



Universität zu Köln

Philosophische Fakultät

Bachelorarbeit  
zur Erlangung des akademischen Grades  
Bachelor of Arts

**Das befreiungsfeministische Potenzial der mathetria Tabitha (vgl. Apg  
9,36–43) im Horizont einer intersektionalen Bibelhermeneutik**

Lehramt an Gymnasien und Gesamtschulen  
Unterrichtsfach Katholische Religionslehre

**Erstgutachter\*in:** Dr. Olaf Rölver

**Zweitgutachter\*in:** Prof. Dr. Andreas Michel

**vorgelegt von:**

Tabea Odak [REDACTED]

S-Mail: [REDACTED]

Universität zu Köln  
Philosophische Fakultät  
Lehramt an Gymnasien und Gesamtschulen  
Unterrichtsfach Katholische Religionslehre  
Bachelorarbeit zur Erlangung des akademischen Grades Bachelor of Arts  
Erstgutachter: Dr. Olaf Rölver  
Zweitgutachter: Prof. Dr. Andreas Michel  
WiSe 2023/24  
06.03.2024

**Das befreiungsfeministische Potenzial der μαθήτρια Ταβιθά (vgl. Apg 9,36–43)  
im Horizont einer intersektionalen Bibelhermeneutik**

Tabea Odak

██████████

██████████

██████████████████

████████████████████████████████████████

Lehramt an Gymnasien / Gesamtschulen (B.A.)

8. Fachsemester

Matrikelnummer: ██████████

## Inhaltsverzeichnis

1. Einleitung und Hinführung.....	3
2. Grundlinien einer feministischen Bibelhermeneutik mit intersektionalem Blickwinkel: konzeptionelle Anfänge, Terminologie und Methodik.....	5
2.1 Feministische Bibelwissenschaft: gegen den theologischen <i>Malestream</i> .....	6
2.2 Intersektionale Analytik: für diverse Identität im <i>Kyriarchat</i> .....	10
2.3 Zwischen Verdacht und kreativer Aktualisierung – ein Vermittlungsversuch.....	15
3. Fragen der Macht und Ungleichheit im sozialen Umfeld des lukanischen Doppelwerks....	17
3.1 <i>Wer liest, wer schreibt, wer denkt?</i> – Die Apostelgeschichte .....	18
3.2 Kategorien sozialer Ungleichheit im Neuen Testament .....	23
3.3 Die Sichtbarkeit weiblich gelesener Personen bei Lukas .....	28
4. μαθήτρια Ταβιθά – eine (stumme?) Stimme der Mehrstimmigkeit .....	32
4.1 Zum theologischen Interesse an Apg 9,36–43.....	33
4.2 Eine hermeneutische Annäherung unter exegetischen Gesichtspunkten.....	34
4.2.1 Inhaltliche Erfassung.....	34
4.2.2 Literarische Ko- und soziokulturelle Kontextualisierung.....	35
4.2.3 Text- und Charakteranalyse.....	39
4.2.3.1 Sprache .....	40
4.2.3.2 Intersektionale Identitäts-, „Verhandlung“ .....	46
4.2.3.3 „Andere Fragen“ an Apg 9,36–43 .....	52
4.3 Ertrag für den intersektionalen Feminismus .....	53
5. Fazit: Intersektionale Befreiung am Beispiel von Apg 9,36–43 .....	55
6. Literaturverzeichnis .....	59
7. Anhang .....	66

## 1. Einleitung und Hinführung

„Wahrscheinlich werden wir die frühchristlichen Frauen niemals miteinander diskutieren, debattieren und streiten oder einander Trost zusprechen hören. Wir können höchstens hoffen, ein paar Gesprächsfetzen aufzufangen und einen flüchtigen Blick durch einen Türspalt werfen zu können. Um das zu ermöglichen, braucht es unsere ganze Aufmerksamkeit; wenn wir uns nicht ganz darauf konzentrieren, wird uns dieser Gesprächsfetzen und dieser kurze Einblick entgehen.“<sup>1</sup>

Es zeichnet sich an dieser Äußerung der Theologin Bernadette J. BROOTEN eine ernüchternde Diagnose sowie zugleich eine ermutigende, zukunftsgerichtete Mahnung ab: Aufgrund eines lange Zeit aufrechterhaltenen defizitären Umgangs mit der Geschichte von *Frauen* – u. a. evident darin, dass Letzteren ihr innergeschichtliches Subjekt-Sein aberkannt wurde –<sup>2</sup> markiert BROOTEN die Notwendigkeit einer perspektivischen Akzentverschiebung, auch in der gegenwärtigen Theologie: „Frauen müssen ins Zentrum gestellt werden.“<sup>3</sup> Nicht, um die ihnen aufgelastete Unsichtbarkeit bzw. Unhörbarkeit nun endlich auch Männer spüren zu lassen, etwa als ein zynischer Akt „umgekehrte[r] Diskriminierung“<sup>4</sup>. Vielmehr könne jener Perspektivwechsel als ein erster Ansatzpunkt dienen, gefestigte Wissenschaftsstrukturen nicht länger unreflektiert fortzuschreiben, sondern dem Vergangenen mit einem frischen Blick zu begegnen, denn: „Vielleicht war die Vergangenheit ganz anders, als wir sie uns bisher vorgestellt haben. Stellen wir sie uns doch mal anders vor.“<sup>5</sup>

Denjenigen *Frauengestalten* zuzuhören, denen biblische Narrative teils nur leise, oft gar keine Stimmen verleihen und die auch in der klassischen Bibelwissenschaft eine kaum zu vermerkende Resonanz finden, ist freilich eine herausfordernde Aufgabe, zu der sich feministische Theolog:innen allerdings entschlossen bereiterklärt haben. Auch die vorliegende Abschlussarbeit versteht sich diesem Anliegen verpflichtet und bemüht sich um einen produktiven Beitrag zur feministisch-theologischen Exegese des 21. Jahrhunderts: Insofern ist es ihr dezidiertes Ziel, die Lebenswirklichkeit einer innerbiblischen weiblichen Figur zu erhellen, ihre Geschichte ernst zu nehmen, ihre vielschichtige Identität zu würdigen: Die μαθήτρια Ταβιθά – die Jüngerin Tabitha aus Joppe – scheint im Kontext feministischer Bibelhermeneutik beispielhaft die mehrstimmige Konzeption neutestamentlicher Texte offenlegen zu können und soll daher an ihrem konkreten literarischen Standort, in Apg 9,36–43, ins Zentrum der Aufmerksamkeit rücken. Dabei geht es der Arbeit betont nicht um eine Einordnung ihrer Person in „die Frauenfrage“, mit der häufig eine asymmetrische Gegenüberstellung von jüdischem und christlichem Milieu sowie pauschale Gegensatzpaare wie ‚rückständig/patriarchalisch – progressiv‘ /

---

<sup>1</sup> Bernadette J. BROOTEN, *Frühchristliche Frauen und ihr kultureller Kontext. Überlegungen zur Methode historischer Rekonstruktion*, in: Marquardt, Friedrich-Wilhelm/Schellong, Dieter/Weinrich, Michael (Hgg.), *Zur Bibel. Lektüre und Interesse* (Einwürfe 2), München 1985, 79.

<sup>2</sup> Vgl. ebd., 63.

<sup>3</sup> Ebd., 62.

<sup>4</sup> Ebd., 79.

<sup>5</sup> Ebd., 64.

„*frauenfeindlich* – *frauenfreundlich*“ einhergehen.<sup>6</sup> Einer vergleichenden Untersuchung der Position von *Frauen* innerhalb eines jüdischen und christlichen Kontextes, die Gemeinsamkeiten und Unterschiede markiert, dabei jedoch nicht in Antijudaismen entgleitet, sieht sich die vorliegende Arbeit also nicht gewachsen.

Was sie sich stattdessen zum Ziel setzt, ist – formuliert mit BROOTENS Vokabular – ein „flüchtiger“, aber doch gezielter Blick auf eine weibliche Person, Tabitha, deren Identität sich als hermeneutischer Schlüssel ihres literarischen Umfeldes – einer lukanischen Perikope – erweisen wird. Zwei wesentliche Potenziale scheinen sich im Rahmen ihrer Erzählung zu entfalten: Nicht nur bereichert ein Fokus auf die μαθήτρια die gegenwärtige feministische Bibelwissenschaft, insofern ihr die Lebenswirklichkeit einer weiteren nicht-männlichen Figur nähergebracht wird, die sich bislang nur zaghaft Gehör verschaffen konnte. Auch – und darin besteht das methodische Spezifikum der vorliegenden Arbeit – erschließt Tabithas (wie noch darzulegen sein wird) *mehrdimensionale* Identität eine Perspektive auf Apg 9,36–43, die von feministischen Exeget:innen noch nicht eingenommen worden ist: So scheint eine Analyse jener Episode aus dem Konzept der „Intersektionalität“ wertvolle Fragestellungen schöpfen zu können, von denen ausgehend sie einen innovativen Deutungsansatz entwickeln will. Um zu einer begründeten Einordnung der maßgebenden Forschungsfrage zu gelangen, inwieweit Tabithas Perikope identitätsbezogene Pluralität sprachlich vermittelt sowie (heilstheologisch) würdigt – welche Deutungsimplicationen sich also aus einer feministischen Lektüre von Apg 9,36–43 in einem intersektionalen Horizont ergeben –, gliedert sich die Arbeit in drei Komplexe:

In Kap. 2 werden zunächst Grundlinien feministischer Bibelwissenschaft (Kap. 2.1), intersektionaler Analytik (Kap. 2.2) sowie einer verdachtsgeleiteten Hermeneutik (Kap. 2.3) nachgezeichnet. Aus der Synthese dieser drei Bereiche ergibt sich die methodische Arbeitsfolie für eine exegetischen Untersuchung, die im anschließenden Kap. 3 unter Einbezug konkreter Standortbedingungen weiter vorbereitet wird: Nachdem hierin zunächst das literarische (Kap. 3.1), soziokulturelle (Kap. 3.2) sowie *frauenbezogene* Umfeld (Kap. 3.3) der zu untersuchenden Perikope aus der Apostelgeschichte erhellt wurde, wendet sich die Arbeit in ihrem letzten inhaltlichen Teil, Kap. 4, der μαθήτρια Ταβιθά zu: Nach einer Skizzierung ihres Interesses an Apg 9,36–43 (Kap. 4.1) setzt die Arbeit einen hermeneutischen (u. a. inhaltlichen, sprachlichen, dezidiert intersektionalen) Verstehensprozess in Gang (insg. Kap. 4.2), an dessen Ende der Ertrag für einen intersektionalen Feminismus reflektiert werden soll (Kap. 4.3). Die Arbeit schließt in Kap. 5 mit einer Zusammenschau der wichtigsten Einsichten aus den voranstehenden Kapiteln

---

<sup>6</sup> Vgl. BROOTEN, *Frühchristliche Frauen*, 68: „Bei der sogenannten Frauenfrage fällt der Vergleich [...] stets zuungunsten des Judentums aus; von diesem negativen Hintergrund scheint sich dann das frühe Christentum positiv abzuheben.“ Vgl. weiterführend auch ebd., 73f.

und bemüht sich darum, die differenzsensiblen und ‚befreienden‘ Potenziale der Tabitha-Episode zu sichern, ohne jedoch vor ggf. unterdrückenden Implikaten die Augen verschließen oder Ambivalenzen nivellieren zu wollen.

## **2. Grundlinien einer feministischen Bibelhermeneutik mit intersektionalem Blickwinkel: konzeptionelle Anfänge, Terminologie und Methodik**

Den Auftakt für die vorliegende Abschlussarbeit gibt also eine methodologische Betrachtung, die für die Genese feministischer Bibelhermeneutik sensibilisieren und ihre Konzeptualisierung mittels ausgewählter Analyseschritte für die nachfolgenden Untersuchungen fruchtbar machen will. Es kann einleitend bereits vorweggenommen werden, dass ebenjene Hermeneutik die Bibel als eine Ressource für Sinnpotenziale und Deutungsangebote begreift – als den literarischen Ort, aus dem eine „verändernde Kraft geschöpft“<sup>7</sup> werden kann. Insofern sehen sich feministische Theolog:innen auch nicht einer vermeintlich neutralen Rekonstruktion, dem bloßen „Verstehen und [der; T.O.] Aneignung von biblischen Texten und Traditionen“<sup>8</sup> verpflichtet, sondern vielmehr einem „Sinn-Stiften“<sup>9</sup> eng auf Seiten und in voller Solidarität mit den „Entrechteten dieser Gesellschaft“<sup>10</sup>: demnach „aus der Perspektive von unten, von der Kehrseite der von Siegern und Herren gemachten Geschichte.“<sup>11</sup> In diesem sich stetig entwickelnden sowie mehrstimmigen Diskurs verorten sich auf deutschsprachiger Seite, für das Neue Testament neben vielen weiteren die beiden Theologinnen Luise SCHOTTROFF und Claudia JANSSEN, während für den internationalen Raum Elisabeth SCHÜSSLER FIORENZA federführend geworden ist und nachhaltigen Einfluss genommen hat. U. a. also in Bezug auf die Verdienste der genannten Wissenschaftlerinnen bemüht sich das zweite Kapitel dieser Arbeit um einen Abriss der Methodik und des Forschungsanliegens feministischer Bibelwissenschaft, die durch eine intersektionale Analytik bereichert werden kann. Diese Synthese wird bspw. mit JANSSEN sowie der politischen Stimme von Kimberlé CRENSHAW zu entwickeln sein.<sup>12</sup>

---

<sup>7</sup> Ivoni RICHTER REIMER, *Frauen in der Apostelgeschichte des Lukas. Eine feministisch-theologische Exegese*, Gütersloh 1992, 21.

<sup>8</sup> Elisabeth SCHÜSSLER FIORENZA, *WeisheitsWege. Eine Einführung in feministische Bibelinterpretation*, Stuttgart 2005, 129. (im Original z.T. kursiv)

<sup>9</sup> Ebd., 8.

<sup>10</sup> RICHTER REIMER, *Frauen in der Apostelgeschichte*, 21.

<sup>11</sup> Ebd., 21f.

<sup>12</sup> Bei der bemerkenswerten Vielfalt an mittlerweile zugänglicher Literatur mit befreiungstheologischem Interesse und *Frauen* in der Autorinnenschaft war für die vorliegende Arbeit eine Fokussierung nötig. Trotz Bemühens um einen multiperspektivischen Einblick in das breite Spektrum ‚Feministische Bibelwissenschaft‘ werden die nachfolgenden Erläuterungen dieser somit kaum hinreichend gerecht werden können; es sei daher bewusst verwiesen auf den Reichtum an anti-patriarchaler Literatur, von der gegenwärtige Theologien profitieren dürfen und sollten. Für einen Überblick über die Bandbreite aktueller feministischer Forschungsarbeiten vgl. z. B. Claudia JANSSEN, *Aktuelle Entwicklungen im Bereich Feministischer Bibelauslegung und Feministischer Hermeneutik. Forschungsüberblick mit dem Schwerpunkt: Paulusforschung. Ein Essay*, in: ThR 83 (2018) 189–216, bes. 189–200.

## 2.1 Feministische Bibelwissenschaft: gegen den theologischen *Malestream*

Wenngleich JANSSEN feministischer Bibelauslegung zu Recht eine Geschichte von nun mehr als 40 Jahren attestiert,<sup>13</sup> wohnt jener im Kanon theologischer Disziplinen ein (noch immer) innovatives Moment inne, das SCHÜSSLER FIORENZA als „Bruch oder Riss im *Malestream* biblischer Rezeptionsgeschichte“<sup>14</sup> profiliert: Bibelwissenschaft mit feministischem Anliegen ist – so anerkennen es die Theolog:innen einstimmig – im Kern eine Wissenschaft der ‚Befreiung‘<sup>15</sup> und als solche radikal<sup>16</sup> der Enttarnung und Bearbeitung von sozialen Unterdrückungsmechanismen verpflichtet.<sup>17</sup> Bei einer Analyse derjenigen Gesellschaftsstrukturen, innerhalb derer ebensolche Mechanismen stattfinden, steht allen voran (nicht aber isoliert) die „strukturelle Ungleichbehandlung von Frauen und Männern“<sup>18</sup> im Blickfeld feministischer Theolog:innen. Das gesellschaftliche Ausgangsproblem, dem Letztere sich immer wieder von neu zuzuwenden haben und für das sie kritische Lösungsansätze entwickeln, betrifft also das ungleiche, hegemonial belastete Verhältnis zwischen Männern und *Frauen*<sup>19</sup>, wurzelt somit in einem sozialen Gefüge, für das SCHÜSSLER FIORENZA den Begriff ‚Kyriarchat‘ geprägt hat.

---

<sup>13</sup> Vgl. Claudia JANSSEN, Art. Exegese, Feministische, in: WiBiLex (2018) 1., abrufbar unter: <https://bibelwissenschaft.de/stichwort/200446/> (zuletzt abgerufen: 11.12.2023).

<sup>14</sup> Elisabeth SCHÜSSLER FIORENZA, Zwischen Bewegung und Akademie. Feministische Bibelwissenschaft im 20. Jahrhundert, in: Dies./Jost, Renate (Hgg.), *Feministische Bibelwissenschaft im 20. Jahrhundert*, Stuttgart 2015, 13. Vgl. hierzu auch DIES., Neutestamentliche\* Kanonbildung und die Marginalisierung von Frauen, in: Navarro Puerto/Perroni, Marinella (Hgg.), *Evangelien. Erzählungen und Geschichte (Die Bibel und die Frauen 2.1)*, Stuttgart 2012, 28, wo ‚Malestream‘ als „androzentrische Wissenschaftstradition“ gefasst wird.

<sup>15</sup> Für eine explizit „befreiende“ Qualifizierung vgl. u. a. DIES., Grenzen überschreiten. Der theoretische Anspruch feministischer Theologie. Ausgewählte Aufsätze (Theologische Frauenforschung in Europa 15), Münster 2004, 1f.; Luise SCHOTTROFF, Lydias ungeduldige Schwestern. Feministische Sozialgeschichte des frühen Christentums, 2., durchges. Aufl., Gütersloh 1996, 11; RICHTER REIMER, Frauen in der Apostelgeschichte, 21; Sonja Angelika STRUBE, Art. Bibelauslegung, feministische, in: WiBiLex (2019) 2.1.3., abrufbar unter: <http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/200583/> (zuletzt abgerufen: 13.12.2023).

<sup>16</sup> Mit SCHÜSSLER FIORENZA (vgl. *WeisheitsWege*, 115) wird hier ein sprachspielerisches Verständnis des Adjektivs ‚radikal‘ gesetzt: DIES. verweist nämlich auf die lateinische Etymologie dieses Begriffs und übersetzt ihn demgemäß mit dem jeweiligen Zusatz „Graswurzel-“ (vgl. ebd.; vgl. hierzu auch OLD s.v. *radix* 1: „The root of a plant, tree, etc.“). Abweichend also von der geläufigen (Um-)Deutung von ‚radikal‘ im Sinne von ‚extrem(istisch)‘ wird an dieser Stelle eine Definition nach SCHÜSSLER FIORENZA bevorzugt: Feministische Bibelauslegung ist also nicht ‚radikal‘, weil sie überzogene Ansprüche stellt oder gar gegen Außenstehende polemisiert, sondern weil sie an der „(Gras-)Wurzel“ des Problems ansetzt und dieses im kritischen Dialog mit der Bibel bearbeiten will. Vgl. hierzu auch Elisabeth SCHÜSSLER FIORENZA, Gleichheit und Differenz. Gal 3,28 im Brennpunkt feministischer Hermeneutik, in: *BThZ* 16 (1999) 215f.

<sup>17</sup> Vgl. JANSSEN, Exegese, 1.

<sup>18</sup> Ebd.

<sup>19</sup> Erneut mit linguistischer Affinität sucht SCHÜSSLER FIORENZA, den im Englischen etablierten, vermeintlich statischen Begriff „women“ aufzubrechen und in der Schreibweise „wo/men“ auch für „entrechtete Männer“ zu öffnen (DIES., *Bewegung*, Anm. 2). Vermittelt durch diesen inklusiven Terminus, der von der deutschen Literatur in Form einer Kursivschreibung („*Frauen*“) rezipiert wird, solle demnach deutlich werden, dass hiermit keine homogene, essentialistisch weibliche Personengruppe repräsentiert werde (vgl. SCHÜSSLER FIORENZA, *Weisheitswege*, Anm. 3). Vielmehr solle hierdurch all jenen Menschen sprachliche Sichtbarkeit verliehen sein, die „untergeordnet[] und unterdrückt[]“ werden (DIES., *Grenzen überschreiten*, Anm. 4); unabhängig von ihrem biologischen Geschlecht. Die nachfolgenden Untersuchungen wollen diese nuancierte Bezeichnung immer dann umsetzen, wenn von „den“ *Frauen* (Pl.) gesprochen wird und das Bewusstsein für die Heterogenität dieser Personengruppe geschärft werden soll.

Die augenscheinliche Redundanz der präskriptiven Aussage „Frauen sind Leute [...]“<sup>20</sup> sowie der hieraus sich ergebenden politischen Forderung, „dass Frauen BürgerInnen, Vollmitglieder von Gesellschaft, Universität und organisierten Religionen mit vollen Rechten und Pflichten sind“<sup>21</sup>, lässt sich dann auflösen, wenn ebendiese vollwertige Anerkennung von *Frauen* innerhalb eines sozialen Systems als nicht selbstverständlich, als kontingent, als geschichtlich erst *geworden* zu kennzeichnen ist. Dieses System nämlich, das gemeinhin als ‚Patriarchat‘ adressiert wird, erweist sich als ein komplexes Gefüge aus verschiedenen Dynamiken der ‚Entmenschlichung‘<sup>22</sup> und zentriert sich dabei um einen einzigen Kernpunkt: „die Herrschaft des Kaisers, Königs, Vaters, Meisters, Ehemannes, des besitzenden, gebildeten Herrn.“<sup>23</sup> Die strukturelle Privilegierung also, das ‚Kyriarchat‘ bzw. ‚Patri-Kyriarchat‘<sup>24</sup> dieser nichtweiblichen Personengruppe verleiht der Forderung nach gleichen Rechte für *Frauen* (sc. ‚Frauen sind Leute‘) erst ihre Brisanz und unbedingte Daseinsberechtigung und wird weitergehend zum wesentlichen Gegenstand feministischer Theologie. Um an dieser Stelle nicht auf der Ebene abstrakter Begriffe und Gedankengebäude zu verbleiben, scheint eine konkrete Ausweisung derjenigen Mechanismen sinnvoll, die als ‚Unterdrückung‘ von *Frauen* (als Einzelpersonen oder im Kontext größerer Gruppen) zu diagnostizieren sind. Hierunter fallen *expressis verbis*: ‚Ausbeutung‘, ‚Marginalisierung‘, ‚Machtlosigkeit‘, ‚Kultureller Imperialismus‘, ‚Systemgewalt‘, ‚Mundtot machen‘ sowie ‚Schmähung und Herabsetzung‘.<sup>25</sup>

<sup>20</sup> SCHÜSSLER FIORENZA, *Bewegung*, 15. In englischer Äquivalenz hierzu definiert DIES. (Grenzen überschreiten, 57) ‚Feminismus‘ als „the radical notion that wo/men are people“ und bindet diese Begriffserläuterung zurück an die Emanzipationsbewegung US-amerikanischer *Frauen*, die sich unter dem ‚radikal-demokratische[n] Motto *We the people*“ (ebd.) geltend gemacht haben (vgl. ebd.). Für dieses universal orientierte, demokratische Anliegen vgl. auch Renate JOST, Intersektionalität als Herausforderung für Feministische Theologie, Gender Studies und Religion, in: Dies./Jäger, Sarah (Hgg.), *Vielfalt und Differenz. Intersektionale Perspektiven auf Feminismus und Religion*, (Internationale Forschungen in Feministischer Theologie und Religion. Befreiende Perspektiven 6), Berlin 2017, 7: „Als Emanzipationsbewegung zielt Feminismus darauf, *allen* ein selbstbestimmtes, wirtschaftlich autarkes und gleichberechtigtes Leben zu ermöglichen.“ (Kursivsetzung T.O.)

<sup>21</sup> SCHÜSSLER FIORENZA, *Bewegung*, 15f.

<sup>22</sup> DIES., *Grenzen überschreiten*, 4. Hierunter zählt DIES.: „Hetero-Sexismus, Rassismus, Armut und Kolonialismus“ (ebd.).

<sup>23</sup> Ebd.

<sup>24</sup> Ebd. Ähnlich wie die semantische Präzisierung des Adjektivs ‚radikal‘ ergibt sich auch der Neologismus ‚Kyriarchat‘ aus einer etymologischen Untersuchung: vgl. hierfür BA s.v. κύριος: ‚der Herr‘; 1.a.: ‚d. Besitzer‘; b. ‚als Bez. jedes Höherstehenden‘. In diesem Fall aus dem Altgriechischen abgeleitet (abweichend vom Terminus ‚radikal‘ mit lateinischer Wortgeschichte) schafft SCHÜSSLER FIORENZA einen Begriff, der das ‚Patriarchat‘ nicht gänzlich verabschiedet, aber darauf aufmerksam macht, dass hiermit nicht die ‚Herrschaft *aller* Männer über *alle Frauen*“ (DIES., *Grenzen überschreiten*, 4; Kursivsetzung T.O.) impliziert sein soll. Vielmehr empfiehlt jene im Rekurs auf das griechische Nomen κύριος, unter dem ‚Kyriarchat‘ „ein komplexes [...] Herrschaftssystem [zu verstehen; T.O.]“, das durch die Gewalt der wirtschaftlichen Ausbeutung und der gelebten Unterordnung wirkt“ (DIES., *WeisheitsWege*, 175). Binäre Geschlechtlichkeit als dualistisches System (Männer – *Frauen*) wird somit transzendiert und für übergreifende Machtdiskurse geöffnet. Vgl. hierzu auch ebd., 168f. und für eine detaillierte Begriffsbestimmung des ‚Kyriarchats‘ auch ebd., 171–177.

<sup>25</sup> Diese Auflistung von verschiedenen Unterdrückungsformen findet sich (in Anlehnung an die Politikwissenschaftlerin Iris Marion Young) in SCHÜSSLER FIORENZA, *WeisheitsWege*, 157f. und wird jeweils durch einen knappen Kriterienkatalog näher erläutert. Da diese Zusammenstellung nicht explizit als an eine bestimmte Zeit gebunden ausgewiesen wird, scheint sie sowohl für die Gegenwart als auch für die Zeitgeschichte biblischer Texte anwendbar, was mit Blick auf spätere Untersuchungsaspekte noch von Bedeutung sein wird.



Innerhalb einer kyriarchal strukturierten Gesellschaft, die zwischen der systemischen, existenziell relevanten Benachteiligung von *Frauen* und komplementär hierzu der Privilegierung von Männern changiert, hat die feministische Bibelhermeneutik insbesondere das Methodenrepertoire der Sozialgeschichte für sich erschlossen:<sup>26</sup> Mit Luise SCHOTTROFF als richtungsweisender Stimme verschreibt sich diese Disziplin nachdrücklich „kein[em] Selbstzweck, sondern steht im Dienst unterdrückter Frauen und Männer“<sup>27</sup>, und „setzt ‚unten‘ an, bei den ‚Letzten‘ der Gesellschaft“<sup>28</sup>. Eine Synthese von feministischer Bibelhermeneutik und sozialgeschichtlichem Instrumentarium erweist sich vor allem insofern als bereichernder Perspektivzugang, als hieraus schöpfende Analyseschritte die alltäglichen Bewältigungsaufgaben in der Antike lebender *Frauen* abbilden und somit ihre Lebenswirklichkeiten sichtbar machen –<sup>29</sup> ein rekonstruktiver Ansatz, der sich seit etwa einem halben Jahrhundert in die *Malestream*-Literatur der vergangenen zwei Jahrtausende eingeschrieben hat. Mit der Zielsetzung, „gegen die von Männern dominierte Auslegungsgeschichte die vergessenen, verschwiegenen und unsichtbar gemachten Frauenfiguren wieder auszugraben“<sup>30</sup>, eignet sich eine (sozialgeschichtlich orientierte) feministische Bibelhermeneutik den Analyseschritt der ‚Kontextualisierung‘ an. Sie nimmt folglich ihren Anfang von „gesellschaftlichen, politischen und sozialen Kontexte[n] [...] sowie [...] damit verbundenen Lebenswirklichkeiten und Erfahrungen“, die sie wiederum als „Orte“ theologischer Erkenntnisbildung<sup>31</sup> würdigt. Da auch die nachfolgenden

---

<sup>26</sup> Eine interessante Verbindungslinie zwischen der Beschäftigung von *Frauen* in der Theologie und deren sozialgeschichtlichen Schwerpunktsetzung zieht Carolyn OSIEK in: DIES., *Biblische „Hilfswissenschaften“ in feministischer Perspektive: eine fruchtbare Durchdringung*, in: Navarro Puerto, Mercedes/Perroni, Marinella (Hgg.), *Evangelien. Erzählungen und Geschichte (Die Bibel und die Frauen 2.1)*, Stuttgart 2012, 17: „Das Entstehen des Interesses an der Sozialgeschichte ging mit dem Anstieg des Frauenanteils in den wissenschaftlichen Disziplinen, Geschichte, Anthropologie und verwandten Wissenschaften einher.“ Neben einem (für die nachfolgenden Untersuchungen besonders fruchtbaren) sozialgeschichtlichen Zugang ist grundsätzlich ein Methodenpluralismus innerhalb feministischer Bibelwissenschaft anzuerkennen, der u. a. historisch-kritische, literaturwissenschaftliche und postkoloniale Ansätze umfasst (vgl. JANSSEN, *Exegese*, 4.). JANSSEN rekurriert im Zusammenhang mit der Vielfalt methodischer Instrumente auf die Alttestamentlerin Marie-Theres WACKER, die „den Methodenpluralismus auf das Anliegen feministischer Exegese zurück[führt], eine gegenüber der herrschenden Forschung differierende Sicht auf die biblischen Texte und ihre Kontexte zu werfen“ (ebd.). Vgl. hierzu auch SCHÜSSLER FIORENZA, *Gleichheit und Differenz*, 220: „[F]ür feministische Hermeneutik [ist] nicht die Frage der Methode, sondern die Frage nach den Subjekten von Wissenschaft und Bibelinterpretation und das Bewußtsein der herrschaftlichen Verformung von Tradition entscheidend.“

<sup>27</sup> RICHTER REIMER, *Frauen in der Apostelgeschichte*, 23.

<sup>28</sup> JANSSEN, *Exegese*, 5.1.

<sup>29</sup> Vgl. Sabine BIEBERSTEIN, *Art. Bibel, gendergerechte Auslegung*, in: *WiBiLex* (2021) 1.4., abrufbar unter: <https://bibelwissenschaft.de/stichwort/200859/> (zuletzt abgerufen: 13.12.2023).

<sup>30</sup> BIEBERSTEIN, *Bibel*, 1.3.

