

Frauen ohne Namen in den kanonischen Evangelien

Silvia Pellegrini
Universität Vechta

1. Figuren ohne Namen: Definition des Recherchebereiches

In der narrativen Analyse hat man sich bisher ausführlich auf die ProtagonistInnen der Erzählung sowie die Hauptfiguren konzentriert. Das Interesse an Nebenfiguren, den so genannten „zweitrangigen Figuren“, ist neu. Woher rührt dieser Perspektivenwechsel? Man hat bemerkt, dass auch die Nebenfiguren in der Strategie der Erzählung eine keineswegs sekundäre Rolle spielen, da sie den LeserInnen eine viel leichtere und vorteilhaftere Identifikation erlauben. Somit sind auch diese Figuren das Ergebnis einer genauen erzählerischen Absicht, die als solche nicht „zweitrangig“ ist.

Doch was ist, genauer betrachtet, eine „zweitrangige Figur“? Diese wird in den wissenschaftlichen Studien¹ so unterschiedlich definiert, dass es hier vorzuziehen ist, „Figuren ohne Namen“ zu untersuchen und deren Charakterisierung innerhalb der Gruppe der weiblichen Figuren der Erzählung zu ermitteln. Hieraus entsteht ein doppeltes Interesse dieser Analyse.

Zunächst stellt sich die Frage, welche Bedeutung dieses Recherchekriterium, auf Frauen bezogen, haben kann, wenn es doch bereits das Schicksal dieser Frauen war, namenlos in die Geschichte (oder die Erzählung) einzugehen. Eben angesichts dieses „Nachteils“ kann uns das Wissen darüber, um welche und wie viele Frauenfiguren es sich handelt und wie sie von den Autoren dargestellt werden, genauer verdeutlichen, welche Beachtung ihnen die Verfasser und ihr ZuhörerInnen- bzw. LeserInnenkreis beimessen und welche Werte sie vermitteln könnten.

Zweitens erscheint innerhalb einer androzentrischen Erzählwelt der Vergleich mit den anonymen männlichen Figuren, wie sie in den Erzählungen auch vorkommen, erforderlich, um erzählerische Akzentsetzungen und Absichten zu erfassen: Ist der Verfasser von der Gender-Problematik beeinflusst?

Drittens, aber nicht zuletzt, geht es darum, einige der Figuren, die unter den namenlosen Frauen herausragen, näher zu beleuchten: Ein solcher Fokus schärft den Blick der LeserInnen und hilft ihnen, Akzentuierungen zu erkennen und Inhalte zu erfassen, die sonst bei schnellem Lesen verborgen bleiben könnten.

Das gesichtete Material lässt – als Arbeitshypothese – vermuten, dass in griechischen und lateinischen Paralleltexten, zumal in analogen literarischen Gattungen, das Phänomen der Anonymität bei der Typologie weiblicher Figuren kaum vorkommt. Die überlieferten Beispiele (vor allem bei Heilungserzählungen und Nebenfiguren in hellenistischen Abenteuerromanen) sind jedoch in ihrer Struktur mit jenen im NT nicht vergleichbar. Parallelen zur Anonymität von Frauenfiguren im NT lassen sich, soweit ich

¹ Vgl. Gianattilio BONIFACIO, *Personaggi minori e discepoli in Marco 4–8: La funzione degli episodi dei personaggi minori nell'interazione con la storia dei protagonisti* (AnBib 173; Rom: Pontificio Istituto Biblico, 2008), 18–22, mit weiteren bibliographischen Angaben.

bisher sehen konnte, eher in der alttestamentlichen und jüdischen Literatur finden, wie zum Beispiel die Witwe von Sarepta (1 Kön 17,7–24), Jiftachs Tochter (Ri 11,29–40), die Totenbeschwörerin von En-Dor (1 Sam 28,4f.), Simsons Mutter (Ri 13) oder die Schunemiterin im Elischa-Zyklus (2 Kön 4,1–37). Vor dem Hintergrund dieser besonderen Anonymität der Frauen in den Referenztexten zum NT gehen wir nun zu den Angaben über, die uns die Evangelien bieten.

2. Frauen ohne Namen: Texte, Grundtypen der Erzählung und Figuren

Welche und wie viele Frauen ohne Namen begegnen in den kanonischen Evangelien? Und wie ist ihre Anonymität zu bewerten? Um die Namenlosigkeit der Frauen zu verstehen, ist es erforderlich, parallel auch die Statistik über anonyme männliche Figuren zu beurteilen. Zu diesem Zweck werden hier – wobei das Beobachtungsfeld auf Einzelfiguren (mit Ausnahme des Protagonisten Jesus) begrenzt wird – alle Erzählfiguren vollständig aufgelistet, weibliche wie männliche Akteure der Erzählung oder auch fiktionale Figuren, die wie in den Gleichnissen eine dramatische Funktion in einem erzählerischen Kontext haben, während auf Figuren, auf die in Zitaten oder Anspielungen hingewiesen wird, nicht eingegangen wird.²

Das Material, das sich auf Frauen bezieht, wurde nach dem identifizierenden Kriterium der Eigennamen gesammelt. Dennoch ist ein solches Kriterium nicht immer kohärent. So hat etwa die Tochter von Jäirus keinen Namen, doch für eine Frau, vor allem, wenn sie jung und ledig ist, gilt der Name des Vaters üblicherweise als identifizierender Titel. Solche Fälle sind entsprechend den sozialen Gegebenheiten der Zeit zu beurteilen. Im Übrigen werden auch manche weiblichen Einzelfiguren, die in den Gleichnissen nur am Rande erwähnt werden (wie zum Beispiel im Gleichnis vom Sauerteig), von der Regel abweichend, gleichermaßen berücksichtigt angesichts des seltenen Vorkommens von Frauen in den Gleichnisthemen.

Innerhalb der anonymen Gruppen (Jüngerinnen/Jünger, Familienmitglieder, Freundinnen/Freunde, Menschenmengen, kranke Frauen und Männer, Mädchen und Jungen), die in diesem Abschnitt im Gegensatz zu Einzelpersonen nicht berücksichtigt werden, werden die Frauen sehr selten ausdrücklich angeführt (z. B. Mt 15,38; 27,55; Mk 10,29f.; 15,40; Lk 8,2; 23,49.55). In dieser Klassifikation findet die explizite Präsenz namenloser Frauen keinen Platz, dennoch ist sie für unser Thema von Bedeutung und wird daher in der vorliegenden Studie an geeigneter Stelle berücksichtigt (§ 3).

Zwei Tabellen vereinfachen die Identifizierung des Materials (vgl. im Anhang: Tabelle 1 – Prozentualer Anteil der Anonymität unter den weiblichen Figuren; Tabelle 2 – Prozentualer Anteil der Anonymität unter den männlichen Figuren), welches hier in Form eines kritischen Kommentars zusammenfassend dargelegt wird und darauf angelegt ist, die Grundtypen der Erzählung und der Handlungsfiguren hervorzuheben. Die wichtigsten Figuren werden wieder aufgenommen und in § 4 ausführlich behandelt.

² Dies trifft neben vielen weiteren männlichen Figuren beispielsweise bei Rahel (Mt 2,18) zu.

Von den 34 in den Evangelien auftretenden weiblichen Figuren kennen wir von nur 14 den Namen. Drei von ihnen sind Gestalten des AT (Tamar, Rahab, Rut), während die anderen reale Figuren aus der Zeit Jesu sind. Darunter befindet sich Maria, die Mutter, die im Vierten Evangelium stets nur „Mutter Jesu“ genannt wird und namenlos bleibt. Dieses Faktum ist nicht als Zeichen eines marginalisierenden Vergessens zu werten, sondern der historischen und theologischen Relevanz einer grundlegenden Figur in der joh Gemeinde, die von den vor ihrer Zeit liegenden Traditionen, in denen Maria mit Namen genannt wird, Kenntnis hat und in ihnen lebt. Außer Herodias, der zweiten Frau von Herodes Antipas, die bei ihrem Mann erreicht, dass Johannes der Täufer getötet wird, sind alle namentlich genannten Frauen Jüngerinnen Jesu und Zeuginnen seines Todes am Kreuz wie auch seines leeren Grabes und/oder der ersten Erscheinungen des Auferstandenen. Dies zeigt eindeutig, dass im Aufbau der Erzählung das Kriterium für die Namenszuordnung in der Wertigkeit des Zeugnisses und der Zusammensetzung der ersten Gemeinde besteht. Ein charakteristischer Zug bezüglich der Quellenlage ist die Gleichförmigkeit der Überlieferung: Jede namentlich genannte Frau ist für gewöhnlich in mehreren Quellen/Texten belegt, was ein weiteres Zeichen für einen höheren Grad an historischer Glaubwürdigkeit ist.

Von den verbleibenden 20 Figuren der Frauen ohne Namen ist der erzählerische Befund differenzierter: Es gibt fiktionale Frauenfiguren und reale Gestalten, vielen Wunder widerfahren sind, einige Mitglieder der Familie sowie außenstehende Personen, Fälle von teilweiser Verständnislosigkeit und hervorragende Beispiele, die zum Vorbild erhoben werden.

Die Frau des Urija ist neben Tamar, Rahab und Rut eine der vier Frauen, wahrscheinlich alle fremdstämmig, die im Stammbaum von Mt erwähnt werden, um das universalistische Motiv, das in Mt 28,19 seinen Höhepunkt findet, vorwegzunehmen. Literarisch gesprochen erhält diese Frau zu ihrem Namen, Batseba (2 Sam 11,3), bald neue konkurrierende Bezeichnungen³, die sie mit der illegitimen Beziehung zu König David und dem Tod ihres Mannes Urija mitsamt allen Konsequenzen in Verbindung bringen. Die Bezeichnung „Frau des Urija“ identifiziert sie mit der Sicherheit eines Eigennamens, der ihr hier aber eben entzogen wird. Damit ist sie Gestalt eines Geschehens der Vergangenheit, das ihren Eigennamen überlagert.

Untersuchen wir nun etwas näher die Kategorien der einzelnen anonymen Frauen gestalten der Evangelien:

- Zunächst erscheinen sieben Frauen unter den Leuten, denen Wunder oder Heilungen mittel- oder unmittelbar widerfahren sind: die Schwiegermutter des Petrus, die vom Fieber geheilt wird (Mt 8,14 par.); die Tochter des Synagogenvorstehers (in Mk 5,22; Lk 8,41 bekannt unter dem Namen Jaïrus), die auferweckt wird, sowie eine Frau, die zwölf Jahre lang an Blutungen gelitten hat und geheilt wird (beide Geschichten sind verflochten: Mt 9,18.20 par.⁴); die Tochter einer Fremden, einer Syrophönizierin,

³ Im AT (vgl. 2 Sam 11f.; 1 Kön 1f.) und im NT wird sie mehrfach erwähnt, jedoch mit Eigennamen nur zehn Mal genannt, ansonsten ist sie immer „Urijas Frau“ (in 2 Sam 11f.) oder oft „Salomos Mutter“ (in 1 Kön 1f.).

⁴ Im Folgenden wird jeweils nur der Anfangsvers einer Erzählung genannt.

die von einem Dämon befreit wird (Mt 15,22 par.); eine Witwe aus der Stadt Nain, deren Sohn auferweckt wird (Lk 7,12); die seit 18 Jahren verkrümmte Frau, die am Sabbat geheilt wird (Lk 13,11); und schließlich der textkritisch sekundäre Text über die Ehebrecherin, auf die niemand den ersten Stein zu werfen wagt (Joh 8,3).

Diese Erzählungen führen zu folgenden Beobachtungen: Keine dieser Frauen bittet für sich selbst, sondern sie setzen sich für andere ein (Mt 15,22 par.), sind Gegenstand der Fürbitte (Mt 8,14 par.; Mt 15,22 par.; Mk 5,22 par.) oder erfahren Rettung durch das spontane Erbarmen Jesu (Lk 7,12; 13,11; [Joh 8,3])⁵. Einzig die blutflüssige Frau, die mehr zu empfangen als zu bitten weiß, ragt aus dieser Gruppe der durch ein Wunder geheilten Menschen heraus. Sie stellt einen besonderen Fall dar, da sie sich, wie noch zu sehen sein wird (vgl. § 4), in einer sozialen Situation befindet, die sie an den Rand des Lebens verbannt. Aus diesem Grund tritt sie in der Kraft ihres Glaubens mit Jesus in direkten Kontakt, ohne zu bitten, oder anders gesagt, ihre implizite Bitte zeigt sich in einem direkten Sich-Anschließen und Empfangen. Eine weitere herausragende Figur unter den „Namenlosen“ ist die Syrophönizierin (Mt 15,22 par., ausführlich behandelt in § 4), die sich mit gleicher Glaubenskraft für ihre Tochter einsetzt, wenngleich sie sich als Fremde in einem sozial benachteiligten Kontext befindet. Da die beiden Fälle von Auferweckung sowohl eine weibliche (Mt 9,18 par.) als auch eine männliche (Lk 7,12) Person betreffen, ist eine Schlussfolgerung über das Geschlecht der Autoren der Evangelientexte nicht zielführend. In all diesen Texten spielt das Thema des Glaubens eine wichtige Rolle; diese Frauen sind Empfängerinnen der Barmherzigkeit Jesu sowie Zeuginnen des Anbruchs des Königreichs in der Person Jesu.

- Im Gegensatz zur „passiv“-empfangenden Rolle der Geretteten steht die aktiv-gibende Figur einer Frau, die bei den Synoptikern namenlos bleibt und den zu Tische liegenden Jesus mit duftendem Öl salbt – nach Lk 7,37 während eines Abendessens mit einem Pharisäer, nach den drei anderen Evangelisten (Mk 14,3–9 par.) kurz vor der Passion. Die joh Überlieferung identifiziert diese Frau als Maria, die Schwester von Marta und Lazarus (Joh 12,3). Es entspricht jedoch eher der ursprünglichen Tradition, sie zu den namenlosen Frauen zu zählen. Dass die Tat dieser Frau für die Evangelisten von hoher Relevanz für die Verkündigung des Evangeliums ist, zeigt sich nicht nur in der mehrfachen Bezeugung der Erzählung in den vier kanonischen Evangelien, sondern auch in dem ausdrücklichen Motiv der Erinnerung, das Mk als Erster bezeugt (14,9):

Wo immer in aller Welt das Evangelium verkündet wird, wird man zu ihrem Gedächtnis auch das, was diese getan hat, erzählen.

Schon hier lässt sich die unbestrittene Besonderheit einer beispiellosen Tat lebendiger Liebe oder Frömmigkeit gegenüber Jesus erkennen, wobei die vielfältigen Interpretationen der Geste in § 4 diskutiert werden.

⁵ Dieser letztgenannte ist ein Einzelfall (wie bei der analogen männlichen Figur in Joh 5,6–8) eines Wunders, das ohne vorherige Bitte vollbracht wurde: Jesus zeigt hier seine wahre kommunikative und missionarische Absicht mittels seiner Aktivität als Heiler.

- Eine weitere beispielhafte Tat, die als Verhaltensmodell angeführt wird, vollbringt die namenlose Witwe, die eine kleine Spende in den Opferstock des Tempels wirft (Mk 12,42 par.). Wegen der Vorbildlichkeit dieser Frau, die sich von den anonymen männlichen Figuren – den Reichen, die viel Geld spenden – abhebt, wird auch sie näher zu betrachten sein (vgl. § 4).
- Unter den anonymen Frauen gibt es ein hervorragendes Beispiel für eine intelligente Gesprächspartnerin: die Samaritanerin am Brunnen (Joh 4,7). Anders als die Syrophönizierin, die Jesus mit ihrem Flehen bedrängt, ist die Samaritanerin insofern eine privilegierte Gesprächspartnerin, als es Jesus ist, der sich an sie wendet, wobei er sich dem sozialen Code widersetzt, welcher Distanz zwischen den Geschlechtern und zwischen Juden und Samaritern vorsah. Hinsichtlich dieser privilegierten Position und der Dichte des Dialogs, der dieser anonymen Frauenfigur Kontur verleiht, sei auf § 4 verwiesen.
- Unter den einzelnen anonymen Frauenfiguren gibt es auch drei Fälle, die durch mangelndes Verständnis gekennzeichnet sind. Schauen wir, ob und in welcher Hinsicht sie für diese Recherche interessant sind. Der erste Fall handelt von einer Frau aus der Menschenmenge, die Jesus bewundert und seine Mutter für die Geburt eines solchen Sohnes seligpreist (Lk 11,27); der zweite Fall betrifft die Mutter der Söhne des Zebedäus, die eine Bitte für ihre Söhne an Jesus richtet (Mt 20,20); beim dritten geht es um eine Magd des Hohenpriesters, die Petrus während der Gefangennahme Jesu verbal angreift und ihn anklagt, ein Jünger Jesu zu sein (Mk 14,66 par.; nach Mt 26,69.71 sind es zwei Mägde).

