

Die Rolle der Frau im 2. Makkabäerbuch und im lukanischen Doppelwerk

von Athanasios Despotis, Bonn

1. Einführung

Die These, dass Lukas sehr von der Septuaginta beeinflusst ist, gehört zu den Grundzügen der modernen Lukasforschung. In diesem Artikel versuche ich nicht, die Richtigkeit dieser Feststellung wiederum zu überprüfen. Mein Ziel ist es, die Bedeutung der Frau im lukanischen Doppelwerk von diesem Ausgangspunkt (der oben genannten These) zu verstehen. Die Wichtigkeit meines Versuchs ergibt sich aus dem Status der modernen Forschung¹. Einerseits existiert immer noch in der Forschung die Frage, ob Lukas ein frauenfreundlicher² oder frauenfeindlicher³ Autor war. Diese Frage ergab sich in den 70er Jahren und hat besonders weibliche Autoren berührt. Die Problematik hat sich zwar weiter entwickelt, jedoch glauben heute viele, dass diese Fragestellung nichts mit der Intention des dritten Evangelisten zu tun hat oder ein grober Anachronismus⁴ ist, der eigentlich zu einem Missverständnis des dritten Evangeliums führt. Trotz dieser These, dass die ganze Fragestellung anachronistisch sei, kann man nicht die Tatsache erklären, warum das lukanische Doppelwerk (besonders das Lukasevangelium) reiches Material über die Frauen enthält. Deswegen sucht man immer noch nach einer Antwort und einer vernünftigen Stellungnahme zur Problematik, die in den siebziger Jahren erschienen ist.

In diesem Artikel habe ich vor, eine eigene Antwort zu dieser Frage zu geben, gleichzeitig versuche ich aber die Gefahr vermeiden, Lukas mit Kriterien zu untersuchen, die den Autoren des 1 Jh. völlig fremd waren und nicht ihrem soziokulturellen Hintergrund entsprechen. Infolgedessen vergleiche ich die Bedeutung der Frau im lukanischen Doppelwerk mit ihrer Stellung im 2. Makkabäerbuch, ein Buch, das im gleichen soziokulturellen Raum geschrieben wurde. Es ist allerdings auffällig, dass immer mehrere Thesen über die Ähnlichkeit der Apostelgeschichte mit dem 2. Makk von den neueren Interpreten formuliert werden. Es sind nicht nur die äußerlichen Strukturmerkmale (Verfassung auf Griechisch, ähn-

¹ Einen übersichtlichen Bericht über den Status der modernen Forschung bietet *Sabine Bieberstein*, *Verschwiegene Jüngerinnen – vergessene Zeuginnen*, (Novum Testamentum et Orbis Antiquus 38), Göttingen 1998, S. 14ff.

² »The third Gospel is in a special sense the Gospel for women ... all through this Gospel they are allowed a prominent place, and many types of womanhood are placed before us.« *A. Plummer*, *The Gospel according to S. Luke*, [ICC], Edinburgh 1988⁵, XLII–XLIII. Eine Liste mit Autoren, die ähnliche Aspekte über Lukas vertreten s. *R. Karris*, *Women and discipleship in Luke*, *CBQ* 56 (1994) 2, 4.

³ z. B. *Elisabeth Schüssler Fiorenza*, *But she Said: Feministic Practices of Biblical Interpretation* Beacon Press, Boston 1992. *Barbara Reid*, *Choosing the Better Part? Women in the Gospel of Luke*, Liturgical Press, Minnesota 1996.

⁴ *T. Seim*, *The Double Message: Patterns of Gender in Luke and Acts*, Abingdon – Nashville 1994, S. 249.

liche Ausdrucks- und Strukturformen⁵ – man kann auch den Appendix der kritischen Ausgabe des Neuen Testaments von Nestle-Aland konsultieren, damit er feststellt, dass viele Zitierungen aus dem 2 Makk in Apg anzufinden sind), die philologische Gattung (Sensationsgeschichtsschreibung⁶), oder die hellenistische Welt, in der beide Werke abgefasst wurden, sondern auch die theologische Interpretation der jeweiligen historischen Ereignisse, die die beiden Geschichtswerke so ähnlich machen⁷. In beiden Erzählungen verfügen die Berichte über eine theologische Qualität, und die Vergangenheit wird erzählt, damit der Leser oder der Zuhörer die direkte Wirkung Gottes auf die Geschichte seines Volkes begreift. Auf Grund dessen ist der theologische Faktor derjenige, der die Geschichtsschreibung und die Vorstellung der jeweiligen Ereignisse und Figuren der beiden Autoren beeinflusst. Da man aber die Apostelgeschichte und das Lukasevangelium als zwei Teile eines Werkes betrachten darf, erweitere ich den Vergleich auf das ganze lukanische Doppelwerk und versuche, von den oben genannten theologischen- und Forschungsausgangspunkten die Bedeutung der Frau in beiden Werken unter synchronem⁸ Aspekt zu untersuchen und die möglichen literarischen und theologischen Querverbindungen darzustellen.

2. Makkabäerbuch

a) Allgemeine Information

Die Informationen über die Frauen, die wir aus dem 2. Makkabäerbuch sammeln können, sind relativ gering. Das ist selbstverständlich für einen Text, der die Geschichte eines Volksprotests (zuerst) und einer Revolution (später) beschreibt, in der die Hauptrolle den Männern zukommt⁹. Es ist so, dass die Hauptakteure in dieser Erzählung fast immer

⁵ Man kann die zwei Bücher auf mehreren Ebenen vergleichen. Es ist kein Zufall, dass beide Autoren ähnliche Ausdrücke oder Motive verwenden, die nur in diesen zwei Büchern erscheinen: z.B. Die Beschreibung des gleichen furchtbaren Todes zwei überheblichen Tyrannen 2 Makk 9,9 (Antiochos IV.) und Apg 12,23 (Herodes Agrippas). Besonders in den letzten Kapiteln der Apostelgeschichte wird die Ähnlichkeit der beiden historiographischen Werke noch deutlicher. Man kann z.B. die Briefe, die im 2. Makk stehen, mit dem Brief von Lysias (Apg 23, 25–30) vergleichen. Weiter darf man die Struktur der beiden Werke im Ganzen gegenüberstellen, indem beide nichts von dem Tod ihres Hauptakteurs erwähnen (Judas in 2. Mak. Paulus in Apg). Mehrere Ähnlichkeitspunkte siehe in *H. Lichtenberger*, *The Untold End: 2 Maccabees and Acts*, Manuskript (nicht veröffentlicht), S. 2.

⁶ *E. Plümacher*, *Terateia*, in *Geschichte und Geschichten*, S. 36f. Zitierung bei *H. Lichtenberger*, *The Untold End: 2 Maccabees and Acts*, Manuskript (nicht veröffentlicht), S. 2.

⁷ Die Idee, diesen Artikel zu verfassen, entstand im Rahmen einer Sitzung des Doktorandenkolloquiums meines Lehrers in Tübingen Prof. Dr. Hermann Lichtenberger, wo er einen Vortrag mit dem Thema »The Untold End: 2 Maccabees and Acts« gehalten hat. Ich bin ihm dankbar sowohl für die wissenschaftlichen Anregungen als auch für das Ms. seines Vortrages. Sein Vortrag bezieht sich auf zwei Veröffentlichungen von Prof. Dr. *H. Lichtenbergers* Geschichtsschreibung und Geschichtserzählung im 1. und 2. Makkabäerbuch, *BZNW* 129 (2005) 197–212. *Ders.*, *Jews and Christians in Rome in the Time of Nero: Josephus and Paul in Rome*, *ANRW* II 26,3 (1996) 2142–2176.

⁸ Die meisten Untersuchungen, die die Stellung der Frau im lukanischen Doppelwerk behandeln, haben einen redaktionskritischen Charakter. S. *R. Karris*, *Women and discipleship in Luke*, *CBQ* 56 (1994) 4ff. *E. Adamtziloglou*, *Die Frauen in der Jüngerschaft Jesu nach der Redaktionsarbeit von Lukas*, *Ofo* 13 (1999) 151ff. *R. Karris*, *Women and discipleship in Luke*, *CBQ* 56 (1994) 4ff.

⁹ Könnte der Verfasser oder Epitomator dieses Buches (besser dieser Zusammenfassung des Buches des Jason von Cyrene s. 2,23) eine Frau sein? Eine negative Antwort auf diese Frage sieht zwar selbstverständlich aus, aber auch die Bejahung kann ein paar Gründe für sich haben. Im Fall, dass

Männer sind und Judas der Makkabäer als Protagonist der Revolution (8,1ff.) anerkannt wird. Trotz der entscheidenden männlichen Rollen vergisst der Autor nicht, das Verhalten und die Reaktionen der Frauen in der Zeit des Protests des Volks gegen den seleukidischen Kanzler Heliodor (Kap. 3) und der Martyrien, die die frommen Juden vom seleukidischen König Antiochos IV. Epiphanes (Kap. 5f.) erlitten haben, zu betonen.

Allgemein versucht sich der Autor den Protest gegen Heliodor und die makkabäische Revolution zuerst als eine Bewegung des ganzen (gläubigen) Volks für die Verteidigung der Gaben Gottes bzw. für *das Gesetz, das Land und den Tempel* (νόμου, πατρίδος καὶ ἱεροῦ ἁγίου 13,12) vorzustellen. Besonders der Tempel steht immer im Vordergrund. Die Juden *fürchteten weniger um Frauen und Kinder, um Brüder und Verwandte, als um die Heiligkeit des Tempels* (ἦν γὰρ ὁ περὶ γυναικῶν καὶ τέκνων, ἔτι δὲ ἀδελφῶν καὶ συγγενῶν ἐν ἥττονι μέρει κείμενος αὐτοῖς, μέγιστος δὲ καὶ πρῶτος ὁ περὶ τοῦ καθηγιασμένου ναοῦ φόβος 15,18). Der Tempel war ein Symbol der Anwesenheit Gottes unter den Juden in Jerusalem, wo allerdings – nach den Juden¹⁰ – das Zentrum der Welt liegt. Die Juden glaubten in dieser späten Zeit, in der das 2. Makkabäerbuch geschrieben wurde, dass Gott auf *nichts angewiesen sei; dennoch hat es ihm gefallen, einen Tempel bauen zu lassen, in dem er unter ihnen wohnt*. (Σὺ κύριε τῶν ὅλων ἀπροσδεὴς ὑπάρχων ἡδύοκῃσας ναὸν τῆς σῆς σκηνώσεως ἐν ἡμῖν γενέσθαι 14,35). Im Tempel konnten sie eine Art unmittelbaren Kontakt mit Gott genießen. Dieser Kontakt war das besondere Kennzeichen der Identität eines Juden. Indem er in Kommunikation mit Gott blieb, konnte er seine jüdische Identität erhalten. Daher war die Schändung des Tempels das Schlimmste, was einem gläubigen Juden passieren konnte. Da die Juden den Tempel als ein sichtbares Zeichen der Anwesenheit Gottes und des direkten Kontaktes mit ihm betrachteten, konnten sie überhaupt keine Schändung des heiligen Ortes dulden, da dadurch ihre Religiosität und ihre Identität als Nation und ihr Bund als Volk verletzt wurde. Infolgedessen war der große Wunsch eines Juden vor Gott *Pflanz dein Volk an deinem heiligen Ort ein!* (καταφύτευσον τὸν λαόν σου εἰς τὸν τόπον τὸν ἁγίόν σου 1,29). Trotz des großen Respekts vor dem Tempel in Jerusalem gab es auch eine beachtliche Sorge um die menschliche Existenz.

