

Ein exegetischer Essay zu Martha und Mirjam : Herr-schaft hat und hält (auch) die Schwestern getrennt

Autor(en): **Föhn, Fred**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Neue Wege : Beiträge zu Religion und Sozialismus**

Band (Jahr): **83 (1989)**

Heft 7-8

PDF erstellt am: **13.09.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-143482>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Ein exegetischer Essay zu Martha und Mirjam Herr-schaft hat und hält (auch) die Schwestern getrennt

Zum Anspruch der vorliegenden Auslegung von Lk 10, 38-42: Diese will nicht alle Aspekte, die auch noch zu behandeln wären, ausleuchten und angehen. Dagegen beansprucht sie, das zentrale Thema freizulegen und so bisherige und gängigste Interpretationen hinter sich zu lassen.

F.F.

Die Beziehung zweier Schwestern ist von Herrschaft überlagert

Martha und Mirjam sind entgegen geläufiger Vorstellung nicht zwei gleichberechtigte Schwestern.

1. Der Text sagt einleitend, dass *Martha* Jesus in *ihr* Haus aufgenommen hat. Die Formulierung wäre denkbar merkwürdig, handelte es sich um die Aufnahme Jesu durch Martha *und* Mirjam.

2. Wenn wir die ländlich-dörfliche Gesellschaft bedenken, so müssen wir ein klares (*Macht-*)*Gefälle* zwischen den zwei Schwestern vermuten.¹ Um sich das in etwa und mit Einschränkung vorzustellen, sei an jene ländliche Gepflogenheit erinnert, die bis in unser Jahrhundert hinein den Brüdern des den Hof übernehmenden Ältesten eher den Status von Knechten zuwies als den von gleichberechtigten Teilhabern. Im Text ist das Gefälle zwischen Martha und Mirjam nichts als «natürlich» und «logisch» – vorgegeben durch die patriarchale Gesellschaft, die sich keine gleichberechtigte Aufteilung von Besitz und Eigentum vorstellen kann.

3. Übergehen dürfen wir in diesen Zusammenhängen auch nicht die Bedeutungen der *Namen*: «Martha» heisst übersetzt «Herrin»; und «zufällig» erinnert das griechische «Maria» an das hebräische «Mirjam», also an jenes Mädchen, das in der Zeit ägyptischer Sklaverei, wo das Mass der Bitternis voll war, die Bittere genannt wurde und später am Anfang der Befreiung Israels stand.² Mit den Namen Martha und Mirjam klingt jene Ur-Herrschaftskonstellation an,

die dem Gedächtnis Israels zutiefst eingepägt ist: das Verhältnis zwischen herrschaftlichem Pharo und geknechtetem Volk. Ein weiterer Hinweis also, dass die beiden Frauen in einer Herrschaftsbeziehung stehen.

Zu Beginn des Lukas-Textes sind demnach drei Signale angelegt, die besagen, dass das schwesterliche Verhältnis von einem herrschaftlichen überlagert ist. Die beiden Schwestern leben in den Bahnen der vorgegebenen Herrschaftsverhältnisse. In den geläufigen Auslegungen indessen werden diese drei Signale regelmässig nicht wahrgenommen. Durch dieses Versehen sind die Weichen für die abwegigsten Konstruktionen gestellt, besonders im Hinblick auf Vers 42a. Denn wenn das Thema verkannt ist, sucht sich der Ausleger den tiefen Gehalt anderweitig.

Martha nimmt also ihre Verantwortung als *Hausherrin* wahr. Und um Gäste aufnehmen zu können, muss sie sehen, dass alles Nötige auch hergerichtet wird. Wie jede Hausherrin und jeder Hausherr muss sie sich darauf verlassen können, dass die Untergebenen (auch ihre Schwester wird für bestimmte, vielleicht privilegierte Dinge zuständig gewesen sein) ihre Sache recht machen. Sowieso bei *diesem* Gast. Ganz klar, dass sich Martha als Gastgeberin und Sympathisantin der Jesus-Bewegung in der Position der Jüngerin wähnt.

