

Im Auftrag der Arbeitsgemeinschaft der Assistent:innen
an bibelwissenschaftlichen Instituten in Österreich

hg. v. Veronika Burz-Tropper, Antonia Krainer, Agnethe Siquans und Werner Urbanz

Peer reviewed

Vol. 32,2

2023

M. STARE, B. COLLINET, A. DOOLE: „Festheft Martin Hasitschka“. Eine Einführung (Editorial)	115
M. STOWASSER: Gleichstellung von Frauen – Ja, aber ... Jünger und Jüngerinnen in der Jesusnachfolge u. im Markusevangelium	119
K. HUBER: „Erinnert euch ...!“ (Lk 24,6). Zur Rolle der Frauen und Bedeutung des Sich-Erinnerns in der lukanischen Ostererzählung	141
J. PICHLER: Prophetisch begabt und zur Gemeindeleitung beauftragt. Marta und Maria in Joh 11–12	161
M. STARE: Das Bild vom Leib Christi/ <i>in</i> Christus und die Gewandmetaphorik für die christliche Gemeinde nach Paulus und ihre Geschlechtergerechtigkeit	188
P. ARZT-GRABNER: Schwestern und Brüder in ntl. Briefen und zeitgenössischen paganen Papyrusbriefen. Ein Update	211
C. NIEMAND: Sophia – die <i>erste</i> Zweite göttliche Person. Christolog. und trinitarische Überlegungen auf biblischer Grundlage	224
M. T. PLONER: Die Bibel als Quelle der Ermächtigung von Frauen im 19. Jahrhundert. Ein Überblick	253

www.protokollezurbibel.at

ISSN 2412-2467



Dieses Werk ist lizenziert unter einer [Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitung 4.0 International](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/) Lizenz.

GLEICHSTELLUNG VON FRAUEN – JA, ABER ...

Jünger und Jüngerinnen in der Jesusnachfolge und im Markusevangelium*

Equality of Women – yes, but ... Male and Female Disciples as Followers of Jesus and in the Gospel of Mark

Martin Stowasser

Institut für Bibelwissenschaft, Katholisch-Theologische Fakultät

Universität Wien, Schenkenstraße 8–10, 1010 Wien

martin.stowasser@univie.ac.at

ORCID 0000-0003-1849-8284

Abstract: Die Gleichstellung von Frauen und Männern ist in den christlichen Kirchen noch immer ein heiß umkämpftes Thema. In der katholischen (wie orthodoxen) Tradition ist damit zusätzlich die Frage nach dem Weiheamt verknüpft. Der Beitrag geht zunächst unter historischem Gesichtspunkt der Gleichstellung von Jüngern und Jüngerinnen in der Gruppe der Jesus von Nazaret Nachfolgenden nach. In einem zweiten Teil wird die Gleichstellung von Jüngern und Jüngerinnen im Markusevangelium unter narratologischem Gesichtspunkt analysiert. Beide Analysen fördern die grundsätzliche Gleichstellung beider Geschlechter zutage, zeigen jedoch auch die von der antiken Gesellschaft gesetzten Grenzen einer solchen Haltung.

Abstract: Gender equality is still a hotly contested issue in Christian churches. In the Catholic (as well as Orthodox) tradition, this is additionally linked to the question of the ordained ministry. The article first looks at the equality of male and female disciples in the group following Jesus of Nazareth from a historical point of view. In a second part, the equality of male and female disciples in the Gospel of Mark is analysed from a narratological point of view. Both analyses bring to light the fundamental equality of both sexes, but also show the limits of such an attitude set by ancient society.

Keywords: Historical Jesus; Discipleship of Women; Ordination of Women; Gender; Narratology

Inspiziert durch feministische Pionierarbeit in der Bibelwissenschaft, sind Exegetinnen und Exegeten seit Jahren bemüht, jene Geschichte der Frauen im Umfeld Jesu wie im frühen Christentum wieder ans Licht zu bringen, die durch androzentrische Quellen verschüttet wurde. Zu einem zentralen Themenfeld zählt dabei die Frage, ob es auch Jüngerinnen Jesu gab, in welchem Verhältnis sie zu den männlichen Jüngern standen und worin ihr Beitrag bestand, Israel den Anbruch der Gottesherrschaft zu verkünden. Der historische Befund sollte (und soll weiterhin) eine Veränderung der Position von Frauen im hierarchischen Gefüge der christlichen Kirchen anstoßen. Es erscheint als Gebot der Stunde, die den Männern gleichwertige Stellung von Frauen in der Jesusbewegung aufzuzeigen, welche sich freilich nicht einer emanzipatorischen Agenda Jesu verdankte, sondern streng theozentrisch dem allem übergeordneten Gut der Gottesherrschaft.

Neben dem historischen Befund, den die Evangelien zu erheben gestatten, ist für das gegenwärtig immer drängendere Anliegen einer Gleichstellung von Frauen speziell in der katholischen Kirche die theologische Ebene von eminenter Bedeutung, die sich in der synchronen Analyse biblischer Texte erschließt. Dazu soll im Folgenden ein narratologischer Zugang¹ zum Markusevangelium (= MkEv) einen hilfreichen Beitrag leisten. Narratologie richtet ihr Interesse in erster Linie auf die großen Spannungsbögen der Erzählung, die dadurch entstehen, dass Ereignisse in einer bestimmten Abfolge erzählt werden, Personen den Lesenden als Identifikationsfiguren angeboten werden oder in einer Art gezeichnet sind, dass keine Nähe zu ihnen entsteht. Mit Hilfe der Narratologie lässt sich der Standpunkt des Erzählers als impliziter Autor sichtbar machen und somit auch dessen eigenes Wertesystem. Denn Narratologie nimmt die innere Logik der Erzählung ernst, um deren Botschaft zu bestimmen, sie erinnert daran, dass die Evangelien ihre Theologie in Erzählform entfalten. Gerade dieser Aspekt erscheint für die Frauenfrage im MkEv von erheblicher Bedeutung.

* Auch der Jubilar hat sich in der für ihn charakteristischen theologisch sensiblen Art und Weise mit dem Thema der Nachfolge auseinandergesetzt: Georg Fischer/Martin Hasitschka, *Auf Dein Wort hin. Berufung und Nachfolge in der Bibel*, Innsbruck 1995.

¹ Vgl. Martin Ebner/Bernhard Heininger, *Exegese des Neuen Testaments. Ein Arbeitsbuch für Lehre und Praxis* (UTB 2677), Paderborn ⁴2018, 80–91.

1. Frauen in der Nachfolge Jesu – Der historische Befund

Wie bei Johannes dem Täufer, Jesu theologischem Lehrer,² lässt sich auch für die Jesusbewegung ein weiterer Sympathisantenkreis sesshaft gebliebener Anhänger und Anhängerinnen von einem engeren Kreis von Nachfolgenden unterscheiden, bei dem man von Jüngern und Jüngerinnen spricht.³ Die erste Gruppe dürfte sich der Botschaft Jesu zwar grundsätzlich geöffnet und die Bewegung vermutlich mittels Unterkunft und Nahrung unterstützt haben,⁴ verblieb aber in den eigenen beruflichen und familiären Lebensverhältnissen. Der engere Kreis hingegen teilte die radikale prophetisch-zeichenhafte Lebensweise Jesu und beteiligte sich durch eine gemeinsame Wandexistenz aktiv an der Verbreitung der Botschaft von der Gottesherrschaft.

Die Evangelienüberlieferung kennt drei Wege, wie man in diesen engeren Kreis von Jesus Nachfolgenden gelangte. Aufgrund der markanten Platzierung von Mk 1,16–20 ganz zu Beginn des Markusevangeliums prägt der Akt der Berufung die Vorstellung von der Aufnahme in die Nachfolge besonders nachhaltig und scheint nur Männern gegolten zu haben. Keines der vier kanonischen Evangelien schildert, wie Jesus Frauen beruft, was auf den ersten Blick dem Gedanken einer Gleichstellung von Männern und Frauen in der Jesusgruppe zuwiderläuft. Dabei darf allerdings weder die alttestamentliche Stilisierung von Mk 1,16–20 durch die Elija-Elischa-Tradition übersehen werden, noch wie stark die Vorrangstellung des Simon Petrus in der nachösterlich petrinisch orientierten Kirche dieser Erzählung ihren Stempel aufgedrückt hat.

Die Stilisierung von Petrus als Erstberufenem in der synoptischen Tradition verdankt sich dieser großkirchlichen Entwicklung, wie die johanneische Tradition erkennen lässt, die ein gänzlich anderes Bild überliefert. Joh 1,35–51 setzt für den Beginn der eigenständigen Tätigkeit Jesu zunächst eine soziologische Kontinuität zwischen dem Täuferkreis und der Jesusgruppe voraus. Dazu zählt neben einem namentlich ungenannt bleibenden Mann auch Andreas, der seinen Bruder Simon erst später zu Jesus führt. Die johanneische Tradition besitzt das erkennbare nachösterliche Interesse der Synoptiker an der Gestalt des Petrus

² Vgl. Ulrich B. Müller, *Johannes der Täufer. Jüdischer Prophet und Wegbereiter Jesu* (Biblische Gestalten 6), Leipzig 2002, 57; Jürgen Becker, *Johannes der Täufer und Jesus von Nazaret* (BSt 63), Neukirchen-Vluyn 1972, 62.

³ Zur durchaus auch sonst nachweisbaren Präsenz von Frauen in anderen speziellen religiösen Zirkeln des zeitgenössischen Judentums (Therapeuten, Essener etc.) vgl. Tal Ilan, *In the Footsteps of Jesus. Jewish Women in a Jewish Movement*, in: Ingrid R. Kitzberger (Hg.), *Transformative Encounters. Jesus and Women Re-viewed* (BiInS 43), Leiden 2000, 115–136: 123–128.

