

Ute E. Eisen

# Synoptische Sukzessionsnarrative und Gender

**Abstract:** Gender as a category of analysis promotes critical perception of and reflection on androcentric language. In addition, gender analysis disrupts patriarchal gender constructions that are still employed by scholars. I will demonstrate that the narratives of the Synoptic Gospels formulate Jesus' sayings concerning discipleship and mission in the usual androcentric fashion. Nevertheless, the synoptic narratives with their radical call for discipleship and mission demonstrate their potential for overcoming patriarchal gender models. In the sayings about discipleship, Jesus is represented as renouncing both family and social status and thereby as addressing persons of all genders. Similarly, the synoptic missionary discourses do not include restrictions by gender. Only the members of »the Twelve« – a part of the larger group of disciples – were males. They symbolized the twelve tribes of the eschatological Israel, without a specific focus on their maleness. Not until the late first century did the author of Luke-Acts limit his concept of apostleship to »the Twelve«, thereby excluding women. Beginning in the second century, the Lukan conception of apostleship and the dominant patriarchal focus on biological sex increasingly suppressed the older and more capacious early Christian understanding of discipleship and mission by Jesus and apostleship by Paul, which included women.

Wie wird Sukzession als Weitergabe von Wissen und (Voll-)Macht in frühchristlichen Diskursen konstruiert und welche Rolle spielt in diesen Zusammenhängen Gender? Eine erste Assoziation dazu ist sicher das herkömmliche Verständnis von »apostolischer Sukzession« als Weitergabe der Tradition von Mann zu Mann. Bei genauerer Betrachtung wird jedoch deutlich, dass die frühchristliche Literatur unterschiedlichste Sukzessionsnarrative bereitstellt. Auch eine *successio apostolica* wird vielfältiger erzählt als eine Fixierung etwa auf die Konstruktion des Irenäus von Lyon mit Petrus, Paulus und den römischen Bischöfen im 2. Jahrhundert ahnen lässt (*Adversus haereses* 3,3,1–3). In anderen Narrativen des 2. Jahrhunderts wird diese etwa in Nag-Hammadi-Texten von Jesus und Maria aus Magdala oder in den Theklaakten von Paulus und Thekla erzählt.<sup>1</sup> Eine Plurali-

---

<sup>1</sup> Vgl. dazu genauer Petersen, *Maria*, 102–180, bes. 128–144, auch zur Traditionsweitergabe durch Küssen, sowie die Theklaakten.

tät frühchristlicher Sukzessionskonzepte weisen auch schon neutestamentliche Erzählungen auf, etwa in der Frage der Erstzeugenschaft des Auferstandenen: Nach Paulus und dem Lukasevangelium ist es Petrus (1 Kor 15,5; Lk 24,33f.), nach dem Markus-, Matthäus- und Johannesevangelium ist es Maria aus Magdala (Mt 28,8f.; Mk 16,6.9; Jo 20,11–18). Ihre Konkurrenz um die Erstzeugenschaft setzt sich in Überlieferungen der folgenden Jahrhunderte fort. Damit ist zugleich der Horizont solcher Narrative aufgespannt: Es geht um Legitimierung und Autorisierung – im Meer pluraler und konkurrierender Traditionsweitergabe. Der Pluralität frühchristlicher Narrative korrespondiert eine Pluralität frühchristlicher Theologien, die in unterschiedlichen Traditionslinien in den folgenden Jahrhunderten fortgeschrieben wurden.

Der nur begrenzt zur Verfügung stehende Rahmen dieses Beitrags zwingt zur Konzentration. Aus der Flut frühchristlicher Narrative konzentriere ich mich im Folgenden auf synoptische Sukzessionsnarrative zur Jesusbewegung und dabei auf die Nachfolgeworte und die Aussendungsreden. Ich setze mit methodischen Vorbemerkungen ein (1), danach folgt die Analyse ausgewählter synoptischer Sukzessionsnarrative der Jesusüberlieferung (2) sowie ein Resümee (3).

## 1 Methodische Vorbemerkungen

Meine methodischen Vorbemerkungen beziehen sich auf die Problemfelder, die mit der Kategorie »Gender« aufgeworfen sind. Welche Implikationen hat der Begriff *gender* und inwiefern stellt er eine notwendige Analysekategorie dar (1.1)? Weist bereits die Antike Genderdiskurse auf und welche Auswirkungen haben diese auf die Sprache (1.2)? Welche Folgen hat es für die Forschung, wenn solche Zusammenhänge nicht reflektiert werden (1.3)?

### 1.1 Gender als Analysekategorie

Angeregt durch die feministische Theoriebildung tritt seit den neunziger Jahren »Gender« als eine neue Kategorie des Wissens in den Sozial-, Geschichts- und Kulturwissenschaften auf die Agenda. Mit dem englischen Begriff *gender* wird das durch Kultur und Gesellschaft geprägte soziale Geschlecht bezeichnet. Feministische Theoriebildung hat gezeigt, dass Gender keine essentialistische Gegebenheit ist, sondern in performativen und diskursiven Handlungen (re)produziert wird.<sup>2</sup> Frau- und Mannsein ist zunächst kein Schicksal, sondern wird erst durch gesellschaftliche Diskurse zu einem Schicksal konstruiert, indem den Geschlechtern

Eigenschaften, Rollen und Orte in der Gesellschaft zugewiesen werden.<sup>3</sup> Aus dem »kleinen Unterschied« wird durch einen patriarchalischen Herrschaftsdiskurs eine tiefgreifende Geschlechterhierarchie geformt. Im Genderbegriff bündeln sich solche Beobachtungen konzeptionell und verdichten sich zu einer Kategorie des Wissens.

## 1.2 Genderdiskurse in der Antike und das Problem androzentrischer Sprache

Diskurse um Genderfragen sind nicht nur Phänomene der Moderne, sondern auch der Antike. Das prominenteste Beispiel aus der Bibel findet sich in Gn 1–3. In der priesterschriftlichen Schöpfungserzählung wird das Genderkonzept zunächst egalitär entfaltet. Gn 1,27 entwirft *'adam* in gleichwertiger Zweigeschlechtlichkeit (»männlich und weiblich«) und auch das *dominium terrae* in Gn 1,28 lässt keine Differenzierung zwischen männlichem und weiblichem *'adam* erkennen. Das ändert sich in der Fortschreibung der Menschenschöpfung in Gn 2 und 3. Erneut wird die Erschaffung des *'adam* erzählt. Die weniger eindeutig egalitäre Differenzierung des *'adam* in *'ishah* und *'ish* (Gn 2,22–23) wird im weiteren Verlauf der biblischen Erzählung vereindeutigt, indem sie in den geschichtlich wirkmächtigen Topos von der Herrschaft des Mannes über die Frau mündet (Gn 3,16). Wirkungsgeschichtlich dominante griechische und römische Diskurse zu Gender liegen auf dieser Linie, etwa bei Aristoteles oder Cicero. Alternativdiskurse wurden bisher viel zu wenig untersucht.<sup>4</sup>

Dem dominanten Genderdiskurs der Antike, der das Männliche dem Weiblichen überordnet, korrespondiert eine androzentrische Sprache.<sup>5</sup> Das Maskulinum bildet auf den verschiedensten Ebenen der Sprache die Norm und das Weibliche ist von diesem bloß abgeleitet.

Einer der sicher wirkmächtigsten Faktoren androzentrischer Sprache ist das generische Maskulinum, das auch viele moderne Sprachen prägt: Das maskuline Substantiv oder Pronomen wird immer dann gewählt, wenn das Geschlecht der Bezeichneten nicht eigens hervorgehoben oder eine gemischtgeschlechtliche Gruppe bezeichnet werden soll. Das Hauptproblem dieser Sprachregelung

<sup>2</sup> Siehe dazu auch Eisen, Gerber und Standhartinger, »Intersektionalität«, 4–7; grundlegend Butler, *Gender Trouble*.