Die erste Frau, die den „Bauch und die Brüste“ Marias seligpreist (Lk 11,27), drückt in wirklichkeits- und volksnaher⁶ Sprache ein großes Lob für die Mutter und indirekt eine große Bewunderung für Jesus aus. Einen Elternteil oder beide Eltern für das Verdienst der Nachkommen zu loben – und umgekehrt –, steht absolut in Einklang mit dem Empfinden der damaligen Zeit und verwundert daher nicht. Was hier jedoch auffällt, ist, dass die Initiative durch eine Frau ergriffen wird. Sie zeigt damit, dass sie den Mut hat, „die Stimme zu erheben“ und vor der Menschenmenge zu sprechen, also in einem Umfeld, in welchem Frauen üblicherweise schweigen. Darin lässt sich die respektvolle Diskretion dieser Frau erkennen, die es vermeidet, sich direkt an einen Mann zu wenden, sondern diesem ihr Lob durch seine Mutter übermittelt, fast wie in einem Austausch von Frau zu Frau. Doch gleichzeitig ist ihr Vorgehen Beweis für die Beliebtheit, die Jesus beim Volk genoss, ungeachtet all der Ablehnungen, die er woanders hinnehmen musste (vgl. Lk 4,28f.; 5,30; 6,11; 7,34; 9,53; 11,15f.). Zu Recht wurde die Perikope als „Christusakklamation“ verstanden.⁷ Das ist die Basis für das Verständnis der Reaktion Jesu: Lehnt er vielleicht das Lob ab, versagt es seiner Mutter, oder missachtet er gar die Worte der Frau als unangebracht? Nichts von alledem! Jesus akzep-

⁶ Die Nennung des Bauches und der Brüste stellt nichts Respektloses oder Unschickliches dar; die gleichen Worte nimmt auch Jesus in Lk 23,29 in den Mund. Für die wiederholte konkrete Ausdrucksweise in semitischem Sprachkontext vgl. Josef ERNST, *Das Evangelium nach Lukas* (RNT; Regensburg: Pustet, ⁵1977), 377.

⁷ Vgl. ebd.

tiert ihre Worte, baut diese sogar aus⁸ und richtet damit ihre Perspektive neu aus. Die Äußerung Jesu: „Tatsächlich sind die selig, die das Wort Gottes hören und bewahren!“ (Lk 11,28) ist ein Echo auf jene von Lk 8,21: „Meine Mutter und meine Brüder und Schwestern sind diese, die Gottes Wort hören und tun.“ Wenn also die wahren Verwandten Jesu all jene sind, die dem Willen Gottes folgen, so ist ganz sicher seine Mutter, die „Magd des Herrn“ ist und das Wort Gottes verinnerlicht hat, selig (Lk 1,38), doch mit ihr zusammen kann auch die anonyme Frau, die ihr die Seligpreisung ausspricht, selig sein. Über diese beiden hinaus sind alle selig, die dem Willen Gottes folgen. Jesus bejaht nicht nur die Akklamation dieser Frau, sondern gibt ihr auch die Möglichkeit, in die Seligpreisung miteingeschlossen zu werden, indem er sie indirekt einlädt, seine Jüngerin zu werden. In seinen JüngerInnen sieht Jesus ein Volk von Seligen, wie Lk 10,23 bestätigt: „Selig die Augen“ der JüngerInnen, denn sie sehen die Offenbarung des Vaters im Sohn und die Liebe des Sohnes zum Vater. Somit kann man also nicht sagen, dass der kurze Dialog zwischen dieser Frau und Jesus ihr zum Nachteil gereicht. Man kann höchstens von einem unzureichenden Verständnis der Frau sprechen, das Jesus im Einklang mit ihren Intentionen ausbaut.

Was die Mutter der Söhne des Zebedäus betrifft, so wird diese unter Auslassung ihres Namens zweimal bei Mt erwähnt: Mt 20,20; 27,56.⁹ In Mt 20,20f. liest man, als direkte Fortsetzung der dritten Ankündigung der Passion: „Da trat zu ihm die Mutter der Söhne des Zebedäus mit ihren Söhnen, fiel vor ihm nieder und wollte ihn um etwas bitten“ (V20), und diese Bitte lautet: „Lass diese meine beiden Söhne sitzen in deinem Reich, einen zu deiner Rechten und den andern zu deiner Linken“ (V21). Anders erzählen dies Mk 10,35 und Lk 22,24. Lk führt die Gruppe der „Apostel“ im Allgemeinen an (vgl. Lk 22,14), während es in Mk 10,35 nicht die Mutter ist, die ein für die beiden nach Inhalt und Kontext derart ungehöriges Anliegen hervorbringt. Es sind hier vielmehr Jakobus und Johannes selbst, die hervortreten und in ihrem eigenen Interesse sprechen, wohingegen die anderen Jünger nur den Hintergrund der Erzählung darstellen (vgl. Mk 10,41). Es dürfte die LeserInnen der Evangelien nicht überraschen, dass sich die Jünger – und hier besonders Jakobus und Johannes (vgl. Lk 9,54)! – unpassend verhalten (siehe die zahlreichen Beispiele zum Thema „Jüngerunverständnis“, z. B. Mk 8,16; 9,6; Joh 11,12f.). Im Gegensatz hierzu ist es wenig glaubhaft, dass eine Frau in jener Zeit eine Rolle von derartiger Wichtigkeit annehmen könnte, dass sie gar für andere um einen Gefallen bittet – für Söhne, die nicht minderjährig, nicht krank und auch nicht in Lebensgefahr sind! Noch weniger glaubhaft wäre es dann, dass Mk oder Lk sich darum gesorgt hätten, dieser Frau eine Blamage zu ersparen, indem sie sie erfinderisch durch zwei Apostel ersetzen! Deswegen scheint es nicht zielführend, dieses Verhalten der Mutter der Söhne des Zebedäus zu den Merkmalen der anonymen Frauen der Evangelien zu zählen, sondern es in diesem Falle den theologisch-erzählerischen Charakteristika des Evangelisten Mt zuzuschreiben, wenngleich zuzugeben ist, dass diese Figur statistisch gesehen zu den anonymen Frauen zählt. Um sie zu ent-

⁸ Vgl. *μενοῦν μακάριοι* (Lk 11,28a), wiederzugeben mit „tatsächlich sind die selig ...“.

⁹ Abgesehen von der Joh „Mutter Jesu“ wird nur noch diese einzige Frau in den Evangelien zweimal ohne Namen erwähnt.

lasten,¹⁰ findet sich die Mutter der Zebedaiden auf Golgota unter den Zeuginnen der Kreuzigung wieder (Mt 27,56) und wird hier nur von Mt erwähnt, während die anderen Evangelisten sie nicht anführen. Hier hat Mt die mk Liste in 15,40 geändert.

Der dritte Fall zeigt in der Magd des Hohenpriesters eine weibliche Figur, die während der Gefangennahme Jesu (Mt 26,69 par.) dezidiert feindselig auftritt, wenn auch nicht direkt gegenüber Jesus, aber immerhin gegenüber einem seiner ihm nahe stehenden Jünger. Was trägt das Faktum, dass es sich hierbei um eine Frau handelt, zur Erzählung bei? Mehrere Männer im Hof des Hohenpriesters wenden sich nämlich beharrlich feindselig an Petrus (Mt 26,73; Mk 14,70; Lk 22,58f.; Joh 18,25f.), doch der Erzähler möchte die Aufmerksamkeit fest auf diese junge Magd richten, deren Stimme sicher weniger als die der Männer zählte. Die Absicht ist eindeutig: Abgesehen von einer möglichen Erinnerung an historische Begebenheiten soll hier klar die Schwäche des Petrus im offenen Kontrast zu seiner entschlossenen Treueerklärung bis zum Martyrium (Mt 26,33.35 par.) herausgestellt werden. Die erzählerische Strategie ist offensichtlich: Es bringt einem Mann keine große Ehre, Angst vor anderen Männern zu haben, doch die Furcht schon vor „einer einzigen Dienstmagd“ (μία παιδίσκη, Mt 26,69) lässt das Ausmaß seiner Verleugnung erkennen. Hier liegt eine Gedankenstruktur zu Grunde, die mit den Rollen und den sozialen Verhaltensmustern, die für beide Geschlechter vorgesehen sind, verbunden ist. Doch die Tatsache, dass sowohl Männer als auch Frauen Petrus angreifen, zeigt, dass die Evangelisten daraus keine Präferenzen für das eine oder das andere Geschlecht ableiten. Höchstens die Duplizierung der Mägde bei Mt (Mt 26,69.71) bestätigt einmal mehr (vgl. oben zu Mt 20,20f., in Bezug auf die Mutter der Söhne des Zebedäus) die nur wenig frauenfreundliche Haltung des Mt.

Aus den drei angeführten Fällen kann man also schließen, dass der erste kein Negativbeispiel ist, der zweite scheint eine nicht überzeugende Verarbeitung seitens Mt zu sein, und der dritte ist nicht gegen Jesus gerichtet und existiert nicht in selbstständiger Form, sondern als Beschreibung der Verleugnung Jesu durch Petrus.

• Die verbleibenden anonymen weiblichen Figuren sind sämtlich Gestalten in Gleichnissen¹¹: eine Frau, die den Brotteig mit Sauerteig versetzt – ein Bild des Anbruchs des Himmelreichs (Mt 13,33 par.); die zehn Jungfrauen, fünf törichte und fünf kluge, die dem Bräutigam in der Nacht entgegengehen (Mt 25,1); die Frau, die eine von zehn Drachmen verloren hat und diese unermüdlich sucht, bis sie sie mit großer Freude findet – ein Bild für den Einsatz Gottes zur Rettung eines jeden Menschen, der verloren war und nun mit großer Freude wiedergefunden wird, wie das Verhalten Jesu zeigt, der die SünderInnen sucht und annimmt (Lk 15,8); die Witwe, die mit ihrer Beharrlichkeit in ihrem Bitten sogar den Widerstand eines ungerechten Richters überwindet und Gerechtigkeit erfährt – Beispiel einerseits für unerschütterlichen Glauben, doch

¹⁰ Einen Überblick über die Lösungen – aus meiner Sicht ist keine davon überzeugend – zur Erklärung der wiederholten Erwähnung der Mutter der Zebedäus-Söhne bei Mt findet man bei Emily CHENEY, „The Mother of the Sons of Zebedee (Matthew 27.56)“, *JSNT* 68 (1998): 13–21.

¹¹ Vgl. dazu Mary Ann BEAVIS, Hg., *The Lost Coin: Parables of Women, Work, and Wisdom* (The Biblical Seminar 86; New York: Sheffield Academic Press, 2002).

andererseits auch ein Spiegelbild der Situation des Dialoges zwischen Gott und den Gläubigen: Es würde Gott genügen, dass man sich ihm mit Glauben zuwendet, um umgehend helfend einzugreifen „Doch wenn der Menschensohn kommen wird, wird er Glauben auf Erden finden?“ (Lk 18,3.8).

Diese Frauenbilder sind alle weitgehend positiv: Sie versinnbildlichen das Geheimnis des herannahenden Himmelreiches, verdeutlichen Verhaltensweisen Jesu und des Vaters gegenüber der Menschheit und verkörpern Entschlossenheit im Glauben. Nur das Gleichnis von den zehn Jungfrauen und ihrer Begegnung mit dem Bräutigam ist neutral, da es fünf der Frauen als töricht und fünf als klug darstellt. Ihre Präsenz ist vielleicht der immanenten Struktur der Erzählung geschuldet, die sich auf die Ähnlichkeit zwischen dem Bräutigam und dem Menschensohn bei seiner Rückkehr in der Parusie stützt, was den Gegenpart einer weiblichen Figur verlangte. Als Bild der Gemeinde sind ihre „weiblichen“ Züge nicht hervorstechend. Es ist hierin kein Genderbias beim Autor zu erkennen; er nimmt als Zeichen der Balance vielmehr eine paritätische Aufteilung unter den Frauen vor: fünf sind klug, fünf nicht. Da diese Jungfrauen dann noch eine anonyme Gruppe bilden, gehen sie eigentlich über den Kontext dieser Untersuchung hinaus, weil diese sich auf Einzelgestalten bezieht.

Unter den einzelnen anonymen weiblichen Figuren könnte man auch Familienangehörige Jesu in Betracht ziehen: die Schwestern sowie, gemäß dem Vierten Evangelium, die Mutter Jesu (Mk 3,32–35; 6,3; Joh 2,1; 19,25). Doch auch die Schwestern werden in Wirklichkeit als Gruppe behandelt (vgl. § 3), und die Mutter Jesu wird nur bei Joh ohne Namen erwähnt, aber nicht, um ihr einen Hauch von Anonymität zu verleihen, sondern um sie noch näher an den Sohn zu binden. Daher sind auch diese Frauen hier nicht Gegenstand der Abhandlung.

Aus der Überprüfung der Angaben, die bisher gemacht wurden, lässt sich schließen, dass

- die Frauen ohne Namen jenen mit Namen zahlenmäßig deutlich überlegen sind,
- die Frauen ohne Namen eine größere Bandbreite an Charakteristika und erzählerischen Funktionen aufweisen,
- die Frauen mit Namen ein großes Interesse an der Historie und an ZeugInnen-schaft widerspiegeln,
- unter den Frauen ohne Namen äußerst positive Figuren zu bemerken sind, unter ihnen viele hervorragende Beispiele für exemplarische JüngerInnen.

3. Männer ohne Namen

Auf der Grundlage dieser Erkenntnisse ist es nun möglich, sich den männlichen Gestalten zuzuwenden.

In den kanonischen Evangelien zählt man – unter den Figuren mit und ohne Namen – mehr als 200 männliche Rollen, wobei die 39 Männer aus dem Stammbaum Jesu in Mt 1,1–17 bzw. die 77 Männer im Stammbaum in Lk 3,23–38 nicht berücksichtigt sind. Das Übergehen der Genealogie Jesu kann damit begründet werden, dass ihre Gestalten, die der Überlieferung entnommen wurden, keine echten Akteure in der Erzählung dar-

stellen. Doch kann der soziale Wert der Bezugnahme auf die Vorfahren, von welchen gewöhnlich nur die Männer von Interesse sind, auch für die Geschichte Jesu nicht übergangen werden, wie bei der Beschäftigung mit den Frauen (Tamar, Rahab, Rut und die Ehefrau Urijas) bereits bemerkt wurde. Die Tatsache, dass die Anzahl der angeführten Generationen bei Mt und Lk merklich variiert, gestaltet die Auflistung schwierig. Daher erscheint es angemessen, das Gewicht des Stammbaums nicht außer Acht zu lassen und ihn dennoch getrennt zu behandeln.

In den kanonischen Evangelien treten 80 namenlose Männer auf; es sind 55 mit Namen, wenn man Jairus (für Mt 9,18 einfach „ein Vorsteher“) und Kajaphas (für Mk 14,53 einfach „der Hohepriester“) als Figuren mit Namen mitzählt und Lazarus von Betanien (Joh 11,1) und Simon den Aussätzigen (Mk 14,3 par.) als zwei verschiedene¹² Gestalten betrachtet. Nimmt man die Angaben des Stammbaums hinzu, kommt man auf mehr als 100 männliche Namen (genau genommen, 132 bzw. 94). Im Vergleich zu dieser Zahl ergibt sich, dass die namenlosen Männer (80) über ein Drittel aller männlichen Gestalten ausmachen; unter den 80 anonymen Männern sind 28 Protagonisten in Gleichnissen.

