

Claudia Janssen, Regene Lamb

## Das Evangelium nach Lukas

Die Erniedrigten werden erhöht

Das Lukasevangelium folgt im Aufbau dem Markusevangelium (bis auf die Auslassung von Mk 6,45-8,26), bietet Stücke der Logienquelle Q, die auch dem Matthäusevangelium zugrunde liegt, und verarbeitet Stücke, die sich ausschließlich hier finden (Sondergut). Auf sie werden wir uns im folgenden schwerpunktmäßig beziehen, weil sie viele Erzählungen aufweisen, in denen Frauen im Mittelpunkt stehen. Dies bedeutet jedoch in bezug auf den Inhalt keine Beschränkung, denn hier werden zentrale Themen des gesamten Evangeliums angesprochen. In der Auslegungsgeschichte wurde des öfteren vermutet, daß es sich bei dem Sondergut um eine Frauenquelle handeln könnte. Lukas wurde vielfach als »Evangelist der Frauen« bezeichnet. Eine Auslegung dieser Texte soll zeigen, ob die Gemeinderealität, die das Lukasevangelium widerspiegelt, durchsichtig wird für das Handeln von Frauen oder ob es im Gegenteil nicht vielmehr Frauenaktivität beschneiden will. Diese zweite Anschauung wird vor allem in der neueren feministischen Diskussion vertreten. Uns geht es im folgenden darum, die Praxis von Frauen, ihre Hoffnungen und Sehnsüchte auf Veränderung, ihre Visionen und ihr Handeln in den Texten sichtbar zu machen und die Konflikte, die damit verbunden sind, aufzudecken. Unsere Untersuchungen verstehen wir als Beitrag zur Entwicklung einer feministischen Sozialgeschichte des frühen Christentums.

Über die Herkunft dieser Texte und ihre Stellung im Evangelium wurden viele

Mutmaßungen angestellt. Besonders für Lk 1.2 wird eine Herkunft aus judenchristlichen Kreisen vermutet, die manche AutorInnen auch für das restliche Sondergut annehmen. Aber auch, wenn von einer jüdischen oder judenchristlichen VerfasserInnenschaft dieser Texte ausgegangen wird, bleibt es strittig, wie das Verhältnis von »Lukas« zu diesen Quellen zu beurteilen ist. Häufig wird vermutet, daß er die ihm vorliegenden Quellen in seinen eigenen heilsgeschichtlichen Entwurf übernommen und redaktionell bearbeitet habe. Wir gehen jedoch davon aus, daß die Texte des Sondergutes Gedanken und theologische Grundlagen der lukianischen Gemeinden wiedergeben und in ihren Kreisen entstanden sind. Sie sind nicht nur aus historischen Gründen in das Evangelium aufgenommen worden, sondern sind als Kerntexte lukianischer Theologie zu betrachten. Wir gehen weiterhin davon aus, daß das lukianische Schriftwerk aufgrund der verarbeiteten ersttestamentlichen Traditionen und des kreativen Umgangs mit diesen in judenchristlichen Kreisen anzusiedeln ist. Die eschatologischen Erwartungen und die Beschreibungen des anbrechenden Reiches Gottes, der Glaube an den jüdischen Messias Jesus und das Bekenntnis zur Hoffnung Israels, an der trotz der praktizierten Mission der Menschen aus den Völkern festgehalten wird, ordnen die Gemeinschaft in das Judentum in der Diaspora ein. Wir verstehen die lukianischen Gemeinden als Teil der jüdischen prophetisch-messianischen Befreiungsbewegung innerhalb der Pax romana.

## Die Heilsgeschichte

Die Darstellung der lukanischen Heilsgeschichte wurde besonders durch den Entwurf von Hans Conzelmann geprägt, der hier eine Dreiteilung der Geschichte sieht: 1. Die Zeit des Gesetzes und der Prophe-ten, in der Israel Verheißungsträger ist (von der Schöpfung bis Johannes dem Täufer). 2. Die Zeit Jesu, die durch die Realisie-rung des Heils gekennzeichnet ist. 3. Die Zeit der Kirche, die nunmehr Heilsträge-rin ist (von der Himmelfahrt Jesu bis zur Parusie). »Lukas« mache in seinem Werk deutlich, daß die Anfänge des Christen-tums eng mit der Synagoge und dem Tem-pel verbunden seien, »die Juden« hätten sich jedoch verstockt gezeigt und ihre Aufgabe als erwähltes Volk nicht wahr-genommen. Deshalb werde die Kirche als Heilsträgerin zu »Israel«. In der Anfangs-zeit hätten auch die ChristInnen das Ge-setz erfüllt, seien aber im weiteren Ver-lauf der Geschichte davon befreit worden. Diesen Ansatz möchten wir grundsätzlich kritisieren. Das Konzept eines gesetzesfrei-en Heidenchristentums ist für die neutestamentliche Zeit insgesamt in Frage zu stellen (mit Schottroff 1994, 27-30; 1996). Die diskriminierende Sicht des »Gesetzes«, d.h. der Tora, ist erst nachbiblisch als Ste-reotyp zur Abgrenzung vom Judentum zu werten, dort aber noch nicht zu finden. An einer Dreiteilung der Heilsgeschichte im lukanischen Schriftwerk ist nicht länger festzuhalten, vielmehr sollte sie auf dem Hintergrund jüdischer Geschichte im 1. Jahrhundert betrachtet werden. Die Er-fahrungen des Unheils und der Zerstörung Jerusalems im Jahre 70 n.Chr. sind hier von zentraler Bedeutung. Sie haben eine Korrektur der messianischen Erwartungen notwendig gemacht. Die Gemeinschaft sah sich mit der Frage konfrontiert, ob ihre Erwartungen eines Endes aller Unterdrückung und allen Leidens (vgl. 1,46-55; 2,38) durch den Sieg der Römer und der Zer-störung des Tempels nicht gänzlich zu-

nichte gemacht worden seien. War Jesus wirklich der verheißene Messias? Das Lu-kasevangelium macht deutlich, daß Jesu Leiden und das Leiden des Volkes zum Ablauf der Heilsgeschichte gehören (vgl. 24,21.44-49). Mit Jesu Kommen sei das Reich Gottes nicht endgültig angebrochen, die Aufrichtung der Königsherrschaft Got-tes erfülle sich erst mit der Parusie. Das eschatologische Kommen des Messias wird die Befreiung bringen: Die Zerstörung Je-rusalems und die Besetzung durch die Römer ist begrenzt (vgl. 21,24.28). Auch im lukanischen Schriftwerk, das univer-sal auf die Mission der Völker ausgerich-tet ist, bleibt das Heil an Israel gebunden (vgl. Apg 1,6; 26,6). In Jesus ist der jüdi-sche Messias zur Welt gekommen, mit dessen Wirksamkeit die messianische Heilszeit angebrochen ist, an der auch die Völker Anteil haben werden, wenn sie sich zu ihm bekennen (vgl. Lk 2,32). Von einer heilsgeschichtlichen Ablösung Israels ist demzufolge im Lukasevangelium nicht die Rede (mit Stegemann 1993). Dieses ist als jüdisches Buch zu verstehen. Hier spricht kein Heidenchrist, der seine eigene Tradi-tion auf Kosten des Judentums profilie-ren muß. Alle Konflikte, von denen es berichtet, sind zunächst als innerjüdische Auseinandersetzungen zu bewerten. Bei allen Äußerungen muß zudem reflektiert werden, daß sich diese auf dem Hinter-ground der römischen Besatzung abspiel-ten. Die Texte des Neuen Testaments sind nur im Kontext des Römischen Reiches zu verstehen. Darauf weist das Lukasevan-gelium besonders hin, indem es alle Ge-schehnisse in die politischen Herrschafts-zeiten einordnet (vgl. 1,5; 2,1; 3,1; 9,7).