Soweit die Verdeutlichung der einleitenden drei Sätze. Doch mit dem ersten Wort des nächsten Satzes schafft der Text Spannung. Statt des erwarteten Subjekts im neuen Satz (Martha) lesen wir ein völlig un-

erwartetes: Mirjam. Durch dieses einfache Mittel sagt der Text des Evangelisten Lukas: Die klare Ordnung ist durcheinander. Ein Konflikt tritt offen zutage und will bearbeitet werden.

Der Text demontiert eine Herrin

Die Ausgangslage ist eindeutig: Mirjam ist mit ihrem Verhalten klar im Unrecht. Ungehörig ist ihr Benehmen, durch nichts in der Welt zu rechtfertigen. Das wissen alle, das weiss Mirjam, das weiss Martha. Für diese ist die gastfreundliche Organisation gefährdet, dazu freilich auch noch ihre Position. Instinktiv wendet sie sich in diesem Moment an einen Mann, denn Männer werden es doch am besten wissen: sie, die die Ordnung errichtet haben und sich ihrer täglich bedienen.

Für heutige Leser und Leserinnen entpuppt sich Martha damit gerade nicht als selbstbewusste, autonome Frau, die selber denken kann und sich was zu sagen getraut. Sie orientiert sich – heteronom – an den «gottgewollten» Selbstverständlichkeiten des Patriarchats.

Mit Vers 41 lässt der *Text* Marthas Einschätzung, für die herkömmlicherweise doch alles spricht, abblitzen. Jetzt wird er richtig grausam; er ironisiert, lacht Martha als Herrin³ aus und beginnt ein ganzes *Spiel von Umkehrungen* aufzuziehen:

– Hattest du zu Beginn als erste Jüngerin des Hauses dagestanden (38), siehst du dich jetzt blamiert (41).

– Hattest du geglaubt, als Zeichen der Jüngerinnenschaft zu seinen Füßen sitzen zu können (38), hörst du (41) ein zweifaches «Herrin!» – im Sinne von: Du bist das Gegenteil einer Jüngerin, du musst noch viel lernen.

– Hattest du durch die Aufnahme Jesu (38) angenommen, dass du vor deiner Schwester in Range stehst, siehst du an deiner Stelle deine Schwester als Jüngerin angenommen (41).

– Hattest du dich als Jüngerin und Anhängerin Jesu verstanden, so wirst du jetzt unsanft belehrt über das, was du bist: eine Herrin.

Die eingenommenen Positionen am Anfang und am Ende des Textes erfahren grundlegende Veränderungen. Der Text

stellt alles auf den Kopf. Durch die Wahrnehmung all dieser Verschiebungen kommen wir dem, was der Text wirklich sagt, allmählich näher. Der Text verweigert Martha all jene Attribute, die aufgrund von Vers 38 zu erwarten wären. Er ordnet ihr ausgerechnet die gegenteiligen zu. Der Text führt sein Spiel mit *Gegensatzpaaren* streng durch: Mirjam verhilft er zu skandalöser Anerkennung... das viele und das eine... beansprucht sein oder selber wählen... Herrin sein oder Jüngerin sein... Der Text, das scheint mir das Wichtigste zu sein, bringt mit diesen Gegenüberstellungen zum Ausdruck, welche Konfliktfelder er bearbeitet:

1. Das Verhältnis von Herrschaft und Knechtschaft beziehungsweise Herrin/Magd.

2. Das Verhältnis von Herrinnenschaft und Jüngerinnenschaft.

Mit dieser Freilegung stossen wir zu dem vor, was die «Grösse» des Textes ausmacht: Er verknüpft auf nicht nachzuahmende Weise die beiden Themen aufs engste und bearbeitet sie gleichzeitig. Indem eine Herrschaftsbeziehung kritisiert wird, spielt der Text Herrinnenschaft und Jüngerinnenschaft gegeneinander aus. Im für jede und jeden verständlichen Erzählstil behauptet er prononciert: Es ist die *Herr-schaft*, welche die Schwestern trennt. Und: Im Heraustreten aus den Herrschaftsverhältnissen liegt der Zugang zur Jüngerinnenschaft.

Was bedeutet hier Jüngerinnenschaft?