<sup>3</sup> Eine Fülle von Beispielen zu diesem Problemfeld bietet Karle, *Theologie*.

<sup>4</sup> Zum frühen Christentum vgl. Petersen, »Aufhebung der Geschlechterdifferenz«.

<sup>5</sup> Vgl. dazu ausführlich Eisen, *Amtsträgerinnen*, 15–18.

besteht darin, dass das Männliche diskursiv zur Norm erhoben und Frauen als Gegenstand der Rede unsichtbar werden. Beispiele aus frühchristlichen Narrativen sind Substantive wie etwa μαθητής, διάκονος, ἀπόστολος, διδάσκαλος, ἐργάτης etc. Diese Begriffe wurden in der Forschung kaum als inklusive Begriffe zur Kenntnis genommen, obwohl sogar das Neue Testament eindeutige Belege für Frauen mit solchen Titeln bietet (Röm 16,1.7). Von μαθητής existiert zwar eine Femininform, aber sie wird nur einmal im Neuen Testament verwendet (Apg 9,36: Tabitha). Das schließt selbstverständlich nicht aus, dass Jesus Jüngerinnen hatte (Mk 15,40f. par.; Lk 8,1–3). Methodisch ist aus androzentrischer Sprache der Schluss zu ziehen, dass bei Gruppenbezeichnungen stets davon ausgegangen werden sollte, dass Frauen »mitgemeint« sind, zumindest solange, bis nichts Gegenteiliges festgestellt werden kann. Insoweit werde ich das im Folgenden durch die Binnenmajuskel I sowie entsprechend markierte Personalpronomina und ergänzte Artikel deutlich sichtbar machen.

### 1.3 Das Problem androzentrischer Rezeption – ein Plädoyer für gendersensible Forschung

Zur androzentrischen Sprache tritt ein weiteres methodisches Problem hinzu: das ihrer (un)kritischen Rezeption. Wird die Struktur androzentrischer Sprache ignoriert, ist die Gefahr groß, die Inferiorisierung und Marginalisierung des Weiblichen, wie sie androzentrische und patriarchalische Tradition konzeptionell konstruieren, zu perpetuieren und nicht (selbst)kritisch zu reflektieren.<sup>6</sup> Bis in die Gegenwart korrespondiert der androzentrischen Sprache eine ebensolche Betrachtungsweise, die Frauen weiterhin unsichtbar macht oder allenfalls marginal ins Blickfeld rückt, sofern Frauen nicht vollends lediglich einem partikularen Sonderdiskurs zugeordnet werden – in der Regel Haus und Familie.

Das zeigt sich in der Rezeption frühchristlicher Literatur, etwa dann, wenn von Geschwistern (ἀδελφοί) oder Heiligen (ἄγιοι) die Rede ist und davon ausgegangen wird, dass Männer und Frauen gemeint sind. Ist in den Texten aber von Leitungspositionen die Rede, wie etwa von ApostelInnen (ἀπόστολοι) oder DiakonInnen (διάκονοι), dann wird vornehmlich angenommen, dass es sich hierbei

---

<sup>6</sup> Ein Beispiel dafür ist der Lexikonartikel von Nepper-Christensen, »μαθητής«. An keiner Stelle wird erwähnt, dass auch Frauen Jüngerinnen Jesu waren. Damit schreibt Nepper-Christensen fort, was in androzentrischer Sprache angelegt ist: Frauen unsichtbar zu machen. Ein solcher Befund zeigt, wie die Androzentrismus der Quellen in der Forschungsliteratur perpetuiert wird.

nur um Männer gehandelt haben könne.<sup>7</sup> Die feministische Forschung hat auch gezeigt, dass methodisch zwischen präskriptiven und deskriptiven Texten zu unterscheiden ist. Präskriptive Texte schreiben Verhalten vor, deskriptive Texte sind weniger normierend und zeichnen ausgeprägtes Verhalten nach. Beispiele für deskriptive Texte sind die Lehrverbote für Frauen (1 Kor 14,33b–36; 1 Tim 2,11f.), denen präskriptive Texte gegenüberstehen, die Frauen in der Lehre (Apg 18,24–26) oder in Positionen zeigen, die mit einer Verkündigungstätigkeit einhergehen (Röm 16,1–4.6.7).

Es stellt also eine unsachgemäße Reduktion von Komplexität dar, wenn die antiken Quellen weiterhin mit einer patriarchalischen Brille gelesen werden und sich notwendigen Differenzierungen, wie sie die Frauen- und Genderforschung der letzten Jahrzehnte erarbeitet hat, verweigert. Daher plädiere ich für eine gendersensible Forschung, welche die Kategorie »Gender« berücksichtigt und sich darum bemüht, Frauen in der Literatur und in der allgemeinen Geschichte sichtbar zu machen und ihre Marginalisierung nicht unkritisch fortzuschreiben.

## 2 Sukzessionsnarrative der synoptischen Jesusüberlieferung

Konstituierend für synoptische Sukzessionsnarrative ist zum einen die Figur Jesus, die »ruft«, »einsetzt« und »aussendet«, und zum anderen sind es Männer und Frauen, von denen unter anderem erzählt wird, dass sie »nachfolgen«, »JüngerIn sind«, »verkündigen«, »heilen«, »Dämonen austreiben« und »dienen«: Jesu JüngerInnen. Was damit einherging ist vielfältig: Absage an Heimat, Familie, Besitz, Status und Schutz, um nur einige Aspekte zu nennen.

Die Struktur dieser Erzählungen lässt sich nicht auf eine Grundform reduzieren, sondern begegnet in den synoptischen Evangelien in einer Vielzahl von Narrativen. Konzentrieren werde ich mich im Folgenden auf die Nachfolgelogien (2.1) und die Einsetzungs- sowie Aussendungserzählungen (2.2).

---

7 Frey hält unter Rekurs auf die Apostelin Junia an einer Stelle seiner umfangreichen Darstellung zum Apostelbegriff fest: »Nach Röm 16,7 scheint der Kreis auch nicht auf Männer beschränkt gewesen zu sein« (»Apostelbegriff«, 181), zieht daraus aber keine methodischen Schlüsse, womit seine Entfaltung des Themas von dieser historisch und konzeptionell wichtigen Information unberührt bleibt. Da es sich um einen Beitrag in einem Band handelt, der sich um den Dialog der Kirchen bemüht, werden damit Chancen für eine Veränderung der Strukturen der römisch-katholischen und orthodoxen Kirchen zugunsten einer Anerkennung von Frauen in Leitungspositionen verschenkt.

## 2.1 Sukzessionsnarrative der Nachfolgelogien

Die Logien Jesu zur Nachfolge haben narrativen Charakter. Sie erzählen vom Hassen und Verlassen der eigenen Familien (Mk 10,29f. parr.), vom Kreuztragen (Lk 14,27 parr.) und vom Verlieren des eigenen Lebens (Lk 17,33 parr.) als Bedingungen der Nachfolge. Unter dem Aspekt von Gender betrachtet fällt auf:

- Immer dann, wenn der Mensch als Gattungswesen oder im Kollektiv in den Blick tritt, werden die für androzentrische Sprache typischen maskulinen Pronomina gewählt.
- Der zentrale griechische Begriff *μαθητής* begegnet ausschließlich in seiner maskulinen Form, da es allgemein um Jüngerschaft geht und dafür innerhalb androzentrischer Sprache das generische Maskulinum gewählt wird.

Aufschlussreicher im Hinblick auf Gender sind die fünf synoptischen Versionen des Logions vom Hassen/Verlassen der Herkunftsfamilie (Mk 10,29; Mt 10,37; 19,29a; Lk 14,26; 18,29a).<sup>8</sup> In diesen Logien werden Männer und Frauen explizit thematisiert. Folgt man der Zweiquellenlehre, lassen sich diese Versionen auf eine Doppelüberlieferung aus der Logienquelle (Q 14,26) (2.1.1) und dem Markusevangelium (Mk 10,29) (2.1.2) zurückführen. Die Aufzählung der betroffenen Familienmitglieder hat im Q-Überlieferungsstrang einen zweifachen Aufbau (Vater und Mutter, Sohn und Tochter) und im Überlieferungsstrang des Markusevangeliums einen dreifachen (Brüder und Schwestern, Mutter und Vater, Kinder). Eine Sonderform findet sich in den lukanischen Versionen, in welchen die »Ehefrau« zu den Kindern hinzutritt.

