
Feministische Exegese als Treue zur Bibel¹

Christiane Markert-Wizisla

Ich freue mich, dass ich zu einer Tagung eingeladen worden bin, die danach fragt, was heute bibeltreu heißt. Als Leiterin einer kirchlichen Frauenarbeit beziehe ich mich auf die Tradition der Bibelarbeit, wie sie in den zwanziger Jahren des 20. Jahrhunderts – einer Zeit großer gesellschaftlicher Umbrüche – von der Evangelischen Frauenhilfe entwickelt worden ist.² Zu unserem Jubiläum 100 Jahre Brandenburgische Frauenhilfe im Mai 2002 wurde von nichtchristlichen Frauenorganisationen in ihren Grußworten immer wieder betont, welchen Schatz wir an biblischen Texten haben, den andere so nicht hätten, und wir wurden aufgefordert, unsere Tradition in einer säkularisierten Welt zu zeigen, die gekennzeichnet ist von einem Bildungsnotstand in biblischem Grundwissen und von einem spirituellen Hunger.

Daraus folgte für uns im Programm der Frauenarbeit der EKBO „Evangelische Kirche Berlin-Brandenburg-Schles. Oberlausitz“ eine klare Akzentsetzung; wir sind keine christliche „Urania“, darin sind wir auch gar nicht konkurrenzfähig. Die Bibel ist unser Kerngeschäft: Darin können wir professionell sein. Wir beanspruchen Bibeltreue für uns und legen die Bibel als Buch der Befreiung aus; wir schöpfen aus den Quellen der Mütter und Väter.

Ich habe meinen Vortrag „Feministische Exegese als Treue zur Bibel“ in vier Abschnitte geteilt:

1. Feministische Exegese als Entfaltung der hermeneutischen Frage
2. Schweigende Weiber oder Apostelinnen? Die Notwendigkeit der Relektüre
3. Die Bibel in gerechter Sprache als Treue zur Bibel
4. Es geht immer um die ganze Bibel.

1. Feministische Exegese als Entfaltung der hermeneutischen Frage³

Es gibt nicht „die“ feministische Theologie an sich, sondern sie hat sich ausdifferenziert. Auch gibt es keine feministischen Methoden, sondern es geht um die Perspektive, um die Fragen, die ich mitbringe, wenn ich einen Text aufschlage. Dieses Phänomen ist auch bekannt als „hermeneutischer Zirkel“.

¹ Der Vortrag wurde anlässlich des Symposiums der Gesellschaft für Freikirchliche Theologie und Publizistik (GFTP) am 2. Oktober 2005 in Berlin gehalten. Der mündliche Vortragsstil wurde für den Druck beibehalten.

² Vgl. H. Koch, „Wichtig ist es, dass die Frauen lernen, zwischen den Zeilen zu lesen“. Der Beitrag Maria Weigles für die Bibelarbeit der Evangelischen Frauenhilfe, in: C. Busch (Hg.), 100 Jahre Evangelische Frauenhilfe in Deutschland, Düsseldorf 1999, 17 ff.

³ Vgl. K. Butting, Die Buchstaben werden sich noch wundern. Innerbiblische Kritik als Wegweisung feministischer Hermeneutik. Berlin 1994.

Die Bibel ist zunächst ein fremdes Buch, eine Sammlung altorientalischer Schriften. Diese Texte sollen jedoch Regel und Richtschnur sein; sie leiten uns an zu einer christlichen Lebensführung, zu Heilserwartung und Traditionsbildung. Können jedoch Zeitgenossen einer modernen Industriegesellschaft die alten Texte ohne weiteres verstehen? Die feministische Diskussion hat dieses Problem zugespitzt: Die Texte der Bibel entstammen zu alledem einer patriarchalen Kultur und tradieren auch frauenfeindliche Gesellschaftsbilder, die von christlichen Frauen und Männern heute abgelehnt werden müssen.

Aber gut reformatorisch betrachtet, ist nicht der Buchstabe das Wort Gottes, sondern immer gesprochenes Wort durch Menschen. Die Bibel spricht zu uns, indem sie ausgelegt wird. Die Bibel – das ist zugleich Auseinandersetzung mit der Bibel. Das zeigt uns schon die Schrift selber. Sie dokumentiert ein vielstimmiges, selbstkritisches Gespräch und lädt dazu ein, sich in diesem Jahrtausende alten Gespräch schulen zu lassen und eigene Erfahrungen in dieses Gespräch einzubringen. Beispielhaft ist die dialogische Struktur im Aufbau der hebräischen Bibel. Grundlage ist die Tora, die der Gemeinschaft einerlei Recht gibt. Es folgen die Propheten, die dieses Recht im Hinblick auf die Witwen, Waisen und Fremdlinge aktualisieren. Die „Schriften“ sind dann Reaktionen der Gemeinde auf Tora und Propheten.

