

⁵ Vgl. Rev. Théol. Louv. (1978) 181–183, dort weitere Einzelheiten zu den folgenden Abschnitten.

⁶ Flavius Josephus, Contra Apionem II, 8.

⁷ Foi et Temps 125–128 und zu Paulus 129.

⁸ In der Zeit des Judentums beansprucht der Priester sozusagen die Funktionen des Propheten und des Weisen für sich, denn er lehrt das Gesetz, das einzige Zentrum der Religion Israels. Daher das Verschwinden der weisen Frauen oder Prophetinnen. Für weitere Einzelheiten vgl. Foi et Temps 123–124.

⁹ Siehe auch Tob 8,6 und Sir 36,26 (24).

¹⁰ Weitere Einzelheiten siehe Rev. Théol. Louv. (1977) 338–345.

Aus dem Französischen übersetzt von Victoria M. Drasen-Segbers

René Laurentin

Jesus und die Frauen: Eine verkannte Revolution?

Hat Jesus eine Revolution zugunsten der Frauen einleiten wollen? Es hat ja Tendenzen in der feministischen Bewegung gegeben, die ganz pauschal den «männlichen Chauvinismus» des Christentums verurteilt und verworfen haben. Aber heute steht man auch in der Frauenbewegung, dort wo man aufgeschlossen versucht, dem, was der Kampf der Frauen heute sein soll, zu entsprechen und diesen Kampf richtig und gerecht einzusetzen und zu würdigen, dieser Frage nicht mehr so ablehnend gegenüber¹. Wir wollen uns hier nicht auf eine oft überspitzte Polemik zwischen einem männlichen Antifeminismus und einem weiblichen Antimaskulismus einlassen, wir wollen auch nicht die Rhetorik, die Befreiungsbewegungen eigen ist, abschätzig angreifen, sondern wir wollen hier nur positiv und kurz zeigen, ob und wie Jesus etwas Neues und Befreiendes für die Frauen unternahm.

1. Eine christliche Revolution: Die Taufe als Zeichen der Initiation sowohl für den Mann als für die Frau

Wir gehen aus von einer unbestreitbaren Tatsache, die zum Kern der Botschaft des Evangeliums gehört: Im Christentum wurde der Initiationsritus, die Taufe, von Anfang an sowohl bei der Frau als bei dem Mann vollzogen (vgl. Apg. 8,12). Nirgendwo ist auch nur eine Spur des Zweifels oder des Zögerns darüber zu finden.

MARIE DE MERODE-DE CROY

1946 in Rumillies (Belgien) geboren. Lizentiat in Religionswissenschaften, Bakkalaureat in Philosophie und Doktorat in Theologie mit der Dissertation «L'aspect eschatologique de l'esprit dans les épîtres pauliniennes» (1973) an der Katholischen Universität Löwen. Gegenwärtig unterrichtet sie am Princeton Theological Seminary und am Catechetical Institute in Yonkers (USA). Sie hat eine Reihe von Artikeln über die Frau in der Bibel veröffentlicht (siehe Anmerkungen). Sie ist verheiratet und Mutter zweier Kinder. Anschrift: 433, Monterey av., Pelham, New York 10803, USA.

Hier setzte sich das Christentum eindeutig vom Judentum ab, das nur einen Initiationsritus für Männer kannte: die Beschneidung. Wenn man allerdings bedenkt, daß viele Völker einen der Beschneidung der Männer entsprechenden Ritus für die Frauen hatten, das Wegschneiden der Klitoris, einen sehr schmerzhaften und die Frau verstümmelnden Ritus, der z.T. noch heute in Afrika existiert, dann könnte man sich fragen, ob die Reservierung solch blutiger Riten für den Mann nicht doch schon ein Fortschritt der Offenbarung gewesen sei. Jedenfalls gründete die Einführung eines neuen Ritus, der weder männlich noch sexueller Natur war, sondern an jedem Menschen vollzogen werden konnte, die christliche Gemeinschaft auf eine neue Grundlage, die das konkrete Geschlecht des Menschen transzendiert und nicht einer bestimmten Gruppe vorbehalten werden kann, sondern allgemein menschlich ist. Man kann die Bedeutung dieser Tatsache nicht hoch genug einschätzen. Riten pflegen meistens einen weit größeren Einfluß als ideologische Erklärungen zu haben².

Im Judentum wurden die Frauen nicht zu der liturgischen Versammlung zugelassen. Sie gehörten nicht im eigentlichen Sinn zum «Königreich von Priestern», von dem Ex 19,6 spricht. Daher kommt auch die Redewendung «Frauen und Kinder nicht mitgerechnet»: sie waren ja nicht so wichtig³. (Ex 12,37; Dt 3,19 usw. Im Neuen Testament findet man diesen Ausdruck bei Matthäus [14,21 und 15,38], der unter den Evangelisten den Frauen am wenigsten entgegenkommt.)

Wenn man absieht von einigen liberal denkenden und aufgeschlosseneren Gemeinden, haben auch noch heute die Frauen in der Synagoge einen gesonderten Platz an der Seite oder auf einer Tribüne. Sie sind nicht verpflichtet, am Gottesdienst teilzunehmen. Sie gehen hin, wenn die Arbeit zu Hause es zuläßt und sie Zeit

und Lust haben. Der Mann ist Vermittler zwischen seiner Frau und Gott.

Im Neuen Testament gehören dagegen sowohl der Mann als auch die Frau zu der königlichen Priesterschaft, zu Gottes Volk (1 Petr 2,9). An den allerersten Zusammenkünften der Christen nahmen sowohl Männer als auch Frauen teil (Apg. 1,14–15), und am Pfingsttag empfangen alle die Taufe des Geistes, wurden alle mit seinen Gaben beschenkt (Apg. 1–2). Wenn Paulus später die aktive Rolle der Frau im Gottesdienst auch einschränkt, erkennt er doch das übrigens schon im Alten Testament (s. Anm. 3) bezeugte Recht der Frauen an, als Prophetinnen zu weissagen und zu verkünden. Gerade dieser doch als antifeministisch verschriene Apostel ist es, der am lapidarsten die christliche Revolution in bezug auf die Frau zusammenfaßte: «Da gibt es nicht mehr Mann und Weib.» (Gal 3,28.)

Die Neuheit eines Initiationsritus, der Mann und Frau gemeinsam ist, zeigt sich noch deutlicher durch den Vergleich mit der Taufe, die Johannes spendete: so weit wir aus den Evangelien urteilen können (Lk 3,12–14; Vgl. Mt 3,7–10; Joh 1,19.35 usw.), taufte er nur Männer⁴.

Nirgendwo gibt es einen Hinweis darauf, daß dieser neue, revolutionäre Ritus der Taufe der Frau umstritten gewesen wäre oder daß man ihn ausdrücklich vorgeschrieben hätte. An der einzigen Stelle, an der die Formel der Taufe «Tauft alle Völker im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes» ausdrücklich wiedergegeben wird (Mt 28,30), wird nicht eigens zugefügt, daß auch die Frauen zu taufen wären: auch in der einseitig männlichen Welt des Matthäus war das eine Selbstverständlichkeit. Die neue Evidenz entsprang nicht einer Vorschrift oder einem Text, sondern einer Inspiration und einer Praxis, die eindeutig auf Jesus zurückgeht. Wie war dann sein Standpunkt? Was hat er in Bewegung gesetzt?

