig aus der Gewalt des Vaters in diejenige ihres Mannes über.”³³ Wie der Gehorsam der Frau ihrem Ehemann als ihrem Herrn gegenüber religiöse Pflicht war,³⁴ so war für den Mann sowohl im Alten Testament als auch im spätjüdischen Rabbinat die Ehe religiös-sittliches Pflichtgebot;³⁵ deshalb übertrat jeder Jude, der mit 20 Jahren noch nicht verheiratet war, ein göttliches Gebot,³⁶ denn: *“Jeder, der die Fortpflanzung nicht übt, gleicht einem, der Blut vergießt”*.³⁷ Aus dem gleichen Grund waren auch unverheiratete Frauen verachtet, weil allein “Ehe und Mutterschaft dem Leben der Frau Sinn und Erfüllung gaben.”³⁸

So gesehen war die Ehe eine für die Frau äußerst wichtige Einrichtung; denn sie war gewissermaßen ihr einziger Schutz vor Diskriminierung und Deklassierung, da sich mit “der Wertschätzung der Ehe ... zum Teil auch eine ausgesprochene Hochschätzung der Frau als Gattin und eine allgemein anerkannte Ehrung der Frau als Mutter”³⁹ verband. In Bezug auf die verheiratete Frau findet man dann positive rabbinische Äußerungen wie: *“Jeder Mensch (Jude), der keine Frau hat, bleibt ohne Freude, s. Dtn 14,26, ohne Segen, s. Ez 44,30, ohne Gutes, s. Gn 2,18”*⁴⁰ oder wie die Mahnung, *“daß der Mann seine Frau lieben und ehren soll,”* und die Feststellung, *“daß die Frau des Mannes Glück und Leben, sein Reichthum und seine Krone ist.”*⁴¹

Obwohl also die Ehefrau sogar als *“Krone des Mannes”* bezeichnet werden konnte, wurde

³²vgl. Jeremias, S. 400

³³Jeremias, S. 403f

³⁴vgl. Jeremias, S. 405f

³⁵vgl. StB, III, S. 372. Eine Ausnahme zur Zeit Jesu bildeten die Essener, die sich nicht etwa aus religiösem Eifer der Ehe enthielten, sondern aufgrund eines Ehepessimismus (vgl. Marquardt, S. 5)

³⁶vgl. StB, II, S. 374f ;StB, III, S. 367f

³⁷Neuer, S. 85 ; vgl. StB, I, S. 807 ;StB, II, S. 372f

³⁸Gerstenberger, S. 113

³⁹Neuer, S. 85f

⁴⁰StB, II, S.373

⁴¹StB, III, S. 610 ; vgl. Spr 31,10-31

sie trotzdem nie als dem Mann gleichberechtigte Partnerin angesehen, sondern blieb stets ihrem Ehemann untergeben und unterworfen. Dies zeigte sich schon in der vom Alten Testament übernommenen Bezeichnung der Ehefrau als Besitz (be'ula) des Ehemannes (ba'al = Besitzer), weshalb auch die Ehe als rechtlicher Besitzstand galt. Die Auswirkung dieser Abhängigkeit der Ehefrau von ihrem Mann wird vor allem in zweifacher Hinsicht deutlich:

Erstens im Recht des Mannes auf Polygamie, d.h. die Frau mußte also Nebenfrauen dulden.

Zweitens in der Scheidungsgesetzgebung, die gegenüber der alttestamentlichen Zeit zugunsten des Mannes stark liberalisiert worden war. So konnte die Frau "nur dann die Scheidung erzwingen, wenn der Mann sie zu Gelübden zwang, die ihr Unwürdiges zumuten, und wenn der Mann leprös war oder mit Polypen behaftet."⁴² In diesen beiden Fällen konnte die Frau also die Scheidung geltend machen, aber nur auf *gerichtlichem* Weg und nicht etwa wie der Mann, der einfach nur einen Scheidebrief ausstellen konnte, wenn er nur "etwas Mißfallendes" (Dtn 24,1) an ihr entdeckte.⁴³

Dieser sehr willkürliche Scheidungsgrund wurde dem Mann aber erst zur Zeit Jesu eingeräumt (vgl. Mt 19,3), als nämlich zwei Rabbinerschulen, die Schammaiten und Hilleliten, um die Exegese von Dtn 24,1 stritten. Dtn 24,1 nennt als Grund, der den Mann zur Scheidung berechtigt: "weil er etwas Schandbares an ihr gefunden hat". "Im Gegensatz zu der mit dem Sinn des Textes übereinstimmenden Exegese der Schammaiten erklärten die Hilleliten die Stelle dahin, daß

a, Unzucht der Frau und

b, sonst etwas dem Manne Mißfallendes diesen zur Scheidung berechtige.

Damit verschärfte die hillelitische Ansicht das einseitige Scheidungsrecht des Mannes zur völligen Willkür. Schon in der ersten Hälfte des ersten nachchristlichen Jahrhunderts setzte sich diese hillelitische Ansicht durch, die eine starke Entwürdigung der Frau bedeutete."⁴⁴

Weil Kinderlosigkeit als schweres Unglück, ja als Strafe Gottes galt, hatte der Mann die Pflicht, nach zehn kinderlosen Ehejahren eine andere Frau zu heiraten, wobei ihm freigestellt war, ob er die erste verstößt oder nicht.⁴⁵ Diese Regelung zeigt deutlich, daß die Anerkennung der Frau eigentlich nur auf ihrer biologischen Funktion als Mutter beruhte; denn als Mutter von Kindern, namentlich von Söhnen, war sie hoch angesehen, weil sie ihrem Mann den wertvollsten Besitz geschenkt hat.⁴⁶

⁴²Jeremias, S. 343f

⁴³vgl. Marquardt, S. 5

⁴⁴Jeremias, S. 407

⁴⁵vgl. Merode de Croy, S. 271 ; Kittel, I, *γυνή*, S. 782

⁴⁶vgl. Jeremias, S. 408

Kennzeichen der spätjüdischen Zeit — das kann man ohne Übertreibung feststellen — war also eine allgemeine Deklassierung und Diskriminierung der Frau zugunsten des Mannes,⁴⁷ denn die Frau wurde “wie im ganzen Orient in erster Linie als Geschlechtswesen betrachtet und deshalb möglichst von der Außenwelt abgeschlossen und der Gewalt des Vaters bzw. Gatten übergeben ...”;⁴⁸ sie wurde nur als Ehefrau und Mutter geachtet, in ihrem Eigenwert als Frau aber nicht anerkannt. Die Stellung der Frau war deshalb in religiöser, juristischer und moralischer Hinsicht äußerst benachteiligt und wird in der immer wieder begegnenden Formel “Frauen, (heidnische) Sklaven und (minderjährige) Kinder”⁴⁹ am treffendsten ausgedrückt.

So entspricht also die oben zitierte Äußerung des Flavius Josephus ganz der Geisteshaltung zur Zeit Jesu, die durch weitere drastische Redewendungen der Rabbinen noch belegt werden kann:

*“In bezug auf sich selber ist die Frau nichts”.*⁵⁰

*“Drei Lobsprüche muß man jeden Tag sprechen: Gepriesen sei Jahwe, daß er mich nicht als Heiden erschaffen hat; ... gepriesen sei er, daß er mich nicht als Weib erschaffen hat; ... gepriesen sei er, daß er mich nicht als Ungebildeten erschaffen hat...”*⁵¹

“Es ist wohl bestellt mit denen, deren Kinder männlich sind, aber übel mit denen, deren Kinder weiblich sind ...

Bei der Geburt eines Knaben sind alle voll Freude, aber bei der Geburt einer Tochter sind alle betrübt ...

Wenn ein Knabe zur Welt kommt, kommt Friede in die Welt, wenn ein Mädchen kommt, kommt nichts ...

Selbst die tugendhafteste Frau ist eine Hexe ...

*Unsere Lehrer haben gesagt: Vier Eigenschaften sind offensichtlich in Frauen: Sie sind gefräßig, klatschsüchtig, faul und neidisch”.*⁵²

Nach diesem Überblick über die Einschätzung der Frau, die Jesus in seinem Volk vorfand, möchte ich nun an exemplarischen Perikopen aus dem Lukasevangelium Jesu Einstellung den Frauen gegenüber untersuchen und darstellen.

⁴⁷vgl. Gerstenberger, S. 106

⁴⁸Jeremias, S. 412

⁴⁹Jeremias, S. 412

⁵⁰Kosmala, S. 230 ; Neuer, S. 86

⁵¹StB, II, S. 495 ; Neuer, S. 84

⁵²Swidler, S. 231, Anm. 4 ; Kittel, I, γυνη, S. 781

4 Jesu Umgang mit Frauen nach dem Lukasevangelium

4.1 Lk 7,11-17: Jesus begegnet einer Witwe

4.1.1 Traditions- und Redaktionsgeschichte

Wer einen Blick in die Synopse wirft, sieht auf den ersten Blick, daß Lukas in 7,11-17 eine Tradition seines Sondergutes aufgegriffen hat. Die Stellung dieser Erzähleinheit im Kontext des Lukasevangeliums macht folgendes deutlich:

Erstens stellt Lk 7,11-17 eine Steigerung zu der vorhergehenden Perikope Lk 7,1-10 dar. "Nach der Heilung eines Todkranken die Erweckung eines Toten, nach dem Knecht eines Hauptmannes den einzigen Sohn einer Frau. Zudem ergreift Jesus selbst die Initiative."⁵³ Diese Steigerung hat Lukas mit der für sein Evangelium typischen Gegenüberstellung von männlichen und weiblichen Personen gestaltet: Der Hauptmann in Lk 7,1-10 steht der Mutter in Lk 7,11-17 gegenüber.

Zweitens dient Lk 7,11-17 als Grundlage und Beleg für das Wort Jesu an den Täufer im folgenden Abschnitt Lk 7,22: "Tote stehen auf".⁵⁴

Drittens leitet Lukas in 7,11-17 mit dem Prophetenbegriff in V16 eine neue Thematik ein, die in den folgenden Perikopen weiterentwickelt wird (7,16.26.39).⁵⁵

Viertens hat Lukas die redaktionelle Einfügung dieses Sondergutes in die ihm vorliegende Logienquelle wahrscheinlich folgendermaßen vorgenommen: "Lukas fand die Täuferrede 7,18-35 mit ihrem Vorbau 7,1-10 schon in der Redequelle vor. Er erweiterte sie, indem er 7,11-17 einfügte und 7,36-50 anfügte. Dadurch änderte Lukas die Thematik seiner Vorlage nicht wesentlich, sondern akzentuierte sie nur etwas anders: Er legte den Akzent auf die Erbarmungstaten Jesu, die in seinem Offenbarungswort [7,22] dann ihre Bedeutung gewinnen."⁵⁶ Durch die Ein- (7,11-17) und Anfügung (7,36-50) aus seinem Sondergut illustriert somit Lukas den Inhalt des Offenbarungswortes Jesu als erbarmendes und vergebendes Tun und verlagert damit gleichzeitig das Anliegen der Q-Vorlage, Israel und die Heiden, auf sein Anliegen, nämlich auf die heilvolle Zuwendung Jesu zu Gefangenen, Blinden und Mißhandelten (Lk 4,18), zu Lahmen, Aussätzigen, Tauben und Toten (Lk 7,22 ; vgl. 14,21), zu Heiden, Sündern und Zöllnern (vgl. Lk 8,26; 19,1-10), kurz: zu allen

⁵³Frei, S. 204

⁵⁴Lukas bringt ja die Auferweckung der Jairustochter nicht entsprechend der Folge des Markusevangeliums, sondern erst an späterer Stelle (8,40-56) ; vgl. Schmid, S. 142

⁵⁵vgl. Frei, S. 204f ; Schürmann, S. 448

⁵⁶Schürmann, S. 387 ; vgl. Harbarth, S. 255

Eine genaue sprachliche Untersuchung dieser Perikope zeigt, daß Lukas zwar den Rahmen dieser Erzählung (V11f und V16bf) redaktionell stark bearbeitet hat, den Kern der Geschichte (VV13-15) im Großen und Ganzen aber unberührt gelassen hat.⁵⁸ "Entscheidendes Merkmal seiner Redaktion ist die Parallelisierung Jesu mit Elias: er versteht die Totenerweckung in Ausdeutung des Prophetentitels nach dem Vorbild prophetischer Wundertaten und gestaltet seine Vorlage als überbietende Nachahmung von 1 Kön 17,11-24: der gottgesandte Prophet Jesus, der zugleich Kyrios ist, erbarmt sich und erweckt durch sein Machtwort. Die Machtdemonstration ist an das Erbarmen Jesu gebunden, Jesus tritt souverän als Wohltäter auf. Dem dient auch die Akzentverlagerung auf die Person der Witwe und verlassenen Mutter und ihrer Notlage."⁵⁹

So geht es Lukas in dieser Erzählung also nicht um die Illustration der Macht Jesu zu einer Totenerweckung, sondern um die Illustration der messianischen Macht Jesu bzw. der Epiphanie Gottes im Wundertäter Jesus, die sich "als ein von der Situation angefordertes Erbarmen [erweist]. Eben darum bemüht sich die Erzählung auch, das große Unglück der nun ohne Sohn und damit ohne Unterhalt dastehenden verwitweten Mutter breit zu malen ..."⁶⁰ und eben darum macht Lukas diese Bekenntniserzählung durch die Anfügung der VV16b.17 zu einer "christologischen Epiphaniewundergeschichte",⁶¹ die Jesus als den großen Propheten verkündet, in dem die eschatologische Heilszeit begonnen hat.

4.1.2 Zur Frage nach der Historizität des Erzählten⁶²

Bei näherer Betrachtung des Textes fällt auf, daß er offensichtlich an historischen Details nicht interessiert ist. So erfahren wir weder den Namen des jungen Mannes noch das Warum seines frühen Todes, weder die Reaktion der Mutter noch des Sohnes dem Wundertäter gegenüber. Ebenso nennt der Text auch keine genaue Zeitangabe, wohl aber eine genaue Ortsangabe: Nain bzw. das Stadttor von Nain. Gerade diese genaue Ortsbezeichnung könnte als ein Argument für die Historizität des Erzählten herangezogen werden. Denn *Ναΐν* wird erstens sonst nicht mehr in der Bibel erwähnt und zweitens existiert der Ort heute noch etwa 2 1/2 Stunden südlich von Nazareth am kleinen Hermon.⁶³ Doch gibt es zwei Erklärungsversuche für die Nennung von Nain, die gegen eine Historizität sprechen:

⁵⁷ vgl. Schürmann, S. 388

⁵⁸ vgl. Jeremias, Sprache, S. 156-160

⁵⁹ Frei, S. 172

⁶⁰ Schürmann, S. 398

⁶¹ Frei, S. 172

⁶² vgl. Harbarth, S. 187 ; 234-249

⁶³ vgl. Ernst, S. 242

1. Der Ort Nain liegt am kleinen Hermon und zwar nicht weit entfernt von Sunem, von wo die Totenerweckung durch Elisa überliefert ist (vgl. 2 Kön 4,32-27). "Es könnte sich also um eine Ortslegende handeln, die aus christologischem Interesse diesen Ortsnamen wählt, um auch auf diese Weise eine Verbindung zu dem alttestamentlichen Text und zu Elisa (-Elia) herzustellen."⁶⁴
2. Zwar bringen die Rabbinen Nain gewöhnlich mit נַיִן (= die Liebliche) in Verbindung.⁶⁵ Doch ist auch folgende Volksetymologie beachtenswert:
 "Was heißt נַיִן? Im Talmud soll es נַיִן heißen, aber als נַיִן umschrieben könnte es den ERWECKTEN bedeuten..."⁶⁶

In beiden Interpretationen hat נַיִן also eine Symbolfunktion, so daß der Ortsname nicht als Argument für die Historizität in Anspruch genommen werden kann.

Gegen eine historische Begebenheit des Erzählten spricht auch die Tatsache, daß der Text sowohl den hellenistischen Typus des Erweckungswunders widerspiegelt⁶⁷ als auch in Anlehnung an die alttestamentlichen Erweckungserzählungen, besonders an 1 Kön 17,10.17-24, formuliert ist.

Da also die christologische Aussageintention und das Desinteresse am historischen Detail eine Historizität unserer Erzählung ziemlich unwahrscheinlich machen, ist nun zu fragen, in welchem Zusammenhang eine solche Geschichte entstehen konnte, wo ihr ursprünglicher 'Sitz im Leben' zu suchen ist.

Die sprachliche Analyse weist die mit einfachem καὶ verbundenen 15 Sätze der Perikope als eine "volkstümliche Erzählung"⁶⁸ aus, wobei der Prophetentitel, sprachliche Eigenarten wie Aramäismen und das bekannte Wort von der Heimsuchung des λαός Israel in den palästinischen Raum verweisen. Da als Vorbild dieser Erzählung zweifellos die alttestamentliche Totenerweckung des Propheten Elia (vgl. 1 Kön 17,7-24) gedient hat,⁶⁹ kann man folgende Schlußfolgerung ziehen: "Sobald das Bekenntnis zu Jesus als dem Endzeitpropheten und erhöhten gottgleichen Kyrios vorliegt, der den Tod in der eschatologischen Auferweckung endgültig vernichten wird (1 Kor 15 ; 1 Thess 4,14ff u.a.), erlaubt es dieser kerygmatische Christus in jedem Fall, auch dem irdischen Jesus Totenerweckungen zuzuschreiben. Es ist deshalb denkbar, daß die Totenerweckungen — wahrscheinlich unter dem Einfluß von Js 26,19 und der alttestamentlichen Erweckungserzählungen 1 Kg 17

⁶⁴Harbarth, S. 239

⁶⁵vgl. StB, II, S. 161

⁶⁶Nestle, Philologica Sacra, Bemerkungen über die Urgestalt der Evangelien und Apostelgeschichte, Berlin 1896, S. 20f

⁶⁷vgl. hellenistische Parallelen bei Harbarth, S. 169ff

⁶⁸Jeremias, S. 160

⁶⁹vgl. Ernst, S. 241f ; Harbarth, S. 208 und 241

bzw. 2 Kg 4 — in dem Stadium in die Täuferanfrage aufgenommen wurden, als man sie von Jesus erzählte.”⁷⁰ Waren die alttestamentlichen Erweckungserzählungen Zeugnis für den Glauben Israels, daß Jahwe und nicht etwa ein heidnischer Gott wie Baal Herr über Leben und Tod ist und daß diese Macht Jahwes in seinem Propheten Elia / Elisa wirksam wird, so bezeugen die neutestamentlichen Erweckungserzählungen den Glauben der christlichen Gemeinde, “daß Jesus in der Kraft dieses Gottes und nicht in der einer heidnischen Gottheit handelt, wie die *θεῖοι ἄνδρες* der Umwelt.