Der Text beantwortet diese Frage mit dem Verhalten Mirjams. Vor jeder Verdeutlichung müssen wir aber erst einmal mit der *traditionellen Sichtweise*, die bisherige Auslegungen vorprogrammiert hat, aufräumen. Hatten wir doch gelernt: Maria ist die lauschende, zu Füßen des grossen Meisters sitzende Demut; sie hat die grosse Stunde erfasst, um zwischen wichtig (dem Geistigen) und unwichtig (dem Materiellen) zu unterscheiden; sie stellt die beschauliche Zurückgezogenheit der ach so gewöhnlichen sozialen Tat voran und relativiert die praktische Diakonie angesichts der Gelegenheit, das Wort Gottes direkt von IHM zu vernehmen. Ich karikiere keineswegs. Ich gebe lediglich getreu Inhalt und Ton der Urteile wieder, wie sie viele Theologen und

anerkannteste Kommentare über Maria verbreiten, um aus dieser Figur den uneingeschränkten Vorrang von geistlichem Wohl vor dem leiblichen herzuleiten: vom Hören und Staunen vor dem Tun, von Mystik vor dem Handeln, von kontemplativem Leben vor aktivem usw.

Zu Recht erfolgt heute teilweise eine Korrektur all dieser Verzerrungen, die keinerlei Anhalt am Text haben, dafür umso offener die Spiritualitäten ihrer Autoren als geistlichen Herren enthüllen. Diese verraten bloss, welche Fähigkeiten und Tätigkeiten sie als gegensätzlich empfinden.

Zum Text also:

1. Dieser sagt von Mirjam, dass sie sich zu Füßen Jesu setzte und seine Worte hörte. Sie will also bei Jesus Jüngerin werden und ist als solche aufgenommen. Entgegen jeglicher Sitte hatte der eigenwillige Rabbi aus Nazareth auch Frauen als Jüngerinnen und Gesandte (griechisch: Apostel) akzeptiert. Mit diesem Schritt wagt sie sehr viel:

a) etwas gesellschaftlich *Verpöntes*: Jüngerin zu sein bei einem Rabbi,

b) etwas gesellschaftlich *Untragbares*: Sie verlässt ein Herrschaftsverhältnis – nicht nur «im Geiste», sondern real!

2. Der Text sagt durch Jesus, der dieses Verhalten als gute Wahl einstuft, zudem:

a) dass Mirjam *gewählt* hat,

b) dass *sie* gewählt hat (also nicht auf seine Berufung hin),

c) dass sie *agiert* und nicht erst re-agiert hat.

Damit ist noch einmal Mirjams *eigene* Entscheidung, ihre Autonomie, ihre Initiative, ihre Aktivität hervorgehoben. Während Lukas die Aktivform bei Mirjam verwendet, *wird* Martha, die Herrin, beansprucht, verfällt sie also der Passivform. Herren und Herrinnen *werden* angetrieben. Jünger und Jüngerinnen geben sich selber einen «Ruck», treffen (verpönte) Entscheidungen, wählen dort, wo herkömmlicherweise gar keine Wahl vorgesehen ist. Das ist das Verrückte: dass durch ihre Ein- und Ausfälle Utopisches in der Wirklichkeit Fuss fasst!

Am Beispiel Mirjams lässt sich ablesen, dass die Jüngerinnenschaft nicht beim blinden Nachlaufen, sondern beim mutvollen Aufgeben alter Rangordnungen und Sicherheiten anfängt – zugunsten eines wahrhaft geschwisterlichen Zusammenlebens. Der

Text gibt zu verstehen, dass Geschwisterlichkeit *und* Jüngerinnenschaft untergraben werden, solange Herrschaft die Beziehungen bestimmt. Da «ist nur wenig notwendig, nur eines» (42).

Ein Rückblick: der nähere Kon-Text

Die hier vorgeschlagene Lektüre findet eine eindruckliche Bestätigung und Untermauerung durch den Umstand, dass sich das ganze Kapitel 10, zum Teil schon Kapitel 9, um Nachfolge und Jüngerinnenschaft dreht. Die der Martha- und Mirjam-Geschichte unmittelbar vorangehenden Texte (besonders ab Vers 21) befassen sich streng damit, – wem die Freuden des *Reiches Gottes* offenbar werden: nämlich dem Einfältigen, nicht den Weisen und Klugen (21);

– wessen Augen und Ohren «es» sehen und hören, nämlich die Augen der Jünger und Jüngerinnen, nicht die vieler Propheten und Könige, die sich danach sehnten (24);

– wer leben wird, nämlich der «Ungläubige», der im Unterschied zu dem «gläubigen» Priester und Leviten sich zum Genossen (das griechische «plesios» = Genosse wird leider ständig verharmlosend mit «Nächster» übersetzt) macht und Gutes tut (25-37).