II. Die neue Gemeinschaft, die Jesus gründete: eine Gemeinschaft von Männern und Frauen

1. Das neue und schockierende Verhalten Jesu

Jesus, der keine formelle Lehre über die Frauen hinterließ, zeigte aber ihnen gegenüber ein neues Verhalten, das sogar seine Jünger schockierte (Joh 4,27). Gerade weil sie das, was er für sie bedeutet hatte, im Gedächtnis bewahren und verkünden wollten, insistierten sie nicht auf den Inhalten, die für den damaligen Menschen anstößig waren. Es gab Widerstand und Einwände genug gegen das Christentum. Man mußte in dem Kampf, um die Sache Jesu bekannt zu machen und durchzusetzen, die konkreten Möglichkeiten

kennen und mit den Kräften haushalten. Dazu mußte man das Wesentliche, das man an erster Stelle verteidigen wollte, auswählen und, um die Menschen zu gewinnen, vermeiden, daß sie sich zum Beispiel wegen der Stellung der Frau von vornherein mit voller Entrüstung gegen das Christentum wandten und nicht mehr bereit waren, überhaupt noch zuzuhören. In der Apostelgeschichte (17,32–24) finden wir ein Beispiel, mit welcher Heftigkeit und Empörung Menschen Elemente der christlichen Lehre ablehnen konnten. Hier war es Paulus in Athen, aber auch andere Verkündiger des Evangeliums hatten ähnliche Erfahrungen.

2. Gemeinsamkeiten der vier Evangelien

Es ist eine Grundgegebenheit des Evangeliums, daß auch die Frauen der Gemeinschaft des Reiches, das Jesus verkündete, angehören. Zur Gottesdienstgemeinde des Reiches sind alle eingeladen, im Gegensatz zum Gottesdienst der Rabbiner, wo nur Männer in den Vordergrund treten. Jesus bietet das Heil wesentlich auch den Frauen an. Typisch dafür ist, wie er viele Wunder besonders für Frauen wirkt.

Das geht nicht auf einen Feminismus im Sinne einer modernen Befreiungsbewegung der Frau zurück, sondern einfach darauf, daß Jesus die Frauen wahrnimmt, daß sie für ihn Menschen sind und daß er ihnen Rechnung trägt. Diese Aufmerksamkeit für die Frauen ist nur ein besonderer Aspekt dessen, was Jesus in seinem Evangelium am meisten am Herzen liegt: daß den Armen die Frohbotschaft verkündet wird, denn sie besonders will er befreien. Die Armen, das sind die Entrechteten, Ausgestoßenen, Marginalisierten. Konkret heißt das: es sind die Frauen, die Kinder, die Sünder, die Heiden. Wenn Jesus sie zu den bevorrechtigten und wichtigsten Angehörigen des Reiches macht, dann zieht er dadurch nicht das Minderwertige dem Höheren und das Häßliche dem Schönen vor, so kultiviert er auf diese Weise keinen Masochismus, sondern er findet gerade bei den Armen Werte, die bei den anderen verlorengegangen sind, gehe es hier auch nur um das kostbare Leben des «geknickten Rohres» oder des noch nicht gelöschten Feuers, des «glimmenden Dochts» (Jes 42,3).

Diese wesentliche Tatsache, daß die Frauen dem Reich Gottes voll angehören, wird von den vier Evangelien bezeugt.

3. Einschränkungen der beiden ersten Evangelien

In den beiden ersten Evangelien aber tritt diese Tatsache ein bißchen in den Hintergrund. Die Gruppe der

Frauen, Jünger Jesu wie die anderen, tritt nur zweimal, an allerdings wesentlichen Stellen des Evangeliums, in Erscheinung: auf dem Kalvarienberg und bei der Auferstehung.

Im Markusevangelium wissen die Frauen am Morgen des ersten Ostertages nichts Besseres zu tun als zu «fliehen, denn sie hatten Angst» (Mk 16,8). Auch Mattäus berichtet von der Angst der Frauen, aber er kennzeichnet sie als «Furcht». Dadurch ist die Reaktion der Frauen dieselbe wie die Reaktion von Mose und den Propheten auf Gottes Erscheinung und Gottes Macht. Er schreibt – und er versteht es positiv –: «Da gingen sie eilig weg vom Grabe, voll Furcht und großer Freude, und liefen, um es seinen Jüngern zu verkünden.» (Mt 28,8.) Das widerspricht Mk 16,8: «Und sie sagten niemandem etwas, sie hatten ja Angst.»

III. Der Durchbruch des dritten Evangeliums⁵

1. Glaube der Frauen und Unglaube der Männer

Bei Lukas ist keine Rede mehr von Angst oder Furcht. Die Frauen sind vielmehr Beispiele der Initiative und des Mutes. Im Gegensatz zu Markus (16,8) stellt er den Glauben der Frauen als erste Zeugen des leeren Grabes dem Unglauben der Apostel gegenüber, die die Worte der Frauen als «leeres Gerede» beiseite schieben (Lk 24,10–11). Nicht die Frauen, sondern die Männer werden hier beschämt.

Wenn wir die historische Wahrheit finden wollen, müssen wir feststellen, daß Mattäus, Lukas und Johannes in bezug auf das Zeugnis der Frauen gegen Markus übereinstimmen und daß solches Zeugnis nahegelegt wird durch das, was alle vier, auch Markus, berichten: die Frauen kamen als erste zum Grab. Sie hatten den stärksten Glauben und beträchtlichen Mut. Ihre Furcht war keine kleinliche Angst, sondern eine zutiefst religiöse Haltung vor dem unsichtbaren Gott, die wir oft in der Bibel finden und die auch heute der religiösen Erfahrung nicht fremd ist⁶.

2. Die beispielhafte Rolle der Frauen in Lukas 1–2

Die Entschiedenheit und der Mut der Frauen unter dem Kreuz und bei der Auferstehung bestätigen nur und führen weiter, was Lukas uns schon seit dem für ihn sehr typischen Anfang seines Evangeliums über die Frauen erzählte. Da ist die aktive Haltung Marias bei der Verkündigung. Ihre Furcht ist begleitet von einem «dialektischen» Überlegen: «dialogizēto» (1,29; unsere Worte Dialog und Dialektik kommen von diesem griechischen Wort). Ihre daraus folgende Frage (1,34)

wird nicht abgelehnt und nicht bestraft wie die frühere des Zacharias (1,18): sie ist kein Zweifel, sondern mitdenkender und aktiver Glaube. Das Diptychon der Verheißung der Geburt des Johannes und der Verkündigung der Geburt Jesu, die in Lk 1 sehr parallel erzählt werden, kehrt das Prinzip des Paulus, «daß die Frau in der Kirche schweige», regelrecht um: der Priester wird getadelt, weil er Gottes Boten gegenüber gesprochen hat. Er wird sofort, im Tempel selbst, wo er seinen Dienst verrichtet, mit Stummheit geschlagen. Die Frage Marias aber wird positiv aufgenommen und bekommt eine Antwort, in der die ganze Verkündigung gipfelt (Lk 1,35). Durch ihr freies und überlegtes Ja in handelnder Dienstbarkeit gegenüber dem Herrn (Lk 1,38 und 48) wird sie Mutter des Messias, des Sohnes Gottes. Sie verhält sich nicht passiv, und wartet nicht, bis Joseph sie zu oder mit sich «nimmt» wie in Mt 1,20.24 und 2,13.14.20.21. Sie bereitet sich aktiv auf die Ankunft von Gottes Sohn in der Welt vor.