<sup>31</sup> Ebd., 1.2. Vgl. ebd., 2.1.: In besonderer Weise solidarisieren sich (sozialgeschichtlich affine) feministische Theolog:innen mit Bewegungen der Bibelwissenschaft, die antijüdische Stereotype auch innerhalb *frauenzentrierter* Argumentationsmuster identifizieren und sich um ihren Abbau bemühen: So gilt es bspw., argumentative Tendenzen kritisch zu durchdringen, die eine Kontrastierung vornehmen zwischen einem *frauenfeindlichen* Judentum als Negativfolie für ein tendenziell *frauenfreundliches* Christentum; vgl. hierzu BROOTEN, *Frühchristliche Frauen*, 73. Vgl. weiterführend auch SCHOTTROFF, *Lydias ungeduldige Schwestern*, 27–33, bes. 32: „Mich trennen 2000 Jahre christlicher Antijudaismus als garstiger breiter Graben von dem jüdischen Buch, das das Neue Testament für mich ist. Ich kann einen Zugang zu dieser frühchristlichen Tradition erst dann suchen, wenn ich mich zu

Untersuchungen zu der lukanischen Perikope Apg 9,36–43 auf ein Ergebnis abheben werden, das durch die konkrete Lebensrealität der Person Tabitha maßgeblich bedingt wird, sollen sozialgeschichtliche Beobachtungen regelmäßigen Eingang in den Analyseprozess finden.<sup>32</sup>

Die vorangehenden methoden- bzw. sprachsensiblen Erläuterungen lassen folgende Schlüsse zu: Feministische Bibelhermeneutik als Bestandteil des gegenwärtigen Theologiekansons bezieht ihren Antrieb aus der existenziellen Erfahrung struktureller Ungleichheit und Marginalisierung. Sie ist somit erwachsen aus dem Gerechtigkeitsempfinden und Befreiungsstreben derjenigen Personen, die von vielfältigen Unterdrückungsmechanismen betroffen sind, denen „als Subjekte der Interpretation die Anerkennung verweigert [wurde; T.O.], [und die; T.O.] [...] von professioneller Bibelwissenschaft ausgeschlossen und [...] dadurch zum Schweigen verurteilt“<sup>33</sup> worden sind: Gesehen, gelesen und gehört werden sollten also insbesondere *Frauen* und weitergehend alle Personen, denen das Kyriarchat einen niedrigeren Platz zugewiesen hat als dem jeweils herrschenden Machtmonopol.<sup>34</sup> Insofern ist feministischer Theologie vorrangig die „Vision einer gerechten Gesellschaft“<sup>35</sup> inhärent, die sich dann aber nicht in einer kritischen Betrachtung der Geschlechterverhältnisse erschöpft, sondern das Kyriarchat als komplexes System weiterer, einander multiplizierender Ungleichheitsverhältnisse begreift: Das Ringen um Befreiung darf dezidiert nicht nur weißen *Frauen* aus einer homogenen Mittelschicht gelten, sondern muss seinen Adressat:innenkreis öffnen für plurale Identitätsentwürfe – für eine gerechte Gesellschaft darf geschlechtsspezifische Diskriminierung von *Frauen* nicht isoliert aufgearbeitet werden, sondern muss vielmehr ein Bewusstsein für die Überschneidung, gegenseitige Bedingung und Potenzierung differenter Ungleichheitskategorien in Gang setzen.<sup>36</sup>

---

der Verantwortung für die Geschichte des christlichen Antijudaismus und des deutschen Antisemitismus bekannt habe.“ Die enge Zusammenarbeit zwischen feministischer Bibelauslegung und theologischer Initiative gegen konstruierte oder aufrechterhaltene Antijudaismen soll auch in die Gedankengänge der vorliegenden Abschlussarbeit eingehen.

<sup>32</sup> Zu diesem Zweck wird vermehrt Bezug genommen auf: Frank CRÜSEMANN u. a. (Hgg.), Sozialgeschichtliches Wörterbuch zur Bibel, Gütersloh 2009.

<sup>33</sup> SCHÜSSLER FIORENZA, *Bewegung*, 15.

<sup>34</sup> Diese Aufmerksamkeitsverlagerung bedeutet allerdings keine Verschlussheit oder gar Ignoranz gegenüber Männern; „Frauen Gehör zu schenken ist nicht gleichbedeutend mit der Weigerung, Männer zu hören; es bedeutet vielmehr, Stumme zum Sprechen zu bringen“ (BROOTEN, *Frühchristliche Frauen*, 79). Vgl. hierzu auch SCHÜSSLER FIORENZA, *Gleichheit und Differenz*, 218.

<sup>35</sup> SCHOTTROFF, *Lydias ungeduldige Schwestern*, 70.

<sup>36</sup> Vgl. hierzu SCHÜSSLER FIORENZA, *Grenzen überschreiten*, 168f.: „Eine Analyse von Geschlecht/Gender, die nicht zugleich eine Analyse von Rasse, Klasse und Imperialismus ist, reicht nicht aus. Eine komplexe Analyse der Überschneidung von Herrschaftsstrukturen ist notwendig.“ Auch wenn die vorliegende Arbeit SCHÜSSLER FIORENZA in weitestgehender Zustimmung rezipiert, ist an dieser Stelle konstruktiv anzumerken: Zwar muss die Öffnung des Geschlechterdiskurses für weitere Diskriminierungskategorien und somit die Betrachtung des kyriarchalen Systems in seiner komplexen Gesamtheit ein Anliegen gegenwärtiger feministischer Theologie sein. Dennoch sollte insbesondere ihren Anfängen der Mut zu Innovation, Nonkonformität und Subversion weiterhin würdigend angerechnet werden – auch wenn nicht alle Werke durch eine intersektionale Analytik gerahmt waren/sind, ist ihnen trotzdem eine wertvolle Sensibilität für Ungerechtigkeit und die Bereitschaft zu Veränderung eingeschrieben.

## 2.2 Intersektionale Analytik: für diverse Identität im *Kyriarchat*

Die sozialkritische, anti-essentialistische<sup>37</sup> Erkenntnis, dass „Gender als eine Praxis“<sup>38</sup> zu begreifen ist in einem gesamtgesellschaftlichen Gefüge, das eine Heterogenität von Umständen, Teilhabebedingungen und Identitäten bereit hält, verweist auf diejenigen Faktoren, die zur Genese von Geschlechterverhältnissen maßgeblich beitragen und diese beständig formen. In diesem Zusammenhang wird dann zugleich plausibel,

„dass Identität nicht nur durch Gender, sondern auch z. B. durch Immigrantenstatus, Klasse, Bildung, Nationalität, sexuelle Orientierung, Behinderung, ‚Rasse‘, Religion und andere Bereiche konstituiert wird. Deshalb muss Identität als ein vielfältiges Konstrukt betrachtet werden, das von einander überschneidenden Herrschaftsstrukturen bestimmt ist.“<sup>39</sup>

Ein solches Verständnis von ‚Intersektionalität‘ als Paradigma für mehrdimensionale Identitätsentwürfe und Unterdrückungsmechanismen hat seine Position innerhalb des (auch theologischen) Feminismus mittlerweile konsolidiert und vielseitig vernetzt. Auch in der folgenden Verbindung von feministischer Bibelhermeneutik und intersektionaler Analytik ist dennoch stets zu würdigen und immer wieder in Erinnerung zu rufen, dass die Intersektionalitätstheorie kontextuell eingebunden ist in den *Black Feminism* – am konkreten Standort der US-amerikanischen Anti-Rassismus-Bewegung hat Kimberlé CRENSHAW im ausgehenden 20. Jahrhundert das Wort ergriffen und auf die Mehrfachdiskriminierung und (dezidiert juristische) Schutzverweigerung gegenüber Schwarzen<sup>40</sup> *Frauen* aufmerksam gemacht.<sup>41</sup>

CRENSHAWs theoretische Grundannahmen, die noch zu entfalten sein werden, sind ursprünglich erwachsen aus einer kritischen Diagnose der Lebensrealität Schwarzer *Frauen*, vor allen Dingen im rechtlichen Kontext: In ihrem Aufsatz *Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics* verdeutlicht die Juristin am Beispiel dreier Gerichtsprozesse, in die jeweils Schwarze *Frauen* involviert waren, wie versäumt wurde, *sowohl* ihrem Geschlecht (als *Frauen*)

---

<sup>37</sup> ‚Anti-essentialistisch‘, weil sie eine Statik des Konstrukts ‚Geschlecht‘ (vgl. z. B. allein die Spannung zwischen biologischem *sex* und gesellschaftlich konstruiertem *gender*) sowie „das ewig Weibliche“ (SCHÜSSLER FIORENZA, *WeisheitsWege*, Anm. 3) negiert und vielmehr dessen geschichtsbedingtem Wesen Ausdruck verleiht. Für eine nähere, philosophische Bestimmung des Konzepts ‚Essentialismus‘ vgl. weiterführend auch Rudolf-Peter HÄGLER, Art. Essentialismus, I. Philosophisch, in: *Religion in Geschichte und Gegenwart* online (2015), abrufbar unter: [https://referenceworks.brillonline.com/entries/religion-in-geschichte-und-gegenwart/\\*-COM\\_04663](https://referenceworks.brillonline.com/entries/religion-in-geschichte-und-gegenwart/*-COM_04663) (zuletzt abgerufen: 02.02.2024): „Als E. [...] wird eine philos. Lehre bez., die den Einzeldingen neben akzidentellen auch wesentliche Eigenschaften zuschreibt. Unter einer wesentlichen Eigenschaft versteht man eine notwendige [...] Eigenschaft eines Dings, die dieses nicht verlieren kann, solange es existiert“.

<sup>38</sup> SCHÜSSLER FIORENZA, *Bewegung*, 22.

<sup>39</sup> Ebd.

<sup>40</sup> Eine hinreichende Erklärung für die gewählte Schreibweise im Deutschen (Großschreibung der Bezeichnung ‚Schwarz‘) bietet u. a. die antirassistische Aktivistin und Autorin Tupoka OGETTE in: *DIES., exit RACISM. rassistiskritisch denken lernen*, Münster <sup>10</sup>2021, 77: „Der Begriff [‚Schwarz‘; T.O.] wird in jedem Kontext mit großem ‚S‘ geschrieben. Dadurch soll sichtbar gemacht werden, dass es sich nicht um das Adjektiv ‚schwarz‘ handelt und sich somit auch nicht auf die Farbe bezieht, sondern um eine politische Selbstbezeichnung.“

<sup>41</sup> Vgl. Claudia JANSSEN, *Hermeneutik und Vermittlung. Intersektionale Bibelanalyse und Gegenwart*, in: *ZNT* 25 (2022) 108.

als auch ihrer ‚Rasse‘<sup>42</sup> (als Schwarze Personen) Rechnung zu tragen.<sup>43</sup> Ohne diese Beispiele im Detail rekonstruieren zu können, besteht CRENSHAWs Kernpunkt in der Beobachtung, „that Black women can experience discrimination in any number of ways“<sup>44</sup> und dass es aussichtslos sei, ihren gesellschaftlichen Ausschluss sowie ihre Unsichtbarkeit auf einzelne Ursachen zurückführen zu wollen.<sup>45</sup> Um diese Schlussfolgerung näher zu veranschaulichen, wählt CRENSHAW eine Analogie, die für das Prinzip der ‚Intersektionalität‘ namensgebend wurde:

„Consider an analogy to traffic in an *intersection*, coming and going in all four directions. Discrimination, like traffic through an *intersection*, may flow in one direction, and it may flow in another. If an accident happens in an *intersection*, it can be caused by cars traveling from any number of directions and, sometimes, from all of them. Similarly, if a Black woman is harmed because she is in the *intersection*, her injury could result from sex discrimination or race discrimination.“<sup>46</sup>

Das theoretische Konstrukt, dem CRENSHAW durch das Bild der „Straßenkreuzung“ (engl. „intersection“) Plastizität verleiht, nimmt nicht nur „die Verknüpfung und Überkreuzung von Ungleichheitsverhältnissen“<sup>47</sup> in den Blick, sondern problematisiert gleichzeitig die hieraus sich ergebenden Konsequenzen: Dadurch nämlich, dass – weiterhin auf bildlicher Ebene – der:die Unfallverantwortliche häufig gar nicht erst identifiziert werden könne (was durch die Menge an möglichen Szenarien und [„Fahrt-“]Richtungen der Verletzung, also der Diskriminierung, zu erklären ist), würde den Hilfsbedürftigen, in diesem Fall: den Schwarzen *Frauen*, häufig gar keine Hilfe zuteil.<sup>48</sup> „Because of their intersectional identity as both women *and* of color within discourses that are shaped to respond to one *or* the other, women of color are

---

<sup>42</sup> Einen knappen, aber ertragreichen Überblick über die Problematik und gleichzeitige Bedeutungsschwere des Begriffs ‚Rasse‘ bieten u. a. Helma LUTZ, María Teresa Herrera VIVAR und Linda SUPIK, in: Dies., Fokus Intersektionalität – eine Einleitung, in: Dies. (Hgg.), Fokus Intersektionalität. Bewegungen und Verortungen eines vielschichtigen Konzeptes (Geschlecht und Gesellschaft 47), 2., überarb. Aufl., Wiesbaden 2013, 20–23. Im Kern argumentieren die Autorinnen zwar gegen einen Austausch des vor allem in Deutschland vorbelasteten Begriffs ‚Rasse‘ durch einen vermeintlich neutraleren Begriff, denn: „Mit dem Versuch, ‚Rasse‘ durch Ethnizität oder Hybridität zu ersetzen, wird [...] die Verknüpfung zur rassialisierten Biologisierung [im Kontext von Kolonialismus und Nationalsozialismus; T.O.] ausgeblendet, die immer noch den Diskurs der Lebenswissenschaften dominiert“ (ebd., 21). Das Risiko der Bagatellisierung von Rassismus durch eine bedeutungsschwächere Terminologie steht dann aber auch der Gefahr gegenüber, gerade durch den Gebrauch bedeutungsstarker Begriffe „rassistische Logiken zu bedienen und zu reifizieren“ (ebd., 22). Die vorliegende Arbeit kann sich der Umgangsweise der Autorinnen nur anschließen und entscheidet sich daher dafür, das Dilemma zwischen Bagatellisierung und rassistischer Reproduktion nicht vorschnell aufzulösen (vgl. ebd., 22f.): Um für diese Spannung sowie für die ggf. triggernde Wirkung rassistischen Sprachgebrauchs sensibel zu bleiben (vgl. hierzu OGETTE, exit, 74–76), sprechen die nachfolgenden Erläuterungen von ‚Rasse‘ in Anführungszeichen.

<sup>43</sup> Vgl. Kimberlé CRENSHAW, Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics, in: University of Chicago Legal Forum 1 (1989) 139–167, bes. 141–148.

<sup>44</sup> Ebd., 149.

<sup>45</sup> Vgl. ebd.

<sup>46</sup> Ebd. (Kursivsetzung T.O.)

<sup>47</sup> Sandra SMYKALLA/Dagmar VINZ, Einleitung. Geschlechterforschung und Gleichstellungspolitiken vor neuen theoretischen, methodologischen und politischen Herausforderungen, in: Dies. (Hgg.), Intersektionalität zwischen Gender und Diversity. Theorien, Methoden und Politiken der Chancengleichheit (Forum Frauen- und Geschlechterforschung 30), Münster 2011, 9.

<sup>48</sup> Vgl. CRENSHAW, Demarginalizing, 149.

marginalized within both.“<sup>49</sup> Das Fundament für eine intersektionale Analytik, wie sie von der feministischen Bibelhermeneutik produktiv aufgenommen und verarbeitet wird, gründet zusammenfassend also auf folgenden Annahmen bzw. radikal subjektiven Erfahrungen: Identität ist ein intersektionales Konstrukt, insofern es unmöglich auf einzelne Kategorien<sup>50</sup> der Ungleichheit (bei CRENSHAW: Geschlecht und ‚Rasse‘) engzuführen ist, sondern ihre Komponenten vielmehr untrennbar miteinander verwebt.<sup>51</sup> Somit kann in diesem Kontext auch betont nicht von einer „Addition von [...] Ungleichheitskategorien“<sup>52</sup> die Rede sein, sondern von einem komplexen „Ineinandergreifen[] und [...] [von; T.O] Wechselwirkungen zwischen verschiedenen sozialen Strukturen“<sup>53</sup>. Wie lässt sich diese Diagnostik nun für die feministische Bibelhermeneutik erschließen?

Für einen Link zwischen Intersektionalität mit Bezug auf Identitätswürfe sowie Unterdrückungsmechanismen und einer feministischen Bibelwissenschaft ist nochmals auf SCHÜSSLER FIORENZA zu verweisen: Wenn DIES. sich dem ‚Patriarchat‘ zuwendet – für das sie selbst den Terminus technicus ‚Kyriarchat‘ modifizierend eingeführt hat –, dann benennt sie hiermit einen „theoretischen Schlüsselbegriff“, der die Erkenntnis befördert, dass „[d]ie Kluft und die Machtverhältnisse zwischen Männern und *Frauen* [...] Ursprung und Basis für alle anderen Klüfte und Herrschaftsstrukturen [sind] – wirtschaftlich, kulturell, rassisch, religiös, national, im Bezug auf das Alter.“<sup>54</sup> Wer somit das Kyriarchat als ein System analysiert und kritisiert, in dem die Asymmetrie zwischen Männern und *Frauen* stets zum Vorteil Ersterer ausjustiert wurde und das den Nährboden für weitere Ungleichheitsverhältnisse bildet, der:dem

---

<sup>49</sup> Kimberlé CRENSHAW, Mapping the Margins. Intersectionality, Identity Politics, and Violence Against Women of Color, in: Taylor, Edward/Gillborn, David/Ladson-Billings, Gloria (Hgg.), Foundations of Critical Race Theory in Education, New York 2023, 274.

<sup>50</sup> Bereits die faktische Existenz und hieraus folgend der wissenschaftliche Umgang mit sogenannten ‚Differenz-‘ bzw. ‚Ungleichheitskategorien‘ erweist sich als ein Streitpunkt innerhalb des Intersektionalitätsdiskurses: Leslie MCCALL systematisiert die gegenwärtig vorherrschenden Ansätze bspw. in dreifacher Weise; als „*anticategorical complexity*“, „*intercategorical complexity*“ und „*intracategorical complexity*“, vgl. hierfür DIES., The Complexity of Intersectionality, in: Journal of Women in Culture and Society 30 (2005) 1773.1775–1794. Während letztere beiden Ansätze jeweils mit Kategorien *zwischen* und *innerhalb von* Gruppen operieren, negiert und dekonstruiert der erste Ansatz Kategorien *per se*, denn: „Social life is considered too irreducibly complex [...] to make fixed categories anything but simplifying social fictions that produce inequalities in the process of producing differences“ (ebd., 1773). Einem solchen Standpunkt, der sich die Dezentrierung von Identitätskategorien vornimmt und vor allem in Europa breite Resonanz findet (vgl. Gabriele WINKER/Nina DEGELE, Intersektionalität. Zur Analyse sozialer Ungleichheiten, Bielefeld 2009, 14), steht die Herangehensweise von bspw. CRENSHAW gegenüber: Abzielend auf *empowerment* sieht diese sich nämlich einer Identitätspolitik verpflichtet, die Kategorien nicht leugnet, sondern vielmehr einen sensiblen, ermächtigenden Umgang mit ihnen fordert, vgl. DIES., Margins, 273: „[T]he social power in delineating difference need not be the power of domination; it can instead be the source of social empowerment and reconstruction.“ Um die vielschichtige Identität von Personen explizit benennen zu können und den Umgang mit analyserelevanten Merkmalen zu vereinfachen, wird die vorliegende Arbeit sich CRENSHAWs Ansatz anschließen und dennoch ein Bewusstsein für die Genese und den nicht-essentialistischen Kern einzelner, noch zu spezifizierender Kategorien wahren (vgl. hierzu LUTZ/VIVAR/SUPIK, Fokus Intersektionalität, 17f).

<sup>51</sup> WINKER/DEGELE, Intersektionalität Analyse, 14f.

<sup>52</sup> Ebd., 14.

<sup>53</sup> LUTZ/VIVAR/SUPIK, Fokus Intersektionalität, 9.

<sup>54</sup> SCHÜSSLER FIORENZA, WeisheitsWege, 167.

scheint es auch ein aussichtsvolles Vorhaben, „die sich vervielfältigenden gegenseitigen Abhängigkeiten von Geschlecht/Gender, Rasse und Klasse ebenso wie ihre strukturellen Einschreibungen und ideologischen Vervielfältigungen zu erforschen“<sup>55</sup> – ein Anliegen, dem nicht zuletzt Kimberlé CRENSHAW in spezifischer Gestalt des *Black Feminism* Vorschub geleistet hat. Wird die feministische Bibelhermeneutik durch intersektionale Fragestellungen bereichert – so konstatiert bspw. Claudia JANSSEN –, dann erwächst aus dieser Verbindung bestenfalls ein Verständnis von Identität als einem Geflecht aus diversen, nicht-essentialistischen Bestandteilen.<sup>56</sup> Einen erwähnenswerten Ansatz hierzu bietet die Neutestamentlerin Marianne Bjelland KARTZOW, wenn sie Intersektionalität als Instrument fasst, „to understand difference in general and how identities are *negotiated*.“<sup>57</sup> Anzuerkennen, dass Identität keinen einfachen Essentialismen unterworfen ist, dass hiermit vielmehr eine „Verhandlung“ verschiedener Eigenschaften gemeint ist, und dabei eine dezidiert ‚gerechte‘ Analyse zu priorisieren,<sup>58</sup> ist zugleich Voraussetzung und Zielsetzung intersektionaler Bibelauslegung – und soll daher auch zum zentralen Anliegen der vorliegenden Abschlussarbeit werden.

Um dabei die Illusion von einer „abgeschlossenen“ Identität und isoliert voneinander bestehenden, statischen Kategorien aufzulösen, präsentiert JANSSEN eine Interpretationsmethode, die auf die Juristin Mari J. MATSUDA zurückgeht und auch für die in Kap. 4 zugrunde gelegte Perikope an Relevanz gewinnen wird: Mit dem Ziel, „to understand the interconnection of *all* forms of subordination“<sup>59</sup>, etablierte DIES. eine Methode, die unter dem Imperativ „Ask the Other Question“<sup>60</sup> (dt.: „Die-andere-Frage-stellen“<sup>61</sup>) zu einem wichtigen Analyseinstrument

---

<sup>55</sup> SCHÜSSLER FIORENZA, *WeisheitsWege*, 172.

<sup>56</sup> Vgl. JANSSEN, *Hermeneutik*, 112.

<sup>57</sup> Marianne B. KARTZOW, Art. *Intersectional Studies*, in: O'Brien, Julia (Hg.), *The Oxford Encyclopedia of the Bible and Gender Studies*, Bd. 1, Oxford 2015, 384. (Kursivsetzung T.O.)

<sup>58</sup> Wie SCHOTTROFF bereits mit Bezug auf feministische Bibelauslegung festgehalten hatte (vgl. *Lydias ungeduldige Schwestern*, 70), deutet auch JANSSEN in Anlehnung an die Alttestamentlerin Gale A. YEE (vgl. *Thinking Intersectionally. Gender, Race, Class, and the Etceteras of Our Discipline*, in: *JBL* 139 [2020] 7) Intersektionalität als einen „gerechtigkeitsorientierten Ansatz“ (JANSSEN, *Hermeneutik*, 113).

<sup>59</sup> Mari J. MATSUDA, *Beside My Sister, Facing the Enemy. Legal Theory out of Coalition*, in: *Stanford Law Review* 43 (1991) 1189. (Kursivsetzung T.O.)

<sup>60</sup> MATSUDA, *Beside My Sister*, 1189. Zur beispielhaften Anwendung kommt diese Methode u. a. in Marianne Bjelland KARTZOW, „*Asking the Other Question*“: An Intersectional Approach to Galatians 3:28 and the Colossian Household Codes, in: *BibInt* 18 (2010) 374–389, bes. 370–387. An der mehrfachen Bezugnahme auf den Text Gal 3,28 einerseits durch KARTZOW sowie andererseits durch JANSSEN (vgl. *Hermeneutik*, 114–116) wird dessen Bedeutung für den Intersektionalitätsdiskurs ersichtlich. Ohne der Frage nach seinen Deutungsimplicationen im Detail nachgehen zu können, liegt dennoch eine Verknüpfung von Gal 3,28 und dem antikategorialen Ansatz nahe, den MCCALL als einen von drei Zugängen zu Intersektionalität näher bestimmt (vgl. DIES., *Complexity*, 1773.1775–1784). Denn in beiden Fällen wird das Ziel beschrieben, Kategorien der Ungleichheit zu dekonstruieren; vgl. Gal 3,28: „Es gibt nicht mehr Juden und Griechen, nicht Sklaven und Freie, nicht männlich und weiblich; denn ihr alle seid einer in Christus Jesus.“ Für eine kritische Einordnung der Kontroverse um Gal 3,28 hinsichtlich seines befreienden Potenzials oder aber seiner patriarchalen Ideologie vgl. zudem SCHÜSSLER FIORENZA, *Gleichheit und Differenz*, 212–231.

<sup>61</sup> JANSSEN, *Hermeneutik*, 113.

intersektionaler Bibelhermeneutik avanciert ist. Inhaltlich gestaltet sich dieses Verfahren folgendermaßen:

„When I see something that looks racist, I ask, ‚Where is the patriarchy in this?‘ When I see something that looks sexist, I ask, ‚Where is the heterosexism in this?‘ When I see something that looks homophobic, I ask, ‚Where are the class interests in this?‘ Working in coalition forces us to look to both the obvious and non-obvious relationships of domination, helping us to realize that no form of subordination ever stands alone.“<sup>62</sup>

Der Kern dieses Gedankens besteht folglich darin, dass das Subjekt der Analyse offenliegende Herrschaftsstrukturen wahrnimmt, aber sie nicht losgelöst „in der Schwebel“ lässt. Stattdessen gilt es nach Maßgabe MATSUDAS und mit dem Vokabular KARTZOWS, die „Verhandlung“ einer Identität und damit einhergehende Diskriminierung niemals als final abgeschlossen zu betrachten, kategorielle Festschreibungen zu vermeiden und die Suchbewegung mit Blick auf mögliche weitere Unterdrückungsdynamiken nicht stagnieren zu lassen.<sup>63</sup>

Will man hermeneutischen Ausgangspunkt und Zielsetzung intersektionaler Bibelauslegung möglichst pointiert beschreiben, dann ließe sich dies wie folgt versuchen: Das Konzept ‚Intersektionalität‘ ist in seiner Genese bis in den *Black Feminism* in enger Korrespondenz mit den Unrechtserfahrungen Schwarzer *Frauen* zurückzuverfolgen und katalysiert seither ein Bewusstsein für multidimensionale, komplex „verhandelte“ Identität und Unterdrückung. Die Bibelwissenschaft hat sich diesen Ansatz insofern produktiv angeeignet, als auch die ihr eigene kritische Kyriarchatsanalyse „soziale Strukturen, symbolische Repräsentationen und Identitätskonstruktionen als gesellschaftliche Achsen der Ungleichheit“<sup>64</sup> versteht. Neben dem Herausstellen zusammenwirkender Identitäts- bzw. Ungleichheitskategorien werden sich die nachfolgenden Untersuchungen nicht zuletzt auch einem praktischen, befreiungstheologischen Interesse verbunden sehen: Es soll am Beispiel der lukanischen Perikope nicht nur ein intersektionales Instrumentarium erprobt, sondern schließlich auch erwogen werden, wie „die ‚Wirklichkeit‘ der lebensspendenden Macht Gottes mitten in der todbringenden Macht kyriarchaler Unterdrückung und Entmenschlichung erfahrbar“<sup>65</sup> werden kann.

---

<sup>62</sup> MATSUDA, *Beside My Sister*, 1189.

<sup>63</sup> Beispielhaft wendet JANSSEN die Methode der „Anderen Fragen“ sowohl an der von feministischer Theologie vielrezipierten und -diskutierten Bibelstelle Gal 3,28 als auch am Identitätsentwurf des sogenannten äthiopischen Eunuchen (vgl. Apg 8,26–40) an (vgl. DIES., *Hermeneutik*, 114–116.119f.). Vor allem letztere Erzählung weist offenliegende Anknüpfungspunkte für intersektionale Analytik auf, was auch von anderen Theolog:innen erkannt und schriftlich umgesetzt wurde (vgl. z. B. Martin LEUTZSCH, *Eunuch und Intersektionalität. Ein multiperspektivischer Versuch zu Apg 8,26–40*, in: Eisen, Ute E./Gerber, Christine/Standhartinger, Angela [Hgg.], *Doing Gender – Doing Religion. Fallstudien zur Intersektionalität im frühen Judentum, Christentum und Islam* [WUNT 302], Tübingen 2013, 405–430).

<sup>64</sup> Elisabeth SCHÜSSLER FIORENZA, *Intersektionalität, Kyriarchat und Christliche Religion*, in: Jost, Renate/Jäger, Sarah (Hgg.), *Vielfalt und Differenz. Intersektionale Perspektiven auf Feminismus und Religion (Internationale Forschungen in Feministischer Theologie und Religion. Befreiende Perspektiven 6)*, Berlin 2017, 26. Zur genaueren Definition und Erläuterung ebenjener Termini vgl. WINKER/DEGELE, *Intersektionalität Analyse*, 18–21.

<sup>65</sup> SCHÜSSLER FIORENZA, *Kyriarchat*, 33.

### 2.3 Zwischen Verdacht und kreativer Aktualisierung – ein Vermittlungsversuch

Dass das obige Ziel überhaupt ein dringendes Desiderat gegenwärtiger feministischer Theologie darstellen muss, lässt sich nicht zuletzt erklären mit der Ambivalenz biblischer Texte, die vor allem SCHÜSSLER FIORENZA problematisierend zur Sprache bringt: Haben die bisherigen Methodenuntersuchungen in erster Linie das befreiende Potenzial biblischer Texte fokussiert und dabei einsichtig gemacht, wie feministische Theologie der existenziellen Aufgabe gerecht werden kann, „*Frauen* in ihrem Kampf ums Überleben, um ihre Würde und um ihre Rechte [zu; T.O.] bestärken“<sup>66</sup>, schärft die Theologin auch die Kehrseite biblischen Sinnpotenzials ein: SCHÜSSLER FIORENZAS Einschätzung zufolge changiert die gegenwärtige Bibelwissenschaft zwischen zwei diametralen Polen – einerseits der produktiven Zuversicht, „that the Bible, or at least parts of it, is [...] liberating“<sup>67</sup>, und andererseits dem dekonstruktiven Urteil, „that it is totally patriarchal and must be rejected“<sup>68</sup>. Für die hierfür erforderlichen zwei Hermeneutiken hat SCHÜSSLER FIORENZA die beiden Termini *technici* „*re-vision*“ und „*suspicion*“ etabliert,<sup>69</sup> die als Momente „kreativer Aktualisierung/Aneignung“ und des „Verdachts“ Eingang in die deutschsprachige Literatur gefunden haben.

Wenn anzuerkennen ist, „dass die theologische Definition der Anderen – der *Frauen*, der Homosexuellen, der Häretiker, der Wilden, der Heiden, der Juden [...] – biblisch-theologisch begründet wurde“<sup>70</sup>, dann klingt hierin eine scharfe Kritik an denjenigen Inhalten der Bibel an, denen kyriarchal anschlussfähige Unterdrückungsmechanismen eingeschrieben sind. Insofern biblischen Texten patriarchale Gesellschaftsstrukturen zugrunde gelegt sind und sie in ‚androzentrischer‘<sup>71</sup> Sprache verfasst sowie diachron immer wieder für den Transport eines *Frauen*-benachteiligenden Wertesystems rezipiert worden sind,<sup>72</sup> sieht SCHÜSSLER FIORENZA in der

---

<sup>66</sup> SCHÜSSLER FIORENZA, *Bewegung*, 16.

<sup>67</sup> DIES., *Introduction: Transforming the Legacy of The Woman's Bible*, in: Dies. (Hg.), *Searching the Scriptures. Volume One: A Feminist Introduction*, New York 1993, 5.

<sup>68</sup> Ebd.

<sup>69</sup> Vgl. ebd., 11.

<sup>70</sup> DIES., *Grenzen überschreiten*, 101f.

<sup>71</sup> Für eine sprachensible Bestimmung des Konzepts ‚Androzentrismus‘ vgl. vor allem SCHÜSSLER FIORENZA, *WeisheitsWege*, 164–166. DERS. zufolge ist ‚Androzentrismus‘ als eine ‚linguistisch-ideologische Weltdeutung‘ (ebd., 167) zu fassen und weiterhin konstitutiv für ein Geschlechterverhältnis, das den Mann als Paradigma für das ‚Andere‘ – die Frau – stilisiert (vgl. ebd., 165). Dadurch, dass viele Sprachen, darunter das Hebräische, Griechische und Lateinische, „das ‚Maskuline‘ [...] zum Standard erklär[en] und das ‚Feminine‘ zur Ausnahme mach[en]“ (ebd.), entstehe eine sprachliche sowie ideologische Asymmetrie, die aus ihren Personenbezeichnungen häufig keine Anwesenheit von *Frauen* erkennen lasse und diese somit gänzlich unsichtbar mache (vgl. ebd., 166). Der androzentrischen Sprache biblischer Texte versucht nicht zuletzt das Projekt *Bibel in gerechter Sprache* einen produktiven Neuanfang entgegenzubringen: Durch die wohlbedachte explizite Aufnahme nicht-männlicher Personen in ihr Vokabular (z. B. „Jüngerinnen und Jünger“ anstelle der androzentrischen Gruppenbezeichnung „Jünger“) verleiht jene Bibelfassung *Frauen* eine sprachliche Sichtbarkeit, die ihnen die grammatikalischen Regeln bspw. des Griechischen oft verwehren (vgl. JANSSEN, *Exegese*, 3.2.). Auch diesem Vorhaben – sc. dem kritischen Hinterfragen von Übersetzungen mit kontextsensiblen Blick auf zeitgenössische Gesellschaftsstrukturen – ist also ein Moment des ‚Verdachts‘ inne.

