

**Leonore Siegele-
Wenschkewitz (Hg.)
Verdrängte
Vergangenheit,
die uns bedrängt**

Feministische Theologie
in der Verantwortung
für die Geschichte

Leonore Siegele-Wenschkewitz (Hgin)

Verdrängte Vergangenheit, die uns bedrängt

Feministische Theologie
in der Verantwortung für die
Geschichte

Chr. Kaiser

CIP-Titelaufnahme der Deutschen Bibliothek

Verdrängte Vergangenheit, die uns bedrängt: feminist.
Theologie in d. Verantwortung für d. Geschichte / Leonore
Siegele-Wenschkewitz (Hg.). – München: Kaiser, 1988
(Kaiser-Taschenbücher; 29)

ISBN 3-459-01730-9

NE: Siegele-Wenschkewitz, Leonore [Hrsg.]; GT

© 1988 Chr. Kaiser Verlag München.

Printed in Germany.

Alle Rechte vorbehalten. Abdruck, auch auszugsweise, nur mit
Genehmigung des Verlages. Fotokopieren nicht gestattet.

Umschlag: Ingeborg Geith, München.

Satz: Druckerei Sommer, Feuchtwangen.

Druck u. Bindung: Clausen & Bosse, Leck

Inhalt

Zur Einführung	7
Feministische Theologie ohne Antijudaismus	12
Leonore Siegele-Wenschkewitz	
Jüdisch-feministische Theologie und Antijudaismus in christlich-feministischer Theologie	54
Susannah Heschel	
Zurück zum Garten Eden – auf der Suche nach Gemeinschaft	104
Eveline Goodman-Thau	
Plädoyer für die Überwindung von Androzentrismus und christlichem Triumphalismus	116
Katharina von Kellenbach	
Die große Liebende und der Pharisäer Simon	147
Luise Schottroff	
Von der Aufwertung des ›Weiblichen‹ und ihrem Preis Kritische Anmerkungen zu Christa Mulacks »Jesus – der Gesalbte der Frauen«	164
Jutta Flatters	
Matriarchale Bibelkritik – ein antijudaistisches Konzept?	181
Marie-Theres Wacker	
Frau Weisheit oder das Recht auf Freiheit als schöpferische Kraft	243
Dieter Georgi	
Mitarbeiter/innenverzeichnis	277

Die große Liebende und der Pharisäer Simon (Lk 7,36–50)

Luise Schottroff

Ziel der folgenden Überlegungen ist es, eine Auslegung dieses Textes zu erreichen, die reflektiert mit dem Problem des christlichen Antijudaismus und des christlichen Sexismus umgeht. Ich meine nicht, daß eine den Frauen und den Juden gegenüber gerechte Auslegung dieses Textes so ohne weiteres möglich ist. Dazu ist die antijudaistische und sexistische Tradition des Christentums in Theologie und christlicher Praxis zu tief verwurzelt. Eine nicht-sexistische und nicht-antijudaistische Auslegung bleibt ein Fernziel und die folgende Auslegung ein kleiner Anfang auf einem langen Wege.

Was die Frauen angeht, so ist die christliche Tradition des Umgangs mit Prostituierten mit diesem Text verbunden. Der richtige Weg für die Prostituierten beginnt nach dieser Vorstellung mit der Hurenreue, wobei Prostitution primär als moralisches – nicht als soziales Problem begriffen wird. Diese Vorstellung von der Hurenreue hat das christliche Frauenbild insgesamt nachhaltig beeinflusst, was sich im folgenden an der Beobachtung der christlich-wissenschaftlichen Auslegung dieses Textes zeigen wird.

Die Disqualifizierung des Judentums als minderwertiger Religion spricht sich in einer Gegenüberstellung des barmherzigen Jesus zum gesetzestreu und damit unbarmherzigen/selbstgerechten Pharisäer aus. Auch hier werde ich die Auslegungstradition kritisch beobachten. Der Text bietet darüberhinaus die besondere Nuance, daß Jesus ein Gleichnis von zwei Schuldern erzählt. Die Behauptung, im Judentum werde Gott als finanzieller Kleinkrämer vorgestellt, der Verdienste der Menschen auf Heller und Pfennig berechnet, ist ein antijudaistischer christlicher Topos. Es ist also interessant zu beobachten, wie christliche Ausleger damit umgehen, daß *Jesus* Gott mit einem Gläubiger vergleicht und keine Probleme darin sieht, Geldmenge und Lie-

besmenge zueinander in Beziehung zu setzen. C. G. Montefiore, ein liberaler englischer Jude, hat das Problem in seinem Kommentar (1927) sehr präzise benannt: »Wenn das im Talmud vorkäme, wie würden Theologen wie J. Weiß darüber herfallen. Soll Dankbarkeit etwa bloß nach der Größe des Dienstes berechnet werden? Wie jüdisch! Wieviel Dienst – soviel Dankbarkeit. Wie rabbinisch!«¹

Auf das Verhältnis von Lk 7,36–50 zu Mk 14,3–9parr. gehe ich im folgenden nicht ein. Lk 7,36–50 ist zwar mit den Erzählungen von der Salbung in Bethanien traditionsgeschichtlich verwandt, doch diesen Erzählungen gegenüber eine eigenständige Geschichte. Ihr inhaltliches Profil im Zusammenhang des Lukasevangeliums ist Gegenstand der Untersuchung, nicht Hypothesen zu ihrer literarischen Vorgeschichte. Ebenso bleibt die spätere kirchliche Identifizierung von Maria Magdalena mit der Frau von Lk 7,36–50 unberücksichtigt, da der Text Lk 7,36–50 diese Identifizierung nicht beabsichtigt. Maria Magdalena wird in Lk 8,2 neu eingeführt.

1.