Eine andere Frau, Elisabeth, geht ihr in der Gabe der Prophetie voran und ruft ihr zu: «Du bist die Gesegnete unter den Frauen...» (Lk 1,42–45) Nach ihr wird auch Maria von der Gabe der Prophetie erfüllt und singt ihr Magnifikat, ein Lied der Befreiung von ungewöhnlicher Kraft, das aus Texten des Alten Testaments, die auch schon Gottes revolutionierende Befreiung verkündeten, genährt wird. Das Magnifikat übertrifft sie aber alle in der Zuversicht ihrer Aussage und in der tiefen Einfachheit und Konzentriertheit ihrer Hoffnung. Es ist bedeutungsvoll, daß dieses Lied des Sieges der Armen über das Wissen (1,51), über die Macht (1,52) und über den Reichtum dieser Welt (1,53) aus dem Mund einer Frau kommt, einer Magd des Herrn, die als Frau wenig Macht, wenig Wissen, wenige Reichtümer besitzt.

Als Johannes geboren wird, gibt Elisabeth ihm seinen Namen. Der Vater muß nach der Erzählung von Lk 1–2 schweigen und kann nichts anderes tun, als nachher die Namengebung bestätigen (1,62). Lange nachdem die Frauen von Gottes Geist erfüllt weissagten, singt auch er sein Benediktus. Nach der Geburt Jesu erkennt eine Frau, die ausdrücklich Prophetin genannt wird, in ihm den Messias. Hanna kommt zwar erst nach Simeon in den Tempel, aber wichtig ist, daß hier sowohl ein Mann als eine Frau als Propheten auftreten und von dem Messias künden.

Gegen Ende der Kindheitsgeschichte, als Jesus im Tempel wiedergefunden wird, tritt Maria wieder in Erscheinung. An dieser Stelle konzentrieren sich alle Themen, die im letzten Teil des Evangeliums wieder aufgenommen werden: Jesus, der in Jerusalem verloren schien und dann wiedergefunden wird, seine Rückkehr zum Vater und sein Verbleiben bei ihm, das

Ostergeheimnis usw. Die Frage Jesu an Maria «Warum habt ihr mich gesucht?» ist der Frage der Engel an die Frauen ähnlich: «Warum sucht ihr den Lebenden unter den Toten?» Es ist derselbe Jesus, der am einen und am anderen Osterfest gesucht wird. Die Frage Jesu an Maria ist kein Vorwurf, denn Lukas fügt hinzu: «Seine Mutter bewahrte all diese Worte in ihrem Herzen.» (2,51) Sie ist nicht passiv, wie der Mann aus der Parabel, der seine Talente begrub. Sie überlegt sich aktiv, was geschehen ist, bringt das Ereignis in einem Prozeß der *symbolischen* Vertiefung mit der Schrift in Zusammenhang: «symbolousa»: das Wort erscheint zuerst Lk 2,19, Lukas aber wiederholt das Thema des betrachtenden, meditierenden Nachdenkens Marias und gelangt so zu einem tieferen, glaubenden Verstehen von Gottes Heilstaten.

3. Die Frauen, die Jesus folgten

Kennzeichnend für Lukas ist, daß er es wagt, zuzugestehen, daß auch Frauen unter den Jüngern Jesu waren. Das ist keine Erfindung des Lukas, denn aus den Bemerkungen, die andere Evangelisten *nebenbei* machten, kann man auch darauf schließen, Mattäus spricht von vielen «Frauen, die beim Sterben Jesu anwesend waren, die Jesus von Galiläa her *nachgefolgt* waren, um ihm zu *dienen*» (27,55).

Schon Mattäus nennt drei dieser Frauen, von denen er ja *nebenbei* gesagt hatte, daß sie Jesus nicht nur dienten, sondern ihm auch *folgten*: Die *Nachfolge* Jesu ist gerade ein *Terminus technicus* für seine Jünger. Lukas geht aber noch weiter, er stellt sie auf die gleiche Stufe mit den Aposteln und erwähnt sie weit ausführlicher schon während des öffentlichen Lebens Jesu: «Darauf wanderte er durch Städte und Dörfer, predigte und verkündete die Heilsbotschaft des Reiches Gottes. Und die *Zwölf waren mit ihm und einige Frauen*, die von bösen Geistern und Krankheiten geheilt worden waren, Maria, welche Magdalena heißt, aus der sieben Dämonen ausgefahren waren, und Johanna, die Frau des Chuza, eines Verwalters des Herodes, und Susanna und viele andere, die ihnen mit ihrem Vermögen dienten.» (Lk 8,1–3.)

Natürlich, diesen Text kann man verschieden interpretieren. Einige Autoren betonen, daß Lukas hier an erster Stelle Frauen erwähnt, «die von bösen Geistern geheilt worden» waren, besonders Maria Magdalena, «aus der sieben Dämonen ausgefahren waren». Es handle sich so um eine Frau, die sehr mit den Mächten der Finsternis zu tun gehabt habe. Es wäre aber nicht richtig, diese eher zufällige Gegebenheit in diesem Kontext übertrieben zu betonen, denn Johan-

na und Susanna waren anscheinend in ihrem Leben zuvor keine Sünderinnen oder Besessene gewesen.

Was hier erzählt wird, ist nichts Zufälliges oder Sekundäres, sondern es gehört zum Wesen des Evangeliums als Frohbotschaft, vor allem für die Armen. Dies ist der Grund für die neue Aufmerksamkeit Jesu für die Frauen⁷. Wer arm werden will oder arm ist, wird berufen, und dadurch wird grundsätzlich jeder Unterschied der Person aufgehoben. Johanna, die Frau des Chuza, eines Verwalters des Herodes, war bestimmt nicht arm im wirtschaftlichen Sinn des Wortes. Wenn Jesus kam, um den Armen, und das heißt denn auch den Frauen das Heil zu bringen, dann gibt es dort aber zwei Gruppen von Armen, und für beide ist Jesus gekommen. Er ist gekommen, um die Sünder durch ihre Bekehrung zu heilen, er ist auch gekommen für diejenigen, die in ihrem Herzen arm sind, die schon bekehrt und ganz auf das Reich ausgerichtet sind, um auch ihnen Heil und Erlösung zu schenken. Zu dieser letzten Gruppe gehören nach Lk 1–2 Maria, Elisabeth, Hanna, aber zweifelsohne auch die zwei zuletzt genannten unter den Frauen in Lk 8,1–3, denn es geht hier um Menschen, die Gott liebt und denen er seine Huld schenkt, die versuchen herauszufinden, wo die wirklichen Werte des Lebens liegen und die danach leben.

Wie die Jungfrau Maria das Wort Gottes hörte und bewahrte (Lk 1,38.45; 2,19.51; vgl. 8,19–21 und 11,27–28), so tun es auch diese Frauen, die im vollsten Sinne des Wortes zu den Jüngern Jesu zu rechnen sind.