### 2.1.1 Das Q-Narrativ und seine matthäischen und lukanischen Lesarten

Q 14,26 lautet nach der Textrekonstruktion des International Q-Project in deutscher Übersetzung:

[<Wer>] <seinen> Vater und <seine> Mutter nicht hasst  
 <kann> nicht mein</e JüngerIn sein>;  
 und [<wer>] <seinen> Sohn und <seine> Tochter <nicht hasst>,  
 kann nicht mein/e JüngerIn sein.<sup>9</sup>

<sup>8</sup> Zwei weitere Versionen finden sich im Thomasevangelium 55,1b–2; 101,1f.

<sup>9</sup> Vgl. Hoffmann und Heil, *Spruchquelle*, 97 (Klammern im Original; Sichtbarmachung des weiblichen Parts durch die Verfasserin). Eine genauere Begründung und Kritik dieser und der unten angeführten Q-Rekonstruktionen muss aus Gründen der Platzersparnis unterbleiben.

Dieses Logion ist antithetisch formuliert und fordert von dem Jünger und der Jüngerin das Nein zur Herkunftsfamilie. Im Hinblick auf Gender ist dieses Logion symmetrisch entworfen. Reziprok ist von »Vater und Mutter« und von »Sohn und Tochter« die Rede. Androzentrisch ist lediglich die Vorordnung des männlichen Parts. Konzeptionell propagiert es eine radikal familienkritische Haltung, die nicht erkennbar auf ein Geschlecht eingeschränkt ist. Konzepte wie etwa die Unterordnung unter einen *pater familias* oder die Haltung einer treusorgenden Mutter sind aufzugeben.

Die matthäische Variante der Q-Fassung weist zwei grundlegende Modifikationen auf (Mt 10,37). Zum einen wird das Verb »hassen« durch das komparatistische »mehr lieben« ersetzt. Das mildert das radikale familienkritische Ethos der Q-Fassung dahingehend, dass die Liebe zur Familie grundsätzlich bejaht bleibt (vgl. auch Mt 15,3–6; 19,19). Lediglich im Konfliktfall der Loyalität zu Familie und Jesusnachfolge muss die Entscheidung für Letztere ausfallen.<sup>10</sup> Zum anderen wird am Ende des Logions »kann nicht mein/e JüngerIn sein« ersetzt durch »ist meiner nicht würdig«. Damit ist der für das Matthäusevangelium typische eschatologische Horizont eröffnet: Im letzten Gericht erfolgt für alle, auch für die Jüngerinnen und Jünger, ein Ja oder ein Nein (vgl. Mt 10,11–13.32f.40–42; 22,8).

Die lukanische Variante der Q-Fassung behält zwar das Verb »hassen« und die Wendung »kann nicht mein/e JüngerIn sein« bei, ergänzt aber »die Ehefrau« (Lk 14,26). Diese Variante ist eine typisch lukanische Sonderform in der synoptischen Überlieferung (auch Lk 18,29). Wie in der matthäischen Lesart wird das familienkritische Ethos verändert, hier aber noch verstärkt, indem weitere Familienangehörige aufgeführt werden: »die Ehefrau« und »die Brüder und Schwestern«. An die Stelle des Paares »Sohn und Tochter« ist das Paar »Ehefrau und Kinder« getreten. Die geschlechtlich reziproken Formulierungen bleiben beim Eltern- und Geschwisterpaar erhalten. Lediglich beim Vater ist das maskuline Possessivpronomen ergänzt.

Wie ist nun aber die lukanische Ergänzung der Ehefrau zu deuten? Zweifelsohne vervollständigen beide lukanischen Lesarten des Nachfolgelogions die innerfamiliären Beziehungen, was auch in der Ergänzung der Geschwister deutlich wird (Lk 14,26; 18,29). Im Hinblick auf das Ehepaar wird jedoch lediglich der weibliche Part, die Ehefrau, genannt. Diese lukanische Sonderüberlieferung kann in zwei entgegengesetzte Richtungen gedeutet werden. (1) Wollte der lukanische Erzähler damit nahelegen, dass Ehefrauen nicht nachfolgen und besser bei ihren Kindern bleiben sollten? Das hätte eine partielle Wiederherstellung der Familienordnung bedeutet und zumindest den Ehefrauen ihren Ort als

---

<sup>10</sup> Das ordnet sich dem matthäischen Vollkommenheitskonzept zu (Mt 5,20.48).

verantwortungsvolle Mutter zugewiesen.<sup>11</sup> Dagegen spricht aber die anerkennende lukanische Erwähnung nicht nur der Nachfolge »vieler Frauen«, sondern explizit auch einer »Ehefrau des Chuza, Johanna« (Lk 8,3). (2) Oder sollte damit vielleicht vielmehr die Praxis einer Nachfolge durch Ehepaare kritisiert werden, indem gezielt auch zum Verlassen der Ehefrau aufgerufen wurde? Das würde eine Radikalisierung des familienkritischen Ethos des Logions bedeuten, in welchem das Ehepaar – merkwürdigerweise sonst nirgends – in den Blick kommt. Allein im lukanischen Kontext erfährt auch die Ehebeziehung eine konsequente Relativierung. Wollte der Evangelist damit einer gängigen Praxis entgegenwirken? Für diese Deutung spricht, dass die Nachfolge durch Ehepaare in der weiteren lukanischen Erzählung und in anderen neutestamentlichen Narrativen anzutreffen ist (Apg 18,2f.18.26f.; 1 Kor 9,5; 16,19; Röm 16,3–5.7).<sup>12</sup>

Für die beiden synoptischen Lesarten der Q-Fassung ist somit im Matthäusevangelium eine Abschwächung der kritischen Haltung gegenüber der eigenen Familie und im Lukasevangelium eine Verschärfung zu beobachten.

### 2.1.2 Das markinische Narrativ und seine matthäischen und lukanischen Lesarten

Die markinische Parallelüberlieferung des Nachfolgelogions ist im Vergleich zur Q-Fassung gemildert (Mk 10,29–30). Es ist nicht mehr vom Hassen, sondern lediglich vom Verlassen der Herkunftsfamilie die Rede und mit der eschatologischen Verheißung einer neuen *familia Dei* in Gegenwart und Zukunft verbunden (Mk 10,29–31):

Amen ich sage euch: Niemand hat Haus oder Brüder oder Schwestern oder Mutter oder Vater oder Kinder oder Äcker um meinet- und des Evangeliums willen verlassen und empfängt nicht Hundertfaches, jetzt in dieser Zeit Häuser und Brüder und Schwestern und Mütter und Kinder und Äcker unter Verfolgung, und im kommenden Äon ewiges Leben.

An der Aufzählung der Familienangehörigen fällt im Vergleich zur Q-Fassung ihre Dreigliedrigkeit auf. An erster Stelle werden »Brüder und Schwestern« eingefügt und den Eltern vorgeordnet. »Sohn und Tochter« werden summarisch »Kinder« genannt, wie in allen Versionen mit Ausnahme der Logienquelle und Mt 10,37.

<sup>11</sup> So Petersen, *Maria*, 28–34.

<sup>12</sup> Vgl. zur Ehepaarmission genauer Ebner, *Jesus*, 149–153.