Der Pharisäer Simon wird in dieser Geschichte als an Jesus interessierter (V. 36 Einladung; V. 40 Anrede διδάσκαλε) Gastgeber dargestellt. Die Kontrastierung seines Verhaltens zum Verhalten der Frau V. 44–46 will nicht sagen, daß der Gast vom Gastgeber selbstverständlich Fußwaschung, Kuß und Salbung des Kopfes mit Öl erwarten kann und somit Simon sich Jesus gegenüber unanständig, lieblos oder provozierend verhielt. Andererseits benutzt die Erzählung den Pharisäer als Kontrastfigur.

Einerseits steht *sein Verhalten im Gegensatz zum Verhalten Jesu*: V. 39 Jesus läßt sich berühren; der Pharisäer setzt voraus, daß man sich von einer Sünderin nicht berühren läßt. Natürlich weiß der/die Hörer/in der Geschichte, daß Jesus nicht ahnungslos handelt – wie es sich gutwillig, aber falsch der Pharisäer denkt. Auch das Gespräch Jesu mit dem Pharisäer V. 40–47, das

1 C. G. Montefiore, *The Synoptic Gospels*, Vol. II (1927), New York 1968, 431.

den Hauptteil der Erzählung in Anspruch nimmt, stellt Jesus so dar, daß er den Pharisäer über seine falsche Einschätzung der Frau und der Vergebung Gottes belehrt. Jesu Redeführung ist zwar werbend gegenüber dem Pharisäer, trotzdem ist der Pharisäer ein Pappkamerad, eine Figur, an der etwas demonstriert werden soll: der Kontrast zwischen Jesu Verhalten und dem Verhalten von Pharisäern. Der Pharisäer, obwohl er einen Namen, Simon, hat, wird ja erkennbar nicht als Individuum, sondern als Repräsentant von Pharisäern *und* von falschem (unjesuanischem) Verhalten dargestellt.

Der Pharisäer ist auch *Kontrastfigur zur Sünderin*. Ihre Liebe und Überschwenglichkeit steht im Gegensatz zu seiner Distanziertheit. Das eingefügte Schuldnergeleichnis interpretiert ebenfalls die Situation des Pharisäers im Kontrast zur Situation der Frau. Er ist paradoxerweise ärmer als sie: er schuldet weniger, Gott muß ihm weniger vergeben, er liebt weniger (V. 47b). Obwohl er also weniger sündig ist, ist er ärmer – an empfangener Vergebung und an Liebe.

Viele Gleichnisse arbeiten mit solchen Kontrastierungen. Die grundlegende Frage dabei ist, ob in solchen Gleichnissen die Gegenüberstellung von *richtig und falsch* auf bestimmte *Menschengruppen* bezogen wird.² Wenn mit den Erstgeladenen im Festmahlgeleichnis Lk 14,15–24parr. das jüdische Volk oder eine bestimmte Gruppe darin (etwa die Pharisäer) gemeint sein sollen, dann ist das Gleichnis von der Wurzel her antijudaistisch. Die Kirche als religiöse Institution würde sich als in Gottes Augen richtig sich verhaltende Gruppe bzw. von Gott geliebte Gruppe bewerten und sich denen gegenüberstellen, die sich falsch verhalten. Völlig anders jedoch wären solche Kontrastierungen in Gleichnissen zu verstehen, wenn sie in ihrer Anwendung offenbleiben sollen und das Urteil richtig oder falsch eschatologisch gemeint wäre: In Gottes Gericht wird sich herausstellen, wer nun die schnöden Erstgeladenen sind und wer die wahren Kinder Gottes. Dann zielt das Gleichnis darauf, Menschen dazu zu bringen, sich nicht falsch zu verhalten.

2 S. dazu Luise Schottroff, Das Gleichnis vom großen Gastmahl in der Logienquelle, in: EvTh 47, 1987, 192–211.

Durch die Einbindung des Gleichnisses Lk 7,41f in eine Erzählung wird solche mögliche eschatologische Offenheit diesem Gleichnis genommen. Der Pharisäer ist der, der es falsch macht, der wenig liebt. Wie vor allem in Lk 18,9–14 (anders als in Lk 14,1–24) bleibt nichts offen, obwohl Lk 7,36–50 weniger hart mit den Pharisäern verfährt als Lk 18,9–14, wo den Pharisäern Verachtung aller anderen Menschen nachgesagt wird. Während ich Lk 18,9–14 als eine Karikatur des Pharisäismus ansehe³, kann ich hier darüber wenigstens nachdenken, ob Simon eine Karikatur ist oder ob er so dargestellt ist, daß damals lebende Pharisäer in der Lage gewesen wären, sich in ihm wiederzuerkennen. Doch das kann ich mir nicht vorstellen: Dann hätten Pharisäer akzeptieren müssen, daß nur liebevolles Verhalten *Jesus* gegenüber in Gottes Augen der richtige Weg ist. Es ist also vielleicht nicht eine so harte Karikatur wie Lk 18,9–14, aber doch eine Benutzung des Pharisäers als Negativfolie für Jesus und das richtige Verhalten Jesus gegenüber. Leider komme ich also an dem Urteil nicht vorbei, daß hier trotz aller Zurückhaltung, mit der der Pharisäer als interessiert und höflich dargestellt ist, der Beginn eines Antijudaismus vorliegt.

Der Antijudaismus von Lk 7,36–50 ist jedoch noch lange nicht so umfassend und total wie der Antijudaismus der Auslegungsgeschichte dieses Textes, wobei ich mich auf die christlich-wissenschaftliche Auslegung im 20. Jahrhundert beziehe. Dieser Antijudaismus mündet in die Feststellung, daß der Pharisäismus »nicht vergeben kann«⁴, arbeitet also mit der Gegenüberstellung: Jesus verkündet Gottes voraussetzungslose Gnade und

3 Luise Schottroff, Die Erzählung vom Pharisäer und Zöllner als Beispiel für die theologische Kunst des Überredens, in: Neues Testament und christliche Existenz. Festschrift für Herbert Braun, Tübingen 1973, 439–461.