Dieser Reihe schliesst sich der M+M-Text nahtlos an; er nimmt eine weitere Abgrenzung vor, wem das Reich Gottes zufällt: nicht einer Herrin, sondern der Frau, die sich ihres eigenen Wertes bewusst wird und aus der patriarchal vorgegebenen Untergebenheit aussteigt. Auch dieses Kriterium ist so ausschliesslich, so provozierend, so ärgerniserregend formuliert wie die vorhergehenden – auf dass jede und jeder merken, worum es geht. Die Kriterien sollen und wollen unmissverständlich verstanden werden! Sie sperren sich gegen irgendwelche Vergeistigungen. Es würde sich lohnen, sie einmal genauer durchzugehen und die Ausrichtung in ihrer Gesamtheit zu würdigen.

Ein Ausblick: der gesellschaftliche Kontext – oder die Jüngerinnen und ihr Herr

Wer den Lukas-Text liest, wird nun einen gewichtigen Einwand gegen die vorge-

brachte Lektüre erheben können: Mag der Text noch so herrschaftskritisch sein, er baut *Jesus* ganz schön und mächtig *als «Herrn»* auf: Je nach Fassung betitelt der kurze griechische Text Jesus bis zu dreimal als Herr. Unabhängig davon stellt sich generell die Frage, ob nicht jede Jüngerinnenschaft einen Herrn oder eine Herrin voraussetzt.

In der Tat entlässt Lukas seinen Text mit einer tief angelegten Widersprüchlichkeit in die Geschichte. Sie kann auf dreierlei Weise «erklärt» werden:

1. durch die Herausforderung der *Tradierung*, der Übersetzung des Christentums in eine neue Welt und Zeit; durch die Herausforderung auch der Reflexion, der Theorieproduktion;
2. durch die politische *Herrschaftskritik* des Christentums (entsprechend der politischen Funktion des Herrentitels) bei gleichzeitigem Aufbau eines eigenen Machtapparates;
3. durch die theologische Identifizierung Jesu mit dem «Herrn» im *Alten Testament* (entsprechend der theologischen Funktion des Herrentitels).

Um der nicht einfachen Problematik ein bisschen gerecht zu werden, sei hier weiter ausgeholt.

Zu 1. Bereits beim Markus-Evangelium zeichnet sich die Tendenz ab, die Erzähllogik, die das Messianische der Praxis Jesu wunderbar hervortreten lässt, durch theologische Diskurse zu unterbrechen. Schon da gibt es «Zeichen für eine allmähliche Umkehrung des Verhältnisses von Theologischem und Messianischem, wobei ersteres letzteres immer mehr verwischt».⁴ Viel stärker ist dies bei den späteren Evangelien, also auch bei Lukas, der Fall. Das Theologische greift auf Begriffe und Metaphern zurück, die aus jenem System stammen, das gerade durch die messianische Praxis überwunden werden soll, zum Beispiel in der ganzen Sühneopfertheologie. Das von Jesus bevorzugte System von Schuld/Schuldung, das durch die Integration aller in die Gemeinschaft gekennzeichnet ist, wird in der Überlieferung, vor allem der schriftlichen, mehr und mehr zugunsten des Systems von Reinheit/Unreinheit, das sich durch Ausschlüsse charakterisiert, zurückgedrängt. Damit geben Texte fundamentale Wider-

sprüche wieder, transportieren sie weiter und können in der heutigen Lektüre immer noch wahrgenommen werden.

