

Engagierte Frauen im Lukasevangelium



Drei Frauen am Grab, mittelalterliche Buchmalerei aus dem Perikopenbuch Heinrichs II., um 1010, Staatsbibliothek München.

Die Übertragung des Begriffs „Diakonie“ oder „diakonische Tätigkeit“ auf biblische Schriften ist naturgemäß nicht ohne Probleme. Denn das neuzeitliche Phänomen der Diakonie ist sicher so in biblischen Schriften nicht zu finden. Wenn hier trotzdem die Suche nach „diakonisch tätigen“ Frauen im Lukasevangelium unternommen wird, dann soll keinesfalls eine moderne Erscheinung in anachronistischer Weise auf biblische Zeiten übertragen werden. Dennoch lässt sich unbestreitbar von biblischen Wurzeln sowohl des Begriffs als auch des Phänomens „Diakonie“ sprechen. Auf der Suche nach diesen biblischen Wurzeln werden wir zuerst an das Wortfeld *diakonein* (dienen) bzw. *diakonia* (Dienst) verwiesen werden. Diese Begriffe sollen unsere Suche nach „diakonisch tätigen“ Frauen im Lukasevangelium leiten: Welche Frauen werden auf diese Weise beschrieben, und was ist darunter genau zu verstehen?

Das Verb *diakonein* im Zusammenhang mit Frauen wird im Lukasevangelium an drei Stellen verwendet: In Lk 4,39 wird über die Schwiegermutter des Petrus nach ihrer Heilung erzählt, dass sie sofort aufstand und ihnen „diente“. In Lk 8,3 wird über Frauen im Umkreis Jesu gesagt, dass sie – so die Lutherübersetzung – „ihnen dienten mit ihrer Habe“. Den dritten Beleg schließlich liefert die Erzählung über Maria und Marta (10,38–42), in der sich außerdem der einzige Beleg des Nomen *diakonia* im Lukasevangelium findet. In dieser kleinen Erzählung wird die viele Arbeit, die sich Marta macht, mit dem Nomen *diakonia* bezeichnet. In der anschließenden Problematisierung dieser Arbeit durch Marta selbst spricht sie von dieser Arbeit, die sie ganz allein zu leisten hat, als *diakonein*.

Das ist zunächst ein überschaubarer Befund. Doch er erweist sich in seiner Übersichtlichkeit als trügerisch. Denn an keiner Stelle ist auf Anhieb eindeutig zu sagen, was mit dem *diakonein* genau gemeint ist. Dass dieses „dienen“ ausgerechnet über Frauen ausgesagt wird, macht die kritische Leserin misstrauisch: Ist es ein Begriff, der die untergeordnete Position dieser Frauen beschreiben oder das Dienen als den Frauen „wesensgemäß“ festschreiben soll?

Schließlich ist im Laufe der Theologiegeschichte viel derartiger Missbrauch mit diesen Begriffen betrieben worden. Oder realisieren im Gegenteil diese Frauen das, was als programmatisch für ein Leben in der Nachfolge Jesu gelten muss? Schließlich spielen diese Begriffe eine zentrale Rolle in den Evangelientexten über das Miteinander der JüngerInnen (vgl. Mk 9,35; 10,42–45). Aber was genau beinhaltet dieses Dienen? Meint es das Gleiche für Frauen wie auch für Männer?

Es sind also Tiefensondierungen nötig. In der folgenden Studie soll deshalb die Gruppe der nachfolgenden Frauen aus Lk 8,2–3 ins Zentrum gestellt werden, weil über sie auch außerhalb dieser kleinen Notiz erzählt wird und deshalb zu vermuten ist, dass sich, ausgehend von der literarischen Zeichnung dieser Frauen, am meisten über lukanische Bilder von „diakonisch“ tätigen Frauen herausfinden lässt. In das so entstehende Bild können dann auch die anderen Erzählungen eingeordnet werden.

1. Eine summarische Notiz über die Jesusbewegung

Zu Beginn des 8. Kapitels verdichtet das Lukasevangelium in einer knappen summarischen Notiz verschiedene Erzählelemente zu einem Bild der Jesusbewegung:

Und es begab sich danach, dass er durch Städte und Dörfer zog und predigte und verkündigte das Evangelium vom Reich Gottes; und die Zwölf waren mit ihm, dazu einige Frauen, die er gesund gemacht hatte von bösen Geistern und Krankheiten, nämlich Maria, genannt Magdalena, von der sieben böse Geister ausgefahren waren, und Johanna, die Frau des Chuzas, eines Verwalters des Herodes, und Susanna und viele andere, die ihnen dienten mit ihrer Habe. (Lk 8, 1–3, Lutherübersetzung)

Neben den Zwölfen werden hier einige Frauen erwähnt, die mit Jesus unterwegs waren und offensichtlich sein Leben teilten. Eines der Elemente, mit denen sie näher charakterisiert werden, ist das Verb „dienen“ (*diakonein*). Doch wirft der Text, so einfach er scheinen mag, viele Fragen auf: Wie ist das Verhältnis der Frauen zu Jesus und den Zwölfen gedacht? Sind sie in Analogie zu den Zwölfen als Nachfolgerinnen Jesu gezeichnet, oder kommen hier „nur“ Geheilte in den Blick, die aus Dankbarkeit dabeigeblichen sind? Und schließlich: Was ist mit „dienen“ gemeint, und wie verhält sich das Dienen zur „Habe“? Wird hier ein Bild von wohlthätigen Patroninnen gezeichnet, die die Jesusgruppe finanziell unterstützen, oder geht es um eine ganzheitliche Lebenspraxis, die das Lukasevangelium ansonsten mit dem Terminus „nachfolgen“ bezeichnet? Diesen Fragen soll im Folgenden durch eine sorgfältige Analyse des Textes und seines Kontextes im Lukasevangelium nachgegangen werden.

2. Ein Lesehinweis: „Das Wort Gottes hören und tun“

Der kleine Abschnitt lässt in vielerlei Hinsicht die gestaltende Hand des Lukas erkennen. Er ist – kompositionstechnisch gesehen – einerseits der Abschluss der „kleinen Einschaltung“ (6,20–8,3), also des kleineren der beiden Textblöcke, in denen Lukas den markinischen Erzählfaden verlässt und eine eigene Kompo-

sition aus der Logienquelle und Sondergut-Stoffen¹ einfügt. Mit dem Sämnnsgleichnis unmittelbar im Anschluss an unser Summarium (ab 8,4) klinkt sich die Erzählung, wenn auch mit deutlich eigenen Akzenten, wieder in den markinischen Verlauf ein.

Gleichzeitig – und dies ist entscheidend für das Verständnis unseres Abschnitts – weisen verschiedene gliedernde Textsignale darauf hin, dass mit 8,1 nicht ein Erzählabschnitt abgeschlossen, sondern ein neuer Abschnitt eröffnet wird:² Neben dem gliedernden „und es geschah“ (*kai egeneto*) sind als weitere Gliederungssignale die Zeit- und Ortsangaben sowie die Nennung neuer handelnder Personen anzusehen. Die abschnittseröffnende Funktion des Summariums ist insofern von kaum zu unterschätzendem Gewicht für die Interpretation, als zu vermuten ist, dass das darin Erzählte für den folgenden Abschnitt bedeutsam ist und umgekehrt: dass der folgende Abschnitt eine Bedeutung für die Interpretation von 8,1–3 hat. Dieser folgende Erzählabschnitt aber, der sein Ende mit Lk 8,21 erreicht, ist deutlich mit Hilfe der Begriffe „Wort“ und „hören“ gestaltet. Es ist ein Abschnitt, der mit der Verkündigung Jesu beginnt (8,1) und mit der angemessenen Reaktion auf das Wort Gottes endet (8,21). Dazwischen thematisieren das Sämnnsgleichnis und seine Deutung dieses Wort Gottes und sein Schicksal bei denen, die es hören (8,4–8.11–15), und auch in 8,9–10.16–18 wird über das richtige Hören nachgedacht. Die abschließende Begegnung Jesu mit seiner Familie in 8,19–21 endet mit der Definition der neuen Familie Jesu: „Meine Mutter und meine Geschwister sind diejenigen, die das Wort Gottes hören und tun.“ (8,21)