Dass diese Gespräche auch Kritik beinhalten, wird u. a. an einigen Schriften deutlich, die von der Neuinterpretation der Überlieferung durch Frauen geprägt sind. Das Buch Ruth etwa trägt eine frauenspezifische Perspektive an die Tora heran, die gegenüber der Überlieferung innovativ ist. Spr 1–9 entfaltet die in Dtn 6 und 11 geforderte Unterweisung der Kinder durch Mütter und Väter. Ps 55 könnte auch gelesen werden als Schrei einer vergewaltigten Frau.

Die dialogische Struktur kehrt im Nebeneinander von Altem und Neuem Testament wieder. Die neutestamentlichen Texte beziehen sich zum großen Teil auf die Schrift. Erst so entsteht ja das Neue Testament. Wir wissen, dass die ersten Christinnen und Christen Juden gewesen sind, und dass Jesus gerade in seiner Liebe zur Tora den Pharisäern nahegestanden hat.

Die Bibel, das ist zugleich Auseinandersetzung mit der Bibel. Wenn Frauen die biblische Androzentriz kritisieren, dann gehört das zum kritischen Umgang mit der Tradition, zu dem die Bibel selber einlädt. Dabei ist konsequent zu unterscheiden zwischen dem biblischen Text selber und seiner Wirkungsgeschichte. Biblische Texte sind benutzt worden, um eine patriarchale Geschlechterordnung zu stützen und Frauenfeindschaft zu legitimieren. Im Zuge dieser Missbrauchsgeschichte sind einzelne Texte vollständig verzeichnet worden. Es geht also um Relektüre, um ein erneutes Lesen der Bibel in großer Treue zum Text. So haben wir Anteil an einem Prozess, den die Bibel selbst in Gang gesetzt hat, in dessen Verlauf sich der Sinn der Bibel entschlüsselt und wir die Fülle der Verheißung entdecken.

Dies will ich nun exemplarisch zeigen.

2. Schweigende Weiber oder Apostelinnen? Die Notwendigkeit der Relektüre

Schweigende Weiber oder Apostelinnen: Diese Überschrift bringt zwei gegensätzliche Positionen ins Gespräch. Auf der einen Seite gibt es eine Gruppe, zu der sowohl sehr konservative Menschen gehören als auch einige Feministinnen: Sie sind der Meinung, dass die Bibel ganz und gar nichts mit der Emanzipation der Frau zu tun habe, also völlig unbrauchbar sei für die Frage der gerechten Gemeinschaft von Frauen und Männern. Der berühmte Satz des Paulus „Das Weib schweige in der Gemeinde“ (1 Kor 14, 34) hat für sie normativen Charakter. Sowohl für die, die sagen: *Die Emanzipation kann es nicht sein* als auch für die anderen, die sagen: *Die Bibel kann es nicht sein*.

Auf der anderen Seite finden sich Menschen, die in der Bibel eine starke befreiende Tradition entdecken und sich darauf berufen. Für sie ist die Bibel Brot zum Leben. Außerdem ist sie Teil unserer Wurzeln, die man nicht einfach preisgibt. Für diese Gruppe ist der Satz des Paulus: „Das Weib schweige in der Gemeinde“ ein sehr frühes Dokument dafür, das Frauen geredet haben. Aus dem Satz des Paulus geht hervor, dass Paulus in seiner Gemeinde Frauen gekannt hat, die öffentlich redeten. Wie kommen wir ihnen auf die Spur?

Als Beispiel möchte ich die Grußliste des Römerbriefes (Röm 16) nehmen und dabei die Früchte feministisch-theologischer Forschung einbeziehen. Aus den Briefen und der Apostelgeschichte können wir entnehmen, dass Paulus eingebettet war in eine Gemeinschaft von Frauen und Männern, die wie er Feuer und Flamme waren für die Verkündigung des Evangeliums. Einige kennen wir namentlich aus seiner Grußliste.

In Röm 16 werden neunzehn Männer und zehn Frauen erwähnt. Von den zehn Frauen möchte ich drei näher betrachten: Phöbe, Priska, Junia.