4. Maria, die Schwester des Lazarus, eine weitere Frau unter den Jüngern Jesu

Aus der Perikope über Martha und Maria (Lk 10,38–42), die nur Lukas erzählt, kann man schließen, daß sie nicht zu der Gruppe der Jünger Jesu gehörten, die mit ihm durch Stadt und Land zog (vgl. 8,1–3). Sie hatten aber ihr *Haus*, wo sie Jesus empfingen. Auch Johannes bezeugt dies (Joh 11,1–40; 12,1–3).

Maria wird weder beschrieben als jemand, der Jesus folgt, noch als jemand, der ihm dient, sondern als Jünger, der, wie Paulus zu Füßen des Gamaliel (Apg 22,3), zu *Füßen Jesu* sitzt. Das mußte Aufsehen erregen, denn ein richtiger Rabbi hätte niemals eine Frau seinen Schüler sein lassen. Diese Frau zieht es zu einer Zeit, in der sie sich nach der Meinung der Leute um den Haushalt kümmern sollte, vor, seinem Wort zuzuhören. Jesus zeigt sich einverstanden mit ihrer Wahl, durch die sie sich den damaligen Verpflichtungen der Frau entzog. Lukas hatte zwar betont, daß Maria sich Magd des Herrn nannte (1,38.48) und daß die Frauen Jesu mit ihrem Vermögen *dienten* (Lk 8,3,

so aber auch Mt 27,55), aber er verwechselt nicht *Dienst* und *Dienstbarkeit* (im Sinne von Knechtschaft oder Sklavenstand). Maria und die Frauen dienen, so wie Jesus selber nach Lukas *der Diener* ist (Apg 3,13.16; 4,27.30). Es handelt sich nicht um einen Dienst im Geist und mit der Mentalität eines Sklaven, sondern um einen Dienst im Geist der Freiheit, der auch von materiellen Diensten befreit, um *das einzige, was Not tut, den besseren Teil*, zu ermöglichen.

5. Die Frauen und das erste Pfingstfest

In der Apostelgeschichte 1,14 heißt es: «Alle (d.h. die Apostel, die im Vers vorher namentlich genannt wurden) verharrten einmütig im Gebet mit den Frauen und Maria, der Mutter Jesu, und mit seinen Brüdern.»

Lukas will hiermit eindeutig bezeugen, daß diese erste Gemeinde, der Prototyp aller christlichen Gemeinden, die dann später auch die Gemeinde wird, in der Pfingsten sich ereignet, nicht auf die Zwölf beschränkt blieb. In den ersten Tagen dieser Gemeinde waren (so heißt es in Vers 15 nach einer anderen Quelle als in Vers 14) etwa *hundertzwanzig* versammelt. Unter diesen erwähnt er eigens die Frauen – offensichtlich die Frauen, die Jesus während seines öffentlichen Lebens gefolgt waren nach Lk 8,1–3 – und Maria, die Mutter Jesu, die einzige, die hier mit ihrem Namen genannt wird. Diese Frauen empfangen wie alle anderen Mitglieder der Gemeinde den Heiligen Geist und seine Gnadengaben. Sie hatten Teil an der Gabe der Sprache (Glossolie), denn so betont Lukas: «Alle wurden mit Heiligem Geist erfüllt und begannen in fremden Zungen zu reden, wie der Geist ihnen zu sprechen eingab.» (Apg 2–4.)

IV. Die von der Frau ausgehende Anthropologie des vierten Evangeliums

1. Die dynamische Rolle der Frauen als Wegbereiter und Vorläufer

Johannes geht noch weiter als Lukas. Sogar die Struktur seines Evangeliums wird am Anfang eines jeden der drei Bücher, die man in diesem Evangelium unterscheiden kann⁸, durch zwei Episoden gekennzeichnet, in denen Frauen nicht nur eine aktive und dynamische Rolle spielen, sondern auch das, was kommt, vorbereiten und so in dem Glauben an Jesus und in der Betrachtung der Geheimnisse seines Lebens und Handelns vorangehen.

a. Das Buch der *Zeichen* fängt an mit der Hochzeit zu Kana. Maria wendet sich zu Jesus (2,4) und zu den Dienern (2,6) und bereitet so «den Anfang der Zei-

chen» Jesu vor, sein erstes Zeichen (*semeion*), durch das er seinen Jüngern seine Herrlichkeit offenbart und sie an ihn glauben (2,11). Wenig später wird auch die Samariterin Wegbereiterin des Glaubens bei ihrem Volk sein (4,39–42).

b. Das Buch das *Leidens* fängt damit an, daß Martha und Maria Jesus dazu bringen, ihren verstorbenen Bruder Lazarus aufzuwecken. Dies wird ein vorwegnehmendes Zeichen der Auferstehung Jesu selbst (11,30–32). Als Jesus dann die Geschwister in ihrem Haus wieder besuchte, salbte Maria seine Füße und vollzog so symbolisch und prophetisch die Salbung zu seiner Beerdigung (12,7).

c. Das Buch der Auferstehung fängt an mit Maria Magdalena, die als erste zum Grab geht und die Jünger benachrichtigt, so daß auch sie kommen (20,1–10), und dann als erste den auferstandenen Jesus sieht und seine Auferstehung den Jüngern verkündet (20,11–18).

Die drei Gruppen von jedesmal zwei Episoden haben die gleiche Tendenz und die gleiche Bedeutung. Jedesmal sind es Frauen, die die Initiative ergreifen, die Kreativität entfalten, und die nicht nur vorwegnehmen, wie die anderen Jünger reagieren sollen, sondern sogar das ankündigen, was Jesus selbst tun wird. Jesus scheint sich über diese Aktivität der Frauen zu wundern und zu freuen, so wie in den drei ersten Evangelien berichtet wird, daß er sich wundert und freut über den Glauben einfacher Leute (Lk 8,48: auch eine Frau!), der Sünder (Lk 7,20: die bußfertige Sünderin) und der Heiden (eines Hauptmanns: Lk 7,9, einer Kanaanäerin: Mt 15,28).

2. Die Frauen unter dem Kreuz

Nur Maria, die Mutter Jesu, wird von Johannes als *Mutter* bezeichnet, bei den anderen Frauen fehlt solch ein Hinweis. In Johannes besteht keine erdrückende Ideologie der Mutterschaft, und wenn er Maria als die Mutter Jesu darstellt und ihren Namen *Maria* dabei wegläßt, wird hier kein Mutterbild verabsolutiert.

Allerdings wird Jesus in diesem schmerzhaften Augenblick seinem Jünger, der hier als Typus der Gläubigen steht, seine Mutter als Mutter schenken. Die Possessivpronomina unterstreichen auf grammatikalisch subtile Weise diese letzte Hingabe: in 19,25 ist Maria *seine* Mutter, die Mutter Jesu, dann wird sie 19,26 zweimal ohne Possessivpronomen, nur mit dem Artikel *die* Mutter genannt, als ob gesagt werden sollte, Maria wird jetzt als Mutter von niemandem beansprucht: sie kann für andere als Jesus Mutter werden, und dann verbindet Jesus das Wort Mutter

mit einem neuen Possessivum und schenkt so dem Jünger seine Mutter: «Da ist *deine* Mutter» (19,27).