⁴ Vgl. Jens Schröter, *Jesus von Nazaret. Jude aus Galiläa – Retter der Welt* (Biblische Gestalten 15), Leipzig 2006, 166.

nicht; da aber auch Andreas in der johanneischen Erzählwelt keine herausragende Stellung einnimmt, scheint die Tradition des Johannesevangeliums weniger interessengeleitet und somit den historischen Umständen näher zu kommen.⁵

Der markinische (= mk) Typ der Berufungserzählung orientiert sich darüber hinaus an der Elija-Elischa-Tradition des Alten Testaments. Sie liefert „das einzig vergleichbare, aber eindeutige Vorbild“⁶, und wurde gewählt, um den Aspekt der Radikalität, den die Jesusnachfolge einfordert, prägnant herauszustellen. Denn wenn Elija in 1 Kön 19,19–21 Elischa als Prophetenschüler beruft, wird diesem der familiäre Abschied gewährt. Die mk Berufungserzählung hingegen unterstreicht vor diesem Hintergrund die Radikalität der Jesusnachfolge, indem die Berufenen Arbeit wie Vater „sogleich“ (εὐθύς) verlassen, ein Aspekt, den auch die Logientradition eindrucksvoll hervorhebt: „Lass die Toten ihre Toten begraben; du aber geh und verkünde das Reich Gottes!“ (Lk 9,60 par Mt 8,22; vgl. Lk 9,62). Die traditionsgeschichtliche Prägung von Mk 1,16–20 durch die Elija-Elischa-Tradition, das erkennbare nachösterliche Interesse der petrinischen Kirche an einer Erstberufung des Simon sowie der Kontrastentwurf der johanneischen Tradition raten davon ab, den mk Typ der Berufungserzählung allgemein wie Mk 1,16–20 im Speziellen historisch zu überfrachten und als einen Akt aufzufassen, den Jesus alleine für Männer reservierte und Frauen dabei gezielt übergibt.

Das Spektrum an Möglichkeiten, in den engeren Kreis der Jesus Nachfolgenden zu gelangen, erweitert sich nämlich in der durch Q überlieferten Logientradition. Sie benennt einen gänzlich anderen Weg als den von Markus (= Mk) als exklusiv präsentierten Vorgang der Berufung. Menschen treten in Eigeninitiative an Jesus heran, weil sie ihren Beitrag dazu leisten möchten, die Botschaft von der Gottesherrschaft an Israel heranzutragen. Mt 8,19–22 hat diese Art, Mitglied des engeren Kreises um Jesus zu werden, aus Q aufbewahrt. Lk 9,59–62 hat den mk Typ der Berufungserzählung neben den des selbstständig gewählten Anschlusses gestellt und macht so die Gleichrangigkeit beider Wege, in die Jesusnachfolge zu gelangen, deutlich. „Historisch wird man urteilen, dass beides, der autoritative Ruf Jesu wie der freiwillige Entschluss zur Nachfolge, zur Entstehung der Gemeinschaft Jesu geführt hat.“⁷ Den entscheidenden Parameter in der Nachfolge Jesu bildet die jeweilige Bereitschaft, sich zu exponieren und an der zeichenhaften Wanderexistenz Jesu teilzunehmen, nicht aber der Weg in die

⁵ So auch Dietrich Müller/Klaus Haacker, *Nachfolge/μαθητής*, TBLNT 2 (2000) 1368–1374: 1371.

⁶ Vgl. Joachim Gnllka, *Das Evangelium nach Markus 1. Mk 1–8,26* (EKK 2,1), Solothurn ⁴1978, 74.

⁷ Schröter, *Jesus* (Anm. 4) 165. Diese historische Pluriformität bleibt hingegen völlig ausgeblendet von Christian Blendinger/Redmer Studemund, *Nachfolge/ἀκολουθῆω*, TBLNT 2 (2000) 1364–1367: 1366.

Gruppe. So steht bereits die Parallelisierung in Lk 9,59–62 jeder Hierarchisierung entgegen, welche der Berufung einen höheren Stellenwert zuweist als einem Anschluss an Jesus aus eigener Initiative.

Die radikale Wanderexistenz als zentraler Aspekt einer jeden Zugehörigkeit zum engeren Kreis um Jesus spiegelt sich neben dem afamiliären Ethos (vgl. Mk 3,31–34)⁸ besonders eindrücklich in den sogenannten „Aussendungsregeln“ (Mk 6,8–9; Mt 10,9–10; Lk 9,3; 10,4)⁹ wider. Sie stehen in der Tradition prophetischer Zeichenhandlungen und veranschaulichen im Sinne Jesu nicht nur die neue Realität der Gottesherrschaft, sondern leben jenes Vertrauen in Gottes Handeln beispielhaft vor, das Israel angesichts Jesu Botschaft abverlangt wird. Lebenszeugnis und persönliches Verhalten als zentrale Instrumente der Verkündigung der Gottesherrschaft werden in der vielfach ablehnenden Außenwahrnehmung der Jesusgruppe (vgl. Lk 7,34; Mt 11,19) eindrücklich greifbar. Seine Wanderexistenz „war für die Menschen aus seinem sozialen Umfeld, einem antiken agrarischen Milieu, in besonderer Weise befremdlich und provozierend“¹⁰.

Angesichts des hohen Stellenwerts dieses persönlich zeichenhaften Lebens als Ausdruck von Nachfolge und zugleich als wesentlicher Teil der Verkündigung der Gottesherrschaft liefert Mk 15,40–41 einen eindrücklichen Beleg für die Gleichstellung von Frauen in der Jesusnachfolge:

Auch einige Frauen sahen von Weitem zu, darunter Maria aus Magdala, Maria, die Mutter von Jakobus dem Kleinen und Joses, sowie Salome;⁴¹ sie waren Jesus schon in Galiläa nachgefolgt und hatten ihm gedient. Noch viele andere Frauen waren dabei, die mit ihm nach Jerusalem hinaufgezogen waren. (Mk 15,40–41)

Die Tatsache, dass es auch mit Blick auf die Frauen neben einem weiteren Kreis von Sympathisantinnen (V. 41b) eine Anzahl von Frauen gab, die zum engeren Kreis der Nachfolgenden zählten und deren Namen daher parallel zur Männerliste in Mk 3,16–19 festgehalten wurden (Mk 15,40–41a),¹¹ lässt keinen Zweifel zu, dass hier von Jüngerinnen zu sprechen ist, die durch ihre Wanderexistenz ihren Beitrag leisteten, die Gottesherrschaft zu verkündigen.¹² Mit Blick auf die

⁸ Vgl. Angelika Strotmann, *Der historische Jesus. Eine Einführung* (UTB 3553), Paderborn³2019, 137–138.

⁹ Vgl. zu den einzelnen Überlieferungssträngen Markus Tiwald, *Wanderradikalismus. Jesu erste Jünger – ein Anfang und was davon bleibt* (ÖBS 20), Frankfurt 2002, 175–202.

¹⁰ Schröter, *Jesus* (Anm. 4) 161.

¹¹ Die Parallelität der Listen für Männer und Frauen besteht nicht zuletzt auch darin, dass sie eine wertende Ordnung besitzen, wenn jeweils Petrus die Liste der Männer und Maria Magdalena jene der Frauen anführt, sowie die jeweiligen Namen nicht gänzlich einheitlich überliefert wurden (Männer: Mk 3,16–19; Mt 10,2–4; Lk 6,14–16; Apg 13; Frauen: Mk 15,40–41; Mt 27,56; Lk 8,2–3; 24,9).

¹² Zur nachösterlichen Entwicklung vgl. Tiwald, *Wanderradikalismus* (Anm. 9) 219–220.

gesellschaftlichen Verhältnisse im ländlich-agrarischen Bereich Israels des 1. Jh. n. Chr. muss diese Lebensentscheidung von Frauen und deren öffentliches Engagement als bedeutend mutiger und auffälliger als jenes der Männer eingestuft werden.¹³ Die namentlich genannten Frauen setzten im Sinne Jesu die Gottesherrschaft präsent und bildeten ein wirksames Element seiner Verkündigungsstrategie.

Weder das Fehlen einer Berufungsszene für diese Frauen noch einer expliziten Nachricht über ihre Aussendung spricht jedenfalls gegen ihre Gleichstellung in der Jesusgruppe. Wie gezeigt, existiert für die Nachfolge keine wertende Abstufung zwischen Berufung und Selbstanschluss. Auf welchem Weg diese Frauen in die Jesusgruppe kamen, entzieht sich unserer Kenntnis, nach dem Zeugnis der Evangelienüberlieferung spielt es auch keinerlei Rolle. Die Bemerkung zu Maria Magdalena in Lk 8,2, aus ihr seien „sieben Dämonen ausgefahren“,¹⁴ könnte dafür sprechen, dass sie sich aufgrund dieser heilenden Begegnung mit Jesus ihm und seiner Gruppe angeschlossen hat. Sie hatte persönlich erfahren, was Gottesherrschaft bedeutet (vgl. Lk 11,20) und wollte dies bezeugen und verkünden.¹⁵

Ob Frauen von Jesus „ausgesendet“ wurden, lässt sich historisch nicht mit ausreichender Sicherheit klären. Angesichts der hereinbrechenden Gottesherrschaft freuen sich Männer über wiedergefundene Schafe (Lk 15,3–7) und Frauen über eine wiedergefundene Drachme im Haus (Lk 15,8–10). Letzteres Beispiel konnte eine Frau vermutlich überzeugender vermitteln als ein Mann, der nie das Haus fegte. Ein direktes Zeugnis einer Aussendung von Jüngerinnen existiert freilich nicht. Es wäre aber durchaus nachvollziehbar, dass Frauen aufgrund praktischer Überlegungen von Jesus nicht in gleicher Weise in die Dörfer Galiläas geschickt wurden wie Männer,¹⁶ bedenkt man neben den physischen Strapazen solcher Wandertätigkeit die realen Gefahren, die für Frauen damit verbun-

¹³ Ein öffentliches Auftreten von Frauen war vermutlich dermaßen anstößig, dass Mk es mit Rücksicht auf die gesellschaftlichen Konventionen seiner Zeit nur retrospektiv einblendet, aber nicht zur Darstellung bringt.