<sup>72</sup> Vgl. SCHÜSSLER FIORENZA, *Transforming*, 5.



Hermeneutik des ‚Verdachts‘ ein essenzielles Korrektiv gegenwärtiger Bibelwissenschaft: Einen (biblischen) Text zu ‚verdächtigen‘, befördert gemäß ihrem hermeneutischem Zugang also eine kritische Auseinandersetzung mit sowie ein bewusstes Hinterfragen von dessen Denkmustern – es gilt in diesem Prozess, die „Herrschaftssprache [sic!]“<sup>73</sup> biblischer Texte nicht nur transparent zu machen und ggf. als „*frauenfeindlich*“ zu demaskieren, sondern auch gezielt an ihrer Dekonstruktion (s. Bsp. BigS; vgl. erklärend Anm. 71) mitzuwirken.<sup>74</sup>

Es sind derweil vor allem die paulinischen Texte, an denen sich kontroverse Diskussionen auch unter Theolog:innen mit ähnlichen Forschungsanliegen entzünden: Dem Vorhaben Luise SCHOTTROFFS bspw., in jenen Inhalten Anknüpfungspunkte für befreiungstheologische Interessen zu Tage zu fördern,<sup>75</sup> begegnen nämlich insbesondere US-amerikanische feministische Exegt:innen, darunter SCHÜSSLER FIORENZA, mit dem skeptischen Vorbehalt, dies sei der „Retungsversuch einer unheilbar patriarchalen Tradition“<sup>76</sup> – ein Dissens, der im Diskurs über Befreiung und Unterdrückung allerdings nicht als unüberwindbare Barriere gelten muss. So kennzeichnet Letztere gerade die dialektische Dynamik zwischen der Anerkennung befreiender Potenziale und der Brandmarkung expliziter oder impliziter Unterdrückungsmomente als Stärke der von ihr selbst vorgeschlagenen Hermeneutik:

„Es geht nicht darum, einen Text ein und für allemal als unterdrückend oder als befreiend zu stempeln. Wir müssen vielmehr ‚die Geister unterscheiden‘, die in Bibeltexten am Werk sind, und lernen, ihre Lebenspendenden und todbringenden Funktionen in verschiedenen Kontexten der Wirkungsgeschichte – also an unterschiedlichen Orten und Zeiten und für verschiedene Menschen – zu benennen.“<sup>77</sup>

Im weiterführenden Anschluss hieran sieht sich die vorliegende Arbeit nicht nur in der Verantwortung, Androzentrismen auf zweierlei Ebene zu enttarnen: einerseits auf Ebene des Bibeltextes und der ihm eigenen Paradigmen, andererseits auf Ebene einer Auslegungsgeschichte, die bis vor Kurzem noch dezidiert Männern Deutungshoheit verliehen hat.<sup>78</sup> Ebenfalls

---

<sup>73</sup> SCHÜSSLER FIORENZA, *Bewegung*, 28.

<sup>74</sup> Vgl. ebd.

<sup>75</sup> Vgl. z. B. SCHOTTROFF, *Lydias ungeduldige Schwestern*, 208–211.

<sup>76</sup> Luzia SUTTER REHMANN, *Die aktuelle feministische Exegese der paulinischen Briefe. Ein Überblick*, in: Jansen, Claudia/Schottroff, Luise/Wehn, Beate (Hgg.), *Paulus. Umstrittene Traditionen – lebendige Theologie*, Gütersloh 2001, 12. Vgl. hierzu dann auch SCHÜSSLER FIORENZA, *Gleichheit und Differenz*, 225. Zur ambivalenten Einstellung des Paulus gegenüber „den“ *Frauen*, die weder als bloße Fürsprache noch als radikale Feindseligkeit pauschalisiert werden sollte, vgl. BROOTEN, *Frühchristliche Frauen*, 81f.

<sup>77</sup> SCHÜSSLER FIORENZA, *WeisheitsWege*, 9.

<sup>78</sup> Auch und besonders eindrücklich lässt sich die „Männer-Zentriertheit“ biblischer Rezeptionsgeschichte am Beispiel der gewählten Perikope Apg 9,36–43 nachvollziehen: Es sei an dieser Stelle bereits vorweggenommen, dass den weiblichen, zukunftsgerichteten Stimmen einer neueren feministischen Bibelwissenschaft (zur Tabitha-Perikope: u. a. Janice Capel ANDERSON, Friederike ERICHSEN-WENDT und Ivoni RICHTER REIMER) ein Kompendium an „männlicher“ Kommentarliteratur (zur Apostelgeschichte: u. a. Rudolf PESCH, Alfons WEISER und Josef ZMIJEWSKI) gegenübersteht, die das bisherige Bild der zugrunde gelegten Perikope maßgeblich geformt hat. Das Moment des ‚Verdachts‘ gilt daher nicht nur den biblischen Texten und ihren kyriarchalen Einschreibungen, sondern auch ihrer konventionellen Verortung inmitten eines männerdominierten Wissenschaftsfelds. Diese doppelte Wirksamkeit von Androzentrismus wird u. a. in Kap. 4.2.3 adressiert werden.

nimmt sie sich Janice Capel ANDERSONS analytischen Startpunkt<sup>79</sup> zum Vorbild und richtet ihren Verdacht gezielt auch gegen die eigene, in bestehende Herrschaftsverhältnisse verwickelte Disposition:<sup>80</sup> Dementsprechend ist bei der Lektüre der vorliegenden Abschlussarbeit stets zu beachten, dass „[w]ertfreie und interessenlose Interpretation [...] nicht möglich [ist]“<sup>81</sup> und dass näherhin folgende soziokulturelle Verflechtungen auf den hermeneutischen Zugang der Verfasserin, ihr Anliegen sowie die ihr passenden ‚Brillen‘<sup>82</sup> einwirken: Geboren und aufgewachsen in einem wohlhabenden christlichen (katholischen) Milieu erschloss sich ihr eine weitestgehend homogene Gesellschaft mit nur vereinzelt Einblicken in ein eigentlich heterogenes Deutschland. Bei einer den heteronormativen Standards genügenden Lebensweise sowie einer Zugehörigkeit zur weißen Mehrheitsbevölkerung können Erfahrungen der strukturellen Benachteiligung auf ihre Geschlechtsidentität als Cis-Frau zurückgeführt werden, woraus u. a. eine Anteilnahme für bzw. das Streben nach Solidarität mit sozial Unterdrückten erwachsen ist. Die nachfolgenden Untersuchungen werden demnach nicht nur auf Ebene des biblischen Textes, sondern auch auf Rezipient:innenebene durch intersektional „verfilzt[e]“<sup>83</sup> Ungleichheitskategorien wie Geschlecht, Klasse, ‚Rasse‘, Herkunft und Religion maßgeblich beeinflusst, die daher als Entstehungsfaktoren auch der vorliegenden Arbeit anzuerkennen sind.

### 3. Fragen der Macht und Ungleichheit im sozialen Umfeld des lukanischen Doppelwerks

Die Wahl der für die Arbeit zentralen Perikope, Apg 9,36–43, ist eine Entscheidung, die aus einem bereits bestehenden, durch Machtverhältnisse konstruierten Kanon schöpft – diese literarischen Grenzen gilt es bei der Auslegung biblischer Texte stets zu beachten, selbst wenn diese für die Befreiung von grenzenschaffender Unterdrückung Initiative ergreifen will. Aus diesem Grund – weil der Kanon der Bibel genuin „politisch und auf Ausschluss orientiert“<sup>84</sup> ist

<sup>79</sup> Vgl. Janice Capel ANDERSON, *Reading Tabitha. A Feminist Reception History*, in: Malbon, Elizabeth Struthers/McKnight, Edgar V. (Hgg.), *The New Literary Criticism and the New Testament* (Journal for the Study of the New Testament Supplement Series 109), Sheffield 1994, 108: „All that I write is itself a reading of an Anglo-American, middle-aged, middleclass, heterosexual, Protestant feminist biblical scholar.“ Marianne Bjelland KARTZOW erkennt in dem Diskurs um Intersektionalität nicht nur eine bedeutsame Form des Umgangs mit Komplexität. In Kongruenz zu ANDERSONS autobiografischem Disclaimer konstatiert jene vielmehr: „Intersectionality [...] also challenges interpreters and scholars to be critical of their own positions“ (DIES., *Asking*, 370). Eine kritische Haltung bzw. – mit SCHÜSSLER FIORENZAS Vokabular – der ‚Verdacht‘ gegenüber dem „eigene[n] Verwobensein“ (JANSSEN, *Hermeneutik*, 112) in Strukturen sozialer Ungleichheit erweist sich folglich als eine wichtige Stütze intersektionaler Methodik.

<sup>80</sup> Vgl. ANDERSON, *Reading Tabitha*, 138: „[W]e must exercise a hermeneutics of suspicion with regard to our own readings.“ Vgl. hierzu auch SCHÜSSLER FIORENZA, *Transforming*, 11: „[R]eaders also have to reflect on their own religious perspective and the conceptual frameworks with which they approach these texts“.

<sup>81</sup> SCHÜSSLER FIORENZA, *Gleichheit und Differenz*, 220.

<sup>82</sup> Vgl. hierzu DIES., *Preface: Rethinking The Woman's Bible*, in: Dies. (Hg.), *Searching the Scriptures. Volume One: A Feminist Introduction*, New York 1993, xi: So werden in ebd. die „patriarchal lenses“ der Leser:innen als ein zentraler Untersuchungsgegenstand des Sammelbandes identifiziert.

<sup>83</sup> DIES., *Bewegung*, 22.

<sup>84</sup> DIES., *Kanonbildung*, 27. Vgl. hierzu auch SCHOTTROFF, *Lydias ungeduldige Schwestern*, 31. Zur historischen, imperialen Genese des biblischen Kanons, befördert durch eine Dynamik zwischen Orthodoxie und Häresie sowie

und vorzugsweise *Frauen* die Teilhabe an der Gemeindeleitung verweigert hat – markiert SCHÜSSLER FIORENZA den Mehrwert einer *kanonüberschreitenden* feministischen Bibelrezeption.<sup>85</sup> Diesem Vorhaben soll hier explizite Würdigung entgegengebracht werden, wenngleich die nachfolgenden Untersuchungen das innovative Potenzial eines kanonischen Textes bedenken werden. Um eines der wichtigsten Instrumente feministischer Bibelhermeneutik – Kontextualisierung – direkt zur Anwendung zu bringen, widmet sich Kap. 3 dem größeren literarischen sowie ideologischen Umfeld des lukanischen Doppelwerks, indem quellenkritische Fragen über dessen Entstehung gestellt (Kap. 3.1), im gedanklichen Anschluss an Kap. 2.2 relevante soziale Ungleichheitskategorien differenziert (Kap. 3.2) und die konkrete Perspektive auf *Frauen* bei Lukas (Kap. 3.3) reflektiert werden.

### 3.1 *Wer liest, wer schreibt, wer denkt?* – Die Apostelgeschichte

„Texte erwachsen aus auktorialen Intentionen, stimmen aber nicht ohne weiteres mit ihnen überein. Wer einen Text verfasst, hat dafür seine Gründe und wird versuchen, seinen Absichten einen geeigneten Ausdruck zu verleihen. Gleichwohl gibt es schon keine Garantie, dass das Produkt tatsächlich den treibenden Intentionen entspricht.“<sup>86</sup>

Wenn der Alttestamentler Hermann-Josef STIPP als Konsequenz dieser Beobachtung „das Missverständnis [...] [als den; T.O.] ewige[n] Gefährte[n] der Kommunikation“<sup>87</sup> kennzeichnet und Texten aus Sicht ihrer Rezipient:innen ein „Eigenleben“<sup>88</sup> zugesteht, dann sind hierin bereits wesentliche Aussagen über das Verhältnis von Autor:in – Text – Rezipient:in getroffen: Offenbar gestaltet diese Trias sich nämlich als ein dynamischer – wie STIPP es formuliert, „chaotisch[er]“<sup>89</sup> – Vorgang mit subjektiven Interferenzen, die dem Verständnis<sup>90</sup> eines Textes

---

christlicherseits weiter vorangetrieben durch das Prinzip der „apostolischen Sukzession“, vgl. SCHÜSSLER FIORENZA, Kanonbildung, 30–34.

<sup>85</sup> Vgl. ebd., 34. Verdeutlichend erhellt SCHÜSSLER FIORENZA das je nach Schriftkorpus abweichende Bild Marias von Magdala, die *kanon-intern* in Jesu Nachfolge verortet, von dem *außer-kanonischen* Petrus-evangelium hingegen mit dem bedeutungsstarken Terminus *μαθήτρια τοῦ κυρίου* näher charakterisiert wird (vgl. ebd., 35). Ein Blick in derartige apokryphe Texte scheint somit vor allem dann lohnenswert, wenn Deutungsmuster aus kanonischen Texten dem Androzentrismus-Verdacht unterzogen werden müssen, habe doch vor allem „[d]as ‚patristische‘ Christentum [...] die Bedeutung der Jüngerinnen und ihrer Anführerin Maria von Magdala herunterzuspielen [versucht]“ (ebd.).

<sup>86</sup> Hermann-Josef STIPP, Vier Gestalten einer Totenerweckungserzählung (1 Kön 17,17–24; 2 Kön 4,8–37; Apg 9,36–42; Apg 20,7–12), in: *Biblica* 80 (1999) 43.

<sup>87</sup> Ebd.

<sup>88</sup> Ebd.

<sup>89</sup> Ebd.

<sup>90</sup> Vgl. STIPP korrespondierend auch Stefan ALKIER, Art. Hermeneutik, in: *WiBiLex* (2018) 2., abrufbar unter: <https://bibelwissenschaft.de/stichwort/46887/> (zuletzt abgerufen: 30.12.2023): „Einer Äußerung ist ihr Verständnis nicht gleichursprünglich mitgegeben“ (ebd.), sondern Letzteres wird durch das „Problem der Differenz zwischen Äußerung und Aufnahme dieser Äußerung“ (ebd.) entscheidend bedingt. Denn: „Die Wahrnehmung des Geäußerten kann nicht den Weg zurück in den Körper des sich Äußernden gehen, sondern muss das als Äußerung Wahrgenommene im Körper des Wahrnehmenden verarbeiten.“ Dass ‚Verstehen‘ zudem ein *per se* prozessuales, multidimensionales Zielspektrum von Kommunikation ist, lässt sich ebenfalls ALKIERS Überblick entnehmen: Unter Eingeständnis der „vielfältigen Konzepte von *Verstehen*“ (ebd., 1.) bemüht DERS. sich dennoch um eine konsensfähige Begriffsbestimmung, die für die nachfolgenden Erläuterungen aufgenommen werden soll: „In allen kommunikativen Prozessen müssen Subjekte kreativ handeln, damit überhaupt etwas *als* etwas wahrgenommen werden kann, ganz gleich, ob man die Leistung der Subjekte konzeptionell als Verstehen, als Konstruktion oder als

vorgelagert sind. Der Sintransport eines solchen entspricht, so wird aus STIPPS einführenden Erläuterungen deutlich, keiner eindimensionalen, linearen Konstante, sondern wird maßgeblich gelenkt durch den:die Leser:in sowie dessen:deren hermeneutischen Ausgangspunkt (, den es bei einer feministischen Lektüre zu ‚verdächtigen‘ gilt, wie in Kap. 2.3 erkannt); ist somit stets gebunden an seine jeweilige Rezeptionsgeschichte.<sup>91</sup> Dies zugestanden, lässt STIPP die Forschung nach sogenannten „auktorialen Intentionen“<sup>92</sup> – also einer Aussageabsicht, die dem untersuchten Textstück genuin inhärent gewesen sein könnte – dennoch nicht aussichtslos erscheinen: Im Rückgriff auf das vielfältige Methodenrepertoire biblischer Exegese (darunter bspw. die von STIPP selbst angewandte Synopse neutestamentlicher wie alttestamentlicher Texte) könne vielmehr der Versuch unternommen werden, ein durchaus authentisches Textverständnis zu generieren.<sup>93</sup> Der diesem Unterkapitel überschriebene Fragekomplex *Wer liest, wer schreibt, wer denkt?* dient in diesem Zusammenhang einer quellenkritischen Einordnung der Apostelgeschichte, dem zweiten Teil des lukanischen Doppelwerks, innerhalb des dreigliedrigen Gefüges von Autor:in – Text – Rezipient:in.

Über die Frage nach dem Verfasser der Apostelgeschichte, in die die zu untersuchende Passage Apg 9,36–43 literarisch sowie ideologisch eingebettet liegt, herrscht – zumindest in der klassischen Kommentarliteratur – weitestgehende Einigkeit: Als „Lukas“ wird auch im Verlauf dieser Arbeit diejenige personale Instanz bezeichnet, der gegenwärtig das kanonisch dritte Evangelium sowie die Apostelgeschichte zugeschrieben werden –<sup>94</sup> für die vorliegende Arbeit liegt der Schwerpunkt allerdings nicht auf der Identifizierung einer biblisch zu verortenden Person.<sup>95</sup> Entsprechend auch der Tendenz jener Kommentarliteratur gilt es vielmehr, die größeren sozialen Kontexte sowie insbesondere die (theologische) Abfassungsabsicht Lukas’ in den Blick zu nehmen: *Wer schreibt*, ist demzufolge ein Mann (!), der in Gestalt eines

---

Zeichenprozess (Semiose) fasst. Damit diese verschiedenen Konzeptionen zumindest sachbezogen miteinander streiten können, sollte *Hermeneutik als Diskursraum zur Klärung der Fragen nach Zielen, Grenzen, Voraussetzungen, Bedingungen, Effekten, Konstellationen und Modalitäten von Interpretationsakten und Interpretationsverfahren* definiert werden.“ (ebd.; Kursivsetzung T.O.)

<sup>91</sup> Vgl. STIPP, Totenerweckungserzählung, 43.

<sup>92</sup> Ebd., 45.

<sup>93</sup> Vgl. ebd., 44–75.

<sup>94</sup> Vgl. Dietrich RUSAM, Die Apostelgeschichte, in: Ebner, Martin/Schreiber, Stefan (Hgg.), Einleitung in das Neue Testament (Studienbücher Theologie 6), 3., überarb. Aufl., Stuttgart 2020, 233.

<sup>95</sup> Bspw. dokumentieren und problematisieren folgende Monografien den Versuch, Lukas’ eigene literarische Präsenz als Arzt und Begleiter in persönlicher Nähe zu Paulus nachzuvollziehen: Josef ZMIJEWSKI, Die Apostelgeschichte [I] (RNT), Regensburg 1994, 13; Rudolf PESCH, Die Apostelgeschichte [II]. Teilband 1: Apg 1–12 (EKK 5/1), Zürich u. a. 1986, 25; Franz MÜBNER, Apostelgeschichte [III] (NEB.NT 5), Würzburg 1984, 12; Alfons WEISER, Die Apostelgeschichte [IV]. Kapitel 1–12 (ÖTBK 5/1), Gütersloh 1981, 39. Da schon genannte Kommentare die simple Gleichsetzung von Verfasser und literarischer Figur (vgl. biblischerseits Phlm 24; 2Tim 4,11; Kol 4,14) mit großer Vorsicht betrachten und hinter derartigen Argumentationsmustern die Absicht vermuten, „die (anonym erschienenen) Schriften an die Autorität der Apostel zu binden“ (ZMIJEWSKI, Apostelgeschichte I, 13), stehen auch die nachfolgenden Untersuchungen in kritischer Distanz zu jener These.

zweiteiligen, organisch gedachten Doppelwerks<sup>96</sup> Lebenswirklichkeiten abzubilden versucht, deren Zugang sich aus einem Standpunkt des Glaubens heraus erschließt – beispielhaft vertritt ZMIJEWSKI die These, dass es sich bei Lukas um einen Heidenchristen gehandelt haben könnte,<sup>97</sup> der sich zwar eigens einem rekonstruktiven Interesse verhaftet sah,<sup>98</sup> jedoch nicht als „Historiker‘ unter den Evangelisten“<sup>99</sup> verkannt werden sollte. Bewandert in der gehobenen Koine,<sup>100</sup> zudem gefestigt in seiner Kenntnis über die griechische Übersetzung des Alten Testaments<sup>101</sup> sowie mit der Absicht, der „Zuverlässigkeit des Christuszeugnisses durch den Aufweis der Kontinuität und Identität der einen von Gott, dem erhöhten Herrn und seinem Geist geführten Geschichte“<sup>102</sup> sprachlichen Ausdruck zu verleihen, schreibe Lukas keine profane Geschichte, sondern eine „*Heilsgeschichte*“<sup>103</sup>, und reproduziere damit einen doppelten „*Erfüllungsgedanke[n]*“<sup>104</sup>: einerseits die Geschichte Jesu als Erfüllung der Verheißung an das Volk Israel, andererseits die frühchristliche Kirche als Erfüllung der Verheißung an Israel auch in Gestalt jesuanischer Prophetie.<sup>105</sup>

Im Ausgang des ersten Jahrhunderts n. Chr. (in der Forschung hat sich eine Entstehungszeit zwischen 80 und 90 n. Chr. als Konsens gefestigt)<sup>106</sup> verfasst somit gemäß

<sup>96</sup> Ein Indizienkatalog für die „Einheit von Lukasevangelium und Apostelgeschichte“ findet sich u. a. in ZMIJEWSKI, *Apostelgeschichte* I, 17–19. Vgl. hierzu auch RUSAM, *Die Apostelgeschichte*, 238f.

<sup>97</sup> Vgl. ZMIJEWSKI, *Apostelgeschichte* I, 14.

<sup>98</sup> Vgl. z. B. WEISER, *Apostelgeschichte* IV, 31, wo die Apostelgeschichte zwar ihrer Form halber als „biblisch-frühjüdische[], hellenistisch-römische[] Geschichtsschreibung“ gekennzeichnet, aufgrund ihrer historischen Unvollständigkeit jedoch eher der Gattung ‚historische Monografie‘ zugeordnet wird. Vgl. hierzu auch die lukianische Eingangspassage Lk 1,1–4, bes. V. 3: „Nun habe auch ich mich entschlossen, nachdem ich allem Beginn an sorgfältig nachgegangen bin, es für dich, hochverehrter Theophilus, der Reihe nach aufzuschreiben.“

<sup>99</sup> ZMIJEWSKI, *Apostelgeschichte* I, 24.

<sup>100</sup> Vgl. ebd., 21f.

<sup>101</sup> Die sogenannte „Septuaginta-Mimesis“ – sc. die Einkleidung christlicher Erzählungen in die Sprache bzw. Denkmuster der griechischen Übersetzung des Alten Testaments (vgl. MUBNER, *Apostelgeschichte* III, 7) – spricht für eine erkennbare Affinität Lukas’ zur jüdischen bzw. judenchristlichen Tradition (vgl. PESCH, *Apostelgeschichte* II, 27). Diese persönliche Nähe zu Jüd:innen mag den Verfasser allerdings nicht vor dem Einspeisen antijüdischer Tendenzen bewahrt haben, wie insbesondere MUBNER (vgl. *Apostelgeschichte* III, 12) kritisch zu bedenken gibt: Wenn Lukas nämlich die meisten Jüd:innen als dem Evangelium gegenüber verschlossen zeichne und ihnen die „Schuld für die Verweigerung“ (vgl. hierzu den intertextuellen Bezug auf die jesajanische ‚Verstockungsvision‘ in Apg 28,25–28; Jes 6,9f.) selbst anlaste, dann werde hieran ein theologischer (nicht aber politischer oder rassistischer) Antijudaismus einsichtig (vgl. MUBNER, *Apostelgeschichte* III, 13). Folgt man weiterhin MUBNER (vgl. ebd., 12), dann überbietet der Antijudaismus der Apostelgeschichte in Gestalt von Pauschalisierungen (vgl. z. B. den Gebrauch des griechischen Artikels in Apg 23,12.24,9: οἱ Ἰουδαῖοι; Apg 24,5: πᾶσιν τοῖς Ἰουδαίοις) und abwertenden Charakterisierungen selbst einen für die Evangelien generell charakteristischen kirchlichen Antijudaismus. Ob MUBNERS kritische Hinweise valide sind, entscheidet sich nicht zuletzt an der Frage, ob sich der lukianische Verfasser als sog. ‚Heidenchrist‘ außerhalb jüdischer Gemeinden befunden hat, oder als ‚Judenchrist‘ selbst einem jüdischen Umfeld entstammte. In letzterem Fall würden die obigen als antijüdisch ausgewiesenen Tendenzen vielmehr den Charakter einer binnenkritischen Auseinandersetzung *innerhalb* des Judentums gewinnen (vgl. hierzu RUSAM, *Die Apostelgeschichte*, 248f.) als einer von außen oktroyierten Polemik.

<sup>102</sup> PESCH, *Apostelgeschichte* II, 29.

<sup>103</sup> Ebd., 30.

<sup>104</sup> Ebd.

<sup>105</sup> Vgl. ebd.; ZMIJEWSKI, *Apostelgeschichte* I, 27f.

<sup>106</sup> Vgl. z. B. ZMIJEWSKI, *Apostelgeschichte* I, 14f., wo einerseits die im Lukasevangelium schon reflektierte Zerstörung Jerusalems und des Tempels im namhaften Jahr 70 n. Chr. (als *Terminus post quem*) sowie andererseits

verbreitetem – nicht aber abgeschlossenem – Forschungsdiskurs ein Christusgläubiger mit offenkundiger Nähe sowohl zu einem jüdischen Verstehenshorizont als auch zu den hellenistischen<sup>107</sup> Gepflogenheiten seiner Zeit eine Erzählung, die „die Anfangszeit der Kirche [...] an die Schriften und damit an den Willen Gottes [...] binden“<sup>108</sup> will. Neben der häufig vertretenen Identifikation Lukas’ als eines heidenchristlichen Verfassers ist angesichts seiner ausgeprägten jüdischen Verbundenheit auch die These einer judenchristlichen Verortung seiner Person zu einem überzeugenden Standpunkt avanciert.<sup>109</sup>

Ein Spezifikum der lukanischen Apostelgeschichte, das insbesondere für die Frage nach den Leser:innen/Rezipient:innen (*wer liest* und *wer denkt?*) von Belang ist und auch für die Untersuchungen der vorliegenden Arbeit an Relevanz gewinnen wird, ist die Überschreitung bzw. Bewältigung von gesellschaftlichen Grenzen durch die Ausbreitung christlichen Glaubens, zugespitzt formuliert: die „Expansion des Evangeliums“<sup>110</sup>. Folgt man der von PESCH vorgeschlagenen Systematisierung,<sup>111</sup> beginnt ab Apg 9,32<sup>112</sup> ein Abschnitt, der sich dem thematischen Komplex der sog. ‚Heidenmission‘<sup>113</sup> zuwendet und somit insbesondere für eine (noch) nicht-christliche Leser:innenschaft von Interesse gewesen sein dürfte: Insofern sie eine heilstheologische Kontinuität zur Erzählung der Jesusgeschichte im Rahmen des

---

die noch nicht verarbeitete Christenverfolgung unter Domitian in den Jahren 81–96 n. Chr. (als Terminus *ante quem*) aufgeführt werden und einer Eingrenzung des Entstehungszeitraums dienen.

<sup>107</sup> Vgl. hierzu WEISER, Apostelgeschichte IV, 40.

<sup>108</sup> RUSAM, Die Apostelgeschichte, 239.

<sup>109</sup> Beispielhaft wird diese These von RUSAM (vgl. ebd.) vertreten.

<sup>110</sup> PESCH, Apostelgeschichte II, 36.

<sup>111</sup> Und will zugleich damit eine abrupte Hinwendung der Apostelgeschichte von jüdischer zu nichtjüdischer Bevölkerung annehmen, was einem komplexen Verständnis der Verbreitung christlichen Glaubens entgegenstehen könnte. RUSAM (vgl. Die Apostelgeschichte, 235) hingegen justiert die Gliederung der Apostelgeschichte in anderer Weise: Ihm zufolge setzt die Zuwendung zur heidnischen Welt erst ab Apg 11,19 an.

<sup>112</sup> Wie sich herausstellen wird, steht die Passage Apg 9,32–35 der noch zu untersuchenden Perikope Apg 9,36–43 inhaltlich wie ko-textuell sehr nahe. Somit kann – zumindest in Korrespondenz zu PESCHS Schema (vgl. Apostelgeschichte II, 41) – auch letztere Perikope vorläufig den Anfängen der sog. Heidenmission zugeordnet werden.

<sup>113</sup> Die Verwendung dieses Terminus bzw. allgemein die Bezeichnung nicht-jüdischer/andersgläubiger Menschen als ‚Heid:innen‘ gehört auch in gegenwärtiger Kommentarliteratur zum etablierten Sprachduktus und soll gerade deswegen nachfolgend problematisiert werden: Mit dem Stigma belegt, genuin „nicht zum Gottesvolk [...] gehörig[]“ (Erhard S. GERSTENBERGER/Monika SCHUOL, Art. „Heiden“, in: Crüsemann, Frank u. a. (Hgg.), Sozialgeschichtliches Wörterbuch zur Bibel, Gütersloh 2009, 255) und – symptomatisch an „Götzendienst und Gesetzlosigkeit“ (ebd.) – einem falschen eigenen Glauben verhaftet zu sein, werden ‚Heid:innen‘ der neutestamentlichen Antike mit einem Defizit belegt: Es wird von ihnen „ein völliger Bruch mit ihren Traditionen gefordert“ (ebd.), was im Licht eines missionarischen Ziels zwar konsequent erscheinen mag, in erlebter Wirklichkeit allerdings durchaus Anlass zu persönlichen Krisen gegeben haben dürfte. Es soll daher weiterverfahren werden mit dem Bewusstsein darüber, dass die Verwendung des Terminus „Heid:innen“ einem sozialwissenschaftlich erhebbaren Streben nach Identität und Differenz entspringt und immer an die jeweils wirksame Perspektive gebunden ist: Indem die jeweils *anderen* als ‚Barbar:innen‘, ‚Ungläubige‘, ‚Heid:innen‘ stigmatisiert werden, erscheint die *eigene* Zugehörigkeit/Identität umso stärker gefestigt (vgl. ebd., 256). Für eine kritische Einordnung des Konzepts ‚Heidenchristentum‘ vgl. zudem SCHOTTROFF, Lydias ungeduldige Schwestern, 27–30 und die in ebd., 28 wichtige Erkenntnis: „Die Vorstellung des gesetzesfreien Heidenchristentums ist [...] in historischer Hinsicht für die neutestamentliche Zeit eine Fiktion und theologisch tief problematisch, da sie der *Kern des christlichen Antijudaismus* ist“ und weiterhin einen Androzentrismus (Frage nach der Beschneidung) und Eurozentrismus (Perspektive auf eine vermeintlich dominante Religion auf eine, eigentlich heterogenen Kontinent) bediene (vgl. ebd., 29f.).

Lukasevangeliums herstellt, vornehmlich Heid:innen/Heidenchrist:innen adressiert und mittels lebensrelevanter Narrative drängende Fragen<sup>114</sup> beantworten will, steht die Apostelgeschichte in vielerlei Hinsicht an der ‚Schwelle‘: „von Jerusalem bis nach Rom, von den Juden zu den Heiden, von Jesus bis zu Paulus“<sup>115</sup> beschreibt der zweite Teil des lukanischen Doppelwerks im Kern einen Prozess der Veränderung und nicht nur der Überschreitung, sondern der dezidierten *Bewältigung* gesellschaftlicher Grenzen: Lukas – einem sowohl historischen als auch theologischen Anliegen verhaftet – konserviert die Entwicklungslinie des frühen Christentums, bleibt dabei jedoch einem abstrakteren Ziel verbunden: nämlich dem Spenden von Hoffnung selbst in Zeiten existenzieller Unsicherheit.<sup>116</sup>

*Wer liest*, sind daher (synchron wie diachron betrachtet) Zeitgenoss:innen, die in ihrem Glauben noch nicht gefestigt sind oder – positiv gewendet – sich erst durch Wissens- und Erkenntnisaneignung von der „Zuverlässigkeit und Unverfälschtheit“<sup>117</sup> des christlichen Zeugnisses überzeugen lassen wollen. Die *Leser:innen* der Apostelgeschichte sehen sich des Weiteren in kognitiver Auseinandersetzung mit den Gehalten eines mehrstimmigen Textes, der Barrieren zu überwinden beansprucht und dennoch – anknüpfend an SCHÜSSLER FIORENZA – notwendigerweise die Paradigmen einer kyriarchalen Gesellschaft verinnerlicht. Die Rezipient:innen, die – um an STIPPS einleitende Erläuterungen zu erinnern – kraft subjektiver Verarbeitungsprozesse den Sinn eines Textes maßgeblich mitbestimmen,<sup>118</sup> sind und sollten daher immer auch diejenigen Instanzen sein, die einen verantworteten *denkerischen* Umgang mit Letzterem pflegen. Dass die Lebenswirklichkeit zeitgenössischer Leser:innen weiterführend durch eine Vielzahl verschiedener, einander teils überschneidender sozialer Standorte fragmentiert ist, soll im Folgenden eine Zusammenschau wichtiger Ungleichheitskategorien im Umfeld des Neuen Testaments deutlich machen.