Die Typologie der Einzelfiguren ohne Namen ist noch recht vielfältig, wenn auch in einem geringeren Ausmaß im Vergleich zu den ermittelten Gestalten mit Eigennamen. Es handelt sich hierbei hauptsächlich um Juden: 24 Pharisäer, Schriftgelehrte, Sprecher aus der Menschenmenge, falsche Zeugen, Wachen und Knechte des Hohenpriesters sowie der mysteriöse Jüngling in Mk 14,51, der in der Nacht der Gefangennahme Jesu nackt flüchtet; 19 Kranke und/oder Besessene; 7 Jünger; zwei römische Zenturionen (Mt 8,6 par.; Mt 27,54 par.) sowie 28 fiktionale Figuren, wie etwa Protagonisten in Gleichnissen. Unter den Evangelisten ist Lk der geschickteste Erzähler im Hervorheben von einzelnen und doch anonymen Figuren, da er sie aus der Gruppe heraustreten lässt.

Bei diesen Figuren kann weder eine eindeutige noch eine dominante Haltung Jesus gegenüber erkannt werden. Abgesehen von den beiden Zenturionen, von denen der eine ein Vorbild für den Glauben und der andere ein Vorbild für die Offenheit gegenüber der Offenbarung ist, finden wir für jede Kategorie antagonistische Figuren: Da ist der Schriftgelehrte, der Jesus Vorwürfe macht (Lk 11,45), und der andere, der ihn lobt (Mk 12,32–34); es gibt den Pharisäer, der ihn nach Hause zum Essen einlädt (Lk 11,37)¹³, und jenen, der ihn auf die Probe stellen will (Mt 22,35); es gibt den Lieblings-

¹² Die christliche Tradition tendiert oft dazu, die Gestalten der beiden biblischen Erzählungen zu identifizieren, wobei sie sich auf verschiedene Überlieferungen beruft. Nach Mk 14,3 und Mt 26,6 fand die Salbung Jesu in Betanien im Hause Simons, des Aussätzigen, statt, nach Joh 12,1 zwar ebenfalls in Betanien, aber im Hause des Lazarus, und nach Lk 7,36f. in einer nicht näher bezeichneten Stadt im Hause eines Pharisäers namens Simon (Lk 7,40). Doch eine solche Identifizierung lässt sich aus den Evangelien Erzählungen nicht rechtfertigen.

¹³ Von den vielen Pharisäern, die Jesus zum Essen einladen bzw. seine Nähe suchen, sind zwei in die Überlieferung mit Namen eingegangen: Nikodemus, der ihn in aller Aufrichtigkeit aufsucht und ihn verteidigt (Joh 3,1; 7,50), und Simon (Lk 7,36.40). Der erste ist mit Sicherheit Jünger Jesu geworden (Joh 19,39), von dem zweiten bleibt es als Vermutung offen.

jünger (Joh 13,23 und passim) und den Jünger, der noch nicht bereit ist, ihm zu folgen (Lk 9,61); es gibt den reuigen Schächer am Kreuz (Lk 23,40) und den, der Jesus beschimpft (Lk 23,39); und selbst den Kranken, denen eine Wunderheilung widerfahren ist, muss Jesus die Frage stellen:

Sind nicht die zehn rein geworden? Wo sind aber die neun? Hat sich sonst keiner gefunden, der wieder umkehrte, um Gott die Ehre zu geben, als nur dieser Fremde? (Lk 17,17f.)

Analog hierzu finden sich auch unter den fiktionalen Gestalten in den Gleichnissen die männliche Vorbildfigur, wie etwa der treue Knecht, der den Herrn erwartet (Lk 12,42–44), und ihr Gegenstück, ein Beispiel von Ungerechtigkeit, wie der untreue Knecht (Lk 12,45f.). Unter zwei Betern in der Synagoge gibt es das positive Beispiel eines Sünders, dem vergeben wurde, nämlich den Zöllner (Lk 18,13f.), und das negative eines Sünders, der nicht gerechtfertigt wurde (der Pharisäer Lk 18,11f.). Ferner zeigt sich ein Antagonismus beim ungehorsamen und dem gehorsamen Sohn (Mt 21,29f.) usw.

Dieses starke Ungleichgewicht im Vergleich zur einheitlichen Situation bei den anonymen Frauen eröffnet den Weg zu einer Gegenüberstellung, die die wesentlichen Aspekte der Funktion der Frauen ohne Namen in den kanonischen Evangelien beleuchten soll.

4. Weibliche und männliche Figuren ohne Namen: eine Gegenüberstellung

Der Vergleich zwischen weiblichen und männlichen anonymen Figuren (siehe im Anhang Tabelle 3) ist bereits aus statistischer Sicht aufschlussreich.

Unter den nicht fiktionalen Gestalten herrscht bei den Männern die Beibehaltung des Namens absolut vor – im Gegensatz zu den Frauen, die tendenziell anonym bleiben. Auch bei den Figuren mit Namen lässt sich ein deutlicher Unterschied zwischen den männlichen und weiblichen erkennen: Während die in den kanonischen Evangelien genannten Frauen, abgesehen von Herodias, allesamt Jüngerinnen und/oder Verwandte Jesu sind, fällt die Vielfalt der männlichen Typologie auf, die von den politischen Gestalten der damaligen Zeit (Könige, Tetrarchen, Kaiser, Amtspersonen, Zenturionen usw.) über Figuren aus der Geschichte Israels (Patriarchen, Propheten usw.) und der Geschichte der jungen Kirche (Apostel, Jünger) bis hin zu Figuren des alltäglichen Lebens (Verurteilte wie Barabbas, Kranke wie Bartimäus, Beamte wie Zachäus, Synagogenvorsteher wie Jaïrus) reicht. Dies entspricht den Genderrollen in der antiken Gesellschaft.

Doch auch unter den fiktionalen Figuren (allesamt anonym, mit Ausnahme eines einzigen Mannes: der mit Geschwüren übersäte Bettler namens Lazarus in Lk 16,20) lässt sich die fast lückenlose männliche Dominanz bemerken: Man spricht gern vom Knecht, König, Herrscher, Sklaven, Sohn, Vater, Arbeiter, Gebieter, Verwalter, Rei-

chen, Wanderer usw., doch fast nie von Frauen!¹⁴ An diesem Punkt ist es lohnend, darauf aufmerksam zu machen, dass sich unter den männlichen Figuren in den Gleichnissen sowohl positive als auch negative Beispiele finden, die Frauen in den Gleichnissen dagegen ausschließlich leuchtende Vorbilder liefern.

Diese letztgenannte Tatsache, die von überwältigender Evidenz ist, greift in keinerlei Hinsicht die für die damalige Gesellschaft und Kultur typische androzentrische Perspektive der Autoren der kanonischen Evangelien an, sondern überholt diese um vieles, indem sie eine Gedankenfreiheit und eine Wertschätzung zeigt, die nicht vom Geschlecht abhängt: Eine Frau, auch ohne Namen, mag vielleicht in der Gesellschaft nichts zählen, doch das hindert sie in den Augen der Evangelisten nicht daran, als Beispiel, wie ein Mann, und noch mehr als dieser, angeführt werden zu können. Diese Frauen, vor allem die ohne Namen, sind der Beweis für die durch Frauen erzielte qualitative Überwindung der quantitativen Dominanz der Männer in den androzentrischen Gedankenstrukturen der ntl. Autoren.

Aus dem Vergleich zwischen den anonymen weiblichen und männlichen Einzelfiguren lassen sich keine Geschlechterstereotypen feststellen, die traditionelle Gegensatzpaare wie weiblich-passiv versus männlich-aktiv oder männlich-mutig versus weiblich-ängstlich oder männlich-reich versus weiblich-arm etc. assoziieren. Wir finden dagegen, vor allem in Bezug auf die Frauen, ein überaus buntes Bild: aktive Frauen, die das Wort (Lk 11,27) und die Handlungsinitiative ergreifen (Mk 5,25 par.), reiche Frauen, die Jesus finanziell unterstützen (Lk 8,3), aber auch das eine oder andere Bild, das eine Umkehrung der Verhältnisse zum Ausdruck bringt, wie etwa jenes, in dem der Herr seine Knechte bei Tisch bedient (Lk 12,37). Doch fehlt es an mutigen (Joh 9,24–35) und furchterregenden Männerfiguren (Mk 12,9) sicher genauso wenig wie an Frauen in passiven Rollen (Lk 7,12f.). Insgesamt gesehen spiegelt die Weltsicht der Schreibenden (zwangsläufig!) die Position (im Allgemeinen untergeordnet), die Rolle (im Allgemeinen sekundär), die Berufe (im Allgemeinen einfach und dienend), die Erwartungen und das soziale und kulturelle Selbstverständnis von Frauen in jener Zeit wider. Wenn aber der Glaube und die Beziehung einer Frau zu Jesus ins Spiel kommen, ist dies nicht von Geschlechterkategorien bestimmt, sodass die beschriebenen Aktivitäten, die im Kontrast zu den Geschlechterstereotypen stehen, Entrüstung, Staunen oder Bewunderung hervorrufen (vgl. Lk 7,39; Joh 4,27; Mt 15,28). Die Personifizierung und Übermittlung dieser freien Sichtweise, die die Geschlechterhierarchie angreift, indem sie sie überwindet, erfolgt gerade durch die Frauen ohne Namen, noch viel mehr als durch die Frauen mit Namen und alle Männer in den Evangelien.

Neben diesen einzelnen Gestalten sind auch – im Maskulinum der inklusiven Sprache – die Gruppe der JüngerInnen (kollektiv anonym, häufig erwähnt) sowie die Grup-

¹⁴ Anzumerken ist, dass von den drei einzigen Gleichnissen, die als ProtagonistInnen Frauen vorsehen (Mt 13,33 par.; Lk 15,8; 18,3 – siehe oben), das Gleichnis vom Sauerteig mit aller Wahrscheinlichkeit auf den historischen Jesus zurückzuführen ist (vgl. Hans WEDER, *Die Gleichnisse Jesu als Metaphern: Traditions- und redaktionsgeschichtliche Analysen und Interpretationen* [FRLANT 120; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1978], 131) und dass die anderen beiden ebenfalls gut begründet als echt gelten können.

pe der Jüngerinnen (kollektiv anonym, erwähnt in Lk 8,3 oder nur als „viele Frauen“ in Mt 27,55) bedeutungsvoll.

Wie in § 2 angedeutet, werden Frauen innerhalb der anonymen Gruppen (Jünger/Jüngerinnen, Familienmitglieder, Freundinnen und Freunde, Menschenmengen, kranke Frauen und Männer, Mädchen und Jungen) sehr selten ausdrücklich – allerdings in signifikanter Weise – genannt: siehe Mt 13,56; 14,21; 15,38; 27,55; Mk 3,32; 6,3; 10,29f.; 15,40; Lk 8,2; 23,27.49.55. Was genau sagt diese Gruppenanonymität in Bezug auf die weiblichen Charaktere aus? Es ist vor allem zu beobachten, dass die auf diese Art erwähnten Frauen historische und nicht fiktionale Gestalten sind und dass ihre Hervorhebung in der Erzählung doppelt bemerkenswert ist, wenn man bedenkt, dass Frauen, vor allem innerhalb einer Gruppe, durch das grammatikalisch männliche Geschlecht der kollektiven Bezeichnung in einer Erzählung absorbiert und unsichtbar gemacht werden. Was also tun diese Frauen so Besonderes, dass der Erzähler daran erinnert, dass es sich *auch* um Frauen handelt? Sehen wir uns die Texte an.

4.1 Frauen werden per Ausschluss genannt

Am Ende der ersten und der zweiten Erzählung von der Vermehrung der Brote werden die Frauen zusammen mit der anderen zweitrangigen Kategorie – der der Kinder – subtrahierend (χωρίς: „außer ...“) genannt, um die Größe des Wunders noch zu erhöhen:

Die aber gegessen hatten, waren etwa fünftausend Mann, ohne Frauen und Kinder. (Mt 14,21)

Und die gegessen hatten, waren viertausend Mann, ausgenommen Frauen und Kinder. (Mt 15,38)

Dieses Anführen durch Ausschluss erweist sich als Besonderheit des Mt, wenn man den Text mit den Parallelstellen¹⁵ (nicht nur bei Mk, der im Hinblick auf Frauen¹⁶ bekanntlich sensibel ist, sondern auch bei Lk und Joh) vergleicht, die nicht die Frauen nennen, um sie von der Zahl der Gesättigten abzuziehen, sondern sich darauf beschränken, die Männer (ἄνδρες) zu zählen. Die mt Erzählung, die die Gegenwart der Frauen erwähnt, spiegelt nur insofern ein Interesse an den Frauen wider, als die Zahl der Essenden steigernd hervorgehoben wird.

4.2 Die Rolle von Frauen in der neuen Familie Jesu

Mk 10,29f. nennt als Gruppen die Schwestern und die Mütter:

Jesus sprach: Wahrlich, ich sage euch: Es gibt niemand, der Haus oder Brüder oder Schwestern oder Mutter oder Vater oder Kinder oder Äcker um meinetwillen und um

¹⁵ Vgl. Mk 6,44; 8,9; Lk 9,14; Joh 6,10.

¹⁶ Als emblematisch ist Mk 10,1–12 mit der Scheidung zu sehen, wo der weibliche Part in expliziter Form berücksichtigt wird.

des Evangeliums willen verlassen hat, der nicht jetzt in dieser Zeit hundertfach Häuser und Brüder und Schwestern und Mütter und Kinder und Äcker mitten unter Verfolgungen empfängt – und in der zukünftigen Welt das ewige Leben.

Beide Gruppen sind konstituierende Elemente einer Kernfamilie, die als Basis für das Leben, für wirtschaftliche Sicherheit und soziale Integration gilt. Der Passus ist vor allem im synoptischen Vergleich interessant. Mt 19,29 führt dieselben weiblichen Kategorien wie Mk an, doch im Unterschied zu Mk spezifiziert Mt sie im Nachsatz nicht nochmals, sondern beschränkt sich auf eine hyperbolische Synthese: „... wird hundertfach empfangen ...“ Dasselbe macht Lk (18,29f.), der aber unter den weiblichen Gruppen auch die Kategorie der Ehefrauen aufzählt. Hier lässt sich die Radikalität der Botschaft (die Freiheit von jeglichen familiären, emotionalen Bindungen betrifft auch bereits Verheiratete) und der metaphorische Charakter der versprochenen Entschädigung erkennen (sonst ist es schwierig, das hundertfache Empfangen auf die eigene verlassene Frau zu beziehen!). Mit diesen beiden Akzentuierungen drängt die Gesamtausrichtung des Textes nicht zum Verzicht mit Aussicht auf eine Entschädigung, sondern zur Erlangung einer Freiheit von den familiären Bindungen, die einer ehrlichen und totalen Zustimmung zu der Botschaft vom nahen Reich nicht im Wege steht. Zusammenfassend lässt sich also sagen, dass das Logion die weibliche Präsenz als bemerkenswerte Konstante auch in der durch Jesus neu gegründeten Gemeinschaft enthüllt und dass diese Gemeinschaft, die auf die Wirklichkeit des Reiches Gottes harrt und sie schon lebt, durch emotionale Bindungen gekennzeichnet ist, die denen einer Familie vergleichbar sind, aus denen sich daher auch alle emotionalen Beziehungen zu den Mitgliedern des anderen Geschlechts ergeben: Ohne Frauen gibt es die Familie Jesu nicht. Und die Frauen sind hier so wichtig, dass es nicht genügt, sie unter dem „männlichen Geschlecht“, das grammatikalisch das weibliche mit einschließt, zu „subsumieren“ – und sie implizit zu streichen –, sondern dass sie genau als Schwestern, Mütter und Ehefrauen aufgeführt werden.

Was insbesondere die Schwestern Jesu¹⁷ (Mk 6,3 / Mt 13,56) betrifft, so stellen diese eine anonyme Gruppe von großer historischer Bedeutung¹⁸ dar, was ein Indikator für das Menschsein und das Alltagsleben des Menschen Jesus ist. Der andere Passus, der die Familie Jesu erwähnt, die draußen steht, zu ihm schickt und ihn rufen lässt (Mk 3,31–35 / Mt 12,46–50), führt die Mutter und die Geschwister (οἱ ἀδελφοί) an, die allesamt Verständnislosigkeit gegenüber Jesus zeigen, obwohl sie für ihn sorgen und

¹⁷ In diesem Kontext richtet sich das Augenmerk berechtigterweise auf die Schwestern, weil nur diese eine Gruppe bilden, während die Mutter eine Einzelperson mit Eigennamen ist.