¹⁴ Der Hinweis in Lk 8,2, einige Frauen seien von bösen Geistern und von Krankheiten geheilt worden, der der Frauenliste vorangestellt ist, deutet derartige Begegnungen und dann eventuell den Selbstanschluss auch von Johanna, der Frau des Chuzas, eines Beamten des Herodes, sowie der erwähnten Susanna an.

¹⁵ Nach der Konzeption des dritten Evangelisten durfte der lukanische Simon vor seiner Berufung (Lk 5,1–11) die (ihn wohl überzeugende) Erfahrung der Heilung seiner Schwiegermutter machen (Lk 4,38–39); beim johanneischen Simon Petrus wird ebenfalls zunächst von seinem Bruder Überzeugungsarbeit geleistet, bevor dieser von Jesus in die Gruppe „berufen“ wird. Ein solches Setting wird man z. B. für Maria Magdalena durchaus für historisch plausibel halten dürfen.

¹⁶ Vgl. Rudolf Hoppe, *Jesus. Von der Krippe an den Galgen*, Stuttgart 1996, 70.

den waren. Mit Blick auf die Akzeptanz bei der Adressatenschaft in den kleinbäuerlichen Dorfstrukturen Palästinas um die Zeitenwende mag es auch eine Frage der Klugheit gewesen sein, Frauen nicht in der Rolle von Verkünderinnen über Land zu schicken. Da die Aussendung durch Jesus offenbar paarweise erfolgte (vgl. Mk 6,7), kann man jedoch auch nicht ausschließen, dass sich dabei manchmal Männer und Frauen zusammen auf den Weg machten, um „zu verkünden und zu heilen“ (vgl. Lk 9,2.6). Die frühchristlichen Quellen bezeugen für die nachösterliche Zeit von Anbeginn solche Paare, die gemeinsam offensiv ihre Verantwortung in der Verbreitung des Evangeliums wahrnahmen.¹⁷ So berichtet Paulus in 1 Kor 9,5, dass andere Apostel, die Brüder des Herrn und Kephas mit (ihren?) Frauen für das Evangelium unterwegs waren. Lukas stellt in Apg 18,2 (vgl. Röm 16,3–4) ein Ehepaar vor, Aquila und Prisca, die aufgrund ihres Engagements für das Evangelium Rom im Zusammenhang mit dem Claudiusedikt hatten verlassen müssen. Neben diesem Paar grüßt Paulus in Röm 16,7 explizit Andronikus und Junia, die er gemeinsam als Apostel bezeichnet. Diese offenkundig selbstverständliche nachösterliche Realität einer gemeinsamen Verkündigung von Ehepaaren bzw. von Männern und Frauen stärkt die Vermutung, dass man hierbei an eine jesuanische Praxis anschloss.¹⁸

Eine tatsächliche Sonderstellung unter den Jesus Nachfolgenden besitzt hingegen der Zwölferkreis, doch spricht auch dieses von Jesus gesetzte prophetische Zeichen nicht gegen eine Gleichstellung von Männern und Frauen im engeren Kreis seiner Nachfolger und Nachfolgerinnen. Denn Jesus verstand die Sammlung und das Anwachsen seiner Gruppe als einen speziellen symbolischen Akt. Jene, die sich radikal der Gottesherrschaft zuwendeten, bildeten die Anfänge des endzeitlich erneuerten Israel. Mit Blick darauf „machte er zwölf (ἐποίησεν δώδεκα), damit sie mit ihm seien und damit er sie aussende, zu verkünden und mit Vollmacht Dämonen auszutreiben“ (Mk 3,14–15). Der Zwölferkreis repräsentierte im Sinne Jesu die zwölf Stammväter des sich konstituierenden eschatologischen Israel¹⁹ und darf den diversen prophetischen Zeichenhandlungen Jesu zugeordnet werden.²⁰ Wie seine auffälligen Mahlhandlungen mit Randgruppen, Sündern und Sünderinnen Gottes eschatologisches Mahl mit Israel symbolisch vorwegnahmen, so die zwölf neuen Stammväter dessen für die Endzeit erwartete Restitution. Der äußerst spezielle Symbolcharakter des Zwölferkreises erklärt,

¹⁷ Vgl. Martin Ebner, *Jesus von Nazaret. Was wir von ihm wissen können*, Stuttgart 2007, 123–124.

¹⁸ Vgl. Strotmann, *Jesus* (Anm. 8) 140–141.

¹⁹ Vgl. Gerd Theißen/Annette Merz, *Der historische Jesus. Ein Lehrbuch*, Göttingen ³2001, 201.

²⁰ Zur Diskussion, ob der Zwölferkreis auf den historischen Jesus zurückzuführen ist oder sich der nachösterlichen Zeit verdankt, vgl. Gniska, *Mk I* (Anm. 6) 141–143. Die Argumente zugunsten eines vorösterlichen Aktes Jesu überwiegen jedoch. Vgl. auch Ernst D. Schmitz/Gottfried Schimanowski, *Zahl/ἀριθμός*, TBLNT 2 (2000) 1988–1992: 1991.

warum dieser ausschließlich aus Männern zusammengesetzt sein konnte. Das Einbeziehen von Frauen hätte das Symbol verdunkelt, ja unverständlich gemacht, das Zeichen hätte nicht „funktioniert“. Der männliche Zwölferkreis hat auf den Befund einer grundlegenden Gleichstellung von Männern und Frauen in der Jesusgruppe keine Auswirkungen. Er ist in seiner Bedeutung jenseits einer solchen Geschlechterdichotomie angesiedelt. Ebenso verdankt sich die exklusiv scheinende Betrauung der Zwölf mit Verkündigung und Heilen (vgl. Mk 6,7) mehr der nachösterlichen Stilisierung dieser Gruppe durch den ältesten Evangelisten als der historischen Realität.²¹ Schon Lk 10 hat mit der Aussendung der 70 bzw. 72 diese mk Engführung aufgebrochen.²²

Unter historischem Gesichtspunkt wird man somit festzuhalten haben, dass der engere Kreis um Jesus von Nazaret nicht nur aus Jüngern, sondern ebenso aus Jüngerinnen bestand. Die Existenz dieser Frauen und ihre Bedeutung für die Gruppe drückt sich in der Schaffung von Namenslisten aus, die als wertvolle Erinnerung tradiert wurden. Die Evangelien gestatten es trotz ihrer Verankerung in der androzentrischen Welt der Antike, eine Gleichstellung von Männern und Frauen im engeren Kreis der Jesus Nachfolgenden historisch plausibel aufzuweisen. Der Ausschluss von Frauen vom Weiheamt in der katholischen Kirche kann sich jedenfalls nicht auf den historischen Jesus berufen, indem diesem eine intentionale, geschlechtsbegründete Abstufung zwischen Männern und Frauen in seiner engeren Nachfolge unterstellt wird.

2. Jünger und Jüngerinnen im MkEv – Die narratologische Perspektive

2.1 Die Jünger – Die Zwölf

Wechselt man von der historischen Betrachtung des engeren Kreises von Jüngern und Jüngerinnen Jesu auf die narratologische Ebene des MkEv,²³ tut sich eine erheblich andere Welt auf. Jesu Verkündigung der Gottesherrschaft an Israel wird vom ältesten Evangelisten ohne jede Beteiligung von Frauen erzählt. „The dominant impression in Mark till 15:39 is of a Jesus who went about his mission

²¹ Warum der historische Jesus den Erfolg seiner Verkündigungsbestrebungen durch eine Geschlechterdichotomie innerhalb des Kreises von engagiert Nachfolgenden behindert haben sollte und was der Rest der männlichen Jünger in einer Zeit besonderer Tätigkeit ausschließlich der Zwölf hätte tun sollen, lässt sich kaum plausibel beantworten und führt den literarischen Charakter der mk Darstellung einmal mehr vor Augen.

²² Zur theologischen Bedeutung dieser zweiten Aussendung im Lukasevangelium vgl. François Bovon, *Das Evangelium nach Lukas 2. Lk 9,51–14,35* (EKK 3,2), Zürich 1996, 62.

²³ Vgl. schon Robert C. Tannehill, *The Disciples in Mark. The Function of a Narrative Role*, JR 57 (1977) 386–405; Hans-Josef Klauck, *Die erzählerische Rolle der Jünger im Markusevangelium. Eine narrative Analyse*, NT 24 (1982) 1–26.

surrounded by a small group of men, with women usually encountered in private.“²⁴ Der androzentrische Filter ist unübersehbar. Jüngerinnen begegnen in der Darstellung von Jesu Auftreten nicht und so bezeichnet Mk konsequent ausschließlich die aus Männern bestehende Gruppe um Jesus als μαθηταί.²⁵ Die Grabesszene in Mk 16,1–8 ist für die mk Semantik dieses Begriffs aufschlussreich. Der Jüngling im Grab spricht zu den drei dorthin geeilten Frauen über die μαθηταί als von einer anderen, von ihnen unterschiedenen Gruppe von Personen:

Nun aber geht und sagt seinen Jüngern (τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ) und dem Petrus: Er geht euch voraus nach Galiläa; dort werdet ihr ihn sehen, wie er es euch gesagt hat. (Mk 16,7)

Die Frauen sind unter μαθηταί somit nicht subsumiert, wobei der angesprochene Bezugstext im Rückverweis des Engels, nämlich Mk 14,28, die μαθηταί und die Zwölf identifiziert, mit denen Jesus kurz davor in V. 17 den Abendmahlssaal betreten hat. Auf der Ebene der Semantik scheint der Befund somit klar: Es gibt gar keine Jüngerinnen im MkEv. Der Begriff μαθηταί ist exklusiv männlich konnotiert und vom ältesten Evangelisten zudem häufig²⁶ auf den Zwölferkreis eingeschränkt.²⁷ Dessen privilegierte Stellung in der mk Erzählwelt tritt bei seiner Entstehung in Mk 3,14–15 markant hervor.