2.1. Phöbe⁴

Röm 16,1+2: „Ich befehle euch unsere Schwester Phöbe an, die im Dienst der Gemeinde von Kenchrea ist, das ihr sie aufnehmt in dem Herrn, wie sich's ziemt für die Heiligen, und ihr beisteht in jeder Sache, in der sie euch braucht; denn auch sie hat vielen beigestanden so auch mir selbst.“

Es spricht viel dafür, dass Phöbe die Überbringerin des Briefes gewesen ist. Phöbe lebt im Kenchrea, das ist der östliche Hafen von Korinth. Von hier aus wird Handel mit dem Orient betrieben. Sie wird gekennzeichnet als *adelphe*, als *diakonos*, als *prostatis*.

Phöbe ist, wie Paulus schreibt, unsere Schwester (*adelphe*). Das meint ein aktives Gemeindeglied. Sie ist im Dienst der Gemeinde von Kenchrea, über-

⁴ Vgl. E. Tamez, Der Brief an die Gemeinde in Rom, in: L. Schottroff / M.-T. Wacker (Hgg.), Kompendium feministische Bibelauslegung, Gütersloh 1998, 557 ff.

setzt Luther. Im griechischen Text steht jedoch das Wort *diakonos* – Diakon. Was hat es für Phöbe bedeutet, ein *diakonos* der Gemeinde von Kenchrea zu sein? Hier kommen die Kommentatoren zu unterschiedlichen Ergebnissen. Einige sagen: Ganz klar, Phöbe war so etwas wie eine Diakonisse. Schon setzen wir ihr in Gedanken ein Häubchen auf; der Hafen von Kenchrea mit seinen Slumgebenden scheint ein idealer Wirkungsort für eine Diakonisse zu sein. Allerdings gibt es Diakonissen erst seit 1836. Also müssen wir uns von dieser Vorstellung trennen und noch einmal in Treue zur Bibel fragen: Was haben die Menschen damals unter dem Wort *diakonos* verstanden?

Ein Diakon war einer, der dient (gr. *diakonein*). Dieses Dienen meint Arbeit, die an die Knochen geht. Sklaven verrichteten solche Arbeit. Paulus benutzt dieses Dienen immer wieder als Bezeichnung für seine Arbeit, er ist ein Diener Christi, ein Diakon, der mit dem Einsatz seines ganzen Lebens für das Evangelium kämpft und für das Evangelium leidet mit Gefangenschaft, Schlägen und Verfolgung (2 Kor 6, 4; 11, 23). Ebenso nennt er seine Mitarbeiter Diener. In 1 Kor 3, 5 schreibt er: „Wer ist nun Apollos, wer ist Paulus, Diener sind sie, durch die ihr gläubig geworden seid.“ In gleicher Weise redet er von Phöbe.

Wenn wir von Paulus hören, er sei ein Diener Gottes, dann denken wir an Verkündigung, an Gottesdienst, an Taufe, an Abendmahl. All dies sollen wir auch mitdenken, wenn wir von Phöbe hören, dass sie Diakon(in), Dienerin ist. Sie hat die Gemeinde nicht bedient, sondern geleitet.

Weiterhin heißt es in der Lutherübersetzung, dass sie vielen beigestanden hat, auch Paulus. Diese Übersetzung verschleiern, dass Phöbe hier von Paulus mit einem Substantiv bezeichnet wird: *prostatis*, das heißt so viele wie Schutzpatronin: *protectora*, *patrona*. Der Begriff stammt aus dem juristischen Bereich. In der zeitgenössischen Literatur meinte er einen Vorsteher mit rechtlicher Funktion in der Bedeutungsbreite von Beamter, Aufseher, Gouverneur oder Bürge. Auf jeden Fall ist es ein Autoritätstitel und bezieht sich auf Personen, denen sich andere unterordnen. Wenn Paulus Phöbe hier als Schutzpatronin bezeichnet, kann das nichts anderes heißen, als dass sie Paulus und anderen rechtlichen Beistand geleistet hat. Vielleicht im Zusammenhang von Verhaftungen? Das wissen wir nicht. Auf jeden Fall hat Paulus ihre Hilfe benötigt und bekommen. Deshalb würdigt er sie mit Dankbarkeit. Deshalb ist sie die beste Empfehlung für Paulus in Rom. Wir erkennen hinter den wenigen Worten eine tatkräftige Frau, die mit starkem Glauben und politischem Geschick die Gemeinde in Kenchrea geführt hat.