¹⁸ Unabhängig von der dogmatischen Problematik, die die Brüder und Schwestern Jesu aufwerfen (vgl. Rudolf PESCH, *Das Markusevangelium* [HTKNT II/1; Freiburg i. Br.: Herder, 41984], 322–324), wird ihre geschichtliche Realität hier nicht diskutiert. Bezüglich einer auf „Brüder und Schwestern“ im biologischen Sinn beschränkten Interpretation vgl. vor allem Camille FOCANT, *L'évangile selon Marc* (Commentaire biblique: Nouveau Testament 2; Paris: Cerf, 2004), 154f. Für eine ausführlichere und allgemeinere Interpretation als „Cousins und Cousinen“ oder „Stiefbrüder/Stiefschwestern“ vgl. Richard BAUCKHAM, *Jude and the Relatives of Jesus in the Early Church* (Edinburgh: T&T Clark, 1990), 19–32.

ihn schützen wollen. Von den Schwestern ist hier explizit keine Rede. Aber am Ende der Perikope (Mk 3,35 / Mt 12,50) werden im Munde Jesu Schwestern als Mitglieder der wahren Familie Jesu ausdrücklich genannt, die durch die Treue zum Willen Gottes identifiziert wird: „Denn wer Gottes Willen tut [Mt: „meines Vaters im Himmel“], der ist mein Bruder und meine Schwester und meine Mutter.“

4.3 Frauen in der Gefolgschaft Jesu

Lk 8,1b–3 nennt im Zusammenhang der Wanderpredigt Jesu „viele weitere Frauen“ (V3) und stellt sie neben die Zwölf:

... und die Zwölf waren mit ihm und einige Frauen, die von bösen Geistern und Krankheiten geheilt worden waren, nämlich Maria, genannt Magdalena, von der sieben Dämonen ausgefahren waren, Johanna, die Frau des Chuzas, des Verwalters von Herodes, Susanna und viele andere, die ihnen dienten mit ihrer Habe.

Doch die Aufmerksamkeit gilt nicht den Zwölf, deren Anwesenheit bereits seit Lk 6,13 vorausgesetzt ist, sondern den Frauen. Die historische Existenz dieser Frauengruppe wird durch die Namen von dreien von ihnen (Maria Magdalena, Johanna, Susanna) stellvertretend für alle Frauen dokumentiert. Die anonymen Frauen werden erwähnt, weil sie Jesus und den Jüngern, die ihm folgen, dienen (vgl. Lk 8,3). In den Evangelienzählungen profitieren die Menschen von Jesus – oder sie behindern oder bedrohen ihn; allenfalls folgen sie ihm nach, ohne ihn zu verstehen. Doch niemand hilft *ihm*. In jedem einzelnen der vier Evangelien können sich einzig Frauen rühmen, dass sie Jesus, dem Menschensohn, der „nichts hat, wo er sein Haupt hinlegen kann“ (Lk 9,58 / Mt 8,20b), helfen! Und sie helfen ihm mit ihren Gütern (Lk 8,3). Diese Nachricht ist interessant unter vielfältigen geschichtlichen, soziologischen und theologischen Gesichtspunkten. Es genügt hier anzumerken, dass es nicht notwendig war, Jesus nachzufolgen, um ihn mit Hab und Gut zu unterstützen. Doch die in Lk 8 erwähnten Frauen folgen Jesus als Jüngerinnen, so wie die Zwölf, und noch mehr als diese. Sie erscheinen in der narrativen Erinnerung, indem sie sich als großartige Figuren abheben, und ihre Anonymität erhöht m. E. den Wert des Zeugnisses: Es handelt sich nicht um nur zwei oder drei reiche Damen aus der politisch-kulturellen Elite, die genannt werden, um der Person Jesu Ruhm zu verleihen, sondern um „viele andere“: eine anonyme weibliche Menschenmenge, die Jesus liebt und ihm folgt, wobei sie ihm alles zur Verfügung stellt, was sie besitzt. Sie sind Vorbildfiguren der vollkommenen JüngerInnen, die geben, was sie haben, und Jesus nachfolgen (vgl. Mt 19,21 / Mk 10,21 / Lk 18,22): Man konnte sie nicht ignorieren, auch wenn man sie nicht alle beim Namen nennen wollte.

Eben diese Frauen bilden in Mt 27,55 („Es waren aber dort viele Frauen, die von ferne zusahen; diese waren Jesus von Galiläa nachgefolgt und hatten ihm gedient“) während der Kreuzigungsszene den Hintergrund sowie den HörerInnenkreis bei der erstaunten Feststellung des Zenturios und der Wachen: „Wahrhaftig, dieser war Gottes Sohn!“ (Mt 27,54). Diese Frauen sprechen nicht, und wenn überhaupt, dann nur durch

ihre Anwesenheit. Sie sind in den synoptischen Evangelien die einzigen ZeugInnen, die auf Jesu Seite sind. Die männlichen Jünger fehlen. Die Frauen beobachten, und in ihrem Beobachten sind sie in Gemeinschaft mit Jesus und setzen damit ununterbrochen ihre Berufung fort, ihm „nachzufolgen“ und ihm zu „dienen“. Sie repräsentieren also auch hier die exemplarischen JüngerInnen, die unabhängig davon, ob sie verstehen, zustimmen oder Angst haben, in jedem Fall Jesus nachfolgen und ihm dienen. Mt erwähnt sie, wie die anderen Evangelisten auch (Mk 15,40; Lk 23,49; Joh 19,25), weil sie Vorbildfiguren für die Nachfolge sind, weil sie als historische Zeuginnen existiert haben und weil das, was sie tun, auch für die Gründung der Urkirche konstitutiv ist. Allein die Frauen bekleiden diese Funktion.

Lk 23,55 („Es folgten aber die Frauen, die mit ihm aus Galiläa gekommen waren, und beobachteten das Grab und wie sein Leichnam hineingelegt wurde“) bestätigt und unterstreicht diese Funktion, indem die Frauen auch in der Szene des Begräbnisses erwähnt werden. Da die aktiven Figuren der Erzählung männlich sind (Josef von Arimathea und Pilatus), sagt hier ihre Anwesenheit noch stärker aus, dass es nicht die Aktion ist, die zählt (welche Frau hätte jemals persönlich zu Pilatus gehen können?!), sondern das Anwesendesein. Im häuslichen Umfeld, wo sie ihrer Aktivität ungehindert nachgehen können, verrichten die Frauen noch den letzten Dienst, den sie meinen, erweisen zu können („sie kehrten aber um und bereiteten wohlriechende Öle und Salben“, Lk 23,56), und der sie als namenlose Gruppe verbindet, bis sie am Morgen der Auferstehung wieder einen Namen erhalten, als sie die Funktion von Zeuginnen ausüben (vgl. Mt 28,1; Mk 16,1f.; Lk 24,10; Joh 20,1).

Eine noch weniger deutlich hervortretende Gruppe weiblicher anonymer Figuren begegnet in der „großen Menge ... von Frauen“ (Lk 23,27), die Jesus auf der *via crucis* begleitet (Lk 23,27–31). Sie trauern um ihn und beklagen ihn, wie es damals Brauch war, auch den zum Tode Verurteilten die begleitende Totenklage nicht zu verweigern. Es sind keine Jüngerinnen, sondern einfach Frauen aus dem Volk. Ausschließlich ihnen wendet sich Jesus zu, wobei er sie „Töchter Jerusalems“ nennt und sie damit aus dem Volk, das ihn begleitet, ohne um ihn zu weinen, hervortreten lässt. In der jüdischen Tradition – wie generell in den antiken Kulturen des Mittelmeerraums – wird Trauer stereotyp mit Frauen assoziiert.¹⁹ Die Worte, die Lk Jesus in den Mund legt, kennzeichnen diese Frauen als Spiegelfiguren in einem Spiel der Parallelitäten und Ähnlichkeiten des Schicksals: Sie weinen um ihn, er sorgt sich um sie und „ihre Kinder“, d. h. um ganz Jerusalem; wenn er ein schreckliches Schicksal hat, ist ihres noch schlimmer; wenn er grünes Holz ist, sind sie dürres Holz. Dennoch, gilt all dies nicht auch für die Männer im Volk, das ihm folgt? Warum sollte man sich nur an die Frauen wenden und die Aufmerksamkeit auf sie richten, wo sie ja nicht einmal die Qualifikation von Jüngerinnen aufzuweisen haben, sondern vielleicht nur spontane Klagefrauen

¹⁹ Vgl. Platon, *Phaed.* 117c–e. Vgl. auch Kathleen E. CORLEY, „Women and the Crucifixion and Burial of Jesus“, *Forum* 1 (1998): 181–225; 202; außerdem DIES., *Maranatha: Women's Funerary Rituals and Christian Origins* (Minneapolis: Fortress Press, 2010).

sind, eventuell Angehörige einer „Zunft des guten Todes“²⁰? Auch hier enthüllt sich eine Vorliebe des Ikk Jesus für Frauen, da sie mehr Empathie zeigen. Die Volksmenge, die ihm auf dem Kreuzweg folgt, trauert nicht um ihn, sondern wird als feindselig dargestellt (vgl. u. a. Lk 23,18.21). Im Gegensatz hierzu nimmt die Frauengruppe Anteil an dem Verurteilten, und dieses Mitgefühl macht sie zu würdigen Gesprächspartnerinnen. Die Antwort Jesu auf die Klage dieser Frauen ist das Echo seiner Klage über Jerusalem:

Jerusalem, Jerusalem, die du die Propheten tötetest und die zu dir Gesandten steinigst, wie oft habe ich deine Kinder sammeln wollen wie eine Henne ihre Küken unter ihre Flügel, und ihr habt nicht gewollt! Siehe, euer Haus wird verlassen. Aber ich sage euch: Ihr werdet mich nicht sehen, bis die Zeit kommen wird, da ihr sagt: Gelobt ist, der da kommt im Namen des Herrn! (Lk 13,34f. / Mt 23,37–39)

Die beiden Texte lassen sich aufgrund der gemeinsamen Thematik der Klage nebeneinander stellen²¹ – unter der Voraussetzung, dass die verschiedenen Intentionen gebührend auseinandergelassen und die unterschiedlichen Akzentuierungen erkannt werden. Im zweiten Fall sind nämlich hauptsächlich die Töchter Jerusalems Gegenstand der Klage Jesu (vgl. Lk 23,28) und durch sie die ganze Stadt (durch ihren symbolischen Wert als Volk Gottes), im ersten Text (Lk 13,34f.) sind jedoch mehr die Männer im Blick, und zwar als Mörder der Propheten und der Gesandten Gottes. Außerdem ist der erste Text (Lk 13,34f.) eine Warnung an alle, die beabsichtigen, Jesus zu töten, während im zweiten Fall (Lk 23,27–31) die Frauen nicht Gegenstand des Vorwurfs und auch nicht Verursacherinnen des Todes Jesu sind, sondern als Opfer eines gleichen, wenn nicht noch schlimmeren – durch dieselben Verursacher heraufgeführten? – Todeschicksals gedeutet werden. Ferner ist das von Jesus skizzierte prophetische Szenario ein anderes: In dem einen Fall (Lk 13,34f.) wird die Drohung, dass Jerusalem verlassen wird, mit der Ermordung der Propheten, zu denen Jesus gezählt wird (vgl. V33), in Verbindung gebracht. Im zweiten Fall (Lk 23,27–31) hat das Szenario einen entschieden apokalyptischen Charakter und transzendiert den Tod Jesu, indem es die historische Erinnerung an den Untergang Jerusalems mit hineinbringt. Zusammenfassend lässt sich sagen, dass die Frauen, die Jesus beweinen, von ihm nicht getadelt oder bedroht, sondern mit ihm verbunden und auf seine Botschaft hin orientiert werden: Jesus zu entziehen bedeutet das Leben zu entziehen, und gerade sie, die als Frauen und Müt-

²⁰ „Forse erano alcune pie donne assistenti dei condannati a morte, una specie di ‚confraternita della buona morte‘“, so Gianfranco RAVASI, „Maria e l’ascesa di Cristo al Golgota tra letteratura e tradizione: Volti di donne in un vociante corteo“, *L’Osservatore Romano* (11. April 2009): 3 – eventuell auf einer rabbinischen Nachricht beruhend (*Sanh.* 43a).

²¹ So Wilfried ECKEY, *Das Lukasevangelium: Unter Berücksichtigung seiner Parallelen: Teilband 2 (11,1–24,53)* (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2004), 937f. Im Vergleich mit Lk 13,34 sieht Eckey in den „Töchtern von Jerusalem“ eine Metonymie für die ganze Stadt, die Jesus zurückgewiesen hat; Jesus weist dafür ihr Totenklage ab und antwortet mit einer prophetischen Drohung: „Jetzt begründet er seine Aufforderung an die Frauen, über sich und ihre Kinder die Totenklage anzustimmen, mit einem prophetischen Drohwort“. Die Unterschiede zwischen den beiden Ikk Texten veranlasst mich, sie anders zu interpretieren.

ter eng am Leben mitwirken (Lk 23,28f.), sind die passendsten EmpfängerInnen für die Klage Jesu über das Todesschicksal, das allen droht, die die Wege Gottes verlassen.

4.4 Resümee

Dieser kurze Überblick erlaubt die folgende Bilanz: Generell finden sich viel mehr männliche als weibliche anonyme Einzelgestalten. Unter Respektierung der Proportionen und unter Einbeziehung einiger Varianten bemerkt man die gleiche Variabilität zwischen weiblichen und männlichen Beispielen (geheilte Kranke, JüngerInnen und Fremde, Verhaltensweisen im Glauben und Jesus gegenüber, reale und fiktionale Figuren der Erzählwelt). Doch aus all dieser Vielfalt ragt ein Spezifikum der männlichen Figuren heraus: Nur unter ihnen bemerkt man eine recht hohe Anzahl an Gegnern Jesu und an Beispielen für fehlenden Glauben, und zwar sowohl unter den fiktionalen als auch unter den realen Gestalten. Dies fehlt bei den Frauen gänzlich. Lenken wir also ein genaueres Augenmerk auf sie, um die Botschaft, die sie vermitteln, besser zu erfassen.

5. Analyse einiger namenloser Frauenfiguren – ein gemeinsamer Nenner?

Von den vielen namenlosen Frauen heben sich einige als deutlicher ausgearbeitete Figuren ab. Sie näher zu beleuchten, ist Aufgabe dieses Abschnitts. Die Kriterien für die Unterscheidung der auftretenden Charaktere können vielfältig sein. Im vorliegenden Fall gibt es zwei wichtige Merkmale: das abermalige Vorkommen und der Raum, der in der Erzählung zugestanden wird (Aktion oder Botschaft). Das einzige Beispiel einer wiederkehrenden Figur ist die Mutter der Söhne des Zebedäus (die bereits in § 2 behandelt wurde), während die Figuren, die eine wichtige Botschaft vermitteln oder eine relevante erzählerische Funktion innehaben, in der Überzahl sind. Aus dieser Auswahl ergibt sich folgender Katalog:

- die blutflüssige Frau (Mk 5,25–34 / Mt 9,20–22 / Lk 8,42b–48),
- die Syrophönizierin (Mk 7,24–30 / Mt 15,21–28),
- die Samaritanerin am Brunnen (Joh 4,4–42),
- die Witwe mit ihrem Scherflein (Mk 12,41–44 / Lk 21,1–4),
- die Frau, die Jesus mit kostbarem Öl salbt (Mk 14,3–9 / Mt 26,6–13 / „Maria“ in Joh 12,1–8 / die Sünderin, der vergeben wurde, in Lk 7,36–50).

5.1 Die blutflüssige Frau (Mk 5,25–34 / Mt 9,20–22 / Lk 8,42b–48)

Diese Erzählung gelangte in dreifacher Überlieferung zu uns, d. h. sie ist den drei Synoptikern Mt, Mk und Lk gemeinsam. Was den LeserInnen zu allen Zeiten am meisten auffällt, ist zum einen die Länge der Erzählung – ungewöhnlich vor allem bei Mk, da es sich um eine Wundererzählung handelt – und zum anderen die Struktur der Ver-

schachtelung, die ein Wunder (Mk 5,25–34 par.) in ein anderes (Mk 5,21–24.35–43 par.) einfügt. Die symbolische Zahl Zwölf verbindet die beiden geheilten Frauen, die blutflüssige Frau und das tote Mädchen.