Palästina als der Ort gilt, wo das 2. Makkabäerbuch verfasst wurde, sollten wir daran denken, dass das palästinische Judentum in dieser Zeit (124 v. Chr.–70 n. Chr. für die Datierung s. *Lichtenberger*, S. 4) eine Frau als Königin hatte! Es geht um Alexandra Salome (139–67 v. Chr.), die die Juden immer mit positiven Farben in Erinnerung behalten haben. Es ist nicht auszuschließen, dass jemand (Frau oder Mann) an ihrem Königshof solch ein Buch geschrieben hat, in dem eine Frauengestalt mit großem Nachdruck dargestellt wird (Kap. 7). Trotz der großen Bedeutung der weiblichen Rolle in Kap. 7 darf man nicht davon ausgehen und behaupten, dass es sich im Fall des 2. Makk um eine Schriftstellerin handelt. Einerseits könnte in dieser Beschreibung ein männlicher Aspekt über die Anteilnahme der jüdischen Frauen am Volkswiderstand ausgedrückt werden [Die Aspekte des Autors werden in der Einführung (2,19–32) dem Epilog (15,37–39) und der Argumentation (4,17, 5,17–20 6,12–17) eindeutig]. Andererseits bleibt der Verfasser des Textes anonym (s. 2,23) und diese Anonymität erlaubt uns nicht, solche Vermutungen als Tatsachen nachzuweisen. Die Diskussion über mögliche anonyme Autorinnen, die hinter kanonischen oder apokryphen Büchern stehen, wird aber immer mehr verbreitet, s. *Mary Lefkowitz*, Did Ancient Women Write Novels?, in: *Amy-Jill Levine (Hg.)*, Women Like This. New Perspectives on Jewish Women in the Greco-Roman World, (SBL Early Judaism and its Literature 1), Atlanta 1991, S. 199–219. *R. Krämer*, Women's Authorship of Jewish and Christian Literature in the Greco-Roman Period, in: *Amy-Jill Levine (Hg.)*, Women Like This. New Perspectives on Jewish Women in the Greco Roman World, (SBL Early Judaism and its Literature 1), Atlanta 1991, S. 221–241.

¹⁰ 2 Makk 2,18; 3,12; 5,15.

Der Tempel war allerdings ein Zeichen der Pflege, der Barmherzigkeit und der Liebe Gottes für sein Volk und daher *hat nicht der Herr das Volk erwählt wegen des Ortes, sondern den Ort wegen des Volkes. Deswegen litt auch der Ort mit unter den Unglücksschlägen, die das Volk trafen, wie er später Anteil hatte an seinem Glück. Als der Allherrscher zürnte, lag der Ort verlassen da; als aber der große Herr sich wieder versöhnen ließ, wurde er in aller Pracht wiederhergestellt.* (ἀλλ' οὐ διὰ τὸν τόπον τὸ ἔθνος, ἀλλὰ διὰ τὸ ἔθνος τὸν τόπον ὁ κύριος ἐξελέξατο. διόπερ καὶ αὐτὸς ὁ τόπος συμμετασχὼν τῶν τοῦ ἔθνους δυσπετημάτων γενομένων ὕστερον εὐεργετημάτων ἐκοινωνήσεν, καὶ ὁ καταλειφθεὶς ἐν τῇ τοῦ παντοκράτορος ὀργῇ πάλιν ἐν τῇ τοῦ μεγάλου δεσπότητος καταλλαγῇ μετὰ πάσης δόξης ἐπανωρθώθη 5,20)¹¹.

Hier ist eine Erklärung zur Frage vorhanden, warum das Volk an dem Widerstand gegen Heliodor teilnahm. Der Verfasser betont, dass das ganze Volk (nämlich alle gläubigen Juden) in dem Widerstand gegen Heliodoros (3,1ff.) engagiert haben. Die Beschreibung ist auffällig: *Die Leute stürzten in Scharen aus den Häusern heraus zum öffentlichen Gebet; denn dem Tempel drohte Schändung.* (ἐτι δὲ ἐκ τῶν οἰκιῶν γεληδὼν ἐξεπήδων ἐπὶ πάνδημον ἱκετεῖαν διὰ τὸ μέλλειν εἰς καταφρόνησιν ἔρχεσθαι τὸν τόπον 3,18). Ich habe das Adjektiv πάνδημον (πᾶς+δῆμος das ganze Volk) und das Nomen τὸν τόπον (den Tempel) unterstrichen, damit der Charakter dieses gemeinschaftlichen Engagements deutlich wird.

b) Drei wichtige Textstellen

Um den Charakter des gemeinsamen Protests gegen die Schändung des Tempels darzustellen, schildert der Autor das Trauern der Frauen (pauschal) wegen der Bedrohung des Tempels und des Volkes von Heliodor: *Die Frauen zogen Trauerkleider an, die die Brüste freiließen, und drängten sich auf die Straßen. Von den jungen Mädchen aber, die man sonst eingeschlossen hielt, liefen die einen an die Türen, die andern auf die Mauern; einige beugten sich aus den Fenstern heraus. Sie alle streckten die Hände zum Himmel empor und beteten flehentlich. Es war zum Erbarmen, wie die Menge sich in heillosem Durcheinander zu Boden warf...* (ὑπεζωσμένοι δὲ ὑπὸ τοὺς μαστοὺς αἱ γυναῖκες σάκκους κατὰ τὰς ὁδοὺς ἐπλήθυνον· αἱ δὲ κατὰ κλειστοὶ τῶν παρθένων, αἱ μὲν συνέτρεχον ἐπὶ τοὺς πυλῶνας, αἱ δὲ ἐπὶ τὰ τεῖχη, τινὲς δὲ διὰ τῶν θυρίδων διεξέκυπτον· πᾶσαι δὲ προτείουσαι τὰς χεῖρας εἰς τὸν οὐρανὸν ἐποιοῦντο τὴν λιτανεῖαν· ἐλεεῖν δ' ἦν τὴν τοῦ πλήθους παμμιγῇ πρόπτωσιν...3,19–21). Die Strategie des griechischen Textes ist in diesem Fall wieder auffällig. Der Autor benutzt eine sehr lebhafteste Ausdrucksweise, um zu beweisen, dass alle jüdischen Frauen, die älteren wie die jüngeren, die verheirateten und die Jungfrauen (αἱ γυναῖκες...ἐπλήθυνον, αἱ κατὰ κλειστοὶ τῶν παρθένων, αἱ μὲν...αἱ δέ, πᾶσαι) trauerten und zusammen mit dem ganzen Volk mitmachten: τὴν τοῦ πλήθους παμμιγῇ πρόπτωσιν.

Im Rahmen der oben genannten Feststellungen über die Strategie des Textes sollte man auch zwei weitere Abschnitte berücksichtigen, bei denen auch Frauen erwähnt werden. Im ersten wird der Mut zweier Frauen hervorgehoben, die die Befehle des Tyrannen (diesmal des Antiochos IV.) ignoriert haben und ihre Säuglinge beschnitten¹² haben: *Man führte nämlich zwei Frauen vor, die ihre Kinder beschnitten hatten. Darauf hängte man ihnen die Säuglinge*

¹¹ Diese Formulierung könnte man mit Mk 2,27 (ohne synopt. Parallelen!) assoziieren: »Τὸ σάββατον διὰ τὸν ἄνθρωπον ἐγένετο καὶ οὐχ ὁ ἄνθρωπος διὰ τὸ σάββατον« Es ist merkwürdig, dass es in der kritischen Textausgabe von Nestle keine Erwähnung zu dieser Stelle von 2 Makk gibt. Jesus betont den barmherzigen Charakter des Sabbatgebots, das eigentlich des Menschen und nicht Gottes wegen gegeben wurde. Das ist auch in der Thora explizit formuliert (Dt 5,14).

¹² Es ist nicht klar ob sie selber die Beschneidung gemacht haben, oder nur die Verantwortung für diese hatten.

an die Brüste, führte sie öffentlich in der Stadt umher und stürzte sie dann von der Mauer (δύο γὰρ γυναῖκες ἀνήχθησαν περιτετμηκυῖαι τὰ τέκνα· τούτων δὲ ἐκ τῶν μαστῶν κρεμάσαντες τὰ βρέφη καὶ δημοσίᾳ περιαγαγόντες αὐτὰς τὴν πόλιν κατὰ τοῦ τείχους ἐκρήμνισαν. 6,10). Die Frauen litten, um die Gebote Gottes zu halten. Das betont der Autor auch mit der Erwähnung *Da konnte man nun das Elend sehen, das hereinbrach*. (Παρὴν οὖν ὅραν τὴν ἐνεστῶσαν ταλαιπωρίαν 6,8).

Die Intention des Autors wird explizit ausgedrückt gerade vor dem im Zusammenhang dieses Artikels wichtigsten Abschnitts. Der größere Teil von Kap. 6 beinhaltet das Martyrium des Schriftgelehrten Eleasar und endet mit der Feststellung, *dass der Schriftgelehrte Eleasar durch seinen Tod nicht nur der Jugend, sondern den meisten aus dem Volk ein Vorbild für edle Gesinnung und ein Denkmal der Tugend hinterließ* (οὐ μόνον τοῖς νέοις, ἀλλὰ καὶ τοῖς πλείστοις τοῦ ἔθνους τὸν ἑαυτοῦ θάνατον ὑπόδειγμα γενναϊότητος καὶ μνημόσυνον ἀρετῆς καταλιπὼν 6,31). Anknüpfend an diese Erzählung fügt der Autor das Martyrium der Mutter mit ihren sieben Söhnen hinzu und verbindet die beiden Texteinheiten mit dem Ausdruck *Συνέβη δὲ καί...* Die Darstellung des Martyriums dieser Familie findet sich im Kern des 2 Makk. Das gesamte Kap. 7, das besonders lang ist und in der Mitte des Buches steht, ist dieser Geschichte gewidmet¹³. Es geht um ein Martyrium, nämlich eine Erzählung, die die Aufopferung eines Menschen – hier mehrerer – schildert, der wegen seines Glaubens leidet¹⁴.

c) Die Mutter mit den sieben Söhnen

Was die Textstrategie betrifft, will der Autor mit dieser Erzählung wieder den gemeinsamen Charakter des Protestes des Gottesvolkes zeigen und gleichzeitig den Grund betonen, der Gottes Erbarmen für die Juden und Seinen Zorn gegen den Tyrannen verursacht hat (8,4). Kurz vorher hat der Autor das Martyrium eines sehr alten Mannes erwähnt, der mit seinen *neunzig Jahren* (ἐνενηκονταετῆς 6,24) *nicht nur der Jugend, sondern den meisten aus dem Volk ein Beispiel für edle Gesinnung und ein Denkmal der Tugend hinterließ* (6, 31). »Der Widerstand der sieben Brüder wird dadurch zu einer Handlung in der junge Männer dem Beispiel des Greisenalters folgen«¹⁵. Jetzt kommt in Kap. 7 die Mutter mit ihren sieben Kindern¹⁶ an die Reihe, um dem intendierten Leser noch ein weiteres Tugendvorbild zu geben. Damit

¹³ Das gleiche Thema wird im außerkanonischen 4. Makkabäerbuch behandelt.