Aber Jesus handelt nicht nur im Namen Jahwes wie Elia und Elisa, er handelt gleichsam an Jahwes Stelle. Jahwe hat ihn vollen Anteil an seiner Machtvollkommenheit gegeben... Die Begegnungen und Erfahrungen mit dem historischen Jesus, die zu diesem Glauben berechtigen, gehen der Wundergeschichte voraus. Diese Erfahrung wurde offensichtlich von Menschen als Herausforderung und Verpflichtung erlebt, bislang unüberschreitbare Grenzen zu transzendieren und davon zu anderen zu sprechen.”⁷¹

4.1.3 Exegese

V11 Mit der für Lukas typischen Einleitungsformel *καὶ ἐγένετο ἐν τῷ ἑξῆς* verknüpft Lukas den Text mit der vorausgehenden Perikope. Gleichzeitig markiert er durch die überschriftartige Situationsangabe den Beginn einer neuen Erzähleinheit.⁷²

V12 verlagert die Szene an den Rand der Stadt, da man die Toten außerhalb der Stadt beisetzte.⁷³ In knappen Zügen wird die Situation geschildert, wobei das typisch lukanische *καὶ ἰδοὺ* auf die unerwartete Begegnung Jesu mit dem Leichenzug aufmerksam macht. Mit wenigen Strichen wird die dramatische Not prägnant umrissen: *ἔξεκομίζετο τεθνηκῶς μονογενῆς υἱὸς τῆ μητρὶ αὐτοῦ καὶ αὐτὴ ἦν χήρα* : der einzige Sohn einer Frau, die Witwe ist, ist gestorben. Damit kommt die Mutter in ihrer doppelten Notsituation in den Blick. Diese ist erstens durch den Tod des einzigen Sohnes und zweitens durch die besondere Notlage der Witwe gegeben. Denn schon als Witwe ist die Frau als bemitleidenswerte Person charakterisiert (vgl. 1 Kōn 17), da sie – wie im alten Orient überhaupt so auch in Israel – in vielerlei Hinsicht benachteiligt war. In einer patriarchalisch - strukturierten Gesellschaft gerät nämlich die Frau durch den Verlust ihres Mannes in soziale, materielle und rechtliche Not, weshalb das Alte Testament die Witwe oft zusammen mit den Waisen, den Fremdlingen, den Armen und den Tagelöhnern nennt und man von der “Schmach der Witwenschaft”(Jes 54,4) spricht.⁷⁴ Alttestamentliche Vorschriften versuchten darum

⁷⁰Harbarth, S. 243

⁷¹Harbarth, S. 247f

⁷²vgl. Jeremias, S. 156 ; Harbarth, S. 261 ; Frei, S.204

⁷³vgl. Schürmann, S. 400

⁷⁴vgl. Stählin, S. 434

auch, diese materielle Not durch die Beteiligung der Witwe am Zehnten und durch das Recht zur Nachlese auf Feldern und Weinbergen zu lindern.

Doch noch schlimmer war die menschliche Not, in die die Witwe geriet. Denn nach dem Tod des Mannes gehörte sie ganz seiner Familie. Es war ihr untersagt, in die eigene Familie zurückzukehren. Sie mußte vielmehr in der Familie des verstorbenen Mannes bleiben und war zur Schwagerehe verpflichtet. Nur wenn sie kinderlos war und eine Schwagerehe nicht zu erwarten war, durfte sie in das Haus ihres Vaters zurückkehren.⁷⁵

Auch im Bereich des Rechtes wurde sie stark benachteiligt, denn nicht umsonst betonte das Alte Testament so sehr, daß Gott selbst ein Helfer der Witwen sei und ihnen Recht verschaffe (vgl. Ps 68,6 ; 146,9 ; Dtn 10,18); nicht umsonst wurden die Frommen zu liebevoller Rücksicht ermahnt, da Gott das Unrecht gegen die Witwen unter das *ius talionis* (Ex 22,21-23 ; vgl. Ps 109,9) und unter den Fluch stellt (Dtn 27,19), die Fürsorge für die Witwen aber unter seine Segensverheißung (Vgl. Jer 7,6).⁷⁶

Erst recht war natürlich "eine Witwe, die ihren einzigen Sohn verloren hatte ..., der Inbegriff des Menschen, der keine Zukunft und keine Hoffnung mehr vor sich hatte und eigentlich nur noch den Tod vor sich sah."⁷⁷

Die Notsituation der Witwe in unserer Perikope war noch durch ein drittes vergrößert: Die Anrede Jesu in V13 *νεανίσκῃ* weist darauf hin, daß der einzige Sohn erst zwischen 25 und 40 Jahre alt war.⁷⁸ Ihr Mann und Sohn waren also offenbar früh gestorben; früher Tod aber galt als Strafe für Sünde.⁷⁹

Die Größe dieses Elends spiegelt sich in der Volksmenge (aus der Stadt) wieder, die dem Toten das Geleit gibt.⁸⁰ Dieser große Trauerzug malt somit die Not der Situation, die in V12 geschildert ist, noch eindringlicher aus; außerdem übernimmt er zugleich die Rolle der Wunderzeugen.

Die literarkritische Untersuchung⁸¹ zeigt, daß Lukas diesen V12 überarbeitet und erweitert hat: "Lukas hat die Witwe näher charakterisiert, die Begleitung der Witwe hervorgehoben und vermerkt, daß sie ihren einzigen Sohn verloren hat..."⁸² So hat also erst Lukas den Akzent vom Toten auf die Mutter verlagert und bekundet damit

⁷⁵ vgl. Steiner, Wunder, S. 78f

⁷⁶ vgl. Stählin, S. 435

⁷⁷ Steiner, Wunder, S. 79

⁷⁸ vgl. Gemoll, *νεανίσκῃ*, S. 517

⁷⁹ vgl. Stöger, S. 199

⁸⁰ zum jüdischen Ritus der Totenbestattung vgl. StB,IV,1, S. 578-607

⁸¹ vgl. Harbarth, S. 30-42

⁸² Frei, S. 205

ein besonderes Interesse an dem Schicksal einer Witwe.⁸³

V13 Jesus sieht nun diese hilfsbedürftige Frau und hat mit ihr Mitleid; deshalb geht nun die Begegnung in Zuwendung über. Das Partizip *ιδων* bringt dabei zum Ausdruck, daß bei Jesus "dieses Sehen und Erbarmen mit der trauernden Witwe in eins fallen. Er zögert keinen Augenblick, er schenkt Zuwendung, Rettung und Heil; diesen Aspekt betont noch die Angabe *ἐσπλαγχνίσθη ἐπ' αὐτῆς*."⁸⁴

Da die Evangelien sonst nur zurückhaltend von Gefühlsregungen Jesu berichten, sollte die Erwähnung des Mitleids Jesu mit dieser Frau an unserer Stelle besonders beachtet werden.⁸⁵ Denn auch Lukas vermeidet es, solche Gefühlsaufwallungen von Jesus zu berichten, so z.B. in Lk 5,13 und 9,11, und läßt *σπλαγχνίζειν* nur in seinem Sondergut durchgehen, so in Lk 10,33 und 15,20, wo es allerdings nicht von Jesus ausgesagt wird.⁸⁶ Wenn Lukas nun an unserer Stelle *ὁ κύριος ἐσπλαγχνίσθη ἐπ' αὐτῆς* schreibt, dann beweist Lukas hier wieder sein besonderes Mitgefühl mit der Witwe. Sie kann aus ihrer hoffnungslosen Lage nur durch eine Erbarmungstat gerettet werden, und kein Geringerer als der Herr selbst vollbringt diese Erbarmungstat. Deshalb fehlt wahrscheinlich auch in unserer Perikope die Bitte um Heilung, die sonst zum Topos der Heilungs- und Erweckungserzählungen gehört; Jesus selbst ergreift die Initiative. So wird immer mehr deutlich: Diese Totenerweckung "is an act of mercy and does not involve forgiveness or faith."⁸⁷ Aus Erbarmen spricht deshalb der Kyrios⁸⁸ der Mutter das Trostwort *μη κλαῖε* zu. Da *κλαίειν* oft das Beweinen Verstorbener meint,⁸⁹ ist dies zunächst "an extraordinary command considering that it was customary among Jews for the grieving process to last thirty days and to involve loud wailing ... and dramatic expressions of grief, especially on the first three days, which were the days of most intense feeling when expression of irretrievable loss was at its peak."⁹⁰ Auf dem alttestamentlichen Hintergrund jedoch ist dieses Trostwort eine Verheißung. Denn in Jes 25,8 ist dem Jahwegläubigen zugesagt: "Er vernichtet den Tod auf immer und der Herr wischt ab die Tränen von jedem Angesicht..."

⁸³Deshalb will Lukas mit der Bemerkung über den großen Trauerzug wohl kaum auf die Teilnahme an der Bestattung als verdienstliches Werk anspielen, das so hoch gewertet wurde, daß man deswegen sogar das Gesetzesstudium zu unterbrechen hatte; vgl. Schürmann, S. 400, Anm. 92; gegen Schmid, S. 143

⁸⁴Harbarth, S. 265

⁸⁵vgl. Ernst, S. 243

⁸⁶vgl. Schürmann, S. 401

⁸⁷Witherington, S. 77

⁸⁸Der Kyrios-Titel ist lukanisch und soll die unzulängliche Prophetentitulatur von V16 korrigieren; vgl. Frei, S. 205 und Schürmann, S. 401

⁸⁹vgl. Lk 7,32 ; Joh 11,31.33 ; 2o,11.13.15 ; Apg 9,39 ; Gen 50,1 ; Dtn 21,23 ; 2 Sam 3,22

⁹⁰Witherington, S. 178, Anm. 200 ; vgl. StB, IV,1, S. 578-607

Wenn nun Jesus souverän das Trostwort *μη κλαίετε* spricht, dann wird damit dem Leser und Hörer mitgeteilt, daß die eschatologische Zeit begonnen hat; denn diese Erbarmungstat Jesu ist nach alttestamentlichem Glauben nur Jahwe vorbehalten. So weist dieser imperativisch formulierte Zuspruch gleichzeitig auch die Autorität Jesu als vom Gott Israels legitimiert aus.⁹¹

V14 In zeichenhafter Handlung setzt Jesus nun sein Wort in die Tat um. Ohne jede Rücksicht auf levitische Verunreinigung (vgl. Num 19,16) berührt Jesus den Sarg bzw. die Bahre, auf welcher der Tote in Leichentücher gewickelt lag.⁹² Durch diese Berührung werden die Bahrenträger zum Stehenbleiben veranlaßt und es folgt – dem Schema folgend – nach der Berührung die Aufforderung aufzustehen. Das machtvolle Befehlswort Jesu: *σοὶ λέγω* zeigt seine Souveranität gegenüber den alttestamentlichen Propheten in 1 Kön 17,21 und 4 Kön 4,33, die erst Jahwe anrufen müssen.⁹³

Hatte Elia in 1 Kön 17,20 Gott als den *μαρτὺς τῆς χήρας*, als den Bürgen für das Recht der Witwe auf besonderen Schutz und um das Leben ihres toten Sohnes gebeten, so ist nun Jesus zum *μαρτὺς τῆς χήρας* geworden.⁹⁴

V15 Deshalb übernimmt wohl Lukas in V15 wörtlich 1 Kön 17,23 *καὶ ἔδωκεν αὐτὸν τῇ μητρὶ αὐτοῦ*; denn Jesus setzt sich wie Gott für die Witwen ein. Gleichzeitig stellt Lukas mit diesem Zitat wieder die Mutter heraus, der das Handeln Jesu gilt. Mit der Rückgabe des Sohnes an seine Mutter ist das Trostwort von V13 voll eingelöst und, da Unglück als Strafe Gottes angesehen wurde, die Mutter vor dem Volk gerechtfertigt.⁹⁵

V16 Der erste Teil des Chorschlußes in V16a wäre ein stilgemäßer Abschluß gewesen. Doch Lukas will wohl durch den zweiten *ὅτι*-Satz, den er wahrscheinlich in Anschluß an Lk 1,68 formulierte, verdeutlichen, was hier in Nain geschehen ist: Heimsuchung durch Gott.⁹⁶

V17 "leitet zu 7,18 über und wertet das Geschehen heilsuniversalistisch: Die Nachricht verbreitet sich über Israel hinaus."⁹⁷

⁹¹vgl. Harbarth, S. 191-196

⁹²Die Toten wurden meist noch an ihrem Todestag gegen Abend beerdigt. Die Begräbnisstätten lagen dabei außerhalb der Stadt und der Tote wurde in Leichentücher gewickelt auf einer Bahre hinausgetragen, da es in Palästina keine geschlossenen Särge gab (StB, I, S. 522 und StB, II, S. 161 ; vgl. Steiner, Wunder, S. 79 ; Schmid, S.143).

⁹³vgl. Schürmann, S. 402

⁹⁴vgl. Harbarth, S. 189

⁹⁵vgl. Schweizer, S. 87 ; Grundmann, S. 160

⁹⁶vgl. Harbarth, S. 254 und 256

⁹⁷Frei, S. 205

4.1.4 Die Bedeutung der Perikope Lk 7,11-17 für die Fragestellung dieser Arbeit

Hauptfigur unserer Perikope ist zweifellos die Mutter und nicht der tote Sohn. Ihr allein gilt eigentlich das Handeln bzw. die Zuwendung Jesu. Diese Tatsache wird schon daran ersichtlich, daß der Tote lediglich in V14 zum Dativobjekt für Jesus wird, also in eine Beziehung zu Jesus gebracht, in V15 aber sofort wieder in Beziehung zu seiner Mutter gesetzt wird. Dadurch wird deutlich, daß er auferweckt wurde, weil ihn seine Mutter brauchte. Dagegen wird die Mutter drei Mal für den Kyrios zum Dativobjekt (VV13.15) und in V13a außerdem zum (Akkusativ)objekt seiner Wahrnehmung; darüber hinaus wird sie in V12 als Dativobjekt für den toten Sohn genannt und durch zwei Nominalsätze näher charakterisiert.⁹⁸ Diese Beobachtungen am Text zeigen somit deutlich, daß es in unserer Szene um die Mutter geht bzw. um die Art, wie Jesus mit dieser Frau umgeht, wie er ihre Not ernstnimmt, wie er sie anspricht, wie er ihr hilft.⁹⁹

Deshalb ist es eigentlich unverständlich, daß diese Geschichte als *'Jüngling von Nain'* und nicht als *'Witwe von Nain'* bekannt ist, wo doch der Jüngling nur eine Nebenfigur in der Erzählung darstellt.

Ein Grund dafür liegt vielleicht in einer patriarchalisch denkenden Gesellschaft, die nicht wahrhaben wollte, daß Jesus sich der Frau ebenso zuwendete wie dem Mann, daß er für eine Frau in Not ebenso das Gesetz (hier Num 19,16) und gesellschaftliche Konventionen (hier, daß man eine Frau in der Öffentlichkeit nicht anspricht) durchbrach wie für einen in Not geratenen Mann und daß er den Anbruch der eschatologischen Heilszeit an einer Frau ebenso demonstriert hat wie an einem Mann.

Ein zweiter Grund mag in der Tatsache zu sehen sein, daß man lieber eine Totenerweckung bestaunt als sich in die soziale Verantwortung für die Witwen in seiner Gemeinde rufen läßt. Denn Jesu Erbarmen mit der um ihren Sohn weinenden Mutter will nicht nur zeigen, daß Jesus — wie Jahwe und sein Prophet — der Anwalt und Helfer der Witwen ist, sondern gleichzeitig damit auch an die Gemeinde appellieren, sich ebenso um ihre Witwen zu kümmern. Wenn Witwen nämlich materielle und rechtliche Hilfe und menschlichen Beistand erfahren, dann ist ihnen wenigstens insofern, daß sie keine materiellen Sorgen haben und rechtlich abgesichert sind, der Sohn zurückgegeben.¹⁰⁰

⁹⁸vgl. Harbarth, S. 259

⁹⁹vgl. Stock, S. 263

¹⁰⁰vgl. Harbarth, S. 226 und Ernst, Portrait, S. 151f

4.2 Lk 7,36-50: Jesus begegnet einer Sünderin

4.2.1 Traditions- und Redaktionsgeschichte

Die in dieser Perikope berichtete Salbung Jesu hat einige gemeinsame Züge mit der Salbungsgeschichte in Bethanien, die aber bei Markus, Matthäus und Johannes in die Passionsdarstellung eingeordnet ist.¹⁰¹ In allen vier Evangelien spielt die Szene bei einem festlichen Mahl, dessen Gastgeber ein Pharisäer mit Namen Simon ist. Bei Johannes werden wie bei Lukas die Füße Jesu gesalbt, bei Markus und Matthäus dagegen Jesu Haupt. "Auf das Ganze gesehen, zeigt der lukanische Bericht aber so besondere Züge (Rahmen, die 'Sünderin', das Gleichnis Jesu), daß man besser tut, in ihm nicht etwa bloß einen anderen Bericht über dasselbe Ereignis zu sehen, sondern ihn als besonderen Bericht über ein anderes Ereignis zu nehmen. Dafür spricht vor allem, daß im Kern der lukanischen Erzählung Liebeserweis und Sündenvergebung in durchaus origineller Weise verknüpft sind und daß in den übrigen Berichten über eine Salbung Jesu diese einen ausgesprochen messianischen Charakter hat (s.z. Mk 14,3ff). Die Überlieferung scheint also von einer zweimaligen Salbung Jesu zu wissen."¹⁰² Von diesen beiden Traditionen hat Lukas nicht die Tradition der Synoptiker übernommen, sondern die seines Sondergutes, da in ihr sein evangelistisches Anliegen, Jesus als den Heiland aller 'Kleinen' der Gesellschaft darzustellen, besonders anschaulich zu Tage tritt, während die Salbungsgeschichte der Synoptiker ja in eine ganz andere Richtung weist.¹⁰³

Eben diese Funktion, Jesu Zuwendung zu den 'Armen' zu illustrieren, kommt der Perikope 7,36-50 auch durch ihre Stellung im Kontext des Evangeliums zu. Sie dient — wie Lk 7,11-17 — offenbar der erzählerischen Veranschaulichung von Lk 7,22f und Lk 7,29-35. Lk 7,36-50 ist aber auch nach vorne hin orientiert. Denn durch Lk 7,36-50 wird Lk 8,1-3 insofern vorbereitet, daß die dankbare Sünderin ein Beispiel jener Frauen darstellt, die schon in Galiläa bei Jesus waren und ihm dienten.¹⁰⁴

Literarkritisch betrachtet, gibt die offensichtliche Diskrepanz zwischen VV41-43 (Gleichnis von den beiden Schuldnern) und V48 Anlaß, eine sekundäre Bearbeitung der Perikope zu vermuten. "Denn im Gleichnis wird die größere Liebe dem zugetraut, dem am meisten erlassen wurde, während der Zuspruch der Sündenvergebung in V48 den Erlaß als Lohn für die Liebestat an Jesus erscheinen läßt."¹⁰⁵ So entsteht zwischen V47 und VV48ff ein Bruch, da nämlich in V48 Jesus der Sünderin nochmal ausdrücklich Sündenvergebung zusagt, obwohl das Gleichnis voraussetzt, daß ihr bereits solche Sündenvergebung zugesprochen war und sie deshalb Jesus so sehr liebt.