4 Georg Eichholz, Gleichnisse der Evangelien, Neukirchen 1971, 64 (Schlatterzitat). Für ihn ist der Pharisäismus Prototyp der bürgerlichen, auch kirchlichen Gesellschaft. M. E. besteht ein Selbstwiderspruch bei Eichholz, denn er sagt auch: »Unsere landläufige Vorstellung des Pharisäismus bedarf ohnedies der Korrektur« (59).

Adolf Schlatter, Das Evangelium des Lukas, Stuttgart 1931, 258: »Die Trennung zwischen dem Pharisäer und Jesus entsteht daraus, daß es für jenen keinen Weg zu den Verschuldeten gab«, vgl. auch 357.

Vergebung – der Pharisäismus (oder das Judentum) jedoch weiß nichts oder nicht genug von Gottes Vergebung. In der Auslegungsgeschichte gibt es dabei häufig den Versuch, nicht plump antipharisäisch karikierend vorzugehen. Außerdem gibt es bei einigen Autoren die Einsicht, daß auch in jüdischen Texten von der umfassenden Vergebung Gottes geredet wird. Aber um so peinlicher, weil unüberzeugender, erfolgt dann doch die Abgrenzung: Jesu Gnadenbotschaft versus pharisäische/jüdische Frömmigkeit.

Ich erläutere diesen Antijudaismus an einigen Auslegungsbeispielen. Ich möchte damit nicht die jeweiligen Autoren disqualifizieren. Es ist zwar nicht zu entschuldigen, daß wir ChristInnen diese Auslegungstradition haben, aber es ist auch festzuhalten, daß niemand von uns ChristInnen so einfach aus diesem christlichen Denken aussteigen kann und nun die Hände in Unschuld wäscht. Es ist ein langer Weg, sicher mit kleinen Schritten und vielen falschen Überlegungen. Ich schließe mich ein. Ich komme ja auch aus dieser Tradition und habe lange gebraucht, bis ich überhaupt einmal einen Zusammenhang zwischen der christlichen Theologie – auch meiner eigenen – und Auschwitz begriff. Entscheidend finde ich für die heutige christlich-theologische (auch feministisch-theologische) Diskussion, daß wir an dieser unentschuldbaren Tradition unserer Theologie arbeiten. Auch bei antijudaistisch argumentierenden feministischen Theologinnen – wie bei den im folgenden zitierten Männertheologen – finde ich entscheidend, wie sie weiter mit diesem Antijudaismus umgehen, *nachdem* sie auf ihn aufmerksam wurden oder aufmerksam gemacht wurden. – Daß der bewußtlose Antijudaismus damit nicht entschuldigt werden soll, dürfte klar sein.

Daß Walter Grundmann diesen Text antijudaistisch auslegt, wird niemand verwundern, der/die von seinen nationalsozialistischen Aktivitäten an der Universität Jena gehört hat.⁵ Die tiefe Verwurzelung des christlichen Antijudaismus in der gesamten christlichen Theologie wird jedoch durch die Tatsache erhellt, daß ein nationalsozialistischer Theologe (oder auch ein ehemals

5 Leonore Siegele-Wenschkewitz, Mitverantwortung und Schuld der Christen am Holocaust in: EvTh 42, 1982, 171–190.

nationalsozialistischer Theologe) mit seiner antijudaistischen Auslegung einen Konsens der wissenschaftlichen Auslegungstradition bis in die Gegenwart formuliert. W. Grundmanns Kommentare stehen heute in allen Bibliotheken, die der Ausbildung von TheologInnen dienen und werden von ihnen in der Regel ohne Problembewußtsein als Hilfsmittel benutzt. Dieses Problembewußtsein kann auch gar nicht entstehen, solange die StudentInnen keine historischen Informationen über W. Grundmann erhalten und solange auf den Kathedern ihrer Ausbilder dieselbe Lehre vertreten wird. Bei W. Grundmann gipfelt sie in dem Satz: »An der Stellung zum Sünder und der Verkündigung der bedingungslosen Vergebung scheiden sich die Pharisäer von Jesus«. ⁶ Dem entspricht, daß W. Grundmann den Zusammenhang des Schuldnervergleichnisses Lk 7,41f mit der rabbinischen Theologie erwähnt (»wie überhaupt im Gottesbild der Rabbinen die Züge des Kaufmanns eine erhebliche Bedeutung haben«), dann aber in dem Gleichnis einen Bruch Jesu mit dieser Tradition sieht. Der Gläubiger erläßt beiden Schuldner die Schuld: »Dieser überraschende Vorgang weist auf Jesu Botschaft hin: Gott will nicht der harte Gläubiger sein, der Schuld eintreibt, sondern der vergebende Vater, der sie schenkt. An dieser Stelle setzt das Vaterbild Jesu an« (171). Hier wird nun *nicht* mehr auf den Zusammenhang des Schuldnervergleichnisses mit der rabbinischen Tradition verwiesen, die Gott ebenfalls als schenkenden Gläubiger versteht. ⁷ So verbirgt sich hinter dem Wort »überraschend« hier bereits der ganze Antijudaismus: Jesu Gott vergibt die Schuld, der jüdische Gott rechnet auf. Der Pharisäer Simon spricht sich selbst das Urteil in 7,43, »ohne daß dieser es weiß, daß er sich sein eigenes Urteil gesprochen hat« (171f). Das Bild des christlichen Antijudaismus in dieser Auslegung ist zu vervollständigen durch die Beobachtung, wie anscheinend problembewußt ein platter Antipharisäismus vermieden werden soll. Grundmann kommentiert den Beginn der Geschichte 7,36: »Hier wird ein Verhältnis zwischen Jesus und den Pharisäern sichtbar, das nicht von Anfang an feindlich ist. Jesus folgt der