Diese Stelle gibt Maria eine ganz neue Aufgabe. Sie spielt jetzt keine wegbereitende Rolle mehr. Sie übernimmt eine zentrale Rolle. Wir stehen nicht mehr am Anfang, sondern sind in der Mitte des Buches des Leidens: Diese Episode ist die vierte in einer Reihe von sieben: drei Perikopen gehen voran, drei folgen. Die neue Aufgabe Marias als Mutter darf aber nicht auf enge Weise oder im Sinn einer individualistischen Beziehung der Gläubigen zu ihr betrachtet werden. Entgegen dem gewöhnlichen Sprachgebrauch der Semiten nennt Jesus in dieser Perikope Maria nicht *Mutter*, sondern *Frau* (Joh 19,27, vgl. 2,4) und spielt so auf Genesis 22,24 und 3,15.20 an. Diese Beziehung zwischen Jesus als dem neuen Adam und der Frau, die typologisch von Johannes und vielleicht auch von Lukas im ersten Kapitel seines Evangeliums angedeutet wird, lag der ältesten Theologie über die Mutter Jesu zugrunde, wie wir besonders in der tiefschürfenden Anthropologie des Irenäus (2. Jahrhundert) sehen können, bei dem Maria als Gegensatz zu der alten Eva, aber auch als Wiederkehr (*recirculatio*) dessen, was die alte Eva für die Menschheit hätte bedeuten können, und so als neue Eva, als neue Mutter einer neuen Menschheit erscheint.

Maria wird in dieser alten Theologie auch dargestellt als die Personifizierung Israels: sie ist nach Jes 66,7–8, auch unter Einfluß des Buches der Offenbarung 12, *die Tochter Zions* (vgl. auchs Qumran 1Qh III,9–10). Maria erfüllt hier die Weissagungen des Alten Testaments, die sich auf die eschatologische Rolle der Frau als Mutter des Messias wie als Mutter eines neuen Volkes bezogen. Schon immer waren im Denken Israels Kollektivität und Individuum, Messias und Volk, und so auch Mutter des Messias und Mutter des Volkes, eng aufeinander bezogen gewesen.

Die Mutterschaft Marias wird nicht vorgestellt als eine Eigenschaft, die nur ihr allein zukommen würde. Die neue Eva, Maria, ist nicht *die* Mutter, die sich beziehen würde auf Jesus als den Vater. Man kann den Versuch einiger Mariologen, die Perikope Joh 19,25–27 als «Hierogamos», als heilige, urtypische Hochzeit und entsprechendes Gebären, zu interpretieren, nur als baren Unsinn verwerfen. Nach Johannes ist es grundsätzlich Jesus, der die Kirche zur Welt bringt. Aus Blut und Wasser wurde sie geboren, aus seinem letzten Atemzug, mit dem er seinen Geist aufgab, und aus seiner Seite (Joh 19,30 und 34–35 zusammen mit 1 Joh 5,6–8). Maria ist ein Zeichen des Mütterlichen und des Weiblichen, aber gleichzeitig transzendiert sie beide in einem geistigen Engagement, das alles Männliche und alles Weibliche auf zutiefst

allgemein menschliche Weise übersteigt. So wird das «In Christus gibt es nicht mehr Mann und Frau», das Paulus so entschieden gegen die allgemeine Meinung seiner Zeit und sogar gegen die natürliche Neigung seines eigenen Denkens behauptete, auch von Johannes implizit bekräftigt. In Maria weist er auf neue Möglichkeiten des Menschen hin. So ist sie auch ein Zeichen, das von Jesus selbst kommt und zum innersten Kern seiner Botschaft gehört. Man darf daher die Mutterschaft Marias nicht zu einem Wert an sich machen, sie hypostasieren, sondern sie muß immer auf Christus und auf den Geist, den er uns bei seinem Sterben schenkte, zurückbezogen werden.

V. *Schlußfolgerungen*

1. Die Evangelien bezeugen ein neues Verhalten Jesu gegenüber den Frauen. Männer und Frauen will Jesus in sein Reich aufnehmen, für Frauen und Männer hat er Zeit und Verständnis. Als Menschen sind sie gleich. Vor Gott – und auch vor der Gemeinde der Christen – werden sie ohne Unterschied des Geschlechts getauft. Diese grundlegende Revolution kann man nur gerecht einschätzen, wenn man gleichzeitig bedenkt, daß die Praxis der Taufe damals noch das Untertauchen des Täuflings miteinschloß. In der damaligen Kultur und in den damaligen Gemeinden brachte das delikate Probleme des Schamgefühls mit sich, die dazu führten, daß für die Taufe von Frauen weibliche Ministranten zuständig waren, aber auf die Taufe der Frauen wurde deswegen keineswegs verzichtet.

2. In den Worten Jesu, die uns überliefert wurden, findet sich keine deutliche Formulierung der Revolution, die er in die Wege leitete. Aber diese Revolution ist uns durch sein Verhalten, durch seine Worte und seine Praxis und durch das Wesen des Reiches, das er gründete und zu dem er Männer und Frauen berief, genügend bezeugt.

3. Die Botschaft Jesu in dieser Hinsicht war so neu, daß sie seine Feinde schockierte und daß sogar seine Jünger sich dabei nicht besonders glücklich fühlten. Sie wollten das Christentum so gut wie möglich verteidigen und haben dazu manches abgeschwächt. Die beiden letzten Evangelien standen aber nicht unter einem solchen Zwang zur Apologie des Christentums und konnten besser und unverfälschter das, was Jesus getan und gesagt hatte, wiedergeben, ihm einen bleibenden Wert zuerkennen und seine anthropologische Tragweite zum Ausdruck bringen, sogar so sehr, daß die Struktur des Johannesevangeliums davon geprägt ist.

4. Dadurch, daß Jesus die Frauen mit neuen Augen betrachtet und ihnen in seiner neuen Gemeinschaft eine neue Stellung und neue Aufgaben zuweist, befreit

er die Frauen nicht nur äußerlich, sondern auch innerlich. Er beruft auch sie, ohne Unterschied zu den Männern, sein Wort zu hören und die Gabe des Reiches zu empfangen. Ohne daß darüber in der alten Kirche gestritten wurde, haben sie wie die Männer die Taufe des Geistes und dann auch die Taufe des Wassers empfangen und am eucharistischen Mahl teilgenommen (Apg 1–2, vgl. auch 10,44–11,17). Die Revolution Jesu hatte nichts zu tun mit Protestbewegungen, Demonstrationen, Strategie, Forderungen, Kämpfen. Das Evangelium will die Mächte dieser Welt nicht auf ihrer eigenen Ebene mit ihren eigenen Waffen, mit Gewalt und Zwang, besiegen. Es erneuert die Gesellschaft als eine Kraft, die von innen kommt, es erneuert die Herzen und dadurch die Beziehungen zwischen den Menschen, und so wird die Gesellschaft von unten her, von Mensch zu Mensch, anders. Diese Art der Befreiung ist auch dann noch höchst wirksam, wenn im Neuen Testament neben diesen neuen Ansätzen auch noch eine Terminologie der Demut, ja sogar der Unterordnung der Frau unter den Mann besteht und man große Übereinstimmung und Ähnlichkeit feststellen kann zwischen einer Reihe von Texten, die vom Gehorsam der Frau gegenüber ihrem Mann reden und die, wenn man nicht in ihre tiefe Bedeutung eindringt, als schockierend empfunden werden müssen (1 Kor 14,34; Eph 5,22; Kol 3,18; Tit 2,5; 1 Petr 3,1 aber auch Eph 5,21, wo eine Gegenseitigkeit zwischen Mann und Frau nahegelegt wird), und einer Reihe von Texten über den Gehorsam von Sklaven gegenüber ihrem Herrn (Eph 6,5; Kol 3,22; Tit 2,9; 1 Petr 2,18, aber auch Kol 4,1; Phlm).