K. Füssel vertieft dieses Erklärungsmodell.⁵ Um im ausserpalästinischen Raum verkündigen zu können, mussten die Christen sich ins *hellenistisch-römische Sprachspiel* eingliedern, also die Erzählung von der Praxis Jesu unter einer logozentrischen Perspektive lesen. Im Klartext: An die Stelle der Erzählungen von einer Praxis Jesu treten Begriffssysteme, Christusbilder, lukanische, paulinische, johanneische Christologien. Der Wille, trotz der verschiedenen Christologien ein einheitliches Christusbild zu bekommen, führte zu allgemeinen Begriffen und Formeln wie Logos, Pneuma, «Leben im Geiste», «Herrlichkeit», die sich als *Diskurs der Innerlichkeit* etablierten und so eine universale Identifikation ermöglichten. Die Botschaft Jesu reduzierte sich auf die Beziehung zwischen Gott und der menschlichen Seele. Der theologische Diskurs soll, was die gesellschaftliche Praxis der Christen tun müsste, die Trennung zwischen Arm und Reich, zwischen Herr und Sklave, zwischen Mann und Frau überwinden. Somit ereignet sich die *Versöhnung* zwischen Herr/Herrin und Knecht/Magd nicht mehr real, sondern *imaginär*. Aus Nachfolgern und Nachfolgerinnen, Jüngern und Jüngerinnen werden Tradenten der Lehre, aus dem «Messias» wird ein «Kyrios», ein Herr. Aus einer real am Befreiungsprozess teilnehmenden Mirjam wird eine lammfromme, willenlose Maria.

Zu 2. Zur Zeit, da Lukas so weidlich «Herr» verwendet, nämlich 104mal⁶, stellen sich viele Christen und Christinnen ihr Todesurteil aus, eben indem sie so stur Jesus Messias als ihren Herrn bezeichnen – und nicht den römischen Kaiser. Die Verwendung des *Herrschaftstitels* für Jesus Messias war also *die* Form der Herrschaftskritik: direkt auf politischer Ebene, auf religiöser sowieso, in gewisser Weise sogar auf wirtschaftlicher Ebene.

Gleichzeitig hatte die Jesus-Bewegung den Begriff der Herrschaft mit dem gegenteiligen Inhalt gefüllt. Ihr Herr zeichnete sich dadurch aus, dass er nicht im Palast, sondern im Stall geboren war; dass er nicht auf dem Thron einer Zentralmacht als Gottgleicher entschlief, sondern gerade durch

die Zentralmacht als gottloser Hochverräter hingerichtet wurde; dass er zwischen diesen beiden Daten nicht nur jeglicher Herrschaft widersprach, sondern Menschen stets auf-richtete statt sie zu unter-jochen – bis hin zur eindeutigen Geste des Füsse-waschens. Formaliter ein Herr, war er materialiter ein Diener. Alte Worthülse mit neuem Inhalt. Diese beiden Dinge, «Herr»-Sagen und Neudefinition, gestatteten es, zwei hervorstechende Stossrichtungen der Jüngerinnen und Jünger zusammenzufassen, die ihnen Jesus eröffnet hatte: ein kompromissloses Wogegen, nämlich gegen Herrschaftsbeziehungen einerseits, und ein engagiertes Wofür, nämlich das Dienen im Sinne des befreienden Aufrichtens andererseits.

Dieser Vorzug, Jesus als Herrn zu bezeichnen, verwandelte sich alsbald ins *Gegenteil*: War der Kaiser einmal getauft, wurde die kaiserkritische Komponente des Ausdrucks eine Herrschaftsstütze. Denn der provozierende Gedanke, des Kaisers Herrschaft zu relativieren, entfiel. Und bezüglich der andern Komponente verlor sich mit dem Auf- und Ausbau einer Hierarchie innerhalb der Jünger- und Jüngerinnenschaft der neue Sinn des Wortes «Herr». Gemäss dem weltlichen und geistlichen Herrn ist dann auch Jesus Christus zum Herrn im üblichen Sinn umgeformt; einheitlich verlangen sie Unterwerfung. Die Erinnerung an die nun zwar überwundene Neudefinition hält sich im Sprachgebrauch noch bis heute durch, wonach der Klerus sein Herrschen mit «Dienst» benennt.