6 Walter Grundmann, Das Evangelium nach Lukas, Berlin ⁵1969, 173.

7 S. nur (H. Strack) Paul Billerbeck, Das Evangelium nach Matthäus, Kommentar zum Neuen Testament I, 421.

Einladung, weiß sich also *nicht von sich aus* (Hervorhebung von L.S.) in unüberbrückbarem Gegensatz zu den Pharisäern« (170). Die antijudaistische Grundthese: Jesu Gott vergibt bedingungslos, der Gott der Pharisäer vergibt nicht bedingungslos, er berechnet wie ein Kaufmann – wird also durch Verschweigen eines Teils der jüdischen Tradition erreicht. Sie enthält zudem die subtile Behauptung, daß der Gegensatz zwischen Judentum und Christentum nicht an Jesus (und das heißt auch: den Christen) liegt, sondern, daß die Juden selbst sich diesen Gegensatz zuzuschreiben haben und sich selbst ihr Urteil sprechen.

Zunächst ist nun die Frage zu stellen, ob W. Grundmann mit dieser Auslegung insofern im Recht ist, als sein Antijudaismus den Antijudaismus dieses *Textes* nur exegetisch korrekt wiedergibt. Ich sehe eine entscheidende Differenz zwischen dem Antijudaismus von Grundmann und dem von Lk 7,36–50. In Lk 7,36–50 verkündigt Jesus nicht eine neue Lehre von Gott und seiner bedingungslosen Vergebung, sondern er wendet die ihm und dem Pharisäer *gemeinsame* Vorstellung von dem vergebenden Gott auf einen konkreten Fall an, auf den der Pharisäer Simon (wie der Text ihn darstellt) ihn nicht in derselben Weise anwenden würde: Jesus vermeidet die Berührung durch die Sünderin nicht, obwohl er mit dem Pharisäer darin einig ist, daß sie eine Sünderin/Schuldnerin ist. Und: er versteht die maßlose Liebe ihres Hurenlebens *und* ihrer Zuwendung zu Jesus als Ausdruck der erfahrenen Gottesvergebung (zur Begründung dieser These s. u.). Es ist also im Text nicht eine Differenz der Gottesvorstellung zwischen Pharisäer und Jesus gemeint, sondern eine Differenz im Umgang mit Huren. Der Jesus dieser Geschichte fürchtet die Verunreinigung nicht und erwartet von den Huren keine Aufgabe ihres Hurenlebens als Folge der Gottesvergebung. Das aber ist die bei Grundmann unausgesprochene – aber oft auch ausgesprochene – Voraussetzung der christlich-theologischen Auslegung. In der Frage des christlichen Umgangs mit Prostituierten dürfte das Verhalten des »Pharisäers« Simon gerade eher repräsentativ für die spätere christlich-kirchliche Praxis sein als das Jesu. Wenn auch die Reinheitsvorstellungen im Sinne der jüdischen Tradition im Christentum keine Rolle mehr spielen, so gibt es unter ChristInnen doch viel rigorosere Ab-

grenzungen gegenüber Prostituierten als die durch kultische Unreinheit (wie sie dieser Text voraussetzt), die immerhin abgewaschen werden kann (Lev 15). Der Pharisäer dieser Erzählung ist zwar ein Pappkamerad, weil er als Kontrastfigur benutzt wird (s. o.), aber nicht ein Pappkamerad, der eine falsche pharisäische *Theologie* (Gottesvorstellung) verkörpert, sondern ein *bestimmtes Verhalten Huren gegenüber*. Der Antijudaismus der Auslegung von Grundmann ist mit dem Sexismus verquickt, denn daß Gott den Huren bedingungslos vergeben könnte, sagt der christliche Ausleger nicht. Er spricht lieber *allgemein*: von »der Stellung zum Sünder und der Verkündigung der bedingungslosen Vergebung« (s. oben, Grundmann 173).

Die Auslegung von W. Grundmann ist nicht mehr antijudaistisch als jede andere christliche Auslegung, die ich gefunden habe. Ich nenne einige Beispiele: H. Schürmann spricht von dem »unerhört Neue(n), das nun in die Welt gekommen ist«. Im Gleichnis stelle Jesus sich »zunächst auf den Standpunkt des Pharisäertums, das ›Gerechte‹ und ›Sünder‹ . . ., auch ›große‹ und ›kleine‹ Sünder kannte, ohne zu wissen, daß auch der ›Gerechte‹ noch beten muß: ›Gott sei mir gnädig, mir Sünder . . .‹. Das Gleichnis argumentiert hier von diesem unzulänglichen Standpunkt aus, um den Blick zu öffnen für die ›Vorzüge‹ der bekehrten Sünder, die der Pharisäismus – und das selbstgerechte Menschenherz aller Zeiten – in der Verachtung ließ«.⁸ »Unzulängliche« Vorstellung von Gottes Vergebung und Selbstgerechtigkeit – und darin exemplarischer Typus aller menschlichen Selbstgerechtigkeit – sind hier die antijudaistischen Vorwürfe, die die Auslegung leiten. Ein grundsätzlicher Unterschied besteht zwischen Grundmann und Schürmann in dieser Frage nicht. Schürmann ist dann nur eine Nuance deutlicher in seinem Umgang mit der Sünderin: Sie ist die *bekehrte* Sünderin, Einzelheiten ihrer Vergangenheit ließe der Text weg, »damit das Generelle der neuen (kirchlichen) Situation darin offenbleibe: die Aufnahme (bekehrter) Sünder in die Gemeinschaft mit Jesus und – späterhin und heute noch – in die Kirche« (432). Es wird auch

8 Heinz Schürmann, Das Lukasevangelium, Teil I, (Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament Bd. III) 1969, 434.

hier kein Versuch gemacht, die eigene Perspektive kritisch zu analysieren: es ist die Perspektive von Christen, die Juden von außen und von oben herab betrachten. Daß jahrhundertealte politische Überlegenheit und Macht über Juden im Spiel ist, ergibt sich aus dem völligen Fehlen eines Versuchs, auf jüdische Traditionen, wie Juden sie sehen, einzugehen. Auch die Prostituierte ist reines Objekt einer Perspektive aus der Definitionsmacht und gesellschaftlichen Überlegenheit heraus, die den Frauen im Elend die Bekehrung abverlangt. Durch die Verallgemeinerung zur theologischen Aussage über alle Sünder wird von dem konkreten Geschick der betroffenen Frauen abgelenkt.