¹⁰¹ vgl. Mk 14,3ff ; Mt 26,6ff ; Joh 12,1

¹⁰² Rengstorf, S. 103f

¹⁰³ vgl. Rengstorf, S. 104 ; Schmid, S. 150 ; gegen Frei, S. 294

¹⁰⁴ vgl. Müller, S. 84 ; Schmithals, S. 100 ; Frei, S. 211f

¹⁰⁵ Schneider, S. 176

Die für diese Frage wichtige sprachliche Analyse¹⁰⁶ zeigt, daß Lukas die Perikope nur zurückhaltend bearbeitet hat, daß er aber dieser Erzähleinheit einen neuen Abschluß gegeben hat, nämlich die VV48-50. Denn diese Verse verraten ganz und gar lukanischen Stil und sind aus Lk 5,20f und Mk 5,34 (vgl. Lk 8,48) entnommen.¹⁰⁷ Das bedeutet, daß V47 wohl die ursprüngliche Pointe der Erzählung von der dankbaren Sünderin war¹⁰⁸ und die Widersprüchlichkeit in der Perikope erst durch den lukanischen Zusatz (VV48-50) entstanden ist. Dieser Zusatz ist als lukanische Interpretation des Verhaltens der Frau zu betrachten. Lukas versteht ihr Verhalten eben nicht wie seine Tradition als Ausdruck der Dankbarkeit für die gewährte Vergebung ihrer Sünden, sondern 'nur' als Zeichen ihrer Buße. Von diesem Verständnis her muß dann die in der ursprünglichen Erzählung vorausgesetzte Vergebung, die unausgesprochen durch die gewährte Gemeinschaft verliehen wurde (VV40-47), von Lukas erst nochmals in V48 zugesprochen werden; V49 und V50 sollen dann dieses zentrale Wort Jesu unterstreichen.¹⁰⁹ In dieser nun vorliegenden Widersprüchlichkeit von VV36-47 und VV48-50 wird aber ein entscheidender theologischer Sachverhalt deutlich, "der nur dialektisch in seiner Ganzheitlichkeit zu erfassen ist: Die geforderte Liebe ist sowohl Auswirkung wie Wirkgrund der Vergebung, da Vergebung am Anfang gänzlich unverschuldete Gnade, am Ende doch die menschliche Liebe fordert (vgl. Mt 18,23-34) und 'Verggebung' Gottes in dieser Zeit nur 'schichtig' verstanden werden kann."¹¹⁰

4.2.2 Zur Frage nach der Historizität des Erzählten

Auch dieser Text scheint an speziellen und individuellen Details nicht interessiert zu sein. "Der Text macht weder Angaben über die Art der Sündhaftigkeit noch über die Identität der Frau. Daß Lukas den Namen der Frau aus Rücksichtnahme verschwiegen haben könnte, muß schon deshalb als unwahrscheinlich erscheinen, weil er sich im Anschluß an die Salbungsgeschichte nicht scheut, eine Besessene mit Namen zu nennen (Lk 8,2)." ¹¹¹ Doch die anderen Details wie Hintergründe und Umstände der Sünde sowie die die Motivation der Frau werden vielleicht deshalb nicht extra genannt, da sie — wie die Exegese zu zeigen versuchen wird — aus den verwendeten Motiven und dem Erzählduktus herausgelesen werden können.

So kann die Sünderingeschichte in ihrer lukanischen Fassung freilich als Legende klassifiziert werden und zwar als eine "Vergebungs- und Bekehrungs - Legende," ¹¹² die das

¹⁰⁶ vgl. Jeremias, Sprache, S. 167-174

¹⁰⁷ vgl. Jeremias, Sprache, S. 174 ; Schweizer, S. 90

¹⁰⁸ vgl. Schneider, S. 176

¹⁰⁹ vgl. Schweizer, S. 90 ; Schmithals, S. 100

¹¹⁰ Schürmann, S. 430

¹¹¹ Frei, S. 215

¹¹² Frei, S.192

außerordentliche und beispielhafte Verhalten einer Sünderin beschreiben und zur imitatio aufrufen will. Legendarische Züge zeigen vor allem die VV37f, da sie die Handlung der Frau auffällig breit schildern, wie überhaupt der ganze Erzählablauf, der offensichtlich die Allgemeingültigkeit, Beispielhaftigkeit und Modellhaftigkeit des Falles herausstellen will.¹¹³

Diese legendarische Fassung der Sünderingeschichte schließt aber keineswegs einen historischen Bezugspunkt aus. Denn da es als historisch gesichert gilt, daß Jesus mit Sündern Tischgemeinschaft hielt, gibt es keinen plausiblen Grund dafür, daß er nicht auch Sünderinnen zu dieser Mahlgemeinschaft zugelassen hat. Diese Erinnerung an die Mahlgemeinschaft Jesu mit Sünderinnen wurde dann in Form einer Erzählung tradiert, um mit dem Verhalten des historischen Jesus die Mahlgemeinschaft der Gemeinde mit (bekehrten) Sündern, zu denen auch Frauen zählten, zu rechtfertigen und zu verteidigen. Eine solche Tradition ist wohl im Zentrum des Judentums als einer ausgeprägten Männerreligion, also im palästinischen Raum, am besten denkbar.¹¹⁴

4.2.3 Exegese

V36 Da die Erzählung ohne genaue zeitliche und örtliche Situationsangabe einsetzt, will Lukas offenbar einen Zusammenhang mit dem vorausgehenden Kontext andeuten.

Die Einladung Jesu in das Haus eines Pharisäers ist historisch durchaus denkbar, da es pharisäische Sitte entsprach, durchreisende Lehrer zum Essen einzuladen, vor allem wenn sie in der Synagoge gesprochen hatten.¹¹⁵ Wenn Lukas hier nicht den Namen des Pharisäers nennt, dann geht es ihm vielleicht nicht um diese Einzelperson, sondern um den Vertreter der gesellschaftlich - religiösen Anschauung des Pharisäismus.¹¹⁶

V37 Mit dem typisch lukanischen $\lambda\delta\omicron\nu$ lenkt der Evangelist den Blick auf die Hauptperson, eine Frau, die ohne Namen und nur ganz allgemein als $\acute{\alpha}\mu\alpha\rho\tau\omega\lambda\acute{o}\varsigma$ vorgestellt wird.¹¹⁷ Inwieweit dieses Urteil $\acute{\alpha}\mu\alpha\rho\tau\omega\lambda\acute{o}\varsigma$ gerechtfertigt ist, wird zwar nicht gesagt, doch geht aus dem Tenor der Erzählung hervor, daß es sich bei dieser Frau um

¹¹³vgl. Frei, S.192

¹¹⁴vgl. Schneider, S. 177 ; Schürmann, S. 433 und S. 442

¹¹⁵Das $\kappa\alpha\tau\alpha\kappa\lambda\acute{\iota}\nu\epsilon\upsilon$, das Zu-Tisch-liegen in V36 weist auf eine festliche Mahlzeit hin, die folgende Tischordnung hatte: Schmale Liegepolster, auf denen die Gäste Platz nahmen, wurden an drei Seiten des niedrigen Tisches aufgestellt, während an der freien Seite Speisen aufgetragen wurden. Beim Essen stützte man sich auf den linken Arm und bediente sich mit der rechten Hand. Nur aufgrund dieser Tischordnung konnte die Sünderin in V38 "von hinten" an Jesus herantreten und so zu seinen Füßen gelangen (vgl. Frei, S. 213 und Steiner, Begegnungen, S. 41).

¹¹⁶vgl. Frei, S. 213f

¹¹⁷Der Begriff $\acute{\alpha}\mu\alpha\rho\tau\omega\lambda\acute{o}\varsigma$ hat eine sehr weite Bedeutung. Man wurde von den Pharisäern nicht nur zu den $\acute{\alpha}\mu\alpha\rho\tau\omega\lambda\omicron\iota$ gezählt, wenn man ein unsittliches Leben führte oder die pharisäische Gesetzesin-

eine wirkliche Sünderin handelte und nicht nur um eine Sünderin nach pharisäischem Frömmigkeitsideal,¹¹⁸ so daß ihre Sünde wohl Prostitution gewesen sein wird. Denn nach V47 werden ihr *viele* Sünden vergeben und Prostitution ist ja von altersher eine typische Sünde der Frau, durch die sie in einem permanenten Sünden Zustand lebt.¹¹⁹

Bemerkenswert ist auch, daß diese Frau von Anfang an als Sünderin gekennzeichnet ist, "als ein Mensch, der durch sein Tun vor Gott schuldig geworden ist. Diese Tatsache wird nirgends bestritten und beschönigt"¹²⁰ (vgl. V47).

Daß die Frau ungeladen in das Haus eines Pharisäers kommt, ist nicht ungewöhnlich. Denn nach orientalischer Sitte stand und steht auch heute noch das Haus, in dem ein Gastmahl stattfand und stattfindet, auch Ungeladenen offen, die sich am Anblick erfreuen und sich sogar an den Tischgesprächen beteiligen konnten und können. Doch daß eine Dirne es wagt, in die Männergesellschaft einzutreten, und sich sogar wagt, Jesus zu berühren, ist ein Skandal ohne gleichen. Denn ein "entscheidender Punkt ist auch hier neben der moralischen Disqualifikation die permanente kultische Unreinheit, in der eine 'Sünderin' sich befindet. Es handelt sich also nicht nur um einen Verstoß gegenüber einer gesellschaftlichen Konvention, wenn diese Frau überraschend das Haus des Pharisäers betritt, vielmehr dringt mit ihr die Sphäre der kultischen Unreinheit selber in das 'reine' Haus des Pharisäers ein. Und wenn Jesus sich sogar von dieser Frau anfassen läßt, dann scheut er ja den Kontakt mit dieser Welt des 'Unreinen' nicht; er läßt sich gleichsam selber davon anstecken. Hier, an dieser Stelle liegt für den Pharisäer der eigentliche Anstoß."¹²¹

V38 beschreibt nun das Verhalten dieser Frau. Sie spricht kein einziges Wort, sondern drückt sich ganz durch ihr spontanes und vorbehaltloses Handeln aus. In einer Aneinanderreihung von Partizipialkonstruktionen werden die einzelnen Aktionen und Gesten der Frau geschildert, die alle als Zeichen und Ausdruck von Ergriffenheit, Erniedrigung, Demut, Ehrerbietung und Dankbarkeit zu verstehen sind: Denn das Niederfallen zu jemandes Füßen ist Ausdruck von Bitte und Dank.¹²² Ganz besondere Aufmerksamkeit verdient das Abtrocknen der Füße Jesu mit ihren Haaren. Normalerweise werden nämlich die Finger, die zur Mahlzeit eingeölt werden konnten, an den Haaren von Dienern oder an den eigenen Haaren abgestreift — insofern kann das Abtrocknen als Sklavendienst betrachtet werden. Wenn die Sünderin nun die Füße Jesu

interpretation ablehnte, sondern auch, wenn man selbst oder der Ehepartner einen unehrenhaften Beruf ausübte, wie z.B. den Beruf eines Zöllners, Hausierers, Gerbers, Hirten oder andere Berufe, die das Gesetz mißachteten (vgl. Stöger, S. 378, Anm.59 ; Frei, S. 216).

¹¹⁸vgl. Schürmann, S. 431, Anm.8 ; Schmid, S. 147 ; Ernst, S. 256 ; Grundmann, S. 170

¹¹⁹vgl. StB, II, S. 162 z. St.: γυνή ἁμαρτωλός ; vgl. auch Joh 4 ; 7,53-8,11

¹²⁰Stock, S. 65

¹²¹Dautzenberg, S. 45f

¹²²vgl. Frei, S. 127

mit ihren Haaren trocknet, dann ist das nicht nur ein Zeichen von tiefster Erniedrigung, sondern auch von rückhaltloser Hingabe und absoluter Selbstvergessenheit. Denn es galt als Schamlosigkeit und Schande der Frauen und bei Verheirateten sogar als Scheidungsgrund, wenn eine Frau in Anwesenheit von Männern und in der Öffentlichkeit ihr Haar löste.¹²³

Tränen drücken meist Klage, Tauer, Reue und Umkehr aus.¹²⁴

Der Fußkuß gilt im jüdischem Raum als Ausdruck bedingungsloser Unterwerfung, Ehrerbietung und Dankbarkeit für die Errettung aus Lebensgefahr.¹²⁵

In unserer Erzählung soll wohl das Benetzen der Füße mit den Tränen die Fußwaschung ersetzen, die außerhalb des Begrüßungsrituals bei einem Gastmahl Ausdruck von Demut, Erniedrigung und Liebesdienst sind.¹²⁶

Schließlich gilt auch die Fußsalbung bei den Juden als Sklavendienst.¹²⁷

So sagt die Erzählung zwar nicht, warum, wo und wie die 'Sünderin' zu der alle Konventionen durchbrechenden Liebenden geworden ist, doch geht meines Erachtens das Motiv ihrer Handlungsweise aus ihren Gesten deutlich hervor.

Bemerkenswert ist auch, daß das Herbeibringen von Salbe auf einen Plan bzw. auf ein bewußtes Handeln hinweisen, während die übrigen Gesten der Frau impulsiv und spontan wirken.¹²⁸

Die ursprüngliche Erzählung, die ja mit V47 endete, verstand dieses Verhalten der Frau als Ausdruck der dankbaren Freude einer bereits Begnadeten. Lukas dagegen faßte diese Gesten mehr als Ausdruck der Reue und des Schames über ihren bisherigen Lebenswandel auf, weshalb er die VV48-50 redaktionell anfügte.

V39 Genauso ungewöhnlich wie das Verhalten der Frau ist das nichterzählte Verhalten Jesu, der offensichtlich nichts unternimmt, um diese Sünderin bei ihrer ihn verunreinigenden Tätigkeit zu unterbrechen. Er läßt sie vielmehr wortlos und unbefangen gewähren. Dadurch drückt er nicht nur das Annehmen ihrer Gaben, sondern mehr noch das Annehmen ihrer selbst aus.

Der Phariseer, der ebenfalls nur wenig spricht, und wenn, dann hauptsächlich ἐν ἑαυτῷ, d.h. mit sich selbst, beobachtet zunächst alles und macht sich dann seine Gedanken, die das Verhalten Jesu nun ins Zentrum der Erzählung heben. "Nach pharisäischer Auffassung kann ein Frommer oder gar ein Prophet keinen Umgang mit

¹²³ vgl. StB, II, S. 162 und Frei, S. 127

¹²⁴ vgl. Frei, S. 128f

¹²⁵ vgl. Frei, S. 128

¹²⁶ vgl. StB, III, S. 653

¹²⁷ vgl. Frei, S. 129f

¹²⁸ vgl. Frei, S. 214

Sündern pflegen — dazu noch bei einem Gemeinschaft stiftenden, religiösen Charakter tragenden Mahl”,¹²⁹ denn er macht sich ja dadurch selbst unrein (vgl. Lev 10,10 und 11,43). Da Jesus sich aber nicht diesen pharisäischen Vorstellungen und Vorschriften entsprechend verhält, spricht der Pharisäer *ἐν ἑαυτῷ* wie ein Richter das Urteil über Jesus: Er kann kein Prophet sein; denn von einem Propheten wird verlangt, daß er Menschenkenntnis besitzt und deshalb Sünder durchschaut.¹³⁰ So ist für den Pharisäer die Tatsache, “daß Jesus das gegen Sitte, Gesetz und pharisäischen Moralkodex verstoßende Tun der unreinen Sünderin nicht abwehrt, sondern sie gewähren läßt und durch die Berührung selbst verunreinigt wird, ... der Beweis, daß er entweder von ihrer Sündhaftigkeit nichts weiß oder wissentlich die Berührung duldet — in beiden Fällen disqualifiziert er sich in den Augen des Pharisäers als Prophet. Eine rituelle Gleichgültigkeit Jesu als weitere Möglichkeit kommt nicht in den Blick.”¹³¹

V40 Mit V40 beginnt die Antwort und Rede Jesu, in der er sein gerade in Zweifel gezogenes prophetisches Wissen beweist. Denn er antwortet auf den nicht geäußerten Vorwurf des Pharisäers, der nun mit Name angesprochen wird.¹³²

VV41-43 Die Antwort Jesu erfolgt in Form eines Gleichnisses,¹³³ in dem es ihm nicht um seine Selbstverteidigung als Prophet geht, sondern um die Verteidigung der Frau und in dem er den Blick von der Größe der Schuld auf die Größe der Vergebung und Liebe lenkt. Jesus leugnet dabei aber nicht die große Schuld der Sünderin, sondern versucht, das Neue der eschatologischen Vergebungstat Gottes zu verdeutlichen. Das Neue liegt darin begründet, daß alle “Wahrscheinlichkeitsrechnungen der Menschen”¹³⁴ und der “Gerechtigkeitspanzer”¹³⁵ des Pharisäismus gesprengt werden.

Die abschließende Gleichnisfrage macht nun den Angeredeten zum Gefragten und will ihn so einladen, sich selbst zu sehen, umzudenken und sich für die neue Wirklichkeit des Reiches Gottes zu öffnen. Obwohl die Antwort auf der Hand liegt, antwortet der Pharisäer nur zaghaft, “weil er erkennt, daß in der Selbstverständlichkeit der Antwort eine persönliche Ver-Antwortung für ihn enthalten ist.”¹³⁶

VV44-46 Jesus wendet nun die aus dem Gleichnis gewonnenen Erkenntnisse auf die gegebene Situation an, wobei sein Blick auf der Büsserin liegt. Indem Jesus sich der Frau

¹²⁹Frei, S. 131

¹³⁰vgl. 1 Kön 13,20ff ; 14,6 ; 2 Kön 1,2 ; 5,24 ; Joh 4,19 ; Apg 5,9 ; 1 Kor 14,24f

¹³¹Frei, S. 217

¹³²Der Name Simon wurde wohl nachträglich aus Mk 14,3 eingetragen

¹³³Da V44 lückenlos an V40 anschließt, war das Gleichnis vielleicht einmal selbständig überliefert worden (vgl. Rengstorf, S. 103).

¹³⁴Schweizer, S. 91

¹³⁵Schürmann, S. 434

¹³⁶Schürmann, S. 434

zuwendet und gleichzeitig den Pharisäer anspricht, fordert er Simon auf, ebenfalls die Frau anzuschauen, wahrzunehmen und sich mit ihrem Verhalten auseinanderzusetzen. Diese Frau wird nämlich zum Bild für die Lehre.¹³⁷ Denn es geht um ihr Beispiel, um ihre Liebestat, wenn nun gegenübergestellt wird, was die Frau getan und der Pharisäer unterlassen hat. Was dem Pharisäer in diesem Vergleich vorgehalten wird, sind keine Unterlassungssünden der Gastfreundschaft; denn Fußwaschung, Begrüßungskuß und Darreichung von wohlriechendem Öl für die Salbung seines Kopfes waren keine selbstverständlichen Gastgeberpflichten, sondern als Zeichen besonderer Ehrerbietung oder Vertrautheit die Ausnahme gewesen. Jesus macht "mit dieser Gegenüberstellung Simon nicht den Vorwurf, unhöflich gewesen zu sein, sondern weist ihn damit auf die Gefühle der Liebe und Dankbarkeit hin, die diese Frau stärker als Simon erfüllen."¹³⁸

VV47-50 Nach V47 ist die Liebe der Sünderin Folge der Vergebung. Doch Lukas verstand diese Liebe wohl anders und deutete in VV48-50 ihr von Liebe erfülltes Tun nicht nur als Folge, sondern auch als Grund der Vergebung.