Schon an dieser Stelle deutet sich also an, dass das, was die Frauen nach Lk 8,2–3 tun, in einem inhaltlichen Bezug zu diesem „Wort Gottes hören und tun“ steht. Umgekehrt muss aber auch das „Wort Gottes hören und tun“ durch das Handeln der Frauen eine inhaltliche Füllung erhalten, und ebenso können die in 8,21 genannten Geschwister mit Hilfe der in 8,2–3 genannten Frauen konkretisiert werden.³

3. Frauen, die das Leben Jesu teilen

Damit dieser wechselseitige inhaltliche Bezug zwischen dem Summarium 8,1–3 und dem Abschnitt 8,1–21 präziser gefasst werden kann, ist zunächst eine genauere Untersuchung von 8,1–3 notwendig. Denn die Art und Weise, wie die Frauen in 8,2–3 charakterisiert und wie ihr Handeln beschrieben wird, ist sowohl syntaktisch wie auch semantisch nicht eindeutig und lässt mehrere Inter-

¹ Die Logienquelle ist eine hypothetisch rekonstruierte Sammlung von Jesusworten, die als eine der Quellen sowohl des Matthäus- als auch des Lukasevangeliums gilt. Als Sondergut werden diejenigen Texte bezeichnet, die ausschließlich bei Lukas bzw. ausschließlich bei Matthäus überliefert sind.

² Vgl. ausführlich Sabine Bieberstein, *Verschwiegene Jüngerinnen – vergessene Zeuginnen. Gebrochene Konzepte im Lukasevangelium* (NTOA 38), Freiburg Schweiz/Göttingen 1998, 25–29.

³ Vgl. Bieberstein, *Jüngerinnen*, 76–85.

pretationen zu, die jeweils Auswirkungen darauf haben, wie die Frauen verstanden werden können. Deshalb sei zuerst ein Blick auf die syntaktischen Konstruktionen der kleinen Textpassage geworfen.

Ein erster fraglicher Punkt ist der Übergang von 8,1 zu 8,2. Nachdem zu Beginn von V. 1 vom Umherziehen und Verkündigen Jesu die Rede war, heißt es im Anschluss wörtlich übersetzt: „und die Zwölf mit ihm und einige Frauen, die [...]“. Es ist möglich, dieses „mit ihm“ als Nominalsatz zu verstehen: „Und die Zwölf *waren* mit ihm, und einige Frauen, die [...]“. Damit wäre eine nicht näher spezifizierte Gemeinschaft der Zwölf und der Frauen mit Jesus ausgedrückt.⁴

Wahrscheinlicher aber ist es, dass „und die Zwölf [...] und einige Frauen [...] und viele andere“ als sogenannte diskontinuierliche Syntagmen zu verstehen sind. Das bedeutet, dass das Subjekt des Satzes (Jesus) durch die Nennung weiterer Subjekte (die Zwölf, die Frauen) ergänzt und erweitert wird.⁵ Damit ist aber auch das Prädikat des vorausgehenden Satzes – „er zog umher“ – auf die Zwölf und die Frauen zu beziehen, so dass über diese explizit gesagt wird, dass sie wie Jesus und mit Jesus *umherzogen*. Daran schließt sich die Frage, ob damit auch das *Verkündigen*, das in 8,1 mittels einer Partizipialkonstruktion über Jesus ausgesagt wird, auf die Zwölf und die Frauen auszuweiten ist. Da Jesus die Zwölf aber erst in 9,1–6 und eine größere Gruppe von JüngerInnen erst in 10,1–12 explizit zum Verkündigen aussendet, ist zu vermuten, dass in 8,1–3 dieses Verkündigen noch nicht auf die Zwölf und die Frauen ausgedehnt werden soll.

Die Analyse der syntaktischen Konstruktion zeigt also, dass sowohl nach der Lesevariante als Nominalsatz als auch in der Interpretation als diskontinuierliche Syntagmen ein Bild gezeichnet wird, nach dem die Frauen in gleicher Weise wie die Zwölf auf Jesus bezogen und mit ihm verbunden sind. Nur nach der zweiten Variante sind sie auch explizit mit ihm unterwegs.

Das Bild der Frauengruppe kann aber noch differenzierter wahrgenommen werden. Nach den Zwölfen werden zunächst „einige Frauen“ genannt. Das Gemeinsame (und Erwähnenswerte) an diesen Frauen ist, dass sie von Dämonen und Krankheiten geheilt wurden. Drei von diesen geheilten Frauen werden im Anschluss in einer kleinen Aufzählung namentlich genannt: Maria Magdalena, Johanna und Susanna.

Nach diesen ist noch einmal von „vielen anderen Frauen“ die Rede. Diese können syntaktisch wiederum auf zwei verschiedene Weisen interpretiert werden: Zum ersten kann der Satzanschluss als Fortsetzung der Namensliste gele-

⁴ So zum Beispiel Walter Kirchschräger, *Jesu exorzistisches Wirken aus der Sicht des Lukas*. Ein Beitrag zur lukanischen Redaktion (ÖBS 3), Klosterneuburg 1981, 237; ders., *Jüngerinnen als Nachfolgerinnen auf seinen Wanderungen*, in: Eugen Ruckstuhl, *Jesus, Freund und Anwalt der Frauen. Frauenpräsenz und Frauenabwesenheit in der Geschichte Jesu*. Mit einem Beitrag von Walter Kirchschräger, Stuttgart 1996, 125–136:129.

⁵ Dies ist ganz ähnlich in Lk 22,14 zu beobachten: „Und als die Stunde gekommen war, begab er sich zu Tisch und die Apostel mit ihm.“

sen und die „vielen anderen Frauen“ damit als Untergruppe der geheilten Frauen verstanden werden. Dann muss der folgende relativische Satz auf alle bislang genannten Frauen bezogen werden: Einige geheilte Frauen, darunter Maria, Johanna und Susanna, und viele andere Frauen dienten ihnen ... Damit würden alle bislang genannten Frauen nicht in eine Beziehung zu Jesus gestellt, sondern zur gesamten Gruppe. Es entstünde eine Zweiteilung zwischen Jesus und den Zwölfen (die direkt auf Jesus bezogen sind) auf der einen Seite und den Frauen, die Aufgaben im Blick auf die gesamte Gruppe wahrnehmen, auf der anderen Seite.

Dem gegenüber deutet aber die Bezeichnung als „viele andere Frauen“ darauf hin, dass sie nicht als Untergruppe von „einigen Frauen“ aus 8,2 zu verstehen sind, sondern dass hier nochmals eine zahlenmäßig größere, von den geheilten Frauen verschiedene Gruppe ins Spiel gebracht wird. Diese sind einerseits auf syntaktisch analoge Weise wie die Geheilten und die Zwölf auf Jesus bezogen, sind aber durch das „dienten ihnen“ nochmals in eine besondere Funktion zur gesamten Gruppe gebracht.⁶ Damit entsteht das Bild einer Gruppe, die neben Jesus aus den Zwölfen, einigen geheilten Frauen – darunter Maria, Johanna und Susanna – sowie vielen anderen Frauen, die „ihnen [...] dienten“, besteht.

4. Geheilte Frauen und der Anbruch des Reiches Gottes

Wenn die beiden Frauengruppen also durch den syntaktischen Anschluss in gleicher Weise auf Jesus bezogen werden wie die Zwölf, dann zeichnet der Text ein Bild von wandernden Jesusbotinnen, die ihre familiären Kontexte verlassen haben und sich nun in der Nachfolge Jesu befinden. Doch macht der Text diese Nachfolge nirgends explizit, etwa durch die Verwendung des Verbs *akolouthen* (nachfolgen), das ansonsten in vergleichbaren neutestamentlichen Kontexten erscheint.