¹⁴ Das Martyrium (s. 6,18–7,42 14,37–46) war als philologische Gattung in der hellenistischen Zeit verbreitet. Auch im Buch des Propheten Daniel (Kap. 3 und 6 in der Septuaginta) trifft man auf ähnliche Erzählungen. Es geht um eine Gattung, die vermutlich auch mit den in hellenistischer Welt weit bekannten Erzählungen über die Martyrien der Philosophen (Zenon, Anaxarchos, Sokrates) zu tun hat. Dieter Bauer, Märtyrertod und Auferstehungshoffnung. Der Tod von Märtyrern und die Hoffnung auf die Auferstehung, *BK* 57 (2002) 84. Auch Lukas fügt in die Apostelgeschichte solche Berichte ein, z.B. Apg 7 das Martyrium des Stephanus. Es ist allerdings auffällig, dass Lukas in Apg 12 Martyrien erwähnt, die Jakobus, Petrus und andere Mitglieder der Urgemeinde durch Herodes Agrippas erlitten. Auf ähnliche Weise wird in 2 Mak berichtet, wie Antiochos die Juden gequält hat, damit sie die Thoragebote nicht mehr halten. Beide Tyrannen aber haben den gleichen Tod erlitten. S. P. Borgen, Some Crime-and-Punishment Reports, in: Ilona Riedel-Spangenberg – E. Zenger (Hgg.), Gott bin ich, kein Mann. Beiträge zur Hermeneutik der biblischen Gottesrede, *Festschrift für Helen Schüngel-Straumann* zum 65. Geburtstag, Schöningh – Paderborn u.a. 2006, S. 67–78.

¹⁵ S. Marie-Therese Wacker, Theologie einer Mutter – eine Mutter als Theologin. Feministisch-exegetische Anmerkungen zu 2. Makk 7, in: J. Neusner – A. Avery-Peck – A. Laato – R. Nurmela – K.-G. Sandelin (Hgg.), *Ancient Israel, Judaism and Christianity in Contemporary Perspective*, Lanham u.a. 2006, S. 260.

¹⁶ Vgl. Jer 15,9, wo ein Gegenbild der Mutter mit den sieben Söhnen steht.

bilden die Kap. 6 und 7 eine thematisch, strukturell abgrenzbare Einheit. Der alte Eleasar mit seiner Bereitschaft zum Martyrium hat eine Vorbildfunktion für die Jugend.

Bevor ich die Erzählung der Mutter mit den sieben Söhnen genauer erforsche, muss ich erwähnen, dass ich parallel zur synchronen Untersuchung, die Interpretation zweier wichtiger Kirchenväter der frühen Kirche verwende, die zeitlich, örtlich und kulturell näher als die modernen Exegeten zur Umwelt Palästinas gelebt haben¹⁷: Gregorios der Theologe (330–389) und Johannes Chrysostomos (344–407)¹⁸. Ihre Aspekte werden uns weiter helfen, die pragmatische Funktion des Textes zu entdecken und eine originelle Interpretation der Erzählung im Rahmen des frühen Christentums zu genießen.

Die Figur der Mutter hat in dieser Erzählung eine ganz zentrale Rolle, obwohl ihr Name verschwiegen bleibt. In der eröffnenden Szene (7,1) und in den Schlussnotizen (7,41) wird nur ihre Anwesenheit erwähnt. Sie bekommt aber im Zentrum des Textes zwei eigenständige Auftritte (7,20–23 und 24–29)¹⁹. Was den übrigen Text betrifft, erzählen die VV. 2–19 vom Martyrium der sechs älteren Brüder und ihre Reden an den Tyrann²⁰. In 7,20 betont aber der Autor mit einem wertenden Urteil, dass *die Mutter überaus bewundernswert war und sie es verdient hat, dass man sich an sie mit Hochachtung erinnert. An einem einzigen Tag sah sie nacheinander ihre sieben Söhne sterben und ertrug es tapfer, weil sie dem Herrn vertraute* (ὑπεραγόντως δὲ ἡ μήτηρ θαυμαστή καὶ μνήμης ἀγαθῆς ἄξια, ἥτις ἀπολλυμένων υἱοῦς ἑπτὰ συνορώσα μιᾶς ὑπὸ καιρὸν ἡμέρας εὐψύχως ἔφερεν διὰ τὰς ἐπὶ κύριον ἐλπίδας). Wie diese Erwähnung beim Leser wirken kann, erklärt die Interpretation der Erzählung von Chrysostomos: *Laßt uns die Kinder beiseite lassen und die Schwächere als sie [die Kinder] in die Mitte bringen; die Frau, die Alte, die Mutter von sieben Kindern. Da allerdings ihre mütterlichen Wehen ein großes Hindernis an diesem Kampf waren. Was sollte man zuerst an ihr bewundern? Ihre natürliche Schwäche oder ihr großes Alter oder ihre Empfindsamkeit?*²¹ *Es geht nicht einfach um eine gläubige Frau, sondern um eine Mutter, die sich lange schon in ihrem Leben gemüht hatte, damit sie solch eine große Familie versorgt, deswegen war das Martyrium viel schwieriger für sie. Trotzdem stellt der Autor sie als so kraftvoll dar, dass sie ihre Kinder weiter ermutigen kann, damit sie das Martyrium ertragen. Ihre Art und ihre Worte sind so großartig, dass Chrysostomos von »φιλοσοφίας ὑπερβολήν« (=übermäßige*

¹⁷ Eine sehr umfangreiche Untersuchung der Stellung der Frau in der griechisch-römischen Welt und in der früheren patristischen Literatur ist die folgende: G. Clark, *Women in Late Antiquity. Pagan and Christian Life-Styles*, Oxford 1992.

¹⁸ Ich beziehe mich auf die folgenden echten patristischen Homilien: *Gregorios von Nazianz*, Homilia 15, *Eis τοὺς Μακκαβαίους*: PG 35, 911A–934A. *Johannes Chrysostomos*, *Eis τοὺς ἁγίους Μακκαβαίους καὶ εἰς τὴν μητέρα αὐτῶν* A, B, C: PG 50, 617–628. *Ders.*, *Περὶ Ἑλεαζάρου καὶ ἑπτὰ Παίδων*: PG 63, 523–530.

¹⁹ Es ist auffällig, dass neben den Brüdern kein Vater und keine Schwester genannt werden. Deshalb kann man Mutter und Brüder unter der klassischen Konstellation von Witwe und Waisen sehen. *Marie-Therese Wacker*, *Theologie einer Mutter – eine Mutter als Theologin. Feministisch-exegetische Anmerkungen zu 2. Makk 7*, in: J. Neusner – A. Avery-Peck – A. Laato – R. Nurmela – K.-G. Sandelin (Hgg.), *Ancient Israel, Judaism and Christianity in Contemporary Perspective*, Lanham u.a. 2006, S. 260.

²⁰ Ihre Worte sind eine Theologie des Widerstands, die in der Hoffnung kulminiert, dass Gott die Gerechten, die um der Treue zu Gottes Weisungen willen in den Tod gegangen sind, auferwecken wird. *Marie-Therese Wacker*, a.a.O., S. 261.

²¹ »Τὰ παῖδια ἀφέντες τὴν ἀσθενεστέραν αὐτῶν παράγωμεν εἰς μέσον, τὴν γυναῖκα, τὴν γεγρακυῖαν, τὴν ἑπτὰ παίδων μητέρα' καὶ γὰρ αἱ ὠδίνες οὐ μικρὸν κώλυμα τῶν παλαισμάτων τούτων εἰσί. Τί οὖν αὐτῆς πρότερον θαυμάσαι ἄξιον; Τὸ τῆς φύσεως ἀσθενές, ἢ τὸ τῆς ἡλικίας ὥριμον, ἢ τὸ τῆς συμπαθείας εὐεπηρεάστον;« (MPG 50, 619).

Weisheit²² spricht. All ihre Gedanken und ihr Verhalten sind aufgrund ihres Glaubens zu verstehen, dass Gott alles aus dem Nichts geschaffen hat, und deswegen kann er das Leben ihr und ihren Söhnen wieder schenken²³. Besonders der Fall des letzten und jüngsten Kindes veranlasst den Autor, uns den großartigen Charakter der Frau, nämlich der Mutter, darzustellen. Statt ihn vor dem schwerem Leiden zu bewahren, gibt die Mutter ihrem jüngsten Sohn den Mut, sich dem Leiden nicht zu versagen. Ihre Worte haben einen sehr bedeutsamen²⁴ theologischen Sinn und betonen den Glauben an die Auferstehung der Toten²⁵. Ihre Rede kombiniert aber traditionelle jüdische Topoi mit hellenistisch-griechischer und zwar stoischer Argumentation²⁶.

Die Mutter übernimmt in dieser Situation eine einzigartige Rolle und »become a paragon of self-sacrifice in both the cult and the early Christian traditions«²⁷. Indem sie ihre Söhne zum Märtyrertod ermutigt, opfert sie sie eigentlich. Die Väter des Ostens assoziieren die konkrete Situation mit der Opferung des Isaaks und vergleichen die Frau mit Abraham (s. auch 4 Makk 18,1 ὁμόψυχον Ἀβραάμ): *Ich bewundere ihr Opfer, das ähnlich wie Abrahams war, oder, wenn es mir erlaubt ist, so zu sprechen, ihr Opfer war größer als dasjenige Abrahams. Abraham zwar bringt nur Einen zum Opfer, obwohl er sein Einzelkind und verheißten war und man in ihm die Erfüllung der Verheißung erwartete... sie aber brachte Gott eine große Anzahl von Kindern zum Opfer, und damit hat sie die Mütter und die Priester mit ihrem Opfer, dem heiligen menschlichen Feueropfer, das sie gern zur Schlachtung fuhr, übertroffen*²⁸.

²² PG 50,621A.

²³ 2 Makk 7,23 »τοιγαροῦν ὁ τοῦ κόσμου κτίστης ὁ πλάσας ἀνθρώπου γένεσιν καὶ πάντων ἐξευρῶν γένεσιν καὶ τὸ πνεῦμα καὶ τὴν ζωὴν ὑμῖν πάλιν ἀποδίδωσιν μετ' ἐλέους, ὡς νῦν ὑπεροράτε ἑαυτοὺς διὰ τοὺς αὐτοῦ νόμους« (=Nein, der Schöpfer der Welt hat den werdenden Menschen geformt, als er entstand; er kennt die Entstehung aller Dinge. Er gibt euch gnädig Atem und Leben wieder, weil ihr jetzt um seiner Gesetze willen nicht auf euch achtet).

²⁴ Marie-Therese Wacker, *Theologie einer Mutter – eine Mutter als Theologin. Feministisch-exegetische Anmerkungen zu 2. Makk 7*, in: J. Neusner – A. Avery-Peck – A. Laato – R. Nurmela – K.-G. Sandelin (Hgg.), *Ancient Israel, Judaism and Christianity in Contemporary Perspective*, Lanham u.a. 2006, S. 259: »...sie artikuliert eines der erstaunlichsten Gottes-Bekenntnisse der frühjüdischen Zeit«.