---

<sup>114</sup> Mögliche existenzielle Fragen, die sich heidenchristlichen Leser:innen gestellt haben mögen, bringt ZMIJEWSKI (Apostelgeschichte I, 30) zur Sprache: „1. Ist nicht eigentlich die Kontinuität des Heilshandelns Gottes zerbrochen, da sich die Kirche vom Gottesvolk des Alten Bundes getrennt hat? 2. Hat das, was ‚damals‘ bei Jesus und den Aposteln geschehen ist, [...] überhaupt noch eine Bedeutung?“

<sup>115</sup> WEISER, Apostelgeschichte IV, 35. Die Kritik an dem teils verallgemeinernden Sprachgebrauch biblischer Texte, die u. a. mit MÜBNER (vgl. Apostelgeschichte III, 12) umrissen wurde, muss in gleichem Maße auch für die sekundäre Kommentarliteratur gelten: Der Ausdruck „von *den* Juden zu *den* Heiden“ (Weiser, Apostelgeschichte IV, 35; Kursivsetzung T.O.) ist hier eine ebensolche Generalisierung, die nicht zu einem Schluss auf zwei homogene Personengruppen verleiten darf, im vorliegenden Fall aber womöglich einer prägnanten Beschreibung des lukanischen Programms dienen soll. Wichtig ist an dieser Stelle, die erzählerische Bewegung der Apostelgeschichte („von... bis/zu“) nicht als wertende Bedeutungsverlagerung zu fassen und somit den Zielpunkt der Mission (sc. Heidenchrist:innen in Rom) nicht als ihrem Anfangspunkt (sc. Judenchrist:innen in Jerusalem) überlegen zu profilieren. Denn es gilt anzuerkennen, dass gerade der (jüdischen) Jerusalemer Urgemeinde ein besonderer Stellenwert innerhalb des lukanischen Werks zuteilwird (vgl. RUSAM, Die Apostelgeschichte, 233).

<sup>116</sup> Vgl. PESCH, Apostelgeschichte II, 35.

<sup>117</sup> WEISER, Apostelgeschichte IV, 35.

<sup>118</sup> Vgl. STIPP, Totenerweckungserzählung, 43.

### 3.2 Kategorien sozialer Ungleichheit im Neuen Testament

Der Untersuchung relevanter Kategorien geht ein Einigungsprozess voraus, der laut Gabriele WINKER und Nina DEGELE *per se* als kontrovers zu erachten ist und an Eindeutigkeit einbüßt, denn: „Die Entscheidung für diese oder jene Kategorien der Ungleichheit hängt vom untersuchten Gegenstand und von der gewählten Untersuchungsebene ab“<sup>119</sup> – eine Auswahl kann daher immer nur in beschränktem Maße Konsensfähigkeit beanspruchen und wird bedingt durch den jeweiligen Kontext ihrer Untersuchung.<sup>120</sup> Für eine Vorbereitung des vierten Kapitels der vorliegenden Arbeit, das durch seinen Bezug auf die Lebenswirklichkeit der Person Tabitha „[s]ituations- und subjektnah[]“<sup>121</sup> strukturiert ist, lohnt sich eine Systematisierung mehrerer identitätskonstitutiver Ungleichheitskategorien, die im Umfeld des Neuen Testaments wirksam sind; im Besonderen die folgenden sechs: *Geschlecht*, *Klasse* bzw. *sozialer Status* und ‚*Rasse*‘ (die sogenannten „*big three*“<sup>122</sup>) sowie ergänzend *Sexualität*, *Herkunft/Ethnizität* und *Religion*. Einen Zugang zur gesellschaftlichen Ausprägung und Relevanz der jeweiligen Kategorien bietet die Sozialgeschichte, deren Instrumentarium schon als bereicherndes Additum feministischer Bibelwissenschaft qualifiziert wurde (vgl. Kap. 2.1): Die nachfolgenden Bestimmungen beziehen ihr Wissen daher gezielt aus der Enzyklopädie *Sozialgeschichtliches Wörterbuch zur Bibel* und tragen im Rekurs auf ausgewählte Artikel dazu bei, das soziokulturelle bzw. ideologische Umfeld des Neuen Testaments schrittweise zu erhellen.

Die Substanz der Kategorien ‚Mann/männlich‘ und ‚Frau/weiblich‘ ist in unmittelbarer Weise bedingt durch „Auffassungen über Körper und Differenzierung, von sexueller Orientierung, Geschlechterordnung und -beziehung und von Ursprungstheorien“<sup>123</sup>; die Ungleichheitskategorie *Geschlecht* verfügt demnach über eine soziale Dimension und äußert sich – auch in neutestamentlicher Zeitgeschichte – vornehmlich in Relationen bzw. Abhängigkeitsverhältnissen: Dass die soziale Stellung einer Frau „wesentlich von ihrer

---

<sup>119</sup> WINKER/DEGELE, *Intersektionalität Analyse*, 16. Vgl. hierzu auch Thorsten KNAUTH, Art. *Intersektionalität*, in: WiBiLex (2020) 2.3.5., abrufbar unter: <http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/100233/> (zuletzt abgerufen: 05.01.2024): „Die Frage nach der Anzahl der zugrunde gelegten Kategorien wird unterschiedlich beantwortet. Situations- und subjektnahe Ansätze rechnen mit einer Vielzahl von Differenzen, die über Inklusion und Exklusion entscheiden [...]. Wollen intersektionale Ansätze aber auch strukturbezogene Aussagen machen, müssen diese Kategorien auf übergreifende Zusammenhänge bezogen bzw. an gesellschaftsstrukturelle Achsen zurückgebunden werden. Es kommen dann eher weniger Kategorien in Frage, die insgesamt Grundmuster der gesellschaftlichen Ordnung beschreiben können.“ Der theoretische Ansatz von WINKER/DEGELE verfolge letztere Zielsetzung und konzeptualisiere dabei die vier Kategorien *Klasse*, ‚*Rasse*‘, *Geschlecht* und *Körper* (vgl. ebd.; vgl. hierzu dann auch WINKER/DEGELE, *Intersektionalität Analyse*, 30).

<sup>120</sup> So gibt LEUTZSCH (Eunuch, 405f.) bspw. folgende Einschätzung: „Die Größen *Rasse*, *Klasse* und *Geschlecht* markieren wichtige Problemfelder, sind aber keineswegs erschöpfend. Welche und wie viele Kategorien von Ungleichheit (Alter, Gesundheit, Ethnizität ...)“ Beachtung finden sollten, gilt daher je nach Kontext neu zu eruieren.

<sup>121</sup> KNAUTH, *Intersektionalität*, 2.3.5.

<sup>122</sup> WINKER/DEGELE, *Intersektionalität Analyse*, 28.

<sup>123</sup> Friedrich FECHTER/Luzia SUTTER REHMANN, Art. *Frau / Mann*, in: Crüsemann, Frank u. a. (Hgg.), *Sozialgeschichtliches Wörterbuch zur Bibel*, Gütersloh 2009, 149.



Bezogenheit auf einen Mann her begründet wurde“<sup>124</sup> – und also jeweils der Vater (gegenüber der Tochter), der Ehemann (gegenüber der Ehefrau) oder die Söhne (gegenüber der verwitweten Mutter) rechtliche Verfügungsgewalt ausüben konnten –<sup>125</sup>, gibt Aufschluss über ein auch biblischen Texten eingeschriebenes Konzept, namentlich „hegemoniale[] Männlichkeit“<sup>126</sup>. Unter diesem Begriff versammelt sich eine Vielzahl an Normen, Paradigmen und Attributen, die als identitätskonstitutiv jeweils für Männer und *Frauen* erachtet werden,<sup>127</sup> im Kern jedoch die übergreifende Dominanz der ἀνδρες<sup>128</sup> behaupten. In einer Gesellschaft, die nach Maßgabe SCHÜSSLER FIOREZZAS ‚kyriarchal‘ strukturiert und durch (hetero-)sexistische Hegemonien belastet ist, scheinen also zuallererst besonders *Frauen* eine verletzliche, weil aufgrund ihres Geschlechts benachteiligte Personengruppe zu sein.

Wie die Abwesenheit eines den Standard setzenden Ehemannes auch den *sozialen Status* einer Frau beeinflussen konnte, lässt sich weiterführend an der Person der χήρα (dt.: ‚Witwe‘) nachvollziehen: Wenngleich „nicht nur ein Schicksal, sondern [...] [ggf. auch; T.O.] die Entscheidung zu einem Lebensentwurf“<sup>129</sup>, führte ein eheloses<sup>130</sup> Leben doch häufig zu einer existenzbedrohenden Armut, die dem Gebot einer dezidierten ‚Witwenfürsorge‘<sup>131</sup> erst seine Berechtigung gab. Die gesellschaftliche Kluft zwischen Arm und Reich (als verstärkender Faktor hierzu das Fehlen einer Mittelschicht) im Römischen Reich wies versklavten, erkrankten, behinderten, verwaisten sowie alten Menschen, aber auch ebenjenen verwitweten *Frauen* ohne männlichen Rückhalt einen Stand „unterhalb des Existenzminimums“<sup>132</sup> zu. Nach

<sup>124</sup> FECHTER/SUTTER REHMANN, Frau / Mann, 151.

<sup>125</sup> Vgl. ebd.

<sup>126</sup> Ebd.

<sup>127</sup> ‚Virilität‘ und ‚Feminität‘ grenzen DIES. (vgl. ebd., 153) wie folgt voneinander ab: Während Männer paradigmatisch als herrschende Individuen weniger geschlechtsspezifisch und vielmehr mit Blick auf die von ihnen ausgehenden Relationen charakterisiert würden, stünden *Frauen* ihnen mit „Differenz und Defizienz“ (ebd.) diametral gegenüber: Unter Voraussetzung ihre Mutterschaft zwar mit der (für sie) größtmöglichen Anerkennung ausgezeichnet (vgl. ebd., 152), würden sie dennoch als passiv und reaktiv empfunden, was ihrer gesellschaftlichen Rolle selbst eine unverkennbare Nähe zu Sklav:innen einbringe (vgl. ebd., 153f.).

<sup>128</sup> Vgl. hierzu ebd., 154: Die geschlechtsspezifische Bezeichnung als ἀνὴρ findet im Lukasevangelium sowie der Apostelgeschichte eine auffallend starke Repräsentanz (127 Mal im gesamten Neuen Testament, davon 116 Mal in Lukasevangelium und Apg). Was die männlich dominierte Terminologie allerdings aufzuwiegen scheint, sind sogenannte „Gender-Doubletten“ (ebd.), also Nebeneinanderstellungen inhaltlich kongruenter Erzählungen mit jeweils einer Protagonistin und einem Protagonisten (vgl. ebd.); dieser Befund wird für den Untersuchungsgegenstand der vorliegenden Arbeit noch an Relevanz gewinnen.

<sup>129</sup> Angela STANDHARTINGER, Verlorene Frauenämter. Witwen im frühen Christentum, in: BiKi 4 (2010) 218.

<sup>130</sup> DIES. (vgl. ebd., 218) differenziert im Kontext des ersten paulinischen Briefes an die Korinthergemeinde zwischen vier verschiedenen, ehelosen Lebensentwürfen: (1) Frau mit verstorbenem Ehemann (sc. Witwe), (2) von einem Gläubigen getrennte Frau, (3) von einem Un-/Andersgläubigen getrennte Frau, (4) noch nie verheiratete Frau. Paulus selbst habe Ehelosigkeit unter bestimmten Bedingungen als nicht defizitär bzw. sogar als erstrebenswert propagiert (vgl. ebd.).

<sup>131</sup> Ebd. Vgl. weiterführend auch ebd., 219: „Auch wenn es in der Antike viele arme Witwen gab (vgl. Mk 12,41–44), waren Witwen nicht zwangsläufig unvernünftig. Jedoch mussten sie ihren Zugriff auf ihr Vermögen oft rechtlich erstreiten, was anscheinend häufig misslang. In der biblischen Tradition sind Witwen daher die Gruppe, die als Rechtsbeistand Gott anruft und die unter einem besonderen göttlichen Schutz steht.“

<sup>132</sup> Christa SCHÄFER-LICHTENBERGER/Luise SCHOTTRUFF, Art. Armut, in: Crüsemann, Frank u. a. (Hgg.), Sozialgeschichtliches Wörterbuch zur Bibel, Gütersloh 2009, 24.

außen hin sichtbar wurde eine solche persönliche Notlage insbesondere durch den Mangel an Nahrung (in logischer Folge hierzu durch körperliche Versehrtheit) sowie Kleidung, denn: „Die Armen leiden Hunger und sind ‚nackt‘, d. h. haben kein Obergewand, sie sind krank, ungebildet und politisch machtlos (Mt 25,31-46; Lk 16,19-31; 1,46-55; vgl. 1 Kor 1,26-28).“<sup>133</sup> Betroffen von einer prekären Lebenswirklichkeit bzw. gänzlichen Perspektivlosigkeit – auch mit Blick auf ihre Gottesbeziehung –<sup>134</sup> werden bedürftige Menschen zu einer weiteren besonders verletzlichen, weil von den elitären Klassen größtenteils übersehenen Personengruppe.<sup>135</sup>

Wenn Luise SCHOTTROFF „die Vorstufen des modernen Rassismus in der antiken Unterdrückung von SklavInnen“<sup>136</sup> verortet, dann nimmt sie hiermit bereits eine nähere Bestimmung der Identitätskategorie ‚Rasse‘ vor, deren Terminologie schon problematisiert worden ist (vgl. erklärend Anm. 42): Um dieses Konzept nachvollziehen zu können, seien die kritischen Erläuterungen der antirassistischen Aktivistin Tupoka OGETTE hinzuzuziehen, der zufolge ‚Rassismus‘ erst im Verlauf der Neuzeit explizit konzeptualisiert wurde:

„Bis in das 17. Jahrhundert hinein wurde der Begriff ‚Rasse‘ nur zur Klassifizierung von Tier- und Pflanzenarten genutzt. Der französische Arzt Francois Bernier war [...] der Erste, der diesen Begriff auf Menschen übertrug und somit auch gleich die fatale und folgenschwere Behauptung aufstellte, dass es sich auch bei ‚Menschenrassen‘ um ein natürlich gegebenes und vor allem relevantes Differenzierungskriterium handelt. Und von Anfang an wurden diese vermeintlichen ‚Rassen‘ mit Bewertungen ausgestattet.“<sup>137</sup>

Reflektiert OGETTE ‚Rassismus‘ vor allem als Geschichte der Gewalt an Menschen *of Color* im Unterdrückungssystem des Kolonialismus,<sup>138</sup> bestätigt sich anhand SCHOTTROFFS Kommentar der Eindruck, dass sich rassistische Denkweisen bereits deutlich früher manifestiert haben: So habe sich eine solche hegemoniale Anthropologie auch in Bezug auf diejenigen Menschen verfestigt, die als Trophäen von Kriegsgeschehen, als Schuldpfand, wegen politischer Aufruhr oder infolge ihrer Herkunft aus einer bereits versklavten Familie zu Sklav:innen degradiert und mit dem Stigma der Entmenschlichung bzw. Vergegenständlichung belegt wurden.<sup>139</sup> Die konkrete Gestalt, die diese Form des Rassismus in der hellenistisch-römischen Gesellschaft annahm, zeichnet sich ferner durch eine „Totalität des Zugriffs auf

---

<sup>133</sup> SCHÄFER-LICHTENBERGER/SCHOTTROFF, Armut, 25. Menschen, die über genügend Mittel für eine ausschweifende Lebensführung verfügten, stellten diesen Standard (so SCHÄFER-LICHTENBERGER/SCHOTTROFF in ebd., 24) ebenfalls durch eine entsprechende Symbolik, darunter Kleidung, zur Schau, sodass die teils radikal verschiedenen Lebensentwürfe für Außenstehende transparent gewesen sein dürften (vgl. ebd.).

<sup>134</sup> Denn: „Armut zerstört auch die Gottesbeziehung. Arme können Gott nicht loben“ (ebd., 25). Diese spezifische Konsequenz von Armut bzw. auch Folgen ihrer Bekämpfung gilt es für den Verlauf der Arbeit noch weiter zu bedenken.

<sup>135</sup> Der Missachtung armutsbetroffener Menschen stellen die frühchristlichen Gemeinden eine Philosophie und Praxis der „Armensolidarität“ (ebd., 26) entgegen: In herausgehobener Weise berichten die Texte der Apostelgeschichte von einer sog. „Gütergemeinschaft“ (ebd.), innerhalb derer – idealiter – die Vermögensunterschiede von Gemeindemitgliedern nicht nur anerkannt, sondern auch egalitär ausgeglichen wurden (vgl. ebd.).

<sup>136</sup> SCHOTTROFF, Lydias ungeduldige Schwestern, 63.

<sup>137</sup> OGETTE, exit, 35.

<sup>138</sup> Vgl. hierzu ebd., 33–51.

<sup>139</sup> Vgl. Siegfried KREUZER/Luise SCHOTTROFF, Art. Sklaverei, in: Crüsemann, Frank u. a. (Hgg.), Sozialgeschichtliches Wörterbuch zur Bibel, Gütersloh 2009, 526f.

einen Menschen, d.h. auf seinen Körper<sup>140</sup> aus – ein gedankliches Konstrukt, in das sich u. a. der technische Begriff σῶμα passend einfügt.<sup>141</sup> Folglich gehören versklavte Menschen nicht nur aufgrund ihres mehrheitlich existenzbedrohenden sozialen Standes,<sup>142</sup> sondern auch aufgrund ihres rassistisch-ideologisch begründeten Ausschlusses aus der kyriarchalen Normgesellschaft zur besonders schutzbedürftigen, weil verletzlichen Personengruppe.

Eine prekäre Lebenssituation aufgrund von Armut, gesellschaftlicher Ächtung und fehlender körperlicher Selbstbestimmung dürfte vor allen Dingen Sklav:innen zu einer sexuellen Praxis gezwungen haben, die unter den Begriff der ‚Prostitution‘ fällt.<sup>143</sup> Tendierte die hellenistisch-römische Gesellschaft dazu, die Identitätskategorie *Sexualität* – insbesondere von *Frauen* – zu verschleiern, bspw., indem Nacktheit mit Scham konnotiert und sexualisierte Gewalttaten unsichtbar gemacht wurden,<sup>144</sup> könnte Prostitution wohl als eine Art Ventil fungiert haben: Sexualität fand hier in Form eines „Massen- und Unterschichtgeschehen[s]“<sup>145</sup> statt und stellte einen krassen Kontrast her zu der sonst „massiv kontrolliert[en]“<sup>146</sup> sexuellen Selbstverwirklichung von *Frauen* innerhalb patriarchaler Familienstrukturen: Entsprechend der rechtlichen Verfügungsgewalt<sup>147</sup> wurde auch die Sexualität einer Frau dem Herrschaftsbereich ihres Vaters oder aber ihres Ehemannes unterstellt,<sup>148</sup> eine gesellschaftliche Konformität anstrebende Frau konnte daher wählen zwischen dem Lebensentwurf einer keuschen Unverheirateten oder einer Ehefrau, die allein mit ihrem Ehemann sexuell aktiv werden durfte bzw. musste.<sup>149</sup> Letzterem hingegen war es grundsätzlich gestattet, seine sexuelle Selbstbestimmung außerhalb der ehelichen Grenzen geltend zu machen, bspw. durch die Verbindung mit einer Prostituierten.<sup>150</sup> Dem passiven Ideal widerstrebende *Frauen* wurden hingegen mit demonstrativen Begriffen wie *adultera* (dt.: „Ehebrecherin“), *mulier virosa* (dt.: „Mannstolle“), *vetula* (dt.: „sexuell aktive Alte“) oder auch *tribas* (dt.: „sexuell aktive Lesbe“)

---

<sup>140</sup> KREUZER/SCHOTTROFF, Sklaverei, 527.

<sup>141</sup> Vgl. ebd.: Als biblische Bezugsstelle wird Offb 18,13 angeführt, wo unter die Handelsware von Kaufleuten auch „Menschen mit Leib und Seele“ gezählt werden. Der Terminus σῶμα wird hier in syntaktischer Kongruenz mit nichtpersonalen Substantiven aufgeführt: καὶ ἵππων καὶ ῥεδῶν καὶ σωμάτων. Vgl. hierzu dann auch KREUZER/SCHOTTROFF, Sklaverei, 526: „Sklaven und Sklavinnen gelten rechtlich als res (Rechtsobjekt) und nicht als Person.“ Vgl. hierzu auch BA s.v. σῶμα 2. Pl. σώματα: „Leibeigene, Sklaven“.

<sup>142</sup> Vgl. SCHÄFER-LICHTENBERGER/SCHOTTROFF, Armut, 24.

<sup>143</sup> Vgl. Gerlinde BAUMANN/Luise SCHOTTROFF, Art. Prostitution, in: Crüsemann, Frank u. a. (Hgg.), Sozialgeschichtliches Wörterbuch zur Bibel, Gütersloh 2009, 452.

<sup>144</sup> Vgl. Friedrich FECHTER/Luzia SUTTER REHMANN, Art. Sexualität / Sexuelle Beziehung, in: Crüsemann, Frank u. a. (Hgg.), Sozialgeschichtliches Wörterbuch zur Bibel, Gütersloh 2009, 519f.

<sup>145</sup> BAUMANN/SCHOTTROFF, Prostitution, 452.

<sup>146</sup> FECHTER/SUTTER REHMANN, Sexualität, 520.

<sup>147</sup> Vgl. hierzu DIES., Frau / Mann, 151.

<sup>148</sup> Vgl. DIES., Sexualität, 520.

<sup>149</sup> Eine wirklich aktive Initiative gehörte sich hierbei jedoch vornehmlich für den Ehemann (vgl. ebd.).

<sup>150</sup> Vgl. ebd.

abgewertet.<sup>151</sup> Letztlich ist Prostitution das Symptom einer antiken Gesellschaft, in der finanzieller Notstand zu Versklavung bzw. zur Aufgabe der Rechte am eigenen Körper führen konnte und in der *Frauen* der (sexuellen) Passivität verpflichtet waren. Weibliche Personen, die den heterosexistischen Normen des Kyriarchats nicht entsprachen – sei es durch übermäßige bzw. außereheliche Aktivität, den Verzicht auf Kinderzeugung oder durch eine homosexuelle Identität –<sup>152</sup>, muss folglich eine besondere Verletzlichkeit attestiert werden.

Auch wenn die Ungleichheitskategorie *Herkunft/Ethnizität* in der Antike nicht die ‚rassischen‘ Konnotationen aufwies, die die Wissenschaft der Neuzeit ihr verliehen hat,<sup>153</sup> konnte der Status einer Person als „Fremde:r“ dennoch als maßgeblich identitätsbildend empfunden werden. Anders ließe sich kaum erklären, warum „fremde“ Menschen, sogenannte ξένοι, in einer heimatverschiedenen Stadt auf die Gewährung besonderen Rechtsschutzes angewiesen waren.<sup>154</sup> Die Möglichkeit eines solchen herkunftsbedingten Sonderstatus galt in erster Linie Reisenden und wurde als Geste der Gastfreundschaft auch von den Evangelien positiv aufgenommen (vgl. z. B. Mt 25,35); nichtsdestoweniger konnten Barrieren des kulturellen Habitus bzw. der Ethnizität insbesondere für bereits geschwächte und daher leicht angreifbare Personengruppen schwer zu überwinden sein: „Während in antiken Ethiken die Gastfreundschaft Fremden gegenüber hoch bewertet wird, sind Flüchtlinge und andere Entwurzelte kein eigener Gegenstand ethischer Reflexion.“<sup>155</sup> Besonders in Verbindung mit anderen, bereits wirksam gewordenen Unterdrückungsmechanismen (z. B. infolge von Versklavung) konnte somit die abgelegene Herkunft einer Person ihre soziale Verletzlichkeit inmitten eines Zusammenschlusses aus Einheimischen nochmals potenzieren.

In enger Verbindung zu der kulturellen Herkunft einer Person steht zuletzt deren religiöse Selbstverwirklichung; *Religion* ist somit die noch verbleibende Ungleichheitskategorie, die einen Identitätswurf zusätzlich fragmentieren kann und vor allem innerhalb der lukanischen Apostelgeschichte an Bedeutung gewinnt: Bemüht diese sich nämlich – wie in Kap. 3.1 erkannt – um einen Aufweis der Kontinuität zwischen jüdischem und christlichem Glauben und adressiert dabei eine überwiegend nicht-christliche Leser:innenschaft, stellt ihr Bild von „den“

---

<sup>151</sup> Vgl. FECHTER/SUTTER REHMANN, *Frau / Mann*, 153. Zur paulinischen Stigmatisierung von sexuell aktiven Frauen vgl. zudem SCHOTTROFF, *Lydias ungeduldige Schwestern*, 64: „Die ‚natürliche‘ Biologie schreibt also Aktivität für Männer und Passivität für Frauen fest. Frauen, die sich diesem Benutztwerden durch Männer entziehen und einen ‚widernatürlichen‘ (*para physin*) Gebrauch von ihrem Körper machen, sind den Leidenschaften hingegeben, die Unehre mit sich bringen, sagt Paulus.“

<sup>152</sup> Vgl. SCHOTTROFF, *Lydias ungeduldige Schwestern*, 64f.; FECHTER/SUTTER REHMANN, *Sexualität*, 520.

<sup>153</sup> Vgl. LEUTZSCH, *Eunuch*, 419f.

<sup>154</sup> Vgl. Christa SCHÄFER-LICHTENBERGER/Luise SCHOTTROFF, *Art. Fremde / Flüchtlinge*, in: Crüsemann, Frank u. a. (Hgg.), *Sozialgeschichtliches Wörterbuch zur Bibel*, Gütersloh 2009, 161.

<sup>155</sup> Ebd. So war bspw. die Flucht von Sklav:innen aus ihren Abhängigkeitsverhältnissen als „sicherer Weg in Armut und Gefährdung in jeder Hinsicht“ einzuordnen (ebd., 160).

Jüd:innen gegenüber „den“ Christ:innen einen interessanten Untersuchungsgegenstand dar: Einer teils durch den lukanischen (verallgemeinernden) Sprachduktus suggerierten, negativ konnotierten Homogenität vor allem des Judentums (vgl. erklärend hierzu Anm. 101), muss die Erkenntnis entgegengestellt werden, dass die Separation frühchristlicher Gemeinden aus ihrem jüdischen Umfeld einer dialektischen Dynamik aus *Differenz – Konvergenz* unterlag.<sup>156</sup> Monoperspektivische „Erklärungs“-Ansätze, wie bspw. das längst überwundene ‚Substitutionsmodell‘<sup>157</sup>, werden diesem vieldimensionalen Entwicklungsprozess nicht gerecht und müssen daher einer Sensibilität insbesondere auch für die Voreingenommenheit biblischer Texte weichen, denn:

„Texte sind nicht frei von Interessen. Dies gilt auch für die antiken Aussagen über das Verhältnis von Juden und Christen, die sich größtenteils einflussreichen ‚orthodoxen‘ Stimmen verdanken. Dort, wo sie vermeintlich gegebene kollektive Identitäten beschreiben, mag es sein, dass sie diese allererst zu produzieren suchen. Bestimmten Interessen folgend mögen sie dort Brüche akzentuiert und Ausgrenzungen angestrebt haben, wo andere Kontinuitäten sahen und lebten.“<sup>158</sup>

Auch die Glaubensrichtung ‚christlich‘ lässt sich weiter differenzieren in ‚juden-‘ und ‚heidenchristlich‘, womit zugleich verwiesen ist auf wesentliche, teils strittige Identitätsmarker innerhalb Christus-gläubiger Gemeinden: So erklären bspw. Vertreter des sog. ‚gesetzesfreien Heidenchristentums‘ den Verzicht auf Beschneidung zum vermeintlichen Kriterium einer heidenchristlichen Identität<sup>159</sup> bzw. einer gänzlichen Ablehnung der Tora; insofern pflegen sie einen androzentrischen<sup>160</sup>, antijüdischen Umgang mit der Tatsache,

„daß das frühe Christentum [...] von jüdischen Frauen, von Frauen nichtjüdischer Herkunft, die schon vor der Begegnung mit der Botschaft des Messias jüdisch lebten, und von Frauen nichtjüdischer Herkunft, die die Botschaft vom Messias Jesus annahmen, getragen wurde.“<sup>161</sup>

### 3.3 Die Sichtbarkeit weiblich gelesener Personen bei Lukas

Die umrissenen soziokulturellen bzw. ideologischen Standortbedingungen, aus denen das lukanische Doppelwerk hervorgegangen ist, formten das Umfeld für eine heterogene Gesellschaft, in der ‚Identität‘ sich aus verschiedenen – hier bspw. den sechs zuvor

---

<sup>156</sup> Vgl. Christian STRECKER, Art. Judentum / Christentum, in: Crüsemann, Frank u. a. (Hgg.), Sozialgeschichtliches Wörterbuch zur Bibel, Gütersloh 2009, 280. Denn: „Es will bedacht sein, dass enge soziale Beziehungen inhaltliche Differenzen nicht unbedingt ausschließen und sich soziale Separationen umgekehrt auch trotz weitgehender inhaltlicher Konvergenzen vollziehen können.“ Ein gegensätzlicher Gebrauch der Denominationen ‚jüdisch‘ und ‚christlich‘ will daher wohlbedacht sein, wenn nicht sogar gänzlich vermieden werden, um einer anti-jüdischen Sprechweise gar nicht erst Raum zu gewähren.

<sup>157</sup> Vgl. ebd., 280f.

<sup>158</sup> Ebd., 280. Für eine nicht erschöpfende, aber um Differenziertheit bemühte Verhältnisbestimmung von Judentum und Christentum vgl. ebd., 280–282. Diesem Überblick ist eine ausführlichere Systematisierung und ideologiekritische Einordnung verschiedener Trennungsmodelle hinzuzufügen, die u. a. geleistet wird von Maria NEUBRAND MC und Johannes SEIDEL SJ in: DIES., Ist das Neue Testament antijüdisch? Nostra Aetate 4 als bleibende Herausforderung für die neutestamentliche Exegese, in: Schreiber, Stefan/Schumacher, Thomas (Hgg.), Antijudaismen in der Exegese? Eine Diskussion 50 Jahre nach „Nostra Aetate“, Freiburg 2015, 290–297.

<sup>159</sup> Die häufig als einer judenchristlichen Identität überlegen dargestellt wurde, woran sich das Bedürfnis abzeichnet, „sich als christliche Kirche vom Judentum abzugrenzen“ (SCHOTTROFF, Lydias ungeduldige Schwestern, 28). Vgl. hierzu die weiteren antijudaismussensiblen Bemerkungen in ebd., 27–30.

<sup>160</sup> Weil durch die Beschneidung auf Männer zentriert; vgl. ebd., 29.