Dagegen werden die Frauen als erstes über ihr Kranksein und die erfolgte Heilung identifiziert. Die Gemeinschaft der Frauen mit Jesus wird so – wiederum nicht explizit, sondern nur durch diesen Zusammenhang angedeutet – mit diesen Heilungen begründet. Über diese nachfolgenden Frauen werden also nicht wie über (einige) männliche Jünger Berufungsgeschichten erzählt. Damit sind die Frauen gegenüber den Zwölfen sicher mit einem „Defizit“ behaftet; denn die Frauen werden nach dieser Darstellung nicht aus einem funktionierenden Leben herausgerufen wie die Zwölf, die etwas später im Lukasevangelium von sich sagen werden, sie hätten Familie, Besitz und Beruf verlassen, um Jesus nachzuzufolgen (vgl. 18,28 mit 5,1–11.27–32). Sondern die Frauen werden von einem beeinträchtigten Leben befreit und bleiben anscheinend „nur“ aus Dankbarkeit. Dies war einer der Ansatzpunkte, die in der Auslegung dazu geführt haben, eine Abstufung zwischen den Frauen und den Zwölfen vorzunehmen.⁷

⁶ Vgl. ausführlich Bieberstein, Jüngerinnen, 35–38.

⁷ Vgl. z.B. Gerhard Schneider, Das Evangelium nach Lukas (ÖTBK 3), Gütersloh/Würzburg 1977, 180, der eine Abstufung vornimmt zwischen den Zwölfen, die Jesus

Ebenso war dies einer der Anlässe, eine Verbindung zwischen diesen geheilten Frauen und der Sünderin in 7,36–50 herzustellen⁸ – bis hin zu der seit Papst Gregor dem Großen zu beobachtenden Identifizierung der Maria von Magdala mit der Sünderin aus 7,36–50.⁹ Damit diese beiden Frauenfiguren miteinander identifiziert werden konnten, mussten die sieben Dämonen, die nach 8,2 aus Maria Magdalena ausgetrieben worden waren, symbolisch als sexuell ausschweifendes Leben dieser Frau interpretiert werden. Verbunden war damit über weite Strecken der Auslegungsgeschichte eine moralische Disqualifizierung der Maria aus Magdala und mit ihr die moralische Verurteilung aller Prostituierten.¹⁰

Gegenüber dieser defizitären Qualifikation der Frauen ist aber zu beachten, dass im Lukasevangelium auf verschiedene Weise eine Verbindung zwischen Heilungen und dem Anbrechen des Reiches Gottes hergestellt wird. So gehören in der Beauftragung der Zweiundsiebzig das Heilen und das Verkündigen des Reiches Gottes untrennbar zusammen (10,9). Wenn Dämonen weichen müssen und durch den Finger Gottes ausgetrieben werden, wird dies durch Jesus als ein Zeichen des anbrechenden Gottesreiches gedeutet (11,20).¹¹ Damit haben die Frauen also das Geheiltwerden, eines der Zeichen des anbrechenden Gottesreiches, am eigenen Leib erfahren. Ihre eigene Geschichte hat etwas mit diesem anbrechenden Gottesreich zu tun; denn sie haben die Kraft Gottes (*dynamis*), die nach Lk 5,17 in den Heilungen Jesu wirksam ist, erfahren (vgl. auch 4,36; 6,19). Die Erfahrung dieser verändernden Kraft ist der Grund für ihr jetziges Leben in der Nachfolge Jesu.

„als erwählte Jünger und künftige Zeugen“ begleiten, und den Frauen, die „Jesus aus Dankbarkeit für die durch Jesus erlangte Heilung“ begleiten. Ähnlich François Bovon, Das Evangelium nach Lukas (EKK III), 1. Teilband: Lk 1,1–9,50, Zürich/Neukirchen-Vluyn 1989, 398: „Die Diakonie der Frauen wurzelt in Wunderheilungen, während die Predigt der Männer ihre Legitimation in einer Berufung findet.“

⁸ Vgl. z. B. Heinz Schürmann, Das Lukasevangelium. Erster Teil: 1,1–9,50 (HThK III.1), Freiburg i. Br. 1969, 446, der die geheilte „Exorzierte“ „sehr passend“ neben die liebende Sünderin gestellt sieht, oder a.a.O. 447, wo er die dienenden Frauen in Parallele zur „begnadeten Sünderin“ sieht, oder Walter Schmithals, Das Evangelium nach Lukas (ZBK. NT 3.1), Zürich 1980, 100–101, der die „dankbare Sünderin“ aus 7,36–50 unter die „vielen anderen“ aus 8,3 rechnet, „die Jesus mit ihrem Vermögen dienten“.

⁹ Zu diesen Wegen der Identifikation vgl. ausführlich Ingrid Maisch, Maria Magdalena. Zwischen Verachtung und Verehrung. Das Bild einer Frau im Spiegel der Jahrhunderte, Freiburg u.a. 1996, 37–190.

¹⁰ Vgl. Luise Schottroff, Art. Maria Magdalena I, in: Elisabeth Gössmann u.a. (Hrsg.), Wörterbuch der Feministischen Theologie, Gütersloh 1991, 275–277: 276.

¹¹ Vgl. auch den literarischen Zusammenhang zwischen der Heilungsgeschichte Lk 13,10–17 und den anschließenden Reich Gottes-Gleichnissen 13,18–21. Beide Teile interpretieren sich gegenseitig; vgl. dazu Sabine Bieberstein, Aufrechte Frauen und das Reich Gottes. Zum literarischen Zusammenhang von Lk 13,10–21, in: Sabine Bieberstein/Daniel Kosch (Hrsg.), Auferstehung hat einen Namen. Biblische Anstöße zum Christsein heute (FS Hermann-Josef Venetz), Luzern 1998, 37–46.

5. Aus Geheilten werden Heilerinnen

Dieses erzählerische Detail zeigt also Geheilte, die nach ihrer Heilung in der Jesusbewegung blieben und damit „in eine Gemeinschaft hinein geheilt“¹² wurden. Die Heilungsgeschichten der Evangelien erzählen diese Fortsetzung in der Regel nicht, sondern sie enden meist mit dem Gesundwerden oder der erstaunten Reaktion derer, die bei der Heilung dabei waren. Sie erzählen nicht, wie es danach mit den Geheilten weiter gegangen ist. Womit mag zum Beispiel der ehemals blinde Bettler jetzt sein Geld verdienen? In welche sozialen Netze würde die ehemals blutende Frau zurückkehren können? Und in welche Gesichter würde die gekrümmte Frau blicken, wenn sie sich aufrichtet? Lk 8,2–3 zeigt, dass es für geheilte Frauen (und Männer) eine Gemeinschaft und eine Zukunft in der Jesusbewegung gab und dass sie hier offensichtlich Räume und Beziehungen fanden, in denen sie leben und handeln konnten.¹³

Man kann sogar noch einen Schritt weiter gehen. Wie bereits erwähnt, sendet Jesus nach Lk 10,1–12 zweiundsiebzig Menschen mit der Vollmacht aus, das Reich Gottes zu verkünden und Kranke zu heilen. Wenn wir hier konsequenterweise die in 8,2–3 genannten Frauen mitlesen, kommen mit diesen Ausgesandten auch die Frauen in den Blick, und es lässt sich mit Dorothee Sölle und Luise Schottroff sagen: „Die Geheilten wurden Heilerinnen.“¹⁴

Dieser Aspekt ist für unsere Überlegungen zu diakonisch zu qualifizierenden Tätigkeiten der nachfolgenden Frauen von weitreichender Bedeutung. Denn damit wird hier nicht nur erzählt, dass diese Frauen sich der Jesusbewegung anschlossen und das Leben Jesu teilten, sondern durch diese intertextuellen Bezüge kommt eine konkrete Tätigkeit der Frauen in den Blick, die sich kaum anders denn als „diakonisches Handeln“ charakterisieren lässt. Methodisch gerechtfertigt ist diese intertextuelle Lektüre dadurch, dass es sich in 8,2–3 um eine summarische Notiz handelt, die als eine generelle Beschreibung Jesu, seines Wirkens und seiner NachfolgerInnen zu lesen ist. Das Prädikat des Satzes im Imperfekt („er zog umher“) beinhaltet einen durativen Aspekt, und gemeinsam mit der Beobachtung, dass dieses Summarium einen Erzählabschnitt eröffnet, führt dies zur Forderung, dass dieses Bild auch im Folgenden vorauszusetzen ist und somit auch die Frauen im weiteren Verlauf der Erzählung stets mitzulesen sind. Dies gilt sowohl für den Begriff „Jünger“ (*mathetai*), der damit eine Gruppe aus Männern *und* Frauen umfasst, als auch für die Gruppe der Zweiundsiebzig, die von Jesus zum Heilen und Verkündigen ausgesandt werden, und die ebenfalls als eine Gruppe von Männern *und* Frauen verstanden werden muss.