²⁵ H. Lichtenberger, *The Untold End: 2 Maccabees and Acts*, Manuskript (nicht veröffentlicht), S. 4: »The martyrdom account in chapter 7 not only portrays unswerving loyalty to the Torah, but also provides an eloquent witness to the hope in resurrection for mutilated bodies at the end of time (see also the death of Razis in 14,37–46). Reason for confident belief in Resurrection is found in 7,28, according to which God is described as one who created the world »out of things that already existed« (7,29).

²⁶ R. Young, *The Woman with the Soul of Abraham. Traditions about the Mother of the Maccabean Martyrs*, in: Amy-Jill Levine (Hg.), *Women Like This New Perspectives on Jewish Women in the Greco-Roman World*, (SBL Early Judaism and its Literature 1), Atlanta 1991, S. 71. Die Griechen schätzten sehr bei einer Frau ihre Weisheit und Klugheit. S. Mary Lefkowitz, *Γυναίκες στον ελληνικό μύθο* (Übersetzung von Amalia Megapanou), Athen 1995, S. 206.

²⁷ R. Young, *The Woman with the Soul of Abraham. Traditions about the Mother of the Maccabean Martyrs*, in: Amy-Jill Levine (Hg.), *Women Like This New Perspectives on Jewish Women in the Greco-Roman World*, (SBL Early Judaism and its Literature 1), Atlanta 1991, S. 67.

²⁸ Gregorios von Nazianz, *Homilia 15, Eis tous Makkabaious*: PG 35, 917 CD »ὡ τῆς Ἀβραμαίου θυσίας ἐκείνης εἰ μὴ τι τολμητέον, καὶ μείζον. Ὁ μὲν γὰρ ἓνα προσάγει προθύμως, εἰ καὶ τὸν μονογενῆ, καὶ τὸν ἐκ τῆς ἐπαγγελίας, καὶ εἰς ὃν ἡ ἐπαγγελία· καὶ τὸ μείζον, ὅτι μὴ τοῦ γένους μόνον, ἀλλὰ καὶ τῶν τοιοῦτων θυμάτων, ἀπαρχὴ καὶ ρίζα καθίσταται· ἡ δὲ δῆμον ὄλων παιδῶν καθιέρωσε τῷ Θεῷ, νικήσασα καὶ μητέρας, καὶ ἱερέας, τοῖς θύμασι προθύμοις εἰς σφαγὴν, ὁλοκαυτώμασι λογικοῖς, ἱερεῖοις ἐπειγομένοις«. Ähnlich Chrysostomos:

d) Zusammenfassung

Der Schwerpunkt dieses Artikels liegt aber nicht auf dieser Figur, sondern allgemein auf der Beschreibung der Bedeutung der Frau im 2 Makk. Alle vorherigen Erwähnungen der jüdischen Frauen genügen, um zu zeigen, dass der Autor trotz der Tatsache, dass die Hauptrolle im 2 Makk den Männern zukam, die Bedeutung der Frau und ihre Leistung beim Protest und den Martyrien anerkannt. Das stimmt mit der allgemein in hellenistischer Zeit herrschenden Tendenz überein, nach der die Frau offiziell in der hellenistischen Welt und in Palästina auch an Anerkennung in öffentlichem Leben gewann²⁹. Der Autor des 2 Makk versucht aber durch diese Erwähnungen nicht die Rolle der Frau aus anthropologischer Sicht hervorzuheben³⁰, sondern es interessiert ihn zu zeigen, dass alle Juden, die konsequent in ihrem Glauben waren, – Männer, Frauen, Alte und Kinder – an dem Protest gegen Heliodor und den Martyrien des Antiochos IV. beteiligt waren. Ihr Wunsch war es, dass der Tempel und die heilige Stadt nicht geschändet werden. So konnten die Juden ihre Einheit als Gottesvolk erhalten, indem Sie alle unmittelbaren Kontakt mit Gott im Tempel der heiligen Stadt haben konnten, und deswegen hofft der Autor »ἐλπίζομεν γὰρ ἐπὶ τῷ θεῷ ὅτι ταχέως ἡμᾶς ἐλεήσει καὶ ἐπισυνάξει ἐκ τῆς ὑπὸ τὸν οὐρανὸν εἰς τὸν ἅγιον τόπον« (Darum hoffen wir nun, dass Gott bald mit uns Erbarmen hat und uns aus der ganzen Welt an seinen heiligen Ort zusammenführt 2,18). Deshalb müsste er entsprechende Vorbilder in seinem Buch darstellen, wie das der Mutter mit den sieben Söhnen.

PG 50, 620. »Ἐννόησον πῶς θαυμάζομεν τὸν πατριάρχην Ἀβραάμ, ὅτι τὸν υἱὸν αὐτοῦ ἀνενεγκὼν συνεπόδισε καὶ ἐπὶ τὸ θυσιαστήριον ἀνεβίβασε, καὶ τότε ὄψει καλῶς ὅση τῆς γυναικὸς ἡ ἀνδρεία«.

²⁹ Elizabeth Carney, What's in a Name?, in: Sarah Pomeroy (Hg.), Women's History and Ancient History, 1991, S. 163. S. Elaine Fantham u.a., Women in the Classical World, Oxford 1994, S. 136ff. Sarah Pomeroy, Goddesses, Whores, Wives and Slaves. Women in Classical Antiquity, New York 1975, S. 120ff. Man muss auch erwähnen, dass die Frau auch in der jüdischen Synagoge an Anerkennung gewann. Es ist erstaunlich, dass immer mehr Inschriften in Griechenland gefunden werden, bei denen Frauen über Titel verfügen, mit denen Männer im Offiziersrang der Synagoge angesprochen werden. A. Tsalamponi, Η Μακεδονία στην εποχή της Καινής Διαθήκης, (Biblische Bibliothek 23), Thessaloniki 2002 S. 143.

³⁰ Das Martyrium oder die Heldentaten der Frauen für ihre Glaubens- oder Familientradition sind ein Thema, das auch in der griechischen Mythologie und Geschichte häufig anzutreffen ist. S. Mary Lefkowitz, Γυναίκες στον ελληνικό μύθο (Übersetzung von Amalia Megapanou), Athen 1995, S. 146ff. Diese Thematik verbreitet sich später bei den Martyriumsberichten des früheren Christentums, wo das Geschlecht der Frauenmartyrer immer mit großem Nachdruck betont wird. Ebd., S. 170. Was aber die Stellung und die Einschätzung der Frau allgemein im griechischen Altertum betrifft, darf man nicht vergessen, dass die Anfänge der griechischen und der europäischen Literatur insgesamt, nämlich die Epen von Homer, von einem langjährigen Krieg erzählen, der wegen einer Frau, der hübschen und klugen Helene, stattgefunden hat.

3. Lukanisches Doppelwerk

a) Der theologische und biblische Rahmen der Erwähnungen der Frauen im lukanischen Doppelwerk

Die Untersuchung des lukanischen Doppelwerkes³¹ möchte ich mit der Frage beginnen, mit der ich den letzten Abschnitt beschlossen habe. Hat Lukas³² in seiner einschlägigen Erzählungen als Schwerpunkt die Frau als Individuum, oder betont er die Rolle der Frau in der Jesusgemeinde?

Es ist charakteristisch, dass sowohl das Lukasevangelium als auch die Apostelgeschichte mit Berichten über die in Jerusalem betende Gemeinde der Gläubigen anfangen: Die Ankündigung der Geburt des Johannes findet statt, *während das ganze Volk im Tempel stand und betete*³³ (καὶ πᾶν τὸ πλῆθος ἦν τοῦ λαοῦ προσευχόμενον ἕξω 1,10), und nach der Himmelfahrt Jesu alle Apostel *verharreten dort einmütig im Gebet, zusammen mit den Frauen und mit Maria, der Mutter Jesu, und mit seinen Brüdern* (οὗτοι πάντες ἦσαν προσκαρτεροῦντες ὁμοθυμαδὸν τῇ προσευχῇ σὺν γυναιξίν καὶ Μαρίας τῇ μητρὶ τοῦ Ἰησοῦ καὶ τοῖς ἀδελφοῖς αὐτοῦ 1,14)³⁴.

Schon der letzte Text gibt uns eine Anregung zur Behandlung der Frage über die Rolle der Frau im lukanischen Doppelwerk. Lukas geht von dem Punkt aus, an dem das Makkabäerbuch endet: die Einheit des Gottesvolkes um den Tempel in Jerusalem. Das Gottesvolk, steht jetzt nicht mehr um den Tempel. Was jetzt im Mittelpunkt steht, ist die Person Jesu. Das Heil ist schon in der Person Jesu da, weil er der Menschensohn ist und wer ihn freudig aufnimmt, wird gerettet (Lk 19,9–10 ἦλθε γὰρ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ζητῆσαι καὶ σῶσαι τὸ ἀπολωλός). Diese Änderung hatte zur Folge, dass alle unabhängig von ihrem früheren Status am Heil teilhaben (ähnlich mit dem Menschensohn in Dan 7,14 καὶ ἐδόθη αὐτῷ ἐξουσία, καὶ πάντα τὰ ἔθνη τῆς γῆς κατὰ γένη καὶ πᾶσα δόξα αὐτῷ λατρεύουσα). Das beschreibt allerdings die Formulierung ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ εὐαγγελίζεται καὶ πᾶς εἰς αὐτὴν βιάζεται (16,16). Im Zusammenhang des Lukasevangeliums bedeutet das πᾶς in Lk 16,16 genau das, was Lukas von Jesaja zitiert: jeder Mensch (πᾶσα σὰρξ Lk 3,6; Jes 40,5) oder was in ähnlicher Weise Petrus aus Joel 3,1–5 in Apg 2,17ff. zitiert³⁵: »ἀλλὰ τοῦτό ἐστιν τὸ εἰρημένον διὰ τοῦ προφήτου Ἰωήλ. Καὶ ἔσται ἐν ταῖς ἐσχάταις ἡμέραις, λέγει ὁ θεός, ἐκχεῶ ἀπὸ τοῦ πνεύματος μου ἐπὶ πᾶσαν σάρκα, καὶ προφητεύσουσιν οἱ υἱοὶ ὑμῶν καὶ αἱ θυγατέρες ὑμῶν, καὶ οἱ νεανίσκοι ὑμῶν

³¹ In der modernen Forschung wurde behauptet, dass der »proto-Luke« eine Kompilation einer uns unbekannten Frau war. S. L. Swidler, *Biblical Affirmations of Women*, Westminster – Philadelphia 1979, S. 161ff. 278ff. Das kann aber nur als eine Vermutung angenommen werden, da es im Text kein Beleg dafür gibt.

³² Trotz der Gegenargumente ein paar moderner Forscher verstehe ich das Evangelium und die Apostelgeschichte des Lukas als zwei Teile eines Doppelwerkes, die eine Einheit bilden und in dieser Einheit darf man die Stellung der Frau untersuchen. S. Sabine Bieberstein, *Verschwiegene Jüngerinnen – vergessene Zeuginnen*, (Novum Testamentum et Orbis Antiquus 38), Göttingen 1998, S. 19.