### Evangelium der Frauen oder Zeugnis ihrer Unterordnung?

Gerade in der feministischen Diskussion über das Lukasevangelium wurde dessen fraueneinschränkende Tendenz herausge-

stellt: Zwar gebe es hier Reste von Traditionen, die eine gleichberechtigte Praxis und Hinweise auf Frauen in Leitungspositionen spiegeln, diesen seien aber durch den patriarchalen Rahmen, in den sie eingeordnet worden seien, die Aussagekraft und ihre befreiende Wirkung genommen worden. Frauen würden auf eine passive, mütterlich-versorgende und schweigende Rolle festgelegt. In den Gemeinden seien traditionelle Geschlechtervorstellungen nicht aufgehoben, sondern nur modifiziert worden: Die Unterordnung und der Dienst von Frauen sei anders als in ihren patriarchalen Ehen auf die Jünger anstatt auf die Ehemänner bezogen (Karlsen Seim 1994). In den Gemeinden sei ihre Rolle im Haus, während die Männer verkündend an die Öffentlichkeit träten. Dies sei das Bild der Rolle von Frauen in den entstehenden christlichen Gemeinden, das in die Anfangszeit zurückprojiziert worden sei (Kahl 1987, 145). Die weit verbreitete Bewertung von »Lukas« als »Evangelist der Frauen«, die häufig lediglich aufgrund der Anzahl der erwähnten Frauen getroffen wird, wird grundsätzlich infragegestellt (z.B. Schaberg 1992). Im Hintergrund der meisten Entwürfe zum Lukasevangelium steht das Konzept des »Liebespatriarchalismus«, das in den Gemeinden praktiziert worden sei. Die sogenannte »Parusieverzögerung« habe dieser Vorstellung zufolge eine Anpassung an die hellenistisch-römische Umwelt notwendig zur Folge gehabt. Die patriarchale Gesellschaftsordnung, die auf der Herrschaft des pater familias über Frauen, Kinder und SklavInnen basierte, sei strukturell übernommen worden (z.B. Schaberg 1992; Stegemann/Stegemann 1995). Jedoch sei diese Hierarchie »in Christus« aufgehoben, was in praktischer Hinsicht die Konsequenz gehabt habe, daß der Familienvater mit Liebe über die ihm Untergeordneten bestimmte und von diesen geehrt und geachtet wurde. »Lukas« habe als Heidenchrist den Ausgleich mit der römisch-hel-

lenistischen Gesellschaft gesucht und deshalb vehement dafür gesorgt, daß Frauen auf den Bereich des Hauses verwiesen werden. Wir möchten an dieser Stelle kritisch anmerken, daß von einem durchgängig praktizierten »Liebespatriarchalismus« im Lukasevangelium explizit nirgendwo die Rede ist. Zudem ist die These von der sogenannten »Parusieverzögerung« als Konstrukt neuzeitlicher Theologie zu bewerten, die den Zeitvorstellungen jüdisch-christlicher eschatologischer Erwartungen nicht entspricht. Eschatologisches Denken ist nicht linear. Es beschreibt die Hoffnung der für Befreiung Kämpfenden, daß Gott ihnen in ihrer Gegenwart, in ihrem Kampf für gerechte Beziehungen beisteht (Sutter Rehmann 1995; Schottroff 1995). Diese Hoffnungen sind auch im Lukasevangelium noch lebendig, sie werden z.B. im Magnificat (1,46-55) auf kraftvolle Weise durch das Zeugnis von Frauen vergegenwärtigt.

Es ist nun zu fragen, ob sich auch das Verhältnis der Geschlechter im Lukasevangelium anders deuten ließe, wenn davon ausgegangen wird, daß dieses in der jüdischen Tradition steht, die nicht zugunsten einer Anpassung an die römisch-hellenistische Gesellschaft aufgegeben wird. Ein Blick in die Texte zeigt zudem, daß eine einheitliche Sicht des Geschlechterverhältnisses im lukanischen Schriftwerk nicht festzustellen ist. Der Befund ist widersprüchlich: 1. Bedeutende und namentlich bekannte Frauen stehen neben unsichtbar gemachten, namentlich unbekanntem. Mehr Männer als Frauen werden namentlich genannt (besondere Hervorhebung erfahren die 12 Jünger), doch gibt es auch viele, die namenlos bleiben. 2. Vielfach werden Sachverhalte parallel und gleichwertig an Frauen und an Männern demonstriert (vgl. z.B. 7,12/8,42; 13,10-17/14,1-6; 15,4-7/8-10). 3. Neben Traditionen, die Handeln und Verkündigung von Frauen sichtbar machen, finden sich auch solche, die ihre Aktivitäten verleugnen

(z.B. 14,26; 8,21 – im Vergleich zur Mk-Vorlage). Die Konsequenz daraus ist, daß alle Aussagen differenziert betrachtet werden müssen; vorschnelle Verallgemeinerungen sind zu vermeiden. Bei der Analyse von Texten, in denen von Frauen die Rede ist, sollte deshalb immer danach gefragt werden, wie diese dargestellt sind, ob ihre Namen erwähnt sind, welche Rollen sie im Zusammenhang des Textes und im Vergleich zu Männern spielen und ob sie Reden halten oder schweigen. Es sollte stets untersucht werden, wer ein Interesse an der Art der Darstellung haben könnte und in welches Konzept des Geschlechterverhältnisses diese einzuordnen ist. Das Lukasevangelium insgesamt ist als Dokument einer lebendigen Auseinandersetzung um Fragen der Gleichberechtigung zu verstehen und zeugt von Konflikten, die deren Umsetzung im Alltag mit sich brachte. Die in den Gemeinden engagierten Frauen lassen sich nicht zum Schweigen bringen und tragen ihre (theologische) Sicht in die Texte ein. Sie machen deutlich, welche Konsequenzen der Anbruch des Reiches Gottes für sie und ihre Schwestern hat. Ihre Geschichte wird nicht verschwiegen, auch wenn sie zu weiten Teilen namenlos bleiben. Die Erinnerung an sie bleibt – trotz vielfacher Versuche ihrer Einschränkung – in vielen Texten lebendig.

### | Zur Frage nach den VerfasserInnen

Das Vorhandensein dieser widersprüchlichen Traditionen, die nebeneinander überliefert sind, stellt das herrschende Konzept eines »Autors« neutestamentlicher Texte grundsätzlich in Frage. Im allgemeinen wird »Lukas« als hellenistischer Heidenchrist beschrieben. Seine sprachlichen Fähigkeiten werden hoch bewertet: Sie wiesen auf seine Herkunft aus einer höheren Gesellschaftsschicht und eine gute Ausbildung hin, die sowohl die

griechische Rhetorik als auch die Methoden der jüdischen Schriftauslegung umfaßt hätte. Lukas sei von Geburt aus ein Grieche, der sich jedoch früh der jüdischen Religion zugewandt hätte. Zwar wird immer darauf hingewiesen, daß die Evangelien eine vielfältige mündliche und z.T. auch schon schriftliche Vorgeschichte haben, jedoch tritt diese in der weiteren Beschäftigung hinter die Gestalt, das Wirken und die vermutete Theologie des Autors zurück. Letztlich erscheint ein Evangelium dann doch als das Werk einer einzelnen bedeutenden Person. Dem ist zu entgegnen, daß es den männlichen Autor »Lukas«, der allein das ihm überlieferte Material neu zusammengestellt und ergänzt hat, in dieser Form nicht gegeben hat. Vielmehr ist von einem Entstehungszusammenhang in den Gemeinden auszugehen, in denen Männer und Frauen zusammen die Schriften verfaßt haben. Diese dokumentieren darin ihre Hoffnungen, Erwartungen, Visionen und Konflikte. Der individuelle Beitrag eines sogenannten Autors ist gering und sollte als minimal erachtet werden (Schottruff 1995, 206-209).