Und er setzte zwölf ein, damit sie mit ihm seien (ἵνα ᾧσιν μετ’ αὐτοῦ) und damit er sie aussende, zu verkünden (κηρύσσειν) und mit Vollmacht Dämonen auszutreiben (ἐκβάλλειν τὰ δαιμόνια). (Mk 3,14–15)

Diese Jesus besonders nahestehende Gruppe erhält das Privileg, „mit Jesus zu sein“ und wird mit der Aufgabe betraut, als seine Boten die Gottesherrschaft zu

²⁴ Winsome Munro, Women Disciples in Mark?, CBQ 44 (1982) 225–241: 229.

²⁵ Zur Interpretationsgeschichte der Jünger im MkEv vgl. Mateus F. de Campos, Resisting Jesus. A Narrative and Intertextual Analysis of Mark’s Portrayal of the Disciples of Jesus (BiInS 191), Leiden 2021, 2–21.

²⁶ Der in Mk 2,14 berufene Levi findet in der kurz danach gebotenen Namensliste der Zwölf (Mk 3,16–19) keine Erwähnung. (Die beliebte Gleichsetzung mit Matthäus verdankt sich Harmonisierungsversuchen, die von Mt 9,9–13 beeinflusst sind, wo der mk Levi zu Matthäus umbenannt wird.) In Mk 4,10 kommen die Zwölf wiederum neben dem deutlich größeren Kreis an Nachfolgenden zu stehen, die alle gemeinsam in V. 34 als τοῖς ἰδίοις μαθηταῖς bezeichnet werden. Die Begriffe scheinen für das MkEv somit austauschbar zu sein, zugleich verrät Mk 4,10–11, dass sich der engere Jüngerkreis für Mk nicht in den Zwölf erschöpft.

²⁷ Die Begriffe μαθηταί, δώδεκα (und ἀπόστολοι – vgl. Mk 6,30) verschwimmen in der gesamten Evangelienliteratur und so auch schon beim ältesten Evangelisten. „Die gegenseitige Abgrenzung der drei Gruppen ist nicht ganz einfach und in der wünschenswerten Klarheit auch nicht immer möglich.“ Karl H. Rengstorff, μαθητής, ThWNT 4 (1942) 417–464: 454. Vgl. auch Mercedes Navarro Puerto, Jüngerinnen bei Markus? Problematisierung eines Begriffs, in: dies./Marinella Peroni (Hg.), Evangelien. Erzählungen und Geschichte (Die Bibel und die Frauen. Eine exegetisch-kulturgeschichtliche Enzyklopädie. Neues Testament 2,1) Stuttgart 2012, 140–166: 141–142, 145.

„verkünden“ und „Dämonen auszutreiben“. Verfolgt man diese „Privilegien“ des Zwölferkreises im MkEv etwas genauer, so erweisen sie sich für die zwölf Männer allerdings als unheilvoller Bumerang. Das Mit-Jesus-Sein zielt auf ihre privilegiert tiefere Einsicht in die Verkündigung Jesu, was durch wiederholte intensive Belehrungen deutlich herausgestellt wird (vgl. Mk 4,10.34; 7,17–18; 8,31; 9,30–31; 10,31.42; 12,43; 13,3–4 u. ö.). Jedoch bereits zu Beginn des mk Gleichniskapitels wird die Ambivalenz dieser Bevorzugung (für alle Jünger, unter die Mk die Zwölf stets subsumiert) exemplarisch zum Ausdruck gebracht. Denn der Jüngerkreis wird Mk 4,11 dadurch „von denen draußen“ unterschieden, dass ihnen „das Geheimnis des Reiches Gottes“ anvertraut wird; jedoch bereits zwei Verse später sät Mk Zweifel, ob die Jünger ihrem Privileg auch gerecht werden, wenn er Jesus die beinahe verzweifelte Frage in den Mund legt:

Wenn ihr schon dieses Gleichnis nicht versteht, wie wollt ihr dann all die anderen Gleichnisse verstehen? (Mk 4,13)

Je weiter die Erzählung voranschreitet, desto intensiver konfrontiert Mk seine Leserschaft mit dem bereits Mk 4,13 angedeuteten Unverständnis, welches die Jünger trotz aller Nähe zu Jesus und ihrer Belehrung durch ihn an den Tag legen. Das Bild verdüstert sich dramatisch, wenn dieser den Sprecher der Zwölf, Petrus, als „Satan“ tituliert (Mk 8,33) oder er seinen Jüngern zweimal ein „verhärtetes Herz“ vorwirft (Mk 6,52; 8,17). Mit dieser Kritik belastet Mk zuvor die Gegner Jesu (vgl. Mk 3,5), die darauf sinnen, ihn anzuklagen und zu beseitigen. Der älteste Evangelist führt seiner Leserschaft drastisch vor Augen, dass die privilegierte Nähe zu Jesus zu keinem vertieften Verstehen bei den Zwölfen bzw. den Jüngern allgemein führt. Vielmehr arbeitet er das genaue Gegenteil heraus, wenn er sie zunehmend durch Unverständnis und Verstocktheit charakterisiert.

Eine ganz ähnliche Erzählstrategie verfolgt Mk beim zweiten zentralen Privileg der Zwölf, ihrer Aussendung, das er ebenfalls für sie zum Bumerang werden lässt, geht man dabei der Vollmacht der Zwölf nach, Dämonen auszutreiben (ἐκβάλλειν τὰ δαιμόνια). In der mk Aussendungsrede wird diese exorzistische Tätigkeit neben dem Heilungsauftrag gesondert erwähnt und durch die Rahmenkonstruktion nochmals deutlich hervorgehoben (Mk 6,7b.13a). Bereits wenig später, in Mk 9,18, erfährt man jedoch aus dem Mund eines enttäuschten Vaters, dass Jesu Jünger daran scheiterten, einen (unreinen) Geist auszutreiben, denn „sie hatten nicht die Kraft dazu“. Dieses Versagen erweist sich für das Bild der Zwölf in der Erzählwelt als geradezu desaströs, da Mk nur einige Verse danach in Mk 9,38–39 einen erfolgreich wirkenden Exorzisten auftreten lässt, der in Jesu

Namen Dämonen austreibt, ohne ihm nachzufolgen,²⁸ wie provokant festgehalten wird.²⁹ Erzähltechnisch wiederholt sich also die Dekonstruktion der Privilegien der Zwölf. Mk verwendet auch die besondere Vollmacht des ἐκβάλλειν τὰ δαιμόνια dazu, die Gruppe zu desavouieren. Ihre exorzistische Tätigkeit eignet sich gut, das Jüngerversagen in der Erzählwelt auch szenisch zu entfalten. Erwählung und Beauftragung machen die Zwölf anfänglich für Leser und Leserinnen zu besonders attraktiven Identifikationsfiguren. Ihre Privilegien verlieren im MkEv jedoch schrittweise ihren Glanz. Womit Mk die Zwölf als Erzählfiguren aufbaut, daran lässt er sie auch restlos scheitern. Ihre negative Zeichnung gipfelt darin, dass sie in Getsemani fliehen und ihren Meister in der Stunde seiner Passion verlassen. Anhand der Gestalt des Petrus wird dieses Versagen erzähltechnisch an einer Einzelfigur gesondert dargestellt und durch den Bezug von Mk 14,66–72 auf Mk 14,30–31 gezielt herausgearbeitet.

Im Erzählkonzept des MkEv erweisen sich Berufung und Auserwählung für die Zwölf als verhängnisvoller Bumerang. In einer erzählerisch fein gesponnenen Strategie nutzt Mk ihre Geschichte, um sie zunächst als Identifikationsfiguren bei den Lesern und Leserinnen aufzubauen, sie jedoch in der Folge schrittweise als solche zu demontieren und mit ihrem gänzlichen Versagen angesichts der Passion Jesu aus der Erzählung zu entlassen.

2.2. Die Jüngerinnen – Die Drei

Die mk Erzählwelt erweckt bis Mk 15,40–41 den Eindruck, dass nur Männer mit Jesus als Jünger unterwegs sind, wie bereits die historische Analyse zeigte. Ganz am Ende des Buches jedoch, quasi auf der letzten Seite, wird dieser überwältigend androzentrische Eindruck gänzlich unerwartet korrigiert. Man erfährt von Frauen im Umkreis Jesu, und zwar in großer Zahl, die ihn seit Beginn seines Auftretens in Galiläa begleiten, was unter narratologischer Perspektive erhebliche Konsequenzen für das Verständnis des MkEv und besonders der Rolle der Jüngerinnen darin besitzt. Daher ist die Frage nach Jüngerinnen im MkEv sowie nach ihrer Gleichstellung mit den Männern im narratologischen Konzept des äl-

²⁸ Vgl. Heinz Blatz, Wirken in Jesu Namen – die Jünger und der fremde Exorzist (Mk 9,38–40), ThGl 111 (2021) 233–249: 248, der den Exorzisten als eine jener erzählerischen „Nebenfiguren“ einstuft, die als positiver Kontrast zu den versagenden Jüngern dienen. Zu Phänomen und erzählerischer Funktion solcher Nebenfiguren im MkEv vgl. Martin Ebner, Im Schatten der Großen. Kleine Erzählfiguren im Markusevangelium, BZ 44 (2000) 56–76: 66–72.