4.2.4 Die Bedeutung dieser Perikope Lk 7,36-50 für die Fragestellung dieser Arbeit

In dieser Geschichte geht es offensichtlich "um eine Auseinandersetzung mit der pharisäischen Disqualifikation von Menschen, um die Entlarvung von Außenseiterrollen und Überheblichkeit"¹³⁹ bzw. um zwei Grundhaltungen, die sich in Simon und Jesus im Umgang mit der 'Sünderin' gegenüberstehen: "Hier die fromme Überheblichkeit, dort die liebevolle Bereitschaft zum Verzeihen."¹⁴⁰ Simon schenkt der Frau keine Beachtung; sie zählt in seinen Augen nicht, weil er weiß, daß sie eine Sünderin ist und somit zu den zahllosen Menschen gehört, "die sich ausserhalb der Ordnung gestellt haben und mit ihrem Verhalten den noch gesunden Teil des Volkes gefährden. Nur eine klare Abgrenzung kann da helfen."¹⁴¹ So sieht er, der fromme und selbstgerechte Pharisäer, nur die weinende Hure und ihr verfehltes Leben als abschreckendes Beispiel für Amoral, kultische Verunreinigung und Gesetzlosigkeit.

Jesus dagegen sieht in dieser Frau einen leidenden, suchenden, an sich selbst verzweifelnden, über sich selbst weinenden und sich seiner Verlorenheit bewußten Menschen, dem er durch seine Zuwendung eine neue Lebenschance geben kann.¹⁴² Deswegen — wegen

¹³⁷ vgl. Ernst, S. 258 ; Stöger, S. 213

¹³⁸ Steiner, Begegnungen, S. 40

¹³⁹ Frei, S. 217

¹⁴⁰ Ernst, S. 257

¹⁴¹ Steiner, Begegnungen, S. 45

¹⁴² vgl. Wolff, Jesus als Psychotherapeut, S. 145

dieses Menschen, wegen dieser Frau — setzt Jesus sich über das moralische Urteil und über das Gesetz seiner Gesellschaft hinweg und gibt ihr durch seine Zuwendung diese neue Lebenschance. Er versucht nicht, sie sich vom Leib zu halten, wie es der Sittenkodex der damaligen Gesellschaft gegenüber Frauen und Sündern und erst recht gegenüber sündigen Frauen verlangte, sondern begegnet ihr in einer vorbehaltlosen Offenheit und gibt ihr gerade damit ihre Würde und Selbstachtung zurück. In dieser Offenheit leugnet Jesus aber keineswegs die Sünde, sondern nennt sehr wohl die Sünde Sünde. Doch im Gegensatz zu den selbstgerechten Pharisäern und allen selbstgerechten Menschen aller Zeiten bekämpft Jesus nicht die Sünde, indem er den sündigen Menschen aus der Gemeinschaft ausschließt, sondern indem er ihm offen begegnet, ihm vergibt und ihm somit eine neue Chance gibt. So erweist sich Jesus hier wieder einmal als der „Heiland der Frauen.“¹⁴³ Denn wie in Lk 7,11-17 wird auch in Lk 7,36-50 ein Jesus gezeigt, der sich um eine Frau sorgt und kümmert, die ein typisches Frauenschicksal getroffen hat und die sich deshalb in extremer Lebenssituation befindet. Wie er sich der Witwe, die durch den Tod ihres Sohnes ohne Hilfe und Schutz dasteht, annimmt, so auch der stadtbekanntem Dirne, „die mißbraucht wird und sich selber mißbraucht, die benützt wird und weggeworfen wird, der jede Achtung versagt wird ...“¹⁴⁴

Mit dieser demonstrativen Solidarisierung Jesu mit von der Gesellschaft diskriminierten Frauen appelliert er zugleich an alle christlichen Gemeinden, sich ebenso solcher Frauen anzunehmen.¹⁴⁵

4.3 Lk 8,1-3: Frauen folgen Jesus

4.3.1 Traditions- und Redaktionsgeschichte

Der Sammelbericht Lk 8,1-3 gehört wiederum zum Sondergut des Lukas und wirft in der Frage der Traditions- und Redaktionsgeschichte einige Fragen und Probleme auf:

„Hat Lukas bewußt Erzählungen von Frauen zusammengestellt (7,11-17.36-50) und durch 8,1-3 festgehalten, daß auch sie als Zeuginnen der Auferstehung (23,55 ; 24,1.6-8) schon beim irdischen Wirken Jesu dabei waren wie die Apostel (Apg 1,21)? Oder waren 8,1-3 ursprünglich Einleitung zu 9,51?“¹⁴⁶ Stützt sich Lukas hier auf einen tradierten Text oder verarbeitet er hier Namen und Informationen seiner Sonderüberlieferung?¹⁴⁷ Da diese Verse — einem Summarium entsprechend — nur allgemeine Angaben beeinhalteten, sind diese Fragen nur schwer und teilweise hypothetisch zu lösen und werden daher unterschied-

¹⁴³Stöger, S. 216

¹⁴⁴Stock, S. 65

¹⁴⁵vgl. Ernst, Portrait, S. 152 ; Stöger, S. 216 ; Dautzenberg, S. 48

¹⁴⁶Schweizer, S. 93

¹⁴⁷vgl. Schneider, S. 180 und Müller, S. 85

lich beantwortet. So hält ein Teil der Exegeten¹⁴⁸ dieses Summarium für eine redaktionelle Einleitung des Lukas zum folgenden, mit der Lukas, "unter Anschluß an Mk 15,40f und in überlegter Verbindung mit 7,36-50 die Absicht [verfolgt], Frauen als ständige Begleiter Jesu neben den zwölf Aposteln vorzustellen (vgl. 23,55 ; 24,10)."¹⁴⁹ Die gegenteilige Exegetenrichtung¹⁵⁰ geht davon aus, daß Lukas in V1 die Redequelle benutzt hat. Ein synoptischer Vergleich mit Mt 9,35 zeige nämlich, daß Lk 8,1 vermutlich in der Spruchquelle nach der Rede über den Täufer (7,18-35) stand, und daß er V2f aus seinem Sondergut übernommen und nicht aufgrund von Mk 15,40 und 16,1-8 gebildet hat, weil dort weder etwas von einer Johanna und Susanna noch etwas von Heilungen und Dämonenaustreibungen geschrieben steht. Deshalb spreche vieles dafür, "daß auf die beiden Frauenerzählungen 7,11-17.36-50 vormals als generalisierende Abschlußnotiz etwas wie 8,2f gefolgt ist.

Es darf somit die Vermutung gewagt werden, daß Lukas 7,11-17.36-50 ; 8,2f als Erzählzusammenhang vorgefunden hat. Der 'Sitz' im Gemeindeleben dieser kleinen Komposition wird die Frauenfrage gewesen sein: Jesus hat einer armen Witwe geholfen, eine Sünderin angenommen und besessene Frauen geheilt; er hat sie in seine Gemeinschaft aufgenommen und sich von ihnen bedienen lassen. Die Gemeinde der Jünger wird es allen Anfeindungen zum Trotz darum ähnlich halten."¹⁵¹

Der Argumentationsgang für diese Annahme eines Erzählzusammenhanges von 7,11-17.36-50 und 8,2f in der Sonderquelle des Lukas erscheint zwar sehr schlüssig, wird jedoch durch eine Untersuchung der Sprache von Lk 8,1-3 widerlegt. Denn die sprachliche Analyse dieser Verse ergibt, daß außer der Eigennamen Lk 8,1-3 Wort für Wort lukanische Redaktion verrät¹⁵² und somit eine Vorlage für Lk 8,1 und 8,2f mit großer Wahrscheinlichkeit auszuschließen ist. Lk 8,1-3 ist also voll und ganz lukanischer Diktion zuzuschreiben.

Mit dieser redaktionellen Einfügung von 8,1-3 wird Lukas wohl folgendes beabsichtigt haben:

"Das Einleitungssummarium 8,1-3 dient der Aufnahme des in 6,20 verlassenen Mk - Fadens und zur Einführung eines neuen Abschnittes ... [Es] faßt das bisherige Wirken Jesu seit 4,43f zusammen und leitet zu den neuen Ereignissen über."¹⁵³

Die Erwähnung von Jesu Begleiterinnen im Anschluß an 7,36ff macht außerdem deutlich, daß Lukas die 'dankbare Sünderin' von 7,36-50 als ein Beispiel jener Frauen versteht, die in Galiläa von Jesus geheilt wurden und ihm seitdem aus Dankbarkeit dienten. Da Lukas aus seinem Sondergut auch eine Geschichte tradiert, in der nur einer von zehn vom Aussatz geheilten Männer dem Helfer Dank abstattet (vgl. Lk 17,11-19), ist Lk 8,2f und

¹⁴⁸z.B. Schneider, S. 180 ; Müller, S. 85 ; Schmithals, S. 100

¹⁴⁹Schmithals, S. 100f

¹⁵⁰z.B. Schürmann, S.448 ; Ernst, S. 260 ; Ernst, Portrait, S. 153 ; Grundmann, S. 173

¹⁵¹Schürmann, S. 448

¹⁵²vgl. Jeremias, Sprache, S. 175-178

¹⁵³Frei, S. 210

Lk 17,11-19 sicherlich wieder einmal als eine für Lukas typische Gegenüberstellung von Mann und Frau zu verstehen, durch die die Anhänglichkeit und Treue der Frau umso mehr hervortritt und wahrscheinlich auch hervortreten soll.¹⁵⁴ Gleichzeitig ist 8,1-3 eine abschließende Notiz zu 7,11-17 und 7,36-50, die "die positive Einstellung Jesu gegenüber Frauen noch einmal belegt."¹⁵⁵

Eine weitere redaktionelle Absicht des Lukas kann aus einem Vergleich von Mk 15,40 und Lk 23,49 erschlossen werden. Hier ist von den Frauen unter dem Kreuz Jesu die Rede. Während jedoch Markus die Frauen, die Jesus seit Galiläa "folgten und dienten", namentlich aufzählt, nennt Lukas dagegen keine Namen der Frauen, da sie ja schon aus Lk 8,2f bekannt sind. "Es ist demnach nicht zu bezweifeln, daß Lukas an dieser Stelle eine Reminiszenz an 8,2f nahelegen will und daß er die Namen absichtlich vorgezogen hat. ... Lukas will nicht erst nachträglich sagen, daß die Frauen in Galiläa bereits zur Begleitung Jesu gehörten, sondern zeigen, wie dies faktisch zugegangen ist. Die Änderung war freilich möglich, weil schon der Markustext die Bemerkung enthielt, daß die Frauen unter dem Kreuz schon in Galiläa zur festen Begleitung Jesu gehörten. ... Verschieden sind freilich bei Markus und Lukas die Namen der Frauen, bis auf Maria Magdalena. Hier dürfte Lukas die Namen deshalb geändert haben, weil ihm andere Traditionen vorlagen."¹⁵⁶ Eine wichtige Rolle für diese redaktionelle Verlagerung des Motivs der galiläischen Frauen aus der Passionsdarstellung in die galiläische Periode mag auch die Überlegung gespielt haben, daß sie als Zeug(inn)en der Kreuzigung und der Auferstehung schon in Galiläa in der Umgebung Jesu genannt werden müssen. "Lukas genügte es nicht, diese Frauen unter dem Kreuz und am leeren Grab zu erwähnen, weil Auferstehungszeugen nach seinem theologischen Verständnis auch Zeugen des Lebens Jesu gewesen sein müssen (vgl. Lk 24,26 ; Apg 1,21f)."¹⁵⁷

Den Dienst der Frauen erwähnt Lukas schließlich auch deshalb, um deutlich zu machen, daß Nachfolge nicht nur Männersache ist, d.h. um einerseits die Kooperation mit Frauen in der Gemeinde zu verteidigen bzw. zu rechtfertigen und um andererseits diese Frauen als Vorbild für die Frauen in seiner Gemeinde herauszustellen. Somit zeigt Lukas mit dieser Notiz, welche große Bedeutung er den Frauen in der Gemeinde zuweist.

4.3.2 Zur Frage nach der Historizität des Summariums

"Die lukanische Stilisierung und Generalisierung ist zwar nicht zu verkennen, aber daß sich Frauen in der engeren Begleitung Jesu befanden und ihn nachhaltig unterstützt ha-

¹⁵⁴ vgl. Ernst, Portrait, S. 155

¹⁵⁵ Dautzenberg, S. 50

¹⁵⁶ Dautzenberg, S. 51

¹⁵⁷ Schürmann, S. 446 ; vgl. Conzelmann, S. 41

ben, ist durchaus glaubhaft ...”¹⁵⁸ “Dafür spricht schon die Selbstverständlichkeit und Beiläufigkeit, mit der dieser Sachverhalt in Mk 15,40 und Mt 27,55f erwähnt wird.”¹⁵⁹

4.3.3 Exegese

V1 Nach V1 führt Jesus offensichtlich das Programm von Lk 4,43f durch. Er sucht systematisch jede Ortschaft des Judenlandes auf, um dort die Botschaft des Reiches Gottes zu verkündigen. Die Zwölf, die späteren Zeugen der Jesuszeit (vgl. Apg 1,22), begleiten ihn dabei.

V2f Ebenso begleiten Jesus “einige Frauen”, von denen gesagt wird, daß Jesus sie von dämonischer Besessenheit und Krankheiten geheilt hatte. Sie folgen ihm also offenbar aus Dankbarkeit. Während die vielen anderen Frauen, die sich in der Jesusbewegung engagieren, anonym bleiben (vgl. V3), werden drei durch ihre namentliche Erwähnung besonders hervorgehoben:

“Maria aus Magdala wird vorangestellt, weil sie auch später noch begegnet (24,10); mehr aber noch, weil sie als geheilte Exorzisierte, die dann Jesus zu dienen begann, sehr passend neben der liebenden Sünderin von 7,36-50 steht. Da sie aber auch sonst in den Aufzählungen an erster Stelle genannt wird (vgl. Mk 15,47 par Mt ; 16,1 par Mt ; Lk 24,10 oder wie in Joh 19,25 betont am Ende), wird man daran denken sollen, daß sie der Urkirche in besonderer Weise als Auferstehungs- und Traditionszeugin galt.”¹⁶⁰

Johanna, die Frau des Herodes-Beamten Chuza erwähnt Lukas ebenfalls in der Dreierliste als Osterzeugin (Lk 24,10), dort allerdings ohne nähere Angaben über ihre Person. Hier in Lk 8,3 sollen diese Angaben vielleicht zeigen, daß das Christentum bei prominenten, in der Öffentlichkeit anerkannten Personen Fuß gefaßt hat,¹⁶¹ und gleichzeitig vielleicht auch ein Beweis dafür sein, wie das Evangelium alle ge-

¹⁵⁸Gerstenberger, S. 118

¹⁵⁹Schottroff, S. 101

¹⁶⁰Schürmann, S. 446

Da Magdala eine durch Unzucht berüchtigte Stadt war (vgl. StB, I, S. 1046f), hat man Maria aus Magdala oft mit der Sünderin aus der vorausgehenden Perikope 7,36-50 identifiziert. Doch dies ist aus zwei Gründen nicht möglich:

1. weil Maria von Magdala in 8,2 erst neu eingeführt wird und somit nicht die Sünderin von 7,36-50 sein kann.

2. weil Sünde und Besessenheit im NT nicht gleichgesetzt werden können (vgl. Schürmann, S. 446, Anm. 19).

Die Nennung von sieben Dämonen hat symbolische Bedeutung und soll Maria von Magdala als besonders schweren Fall von Besessenheit darstellen (vgl. Ernst, S. 261 und Blank, S.51f)

¹⁶¹vgl. Schürmann, S. 446, Anm. 20

sellschaftlichen und wirtschaftlichen Barrieren niederreißt und Männer und Frauen jeden Standes miteinander zu einer Gemeinschaft vereint.¹⁶²

Die dritte namentlich genannte Frau, Susanna, bleibt sonst im Evangelium unerwähnt.

Die namentliche Nennung dieser Frauen spricht dafür, "daß sie in der ersten Gemeinde in hohem Ansehen standen und daß das in ihrem Umgang mit Jesus zu seinen Lebzeiten begründet war."¹⁶³

Die abschließende lukanische Notiz, daß diese genannten und ungenannten Frauen Jesus und seinen Jüngern mit ihrem Vermögen gedient hätten, wirft einige exegetische Probleme auf: Handelte es sich hier nur um traditionelle Frauendienste, zu denen vor allem der Tischdienst zählte, und die Deckung von Ausgaben durch einige vermögende Frauen in dieser Frauenschar oder waren diese Frauen auch am Verkündigungsauftrag beteiligt?¹⁶⁴

Da im Neuen Testament *διακονεῖν* seiner eigentlichen Bedeutung nach 'bei Tisch aufwarten' und in weitreichenderer Bedeutung 'für die Mahlzeit sorgen' heißt¹⁶⁵, liegt die Vermutung sehr nahe, daß es sich hier um die traditionellen Frauendienste handelte. Doch sind gegen diese Annahme zwei Einwände zu erheben:

Erstens gebraucht Lukas "wie schon Mk 15,41 vor ihm *διακονεῖν* Lk 8,3 / Apg 19,22 nicht nur vom Tischdienst, sondern von Dienstleistungen aller Art."¹⁶⁶

Zweitens "ist die Situation schwer vorstellbar: Jesus, die Jünger und eine Gruppe von Frauen wandern von Galiläa nach Jerusalem. Wie soll man sich dabei eine Versorgung mit Essen durch die Frauen eigentlich vorstellen?"¹⁶⁷ Dazu kommt die Tatsache, daß der Reisende auf jüdischem Gebiet unter Armenrecht stand und mit bescheidener Versorgung rechnen konnte.¹⁶⁸ Da die Kosten der Reisen Jesu demnach nicht sehr hoch gewesen sein dürften, hat Lukas die Vorstellung von vermögenden Frauen in der Umgebung Jesu wohl nicht aus der Tradition, sondern vielmehr aus seinen eigenen Erfahrungen mit der jungen Kirche in dieses Summarium 8,1-3 aufgenommen¹⁶⁹. An der Tatsache, daß schon zur palästinischen Jesusbewegung neben den Jüngern auch Frauen gehörten, ist aber deshalb nicht zu zweifeln. Denn auch Mk 15,40 und Mt 27,55 erwähnen, daß Frauen Jesus 'nachfolgten' und 'dienten'. Doch drängt die

¹⁶²vgl. Witherington, S. 118

¹⁶³Rengstorf, S. 105

¹⁶⁴vgl. Schottroff, S. 107 ; Laurentin, S. 278

¹⁶⁵vgl. Kittel, II, *διακονεῖν*, S. 81-93

¹⁶⁶Jeremias, Sprache, S. 178

¹⁶⁷Schottroff, S. 107

¹⁶⁸vgl. Rengstorf, S. 104

¹⁶⁹vgl. Schottroff, S. 101

Feststellung, daß die lukanische Notiz über das Vermögen dieser Frauen erst aufgrund späterer Erfahrungen eingetragen worden ist und somit der Dienst der Frauen um Jesus nicht in einer finanziellen Unterstützung zu sehen ist, nun zu folgenden Fragen: Sind diese Frauen "nur als Helferinnen in *äußeren* Dingen"¹⁷⁰ zu verstehen bzw. fungierten sie "von V1 her, der von Jesu Verkündigung in der Begleitung der Zwölf und der Frauen spricht, ... nur als ... stille Sympathisanten" oder nahmen sie, "wie die enge grammatische Verbindung mit den in die Sendung Jesu einbezogenen Jünger nahelegt, auch an der Wahrnehmung dieses Auftrages"¹⁷¹ teil?