Es wurde vielfach die These vertreten, daß das lukanische Schriftwerk aufgrund seiner romfreundlichen Tendenz als Apologie Rom gegenüber verstanden werden muß, die die politische Harmlosigkeit des Christentums herausstellen will. Diese Deutung entspricht unseres Erachtens jedoch nicht durchgängig der Aussage der Texte. Die Mehrzahl erzählt Geschichten von Befreiung aus ungerechten und unterdrückenden Strukturen. Die Hoffnung auf Erlösung (vgl. 2,38) ist als konkret geschichtlich-politische zu verstehen, die ein Ende der römischen Besatzung erwartet (vgl. 21,24.28; Cassidy 1978). Die VerfasserInnen und AdressatInnen sind vermutlich judenchristliche Gemeinden, zu denen bereits viele HeidenchristInnen gehören. Die Sprache, die an die LXX anknüpft, vielfältige Anspielungen auf

ersttestamentliche Traditionen und das Festhalten an jüdischen Erwartungen der kommenden Heilszeit machen dies deutlich (Busse 1991). Besonders das Magnificat charakterisiert das lukanische Schriftwerk als Dokument einer prophetisch-messianischen Befreiungsbewegung innerhalb der Pax romana (vgl. 1,71; 6,22; 4,18ff). Hier wurden Hoffnungs- und Ermutigungsgeschichten aus der Bibel, dem Ersten Testament, erzählt und für die Gegenwart aktualisiert. In diesen Gemeinschaften haben sich die Menschen gegenseitig Unterstützung und Hilfe geboten. Diese Gemeinden sind auch der Ort, an dem Widerstandstraditionen zu Hause sind, hier wird die Befreiung Israels erwartet und durch das Handeln und die gemeinsamen Gebete ein Beitrag zur Verwirklichung des Reiches Gottes geleistet. Luise Schottroff bezeichnet die Evangelien als »Liederbuch der Armen«, um den gemeinschaftlichen Charakter und ihre Herkunft deutlich zu machen (1995, 207).

### Datierung

Zeitlich ist die Abfassung des Lukasevangeliums nach der Zerstörung des Tempels im Jahre 70 n.Chr. anzusetzen. Diese Erfahrung des Unheils hat existentielle Fragen nach der jüdischen Identität und der Gültigkeit messianischer Erwartungen aufgeworfen und wird im Evangelium theologisch reflektiert. Trotz vieler Konflikte und theologischer Auseinandersetzungen rechnen sich die lukanischen Gemeinden noch zum Judentum. Eine Trennung, die zu verschiedenen Organisationsformen geführt hat, ist im Lukasevangelium noch nicht vorauszusetzen. Die zeitliche Grenze ist deshalb vor dem Bar Kochba-Aufstand (133–135) anzusetzen, der als entscheidendes Datum für die Trennung von Judentum und Christentum anzusehen ist (Schottroff 1996).

### Lk 1.2 als Schlüssel für das Verständnis des Evangeliums

Lk 1.2 sind insgesamt als Einleitung in das lukanische Schriftwerk zu verstehen, in der fast alle theologischen Themen bereits formuliert sind, die im weiteren erneut aufgegriffen und entfaltet werden. Am Anfang des Evangeliums setzt die Beschreibung der Gemeinschaft der dort vorgestellten Personen und ihr Handeln die Maßstäbe für die Werte und Grundsätze der Gemeinden in der Nachfolge Jesu insgesamt. Elisabet, Maria, Zacharias, Josef, Simeon und Hanna zeichnen den Weg der Söhne Johannes und Jesus und den der anderen JüngerInnen vor, ihre Geschichten bilden einen Verständnisschlüssel für das weitere Geschehen. Sie stehen als Personen für die Kontinuität zu den ersttestamentlichen Traditionen ein, als jüdische Gerechte sehen sie in Jesu Geburt das Zeichen für den Anbruch der messianischen Heilszeit Gottes.

### Elisabet – die Erhöhung einer erniedrigten, alten, unfruchtbaren Frau (Lk 1)

Elisabet ist die zentrale Figur von Lk 1. Ihre Schwangerschaft strukturiert den zeitlichen Ablauf (vgl. V.24.26.36.56), ihre Eigenständigkeit wird betont. Als eine der wenigen Frauen im Evangelium hält sie eine machtvolle prophetische Rede. Elisabet wird als gerecht lebende Jüdin beschrieben – ein außergewöhnliches Urteil über das Leben einer Frau, die bis ins hohe Alter kinderlos geblieben ist (V.6). Es wird hier sehr deutlich, daß ihre Unfruchtbarkeit nicht mit Sünden oder Verfehlungen in Verbindung gebracht wird. Zu Beginn der Erzählung ist jedoch nicht sie das eigentliche Subjekt, sondern Zacharias. Sie wird lediglich als seine Ehefrau vorgestellt (V.13.18.24). Von dem Moment an, an dem sie ihren Lobpreis ausspricht (V.25), er-

scheint sie als eigenständige Person: als Elisabet (vgl. V.36.40ff.57). Ihre Leidensgeschichte als kinderlose alte Frau wird sichtbar und dient als Schlüssel für das Verständnis der Aussage des ganzen Kapitels: Gott steht auf der Seite der Frauen und wird das Volk aus Unterdrückung und Erniedrigung befreien. In ihrem Lobpreis drückt Elisabet ihre Befreiungserfahrung und ihr besonderes Gottesverhältnis aus und nimmt hier die zentralen Aussagen des Magnificats bereits vorweg: »Gott hat mir geholfen; er hat in diesen Tagen auf mich geschaut und meine Demütigung in den Augen der Menschen weggenommen.« (V.25) Ihre Worte enthalten zugleich eine Anklage an diese Gesellschaft, die ihr wegen ihrer Kinderlosigkeit einen der untersten Plätze in der Hierarchie zugewiesen und ihr wahres Frausein abgesprochen hat. Sie hat sich trotz der Beleidigungen und der Erniedrigungen, die sie alltäglich erfahren haben wird, ein Bewußtsein ihrer Würde bewahrt und hat gelebt, »wie es in den Augen Gottes gerecht ist« (vgl. V.6). Sie ist eine gläubige Jüdin, die fest in ihren Traditionen verwurzelt ist, ihrem Sohn den Namen gibt (V.60) und auch Zacharias ermöglicht, erneut zum Glauben zu finden.