Der erste Teil des Lukaskommentars von H. Schürmann ist zu einer Zeit geschrieben, in der in beiden Deutschlands die Diskussion über den christlichen Antijudaismus in den theologischen Fakultäten überhaupt nicht wahrgenommen wurde. Das Buch ist 1969 erschienen. Aber auch in neueren Auslegungen sieht das Bild nicht wesentlich anders aus. Ich wähle als Beispiel die Auslegung von Eduard Schweizer (1982).⁹ Der Pharisäer Simon erscheint hier als korrekter, vorsichtiger und distanzierter Zuschauer, um den Jesus mit dem Gleichnis wirbt. Es liegt hier eine behutsamere Wortwahl im Umgang mit dem Pharisäer vor als in älteren Kommentierungen. Aber inhaltlich sehe ich keine Differenz zur Auslegungstradition. »Doch sind beide (sc. die Frau und der Pharisäer) schuldig, und weil der Pharisäer (wie 18,11) das aus theologischen Gründen in seiner sehr vorsichtig formulierten Antwort nicht zugeben kann, wird er (wie 18,14) zum eigentlichen Schuldigen und bleibt sogar zum »weniger Lieben« unfähig (V. 44,46)«. Das heißt doch: Der Pharisäer wird der eigentliche Schuldige, weil er eine Theologie hat, für die das Gesetz der Heilsweg ist und der sich deshalb nicht von Gottes Gnade abhängig weiß. Also haben wir auch hier ungebrochen die Auslegungstradition, die Gesetz und Liebe als Alternative sieht. Der alte christliche Vorwurf der Selbstgerechtigkeit gegen Pharisäer taucht ebenfalls in sprachlich sanfterer Form auf (»Selbstgenügsamkeit, . . . die nichts nötig zu haben scheint«).

9 Eduard Schweizer, Das Evangelium nach Lukas (NTD 3), Göttingen 1982, z. St.

Die Dirne wird von Eduard Schweizer, auch wenn »sie keine respektable Dame mehr ist«, mit offenkundiger patriarchaler Sympathie beschrieben:

»Ängstlich, ungeschickt und ein wenig tolpatschig« sei ihr Handeln. Die Szene sei »auch erotisch gefärbt und mag etwas von Hysterie zeigen«. »Die Frau mag unfähig sein, ihre mehr oder minder klare Selbsterkenntnis intellektuell auszudrücken, wohl aber findet sie in ihrem Verhalten ihren Weg zu Jesus«. Sie wird zum Modell der Umkehr von solchen, die sich »im Selbstmitleid oder im resignierten Trotz wegwerfen«, die »im Alkohol- oder Drogenkonsum, in chronischer Krankheit oder Prostitution das einzige Sinnvolle finden«. Als Konsequenz ihrer Umkehr wird wohl angenommen, daß sie nicht mehr als Dirne lebt: »immer will Heil sich auch sichtbar gestalten«.

2.

Die »Sünderin« nach Lk 7,36–50 wird in der Auslegung von Christa Mulack¹⁰ zur »Repräsentantin der sefirothischen Rechten, in ihr kommt das zum Ausdruck, was seit jeher als *typisch weiblich* gehnt wurde. Ihr stellen alle vier Evangelisten das gegenüber, was wohl auch sie als *typisch männlich* empfunden haben müssen« (303). Daß die Frau in Lk 7,36ff eine Prostituierte ist, wird nicht reflektiert, sondern ihre »Sündigkeit« wird mit Worten von Walter Nigg verallgemeinert: »Die Männer sündigen gern mit dem Weibe, aber nachher verachten sie die mißbrauchte Frau als Sünderin und bedenken nicht, daß sie sich mit-schuldig gemacht haben«. Mit dieser Beschreibung der »Sünderin« können sich sehr viele Frauen identifizieren, die ängstlich darauf bedacht wären und sein müßten, zwischen sich und den Huren Abstand zu halten. Stark betont wird der Gegensatz zwischen dem Verhalten dieser Frau und männlichen Vorstellungen: »Diese Frau paßt weder in patriarchalisch-religiöse noch in patriarchalisch-wissenschaftliche Vorstellungen« (303); »sie, die doch so ganz und gar nicht in ein männliches Denkkonzept zu

10 Christa Mulack, *Die Weiblichkeit Gottes*, Stuttgart²1983.

passen schien« (304). Die männlichen Strukturen würden von Jüngern (sc. in Mk 14,3–8) und Pharisäern (sc. in Lk 7,36–50) repräsentiert. Christa Mulack vereinigt die vier Versionen der Salbungsgeschichte in einer Art Evangelienharmonie, sie nimmt *darin* dann auch zu der (an sich sehr eigenständigen) Version Lk 7,36ff Stellung. Der Pharisäer vertritt »männliche« Ratio (305) und erzeugt eine »Atmosphäre«, die »von Gesetz und Kälte erstarrt ()« ist (304).