Bei der Erwähnung des Elternpaares sticht hervor, dass im ersten Teil des Logions die Mutter vor dem Vater genannt wird und im zweiten Verheißungsteil der neuen Familienangehörigen die irdischen Väter gänzlich fehlen (Mk 10,30). In diesen Zuspitzungen setzt das Logion patriarchalische Konzepte außer Kraft. Durch das völlige Fehlen der Erwähnung von Vätern in der neuen *familia Dei* wird dem patriarchalischen Oberhaupt der Familie eine deutliche Absage erteilt. Joachim Gnllka nennt es treffend eine »Umwertung der Werte«. <sup>13</sup> Dass davon auch die antike patriarchalische Geschlechterordnung betroffen ist, unterstreicht auch das Positionswechsellmotiv des abschließenden Verses: »Viele Erste aber werden Letzte sein und Letzte Erste« (Mk 10,31).

Die matthäische Lesart der Markusfassung ist eng an diese angelehnt (Mt 19,29). Sie hat aber die patriarchalische familiäre Rangordnung wieder ins Lot gebracht, indem der Vater vor der Mutter erwähnt wird. Es fehlt die Aufzählung der neuen *familia Dei*. Stattdessen wird summarisch angedeutet: »wird hundertfach empfangen«, ähnlich wie die lukanische Parallele (Lk 18,30: »wird vielfach wieder empfangen«), womit auch der Anstoß des Fehlens von Vätern getilgt ist.

Die lukanische Lesart schließt nicht so eng an die Markusfassung an (Lk 18,29b). Die »Schwestern und Brüder« werden zu »Geschwistern« und »Mutter und Vater« zu »Eltern« zusammengezogen. Sie ergänzt auch hier »die Ehefrau« und rückt sie sogar an die erste Stelle der Aufzählung der Familienangehörigen. Das stützt meine oben formulierte These, dass die Praxis der Ehepaarmission kritisiert werden sollte. Das legt auch der nähere lukanische Kontext dieses Narrativs nahe, in welchem mit diesem Logion auf die vorhergehende Rede des Petrus abgehoben wird. In dieser sinniert Petrus über das Verlassen »des Eigenen« um der Nachfolge willen (Lk 18,28). Denn ironischerweise ist in einem anderen Narrativ ausgerechnet von Petrus überliefert, dass dieser, wie οἱ λοιποὶ ἀπόστολοι, zusammen mit seiner Ehefrau unterwegs war (1 Kor 9,5). Die Frage, ob mit diesem Narrativ diese spezifische Tradition korrigiert werden sollte, muss Spekulation bleiben. <sup>14</sup>

Welche Rückschlüsse lassen sich zusammenfassend aus diesen Nachfolgelogien hinsichtlich Gender ziehen? Die Formulierungen bewegen sich weitgehend im üblichen androzentrischen Sprachgebrauch: maskuline Pronomina, mehrheitliche Vorordnung des männlichen Parts und die Rede lediglich von der Ehefrau.

<sup>13</sup> Gnllka, *Markus*, 93.

<sup>14</sup> Die Tatsache, dass Petrus verheiratet war, was auch die Erzählung von der Heilung seiner Schwiegermutter belegt (Mk 1,29–31 parr.), erhält auch in der Forschung bis heute in der Regel nur eine Fußnote, vgl. etwa Böttrich, *Petrus*, 36. In dieses Bild passt es auch, dass die Jüngerschaft seiner Schwiegermutter bis in die Gegenwart hinein kaum zur Kenntnis genommen wird.

Überraschend gleichwertig ist die häufig anzutreffende reziproke Formulierung der Eltern-, Kinder-, und Geschwisterpaare (Vater–Mutter, Sohn–Tochter, Brüder–Schwestern). Dies scheint zu unterstreichen, dass der Ruf in die Nachfolge an alle erging und alle betraf. Vollends überraschend ist die Vorordnung der Mutter vor dem Vater im Markuskontrast und das Fehlen der irdischen Väter im markinischen Verheißungsteil (ähnlich Mk 3,31–35 parr.). Das leitet über zu der Beobachtung, dass diese Logien die Negation herkömmlicher patriarchalischer Familienkonzepte und damit auch ihrer Gendermodelle bedeuteten. Nachfolge ist eine radikale Lebensweise, welche die Missachtung familiärer Bindungen und Verpflichtungen zur Folge hatte, wie etwa auch die Vorrangstellung des Vaters (Mk 10,29–30; 3,31–35; Mt 23,9) und die Sorge für Kinder bis hin zur Bestattung der Eltern (Mt 8,21f.). Patriarchalische Hierarchien werden durch Statusverzicht überwunden (etwa Mk 10,42–45; 9,33–37). Wie ernst es diese Logien meinten, wird am deutlichsten in dem Narrativ von der Bereitschaft, »um Jesu willen, das eigene Leben zu verlieren« (Q 17,33 parr.).

## 2.2 Sukzessionsnarrative der Aussendungsreden

Neben den Bedingungen der Nachfolge finden sich Narrative, in welchen Jesus seinen JüngerInnen konkrete Instruktionen gibt. Diese sind in vier synoptischen Fassungen der sogenannten Aussendungsrede überliefert: im markinischen Erzählkontext als Aussendung »der Zwölf« (Mk 6,6–13) (2.2.1), im matthäischen Erzählkontext in einem umfangreichen Erzählstück, in welchem Jesus zunächst JüngerInnen anspricht (Mt 9,37–38), um dann eigens »zwölf Jünger« zu bevollmächtigen (Mt 10,1–11,1) (2.2.2) und im lukanischen Erzählkontext in zwei deutlich voneinander getrennten Narrativen von der Bevollmächtigung »der Zwölf« (Lk 9,1–6) sowie einer Einsetzung von »(zweiund)siebzig anderen« (Lk 10,1–12) (2.2.3).

In der Forschung werden diese vier Fassungen auf eine Aussendungsrede Jesu zurückgeführt, welche die Q-Fassung am unverändertsten bewahrt haben könnte. Sie lässt sich aus den engen Berührungen von Lk 10,2–12 mit Mt 9,37–10,15 rekonstruieren und hat auch Parallelen in Mk 6,8–11. In der Wiedergabe der Q-Version (Q 10,2–16) folge ich – wie bereits oben – der Textrekonstruktion des International Q-Project, die nur in Auszügen betrachtet werden kann (Q 10,2–9):

(2) Er sagte seinen JüngerInnen (τοῖς μαθηταῖς): Die Ernte ist zwar groß, ArbeiterInnen (οἱ δὲ ἔργαται) gibt es aber nur wenige; bittet daher den Herrn der Ernte, dass er ArbeiterInnen zu seiner Ernte hinausschicke. (3) Geht! Siehe, ich sende euch (ἀποστέλλω ὑμᾶς) wie Schafe mitten unter Wölfe. (4) Tragt keinen [Geldbeutel], keinen Proviantstasche, keine Sandalen, auch keinen Stock, und grüßt niemanden unterwegs. (5) Wenn ihr aber in ein Haus hineingeht, sagt [als erstes]: Friede [diesem Haus]. (6) Und wenn dort ein Sohn des Friedens

ist, soll euer Friede zu ihm kommen; wenn aber nicht, [soll] euer Friede [zu] euch [zurückkehren]. (7) Bleibt [in diesem Haus], »esst und trinkt, was sie euch geben«, denn der/die ArbeiterIn ist seines/ihrer Lohnes wert. [Wechselt nicht von Haus zu Haus]. (8) Und wenn ihr in eine Stadt hineingeht, und sie nehmen euch auf, [esst, was euch vorgesetzt wird]. (9) Und heilt die Kranken in ihr und sagt [ihnen]: Nahe zu euch ist die Königsherrschaft Gottes gekommen.<sup>15</sup>

Abgeschlossen wird das Überlieferungsstück durch die Autorisierungsformel, die in ihrer Q-Version nach Mt 10,40 rekonstruiert wird: »Wer euch aufnimmt, nimmt mich auf, (und) wer mich aufnimmt, nimmt den auf, der mich gesandt hat«. Die innerhalb dieser Autorisierungsformel entworfene Sukzession bedeutet Stellvertretung Jesu.