Trotzdem ist sie in der Auslegungsgeschichte eine der »unbekannt« Frauen geblieben, die vermutlich wegen ihres Alters und Frauseins vielfach lediglich als Statistin und Mutter des Täufers gesehen wird. Elisabet ist eine alte Frau nach der Menopause und wahrscheinlich ungefähr 60 Jahre alt. In der antiken Gynäkologie sind alte Frauen kaum im Blick, weil sie die gebärfähige Zeit überschritten haben und deshalb nicht mehr von patriarchalem Interesse sind. Daß sie in ihrem Alter noch schwanger wird, steht gegen alle Erfahrungen und das medizinische Wissen der Zeit. Mit dem Motiv der unfruchtbaren Frau, das in der Erzählung von Elisabet in Lk 1 aktualisiert wird, wird die enge Verbindung zu ersttestamentlichen

Traditionen und Texten deutlich. Mit diesem Motiv deuten die VerfasserInnen ihre Gegenwart, drücken ihre Ängste und Verzweiflung, aber gleichzeitig auch ihre Hoffnung auf die Aufhebung der Not und das Eingreifen Gottes aus. Die Erfahrung einer alten unfruchtbaren Frau, die durch Gottes Hilfe noch ein Kind bekommt, beinhaltet die Verbindung von Leben und Tod und beschreibt zugleich auch die Auferstehungserfahrungen der JüngerInnen nach Jesu Tod. Es verbindet den Anfang des Evangeliums mit seinem Ende, die Frauen des Ersten Testaments mit denen in der Jesusbewegung, Zacharias mit Abraham und den zweifelnden Jüngern, Jesus und Johannes mit den Söhnen der Matriarchinnen.

Der Körper von Elisabet und Maria, ihr »Mutterleib«, kommt durch die Betonung ihrer Schwangerschaften in den Blick und dient in besonderer Weise dazu, sie zu charakterisieren. Die beiden Frauen scheinen auf ihre Rolle als Schwangere, Mütter und Nährende festgelegt und beschränkt zu sein (Schaberg 1992). In Lk 11,27 kommt ein ebensolches Verständnis zum Ausdruck, das Maria als Mutter Jesu lediglich durch ihre Gebärfunktion beschreibt. Diese wird von einer Frau allein aus dem Grund seliggepriesen, weil sie ihr Kind geboren und aufgezogen hat. Sie selbst, ihre Identität, ihre Handlungsfähigkeit und Selbständigkeit bleiben unsichtbar. In 11,28 wird explizit Kritik an dieser eingeschränkten Sicht von Frauen geübt. Die Antwort Jesu ist in diesem Zusammenhang als Kritik daran zu verstehen, daß Frausein allein auf Gebärfähigkeit und Mutterschaft reduziert wird. Auch als Mütter können Frauen eine eigenständige Existenz haben und Jüngerinnen werden. Auch Elisabet und Maria werden nicht auf ihre Mutterrolle festgelegt. Elisabet preist Maria in V.45 nicht aufgrund ihrer Mutterschaft, sondern wegen ihres Glaubens. Häufige Schwangerschaften prägen in besonderer Weise den Alltag von Frau-

en in der Antike. Den »Mutterleib« als Ort des Heilshandeln Gottes zu beschreiben, bedeutet auf diesem Hintergrund auch, die Gebärfähigkeit der Frauen als alltägliche Besonderheit wahrzunehmen, von der Frauenaktivität ihren Ausgangspunkt nehmen kann. Diese Aktivität ist nicht allein auf das Nähren und Aufziehen ihrer Kinder bezogen, sondern greift auf andere Bereiche des gesellschaftlichen und religiösen Lebens über. Gottes Handeln ist hier ganz eng mit der kreatürlichen Welt, mit dem Werden und Wachsen der Menschen und ihrer Körperlichkeit verbunden. Diese wird dadurch nicht abgewertet, sondern als grundlegend für Menschsein in Beziehung zu Gott und anderen Menschen beschrieben.

### Das Magnificat – Evangelium der Armen (Lk 1,46-55)

Maria macht sich auf den Weg zu Elisabet. Durch ihre eigenständige Entscheidung, sich als *doulē kuriou* (Sklavin Gottes), als handelndes Subjekt in die Heilsgeschichte Gottes – und als Jüngerin in die Nachfolge – zu stellen, rückt ihr Handeln und ihre Aktivität in den Blick. Elisabet und Maria sind vielfach in Konkurrenz zueinander beschrieben worden. Maria wird Elisabet als Mutter Christi übergeordnet: Das Wunder ihrer Schwangerschaft steigere das der Schwangerschaft Elisabets. Lk 1,39-56 schildert aber eine andere Situation: Die beiden Frauen bilden eine solidarische Gemeinschaft, in der sie sich gegenseitig Unterstützung und Hilfe bieten. Elisabet heißt Maria *en gunairin*, in der Gemeinschaft von Frauen, willkommen. Hier entsteht die Vision einer Überlebensmöglichkeit und eigenständigen Existenz von Frauen außerhalb der patriarchalen Ehe. Diese Gemeinschaft bietet ein Bild für eine Lebensform, in der eine Ethik von Gegenseitigkeit und Geschwisterlichkeit im Alltag Wirklichkeit

werden kann. Gemeinsam feiern sie ihre Befreiung und die Befreiung des ganzen Volkes. Ihre Beschreibungen lassen Assoziationen an Zionstraditionen lebendig werden (Janssen 1998, 133). Als Prophetinnen und Jüngerinnen, die fest in den Traditionen des Ersten Testaments stehen, als alte und junge Zion, preisen sie Gott. Das Magnificat ist als ihr gemeinsames Lied anzusehen – nicht wegen der wechselnden Zuschreibung des Liedes in der handschriftlichen Überlieferung, sondern wegen der Einbettung des Magnificats in die Beziehung beider Frauen (1,39-56). Es macht deutlich, daß es in der Begegnung der beiden Frauen nicht nur um individuelle Erfahrungen geht. Im Magnificat werden die Kennzeichen des Reiches Gottes inhaltlich beschrieben: die Umkehrung der sozialen, ökonomischen und politischen Verhältnisse, die Erhöhung der Erniedrigten, die Option für die Armen, die sich an der Option für die Frauen entscheidet (Schottroff 1994, 282).

Wir begegnen in Maria und Elisabet zwei jüdischen Frauen, die im Palästina des 1. Jahrhunderts leben. Dieses Land ist besetzt und steht unter römischer Vorherrschaft. Die Sicherheit der Herrschenden wird durch den Einsatz militärischer Gewalt gewährleistet. Davon zeugen viele archäologische Funde der verschiedenen römischen Festungen in Palästina. Die Steuern und Tribute waren sehr hoch, jede Form von Widerstand wurde niedergeschlagen. In einem solchen Kontext ist die Sprache des Magnificats als Sprache des Widerstandes zu verstehen. Es ist ein Lied, in dem das, was nicht gesagt werden darf, herausgesungen wird. Es bringt zum Ausdruck, was in politischen Diskursen nicht erlaubt ist, denn explizite Herrschaftskritik wurde nicht geduldet. Für dieses Lied gibt es Vorbilder in der Hebräischen Bibel. Maria und Elisabet erinnern sich an diese Traditionen und aktualisieren sie für ihre Gegenwart. Sie loben Gott, weil er durch sie in die Geschichte eingreift. Sie

bekennen sich zu Gott, die auf der Seite derer steht, die erniedrigt werden, hungern, die keinen Zugang zur Macht haben. Sie selbst gehören zu dieser Gruppe und verarbeiten in ihrem Lied Erfahrungen davon, wie sich Fremdherrschaft, Unterdrückung und militärische Besetzung spezifisch auf Frauen auswirken: In 1,48 beschreibt Maria ihre Situation als »Erniedrigung« (*tapeinōsis*). Dieser Begriff wird vielfach mit Niedrigkeit (Gott gegenüber) übersetzt. Er wird im Kontext der biblischen Sprache jedoch nicht rein religiös verwendet, sondern thematisiert häufig sexuelle Gewalt gegen Frauen und wird oft benutzt, um eine Vergewaltigung zu beschreiben (Schaberg 1990, 97ff). Es ist nicht eindeutig zu klären, ob die historische Maria tatsächlich auf diese Weise schwanger geworden ist, doch weil der Begriff dies andeutet, muß mit dieser Möglichkeit gerechnet werden. Die aktuellen Berichte von Massenvergewaltigungen in Kriegen vergegenwärtigen in erschreckender Weise die Realität eines Landes unter Fremdherrschaft und militärischer Besetzung.