<sup>161</sup> Ebd. erklärend hierzu auch Anm. 113.

konzeptualisierten – Kategorien konstituiert. Kommen dabei mehrere, jeweils von der Normgesellschaft abweichende Ungleichheitsverhältnisse in einzelnen Personen zur Überschneidung, dann ist im Sinne CRENSHAWs nicht von einer Addition, sondern von einer vielfachen Potenzierung ihrer jeweiligen Ausgrenzungserfahrung auszugehen: Demgemäß erhöht sich – in der von CRENSHAW nachgezeichneten Analogie –<sup>162</sup> das Risiko eines Unfalls (sc. einer Diskriminierungserfahrung) und somit der Verletzung einer Person, je stärker die ‚Handelsrouten‘<sup>163</sup> ihrer Identität befahren sind:<sup>164</sup> Wie die sozialgeschichtliche Betrachtung aus Kap. 3.2 gezeigt hat, sind vornehmlich *Frauen* als diejenigen Personen auszuweisen, die im Umfeld des Neuen Testaments schutzbedürftig, weil von vielfältigen Unterdrückungsmechanismen des Kyriarchats betroffen sind: Es könnte in diesem Zusammenhang die Tendenz naheliegen, Sklavinnen, Prostituierte, Witwen ohne männlichen Vormund oder aus anderen Gründen marginalisierte<sup>165</sup> *Frauen* aus einer Geschichte des Heils auszuklammern, markieren sie doch Momente störender Diskontinuität innerhalb einer organisch bzw. kontinuierlich gedachten Gesamtkomposition. Und doch verhilft gerade Lukas diversen *Frauengestalten* zu einer literarischen Sichtbarkeit, aufgrund derer er von vielen Wissenschaftler:innen gar als ‚Evangelist der Frauen‘ profiliert wird.<sup>166</sup>

Das offenbar lukanische Spezifikum, weiblichen Personen einen besonderen Platz innerhalb des Doppelwerks von Evangelium und Apostelgeschichte einzuräumen, wurde vorstehend bereits im Hinweis auf sogenannte „Gender-Doubletten“<sup>167</sup> implizit (vgl. Anm. 128): Auch die im vierten Kapitel zugrunde gelegte Perikope Apg 9,36–43 (Episode über eine *Frau* namens Tabitha) steht in direkter literarischer sowie inhaltlicher Nähe zu einer Episode,

<sup>162</sup> Vgl. hierzu CRENSHAW, *Demarginalizing*, 149.166.

<sup>163</sup> Dieser Ausdruck dient als Reminiszenz an KARTZOWS Prinzip der ‚negotiated identities‘.

<sup>164</sup> Vgl. hierzu JANSSEN, *Hermeneutik*, 109.

<sup>165</sup> Bei einer übergreifenden Betrachtung des lukanischen Doppelwerks kann auch die Ungleichheitskategorie ‚Körper‘ interessante Perspektiven erschließen, die für die Tabitha-Episode insbesondere im Kontext bzw. als Voraussetzung erfahrenen Heils von Interesse sein werden. Beispielhaft lassen die beiden Erzählungen über die blutflüssige Frau (vgl. Lk 8,42b–48) und die verkrümmte Frau (vgl. Lk 13,10–17) den Schluss zu, dass körperlich versehrte (weibliche) Personen in der antiken Gesellschaft aus der Normgesellschaft herausgestochen sind und dennoch (oder gerade deswegen?) zu ‚Adressatinnen des erlösenden Wirkens Jesu‘ wurden (Marinella PERRONI, *Jüngerinnen*, aber nicht Apostolinnen. Das lukanische Doppelwerk, in: Dies./Navarro Puerto, Mercedes [Hgg.], *Evangelien. Erzählungen und Geschichte* [Die Bibel und die Frauen 2.1], Stuttgart 2012, 167). Vgl. hierzu auch Andreas RUWE/Dierk STARNITZKE, *Art. Krankheit / Heilung*, in: Crüsemann, Frank u. a. (Hgg.), *Sozialgeschichtliches Wörterbuch zur Bibel*, Gütersloh 2009, 319, wo Krankheit im Kontext des lukanischen Doppelwerks als Anlass zu einer ‚Isolation von sozialen Zusammenhängen‘ identifiziert wird.

<sup>166</sup> Wie u. a. bemerkt von PERRONI (vgl. *Jüngerinnen*, 167).

<sup>167</sup> FECHTER/SUTTER REHMANN, *Frau / Mann*, 154. Beispiele für solche programmatischen „Gender-Doubletten“ sind im Lukasevangelium: (*für das Motiv ‚Befreiung von Unreinheit‘*): die Heilung eines besessenen Mannes (vgl. Lk 8,26–39) – die Heilung einer blutenden Frau (vgl. Lk 8,40–48), (*für das Motiv ‚Solidarität mit Fremden/Gastfreundschaft‘*): das Gleichnis vom barmherzigen Samariter (Lk 10,25–37) – die Erzählung über Maria und Marta (vgl. Lk 10,38–42), (*für das Motiv ‚Botschaft vom Reich Gottes‘*): das Gleichnis vom Senfkorn (vgl. Lk 13,18f.) – das Gleichnis vom Sauerteig (vgl. Lk 13,20f.), das Gleichnis vom verlorenen Schaf (vgl. Lk 15,1–7) – das Gleichnis von der verlorenen Drachme (vgl. Lk 15,8–10), (*für das Motiv ‚Inspektion Jesu Grabes‘*): Frauen an Jesu Grab (vgl. Lk 24,1–11) – Petrus an Jesu Grab (vgl. Lk 24,12).

die von einem *Mann* (Äneas) handelt (vgl. Apg 9,32–35). Erstgenannte Erzählung hebt sich allerdings, wie noch zu untersuchen sein wird, hinsichtlich seines (sprachlichen und motivlichen) Detailreichtums, seiner Dramaturgie und intertextuellen Vernetzung erkennbar von seinem „männlichen“ Pendant ab und verschiebt das erzählerische Schwergewicht somit auf den „weiblichen“ Part; und das trotz seiner sekundären Stellung.<sup>168</sup>

Im Rahmen einer statistischen Betrachtung ist es dann u. a. Marinella PERRONI, die eine auffallend große Zahl an lukanischen Perikopen mit Handlungsträgerinnen in ihrem Zentrum bemerkt;<sup>169</sup> unter ihnen befinden sich für das Lukasevangelium bspw. die Erzählungen über die Sünderin (vgl. Lk 7,36–50), die Schwestern von Betanien (vgl. Lk 10,38–42) und die arme Witwe (vgl. Lk 21,1–4) – für die Apostelgeschichte verlangen insbesondere kleinere Einheiten frühchristlicher Geschichtsschreibung Geltung, so z. B. über die Purpurchändlerin von Philippi (vgl. Apg 16,13f.) und Damaris von Athen (vgl. Apg 17,34). Hinter der quantitativ bemerkenswerten Präsenz von *Frauen* mit heterogenen Lebenswirklichkeiten innerhalb des lukanischen Doppelwerks vermutet PERRONI ein programmatisches Anliegen des Evangelisten: Auf der Linie von Kap. 3.1 – das im lukanischen Doppelwerk eine Dynamik der Veränderung, mit PERRONIS Worten, „Anzeichen eines Übergangs“<sup>170</sup> markiert hat – liegt auch die Schlussfolgerung Letzterer mit Blick auf eine mögliche Absicht des Lukas: Sowie die Anfänge frühchristlicher Gemeinden *per se* Prozesse der Grenzbewältigung darstellten und dabei jüdische sowie nicht-jüdische Personen (sog. ‚Heid:innen‘) adressierten (also religionsübergreifend), scheint es naheliegend für Lukas gewesen zu sein, „die Geschichte der christlichen Ursprünge auch im Hinblick auf Frauen [also geschlechterübergreifend; T.O.] durchzudeklinieren“<sup>171</sup>. Die Öffnung des christlichen Glaubensdiskurses für alle Teile der Gesellschaft (Jüd:innen – Nichtjüd:innen, Männer – *Frauen*, gesellschaftlich Konforme – Nonkonforme etc.) sowie das Herstellen einer Anschlussfähigkeit für plurale Lebensentwürfe, scheinen demnach dezidiertes Bestreben des lukanischen Verfassers gewesen zu sein.

Die hiermit angesprochene *Quantität frauenzentrierter* Perikopen sollte jedoch weiterführend nicht isoliert beurteilt und vorschnell als Beleg für eine ausnehmende Zugewandtheit des Lukas gegenüber *Frauen* gewertet werden, sondern vielmehr den Blick

---

<sup>168</sup> Ein Beispiel für eine Gender-Doublette, die die Geltung der Frau durch erzählerische Verkürzung mindert, findet sich hingegen in Mk 1,21–28 (detailliert erzählte Heilung eines besessenen Mannes) bzw. Mk 1,29–31 (Heilung der Schwiegermutter Petri in denkbar kurzer Fassung): Ein in dieser Doublette besonders augenfälliger Unterschied betrifft den jeweiligen verbalen Umgang mit den Heilsempfänger:innen: Denn während in ersterer Episode dem besessenen Mann sogar zugestanden wird, seine emotionale Erregung sprachlich geltend zu machen (vgl. Mk 1,24: „Was haben wir mit dir zu tun, Jesus von Nazaret?“), sprechen die Jünger in letzterer Passage lediglich „mit Jesus *über* sie [Petri Schwiegermutter; T.O.]“ (Mk 1,30; Kursivsetzung T.O.).

<sup>169</sup> Vgl. PERRONI, Jüngerinnen, 167f.

<sup>170</sup> Ebd., 180.

<sup>171</sup> Ebd., 168.

auch für die *Qualität* jener Erzählungen schärfen.<sup>172</sup> Hieraus ergibt sich die Frage, ob ebendiese lukanischen Texte neben ihrer empirisch erhebaren Anzahl auch in ihrer jeweiligen (sprachlichen, stilistischen, figurbezogenen, kurz: ideologischen) Umgangsweise den erwähnten *Frauen* ihre verdiente Sichtbarkeit verleihen. Ein Antwortversuch könnte sich bspw. von dem Ansatz her entwickeln, den Silvia PELLEGRINI in ihrem Aufsatz *Frauen ohne Namen in den kanonischen Evangelien* begründet: Lässt sich ein Muster hinter der expliziten Benennung oder aber Namenlosigkeit/Anonymität von *Frauenfiguren* innerhalb der jeweiligen Evangelien erkennen und wenn ja, gibt dieses Aufschluss über die Erzählfunktion an ihrem literarischen Standort?<sup>173</sup>

Ohne PELLEGRINIS Auswertung der jeweiligen prozentualen Anteile<sup>174</sup> im Detail rekonstruieren zu können, sei ihre abschließende, für die vorliegende Arbeit allerdings leider kaum Klarheit schaffende Bilanz zu skizzieren: DIES. hält nämlich fest, dass zwar der Anteil explizit benannter *Frauen* in den Evangelien deutlich unter dem Anteil namenloser *Frauen* liege; dass aber insbesondere letzteren anonymen Figuren ein lobenswerter Charakter und somit das Potenzial zur Vorbildfunktion attribuiert werde.<sup>175</sup> Namenlosigkeit korreliert also – gemäß PELLEGRINIS Ausführungen – nicht mit einer geringeren Wertschätzung der einzelnen weiblichen Personen, ganz im Gegenteil: Während „[d]ie männlichen anonymen Charaktere [...] sowohl positiv als auch negativ dargestellt [sind]“, würden „die weiblichen [anonymen Charaktere; T.O.] durchweg positiv charakterisiert“<sup>176</sup>, was die Theologin zu der zugespitzten Schlussbemerkung „Frauen ohne Namen – Beispiele ohne Makel!“<sup>177</sup> führt. Sie empfindet diese Erkenntnis offenkundig als einen Gewinn für die ideologische Umwelt der Evangelien, da durch die Anonymität einzelner *Frauen* auch „das Spenden, der Mut, der Glaube und die Treue, die Liebe, die Kraft und die Zuneigung zu Jesus [...] keinen Namen“<sup>178</sup> hätte und somit eine

---

<sup>172</sup> Vgl. PERRONI, Jüngerinnen, 168.

<sup>173</sup> Vgl. Silvia PELLEGRINI, *Frauen ohne Namen in den kanonischen Evangelien*, in: Perroni, Marinella/Navarro Puerto, Mercedes (Hgg.), *Evangelien. Erzählungen und Geschichte (Die Bibel und die Frauen 2.1)*, Stuttgart 2012, 383f.

<sup>174</sup> Vgl. hierfür die ausführlichen tabellarischen Übersichten in ebd., 413–420.

<sup>175</sup> Vgl. ebd., 390. Die für das Lukasevangelium (nicht aber für die Apostelgeschichte) zusammengestellten Daten (vgl. ebd., 413) sind folgendermaßen auszuwerten: Von insgesamt 21 erwähnten *Frauenfiguren* bei Lk sind acht mit Namen belegt und 13 anonym. Dieses Verhältnis von 8:13 steht weiteren Verhältnissen von 7:11 (insg. 18 Figuren bei Mt), 5:8 (insg. 13 bei Mk) und 4:4 (insg. 8 bei Joh) gegenüber. *Frauen* scheinen also tatsächlich im Lukasevangelium – quantitativ betrachtet – die größte Sichtbarkeit zu erlangen, wobei das Verhältnis ihrer Benennung (rund 38 % erhalten einen Eigennamen) bspw. hinter dem entsprechenden Verhältnis bei Joh (zwar nur acht Erwähnungen, davon aber 50 % mit Eigennamen) zurücksteht. Folgt man PELLEGRINIS These und geht davon aus, dass unbenannte *Frauen* in den Evangelien ausschließlich positiv charakterisiert werden (vgl. PELLEGRINI, *Frauen ohne Namen*, 410), dann scheint sich die Mehrheit an durchweg positiv gezeichneten *Frauenfiguren* (nämlich mind. 13) bei Lukas zu verorten. Ist er also tatsächlich der „Evangelist der [vorbildhaften] Frauen“?

<sup>176</sup> PELLEGRINI, *Frauen ohne Namen*, 410.

<sup>177</sup> Ebd., 412.

<sup>178</sup> Ebd., 411.



allgemeine Anschlussfähigkeit an Jesu Botschaft hergestellt werde.<sup>179</sup> Die vorliegende Arbeit will PELLEGRINIS Schlussfolgerung allerdings mit Bedacht rezipieren: Zwar schließt ihr Argumentationsgang nicht aus, dass auch Frauen *mit* Namen positiv gezeichnet werden, aber es gilt doch viel kritischer mit dem Befund umzugehen, dass eine Frau scheinbar vor allen Dingen dann wertvoll und nachahmenswert porträtiert wird, wenn sie *keinen* Namen erhält und somit keinen tatsächlichen Anhalt in der Realität findet.

Die nachfolgenden Untersuchungen wollen sich von dem Indiz des Eigennamens nicht gänzlich verabschieden (zumal sich dieser in besonderer Weise als repräsentativ erweisen wird), aber der Qualität lukanischer Zeugnisse über *Frauen* dennoch mit einem anderen Schwerpunkt auf den Grund gehen: Kap. 4 wendet sich einer Einzelfallbetrachtung zu, die eine weibliche Person namens Tabitha ins Zentrum der Untersuchungen stellt und sie am konkreten Standort ihres Auftretens (in Apg 9,36–43) näher beleuchtet.

#### **4. μαθήτρια Ταβιθά – eine (stumme?) Stimme der Mehrstimmigkeit**

Der vierte und letzte thematische Komplex der vorliegenden Abschlussarbeit wendet sich der Perikope Apg 9,36–43 zu, die in klassischer Kommentarliteratur eine marginale Beachtung findet,<sup>180</sup> sich jedoch seit dem Aufkommen dezidiert feministischer Stimmen einen Platz auch in der neueren Exegese verschafft hat: Insbesondere die Auslegungsansätze der Theologinnen Ivoni RICHTER REIMER, Janice Capel ANDERSON und Friederike ERICHSEN-WENDT werden nachfolgend als diskursbereichernd erachtet, vor allem da sie sich der Episode über Tabitha auf methodisch vielfältige Weise nähern (s. skizzenhaft Kap. 4.1). Das analytische Instrumentarium und relevante Wissen, das im Verlauf der vorstehenden Kapitel 2 und 3 erschlossen wurde und nun konkrete Anwendung am Beispiel jener Perikope finden soll, stellt dabei ein Spezifikum der vorliegenden Arbeit dar: Zwar ist das Methodenrepertoire der Intersektionalität im Kontext der Apostelgeschichte schon zum Einsatz gekommen,<sup>181</sup> hat dabei jedoch nicht das befreiende Potenzial der jeweiligen Erzählung herausgestellt, sondern lediglich die (freilich wichtige) Untersuchung möglicher (Mehrfach-)Unterdrückungsmechanismen fundiert: Die nachfolgenden Erläuterungen zum lukanischen Text wollen hingegen nicht nur für mögliche Unterdrückungsmechanismen sensibel bleiben, sondern insbesondere den Beitrag der Perikope zur Bewältigung *inter-* sowie *intrapersoneller* Grenzen würdigen.

---

<sup>179</sup> Vgl. PELLEGRINI, Frauen ohne Namen, 411.

<sup>180</sup> Zugespielt diagnostiziert ANDERSON (Reading Tabitha, 112) die Stellung der Perikope folgendermaßen: „For many modern biblical scholars the story has little or no significance for the overall interpretation of Acts or for the reconstruction of early church history.“ Zu zeigen, dass entgegen einer solchen Indifferenz die Erzählung von Tabitha dennoch gewinnbringend in einen gegenwärtigen Diskurs eingebracht werden kann, ist Ziel der nachfolgenden Untersuchungen.

<sup>181</sup> Vgl. z. B. LEUTZSCH, Eunuch, 406–430.

#### 4.1 Zum theologischen Interesse an Apg 9,36–43

Die exegetischen Interessenschwerpunkte der schon genannten drei Theologinnen (RICHTER REIMER, ERICHSEN-WENDT, ANDERSON) stimmen im Kern zwar darin überein, dass sie ihre Deutungsansätze alle von der „Protagonistin“<sup>182</sup> von Apg 9,36–43 her entwickeln und somit – dem Imperativ BROOTENS entsprechend – eine Frau ins Zentrum ihrer Untersuchungen stellen. Allerdings tun sie dies auf methodisch heterogene Weise; ANDERSONS Konzept lässt sich wohl am genauesten von den beiden anderen Herangehensweisen abgrenzen: Ihr Augenmerk liegt auf einer systematischen, diachronen Zusammenschau verschiedener Lesarten der obigen Perikope. In Gestalt einer meta-literarischen Analyse strebt ANDERSON eine Sensibilität für die Zeitgebundenheit exegetischer Auslegungstraditionen an und rekonstruiert hierfür u. a. die Lesarten einer dezidiert „männlichen“ Wissenschaft der Moderne und früheren Kirchengeschichte,<sup>183</sup> sowie aber auch feministische (Frauen-)Stimmen der Neuzeit und Moderne.<sup>184</sup> Ihre Errungenschaft besteht in dem Aufweis einer grundlegenden Abhängigkeit der Rezeptionsgeschichte eines Textes von den spezifischen Ideologien und Interessen seiner Leser:innen.<sup>185</sup> Wenngleich die vorliegende Arbeit ANDERSONS Einsichten in gezielter Auswahl für sich nutzbar machen will – insbesondere bei einer kritischen, ‚verdachts‘-geleiteten Betrachtung von Apg 9,36–43 –, weist sie dennoch bedeutend weniger meta-literarische Züge auf und bemüht sich vielmehr um eine direkte Auslegung der Perikope: Insofern steht sie dann auch RICHTER REIMERS und ERICHSEN-WENDTS Ansätzen näher, widmen sich doch beide Theologinnen den „kleine[n] Details im Text“<sup>186</sup> sowie weiterführend den soziokulturellen Verstehenshintergründen jener Episode.<sup>187</sup> RICHTER REIMERS exegetische Schlüsse bereichern ihr monografisches Gesamtwerk *Frauen in der Apostelgeschichte des Lukas* und werden gerahmt durch wesentliche Erkenntnisse der Sozialgeschichte, gerade zu Themen wie Gemeindeförderung, Gerechtigkeitsverständnis und Auferstehungsglauben. ERICHSEN-WENDTS Beitrag bewegt sich im formal begrenzten Rahmen der Zeitschrift *Biblische Notizen* und legt seinen Schwerpunkt auf kulturelle Entstehungsfaktoren und textimmanente sowie textüberschreitende Deutungsimplicate.

---

<sup>182</sup> Friederike ERICHSEN-WENDT, *Tabitha – Leben an der Grenze. Ein Beitrag zum Verständnis von Apg 9,36-43*, in: BN 127 (2005) 68.

<sup>183</sup> Vgl. ANDERSON, *Reading Tabitha*, 112–120.

<sup>184</sup> Vgl. ebd., 120–133.

<sup>185</sup> Vgl. ebd., 133f.

<sup>186</sup> RICHTER REIMER, *Frauen in der Apostelgeschichte*, 24.

<sup>187</sup> Vgl. ERICHSEN-WENDT, *Leben an der Grenze*, 71–85. Was von DERS. als lohnenswert erachtet wird, allerdings nicht den Schwerpunkt dieser Arbeit bilden soll, ist eine historische Verortung der Protagonistin Tabitha: So äußert ERICHSEN-WENDT (ebd., 70f.) nämlich die Annahme, „dass die Erzählung [Apg 9,36–43; T.O.] bei den ersten Rezipienten nur dann plausibel gewesen sein konnte, wenn sie wenigstens einen Anhalt in der Wirklichkeit gehabt hat“.

Das theologische Interesse der nachfolgenden Untersuchungen gilt – wie auch im Falle der skizzierten Ansätze – einzig der Figur Tabitha und ihrem literarischen Umfeld. Durch diesen Fokus sieht sich die Arbeit auch nicht in der *Pflicht*, bestimmte Aussagen über die Perikope zu konstruieren, was ANDERSON vor allem der einschlägigen „männlichen“ Kommentarliteratur vorhält.<sup>188</sup> Vielmehr erkennt sie die *Chance*, aus textimmanenten Ressourcen schöpfen und mögliche, bislang nicht bedachte Deutungsansätze erkunden zu können.

## **4.2 Eine hermeneutische Annäherung unter exegetischen Gesichtspunkten**

Um ein begründetes Verständnis des Textstücks Apg 9,36–43 zu erlangen und dieses weiterführend in einem intersektionalen Horizont zu erschließen, soll nachfolgend zuallererst dessen Inhalt gesichert werden (Kap. 4.2.1). Anschließend gilt es, die Einbettung der Perikope in ihren literarischen Ko-/Intertext sowie ihre soziokulturelle Verortung in die Betrachtung miteinzubeziehen (Kap. 4.2.2), bevor sprachliche (Kap. 4.2.3.1), dezidiert intersektionale (Kap. 4.2.3.2) und „andere“ Fragestellungen (Kap. 4.2.3.3) eine Text- und Charakteranalyse (insg. Kap. 4.2.3) bereichern werden. Kap. 4 schließt mit einer Bilanzierung des Ertrags dieser Analyse für den intersektionalen Feminismus (Kap. 4.3) und leitet zuletzt zum Fazit der gesamten Arbeit über (Kap. 5).

### **4.2.1 Inhaltliche Erfassung**

Die Perikope, die sich gemäß EÜ<sup>189</sup> (2016) im neunten Kapitel der Apostelgeschichte unterhalb der sekundären Überschrift „Petrus in Lydda und Joppe“ narrativ entfaltet, setzt ein mit dem Verweis auf den aktuellen Standort der Erzählung (sc. Joppe) sowie mit direkter Fokussierung auf die im Zentrum stehende Persönlichkeit: die solidarisch gezeichnete, als „Jüngerin“ betitelt und namentlich identifizierte Frau Tabitha (vgl. Apg 9,36). Nach dem unmittelbaren Bericht darüber, dass Letztere infolge einer Erkrankung gestorben ist und ihr Leichnam anschließend gewaschen sowie aufgebahrt wurde (vgl. V. 37), entwickelt sich ab V. 38 der Haupteerzählstrang: Petrus ist, so schreibt der Verfasser, auf drängendes Geheiß der Jünger:innen aus dem örtlich nahegelegenen Lydda angereist und hat dann in Joppe das Haus aufgesucht, in dem Tabithas Körper aufbewahrt wird (vgl. V. 39f.). Dort angekommen, bietet sich ihm folgende Szene: Die in Joppe ansässigen Witwen zeigen tiefe Anteilnahme am Tod der Tabitha und legen Petrus Kleidung vor, die sie von Letzterer erhalten haben (vgl. V. 39). Unter Ausschluss aller zuvor Anwesenden wendet Petrus sich dann dem Leichnam in kniender Gebetshaltung zu und befiehlt

---

<sup>188</sup> Vgl. ANDERSON, Reading Tabitha, 112: „The story [Apg 9,36–43; T.O.] fares better in scholarly commentaries, which must find something to say about each pericope.”

<sup>189</sup> Sowohl die Passage aus der maßgebenden Einheitsübersetzung (2016) als auch der altgriechische Grundtext aus dem *Novum Testamentum Graece* (NA28) und die Übersetzungsvariante der *Bibel in gerechter Sprache* sind zur vereinfachten Einsicht dem Anhang (Kap. 7) beigelegt.

ihm mit namentlicher Anrede, aufzustehen (vgl. V. 40). Sowie Tabitha dieser Aufforderung nachgekommen ist (vgl. V. 40), wird ihre Auferweckung für alle Öffentlichkeit einsichtig (vgl. V. 41) und als Anlass zum Glauben geltend gemacht (vgl. V. 42). Die Perikope schließt mit dem Verweis auf Petri weiteren Aufenthalt in Joppe im Haus des Gerbers Simon (vgl. V. 43).

#### 4.2.2 Literarische Ko- und soziokulturelle Kontextualisierung

Das Programm der Apostelgeschichte ist – wie bereits im Verlauf des dritten Kapitels betont – im Kern einem theologischen Transformationsprozess verhaftet: Die lukanischen Erzählungen versuchen sukzessive einsichtig zu machen, wie „sich das von Gott geschenkte Heil [...] in der Zeit der Kirche unaufhaltsam aus[breitet]“<sup>190</sup>. In einer solchen denkbar dynamischen Geschichte eine konstante Entwicklungslinie nachzeichnen zu wollen, wie es bspw. die schon erwähnte Schematisierung nach PESCH vermuten lässt,<sup>191</sup> kann zwar einer ersten Orientierung über das Gesamtwerk dienlich sein, sollte aber nicht zu einer Verkennung der Komplexität ebenjenes Vorgangs verleiten. Die je nach Kommentar geringfügig abweichende Überschrift „Der Beginn der Heidenmission“, unter die auch die zu untersuchende Passage fällt,<sup>192</sup> insinuiert einen strukturmäßig zwar hilfreichen, aber realhistorisch kaum durchzuhaltenden Einschnitt des sog. ‚Heidenchristentums‘ (zur Problematik dieses Konzepts vgl. erklärend Anm. 113) und somit die vermeintliche Überwindung des sog. ‚Judenchristentums‘. Dass aber gerade der Episode von Tabitha eine konfessionsbezogene Leerstelle eingesetzt und also kein abschließendes Urteil über etwaige Glaubensformen festgeschrieben wird, soll noch explizit herauszustellen sein. Abseits derartiger Ordnungsversuche geben der (eng gefasste) Ko- sowie (weiter gefasste) Intertext Aufschluss über das literarische Umfeld, in dem sich die zugrunde gelegte Perikope Apg 9,36–43 entwickelt, und wirken somit maßgeblich auf ihren Sinntransport ein: Bei einer Ko-Textualisierung der Tabitha-Episode rückt zum einen die vorausgehende Erzählung über die Heilung des Äneas in Lydda (vgl. Apg 9,32–35) sowie zum anderen das anschließende Zeugnis über die Bekehrung des heidnischen Hauptmannes Kornelius (vgl. Apg 10,1–48) ins Zentrum der Aufmerksamkeit.

Einer von Jürgen ROLOFF bevorzugten kombinierten Betrachtung von Apg 9,32–35 und Apg 9,36–43 sowie dessen Auffassung, dass „[d]ie zwei kleinen Wundergeschichten [...] einen Vorspann zur Korneliusgeschichte [bilden]“<sup>193</sup>, steht die Empfehlung Josef ZMIJEWSKIS

---

<sup>190</sup> ZMIJEWSKI, Apostelgeschichte I, 28. Vgl. hierzu auch WEISER, Apostelgeschichte IV, 32.

<sup>191</sup> Vgl. PESCH, Apostelgeschichte II, 41.

<sup>192</sup> Vgl. ebd., 317; MUBNER, Apostelgeschichte III, 60; Jürgen ROLOFF, Die Apostelgeschichte [V] (NTD 5), Göttingen 192010, 158.

<sup>193</sup> ROLOFF, Apostelgeschichte V, 158. Vgl. hierzu auch PESCH, Apostelgeschichte II, 317, wo ROLOFFS These zwar als „umstritten“, aber dennoch aufgrund der geografischen Bezüge zu Lydda und Joppe als naheliegend ausgewiesen wird; vgl. dann hierzu auch ebd., 320.

entgegen, „die beiden Berichte [...] *gesondert* in den Blick zu nehmen“<sup>194</sup>, ebenso wie Ivoni RICHTER REIMERS Kritik an der abwertenden Tendenz jener These.<sup>195</sup> Wendet man sich somit den wenigen, aber prägnanten Versen 32–35 – dem „männlichen“ Teil der durch die Tabitha-Episode komplettierten Gender-Doublette – zu, dann ist Folgendes zu notieren: Äneas<sup>196</sup>, einem Bewohner von Lydda, der aufgrund einer andauernden Lähmung immobil ist, werden Petri Worte „Äneas, Christus heilt dich. Steh auf [gr. ἀνάστηθι; T.O.] und richte dir dein Bett!“ zuteil. Allein durch diese Ansprache wird jener von seinen Leiden befreit,<sup>197</sup> folgt daraufhin den Aufforderungen Petri (vgl. V. 34: καὶ εὐθέως ἀνέστη / „Sogleich stand er auf“) und verhilft hierdurch den übrigen Bewohner:innen Lyddas zu einem Erkenntnis- bzw. Glaubensgewinn (vgl. V. 35). Offenkundig integriert die Äneas-Episode (in V. 34 rückgreifend auf das Prädikat ἰᾶται<sup>198</sup> [dt.: [Jesus Christus] heilt“]) die „anthropologische[n] Konstanten“<sup>199</sup> Krankheit und Heilung und formt damit die vordere Klammer des erzählerischen Rahmens, innerhalb dessen sich die Tabitha-Perikope entwickelt. Wenn Petrus nicht nur die Heilung von Tabithas Krankheit (vgl. V. 37: ἀσθενήσασαν) bewirkt, sondern Letztere nach ihrem Tod (vgl. V. 37: ἀποθανεῖν) sogar wieder zum Leben erweckt (vgl. V. 41: ἀνέστησεν), dann erzeugt dies mit Blick auf die voranstehende Passage eine merkliche Steigerung der textlichen Dramaturgie.

Die hintere Klammer des rahmenden Ko-Textes leitet ab Apg 10 von Tabithas Wundererzählung über zu einem Zeugnis, das die Bekehrung des heidnischen Hauptmannes Kornelius in Cäsarea in den Blick nimmt (vgl. Apg 10,1–48): Identifiziert als ein φοβούμενος (Apg 10,2), sc. ein „dem Judentum nahestehende[r] Nichtjude[]“<sup>200</sup> bzw. ein ‚Gottesfürchtiger‘, und mit ausschließlich lobenswerten Charaktereigenschaften belegt (vgl. V. 2), wird Kornelius nach

<sup>194</sup> ZMIJEWSKI, Apostelgeschichte I, 396.

<sup>195</sup> Vgl. RICHTER REIMER, Frauen in der Apostelgeschichte, 55f.

<sup>196</sup> Dass hier gerade der Name eines römischen Heros gewählt wird, der für das vergilische Epos *Aeneis* (Entstehungszeit: ca. zweite Hälfte des ersten Jahrhunderts v. Chr.) namensgebend ist und darüber hinaus eine Reminiscenz an den griechischen, homerischen Odysseus darstellt, scheint sich passend in das hellenistische Wissensrepertoire Lukas’ einzufügen; vgl. hierzu dann Werner SUERBAUM, Art. Vergilius. [4] V. Maro, P., in: Der Neue Pauly 12,2 (2003) 42.50–52. Was von der einschlägigen Literatur nicht erwogen wird, aber an dieser Stelle dennoch vorsichtig bedacht werden soll, ist, dass die namentliche Erwähnung Äneas’ in Apg 9,33 eine schon bekannte (pagane) Gedankenwelt und Geschichte erschließt, in der Motive wie Identitätsfindung, und Transformation sowie eine allgemeine Suchbewegung eine zentrale Bedeutung erhalten. Denn jener ist bekanntermaßen genuin ein Trojaner, der nach der Katastrophe des Krieges seine Identität neu auszuloten, neu zu „verhandeln“ hat, um zuletzt seiner Bestimmung als Stammvater der Römer nachzugehen.