³³ Hier liegt noch eine Ähnlichkeit zwischen dem lukanischen Doppelwerk und 2 Makk vor. H. Lichtenberger, *The Untold End: 2 Maccabees and Acts*, Manuskript (nicht veröffentlicht), S. 5: »The foregoing observations may be summarised as follows: The understanding of history in 2 Maccabees is closely bound up with prayer«.

³⁴ Siehe auch das Ende des Evangeliums Lk 24,52 »καὶ αὐτοὶ προσκυνήσαντες αὐτὸν ὑπέστρεψαν εἰς Ἱερουσαλὴμ μετὰ χαρᾶς μεγάλης, καὶ ἦσαν διὰ παντός ἐν τῷ ἱερῷ εὐλογοῦντες τὸν θεόν«.

³⁵ F. Scott-Spencer, *Out of Mind and Out of Voice: Slave-Girls and Prophetic Daughters in Luke-Acts*, *BibInt* 7 (1999) 133ff.

ὁράσεις ὄψονται, καὶ οἱ πρεσβύτεροι ὑμῶν ἐνυπνίοις ἐνυπνιασθήσονται· καὶ γε ἐπὶ τοὺς δούλους μου καὶ ἐπὶ τὰς δούλας μου ἐν ταῖς ἡμέραις ἐκείναις ἐκχεῶ ἀπὸ τοῦ πνεύματός μου». Der letzte Abschnitt kommt aus dem Bericht des Lukas über Pfingsten, den Geburtstag der Kirche. Die Tatsache, dass Lukas in dieser Erzählung zu zeigen versucht, dass alle Menschen den heiligen Geist empfangen dürfen, d.h. Mitglieder der kirchlichen Gemeinde werden und gerettet werden³⁶, ist kein Zufall. Kurz vorher hat Lukas erwähnt, dass Juden aus aller Welt (ἀπὸ παντὸς ἔθνους τῶν ὑπὸ τὸν οὐρανόν Apg 2,5) Augen- und Ohrenzeugen des Pfingstengeschehens waren. Jetzt beabsichtigt er mit der Prophetie des Joels zu zeigen, dass die Gabe des Heils an alle Menschen und zwar auch die Frauen (s. unterstrichenen Text oben) adressiert ist (πᾶς ὃς ἂν ἐπικαλέσῃται τὸ ὄνομα Κυρίου σωθήσεται Apg 2,21)³⁷. Eine ausführliche Analyse des Lukasevangeliums zeigt, dass das πᾶσα σὰρξ von Lukas in dem Sinne verstanden wird, dass das Geschlecht³⁸, das Alter³⁹, die Herkunft⁴⁰, die Verwandtschaft⁴¹, die wirtschaftlichen Verhältnisse⁴² und der frühere moralische Status⁴³ keine Rolle für die Einbeziehung des Menschen zu Jesus spielen. Nicht zufällig ist Lukas der Evangelist, der häufiger als die anderen Evangelisten das Wort πᾶς in seinem Evangelium benutzt. Der dritte Evangelist interessiert sich dafür, das Universale des Heils in Christo zu zeigen »ῥῥεται πᾶσα σὰρξ τὸ σωτήριον τοῦ Θεοῦ« (Lk 3,6–Jes 40,5). Deswegen betont er immer nach und nach in seinem Doppelwerk dass alle Menschen, die an Jesus glauben, das Heil erlangen (Apg 2,21; 10,43; 13,39).

b) Die Rolle der Frau

Im Rahmen dieses theologischen Konzeptes des Lukasevangeliums soll auch die Bedeutung der Frau verstanden werden. Lukas zeigt, dass im Gottesreich keine Unterscheidung nach Herkunft, Geschlecht usw. existieren darf. Die Frauen, die Heiden, die Armen, die Gelähmten, die Kinder, alle – auch die Pharisäer (23,51) – πάντες nehmen am Heil teil. Auch die Frauen haben sehr bei der Verkündigung des Evangeliums geholfen und natürlich können sie auch geheiligt werden »θύγατερ ἡ πίστις σου σέσωκέ σε« (8,48). Unter den Aposteln und den Menschen aller Epochen spielt eine Frau eine ganz einzigartige Rolle: sie ist die Mutter des Herrn, die alle selig preisen sollen (Lk 1,28.35.48; 11,27; Apg 1,14). Die Frauen können auch prophezeien (Lk 2,36; Apg 21,9), den Jüngerkreis unterstützen (Lk 4,38.8.1ff.; Apg 12,12), und zwar sehr fürsorglich (Lk 7,37; 24,1). Daher spielen die Frauen innerhalb des Jüngerkreises immer eine wichtige Rolle, sie bekommen auch die ganze Botschaft Jesu (24,6–8⁴⁴), sie sind diejenigen,

³⁶ Apg 2,39: »ἐστὶν ἡ ἐπαγγελία τοῦ Θεοῦ ... καὶ πᾶσιν τοῖς εἰς μακράν, οὓς ἂν προσκαλέσῃται Κύριος ὁ Θεὸς ὑμῶν«.

³⁷ *Evanthia Adamtziloglou*, Die Frauen in der Jüngerschaft Jesu nach der Redaktionsarbeit von Lukas, *OFo* 13 (1999) 159: »Die ekklesiologische Perspektive dieser Pneumatologie läßt alle Jünger, Männer und Frauen den heiligen Geist, d.h. die göttliche Sophia erfahren [...] Lukas scheint sehr vertraut mit der ekklesiologischen Dimension der Pneumatologie zu sein, besonders im zweiten Teil seiner Schrift. In Apg 1,14 werden Jünger und Jüngerinnen Jesu erwähnt, die zusammen mit Maria, der Mutter Jesu, im Obergemach verharren, wo das Pfingstenereignis geschah«.

³⁸ Lk 11,28. Über die Stellung der Frau s. in diesem Artikel weiter.

³⁹ Lk 9,48; 10,21; 18,15.

⁴⁰ Lk 9,59; 11,31; 13,29; 14,12; 14,26; 17,17.

⁴¹ Lk 12,53; 14,25.

⁴² Lk 11,28; 14,12; 14,33.

⁴³ Lk 7,39 »ὅτι ἁμαρτωλὸς ἐστὶν« Vgl. 13,10ff.; 15,2; 18,11; 19,2.7.

⁴⁴ *R. Karris*, Women and discipleship in Luke, *CBQ* 56 (1994) 10 versteht diese Erwähnung als eine »completic analepsis«. In diesem Text macht der Evangelist ein Flashback und lässt uns verstehen, dass

die offen unter den Juden um Jesus klagen und weinen (23,27–32) ihm aus Galiläa bis nach Jerusalem, auf dem Golgatha (23,49) und bis zum Grab (23,55–56) folgen. Sie erfahren als erste das Auferstehungsereignis (24,1–11) und teilen dieses den Aposteln mit (24,10.22), und die Apostel *fanden alles so, wie es die Frauen gesagt hatten* (24,24).

Das lukanische Sondergut enthält Material über die Frauen, das von besonderer Bedeutung für unsere Untersuchung ist. Die großen Erzählungen, wo Elisabeth (1,5ff.) und Maria (1,26ff.; 2,5ff.) auftreten und reden, die kleineren Berichte über Anna (2,36ff.), die Witwe von Nain (7,11ff.), die Frauen im Gefolge Jesu (8,1ff.), Martha und Maria (10,38ff.)⁴⁵, die verkrüppelte Frau (13,10ff.) und der besondere Nachdruck auf die Erzählung über die Sünderin (7,36ff.)⁴⁶ belegen das Argument, dass Lukas die Rolle der Frau in seinem Werk akzentuiert⁴⁷.

Ebenfalls übernehmen die Frauen in der Apostelgeschichte eine bemerkenswerte Rolle. Im Jüngerkreis befinden sich auch Frauen (8,1–3) und vor allem die Mutter des Herrn (1,14), es gibt noch Prophetinnen (21,9 vgl. Lk 2,36–38), Scharen von Frauen werden im Glauben zum Herrn geführt (5,14; 8,12; 9,2), die Apostel sorgen für die Frauen (6,1ff.), die Frauen wirken zusammen mit ihren Männern im Glauben und in der Heidenmission (18,2ff.), oder helfen den Aposteln mit ihrem Eigentum (12,12; 16,14.40). Unter den Erzählungen der Apostelgeschichte über die Frauen muss man die Berichte über die Auferstehung der Tabita (9,36) und die Konversion der Lydia⁴⁸ (16,14ff.40; 18,2–3.18) in Betracht ziehen, da die Frauen in diesen Fällen vorbildhaft dargestellt werden. Das ist ein Zeichen der Absicht des Autors. Die Anwesenheit der Frauen, die einen sehr tiefen Glauben hatten, soll als ein positives Beispiel bei dem intendierten Leser wirken. Infolgedessen hebt Lukas aber die Stellung der Frau nicht aufgrund ihrer biologischen (Lk 11,27) oder traditionellen

die Frauen immer mit Jesus in den vorhergehenden Erzählungen (auch am Abschiedsmahl) zusammen waren und seine ganze Botschaft mit Aufmerksamkeit mitbekommen und überliefert haben.

⁴⁵ Diese Erzählung wurde oft wegen der Verwendung der griechischen Termini *διακονεῖν* und *διακονία* im Rahmen der feministischen Exegese missverstanden. J. Collins, Did Luke Intend a Disservice to Women in the Martha and Mary Story?, *BTB* 28 (1998) 104–111. »This passage occasions most of the feminist suspicion of a cover-up of the real roles of women in both the Jesus movement and the pre-Lukan communities«. A.a.O., S. 106. R. Karris, Women and discipleship in Luke, *CBQ* 56 (1994) 8.

⁴⁶ Die Redaktionsarbeit Lukas in dieser Perikope ist sehr eindeutig. Er ist der einzige Evangelist, der die Bericht über die Sünderin von der Passionsgeschichte abtrennt (s. Mk 14,3–9; Mt 26,6–13; Joh 12,1–8), der so lange über die Sünderin erzählt und anschließend ihre Geschichte mit der Geschichte all übriger Jüngerinnen Jesu verbindet (Lk 8,1–3). Vgl. *Evanthia Adamtziloglou*, Die Frauen in der Jüngerschaft Jesu nach der Redaktionsarbeit von Lukas, *Ofo* 13 (1999) 152: »Die Kombination der Erzählung der Jüngerinnen Jesu mit der von der Sünderin und ihrer Verbindung mit der Sophiologie zeigt, dass die lukanische Redaktion zuerst nicht androzentrisch orientiert ist [...]«.

⁴⁷ Ebenfalls gibt es zwei Gleichnisse, bei denen Frauen als Hauptakteure erscheinen; die Frau mit den verlorenen Großen (Lk 15,8ff.) sowie die Witwe und der Richter (Lk 18,1ff.).