¹² Dorothee Sölle/Luise Schottroff, *Jesus von Nazaret* (dtv Portrait), München 2000, 42.

¹³ Vgl. Sabine Bieberstein, *Verbundenheit in Selbstbestimmung. Frauenfreundschaften im Lukasevangelium*, in: Hedwig Lamberty-Zielinski (Hrsg.), *FrauenFreundschaft* (FrauenBibelArbeit 14), Stuttgart/Düsseldorf 2005, 48–55.

¹⁴ Sölle/Schottroff, *Jesus*, 42.

6. Teilhabe an der Sendung Jesu

Ein weiterer Aspekt ist an dieser Verbindung mit Lk 10,1–12 von Interesse: Jesus sendet die Frauen und Männer aus und beauftragt sie, das zu tun, was er selbst auch tat: zu heilen und das Reich Gottes zu verkünden. Nach 9,1 stattete er die Zwölf, die er mit demselben Auftrag aussandte, mit Vollmacht (*exousia*) aus und gab ihnen Kraft (*dynamis*), dies zu tun. In 10,1–12 wird diese Ausstattung mit Vollmacht nicht explizit gesagt; doch bezieht sich die Formulierung, Jesus habe „weitere“ Zweiundsiebzig¹⁵ eingesetzt und sie ausgesandt, auf die Szene in 9,1 zurück und ist auf analoge Weise zu verstehen.

In der neutestamentlichen Forschung wird dieses Phänomen, dass Jesus die JüngerInnen an seiner Sendung und seinem eigenen Auftrag beteiligt, als „Charismateilhabe“ bezeichnet.¹⁶ Jesus beansprucht nach dieser Vorstellung, die sich im übrigen nicht nur im Lukasevangelium, sondern auch bei den anderen beiden Synoptikern findet (vgl. Mk 3,13–16 par; 6,7–13 par), die Kraft Gottes (*dynamis*) nicht für sich alleine, sondern zeigt, dass sie alle gemeinsam in dieser Kraft handeln konnten. In diese Charismateilhabe sind nach unserer intertextuellen Lektüre auch die nachfolgenden Frauen aus Lk 8,2–3 mit ihrem heilenden Handeln (nach 10,1–12) einbezogen. Das als diakonisch zu qualifizierende Handeln steht damit in einem engen Bezug zum Handeln Jesu und zur Teilhabe an seiner eigenen Sendung und seinem Charisma.

7. Frauen mit Namen und einer Geschichte

Doch zurück zu unserem Summarium 8,1–3. Drei der geheilten Frauen werden hier mit Namen genannt. Damit kommt neben die Gruppe der Zwölf, die in 6,12–16 konstituiert und namentlich aufgezählt worden war, eine weitere Gruppe von namentlich Genannten zu stehen. Auf diese Weise werden einerseits die in 8,2 erwähnten „einige[n] Frauen“ konkretisiert. Andererseits wird eine weitere namentlich bekannte Gruppe neben den Zwölfen etabliert und als ständige Begleitung Jesu eingeführt. Diese namentliche Nennung der Frauen ist auch deshalb bemerkenswert, weil es im Lukasevangelium neben 6,14–16 keine weitere Namensliste von AnhängerInnen Jesu gibt, wie überhaupt außerhalb dieser Listen nur wenige JesusanhängerInnen namentlich genannt werden.¹⁷ Wenn

¹⁵ Die Lutherübersetzung hat hier „weitere zweiundsiebzig Jünger“; doch der Begriff „Jünger“ steht an dieser Stelle nicht im griechischen Text.

¹⁶ Vgl. Gerd Theißen, Gruppenmessianismus. Überlegungen zum Ursprung der Kirche im Jüngerkreis, in: JBTh 7 (1992) 101–123; ders./Annette Merz, Der historische Jesus. Ein Lehrbuch, Göttingen 1996, 200; Hermann-Josef Venetz, Die Gemeinde des Messias Jesu und die Praxis der Königsherrschaft Gottes. Gedanken zu den „Anfängen der Kirche“, in: Bibel und Kirche 56 (2001), 194–202.

¹⁷ Es sind dies Simon, Jakobus und Johannes, die aber dem Zwölferkreis angehören und teils allein, teils zu zweit und teils als Dreiergruppe erwähnt werden, Levi (5,27–32), Maria und Marta (10,38–42), Zachäus (19,1–10), Judas, der ebenfalls zum Zwölferkreis gehört (22,3–6.47–48), Maria von Magdala, Johanna und Maria, die Mutter des Jakobus (24,10) sowie Kleopas (24,18).

hier also drei Frauen mit Namen genannt werden, ist das umso bedeutungsvoller. Hinzu kommt, dass auch aus dem Zwölferkreis außer Judas nur drei Mitglieder als individuelle Erzählfiguren auftreten: Simon, Jakobus und Johannes. Bei den weiteren Angehörigen des Zwölferkreises bleibt es bei der einmaligen Namensnennung in der Liste 6,14–16. Diese Dreizahl hat nun verschiedentlich dazu geführt, die Dreiergruppe der Frauen mit der Dreiergruppe aus dem Zwölferkreis parallel zu setzen.¹⁸ Doch muss dagegen gehalten werden, dass an der zweiten Stelle, an der die Frauen namentlich genannt werden (Lk 24,10), Susanna aus 8,3 durch Maria, die Mutter des Jakobus, ersetzt ist. Diese Frauengruppe ist also nicht als fest umrissene Dreiergruppe vorgestellt, und auch ihre erzählerische Rolle ist ungleich weniger ausgefaltet als die der männlichen Dreiergruppe. Dennoch lässt die namentliche Aufzählung der Frauen in 8,2–3, die höchstwahrscheinlich auf einer traditionellen Frauenliste beruht, auf die große Bedeutung bestimmter Frauen schließen, und zwar zurückgehend bis zur Jesusbewegung selbst.

Am bildhaftesten wird die erste der drei Frauen, Maria von Magdala, gezeichnet: Aus ihr seien sieben Dämonen ausgefahren, heißt es in 8,2. Diese Charakterisierung war, wie bereits erwähnt, einer der Gründe, weshalb Maria im Laufe der Auslegungsgeschichte mit der Sünderin aus der unmittelbar zuvor erzählten Geschichte 7,36–50 identifiziert wurde. Der Text selbst lässt es offen, was genau unter diesen sieben Dämonen zu verstehen ist. Einerseits wird in der Antike die Siebenzahl des öfteren mit Dämonen verbunden.¹⁹ Andererseits spielt die Siebenzahl aber auch in der klassischen Medizin eine bedeutende Rolle: Nach Hippokrates' Text *De hebdomadibus*²⁰ besteht eine Korrespondenz zwischen den sieben Teilen des Kosmos und den sieben Teilen des Körpers. Fieber bedeute nun eine grundlegende Störung der Einheit des Körpers, die auf jener Siebenzahl beruhe, und habe auch eine schädliche Wirkung auf die Seele, die ebenfalls aus sieben Teilen bestehe. Dies führe zu veränderten Realitätswahrnehmungen der Seele, die schlussendlich eine Person die Kontrolle über sich selbst verlieren lasse; denn die sieben Bereiche des Körpers seien aus dem Gleichgewicht geraten. Möglicherweise liegt auch der Krankheitsbeschreibung in Lk 8,2 eine vergleichbare Konzeption von Krankheit zu Grunde. Sie erlaubt aber keine Identifikation der Dämonen mit Sünden, einem ausschweifenden Lebensstil oder ähnlichem.

Zweifellos ist Maria aus Magdala die Frauenfigur aus dem Umkreis Jesu, die in den Evangelien – neben der Mutter Jesu – die größte Rolle spielt. Sie wird in allen Evangelien übereinstimmend in den Erzählungen über die Kreuzi-

¹⁸ So schon Martin Hengel, *Maria Magdalena und die Frauen als Zeugen*, in: Otto Betz u. a. (Hrsg.), *Abraham unser Vater. Juden und Christen im Gespräch über die Bibel* (FS Otto Michel) (AGSU 5), Leiden 1963, 243–256: 248.