2.2. Priska⁵

Röm 16, 3 f.: „Grüßt die Priska und den Aquila, meine Mitarbeiter in Christus Jesus, die für mein Leben ihren Hals hingehalten haben, denen ich nicht allein danke, sondern alle Gemeinden unter den Heiden.“

⁵ Vgl. I. Richter Reime, Frauen in der Apostelgeschichte des Lukas, Gütersloh 1992.

Bei diesem Ehepaar wird nicht nur die Frau namentlich genannt, sondern sogar als erste. Das ist die unübliche Reihenfolge und weist darauf hin, dass Priska den größeren Bekanntheitsgrad von beiden hatte. Auch die Apostelgeschichte berichtet von beiden. Sie sind ein Ehepaar, das vor und unabhängig von Paulus predigt, tauft, Gemeinden gründet und neue Missionare ausbildet. Sie haben Paulus in Korinth aufgenommen, unterstützt und für sein Leben ihren Hals hingehalten. Hinter dieser Formulierung versteckt sich eine Geschichte, die wir nur erahnen können.

2.3. *Junia*⁶

Röm 16,7: „Grüßt Andronikus und Junia, meine Stammverwandten und Mitgefängene, die berühmt sind unter den Aposteln und schon vor mir in Christus gewesen sind.“

Paulus grüßt hier ein weiteres Paar. Jedoch, wenn Sie in Ihrer Bibel diesen Vers nachlesen, dann finden Sie nicht den Frauennamen Junia, sondern den Namen Junias. Jahrhunderte lang meinten die Übersetzer, hier handelte es sich um zwei Männer. Schließlich wurden hier zwei berühmte Apostel begrüßt, die mit Paulus im Gefängnis waren, und das können nur zwei Männer sein. Es ist das Verdienst der Theologin Bernadette Brooten wiederentdeckt zu haben, dass es sich bei Junia um einen Frauennamen handelt. Brooten belegt in ihrem vielbeachteten Aufsatz von 1977, dass es im lateinisch-griechischen Sprachgebrauch keinen Männernamen Junias gegeben hat, allerdings häufig den Namen Junia als Frauennamen. Zudem zeigt sie, dass die Kirchenväter sehr wohl Junia als Frau verstanden und mit Hochachtung von ihr geredet haben, so z. B. Johannes Chrisostomus (344/45–407):

„Ein Apostel zu sein, ist etwas Großes. Aber hervorragend unter den Aposteln – bedenke, welch wunderbares Loblied das ist. Sie waren hervorragend aufgrund ihrer Arbeit und ihrer rechtschaffenen Taten. Wie groß muss doch die Weisheit dieser Frau gewesen sein, dass sie für den Titel Apostel würdig gefunden wurde.“

Jahrhunderte lang verstand die Kirche Junia als Frau und Apostelin, erst im 13. Jahrhundert wurde aus Junia Junias, weil – was nicht sein darf, nicht sein kann.

Sie sehen an diesen drei Beispielen, dass es sich eine Relektüre lohnt. Mittlerweile können wir in der Vermittlungsarbeit auf eine umfangreiche Forschung zurückgreifen, die die Stellung der Frauen in den ersten Gemeinden sichtbar macht.

⁶ Vgl. B. Brooten, „Junia ... hervorragend unter den Aposteln“ (Röm 16,7), in: E. Moltmann-Wendel (Hg.): *Frauenbefreiung*, München ²1982, 148 ff.

3. Die Bibel in gerechter Sprache als Treue zur Bibel

2006 erscheint im Gütersloher Verlagshaus die „Bibel in gerechter Sprache“. Mehr als 50 Übersetzerinnen und Übersetzer haben daran mitgewirkt. Die Bibel wird bezahlbar sein, dank vieler Spenden. Die Bemühung um eine Übersetzung der Bibel in gerechter Sprache gehört für mich in die reformatorische Tradition im besten Sinne. Die Bibel spricht zu uns, indem sie übersetzt, ausgelegt wird. Treue zur Bibel heißt dann: Der Sinn einer Stelle soll wiedergegeben werden, nicht nur die Buchstaben.