Die Erzählung, deren mk Form als die älteste und detaillierteste anzusehen ist, hat immer großes Interesse geweckt. Aufgrund ihrer Struktur der *inclusio*, der Anschaulichkeit, der psychologisierenden Darstellung der Charaktere, des für das Wunder untypischen „passiven“ Heilers und auch der in der jüngsten Zeit auf die weiblichen Figuren gerichteten Aufmerksamkeit wurde aus ihr ein ideales Feld für exegetische Analysen.²² Es ist unnötig, hier zu wiederholen, was die unzähligen Studien bereits zum Verständnis und zur Interpretation des Textes beigetragen haben. Vielmehr lohnt es, über die Anonymität dieser Frauen und die Botschaft, die sie übermitteln, nachzudenken. Zu diesem Zweck wird es erforderlich sein, auch wenn die Betonung mit Recht auf der ersten Frau ruht, die aus der Menge heraus Jesus berührt, die zweite Frau – das auferweckte Mädchen –, die der ersten einen deutenden Rahmen gibt, ebenfalls mit einzubeziehen.

Dieser Rahmen ist ein deutliches Lesesignal, das vom Erzähler gesetzt wird. In beiden Fällen handelt es sich um weibliche Figuren: eine Frau, deren Alter nicht angegeben, aber, wie wir sehen werden, ungefähr zu schätzen ist, sowie ein Mädchen von zwölf Jahren. Die erste ist außergewöhnlich aktiv, voller Glauben und kühn, die zweite ist passiv, da sie schon tot ist. Eine Zahl, die Zwölf, verbindet ihre Schicksale, das des Lebens und das des Todes. Mit zwölf Jahren hat ein jüdisches Mädchen das heiratsfähige Alter erlangt, ein Alter, in dem (wenn man an den Ort und die damalige Zeit denkt) die fruchtbare Phase im Leben einer Frau beginnt, die ihr einen Lebensinhalt²³ und Lebenserfahrung²⁴ geben: das Geschenk, Kinder zu bekommen. Doch dieses Mädchen von zwölf Jahren hat das Leben schon verloren, noch bevor es richtig begonnen hat: „gestorben mit zwölf Jahren“ bedeutet soviel wie „gestorben, noch bevor man gelebt hat“. Um dasselbe Leben, welches sich nach jüdischem Denken im Blut befindet, das durch den Körper fließt, kämpft die seit zwölf Jahren an Blutungen leidende Frau mit allen Kräften und Mitteln: Diesen Blutfluss zu stillen bedeutet in Wahrheit, leben zu können.²⁵ Die Zahl Zwölf beim Alter der einen und bei der Dauer der Krankheit der

²² Für eine ausgewählte Bibliographie vgl. FOCANT, *Marc*, 206f.; Simon LEGASSE, *L'évangile de Marc* (2 Bde; LeDiv Commentaires 5; Paris: Cerf, 1997), 1:352f.

²³ Vgl. z. B. Gen 30,1.6.

²⁴ Vgl. z. B. Ps 113,9; Jes 54,1 (vgl. Gal 4,27); Lk 1,58.

²⁵ Vor allem die Gesundheit (und damit der Status der Reinheit) ist das wichtigste Ziel der Frau nach Susan HABER, „A Woman's Touch: Feminist Encounters with the Hemorrhaging Woman in Mark 5.24–34“, *JSNT* 26 (2003): 171–192. Der Blutfluss kann kein kontinuierlicher sein, da dies innerhalb kurzer Zeit zum Verbluten geführt hätte, doch diese Störung, die die Frau rituell gesehen unrein machte, schwächte ihre Gesundheit, hinderte sie am Eheleben und grenzte sie sozial von der öffentlichen und religiösen Welt aus. Wenn man der Frau ein Mindestalter von 24 Jahren (12 + ca. 12 Jahre) zuordnet und das durchschnittliche Lebensalter von Frauen von maximal 37 Jahren in Betracht zieht, kann man sich fragen, welche genauen Erwartungen von der Ehe und vom Leben diese Frau noch haben könnte: Das

anderen stellt eine Beziehung zwischen den beiden Frauen her. Beide, wenngleich verschiedenen Alters, personifizieren das gleiche Schicksal: das Leben einer Frau, zerfressen vom Tod. Somit ist der erzählerische Rahmen (Mk 5,21–24.35–43 par.) sehr passend, der im Tod den düsteren Hintergrund des Dramas der Frau, die Jesus berührt, erkennen lässt: Der Kampf gegen die Krankheit, die Übertretung des Reinheitsgesetzes, doch vor allem Glauben und äußerster Mut bestimmen ihr Dasein.

Übertretung und Mut gehören nicht zu den weiblichen Geschlechtscharakteren: Diese Vorstellung erscheint in allen Interpretationen, die den Mut der Frau loben.²⁶ Doch warum wird dieser Mut dann nicht als ein Verdienst und als ein Grund gesehen, um den Namen der Frau zu bewahren, wie man es bei einer Heldin eines hellenistischen Romanes machen würde? Hier führen mich allein die allgemeinen Beobachtungen zu so genannten „kleineren Figuren“ („minor characters“) und die besondere Intention des Textes zu einer Antwort: Der Name wird für eine Frau nur dann beibehalten, wenn ihre Figur die Funktion einer Zeugin einer für die Kirche fundamentalen Tatsache übernimmt, wie etwa die Frauen, die Zeuginnen der Passion und der Botschaft der Auferstehung Jesu sind. Wenn eine Frau dagegen als Vorbild agiert, eine Lehre und Erfahrungswerte vermittelt, deren Erlangung für jeden wichtig ist, geht es dem Verfasser weniger um die Individualität der Gestalt, sondern er schafft eher Raum für die Individualität der übermittelten Botschaft. Indem er den Namen für diese Frau „narkotisiert“²⁷, legt der Autor alles Gewicht auf die Botschaft. Dadurch leistet er den LeserInnen einen weiteren Dienst, sich jetzt leichter mit der Gestalt identifizieren und so Nutzen von ihr haben zu können. Wenn das nicht in gleichem Maße und in konsequenter Weise auch für die männlichen Figuren unter analogen Vorzeichen passiert (z. B. bei Bartimäus etc.), könnte dies vielleicht einem kleinen Rest männlichen Stolzes geschuldet sein?

Die oben aufgeführten Parallelen und Gegenüberstellungen zeigen eine Übereinstimmung zwischen den beiden Figuren, die dazu drängt, ihre Erfahrungen mit Jesus beim Lesen miteinander zu verbinden: Ob er es ist, der berührt (Mk 5,41) oder berührt wird (Mk 5,30), Aktivität oder Passivität²⁸ – und das ist die grundlegende Lehre – hängen von dem Moment der Begegnung mit Jesus und von deren Zustandekommen ab, doch die Begegnung mit ihm ist in jedem Fall lebenspendend. Der Text ist ein Loblied auf den berechtigten Wunsch, Jesus zu berühren und von ihm berührt zu werden als Ausdruck einer persönlichen und direkten Begegnung mit ihm, dem Heilsbringer. Es

Mädchen steht ganz am zarten Anfang des Lebens, die reife Frau sieht schon seinem Ende entgegen.

²⁶ Von den jüngeren Werken vgl. Susan MILLER, *Women in Mark's Gospel* (JSNTSup 259; London: T&T Clark, 2004), 52–64; bes. 58.

²⁷ Den technischen Terminus hat Umberto ECO, *Lector in fabula* (Mailand: Bompiani, 1979), 86 [deutsche Übersetzung: *Lector in fabula* (Edition Akzente; München: Hanser, 1987)], geschaffen; vgl. auch DERS., *Semiotica e filosofia del linguaggio* (Turin: Einaudi, 1984), 116 [deutsche Übersetzung: *Semiotik und Philosophie der Sprache* (Supplemente 4; München: Fink, 1985)].

²⁸ Vgl. Charles E. POWELL, „The ‚Passivity‘ of Jesus in Mark 5,25–34“, *BSac* 162 (2005): 66–75.

ist schön, dass es gerade eine Frau ist, die diesem Wunsch Ausdruck verleiht, als Indiz dafür, dass auch hier die Evangelisten nicht kürzen und keine Vorbehalte haben, die durch ihre Vorstellungen von den Geschlechterrollen bedingt sind. Dass eine Frau, noch dazu eine unreine, auch nur einen Zipfel des Gewandes eines Rabbis berührt, war ungewöhnlich. Mehr als genderbezogene Vorurteile steht etwas anderes im Vordergrund: die befreiende, direkte, konkrete Begegnung mit Jesus der Welt zu verkünden.

5.2 Die Syrophönizierin (Mk 7,24–30 / Mt 15,21–28)

Die Bezeichnung dieser Frau ohne Namen ergibt sich aus ihrer Identität als Fremde. Für Mk ist sie eine Griechin syrophönizischer Abstammung (Mk 7,26), während Mt (15,22) sie von seinem Blickwinkel her²⁹ als Kanaanäerin (Χανααίτις) bezeichnet. Ihre Position als Fremde bringt ihr Jesus gegenüber Nachteile ein, und genau diese nachteilige Position spielt in der Erzählung ihrer Begegnung mit ihm eine wesentliche Rolle. Von dieser Frau gerät zwar der Name in Vergessenheit, aber dadurch, dass die sie am meisten charakterisierende Besonderheit ihrer Geschichte für die Erinnerung bewahrt wird, wird die Frau völlig mit der Geschichte dieser rettenden Begegnung identifiziert.

Aber wie ist sie nun aus der Sicht feministischer Exegese³⁰ einzuordnen? Ist es angebracht, ihren „männlichen Sinn“³¹ zu loben, der es wagt, eindringlich zu bitten, oder muss man sich über die erniedrigende Unterwerfung als eine typisch weibliche Haltung, die die Frau einnimmt, bis sie gar mit einem Hund verglichen wird, entrüsten?

Verfolgt man den Erzählfaden von Mk 7,24–30 (die ursprüngliche Version, die einen historischen Kern enthält³²), dann trifft Jesus die Frau auf heidnischem oder halbheidnischem Territorium, das er zwar besuchte³³, ohne jedoch seine Aufmerksamkeit den HeidInnen zu schenken. Mt 15,24 betont dies, indem Jesus zugeschrieben wird, „nur zu den verlorenen Schafen des Hauses Israel gesandt“ zu sein. Als die Frau ihn anfleht und um Hilfe bittet, versagt Jesus ihr diese und vergleicht sie – sie und ihre Tochter – mit Hunden, welche in Israel ein Bild für Unreinheit und Niederträchtigkeit³⁴

²⁹ Vgl. Ulrich LUZ, *Das Evangelium nach Matthäus (Mt 8–17)* (EKKNT 1/2; Zürich: Benziger, 1990), 432f.

³⁰ Vgl. unter anderem Monika FANDER, *Die Stellung der Frau im Markusevangelium: Unter besonderer Berücksichtigung kultur- und religionsgeschichtlicher Hintergründe* (MThA 8; Altenberge: Telos, 1990), 63–84.

³¹ LUZ, *Matthäus 2*, 431, Anm. 16, verweist auf Albertus Magnus: *masculinum sibi ingerens animum*.

³² Vgl. Rainer KAMPLING, *Israel unter dem Anspruch des Messias: Studien zur Israelthematik im Markusevangelium* (SBB 25; Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1992), 138f.; Joel MARCUS, *Mark 1–8: A New Translation with Introduction and Commentary* (AB 27A; New Haven: Yale University Press, 2009), 468; LUZ, *Matthäus 2*, 432f.

³³ Vgl. u. a. Mt 4,25; Mk 5,1; 7,24.31.

³⁴ Zum jüdischen Gebrauch der Metapher vom Hund für die Heiden vgl. Hans-Josef KLAUCK, *Allegorie und Allegorese in synoptischen Gleichnistexten* (NTA 13; Münster: Aschendorff, 1978), 275–277; MARCUS, *Mark*, 463f.

sind. Die Metapher Jesu ist nicht nur für die Ohren der damaligen ZuhörerInnen hart, sondern auch für die zeitgenössische Welt, unabhängig von der Tatsache, dass die vierbeinigen Freunde des Menschen heute in den reichen Gegenden der Welt so verwöhnt werden. Man sieht in der Wahl des Bildes einen gewissen „Nationalismus“ Jesu³⁵, obwohl sicher ist, dass er die HeidInnen niemals geringschätzte³⁶ und dass daher nicht darin die Gründe dafür zu suchen sind, dass Jesus sich so eng und ausschließlich an sein Volk gebunden fühlte. Jedenfalls lässt er sich auf einen Dialog mit der Frau ein, und – ein Einzelfall in allen Evangelien! – dieses Mal ist sie es, die Jesus überzeugt und gewinnt, indem sie mit stärkeren Argumenten aufwartet als er.

Das Argument Jesu hat eine Prioritätenskala als Grundlage: „vor allem“ (πρῶτον) muss man den Hunger der Kinder stillen. Dieses πρῶτον impliziert eine eschatologische Notwendigkeit³⁷: Es ist notwendig für den Anbruch des Reiches, dass der Hunger *aller* Kinder gestillt wird. Solange es hungrige Kinder gibt und man das Brot den Hunden gibt, ist es, als würde man es den Kindern wegnehmen, was bedeutet, dass man sie nicht liebt. Aus Respekt vor ihnen, den Kindern Israels, zu denen Jesus als Zeuge der Liebe und der Fürsorge Gottes geladen wurde, muss er die Bitte der Frau ablehnen.

Die Abwehr der Frau ist nicht darauf gerichtet, die Prämisse des Gespräches zu leugnen (HeidInnen sind Hunde? „Ja“³⁸, Herr“, Mk 7,28)³⁹, sondern sie kreiert ein Bild, das die chronologische Grenze des πρῶτον überwindet und die Perspektive einer realisierten Eschatologie annimmt: Hunde unter dem Tisch, die die Brosamen *der Kinder* auffressen. Es fallen noch Brosamen ab, die auch den Hunger der Hunde stillen. Welches ist noch der Unterschied zwischen den Brosamen der Kinder und den Brosamen der Hunde, wenn doch beide sättigen – und welches ist der Unterschied, abgesehen von der Metapher, zwischen Hunden und Kindern, wenn beide vom gleichen Brot gesättigt werden? So wird mit der Idee eines „Vorher“ und eines „Nachher“ aufgeräumt, als ob das Brot nicht für alle reichen würde. Mit Jesus ist man in eine eschatologische Zeit gelangt, in der Fülle und Heil regieren. Die Frau vermeidet so den Verdacht, dass sie

³⁵ Vgl. Gerd THEISSEN und Annette MERZ, *Der historische Jesus: Ein Lehrbuch* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1996), 169. MARCUS, *Mark*, 468, spricht von einem extremen Beispiel von Ethnozentrismus.

³⁶ Vgl. Mt 12,41f. / Lk 11,31f.; Mt 11,21–24 / Lk 10,13f.; Mt 8,11f.

³⁷ Vgl. MARCUS, *Mark*, 463.

³⁸ Das *ναί* ist textkritisch sehr unsicher und in den Übersetzungen verschieden betont („Ja, Herr“ bei Luther; „Lord“ bei MARCUS, *Mark*, 461; „Ja, du hast recht, Herr!“ in der Einheitsübersetzung). Aber auch ohne das *ναί* ist die Voraussetzung der Argumentation akzeptiert und nicht widerlegt.

³⁹ Ein Paralleltext zu diesem Apophthegma ist zu finden bei Philostratus, *Vit. Apoll.* 1,19, wo ebenfalls die Prämisse der Argumentation nicht verletzt wird: Dem Vorwurf, mit einem Hund vergleichbar zu sein, der die Essensreste von der Mensa, vom Tisch, verschlingt, entgegnet Damis, dass eine solche Mensa nichts weniger als die Festtafel der Götter ist, und das Essen, das davon abfällt, reiche göttliche Nahrung. Für einen Kommentar zur Argumentation von Philostratus vgl. Klaus BERGER und Carsten COLPE, Hg., *Religionsgeschichtliches Textbuch zum Neuen Testament* (NTD Textreihe 1; Zürich: Vandenhoeck & Ruprecht, 1987), 55.

mit den Kindern konkurrieren wolle, und erinnert stattdessen an den Überfluss der barmherzigen Liebe Gottes, die ausreicht, um alle zu retten, die sich an ihn wenden. Jesus, der sich durch die Frau in seiner eschatologischen Mission als Bringer des Himmelreiches richtig interpretiert sieht, verliert⁴⁰ gern den Streit und anerkennt bei dieser Frau einen Glauben, der sie allen kulturell-nationalen, geschlechtsspezifischen oder frauenfeindlichen Vorurteilen zum Trotz rehabilitiert. Zusammen mit diesem Glauben erkennen Leserinnen und Leser sicher auch eine große dialogisch-dialektische Fähigkeit, die diese Figur über die weiblichen Stereotype erhebt.