Diese Fragen können aus diesem Text leider nicht beantwortet werden, weil er so allgemein gehalten ist, daß man daraus nicht mehr erschließen kann, "welche Aufgaben, Funktionen, Dienste und Ämter diese Frauen konkret in der vorösterlichen Jesusbewegung ausübten und wie sich ihr Einsatz gegenüber dem der männlichen Jünger und Mitarbeiter abhob."¹⁷² Die Frauen gehörten aber auf jeden Fall zu Jesu Gefolge und konnten dadurch an seiner Lehre und Verkündigung ebenso Anteil nehmen wie an seinem außergewöhnlichen Wirken.¹⁷³ Obgleich somit in allen Evangelien keine einzige Stelle darauf hinweist, daß auch Frauen mit Verkündigungsaufgaben betraut worden sind, so ist diese Notiz Lk 8,2f aber ein weiterer Hinweis darauf, daß Frauen zur festen Begleitung Jesu gehörten,¹⁷⁴ und diese Tatsache schließt nicht aus, "daß selbstverständlich auch die mitwandernden Frauen ganz schlicht und einfach Worte und Taten Jesu weitererzählt haben. ... Vielleicht hat Jesus die mitwandernden Frauen sogar ausdrücklich zum Weitererzählen ermuntert, denn seine Botschaft soll ja wie ein 'Sauerteig' unter die Masse gemengt werden."¹⁷⁵

4.3.4 Die Bedeutung des Summariums Lk 8,1-3 für die Fragestellung dieser Arbeit

Lk 8,1-3 sieht auf den ersten Blick wie ein schlichter Bericht aus, über den man leicht hinwegliest, weil er so gar nichts Besonderes zu enthalten scheint. Das liegt sicherlich daran, daß der Leser von heute sich nur noch schwer vorstellen kann, wie provokativ dieses Verhalten Jesu auf die damalige patriarchalische Gesellschaft wirken mußte. In dieser Gesellschaftsordnung war nämlich die Frau auf die gleiche Stufe des Kindes und des Sklaven gestellt und die Gestaltung des gesamten öffentlichen Lebens ausschließliche Männersache. Deshalb galt das Sprechen mit einer Frau in der Öffentlichkeit als höchst anstößig

¹⁷⁰Leipoldt, II, S. 86

¹⁷¹Gerstenberger, S. 118 ; vgl. Heiler, S. 88, Anm. 29

¹⁷²Müller, S. 86

¹⁷³vgl. Neuer, S. 86

¹⁷⁴denn das Verb *διακονεῖν* steht im Imperfekt und deutet damit auf eine ständige Aufgabe der Frauen hin

¹⁷⁵Albrecht, S. 15

und unpassend und Frauen in der Gesellschaft eines Rabbi waren für diese Umwelt Jesu erst recht ganz undenkbar.

Auf diesem Hintergrund wird deutlich, welche e-manzipatorische (im wörtlichsten Sinn verstanden) Leistung Jesus durch seine alle jüdischen Grenzen durchbrechende Offenheit für die Mitarbeit von Frauen vollbrachte. Denn durch seine liberale Haltung befreite Jesus die Frauen in eine neue gesellschaftliche Stellung, welche dann auch in den frühen christlichen Gemeinden — wenn auch mit Rückschlägen in konservative Tendenzen¹⁷⁶ — realisiert wurde. Gläubige Frauen wurden nun wie selbstverständlich *neben* gläubige Männer gestellt¹⁷⁷ und ebenso selbstverständlich übernahmen Frauen im Gemeindeleben wichtige Aufgaben.¹⁷⁸

Die christlichen Urgemeinden hatten also die Botschaft Jesu im Umgang mit Frauen verstanden und aus dieser völlig neuen Einstellung Jesu zu Frauen auch die Konsequenzen für ihren Gemeindeaufbau gezogen: Die Frauen genossen in den christlichen Urgemeinden gesellschaftliche und religiöse Gleichberechtigung! Das ist ein wirklich revolutionärer Zug angesichts der jüdischen Praxis, wo die Frau gesellschaftlich auf die Funktion der Frau und Mutter, d.h. der Hausfrau, beschränkt war und in religiöser Hinsicht nicht einmal an den kultischen Versammlungen aktiv teilnehmen durfte!

“Wenn in der späteren Entwicklung des Urchristentums zur ‘Großkirche’ dann doch das weibliche Element wieder in den Hintergrund gedrängt wurde und das männliche Element dominierte, zumal was die Kirchenordnung angeht, so hängt dies mit dem abendländisch—römischen Patriarchalismus zusammen, der die Frauen an der vollen, unverkürzten Teilnahme und Entfaltung ihrer Möglichkeiten in der Ausgestaltung des Christlichen weitgehend hinderte.”¹⁷⁹

4.4 Lk 10,38-42: Jesus als Gast bei Martha und Maria

4.4.1 Traditions- und Redaktionsgeschichte

Die kurze Erzählung von Jesus als Gast im Haus der beiden Schwestern Martha und Maria gehört ebenfalls zum Sondergut des Lukas und weist ihn wieder einmal als “Evangelist der Frauen”¹⁸⁰ aus. Dem Text liegt eine Tradition zugrunde, die von Lukas nur geringfügig bearbeitet wurde. So zeigen sich typisch lukanischer Stil und Redaktion eigentlich vor

¹⁷⁶vgl. 1 Kor 11,7-16 ; 14,34ff ; Kol 3,18 ; Eph 5,22 ; 1 Tim 2,10

¹⁷⁷vgl. Apg 1,14 ; 5,1-11.14 ; 8,3.12 ; 9,2.36-42 ; 16,33ff ; 17,4.12.34 ; 18,2f.18 ; 21,5f ; 22,4 ; 1 Kor 11,2-16 ; 14,34ff ; 1 Tim 2,11-15 ; 5,2-16 ; 2 Tim 3,6 ; 1 Petr 3,7

¹⁷⁸vgl. Apg 18,26 ; 21,9 ; 1 Kor 16,19 ; Phil 4,2f ; 1 Tim 3,11 ; Tit 2,3ff

vgl. Ernst, S. 261f

¹⁷⁹Dautzenberg, S. 90

¹⁸⁰Schmithals, S. 129

allem nur im Einleitungsvers 38¹⁸¹, mit dem er diese Erzählung in den sogenannten "lukanischen Reisebericht" (Lk 9,51 - 18,14) einordnet¹⁸²: "Jesus wandert mit seinen Jüngern von Galiläa nach Jerusalem, und zwar durch Samaria hindurch; doch die Samariter nehmen ihn nicht auf (vgl. Lk 9,52f). Im Gegensatz dazu findet Jesus Aufnahme bei diesen beiden Frauen."¹⁸³ Dieser Kontrast zwischen den ungastlichen Samaritern und den gastfreundlichen Schwestern ist sicherlich redaktionell beabsichtigt und zeigt wieder einmal in der typisch lukanischen Gegenüberstellung von Mann - Frau - Perikopen das Verhalten von Frauen als beispielhaft auf. Aus dem unmittelbaren Kontext des barmherzigen Samariters (10,25-37) läßt sich eine weitere redaktionelle Absicht - wohl das redaktionelle Hauptanliegen - erschließen. Die Erzählung von Martha und Maria soll offensichtlich als Korrektiv zu der Werkfrömmigkeit von V37 verstanden werden.¹⁸⁴ Diese Intention des Lukas läßt sich aus dem chiasmischen Aufbau von VV27-42 ableiten: "V27a Gottesliebe; V27b Nächstenliebe; VV29-37 Nächstenliebe; VV38-42 Gottesliebe. Lukas fürchtet demzufolge offensichtlich, aus VV27b-37 könnten Leser den (naheliegenden) falschen Schluß ziehen, das Christliche ließe sich auf die Liebe - das Diakonische - reduzieren ..." ¹⁸⁵ Von diesem Zusammenhang zur Erzählung vom barmherzigen Samariter her soll und wird das Tun der Martha nicht kritisiert; es ist lobenswert und entspricht der Liebestat des Samariters in VV27-37. Doch "müssen Nächstenliebe (caritas) und Diakonie sich ... aus dem Hinhören auf Jesu Wort ständig neu motivieren und in ihrem Sinn nähren, um vor dem Leerlauf eines Aktivismus und bloßen Humanitätsgedanken geschützt zu sein."¹⁸⁶ Diese gegenseitige Ergänzung und Gleichwertigkeit von Gottes- und Nächstenliebe macht Lukas auch wieder durch die für sein Evangelium typische Parallelsatzung von Mann und Frau deutlich. "Love of neighbor is modelled for us by a man, the Good Samaritan: love of God is presented to us in the person of a woman, Mary, completely intent on the word of her Lord."¹⁸⁷

Da Lukas ja auch für seine Gemeinde schreibt, erkennt er "in der Gestalt der von Jesus gelobten Maria ... eine Haltung, die in seiner Gemeinde möglicherweise vernachlässigt worden ist. ... In der Gemeinde des Lukas scheint sich ein geschäftiger christlicher Aktivismus breitgemacht zu haben"¹⁸⁸, der nun korrigiert werden muß.

¹⁸¹ vgl. Jeremias, Sprache, S. 193-195

¹⁸² vgl. Dautzenberg, S. 54; Müller, S. 111

¹⁸³ Dautzenberg, S. 54f

¹⁸⁴ vgl. Ernst, Portrait, S. 156

¹⁸⁵ Schmithals, S. 129

¹⁸⁶ Müller, S. 111

¹⁸⁷ Flanagan, S. 290

¹⁸⁸ Ernst, Portrait, S. 156

4.4.2 Zur Frage nach der Historizität des Erzählten

Die Perikope Lk 10,38-42 wird zu Recht zu den 'biographischen Apophthegmata' gerechnet¹⁸⁹, da sie in einer bildhaften Szene eine Wahrheit zum Ausdruck bringt, die über die Situation hinausgeht und somit der ganzen Erzählung einen symbolischen Charakter verleiht.¹⁹⁰ Ein historischer Kern ist damit aber keineswegs ausgeschlossen, zumal die evangelische Überlieferung auch sonst Beziehungen zwischen Jesus und den beiden Schwestern voraussetzt (vgl. Joh 11,1ff).¹⁹¹ Man darf daher annehmen, daß die vorliegende Erzählung in ihrem Kern auf historischen Erinnerungen beruht¹⁹² und erst in einer späteren Traditionsstufe "zu einer lehrhaft - typologischen Aussage zurechtstilisiert wurde"¹⁹³, in der zwei verschiedene Typen bzw. Rollen gegenübergestellt werden.

4.4.3 Exegese

V38 Bei seiner Wanderung wird Jesus in einem ungenannten Dorf von einer Frau namens Martha gastfreundlich aufgenommen.¹⁹⁴ Für einen Juden in Palästina ist diese Einkehr Jesu in das Haus einer Frau unbegreiflich, da eine Weisung lautet: "*Redliche Männer seien deine Tischgenossen*" (Sir 9,16) und als ein rabbinischer Grundsatz gilt, daß man sich von einer Frau nicht bedienen läßt, sondern nur von freien Dienern oder Sklaven.¹⁹⁵ So wird hier bereits wieder deutlich, daß Jesus sich über die patriarchalischen Vorstellungen seiner Zeit hinwegsetzt.

V39 "In wohlüberlegtem Kontrast zu der geschäftigen Martha wird nun die Schwester Maria vorgestellt, die untätig zu den Füßen Jesu sitzt und auf seine Worte lauscht."¹⁹⁶ Da nach jüdischer Lehre der Schüler zu Füßen seines Lehrers sitzt¹⁹⁷, macht diese knappe Notiz, daß sich Maria zu den Füßen Jesu setzte, deutlich, daß Maria als Schülerin die Worte Jesu hören und zugleich lernen will. Indem Jesus ihr das zugesteht, spiegelt sich auch hier wieder Jesu Freiheit von allen engherzigen jüdischen Verhaltensvorschriften. Denn — wie bereits gezeigt — widerspricht es jüdischer

¹⁸⁹ vgl. Bultmann, S. 64; Dautzenberg, S. 54; Schneider, S. 252; Dibelius, S. 293; Frei, S. 173

¹⁹⁰ vgl. Dautzenberg, S. 54 und Bultmann, S. 59

¹⁹¹ vgl. Rengstorf, S. 142

¹⁹² vgl. Ernst, S. 354

¹⁹³ Dautzenberg, S. 54

¹⁹⁴ "Aus der Erzählung geht nicht deutlich hervor, ob das Dorf noch in Samaria oder schon in Judäa liegt. Wollte Lukas den Kontrast zwischen den ungastlichen Samaritern (Lk 9,52ff) und der gastfreundlichen Frau besonders unterstreichen, dann liegt es näher, an eine samaritanische Ortschaft zu denken." (Dautzenberg, S. 55)

¹⁹⁵ vgl. StB, I, S. 300

¹⁹⁶ Ernst, S. 355

¹⁹⁷ vgl. Haag, Bibellexikon, Sp 503

Sitte, daß ein Rabbi mit einer Frau spricht und erst recht, daß er ihr die Schrift auslegt. Jesus setzt sich also wieder einmal über das Ressentiment der Sitte hinweg. Im Annehmen seiner Rolle als Lehrer Marias befreit er die Frau in eine neue gesellschaftliche Stellung, nämlich als gleichberechtigt wie der Mann im Bezug auf die Schriftauslegung bzw. auf das Hören des Evangeliums.

V40 berichtet noch einmal von der Geschäftigkeit der Martha, die "ganz von den technischen Pflichten der Gastfreundschaft in Anspruch genommen ist, während sich die meditative Maria dem Gast durch intensives Zuhören widmet."¹⁹⁸ Martha ist damit ihrem Wesen nach ganz als Hausfrau, die dem 'tüchtigen Weib' im Buch der Sprüche 31 gleicht, charakterisiert.¹⁹⁹ In dieser typisch weiblichen Rolle wird sie aber keineswegs von Jesus kritisiert, sondern der Anstoß geht vielmehr von ihr aus. Sie beklagt sich über das Verhalten ihrer Schwester, die die bisher typisch 'männliche' Rolle einnimmt, was Martha von ihrem Standpunkt aus als offenkundige Faulheit erscheint.²⁰⁰ Denn der Platz der Frau ist in der Küche! Das war offensichtlich Marthas Ansicht und so ärgert sie sich über ihre Schwester Maria, die Jesus zuhört, als wäre sie ein Mann! Deshalb bittet sie Jesus, ihre Schwester zur Ordnung zu rufen.²⁰¹

V41f Die Antwort Jesu auf den Vorwurf und die Bitte Marthas ist vom Gegensatz vieles — eines bestimmt²⁰² und entspricht nicht Marthas Erwartungen. Denn Jesus gibt Martha nicht recht, womit er aber keineswegs die Hausarbeit der Hausfrau Martha abwerten will. Jesus will vielmehr in einem ersten Schritt Martha aufzeigen, daß ihr *vieles* Sorgen ins rechte Verhältnis zu dem *Einen* gesetzt werden muß. Deshalb drücken seine Worte zwar Anerkennung ihrer Tätigkeit aus, aber zugleich auch Warnung vor übertriebenen Mühen und Sorgen: *Μάρθα, Μάρθα μεριμνᾷς*

¹⁹⁸Müller, S. 111

¹⁹⁹vgl. Ketter, S. 231

²⁰⁰vgl. Dautzenberg, S. 56 und Swidler, S. 253

²⁰¹vgl. Jelsma, S. 20f

²⁰²Daß es auf diesen Gegensatz ankommt, gilt trotz der sechs verschiedenen Textüberlieferungen von V42a als sicher.

1. ὀλίγων δὲ χρεῖά ἐστιν ἢ ἑνὸς
2. ὀλίγων δὲ ἐστὶν χρεῖά ἢ ἑνὸς
3. ὀλίγων δὲ ἐστὶν ἢ ἑνὸς
4. ὀλίγων δὲ ἐστὶν χρεῖά
5. Die Stelle wird ganz weggelassen; diese Lesart ist am unwahrscheinlichsten, da die Abfolge von drei Namen an einem Satzanfang kaum denkbar ist.
6. ἑνὸς δὲ ἐστὶν χρεῖά. Diese Lesart ist durch die Entdeckung des Papyrus 75 am wahrscheinlichsten. (vgl. Witherington, S. 102; Ernst, S. 355f; Schneider, S. 252)

καὶ θορυβάζει περὶ πολλά. In feierlicher Anrede *Μάρθα, Μάρθα* will Jesus Martha darauf hinweisen, daß ihr Tun "unruhiges Sorgen und sorgende Unruhe ist, die am Entscheidenden vorbeiläuft."²⁰³ Das Verb *μεριμνᾷ*, 'sich Sorgen machen' kann nämlich auch wiedergegeben werden mit 'sich abmühen für', 'trachten oder streben nach', 'jagen nach', weshalb es auch durch das Verb *ζητεῖν* ersetzt werden kann (vgl. Lk 12,29 ; Mt 6,31). "Aus 1 Kor 7,32-34 ergibt sich, daß sein Inhalt auch den zerstreuten und zerfahrenen Sinn deckt, der sich bei dem Erwägen der einzelnen Möglichkeiten einstellen kann. Gefährlich ist, dass der Gegenstand des *μεριμνᾷ* den Menschen in Anspruch nimmt, ihn in seine Macht zieht und Herr über ihn wird, vgl. Mt 6,25 und den Zusammenhang mit dem vorhergehenden 6,24. Durch die Mühe um die vielen Dinge und den unruhigen Sinn, der jener Mühe auf den Fuss folgt, und durch die Ratlosigkeit (*θορυβάζεσθαι*) droht die gottesfeindliche Macht, Martha in ihre Gewalt zu bringen und ihr den Weg zu verbauen zu dem, was das Wort ihr schenken will. Ihre Lage ist dieselbe wie in Lk 8,14, wo *μέριμναι τοῦ βίου* die Saat des Wortes im Wachstum ersticken. Deshalb redet der Herr zu Martha wie zu jemand, der sich in Gefahr befindet (vgl. die entsprechende gefahrvolle Situation in Lk 22,31 und Acta 9,4). Durch diese Anrede sollen wir des Heilandes Angst um sie und seine Warnung an sie hören."²⁰⁴

In einem zweiten Schritt hebt Jesus dann das Verhalten der Maria, die bisher nur die (Neben)rolle als Schwester der Gastgeberin spielte, in den Mittelpunkt. Jesus bestätigt ihr, "daß sie das Richtige getan hat, das, was in diesem Augenblick Priorität hat und das einzig Notwendige ist: Sie darf ihn als Frau tatsächlich unmittelbar hören, darf mit ihm zusammensein... Er läßt es nicht nur zu, er bejaht es ausdrücklich, daß Martha [deswegen] alles auch noch Wichtige liegen und stehen läßt."²⁰⁵ Mit dieser Antwort hat Jesus die jüdische Vorstellung, daß alle Frauen in die Schablone der Nur - Hausfrau gepreßt werden können und müssen, abgelehnt²⁰⁶; d.h. aber nicht, daß Jesus die Rolle der Hausfrau ablehnte. Denn es geht ihm nicht um einen *Angriff* auf diese traditionelle Rolle der Frau, sondern um die *Verteidigung* einer neuen und weiteren Rolle der Frau als Hörerin des Wortes Gottes und in die Nachfolge Jesu Gerufene. Deshalb greift er ja nicht Martha an, sondern verteidigt Maria. Mit diesem Verhalten bringt Jesus zum Ausdruck, daß er seine Botschaft sowohl an Männer als auch an Frauen richtet und keinen Unterschied zwischen beiden macht.