5. Außer all den Schlußfolgerungen, die man aus dem Verhalten und aus der Lehre Jesu für eine neue Gleichheit zwischen Mann und Frau ziehen kann, muß man auf theologischer Ebene überlegen, was es bedeutet, daß Christus *aus einer Frau geboren ist* (Gal 4,4) und daß er in seiner Beziehung zu seiner Mutter Maria, zu Maria Magdalena und zu den anderen Frauen das Zusammenleben zwischen Mann und Frau kennengelernt hat⁹. Besonders die Geburt Christi ist hier hervorzuheben, denn sie entsprach nicht dem, was der damalige «moderne Mensch von heute» erwartet hätte. Die Menschen von damals hätten einen Messias erwartet und erhofft, der auf wunderbarste Weise *vom Himmel herabgekommen* wäre. Johannes hat solchen Vorstellungen nachgegeben, als er diesen Ausdruck auf Jesus bezog (3,13 u. a.), denn gerade ein solcher Messias vom Himmel her überzeugte und wurde mit Ehrfurcht und Wertschätzung empfangen. Das einzige Mal, das Paulus in Gal 4,4 die Mutter Jesu erwähnt, «Gott entsandte seinen Sohn, geworden (*genómenon*)¹⁰ aus einer Frau, geworden unter dem

Gesetz», bekommt dieses «geworden» eine negative Bedeutung. In dem Kontext wird die Geburt aus einer Frau als eine Erniedrigung eingeschätzt, die auf gleicher Ebene steht wie die Abhängigkeit Jesu von einem Gesetz, das der Römer- und der Galaterbrief als eine Sklaverei ansehen, von der man sich befreien muß. Nach der Theologie des Paulus, die später auch den Protestantismus inspirierte, ist die Inkarnation eine *kénosis* (Phil 2,9), eine Herabwürdigung und eine Selbstentleerung im Fleisch im Gegensatz zu dem Glanz der Auferstehung.

Johannes dagegen, und nach ihm die Theologie des christlichen Ostens, weiß die Menschwerdung als eine große und herrliche Offenbarung Gottes (Joh 1,13–14; vgl. 1 Joh 1,1) einzuschätzen, so wie für ihn die Passion Jesu auch nicht äußerste Demütigung, sondern Offenbarung der Königsherrschaft Jesu und Erfüllung und Ruhm seines Lebens ist (8,28; 12,32–34; 13,31–32). Obwohl auch Johannes den Gegensatz zwischen Geist und Fleisch kennt (Joh 6,63), von einem Schema «dort oben – hier unten» ausgeht und so auch die Vorstellung eines Erlösers, *der vom Himmel herabkommt*, übernimmt, erkennt er doch den Wert der Menschwerdung an. Die ewige, jungfräuliche Geburt Jesu aus dem Vater wird jetzt durch eine neue jungfräuliche Geburt Jesu in der Zeit sichtbar offenbart und bekundet (vgl. 1,13). In der Menschwerdung schenkt uns Gott im Prinzip schon das ganze Heil. Die Beziehung Jesu zu seiner Mutter ist daher aus der Sicht des Johannes nicht eine der Möglichkeiten, eines der Mittel, deren Gott sich hätte bedienen können, um sich den Menschen zu offenbaren, sondern sie ist eine höchst lebendige Beziehung, die zu der Mitte des Heiles gehört, das Gott uns schenken will. Daher überwindet er auch, wenn auch weniger deutlich als Lukas (1,28.35.42.45), den scheinbaren Gegensatz, daß Maria einerseits die Gnade zuteil wird, nach dem Fleisch die Mutter Gottes zu werden, und daß sie andererseits nach dem Geist das Wort Gottes in ihrem Herzen bewahrt¹¹. Nach Lukas und Johannes sind in Maria beide Aspekte in einer tiefen Einheit vereint, so wie auch Christus Fleisch und Geist ist. Die biblische Offenbarung über die Menschwerdung Jesu birgt in sich eine neue Beziehung zwischen Mann und Frau. Das hat weitreichende Folgen, und es war wichtig, sie darzustellen.

¹ In der engagierteren feministischen Literatur wird Maria höchstens nur gelegentlich erwähnt und dann noch, um damit ein überholtes Idealbild der Frau als Inbegriff der Passivität, der Selbstvergessenheit, des schweigenden Duldens und der Entfremdung anzuklagen. Das Bild von Maria als *Jungfrau* weist dann auf eine gefährliche Verdrängung der Sexualität und die daraus folgenden Frustrationen hin. Als *Mutter* (und dann auch als *die Mutter überhaupt*) steht sie für eine Wertschätzung der Frau, die deren ganze Bedeutung auf ihre

biologische Möglichkeit, Mutter zu werden, einengt auf Kosten der anderen Dimensionen ihrer Persönlichkeit und ihres Wesens. Eine Frau, deren Selbstidentifikation und deren Selbsteinschätzung einseitig auf ihrer Mutterrolle beruhen, verteidigt ihre Besitzansprüche gegenüber ihrem Kind, und das kann sich nur in einem sehr schmerzhaften Konflikt mit seiner Mutter von den erstickenden Folgen ihrer Liebe befreien. Schließlich sei Maria als *Jungfrau und Mutter* ein Ideal, das eine andere Frau unmöglich vereinen und verwirklichen kann. Diese Idealisierung muß für jede andere Frau, wenn sie deren normativen, religiösen Wert verinnerlicht hat, als Quelle des Konflikts und der Frustration empfunden werden. Die Vertreter der feministischen Bewegung, die sich auch im Evangelium auskennen, wie Rosemary Radford Ruether – vgl. ihre Bücher *Religion and Sexism* (Simon and Schuster, New York 1974) und *New Woman, New Earth Sexist Ideologies and Human Liberation* (Seabury Press, New York 1978) – oder Elisabeth Schüssler Fiorenza wissen aber, daß Maria, wie sie in den Evangelien, besonders in Lukas 1–2 erscheint, eine ganz andere Frau ist. Vgl. über dies alles: R. Laurentin: *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 60 (1976) 459–471 und 62 (1978) 278–284.

² Das beweist die Geschichte der Kirche. Im letzten Konzil waren es die Entscheidungen über die rituelle Gestaltung des Gottesdienstes und die Spendung der Sakramente, die in den Diskussionen über die Erneuerung der Liturgie am ausgiebigsten erörtert wurden, nicht zuletzt weil man intuitiv spürte, welche weitreichenden Folgen sie haben würden. Die Tatsache, daß in besonderen Fällen auch die Laien bei der Kommunion aus dem Kelch trinken dürfen, so daß der Auftrag Christi «Nehmt und trinkt» und dann auch das vorangehende «Nehmt und eßt» – dies in der Form der Handkommunion – neue Bedeutung bekamen, war wichtiger für die Wiedergewinnung der aktiven Wertschätzung der Laien in der Kirche und dann auch für ein neues Wissen um die Gleichheit zwischen Mann und Frau als alle diesbezüglichen Texte: die Texte bekamen durch die neuen Riten erst eigentliche Relevanz. So hat auch die Wiedereinführung der Konzelebration den Individualismus in der Frömmigkeit und in der Liturgie gebremst und einen neuen Sinn für die Liturgie als Leben einer christlichen Gemeinde ermöglicht.