²⁹ Markus Lau, „Wenn einer hinter mir nachfolgen will ...“. Konturen markinischer Jesusnachfolge, ThG 58 (2015) 2–15: 11, betont zu Recht, dass für Mk weniger die Zugehörigkeit zur Gruppe ausschlaggebend ist, „vielmehr entscheidet sich an den jeweiligen Taten, ob man sich wirklich auf dem Weg Jesu befindet“.

testen Evangelisten genauer aufzugreifen und seine „erzählte Theologie“ zu beleuchten. Denn obwohl Mk Frauen offenkundig nicht als μαθηταί bezeichnet, gibt es sie als solche doch. Am Ende der Erzählung reklamiert er nicht nur zahlreiche Frauen retrospektiv in die gesamte Zeit der öffentlichen Wirksamkeit Jesu hinein, sondern etabliert auch ein Pendant zu den Zwölf. In Mk 15,40–41 entwirft der älteste Evangelist ein regelrechtes Parallelbild zur männlichen Jüngergruppe, ebenfalls bestehend aus einem weiteren Kreis von Sympathisantinnen und drei³⁰ namentlich genannten Frauen in der engeren Nachfolge.

- 40a Auch einige Frauen (γυναῖκες) sahen von Weitem zu,
 40b darunter Maria aus Magdala,
 Maria, die Mutter von Jakobus dem Kleinen und Joses,
 sowie Salome;
 41a sie waren Jesus schon in Galiläa nachgefolgt (ἠκολούθουν)
 41b und hatten ihm gedient (διηκόνουν αὐτῷ).
 41c Noch viele andere (ἄλλαι πολλαί) Frauen waren dabei,
 die mit ihm nach Jerusalem hinaufgestiegen waren (συναναβᾶσαι).

Mk unterscheidet deutlich zwei Gruppen von Frauen (γυναῖκες): Er nennt zunächst drei Einzelgestalten, die er durch die gewichtigen Begriffe ἀκολουθεῖν sowie διακονεῖν charakterisiert und hebt deren Bedeutung mittels einer für sein Buch seltenen Namensnennung zusätzlich hervor. Daneben platziert er eine zweite weibliche Gruppe (ἄλλαι πολλαί), deren gemeinsames Hinaufziehen mit Jesus nach Jerusalem er – jedoch ohne spezifische Tätigkeit – erwähnt (συναναβᾶσαι).³¹ Gezielt ruft Mk mit wenigen Worten nochmals jene Konstellation bei seinen Lesern und Leserinnen wach, die ihnen von der männlichen Jüngergruppe vertraut ist: Ein weiterer Kreis an Sympathisanten und der Zwölferkreis finden ihr exaktes Pendant in einer nicht näher definierten Gruppe von mitziehenden Frauen und einem davon abgehobenen Dreierkreis, dem sowohl eine spezielle Aufgabe zugeschrieben wird (διακονεῖν) als auch eine hierarchisierte Namensliste beigegeben ist.³² „Die drei Frauen bilden eine Art weibliches Pendant zu den drei bevorzugten Jüngern (5,37; 9,2; 14,33).“³³ „Spät kommt ihr, doch ihr kommt“, ist man versucht zu sagen.

³⁰ Vgl. Joachim Gnilka, Das Evangelium nach Markus 2. Mk 8,27–16,20 (EKK 2,2), Solothurn 1994, 326, der gegenüber einer von Rudolf Pesch, Das Markusevangelium, 2. Bd. (HThKNT 2,2), Freiburg 1977, 506–507, vorgeschlagenen Viererliste zu Recht skeptisch bleibt.

³¹ Zur qualitativen Unterscheidung der beiden Gruppen vgl. Victoria Phillips, Full Disclosure. Towards a Complete Characterization of the Women who Followed Jesus in the Gospel according to Mark, in: Kitzberger, Transformative Encounters (Anm. 3) 13–32: 19.

³² In sämtlichen Listen der Zwölf führt stets Petrus diese an, Judas (Iskariot) hingegen findet sich an letzter Stelle, bei den Frauen steht in allen von den Evangelien überlieferten Namenslisten durchgehend Maria Magdalena voran.

³³ Gnilka, MkEv II (Anm. 30) 326. Vgl. Munro, Disciples (Anm. 24) 230–231.

Mk 15,41b charakterisiert die namentlich genannten drei Frauen mit bedeutenden Verben, die beide im Imperfekt stehen, was das Gewohnheitsmäßige wie die Dauerhaftigkeit ihres Tuns unterstreicht. Das Wort ἀκολουθεῖν ist an zahlreichen Stellen des MkEv Terminus technicus für die Nachfolge Jesu im qualifiziert engeren Sinn.³⁴ Mk ordnet es in Mk 1,18 den in seiner Erzählung Erstberufenen, Simon und Andreas, ebenso definitorisch zu (ἠκολούθησαν αὐτῷ) wie anderen prominenten Männern, die nicht zum Zwölferkreis zählen: Levi (Mk 2,14), Bartimäus (Mk 10,52).³⁵

Mit διακοπεῖν ist den Frauen sodann eine zweite gewichtige Angabe beigegeben, um sie als Jüngerinnen zu charakterisieren. Διακοπεῖν wird im MkEv neben Engeln (Mk 1,13) und Jesus (Mk 10,45) lediglich Frauen (Mk 1,31; 15,41) als Subjekten zugeordnet;³⁶ seine Bedeutung erweist sich daher als kontextabhängig. So begegnet διακοπεῖν bzw. διάκονος neben seiner Alltagsbedeutung von häuslichem Tischdienst (vgl. Mk 1,31: διακόνει αὐτοῖς – Plural!)³⁷ als Konkretisierung schlechthin für die vom mk Jesus geforderte Nachfolge, wenn der Meister seine Jünger im paränetisch akzentuierten Mittelteil des Buches (Mk 8,27–10,52)³⁸ dahingehend belehrt und zugleich das Leidensthema christologisch eingeführt wird. Dieser zentrale Teil der Erzählung erhält seine literarische Prägung durch drei Leidensweissagungen, an die anschließend Mk jeweils das gänzliche Unverständnis der Jüngergruppe zeigt, das zu einer Belehrung Jesu Anlass gibt. Petrus, der ein Leiden des Messias und damit implizit eine Leidensnachfolge ablehnt, wird als „Satan“ zurückgewiesen und (wie alle anderen) zu

³⁴ Der qualitativ engere Sinn von ἀκολουθεῖν ergibt sich durch das gemeinsame Unterwegssein mit Jesus. Vgl. Elizabeth S. Malbon, Disciples/Crowds/Whoever. Markan Characters and Readers, NT 28 (1986) 104–130: 112: „[...] the crowd, unlike the disciples is not – with one significant exception (10:46 the close of the ‚way‘ section) – said to go with Jesus.“

³⁵ Munro, Disciples (Anm. 24) 232, verweist auf das auch bei den Frauen qualifizierend beigelegte Personalpronomen αὐτῷ.

³⁶ Vgl. Hisako Kinukawa, Women Disciples of Jesus (15.40–41; 16,1), in: Amy-Jill Levine/Marianne Blickenstaff (Hg.), A Feminist Companion to Mark, Sheffield 2001, 171–190: 190.

³⁷ Monika Fander, Das Evangelium nach Markus. Frauen als wahre Nachfolgerinnen Jesu, in: Luise Schottroff/Marie-Theres Wacker (Hg.), Kompendium. Feministische Bibelauslegung, Gütersloh ²1999, 499–512, versteht die Schwiegermutter des Petrus als paradigmatisch für das mk Verständnis von Nachfolge im Alltag (501), sieht aber auch Funktionen und Aufgaben in der Gemeindegewirklichkeit im Hintergrund (508). Skeptisch zu Deutungen, die über die klassischen Aufgaben einer antik jüdischen Frau im Haus hinausgehen, hingegen Deborah Krause, Simon Peter’s Mother-in-Law – Disciple or Domestic Servant? Feminist Biblical Hermeneutics and the Interpretation of Mark 1.29–31, in: Levine/Blickenstaff, A Feminist Companion (Anm. 36) 37–53.

³⁸ Vgl. Thomas Söding, Das Evangelium nach Markus (ThHK 2), Leipzig 2022, 234–235.