⁴⁸ Es ist sehr auffällig, dass Lukas im Bericht über die Konversion Lydias den Ausdruck »*διανοίγειν τὴν καρδίαν*« verwendet, damit er die Wirkung Gottes in der inneren Welt der Lydia beschreibt. Damit konnte sie der Rede des Paulus folgen und verstehen. Mit dem gleichen Ausdruck aber beschreibt der Autor des 2 Makk in 1,4 die Bitte der Juden gegenüber Gott, dass er ihre Herzen öffnet, damit sie das Gesetz und die Gebote der Thora verstehen: »*καὶ διανοῖσαι τὴν καρδίαν ὑμῶν ἐν τῷ νόμῳ αὐτοῦ καὶ ἐν τοῖς προτάγμασιν*«. Es geht um eine Redewendung, die nur in diesen beiden Werken auftritt und die Verwandtschaft der beiden Werke noch einmal bestätigt.

(10,38–42) Rolle im Haushalt hervor, sondern betont ihre Anteilnahme an dem Himmelreich und der Verkündigung der christlichen Botschaft (Lk 8,1–2 und 11,28)⁴⁹.

Wenn man weiter mit größerer Aufmerksamkeit die Berichte des Lukas über die Frauen untersucht, kann man feststellen, dass sie ähnlich den Erzählungen über andere Gruppen von Menschen im Lukasevangelium sind, für die Lukas großes Interesse zeigt. Man kann von einer Erwähnung Lukas' in der Apostelgeschichte ausgehen, wo der Autor erwähnt: (17,34) *τινὲς δὲ ἄνδρες κολληθέντες αὐτῷ ἐπίστευσαν, ἐν οἷς καὶ Διονύσιος ὁ Ἀρεοπαγίτης καὶ γυνὴ ὀνόματι Δάμαρις καὶ ἕτεροι σὺν αὐτοῖς*. Lukas berichtet in diesem Fall über die Wirkung der Predigt des Paulus auf dem Areopag und fügt hinzu, dass es eine Frau mit dem Namen⁵⁰ Δάμαρις unter den Konvertiten gab: *καὶ γυνὴ ὀνόματι Δάμαρις*. Es gibt noch andere Stellen, wo er auf die gleiche Weise (*καὶ γυνή*) Erzählungen einführt, in denen Frauen eine wichtige Rolle spielen: (Lk 7,37) *καὶ ἰδοὺ γυνὴ ἥτις ἦν ἐν τῇ πόλει ἁμαρτωλός*, (Lk 8,43 // Mt 9,20 Mk 5,25) *καὶ γυνὴ οὕσα ἐν ῥύσει αἵματος*, (Lk 13,11) *καὶ ἰδοὺ γυνὴ πνεῦμα ἔχουσα ἀσθενείας*, (Apg 16,14) *καὶ τις γυνὴ ὀνόματι Λυδία, πορφυρόπωλις πόλεως Θυατείρων σεβομένη τὸν θεόν*. Die Art, mit der Lukas in diesem Zusammenhang die Frauen erwähnt, ähnelt sehr den Erwähnungen anderer Menschen im Lukasevangelium, die über eine dem Autor auffällige Eigenschaft verfügen: *καὶ ἀπολωλώς ἦν* (15,32), *καὶ αὐτὸς ἦν Σαμαρεῖτης* (17,16), *καὶ αὐτὸς ἦν ἀρχιτελώνης* καὶ οὗτος ἦν πλούσιος (19,2). Konkret benutzt Lukas die Form *καὶ* (αὐτός) + (Gattungs-) Name oder Adjektiv (*γυνή*, *ἀπολωλώς*, *ἀρχιτελώνης*, *πλούσιος*, *Σαμαρεῖτης*), um eine bestimmte Eigenschaft hervorzuheben⁵¹. Wenn man sich auf den Gattungsnamen oder einfachen Namen und Adjektive konzentriert, kann man erfahren, dass Lukas die gleiche Ausdrucksweise benutzt, wenn er von Personengruppen spricht, deren Einbeziehung ins Gottesvolk bzw. Himmelreich für die Juden nicht selbstverständlich war.

c) Die reichen Frauen

Oft spricht Lukas von reichen Frauen, das erlaubt uns zu vermuten, dass wahrscheinlich unter den Lesern seines Doppelwerkes auch reiche Frauen waren. Auch die Interpreten die nicht glauben, dass Lukas mit seiner Schrift die Stellung der Frau hervorhebt, versuchen durch dieses Argument, die Vorliebe Lukas für die Frauenerzählungen zu erklären⁵². Das hat mit einer anderen Seite seiner Intention zu tun, die freilich für den Leser an mehreren Stellen

⁴⁹ Jean-Marie van Gagh, *La femme dans l'Évangile de Luc, Comparaison des passages narratifs propres à Luc avec la situation de la femme dans le judaïsme*, RTL 24 (1993) 322.

⁵⁰ Vgl. Lk 1,5 »καὶ ἡ γυνὴ αὐτοῦ ἐκ τῶν θυγατέρων Ἀαρὼν καὶ τὸ ὄνομα αὐτῆς Ἑλισάβετ«. Lukas betont mit Nachdruck den Namen der Frauen die in der Heilsgeschichte und in der Mission eine wichtige Rolle spielen. S. Ivoni Reimer, *Women in the Acts of the Apostles. A Feminist Liberation Perspective*, Fortress – Minneapolis 1995, S. 259: »Luke only mentions women by name when their personalities are outstanding and their stories paradigmatic for the continuing life of the saints«. In diesem Fall erlaubt uns der Text zu vermuten, dass Damaris eine Philosophin war.

⁵¹ Es geht um eine weit in der hellenistischen Historiographie verbreitete Redewendung. Im Lukasevangelium kommt diese Form nicht nur in Bezug auf Personen vor, sondern kann auch etwas anderes näher bestimmen, oder mit Nachdruck erwähnen, wie z.B. eine Information über die Zeit: (Lk 1,36) *καὶ οὗτος μὴν ἕκτος ἐστίν*.

⁵² S. Davies, *Women in the Third Gospel and the New Testament Apocrypha*, in: Amy-Jill Levine (Hg.), *Women Like This. New Perspectives on Jewish Women in the Greco-Roman World*, (SBL Early Judaism and its Literature 1), Atlanta 1991, S. 190.

spürbar ist⁵³. Die Frauen, die Jesus folgen (Lk 8,1ff.; 24,1ff.), Martha und Maria, (Lk 10,38ff.), Tabita (Apg 9,36), Maria die Mutter des Markus (Apg 12,12), Lydia (Apg 16,14ff.) und Damaris (Apg 17,39), gehören zu den gläubigen Frauen aus vornehmen Kreisen (τῶν πρώτων γυναικῶν Apg 17,4.12), die als Beispiele im lukanischen Doppelwerk auftreten. Zu solchen vornehmen Kreisen⁵⁴ sollten auch die Leserinnen des Lukas in Rom gehören.

d) Die Frauen und die Verkündigung

Noch wichtiger ist aber die theologische Qualität solcher Erwähnungen der Frauen im lukanischen Doppelwerk. Es wurde bereits erwähnt, dass Lukas mit diesen Erzählungen nicht versuchte, die Gleichstellung der Frauen als Individuen hervorzuheben, sondern beabsichtigte, die Einbeziehung sowohl der Frauen als auch aller übrigen Menschengruppen in das Himmelreich zu zeigen. Deswegen erscheinen die Frauen im Lukasevangelium nicht nur in ihrer traditionellen Rolle, sondern es wird sichtbar, dass für Männer und Frauen angesichts der Proklamation der βασιλεία bzw. eben des einen Notwendigen neue Prioritäten gesetzt und neue Räume eröffnet werden⁵⁵. Das macht Lukas auch mit den μικροί, πτωχοί, ἁμαρτωλοί, τελῶναι usw., da das im Mittelpunkt seines theologischen Konzeptes steht (Lk 16,16). Die Tatsache, dass Lukas die Rolle der Frauen in seinem Werk oft betont, hat mit seinem Willen zu tun, das Universale des Heils in Christo für alle Menschen aufzuzeigen. Indem aber die Geschlechtsunterscheidung die grundlegendste Unterscheidung unter den Menschen ist, versucht der dritte Evangelist, hier intensiv auf das Universale hinzuweisen, um zu zeigen, dass beide Geschlechter im Rahmen der Kirche bzw. des Gottesreiches die gleiche Stellung haben. (Lk 8,1–2) εὐαγγελιζόμενος τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ, καὶ οἱ δώδεκα σὺν αὐτῷ, καὶ γυναῖκες τινες... Infolgedessen ist es auffällig, dass es bei Lukas üblich ist, oft Paare⁵⁶ von Männern und Frauen darzustellen: Zacharias und Elisabeth (Lk 1,5ff.), Josef und Maria (Lk 2,5ff.), Akylas und Priskilla (Apg 18,2ff.)⁵⁷. Die Frau ist als Partner nicht dem Mann unterworfen. Deswegen behalten die Frauen im Lukanischen Doppelwerk ihren Namen. Nur in einem Fall (Ἰωάννα τοῦ Χουζᾶ) wird explizit mit einem Genitiv der Name des Partners (vermutlich als Zeichen des Status dieser Frau in der Gesellschaft) genannt. Es gibt jedoch mehrere Stelle bei denen Lukas auch den Ausdruck ἄνδρες καὶ γυναῖκες (Apg 5,14; 8,3.12; 9,2; 24,4) verwendet, um die Teilnahme der Frauen an Jesu Gesellschaft

⁵³ S. Davies, a.a.O., S. 196. *Evanthia Adamtziloglou*, Die Frauen in der Jüngerschaft Jesu nach der Redaktionsarbeit von Lukas, *Ofo* 13 (1999) 154: »[...] Lukas wendet sich mit dieser Redaktionsarbeit an die Frauen der kirchlichen Gemeindef. S. 160: »[...] die redaktionelle Auswahl des Lukas wendet sich an eine bedeutende Menge von Frauen und berücksichtigt ihre Bedürfnisse in der Kirche«.

⁵⁴ S. auch Apg 8,27 (Kandake, die Königin der Äthiopier), 13,50 (reiche Frauen, die gegen Paulus und Silas wirken sollen), 24,24 (Drussila die Frau von Felix), 25,13ff. (Berenike die Frau von Agrippa).

⁵⁵ *Sabine Bieberstein*, Verschwiegene Jüngerinnen – vergessene Zeuginnen, (*Novum Testamentum et Orbis Antiquus* 38), Göttingen 1998, S. 167–168.

⁵⁶ Trotzdem ist es charakteristisch für Lukas, dass es eine asketische Tendenz in seinem Evangelium gibt. Lukas fügt in Lk 18,24 (// Mk 10,29; Mt 19,29) die Ehefrau (γυναῖκα) unter denen ein, die man für die Nachfolge Jesu verlassen soll. [Auf ähnliche Weise in Lk 14,26 (// Mt 10,37)] Vgl. auch den Nachdruck in Lk 20,34–36.