Die Grundstrukturen der herrschenden Auslegungstradition sind hier teilweise erhalten. Erhalten ist der Antijudaismus (der auch dadurch nicht aufgehoben ist, daß die Männerjünger dieselben Vorwürfe bekommen wie die Pharisäer) und die Verallgemeinerung, die von der konkreten Geschichte und den realen sozialen Erfahrungen ablenkt. Anders ist die Verallgemeinerung auf die von Männern mißbrauchten *Frauen* (statt auf alle »Sünder«) und die Gegenüberstellung von gut und böse als weiblich und männlich. Die Geschichte wird als Geschichte einer von Männern mißbrauchten Frau gelesen, die dankbar ist und überströmend liebt, nachdem sie durch Jesus Befreiung erfuhr. Ihre Küsse und Tränen, ihr aufgelöstes weiches Haar (»welch eine anstößige Sexualsymbolik!« 304) waschen Jesus rein und befähigen ihn, »diesen symbolischen Akt (sc. Fußwaschung) an seinen Jüngern zu vollziehen.«

Ich will jetzt diese Auslegung nicht wegen ihrer Mißachtung historischer Fragen kritisieren, sondern wegen ihrer Inhalte. Die herrschende Exegese bemächtigt sich des Textes Lk 7,36ff auf Kosten der Dirnen und der Juden (bzw. Pharisäer) und gibt dem bürgerlichen Individuum die angenehme Bestätigung, daß Gott die Sünder liebt, was auch immer geschehen sei. Diese feministische Auslegung bemächtigt sich des Textes auf Kosten der Dirnen und Pharisäer – und dann auch der Männer insgesamt, wobei allerdings die antijudaistischen Vorwürfe deutlich im Vordergrund stehen (»Gesetz«; »erstarrte Atmosphäre«; überhaupt die sich durchhaltende Antithese von Liebe und Gesetz). Sie will den Frauen generell das Gefühl vermitteln, »der zur Liebe geschaffene Mensch« (303 Zitat W. Nigg) zu sein. »Sie liebt nicht mit Worten, sondern mit ihrem ganzen Sein« (304). Nun ist in dieser Auslegung die von Männern erwünschte Frauenrolle per-

fekt. Welcher patriarchale Mann hätte nicht gern diese unendliche, orgiastische, emotionale Liebe zu seinen Füßen, die ihn ermächtigt? Ich verkenne nicht den Unterschied, ob sich das christlich-bürgerliche Individuum aus dieser Tradition stärkt oder die Frauen, deren Weiblichkeit so gefeiert wird. Ich zweifle nur daran, ob diese Frauenermutigung (auf Kosten von Juden und anderen Männern) etwas anderes bewirkt als die neue Ausstaffierung der von der patriarchalen Gesellschaft gewünschten Frauenrolle. Die enge Verwandtschaft in der Darstellung der Dirne bei Eduard Schweizer und hier bei Christa Mulack bestätigt diese These.

Die reale Geschichte von Frauen in einer gewalttätigen Gesellschaft und die reale Geschichte der Prostituierten, von der diese Geschichte erzählt, – ebenso wie die Realität der Juden und Jüdinnen – bleiben außerhalb der Betrachtung. Die Handlungen, die der Frau zugeschrieben werden, sind: lieben, wärmen, reinwaschen, küssen, verschwenden – eben »weibliche(s) Tun« (306). Die Männer mit ihrer psychischen Deformierung (Geldgier, Profitdenken, Moralität) werden aufgefordert, so zu sein wie Jesus: Stellung zu nehmen für das Weibliche und gegen das Männliche und sich von der Liebe der Frauen ermächtigen zu lassen.

Eine feministisch-theologische Auslegung, die ernst nimmt, daß im Sinne des Textes die Frau eine Prostituierte war, habe ich nicht gefunden.

3.

Es ist bestritten worden, daß die ἁμαρτωλός/Sünderin in Lk 7,36–50 eine Prostituierte ist.¹¹ M. E. will der Text jedoch sagen, daß sie eine Prostituierte ist. Meine Argumente sind folgende:

1. V. 37 »Sünderin in der Stadt«¹² – die Formulierung ergibt nur

11 Z. B. Schlatter, a.a.O. (s. o. Anm. 4): »Frau eines Sünders«.

12 Die Lesart des Textes γυνή ἐν τῇ πόλει ἥτις ἦν ἁμαρτωλός ist textgeschichtlich später und bereits ein Versuch, die Angabe über die Stadt von der Angabe ihrer Sündigkeit zu trennen und so ihre Existenz als Sünderin in einem allgemeineren Sinn zu denken.

Sinn, wenn die Stadt (πόλις) als das soziale Bezugsfeld genannt wird, in dem die Frau als Sünderin definiert wird. Die gegenteilige Deutung versteht die Angabe »in der Stadt« als Bemerkung über die Tatsache, daß die Frau aus der Stadt kommt, in der Jesus sich gerade befindet. Aber eine solche Angabe wäre überflüssig, hätte im Zusammenhang keine Bedeutung.

2. V. 47 Die Parallelität ihrer »vielen Sünden« zu ihrer vielen Liebe (»denn sie hat viel geliebt«). Man versteht zwar diese Bemerkung (»denn sie hat viel geliebt«) oft als Zusammenfassung ihrer Liebe (V. 37f) Jesus gegenüber, doch ist die Erwähnung der »vielen Sünden«, die Betonung der vielen Einzeltaten, dazu angetan, *auch* an die vielen Liebestaten der Frau in ihrer Hurenexistenz zu denken. M. E. ist gerade die Deutung der vielen Liebe einer Hure als Leben in der Gottesvergebung der springende Punkt des Textes.
3. V. 37.39 Die Bezeichnung als ἁμαρτωλός und das Berührungstabu könnten theoretisch auch andere Formen von Sündigkeit meinen, aber die Tatsache, daß *eine Frau* als ἁμαρτωλός dargestellt wird, läßt die Assoziation einer frauenspezifischen Sündigkeit aufkommen – gerade weil wir die patriarchalen Verhältnisse hinter den Texten des Neuen Testaments kennen.
4. Mt 21,31f. Aus diesem Text ist klar, daß Dirnen in der Täuferbewegung und in der Jesusbewegung eine besondere Rolle gespielt haben. Falls also z. B. aus feministischem Interesse heraus die Frau in Lk 7,36–50 nicht als Dirne angesehen werden soll (weil das typische »Männergedanken« sind), bleibt das grundsätzliche Problem bestehen, daß eine besondere Verbindung Jesu mit Dirnen bestanden hat. Deshalb ist die Entscheidung, ob die Frau in Lk 7,36–50 als Dirne anzusehen ist, nicht als Grundsatzentscheidung geeignet. Sie löst das »Problem« nicht. Eher sollte gefragt werden, ob nicht recht verstandenes feministisches Interesse sich *zuerst* auf die Huren richten müßte – darin Jesu Verhalten wiederholend.