Nach dem Bericht des Lukasevangeliums ist Maria im Moment der Ankündigung der Geburt Jesu nicht sofort begeistert. Sie hinterfragt kritisch, wie das Angekündigte vor sich gehen soll, erklärt sich dann aber einverstanden und sucht die Solidarität von Elisabet, einer älteren Frau, mit der sie Glauben und Hoffnungen teilt. In der Begegnung der beiden wird eine radikale Veränderung der bestehenden sozio-politischen und wirtschaftlichen Verhältnisse angekündigt. In der Praxis Jesu und seiner Verkündigung werden diese Verheißungen Wirklichkeit: In seiner Predigt in der Synagoge von Nazareth faßt er seine Mission ausgehend von Jesaja 61 als Botschaft für die Kranken und Unterdrückten und als Evangelium der Armen zusammen (4,18-19). In den Seligpreisungen wird die Herrschaft Gottes als Gegenwart und Zukunft geschildert (vgl. 6,20ff).

Jesus wird als Messias beschrieben, der in der Gegenwart Wunder geschehen läßt: Weinen, Hunger und Ausgrenzung werden beendet, die Letzten werden die Ersten sein und die Ersten die Letzten (vgl. 13,30). Letzte und Erste sind als soziale Kategorien zu verstehen, die vielfache Überlieferung (Mk 10,31; Mt 19,30; 20,16) dieses Spruches spricht für seine Zugehörigkeit zu der ältesten Tradition über Jesus von Nazareth (Schottroff/Stegemann 1978). In vielen Texten wird die Hoffnung armer Menschen auf einen gerechten Gott ausgemalt. In 16,19-31 bekommt der Arme sogar einen Namen: Lazarus, während der reiche Mann namenlos bleibt. Die Form der Organisation und das Ausüben von Verantwortung in der Gemeinschaft der Nachfolgenden wird in Kontrast gegenüber bekannten Herrschafts- und Rangordnungen dargestellt: Der Dienende ist der Größte und nicht der, der zu Tisch sitzt (vgl. 22,24-27).

### Hanna – die alte Prophetin im Tempel (Lk 2,36-38)

Der Titel einer Prophetin bedeutet eine besondere Auszeichnung und beinhaltet eine Wertschätzung, die besagt, daß die Trägerin das Wort Gottes verkündet. Als alte Frau steht Hanna in der Tradition weiser alter Frauen des Ersten Testaments, die als Matriarchinnen und Ratgeberinnen hoch geachtet wurden. Hanna hält sich unabhängig von familiären Bindungen im Tempel auf, d.h. sie steht in der Öffentlichkeit. Ihr Titel weist auf religiöses und politisches Wirken hin. Durch ihre Rede wird deutlich, was Gottes Handeln durch Jesus, den erwarteten Messias, konkret bedeuten wird: Sie verkündet die Befreiung Jerusalems. Sie prophezeit dem Volk Israel die Erfüllung der Verheißungen Gottes, die im Handeln Jesu und seiner JüngerInnen konkret werden. Mit ihrem Dienst gibt sie ihrer Hoffnung auf die



Erfüllung der Verheißungen Ausdruck, sie erwartet die Befreiung durch Gott. Dieser ist aber nicht als ein passives Hoffen auf die göttliche Erlösung mißzuverstehen. Wahrer Gottesdienst bedeutet, nach der Tora zu leben und für Gerechtigkeit einzutreten. In diesem Sinne bezeichnet der Gottesdienst Hannas ein widerständiges Handeln, das auf Befreiung und ein Ende der Not des unterdrückten Volkes hinarbeitet. Das in Lk 2 geschilderte Geschehen ist zudem als Ausdruck jüdischer Tempelfrömmigkeit zu verstehen, die ihre eschatologischen Erwartungen an diesen Ort knüpft. Durch die geschilderte Gebets- und Gottesdienstpraxis Hannas wird die Teilnahme am jüdischen Kultus am Tempel geschildert und dieser in seiner Gültigkeit und Bedeutung für die Gottesverehrung bejaht (vgl. auch 19,45-48; 24,53). Sie wird zum Gegenbild zu den Hohepriestern und der übrigen Tempelhierarchie, die sich in Kooperation mit den Römern bereichern. Ihre Beschreibung bringt implizit zum Ausdruck: Im Tempel soll Gott gedient werden, nicht den Römern! Auf der anderen Ebene bedeutet das Festhalten an der zentralen Bedeutung des Tempels auch nach seiner Zerstörung – die ja bei der Abfassung des Evangeliums bereits geschehen ist –, daß die Jesusbewegung ganz deutlich im Zusammenhang der anderen jüdischen messianischen Befreiungsbewegungen verstanden werden muß, die am Tempel als einem zentralen Symbol jüdischer Identität festhalten.

In den Nachfolgegemeinschaften haben sich viele unterschiedliche Frauen und Männer getroffen, die hier Unterstützung und Versorgungsmöglichkeiten gefunden haben. Elisabet, Zacharias, Simeon und Hanna repräsentieren eine sicherlich nicht unbedeutende Gruppe alter Menschen. Daß sie nicht lediglich als AlmosenempfängerInnen angesehen wurden, wird aus dem Respekt und der Ehrfurcht deutlich, mit denen von den alten Menschen in Lk 1.2 berichtet wird. Sie stehen für die Kon-

tinuität zu den überlieferten Traditionen, sicherlich hatten sie viele Geschichten zu erzählen. Zusammen mit den anderen jüngeren Mitgliedern der Gemeinden waren sie an dem Entstehungsprozeß des lukanischen Schriftwerks beteiligt.

### Frauenarbeit – Frauenarmut Durchbrüche des Reiches Gottes im Alltag (Lk 8,1-3)

Viele Auslegungen zum Lukasevangelium gehen davon aus, daß hier in erster Linie reiche Frauen angesprochen werden. Beleg für diese Annahme ist vor allem die Notiz in 8,1-3, die dahingehend gedeutet wird, daß die Jüngerinnen Jesus mit ihrem finanziellen Besitz unterstützten. Luise Schottroff bietet eine andere Übersetzung: »(Sie dienten ihnen) im Rahmen der Möglichkeiten, die ihnen zur Verfügung standen.« (1994, 307). Diese umfaßten mehr als Geld: Arbeitskraft, Unterkunft, Solidarität, Glauben, Phantasie, Visionen und Hoffnungen. Daß in den lukanischen Gemeinden viele arme Frauen aktiv waren, die selbst für ihren Lebensunterhalt arbeiten mußten, zeigt die Studie zur Apostelgeschichte von Ivoni Richter Reimer (1992). Im Lukasevangelium finden sich im Vergleich dazu noch deutlichere Spuren von alleinstehenden, arbeitenden und armen Frauen: In Lk 15,8-10 wird der Überlebenskampf einer Frau, die nach einer Drachme – dem Geld für das tägliche Brot – sucht, zum Bild für das Handeln Gottes (Schottroff 1994, 138-151; Lamb 1995). Die schlechte finanzielle Situation alleinstehender Frauen steht im Hintergrund der Erzählung von der hartnäckigen Witwe, die sich ihr Recht auf Unterhalt erkämpft (18,1-8). Noch deutlicher wird die Not der Witwe hervorgehoben, die zwei kleine Münzen opfert und damit ihren ganzen Lebensunterhalt hergibt (21,1-4). Als Zeugnis von Frauenarmut muß auch die Erwähnung von Prostitu-