¹⁹ Vgl. Annette Weissenrieder, *Images of Illness in the Gospel of Luke* (WUNT 2; 164), Tübingen 2003, 300.

²⁰ Vgl. zum Folgenden Weissenrieder, *Images* 300.

gung und das Begräbnis Jesu sowie in der Erzählung vom leeren Grab erwähnt, und Johannes lässt sie sogar zur Adressatin der Ersterscheinung des Auferstandenen werden (Joh 20,1–18). Auch in nachneutestamentlichen frühchristlichen Schriften erhält diese Frau eine ganz besondere Rolle etwa als Offenbarungsempfängerin des Auferstandenen oder Trösterin der JüngerInnengruppe. Diese übereinstimmende Hervorhebung Marias macht es wahrscheinlich, dass sich hinter dieser Erzählfigur auch eine historische Person aus dem Umkreis Jesu greifen lässt.²¹

Viel näher kommen wir dieser Figur aber nicht. Maria (Mirjam) ist einer der häufigsten palästinischen Frauennamen in griechisch-römischer Zeit.²² Diese Häufigkeit verlangt nach einer genaueren Identifizierung dieser Frau. Interessant ist, dass diese Identifizierung nicht über ein männliches Familienmitglied geschieht, wie dies in biblischen Texten häufig der Fall ist, sondern über ihren Herkunftsort: Magdala am See Gennesaret.²³ Magdala war zu dieser Zeit wie die meisten Orte am See Gennesaret von der Fischerei geprägt. Doch darüber hinaus war es ein Zentrum der Fischverarbeitung mit überregionaler Bedeutung, ein Handelszentrum von relativem Wohlstand und einem beachtlichen urbanen Gesicht. Der neben dem hebräischen Namen Magdala beständig gebrauchte griechische Name *Tarichea* lässt auf einen nicht unbedeutenden Anteil einer griechisch sprechenden Bevölkerung schließen. Doch lassen die Texte wiederum nicht erkennen, ob Maria als eine „typische“ Einwohnerin Magdalas angesehen werden muss, ob sie in wohlhabenden oder armen Kreisen zu situieren ist, ob sie als hellenisiert vorgestellt wird oder nicht, ob in irgendeiner Verbindung mit dem Handel oder der Fischerei stehend oder nicht.

Die Texte nennen Magdala lediglich als Herkunftsort dieser Frau. Eine solche Charakterisierung macht nur Sinn, wenn sie außerhalb dieses Ortes gebraucht wird. Das lässt darauf schließen, dass Maria diesen Ort verlassen hatte und anderswo lebte. Ob Maria ihren Heimatort verlassen hat, um sich der Jesusbewegung anzuschließen, oder ob sie sich der Jesusbewegung anschloss, als sie bereits nicht mehr in Magdala lebte, ist nicht mehr festzustellen. Sicher ist, dass

²¹ Zur historischen und literarischen Figur sowie zu den sich anschließenden Traditionen vgl. die informativen Überblicke im Themenheft „Maria Magdalena“, in: *Bibel und Kirche* 55 (2000), 169–232; dort weitere Literatur.

²² Vgl. die Statistiken bei Tal Ilan, *Notes on the Distribution of Jewish Women's Names in Palestine in the Second Temple and Mishnaic Periods*, in: *JJS* 40 (1989), 186–200: 193–200; dies., *Jewish Women in Greco-Roman Palestine. An Inquiry into Image and Status* (TSAJ 44), Tübingen 1995, 54–55.

²³ Vgl. dazu Sieglinde M. Ruf, *Maria aus Magdala. Eine Studie der neutestamentlichen Zeugnisse und archäologischen Befunde* (BN Beihefte 9), München 1995; Robert Wenning, *Magdala*, in: *BiKi* 55 (2000), 208–211; Jürgen Zangenberg, *Magdala am See Gennesaret. Überlegungen zur sogenannten „mini-sinagoga“ und einige andere Beobachtungen zum kulturellen Profil des Ortes in neutestamentlicher Zeit* (Kleine Arbeiten zum Alten und Neuen Testament 2), Waltrop 2001; ders., *Magdala – Reich an Fisch und reich durch Fisch*, in: Gabriele Faßbeck u.a. (Hrsg.), *Leben am See Gennesaret. Kulturgeschichtliche Entdeckungen in einer biblischen Region*, Mainz am Rhein 2003, 93–98.

sie als so wenig in einen Familienverband eingegliedert wahrgenommen wurde, dass ihr als Beiname nicht der Name ihres Vaters oder eines anderen männlichen Familienmitglieds gegeben wurde, sondern der ihres Heimatorts. Was sie des Weiteren charakterisiert, ist ihre Geschichte: die Heilung. Dies alles zeichnet sie als eine unverheiratete, wahrscheinlich kinderlose, allein lebende Frau.

Auch die zweite genannte Frau, Johanna, trägt einen verbreiteten hebräischen Namen.²⁴ Sie wird über ihren Ehemann näher bestimmt, was neben der Identifizierung über den Vater die am häufigsten geübte Praxis ist. Dieser Ehemann wird im Folgenden näher charakterisiert über seine berufliche Stellung: als *epitropos* des Herodes, was eine nicht mehr genauer zu eruiende Position in der Verwaltung des Herodes meint. Diese Berufsbezeichnung weist ihn vermutlich als Angehörigen einer Schicht aus, die in das Herrschaftssystem des Herodes eingebunden ist und von diesem profitiert. Über seine Position soll auch Johanna eine bestimmte soziale Stellung zugewiesen werden. Diese wird in der Literatur zumeist als vornehm, zur Oberschicht gehörend oder auch wohlhabend umschrieben.²⁵

Im Unterschied zu Maria aus Magdala wird Johanna als verheiratete Frau gezeichnet, wobei es der Text offen lässt, ob diese familiären Bande weiterhin bestehen oder ob sie als Witwe vorzustellen ist oder gar als Frau, die ihre Familie verlassen hat. Da aber Witwen meist als solche benannt werden, Johanna aber nicht als Witwe bezeichnet und weiterhin über ihren Ehemann identifiziert wird, ist davon auszugehen, dass der Text sich eine Frau vorstellt, die ihren Ehemann, ihre Familie und ihren Besitz verlassen hat, um sich der Jesusbewegung anzuschließen.²⁶

Susanna, die einen etwas seltener gebrauchten hebräischen Namen trägt,²⁷ wird im Unterschied zu den beiden vorherigen Frauen überhaupt nicht näher identifiziert, sieht man von der Heilung durch Jesus ab, die allen drei Frauen gemeinsam ist.

8. Dienen: „typisch Frau“ oder Programm der Jesusbewegung?

Das Tun der in Lk 8,3 genannten *vielen anderen* Frauen wird mit Hilfe der Begriffe *diakonein* (dienen) und *ta hyparchonta* (das Vermögen) umschrieben, deren genaue semantische Füllung umstritten ist und daher einigen Interpretationsspielraum lässt. Eine Durchsicht der Kommentierungen dieser Stelle in der exegetischen Literatur zeigt, dass dieser Spielraum meist mit Hilfe gesellschaft-

²⁴ Vgl. Ilan, Notes, 191, 195; dies., Women, 55, Anm. 33.

²⁵ Vgl. die Beispiele bei Bieberstein, Jüngerinnen, 49f Anm. 92, oder auch Judith Lieu, The Gospel of Luke (Épworth Commentaries), Peterborough 1997, 61; Walter Radl, Das Evangelium nach Lukas. Kommentar, Erster Teil: 1,1–9,50, Freiburg u.a. 2003, 509–512; Wilfried Eckey, Das Lukasevangelium unter Berücksichtigung seiner Parallelen, Teilband I: 1,1–10,42, Neukirchen 2004, 370.

²⁶ Dies wird in der Literatur meist als unmöglich angesehen, vgl. jüngst Eckey, Lukasevangelium, 370.

²⁷ Ilan, Notes, 199 nennt nur einen Beleg außer Lk 8,3.

lich vorgeprägter Rollenerwartungen an Frauen gefüllt wurde.²⁸ Doch erlauben die beiden Begriffe auch andere Lesarten. Dies soll im Folgenden gezeigt werden.