5.3 Die Samaritanerin am Brunnen (Joh 4,4–42)

Wie es bei der Syrophönizierin (oder Kanaanäerin) der Fall war, so ist auch bei dieser Frau die Anonymität mit einer Angabe über ihre Herkunft verbunden; dabei handelt es sich um eine bei den jüdischen Juden äußerst unbeliebte Gruppe: Die Frau ist Samaritanerin (Joh 4,9.27).⁴¹

Die Besonderheit dieser Figur liegt darin, dass sie von Jesus als würdige Gesprächspartnerin (Joh 4,7) auserwählt wurde und dass sie als erste Missionarin (Joh 4,28f.) und wirkungsvolle Zeugin für ihre Erfahrung mit Jesus als Messias (Joh 4,39), dem Retter der Welt (Joh 4,42), auftritt. Hier wird einmal mehr das Vorurteil, dass Frauen und Fremde Personen niederen Ranges sein sollen, durch die Haltung Jesu dementiert, der die mit dem Geschlecht und der Herkunft zusammenhängenden Tabugrenzen überschreitet, und durch den Erzähler, der die geglückte Mission einer dem Volk Jesu unangenehmen Fremden nicht verschweigt.

Obwohl die Frau den Dialog nicht eröffnet, ist sie im Gespräch nicht passiv, sondern bringt aktiv Themen und Probleme ein (Joh 4,12.20). Aber wie greift diese Frau in den Dialog ein, dessen Entwicklung nicht vorhersehbar ist? Verfolgen wir die wesentlichen Linien, indem wir von den vielfältigen Inhalten dieses – erzählerisch ausführlichen und theologisch sehr dichten – Abschnitts nur jene herauslösen, die der Kennzeichnung unserer Protagonistin dienen.

⁴⁰ Vgl. Reinhard FELDMEIER, „Die Syrophönizierin (Mk 7,24–30) – Jesu ‚verlorenes‘ Streitgespräch“, in *Die Heiden: Juden, Christen und das Problem des Fremden* (hg. v. Reinhard Feldmeier und Ulrich Heckel; WUNT 70; Tübingen: Mohr, 1994), 211–227. Laut MARCUS, Mark, 470, hat der mk Jesus im Gefolge dieses Dialoges seine Aktivität auf heidnisches Territorium erweitert, wie die nachfolgende Erzählung über die Vermehrung der Brote erweist. Dennoch zeigt der mk Jesus damit keinerlei missionarische Absicht gegenüber den HeidInnen (vgl. KAMPLING, *Israel*, 140). Für die mk Gemeinde, die diese Erzählung überliefert, stellt die Heidenmission kein Problem dar, sondern ist Normalität (vgl. ebd.).

⁴¹ Die Wahl des Beinamens, der sich nach der ethno-geographischen Herkunft richtet, ist nicht zufällig, wie die Witwe von Lk 7,11–17 zeigt: Sie wird dort nicht nach der Stadt Naïn, die der Erzählung ihren Hintergrund verleiht, benannt. Die Bezeichnung „Witwe von Naïn“ spiegelt nicht das Original wider, auch wenn man dies in verschiedenen Bibeln oft als Titel der Perikope liest.

In der glühenden Mittagshitze von Samarien treffen sich, durch den Brunnen und den Durst angezogen, ein Mann und eine Frau, beide allein: Jesus und die Samaritanerin. Sie, auf eigenem Territorium und mit einem Krug in der Hand, erscheint stärker als er, der ein Fremder ist und kein Gefäß zum Schöpfen hat. Dieses Überlegenheitsbewusstsein wird im Austausch zwischen den beiden offensichtlich: „Bist du etwa⁴² größer als unser Vater Jakob, der uns den Brunnen gegeben hat und selbst daraus getrunken hat wie auch seine Kinder und sein Vieh?“ (V12) Jesus bittet sie, aus der gleichen Amphore trinken zu dürfen, mit der die Frau schöpft („Gib mir zu trinken!“, V7b), obwohl er weiß, dass er ein Tabu bricht. Auch wenn ihn niemand sieht (V8), kann er nicht mit einer positiven Reaktion der Frau rechnen. Warum fragt er also? Ganz sicher nicht, um seinen Durst zu löschen, wo er doch kurz darauf auch zu essen ablehnt (V31f.) und damit zeigt, dass er in seinem Handeln von keinen zwingenden Bedürfnissen geleitet wird. Die vorhersehbare Unhöflichkeit der Frau (V9) übergehend, wünscht Jesus, mit ihr zu sprechen („Wenn du erkennstest ... wer es ist, der zu dir sagt: Gib mir zu trinken!, du bätest ihn ...“, V10). Er möchte ihr einen neuen Lebenshorizont eröffnen („das Wasser, das ich ihm geben werde, wird in ihm eine Wasserquelle, die zu ewigem Leben sprudelt, werden“, V14), ihren wahren Durst, nämlich den nach erfülltem Leben, offenlegen („ich habe keinen Mann“, V17) und ihr den Vater, der Anbetende im Geist und in der Wahrheit sucht (V23b), offenbaren sowie sich selbst als den erwarteten Messias („Ich bin es, der mit dir redet“, V26) erschließen.

Die Themen, die bei schnellem Lesen unzusammenhängend wirken könnten, da sie ständig von der materiellen bzw. historischen Ebene (Brunnen, Wasser, Krug, Ehemänner und Anfangsgeschichte der Erzeltern) zur symbolisch-spirituellen (lebendiges Wasser, das den Durst für ewig stillt, Anbetung, Tempel, Geist) wechseln, zeigen eine konsequente Entwicklung hinsichtlich der zentralen Botschaft, die Jesus vermitteln will, nämlich der Gabe des Geistes. Unter dem Vorwand, einen Schluck Wasser haben zu wollen (V7), fordert Jesus die Frau zu einem Dialog heraus (V9), damit er ihr seinerseits Wasser anbieten kann (V10), das sie sucht. Der stolze Einwand der Frau (V11f.) gibt Jesus Gelegenheit, die Metapher des Durstes als Wunsch nach ewigem Leben zu enthüllen (V13f.). Über diesen Wunsch – obwohl dieser noch eher missverstanden denn verstanden wird – treffen sich die beiden: Die Frau wünscht sich dieses Wasser und bittet schließlich darum (V15). Um das Missverständnis aufzulösen, gibt Jesus einen Beweis für seine Allwissenheit (V18) und lässt sie auf diese Weise darüber nachdenken, was ihr wirklich fehlt: das Wasser oder erfülltes Leben? Die Frau ist keine Prostituierte, hat aber zur Zeit keinen Ehemann, nachdem sie bereits fünf Männer gehabt hat (V17). So mühsam und unaufhörlich ihr Wasserschöpfen ist, so ermüdend und unerfüllt ist auch ihr Suchen nach einer Beziehung, die sie noch nicht gefunden hat („der, den du jetzt hast, ist nicht dein Mann“, V18). Jesus führt das Gespräch, doch die Frau verfolgt sorgfältig alles, was sich daraus entwickelt: Das Wasser, das Jesus ihr geben will, ist ewiges Leben (vgl. V14), was weder mit Brunnenwasser noch mit Ehemännern zu tun hat. Es geht um Gott. Das Problem ist, wo er zu finden ist! Welches ist

⁴² Die Fragepartikel μή, die die Frage eröffnet, benutzt man nur, wenn die zu erwartende Antwort negativ ist.

die richtige „Stätte“ (V20)? Die Antwort Jesu besiegelt sein Angebot des Lebens, indem sie dem Symbol des Wassers seine inhaltliche Fülle gibt: Die „Stätte“ ist der Geist, dessen Symbol das Wasser ist, und die wahre Liebe – die, die rettet, d. h. die, die das Leben erfüllt – ist die Anbetung Gottes (V22). Doch es gibt noch etwas, das Jesus hinzufügt, um den Durst der Frau zu stillen: Nicht nur sie ist auf der Suche (nach Wasser, erfülltem Leben und Gott), sondern auch Gott ist auf der Suche nach ihr, als einer, die ihn in Geist und Wahrheit anbetet (V23). Nur eines fehlt noch in der Theologie, die diese Frau sich konstruiert: der Glaube an die jetzige Verwirklichung der messianischen Verheißung. Denn die Offenbarung erfolgt nicht außerhalb der Verheißung und ist nicht unsicherer Herkunft, sie muss also durch den Messias geschehen (V25). Auf die Selbstenthüllung Jesu in der klassisch joh Form „Ich bin“ (V26) kann keine nur verbale Antwort folgen, die Antwort ist an diesem Punkt schon Aktion: Jetzt, da die Frau verstanden hat, läuft sie, um andere herbeizurufen (V28). Ihre Frage („Kommt, seht einen Menschen, der mir alles gesagt hat, was ich getan habe, ob dieser *nicht* der Messias ist?“; V29) ist nicht zweifelnder, sondern rhetorischer⁴³ Natur: Die Frau ist Zeugin für Jesus als Messias und wird zur ersten Missionarin des Vierten Evangeliums. Als sie zu ihrer missionarischen Verkündigung aufbricht, lässt sie den Krug zurück: ein Zeichen dafür, dass sie den Krug nicht mehr braucht, auch, dass sie ihn Jesus überlassen hat und damit jetzt seiner anfänglichen Bitte nachkommt, ihn trinken zu lassen: Die beiden Arten von Durst – der nach Liebe geben und der nach Liebe empfangen – werden schließlich bei dieser Begegnung gestillt durch das Schöpfen aus derselben Quelle, der ewigen Liebe Gottes für Frauen und Männer. Wenn der Täufer (Joh 1,19–34) und Nikodemus (Joh 3,1–15) das Verlangen des Menschen nach Gott darstellen, so wird der Samaritanerin das Verlangen Gottes nach ihr offenbart.⁴⁴

5.4 Das Scherflein der Witwe (Mk 12,41–44 / Lk 21,1–4)

Diese Erzählung ist in zwei Versionen überliefert. Sie lässt sich nicht der Logienquelle (Q) zuschreiben, sondern ist wahrscheinlich auf einen Ausspruch Jesu zurückzuführen. Lk behält die Anordnung von Mk bei, er fügt nur (aus Q) vor dieser Perikope die Klage über Jerusalem ein. Dagegen schließt Mt 23 die Weherufe gegen Pharisäer und Schriftgelehrte mit der Ankündigung des Gerichts, das Jerusalem droht (V37–39), ab und lässt die Perikope über die Witwe aus.⁴⁵ Auch darin zeigt Mt keine positive Haltung gegenüber den weiblichen Figuren.

⁴³ Dieser Gebrauch der Partikel μήτι gilt als Ausnahme (vgl. Friedrich BLASS, Albert DEBRUNNER und Friedrich REHKOPF, *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch* [Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 182001], 356, § 427 Anm. 2: „An einigen Stellen ist der Sinn von μή etwas modifiziert: Jh 4,29 ...“).

⁴⁴ Vgl. Silvano FAUSTI, *Una comunità legge il vangelo di Giovanni* (Bologna: Edizioni Dehoniane, 2008), 86.

⁴⁵ Über das Motiv, das Mt bei dieser Auslassung geleitet haben mag, gibt es keinen Konsens. Vgl. die Hypothesen von Ulrich LUZ, *Das Evangelium nach Matthäus (Mt 18–25)* (EKKNT

Noch nicht geklärt ist unter den ExegetInnen die Deutung der Rolle dieser Frau.⁴⁶ Wenn der Kern der Szene tatsächlich im Vergleich zwischen der armen Witwe und den Reichen liegt, dann erscheint die Frau als Gegenstand des Lobes und als Vorbild für Großzügigkeit. Wenn aber aufgrund des Kontextes (sowohl bei Mk als auch bei Lk) die Gegenüberstellung zwischen der armen Witwe und der Tempelhierarchie vorherrscht, dann ist sie nur ein Beispiel für die durch die Schriftgelehrten, Ältesten und Pharisäer bewirkte Verelendung, also nicht Vorbild, sondern Opfer.

Der synoptische Vergleich, der einige wesentliche Tendenzen der Erzählung hervorhebt, trägt zur Orientierung in dieser Frage bei. Vor allem die Art, wie Lk die mk Version kürzt, macht den Vergleich zwischen den Reichen und der Armen noch direkter; zudem wird diese noch mit einem Hauch von Sympathie „veredelt“: Die Frau wird nämlich nicht nur *πτωχή* (V3) genannt, ein hartes Wort, das „arm“ und „bettelnd“ bedeutet, sondern sie wird von der erzählenden Stimme als *πενιχρά* (V2) vorgestellt, ein poetisches und seltenes Wort für „arm“ (das im NT nur an dieser Stelle vorkommt). Außerdem wird sowohl die grammatikalische als auch die logische Struktur des Apophthegmas („diese arme Witwe hat mehr als sie alle [in den Tempelschatz] eingeworfen“, V3) in Lk vollkommen beibehalten, so dass über den vom Text beabsichtigten Vergleich kein Zweifel aufkommen kann. Dieser betrifft die verschiedenartige Haltung, die die Witwe und die Reichen beim Geben haben: Die Witwe gibt alles von sich selbst weg (wirft in den Tempelschatz „ihr ganzes Leben / ihre ganze Habe“, sowohl in Mk 12,44 als auch in Lk 21,4), während die Reichen von sich selbst nichts geben, sondern nur einen Teil ihrer Habe, den Überschuss. Im Übrigen gibt es in der Perikope keine direkte Verbindung zwischen den Reichen und der Tempelhierarchie. Auf Grund dieser Beobachtungen und in Einklang mit dem Ideal der vollkommenen Opferbereitschaft und des persönlichen Sich-Einbringens in den Evangelien (vgl. z. B. nur Mk 10,21), das auf Jesus zurückgeht, fällt es mir schwer zu glauben, dass die Witwe nur als Beispiel für die Kritik an den Pharisäern in das Gespräch einbezogen wird.⁴⁷

Zweifellos gibt es diese Kritik, und sie wurde im Kontext schon ausführlich entfaltet (Lk 21; Mt 23). Jetzt aber geht es auch noch darum zu zeigen, wie man ein gesundes, ein aufrichtiges, religiöses und frommes Verhältnis zum Tempel, der heiligen Stätte für die Gegenwart Gottes, herstellen kann. Man halte sich hier den Wert, den der Tempel für Jüdinnen und Juden einnimmt, vor Augen: Wohnung der Herrlichkeit Gottes, Sichtbarkeit seiner Präsenz, Zeichen seiner Verheißung und seines Schutzes, Unterpfand für die zukünftige Erlösung, Symbol der Freude und der Hoffnung und schließlich auch Bezugspunkt für die nationale Identität. Niemand, der dem Tempel spendete, konnte dies als Verlust für sich selbst empfinden. Somit wird die Witwe – sie als Frau und dazu noch arm! – den JüngerInnen als Beispiel für die wahre Haltung des Gebens für Gott und des wahren Dienstes am Tempel präsentiert. Der unmittelbare

1/3; Zürich: Benziger, 1997), 377; François BOVON, *Das Evangelium nach Lukas (Lk 19,28–24,53)* (EKKNT 3/4; Düsseldorf: Patmos, 2009), 150, Anm. 6.

⁴⁶ Vgl. BOVON, *Lukas 4*, 149.

⁴⁷ Vgl. Addison G. WRIGHT, „The Widow’s Mites: Praise or Lament? – A Matter of Context“, *CBQ* 44 (1982): 256–265.