Fazit: Das durch Jesus eröffnete neue Gottesverhältnis war hiermit grundsätzlich preisgegeben, ebenso das geschwisterliche Verhältnis untereinander:

– An die Stelle der kollektiven, messianischen Praxis der *gesamten* Jünger- und Jüngerinnenschaft tritt die Christusrepräsentanz durch einzelne.

– Klassenunterschiede werden aufgebaut: Es gibt Christen erster, zweiter und dritter Klasse, statt der *einen* Jünger- und Jüngerinnenschaft aller, die sich der Herrschaftsbeziehungen entledigt haben.

– Statt des alten Kriteriums für eine allfällige Rangordnung unter den Jüngern und Jüngerinnen (das Dienen im Sinne des befreienden Aufrichtens) werden neue Krite-

rien eingeführt: Erstrangige Jüngerinnen kann es gar nicht geben; in diesem Zusammenhang verweisen Hierarchen bis heute auf den kleinen Unterschied, katholischer- und orthodoxerseits; und vorrangige Jünger sind nicht etwa die, die an der Abschaffung von Herrschaftsverhältnissen arbeiten, sondern jene, die Herrschaftsverhältnisse unter den Jüngern und Jüngerinnen tragen und verewigen.

Zu 3. Bei dem Versuch, zu erfassen, wie oft Jesus in den Evangelien mit dem Herrntitel bedacht wird, machen wir die zunächst ärgerliche Erfahrung, dass dies nicht gelingen will. Es ist bei verschiedenen Textstellen nicht möglich, mit absoluter Eindeutigkeit auszumachen, ob mit «Herr» Jesus von Nazareth oder der *Herr des Alten Testaments* gemeint ist. Bei genauerem Hinsehen löst sich dieses Ärgernis in der Einsicht auf, dass es gerade Absicht der Autoren ist, diese Zweideutigkeit hervorzurufen. Es geht den neutestamentlichen Texten genau darum, auszudrücken, dass sich die Stimme des Herrn des Alten Testaments in dieser geschichtlichen Person Jesus von Nazareth in neuer Weise ausspricht, dass sich Wollen und Tun des alttestamentlichen Herrn in diesem Menschen konkretisieren. So wird Jesus zum «Herrn» erhoben, mit dem Herrn des Alten Testaments identifiziert. Diese Identifizierung steht im Zentrum neutestamentlicher Theologien, wie wir sie kennen.

Mit diesen drei Erklärungen haben wir Logik, Stärke und «Notwendigkeit» der Herrentheologie des Neuen Testaments erfasst; ebenso den Vorgang, durch den die Jünger- und Jüngerinnenschaft sich immer weiter verflüchtigte und sich schliesslich ins Herrschaftsgefüge integrierte, dieses transformierte und in gewisser Hinsicht gar perfektionierte. Die Ambivalenz ist freigelegt: einerseits radikale Herrschaftskritik, andererseits deren Auflösung, angelegt in der *Weise* der Herrschaftskritik. Bei aller Kritik vermochten sich die neutestamentlichen Texte nicht von den grundlegenden Gegebenheiten und patriarchalen Verengungen jener Gesellschaft zu lösen, durch die sie geprägt wurden. Wir können diesem Titel heute nicht mehr unbefangen gegenüberreten, von einer kritiklosen Übernahme ganz zu schweigen. Den noch heute

weithin herrschenden Herr-Theologien haben wir die Wieder-Entdeckung messianischer Praxis entgegenzusetzen.

Diese generelle Problematik bei neutestamentlichen Texten spielt besonders auch in den M+M-Text hinein. Doch vermögen die drei genannten Faktoren, die eine veränderte Lektürepraxis biblischer Texte begünstigen, nicht ganz zu erklären, weshalb sich in so nachhaltiger Weise eine neue Auslegung des M+M-Textes durchsetzte, die im 1. und 2. Jahrhundert bestimmt noch nicht überzeugt hätte.