Das Projekt „Bibel in gerechter Sprache“ orientiert sich an vier Kriterien:

1. Die Übersetzung soll dem Wortlaut der Texte in ihrer hebräischen oder griechischen Originalfassung gerecht werden.
2. Die Übersetzung soll Frauen ausdrücklich nennen, wo sie mitgemeint sind.
3. Die Übersetzung soll nicht antijudaistisch sein. Sie soll der jüdischen Lektüre der Bibel Respekt erweisen.
4. Die Sprache soll eine gegenwärtig verstehbare sein. Das heißt nicht, dass die Bibeltexte in der Übersetzung leicht eingängig sein müssen. Wo der Text selbst sperrig ist, soll das auch in der Verdeutschung erkennbar sein.

Die Bibel in gerechter Sprache soll die Lutherübersetzung nicht ersetzen, sondern ihr zur Seite treten.

Schon im Vorfeld gibt es die Kritik mangelnder Bibeltreue. Auch hier muss ich wieder exemplarisch vorgehen. Ich möchte mich auf zwei Punkte beziehen.

3.1. Im Text steht die Anrede: „Liebe Brüder“, warum steht dann in der neuen Übersetzung „Liebe Brüder und Schwestern“? Dazu ist zu sagen: Das neutestamentliche Griechische funktioniert androzentrisch – auf den Mann bezogen. Männer und das Männliche werden in der Regel zuerst genannt. Frauen werden in ihrer Beziehung zu einem Mann definiert (Tochter des Jairus, Schwiegermutter des Petrus), einen eigenen Namen bekommen sie erst, wenn sie nicht in einer Beziehung zu einem Mann definiert sind (Maria aus Magdala).

Wenn eine gemischte Gruppe auftritt, wird nur der männliche Plural verwendet, Frauen sind mitgemeint. Wenn Paulus „Liebe Brüder“ schreibt, dann meint er die Frauen mit. Eine sachgemäße Übersetzung in heutiger Zeit müsste daher heißen „liebe Schwestern und Brüder“ oder: „liebe Geschwister“. Es sei denn, Paulus redet in diesem Kontext tatsächlich nur die Männer an; dann ist die sachgerechte Übersetzung „liebe Brüder“.

Neben die Apostel treten auch die Apostelinnen wie Junia und Diakoninnen wie Phöbe. Hier eine Textprobe zu Röm 16,1 (Luther-Übersetzung): „Ich befehle euch unsere Schwester Phöbe an, die im Dienst der Gemeinde von Kenchrea ist“. Die Bibel in gerechter Sprache übersetzt: „Ich möchte euch unsere Schwester Phöbe vorstellen. Sie ist Diakonin der Gemeinde in Kenchrea.“

Und wie ist das mit den Jüngern? Gehören nicht auch die Jüngerinnen dazu? Eine Schlüsselstelle ist für mich Mk 15, 40 f.: Im ganzen Markusevangelium wird nur von Jüngern berichtet, doch dann am Ende steht: „Und es waren auch Frauen da, die von fern zuschauten, unter ihnen Maria von Magdala und Maria, die Mutter des Jakobus des Kleinen und des Joses, und Salome, die ihm nachgefolgt waren, als er in Galiläa war, und ihm gedient hatten, und viele andere Frauen auch.“ Von dieser Stelle her können wir die Frauen nachträglich hineinschreiben.

3.2. Ein anderer Vorwurf gegen die „Bibel in gerechter Sprache“ lautet: Warum verweigert die Übersetzung den traditionellen Gottesnamen „Herr“? An Stellen, wo im hebräischen Urtext die Konsonanten JHWH für den Gottesnamen stehen, übersetzt Luther in der Regel Herr. Der hebräische Gottesname JHWH wird in Ex 3, 14 als 3. Person Singular des hebräischen Verbs „*haja* / sein“ interpretiert. „Ich bin, der ich bin.“ „Ich werde sein, als der ich mich erweisen werde.“ Freier übersetzt: „Ich bin für euch da.“ Daraus wurde der herausragende Name Gottes. Aus Ehrfurcht vor dem Namen Gottes bildete sich die Gepflogenheit heraus, den Namen Gottes nicht mehr auszusprechen. In den jüdischen Lesungen setzte sich stattdessen „*ha schem* / der Name“, „der Ewige“ und vor allem „*adonai* / Herr, mein Herr“ als stellvertretendes Wort durch, das ausgesprochen werden konnte.

Die Septuaginta, die griechische Übersetzung des Alten Testaments, übersetzt JHWH mit „Kyrios“. So kommt es zur vorherrschenden Bezeichnung Gottes als „Herr“.