Kreuzesnachfolge und Martyriumsbereitschaft aufgefordert (Mk 8,31–35), woran er im Hof des Hohepriesters szenisch scheitern wird (Mk 14,66–72).³⁹ Die zweite Leidensweissagung quittieren die Jünger mit einem Rangordnungsstreit. Dem stellt Jesus die Umkehrung hierarchischer Verhältnisse als Ideal gegenüber und verweist die Gruppe auf den zentralen Wert des Dienerseins (πάντων διάκονος) als Kennzeichen wahrer Nachfolge (Mk 9,30–37). Den hohen Stellenwert des Dienens für jede Jüngerschaft unterstreicht dessen nochmaliges Einschärfen im Rahmen der dritten Leidensweissagung, gefolgt vom erneuten Unverständnis der Jünger (Mk 10,32–45). Das ihnen abverlangte Dienersein (V. 43 διάκονος) kennzeichnet für Mk jenes Verhalten, das Nachfolge „ratifiziert“, weil es einzig und allein Jesus adäquat ähnlich sein lässt:⁴⁰

Denn auch der Menschensohn ist nicht gekommen, um sich dienen zu lassen (διακονηθῆναι), sondern um zu dienen (διακονῆσαι) und sein Leben hinzugeben als Lösegeld für viele. (Mk 10,45)

In Mk 15,41 schließlich ist mit διακόνουν αὐτῷ keine Bedienstetentätigkeit der drei namentlich genannten Frauen intendiert,⁴¹ die Jesus persönlich (be-)dienen, da dies jenem Bild diametral zuwiderliefe, das Mk mit dem zentralen Menschensohnlogion zum Thema „Dienen“ in Mk 10,45 für Jesus kreiert: οὐκ ἤλθεν διακονηθῆναι. Überhaupt bleibt es fraglich, ob Mk 15,41 mit Mk 1,31 in Verbindung zu bringen ist, um διακονεῖν von dort zu beleuchten.⁴² Denn Mk reduziert Frauentätigkeit in seiner Erzählung in der Regel auf den häuslichen Bereich, lässt hingegen dazu kontrastierend die weibliche Dreiergruppe in Mk 15,40–41 in der Öffentlichkeit und im Horizont von Nachfolge auftreten.

„[...] the scene represents a break with the more usual pattern in the Marcan representation of women. Here for the first time they are acknowledged as present in considerable number, not in the privacy of the home, but in the public arena in association

³⁹ Simon von Kyrene bietet die Kontrastfigur zu Petrus, wie die semantische Verknüpfung von Mk 8,34 mit Mk 15,21 zeigt. Vgl. Joel F. Williams, *Other Followers. Minor Characters as Major Figures in Mark's Gospel* (JSNTS 102), Sheffield 1994, 182–183.

⁴⁰ Jede Konkretisierung des Begriffes διακονεῖν bzw. διάκονος in den Mk Jüngerbelehrungen darf nicht aus den Augen verlieren, dass die damit verbundene Grundbedeutung des Bedienens bei Tisch einen enormen Statusverlust für die Jünger als Männer impliziert. In der antiken Gesellschaftsordnung zählt Tischdienst nicht zu den Aufgaben des freien Mannes. Er ist vielmehr in einfachen Verhältnissen Frauensache oder wird in begüterteren Häusern von Sklaven und Sklavinnen erledigt, was dann auch die Frau des Hauses davon befreit. Die Parallelisierung von διάκονος und δοῦλος (Mk 10,43.44) spielt diese Welt ein. Den Aspekt des Statusverlustes unterstreicht zu Recht Kinukawa, *Disciples* (Anm. 36) 180–185.

⁴¹ Dies würde die zusätzliche Frage aufwerfen, welcher Beitrag für die zahlreichen „anderen Frauen“ (ἄλλαι πολλαί) anzudenken wäre.

⁴² So z. B. Josef Ernst, *Das Evangelium nach Markus* (RNT), Regensburg 1981, 475.

with Jesus and his total mission. This tells against an interpretation of *δηκόνου* which limits their role to domestic chores.⁴³

Die Charakterisierung der Frauen mittels *δηκόνου* *αὐτῶ* in Mk 15,41 ist am ehesten mit „sie unterstützten ihn“ in der Verbreitung der Botschaft von der Gotesherrschaft aufzufassen.⁴⁴ Nur so können sie die ihnen erzähltechnisch zugewiesene Rolle für Leser und Leserinnen übernehmen und die an ihrer Aufgabe gescheiterten Jünger ersetzen.

Die doppelte Kennzeichnung der bei der Kreuzigung Jesu anwesenden drei namentlich genannten Frauen durch *ἀκολουθεῖν* und *διακονεῖν* reklamiert sie nicht nur in die Gruppe jener hinein, die Jesus im engeren Sinn nachfolgen, sondern zeichnet ein makellos positives Bild, „die beste Form der Nachfolge“⁴⁵. Mit ihrer Präsenz auf Golgotha realisieren sie jene Leidensnachfolge (und Martyriumsbereitschaft), die das MkEv beständig fordert und welche die männlichen Jünger ebenso wenig in die Tat umsetzen wie die Mahnung zu dienen. „So bildet ihre Haltung [= der Frauen] die notwendige Ergänzung zum Bekenntnis des Hauptmanns. Zum rechten Glaubensbekenntnis muß die rechte Lebenshaltung kommen.“⁴⁶ Mk schafft also auf der letzten Seite seines Buches für seine Leser und Leserinnen eine Alternative zu den männlichen Jüngern als Identifikationsfiguren, näherhin zum privilegierten Zwölferkreis.⁴⁷

„Auf diese Weise etablierte Markus eine dem Zwölferkollegium entsprechende Frauenrunde, innerhalb derer die namentlich genannten Frauen zum weiblichen Pendant

⁴³ Munro, *Disciples* (Anm. 24) 234.

⁴⁴ Der Gedanke der ausschließlich finanziellen Unterstützung sollte nicht aus Lk 8,3 in das mk Frauenbild hineingelesen werden. So aber Gnilka, *Mk II* (Anm. 30) 326; Ernst, *Mk* (Anm. 42) 475. Kritisch zu Recht Peter Dschulnigg, *Das Markusevangelium* (Theologischer Kommentar zum Neuen Testament 2), Stuttgart 2007, 405 mit Anm. 245.

⁴⁵ Vgl. Söding, *Markus* (Anm. 38) 447.

⁴⁶ Gnilka, *Mk II* (Anm. 30) 326.

⁴⁷ Zur narratologischen Einstufung der Jüngerinnen als Haupt- oder Nebenfiguren vgl. die unterschiedlichen Standpunkte von Elisabeth S. Malbon, *The Major Importance of the Minor Characters in Mark*, in: Edgar V. McKnight/Elisabeth S. Malbon (ed.), *The New Literary Criticism and the New Testament*, Valley Forge 1994, 58–86, sowie Williams, *Followers* (Anm. 39) 30 (Nebenfiguren) und Phillips, *Disclosure* (Anm. 31) 15; Ebner, *Schatten* (Anm. 28) 66–67 mit Anm. 28 und 30 (Hauptfiguren). – Eine Einordnung als Haupt- oder Nebenfiguren in der mk Erzählwelt hängt davon ab, ob man einzig Jesus als Hauptfigur einstuft, was alle anderen zu Nebenfiguren werden lässt, oder mehrere zentrale Figuren annimmt. Für diese zweite Annahme spricht, dass sich Jünger und Jüngerinnen als Hauptfiguren deutlich von der „Menge“ oder den „Vielen“ abheben, obwohl auch diese Jesus „nachfolgen“. Da die Frauen in Mk 15,40–41 die Jünger erzähltechnisch ersetzen sollen, sind sie jedenfalls mit diesen gleich einzustufen, sei es als Haupt- oder Nebenfiguren.

der männlichen Dreier- bzw. Vierergruppe avancieren und damit eine Art ‚Erstberufenstatus‘ und Vorrangstellung erhalten.“⁴⁸

Mittels der retrospektiven Einführung der Frauen in den gesamten Weg von Galiläa nach Jerusalem in Mk 15,41a „wird ihre Präsenz rückwirkend auch auf das ganze vorher erzählte Geschehen ausgedehnt“⁴⁹. Das macht unter narratologischer Perspektive ein inklusives Verständnis von Mk 3,13 wahrscheinlich, da die Frauen irgendwo die Erzählwelt betreten haben müssen: „Jesus stieg auf einen Berg und rief die zu sich, die er selbst wollte, und sie kamen zu ihm.“ Die offene Formulierung gestattet es, die drei Frauen in die besondere Gruppe der Erwählten zu inkludieren und ihre gewichtige Charakterisierung mittels ἀκολουθεῖν und διακονεῖν spricht dagegen, sie unter jene Menge zu subsumieren, die als πλήθος, ὄχλος oder πολλοί Jesus gelegentlich nachfolgt.⁵⁰ Diesem breiten Kreis an Nachfolgenden entspricht eher die Gruppe jener Frauen, für die Mk den allgemeineren Begriff „(nach Jerusalem) hinaufsteigen“ (αἱ συναναβᾶσαι), gewählt hat, dessen Verbindung mit dem Gedanken der (mk Kreuzes-)Nachfolge er in Mk 10,32–33 nichtsdestoweniger markiert hat: ἰδοὺ ἀναβαίνομεν εἰς Ἱεροσόλυμα, καὶ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου παραδοθήσεται.

In der Erzählwelt des MkEv bleiben die Frauen einerseits bis kurz vor Ende völlig ausgeblendet, ziehen jedoch andererseits mit 15,40–41 als zentrale Identifikationsfiguren mit den männlichen Jüngern bzw. den Zwölf gleich. Erzähltechnisch bilden die Ausdrücke ἀκολουθεῖν und διακονεῖν das strukturelle Pendant zu Berufung und Aussendung der Zwölf. Die Frauen sollen auf diesem Weg für Leser und Leserinnen eine ebenso prominente und privilegierte Rolle erhalten, wie Berufung und Aussendung dies beim Zwölferkreis bewirken. Aufgrund der Darstellung von Mk 15,40–41 übertreffen sie ihre männlichen Kollegen sogar. Denn der Dreierkreis – und überhaupt sämtliche Frauen – verlassen Jesus in der Stunde der Passion nicht, sondern realisieren durch ihr risikoreiches Verhalten, seiner Hinrichtung beizuwohnen, geradezu exemplarisch jene Leidensnachfolge, die im MkEv beständig gefordert wird. „Alle Frauen werden, ohne dass der Begriff fiele, als Jüngerinnen Jesu portraitiert.“⁵¹ Sie werden in der Erzählwelt gezielt zu Identifikationsfiguren gemacht, da der Leserschaft die bisherigen mit der Flucht der Jünger sowie der schändlichen Verleugnung Jesu durch Petrus abhandengekommen sind.