³ «Christus allein hat der Frau ihre wahre Würde gegeben» meint Xavier Léon-Dufour in seinem «Wörterbuch zur biblischen Botschaft» (Freiburg 1964) 184. Ein tägliches jüdisches Gebet hat den Wortlaut: «Gelobt seist Du, unser Gott, weil du mich weder als Heiden, noch als *Frau*, noch als Unwissenden erschaffen hast.» Der Frau bleibt nur zu beten: «Gelobt seist Du, o Herr, der du mich nach Deinem Willen geschaffen hast.» Léon-Dufour gibt aber auch zu, daß, abgesehen vom Ausschluß der Frau aus der eigentlichen Gottesdienstgemeinde, in Israel die Frau wenigstens prinzipiell als dem Mann ebenbürtig anerkannt wird. Die Schrift bezeugt zudem, wie sie einige Male unter dem Einfluß des Geistes zur Prophetin wird: Miriam (Ex 15,20), Deborah und Yaël (Ri 4,4.5.31), Hulda (2 Kön 22,14–20). (Dazu vergleiche man im Neuen Testament 1 Ko 11,5.)

Man darf daher den Gegensatz zwischen dem Judentum und dem Christentum nicht übertreiben. Es wäre nicht nur ein Anachronismus, in diesem Kontext von Feminismus oder Antifeminismus zu reden, sondern Jesus sagte auch ausdrücklich, daß er «nicht kam, um (das Gesetz) abzuschaffen, sondern um (es) zu erfüllen» (Mt 5,17). So nahm die erste christliche Gemeinde weiterhin am jüdischen Kult im Tempel teil, auch wenn sie schon ihre eigenen Gottesdienste hatte (Apg 2,46; 3,1–3. 8–10; 4,1; 5,20–25.42). Erst die Verfolgungen zwangen die jüdenchristlichen Gemeinden mit dem jüdischen Kult zu brechen, und dies hatte negative Folgen für das Gleichgewicht und die Vitalität der christlichen Tradition.

Die jüdische, biblische Tradition legt ja eindeutig die Gleichheit zwischen Mann und Frau nahe, und das fängt schon an bei den beiden Schöpfungsberichten: nicht nur die Priesterschrift bezeugt: «Gott schuf den Menschen nach seinem Bild. (...) Als Mann und Frau schuf er sie» (Gen 1,27), sondern auch die plastische Erzählung des Jahwisten (Gen 2), die von den Frauenrechtlerinnen scharf angegriffen wird, zeigt auf eine in dem damaligen kulturellen Kontext geradezu revolutionäre Weise, daß die Frau im Gegensatz zu den Tieren dieselbe Natur wie der Mann hat, ihm eine Hilfe ist, die ihm gleich ist, und beide aufeinander angewiesen sind.

⁴ Der heutige Stand der Wissenschaft läßt es nicht zu, festzustellen, ob schon in der Zeit Jesu die Proselyten (Heiden, die zum Judentum

konvertieren wollten) getauft wurden. Obwohl eine solche Taufe (tebillah) für die Zeit nachher genügend belegt ist, ist es schwierig auszumachen, ob auch Frauen getauft wurden und wie das dann geschehen sein soll. Jedenfalls war diese Taufe kein Initiationsritus. Für die Männer war sie eindeutig ein Purifikationsritus, denn sie fand statt nach der Beschneidung der Männer, damit diese Männer, in zweifachem Sinn durch das Wasser der Taufe vom Blut gereinigt, ein Opfer als Zeichen ihrer Eingliederung auftragen lassen konnten. Auch außerhalb des Judentums findet man keine Hinweise, daß religiöse Initiationsriten damals auch an Frauen vollzogen wurden. Vergleiche dazu Goodwater, *Women in Antiquity. An Annotated Bibliography* (Metuchen 1975) und L. Swidler, *Women in Judaism* (Metuchen 1976). Die Arbeiten von J. Thomas, *Le mouvement baptiste en Palestine et Syrie. 150 avant Jésus Christ – 300 après Jésus Christ* (Duculot, Gembloux 1935), und G. Perrot, *Le mouvement baptistique (Cours de l'Institut Catholique, Paris 1976: über die Zeit zwischen dem Alten und dem Neuen Testament)* beschäftigen sich nicht mit der Taufe der Frauen. Perrot unterstreicht nur (S. 25), daß die Taufe der Proselyten im Gegensatz zu der Beschneidung kein Ritus der Eingliederung der Heiden in das jüdische Volk war und daß es guter jüdischer theologischer Tradition widersprochen hätte, ausgehend vom Spezialfall der Frauen, die Bedeutung der Proselytentaufe neu zu durchdenken.

⁵ Die Exegeten stimmen weitgehendst darin überein, daß das Lukasevangelium jünger ist als das Markusevangelium, das Lukas in seinem Evangelium verarbeitet, und daß es höchstwahrscheinlich auch jünger ist als das Mattäusevangelium. Man situiert es um das Jahr 80. Einige neuere Theorien schreiben den vier Evangelien ein weit älteres Entstehungsdatum zu, als das bis vor kurzem der Fall war. Nach z. B. Carmignac und dem anglikanischen Bischof J. A. T. Robinson, der damals das aufsehenerregende Buch «Honest to God» schrieb, sollen sie schon seit Anfang der fünfziger Jahre entstanden sein.

⁶ Das Ende des Markusevangeliums, das zwar kanonisch ist, aber von einer anderen Hand als der Rest des Evangeliums stammt, bezeugt, daß der auferstandene Jesus zuerst Maria Magdalena erschien (16,9). So bezeugen drei kanonische Evangelien (Mt, Mk, Joh), daß Jesus zuerst Frauen erschien und daß sie die ersten Zeugen seiner Auferstehung waren. Paradoxerweise ist Lukas, der sonst den Frauen am aufgeschlossensten gegenübersteht, der einzige, der von keiner Erscheinung des auferstandenen Jesus vor Frauen berichtet. Es ist nur die Rede von zwei Engeln, die ihnen erscheinen (24,4.23: die zwei Männer von v. 4 werden v. 23 als Engel interpretiert).

⁷ Die neue Aufmerksamkeit Jesu für die Frauen führt auch dazu, daß er sie in Schutz nimmt und verteidigt. Als Jesus gegen das Gesetz angeht, das es einem Mann erlaubte, seine Frau wegzuschicken, weist er betont darauf hin, daß der Mann sich dadurch gegen seine Frau versündigt: «Wer seine Frau entläßt und eine andere heiratet, der bricht *ih*r gegenüber (ep' autén: gegen sie) die Ehe.» (Mk 10,11.)

⁸ André Laurentin legt in seinem noch nicht erschienenen Buch *Doxa, Teil III* (Bloud, Paris) überzeugend die Struktur des Johannes-evangeliums dar.