ierten in den Gemeinden gedeutet werden. Die Erzählung über die Frau, die Jesus salbt (7,36-50), verweist auf deren Existenz (Schottroff 1990, 310-323). Für viele arme Frauen stellte ihr Körper den einzigen Wert dar, den sie als Ware anbieten konnten (Kirchhoff 1994; Lamb/Janssen 1995). Sie arbeiten neben ihrer Tätigkeit als Weberin, Händlerin oder Tagelöhnerin als Prostituierte, um genug Geld zum Überleben zu verdienen, da ihr Lohn höchstens die Hälfte eines Männerverdienstes ausmachte. Selbst dieser reichte für den Unterhalt einer Familie häufig nicht aus. Unter fast allen in den neutestamentlichen Texten genannten Berufsgruppen müssen Frauen vermutet werden, die jedoch durch den maskulinen Plural der Bezeichnung häufig unsichtbar bleiben. Frauen waren als Fischerinnen, Zöllnerinnen, Bäckerinnen (vgl. 13,20f), Handwerkerinnen, Arbeiterinnen in der Landwirtschaft (vgl. 17,35), Sklavinnen (vgl. 12,45; 22,56) und in allen anderen Bereichen des täglichen Lebens tätig (Schottroff 1994, 122-130). Der Alltag dieser Frauen steht im Hintergrund vieler Erzählungen und wird durchsichtig für das anbrechende Reich Gottes.

### Maria und Marta – zwei dienende Frauen (Lk 10,38-42)

Im Lukasevangelium werden verschiedene Texte überliefert, die Tätigkeiten von Frauen als Dienen (*diakoneō*) beschreiben (vgl. z.B. 4,38-40; 8,1-3; 10,38-42; 23,49). Ist dieser Dienst als Modell der Nachfolge oder der Zurückdrängung von Frauen auf ihren von der patriarchalen Gesellschaft zugewiesenen Platz zu bewerten? Vor allem über Marta und Maria gibt es eine ausführliche feministische Diskussion. Eine Auslegungslinie betont die restriktive Sicht gegenüber Frauen. Diese werte das Dienen Martas gegenüber dem passiven Verhalten Marias, die Jesus zu Füßen sitzt und zuhört, als Tischdienst ab (Schüs-

ler Fiorenza 1988a; Karlsen Seim 1994). Andere sehen in diesem Text eine allgemeine Anschauung des Dienens thematisiert. Die Schwestern dienten als Modell der Nachfolge sowohl für Frauen als auch für Männer. Jesus verteidigte die Nachfolge von Frauen gegen ihre Zuweisung auf die Rolle als Mutter und Hausfrau (Schottroff 1990, 132; Reinhartz 1991). Auch 9,10-17 zeigt, daß Tischdienst nicht ausschließlich als Frauenaufgabe betrachtet wird. Hier wird vorausgesetzt, daß sich auch die männlichen Jünger für das Einkaufen, das Verteilen und das Einsammeln der Reste des Essens verantwortlich fühlen (vgl. auch Apg 6,1-7). In 10,38-42 bleibt Maria eine passiv Hörende. Damit wird aber nicht festgeschrieben, daß Frauen auf diese Haltung beschränkt sind.

Aus vielen Texten wird ersichtlich, daß das Hören des Evangeliums stets mit Handeln verbunden ist: In Lk 1 reden Maria und Elisabet prophetisch; die Frauen, von denen in 8,1-3 die Rede ist, begleiten Jesus als Jüngerinnen und zeigen ihren Mut, als sie der Kreuzigung von ferne zusehen (vgl. 23,49); Marta spricht ihren Ärger aus und streitet mit Jesus (10,40); eine Frau macht sich auf die Suche nach dem Verlorenen, und mit Freude feiert sie mit ihren solidarischen Nachbarinnen und Freundinnen (15,8-10); eine Witwe streitet um ihr Recht (18,1-8); die Frauen am Grab verkündigen das, was sie erfahren haben (24,1-11). Die männlichen Jünger glauben ihnen nicht, daß Jesus lebt, weil sie auf das Grab und auf seinen Tod sehen (24,11). Dies sagt in diesem Zusammenhang viel über die Kämpfe von Frauen in einer patriarchalen Gesellschaft aus, bezeugt aber keinesfalls ihre mangelnde Zeugnisfähigkeit. In einer solchen Interpretation liegt eine Einengung des Begriffes auf die juristische Ebene vor, die hier nicht angesprochen ist. Wir sehen im Lukasevangelium Spuren der Kämpfe von Frauen, die sich innerhalb patriarchaler Strukturen hörbar gemacht haben. Sie wollen ermutigen und können

auch heute noch Frauen in Bewegung setzen. Sie schildern Konflikte des Alltags, ohne deren Überwindung die großen Veränderungen nicht möglich sind.

### Abrahamstöchter (Lk 13,10-17)

Die Erzählung der Heilung einer seit 18 Jahren verkrümmten Frau zeigt in besonderem Maße die Einbindung in jüdische Traditionen und Vorstellungen. In der Auslegungsgeschichte wird durchgängig vorausgesetzt, daß die Trennung der christlichen lukanischen Gemeinde vom Judentum zur Zeit der Abfassung der Erzählung bereits historische Realität ist: Es werde der Prozeß der Abgrenzung in Form der Auseinandersetzung mit einem Repräsentanten des Judentums, dem Synagogenvorsteher, reflektiert. Deshalb wird in der Auslegung hier der Schwerpunkt gesetzt. Die Heilung der Frau biete lediglich den Anlaß für einen grundlegenden theologischen Disput zwischen zwei gegnerischen Parteien. In diesem Konflikt durchbreche Jesus die Schranken der jüdischen Gesellschaftsordnung und die Begrenzungen kultischer Religionsausübung. Er zeige dem Synagogenvorsteher durch sein Handeln den wahren Charakter des Sabbats als Tag, an dem Heilung erfahren werden kann. Damit entlarve er die Gesetzeshüter, die an starren Normen festhalten wollten und jede Störung der Ordnung mißbilligten. Häufig wird vorausgesetzt, daß Frauen im Synagogengottesdienst lediglich als passive Zuhörerinnen auf besonderen Galerien anwesend sein durften. Jesu Zuwendung zu der Frau bedeute deshalb bereits einen Bruch mit dem frauenverachtenden patriarchalen Charakter des Judentums. Daß diese Argumente auf einem antijudaistischen Auslegungsschema basieren, zeigen die Untersuchungen von Bernadette J. Brooten (1982). Ausgehend von historischen Quellen legt sie dar, daß Frauen aktiv am Syn-

agogengottesdienst beteiligt waren und auch Leitungsfunktionen innehatten. Die Existenz von Frauengalerien darf für diese Zeit noch nicht angenommen werden. In der feministischen Diskussion wird die bisher fast unsichtbar gebliebene Frau in den Mittelpunkt gestellt. Doch auch hier erscheint Jesus vielfach als derjenige, der sich durch sein Handeln vom Judentum seiner Zeit distanziert (Bauer 1988). Er wende sich ausgegrenzten Frauen zu (Karlsen Seim 1994) und hebe Vorstellungen von Reinheit und Unreinheit auf (Seibert-Cuadra 1993).