<sup>197</sup> Ein historisierender Ansatz, den Rudolf PESCH (Apostelgeschichte II, 319) in seinen Kommentar einfließen lässt, produziert eine Auslegung, die aufgrund ihrer spekulativen, kaum Grundlage findenden Tendenz nur am Rande erwähnt sei: „Bei dessen [der Äneas-Episode; T.O.] Deutung darf man wohl davon ausgehen, daß die achtjährige Lähmung von Petrus als (psychosomatisches) Streikphänomen durchschaut und durch sein Heilwort, das den Kranken für Jesus Christus und den Auftrag der Gemeinde im Glauben in Anspruch nimmt und herausfordert, durchbrochen wird. Dadurch, daß Äneas vom Lager aufsteht, kann er für Jesus Christus Zeugnis geben.“

<sup>198</sup> Vgl. RUWE/ STARNITZKE, Krankheit / Heilung, 317. Ebenfalls sprachlich vermittelt wird eine Heilung durch den Terminus technicus θεραπεύειν (vgl. ebd.).

<sup>199</sup> Ebd., 315.

<sup>200</sup> Christian STRECKER, Art. Gottesfürchtige / Proselyt / Proselytin, in: Crüsemann, Frank u. a. (Hgg.), Sozialgeschichtliches Wörterbuch zur Bibel, Gütersloh 2009, 228.

einer Vision (vgl. V. 3–6) über mehrere Umwege die Aufmerksamkeit der Jünger:innen, somit auch Petri, zuteil. Dieser gelangt durch den Austausch mit jenem zu folgender Erkenntnis: „Wahrhaftig, jetzt begreife ich, dass Gott nicht auf die Person sieht, sondern dass ihm in jedem Volk willkommen ist, wer ihn fürchtet [gr. ὁ φοβούμενος αὐτόν; T.O.] und tut, was recht ist“ (V. 34f.), dass also auch Heid:innen (V. 45: τὰ ἔθνη<sup>201</sup>) – darunter Kornelius – zu Empfänger:innen göttlichen Heils in Form der Taufe werden könnten (vgl. V. 45–48).

Durch die beiden in sich geschlossenen Erzähleinheiten Apg 9,32–35 und Apg 10,1–48 wird die Tabitha-Perikope in ein zweipoliges literarisches Umfeld eingebettet, das den Themenkomplex ‚Lebensspendung durch Heilung‘ und das Motiv ‚Heil durch Glaubensumkehr‘ miteinander verknüpft. Die durch alle drei Episoden vermittelte Einsicht, dass *Leid* überwunden und *Leben* nachhaltig gesichert werden kann, findet auch auf *intertextueller* Ebene mehrfachen Rückhalt: Ohne im Detail auf sprachliche Spezifika eingehen zu können,<sup>202</sup> ist doch zu notieren, dass in Tabithas Perikope erkennbare Reminiszenzen an zwei therapeutische Erzähleinheiten aus den Vorderen Propheten anklingen; angesprochen sind hiermit das Zeugnis über die Auferweckung eines Witwensohnes durch Elija (vgl. 1Kön 17,17–24) sowie die Auferweckung des Sohnes einer Schunemiterin durch Elischa (vgl. 2Kön 4,8–37). Zeitgenössische Leser:innen, die – wie Lukas – der griechischen Koine mächtig waren und mittels Septuaginta Zugang zu den Schriften der Hebräischen Bibel hatten, dürften bei der Lektüre von Apg 9,36–43 folgende Motive wiedererkannt haben: „*natürlicher*“ *Tod* (nach unspezifischer Krankheit in Apg 9,37 und 1Kön 17,17 und infolge symptomatischer Kopfschmerzen in 2Kön 4,19–20), *Herbeirufen des Retters* (vgl. Apg 9,38; 1Kön 17,18; 2Kön 4,25–31), *Aufbahrung des:der Toten im ‚Obergemach‘* (vgl. Apg 9,37; 1Kön 17,19: ὑπερῶον), *Ausschluss der Öffentlichkeit* (vgl. Apg 9,40; 1Kön 17,18; 2Kön 4,33), *Gebet/Berührung* (vgl. Apg 9,40f.; 1Kön 17,21; 2Kön 4,34), *Öffnen der Augen* (vgl. Apg 9,40; 2Kön 4,35: ἡ δὲ ἤνοιξεν [...] τοὺς ὀφθαλμοὺς) sowie *lebensdige Wiederaufnahme des:der Auferweckten in den Kreis der Angehörigen* (vgl. Apg 9,41; 1Kön 17,23; 2Kön 4,36).<sup>203</sup> Während RICHTER REIMER diese Übereinstimmungen als motivliche Aufwertung bzw. gar als Legitimation Petri Handelns deutet, insofern Letzterer sich in die prophetische Tradition eines Elija oder Elischa einreihet,<sup>204</sup> legt STIPP in seiner abschließenden

---

<sup>201</sup> Vgl. hierzu GERSTENBERGER/SCHUOL, „Heiden“, 255: „*ethne* bezeichnet die Heidenvölker im Unterschied zu den Juden (Mt 10,5) und auch Christen (1 Kor 5,1)“.

<sup>202</sup> Wie es u. a. erfolgt in STIPP, Totenerweckungserzählung, 45–70.

<sup>203</sup> Diese Zusammenschau motivbezogener und sprachlicher Parallelen findet sich (wohlgemerkt ohne die oben angeführten Textverweise) in RICHTER REIMER, Frauen in der Apostelgeschichte, 79. Vgl. hierzu auch STIPP, Totenerweckungserzählung, 71.

<sup>204</sup> Vgl. RICHTER REIMER, Frauen in der Apostelgeschichte, 79. Monoperspektivische bzw. christozentrische Schlussfolgerungen mit antijüdischer Tendenz, wie sie beispielhaft von WEISER (Apostelgeschichte IV, 245) gezogen werden, sind betont abzulehnen: „Sie [die lukanische Anknüpfung an atl. Propheten; T.O.] soll aussagen: Wie in den atl. Boten der lebensschaffende Gott wirkte, so wirkt er auch in den Boten Jesu. Die Zeugen Jesu stehen den atl. Gottesboten nicht nach, ja sie überbieten sogar deren Wirken.“

Bilanz den Schwerpunkt verstärkt auf die (vermeintliche) detailbezogene Rückständigkeit der Tabitha-Episode hinter ihre alttestamentlichen Bezugsnarrative: in jener seien „Ambiguität, Konflikt und Drama praktisch ausgemerzt“<sup>205</sup>, was im Licht von bspw. PERRONIS Urteil über die „besonders ausdruckslos[en]“<sup>206</sup> *Frauenfiguren* der Apostelgeschichte kohärent erscheint. Diesen Befund bei einer genaueren Analyse von Apg 9,36–43 zu korrigieren bzw. näher auszu-differenzieren, wird noch zum dezidierten Anliegen von Kap. 4.2.3 werden.

Nicht nur eine ko- bzw. intertextuelle Verortung, sondern auch eine soziokulturelle Perspektive auf die Tabitha-Episode wird für die vorliegende Arbeit als gewinnbringend erachtet und soll daher u. a. in Anlehnung an Friederike ERICHSEN-WENDT erschlossen werden. In ihrem Artikel *Tabitha – Leben an der Grenze* verfolgt DIES. ein feministisches Ziel mit argumentativen Ansätzen, die bestenfalls als nonkonform und innovativ, teilweise jedoch auch als „spekulativ“<sup>207</sup> eingeordnet werden. Unter der Prämisse aber, dass gerade solche Versuche den konventionellen Diskurs durchbrechen und für neue, befreiende Ideen öffnen können, soll ERICHSEN-WENDT an dieser Stelle konstruktiv rezipiert werden: Wenn DIES. auf die geografischen Angaben der Passage Apg 9,36–43 Bezug nimmt, dann vermutet sie hinter deren Nennung einen gezielten Transport einer kulturellen, historischen sowie traditionsbezogenen Semantik; die Stadt Joppe (/Jafo/heutiges Jaffa; vgl. Apg 9,36) wird daher zum Kern ihrer Untersuchung.<sup>208</sup> Von dem in Apg 9,32 erwähnten Lydda etwa 14 km entfernt,<sup>209</sup> erweist sich die Hafenstadt Joppe in mehrfacher Hinsicht als ein Ort der Begegnung: Zum einen weil sie durch ihre Lage am Meer für Handel und somit ökonomischen Austausch prädestiniert gewesen sei,<sup>210</sup> zum anderen weil sich an ihrer Bevölkerung eine kulturelle bzw. konfessionelle Vielfalt abgezeichnet habe: So entlud sich in Joppe bspw. die explosive Kraft einer anti-römischen Gesinnung in Gestalt des jüdischen Aufstandes (66 n. Chr.),<sup>211</sup> wobei seine „stark hellenisierte[] jüdische[] Bevölkerung“<sup>212</sup> gleichzeitig auch das kulturelle Fundament für erste christliche Gemeinden gelegt haben dürfte.<sup>213</sup> Diese Verbindung von hellenistischen und jüdischen Traditionen manifestiert sich, so ERICHSEN-WENDT, insbesondere in der Tabitha-Erzählung, könne diese doch

---

<sup>205</sup> STIPP, Totenerweckungserzählung, 71.

<sup>206</sup> PERRONI, Jüngerinnen, 203.

<sup>207</sup> Bernd KOLLMANN, Stütze der Gemeinde erwacht zu neuem Leben (Die Auferweckung der Tabitha) – Apg 9,36–43, in: Zimmermann, Ruben (Hg.), Kompendium der frühchristlichen Wundererzählungen, Bd. 2: Die Wunder der Apostel, Gütersloh 2017, 201.

<sup>208</sup> Vgl. ERICHSEN-WENDT, *Leben an der Grenze*, 71.

<sup>209</sup> Vgl. RICHTER REIMER, *Frauen in der Apostelgeschichte*, 57.

<sup>210</sup> Vgl. Othmar KEEL/Max KÜCHLER, *Orte und Landschaften der Bibel. Ein Handbuch und Studien-Reiseführer zum Heiligen Land*, Bd. 2: Der Süden, Zürich u. a. 1982, 12–28, bes. 12; vgl. hierzu auch ERICHSEN-WENDT, *Leben an der Grenze*, 71.

<sup>211</sup> Vgl. RICHTER REIMER, *Frauen in der Apostelgeschichte*, 57.

<sup>212</sup> ERICHSEN-WENDT, *Leben an der Grenze*, 71.

<sup>213</sup> Vgl. ebd.

im Licht des Mythos von Andromeda gelesen werden.<sup>214</sup> Mit Verweis u. a. auf die *Chorographia*<sup>215</sup> des römischen Geografen Pomponius Mela habe es in Joppe einen Andromeda-Traditionskreis gegeben, nach dem auch Apg 9,36–43 schematisiert worden sein könnte,<sup>216</sup> worin jene dann eine dezidiert kulturell-narrative Grenzüberschreitung zu erkennen glaubt.<sup>217</sup>

Zusammenfassend lässt sich mit Blick auf den literarischen und soziokulturellen Standort der Tabitha-Erzählung Folgendes notieren: Die Stadt Joppe kann als Schlüssel zu der Erkenntnis fungieren, dass Apg 9,36–43 eine kulturelle Grenzbewältigung zugrunde liegt, was sich passend in das Programm der Apostelgeschichte, nämlich die Verbreitung des christlichen Glaubens in jüdischer sowie nicht-jüdischer Perspektive, einfügt. Christlich, jüdisch/hellenistisch, nicht-jüdisch/römisch – dies scheinen identitätskonstitutive Kategorien zu sein, die auch innerhalb der Perikope über Tabitha in einen vielschichtigen Vermittlungsprozess treten und dabei die Aufmerksamkeit auf eine einzige Person zentrieren: Welche Position die μαθήτρια Ταβιθά innerhalb des Erzählten einnimmt, welcher Einblick in ihre Identität den Rezipient:innen gewährt wird und welche theologischen Perspektiven ihr Auftreten in Apg 9,36–43 eröffnet, soll im nachfolgenden Kapitel eine Text- sowie Charakteranalyse näher ergründen.

#### 4.2.3 Text- und Charakteranalyse

Wenn Alfons WEISER seine Charakterisierung Tabithas mit der Behauptung beschließt, dieselbe werde im Verlauf ihrer Perikope „als des Wunders ‚würdig‘“<sup>218</sup> erwiesen, dann reproduziert sich hierin eine Forschungstendenz, die einen verstärkten Fokus auf die Autorität Petri, als des „Wundertäters“<sup>219</sup>, legt: So ist bspw. Bernd KOLLMANN der Auffassung, „[i]m Zentrum der

---

<sup>214</sup> Vgl. ERICHSEN-WENDT, *Leben an der Grenze*, 72–74. Einen konkreten Anhaltspunkt für diese Verbindung stellt auch der Andromeda-Felsen vor der Küste der Hafenstadt dar. Für eine präzise Inhaltsangabe des Mythos vgl. ebd., 72 sowie weiterführend Ruth Elisabeth HARDER, Art. Andromeda, in: *Der Neue Pauly* 1 (1996) 691.

<sup>215</sup> Vgl. Pomponius Mela, *De chorographia* I,64,5–9: *est Iope ante diluuium ut ferunt condita, ubi Cephea regnasse eo signo accolae adfirmant, quod titulum eius fratrisque Phinei veteres quaedam arae cum religione plurima retinent: quin etiam rei celebratae carminibus ac fabulis, servataeque a Perseo Andromedae clarum vestigium marinae beluae ossa inmania ostentant.* / „Zudem gibt es die Stadt Joppe, die – so erzählt man sich – vor der Sintflut gegründet worden ist und unter der Regentschaft von Kepheus gestanden hat; dies begründen die Bewohner damit, dass einige alte Altäre dessen Namen sowie den seines Bruders Phineus in Form einer Inschrift bewahrt halten, was von außerordentlicher Achtung zeugt. Ja, als unverkennbaren Beleg für die durch Lieder und Legenden allseits bekannte Geschichte – nämlich die Rettung der Andromeda durch Perseus – weisen sie sogar die gewaltigen Knochen des Meeresungeheuers vor.“

<sup>216</sup> ERICHSEN-WENDT (vgl. *Leben an der Grenze*, 74) betont weiterführend die Dramatisierung der Tabitha-Episode gegenüber ihrer mythischen Vorlage.

<sup>217</sup> Vgl. ebd.

<sup>218</sup> WEISER, *Apostelgeschichte* V, 240. Der Standpunkt, dass sich Tabitha die Zuwendung Petri erst hat verdient machen müssen, lässt sich ebenfalls nachzeichnen in Jacob JERVELL, *Die Apostelgeschichte* [VI] (KEK 3), Göttingen 1998, 296; vgl. hierzu dann auch Christian BACK, *Die Witwen in der frühen Kirche*, Frankfurt a.M. u. a. 2015, 159, wo JERVELL'S These affirmativ aufgenommen wird. Vgl. gegenläufig hierzu ERICHSEN-WENDT, *Leben an der Grenze*, 82f., wo die Verbindungslinie von Wundergeschichte und „Würdigkeit“ des:der Wunderempfängenden als sachlich inkorrektes Konstrukt enttarnt wird.

<sup>219</sup> WEISER, *Apostelgeschichte* V, 240.



Erzählung [Apg 9,36–43; T.O] steh[e] die Vorbereitung und Durchführung des Wunders“<sup>220</sup>, was dann ebenfalls mit ROLOFFS Bemerkung korrespondiert, die Perikope sei „dem Interesse der Tradenten an der Person und dem Wirken des Petrus entsprechend“<sup>221</sup> ausgestaltet worden. Mit den Stimmen von RICHTER REIMER und ANDERSON sind derartige Darstellungen der gezielten Unterbestimmung von Tabithas Stellung sowie der gegenläufigen Stilisierung von Petri Person zu verdächtigen,<sup>222</sup> woran anknüpfend die vorliegende Arbeit kritisch zu bedenken geben will: Vermittelt die Tabitha-Episode tatsächlich die Einsicht, dass sich eine Frau die Zuwendung eines Mannes erst zu erarbeiten, ja etwa seine Gunst zu gewinnen hat, bevor sie das ‚verdiente‘ Heil erfahren darf? Sollte hiermit tatsächlich der Konsens der einschlägigen *Malestream*-Literatur abgebildet sein, soll an dieser Stelle betont an einem Dissens festgehalten werden: Im Folgenden wird der Versuch unternommen, in Rückbindung an den (altgriechischen) Text Tabithas Wirken in einer Weise zu lesen, die sie nicht zu einem handlungsunfähigen Anschauungsobjekt kyriarchaler Macht herabsetzt. Vielmehr gilt es, ihr ein vielschichtiges, grenzbewältigendes Subjekt-Sein anzuerkennen, das von androzentrischen Strömungen lange verkannt wurde. Dabei wird in der sprachlichen Analyse zunächst ein dreifacher Schwerpunkt gesetzt: (1) Tabithas Charakterprofil, (2) die dynamische Semantik von Glaube und Erkenntnis in Apg 9,36–43, (3) androzentrismusverdächtige Implikationen des Textes.

#### 4.2.3.1 Sprache

Entgegen PERRONIS schon bekannter Schlussfolgerung, die *Frauenfiguren* der Apostelgeschichte seien „besonders ausdruckslos“<sup>223</sup> gezeichnet, stellt bspw. ERICHSEN-WENDT gerade den charakterbezogenen Detailreichtum heraus, der Tabitha ab Apg 9,36 zugestanden wird,<sup>224</sup> es heißt ebd. im griechischen Grundtext: Ἐν Ἰόππῃ δέ τις ἦν μαθήτρια ὀνόματι Ταβιθά, ἣ διερμηνευομένη λέγεται Δορκάς· αὕτη ἦν πλήρης ἔργων ἀγαθῶν καὶ ἐλεημοσυνῶν ὧν ἐποίει. Wenn auch eine namentliche Identifizierung (vor allen Dingen einer Frau) nicht mit einer höheren Würdigung der jeweils benannten Person einhergehen muss, wie PELLEGRINI mit Blick auf die Evangelien dargelegt hatte,<sup>225</sup> scheint der Verfasser doch besonderes Augenmerk auf

<sup>220</sup> KOLLMANN, Stütze der Gemeinde, 198.

<sup>221</sup> ROLOFF, Apostelgeschichte V, 159. Dann wiederum gesteht DERS. dem Apostel eine nur sekundäre Bedeutung zu, insofern die „wunderwirkende Macht nicht von Petrus selbst, sondern von Jesus ausgeht“ (ebd.). MUBNER (Apostelgeschichte III, 61) spitzt diese Erkenntnis noch weiter zu, indem er Petrus als lediglich das „Werkzeug“ Gottes kennzeichnet.

<sup>222</sup> Vgl. RICHTER REIMER, Frauen in der Apostelgeschichte, 81; ANDERSON, Reading Tabitha, 112f. Letztere führt in diesem Zusammenhang aus: „The focus on Peter may in part stem from the fact that most biblical scholars are male, but it also comes from looking for ways to connect various pericopes in Acts to one another or to other biblical texts“ (ebd., 113).

<sup>223</sup> PERRONI, Jüngerinnen, 203.

<sup>224</sup> Vgl. ERICHSEN-WENDT, Leben an der Grenze, 74–80.

<sup>225</sup> Vgl. PELLEGRINI, Frauen ohne Namen, 390. Auf der Negativfolie kennzeichnet dann aber bspw. LEUTZSCH (vgl. Eunuch, 409) das Fehlen eines Eigennamens als Diskriminierung.

den Eigennamen Ταβιθά zu legen, übersetzt er ihn doch gesondert aus dem genuin Aramäischen (ܬܒܝܬܗ) ins leichter zugängliche Griechische: Δορκάς (dt.: „Gazelle“).<sup>226</sup> Die diesem Namen anhaftenden Deutungsimplicationen werden zum alleinigen Untersuchungsgegenstand von Rick STRELAN in seinem Aufsatz *Tabitha: The Gazelle of Joppa (Acts 9:36–41)*: Neben einem Exkurs in die israelische Fauna – in der einer Gazelle die typischen Merkmale ‚schnell‘, ‚wendig‘ und ‚vital‘ sowie eine natürliche Anmut attribuiert würden –<sup>227</sup> sowie in die jüdischen Speisegebote<sup>228</sup> untersucht STRELAN auch Tabithas Charakterisierung durch ebenjenes Tier:

Die Überschreitung und dezidierte Bewältigung von verschiedenartigen Barrieren, wie sie bspw. im Kontext des Programms der Apostelgeschichte explizit wurde (s. Kap. 3.1), findet auch im Merkmalsprofil der Gazelle und somit – möchte man annehmen, dass Tabithas Persönlichkeit zumindest partiell in ihrem Eigennamen durchscheint –<sup>229</sup> der Protagonistin selbst Rückhalt: Insofern jenes Tier unter existenzbedrohenden Bedingungen (bspw. lange Dürreperioden) bestehen könne und sein namensgebender wachsamer Blick<sup>230</sup> über seine Lebendigkeit unmissverständliches Zeugnis ablege, werde die Gazelle nicht zuletzt in rabbinischer Literatur zu einem ‚Zeichen der Hoffnung‘ stilisiert.<sup>231</sup> Tabitha tritt somit in Apg 9,36–43 als Hoffnungsträgerin auf und wendet sich in ihrer Solidarität (vgl. V. 36: πλήρης ἔργων ἀγαθῶν) den sozial stark geschwächten Personen ihrer Gemeinde zu: Ihre materielle Zuwendung in Form von Almosen (vgl. V. 36: πλήρης [...] ἐλεημοσυνῶν ὧν ἐποίει)<sup>232</sup> sowie der Bereitstellung von Unter- und Obergewändern (vgl. V. 39: χιτῶνας καὶ ἱμάτια)<sup>233</sup> lässt auf Tabithas feste Verankerung in Joppe schließen und berechtigt ihren Titel als „Stütze der Gemeinde“<sup>234</sup> bzw. gar als „philanthropist“<sup>235</sup>. Für eine weitere Nuancierung ihres Charakterprofils verdient V. 39 eine

<sup>226</sup> Vgl. ERICHSEN-WENDT, *Leben an der Grenze*, 75. Vgl. hierzu auch BA s.v. Δορκάς.

<sup>227</sup> Vgl. Rick STRELAN, *Tabitha: The Gazelle of Joppa (Acts 9:36–41)*, in: *Biblical Theology Bulletin* 39 (2009) 78.

<sup>228</sup> In ebd., 79f. argumentiert STRELAN dafür, dass einer Gazelle – einem reinen, aber nicht opferwürdigen Tier – ein gewisses Maß an Heiligkeit zugesprochen werden könne.

<sup>229</sup> Dies impliziert STRELAN (Gazelle, 83) insofern, als er die Möglichkeit bedenkt, Δορκάς könnte eine Art Spitzname sein: „She [Tabitha; T.O.] was given her name because it fitted her character. Tabitha had some of the characteristics of a *dorcās*, a gazelle.“

<sup>230</sup> Das Substantiv Δορκάς leitet sich etymologisch her von dem Verb δέρκομαι und umfasst somit einen genuin ästhetischen Wortsinn (vgl. Otto KELLER, *Die Antike Tierwelt*, Bd. 1: Säugetiere, Leipzig 1909, 286–288, bes. 286) – die Bedeutung des Attributs ‚ästhetisch‘ ist hier tendenziell eng zu fassen und lässt sich an das altgriechische Substantiv αἴσθησις (dt.: „Sinneswahrnehmung“) rückbinden.

<sup>231</sup> Vgl. STRELAN, *Gazelle*, 80; ERICHSEN-WENDT, *Leben an der Grenze*, 75–77.

<sup>232</sup> Vgl. hierzu Apg 10,2, wo auch Kornelius das Spenden von Almosen anerkannt wird: ποῶν ἐλεημοσύνας πολλὰς τῷ λαῷ.

<sup>233</sup> Die relevante Spezifizierung der Kleidungsstücke wird von der Einheitsübersetzung („Röcke und Mäntel“) tendenziell unterschlagen. Warum an dieser Stelle der präziseren Übersetzung „Unter- und Obergewänder“ der Vorzug zu geben ist, soll nachfolgend deutlich werden.

<sup>234</sup> KOLLMANN, *Stütze der Gemeinde*, 197.

<sup>235</sup> Lucinda A. BROWN, Art. *Tabitha*, in: Meyers, Carol (Hg.), *Women in Scripture. A Dictionary of Named and Unnamed Women in the Hebrew Bible, the Apocryphal/Deuterocanonical Books, and the New Testament*, Boston/New York 2000, 160. Die Unterstützung bedürftiger Menschen solle allerdings nicht vorschnell zu dem Schluss leiten, Tabitha sei eine wohlhabende, unabhängige Frau gewesen (vgl. ebd.).

eingehendere, sozialgeschichtlich fundierte Betrachtung: Berücksichtigt man nämlich, dass Kleidung als „ein wichtiges nonverbales Kommunikationsmittel“<sup>236</sup> im soziokulturellen Umfeld des Neuen Testaments fungierte und den sozialen Status einer Person nach außen hin artikuliert, dann war der Mangel an ebensolchen Statussymbolen als Beleg für Armut zu werten.<sup>237</sup> Indem Tabitha den bedürftigen Witwen ihrer Gemeinde nicht nur simple Untergewänder (sog. χιτῶνες), sondern auch die passenden, häufig aus finanzieller Not verpfändeten<sup>238</sup> Obergewänder (sog. ἱμάτια) bereitstellt, verhilft sie ihnen zu nicht weniger als einer sozialen Standaufwertung.<sup>239</sup> Doch bei dieser materiellen Dimension ihrer Solidarität bleibt es nicht: Ergänzt man nämlich die obige Beobachtung zu der Aussagekraft von Kleidung um die Erkenntnis, dass „Armut [...] auch die Gottesbeziehung [zerstört]“<sup>240</sup>, dann lässt sich Tabithas wohlätiges Charakterprofil wie folgt definieren: Indem sie, eine Frau, die eigens Vitalität verspricht und widrigen Lebensbedingungen trotz, sich schwachen Menschen zuwendet, erschließt sie ihnen eine neue Perspektive nicht nur auf ihre eigene Existenz, sondern ebenso sehr auf ihren Glauben – Tabithas charakterliches Proprium scheint sich somit nicht in ihrer Gemeindefunktion zu erschöpfen, sondern eine tiefgreifende theologische Dimension anzunehmen.

Dass gerade im Zusammenhang mit ihrer Person der Titel μαθήτρια (V. 36), als feminines Pendant zu den später (!) erwähnten (gramm. maskulinen) μαθηταί (V. 38), Eingang in den Text findet, scheint sich weiterführend kaum einem Versehen des Verfassers zu verdanken: Ergänzend zu der schon zweifachen namentlichen Identifizierung (auf Aramäisch und Griechisch) dient der Terminus technicus μαθήτρια – dt. ‚Jüngerin‘ bzw. (entsprechend der Übersetzung *Bibel in gerechter Sprache*:) ‚Schülerin‘<sup>241</sup> – an dieser Stelle nicht nur einer intellektuellen wie moralischen Auszeichnung Tabithas, insofern er ihre Bereitschaft zum Erkenntnisgewinn transparent macht. Auch spricht der philologische Befund, dass es sich bei jenem Begriff um ein Hapax legomenon innerhalb des Bibelkanons handelt,<sup>242</sup> für eine anerkennende,

<sup>236</sup> Claudia BENDER/Sabine BIEBERSTEIN, Art. Kleidung, in: Crüsemann, Frank u. a. (Hgg.), Sozialgeschichtliches Wörterbuch zur Bibel, Gütersloh 2009, 295.

<sup>237</sup> Vgl. SCHÄFER-LICHTENBERGER/SCHOTTROFF, Armut, 25.

<sup>238</sup> Vgl. BENDER/BIEBERSTEIN, Kleidung, 297.

<sup>239</sup> Vgl. ERICHSEN-WENDT, Leben an der Grenze, 84f., wo die identitätsstiftende Funktion von Kleidung mit sozialgeschichtlichem Wissen fundiert wird.

<sup>240</sup> SCHÄFER-LICHTENBERGER/SCHOTTROFF, Armut, 25. Denn woher sollen, wenn die eigene Existenz schon massiv bedroht ist, die Ressourcen bezogen werden, um den Blick vom eigenen Leben weg und auf Gott hin zu richten?

<sup>241</sup> Vgl. hierzu den Text nach *Bibel in gerechter Sprache* in Kap. 7. I) C. sowie online abrufbar unter: <https://www.bibel-in-gerechter-sprache.de/die-bibel/bigs-online/?Apg/9/36-/> (zuletzt abgerufen: 26.02.2024). Vgl. hierzu auch BA s.v. μαθητής 1.: „allg. d. Lehrling, d. Schüler“; 2.: „d. Jünger, d. Anhänger“. Vgl. hierzu auch BA s.v. μαθήτρια; Alois STIMPFLER, Art. Tabita / Tabitha, in: Hainz, Josef/Schmidl, Martin/Sunckel, Josef (Hgg.), Personen Lexikon zum Neuen Testament, Düsseldorf 2004, 298.

<sup>242</sup> Vgl. Silke PETERSEN, Art. Jünger / Jüngerin, in: Crüsemann, Frank u. a. (Hgg.), Sozialgeschichtliches Wörterbuch zur Bibel, Gütersloh 2009, 283f. Explizite Erwähnung findet „Jüngerinnenschaft“ außerhalb der kanonischen Grenzen in den beiden apokryphen Evangelien nach Petrus und Thomas; vgl. EvPetr 12,50: „Aus Furcht vor den Juden, die vor Zorn glühten, hatte Maria Magdalena, die Jüngerin des Herrn, bei der Grablegung des Herrn darauf

wertschätzende Haltung des Verfassers gegenüber Tabithas Person. Diese positive Attribuierung eingestanden, gilt es sprachlich gleichsam zu differenzieren, dass Tabitha laut Text „eine“ (vgl. den Gebrauch des unbestimmten Artikels in V. 36: τις [...] μαθήτρια) von möglicherweise mehreren unidentifizierten Jüngerinnen/Schülerinnen ihrer Gemeinde ist –<sup>243</sup> dies sollte jedoch nicht als eine Bedeutungsminderung in Bezug auf ihre Geltung interpretiert werden, hilft es doch gerade der feministischen Bibelwissenschaft, für die Präsenz weiblicher Personen, u. a. mit Tabitha als Pionierin und Leitfigur, in direkter Nachfolge Jesu zu argumentieren.<sup>244</sup> Letztere ist den bisherigen Erkenntnissen zufolge also eine Frau, die in ihrer solidarischen Tätigkeit keine Berührungsängste hat und somit auch den Letzten ihrer Gemeinde neue Lebens- bzw. Glaubensperspektiven erschließt, aktive ‚Lernbereitschaft‘<sup>245</sup> zeigt und insofern nach kognitiver Erkenntnis zu streben scheint.

Dass diese im Lernprozess zum Ziel gesetzte Erkenntnis ein Leitmotiv der gesamten Perikope darstellt, macht weitergehend eine semantische Betrachtung derselben verständlich: So wird die Semantik von Apg 9,36–43 in eindrücklicher Weise von dem Sachfeld ‚Wahrnehmen/Erkennen‘ dominiert und umfasst folgende Ausdrücke: Das schon näher spezifizierte, als Name gebrauchte Substantiv Δορκάς (V. 36) leitet sich her von dem Verb δέσκομαι (dt.: „sehen, erblicken“)<sup>246</sup> und identifiziert die Namensträgerin Tabitha als ein *sehendes, aufmerksames, erkenntnisfähiges* Subjekt. Das Öffnen ihrer *Augen* (vgl. V. 40: ἡ δὲ ἤνοιξεν τοὺς ὀφθαλμοὺς αὐτῆς), das die wundersame Wiederbelebung symbolisiert und besiegelt,<sup>247</sup> verhilft der Protagonistin zum *Erkennen* ihres Gegenübers, nämlich Petrus: ἰδοῦσα τὸν Πέτρον ἀνεκάθισεν (V. 40) – man wird an dieser Stelle für eine bedeutungsstärkere deutsche Wiedergabe des Partizips ἰδοῦσα plädieren können, als die EÜ zu erkennen gibt: Tabitha erhebt sich, nicht nachdem sie Petrus bloß „angesehen“ (entsprechend der EÜ), sondern nachdem sie ihn regelrecht „erkannt“ hat, und dient infolge dessen ihrer gesamten Gemeinde als *Erkenntnisstütze*: Sowie zuvor die

---

verzichtet, all das zu tun, was die Frauen sonst für einen Sterbenden und für ihre Lieben tun.“ Vgl. EvThom 61: „[...] Jesus sprach zu ihr [Salome; T.O.]: Ich bin der, der aus dem Ungeteilten ist; mir ist von dem, was meines Vaters ist, gegeben. [Salome sprach:] Ich bin deine Jüngerin.“ Ohne die Verbindung der drei Textstücke analytisch fundieren zu können, ist an dieser Stelle doch die Beobachtung zu äußern, dass es sich insbesondere in den apokryphen Texten um *Frauenfiguren* mit eigensinnigem Charakter sowie kritischer Reflexionsfähigkeit handelt. Diese scheinen keine Konformität mit ihrem Umfeld anzustreben, sondern ihrem eigenen Urteilsvermögen wohlbedacht nachgehen zu wollen.