⁵⁷ Als abschreckende Beispiele sind Herodes und Herodias (3,19), Lot und seine Frau (Lk 17,32) wie Hananias und Saphira (Apg 5,1ff.) zu erwähnen.

bzw. dem Himmelreich zu zeigen. Indem sie sich aber Christus annähern, werden sie von allen dämonischen Kräften befreit (4,39; 8,2–3; 13,10–13)⁵⁸.

e) Die Querverbindungen

Für Lukas steht die Ekklesiologie an erster – und die Anthropologie an zweiter Stelle. Lukas interessiert sich weder ausschließlich für Männer, noch für Frauen. Er versucht, den Menschensohn, die Person Jesu, als Mitte der Schrift, der Geschichte und der Gemeinde zu zeigen. Alle bekommen das Heil und ihren Wesenswert aus der Beziehung mit Ihm im Kontext der eucharistischen Christusgemeinde (Ekklesia). Für den Autor des 2 Makk aber stand auf parallele Weise der Tempel und das Gesetz im Zentrum seines Gedankens und alle bekamen das Heil ähnlich aus dem Verbund mit ihnen. In diesem (anfangs) theozentrischen und (später) ekklesiologischen Rahmen müssen wir auch die Rolle der Frau verstehen. Das spiegelt die verwandte theologische Basis der beiden Autoren wieder.

Theologisch finden sich die beiden Werke in einer Kontinuität. Beide Werke haben eine gemeinsame Basis⁵⁹ und eine »theocentric orientation«⁶⁰ und beide Autoren wollen auch Frauen ansprechen und gewinnen⁶¹. Was für sie beide aber im Vorrang steht, ist nicht der Begriff der Weiblichkeit oder der Männlichkeit, sondern die Gemeinschaft der Menschen untereinander und mit Gott zu betonen. In dieser Beziehung sind alle eingeladen, und alle bekommen ihren Wesenswert aus ihrer Verbundenheit mit Gott – sei es anfangs durch den jüdischen Tempel oder sei es nachher durch die eucharistische Christusgemeinde.

Das ist aber keine abstrakte oder nur theoretische Feststellung. Die konkreten Formulierungen bestätigen diese theologische Querverbindung. Der Autor des alttestamentlichen Buches wollte die Frauen in den Kampf des Volks für den Tempel einbeziehen und deswegen betont er mit großem Nachdruck den Begriff *πάς*, gerade da, wo er über die Rolle der Frauen spricht 3,18–24 (πάνδημον, *πάσαι, παμμιγῇ, παγκρατῇ, πάσης, πάσης, πάντας*). Lukas beabsichtigt auf ähnliche Weise die Einbeziehung der Frauen in die Kirche bzw. ins Himmelreich und in die Verkündigung der christlichen Botschaft zu zeigen (Lk 8,1–2 und 11,28 Apg 2,17ff. [= Joel 3] ἐπὶ *πάσαν σάρκα, καὶ προφητεύσουσιν οἱ υἱοὶ ὑμῶν καὶ αἱ θυγατέρες ὑμῶν, καὶ οἱ νεανίσκοι ὑμῶν ὁράσεις ὄψονται, καὶ οἱ πρεσβύτεροι ὑμῶν ἐνυπνίοις ἐνυπνιασθήσονται καὶ γε ἐπὶ τοὺς δούλους μου καὶ ἐπὶ τὰς δούλας μου... πᾶς ὃς ἂν ἐπικαλέσῃται τὸ ὄνομα Κυρίου σωθήσεται*), und daher ist die Mitte seines Doppelwerkes der Ausdruck »ἡ βασιλεία τοῦ Θεοῦ εὐαγγελίζεται καὶ πᾶς εἰς αὐτὴν βιάζεται« (Lk 16,16).

Das *πᾶς* bezieht sich jedoch in 2 Makk nur auf das gläubige jüdische Volk »τῷ παντὶ τῶν Ἰουδαίων συστήματι« (15,12), während es sich bei Lukas auf alle Nationen »παντὶ ἔθνει« (10,35) bezieht, da das Zentrum nicht mehr der Tempel und die heilige Stadt sind, sondern der Menschensohn, dem *alle Völker, Nationen und Sprachen dienen müssen* (Dan 7,14). Alle bekommen die gleiche Stellung im Heil durch ihre Beziehung mit Gott, und alle sind vor ihm gleich, sowohl die Frauen als auch die Männer, da er alles geschaffen hat (Gen 1,1)⁶².

⁵⁸ S. Davies, *Women in the Third Gospel and the New Testament Apocrypha*, in: Amy-Jill Levine (Hg.), *Women Like This. New Perspectives on Jewish Women in the Greco-Roman World*, (SBL Early Judaism and its Literature 1), Atlanta 1991, S. 187–188.

⁵⁹ H. Lichtenberger, *The Untold End: 2 Maccabees and Acts*, Manuskript (nicht veröffentlicht), S. 3.

⁶⁰ Ebd.

⁶¹ S. H. Lichtenberger, *The Untold End: 2 Maccabees and Acts*, Manuskript (nicht veröffentlicht), S. 9.13.

⁶² Solche Feststellungen gehören aber zu den Grundzügen nicht nur der neutestamentlichen, sondern auch der alttestamentlichen Anthropologie. *Evangelia Dafni*, Γυνή ὅτι ἐκ τοῦ ἀνδρὸς αὐτῆς, Γεν. 2,23.

Auf dieser theologischen Basis verstehen beide Autoren die Anthropologie, da die menschliche Existenz eine Schöpfung Gottes ist⁶³. Die Frauen verstehen sich als Dienerinnen Gottes »ἐπὶ τοῖς δούλοις αὐτοῦ παρακληθήσεται« (2 Makk 7,6) »ἰδοὺ ἡ δούλη Κυρίου« (Lk 1,38). Deswegen ist die Mutterschaft immer ein Geschenk Gottes: »καὶ τὴν ἐκάστου στοιχείωσιν οὐκ ἐγὼ διερρύθμισα· τοιγαροῦν ὁ τοῦ κόσμου κτίστης ὁ πλάσας ἀνθρώπου γένεσιν καὶ πάντων ἐξευρὼν γένεσιν« (2 Makk 7,23), »οὕτω μοι πεποίηκεν Κύριος ἐν ἡμέραις αἰς ἐπεῖδεν ἀφελεῖν τὸ θνητὸς μου ἐν ἀνθρώποις« (Lk 1,25), und Gott wirkt auch in der Gebärmutter (κοιλία) der Frauen und schenkt seinen Geist (πνεῦμα) den Menschen: »Οὐκ οἶδ' ὅπως εἰς τὴν ἐμὴν ἐφάνητε κοιλίαν, οὐδὲ ἐγὼ τὸ πνεῦμα καὶ τὴν ζωὴν ὑμῖν ἐχαρισάμην« (2 Makk 7,22. Vgl. 2 Makk 7,11), »Πνεύματος Ἁγίου πλησθήσεται ἔτι ἐκ κοιλίας μητρὸς αὐτοῦ« (Lk 1,15), »Πνεῦμα Ἅγιον ἐπελεύσεται ἐπὶ σέ... εὐλογημένος ὁ καρπὸς τῆς κοιλίας σου« (Lk 1,35.42)⁶⁴.

Die Wirkung Gottes und seines Geistes in und durch die Frauen führt beide Autoren zu einer parallelen Anerkennung und Hochschätzung der Leistung der Frauen in den jeweiligen Situationen, obwohl in beiden Werken die Hauptakteure Männer sind.

Der Autor des 2 Makk erkennt im Gesicht der Mutter mit den sieben Söhnen all diejenigen Frauen, die ihre Kinder nach der jüdischen Tradition erzogen haben und in den Volkswiderstand mitgenommen haben. Lukas sieht ebenfalls im Fall der Elisabeth und besonders der Maria die ganz einzigartige Rolle, die die Frauen in der Heilsgeschichte spielen und schenkt ihnen Anerkennung. Ausnehmend im Fall der Mutter der sieben Söhne und Maria gibt es eine bedeutsame Ähnlichkeit.

Der Tod der sieben Söhne, die an die Auferstehung glaubten, wird im ganzen Zusammenhang des 2 Makk als der Grund erwähnt, der Gottes Erbarmen für die Juden und Seinen Zorn gegen den Tyrannen verursacht hat (8,4). Auf ähnliche Weise schenkt der Tod und die Auferstehung des Sohnes Marias der ganzen Menschlichkeit das ewige Leben und nimmt dem Tyrannen der Menschheit (Satan, Tod) seine Macht (Apg 2,24; 10,38). Die Väter des Ostens (Gregorios und Chrysostomos) haben das Martyrium der sieben Söhne mit der *Opferung Isaaks* parallel gestellt. Damit erkennt man einen weiteren tieferen Assoziationspunkt der Aufopferung der sieben Söhne mit der Kreuzigung und Auferstehung Jesu (Lk 18,31ff.), da alle diese Opfer einen Erlösungscharakter haben (die erste Frau steht für die Juden, die zweite für die ganze Menschheit). Beide Mütter haben in diesen Erlösungsgeschichten eine ganz aktive Rolle gespielt. Die Mutter der sieben Söhne hat mit ihren Worten die jungen Märtyrer zur Aufopferung ermutigt und sie hat sich selbst auch aufgeopfert. Mit der Bejahung Marias zur Ankündigung des Erzengels hat das Geheimnis der Erlösung der Menschen angefangen (Lk 1,38). Das aber kostet sie neben der Freude (Lk 1,28) viele heftige Schmerzen (Lk 2,35) genau wie der Mutter der sieben Söhne⁶⁵.

Zur Anthropologie von Genesis 1–11, in: A. Wénin (Hg.), *Studies in the Book of Genesis*, Leuven 2001, S. 582: »Mann und Frau sind zwar geschlechtsverschieden, sie sind aber wesensgleich und daher einander ebenbürtig«.

⁶³ Auf dieser theologischen Basis begründen die Akteure der beiden Erzählungen ihre Argumente: »εἰς τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν καὶ τὰ ἐν αὐτοῖς πάντα ἰδόντα γινῶναι ὅτι οὐκ ἐξ ὄντων ἐποίησεν αὐτὰ ὁ Θεός« (2 Makk 7,28), »ὁ Θεὸς ὁ ποιήσας τὸν κόσμον καὶ πάντα τὰ ἐν αὐτῷ οὗτος οὐρανοῦ καὶ γῆς κύριος ὑπάρχων« (Apg 17,24 siehe auch 4,24; 7,50).

⁶⁴ Mann muss zwischen der anthropologischen – (2 Makk: die Seele des Menschen) und der theologischen (Lk: der Geist Gottes) Bedeutung des Geistes unterscheiden.

⁶⁵ S. auch D. Tsamis, *Ἡ Θεοτόκος στὴ σταύρωση καὶ τὴν ἀνάσταση τοῦ Ἰησοῦ στὴν ὀρθόδοξη πατερικὴ παράδοση*, DVM 22 (2003) 311.

Daher formulieren beide Frauen sehr bedeutsame und prägnante theologische Ausdrücke (2 Makk 7,20–23.24–29; Lk 1,46–56).

Unter diesen findet sich das Lied der Maria, wo explizit gesagt wird, dass Gott *auf die Demut seiner Magd geschaut hat*. Siehe, von nun an preisen mich selig alle Geschlechter (Lk 1,48 Ὅτι ἐπέβλεψεν ἐπὶ τὴν ταπεινῶσιν τῆς δούλης αὐτοῦ. Ἰδοὺ γάρ, ἀπὸ τοῦ νῦν μακαριοῦσίν με πᾶσαι αἱ γενεαί). Diese Formulierung hilft uns zu begreifen, warum Gott Maria für die Geburt des Messias ausgewählt hat. Sie war nicht nur eine Jungfrau, die sich mit einem Mann aus dem Stamm Davids verlobt hat (Lk 2,4), sondern sie war demütig und fromm, wie auch die Mutter der sieben Söhne und das Paar Elisabeth und Zacharias, die beide *gerecht vor Gott waren und untadelig in allen Geboten und Satzungen des Herrn wanderten* (Lk 1,6). Sowohl Maria als auch die Mutter der sieben Söhne haben an einem Wendepunkt der Geschichte des Gottesvolkes mit ihrem Glauben und Frömmigkeit eine sehr wichtige und aktive Rolle gespielt.