Die Heilung, die Jesus am Sabbat vornimmt, weist jedoch nicht auf eine Ablehnung jüdischer Sabbatpraxis hin. In 13,10 wird erwähnt, daß er am Synagogengottesdienst teilnimmt und wie ein Rabbi die Tora liest und auslegt. Der Konflikt mit dem Synagogenvorsteher ist im Rahmen einer lebhaft und kontrovers geführten innerjüdischen Diskussion um den Sabbat zu verstehen, die auch in Mischna und Talmud ausführlich dokumentiert ist. Die Frage, um die es hier geht, ist, welche Tätigkeiten am Sabbat erlaubt sind und welche nicht. Jesu Kriterium ist entsprechend ersttestamentlichen Vorstellungen das der Barmherzigkeit und der Bewahrung des Lebens. Dazu gehört auch die Wiederherstellung der Gesundheit. Durch die Heilung der Frau wird er somit nicht zum Gesetzesbrecher, sondern drückt damit sein Verständnis der Tora aus, die er zu erfüllen trachtet. Zentraler Punkt seiner Argumentation ist die Abrahamkindschaft der Frau, die ihr Heilung und Befreiung verheiße. Damit überzeugt er auch seine Diskussionspartner, die durch ihre Reaktion zeigen, daß sie der Stimmigkeit seiner Auslegung des Sabbatgebotes zustimmen müssen.

In der Erzählung bleibt die Frau, die von Jesus geheilt wird, ohne Namen und ohne Stimme, ihr Lobpreis wird nicht im Wortlaut überliefert. Doch ist sie nicht passiv. Sie tritt mit ihrem Leiden in die Öffent-

lichkeit, nimmt am Gottesdienst teil und begibt sich damit an den Ort, an dem sie Jesus begegnet. Sie schafft die Voraussetzung für ihre Heilung, indem sie ihre Krankheit nicht als Schicksal hinnimmt und sich zurückzieht. Am Ende der Erzählung freut sich das ganze Volk mit ihr, als dessen Repräsentantin sie betrachtet werden muß. Sie verkörpert mit ihrer Krankheit die sozialen Verhältnisse der Menschen am untersten Ende der Gesellschaft. An ihrem Körper sind die Zeichen schwerer Arbeit sichtbar, die Spuren unterdrückender Arbeits- und Lebensverhältnisse, die die Menschen beugen und sie verkrümmen.

Indem Jesus die Frau als Abrahamstochter bezeichnet, wird ihre Zugehörigkeit zum jüdischen Volk betont. Im Lukasevangelium ist Abraham der Träger der Verheißung, die Gott seinem Volk gegeben hat. Er wird seine Kinder aus den Händen der Feinde befreien und ihnen ein Leben in Heiligkeit und Gerechtigkeit schaffen (1,55.72-75). Durch Jesu Handeln wird die Verheißung, die mit der Abrahamskindschaft den Menschen gegeben ist, erfüllt. Die kranke, gebeugte Frau, die Heilung an ihrem Körper erfährt, preist Gott. Sie verkündet ihre Erfahrung, die gute Nachricht, die dem ganzen Volk gilt: Die Erlösung des Volkes ist nahe und schon spürbar. Die Freude über die Heilung der Frau ist als eschatologische zu verstehen, die der Elisabets und Marias in Lk 1 entspricht. Die Heilungen einzelner Menschen sind Zeichen für den Anbruch des Reiches Gottes, für die Taten Gottes, die im Magnificat besungen werden: Gott erhöht die Erniedrigten und nimmt sich seines Volkes Israel an (1,46-55). Daß die Frau in der Erzählung namenlos bleibt, kann einer frauendiskriminierenden Haltung der ErzählerInnen zugeschrieben werden, kann im Gesamtzusammenhang aber auch anders gedeutet werden. Sie steht mit ihrer Person für viele Frauen und Männer aus dem Volk, die wie sie unter den unter-

drückenden Lebensverhältnissen leiden. Wie auch andere Menschen, von deren Heilungen berichtet wird, bleibt sie ohne eine eigene Rede. Jesus ergreift die Initiative für die Heilung. Dies entspricht dem Charakter aller Heilungserzählungen an einem Sabbat, auch wenn die geheilte Person ein Mann ist (vgl. 4,31-37; 14,1-6). Der geheilte Blinde in Lk 18,35-43 ist – abweichend von der Mk-Vorlage ebenfalls namenlos (Mk 10,46-52: Bartimäus). Die Menschen, die von ihren Heilungen oder von denen ihrer Schwestern und Brüder erzählen, hatten sicher keine perfekten Körper. Sie wollen mit ihren Geschichten kein Ideal von Gesundheit propagieren, an dem Menschsein gemessen werden sollte. Sie erzählen von sich und ihrem Alltag und machen damit ihr Leiden und die Zeichen ihrer Geschichte, die sie mit an ihren Körpern tragen, sichtbar. Die Heilungserzählungen sind Ermutigungsgeschichten, in denen ihre Hoffnungen lebendig werden.

### Frauen als Zeuginnen der Auferstehung (Lk 24)

Lk 1 und Lk 24, der Anfang und der Schluß des Evangeliums weisen eine Reihe von Parallelen auf: Frauen spielen in beiden Kapiteln eine wichtige Rolle. Sie machen sich auf den Weg: aus einer Leidenssituation heraus beginnen sie zu handeln. Sie verharren nicht in Resignation und Ohnmacht, sondern glauben an die Botschaft Gottes, die sie weitertragen. Die Männer zweifeln zunächst, sie glauben nicht daran, daß von Frauen Veränderungen und Rettung ausgehen kann: Zacharias begründet seine Zweifel an der Verkündigung des Engels mit dem Alter seiner Frau (1,18), die Jünger glauben den Worten der Frauen, die vom leeren Grabe zurückkehren, nicht (24,11, dazu s.o.). Lk 1 und Lk 24 weisen auch Gemeinsamkeiten in bezug auf die Orte der Hand-

lung auf: Der Tempel in Jerusalem ist der Ausgangspunkt des Evangeliums (1,8ff; 2,11.25ff.36ff.41ff). Die JüngerInnen kehren zum Schluß dorthin zurück, um Gott zu preisen (24,52). Daneben finden sich wichtige Verweise auf Galiläa. Hier lebt Maria und begegnet dem Engel, die Frauen am Grabe werden an die Worte Jesu erinnert, die er in Galiläa zu ihnen gesprochen hat (1,26; 24,6). Zentral für beide Texte ist der Verweis auf die Worte und Taten Gottes bzw. Jesu, auf die Maria vertraut und an die sich die Frauen am Grabe erinnern. An diese Taten erinnern Engel, sie verkünden die frohe Botschaft und sprechen zu den Frauen (1,19.30; 24,5.23). Maria, Elisabet und die Frauen am Grabe glauben daran und verkünden sie weiter, während Zacharias und die männlichen Jünger an ihnen zweifeln (1,20; 24,11.25.41). Diejenigen, die die Zeichen Gottes erkennen und deuten können wie Maria, Elisabet und ihr ungeborenes Kind, und diejenigen, die die Erfüllung der Verheißung »sehen« wie die Verwandten nach der Niederkunft Elisabets, und die JüngerInnen, die schließlich an die Auferstehung glauben, reagieren mit großer Freude. Eschatologische Freude und Jubel beschreiben die Grundstimmung der Texte, die mit der Schilderung von Leid und (sozialem) Tod begonnen haben (1,41.44.47.58; 24,41.52). Das Evangelium beginnt und schließt mit einem Segen: Elisabet segnet Maria und der auferstandene Christus die JüngerInnen. Diese Gemeinsamkeiten machen deutlich, wie das Evangelium konzipiert ist: Lk 1.2 dürfen deshalb nicht lediglich als »Vorgeschichte« betrachtet werden. Hier wird in Form von Geburtserzählungen geschildert, wie nach dem Schrecken und der Erschütterung über den Tod Jesu die Bewegung durch Initiative von Frauen, die den »Lebendigen« verkünden (vgl. 24,23), weitergetragen wird. Anfang und Ende gehören zusammen, die gute Nachricht kann immer wieder neu gehört werden.