<sup>243</sup> Vgl. hierzu ERICHSEN-WENDT, *Leben an der Grenze*, 75; BROWN, *Tabitha*, 159; RICHTER REIMER, *Frauen in der Apostelgeschichte*, 58.

<sup>244</sup> Zu vermeiden ist allerdings eine Festschreibung der religiösen Identität Tabithas als „hervorragende Christin“ aufgrund ihres Titels als ‚Jüngerin‘ (MUBNER, *Apostelgeschichte III*, 60). Vgl. hierzu auch ERICHSEN-WENDT, *Leben an der Grenze*, 75; WEISER, *Apostelgeschichte V*, 240. Denn, ohne Kap. 4.2.3.2 vorgreifen zu wollen, ist hier bereits zu notieren, dass mehrere Deutungsvarianten für Tabithas religiöse Identität existieren und die Mehrstimmigkeit des Texts unhörbar würde, würde man ihren Glauben auf eine einzige Richtung engführen.

<sup>245</sup> Vgl. die Etymologie von μαθητής/μαθήτρια: vgl. hierzu BA s.v. μαθητῶν 1.: „lernen *eigtl.* durch Belehrung“.

<sup>246</sup> Vgl. KELLER, *Tierwelt*, 286.

<sup>247</sup> Vgl. STRELAN, *Gazelle*, 80.

Witwen Petrus die Unter- und Obergewänder als Beweis für Tabithas Engagement *gezeigt* hatten (vgl. V. 39: ἐπιδεικνύμεναι), beweist Petrus die Wirksamkeit des Wunders, indem er Letztere der Gemeinde lebendig *vorstellt* (vgl. V. 41: παρέστησεν αὐτὴν ζῶσαν). Erst nachdem auch der/die letzte Bewohner:in Joppes *sichere Kenntnis* über das Geschehene erlangt hat (vgl. V. 42: γνωστὸν δὲ ἐγένετο καθ' ὅλης τῆς Ἰόππης) – nachdem also ihre γνώσις mit hinreichend Indizien und Belegen gefestigt worden ist –, folgt ihr Gewinn an πίστις<sup>248</sup>, was in V. 42 dokumentiert wird: ἐπίστευσαν πολλοὶ ἐπὶ τὸν κύριον.

Sowohl ein facettenreiches Charakterprofil als auch die Priorisierung von Erkenntnisaneignung *vor* dem eigentlichen Glaubensgewinn,<sup>249</sup> die sich in der semantischen Komposition der Perikope äußert, spricht dafür, dass Tabitha nicht nur gewürdigt (wenn auch nicht als „würdig“ erwiesen), sondern auch aufrichtig ernstgenommen wird: Dem Verfasser von Apg 9,36–43 scheint es ein Anliegen gewesen zu sein, seine Protagonistin in einem Licht aktiver Solidarität auftreten zu lassen, woran wiederum eine feministische Theologie der Gegenwart leicht Anschluss finden kann. Derartigen ‚aktualisierenden‘ Tendenzen (mit SCHÜSSLER FIORENZAS Worten; ‚re-vision‘) stehen allerdings erhebliche ‚Verdachts‘-Momente (‚suspicion‘) gegenüber. Gemeint sind hiermit texteigene Gehalte, die nicht – wie eigentlich die Hoffnung feministischer Bibelwissenschaftler:innen – als Befreiungsschlag, Inspirationsquelle und Widerstand gegen das Kyriarchat dienen können,<sup>250</sup> sondern dessen sprachliche und ideologische Signatur verinnerlicht haben. ‚Verdächtigt‘ werden muss die Tabitha-Episode daher insofern, als auch ihr die Machtstrukturen einer kyriarchalen Antike eingeschrieben sind und somit ihre sprachliche Mehrstimmigkeit nicht nur zu aktivem, erkenntnisbasiertem/-basierendem Handeln ermächtigt, sondern auch androzentrische Prägungen aufweist:

Zuallererst fällt hierbei ins Auge, dass die nuancierte, souveräne Charakterbeschreibung Tabithas in einem asymmetrischen Verhältnis zu ihrem tatsächlichen kommunikativen Auftreten in Apg 9,36–43 steht: So aktiv, gar extravertiert ihr Wirken innerhalb der Gemeinde auch *geschildert* wird, so unproportional introvertiert begegnet Tabitha in den obigen Versen – ihre Figur bleibt stumm. Anfangs (in der Logik des Textes wegen Krankheit und Tod), aber auch zum Ende des Textes gesteht der Verfasser ihr keinen einzigen direkten Redeteil zu, was in der Wissenschaft kritische Stimmen laut werden lässt: So problematisiert ANDERSONS metaliterarische Zusammenschau auch den Kommentar Matthew HENRYS, der zu Beginn des 18.

---

<sup>248</sup> Zur πίστις der betroffenen Person als Voraussetzung für ihre Heilung (und nicht, wie in Apg 9,36–43, als Zielpunkt der gesamten Gemeinde) vgl. RUWE/STARNITZKE, Art. Krankheit / Heilung, 319; vgl. hierzu auch Mk 9,22; Mk 5,34; Mk 10,52; Lk 7,50; Lk 8,48; Lk 17,19; Lk 18,42: „Dein Glaube [ἡ πίστις σου; T.O.] hat dich gerettet.“

<sup>249</sup> Vgl. hierzu die Einsicht in Kap. 3.1, dass das Programm der Apostelgeschichte auf die erkenntnisgestützte Überzeugung von (noch) nicht (Christus-)gläubigen Menschen abzielt.

<sup>250</sup> Vgl. SCHÜSSLER FIORENZA, Transforming, 5.

Jahrhunderts schreibt: „Many are full of good words, who are empty and barren in good work; but Tabitha was a great doer, no great talker“<sup>251</sup>. Legt man als Korrektiv dieser Aussage SCHÜSSLER FIORENZAS *WeisheitsWege* zugrunde und erkennt, dass DIES. „Mundtot machen“ als ein diagnostisches Kriterium für ‚Frauen-Unterdrückung‘ auflistet,<sup>252</sup> dann kann ANDERSONS abschließender Stellungnahme nur zugestimmt werden:

„Tabitha is a great doer, but no great talker. From the perspective of putting her faith into practice rather than just being full of empty talk, this sounds good. From the perspective that a lot of men in Acts do a lot of talking and preaching, and women seem limited to good works and bankrolling the male talking, Henry’s interpretation has a dark side.“<sup>253</sup>

Der Verdacht, dass die lukanische Tabitha die ihr gesetzten gesellschaftlichen Grenzen kaum überschreitet, ja sogar dem zeitgenössischen Ideal einer ‚domestizierten‘, schweigsamen und konform-passiven Frau entsprechen könnte,<sup>254</sup> verdichtet sich angesichts eines weiteren philologischen Aspekts: Die Kritik an ihrer Stummheit könnte dahingehend ergänzt werden, dass der technische Terminus ἀνίστημι<sup>255</sup> (vgl. V. 39: ἀναστάς; V. 40: ἀνάστηθι; V. 41: ἀνέστησεν) – in jeder seiner drei Verbalformen auf Petrus als Handlungsträger verweist: In V. 39 als aktives (intransitiv gebrauchtes) Partizip mit Letzterem als grammatischem Subjekt, in V. 40 als Imperativ der 2. Ps. Sg. mit ihm als aktivem (Befehls-)Sprecher und in V. 41 in transitivem Gebrauch erneut mit ihm als grammatischem Subjekt transportiert das Verb seinen Wortsinn in enger Verbindung mit Petri Person und scheint Tabitha hingegen keinerlei Handlungsmacht zuzugestehen. Dass der lukanische Verfasser einen aktiven Gebrauch jenes Verbs durchaus auch für den:die Heilempfänger:in implementiert, zeigt sich hingegen in Apg 9,34; hier entspricht nämlich der Mann (!) Äneas dem Befehl Petri (sc. ἀνάστηθι) in unmittelbar selbstbestimmter, aktiver Weise: καὶ εὐθέως ἀνέστη. Es liegt somit die Frage nahe, ob Tabithas Autorität (als einer Frau) innerhalb ihrer Perikope doch derjenigen Petri nach- oder zumindest unterzuordnen ist (was problematisiert worden ist), insofern Letzterem offenkundig die Souveränität auch über ihr Handeln zufällt. Steht also einer aktualisierenden Rezeption von Apg 9,36–43 der Verdacht entgegen, dass Tabithas Person zum bloßen Verweis auf einen eigentlich handelnden Mann vereinnahmt wird? Oder lassen sich in ihrer Episode nonkonforme, „innovative Züge“<sup>256</sup> sichern, aus denen eine Theologie der Befreiung doch ihre Ressourcen beziehen kann?

---

<sup>251</sup> Matthew HENRY, *Matthew Henry’s Commentary in One Volume*, hg. v. Leslie F. Church, Grand Rapids 1961, 1673.

<sup>252</sup> Vgl. SCHÜSSLER FIORENZA, *WeisheitsWege*, 158.

<sup>253</sup> ANDERSON, *Reading Tabitha*, 120.

<sup>254</sup> Vgl. hierzu FECHTER/SUTTER REHMANN, *Frau / Mann*, 153; ANDERSON, *Reading Tabitha*, 136, wo die Tendenz einer Exegese der 1990er Jahre nachvollzogen wird, Lukas’ „androcentrism“ und „domestication of women under a patriarchal umbrella“ herauszustellen (Kursivsetzung T.O.).

<sup>255</sup> Vgl. RICHTER REIMER, *Frauen in der Apostelgeschichte*, 78, wo zwar der technische Gebrauch dieses Verbs vermerkt, aber aus grammatikalischer Perspektive (bspw. fragend nach dem jeweiligen Subjekt) nicht näher erläutert wird. Vgl. hierzu auch BA s.v. ἀνίστημι 1. *trans.*: „aufstellen, aufstehen machen“; 2. *intr.*: „aufstehen“.

<sup>256</sup> ERICHSEN-WENDT, *Leben an der Grenze*, 69.

### 4.2.3.2 Intersektionale Identitäts-,„Verhandlung“

Zur Einordnung dieser Frage wird ein inhaltlicher Bogen zurückgespannt zu Kap. 2.2, in dem ‚Intersektionalität‘ als Paradigma für multidimensionale Identität sowie eine vielfache Potenzierung von Diskriminierung aufgrund der Verflechtung zusammenwirkender Ungleichheitskategorien gefasst worden ist: Identität kann insofern als das Produkt einer ‚Verhandlung‘ verschiedener Merkmale verstanden werden und ist in seiner Komplexität irreduzibel. Es würde schlicht zu kurz greifen, eine Person oder die an ihr begangene Diskriminierung auf einzelne, voneinander isolierte Kategorien (wie etwa ‚nur‘ auf ihr Geschlecht, ihren sozialen Status, ihre ‚Rasse‘ etc.) engzuführen, denn: „Every person belongs to more than one category, and faced with discrimination it might be difficult to articulate which correlative system of oppression is at work“<sup>257</sup>. Intersektionalität dient folglich als Schlüssel für eine Einsicht in die plurale Konstitution von Identität sowie auch ein näheres Verständnis zwischenmenschlicher Relationen,<sup>258</sup> die RICHTER REIMER sogar zum Kern der Tabitha-Episode erklärt: Sei es das Verhältnis (1) der Angehörigen untereinander, (2) der Angehörigen oder Betroffenen zum Vollzieher des Wunders oder (3) des Wundertäters zur göttlichen Macht – in allen Wundergeschichten<sup>259</sup> würden, so RICHTER REIMER, wiederkehrende Personenkonstellationen wirksam, was DIES. zu der Annahme veranlasst, „Wunder [...] [seien; T.O.] Ausdruck einer Macht in Beziehung“<sup>260</sup>.

Der Ansatz, Tabithas Identität als Produkt *interpersonaler* Verhandlung zu fassen, hat auf sekundärliterarischer Ebene also bereits einen Reflexionsprozess durchlaufen und ist anschlussfähig an die psychoanalytische Annahme, dass (identitäre) Bedeutung vor allem in Abgrenzung zu etwas Differentem, Anderem gestiftet wird.<sup>261</sup> Überträgt man diese Erkenntnis auf das zugrunde gelegte Textstück, dann ist zu notieren: Was Tabithas Person ausmacht, ist ihre Nähe, d. h. mitunter enge Beziehung zu, aber ihr gleichzeitiges Unterschieden-Sein, ihre Distanz von ihrem sozialen Umfeld. Das laut RICHTER REIMER für Wundergeschichten paradigmatische Personengeflecht<sup>262</sup> lässt sich für Apg 9,36–43 wie folgt schematisieren:

---

<sup>257</sup> KARTZOW, Asking, 370. Erinnert sei an dieser Stelle an CRENSHAWs Analogie des Unfalls inmitten einer ‚Straßenkreuzung‘, der von den Rettungskräften unbeachtet gelassen wird, da keine verantwortliche Person zu identifizieren ist (vgl. Kap. 2.2).

<sup>258</sup> Vgl. KARTZOW, Asking, 369.

<sup>259</sup> Vgl. für eine prägnante Zusammenschau gattungsspezifischer Merkmale einer ‚Wundergeschichte‘ (somit auch von Apg 9,36–43) vgl. RICHTER REIMER, Frauen in der Apostelgeschichte, 86f.

<sup>260</sup> Ebd., 82.

<sup>261</sup> Vgl. Sabine JAROSCH, Vielfalt, Differenz und Herrschaftsverhältnisse in kulturwissenschaftlicher und postkolonial-theologischer Perspektive, in: Jost, Renate/Jäger, Sarah (Hgg.), Vielfalt und Differenz. Intersektionale Perspektiven auf Feminismus und Religion (Internationale Forschungen in Feministischer Theologie und Religion. Befreiende Perspektiven 6), Berlin 2017, 74f.

<sup>262</sup> ERICHSEN-WENDT (Leben an der Grenze, 86) beschreibt die Gemeinde aus Apg 9,36–43 als „komplexes relationales Gefüge [...], in dem jeder zugunsten des Anderen lebt“.

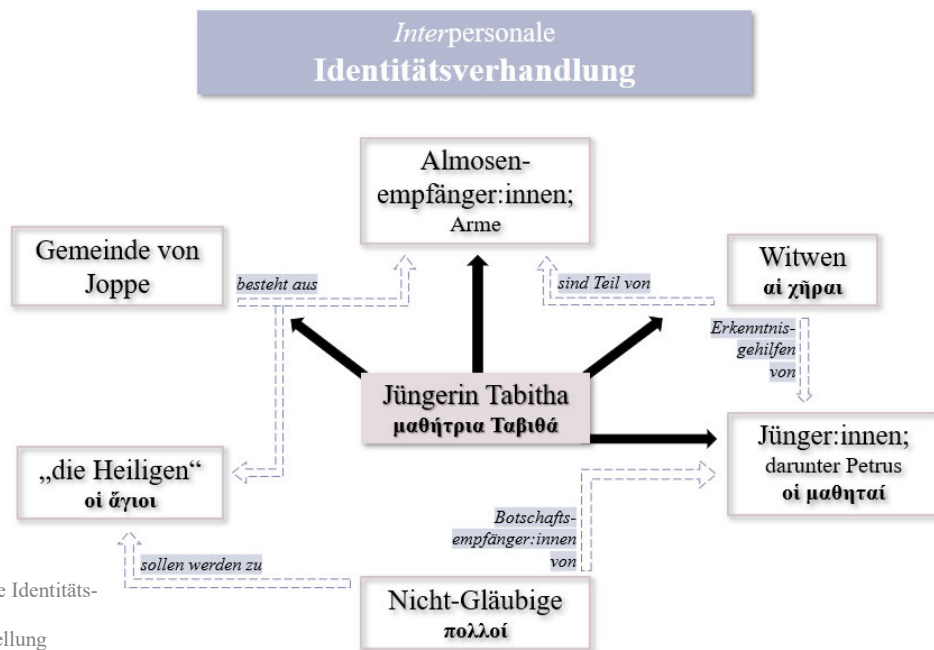


Abb. 1: Interpersonale Identitätsverhandlung  
Quelle: Eigene Darstellung

Dass Tabithas Integration in die Gemeinde aus Joppe durch mehrere, häufig von ihr selbst ausgehende Beziehungslinien gestützt wird (repräsentiert durch die schwarzen Pfeile), ist auf den ersten Blick ersichtlich: Zumal in Apg 9,36 begegnet sie als Drehpunkt sozialer Interaktion, indem sie sich um den Vollzug von *ἔργα ἀγαθά* bemüht, worunter jegliche Taten aus Barmherzigkeit und Nächstenliebe subsumiert werden,<sup>263</sup> indem sie Almosen, *ἐλεημοσύναι*, spendet und somit ein Leben voll solidarischer Hingabe und Aufopferung für sich gewählt zu haben scheint. Sie steht in engem Kontakt mit den Bedürftigen ihrer Gemeinde, den Empfänger:innen ihrer Almosen, ebenso wie zu den Witwen, denen wohl ein großer Teil ihres Engagements gilt und die sich durch ihren Tod zutiefst erschüttert zeigen: *πᾶσαι αἱ χήραι κλαίουσαι καὶ ἐπιδεικνύμεναι χιτῶνας καὶ ἱμάτια ὅσα ἐποίησεν μετ’ αὐτῶν οὕσα ἡ Δορκάς* (V. 39). Auch die Jünger:innen, darunter Petrus, reihen sich in das vielverzweigte Personengeflecht der Perikope ein: Sie verhelfen der heterogenen Gemeinde – bestehend aus den sog. ‚Heiligen‘, *οἱ ἅγιοι* (V. 41), die die Botschaft christlichen Glaubens bereits verinnerlicht haben,<sup>264</sup> sowie aber auch noch Nicht-Gläubigen, deren Anzahl nicht unerheblich scheint (vgl. V. 42: *πολλοί*) – zu einem Glaubensgewinn, der ohne Tabithas Person schlicht kein epistemisches Fundament hätte. Um erneut für ihr autonomes Subjekt-Sein und gegen ein vielfach impliziertes Objekt-Sein zu argumentieren, sei hier zur Disposition zu stellen, ob Petrus ihre Heilung nur gerade deshalb als zeichenhaftes Wunder vermitteln kann, weil sie eine vertrauenswürdige, bekannte und weithin geschätzte Person ist: Gemäß dieser Logik erweist sich dann nicht Tabitha als Petri Wunders würdig, sondern Petri Wunder ist würdig genug, an ihr – zum positiven Nutzen aller – vollzogen

<sup>263</sup> Vgl. RICHTER REIMER, *Frauen in der Apostelgeschichte*, 61; ERICHSEN-WENDT, *Leben an der Grenze*, 78f.

<sup>264</sup> Vgl. Dorothea ERBELE-KÜSTER/Elke TÖNGES, Art. Heiligkeit, in: Crüsemann, Frank u. a. (Hgg.), *Sozialgeschichtliches Wörterbuch zur Bibel*, Gütersloh 2009, 258.



zu werden. RICHTER REIMER mag einem ähnlichen Gedanken nachgegangen sein, wenn sie zusammenfassend zur Episode Apg 9,36–43 notiert, dass Gott Tabithas Wirken „bejaht [...], indem er [sie; T.O.] durch die Vermittlung des Petrus [...] für das Gemeinschaftsleben mit den Witwen und den Heiligen neu ermöglicht.“<sup>265</sup>

Der *zwischenmenschliche* Einbezug Tabithas in ihr soziales Umfeld scheint für den Entwurf ihrer Identität maßgeblich konstitutiv zu sein, sollte aber weiterführend – so der Ansatz der vorliegenden Arbeit – nicht isoliert betrachtet werden. Stattdessen kann und sollte er als Verweis auch auf den *innermenschlichen* Vermittlungsprozess ihrer Person dienen: Es gilt also zu vergegenwärtigen, wie Tabithas Identität *intrapersonal* verhandelt wird, welche Ungleichheitskategorien *in ihr* zur Überschneidung kommen und welcher Umgang ihrer sozialen Verletzlichkeit innerhalb des Erzählten entgegengebracht wird. Einem Überblick über Tabithas pluralen Identitätsentwurf sowie einem Bezugspunkt aller weiteren Erläuterungen dieses Kapitels (sowie auch von Kap. 4.3) dient folgendes Schaubild:

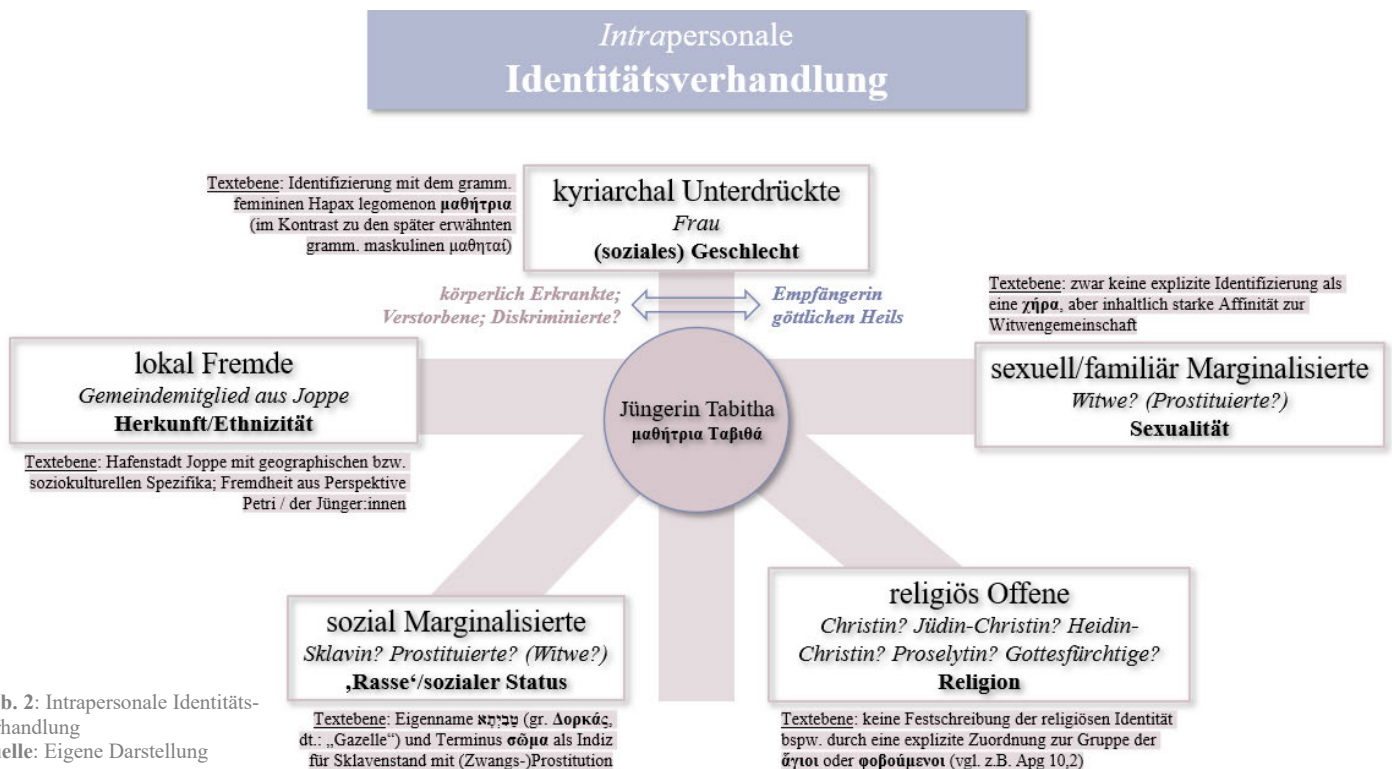


Abb. 2: Intrapersonale Identitätsverhandlung  
Quelle: Eigene Darstellung

Es liegt an dieser Stelle ein Rückverweis auf Kap. 3.2 nahe, das einen Katalog von sechs verschiedenen Kategorien der Ungleichheit umfasst und ihre jeweilige Wirksamkeit innerhalb antiker Gesellschaftsstrukturen reflektiert hat; dies sind: *Geschlecht*, *sozialer Status*, *,Rasse'*, *Sexualität*, *Herkunft/Ethnizität* und *Religion*. Diese Auswahl unterlag keiner willkürlichen Entscheidung, sondern schien ein besonders differenziertes Abbild von Tabithas

<sup>265</sup> RICHTER REIMER, *Frauen in der Apostelgeschichte*, 89. Vgl. auch ebd.: „Tabitha ist das Zentrum dieser Geschichte auch insofern, als die Macht Gottes ohne sie hier nicht auf diese Art und Weise bezeugt worden wäre.“

Lebenswirklichkeit vorbereiten zu können: Gestützt nämlich durch die Deutungsansätze bereits rezipierter Exeget:innen ist Tabitha als eine literarische Figur mit einer Identitätskonzeption zu fassen, deren Mehrstimmigkeit sich – so viel sei bereits vorweggenommen – als ein Potenzial lukanischer Verfasserschaft erweist. Wenn auch ihre Merkmale nur vereinzelt eine explizite Festschreibung innerhalb von Apg 9,36–43 erfahren,<sup>266</sup> beinhaltet das dort Erzählte dennoch implizite Hinweise, die im Folgenden skizziert werden sollen:

1) *Geschlecht*: Die Identifizierung Tabithas als Frau ist ein unbestreitbares Implikat vor allem des griechischen Textes: So findet ihre Geschlechtsidentität sprachlichen Rückhalt sowohl in ihrem femininen Eigennamen als auch in jeglichen grammatischen Phänomenen, die mit Geschlechtszuschreibungen in Form von bspw. Nominalendungen, Artikeln und Relativpronomina operieren, vgl. paradigmatisch den ersten Satz: Ἐν Ἰόππῃ δέ τις ἦν **μαθήτρια** ὀνόματι **Ταβιθά**, ἣ διερμηνευομένη λέγεται **Δορκάς** (Hervorhebung T.O.). Dass der Verfasser Tabithas „sozialmissionarische[] Tätigkeiten“<sup>267</sup> dezidiert als Frau nochmals betonen will (hierfür aber eine funktionale und keine substantielle Geschlechtsbezeichnung wählt wie bspw. γυνή in Korrespondenz zu den in V. 38 erwähnten ἄνδρες), lässt sich erkennen an dem schon identifizieren Hapax legomenon: μαθήτρια. Somit ist die erste Ungleichheitskategorie in Tabithas Identitätswurf aufgezeigt: Sie kann gelesen werden als eine im Kyriarchat strukturell unterdrückte Frau, deren Funktion als „Jüngerin“ jedoch textlogische Priorität gegenüber ihrem (substanthaften) Geschlecht erhält.<sup>268</sup>

2) *Sozialer Status/Rasse*: Weniger konsensfähig ist hingegen die Diskussion über Tabithas gesellschaftlichen Stand, der in der antiken Gesellschaft eng mit der ihr attribuierten ‚Rassen‘-Zugehörigkeit<sup>269</sup> verwoben war. Ausgehend von ihrem Eigennamen Δορκάς – der, wie in Kap. 4.2.3.1 erkannt, ästhetische Implikationen inkorporiert –<sup>270</sup> sowie ihrer handwerklichen Tätigkeit<sup>271</sup> rückt vorab die Möglichkeit in Reichweite, sie als eine Prostituierte zu lesen.<sup>272</sup> Verbreiteter und realhistorisch besser gesichert scheint allerdings der Ansatz, Tabithas Identität

---

<sup>266</sup> Womit die Möglichkeit der Leser:innen begrenzt würde, eine Empathie für Tabitha zu entwickeln und sich an ihrer Stelle innerhalb des Erzählten einzubringen (wie u. a. angedeutet in RICHTER REIMER, Frauen in der Apostelgeschichte, 88). Denn: Je konkreter und expliziter das Charakterprofil einer literarischen Figur, desto geringer die Zahl an Personen, deren Lebenswirklichkeit an Letztere Anschluss finden kann.

<sup>267</sup> RICHTER REIMER, Frauen in der Apostelgeschichte, 61.

<sup>268</sup> Vgl. ebd., 58.

<sup>269</sup> Hierunter fällt für den hellenistisch-römischen Horizont – wie ebenfalls in Kap. 3.2 erläutert – nicht die ethnische Zugehörigkeit einer Person, sondern ihr Status als frei oder versklavt.

<sup>270</sup> Vgl. KOLLMANN, Stütze der Gemeinde, 198. Laut ERICHSEN-WENDT (vgl. Leben an der Grenze, 77) leitet Tabithas äußerliche Schönheit dann auch zur Semantik des Erotischen über. Vgl. hierzu auch KELLER, Tierwelt, 286.

<sup>271</sup> Vgl. ERICHSEN-WENDT, Leben an der Grenze, 78, wo eine Affinität von Prostituierten zur Wollarbeit festgestellt wird (was in Tabithas Fall die Herstellung von Unter- und Obergewändern plausibel machen könnte).

<sup>272</sup> Vgl. ebd., 77. Diese Lesart wird hingegen von KOLLMANN (Stütze der Gemeinde, 200) als „weit hergeholt“ disqualifiziert. Eine Tätigkeit als Prostituierte würde Tabitha zudem im Bereich ‚Sexualität‘ stigmatisieren.

eine Vorgeschichte als unfreie Person, als Sklavin, einzuschreiben, was erneut mit ihrem Eigennamen, nun aber im Kontext rabbinischer Literatur zu erklären ist.<sup>273</sup> Einen weiteren Hinweis, der von den hierfür argumentierenden Wissenschaftler:innen bislang jedoch nicht bedacht worden ist, gibt die Verwendung des Begriffs σῶμα in V. 40: Im Zusammenhang mit dem Themengebiet der ‚Sklaverei‘ symbolisiert dieser Terminus den absoluten Zugriff einer freien Gesellschaft auf einen unfreien Menschen bzw. auf regelrecht sein ‚Leib‘ und Leben,<sup>274</sup> weswegen er auch im Falle Tabithas als zusätzliches Indiz für ihren Sklavenstand hinzugezogen werden kann. Die Ungleichheitskategorie des sozialen Status scheint in Tabithas Fall also zwei mögliche Merkmalsdimensionen zu erschließen: zum einen das ihrer Person auferlegte Stigma als Unfreie, zum anderen die hieraus häufig resultierende (Zwangs-)Prostitution.<sup>275</sup>

3) *Sexualität*: Wenngleich an dieser Stelle kein eindeutiger Schluss auf eine derartige Verbindung gezogen werden kann,<sup>276</sup> könnte die inhaltlich starke Affinität Tabithas zur Witwengemeinschaft dennoch als ein Hinweis auf ihre eigene Zugehörigkeit zu ebendieser Gruppe gedeutet werden: Der griechische Text identifiziert sie nicht explizit als χήρα, macht aber Tabithas persönliche Nähe zur Gruppe aller χήραι (V. 39) unverkennbar deutlich, werden Letztere doch als in auffälligem Maße bestürzt und schlicht traurig um das Versterben ihrer Unterstützerin und „Freundin“<sup>277</sup> gezeichnet (vgl. V. 39). Neben den Folgen für Tabithas sozialen Status, der durch ihren Witwenstand stark beeinträchtigt würde – gehörte sie doch „zur Gruppe der Bedrängten [...], die um ihr Recht kämpfen“<sup>278</sup>, wenn sie auch nicht zwingend zu Mittellosigkeit verdammt sein musste –<sup>279</sup> resultierten aus einem solchen Stand ebenfalls Konsequenzen für Tabithas Verwirklichung im Bereich ‚Familie und Sexualität‘: Wie bereits in Kap. 3.2 notiert, erhielt die sexuelle Aktivität einer Frau vornehmlich innerhalb der Ehe ihren Platz (anders bei der Prostitution), und eine Witwe ohne männlichen Vormund konnte zwar in gewisser Hinsicht als „herrenlos“<sup>280</sup>, demnach frei und ungebunden betrachtet werden,<sup>281</sup> ermangelte aber zugleich einer rechtlichen Absicherung durch ebendiesen Vormund.<sup>282</sup> Erweitert man Tabithas

---

<sup>273</sup> Vgl. RICHTER REIMER, Frauen in der Apostelgeschichte, 60; BROWN, Tabitha, 160. Vgl. gegenläufig hierzu STIMPFLE, Tabita / Tabitha, 298f.