Das Verb *diakonein* bezeichnet im Griechischen das Dienen im Sinne von Tischdienst, bei Tisch aufwarten. In diesem Sinne ist es mindestens seit Herodot (ca. 484–430 v. Chr.) belegt, begegnet insgesamt aber eher selten. In einem weiteren Sinne heißt es: für den Lebensunterhalt sorgen, und schließlich meint es den Dienst im allgemeinen und umfassenden Sinn.²⁹ Gegenüber anderen, bedeutungsverwandten Wörtern bezeichnet es am ehesten „die ganz persönlich einem anderen erwiesene Dienstleistung.“³⁰ Jedes Dienen gilt als verachtete Tätigkeit und eines freien Mannes nicht würdig und markiert daher eine gesellschaftliche Grenze³¹ – wenn es nicht im übertragenen Sinne als Dienst für den Staat gesehen wird.³² Dieses Bedeutungsspektrum findet sich in dieser Weise auch bei den jüdischen Schriftstellern Philo von Alexandria und Flavius Josephus. Hingegen ist dieses Verb in der Septuaginta überhaupt nicht belegt.³³

Im Neuen Testament lassen sich Belege für die gesamte Bedeutungspalette finden. Es wird im Sinne des Tischdienstes (Lk 12,37; 17,8), der Versorgungsarbeit (Mk 1,13 par Mt 4,11; Phlm 13) oder in einem umfassenden Sinn (Mk 10,45) verwendet. Letzterer Beleg zeigt gleichzeitig, dass dieses Dienen „ein vorbildliches Verhalten für die Jesusjünger – in Nachahmung des Verhaltens Jesu – kennzeichnet, also durchaus positiv im Zusammenhang der Nachfolge konnotiert ist.“³⁴ Es ist als „ein programmatischer Begriff für die Lebensgestaltung von christlichen Frauen und Männern“³⁵ zu verstehen. Ein interessantes Licht auf die inhaltliche Füllung des Dienens wirft Mt 25,44: Hier werden alle Tätigkeiten, die den Hungrigen, Durstigen, Fremden, Nackten, Kranken und Gefangenen zugute kommen, als *diakonein* bezeichnet. In Röm 15,25 benennt

²⁸ Beispiele bei Bieberstein, Jüngerinnen 53–58.

²⁹ Vgl. Hermann Wolfgang Beyer, Art. „diakoneo, diakonia, diakonos“, in: ThWNT II (1935), 81–93: 81.

³⁰ Ebd.

³¹ Vgl. Luise Schottroff, DienerInnen der Heiligen. Der Diakonat der Frauen im Neuen Testament, in: Gerhard K. Schäfer/Theodor Strohm (Hrsg.), Diakonie – biblische Grundlagen und Orientierungen. Ein Arbeitsbuch zur theologischen Verständigung über den diakonischen Auftrag (VDWI 2), Heidelberg 1990, 222–242: 232; Paul Hoffmann, Herrschaftsverzicht: Befreite und befreiende Menschlichkeit, in: ders., Studien zur Frühgeschichte der Jesusbewegung (Stuttgarter Biblische Aufsatzbände 17), Stuttgart 1994 (Erstpubl. 1975), 139–170: 149–150.

³² Vgl. Beyer: ThWNT II (1935), 82.

³³ Auch für die Termini *diakonia* und *diakonos* gibt es in der LXX nur äußerst wenige Belege, vgl. Bieberstein, Jüngerinnen, 59 mit Anm. 179.

³⁴ Ekkehard W. Stegemann/Wolfgang Stegemann, Urchristliche Sozialgeschichte. Die Anfänge im Judentum und die Christengemeinden in der mediterranen Welt, Stuttgart u.a. 1995, 324.

³⁵ Luise Schottroff, Über Herrschaftsverzicht und den Dienst der Versöhnung, in: Bibel und Kirche 50 (1995), 153–158: 153.

Paulus seinen Einsatz für die Gläubigen in Jerusalem im Zusammenhang der Kollekte mit diesem Verb. In diesem Sinne sind auch 2Kor 3,3; 8,19–20 und Hebr 6,10 zu verstehen. In den neutestamentlichen Spätschriften (1Tim 3,10.13; 2Tim 1,18; 1Petr 1,12; 4,10,11) ist bereits mit einer beginnenden Prägung des Begriffs im Sinne des späteren christlichen Diakonen- bzw. Diakoninnenamtes zu rechnen.

Wenn wir unseren Blick auf die beiden Teile des lukanischen Werkes beschränken, dann zeigt sich, dass fünf der acht Belege im Lukasevangelium als Tischdienst zu verstehen sind (Lk 12,37; 17,8; 22,26–27 dreimal) und die herkömmlichen gesellschaftlichen Machtverhältnisse voraussetzen: Ein niedrig gestellter Abhängiger hat einen nach dem gesellschaftlichen Macht- und Wertesystem Höhergestellten zu bedienen. Interessant ist aber, dass sich die drei letztgenannten Belege in der Abschiedsrede Jesu im Kontext des letzten Mahls finden und dadurch mit einem großen Gewicht versehen werden:

Es erhob sich auch ein Streit unter ihnen, wer von ihnen als der Größte gelten solle. Er aber sprach zu ihnen: Die Könige herrschen über ihre Völker, und ihre Machthaber lassen sich Wohltäter nennen. Ihr aber nicht so! Sondern der Größte unter euch soll sein wie der Jüngste, und der Vornehmste wie ein Dienender. Denn wer ist größer: der zu Tisch sitzt oder der dient? Ist's nicht der, der zu Tisch sitzt? Ich aber bin inmitten von euch wie ein Dienender. (Lk 22,24–27)

Wie in Mk 10,45 erscheint auch hier das Dienen als programmatischer Begriff für die Praxis der JüngerInnen. Es ist ein Gegenbegriff zu dem, was Könige und Mächtige tun: herrschen und sich ehren lassen. Vorbild der erwünschten Praxis der JüngerInnen ist das Handeln Jesu inmitten der Seinen. Dabei etabliert das Dienen Jesu keine neuen Herrschaftsverhältnisse, sondern findet „inmitten von euch“ statt. Es ist ein grundsätzlicher Herrschaftsverzicht Jesu, der nicht neuen HerrInnen zur Macht verhilft. Es ist den potentiell Mächtigen im Umkreis Jesu gesagt, schreibt also nicht untergeordnete Positionen fest, sondern stellt in antihierarchischer Weise beginnendem Machtmissbrauch in der Gemeinde ein anderes Verhalten gegenüber, das alle in einen „neuen und gerechten Umgang mit der Macht“³⁶ einbezieht.

Wenn für diesen neuen und gerechten Umgang mit der Macht aber der Begriff „dienen“ verwendet wird, erlaubt dies eine weitere Vertiefung. Es trägt, wie oben festgestellt, die Konnotation des *persönlich* einem anderen geleisteten Dienstes. Dies lässt sich umkehren und positiv füllen: Die Bedürfnisse dieser anderen werden in den Mittelpunkt gestellt, und das eigene Handeln wird von diesen geleitet.³⁷ Wenn nun noch die Aspekte des Tischdienstes, die in dieser Mahlsituation vorausgesetzt werden, mit einbezogen werden, also die Versorgung mit den Lebensgütern, dann lässt sich das Dienen so verstehen, dass es ein gutes Leben aller ermöglicht. Dies bedeutet eine umfassende Umwertung des Dienens.

³⁶ Schottroff, DienerInnen, 224; in diesem Sinne auch Hoffmann, Menschlichkeit, 153.

³⁷ Vgl. Hoffmann, Menschlichkeit, 152.