Die sozialgeschichtliche Frage nach der *Lebenssituation von Prostituierten* zur Zeit des Textes ist die unerläßliche Grundlage für seine Interpretation. Frauen, die als Prostituierte arbeiten,

sind in der Regel aus ökonomischen Gründen in diese Situation geraten. Witwen und alleinstehende Frauen prostituieren sich (oder ihre Töchter), weil nur so eine Entlohnung der Frauenarbeit zu erreichen ist, die das Verhungern verhindert (statt vieler Belege: s. Lukian, *Hetärengespräche* VI). Es gibt auch die »Karriere« nach unten: Zuerst versuchen die Frauen, mit Textilarbeit zu überleben; wenn sie dadurch nichts mehr verdienen können, arbeiten sie als Prostituierte (Terenz, *An.* 70ff). Daneben gibt es Prostituierte, die schon von Kind an dazu aufgezogen werden: als Findelkind oder Sklavin. In der wirtschaftlichen Not großer Kreise der Bevölkerung im römischen Reich verkaufen auch Eltern ihre Kinder in die Prostitution. Die Elendsliste ließe sich weiterführen. In den Großstädten des römischen Reiches hat die Prostitution beträchtliche Ausmaße erreicht. Für Palästina sind Bordelle in Sebaste und Caesarea durch Josephus (*Ant.* 19,357) bezeugt, allerdings wohl mit der Vorstellung, daß nur die nicht-jüdische Bevölkerung mit diesen Bordellen zu tun hat. Doch wird man wie Iwan Bloch¹³ der Situation eher mit der Annahme gerecht, die organisierte Prostitution bei den Juden zur Zeit Jesu sei als römische Einrichtung zu betrachten. Es ist naheliegend, zu vermuten, daß eher jüdische *Frauen* Opfer der Prostitution wurden, als daß jüdische Männer zu Prostituierten gehen (was Philo sogar generell leugnet: Philo, *Jos.* 43). Es gibt eine einschlägige rabbinische Erzählung, die die Situation der Prostituierten gut erklärt und auch deutlich macht, daß Jesu Verhalten – ebenso wie das Verhalten Johannes des Täufers – gerade nicht »unerhört« ist im Kontext des Judentums. Da diese Geschichte aus dem Jerusalemer Talmud (*Taan.* 1,64^b, 41) bei Billerbeck (II 162) abgedruckt ist, ist es eigentlich unverzeihlich, daß christliche Theologen trotz dieser leicht zugänglichen Information Jesu Verhalten als dem Judentum gegenüber ungewöhnlich darstellen.

Ein Eseltreiber wird gefragt, was er Gutes getan habe. »Einmal vermietete ich meinen Esel an eine Frau, die unterwegs zu weinen anfang. Ich sprach zu ihr: Was ist dir? Sie antwortete: Mein

13 Iwan Bloch, *Die Prostitution I*, Berlin 1912, 602–604.

Mann ist gefangen genommen, und ich will sehen, was zu tun ist, um ihn loszukaufen (sie will sich der Unzucht ergeben, um deren Ertrag als Lösegeld zu verwenden). Da habe ich meinen Esel verkauft und ihr den Erlös übergeben. Ich sagte zu ihr: Dies ist dein, kaufe deinen Mann los und sündige nicht. «

Die Situation der Prostituierten wird hier aus der sozialen Lage heraus begriffen, nicht als moralisches Problem. Die Prostituierten verstoßen gegen den Willen Gottes, sind also Sünderinnen, aber Gott vergibt ihnen und freut sich an denen, die ihre Not verhindern wie der Eseltreiber.

Auch Lk 7,36–50 erzählt von der *Barmherzigkeit Gottes, die der Hure gilt* – und eben *nicht von der Umkehr der Hure* als Voraussetzung oder als Folge der Vergebung.

Die Auslegungsgeschichte hat die Frage, ob die Umkehr Voraussetzung oder Folge der Vergebung sei, wegen der Widersprüchlichkeit des Textes, wenn man diese Frage an ihn richtet, ausführlich diskutiert. In unserem Zusammenhang kann die Feststellung genügen, daß der Text in dieser Frage widersprüchlich ist, weil er an dem Problem nicht interessiert ist. In V. 47 (ὅτι) ist die Liebe der Grund (Realgrund) der Vergebung, was sprachlich einfach näherliegt als die Konstruktion, es sei an den Erkenntnisgrund (an der Liebe erkennt man die erfolgte Vergebung) gedacht. Andererseits setzt V. 41f und der Schluß von V. 47 die umgekehrte Reihenfolge/Kausalität voraus: die Liebe folgt der Vergebung.

Wichtig ist jedoch das Verständnis des Handelns der Frau V. 37b–38, das dann in V. 44–50 von Jesus gedeutet wird. Grundlegend scheint mir, daß hier gerade nicht die Umkehr im Sinne einer Abkehr von der Prostitution dargestellt wird. Vielleicht kann man voraussetzen, daß die Geschwister in der Jesusbewegung wie der Eseltreiber mit ihrer wirtschaftlichen Solidarität der Frau ein Leben ohne Prostitution ermöglicht haben werden; aber eine Umkehr im moralischen oder religiösen Sinne von einem Menschen zu fordern, der von seiner Notlage ins Sündigen getrieben wird, ist nicht Sache Jesu oder der Jesusbewegung gewesen. Die Umkehr – weg vom Sündigen – ist eine praktische und ökonomische Sache, die dieser Frau allein gewiß nicht möglich war. Der Text läßt alle diese Fragen jedoch offen und er-

zählt nicht von der Hurenreue, sondern von der Liebe einer Hure zu Jesus.