⁴⁸ Helga Melzer-Keller, *Jesus und die Frauen. Eine Verhältnisbestimmung nach den synoptischen Überlieferungen* (HBS 14), Freiburg 1997, 54.

⁴⁹ Ebner, *Schatten* (Anm. 28) 64 Anm. 24.

⁵⁰ Zur Rolle der „Menge“ und „Vielen“ und ihrem Verhältnis zu den Jüngern und Jüngerinnen in der mk Erzählwelt vgl. Munro, *Disciples* (Anm. 24) 124: „more complementary than competing groups“.

⁵¹ Söding, *Markus* (Anm. 38) 447.

In narratologischer Perspektive sind die Jüngerinnen des MkEv den Jüngern bzw. den besonders privilegierten Zwölf am Ende gleichgestellt. Wie jenen gerät jedoch auch den Frauen ihr Privileg zum Bumerang. Denn mit den beiden kurzen Sätzen in 15,40–41 reklamiert Markus sie retrospektiv eben in die gesamte bisher erzählte Geschichte hinein: „In the Marcan geographic schema this means that the inner circle of women were with Jesus from the early stages of his mission onward.“⁵² Für die Leserschaft werden die Frauen zwar erst in diesem Moment sichtbar, aber erzähltechnisch treten sie nur aus dem Schatten ins Licht, da sie mit den männlichen Jüngern offenkundig all die Zeit gemeinsam unterwegs waren. So teilen die Jüngerinnen bereits wenige Zeilen, nachdem sie in Mk 15,40 die Erzählwelt betreten haben, das Schicksal ihrer männlichen Kollegen. Sie scheitern an ihrer Aufgabe wie jene an der ihren. Mk entlässt die Frauen in 16,8 mit demselben Stichwort aus der Erzählung, mit dem er das endgültige Versagen der Jünger im Garten von Getsemani kurz und bündig konstatiert: „ἔφυγον – sie flohen“. Diese Bemerkung in Mk 16,8 entspricht exakt dem betonten „ἔφυγον πάντες – sie flohen alle“ in Mk 14,50.⁵³

Die Demontage der Frauengruppe als Identifikationsfiguren in Mk 16,8 besitzt wie bei den männlichen Jüngern eine – erzählbedingt kurze – Vorgeschichte und erfolgt weder abrupt noch durch bloß eine einzige Aussage am Ende.⁵⁴ Die mk Technik der Retrospektive gewinnt für die narratologische Deutung der Jüngerinnen Jesu im MkEv hohe Bedeutung. In Mk 16,1 werden die drei in Mk 15,40 namentlich genannten Frauen aktiv. Sie gehen zum Grab, um den Leichnam Jesu zu salben. Vor dem Hintergrund der Präsenz dieser Frauen auf dem Weg von Galiläa nach Jerusalem erhält ihr pietätvolles Vorhaben allerdings eine neue Kodierung,⁵⁵ da der mk Jesus in Mk 14,8 festhält, dass er durch die Salbung jener anonym bleibenden Frau bereits für sein Begräbnis gesalbt wurde und Mk 14,9 die Bedeutsamkeit dieses Vorganges nochmals unterstreicht. Darüber müssen die Frauen Bescheid wissen, wenn sie von Galiläa weg mit Jesus unterwegs waren. Jesu Belehrung hat also auch bei ihnen wenig gefruchtet.

Als Ausdruck eines regelrechten Unverständnisses ist sodann das Vorhaben der Jüngerinnen zu bewerten, einen Toten salben zu wollen,⁵⁶ da sie gemäß der

⁵² Vgl. Munro, *Disciples* (Anm. 24) 231.

⁵³ Vgl. Williams, *Followers* (Anm. 39) 197.

⁵⁴ Vgl. Paul Danove, *The Characterization and Narrative Function of the Women at the Tomb* (Mark 15,40–41; 16,1–8), *Bib.* 77 (1996) 375–397: 393–394.

⁵⁵ Für Söding, *Markus* (Anm. 38) 453, diskreditiert das Salbungsvorhaben die Frauen hingegen nicht, sondern „macht sie zu Verbündeten“.

⁵⁶ Im Gegensatz dazu versuchen Phillips, *Disclosure* (Anm. 31) 22–24, das Vorhaben der Frauen positiv, als messianische Salbung des Auferstandenen zu interpretieren und Williams, *Followers* (Anm. 39) 188, versteht die Salbung als Ausdruck des jüngergemäßen „Dienens“; offen hält die

mk Retrospektivetechnik Zeuginnen der Leidensweissagungen von Mk 8,31 und Mk 9,31 waren,⁵⁷ in denen der mk Jesus jedoch ebenso dezidiert dreifach seine Auferstehung voraussagt. Im Gegensatz zu den Jüngern realisieren die Jüngerinnen die eingeforderte Kreuzesnachfolge und riskieren vor einem römischen Hinrichtungskommando als Sympathisantinnen eines Aufständischen ihr Leben. Dennoch lässt Mk sie als Identifikationsfiguren für Leser und Leserinnen nun scheitern. Denn sie gehen zum Grab, um einen Toten an jenem dritten Tag zu salben, für den dieser ihnen selbst seine Auferstehung vorausgesagt hat.

Eventuell erweisen sich aus der retrospektiven Technik des Mk heraus auch noch andere Angaben zu den Frauen, die aufs erste ganz neutral erscheinen, im Nachhinein zumindest als ambivalent. Wenn es in Mk 15,40 von den Frauen beim Kreuz heißt: „sie sahen von Weitem zu (ἀπὸ μακρόθεν)“, hat der Leser eventuell die Bemerkung zu Petrus wenige Verse davor noch in Erinnerung, wo dieser Jesus in den Palast des Hohenpriesters „von Weitem“ (ἀπὸ μακρόθεν) folgt und ihn endgültig verleugnen wird (vgl. Mk 14,54).⁵⁸

Als ambivalent könnte sich auch die Bemerkung zu den Frauen in Mk 15,47 erweisen, dass sie das Begräbnis Jesu durch Josef von Arimathäa beobachten, was das spätere Auffinden des Grabes ermöglicht. Denn gehört das Begräbnis nicht zur pietätvollen Pflicht der Jünger und dann auch der Jüngerinnen, wie dies jene Johannes' des Täufers in Mk 6,29 dem Leser vorbildhaft demonstriert haben?⁵⁹

Mittels der mk Technik der Retrospektive folgen Frauen von Anfang an als Jüngerinnen dem Weg Jesu, geraten jedoch wie die Jünger rasch ins Zwielficht. Am Ende erleben Leser und Leserinnen bei den Frauen im Schnellverfahren, was Mk für die Männer in langsamen Schritten vorführt, ihr mangelndes Verständnis und zuletzt ihr Versagen. Mk behandelt Jünger und Jüngerinnen in ihrer Funktion als Identifikationsfiguren der Erzählung gleich. Beiden Gruppen wird eine privilegierte Stellung eingeräumt, beide Gruppen lässt Mk auf ihre je eigene Weise versagen: Die Jünger öffnen sich – mit Petrus angefangen – der Vorstellung eines leidenden Sohnes Gottes nicht. Die Jüngerinnen, die um Jesu Ankündigung von Passion und Auferstehung ebenfalls wissen, scheitern nicht am Leiden des Gottessohnes. Getreu folgen sie ihm bis an den Ort der Passion. An der

Frage Mary A. Tolbert, Mark, in: Carol A. Newsom/Sharon H. Ringe (ed.), *The Women's Bible Commentary* London 1992, 263–274, 274: „The exact reason for their visit remains ambiguous until the final verse of the Gospel.“

⁵⁷ Nur Mk 10,32 adressiert nicht die μαθηταί, sondern versammelt dezidiert die Zwölf.

⁵⁸ Vgl. Elizabeth S. Malbon, *Fallible Followers. Women and Men in the Gospel of Mark*, Semeia 28 (1983) 29–48: 43. Anders Söding, *Markus* (Anm. 38) 447.

⁵⁹ Zur deutlichen semantischen Verbindung zwischen Mk 15,45–46 (Josef v. Arimathäa) und Mk 6,29 (Täuferjünger) vgl. Williams, *Followers* (Anm. 39) 190–191 mit Anm. 1.

Botschaft der Auferstehung jedoch scheitern sie,⁶⁰ was ihr Vorhaben einer Totensalbung am Grab demonstriert. Die mk Jünger versagen angesichts des Leidenskerygmas, die mk Jüngerinnen angesichts des Auferstehungskerygmas: ἔφυγον.

In Mk 16,8 fällt der Vorhang, die Erzählung ist zu Ende, die Geschichte der Jünger und Jüngerinnen ist es aber noch nicht. Für die Jünger wird in Mk 14,28 ein expliziter Hinweis auf eine Gelegenheit zum Neuanfang platziert, wenn der mk Jesus im Wissen um das Versagen der Jünger diesen dennoch eine spätere Begegnung⁶¹ als Auferstandener zusagt. Als Bote aus der himmlischen Welt wiederholt der Jüngling im Grab diese Ansage und hebt Petrus, an dem das Versagen der Jünger als Einzelgestalt vor Augen geführt wurde, deshalb namentlich hervor (vgl. Mk 16,7). Leser wie Leserinnen haben im Evangelium mehrfach die Erfahrung gemacht, dass Jesu Voraussagen eintreffen,⁶² zuletzt hat sich auch die der Verleugnung durch Petrus erfüllt. So dürfen sie begründet annehmen, dass diese – nun positive – Verheißung an Petrus und die Jünger ebenso in Erfüllung gehen wird.