Hinsichtlich der drei verbleibenden Belege ist nun interessant, dass dieses Dienen jeweils über Frauen ausgesagt wird: Die Schwiegermutter des Petrus steht nach ihrer Heilung auf und „dient“ den Anwesenden (4,39), die galiläischen Frauen „dienen“ der Gruppe „aus ihrem Vermögen“ (8,3), und Marta bezeichnet ihre Arbeit für die beiden anderen als „dienen“ (10,40). Zwei dieser Belege verwenden das *diakonein* eng situationsbezogen: In der Heilungserzählung Lk 4,39 ist das *diakonein* als eine Bestätigung der Heilung zu verstehen; die Frau kann ihre Versorgungsarbeit wieder aufnehmen. Das bedeutet eine Veränderung gegenüber der Markus-Vorlage der Stelle (Mk 1,31). Hier ist das Dienen der Schwiegermutter des Petrus am Ende der Heilung als ein Nachfolgebegriff zu lesen, in dem Sinne, dass die Frau sich nach ihrer Heilung der Jesusbewegung anschließt. Doch die lukanische Version der Erzählung stellt mit der Formulierung „sogleich aber stand sie auf“ stärker den Bezug zur konkreten Situation her, so dass diese Nachfolge-Konnotation kaum gegeben sein dürfte. In der Maria-Marta-Erzählung (Lk 10,38–42) ist das „Dienen“ der Marta ebenfalls als Versorgungsarbeit zu lesen. Sie tut das, was für die Beherbergung eines Gastes notwendig ist. Dies wird im Kontext des Lukasevangeliums als gutes und wünschenswertes Verhalten gezeichnet.³⁸ Doch wird Marta von dieser Arbeit, die sie *alleine* leisten muss, derart „zerrissen“ (10,40), dass es deshalb zum Konflikt kommt. Gegenüber dieser Rollenaufteilung eröffnet die Erzählung eine andere, befreiende Perspektive. Angesichts der Gegenwart Jesu und des angekommenen Reiches Gottes sind Menschen aufgerufen, sich auf das „Eine Notwendige“ zu besinnen und dies jenseits erwarteter Rollenmuster auch zu tun.

Der dritte Beleg, Lk 8,3, ist dem gegenüber offener gestaltet. Hier wird das „Dienen“ der Frauen mit Hilfe eines Ausdrucks näher bestimmt, der im Deutschen meist mit Übersetzungen wie „aus ihrem Vermögen“ wiedergegeben wird. Dem soll im Folgenden nachgegangen werden.

9. Das „Vermögen“: materieller Besitz oder alle Fähigkeiten einer Person?

Das griechische Wort, das hinter der deutschen Übersetzung „Vermögen“ steht, *ta hyparchonta*, ist auf das Verb *hyparchein* zurückzuführen. Dieses bedeutet „vorliegen, vorhanden sein, zur Verfügung stehen“. Davon ausgehend bedeutet das Partizip *ta hyparchonta* das, was jemandem zur Verfügung steht und von daher: das jemandem Gehörige, der Besitz.³⁹

³⁸ In Lk 9,53 werden Jesus und die Seinen von einem Dorf nicht aufgenommen, was sie zwingt, weiter zu ziehen (9,56f); in 10,1–12 wird deutlich, dass die von Jesus Ausgesandten auf Aufnahme in Dörfern und Häusern angewiesen sind. Wer sie aufnimmt, wird als „Sohn des Friedens“ (10,6) bezeichnet. Marta verwirklicht dies: Sie nimmt Jesus auf (10,38).

³⁹ Vgl. Walter Bauer, Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur, 6., völlig neu bearbeitete Auflage, [...] unter besonderer Mitwirkung von Viktor Reichmann hrsg. v. Kurt Aland und Barbara Aland, Berlin 1988, 1669–1670.

Aufgrund dieses Befundes wurde in der exegetischen Literatur die genauere Beschreibung des „Dienens“ der Frauen weitgehend undiskutiert als finanzielle Unterstützung interpretiert. Teil dieser Sichtweise ist die Interpretation Johanna als vermögender Oberschichtfrau. Dies bestimmte auch die Deutung aller anderen Frauen, die als eine Art wohlthätige Patroninnen oder Unterstützerinnen der Jesusgruppe verstanden wurden.⁴⁰

Dem gegenüber hat Luise Schottroff wieder auf eine umfassendere Grundbedeutung des Wortes zurückgegriffen und die folgende Übersetzung vorgeschlagen: Sie dienten ihnen „im Rahmen der Möglichkeiten, die ihnen zur Verfügung standen.“⁴¹ Was die Frauen tun, kann damit ganzheitlicher verstanden werden: als Arbeit für das Reich Gottes, in Gemeinschaft mit Jesus, den Zwölfen und den anderen Frauen. Diese Arbeit geschieht unter Einsatz des Besitzes und der ganzen Person mit all ihren Fähigkeiten. Diese Arbeit wird in Gemeinschaft verrichtet und erlaubt kein Auseinanderdividieren in Männer- und Frauenarbeit.

Mit Hilfe von Luise Schottroffs Einwand kann die unreflektierte Übernahme der tiefsitzenden Auslegungstradition von *hyparchonta* als materieller Besitz und von daher die unreflektierte Interpretation als reiche Gönnerinnen kritisiert werden. Gegen Schottroffs Übersetzungsvorschlag lässt sich allerdings einwenden, dass *ta hyparchonta* im lukanischen Doppelwerk ansonsten stets im Sinne von materiellem Besitz oder Vermögen gebraucht wird, so dass auch in Lk 8,3 diese Bedeutung zumindest konnotiert sein dürfte. In der Kombination mit dem „dienen“ und seiner neuen inhaltlichen Füllung aus Lk 22,26–27 entsteht damit ein Bild von wirtschaftlich unabhängigen Frauen, die ihre wirtschaftlichen Mittel und auch ihre persönlichen Fähigkeiten und Möglichkeiten in einer Weise einsetzten und zur Verfügung stellten, dass eine Lebensgrundlage für die gesamte Lebensgemeinschaft gebildet wurde. Damit ist jedoch noch nicht gesagt, dass man sich unter diesen wirtschaftlichen Mitteln unbedingt große Reichtümer vorzustellen hat. Auf jeden Fall aber handelt es sich um ein lebensförderliches Tun. Die Frauen tun das, was nach der Darstellung der Apostelgeschichte Voraussetzung für das Leben und Überleben der Gemeinden ist: *Die Menge der Gläubigen aber war ein Herz und eine Seele; auch nicht einer sagte von seinen Gütern (hyparchonta), dass sie sein wären, sondern es war ihnen alles gemeinsam.* (Apg 4,32).

Insgesamt entsteht durch diese Charakterisierung der Frauen aber ein Bild, das nicht mehr dem der wandernden Jesusbotinnen entspricht, wie dies noch in 8,2 gezeichnet worden war. Sondern hier sind Frauen im Blick, die das, was sie

⁴⁰ Vgl. den Überblick bei Bieberstein, Jüngerinnen, 53–58.

⁴¹ Schottroff, DienerInnen, 232; dies., Schwestern, 307; dies., Auf dem Weg zu einer feministischen Rekonstruktion der Geschichte des frühen Christentums, in: Luise Schottroff/Silvia Schröer/Marie-Theres Wacker, Feministische Exegese. Forschungserträge zur Bibel aus der Perspektive von Frauen, Darmstadt 1995, 175–248: 182–183. Vergleichbar sind auch die Übersetzungen von Robert J. Karris, Women and Discipleship in Luke, in: CBQ 56 (1994), 1–20: 9 und Kirchschröder, Jüngerinnen, 129.

haben, noch zu ihrer Verfügung haben. So entsteht ein uneindeutiges Bild, das, wie die Auslegungsgeschichte zeigt, offen ist für verschiedenste Konkretisierungen. Das Lukasevangelium selbst gibt Deutungshinweise zunächst durch den literarischen Kontext, in den das Summarium gestellt ist. Es eröffnet, wie bereits erwähnt, einen Erzählabschnitt, der durch das Thema „das Wort Gottes hören und tun“ geprägt wird. Werden die in diesem Abschnitt bestehenden literarischen Bezüge ernst genommen, dann bedeutet das, dass das Tun der Frauen als ein solches „Wort Gottes hören und tun“ interpretiert werden muss.⁴² Des Weiteren erfüllen die beiden Frauengruppen das, was im lukianischen Doppelwerk einerseits unter Nachfolge und andererseits unter einem gerechten Umgang mit dem Besitz verstanden wird – auch wenn diese Themen von Lukas selbst in rein androzentrischer Weise dargestellt und diskutiert werden.⁴³

10. Garantinnen der Kontinuität: die Frauen in den Passions- und Ostererzählungen

Im Lukasevangelium verschwinden diese Frauen im Anschluss an das Summarium wieder von der Erzähloberfläche. Sie bleiben unsichtbar, bis sie im Rahmen der Erzählung über die Kreuzigung Jesu wieder eine wichtige erzählerische Funktion übernehmen.⁴⁴ Sie treten unmittelbar im Anschluss an die Szene des Todes Jesu wieder in die Aufmerksamkeit der Erzählung. Hier werden sie als diejenigen identifiziert, „die ihm aus Galiläa nachgefolgt waren“ (23,49). Durch diese Identifizierung der Frauen wird im Rückblick ihr Weg von Galiläa nach Jerusalem sichtbar, der auf der Erzähloberfläche unsichtbar geblieben war. Es ist der erzählte Weg der Frauen, der an dieser Stelle der Erzählung die Verbindung zwischen der Wirkungszeit Jesu in Galiläa und den Ereignissen in Jerusalem herstellt, so dass die Frauen für die Erzählung eine wichtige Funktion hinsichtlich der Stiftung von Kontinuität haben.