Die konkreten Instruktionen dieser JüngerInnen bedeuten – ähnlich wie die Nachfolgelogien – höchste Unannehmlichkeiten. Die JüngerInnen werden »wie Schafe unter Wölfe« geschickt, völlig mittellos (kein Geld, keinen Beutel, keine Schuhe) und wehrlos (keinen Stock). Neben dieser zeichenhaften Ausstattung mit gewissermaßen nichts sollen sie genau das tun, was Jesus selbst getan hat: Kranke heilen und die Nähe der Königsherrschaft Gottes ansagen. Nach herkömmlicher Konstruktion von Weiblichkeit könnte es schwerfallen, sich vorzustellen, dass sich auch Frauen diesem Leben und seinen Gefahren aussetzen sollten. Das Narrativ selbst schließt diese Möglichkeit aber nicht aus. Es weist zwar typische Formulierungen androzentrischer Sprache auf, indem es die Auszusendenden οἱ μαθηταί (Q 10,2) und οἱ ἐργάται (10,2.7) nennt, die aber im generischen Maskulinum inklusiv zu verstehen sind – wie es in der Textwiedergabe sichtbar gemacht und oben ausführlich erläutert ist.

### 2.2.1 Das markinische Narrativ der Aussendung

Das Narrativ wird im Markusevangelium als paarweise Aussendung und Bevollmächtigung »der Zwölf« (οἱ δώδεκα; im Folgenden Dodeka) gefasst (Mk 6,6b–13 parr.). Damit schließt es an die einige Kapitel zuvor erfolgte Erzählung der »Einsetzung der Dodeka« (ἐποίησεν δώδεκα) an, in welcher bereits ihre spätere »Aussendung« angedeutet wird (Mk 3,14–19). Ein textkritisch unsicherer und wohl durch sekundäre Parallelstellenangleichung an Lk 6,13 zu erklärender Erzählerkommentar präzisiert: »Die er auch ApostelInnen nannte« (Mk 3,14). Schließ-

<sup>15</sup> Vgl. Hoffmann und Heil, *Spruchquelle*, 52–55 (eckige Klammern im Original; Sichtbarmachung des weiblichen Parts durch die Verfasserin).

lich werden die Namen dieser zwölf Personen aufgezählt (Mk 3,16–19). Eine Namensliste der Dodeka findet sich noch nicht in der Logienquelle, aber in den synoptischen Parallelen (Mt 10,2–4; Lk 6,14–16; Apg 1,13). Die Namen stimmen bis auf einen überein (Mk und Mt: Thaddäus; Lk und Apg: Judas Jakobus), aber die Abfolge der Namen variiert. Dieser Befund und die Tatsache, dass in den Evangelienerzählungen überhaupt nur vier aus dieser Liste (Petrus, Jakobus, Johannes und Judas) handelnd hervortreten, unterstreicht den zeichenhaften Charakter der Zwölfzahl ebenso wie das markinische *setting* »auf dem Berg« (Mk 3,13). Für informierte Leser und Leserinnen repräsentiert diese Zahl Israel als Zwölf-Stämme-Volk, auf dessen Sammlung Jesu Verkündigung zielt. »Die Zwölf sollen Stammväter des eschatologischen Gottesvolkes werden, dem das Reich Gottes verheißen ist [...]. Deshalb mussten es auch Männer sein, ein Gremium mit (einzelnen) Frauen hätte diese Symbolfunktion zur Zeit Jesu schwerlich erfüllen können, seine prophetische Zeichenhandlung wäre nicht verstanden worden.«<sup>16</sup> Das Geschlecht dieser Gruppe spielt nur insofern eine Rolle, als es an die Tradition der Stammväter anknüpft. Die Pointe liegt in der Zwölfzahl, die als eschatologisch-prophetisches Zeichen das Zwölf-Stämme-Volk proleptisch als erneuertes Gottesvolk repräsentiert. Das ist auch der Grund, warum in der lukanischen Lesart nach dem Ausscheiden des Judas aus dem Zwölferkreis dieser wieder vervollständigt werden muss (Apg 1,21–26). Das Geschlecht dieser Menschen wird weder explizit hervorgehoben noch reflektiert. In keinem neutestamentlichen Narrativ heißen sie »die zwölf Männer«. Erst die weitere Auslegungsgeschichte seit dem 2. Jahrhundert verschiebt die Zeichenhaftigkeit der Zwölfzahl auf das biologische Geschlecht dieser zwölf Menschen.

Jesus war von mehr als zwölf Personen umgeben, davon zeugen die Evangelienerzählungen vielfältig und das zeigen nicht zuletzt auch die Belege von Frauen, die Jesus nachfolgten (Lk 8,1–3; Mk 15,40–41 parr.). Maria aus Magdala ist von diesen die prominenteste.<sup>17</sup> Sie lebte und wirkte offensichtlich losgelöst von jeglichen familiären Bindungen, worauf ihre Identifizierung über ihren Herkunftsort Magdala am See Genesareth hinweist. Alle neutestamentlichen und apokryphen Belege deuten darauf hin, dass sie Wandercharismatikerin war und zu der Gruppe der heimat-, besitz- und schutzlosen Menschen in der Nachfolge Jesu zählte.<sup>18</sup> Es hat lange gedauert bis diese Erkenntnis Eingang in die allge-

<sup>16</sup> Dschulnigg, *Markusevangelium*, 117.

<sup>17</sup> Sie führt mit Ausnahme von Jo 19,25 alle neutestamentlichen Frauenlisten an.

<sup>18</sup> Zu Maria aus Magdala vgl. Petersen, *Maria*. Dass Frauen umherwanderten oder reisten, dafür ist auch Phöbe ein Beispiel, die von Kenchreä den Brief des Paulus nach Rom überbrachte (Röm 16,1f.).

meine Forschung zur Jesusbewegung gefunden hat. Dass Frauen innerhalb der Jesusbewegung auch zu den sesshaften Sympathisantinnen zählten (Lk 10,38–42), wurde selten angezweifelt. In diesem Zusammenhang sei auch erwähnt, dass neutestamentliche Narrative Frauen als Vorsteherinnen von Häusern ausweisen, wie etwa Nympha (Kol 4,15), Maria (Apg 12,12) oder Lydia (Apg 16,15.40), was im Kontrast zur antiken Patriarchatstheorie steht, ebenso wie die zahlreichen antiken Inschriften, die Frauen in der Erwerbsarbeit belegen und damit ihre finanzielle Unabhängigkeit anzeigen (im Neuen Testament: die Purpurchandlerin Lydia und die Zeltmacherin Prisca).<sup>19</sup>

Die Aussendung der Dodeka wird in Mk 6,6b–13 erzählerisch »in drei Akten« entfaltet: Ruf, Aussendung als Paare und Vollmachtsübertragung (Mk 6,6b–7) mit anschließenden Instruktionen (6,8–11) und der summarischen Konstatierung der Aussendung (Verkündigung der Umkehrbotschaft, Exorzismen, Krankensalbung und -heilung; 6,12f.).

Das Konzept der Paarmission (Mk 6,7) kann plausibilisiert werden unter Rekurs auf »das alttestamentliche Zeugenrecht (vgl. Nm 35,30; Dt 17,6; 19,5), wonach ein Sachverhalt mindestens durch zwei Zeugen bestätigt werden muss, um als wahr gelten zu können.«<sup>20</sup> Partnermission ist oben bereits im Hinblick auf Ehepaare angesprochen worden, sie ist aber auch in anderen Konstellationen erkennbar: bei gleich-, gegengeschlechtlichen und Geschwisterpaaren (etwa Paulus und Barnabas, Petrus und Johannes in der Apostelgeschichte; Tryphäna und Tryphosa, Nereus und seiner Schwester in Röm 16).