Im Neuen Testament wird auch Jesus Christus als *Kyrios* bezeichnet. Das Bekenntnis zu Jesus als dem *Kyrios* ist auch eine politische Aussage. Sie beinhaltet die Abgrenzung von der Verehrung des Kaisers in Rom. Nicht der Kaiser ist der *Kyrios*, sondern Jesus von Nazareth. Diese herrschaftskritische Bedeutung schwingt in der deutschen Übersetzung „Herr“ nicht mehr mit. Sie ist also nicht sachgerecht. Jeder deutsche Mann wird mit Herr angeredet. „Herr Maier – „Herr Jesus“, „Herr Gott“ – darin liegt die Gefahr einer androzentrischen Engführung und einer Banalisierung des Gottesbildes.

Gott aber ist kein Mann, Gott ist auch keine Frau, sondern Gott. Außerdem impliziert das deutsche Wort „Herr“ nicht ohne weiteres die Infragestellung aller weltlichen Macht durch Gott, sondern kann dazu verleiten, patriarchale Hierarchie vom Herrsein Gottes abzuleiten.⁷

JHWH, Adonai und *Kyrios* meinen etwas anderes als das deutsche Wort Herr. In der „Bibel in gerechter Sprache“ wird es daher nicht mehr Herr heißen, sondern es werden verschiedene Lesemöglichkeiten angeboten: Gott, der Ewige, die Ewige, der Lebendige, Ich-bin-da“ oder auch Adonai wie in der Kirchentagsübersetzung.

⁷ Man kann es auch anders verstehen: Meine Großmutter, die eine der wichtigen Frauen der Bekennenden Kirche in Thüringen gewesen ist, hat immer gesagt: Wir beugen uns vor keinem, nur vor Gott, denn Gott allein ist Herr.

Der „heilige Geist“ (*ruach, pneuma*) wird mit „heiliger Geistkraft“ wiedergegeben. Mit dem Wort Geist verbinden viele heute entweder Verstand oder Gespenst. Die neue Übersetzung soll deutlich machen, dass der heilige Geist eine göttliche Kraft ist, die in dieser Welt wirkt. Außerdem schwingt im weiblichen Wort Kraft auch etwas von der weiblichen „*ruach*“ (hebr. für Geist) mit.

Aus „der Gott des Friedens“ wird „Gott, die Quelle des Friedens“.

Ein weiteres Beispiel, das zeigt, wie der jüdisch-christliche Dialog aufgenommen worden ist: In einigen Übersetzungen (Zink, Gute Nachricht, Einheitsübersetzung) lesen wir: „Die Pharisäer aber wollten ihm eine Falle stellen.“ – Das zugrunde liegende griechische Verb *peirazo* enthält jedoch auch andere Bedeutungen, wie z.B: prüfen, untersuchen, etwas genau wissen wollen. Ein solches vielschichtiges Verb derart negativ zu übersetzen, ist tendenziös. Luther übersetzt in den meisten Fällen: Die Pharisäer wollten ihn versuchen. Die Bibel in gerechter Sprache hat in der Erprobung zur Diskussion gestellt: Die Pharisäer aber wollten es genau wissen.

4. Es geht immer um die ganze Bibel⁸

In diesem letzten Abschnitt will ich Ihnen zeigen, dass sich die Bibeltreue feministischer Exegese auch darin zeigt, dass nicht nur die Frauengeschichte von Interesse ist, sondern die ganze Bibel. Als Beispiel wähle ich das Gleichnis von den anvertrauten Pfunden (Lk 19, 11–27) und folge der Auslegung Luise Schotttroffs.

In meinem Studium habe ich gelernt, dieses Gleichnis als Allegorie oder als eschatologische Parabel zu lesen. So schreibt Walter Schmithals in seinem Kommentar zur Stelle:

„Lukas denkt bei dem König zweifellos an Jesus, bei seiner Abreise an die Himmelfahrt, bei seiner Rückkehr an die Wiederkunft, bei dem erworbenen Reich an die kommende Gottesherrschaft, bei seinen Mitbürgern an die Juden, die Jesus ablehnen und dafür dem Gericht entgegensehen [...] Israel verleugnet mutwillig seine eigene Heilsgeschichte.“⁹

Schmithals bemerkt auch, dass die Einleitung des Gleichnisses nicht leicht zu deuten sei. Um noch einen katholischen Exegeten zu zitieren, Josef Ernst schreibt zur Stelle:

„Die Christen sind auf die Probe gestellt, während ihr Herr sich in einem fernen Land aufhält [...] Das Logion fordert ein Höchstmaß an sittlicher Anstrengung. Wer etwas vorzuweisen hat, darf mit Lohn rechnen. Wer mit leeren Händen dasteht, wird bestraft. [...] Die jüdischen Gegner Jesu, die sich gegen sein Königtum zur Wehr gesetzt haben, sind vor seinen Augen niedergemacht worden.“¹⁰

⁸ Vgl. L. Schotttroff, Die Gleichnisse Jesu, Gütersloh 2005, 239 ff.