Auch im Folgenden werden die Ereignisse – stärker als dies in der Markus-Vorlage der Erzählung der Fall ist – über den Weg, den die Frauen zurücklegen, miteinander verbunden. Erzählerisch wird der Weg der Frauen quasi Schritt für Schritt herausgearbeitet: Die Frauen *folgen* dem Begräbniszug (23,55), sie *kehren um* (23,56), bereiten Salben zu und ruhen den Sabbat

⁴² Vgl. ausführlich Bieberstein, Jüngerinnen 76–85.

⁴³ Vgl. dazu Bieberstein, Jüngerinnen, 86–168.

⁴⁴ Im Blick auf die Lektüre des Lukasevangeliums ist allerdings zu fordern, dass diese Frauen auch zwischen 8,3 und den Passionserzählungen stets mitgelesen werden, und zwar vor allem aus drei textinternen Gründen: 1) sie werden in einem Summarium eingeführt, das ein generelles Bild der Jesusbewegung zeichnet, das fortan immer gilt; 2) sie werden in 23,49 als diejenigen identifiziert, die Jesus von Galiläa nach Jerusalem nachgefolgt waren, so dass hier im Rückblick ihr gesamter Weg sichtbar wird; 3) die Botschaft der Männer im leeren Grab setzt mit ihrem Verweis auf die Erinnerung der Frauen die Präsenz der Frauen im zwischenzeitlichen Verlauf der Erzählung und insbesondere bei den Leidensankündigungen voraus (vgl. Lk 24,6–8).

über, sie *gehen* am ersten Tag der Woche zum Grab (24,1) und tragen dabei die bereiteten Salben mit sich. Über diesen Weg der Frauen, verbunden mit einem System von lückenlosen Zeitangaben werden die Kreuzigung, das Begräbnis Jesu und die Erzählung vom leeren Grab miteinander verknüpft. Außerdem spielt das Sehen der Frauen, das an jeder Station der Erzählung betont wird, eine bedeutsame Rolle, so dass die Frauen, wiewohl sie niemals explizit als solche betitelt werden, als *Augenzeuginnen* des gesamten Geschehens erscheinen. LeserInnen werden auf diese Weise über den Weg der Frauen durch die erzählten Ereignisse geführt und nehmen diese über die Perspektive der Frauen wahr. Über die Frauen wird also erzählerisch die Kontinuität über diese brüchige Zeit nach dem Tod Jesu hergestellt. Dieser Aspekt der Herstellung von Kontinuität wird nochmals durch einen weiteren Erzähzug verstärkt: Die beiden Gottesboten im leeren Grab fordern die Frauen auf, sich an die Zeit in Galiläa zu erinnern (24,6f): *Erinnert euch an das, was er euch gesagt hat, als er noch in Galiläa war: Der Menschensohn muss den Sündern ausgeliefert und gekreuzigt werden und am dritten Tag auferstehen.*⁴⁵ Und die Frauen erinnern sich (24,8). Über die Erinnerung der Frauen wird demnach ein Sinn in das furchtbare Geschehen des Karfreitags und in die verwirrenden Ereignisse danach gebracht. Über die Erinnerung der Frauen wird der Faden der Kontinuität vom Leben und Lehren Jesu in Galiläa bis zu den Osterereignissen gesponnen. Auf diese Weise als kompetent charakterisiert, können die Frauen konsequenterweise zu den ersten Verkündigerinnen der Auferstehungsbotschaft werden (24,9f). Damit haben wir auch in diesen Passions- und Auferstehungserzählungen die beiden Aspekte des Handelns der Frauen vereint. Der sorgend-heilende Aspekt findet sich in ihrer Darstellung als standhaft und treu, wenn sie auch in den dunklen Stunden des Sterbens bei ihrem Freund ausharren und nach seinem Tod Salben bereiten, um ihn zu salben. Der Aspekt der Verkündigung findet sich in ihrer Darstellung als kompetente Interpretinnen des Geschehens und Verkündigerinnen, wenn über ihre Erinnerung ein deutender Zusammenhang in die Ereignisse gebracht wird und sie mit der Auferweckungsbotschaft zu den übrigen der Gruppe eilen.

Erzählerisch wird allerdings die bedeutende Rolle der Frauen im Folgenden konterkariert. Die Auferstehungsbotschaft der Frauen wird von den Aposteln nicht verstanden, sondern als Weibergeschwätz abqualifiziert (24,11), und mit dieser Ablehnung kommt auch die erzählerische Rolle der Frauen zum Erliegen. Die Aufmerksamkeit wendet sich nun anderen Figuren zu. Die galiläischen Frauen können (und müssen) zwar noch bis zum Schluss der Erzählung mitgelesen werden. Auf der Erzähloberfläche erscheinen sie jedoch nicht mehr. Erst in der Fortsetzung des Lukasevangeliums, der Apostelgeschichte, werden sie zu Beginn nochmals kurz als Teil der nachösterlichen Jesuanhängerschaft erwähnt (Apg 1,14). Selbst eine so

⁴⁵ Einheitsübersetzung.

androzentrische Erzählung wie das lukanische Werk kann also die Frauen aus dieser kritischen Phase des Übergangs nicht „wegerzählen“.

Zusammenfassung

Das Lukasevangelium ist das einzige der vier kanonischen Evangelien, das nachfolgende Frauen bereits während der öffentlichen Wirksamkeit Jesu erwähnt (8,1–3). Die Charakterisierung dieser Frauen mit Hilfe des Verbs „dienen“ (*diakonein*) macht diese Frauenfiguren für die Fragestellung des vorliegenden Bandes interessant. Allerdings ist die gesamte Charakterisierung der Frauen uneindeutig: Das Bild von wandernden Jesusbotinnen, die das Leben Jesu und der Zwölf teilen, wird überlagert von dem Bild wirtschaftlich unabhängiger Frauen, die mit all ihren Möglichkeiten, d.h. ihrem materiellen Besitz und ihren Fähigkeiten, die Jesusbewegung unterstützten. Doch erlauben die literarischen Bezüge innerhalb des Lukasevangeliums, durch eine aktive Lektüre die Lücken zu füllen, die der Erzähltext lässt. Das Tun der wandernden Jesusbotinnen kann in Übereinstimmung mit den lukanischen Vorstellungen von Nachfolge als eine solche JüngerInnennachfolge identifiziert werden, und das Verhalten der zweiten Frauengruppe lässt sich im Licht dessen interpretieren, was Lukas unter einem gerechten Umgang mit dem Besitz versteht. Das Tun beider Frauengruppen lässt sich zudem als „das Wort Gottes hören und tun“ qualifizieren. Im Blick auf ein diakonisches Wirken der Frauen ist von Bedeutung, dass sie bei den zweiundsiebzig Menschen mitgelesen werden können, die nach Lk 10,1–12 von Jesus zum Heilen und Verkündigen ausgesandt werden. Aus Geheilten werden demnach Heilerinnen (Sölle/Schottroff), und dieses heilende Tun ist untrennbar verbunden mit der Verkündigung des Reiches Gottes. Durch beides haben die Frauen Anteil am Auftrag und der Sendung Jesu – an seinen Charismen (Charismateilhabe). Beide Aspekte ihres Tuns, sowohl der sorgende als auch der verkündigende, werden auch zum Schluss des Evangeliums, im Rahmen der Passions- und Auferstehungserzählungen greifbar.