Sie ist nicht als abgeschlossene Historie zu verstehen, sondern immer wieder neu gegenwärtig.

## Literatur:

RUTH ALBRECHT, Anna. Symbol weiblicher Integrität, in: K. Walter (Hg.), Zwischen Ohnmacht und Befreiung. Biblische Frauengestalten, Freiburg/Basel/Wien 1988, 132-138 – ANDREA BAUER, Lukas 13,10-17. Die Heilung einer gekrümmten Frau, in: E. R. Schmidt (Hg.), Feministisch gelesen Bd. 1, Stuttgart 1988, 210-216 – CLAUDETE BEISE ULRICH, Marta e Maria: as mulheres do sinai da vivencia de uma nova espiritualidade, in: Estudos Biblicos 30 (1991) 52-58 – BERNADETTE J. BROOTEN, Women Leaders in the Ancient Synagogue. Inscriptional Evidence and Background Issues (Brown Judaic Studies 36), Atlanta 1982 – ULRICH BUSSE, Das »Evangelium« des Lukas. Die Funktion der Vorgeschichte im lukanischen Doppelwerk, in: C. Bussmann/W. Radl (Hg.), Der Treue Gottes trauen. Beiträge zum Werk des Lukas, Freiburg/Basel/Wien 1991, 161-179 – RICHARD J. CASSIDY, Jesus, Politics, and Society: A Study of Luke's Gospel, New York 1978 – HANS CONZELMANN, Die Mitte der Zeit. Studien zur Theologie des Lukas, 6. Aufl. Tübingen 1977 – IVONE GEBARA/MARIA C. LUCCHETTI BINGEMER, Maria, Mutter Gottes und Mutter der Armen, Düsseldorf 1988 – CLAUDIA JANSSEN, Elisabet und Hanna – zwei widerständige alte Frauen in neutestamentlicher Zeit. Eine sozialgeschichtliche Untersuchung, Mainz 1998 – DIES., Maria und Elisabet singen. Lk 1,39-56, in: Junge Kirche 11 (1996) 620-624 – DIES., Hanna – Prophetin der Befreiung. Lk 2,25-38, in: Junge Kirche 12 (1996) 686-689 – BRIGITTE KAHL, Armenevangelium und Heidenevangelium. »Sola scriptura« und die ökumenische Traditionsproblematik im Lichte von Väterkonflikt und Väterkonsens bei Lukas, Berlin 1987 – DIES., Toward a Materialist-Feminist Reading, in: Ssc I, New York 1993, 225-240 – DIES., Lukas gegen Lukas lesen. Feministisch-kritische Hermeneutik des Verdachts und des Einverständnisses, in: Bibel und Kirche 4 (1995) 222-229 – RENATE KIRCHHOFF, Die Sünde gegen den eigenen Leib. Studien zu *porne* und *porneia* in 1 Kor 6,12-20 und dem sozio-kulturellen Kontext der paulinischen Adressaten, Göttingen 1994 – REGENE LAMB, Wenn ich meinen Rücken beugen würde! Der alltägliche Kampf gegen Herrschaftsstrukturen. Eine Auslegung zu Lukas 13,10-17, in: Dorothee Sölle

(Hg.), Für Gerechtigkeit streiten. Theologie im Alltag einer bedrohten Welt, Gütersloh 1994, 71-75 – DIES., Ein Licht ist angezündet, in: Bibel und Kirche 4 (1995) 230-234 – REGENE LAMB/CLAUDIA JANSSEN, »ZöllnerInnen und Prostituierte gelangen eher in das Reich Gottes als ihr« (Mt 21,31). Frauenarmut und Prostitution, in: F. Segbers/K. Füssel (Hg.), »... so lernen die Völker des Erdkreises Gerechtigkeit«. Arbeitsbuch zu Bibel und Ökonomie, Luzern/Salzburg 1995, 275-284 – NANCY PEREIRA CARDOSO, Vem Espírito Santo ... renova toda a criação!, in: Mosaicos da Bíblia 2, Rio de Janeiro 1990, 14-18 – BARBARA E. REID, Choosing the Better Part? Women in the Gospel of Luke, Collegeville 1996 – ADELE REINHARTZ, From Narrative to History: The Resurrection of Mary and Martha, in: A. J. Levine (ed.), »Women like this«. New Perspectives on Jewish Women in the Greco-Roman World, Atlanta 1991, 161-184 – IVONI RICHTER REIMER, Frauen in der Apostelgeschichte des Lukas: eine feministisch-theologische Exegese, Gütersloh 1992 – JANE SCHABERG, The Illegitimacy of Jesus. A Feminist Theological Interpretation of the Infancy Narratives, 2. Aufl. San Francisco 1990 – DIES., Luke, in: WBC, London/Louisville 1992, 275-292 – LUISE SCHOTTRUFF, Das Magnificat und die älteste Tradition über Jesus von Nazareth, in: EvTh 38 (1978) 298-313 – DIES., Befreiungserfahrungen. Studien zur Sozialgeschichte des Neuen Testaments, München 1990 – DIES., Lydia ungeduldige Schwestern. Feministische Sozialgeschichte des frühen Christentums, Gütersloh 1994 – DIES., Auf dem Weg zu einer feministischen Rekonstruktion der Geschichte des frühen Christentums, in: L. Schottruff/S. Schro-

er/M.-Th. Wacker, Feministische Exegese. Forschungserträge zur Bibel aus der Perspektive von Frauen, Darmstadt 1995, 175-248 – DIES., »Gesetzesfreies Heidenchristentum« – und die Frauen? Feministische Analysen und Alternativen, in: L. Schottruff/M.-Th. Wacker (Hg.), Von der Wurzel getragen. Christlich-feministische Exegese in Auseinandersetzung mit Antijudaismus, Leiden/New York/Köln 1996, 227-245 – LUISE SCHOTTRUFF/WOLFGANG STEGEMANN, Jesus von Nazareth – Hoffnung der Armen, 3. Aufl. Stuttgart/Berlin/Köln 1990 – ELISABETH SCHÜSSLER FIORENZA, Biblische Grundlegung, in: M. Kassel (Hg.), Feministische Theologie. Perspektiven zur Orientierung, Stuttgart 1988, 13-44 (=1988a) – DIES., Zu ihrem Gedächtnis ... Eine feministisch-theologische Rekonstruktion der christlichen Ursprünge, München/Mainz 1988 (=1988b) – UTE SEIBERT-CUADRA, A mulher nos evangelhos sinóticos, in: RIBLA 15 (1993/2), 68-84 – TURID KARLSEN SEIM, The Gospel of Luke, in: Ssc II, New York 1994, 728-762 – EKKEHARD W. STEGEMANN/WOLFGANG STEGEMANN, Urchristliche Sozialgeschichte. Die Anfänge im Judentum und die Christuskirchen in der mediterranen Welt, Stuttgart/Berlin/Köln 1995 – WOLFGANG STEGEMANN, Jesus als Messias in der Theologie des Lukas, in: E. Stegemann (Hg.), Messiasvorstellungen bei Juden und Christen, Stuttgart u.a. 1993, 21-40 – LUZIA SUTTER REHMANN, Geh – frage die Gebälerin. Feministisch-befreiungstheologische Untersuchungen zum Gebärmotiv in der Apokalypstik, Gütersloh 1995 – RENATE WIND, Maria aus Nazareth, aus Bethanien, aus Magdala. Drei Frauengeschichten, Gütersloh 1996.