Im Vergleich zur Q-Fassung fällt die ausdrückliche Erlaubnis auf, Schuhe und Stock mit sich zu führen (Mk 6,8–11), womit die Radikalität der Q-Fassung deutlich gemildert ist. Hinzu tritt hier stattdessen das Verbot, einen zweiten Rock mitzuführen (Mk 6,10).

## 2.2.2 Das matthäische Narrativ der Aussendung

Im Matthäusevangelium ist die Tradition der Aussendung der JüngerInnen der Q-Fassung und die Tradition der Aussendung der Dodeka aus dem Markusevangelium zu einem umfangreichen Narrativ der »Bevollmächtigung« verschmolzen (Mt 9,37–11,1). Zunächst spricht der matthäische Jesus im Anschluss an die Logiquelle allgemein »JüngerInnen« mit dem Logion von der großen Ernte und den wenigen ArbeiterInnen an (Mt 9,37–38). Unmittelbar daran schließt sich Jesu Ruf

<sup>19</sup> Vgl. dazu Eisen, *Amtsträgerinnen*, 34–40, mit weiterführender Literatur.

<sup>20</sup> Wolter, *Lukasevangelium*, 377.

der »zwölf Jünger« an, welcher die Anrede aus der Markus- und der Q-Vorlage verbindet (Mt 10,1; auch: 11,1; 20,17; 26,20). Im matthäischen Kontext wird somit angezeigt, dass die Dodeka Teil einer größeren Gruppe von JüngerInnen sind. Nur hier im Matthäusevangelium werden sie ein einziges Mal »zwölf Apostel« genannt (Mt 10,2).

Das Matthäusevangelium greift das markinische Narrativ auf und ergänzt lediglich die Krankenheilungsgabe. Die markinische Paarmission wird ausgelassen. Spezifisch matthäisch ist auch die Ergänzung des Auftrags, Tote zu erwecken und Aussätzige zu reinigen (Mt 10,7f.). Daran anschließend wird die Q-Fassung gleichlautend eingeleitet und nahezu in derselben Radikalität mit nur geringen Variationen, aber in anderer Anordnung übernommen (Mt 9,37–38; 10,7–16).

### 2.2.3 Die lukanischen Narrative der Aussendung

Im Lukasevangelium werden das markinische Narrativ und die Q-Fassung zur Aussendung voneinander getrennt aufgenommen. Die Aussendung und Bevollmächtigung der Dodeka wird unter Aufnahme der Markussfassung (Lk 9,1–6) zuerst erzählt und die Einsetzung von »(zweiund)siebzig anderen« unter Aufnahme der Q-Fassung danach (Lk 10,1–12), wobei in beiden Erzählstücken auch Einflüsse der jeweils anderen Überlieferung erkennbar sind.

Das lukanische Narrativ der Aussendung und Bevollmächtigung der Dodeka unterscheidet sich vom markinischen vor allem in folgenden Punkten: keine paarweise Aussendung, Verbot eines Stocks (analog zur Logienquelle), keine Erwähnung von Schuhen und eine modifizierte Verkündigungsbotschaft (analog zur Logienquelle). Die Dodeka werden bereits zuvor, so wie auch im Markusevangelium, als eigene Gruppe eingeführt, die Jesus aus dem größeren Kreis seiner JüngerInnen »ausgewählt« und »Apostel genannt hat« (Lk 6,13 u.ö.). Anders als im Markus- und im Matthäusevangelium begegnet die Gruppe der Apostel im lukanischen Doppelwerk gehäuft. Sie wird konsequent und durchgehend mit den Dodeka identifiziert: »Die Dodeka«, »die Apostel« und die »zwölf Apostel« sind im lukanischen Doppelwerk Synonymbegriffe. Der Aposteltitle wird somit im lukanischen Doppelwerk allein den Dodeka vorbehalten und die lediglich einmalige Einbeziehung von Paulus und Barnabas in diese Gruppe (Apg 14,4.14) bestätigt diese Regel, ist aber zugleich auch eine Erinnerung daran, dass diese Gruppe ursprünglich viel umfassender konzipiert war. Insbesondere in der Apostelgeschichte werden die »zwölf Apostel« zur Zentralinstanz der rechten »Lehre« (διδασχῆ), nämlich ihrer Überlieferung und Bewahrung sowie der Autorisierung der Völkermision (Apg 8,14.18; 15,22f.; 16,4). Die lukanischen Kriterien des Apostolats sind eingeschränkt auf die Begleitung Jesu von Anfang an bis zur Himmel-

fahrt und damit auch auf die Zeugenschaft seiner Auferstehung (Apg 1,15–26). Die Tatsache aber, dass innerhalb des lukanischen Narrativs der »Nachwahl in den Kreis der Zwölf« unter den Versammelten Anwärter auf die Nachfolge des Judas gefunden werden, zeigt, dass die Gruppe der JüngerInnen, auf welche diese Kriterien zutrafen, auch nach lukanischem Verständnis erheblich größer war. Das belegt auch seine Überlieferung der Aussendung der »(Zweiund-)Siebzig«, wie unten gezeigt wird. Das enggefasste lukanische Verständnis des »Apostels« hat die Wirkungsgeschichte des Apostolatsverständnisses bis heute nachdrücklich geprägt und den Blick für das viel ältere und weit gefasste Apostolatsverständnis des Paulus verstellt, das selbstverständlich auch Frauen umfasst (Röm 16,7). Die Fixierung der späteren Auslegungsgeschichte auf das lukanische Apostolatsverständnis führte dazu, dass Frauen als Apostelinnen zunehmend aus dem Blick gerieten, obwohl auch weiterhin in altkirchlichen Überlieferungen Frauen als Apostelinnen hervorgehoben werden: Junia, Maria von Magdala, die Frau am Jakobsbrunnen, Thekla, Nino und andere.<sup>21</sup>

Die Q-Fassung der Aussendung der »JüngerInnen« wird im Lukasevangelium in einem zweiten Narrativ aufgenommen (Lk 10,1–12). Eingeleitet mit dem Verb ἀναδείκνυμι, das *terminus technicus* zur Übertragung einer bestimmten Aufgabe ist,<sup>22</sup> werden »(zweiund)siebzig andere« in Paarmission ausgesandt. Damit tritt im lukanischen Kontext eine weitere klar bezifferte Gruppe neben die Dodeka. Die Bezifferung legt nahe, dass auch diese den informierten Lesern und Leserinnen einen zeichenhaften Sinn vermitteln soll. Ob ursprünglich von »siebzig« oder von »zweiundsiebzig« die Rede war, ist textkritisch nicht sicher zu entscheiden, da beide Versionen gut bezeugt sind.<sup>23</sup> Beide Zahlen haben zeichenhaften Charakter. Die heilige Zahl »Siebzig« verweist in der alttestamentlich-jüdischen Tradition auf verschiedenste Kontexte (die siebzig Ältesten, das siebzig Jahre dauernde Exil u.a.).<sup>24</sup> In der griechisch-römischen Historiographie bedeutete eine Gruppe von siebzig Mitgliedern Vollständigkeit und Aktionsbereitschaft.<sup>25</sup> Die Zahl »Zweiundsiebzig« stellt ein Vielfaches von Zwölf dar (6×12 entspricht 36 Zweiergruppen) und ist auch als Anzahl derer überliefert, welche die Septuaginta übersetzten (Aristeasbrief 47–50). Angespielt ist mit diesen Zahlen somit auf Kontexte, die bekannt gewesen sein dürften. Vor allem aber zeigt das Narrativ,

<sup>21</sup> Vgl. die Belegstellen in Eisen, *Amtsträgerinnen*, 55–64; zu Junia siehe die Studie von Epp, *Junia*.

<sup>22</sup> So auch für Johannes den Täufer in Lk 1,80, vgl. Wolter, *Lukasevangelium*, 376.

<sup>23</sup> Vgl. dazu die Diskussion bei Wolter, *Lukasevangelium*, 376.

<sup>24</sup> Belegstellen bei Wolter, *Lukasevangelium*, 376f.