Der folgende historische Umstand lud zur immer mehr sich abzeichnenden neuen Interpretation ein, die die alte schliesslich völlig in Vergessenheit geraten liess: Wegen der eigenen Neubestimmung gegenüber der Macht mochte sich jener Teil der Christen, der für das Bündnis mit dem Kaiser eintrat, nicht mehr an die herrschaftskritische Dimension des Lukas-Textes erinnern lassen. Um ihn kümmerten sich dafür umso mehr die Anhänger und Anhängerinnen des monastischen Lebensstils, der laut M. Clévenots Kirchengeschichte gerade als Reaktion auf die machtfreundliche Tendenz zu verstehen ist. Sie begannen im M+M-Text – neben dem herrschaftskritischen Moment – ein Argument für ihren Lebensstil zu sehen; sie projizierten ihren Kampf in den Text hinein und erhielten eine klare Antwort, welchem Lebensstil der Vorrang gebühre: dem weltabgewandten, auf die geistigen Dinge gerichteten. Eben diese Spiritualisierung der Frage nach dem Lebensstil löste dann aber zusehends die Frage nach den Machtverhältnissen ab und liess sie in Vergessenheit geraten. Das besiegelte das Schicksal des M+M-Textes. Durch den veränderten Resonanzboden entlockten beide Teile der Christenheit seinem Instrument ganz neue Töne.

Aktualität des Textes

Zum Schluss sollen der vorliegenden Auslegung des Lukas-Textes *herkömmliche Interpretationen* im deutschsprachigen Raum gegenübergestellt werden, damit die ganze Tragweite der Unterschiede, die abgrundtiefe Differenz erkenntlich werde. Damit stossen wir zugleich auf einen besonderen Aspekt der Aktualität, die der Text besitzt.

Vorweg behaupte ich, dass anerkannteste Lukas-Kommentare am zentralen Thema vorbeigehen. Es ist ohne textliche Grundlage, wenn sie unterstellen:

– Es gehe darum, dass man das Reich Gottes im entscheidenden Punkt nur durch das Hinhören auf das Wort Jesu erlangen könne; es gehe um die Frage, was Vorrang habe: hören auf das Wort des Herrn oder die praktische Diakonie im Alltag; der Text sei gegen «Aktivisten» gewendet, um sie zu korrigieren (Jos. Ernst).

– Es gehe um den Gegensatz von aktivem und kontemplativem Leben, von Sorgen und Hören; das Hören auf Jesu Wort sei das bleibende «Gut», das «nicht weggenommen wird»; es werde deutlich, dass eine Diakonie, die am Wort Jesu vorbeigehe und nicht auf Jesus höre, nicht «bleibe» (G. Schneider im Ökumenischen Taschenbuch-Kommentar).

– Nur das Eine sei notwendig, das Hören auf Jesu Wort, das in noch ganz anderer Weise nähere; das eine Notwendige sei Jesu eigener Dienst als Quelle allen Handelns; dies solle Maria nicht genommen werden (E. Schweizer).

Von all dem steht im Text nichts. Trotzdem werden diese Phantasien gedruckt, verbreitet, gelesen, und sie klingen aufgrund der herrschenden religiösen Erziehung auch einleuchtend. Umso mehr müssen wir uns energisch gegen solche Interpretationen wehren: Sie rühren in subtiler Weise ans Evangelium selber. Ganz deutlich zeichnet sich bei ihnen ab, dass Diakonie und Hören auf Jesu/Gottes Wort einander konkurrenzieren könnten – und für jenen Fall gebe der Text eine eindeutige Rangordnung an:

– mit der «Relativierung der praktischen Diakonie im Alltag angesichts des Hinhörens auf das Wort»;

– mit dem Reduktionismus: nur das Eine, das Hören auf Jesu Wort sei notwendig;

– mit dem abschätzigen Urteil über die «rein humanitär begründete» Diakonie, die nicht «bleibe», wenn sie nicht auf Jesus höre;

– mit dem merkwürdigen Verdacht, der «Liebesdienst» könne den «Wortdienst verdrängen».

Damit stellen sie sich allen Ernstes vor, die Parteinahme für das geschundene Leben könne irgendwelchen *Relativierungen* un-

terworfen werden, eine Vorstellung, die im direktesten Gegensatz steht zur unmittelbar vorangehenden Stelle vom «barmherzigen Samariter» (25-37), einem Zentraltext der *Einheit* von Gottes- sowie Genossen- und Genossinnenliebe! Als ob Lukas zuerst auf die Einheit der G+G-Liebe abziele, um sie *sofort* im M+M-Text zu widerrufen...