⁹ W. Schmithals, Das Evangelium nach Lukas, Zürich 1980, 187 f.

¹⁰ J. Ernst, Das Evangelium nach Lukas, Regensburg 1977 (Nachdruck Leipzig 1983), 351 f.

Diese beiden Zitate zeigen, dass in den Text viel hineinphantasiert worden ist, auch unverblümter Andijudaismus. In Treue zur Bibel kommt man zu einem anderen Ergebnis. Luise Schottroff nimmt den Text in seiner vorliegenden Gestalt ernst. (Sie vermischt ihn auch nicht mit dem bei Matthäus 25 vorliegenden Parallelgleichnis.) Für sie erzählt Lukas eine hochpolitische Geschichte, in der Erfahrungen des jüdischen Volkes in der ersten Hälfte des 1. Jahrhunderts zusammengefasst sind. Ein Mann aus einer Elitefamilie zieht in ein fernes Land, um dort die Königswürde zu erlangen. Bekannt ist aus den Texten des Historikers Flavius Josephus, dass die herodianischen Vasallenkönige sich ihre Königswürde in Rom verleihen lassen mussten. „Ein Mann von vornehmer Herkunft reiste in ein fernes Land, um für sich die Königswürde zu empfangen und dann zurückzukehren. Seine Untertanen hassten ihn und schickten eine Gesandtschaft hinter ihm her mit der Botschaft: „Wir wollen nicht, dass dieser Mann über uns herrscht“ (V. 14).

Die Zeitgenossen wussten, wer gemeint war. Josephus berichtet sehr genau von den Vorgängen. Herodes der Große stirbt; er war besonders brutal; er hat den Kindermord in Bethlehem zu verantworten und drei seiner Söhne aus Angst um die Macht töten lassen. Kurz vor seinem Tod ließ er die angesehensten Männer der Juden zusammenkommen, sperrte sie ein und verfügte: „Ich weiß, dass die Judäer meinen Tod wie ein Freudenfest feiern werden. Doch es sollen mir andere dazu verhelfen, dass ich betrauert werde und ein glänzendes Leichenbegängnis erhalte, wenn ihr meinen Auftrag ausführt. Sofort nach meinem Tod lasst ihr die eingesperrten Männer durch Soldaten umzingeln und niedermachen, damit ganz Judäa und jede Familie wieder Willen meinen Tod beweine.“

Sein Sohn Archelaus will Nachfolger werden. Er wird zunächst auch vom Volk begrüßt, weil sich alle eine Verbesserung erhoffen. Archelaus erweist sich aber als noch schlimmer als Herodes. Deshalb schicken die Juden eine Gesandtschaft von 50 Männern Archelaus hinterher, um zu verhindern, dass er über sie herrsche. Vor dem Kaiser in Rom kommt es nun zu einer Anhörung beider Parteien: „Gleich zu Beginn seiner Regierung nämlich habe er den Frevel begangen und dreitausend seiner Landsleute im Tempel hinmorden lassen [...]. Sei nun ihr Hass gegen Archelaus nicht vollkommen berechtigt, zumal noch der Umstand hinzukomme, dass er eine Anklage gegen sie erhoben habe, als ob sie sich seiner Herrschaft widersetzt hätten? Mit einem Wort, ihre Forderung gehe dahin, dass sie von solcher Herrschaft befreit, der Provinz Syrien zugeteilt und einem römischen Landpfleger unterstellt würden.“ (Flavius Josephus, Jüdischer Krieg II, 6.1 / Altertümer XVII 13.)

Augustus teilte das Reich in zwei Teile, verlieh dem Archelaus die eine Hälfte (Judäa), und die andere Hälfte teilte er noch einmal auf unter seinen Brüdern Antipas und Philippos. Antipas ist der, der in Galiläa herrschte und Johannes den Täufer umbringen ließ. Archelaus festigte seine Herrschaft, indem er die Städte ausbauen ließ und seine Gefolgsleute über die Städte setzte. Im Gleichnis erwirtschaften die Sklaven mit wenig Geld hohe

Gewinne: zwischen dem Zehnfachen und dem Fünffachen der Ausgangssumme. Damit haben sie im Sinn des neuen Königs bewiesen, dass sie das Rückgrat seiner Verwaltung bilden können.