Der Wendepunkt in der von 2 Makk erzählten Geschichte befindet sich im 7. Kap., wo sich genau die Mutter mit ihren Söhnen wegen ihrer Gehorsamkeit Gott und seinem Wort gegenüber aufopfert. Diese Aufopferung wirkt wie ein Erlösungsoffer für die Juden, und Gott hat Erbarmen gezeigt. Im lukanischen Doppelwerk befindet sich der Wendepunkt der ganzen menschlichen Geschichte in Lk 1. Die Geburt Jesu bringt den Menschen den Frieden, die Rettung, die Gnade Gottes. In diesem Ereignis spielt Maria auch eine ganz aktive Rolle, sie vertritt die ganze Menschheit⁶⁶ und wirkt mit Gott mit, da sie demütig, gläubig und gehorsam Gott gegenüber ist, wie uns der Inhalt ihres Liedes feststellen lässt (Lk 1,46–55 vgl. 1 Sam 2,1–11)⁶⁷. Ebenfalls sind ihre Antwort an Gabriel Lk 1,38 *Ich bin die Magd des Herrn; mir geschehe, wie du es gesagt hast* (Lk 1,38 Ἰδοὺ, ἡ δούλη κυρίου· γένοιτό μοι κατὰ τὸ ῥῆμά σου) und die Erwähnungen des Lukas über ihr Leben, das dem Beten und der Gemeinde gewidmet war, der beste Beleg für diese Feststellung: (Apg 1,14 οὗτοι πάντες ἦσαν προσκαρτεροῦντες ὁμοθυμαδὸν τῇ προσευχῇ σὺν γυναιξὶν καὶ Μαρίας τῇ μητρὶ τοῦ Ἰησοῦ...).

Ihr Glaube und ihr Wille, Gott zu gehorchen⁶⁸, sind der Grund dafür, dass sie den Herrn gebärt (Lk 1,48), von allen gepriesen wird (Lk 1,48–11,28!), und das Geheimnis der Erlösung der Menschen mit ihrer Bejahung zum Erzengel anfängt (Lk 1,38)⁶⁹. Dieses Geheimnis kann Maria allein verstehen (2,19) und in ihrem Herzen bewahren. Trotz der Ungläubigkeit der Juden, der Furcht und der Zweifel der Jünger Jesu, verliert Maria in keinem Moment den Glauben an die Gottheit ihres Sohnes, *da sie die wunderbare Art ihrer Empfängnis in ihrem Herzen bewahrte und ständig darüber nachdachte* (Lk 2,19). Daher wird Maria nie unter denjenigen Jüngern oder Juden erwähnt, die die Gottheit Jesu bezweifelten⁷⁰. Demgegenüber

⁶⁶ »Nach Lukas vertritt Maria Israel oder die ganze Menschheit, die bereit war den Messias anzunehmen. Sie ist ein Vertreter der heiligen Gemeinde, der Kirche, die dem Messias, dem Retter der Welt, die Geburt schenkt«. S. Agouridis, Ὁ Ἰησοῦς καὶ οἱ γυναῖκες, DVM 10 (1981) 71.

⁶⁷ S. J. Karavidopoulos, Ἡ Θεοτόκος στὰ Συνοπτικά Εὐαγγέλια, (Βιβλικές Μελέτες 1), Thessaloniki 1995, S. 45.

⁶⁸ »Καὶ ἦν ἔργον ἡ τοῦ λόγου σάρκωσις, οὐ μόνον Πατὴρ καὶ τῆς ἐκείνου δυνάμεως, καὶ τοῦ Πνεύματος, τοῦ μὲν εὐδοκοῦντος, τοῦ δ' ἐπιδημοῦντος, ἐκείνης δ' ἐπισκιαζούσης ἀλλὰ καὶ τῆς θελήσεως καὶ τῆς πίστεως τῆς Παρθένου«: Nikolaos Kabasilas, Εἰς τὸν Εὐαγγελισμόν, 4, in: M. Jugie, Homelies Mariales Byzantines: PO 19, 370^{13–16}.

⁶⁹ Die Empfängnis Marias ist nicht nur ein Werk Gottes, sondern Maria wirkt auch mit ihrem Glauben und ihrem Willen mit. S. J. Karavidopoulos, Ἡ Θεοτόκος στὰ Συνοπτικά Εὐαγγέλια, (Βιβλικές Μελέτες 1), Thessaloniki 1995, S. 35.

⁷⁰ S. J. Karavidopoulos, a.a.O., S. 47.

bekommt sie im Lukasevangelium, nach den Kirchenvätern des Ostens⁷¹, ein einzigartiges Lob für ihren Glauben: καὶ μακαρία ἡ πιστεύσασα, ὅτι ἔσται τελείωσις τοῖς λελαλημένοις αὐτῇ παρὰ Κυρίου! (Lk 1,45)

Neben der Beschreibung der tapferen Mutter und Marias ist es allerdings in beiden Büchern auffällig, dass die Frau Objekt des besonderen Interesses der Männer wird, wie es z.B. mit den Witwen in beiden Werken (2 Makk 2,11 und Apg 6,1) passiert. Die Frau kann und darf ihre eigene Meinung vor den Männern ausdrücken 2 Makk 7,21: »ἐκαστον δὲ αὐτῶν παρεκάλει τῇ πατρίῳ φωνῇ γενναίῳ πεπληρωμένη φρονήματι καὶ τὸν θῆλυν λογισμὸν ἄρσενι θυμῷ διεγείρασα λέγουσα πρὸς αὐτούς«. Lk 1,60: »καὶ ἀποκριθεῖσα ἡ μήτηρ αὐτοῦ εἶπεν. οὐχὶ ἀλλὰ κληθήσεται Ἰωάννης«. In diesem Zusammenhang ist es auch wichtig zu betonen, dass die Anwesenheit solcher Frauen, die einen sehr tiefen Glauben haben, in beiden Werken als ein positives Beispiel (Lk 4,28) beim Leser und vor allem den Leserinnen wirken soll. Es ist zuletzt wichtig, dass beide Autoren die besonderen weiblichen Charakterzüge nicht vergessen, sondern immer ihre starke emotionale Seite (2 Makk 3,19–21; Lk 23,27; Apg 9,39) und ihre mütterliche Empfindsamkeit (2 Makk 7,20; Lk 2,35) hervorheben.

Es hat sich gezeigt, dass die Erwähnungen der Frauen in beiden Büchern die gleiche Basis haben⁷². Das bedeutet aber nicht, dass Lukas den Autor des 2 Makk bei der Gestaltung der weiblichen Rolle abzuschreiben versucht, sondern dass er die theologischen und anthropologischen Grundzüge dieses Buches und der Septuaginta im Ganzen übernimmt und verarbeitet. Allerdings verfügen seine weiblichen Charaktere oft über Namen, während der Autor des 2 Makk die Namen der Frauen verschweigt⁷³. Ebenfalls ist die Analogie der weiblichen Personen, die im lukanischen Doppelwerk auftreten, zu den Männern viel größer als in 2 Makk, zudem hat Lukas eine gewisse Hochschätzung der Ehelosigkeit, die dem Autor des 2 Makk fehlt⁷⁴.

Deswegen darf man nicht über eine enge Abhängigkeit zwischen den beiden Werken sprechen. Der Hauptunterschied der zwei Werke liegt darin, dass im Mittelpunkt des Autoreninteresses des 2 Makk der Tempel stand, während der Menschensohn im Zentrum des lukanischen Doppelwerkes wirkt. Das aber bedeutet nicht, dass es einen gewaltigen Unterschied zwischen den Vorstellungen der beiden Autoren gäbe. Was als Erwartung im 2 Makk steht (καὶ ἐπὶ τοῖς δούλοις αὐτοῦ παρακληθήσεται 7,6. Vgl. Deut 32,36), wird bei Lukas Realität (προσδοκῶν παράκλησιν τῷ Ἰσραὴλ Lk 2,26, σήμερον πεπελήρωται ἡ γραφή αὕτη ἐν τοῖς ὥσιν ἡμῶν Lk 4,21). Was der Autor in 2 Makk wünscht: den Frieden (εἰρήνην ποιῆσαι 2 Makk 1,4) ist für Lukas schon in der Person Jesu da (καὶ ἐπὶ γῆς εἰρήνη Lk 2,14). Es ist kein Zufall, dass Lukas der bedeutungsvollsten Formulierung seines Konzeptes eine prä-

⁷¹ »Καὶ γὰρ τὴν Ἰωάννου μητέρα, Πνεύματος ἁγίου πληρωθεῖσαν εὐδαιμονίζουσιν ἔσχε' μακαρία γάρ, φησὶν, ἡ πιστεύσασα, ὅτι ἔσται τελείωσις τοῖς λελαλημένοις αὐτῇ παρὰ Κυρίου. Ἰδοὺ ἡ δούλη Κυρίου, φησὶν. Εἰκότως δούλη Κυρίου, ἥ γε τοῦ δεσπότητος τὴν ἐπιδημίαν ἐπέγνων' καὶ ἐλθόντι καὶ κρούσαντι, φησὶν, εὐθὺς ἀνέωξε τὴν οἰκίαν, καὶ παρέσχεον ἀληθῶς οἰκῆσαι τὸν μέχρι ἐκείνης ἄοικον ἔτι: Nikolaos Kabasilas, Eis τὸν Εὐαγγελισμόν, 4, in: M. Jugie, Homelies Mariales Byzantines: PO 19, 373⁴⁻¹².

⁷² Beide Autoren wissen aber genau, dass eine Frau auch eine negative Rolle in der Gesellschaft spielen kann: 2 Makk 6,4; Lk 7,37–39.

⁷³ Während die Mutter im 2 Makk zuletzt sieben Söhne hat, gebärt Maria nur einen Sohn, den Menschensohn.

⁷⁴ 2 Makk 14,25; Lk 14,26; 18,29; 20,36.

nante Formulierung über die Kontinuität der Heilsgeschichte vorstellt: 16,16 Ὁ νόμος καὶ οἱ προφῆται⁷⁵ μέχρι Ἰωάννου· ἀπὸ τότε ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ εὐαγγελίζεται καὶ πᾶς εἰς αὐτὴν βιάζεται.

⁷⁵ Vgl. 2 Makk 15,9: »παραμυθούμενος αὐτοὺς ἀπὸ Μωϋσέως καὶ τῶν προφητῶν«. Apg 28,23 »πειθων τε αὐτοὺς τὰ περὶ Ἰησοῦ ἀπὸ Μωϋσέως καὶ τῶν προφητῶν«. Lk 24,44; Apg 13,15; 24,14; 28,23: *Μωϋσέα καὶ προφῆτας*, Lk 16,29.31; 24,27; Apg 26,22.