²⁰³ Stöger, S. 307

²⁰⁴ Laland, S. 74f

²⁰⁵ Albrecht, S. 18

²⁰⁶ vgl. Swidler, S. 235

4.4.4 Die Bedeutung der Perikope Lk 10,38-42 für die Fragestellung dieser Arbeit

In dieser kleinen Szene hat uns Lukas eine anschauliche Reflexion über Frauenrollen überliefert, die deutlich macht, „daß auch Frauen auf das Hören des Wortes, was ja nicht mit Beschaulichkeit und Quietismus zu verwechseln ist, angewiesen sind und daß die häusliche Geschäftigkeit der Martha keineswegs als typisch frauliches Charisma bestätigt wird.“²⁰⁷ So macht diese Erzählung die volle Gleichberechtigung der (Haus)frau gegenüber dem Evangelium deutlich²⁰⁸ bzw. verteidigt „die Frauen in der Nachfolge Jesu gegen Zwänge, die sie auf die [Nur] - Hausfrauen- und [Nur] - Mutterrolle reduzieren wollen.“²⁰⁹ Es geht hier also „überhaupt nicht um die Abwertung der Hausarbeit einer Hausfrau, [sondern] vielmehr um eine unerhörte Aufwertung der Frau im Sinne von Gal 3,28: *“Es gibt nicht mehr Juden und Griechen (Heiden), nicht Sklaven und Freie, nicht Mann und Frau, denn ihr alle seid einer in Christus.”*²¹⁰

4.5 Lk 23,27-31: Jesus spricht zu den um ihn klagenden Frauen von Jerusalem

4.5.1 Traditions- und Redaktionsgeschichte

Innerhalb der Perikope Lk 23,26-32, die den Kreuzweg Jesu beschreibt, hat Lukas uns wiederum eine Szene (VV27-31) aus seiner Sonderquelle überliefert. Dieses Sondergut hat er folgendermaßen in seine Markus - Vorlage eingebaut: Die Einleitung (V26) hat er aus Mk 15,20b.21 übernommen und den Schluß (V32) aus Mk 15,27, wo Markus die Schächerszene vorbereitet, vorweggenommen. In diesen Markus - Rahmen fügt Lukas nun sein Sondergut (VV27-31) ein, das er kaum redaktionell überarbeitet hat.²¹¹

Die Absicht, die Lukas mit diesem ‘Zwischenbericht’ von VV27-31 verfolgte, lag sicherlich nicht nur darin, festzuhalten, daß es in Jerusalem Leute gab, die Jesu Tod schwer erschütterte. „Ihm waren vor allem Jesu Worte bei dieser Gelegenheit wichtig. ... Jesu letztes Wort an sein Volk setzt die Reihe seiner Weissagungen über das Schicksal von Stadt und Volk fort, die Lukas besonders zahlreich überliefert hat (11,50f ; 19,41ff ; 20,9ff ; 21,20ff), und faßt sie noch einmal unter dem entscheidenden Gesichtspunkt zusammen.“²¹²

Auch in diesen Versen findet sich wieder eine Gegenüberstellung von Mann und Frau,

²⁰⁷Gerstenberger, S. 116

²⁰⁸Dautzenberg, S. 58

²⁰⁹Schottruff, S. 123

²¹⁰Albrecht, S. 19

²¹¹vgl. Jeremias, Sprache, S. 305

²¹²Rengstorf, S. 269

nämlich von Simon von Cyrene und den Töchtern Jerusalems. "This is typical Lucan: if the man Simon appears to help Jesus enroute to Calvary, there must also be women present to express their concern."²¹³

4.5.2 Zur Frage nach der Historizität des Erzählten

"Der Form nach handelt es sich [bei diesem Sondergut] um ein Apophthegma ..., das Jerusalem ein göttliches Strafgericht (wegen der Tötung Jesu) ankündigt. Es ist wahrscheinlich auf der Grundlage eines Jesuswortes (VV28f.[30f]) gebildet und liest sich — spätestens vom Standpunkt des Evangelisten — als Vorhersage der Zerstörung Jerusalems im Jahre 70 (vgl. 19,41-44)."²¹⁴

4.5.3 Exegese

V27 Während Lukas in V27a bemerkt, daß eine große Volksmenge Jesu — wohl aus Sensationslust²¹⁵ — begleitete, richtet Lukas in V27b das Augenmerk auf Frauen, die sich auf die Brust schlugen und Jesus beweinten (*ἐκόπτοντο καὶ ἐθρήνουσαν*).²¹⁶ *κόπτεσθαι* (Schlagen von Stirn und Brust) und *θρήνειν* (das eigentliche und unmittelbare Wehklagen) sind zusammen zwar terminus technicus der Totenklage²¹⁷, doch fallen an unserer Stelle zwei Besonderheiten auf:

1. Der Zeitpunkt der Totenklage: "Allgemein und auch im NT feststellbar (vgl. Lk 8,52 par Mk 5,38 / Mt 9,23 ; Joh 11,33 ; Apg 8,2) treten die Klagenden erst dann in Funktion, wenn der Tod eingetreten ist. Diese Situation ist hier nicht gegeben. Sie tritt frühestens in V48 ein, wo auch auffallenderweise die Worte *τύπτοντες τὰ στήθη* als eine denkbare formale Reminiszenz an eine Totenklage verstanden werden könnten. Man wird V48 jedoch eher an ein reumütiges An-die-Brust-Klopfen denken müssen. Auch an geeigneter Stelle, im Begräbnis Jesu (23,50-56) wird eine Totenklage ausdrücklich nicht erwähnt. Dabei wäre hier genügend Gelegenheit gewesen, auf ein *κοπετός* oder auf "klagende Frauen" hinzuweisen. Die Frauen fehlen dann auch nicht im Geleit zur Begräbnisstätte, doch von ihnen wird nur berichtet, daß sie ihm das Geleit gaben (*κατακολουθούσαι*) und zusahen (*ἐθεάσαντο*), "wie der Leichnam in das

²¹³Flanagan, S. 292

²¹⁴Schneider, S. 480

²¹⁵vgl. Schmid, S. 346

²¹⁶Die Erklärung von Ernst, daß Lukas die Scharen in "das Volk" und "die Frauen" aufteilt entweder aufgrund von Sach 12,10ff oder eines "bekannten Verkündigungsmotives des Evangelisten" (Ernst, S. 631), halte ich nicht für stichhaltig. Denn erstens ist in V27 nicht wie in Sach 12,11 gesagt, daß auch die Volksmenge Jesus beklagt, und zweitens setzt die Anrede Jesu in V28 das Zugewesen von Frauen voraus

²¹⁷vgl. Untergaßmair, S. 17 und Kittel, III, *κόπτω*, S. 152

Grab gelegt wurde" (V55). Daß hier jeglicher Hinweis auf eine Klage fehlt, fällt um so mehr auf, als die in mancher Hinsicht zur lukanischen Passion parallel gestaltete Stephanusperikope in der Apg im Zusammenhang mit der Bestattung des Märtyrers ausdrücklich erwähnt: *καὶ ἐποίησαν κοπετὸν μέγαν ἐπ' αὐτῷ* (8,2) ... Auf diesem Hintergrund muß auch die Ausklammerung jener Frauengruppe von einer solchen Totenklage auffallen, die Jesus von Galiläa gefolgt war (vgl. V48 mit VV49.50) ... Das Fehlen einer Totenklage an der eigentlich zutreffenden Stelle ist bemerkenswert ...²¹⁸ und scheint mir eine bewußte Vorwegnahme der Totenklage in V27 zu erweisen²¹⁹, die wohl *echte* Trauer der Jerusalemer Frauen (im Gegensatz zur *bestellten* Trauer der Klageweiber zum Ausdruck bringen soll.²²⁰

2. Gewöhnlich waren an der Todesklage nur die Familienangehörigen und die bezahlten Klagefrauen beteiligt (vgl. Mk 5,38). Nur beim Begräbnis führender Persönlichkeiten, wie z.B. eines Rabbis, erweiterte sich der Kreis der Trauernden zu einer Totenklage des ganzen Volkes. Umgekehrt war aber für einen Hingerichteten eine öffentliche Totenklage verboten (vgl. Dtn 21,22f)!²²¹ Die Frauen, die hier Jesus auf seinem Todesgang beweinen und somit spontan die Rolle der sonst bestellten Klageweiber (vgl. die termini technici) übernehmen, übertreten also in zweifacher Weise die jüdische Sitte: Sie trauern erstens *vor* dem eingetretenen Tod und zweitens um einen *zur Hinrichtung geführten Delinquenten*!! Mit diesem Verhalten, mit dem sie sich ja Spott und möglichen Mißhandlungen aussetzen²²², geben sie gegen den Strom der Masse und inmitten einer feindlichen Umgebung das äußerst mutige Bekenntnis ihres Mitgeföhles und verletzten Rechtsgeföhles ab.²²³

V28f Jesus wendet sich nun diesen Frauen zu und spricht sie an.

Die Anrede *θυγατέρες Ιερουσαλήμ* zeigt, daß es sich hier nicht um den Kreis der Frauen handelt, die ihm seit Galiläa folgten, sondern um Frauen der ungläubigen Hauptstadt Jerusalem. Sie kannten Jesus wahrscheinlich bisher nur vom Hören - Sagen, nutzten nun aber die Gelegenheit, sich in aller Öffentlichkeit zu diesem Jesus zu bekennen und übertraten für dieses Bekenntnis sogar jüdische Sitten.

²¹⁸Untergaßmair, S. 17f

²¹⁹und nicht eine Interesslosigkeit an einer Totenklage, wie Untergaßmair S. 18 folgert

²²⁰vgl. Schmithals, S. 224

²²¹vgl. Schmid, S. 346 ; Schneider, S. 481 ; Stöger, S. 285

²²²vgl. Belsler, S. 337

²²³vgl. Ketter, S. 338

Diese Jerusalemer Frauen fordert Jesus nun auf, nicht über ihn, sondern über sich selbst zu weinen, da das Gericht schon vor der Tür steht.²²⁴ Mit diesen Worten lenkt Jesus vom Schicksal seiner Person ab und auf das Schicksal dieser Frauen unter dem Gericht Gottes über das ungläubige Jerusalem hin. Was sonst nämlich größtes Glück einer Frau ist, wird nun ihr Unglück sein; denn "die Mütter, die sich in jenen furchtbaren Tagen des Gerichtes über die Stadt um ihre Kinder sorgen müssen, sind besonders zu bedauern. Ähnliche Aussagen begegnen öfter in der jüdischen Literatur, vor allem im Blick auf die apokalyptischen Schrecken der Endzeit; man vgl. z.B. syr. Bar 10,5b-16 ; Jes 54,1 ; Luk 21,23."²²⁵ Doch "die Formulierung des gesamten Makarismus ist, abgesehen vom Seligpreisungswort, hier einmalig."²²⁶

V30 Die Furchtbarkeit dieser Tage wird noch einmal durch ein alttestamentliches Zitat aus Hos 10,8 unterstrichen, in dem sich die Verzweifelten einen schnellen Tod wünschen.

V31 greift ein Sprichwort auf (vgl. Spr 11,31), das in ähnlicher Form auch in rabbinischen Schriften begegnet²²⁷ und die in V29f beschriebene Katastrophe begründet: Den schuldigen Bewohnern Jerusalems droht ein schlimmeres Schicksal als dem unschuldig Gerechten, den man töten wird.

4.5.4 Die Bedeutung der Verse Lk 23,27-31 für die Fragestellung dieser Arbeit

Für unsere Frage nach dem Umgang Jesu mit Frauen hält Lukas in dieser Szene auf dem Kreuzweg Jesu etwas Entscheidendes fest. Zum ersten und einzigen Mal in der evangelischen Tradition ist es nicht Jesus, der sich um eines Menschen willen über den jüdischen Sittenkodex hinwegsetzt, sondern sind es Menschen und zwar Frauen — nicht Männer —, die es wagen, um Jesu willen die jüdischen Verhaltensgrenzen zu überschreiten. Will Lukas damit vielleicht betonen, daß Frauen es waren, die von Jesu Botschaft etwas Entscheidendes verstanden hatten, nämlich für das, was sie mit Geist und Herz als wahr erkannt haben, entschlossen einzutreten?²²⁸ Denn genau das tun sie hier. Sie haben keine Angst, sich in aller Öffentlichkeit zu dem von der Öffentlichkeit verkannten und zum Tode verurteilten Propheten zu bekennen; sie fürchten sich nicht, als Sympathisantinnen dieses Hochstaplers erkannt zu werden; sie wagen es, gegen den Strom zu schwimmen und nehmen keinerlei Rücksicht auf die für sie gefährlichen Folgen ihres Verhaltens!

²²⁴Beachte die Sprache der Unheilspropheten: "Töchter Jerusalems" (Jes 3,18); "Es kommen Tage" (Am 4,2) und das Präsens als Tempus

²²⁵Schmithals, S. 224

²²⁶Untergaßmair, S. 24

²²⁷vgl. StB, II, S. 263f

²²⁸vgl. Belser, S. 338

Wissen die Evangelien über Männer Ähnliches zu berichten? Im Gegenteil: Judas verrät Jesus aus Geldgier (vgl. Lk 22,3ff par), Simon verleugnet Jesus aus Angst vor persönlichen Folgen (vgl. Lk 22,54bff par), die Jünger lassen Jesus treulos im Stich und fliehen im Augenblick der Gefangennahme Jesu, weil es für sie gefährlich werden könnte (vgl. Mk 14,50). Dieses Verhalten der Jünger als Folie für Lk 23,27ff läßt die Frauen als um so treuere und mutigere Anhängerinnen Jesu erscheinen. Die letzte Erwähnung von Frauen in der Umgebung des irdischen Jesus in Lk 23,49 wird dies noch einmal verdeutlichen und bestätigen.

4.6 Lk 23,49: Die galiläischen Frauen unter dem Kreuz Jesu

4.6.1 Traditions- und Redaktionsgeschichte

Lk 23,49 ist der Schlußvers des lukanischen Kreuzigungsberichtes (Lk 23,33.49) und ist für unsere Fragestellung insofern interessant, weil er von Frauen als Augenzeugen des Todes Jesu berichtet.

In V49 hat Lukas Mk 15,40f aufgegriffen und neu formuliert: Nach Lukas sind nicht nur die galiläischen Frauen (vgl. Lk 8,2f) zugegen, sondern auch "alle seine Bekannten". Da Lukas die Namen dieser Frauen schon in Lk 8,2f genannt hatte, konnte er sie im Unterschied zu Mk 15,40 hier übergehen.

Die Bedeutung dieses V49 im Kontext des Evangeliums ist darin zu sehen, daß "mit der Erwähnung der Frauen (vgl. 8,2f) ... bereits die Brücke geschlagen [ist] zu der Erzählung von der Grablegung und von der Auffindung des leeren Grabes",²²⁹ wobei die Phrase *ἵνα συνακολουθῶσαι αὐτῷ ἀπὸ τῆς Γαλιλαίας* "intended to accredit and authenticate the witness of the women to the empty tomb and the message about the risen Lord. ... If they followed Jesus 'from Galilee', then they were in a position to remember His words and appearance so that they could relate what they were hearing and seeing *now* to what they had known *before*."²³⁰

4.6.2 Zur Frage nach der Historizität des Erzählten

Die Tatsache, daß in allen Evangelien von Frauen als Augenzeuginnen des Todes Jesu berichtet wird, spricht für eine historische Erinnerung an das wirkliche Geschehen. Die synoptische Tradition überliefert darüber hinaus einhellig, daß es sich bei diesen Frauen um Galiläerinnen gehandelt hat, die Jesus von Galiläa aus nachfolgten (vgl. Mk 15,40f ; Mt 27,55f ; Lk 23,49). Auch diese Nachricht dürfte der Realität entsprechen. Denn

²²⁹Ernst, S. 640

²³⁰Witherington, S.122

Markus und Matthäus — im Gegensatz zu Lukas — gelten keineswegs als frauenfreundliche Schriftsteller oder 'Evangelisten der Frauen', versäumen aber trotzdem nicht, diesen Sachverhalt nebenbei zu erwähnen. Gerade daß dies so nebenbei, ohne thematisiert zu werden, bemerkt wird, spricht ja für Historizität.

4.6.3 Exegese

Aus der Schar des zuschauenden Volkes in V48 werden in V49 die Bekannten Jesu und die Frauen, die ihm von Galiläa her nachgefolgt waren, besonders hervorgehoben.