Kontrast zu den Reichen zeigt nämlich die Hingabe der Frau, und diese Hingabe, gelesen im Gegensatz zur im Kontext entfalteten Kritik an den Priestern, den eifrig Praktizierenden (den Pharisäern) und den Gesetzeslehrern, legt eine Substitution nahe: Nicht sie sind würdiges Exempel, sondern die Frau! Die Polemik bezieht sich nicht nur auf das Geld, auf Reichtum und Armut, sondern vielmehr auf die *pietas* als Ausdruck der vollkommenen Liebe zu Gott, ihn nach dem ersten Gebot (Mk 12,28–30) von ganzem Herzen zu lieben, ohne etwas für sich zurückzubehalten. Durch die Verwirklichung dieser Werte, die die gleichen sind wie bei Jesus und in seiner JüngerInnenschaft (vgl. Lk 18,18–30 par.), übertrifft die Frau alle genannten Hierarchien.

5.5 Die Frau, die Jesus mit kostbarem Öl salbt (Mk 14,3–9 / Mt 26,6–13 / „Maria“ in Joh 12,1–8 / die Sünderin, der vergeben wird, in Lk 7,36–50)

Die Figur einer salbenden Frau, die, wenn man sich dem Ende der erzählten Geschichte Jesu nähert, als autonome Figur erscheint und deutlich umrissen wird, wird in allen kanonischen Evangelien erwähnt. Unter allen genannten Frauen ist sie es auch, die durch den Erzähler, der seine Perspektive mit der des Protagonisten Jesus verschmelzen lässt, die meiste Bewunderung, Achtung und Würdigung erfährt. Diese Frau vollbringt eine so große und definitive Tat, dass ihrer stets, wenn das Evangelium verkündet wird, gedacht werden muss (Mk 14,9 par.). Die unbestrittene Bedeutung, die ihr bei den Evangelisten zukommt, wird durch die Bezeugung der Erzählung in allen vier kanonischen Evangelien bestätigt.

Die Geste – wiederum Initiative einer Frau – wird verschieden beschrieben, und die Interpretationen sind so vielfältig wie die Kreativität der KommentatorInnen.⁴⁸ Unter den geprägten Elementen erscheinen außer der Frau (die Joh 12 als Maria, Schwester von Marta und Lazarus, kennt) auch die duftende Salbe, Symbol einer Zuwendung, die sich nicht auf Notwendigkeiten beschränkt, sondern Wohlbefinden bewirkt, ihr Wert, der die Kostbarkeit der Liebe zeigt, und das (bei Mk zerbrochene) Alabastergefäß, das für vorbehaltlose Spende steht. Zu den variablen Elementen zählen die Salbung des Hauptes (Mk 14,3; Mt 26,7), besonders betont von jenen Interpretationen, die in dem Akt eine Königssalbung sehen, oder das Salben der Füße (Lk 7,38; Joh 12,3), das Benetzen mit den Tränen (nur in Lk 7,38) und das Trocknen mit den Haaren⁴⁹ (Lk 7,38; Joh 12,3) als Zeichen großer Wertschätzung, Intimität, Emotionalität und Hingabe.

⁴⁸ Vgl. z. B. Ulrich LUZ, *Das Evangelium nach Matthäus (Mt 26–28)* (EKKNT 1/4; Zürich: Benziger, 2002), 57f.; Charles Homer GIBLIN, „Mary’s Anointing for Jesus’ Burial-Resurrection (John 12:1–8)“, *Bib* 73 (1992): 560–564.

⁴⁹ Die Verwendung der Haare als Handtuch für jemanden ist eine keineswegs gewöhnliche Geste; sie dient dazu, die Größe und die besondere Überlegenheit der Person zu unterstreichen, der man dient (vgl. Petronius, *Satyricon* 27 – hier allerdings in einem vulgären Kontext). Weitere Besonderheiten, darunter die Salbung mit Nardenöl (hier jedoch im Zusammenhang mit dem Begräbnis) und die Waschung und Salbung der Füße, werden bei Petronius in *Satyricon* 70.78 genannt.

Für Auslegungen, die im Salbungsakt eine Anerkennung als Messias sehen oder eine Königssalbung, ausnahmsweise vollzogen von einer Frau,⁵⁰ finden sich im Text keine direkten Anhaltspunkte. In der Geschichte sind nur das Handeln der Frau und dessen Interpretation durch Jesus zu finden. Die Frau hatte – wenn wir Lk für einen Moment beiseite lassen – ganz sicher nicht Jesu Begräbnis im Blick.⁵¹ Denn selbst wenn sie das tragische Ende, dem Jesus entgegenging, gehaut hätte, wäre es gewiss keine Geste gewesen, die einem lieben Gast gegenüber angebracht gewesen wäre: ihn als tot und begraben zu erklären, bevor er überhaupt verurteilt wurde! Diese Interpretation Jesu hat nicht zum Ziel, die Absicht der Frau zu erklären, sondern wendet sich an die, die sie belästigen, und verweist sie auf das bevorstehende Todesschicksal Jesu. Die Perspektive verlagert sich plötzlich und überraschend und stellt – außergewöhnlich in den Evangelien – Jesus als Objekt der Fürsorge und der Liebe ins Zentrum (εὖ ποιῆσαι, „Gutes tun“, vgl. Mk 14,7). Der Vergleich mit den Armen hat nichts Konkurrerendes, als ob Jesus etwas für sich beanspruche und den Armen damit entziehe, sondern richtet sich darauf, die Heuchelei, die sich hinter dem Vorwurf verbirgt, aufzudecken: Die echte Alternative besteht nicht zwischen Jesus und den Armen, sondern zwischen dem Geben und Für-Sich-Behalten. Beweis hierfür ist das Gefäß aus Alabaster: Es wäre noch vorhanden und intakt, wenn die Frau es nicht für Jesus zerbrochen hätte (vgl. Mk 14,3); niemand hatte es den Armen zugedacht. Joh, der daran interessiert ist, die Figur von Judas dem Verräter finster darzustellen, deckt die wahre, unedle Absicht auf: „Dies sagte er aber nicht, weil ihm an den Armen lag, sondern weil er ein Dieb war“ (Joh 12,6).

Lk 7,36–50 scheint von seinen Parallelen sehr weit entfernt zu sein. Die Zeit, die Szenerie, die Struktur und die Themen (Liebe und Vergebung, kein Begräbnis) sind völlig unterschiedlich. Die anonyme Frau, die nicht neutral, sondern von Beginn an (Lk 7,37) als Sünderin gekennzeichnet ist, harrt in dieser Erzählung darauf, durch Jesus rehabilitiert zu werden. Doch die durch Lk beschriebene thematische Entwicklung steht nicht im Gegensatz zur grundsätzlichen Tatsache, dass er in der Tat der Frau ein gutes Werk (vgl. Mk 14,6; Mt 26,10: καλὸν ἔργον) sieht. Der Evangelist konstruiert eine reichhaltige Inszenierung, um mit Beispiel (Lk 7,44–46) und Gleichnis (V41–43) den Zirkel von Liebe und Vergebung zu erklären: „Ihre vielen Sünden sind vergeben, denn sie hat viel Liebe gezeigt; wem aber wenig vergeben wird, der liebt wenig“ (Lk 7,47). Die Tat dieser Frau ist Beispiel einer Liebe, Auswirkung der Vergebung.

⁵⁰ Die Vorstellung von einer königlichen Salbung – unter Berufung auf einen Artikel von John K. ELLIOTT, „The Anointing of Jesus“, *ExpTim* 85 (1973–74): 105–107 – wird heute meist abgelehnt: vgl. LÉGASSE, *Marc* 2 844; Robert H. GUNDRY, *Mark: A Commentary on His Apology for the Cross* (Grand Rapids: Eerdmans, 1993), 814; FOCANT, *Marc*, 518.

⁵¹ Hierzu sei angemerkt, dass Nardenöl nicht zu den für Begräbnisse benutzten Aromen gehört. Zu diesem Zweck nahm man Aloe und Myrrhe (vgl. Xavier LÉON-DUFOUR, *Wörterbuch zum Neuen Testament* [München: Kösel, 1977], 86.308). Die Quellen über die Benutzung von Nardenöl, die vom 7. Jh. v. Chr. bis zum 1. Jh. n. Chr. reichen, zeugen von der Verwendung dieser Pflanze in Kosmetikprodukten für Frauen, als Medizin, Parfum und im erotischen Bereich.

In dieser Interpretation, die in der Salbung eine Tat der Liebe sieht, stimmen die vier Evangelisten überein, obwohl sich ihre Darstellungen in inhaltlichen Einzelheiten und im Setting unterscheiden. Selbst Lk, der noch mehr als die anderen den Kontext umgestaltet und die Erzählung in eigener Form strukturiert, bewahrt dennoch diesen grundlegenden Sinn: Es ist ein gutes Werk der Liebe zu Jesus, das dieser empfängt und verteidigt. Am Ende des Evangeliums – d. h. der guten Nachricht, dass Gott Menschen, Frauen und Männer, liebt und sich für ihre Rettung dahingegeben hat – bringt eben diese Nachricht eine Tat der Liebe hervor, vollbracht für den, der diese Nachricht verkündet. Der Kreis schließt sich, und diese Kreisbewegung der Liebe wird nicht einmal durch den Tod unterbrochen. Das erklärt, warum diese Frau und ihre Tat in Verbindung mit der Verkündung des Evangeliums im Gedächtnis bleiben müssen: damit den Menschen, denen es verkündet wird, gleich auch ein – einmaliges! – Vorbild für das aktive Hören des Wortes und das konsequente Handeln gegeben wird.

5.6 Resümee

Am Ende dieser fokussierenden Betrachtung und unter Berücksichtigung aller anderen namenlosen Frauenfiguren, die in den Evangelien vorkommen, stellt sich die Frage, ob sich ein gemeinsamer Nenner für die Erzählfunktion all dieser Frauen ohne Namen ausmachen lässt. Im Vergleich zu den männlichen Personen ohne Namen erscheint ein Aspekt signifikant: Die männlichen anonymen Charaktere sind sowohl positiv als auch negativ dargestellt, während die weiblichen durchweg positiv charakterisiert sind, was Jesus, sein Leben und das Verständnis seiner Botschaft betrifft.⁵²

Die fünf konturiertersten und daher hier am breitesten behandelten anonymen Frauen (§ 4.1–4.5), bieten nicht einfach thematische Wiederholungen, sondern zeigen grundlegende Aspekte auf, wie man sich Jesus gegenüber zu verhalten hat. Die blutflüssige Frau ist ein Vorbild der aktiven Suche nach einem persönlichen Kontakt mit Jesus, des Mutes und des Glaubens; die Syrophönizierin ist die einzige Figur in den Evangelien, die Jesus in einer Diskussion überzeugt; die Samaritanerin am Brunnen ist eine Partnerin, die von Jesus für ein theologisches Gespräch auserwählt wird – jedes Tabu der Geschlechterrollen brechend –, das ihr das Leben in Fülle offenbart und sie nach dem Vierten Evangelium zur ersten Missionarin macht; die arme Witwe, die ein Scherflein gibt, wird von Jesus als Beispiel für den wahren Tempeldienst empfohlen – sie als Frau! –; schließlich ist die Frau, die Jesus mit duftendem Öl salbt, die einzige Figur (unter Männern und Frauen), die mit einer Geste der Liebe – uneigennützig, überschwänglich und ohne Gegenleistung – Jesus anerkennt und ihm einen persönlichen Dienst leistet: Nur hier, und von einer Frau, wird gesagt, dass die Erinnerung an sie für immer mit der Verkündung des Evangeliums fortleben werde!

⁵² Das gilt letztlich auch für Mt: vgl. Antoinette C. WIRE, „Gender Roles in a Scribal Community“, in *Social History of the Matthean Community: Cross Disciplinary Approaches* (hg. v. David L. Balch; Minneapolis: Fortress Press, 1991), 87–121: bes. 103.107f.

Die Frauen, auch und insbesondere, wenn sie anonym sind, sind Jesus gefolgt, sie haben ihn, noch mehr als die Männer, angenommen und verstanden, haben ihm auch mit ihren Gütern gedient und zeigen mehr als die männlichen Figuren Eigenschaften wie Glauben, Mut, Unternehmungsgeist und Fähigkeit zum Dialog, und von keiner Frau – ob mit oder ohne Namen – wird explizit überliefert, dass sie gegen Jesus „kreuzige ihn, kreuzige ihn“ gerufen hätte.⁵³ Dass derartige Beobachtungen der *intentio operis* entsprechen, wäre meiner Meinung nach ein voreiliger und nicht belegbarer Schluss. Aber dennoch bilden sie ein markantes Merkmal der Texte und einen gemeinsamen Nenner für diese weiblichen Charaktere. Durch sie werden auf beispielhafte Weise das Spenden, der Mut, der Glaube und die Treue, die Liebe, die Kraft und die Zuneigung zu Jesus ausgedrückt. All das hat keinen Namen – nicht so sehr und nicht nur, damit man sich besser in die Handlungsfigur einfühlen kann, sondern vor allem um die allgemeine Gültigkeit und absolute Bedeutung der Botschaft, die in der Anonymität liegt, herauszustellen: Jede/r ist aufgerufen, sich bei der Begegnung mit Jesus ihm mit derselben freien Hingabe zu öffnen. Die Frauen der Evangelien bereiten hierfür den Weg.

6. Schlussfolgerungen: Frauen ohne Namen – Beispiele ohne Makel

In den kanonischen Evangelien lässt sich eine zahlenmäßig höhere Präsenz männlicher Figuren im Vergleich zu weiblichen feststellen, sei es, dass diese mit Namen erwähnt

⁵³ Die historische Rekonstruktion der Gruppe der Ankläger, die durch den Hohenpriester aufgehetzt wurden, sich früh am Morgen bei Pilatus einzustellen, führt zu einem vollständigen Ausschluss der Frauen, welchen nicht einmal ein Wert als ZeugInnen zugestanden wurde und die nicht am öffentlichen Leben teilnahmen. Wenn auch mit lokalen Varianten und mit wenigen Ausnahmen, trifft dies auf alle Frauen aus der Zeit Jesu in den Kulturen des Mittelmeerraums zu (vgl. Ekkehard W. STEGEMANN und Wolfgang STEGEMANN, *Urchristliche Sozialgeschichte: Die Anfänge im Judentum und die Christusgemeinden in der mediterranen Welt* [Stuttgart: Kohlhammer, 21997], 311–322). Zu diesem Punkt halte man sich, zumindest als allgemeine Tendenz, einen extremen Text von Philo vor Augen: „Marktplätze, Ratsversammlungen, Gerichtshöfe, gesellschaftliche Vereinigungen, Versammlungen grosser Menschenmengen und der Lebensverkehr durch Wort und Tat unter freiem Himmel in Krieg und Frieden eignen sich nur für Männer; das weibliche Geschlecht dagegen soll das Haus hüten und daheim bleiben.“ (*Spec.* 3,169f.; zitiert aus Leopold COHN et al., Hg., *Philo von Alexandrien: Die Werke in deutscher Übersetzung* [Berlin: de Gruyter, 21962], 235). In dem speziellen Fall des Prozesses gegen Jesus wird nur eine einzige Frau genannt, und diese setzt sich für seine Freilassung ein: Es ist die Ehefrau von Pilatus (Mt 27,19), doch nicht einmal sie kann in einer Männer betreffenden politischen Angelegenheit in der Öffentlichkeit auftreten, sondern schickt zu ihm, um ihm sagen zu lassen, von der Verurteilung abzusehen. Wenngleich gelegentlich auf Frauen – vor allem in der hellenistischen griechisch-römischen Kultur, die die jüdische Welt umgibt – hingewiesen wird, die auch einen deutlichen politischen Einfluss ausübten, bleibt dennoch die Tatsache, dass keine von ihnen direkten Zugang zur Politik hatte (STEGEMANN/STEGEMANN, *Sozialgeschichte*, 312f.).

werden, sei es, dass sie anonym bleiben. Diese Tatsache spiegelt die sekundäre Rolle von Frauen in der antiken Gesellschaft wider und verwundert daher nicht.

Allgemein sind es fiktionale Figuren, die ungenannt bleiben (z. B. in den Gleichnissen, Ausnahme: Lazarus in Lk 16,19), durch ein Wunder Geheilte sowie auch – typisch für Lk – Einzelfiguren aus der Volksmenge, die das Wort ergreifen. Demgegenüber werden historische Gestalten namentlich genannt, nämlich jene, die aus der Sicht des Autors eine wichtige Rolle in der urchristlichen Gemeinde und/oder in der Passionsüberlieferung gespielt haben. In dieser Verteilung von Identität und Anonymität lassen sich keine signifikanten Unterschiede zwischen Männern und Frauen feststellen.