⁹ Die Meinung von W. E. Phipps, daß Jesus verheiratet gewesen sein soll (Was Jesus Married?, Harper, New York 1970), wurde von verschiedenen Essayisten und Romanschriftstellern nicht ohne Sensationsucht aufgenommen. Sie hat aber keine einzige historische Grundlage und läßt sich nicht mit den Worten Jesu über das Verhältnis zwischen dem Zölibat und dem Reich versöhnen. Vgl. R. Laurentin: *Revue des sciences philosophiques et théologiques* (60 (1976) 479.

¹⁰ In Gal 4,4 gebraucht Paulus nicht das Verb «gennaō», «gebären» und im Passivum dann «geboren werden», sondern «gignomai», «werden»: ein Unterschied, der nicht ohne Bedeutung ist.

¹¹ R. E. Brown, u. a. in *The Birth of The Messiah* (Doubleday, New York 1977), ist dem Gegensatz zwischen der biologischen Mutter-schaft Marias und der Tatsache, daß Jesus diejenigen, die das Wort Gottes hören und befolgen, Mutter und Bruder nennt (z. B. Mt 12,46–50), sehr scharfsinnig nachgegangen, und es ist ihm auch gelungen, die relevanten Texte und die wichtigen Voraussetzungen zusammenzubringen und zu analysieren. Seine Erklärungen aber darüber, wie ursprünglich dieser Gegensatz entstanden ist und bewußt wurde, entspringen der Phantasie (vgl. R. Laurentin, *Revue des sciences phil. et théol.* 60 (1976) 311–314; 62 (1978) 99–101.

Aus dem Französischen übersetzt von Karel Hermans

RENÉ LAURENTIN

1917 in Tours (Frankreich) geboren. Docteur ès-Lettres der Sorbonne. 1952 Doktor der Theologie am Institut Catholique, Paris. 1953 Professor der Theologie an der Université de l'Ouest, Angers. Gastvorlesungen in Kanada (Montréal, Québec), in den USA (Dayton), in Italien (Mailand, Florenz und Rom) und in Lateinamerika. Consultor der theologischen Vorbereitungskommission des II. Vatikanums und Experte des Konzils. Mitglied der mariologischen Akademie (Rom) und Vizepräsident der Société française d'Études mariales. Mitarbeiter des Figaro. Tätigkeit als Seelsorger in der Nähe von Paris. Mehrere Veröffentlichungen, besonders über Maria, das Zweite Vatikanum und die Synoden: u. a. Développement et salut (Seuil, Paris 1969); Nouveaux ministères et fin du clergé (Seuil, Paris 1971); Lourdes. Dossier des documents authentiques 7 Bde (Lethielleux, Paris 1955–1966); Lourdes. Histoire authentique 6 Bde (u. a. Lethielleux,

Paris 1961ff); Logia 3 Bde (Lethielleux, Paris); Visage de Bernadette 2 Bde (Lethielleux, Paris); La Vierge au concile (Lethielleux, Paris 1965); Vie de Bernadette (DDB Paris 1978); Nouvelles dimensions de l'espérance (Cerf, Paris 1972); Thérèse de Lisieux. Mythes et réalité (Beauchesne, Paris 1973); Pentecôtisme chez les catholiques (Beauchesne, Paris 1974). Deutsche Übersetzungen u. a.: Struktur und Theologie der lukanischen Kindheitsgeschichte (Stuttgart 1967); Die marianische Frage (Freiburg/Basel/Wien 1965); Mutter Jesu – Mutter der Menschen. Zum Verständnis der marianischen Lehre nach dem Konzil (Limburg 1967); Die neuen Forderungen der Liebe (Graz/Wien/Köln 1971). Regelmäßige Berichterstattung über neue mariologische Veröffentlichungen in der Revue des sciences philosophiques et théologiques. Anschrift: B.P. 101, Grand-Bourg, 91001 Evry Cedex, Frankreich.

Manuel Alcalá

Die Frauenemanzipation: Ihre Herausforderung an die Theologie und an die Reform der Kirche

I. Themastellung

Die Theologie und das Leben der Kirche erfahren unablässig den Einfluß der Entwicklung der Menschheitsgeschichte. Diese Einwirkung ist etwas Normales und Heilsames. Wollte man sie nicht gebührend zur Kenntnis nehmen und registrieren, so müßte man meinen, die Theologie degeneriere zu einer Science-fiction und die Vitalität der Kirche mache, dem Geiste Christi fern, einen Winterschlaf durch.

Diese Beeinflussung kann jedoch von sehr unterschiedlicher Intensität und Beschaffenheit sein. Manchmal ruft sie ernste Schwierigkeiten, ja eigentliche Konflikte hervor. Dies war z. B. der Fall, als die ersten judenchristlichen Gemeinden mit der heidnischen Umwelt konfrontiert wurden. Andere Male sind diese Einflüsse nichts weiteres als ein vorübergehender Ansporn oder Hemmschuh von schwankender Dauer und Kraft. Schließlich gibt es Fälle, bei denen die Einwirkung eine eigentliche Herausforderung an die Überlieferung darstellt, die sich lange nicht anpaßt, was zu schlimmen Krisen und nicht wenigen Auseinandersetzungen von unterschiedlicher Art, Ausdehnung und Gefährlichkeit führt.

Zu den vielen geschichtlichen Bewegungen, die in der letzten Zeit mit größerer Stärke auf die Theologie und das Leben der Kirche einwirken, gehört zweifellos die Frauenemanzipation. Wir verstehen darunter hier und jetzt die geschichtliche Bewußtseinsbildung, deren Hauptziel es ist, die althergebrachte sexistische Diskriminierung sowohl in der bürgerlichen Gesellschaft als auch in der Kirche zu beseitigen. Ihre Methode besteht im Grunde darin, daß sie in der Gesellschaft die Frau in gleicher Weise wie den Mann als menschliche Person im Vollsinn anerkennt und in der Kirche sie als mündige, verantwortliche und schöpferische Tochter Gottes betrachtet.

Die Frauenemanzipation, auf deren verwickelte Geschichte wir hier nicht näher eingehen können, war in ihren Anfängen ein vorwissenschaftliches Phänomen. Sie hatte den Charakter eines soziologischen «Ethos», will sagen eines im Gegensatz zu der herkömmlichen Daseinsweise stehenden Daseinsstils, der friedlich oder mit Gewalt, auf dem Weg des Umsichgreifens oder mit ernststen Schwierigkeiten in bestimmte Sphären des öffentlichen Lebens, namentlich des politischen, gesellschaftlichen und kulturellen Lebens, immer mehr eindrang.

Die religiösen, namentlich die katholischen Kreise brachten den Bewegungen der Frauenemanzipation gleich von Anfang an große Zurückhaltung und viel Mißtrauen entgegen. Das päpstliche Lehramt wie die Theologie reagierten darauf im allgemeinen negativ, und zwar nicht nur beim Aufkommen und bei der Verfestigung dieser Bewegungen in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts, sondern bis tief in das zwanzigste Jahrhundert hinein.

Diese Distanzierung hatte vielfältige Gründe. Vor allem waren diese Bewegungen für sie durch drei Umstände belastet: Es handelte sich dabei um Strö-