Schwierigkeiten bereitet hier das allgemeine Wort *γνωστοί*, "die Bekannten" bzw die Nichterwähnung der Jünger. Waren sie nicht dabei oder soll *πάντες οἱ γνωστοὶ αὐτῷ* Raum lassen auch für die Anwesenheit der Jünger und sogar der Angehörigen (vgl. Joh 19,25)?²³¹ Man wird durch die Formulierung *πάντες οἱ γνωστοὶ αὐτῷ* sicherlich auch mit der Anwesenheit von Jesu Jüngern zu rechnen haben, zumal sie nach dem Lukasevangelium Jesus zwar verlassen haben, aber nicht entflohen sind.²³² "Das "von ferne" wird aber gerade im Blick auf etwaige Jünger (wie 22,54) sagen sollen, daß von ihrer Seite aus das Jüngerverhältnis eben gelöst war. Das Merkmal eines Jüngers ist, daß er seinem Meister buchstäblich auf dem Fuße folgt und sich öffentlich zu ihm bekennt (5,11.27f). Es hat daher einen tiefen Sinn, wenn Lukas (im Anschluß an seine besondere Quelle) von 22,45 ab den Jüngernamen nicht mehr gebraucht und wenn er in der Apostelgeschichte den Jüngerkreis als eine völlig neue Schöpfung des Auferstandenen erscheinen läßt (6,1ff; vorher nicht). So schließt der Bericht über den Tod Jesu zwischen den Zeilen mit der Feststellung, daß, wenn es weiterhin Jünger Jesu geben soll, er sie von neuem bestellen muß. Demgemäß steht bei ihm die Ostergeschichte unter dem Thema der neuen Sammlung der Jünger durch den Auferstandenen."²³³ Insofern hat Lukas sicherlich bewußt dem *μακρόθεν* der Jünger das *συνακολουθῶσαι* der galiläischen Frauen gegenübergestellt, zumal er in seinem ganzen Evangelium das Verhalten von Mann und Frau einander gegenübergestellt hat. In Bezug auf das Verhalten der galiläischen Frauen enthält gerade der V49b meines Erachtens einige bedeutsame Gesichtspunkte, die im Vergleich bzw. Kontrast zum Verhalten der Jünger ein noch größeres Gewicht erhalten.

So verdient als erstes das Partizip *ὄρωσαι* besondere Beachtung. Durch seine Femininität bezieht es sich nur auf die Frauen und weist damit nur die Frauen als Augenzeuginnen des Todes Jesu aus,²³⁴ d.h. die "Bekanntnen" bzw. Jünger gelten nach Lukas nicht als Augenzeugen; sie standen nur in Entfernung dabei. Außerdem wird dieses Sehen der Frauen in V49 mit dem für das Sehen (*ιδεῖν*) des Hauptmannes V47 synonymen Verb

²³¹ vgl. Rengstorf, S. 275

²³² vgl. Grundmann, S. 436

²³³ Rengstorf, S. 275f; vgl auch Kittel, IV, *μαθητής*, S. 450

²³⁴ vgl. Witherington, S. 122

ὄραω ausgedrückt, das Sehen der Volksscharen in V48 dagegen mit einem Verb aus einer ganz anderen Verbfamilie, nämlich θεωρεῖν.²³⁵ Soll damit vielleicht ausgedrückt werden, daß die Frauen im Gegensatz zu den Volksscharen, die sich an diesem Schauspiel nur als Zuschauer die Augen weiden, zu der gleichen tiefen Einsicht kamen wie der heidnische Hauptmann? Auf jeden Fall läge eine solche Hervorhebung der Einsicht und des Glaubens einmal eines Heiden und dann der Frauen im Bereich gerade des lukanischen Anliegens.

Bemerkenswert ist auch die Verwendung des Verbes συνακολουθεῖν. Das Kompositum συνακολουθεω bezieht sich im NT immer nur auf Jesu Begleiter, während "die prägnante Bedeutung der Nachfolge als Christusjüngerschaft ... dem Simplex ἀκολουθεῖν vorbehalten [ist]. Das kann überraschen, weil gerade das Kompositum συνακολουθεῖν in der profanen Gräzität die übertragenen Bedeutungen des Verstehens und Gehorchens gewinnen kann (Plat Leg I 629 a uö)."²³⁶ Im Lukasevangelium fällt aber auf, daß Lukas das Simplex ἀκολουθεῖν sowohl an Stellen gebraucht, wo es offensichtlich um eine echte Nachfolge als Jesusjünger geht (vgl. Lk 5,11.27.28 ; 7,9 ; 9,23.49.57.59.61 ; 18,22.28.43 ; 22,39.54) als auch an Stellen, wo es sich um ein nur äußeres Nachfolgen bzw. Nachgehen handelt (vgl. Lk 9,11 ; 22,10 ; 22,54 ; 23,27).²³⁷ Aufgrund dieser unterschiedlichen Bedeutung von ἀκολουθεῖν ist dann die Tatsache, daß Lukas lediglich an einer einzigen Stelle in seinem Evangelium, nämlich Lk 23,49, das Kompositum συνακολουθεῖν verwendet, um so bemerkenswerter; und dies um so mehr, da Markus und Matthäus an der parallelen Stelle (Mk 15,41 ; Mt 27,55) das Simplex ἀκολουθεῖν schreiben.²³⁸ Da es aber nicht dem Duktus des Lukasevangeliums entspricht und wohl kaum im Interesse des frauenfreundlichen Evangelisten Lukas lag, eine positive Aussage über Frauen, die er in seiner Markus - Vorlage vorfand, abzuschwächen bzw. abzuwerten, meine ich, daß Lukas gerade umgekehrt mit dem Gebrauch des Kompositums συνακολουθεῖν die Aussage seiner Markus - Vorlage besonders hervorheben wollte. Als heidenchristlicher Evangelist, der sich auch als Historiker verstanden wissen wollte, kannte Lukas die Gepflogenheiten der Profanschriftstellerei sehr gut, was er ja schon in seinem Proöm Lk 1,1-4 unter Beweis stellte. Deshalb ist es durchaus denkbar, daß Lukas hier in Lk 23,49 das Kompositum συνακολουθεῖν

²³⁵ Einzelne Verben des Sehens, die ursprünglich unterschiedliche Bedeutungen hatten, waren nämlich im Laufe der Zeit aus verschiedenen Gründen zusammengezogen worden, so z.B. ὄραω, ὄψομαι, εἶδον. ὄραω wurde dabei schon früh im übertragenen Sinn vom geistigen Sehen (einsehen, erkennen, bedenken, begreifen) gebraucht. Der Bedeutungskreis von εἶδον (erblicken) deckte sich dann schon bald weithin mit dem von ὄραω und bezeichnet das Sehen als sinnliche Wahrnehmung, daher auch als Augenzeugenschaft. θεωρεῖν dagegen meint in der ursprünglichen Bedeutung "sich (als Zuschauer) etwas ansehen", tritt aber im Laufe der Zeit — vor allem in der Koine — an die Stelle von ὄραω. Doch dieser Bedeutungswandel von θεωρεῖν ist an unserer Stelle Lk 23,48 noch nicht gegeben, da ja ὄραω und θεωρεῖν nebeneinander stehen (vgl. Kittel, V, ὄραω, S. 316-318 und S. 345)

²³⁶ Kittel, I, S. 216

²³⁷ Dieses Phänomen ist auch bei Markus und Matthäus zu beobachten.

²³⁸ συνακολουθεω kommt nur noch im Markusevangelium an zwei Stellen vor, nämlich Mk 5,37 und 14,51, wo es nach Kittel (S. 216) nur das äußere Begleiten meint.

gewählt hat, weil er erstens die Zweideutigkeit der Bedeutung von ἀκολουθεῖν vermeiden wollte und weil er zweitens συνακολουθεῖν eben doch²³⁹ im Sinn der profanen Gräzität verstanden wissen wollte. Wollte Lukas somit in V49 vielleicht ausdrücken, daß es gerade die galiläischen Frauen waren, die verstanden und auch in die Tat umgesetzt hatten, was von den Jüngern erwartet wurde, worin sie aber versagten: Nachfolge als "Lebens- und Leidensgemeinschaft mit dem Messias"²⁴⁰ zu verstehen und zu leben?

4.6.4 Die Bedeutung des V49 für die Fragestellung dieser Arbeit

So neuartig und vielleicht feministisch gerade die Ausführungen zu Lk 23,49 klingen und so sehr diese auf Hypothesen beruhen, Tatsache bleibt, daß die synoptische Tradition übereinstimmend zu berichten weiß, daß Frauen Jesus von Galiläa bis zu seiner Kreuzigung nachgefolgt waren und somit bis zuletzt keine Angst davor hatten, als Anhängerinnen Jesu erkannt zu werden, während die Jünger ihren Messias schon längst aus Angst im Stich gelassen hatten und damit — zumindest von ihrer Seite — die Jüngerschaft aufgekündigt hatten.

Haben sich die Frauen damit nicht gerade so verhalten, wie man es von seinen Jüngern erwartet hat? Μαθητής (Jünger) heißt nämlich wörtlich übersetzt "Lerner". Als μαθητής Ἰησοῦ muß man aber nicht eine neue Lehre lernen, sondern der μαθητής Ἰησοῦ muß lernen, sein ganzes Leben — äußerlich und innerlich — an Jesus zu binden²⁴¹, sozusagen "Teilhafter an seiner Geschichte"²⁴² zu werden, um dann Zeugnis von Jesus geben zu können. Ist es von diesem Verständnis von Jüngerschaft her zu gewagt, die galiläischen Frauen, d.h. die Frauen, die Jesus von Galiläa aus bis unter sein Kreuz gefolgt waren und somit ein mutiges und unerschrockenes Bekenntnis zu dem erst umstrittenen und dann zum Tod verurteilten 'Propheten' gegeben hatten, als Jüngerinnen Jesu, ja sogar auf dem Hintergrund des Versagens der Jünger als die wahren Jüngerinnen Jesu zu bezeichnen? Ich meine nicht, denn die galiläischen Frauen haben nun einmal verwirklicht, was die Berufungen Jesu beispielhaft als Kennzeichen von Jüngerschaft aufzeigen. Sie haben alles hinter sich gelassen und sind Jesus nachgefolgt. Sie sind mit Jesus mitgezogen und haben das leidvolle Schicksal der Wanderschaft auf sich genommen,²⁴³ — und Jesus hat offensichtlich keinen Einspruch dagegen erhoben, daß Frauen ihm freiwillig folgten.²⁴⁴ Der Einwand, daß nicht einmal das

²³⁹ gegen die Ansicht von Kittel, I, ἀκολουθεῖν, S.216.

²⁴⁰ Kittel, I, S. 214

²⁴¹ vgl. Grünzweig, S. 213

²⁴² Kittel, IV, μαθητής, S. 455

²⁴³ vgl. Grabner - Haider, Sp. 599

²⁴⁴ Die Tatsache, daß die galiläischen Frauen offenbar nicht von Jesus ausdrücklich berufen worden sind, sondern sich offensichtlich selbst Jesus angeschlossen hatten, ist in diesem Zusammenhang unerheblich. Denn "der Sprachgebrauch der Evangelisten läßt an diesem Punkte eine völlige Eindeutigkeit vermissen. Das mag aber nicht an einer sprachlichen Nachlässigkeit liegen, sondern tiefere Gründe haben. Es ist

betont frauenfreundliche Lukasevangelium das Wort "Jüngerin" (*μαθήτρια*) einführt,²⁴⁵ erscheint zwar auf den ersten Blick als ein stichhaltiges Argument gegen die Annahme von weiblichen Jüngern des *historischen* Jesus zu sprechen. Dieses Argument wird jedoch durch die Tatsache entkräftet, daß *μαθήτρια* kein klassisch griechisches Wort ist, sondern erst bei späteren Autoren wie Diogenes Laertius vorkommt. Daraus erklärt sich auch, daß *μαθήτρια* sowohl bei Josephus als auch in der LXX fehlt und im ganzen Neuen Testament nur einmal vorkommt, nämlich in Apg 9,36. Bei der hier als *μαθήτρια* bezeichneten Tabitha handelt es sich aber jedoch nicht um eine 'Schülerin' des *geschichtlichen* Jesus, sondern um eine 'Schülerin' des *erhöhten* Christus.²⁴⁶

Dieser Sprachbefund macht deutlich, daß Lukas nicht von "Jüngerinnen" des *historischen* Jesus sprechen konnte, weil ihm das Begriffsmaterial dazu fehlte. Von der Sache her hat Lukas aber — meines Erachtens nach — die galiläischen Frauen gewiß als weibliche Jünger verstanden.

5 Schlußbetrachtung

Nach der exegetischen Untersuchung der Perikopen des Lukasevangeliums, die vom Umgang Jesu mit Frauen und der Frauen mit Jesus berichten, möchte ich nun zum Abschluß einige Schlußfolgerungen ziehen.

"Das vorgelegte Material zeigt eindeutig, daß sich Jesus in seiner Begegnung mit Frauen entschieden und radikal für die menschliche Würde und Gleichheit der Frauen in einer eindeutig von Männern beherrschten Gesellschaft eingesetzt hat"²⁴⁷ wie es kein anderer Religionsstifter oder Prophet vor oder nach ihm je getan hat.²⁴⁸ So finden sich in der Lehre Jesu keine besonderen Anweisungen an die Frauen, wie sie sich als Frauen verhalten sollen, was sie als Frauen zu tun und zu lassen haben. Deshalb sucht man auch vergebens nach einem Wort aus dem Munde Jesu, das einen *prinzipiellen* Grund angibt, der "die Frau von Aufgaben ausgeschlossen hätte, die er Männern anvertraute. Seine Haltung gegenüber den Frauen, denen er begegnete, und die Rolle, die er der Frau zudachte in seiner Lehre, vor allem in seinen Gleichnissen, zeugen im Gegenteil von einer Achtung, die keineswegs

nicht ausgeschlossen, daß eine gewisse Undeutlichkeit von *μαθητής* in bezug auf die Frage, ob nun jeder *μαθητής* Jesu als von ihm persönlich berufen zu gelten habe, die tatsächlichen Verhältnisse aus der ersten Zeit seiner Wirksamkeit widerspiegelt, als ihm von allen Seiten das Volk zuströmte ... Umso wichtiger ist, daß die gesamte Überlieferung darin übereinstimmt, daß es letzten Endes immer Jesus selbst war, der über die Zugehörigkeit zu ihm entschied." (Kittel, IV, *μαθητής*, S. 447)

²⁴⁵ vgl. Rengstorf, S. 105 ; Neuer, S. 91

²⁴⁶ vgl. Kittel, IV, *μαθητής*, S. 465

²⁴⁷ Swidler, S. 236

²⁴⁸ vgl. Siegmund, S. 58

zurücksteht hinter der Achtung, die Jesus dem Manne entgegenbrachte.“²⁴⁹

Bemerkenswert in diesem Zusammenhang ist auch die Tatsache, daß die gesamte evangelische Tradition kein einziges negatives Wort über die Frau überliefert hat; sie wird immer nur als Vorbild oder Beispiel genannt. Von Männern dagegen wird sehr wohl Negatives berichtet (vgl. Mk 10,17-31 par ; 12,1-12 par ; Lk 16,19-31 ; 18, 1-8 u.a.). Sogar das Verhalten der Jünger wird oft genug kritisiert. So begleitet nach den Synoptikern “der Mangel an Verständnis nicht nur für das Ziel Jesu, sondern auch für seine Verkündigung ... das Verhältnis der Jünger zu Jesus bis zu seinem Ende. In diesen Zusammenhang gehören: die Unklarheit über das, was die Zugehörigkeit zu ihm verlangt (Mt 8,19ff ; Lk 9,57ff), die Furcht und die Sorge der Jünger, obwohl er bei ihnen ist (Mt 8,23ff par ; 14,13 par ; 15,32ff par), Szenen wie die Mk 9,33ff par ; Lk 22,24ff ; Mk 10,13ff ..., mangelndes Verständnis für seine Predigt (Mk 4,10f par ; Mt 13,36), der innere und äußere Protest der Jünger gegen sein Leiden (Mt 16,22ff par ; Mt 26,51ff ; Lk 22,38) ... Die Evangelisten unterlassen auch nicht, gelegentlich darauf hinzuweisen, daß Jesus an dem Unverständnis seiner Jünger schwer getragen hat (vgl. einerseits Mk 9,19 par ; Mt 16,22f ; andererseits Joh 14,9).“²⁵⁰ Ein Vergleich mit der rabbinischen Literatur verleiht diesem Sachverhalt noch größere Bedeutung. Denn “rabbinic literature uses women negatively more often than positively. In it they may exemplify patience or support for their husbands, but more often they are a temptation to men or to be avoided. Women are almost never used to exemplify trust in God or theological insight. The gospels stand in marked contrast. The texts which we have looked at already make [this] clear ... that Jesus considered Women could exercise and exemplify such virtues.“²⁵¹

Jesus lehrte nicht nur über Frauen, sondern verkehrte auch mit Frauen in einer überraschend neuen und revolutionären Art und Weise. Er begegnete ihnen vorurteilsfrei und in einer unbekümmerten Natürlichkeit, sozusagen “normal frei“²⁵². Er hatte mit ihnen in ihren Schwierigkeiten genauso Mitleid wie mit Männern (vgl. Lk 7,11-17 ; 7,36-50 und 13,10-17 mit 7,1-10 ; 5,27-32 und 6,6-11 u.a.), er schämte sich ihrer Freundschaft nicht (Lk 8,2f) und ließ sie auch an seiner Botschaft teilnehmen (Lk 10,38-42), die wohl manchmal von den Frauen eher und besser verstanden wurde als von den Männern (vgl. Lk 23,27ff.49).

Durch dieses Verhalten Jesu, das völlig frei von jeder Form der offenen oder versteckten Mißachtung der Frau war und stattdessen offen und bewußt für die Gleichheit und Gleichberechtigung der Frau eintrat, befreite Jesus — bewußt “die starre jüdische Sitte mit kühner Selbstverständlichkeit“²⁵³ durchbrechend — die Frau in eine neue gesellschaftliche

²⁴⁹Leenhardt, S. 9 ; vgl. Kittel, I, *γυνή*, S. 785

²⁵⁰Kittel, IV, *μαθητής*, S. 454f

²⁵¹Hurley, S. 86

²⁵²Cancik, S. 23

²⁵³Kittel, I, *γυνή*, S. 784

Stellung. Er hob sie von der bisherigen gesamtorientalischen Schätzung bzw. Entwertung als bloßes Sexualobjekt zu einer vollwertigen "Eigen - Persönlichkeit mit vollem Recht auf das Gottesreich"²⁵⁴ empor. "Das geht aber nicht auf einen Feminismus im Sinne einer modernen Befreiungsbewegung der Frau zurück, sondern einfach darauf, daß Jesus die Frauen wahrnimmt, daß sie für ihn Menschen sind und daß er ihnen Rechnung trägt. Diese Aufmerksamkeit ist nur ein besonderer Aspekt dessen, was Jesus in seinem Evangelium am meisten am Herzen liegt: daß den Armen die Frohbotschaft verkündet wird, denn sie besonders will er befreien."²⁵⁵ So war das entscheidende Motiv für dieses absolut neue Verhältnis Jesu zur Frau nicht etwa "ein gesellschaftspolitisches Programm zur Befreiung der Frau"²⁵⁶, sondern Jesu Grundverständnis der Basileia - Botschaft. Weil Jesus sich zuallererst zu den Unterdrückten und Außenseitern der Gesellschaft gesandt wußte (vgl. Mk 1,32 ; Mt, 11,28 ; Lk 6,20f), darum trat er auch auf die Seite der Frauen, die zu diesen gesellschaftlich und moralisch Diskriminierten und Marginalisierten gehörten.