<sup>25</sup> Vgl. die Belegstellen bei Wolter, *Lukasevangelium*, 377.

dass »Aussendung« auch im lukanischen Werk nicht auf die Dodeka beschränkt gedacht war. Da hier lediglich eine Anzahl »anderer« genannt ist, kann eine gemischtgeschlechtliche Zusammensetzung der Gruppe vorausgesetzt werden. Andernfalls hätte der lukanische Erzähler wohl von »anderen Männern« gesprochen, denn mit »Männern« (ἄνδρες) leitet der Evangelist zahlreiche Reden in der Apostelgeschichte ein (Apg 1,16 u. ö.).

Dieses Narrativ unterstreicht also, dass im Lukasevangelium neben der Aussendung der Dodeka das Konzept der Aussendung weiterer Menschen steht, wie es sich auch von der Q-Überlieferung her nahelegt. Im lukanischen Doppelwerk können diesem auch die namentlich erwähnten Frauen, Maria aus Magdala, Johanna und Susanna (Lk 8,1–3), sowie die Frauen unter dem Kreuz (Lk 23,49) und im Obergemach in Jerusalem (Apg 1,14) zugeordnet werden.

Auffällig ist, dass die Paarmission im lukanischen Kontext bei den (Zweiund-) Siebzig und nicht bei den Dodeka erwähnt wird. Eine Erklärung dieser lukanischen Operation wäre, dass die zwölf Apostel *per se* die Rolle der Überlieferung und Autorisierung der Lehre Jesu einnehmen als solche, die alle Kriterien der Zeugenschaft erfüllen. Da nun »andere« hinzutreten, musste auch deren »Befugnis zur Zeugenschaft« herausgestrichen werden.

Welche Rückschlüsse lassen sich zusammenfassend aus den synoptischen Narrativen zur Aussendung von JüngerInnen hinsichtlich Gender ziehen? Die wohl älteste Fassung des Narrativs von der Aussendung hat – wie die Nachfolgegenen – von »JüngerInnen« ganz allgemein gesprochen. In den synoptischen Evangelienerzählungen werden diese auf unterschiedliche Weise präzisiert. Im Markus- und Matthäusevangelium wird die Aussendung als Bevollmächtigung der Dodeka entworfen. So auch im Lukasevangelium, aber ergänzt durch die Gruppe der »zweiundsiebzig anderen«, die ebenfalls eingesetzt und ausgesandt werden. Die Dodeka sind Männer, aber ihr Geschlecht hat nur Relevanz im Hinblick auf ihre zeichenhafte Repräsentanz der erneuerten zwölf Stämme Israels. Die Gruppe der JüngerInnen und die der »(Zweiund-)Siebzig«, die ebenfalls in unmittelbarer Sukzession Jesu vorgestellt werden, sind nicht auf ein biologisches Geschlecht festgelegt.

Vor dem Hintergrund, dass die Redefigur von der »apostolischen Sukzession« die späteren Diskurse um Legitimation von Sukzession dominiert und noch immer vielfach allein für Männer reklamiert, ist es überraschend festzustellen, dass das substantivierte Verbaladjektiv ἀπόστολος wohl erst nachösterlich gebildet wurde.<sup>26</sup> In der frühen Jesusüberlieferung begegnet zwar vielfältig das

<sup>26</sup> So Öhler in Crüsemann und Öhler, »Botenwesen«, 64; ähnlich Gerber, *Paulus*, 117–131.

Verb »aussenden« (ἀποστέλλω), aber noch nicht der Titel ἀπόστολος, der eine frühchristliche Begriffsprägung darstellt.<sup>27</sup> Das spiegelt sich noch im Markus-, Matthäus- und Johannesevangelium, in welchen diese Bezeichnung jeweils nur einmal Erwähnung findet (Mk 6,30;<sup>28</sup> Mt 10,2; Jo 13,16). Paulus hingegen hat den Apostelostitel konzeptionalisiert. Sein Verständnis ist weit gefasst und inkludiert selbstverständlich auch Frauen (Röm 16,7). Erst Ende des 1. Jahrhunderts wurde dieser Titel im lukanischen Doppelwerk, das sich intensiv mit Paulustraditionen auseinandersetzt, prominent aufgegriffen und eigenwillig reduziert auf »die Zwölf« gebraucht.<sup>29</sup> Christine Gerber hält zum Apostelostitel treffend fest: »Dieser ›sondersprachliche Neologismus‹ [...] des Wortes erklärt, wieso es im NT noch keine einheitliche Auffassung gibt von dem, was einen ›Apostel‹ und eine ›Apostelin‹ auszeichnet. Die Extension des Begriffs ist im lukanischen und paulinischen Corpus geradezu gegensätzlich [...] und der paulinische Gebrauch zeigt deutlich, dass das Wort nicht univok verstanden wird.«<sup>30</sup> Gerber zeigt weiter, dass auch in den Paulusbriefen das Verständnis von Autorität und vollmächtigem Wirken nicht allein durch diesen Titel repräsentiert wird, sondern zentral von weiteren Begriffen und Metaphern, die viel zu wenig in den Blick genommen werden.<sup>31</sup> Das gilt auch für Sukzessionsnarrative, die ebenso eingeführt werden durch die Rede vom »Apostolischen« und den Blick für die Vielfalt und Pluralität von Verben, Begriffen und Metaphern in Legitimationsnarrativen verdunkeln.

Erfolgte mit der sich weiter ausdifferenzierenden und kontroversen Theologiebildung seit dem 2. Jahrhundert eine mehrheitliche Konzentration auf die Gruppe der Dodeka und ihre exklusive Identifikation mit »den Aposteln«, um Legitimierung und Autorisierung von Sukzession kontrollierbar(er) zu halten? Das lukanische Konzept eignete sich offensichtlich, die Pluralität von Deutungsansprüchen einzudämmen. Und das, obwohl das lukanische Doppelwerk vielschichtiger und weniger festgelegt ist als vielfach angenommen, denn es unterläuft sein Apostelverständnis nicht nur durch das Narrativ der Aussendung auch »anderer« (Lk 10,1), sondern ebenso durch die Einbeziehung von Paulus und Barnabas (Apg 14,4.14). Damit wird erkennbar, wie sehr in den von diesem Evangelium verarbeiteten Traditionen und sogar noch in ihrer narrativen Einbindung Konzepte im Fluss sind – das gilt auch für spätere Schriften und Zeiten.

<sup>27</sup> Siehe dazu Gerber, *Paulus*, 121, mit weiterführender Literatur.

<sup>28</sup> Zu einem weiteren Beleg in Mk 3,14 s.o. 2.2.1.

<sup>29</sup> Die Zwölf werden bei Paulus überhaupt nur ein einziges Mal erwähnt (1 Kor 15,5).

<sup>30</sup> Nach Gerber, *Paulus*, 122.

<sup>31</sup> So programmatisch bei Gerber, *Paulus*.

### 3 Resümee

Zusammenfassend kann für die untersuchten synoptischen Sukzessionsnarrative hinsichtlich Gender festgehalten werden, dass sie eine Fülle von Informationen bereithalten und verschiedene Interpretationen erlauben. Es ist deutlich geworden, dass sie in androzentrischer Sprache verfasst sind (generisches Maskulinum, maskuline Pronomina, mehrheitliche Vorordnung der männlichen Familienmitglieder). Diese Narrative lassen aber in keiner Weise erkennen, dass ausschließlich Männer angesprochen sind. Das geforderte Ethos wird nicht an ein biologisches Geschlecht gebunden. Vielmehr ist in den Evangelienerzählungen evident, dass auch Frauen in der Nachfolge standen. Das zeigt, dass dieses Ethos (das Hassen/Verlassen der eigenen Eltern, Kinder und Geschwister, Wanderexistenz) gleichermaßen für Männer und Frauen galt und somit herkömmliche Genderkonzepte konterkariert. Insbesondere herkömmliche Konstruktionen von Weiblichkeit lassen es kaum vorstellbar erscheinen, dass auch Frauen diesem Ethos folgten. Aber genau diese Konstruktionen gilt es kritisch zu reflektieren. Das geforderte Ethos ist patriarchatskritisch und sollte daher auch so gelesen werden. Im markinischen Kontext begegnet überraschend sogar die Nachordnung des Vaters hinter der Mutter und die Räumung der Position des Vaters in der *familia Dei*.