Im Hinblick auf die einzelnen anonymen Charaktere lässt sich eine grundsätzlich ausgeglichene Sicht erkennen, frei von geschlechtsspezifischen Vorurteilen gegenüber männlichen oder weiblichen Figuren. Zahlenmäßig dominieren zwar die männlichen Figuren – wie es vom kulturellen Kodex jener Zeit zu erwarten ist –, jedoch finden sich darunter mehrere negative Beispiele für eine Feindlichkeit oder Fremdheit gegenüber Jesus und seinem Denken. Freilich fehlt es auch bei den namenlosen Frauen (zahlenmäßig deutlich geringer vertreten) nicht an Fällen von unvollständigem Verstehen (wie bei der Mutter der Söhne des Zebedäus und bei der Frau in Lk 11,27) oder von Gegnerschaft (wie bei der Magd des Hohenpriesters, deren Gegnerschaft jedoch nicht Jesus direkt, sondern Petrus betrifft). Dies zeigt, dass die Perspektive der Autoren nicht von genderbezogenen Überlegungen oder von sexistischen Denkmustern geleitet – oder verleitet – wird. Trotzdem dominieren, was Glauben, Liebe, Intelligenz und Hingabe gegenüber Jesus angeht, die namenlosen Frauen entschieden über die anonymen männlichen Figuren: Nicht nur lassen sich unter den Frauen ohne Namen allein diese beiden oben genannten Fälle von nur begrenztem Verständnis feststellen, sondern von den anonymen weiblichen Figuren sind es besonders viele, die durch ihr spezifisches Verhalten gegenüber Jesus Vorbildfunktion haben, wofür sich bei den namenlosen männlichen Figuren nichts Gleichwertiges ausmachen lässt. Eine Gesprächspartnerin wie die Samaritanerin, eine Frau wie die Syrophönizierin, die Jesus mit ihrer Argumentation überzeugen kann, eine Frau wie jene aus Betanien, die Jesus einen so einzigartigen und beispielhaften Liebesdienst erweist, dass, wo auch immer das Evangelium verkündet wird, daran – wenn auch in anonymer Form! – stets erinnert werden muss: Unter den männlichen anonymen (und nicht anonymen!) Charakteren würde man nach all diesen Beispielen vergeblich suchen. Es gibt unter ihnen keine in analoger Weise herausragenden Figuren. Zu Recht ist es angesichts der heutigen Sensibilität überraschend, dass gerade von diesen Frauen, die sowohl erzählerisch als auch theologisch von beachtlicher Größe sind, der Name verloren gegangen ist, während der bekehrte Zachäus oder Josef von Arimathäa mit seiner Pietät mit den entsprechenden Personennamen in die Geschichte eingegangen sind. Doch gerade dies stellt bis heute das typische Schicksal von Frauen in der historischen Erinnerung dar. Abschließend können wir mit einer kurzen, aber in der Tendenz korrekten Formulierung als Gesamturteil über diese Personen sagen: Frauen ohne Namen – Beispiele ohne Makel!

Tabelle 1: Prozentualer Anteil der Anonymität unter den weiblichen Figuren⁵⁴

Name der Figur	Frauen mit Namen				Frauen <i>ohne</i> Namen			
	Mt	Mk	Lk	Joh	Mt	Mk	Lk	Joh
Elisabet			1,5					
Tamar	1,3							
Rahab	1,5							
Rut	1,5							
<i>Frau des Urija</i>					1,6			
Maria / seine Mutter	1,16	6,3	1,27					2,1
<i>Schwiegermutter des Petrus</i>					8,14	1,30	4,38	
<i>Witwe aus Naïn</i>							7,12	
<i>Tochter des Jäirus / eines Synagogenvorstehers</i>					9,18	5,23	8,42	
<i>Blutflüssige Frau</i>					9,20	5,25	8,43	
<i>Gekrümmte Frau</i>							13,11	
<i>Schwestern Jesu</i>					12,46	3,31	8,19	
<i>Samaritanerin</i>								4,7
<i>Ehebrecherin</i>								(8,3)
<i>(Frau mit dem Sauerteig ...)</i>					13,33		13,21	
<i>(Frau, die eine Drachme verliert ...)</i>							15,8	
<i>(Witwe, die zum Richter kommt ...)</i>							18,3	
Herodias	14,3	6,17	3,19					
<i>Kanaanäische Frau und ihre Tochter</i>					15,22	7,25		
<i>Mutter der Söhne des Zebedäus</i>					20,20			
<i>Witwe, die Münzen opfert</i>						12,42	21,2	
<i>(Zehn Jungfrauen)</i>					25,1			
<i>Frau mit kostbarem Öl / Maria</i>				12,3	26,7	14,3		
<i>Sünderin, der vergeben wurde</i>							7,37	
Johanna, die Frau des Chuzas			8,3					
Susanna			8,3					
Marta und Maria			10,38f.	11,1				
<i>Frau aus der Menge („selig, deren Leib dich getragen hat ...“)</i>							11,27	
<i>Magd/Türhüterin des Hohenpriesters</i>					26,69. 71	14,66	22,56	18,16
Maria, die Frau des Klopas				19,25				
Maria aus Magdala	27,56	15,40	24,10	19,26				
Maria, die Mutter von Jakobus und Joses	27,56	15,40	24,10					
Salome		15,40						

⁵⁴ In den folgenden Tabellen sind die Charaktere nur das erste Mal, wo sie im Text vorkommen, aufgelistet (mit Angabe der Parallelstellen in Relation zur Erstzitation bei Mt). Die anonymen Figuren sind kursiv hervorgehoben, Erzählfiguren in Gleichnissen sind in Klammern gesetzt.

Tabelle 2: Prozentualer Anteil der Anonymität unter den männlichen Figuren

Name der Person	Männer mit Namen				Männer <i>ohne</i> Namen			
	Mt	Mk	Lk	Joh	Mt	Mk	Lk	Joh
Theophilus			1,3					
Namen der Genealogie	1,1– 17		3,23– 38					
Zacharias			1,5					
Josef, Ehemann der Mutter Jesu	1,16		1,27					
König Herodes	2,1		1,5					
Kaiser Augustus			2,1					
Quirinius			2,2					
Simeon			2,25					
Penuël			2,36					
Archelaus	2,22							
Hannas und Kajaphas			3,2	11,49				
Johannes der Täufer	3,1	1,4	1,60	1,6				
Simon Petrus	4,18	1,16	4,38	1,40				
Andreas	4,18	1,16		1,40				
Jakobus und Johannes, die Söhne des Zebedäus	4,21	1,19	5,10					
Zebedäus	4,21	1,20						
Philippus				1,43				
Natanaël				1,45				
<i>Besessener</i>						1,23	4,33	
<i>Kana: Tischmeister, Bräutigam</i>								2,9
Nikodemus				3,1				
Judas, Sohn des Simon Iskariot				6,71				
<i>Ein Jude</i>								3,25
<i>Aussätziger</i>					8,1	1,40	5,12	
<i>Hauptmann aus Kafarnaum</i>					8,5		7,2	4,46
<i>Diener des Hauptmanns aus Kafarnaum</i>					8,6		7,2	4,46
<i>Gelähmter am Teich Betesda</i>								5,5
<i>Blindgeborener</i>								9,1
Lazarus aus Betanien				11,1				
Thomas				11,16				
<i>Sohn einer Witwe aus Nain</i>							7,12	
<i>Schriftgelehrter</i>					8,19			
Simon, der Pharisäer			7,40					
<i>Besessene aus Gadara/Gerasa</i>					8,28	5,1	8,27	
<i>Gelähmter</i>					9,2	2,3	5,18	
Matthäus/Levi	9,9	2,14	5,27					
Jairus/Synagogenvorsteher		5,22	8,41		9,18			
<i>Zwei Blinde</i>					9,27			
<i>Taubstummer</i>						7,32		

<i>(Lazarus und der reiche Mann)</i>							16,19	
<i>(Dieb in der Nacht)</i>						24,43		12,39
<i>(Herr und unnützer Sklave)</i>								17,7
<i>(Richter der Witwe)</i>								18,2
<i>(Pharisäer und Zöllner)</i>								18,10
<i>(Herr und wachende Sklaven)</i>								12,37
<i>(Treuer Verwalter)</i>						24,45		12,42
<i>(Herr und Sklaven mit den Talenten)</i>						25,14		19,12
<i>Zwei Jünger</i>						21,1	11,1	19,29
<i>(Weinbergbesitzer, Winzer, gesandte Sklaven, Sohn)</i>						21,33	12,1	20,9
<i>Diener mit Wasserkrug / und Hausbesitzer</i>						26,18	14,13f.	22,1f.
<i>Kajaphas/Hohepriester</i>	26,3							14,53
<i>Simon, der Aussätzig</i>	26,6	14,3						
<i>Geliebter Jünger</i>								
<i>Diener des Hohenpriesters mit abgeschnittenem Ohr</i>				18,10		26,51	14,47	22,50
<i>Nackter junger Mann</i>							14,51	
<i>Simon Petrus und ein anderer Jünger</i>								18,15
<i>Zwei Zeugen gegen Jesus</i>						26,61		
<i>Diener des Hohenpriesters</i>								18,22
<i>Sklave des Hohenpriesters</i>								22,58
<i>(Pontius) Pilatus</i>	27,2	15,1	(3,1) 23,1	18,29				
<i>Barabbas</i>	27,16	15,7	23,18	18,40				
<i>Simon aus Zyrene</i>	27,32	15,21	23,26					
<i>Gekreuzigte Schächer</i>						27,44		
<i>Reuiger Schächer</i>								23,40
<i>Hauptmann</i>						27,54	15,39	23,47
<i>Josef aus Arimathäa</i>	27,57	15,43	23,50	20,38				
<i>Kleopas/Jünger von Emmaus</i>			24,18					24,13

Tabelle 3: Gesamtdarstellung weiblicher und männlicher anonymer Figuren

Name der Figur	Frauen <i>ohne</i> Namen				Männer <i>ohne</i> Namen				Name der Figur
	Mt	Mk	Lk	Joh	Mt	Mk	Lk	Joh	
<i>Frau des Urija</i>	1,6					1,23	4,33		<i>Besessener</i>
<i>Maria / seine Mutter</i>				2,1				2,9	<i>Kana: Tischmeister, Bräutigam</i>
<i>Schwiegermutter des Petrus</i>	8,14	1,30	4,38					3,25	<i>Ein Jude</i>
<i>Witwe aus Naïn</i>			7,12		8,1	1,40	5,12		<i>Aussätziger</i>
<i>Tochter des Jäirus</i>	9,18	5,23	8,42		8,5		7,2	4,46	<i>Hauptmann aus Kafarnaum</i>
<i>Blutflüssige Frau</i>	9,20	5,25	8,43		8,6		7,2	4,46	<i>Diener des Hauptmanns aus Kafarnaum</i>
<i>Gekrümmte Frau</i>			13,11					5,5	<i>Gelähmter am Teich Betesda</i>
<i>Schwestern Jesu</i>	12,50	3,35						9,1	<i>Blindgeborener</i>
<i>Samaritanerin</i>				4,7			7,12		<i>Sohn einer Witwe aus Naïn</i>
<i>Ehebrecherin</i>				(8,3)	8,19				<i>Ein Schriftgelehrter</i>
<i>(Frau mit dem Sauerteig ...)</i>	13,33		13,21		8,28	5,1	8,27		<i>Besessene aus Gadara/Gerasa</i>
<i>(Frau, die eine Drachme verliert)</i>			15,8		9,2	2,3	5,18		<i>Gelähmter</i>
<i>(Witwe, die zum Richter kommt)</i>			18,3		9,18				<i>Jäirus/Synagogenvorsteher</i>
<i>Kanaanäische Frau und ihre Tochter</i>	15,22	7,25			9,27				<i>Zwei Blinde</i>
<i>Mutter der Söhne des Zebedäus</i>	20,20					7,32			<i>Taubstummer</i>
<i>Witwe, die Münzen opfert</i>		12,42	21,2			8,22			<i>Blinder aus Betsaida</i>
<i>(Zehn Jungfrauen)</i>	25,1				9,32				<i>Stummer</i>
<i>Frau mit kostbarem Öl / Maria</i>	26,7	14,3			12,10	3,1	6,6		<i>Mann, dessen Hand verdorrt ist</i>
<i>Sünderin, der vergeben wurde</i>			7,37		12,22				<i>Blinder und Stummer</i>
<i>Frau aus der Menge („selig, deren Leib dich getragen hat ...“)</i>			11,27		12,47				<i>Jemand (aus der Menge)</i>
<i>Magd/Türhüterin d. Hohenpriesters</i>	26,69. 71	14,66	22,56	18,16	12,46	3,31	8,19		<i>Brüder Jesu</i>

17,14 f.	9,17	9,38		<i>Epileptiker und sein Vater</i>
13,3	4,3	8,5		<i>(Sämann)</i>
	4,26			<i>(Mensch, der den Samen wirft)</i>
18,12				<i>(ein Mensch hat 100 Schafe ...)</i>
18,23				<i>(König und Diener, von de- nen er Rechen- schaft fordert)</i>
8,21		9,57. 59.61		<i>„ein anderer seiner Jünger“/ Nachfolgende</i>
19,16	10,17	18,18		<i>Reicher Jüngling</i>
20,1				<i>(Gutsbesitzer und seine Ar- beiter)</i>
20,30		18,35		<i>Blinde(r) aus Jericho</i>
21,28				<i>(Zwei Söhne ...)</i>
		13,6		<i>(Weinbauer mit unfruchtbarem Feigenbaum)</i>
22,1		14,16		<i>(König, der die Hochzeit seines Sohnes vorbe- reitet)</i>
22,35	12,28	10,25; 11,45		<i>Gesetzeslehrer</i>
		12,13		<i>Erbe</i>
		13,23		<i>Einer aus der Menge (Logion über das enge Tor)</i>
		12,16		<i>(Reicher Mann)</i>
		10,33		<i>(Barmherziger Samariter)</i>
		11,5		<i>(Bittender Freund)</i>
		11,37		<i>Pharisäer als Gastgeber</i>
		14,1		<i>Führender Pharisäer als Gastgeber</i>

		14,15		<i>Teilnehmer am Gastmahl</i>
		14,2		<i>Wassersüchtiger</i>
		17,15		<i>Einer von den zehn Aussätzigen</i>
		15,11		<i>(Vater und seine beiden Söhne)</i>
		16,1		<i>(Untreuer Verwalter)</i>
		16,19		<i>(Lazarus und der reiche Mann)</i>
24,43		12,39		<i>(Dieb in der Nacht)</i>
		17,7		<i>(Herr und unnützer Sklave)</i>
		18,2		<i>(Richter der Witwe)</i>
		18,10		<i>(Pharisäer und Zöllner)</i>
		12,37		<i>(Herr und wachende Sklaven)</i>
24,45		12,42		<i>(Treuer Verwalter)</i>
25,14		19,12		<i>(Herr und Sklaven mit den Talenten)</i>
21,1	11,1	19,29		<i>Zwei Jünger</i>
21,33	12,1	20,9		<i>(Weinbergbesitzer, Winzer, gesandte Sklaven, Sohn)</i>
26,18	14,13 f.	22,10f.		<i>Diener mit Wasserkrug / und Hausbesitzer</i>
	14,53			<i>Hohepriester</i>
			13,23	<i>Geliebter Jünger</i>
26,51	14,47	22,50		<i>Diener des Hohenpriesters mit abgeschnittenem Ohr</i>
	14,51			<i>Nackter junger Mann</i>

			18,15	<i>Ein anderer Jünger mit Simon Petrus</i>
26,61				<i>Zwei Zeugen gegen Jesus</i>
			18,22	<i>Diener des Hohenpriesters</i>
		22,58	18,26	<i>Sklave des Hohenpriesters</i>
27,44				<i>Gekreuzigte Schächer</i>
		23,40		<i>Reuiger Schächer</i>
27,54	15,39	23,47		<i>Hauptmann</i>
		24,13		<i>Einer der beiden Emmausjünger</i>