Ganz ohne Hoffnung bleibt auch das Bild der am Grab versagenden Jüngerinnen nicht. Die Leserschaft weiß, dass sie am Ende doch nicht geschwiegen haben, da sie sonst das Buch, das sie gerade in Händen hält, nicht besäße. Auch das Versagen der Frauen war ein momentanes, situatives, aber kein grundsätzliches.⁶³ Auch sie haben einen Neuanfang gesetzt und das ist in der Gedankenwelt des frühen Christentums ohne den Geist des Auferstandenen nicht möglich.

Der älteste Evangelist müht sich jedenfalls darum, dass für Leser und Leserinnen die innere Beziehung zu den Jüngern und Jüngerinnen Jesu als Identifikationsfiguren nicht gänzlich abbricht, sondern deren privilegierte Position einer Nähe zu Jesus weiterhin als Nähe zum Auferstandenen erstrebenswert erscheint. Es gibt ein „Danach“, eine zweite Chance, auch wenn man versagt hat, worin wohl textpragmatisch das Ziel der mk Darstellung liegt.⁶⁴ Einer angesichts des gesellschaftlichen Drucks (vgl. Mk 13,9–13) versagenden Gemeinde und sogar

⁶⁰ Vgl. Tolbert, *Mark* (Anm. 56) 274.

⁶¹ Zur Tiefendimension des zugesagten „sehen“ in Mk 16,7 vgl. Joy Palachuvattil, *The Story of Discipleship in the Gospel of Mark*, in: Lorenzo De Santos/Santi Grasso (ed.), „Perché stessero con Lui“. FS Klemens Stock (AnBib 180), Rom 2010, 151–185: 179–180.

⁶² Vgl. Williams, *Followers* (Anm. 39) 199–200, Anm. 4.

⁶³ Vgl. Klemens Stock, *Jesus und seine Jünger nach Markus*, in: José E. Aguilar Chiu (ed.), „Il Verbo di Dio è vivo“. Studi sul Nuovo Testamento in onore del Cardinale Albert Vanhoye, S. J. (AnBib 165), Rom 2007, 149–168.

⁶⁴ Einen Überblick zur umfangreichen Diskussion um das häufig als „offen“ bezeichnete Ende des MkEv bietet Andreas Seifert, *Der Markusschluss. Narratologie und Traditionsgeschichte* (BWANT 220), Stuttgart 2019, 175–201.

Abtrünnigen (wie Petrus) werden Identifikationsfiguren geboten, die nicht nur scheitern, sondern denen vom Auferstandenen ein Neuanfang gewährt wird.⁶⁵ Gleichstellung und Chancengleichheit herrscht im MkEv also auch über die erzählte Zeit hinaus.

3. Gleichstellung von Frauen – ein zeitlos schwieriges Thema

Der Befund zu Jüngerinnen in der Jesusnachfolge und ihre Darstellung im MkEv erweist sich als vielschichtig. Dem historischen Jesus sind Frauen im qualifizierten engeren Sinn von Jüngerschaft nachgefolgt. Diese Tatsache hat in einer zum Zwölferkreis parallelen Namensliste von Jüngerinnen ihren Niederschlag gefunden, was das Gewicht dieser Tradition im frühen Christentum unterstreicht. Jesus hat diese Frauen als Teil des sich im Eschaton erneuernden Israel verstanden und sie mittels ihrer Wanderexistenz symbolträchtig an der Realsetzung der anbrechenden Gottesherrschaft beteiligt, was dem Vorgang von deren Verkündigung zuzurechnen ist. Über Näheres geben die androzentrisch geprägten Quellen keine verlässliche Auskunft mehr.

Mit der Beteiligung von Frauen an der öffentlich inszenierten Realsetzung der anbrechenden Gottesherrschaft hat sich der historische Jesus auffällig darüber hinweggesetzt, was zu seiner Zeit in der ländlichen Dorfbevölkerung Palästinas der Rolle von Frauen in der Öffentlichkeit entsprochen hätte. Darin ist ihm der älteste Evangelist nicht gefolgt. Er ist sichtlich bemüht, Frauen im angestammten häuslichen Bereich tätig sein zu lassen. Wenn die Schwiegermutter des Petrus Gäste bedient oder eine Frau – auffällig genug – Jesus salbt, so agieren sie doch stets im Haus. Das für seine Leser und Leserinnen gesellschaftlich gewohnte Bild stört Mk durch in der Öffentlichkeit wirkende Frauen gezielt nicht.⁶⁶ Er nimmt in seiner Darstellung der Tätigkeit Jesu Rücksicht auf solche zeitgenössischen Konventionen. Diese Haltung entspricht dem Trend in der frühchristlichen Überlieferung der zweiten Generation, Reibungsflächen mit der Gesellschaft zu vermindern. Mk agiert ohne Zweifel androzentrisch, wenn er die Jüngerinnen erst am Ende seiner Darstellung des Wirkens Jesu einblendet. Das MkEv spiegelt so jenen Vorgang des Verdrängens und Vergessens wider, zu dessen Revision frauenzentrierte historische Forschung mit Recht mahnt.

⁶⁵ Zeitgeschichtlich konkretisierend verortet die häufig paränetische Deutung des Markusschlusses Martin Ebner, *Du hast eine zweite Chance. Das Markusevangelium als Hoffnungsgeschichte*, in: Ottmar Fuchs/Maria Widl (Hg.), *Ein Haus der Hoffnung. FS Rolf Zerfaß*, Düsseldorf 1999, 31–40.

⁶⁶ Vgl. Adriana Destro/Mauro Pesce, *Innerhalb und außerhalb der Häuser. Veränderung weiblicher Rollen von der Jesusbewegung bis zu den frühen Kirchen*, in: Navarro Puerto/Perroni, *Evangelien* (Anm. 27) 280–301: 296.

Zugleich ist die Gleichstellung von Frauen in der Nachfolge Jesu dem ältesten Evangelisten trotz seiner Bedachtnahme auf die Außenwirkung seines Werkes durchaus ein Anliegen, wie die narratologische Analyse belegt. Jedenfalls lässt sich Mk 15,40–41 nicht auf die erzähltechnische Funktion reduzieren, bloß mittels der drei Frauen eine Brücke zur Grabeserzählung zu schaffen. Vielmehr fördert die Aktantenstruktur des MkEv anhand der Jünger und Jüngerinnen deren Gleichstellung als Identifikationsfiguren für die Nachfolge Jesu zutage. Seine Thematisierung notwendiger Leidensnachfolge verknüpft er pointiert mit den Jüngern, den Aspekt innerer Standfestigkeit gegenüber dem Auferstehungskerygma ebenso pointiert mit den Jüngerinnen. Die thematische Zuweisung erfolgt paritätisch. Die Gefahr zu scheitern erleben Männer wie Frauen in der mk Gemeinde gleich, in der Gestalt der Jünger und Jüngerinnen bietet das MkEv ihnen Figuren zur Identifikation, da beide Gruppen trotz ihres Scheiterns in einem Horizont der Hoffnung verbleiben.

Dem ältesten Evangelisten ist es seltsam ergangen. Er sah sich gezwungen, aufgrund der gesellschaftlichen Konventionen seiner Zeit auf die Außenwirkung seiner Erzählung Rücksicht zu nehmen und im Bild der Jünger und Jüngerinnen die Gleichstellung von Männern und Frauen als Nachfolgende auf den Innenbereich der Gemeinde und deren Wertekanon (vgl. Gal 3,28) zu beschränken. Beide Aspekte haben sich in der Folgezeit gewandelt, ja in ihr Gegenteil verkehrt. Christliche Kirchen stemmen sich teilweise vehement dagegen, Frauen nicht nur als gleichberechtigt anzusehen, sondern auch gleichgestellt zu behandeln. Dies geschieht selbst dort nicht, wo dies der aktuellen gesellschaftlichen Konvention durchaus entspräche. Die Sensibilität für die Außenwirkung auf die Gesellschaft, wofür der älteste Evangelist offenbar ein feines Gespür besaß, ist verloren gegangen.⁶⁷ In Entsprechung dazu werden die einst von außen aufoktroierten Werte nun im innerkirchlichen Raum hochgehalten und die Nicht-Gleichstellung als dem Evangelium gemäß bewertet.

Die narratologische Perspektive vermag der theologischen Diskussion um die Gleichstellung von Frauen in den christlichen Kirchen eine neue Dynamik zu verleihen. Denn Narratologie argumentiert auf der synchronen Ebene des Textes und bewegt sich somit hermeneutisch innerhalb jenes Reflexionshorizontes, in dem Mk seine Theologie in Erzählform betrieben hat. Mit den Worten der Päpstlichen Bibelkommission: „Die narrative Analyse [...] erforscht die Art und

⁶⁷ Die Gleichstellung von Mann und Frau ist biblisch freilich schöpfungstheologisch begründet und darf keinesfalls einer jeweiligen gesellschaftspolitischen Großwetterlage folgend zur Disposition stehen.

Weise, wie eine Geschichte erzählt wird, um den Leser in ‚die Welt der Erzählung‘ und ihr *Wertsystem* miteinzubeziehen.“⁶⁸ Narratologie entschlüsselt methodisch sachgerecht die „erzählte Theologie“ eines inspirierten Verfassers und das ihm vorschwebende „Wertsystem“. Sie bietet deshalb für die theologische Debatte um die Stellung der Frau in den Kirchen allgemein sowie um das kirchliche Amt in katholischer (wie orthodoxer) Tradition im Besonderen eine adäquate Basis und erweist sich als wertvolle Ergänzung zur historisch-kritischen Methode, die den Boden dafür bereitet hat.

⁶⁸ Päpstliche Bibelkommission, *Die Interpretation der Bibel in der Kirche* (VApS 115), Bonn ²1996, 39 [Hervorhebung Stowasser].