Die Herrschaft des Archelaus war so schlimm, dass er nach sieben Jahren abgesetzt wurde und Judäa von einem Prokurator verwaltet wurde. Der zweite hieß dann Pontius Pilatus.

Unter den zehn Sklaven war einer ungehorsam. Er nennt die ungerechte Herrschaft beim Namen. An ihm demonstriert der König die Regel, wie es in seiner Wirtschaft zugehen soll: Wer da hat, dem wird gegeben und wer nichts hat, der wird ausgequetscht. Die Erzählung ist vollständig klar: Sie will ökonomische und politische Strukturen eines ausbeuterischen Königtums beschreiben. Sie tut dies aus der Perspektive des Volkes, das diese Herrschaft widerwillig erträgt und ihr Ende herbeiwünscht.

Wie können wir nun das Gleichnis auslegen? In Vers 11 wird gesagt, warum Jesus das Gleichnis erzählt. Vorher wird von der Umkehr des Oberzöllners Zachäus berichtet. Jesus sagt: „Heute ist diesem Haus Heil widerfahren [...] Denn der Menschensohn ist gekommen, zu suchen und selig zu machen, was verloren ist“ (V. 9–10). Vers 11: „Da sie nun zuhörten, sagte er weiter ein Gleichnis, darum dass er nahe bei Jerusalem war und sie meinten, das Reich Gottes werde sogleich offenbar werden.“

Jesus sagt ihnen: Macht euch nichts vor. Die Erwartung des Königtums Gottes, die Jesus lehrt, unterscheidet sich von einer wunderbaren Befreiung Jerusalems, wie sie von Zeitgenossen erwartet wurde. Das Gleichnis erläutert den Umstehenden, warum Jesus ihre messianische Hoffnung für einen Irrweg hält. Seine politische Analyse ist radikal: Das römische Imperium ist gnadenlos auf Gewalt und Geld aufgebaut. Das Königreich Gottes dagegen beginnt, wenn Menschen umkehren wie Zachäus. Unmittelbar nach dem Gleichnis wird Jesu Einzug in Jerusalem berichtet, wo er von der beschriebenen imperialen Macht umgebracht werden wird. Was es bedeutet, dass Jesus ein König ist, zeigt sich in seiner Passion.

Nach der Lektüre des Flavius Josephus fällt es schwer, den Text weiterhin allegorisch zu verstehen. Lk 19, 11–27 muss antithetisch – wie ein „Gegen-gleichnis“ – gelesen werden.

Manches wird strittig bleiben – auch im Gespräch, auf das ich mich freue. Ich hoffe aber, dass eines deutlich geworden ist: Feministische Exegese will die Bibel nicht umschreiben, sondern legt sie aus – in großer Treue zum Text und mit Leidenschaft, damit die Botschaft von Gottes Menschenfreundlichkeit neu gehört werden kann.

Bibliographie

- Brooten, B.*, „Junia ... hervorragend unter den Aposteln“ (Röm 16,7), in: *E. Moltmann-Wendel* (Hg.): *Frauenbefreiung*, München 1982
- Butting, K.*, *Die Buchstaben werden sich noch wundern. Innerbiblische Kritik als Wegweisung feministischer Hermeneutik*, Berlin 1994

- Ernst, J.*, Das Evangelium nach Lukas, Regensburg 1977 (Nachdruck Leipzig 1983)
- Koch, H.*, „Wichtig ist es, dass die Frauen lernen, zwischen den Zeilen zu lesen“. Der Beitrag Maria Weigles für die Bibelarbeit der Evangelischen Frauenhilfe, in: *C. Busch* (Hg.), 100 Jahre Evangelische Frauenhilfe in Deutschland, Düsseldorf 1999
- Richter Reime, I.*, Frauen in der Apostelgeschichte des Lukas, Gütersloh 1992
- Schmithals, W.*, Das Evangelium nach Lukas, Zürich 1980
- Schottroff, L.*, Die Gleichnisse Jesu, Gütersloh 2005
- Tamez, E.*, Der Brief an die Gemeinde in Rom, in: *L. Schottroff / M.-T. Wacker* (Hgg.), Kompendium feministische Bibelauslegung, Gütersloh 1998