Ihr Handeln wird detailliert und ausführlich beschrieben und steht vom erzählerischen Gewicht her im Vordergrund der Erzählung. Der Rest ist Kommentar dazu.

V. 37b Sie wendet sich an Jesus, weil sie sich von ihm Hilfe verspricht, vgl. Mk 5,27. Ihre Lage wird als *Notlage* dargestellt, vgl. das Weinen V. 38. Ihre Tränen sind nicht Tränen der Reue oder Tränen der Dankbarkeit (so die Kommentatoren), sondern Ausdruck ihrer Notlage vor Gott und den Menschen, vgl. die Tränen der Frau, die dem Eseltreiber begegnet (s. o.). Sie ist kultisch und sozial durch Unreinheit ausgegrenzt (s. das Berührungstabu). Sie kann ihre Notlage nicht mehr in Worte fassen. Obwohl sie kein Wort spricht, ist sie (neben dem vergebenden Gott) die einzige Handelnde in der Geschichte. Durch dieses Handeln bricht sie ihre Notlage auf.

Ebenso spannungsvoll wie dieser Zug ist ihr Handeln Jesus gegenüber: Einerseits stellt sie sich wie eine Sklavin zu den Füßen (V. 38 vgl. Seneca, de benef. III 27,1), andererseits läßt sie Jesus Ehrungen zukommen wie eine Gastgeberin, die dem Gast ein Maximum an Ehre zuwenden will: Sie ehrt ihn durch Fußwaschung und Abtrocknen der Füße (V. 38), durch (Proskynese, d. h.) Küssen der Füße. Sie ehrt ihn wie die Gastgeberin den Gast, drückt zugleich ihre Notlage und Niedrigkeit aus und dies alles in einer eigentümlichen Verfremdung. Ihre Tränen sind das Wasser, ihre Haare das Handtuch, ihre Proskynese sind Küsse auf die Füße. Es ist – wie wir sahen – in verschiedenen Kommentierungen – auf die erotische Seite ihres Handelns hingewiesen worden. Zu Recht – jedoch wird man hinzufügen müssen: Jesus akzeptiert die erotische Berührung *einer Hure*. Das Salben der Füße nach dem Waschen ist wohl ebenfalls Steigerung der Ehrerbietung dem Gast gegenüber, dem das Haupt zu salben üblicher war (s. nur V. 46), sie nimmt sogar besonders kostbares Öl, kostbarer als normalerweise üblich (s. die terminologische Differenz zwischen ἔλαιον und μύρον, V. 46 vgl. 37).

Jesu Verhalten ihr gegenüber ist nur bestätigend. Er verteidigt sie, erklärt ihr Verhalten, er spricht ihr Gottes Vergebung zu, wobei vorausgesetzt ist, daß nicht zu einem bestimmten Zeit-

punkt diese Vergebung stattfindet, sondern daß ihr ganzes Leben von der Gottesvergebung begleitet ist. Als viel Liebende – Jesus gegenüber und in ihrem Hurenleben – ist ihr große Vergebung widerfahren. Sie liebt verschwenderisch, leidet verzweifelt, ist vor Gott schuldig und sein geliebtes Kind. Und eben dieses teilt Jesus der Umwelt mit und zum Schluß der Frau direkt. Diese Geschichte trennt eben gerade nicht säuberlich zwischen Jesusliebe und Hurenliebe, zwischen sündigem Vorleben und Leben unter der Gnade Gottes. Diese Trennungen entstehen erst dann, wenn »mann« aus der Perspektive einer Besserungsanstalt¹⁴ von außen und von oben auf die Huren blickt. Jesus macht in dieser Geschichte diese Unterscheidungen gerade nicht.

Die große liebende Sünderin ist nicht das Modell des bekehrten Sünders und nicht das *Modell der* sündigen Frau. Sie die *Letzte* der Frauen, die zur Ersten wird, um in den Vorstellungen der Jesustradition zu sprechen. Das Schicksal der Prostituierten ist das der »Letzten« im Sinne des Jesuswortes Mt 20,16parr. Der Zusammenhang der Prostitution mit der gesellschaftlichen Rolle der »normalen« Frauen wird auch von Frauen oft verdrängt. Wie oft wird von Frauen privat und im Arbeitsleben animierendes Verhalten verlangt – wie oft werden Frauen mit dem Verdacht, »leichte Mädchen« zu sein, in unangenehme Situationen gebracht. Prostitution ist eben der Extremfall der Arbeit aus Liebe, die von Frauen nun einmal erwartet wird, auch heute noch. Es ist die Machtposition, die die Verfügbarkeit der Frauen definiert, die in der gesellschaftlichen Rolle der Prostituierten nur deutlicher zum Ausdruck kommt als in der der »normalen« Frauen, die eben nur auf andere Weise als verfügbar betrachtet werden.

Abschließend fasse ich zusammen: Der Text Lk 7,36–50 geht mit der Situation der Sünderin differenzierter und gerechter um als mit der Situation des Pharisäers Simon. Aber beide – die Frau wie der Pharisäer – sind in der christlichen Auslegungstradition mit Verachtung behandelt worden. Der Weg zur Gerechtigkeit Juden und Frauen gegenüber ist für Christen noch lang.

14 Johannes Chrysostomos zu Mt 21,31f »Solange sie Buhlerinnen bleiben, dürfen sie ja nicht eintreten, sondern erst wenn sie gehorchen, glauben, sich reinigen und bekehren« (Matthäuskommentar, 67. Homilie).