Haben nicht der Priester und der Levit die Reinheitsgesetze beachtet, also dem «Hören auf Gottes Wort» den gebührenden Vorrang zuerkannt? Hat Lukas nicht deutlich genug jenes *religiöse* Missverständnis denunziert, welches das Tun der unmittelbaren Genossen- und Genossinnenliebe einem «höheren Interesse», irgendwelchen Vorschriften oder eben dem Hören auf Gottes Wort unterordnet? Hat Lukas nicht gerade offengelegt, dass das zum absoluten Prinzip erhobene «Hören auf Gottes Wort» gerade kein Hören auf Gottes Wort ist, sondern die Praxis der G+G-Liebe, also Nachfolge, verhindert und ausschliesst? Macht er nicht im anschliessenden M+M-Text klar, dass *genauso* das Beachten der Herrschaftsverhältnisse die Jünger- und Jüngerinnen-schaft verhindert, verunmöglicht, ausschliesst? Solange «Martha» als Herrin *dasteht*, auf Herrschaft beharrt, hört sie nicht. Mirjam dagegen gelingt es, zu hören, aber erst indem sie mutig ihre Untergebenheit und gesellschaftliche Minderwertigkeit missachtet. «Dies soll ihr nicht genommen werden» (42).

Mit dieser Gegenüberstellung sollte in voller Schärfe zutage treten, dass viele und bedeutende Interpretationen unbewusst genau auf *jener* Linie liegen, die der Lukas-Text bekämpft. Mit Besorgnis frage ich daher, ob sich da nicht ein ungeahntes Band zwischen massgeblichen Schriftgelehrten der damaligen Zeit und der unsrigen geknüpft hat. Die Lektüre des Lukas-Textes einerseits und seine heutige traditionelle Interpretation andererseits zeigen, dass Lukas nicht ein für allemal die Missverständ-

nisse auszuräumen vermochte, gegen die er in überdeutlicher Weise anscrieb, dass «damalige» Konflikte unversehens heutige Konflikte sind, auch wenn Form und Namen gewechselt haben.

1 In den gängigen Kommentaren finden wir derlei Hinweise nicht, weil immer zwei gleichberechtigte Schwestern vorausgesetzt werden.

2 Lukas gibt das rein hebräische Namenspaar Martha/Mirjam mit dem hebräisch-griechischen Martha/Maria wieder. In der teilweisen Übersetzung verstummt das ursprüngliche Klangfeld. Durch Rückübersetzung gewinnen wir es ansatzweise zurück. Übrigens liegt dasselbe Problem vor, wenn das hebräische «Jesus Messias» ins hebräisch-griechische «Jesus Christus» teilübersetzt wird. Ausführlich zum Namen Maria/Mirjam die geniale Auslegung von Lk 1, 26-56 bei Klara Butting, in: *Texte und Kontexte*, Nr. 21, Alektor, Stuttgart.

3 Der Lukas-Text greift Martha nicht als Person oder Frau an, sondern als Herrin. Kapitel 11 des Johannes-Evangeliums, wo es um ganz andere Dinge geht, lässt die Vorzüge Marthas hervortreten. Der Unterschied der beiden Texte braucht uns nicht weiter zu beunruhigen, trägt doch *jede* biblische Gestalt sehr verschiedene Züge.

4 F. Belo, *Das Markus-Evangelium materialistisch gelesen*, Stuttgart 1980.

5 K. Füssel, *Ewiges Leben kann man nicht erben*, in: *Tübinger Theologische Fachschaftsinitiativen* (Hg.), *Bibel und Befreiung*, Freiburg (Schweiz)/Münster 1985.

6 Dass Lukas geradezu exzessiv von dem Wort Gebrauch macht, zeigt ein kleiner Vergleich: Markus tut es 18mal, vor allem in Gleichnissen und Zitaten aus dem Alten Testament, und höchstens 5mal bezieht er es auf Jesus.

Wir haben eine neue Übersetzung der Bibel nötig, die Übersetzung aus einem Religionsbuch in das Buch vom Reiche Gottes.

(Leonhard Ragaz, *Sollen und können wir die Bibel lesen und wie?*, Zürich 1948, S. 56)