Ein zweites Motiv für Jesu Verhalten gegenüber der Frau ist darin zu sehen, "daß für Jesus die Frau in der Liebe Gottes dem Mann völlig gleichgestellt und gleichberechtigt ist."²⁵⁷

Nicht ein sozialer Reformwille, sondern rein religiöse Gesichtspunkte waren also für Jesu neue und revolutionäre Umgangsform mit den Frauen entscheidend.²⁵⁸ Gott will das Heil eines jeden Menschen und darum gleichermaßen von Frauen wie von Männern.²⁵⁹ Auch wenn Jesus somit also "keine Gesellschaftsreform und keinen Feminismus gepredigt"²⁶⁰ hat, so hat er dennoch durch seine beeindruckende und ansteckende Freiheit im Umgang mit Männern und *Frauen* deutlich gemacht, daß "Gottes Gnade und Anspruch *unteilbar* ist"²⁶¹ und hat damit in der antiken Welt eine entscheidend neue Wertung der Frau herbeigeführt: In der Lehre Jesu wird die Frau nicht mehr nach ihrer biologischen Rolle als Frau und Mutter beurteilt, sondern als Mensch, dessen Glaube und Bereitschaft, den Willen Gottes zu tun, zählen.²⁶² "Dadurch daß Jesus die Frauen mit neuen Augen betrachtet und ihnen in seiner neuen Gemeinschaft eine neue Stellung und neue Aufgaben zuweist, befreit er die Frau nicht nur äußerlich, sondern auch innerlich. Er beruft auch sie, ohne Unterschied zu den Männern, sein Wort zu hören und die Gabe des Reiches zu empfangen"²⁶³, er verhilft ihr zu ihrer Selbstachtung und ruft sie "zur vollen Selbstverwirklichung ihrer christlichen

²⁵⁴Siegmund, S. 59

²⁵⁵Laurentin, S. 276

²⁵⁶Raming, S. 231 ; vgl. Albrecht, S. 12

²⁵⁷Dautzenberg, S. 89

²⁵⁸vgl. Dautzenberg, S. 89

²⁵⁹vgl. Neuer, S. 87 ; Dautzenberg, S. 89

²⁶⁰Gerstenberger, S. 119

²⁶¹Gerstenberger, S. 119

²⁶²vgl. Russell, S. 64 ; Merode de Croy, S. 272

²⁶³Laurentin, S. 276

Persönlichkeit“²⁶⁴ auf.

Da Jesu Verhalten für seine Gemeinde und seine Jünger eigentlich für immer verbindlich und verpflichtend bleiben sollte, enthalten die Ergebnisse der in dieser Arbeit behandelten Perikopen einige kritische Anfragen an die Kirche zu ihrer Haltung gegenüber der Frau in Geschichte und Gegenwart.

Eine Besinnung auf die befreienden und emanzipatorischen Anstöße Jesu von Nazareth, wie sie zum Teil in dieser Arbeit aufgeleuchtet sind, hätte schon längst die Erfüllung der Hauptforderung der Feministischen Theologie nach der Gleichberechtigung der Frau in der Kirche zur Folge haben müssen. Die Bibel kann nämlich durchaus als die legitime Wurzel der Gleichberechtigung betrachtet werden. Denn Jesus hat durch seine verkündigte (vgl. vor allem seine Gleichnisse) und gelebte Botschaft gezeigt, daß beide, Mann und Frau, von Gott gleichermaßen geliebt, beauftragt und nach 'seinem Ebenbild'(vgl. Gen 1,26-28) geschaffen sind. "Diese biblische Sicht der Frau muß sich in ihrer Ausbildung und Beauftragung niederschlagen. Ihre Berufsmöglichkeiten und Aufstiegschancen sollten sich an ihren Begabungen und Wünschen orientieren. Aufgabe der Kirche ist es, hier beispielhaft voranzugehen."²⁶⁵ Da dies aber immer noch nicht geschehen ist, bleibt nur die Hoffnung, daß eine Frauenbewegung, die sich wirklich von diesem Jesus von Nazareth inspirieren läßt, "manches in Bewegung bringen wird, auch in der römisch - katholischen Kirche."²⁶⁶

²⁶⁴Dautzenberg, S. 90

²⁶⁵Grünzweig, S. 111

²⁶⁶Dautzenberg, S. 91

Literaturverzeichnis

Primärliteratur

- Aland, K., Black, M., u.a., (Hgg), The Greek New Testament, Stuttgart 1975³
- Nestle, E., Aland, K., (Hgg), Novum Testamentum Graece, Stuttgart 1963²⁵
- Hamp, V., Stenzel, M., Kürzinger, J., (Hgg), Die Heilige Schrift des Alten und Neuen Testaments, Aschaffenburg 1975²⁵

Sekundärliteratur

- Albrecht, B., Jesus - Frau - Kirche, Vallendar-Schönstatt 1983, (zit.: Albrecht)
- Bailey, D. S., Mann und Frau im christlichen Denken, Stuttgart 1963, (zit.: Bailey)
- Belser, J.E., Die Frau in den Neutestamentlichen Schriften, in: Theologische Quartalschrift Tübingen 91 (1909), S. 321-351, (zit.: Belser)
- Billerbeck, P., Strack, H.L., Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch, Bde I-IV, München 19654, (zit.: StB)
- Blum, G. G., Das Amt der Frau im Neuen Testament, in: Novum Testamentum 7f (1964/65), S. 142-161, (zit.: Blum)
- Böhmerle, Th., Die Frauenfrage im Lichte der Bibel, Reutlingen 1951, (zit.: Böhmerle)
- Braumann, G., das Lukas - Evangelium. Die redaktions- und kompositionsgeschichtliche Forschung, Darmstadt 1974, (zit.: Braumann)
- Cancik, H., u.a., Zum Thema Frau in Kirche und Gesellschaft. Zur Unmündigkeit verurteilt?, Stuttgart 1972, (zit.: Cancik)
- Cassidy, R. J., The social and political stance of Jesus in Luke's Gospel, London 1982, (zit.: Cassidy)
- Clark, St. B., Man and woman in Christ, Michigan 1980, (zit.: Clark)
- Conzelmann, H., Die Mitte der Zeit. Studien zur Theologie des Lukas, Tübingen 1964⁵(unveränderter Nachdruck der 4., verbesserten und ergänzten Auflage), (zit.: Conzelmann)
- Dautzenberg, G., Merklein, H., Müller, K., (Hgg), Die Frau im Urchristentum, Freiburg im Breisgau 1983, (zit.: Dautzenberg)

- Ernst, J., Das Evangelium nach Lukas, Regensburg 1977, (zit.: Ernst)
- Ernst, J., Lukas, Ein theologisches Portrait, Düsseldorf 1985, (zit.: Ernst, Portrait)
- Flanagan, N. M., The Position of Woman in the Writings of St. Luke, in: Marianum 40 (1978), S. 288-304, (zit.: Flanagan)
- Flender, H., Heil und Geschichte in der Theologie des Lukas, München 1956, (zit.: Flender)
- Frei, R. C., Die Salbung Jesu durch die Sünderin. Eine redaktionskritische Untersuchung zu Lk 7,36-50, Mainz 1978, (zit.: Frei)
- Gemoll, W., Griechisch - Deutsches Schul- und Handwörterbuch, München 1954⁹, (zit.: Gemoll)
- Gerstenberger, E. S., Schrage, W., Frau und Mann, Mainz 1980, (zit.: Gerstenberger)
- Grabner - Haider, A., (Hg), Praktisches Bibellexikon, Freiburg im Breisgau 1969, (zit.: Grabner - Haider)
- Grundmann, W., Das Evangelium nach Lukas, Berlin 1971⁶, (zit.: Grundmann)
- Grünzweig, F., Blunck, J., u.a., (Hgg), Biblisches Wörterbuch, Wuppertal 1982, (zit.: Grünzweig)
- Gutzweiler, R., Meditationen über Lukas, Einsiedeln / Zürich / Köln 1954, (zit.: Gutzweiler)
- Haag, H., Bibel - Lexikon, Einsiedeln 1968, (zit.: Haag, Bibellexikon)
- Harbarth, A., "Gott hat sein Volk heimgesucht". Eine form- und redaktionsgeschichtliche Untersuchung zu Lk 7,11-17: "Die Erweckung des Jünglings von Nain", Heidelberg 1977, (zit.: Harbarth)
- Hauschildt, J., Gott eine Frau? Weg und Irrweg der feministischen Theologie, Wuppertal 1983, (zit.: Hauschildt)
- Heiler, F., Die Frau in den Religionen der Menschheit, Berlin / New York 1977, (zit.: Heiler)
- Heister, M. S., Frauen in der biblischen Glaubensgeschichte, Göttingen 1984, (zit.: Heister)
- Hirsch, E., Frühgeschichte des Evangeliums, Bd 2, Die Vorlagen des Lukas und das Sondergut des Matthäus, Tübingen 1941, (zit.: Hirsch)

- Hurley, J. B., Man and Woman in Biblical Perspective. A study in role relationships and authority, New York 1981, (zit.: Hurley)
- Jelsma, A. J., Heilige und Hexen. Die Stellung der Frau im Christentum, Konstanz 1977, (zit.: Jelsma)
- Jeremias, J., Die gesellschaftliche Stellung der Frau zur Zeit Jesu, in: ders., Jerusalem zur Zeit Jesu, S. 395-413, Göttingen 1962, (zit.: Jeremias)
- Jeremias, J., Die Sprache des Lukasevangeliums. Redaktion und Tradition im Nicht-Markusstoff des dritten Evangeliums, Göttingen 1980, (zit.: Jeremias, Sprache)
- Karssen, G., Frauen der Bibel, Neuhausen - Stuttgart 1985, (zit.: Karssen, I)
- Karssen, G., Frau, Mensch und Mutter in der Bibel (1.Mose 2,23), Neuhausen - Stuttgart 1981², (zit.: Karssen, II)
- Ketter, P., Christus und die Frauen. Frauenleben und Frauengestalten im Neuen Testament, Düsseldorf 1933, (zit.: Ketter)
- Kittel, G., (Hg), Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, Stuttgart 1933, (zit.: Kittel)
- Klostermann, E., Das Lukasevangelium, Tübingen 1922²(völlig neu bearbeitete Auflage), (zit.: Klostermann)
- Laland, L., Die Martha - Maria - Perikope Lukas 10,38-42, in: Studia Theologica 13 (1969), S. 70-85, (zit.: Laland)
- Laurentin, R., Jesus und die Frauen. Eine verkannte Revolution?, in: Concilium 16 (1980), S. 275-283, (zit.: Laurentin)
- Leenhardt, J., Blanke, F., Die Stellung der Frau im Neuen Testament und in der alten Kirche, Zürich 1949, (zit.: Leenhardt)
- Leipoldt, Die Frau in der antiken Welt und im Urchristentum, Gütersloh 1962,(zit.: Leipoldt, I)
- Leipoldt, J., Jesus und die Frauen. Bilder aus der Sittengeschichte der alten Welt, Leipzig 1921, (zit.: Leipoldt, II)
- Magaß, W., Maria und Martha — Kirche und Haus, in: Ling Bibl 27/28 (1973), S. 2-5, (zit.: Magaß)
- Marquardt, G., Die Stellung der Frau in den Evangelien, in: Bibel und Kirche 11 (1956), S. 2-10), (zit.: Marquardt)

- Merode - de - Croy, M., Die Rolle der Frau im Alten Testament, in: Concilium 16 (1980), S. 270-275, (zit.: Merode de Croy)
- Moltmann, E., (Hg), Frauenbefreiung — Biblische und theologische Argumente, München 1978²(veränderte Auflage), (zit.: Moltmann)
- Moltmann - Wendel, E., Ein eigener Mensch werden. Frauen um Jesus, Gütersloh 1980, (zit.: Moltmann - Wendel)
- Müller, P. G., Das Lukasevangelium, Stuttgart 1984, (zit.: Müller)
- Neuer, W., Mann und Frau in christlicher Sicht, Gießen 1981, (zit.: Neuer)
- Neyrey, J. H., Jesus' Address to the Women of Jerusalem (Lk 23,27-31), in: New Testament Studies 29 (1983), S. 74-86, (zit.: Neyrey)
- Oyen van, H., Ethik des Alten Testaments, Gütersloh 1967, (zit.: Oyen)
- Pape, D., Wir Frauen und Gott. Eine Bestandsaufnahme über das, was das Neue Testament von uns Frauen sagt, Marburg an der Lahn 1981, (zit.: Pape)
- Raming, J., Von der Freiheit des Evangeliums zur versteinerten Männerkirche. Zur Entstehung und Entwicklung der Männerherrschaft in der Kirche, in: Concilium 16 (1980), S. 230-235, (zit.: Raming)
- Rengstorf, K. H., Das Evangelium nach Lukas, Göttingen 1975¹⁶ (zit.: Rengstorf)
- Russell, L. M., (Hg), Als Mann und Frau ruft er uns. Vom nicht - sexistischen Gebrauch der Bibel, München 1979, (zit.: Russell)
- Schelkle, K. H., Der Geist und die Braut. Frauen in der Bibel, Düsseldorf 1977, (zit.: Schelkle)
- Siegmund, G., Die Stellung der Frau in der Welt von heute, Aschaffenburg 1981, (zit.: Siegmund)
- Schlatter, A., Was sagt das Neue Testament der Frau?, Berlin - Dahlem 1936², (zit.: Schlatter)
- Schmid, J., Das Evangelium nach Lukas, Regensburg 1955, (zit.: Schmid)
- Schmithals, W., Das Eine, das not tut: ein biblischer Vortrag zu Lk 10,38-42, Neukirchen 1977, (zit.: Schmithals, Biblischer Vortrag)
- Schmithals, W., Das Evangelium nach Lukas, Zürich 1980, (zit.: Schmithals)

- Schneider, G., Das Evangelium nach Lukas, Gütersloh 1984, (zit.: Schneider)
- Schottroff, W., Stegemann, W., (Hgg), Traditionen der Befreiung. Sozialgeschichtliche Bibelauslegungen, Bd 2: Frauen in der Bibel, München 1980, (zit.: Schottroff)
- Spaemann, H., Drei Marien. Die Gestalt des Glaubens, Freiburg/Basel/Wien 1985, (zit.: Spaemann)
- Steiner, A., Weymann, V., (Hgg), Jesus - Begegnungen, Zürich - Köln 1977, (zit.: Steiner, Begegnungen)
- Steiner, A., Weymann, V., (Hgg), Wunder Jesu, Zürich - Köln 1978, (zit.: Steiner, Wunder)
- Stagg, E. und F., Woman in the World of Jesus, Philadelphia 1978, (zit.: Stagg)
- Stemberger, G., Der Talmud. Einführung, Texte, Erläuterungen, München 1982, (zit.: Stemberger)
- Stock, K., Jesus — die Güte Gottes. Betrachtungen zum Lukas - Evangelium, Innsbruck/Wien 1984, (zit.: Stock)
- Stöger, A., Das Evangelium nach Lukas, Düsseldorf 1963, (zit.: Stöger)
- Schürmann, H., Das Lukasevangelium, Erster Teil, Basel, Wien 1969, (zit.: Schürmann)
- Schüssler Fiorenza, E., Die Rolle der Frau in der urchristlichen Bewegung, in: Concilium 12 (1976), S. 3-9, (zit.: Schüssler)
- Schweizer, E., Das Evangelium nach Lukas, Göttingen 1982, (zit.: Schweizer)
- Schweizer, E., Neues Testament und Christologie im Werden, Göttingen 1982, (zit.: Schweizer, Christologie)
- Smart, F., Young, J., Die Frau nach dem Gedanken Gottes, Dillenburg 1977, (zit.: Smart)
- Swidler, L., Jesu Begegnung mit Frauen. Ein Plädoyer für Gleichheit und Gleichberechtigung der Frau, In: Diakonia 3 (1972), S. 229-237, (zit.: Swidler)
- Tetlow, E. M., Women and Ministry in the New Testament, New York 1980, (zit.: Tetlow)
- Thraede, K., Frau, in: Klauser, T., Reallexikon für Antike und Christentum, Bd VIII, Stuttgart 1972, S. 197-269, (zit.: Thraede)

- Untergaßmair, F. G., Kreuzweg und Kreuzigung Jesu. Ein Beitrag zur lukanischen Redaktionsgeschichte und zur Frage nach der lukanischen "Kreuzestheologie", Paderborn/München/Wien/Zürich 1980, (zit.: Untergaßmair)
- Witherington, B., Women in the Ministry of Jesus, Cambridge 1984 (zit.: Witherington)
- Wolff, H., Jesus als Psychotherapeut. Jesu Menschenbehandlung als Modell moderner Psychologie, Stuttgart 1983⁵, (zit.: Wolff, Jesus als Psychotherapeut)
- Wolff, H., Jesus der Mann. Die Gestalt Jesu in tiefenpsychologischer Sicht, Stuttgart 1984⁷(verbesserte Auflage), (zit.: Wolff, Jesus der Mann)

Schriftenreihen des Instituts für Biblische Exegese, München:

BIBLISCHE NOTIZEN (BN)

Beiträge zur exegetischen Diskussion

z.Z. 5 Hefte pro Jahr; Jahresabonnement DM 35,-- (+ Porto)

BIBLISCHE NOTIZEN BEIHEFTE (BNB)

Monographien (in unregelmäßiger Folge)

Heft 1: INDEX zu den BIBLISCHEN NOTIZEN, Heft 1-25, zusammengestellt von M. Mulzer und M. Wünsche, 176 Seiten, broschiert, München 1985, DM 5,--

Heft 2: U. Worschech, Northwest Arq el-Kerak 1983 and 1984 (with contributions by E.A. Knauf, G.O. Rollefson), 88 Seiten, 24 Tafeln, broschiert, München 1985, DM 8,--

Heft 3: P. Auffret, Etude sur la structure littéraire du psaume 105, 137 Seiten, broschiert, München 1985, DM 10,--

Heft 4: K.F.D. Römheld, Die Weisheitslehre im Alten Orient. Elemente einer Formgeschichte, 156 Seiten, broschiert, München 1989, DM 10,--

Heft 5: B. Willmes, Bibelauslegung - genau genommen. Syntaktische, semantische und pragmatische Dimensionen und Kategorien für die sprachliche Analyse hebräischer und griechischer Texte auf Wort- und Satzebene. 100 Seiten, broschiert, München 1990, DM 8,--

Heft 6: F. Dürr, Tonsuren. Ein Beitrag zur Entzifferung der altkretischen Schrift, broschiert, München 1991, DM 12,--

Die Preise verstehen sich als Auslagenersatz

AGYPTEN UND ALTES TESTAMENT (AAT)

Studien zu Geschichte, Kultur und Religion Ägyptens und des Alten Testaments (teilweise in Kommission bei Otto Harrassowitz, Wiesbaden)

Zuletzt erschienen:

AAT 18 U. Worschech, Die Beziehungen Moabs zu Israel und Ägypten in der Eisenzeit, Wiesbaden 1990.

AAT 19 G. Fecht, Metrik des Hebräischen und Phönizischen, Wiesbaden 1990.

AAT 20 Lingua Restituta Orientalis. Festgabe für Julius Aßfalg, hrsg. von R. Schulz und M. Görg, Wiesbaden 1990.

Anfragen und Bestellungen an:

Institut für Biblische Exegese, Altes Testament
Geschwister-Scholl-Platz 1
D-8000 München 22