Von der großen Gruppe der JüngerInnen, die sich Jesus anschließen, wird eine kleine Gruppe der Dodeka abgegrenzt. Letztere ist allein durch Männer repräsentiert, wobei diese stellvertretend für die zwölf Stammväter Israels stehen, die in dieser Zeit kaum durch Frauen hätten repräsentiert werden können. Im Zentrum der Einsetzung dieser Gruppe der Dodeka steht somit nicht deren biologisches Geschlecht, sondern ihre Anzahl, die prophetisch zeichenhaft die Erneuerung Israels anzeigen soll.

Die exklusive Identifikation der Dodeka mit der Gruppe der Apostel wird erst im lukanischen Doppelwerk konzeptionell entfaltet. Die lukanische Engführung der ἀπόστολοι auf die Dodeka und ihre zentrale Stellung im Doppelwerk trat am Ende des 1. Jahrhunderts neben das zeitlich ältere und viel weiter gefasste, explizit auch Frauen umfassende paulinische Apostolatsverständnis. Die lukanische Lesart hat seit dem 2. Jahrhundert die Mainstreamdiskurse bis in die Gegenwart stark geprägt. So überrascht es auch nicht, dass das Narrativ von Maria aus Magdala als Erstzeugin des Auferstandenen zurückgedrängt werden konnte und mit ihr alle übrigen Frauen. Offensichtlich stellte das lukanische Doppelwerk mit den »zwölf Aposteln« ein Konzept bereit, das sich zu Abgrenzungen von Traditionsansprüchen verschiedenster Gruppen durch seine Überschaubarkeit besonders eignete. Bei den Dodeka war die Berufung durch Jesus und seine lebenslange Begleitung verbürgt und sie waren daher höchst geeignet, Sukzession

zu autorisieren und zu legitimieren. Auch vermochte dieses Konzept unter der späteren Betonung des biologischen Geschlechts dieser Dodeka konkurrierende Frauen aus dem Feld zu schlagen. Es eignete sich in Streitigkeiten um Glaubensfragen in den folgenden Jahrhunderten bis in die Gegenwart als Argument gegen Frauen immer dann, wenn sich andere Betrachtungsweisen zeigen.<sup>32</sup>

Die Einbeziehung von Gender als Analysekategorie bei der Betrachtung der Texte befähigt somit zu einer kritischen Reflexion und Erhellung pluraler Sukzessionsprozesse. Wo sind Frauen in diesen Prozessen nachzuweisen oder mitzudenken? Wo werden sie explizit ausgegrenzt? Wissen und Macht bzw. Vollmacht wird in der Jesusüberlieferung zunächst von Jesus an seine Jünger und Jüngerinnen weitergegeben. Die daraus resultierende Lebensweise kann mit Elisabeth Schüssler Fiorenza treffend als »Nachfolgegemeinschaft von Gleichgestellten«<sup>33</sup> bezeichnet werden, deren Existenz durch radikalen Statusverzicht geprägt war. Die älteste erhaltene Taufformel, die Paulus überliefert, bringt eine dementsprechende Kontinuität auch für die sich konstituierenden Gemeinden auf den Punkt: »Ihr alle nämlich seid Kinder Gottes durch das Vertrauen auf Christus Jesus [...]. Es gibt nicht jüdisch noch griechisch (Ἰουδαῖος οὐδὲ Ἕλληγν), es gibt nicht versklavt noch frei (δοῦλος οὐδὲ ἐλεύθερος), es gibt nicht männlich und weiblich (ἄρσεν καὶ θῆλυ), denn ihr alle seid einer in Christus Jesus« (Gal 3,26–28).

---

<sup>32</sup> Zu Frauen in Autoritäts- und Leitungspositionen im 1. Jahrtausend der Kirche vgl. insgesamt Eisen, *Amtsträgerinnen*.

<sup>33</sup> Schüssler-Fiorenza, *Gedächtnis*, 203.

## Literatur

- Böttrich, Christfried, *Petrus. Fischer, Fels und Funktionär* (Biblische Gestalten 2), Leipzig: EVA, 2001.
- Butler, Judith, *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity*, New York: Routledge, 1990.
- Crüseemann, Frank und Markus Öhler, Art. »Botenwesen / Apostolat«, in: Frank Crüseemann u. a. (Hg.), *Sozialgeschichtliches Wörterbuch zur Bibel*, Gütersloh: Gütersloher Verlaghaus 2009, 63–66.
- Dschulnigg, Peter, *Das Markusevangelium* (Theologischer Kommentar zum Neuen Testament 2), Stuttgart: Kohlhammer, 2007.
- Ebner, Martin, *Jesus von Nazaret in seiner Zeit. Sozialgeschichtliche Zugänge* (Stuttgarter Bibelstudien 196), Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 2003.
- Eisen, Ute E., *Amtsträgerinnen im frühen Christentum. Epigraphische und literarische Studien* (Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte 61), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1996.
- Eisen, Ute E., Christine Gerber und Angela Standhartinger, »Zur Frage nach der Intersektionalität in den Bibelwissenschaften. Eine Einleitung«, in: Ute E. Eisen, Christine Gerber und Angela Standhartinger (Hg.), *Doing Gender – Doing Religion. Fallstudien zur Intersektionalität im frühen Judentum, Christentum und Islam* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 302), Tübingen: Mohr Siebeck 2013, 1–33.
- Epp, Eldon Jay, *Junia. The First Women Apostle*, Minneapolis: Fortress, 2005.
- Frey, Jörg, »Apostelbegriff, Apostelamt und Apostolizität. Neutestamentliche Perspektiven zur Frage nach ›Apostolizität‹ der Kirche«, in: Theodor Schneider und Gunther Wenz (Hg.), *Das kirchliche Amt in apostolischer Nachfolge*, Bd. 1: *Grundlagen und Grundfragen* (Dialog der Kirchen 12), Freiburg im Breisgau: Herder, 2004, 91–188.
- Gerber, Christine, *Paulus und seine »Kinder«*. *Studien zur Beziehungsmetaphorik der paulinischen Briefe* (Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft 136), Berlin: de Gruyter, 2005.
- Gnilka, Joachim, *Das Evangelium nach Markus* (Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament 2/2), Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1979.
- Hoffmann, Paul und Christoph Heil (Hg.), *Spruchquelle Q. Studienausgabe. Griechisch und Deutsch*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2013.
- Karle, Isolde, »*Da ist nicht mehr Mann noch Frau ...*« *Theologie jenseits der Geschlechterdifferenz*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2006.
- Nepper-Christensen, Poul, Art. »μαθητής«, *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament 2* (2011), 915–921.
- Petersen, Silke, *Maria aus Magdala. Die Jüngerin, die Jesus liebte*, Leipzig: EVA, 2011.
- Petersen, Silke, »Nicht mehr ›männlich und weiblich‹ (Gen 1,27). Die Rede von der Aufhebung der Geschlechterdifferenz im frühen Christentum«, in: Irmtraud Fischer und Christoph Heil (Hg.), *Geschlechterverhältnisse und Macht. Lebensformen in der Zeit des frühen Christentums* (Exegese in unserer Zeit 21), Wien: Lit, 2010, 78–109.
- Schüssler Fiorenza, Elisabeth, *Zu ihrem Gedächtnis ... Eine feministisch-theologische Rekonstruktion der christlichen Ursprünge*, München: Kaiser, 1988.
- Wolter, Michael, *Das Lukasevangelium* (Handbuch zum Neuen Testament 5), Tübingen: Mohr Siebeck, 2008.