<sup>274</sup> Vgl. KREUZER/SCHOTTROFF, Sklaverei, 527. Vgl. hierzu erklärend auch Anm. 141.

<sup>275</sup> Vgl. BAUMANN/SCHOTTROFF, Prostitution, 453. Tabithas Stand als wohlhabende Wohltäterin behauptet hingegen u. a. KOLLMANN (vgl. Stütze der Gemeinde, 199). Hiergegen argumentiert wiederum RICHTER REIMER (vgl. Frauen in der Apostelgeschichte, 70), wenn sie die Manufaktur von Kleidung als Indiz für begrenzte finanzielle Mittel liest.

<sup>276</sup> Vgl. BACK, Witwen, 161; KOLLMANN, Stütze der Gemeinde, 198.

<sup>277</sup> STANDHARTINGER, Frauenämter, 220.

<sup>278</sup> Christl MAIER/Karin LEHMEIER, Art. Witwe, in: Crüsemann, Frank u. a. (Hgg.), Sozialgeschichtliches Wörterbuch zur Bibel, Gütersloh 2009, 667.

<sup>279</sup> Vgl. ebd., 668.

<sup>280</sup> FECHTER/SUTTER REHMANN, Sexualität, 520.

<sup>281</sup> Vgl. ebd.

<sup>282</sup> Vgl. BROWN, Tabitha, 160.

Identitätsentwurf um die Ungleichheitskategorie Sexualität, dann wird diese maßgeblich mitbestimmt durch ihre mögliche Stellung als Witwe bzw. als Frau ohne familiären Rückhalt.

4) *Herkunft/Ethnizität*: Durch die geografische Angabe Ἐν Ἰόππῃ (V. 36) wird die Herkunft Tabithas gleich zu Beginn ihrer Perikope explizit. Wenngleich Joppe von Petri bisherigem Aufenthaltsort, Lydda (vgl. V. 32), nur wenige Kilometer entfernt liegt, vergrößert sich die kulturelle Barriere, betrachtet man das weiter entfernte Jerusalem als ursprünglichen Standort und kulturellen Bezugspunkt der Jünger:innenschaft: Insofern Tabitha also örtlich an eine Stadt gebunden ist, die besondere soziokulturelle Eigenheiten aufweist (vgl. erklärend Kap. 4.2.2) und durch Handelsverkehr Menschen aus verschiedenen Kulturkreisen aufeinandertreffen lässt,<sup>283</sup> könnte ihr aus Perspektive des anreisenden Petrus der Status einer ‚Fremden‘ eignen.

5) *Religion*: Es verbleibt zuletzt Tabithas eigene Glaubensausrichtung, über die in der Sekundärliteratur ein bemerkenswerter Dissens herrscht. Der griechische Text ordnet sie nicht zu der bereits (Christus-)gläubigen Gruppe der ‚Heiligen‘ zu (vgl. V. 41: τοὺς ἁγίους καὶ τὰς χήρας), was dafür sprechen könnte, dass auch sie Adressatin der christlichen Botschaft ist (vgl. V. 42). Sie wird jedoch ebenfalls gelesen als dezidierte „hervorragende Christin“<sup>284</sup>, aufgrund ihres aramäischen Eigennamens sowie der von ihr praktizierten, im Judentum fest verankerten Armenfrömmigkeit als Jüdin-Christin<sup>285</sup> oder gar als Proselytin<sup>286</sup>, steht wiederum in auffälliger Nähe zum ähnlich charakterisierten Gottesfürchtigen, φοβούμενος (Apg 10,2), Kornelius<sup>287</sup> sowie literarisch an der Schwelle zur Heidenmission des Petrus. Apg 9,36–43 setzt der Ungleichheitskategorie Religion folglich eine interpretationswürdige bzw. -bedürftige Leerstelle ein und lässt keine eindeutige Zuweisung Tabithas zu einer bestimmten Glaubensform zu.

Zusammenfassend geben die obigen sozialgeschichtlichen wie exegetischen Beobachtungen folgenden Aufschluss über den intrapersonalen Verhandlungsprozess, der Tabithas Identität zugrunde liegt: Ihre Person steht an der Schnittstelle verschiedener sozialer Herrschaftsverhältnisse, die dem griechischen Grundtext zwar nicht immer explizit eingeschrieben sind, aber

---

<sup>283</sup> Vgl. STRELAN, *Gazelle*, 85: „Seaports notoriously consisted of mixed peoples from various parts of the Mediterranean world, resulting often in social behaviour that raised eyebrows in more mono-dimensional Jewish communities.“

<sup>284</sup> MUBNER, *Apostelgeschichte III*, 61.

<sup>285</sup> Vgl. KOLLMANN, *Stütze der Gemeinde*, 198; RICHTER REIMER, *Frauen in der Apostelgeschichte*, 89.

<sup>286</sup> Vgl. STRELAN, *Gazelle*, 82–86. Als Indiz für Tabithas religiöse Ausrichtung als Proselytin stellt STRELAN einen Bezug zu ihrem Namen („Gazelle“) sowie ihrer Heimatstadt (Joppe) her: Beide Identitätsmerkmale symbolisieren nämlich – folgt man STRELANS Gedankengang – die Verortung Tabithas am Rand, „fringe“, soziokultureller/religiöser Grenzen: „I suggest that Tabitha, the gazelle, represents those located on the fringes of a Christian community, those who were ‘non-domesticated’ and more importantly, ‘non-consecrated’; that is, they had not yet been brought into the community of holy ones. It is true that she is called a ‘disciple,’ but that category is not sufficient to imply full acceptance and full membership among the saints“ (ebd., 83). Vgl. zudem ebd., 85: „Locating Tabitha in Joppa accentuates the issue of mixing and adds weight to the argument that she was a proselyte.“

<sup>287</sup> Vgl. hierzu ebd., 83, wo diese charakterbezogene Nähe ebenfalls bemerkt wird.

dennoch innerhalb seiner Grenzen impliziert werden dürfen. Tabitha erweist sich bei Berücksichtigung aller Deutungsimplicationen als eine Figur von besonderer Verletzlichkeit – in ihr scheint das Prinzip sozialer Ungleichheit zu kulminieren, kann man sie doch zugespitzt lesen als eine Frau, die sowohl eines patriarchalen Rückhalts als auch eines sexuellen Selbstbestimmungsrechts und einer finanziellen Absicherung ermangelt (Sklavin, Witwe, Prostituierte), zudem mit dem Stigma der Fremdheit belegt sein dürfte und in ihrer Religionszugehörigkeit nicht gefestigt scheint. Angesichts dieser bemerkenswerten Akkumulation an verschiedenen Kategorien bzw. einander kreuzenden ‚Straßenrichtungen‘, die eine (Mehrfach-)Unterdrückung bzw. einen ‚Unfall‘ schlicht unvermeidlich erscheinen lassen, bleibt in Kap. 4.3 zu klären, welcher konkrete Umgang Tabithas pluraler Identität entgegengebracht wird.

#### 4.2.3.3 „Andere Fragen“ an Apg 9,36–43

Um zuvor allerdings den Diskurs über Tabithas Person bewusst offenzuhalten und der Illusion einer ganzheitlichen Erfassbarkeit ihrer Identität im Rahmen von Apg 9,36–43 entgegenzuwirken, nimmt sich das nachfolgende Kapitel die Vorgehensweise JANSSENS zum Beispiel und stellt – in methodischer Anlehnung an MATSUDA – einen Katalog an offenen bzw. „anderen“ Fragen an ebenjene Perikope.<sup>288</sup> Gerade eine intersektionale Analyse setzt es sich nämlich zum Ziel, wirksame Herrschaftsverhältnisse nicht als abgeschlossene Systeme zu behandeln, sondern sie jeweils als Triebfeder für eine kontinuierliche Suche nach weiteren Unterdrückungsmechanismen zu nutzen.<sup>289</sup> Im Kontext der Tabitha-Episode werden somit folgende Vertiefungsansätze als erwägenswert und bestenfalls diskursbereichernd erachtet, wenngleich ihre Bearbeitung nicht geleistet werden kann:

- Wie ist Tabithas Familienstand zu bestimmen? Bestreitet sie tatsächlich ein Leben ohne Ehemann und/oder ohne Kinder? Inwieweit würde ihre gesellschaftliche Stellung durch Kinderlosigkeit beeinflusst, wertet doch bspw. die paulinische Theologie den Verzicht auf Schwangerschaft als „widernatürliche[n] Gebrauch der Frauenkörper“<sup>290</sup> ab? Welche gesellschaftliche Stellung mag ihr (verstorbener?) Ehemann bezogen haben?
- Wie alt ist Tabitha und wie würde sich ihr gesellschaftliches Ansehen verändern, je nachdem, wie man ihr Alter justiert? Korreliert in der zeitgenössischen Gesellschaft ein gehobenes Alter mit Erfahrung und führt daher zu einem höheren Maß an Anerkennung, oder korreliert es vielmehr mit Gebrechlichkeit bzw. Schwäche und wäre ein zusätzliches Kriterium für gesellschaftlichen Ausschluss?

---

<sup>288</sup> Vgl. hierzu JANSSEN, Hermeneutik, 113–116.119–120.

<sup>289</sup> Vgl. MATSUDA, *Beside My Sister*, 1189.

<sup>290</sup> SCHOTTRUFF, *Lydias ungeduldige Schwester*, 64f.

- Welche Krankheit wird Tabithas gesundheitlichem Zustand angelastet und in welches Verhältnis stellt jene sie zu ihrem eigenen Körper? Welche Stigmata – bspw. dasjenige der Unreinheit – dürften ihrer Erkrankung angehaftet haben; mit welcher Tragweite?
- Welche weiteren, theologischen, Implikationen sind Tabithas Auferweckung inne und inwieweit steht ihr nach der Wiederbelebung ein freies Leben offen? Welche Zukunft steht ihr bevor?
- Wie steht es um die Historizität der Tabitha-Episode? Lässt ihre namentliche Identifizierung auf ein verstärktes Interesse des Verfassers an der realhistorischen Verortung ihrer Geschichte schließen?<sup>291</sup>
- Welche nähere Bedeutung kommt den „sozialmissionarischen Tätigkeiten der Jüngerin Tabitha“<sup>292</sup> zu? Hatte sie aktiv an der Verkündigung christlichen Glaubens teil; inwieweit hat sie sich also als Frau in eine männerdominierte Mission einbringen können? Wie eng ist dabei das Verständnis ihres Titels „Jüngerin“ zu fassen? Existiert tatsächlich ein Zusammenschluss aus mehreren Jüngerinnen und sind die Witwen aus Joppe möglicherweise Hauptbestandteil dieser Gruppe?

Auch wenn eine fundierte Beantwortung dieser ergänzenden Fragestellungen gewährleistet würde, wäre das Deutungspotenzial und Sinnangebot der Tabitha-Episode freilich nicht ausgeschöpft. Die vorliegende Arbeit kann und will daher keinen Anspruch auf eine ganzheitliche Durchdringung von Apg 9,36–43 erheben, und bevorzugt stattdessen einen Fokus auf die (begrenzten) exegetischen Einsichten des vierten Kapitels: Diese können zwar nur eine Auswahl an Untersuchungsaspekten bedienen, bemühen sich aber dennoch, die jeweiligen Erkenntnisse für ein feministisches Anliegen fruchtbar zu machen.

### **4.3 Ertrag für den intersektionalen Feminismus**

Ist Tabithas Identität zuvor mit dem Instrumentarium einer intersektionalen feministischen Bibelhermeneutik untersucht und dabei aus zwei Perspektiven beleuchtet worden (*inter-* und *intrapersonal*), stellt sich auch im Kontext ihrer Geschichte die Frage nach einer (Mehrfach-)Unterdrückung: Potenzieren sich die je wirksamen Ungleichheitskategorien, die in ihrer Person zur Überschneidung kommen, zu einer Ausgrenzungserfahrung – zieht Tabithas gesteigertes ‚Unfallrisiko‘ einen tatsächlichen Unfall nach sich und worin könnte sich dieser äußern?

Das vielschichtige Charakterprofil der Jüngerin aus Joppe lenkt die Aufmerksamkeit der Rezipient:innen – so auch der vorliegenden Arbeit – verstärkt auf die *von ihr* ausgehenden und

---

<sup>291</sup> Wie bspw. PELLEGRINI (vgl. Frauen ohne Namen, 390) es im Kontext der Evangelien nahelegt.

<sup>292</sup> Vgl. RICHTER REIMER, Frauen in der Apostelgeschichte, 61.

in *ih*r selbst vermittelten Relationen: Die μαθήτρια Ταβιθά ist eine sozial integrierte Person, deren Identität keine Komposition aus simplen Essentialismen darstellt, sondern Letztere vielmehr transzendiert und dabei eine komplexe „Prozesshaftigkeit“<sup>293</sup> für sich in Anspruch nimmt – auch der lukanische Text entzieht sich expliziter, statischer Merkmalszuschreibungen: Er gibt zwar Interpretationshilfen, aber setzt dem Deutungshorizont von Tabithas Person interpretationsbedürftige Leerstellen ein, die teils so „offen und unbestimmt“<sup>294</sup> sind wie ihre eigene Zukunft.<sup>295</sup> Der Fokus des Verfassers liegt eben nicht darauf, dass Tabitha eine der Witwen *ist*, sondern dass sie eine persönliche, gar freundschaftliche Nähe zu Letzteren pflegt – nicht darauf, dass sie eine Christusgläubige *ist*, sondern dass ihr Glaube ihr selbst, vor allem aber ihren Mitmenschen einen Heilsweg eröffnet – nicht darauf, dass sie eine Frau *ist*, sondern dass ihr als Schülerin, μαθήτρια, eine Aufgabe zuteilwird, in der sie inspirierende Pionierarbeit leistet – nicht darauf, dass sie verstirbt, sondern dass sie mit Petri Hilfe lebensspendendes Heil erfährt:

Tabithas Tod birgt das Potenzial in sich, als Diskriminierungserfahrung gewertet zu werden, insofern ihr hierdurch die Teilhabe an ihrer Gemeinde abrupt und augenscheinlich irreversibel verweigert wird: Es liegt gar der Schluss nahe, dass der lukanische Verfasser nicht anders konnte, als Tabitha – nachdem er sie schon hat verstummen lassen – Krankheit und Tod, ergo dem endgültigen gesellschaftlichen Ausschluss, zu überantworten, entspräche dies doch der Summe an *in ihr* wirksamen Mechanismen der Ungleichheit und Marginalisierung, i. S. v.: Tabitha muss sterben, weil ihr Leben zu vielen Benachteiligungen, Hindernissen, sozialen Barrieren unterworfen ist. Diese Kausalkette scheint plausibel, wird in Apg 9,36–43 jedoch nicht nur außer Kraft gesetzt, sondern ins krasse Gegenteil gewendet: Gerade *weil* Tabitha ebenjenen Belastungen ausgesetzt ist, muss sie *leben*: Sie ist körperlich Erkrankte/Diskriminierte und *zugleich/gerade deswegen* Empfängerin göttlichen Heils (vgl. Abb. 2) – und auch wenn Tabithas Krankheit ihre soziale Isolation bedeutet, fällt es schwer, ihre Versehrtheit als Summe der in ihr wirksamen Ungleichheitsverhältnisse zu deuten, denn: Ihr Schicksal, das der Dynamik von Krankheit und Tod unterstellt ist, dient erst als Kontrastfolie für das/die ihr gespendete Heil(ung); ihre Erkrankung wird insofern „positiv als Möglichkeit verstanden, durch die sich die Wirksamkeit Gottes zeigen kann“<sup>296</sup>, und setzt einen epistemischen Prozess in Gang:



Abb. 3: Erkenntnis – Glaube  
Quelle: Eigene Darstellung

<sup>293</sup> JANSSEN, Hermeneutik, 121.

<sup>294</sup> Konrad HUBER, Art. Tabitha, in: WiBiLex (2017) 3., abrufbar unter: <http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/59487/> (zuletzt abgerufen: 10.02.2024).

<sup>295</sup> Vgl. hierzu RICHTER REIMER, Frauen in der Apostelgeschichte, 88.

<sup>296</sup> RUWE/STARNITZKE, Art. Krankheit / Heilung, 318.

In Kimberlé CRENSHAWs Terminologie ausgedrückt: Es kommt in Apg 9,36–43 zwar zu Tabithas (sogar tödlichem) ‚Unfall‘ inmitten der ‚Straßenkreuzung‘ – trotz mangelnder Beweislage in Bezug auf einen ‚Unfallverantwortlichen‘ wird allerdings nicht auf die Entsendung eines ‚Rettungswagens‘ verzichtet. Auch aus Tabithas Identität wird man kein Merkmal, keinen Lebensumstand isolieren können, der sie erst der bedrohlichen Dynamik aus Krankheit und Tod ausgesetzt hat, daher scheint ihre Perikope folgenden Gedanken zu verinnerlichen: Kann nicht ermittelt werden, aus welcher konkreten ‚Straßenrichtung‘ Rettung zu entsenden ist, sollte es näherliegen, aus *jeder* möglichen Richtung Hilfe anzufordern, als aus *keiner* – „[t]he praxis [...] should be centered on the life chances and life situations of people who should be cared about *without regard to the source of their difficulties*.“<sup>297</sup> Und eine solche *universale* Rettung scheint im göttlichen Heil gewährleistet: Liest man Tabitha als Heilsempfängerin von Apg 9,36–43 nicht im Hinblick auf einzelne Ungleichheitskategorien, sondern würdigt ihre Identität in ihrer faktischen *Mehrdimensionalität* bzw. irreduziblen Komplexität, dann scheint auch das ihr gespendete Heil kein *eindimensionales* Ereignis darstellen zu können: Schließlich muss die ‚Unfallversorgung‘ möglichst viele, vorzugsweise alle ‚Straßenrichtungen‘ einer ‚Kreuzung‘ kennen und ‚abfahren‘, um eine sichere Rettung der gefährdeten Person zu gewährleisten.

Tabithas Schutzbedürftigkeit bzw. ihr ‚Unfallrisiko‘ ergibt sich aus einem intersektional verflochtenen Konstrukt verschiedener Ungleichheitskategorien, und der ihr entgegengebrachte Schutz, ihr Heil, muss einen Anschluss an alle Möglichkeiten der Ausgrenzung herstellen, um wirksam zu werden: Die Annahme einer intersektionalen, weil universalen Dimension göttlichen Heils scheint notwendig, vor allem wenn man Ernst machen will mit dem lukanischen Programm, „dass Gott nicht auf die Person sieht, sondern dass ihm in jedem Volk willkommen ist, wer ihn fürchtet und tut, was recht ist. Er hat das Wort den Israeliten gesandt, indem er den Frieden verkündete durch Jesus Christus: Dieser ist der Herr *aller*“ (Apg 10,34–36; Kursivsetzung T.O.): der Nichtjüd:innen (und Jüd:innen), der Versklavten (und Freien), der *Frauen* (und Männer) (vgl. hierzu Gal 3,28), der Prostituierten (und Verheirateten), der Armen (und Reichen) – und insbesondere all derer, die *alles zusammen* und *gleichzeitig* sind.

### 5. Fazit: Intersektionale Befreiung am Beispiel von Apg 9,36–43

Wenn ERICHSEN-WENDT in ihrem Aufsatz zu dem Ergebnis gelangt, Tabithas Charakter sei „subtil innovativ“<sup>298</sup>, scheint hiermit eine Anschlussfähigkeit auch für den Ausgang der vorliegenden Abschlussarbeit gegeben: Die Theologin hatte das Proprium der lukanischen Episode darin verortet, dass sie eine Konfrontation (und Bewältigung) mit vielfältigen Grenzen

<sup>297</sup> CRENSHAW, *Demarginalizing*, 166. (Kursivsetzung T.O.)

<sup>298</sup> ERICHSEN-WENDT, *Leben an der Grenze*, 85.



vermittelt; „von Ordnung und Chaos, von Reinheit und Unreinheit, von Freunden und Fremden, ja, von Leben und Tod“<sup>299</sup>. Auch in den bisherigen Untersuchungen ist das Changieren zwischen (vermeintlich) diametralen Polen (bspw. *Erkenntnis – Glaube, Aktivität – Passivität, Innovation – Konformität, Verletzung – Heil*) als wiederkehrendes Spezifikum von Apg 9,36–43 erkennbar geworden – bevor hieran anschließend die finale These dieser Arbeit entwickelt wird, sollen zunächst die Einsichten aus den voranstehenden Kapiteln zu einem übergreifenden Konzept synthetisiert werden:

Der methodische Rahmen der vorliegenden Arbeit (vgl. Kap. 2) wurde geformt durch eine Bibelhermeneutik auf doppeltem Fundament: Zum einen hat sich die feministische Theologie als Chance erwiesen, den Blick weg von einem etablierten Forschungs-*Malestream* auf diejenigen Ansätze zu lenken, denen ein Widerstand gegen kyriarchale Unterdrückung sowie ein Streben nach Befreiung inhärent ist. Zum anderen wurde im Rekurs auf das Konzept der Intersektionalität dargelegt, dass sich die soziale Verortung eines Individuums keineswegs in einer binären Geschlechtszuweisung erschöpft, sondern vielmehr das komplexe Ergebnis einer Vielzahl verschiedener Ungleichheitskategorien ist: Kimberlé CRENSHAW hat in diesem Zusammenhang elementare Arbeit geleistet, indem sie die Unrechtserfahrungen Schwarzer *Frauen* gebrandmarkt hat, die nicht eindeutig dem Herrschaftssystem Sexismus oder Rassismus zugeordnet werden könnten und daher größtenteils unbeachtet bleiben würden. Feministische Bibelwissenschaft wird also insofern durch ein intersektionales Instrumentarium bereichert, als ihre Befreiung nicht nur einer homogenen Gruppe weiblicher Personen gilt, sondern sich öffnet für plurale Identitätsentwürfe: Das ‚Kyriarchat‘ basiert schließlich – so ist u. a. mit Elisabeth SCHÜSSLER FIORENZA erläutert worden – nicht nur auf einem Geschlechterdualismus, sondern ist strukturiert durch eine Vielzahl weiterer Ungleichheitsverhältnisse, die in einzelnen Personen zur Überschneidung kommen und sich zu einer persönlich erlebten Ausgrenzungserfahrung potenzieren können.

In Kap. 3 wurde anschließend ein wichtiger Arbeitsschritt feministischer Bibelwissenschaft, nämlich die Kontextualisierung, mit wesentlichen Erkenntnissen der Sozialgeschichte und Quellenkritik grundiert, um ein Bild des literarischen, soziokulturellen sowie ideologischen Umfelds der zu untersuchenden Perikope Apg 9,36–43 zu zeichnen: Es wurde im Zuge dessen bemerkt, dass das Programm der Apostelgeschichte in seinem Kern den Erkenntnis- und Glaubensgewinn der Lesenden befördern will und nicht nur die Konfrontation mit, sondern die Bewältigung von innergesellschaftlichen Grenzen anstrebt: Mit einem genuin jüdischen Ausgangspunkt, der Jerusalemer Urgemeinde, beschreibt der zweite Teil des lukanischen

---

<sup>299</sup> ERICHSEN-WENDT, *Leben an der Grenze*, 85.

Doppelwerks die (missionarische) Öffnung auch gegenüber nicht-jüdischen Menschen, und verleiht weitergehend den heterogenen Lebenswirklichkeiten von *Frauen* eine literarische Sichtbarkeit – ‚heterogen‘, weil durch die Einflüsse diverser Herrschaftsstrukturen und Ungleichheitskategorien fragmentiert.<sup>300</sup> Vorausblickend auf die Analyse von Kap. 4 sind sechs verschiedene Kategorien sozialer Ungleichheit im Umfeld des Neuen Testaments reflektiert worden, die zu einer besonderen Verletzlichkeit bestimmter Personengruppen führen konnten. Im nachfolgenden Kapitel wurde diese Schematisierung dann mit konkreten Inhalten gefüllt:

Das vierte und letzte Kapitel hat sich in ausführlicher Form einer Perikope von acht Versen, Apg 9,36–43, gewidmet, ist nach deren Ko- und Kontextualisierung auf Details des (altgriechischen) Grundtextes eingegangen und hat dabei besonderes Augenmerk auf die Protagonistin jener Episode, Tabitha, gelegt. Aus einer sprachlichen, charakterbezogenen sowie intersektionalen Analyse sind Ergebnisse hervorgegangen, denen sowohl Momente des Verdachts als auch ein aktualisierungs-würdiges Potenzial inne sind – SCHÜSSLER FIORENZAS hermeneutische Devise, „die Geister [zu; T.O.] zu unterscheiden“, die in Bibeltexten am Werk sind“<sup>301</sup>, und folglich textimmanente Unterdrückung *sowie auch* Befreiung kenntlich zu machen, hat sich somit auch für die vorliegende Arbeit bewährt: Die Zeitgebundenheit der Tabitha-Episode zu negieren und aus ihrem erzählerischen Rahmen subversive feministische Moralvorstellungen extrahieren zu wollen, würde ihren *Sitz im Leben* wohl verkennen: Apg 9,36–43 ist ein Produkt seiner Zeit, sc. des ersten nachchristlichen Jahrhunderts, und daher ideologisch genauso sehr durch eine „kyriarchale Unterordnungspolitik“<sup>302</sup> geformt wie die gesamte christliche Heilige Schrift.<sup>303</sup> Tabitha – wenn auch die ‚Protagonistin‘ jener Perikope – ist freilich nicht die laute und ausdrucksstarke Vorkämpferin, zu der eine feministische Bibelwissenschaft sie gerne erklären würde: Die Vielfalt ihrer Identität ist ihrem sprachlichen Umfeld nur vage eingeschrieben, ihre Figur selbst weiß sich verbal nicht zu äußern und der theologische Kern ihrer Erzählung, ihre Auferstehung – ἀνάστασις –, scheint als Verdienst Petri interpretiert werden zu können. Der lukanische Text muss eines androzentrischen Interesses ‚verdächtigt‘ werden, vermittelt er doch eine *Frauen*figur, die bei einer flüchtigen Lektüre genauso „ausdruckslos“<sup>304</sup> und konformistisch erscheinen könnte, wie PERRONI es über Tabithas Textgenossinnen behauptet.<sup>305</sup>

Diesen Verdacht uneingeschränkt anerkannt, fordern jedoch auch texteigene Befreiungspotenziale Beachtung, die – nach RICHTER REIMERS Beispiel – bei einer sorgfältigen

---

<sup>300</sup> Vgl. z. B. SCHÜSSLER FIORENZA, *Kyriarchat*, 32.

<sup>301</sup> DIES., *WeisheitsWege*, 9.

<sup>302</sup> DIES., *Kyriarchat*, 28.

<sup>303</sup> Vgl. ebd.

<sup>304</sup> PERRONI, *Jüngerinnen*, 203.

<sup>305</sup> Vgl. ebd.

Detailbetrachtung sichtbar werden.<sup>306</sup> Kap. 4 hat versucht einsichtig zu machen, dass ein intersektionaler Horizont produktive, wenn auch nicht erschöpfende, Neuansätze zur Deutung von Apg 9,36–43 ermöglichen kann, und ist dabei zu folgendem Schluss gelangt: Das Repertoire der Intersektionalität bietet geeignete Instrumente, um ‚Identität‘ auch in antiken Gesellschaftsstrukturen als komplexes Gefüge nicht-essentialistischer Ungleichheitskategorien zu verstehen, die keine Festschreibung erfahren sollten, sondern in einem Prozess der ‚Aushandlung‘ miteinander interagieren.<sup>307</sup> Beispielhaft wurde dies an der Jüngerin Tabitha verdeutlicht: Auch ihre Person entzieht sich statischer Merkmalszuschreibungen und zeichnet sich vielmehr durch einen pluralen, grenzbewältigenden Identitätsentwurf aus, der sie in bestehende Herrschaftsverhältnisse ihrer Zeit verwickelt: In Apg 9,36–43 lassen sich textimmanente Argumente finden, Tabitha als Frau, Witwe, Sklavin, Prostituierte, (Jüdin-/Heidin-)Christin / Proselytin / Gottesfürchtige und Fremde zu lesen. Trotz dieser Menge an möglichen Anlässen zur Unterdrückung überlässt der Verfasser sie jedoch nicht der sozialen Ausgrenzung durch ihr *Versterben*, sondern befreit sie zum *Leben*. Wenngleich Tabitha sich im kritischen Brennpunkt kyriarchaler Macht befindet, wird ihr ein selbstbestimmtes Subjekt-Sein in Gestalt „sozial-integrative[n] Engagement[s]“<sup>308</sup> zuerkannt. Nicht aber als Verdienst ihres „würdigen“ Einsatzes für die Gemeinde, sondern dank dem bedingungslosen Hilfsangebot der Jünger:innen wird sie zur aktiven Empfängerin göttlichen Heils und transportiert eine Botschaft für Differenzsensibilität, denn: Wenn selbst ihr als Person von größter sozialer Verletzlichkeit, ja eigentlich sogar Unsichtbarkeit, ein rettender Heilsweg erschlossen wird, dann scheint eine solch befreiende Perspektive *allen* Unterdrückten offenzustehen. Die vorliegende Arbeit schließt daher mit dem gedanklichen Anstoß, dass Tabitha selbst Anschauungs*subjekt* einer intersektional-feministischen Bibelhermeneutik werden kann, wird doch gerade in ihrer Person bzw. ihrem heilsamen Umfeld die „Wirklichkeit“ der lebensspendenden Macht G\*ttes mitten in der todbringenden Macht kyriarchaler Unterdrückung und Entmenschlichung erfahrbar<sup>309</sup>.

---

<sup>306</sup> Vgl. RICHTER REIMER, Frauen in der Apostelgeschichte, 24.

<sup>307</sup> Vgl. JANSSEN, Hermeneutik, 112.

<sup>308</sup> HUBER, Tabita, 3.

<sup>309</sup> SCHÜSSLER FIORENZA, Kyriarchat, 33.

## 6. Literaturverzeichnis

### I. Abkürzungen

- BA = BAUER, Walter, Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur, 6., völlig neu bearb. Aufl., hg. v. Aland, Kurt/Aland, Barbara, Berlin/New York 1988.
- BigS = Ulrike BAIL u. a. (Hgg.), Bibel in gerechter Sprache, Gütersloh 2006, und online abrufbar unter: <https://www.bibel-in-gerechter-sprache.de/> (zuletzt abgerufen: 27.02.2024).
- EÜ = KATHOLISCHE BIBELANSTALT, Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift, Stuttgart 2016.
- NA28 = DEUTSCHE BIBELGESELLSCHAFT, Nestle-Aland, Novum Testamentum Graece, 28., rev. Aufl., hg. v. Aland, Barbara/Aland, Kurt u. a., Stuttgart 2012.
- OLD = GLARE, P. G. W. u. a. (Hgg.), Oxford Latin Dictionary, Oxford 1968–1982.

### II. Kommentare

- JERVELL, Jacob, *Die Apostelgeschichte [VI]* (KEK 3), Göttingen <sup>17</sup>1998.
- MUßNER, Franz, *Apostelgeschichte [III]* (NEB.NT 5), Würzburg 1984.
- PESCH, Rudolf, *Die Apostelgeschichte [II]*. Teilband 1: Apg 1–12 (EKK 5/1), Zürich u. a. 1986.
- ROLOFF, Jürgen, *Die Apostelgeschichte [V]* (NTD 5), Göttingen <sup>19</sup>2010.
- WEISER, Alfons, *Die Apostelgeschichte [IV]*. Kapitel 1–12 (ÖTBK 5/1), Gütersloh 1981.
- ZMIJEWSKI, Josef, *Die Apostelgeschichte [I]* (RNT), Regensburg 1994.

### III. Sekundärliteratur

- ALKIER, Stefan, Art. Hermeneutik, in: WiBiLex (2018), abrufbar unter: <https://bibelwissenschaft.de/stichwort/46887/> (zuletzt abgerufen: 30.12.2023).
- ANDERSON, Janice Capel, *Reading Tabitha. A Feminist Reception History*, in: Malbon, Elizabeth Struthers/McKnight, Edgar V. (Hgg.), *The New Literary Criticism and the New Testament* (Journal for the Study of the New Testament Supplement Series 109), Sheffield 1994, 108–144.
- BACK, Christian, *Die Witwen in der frühen Kirche*, Frankfurt a.M. u. a. 2015.

- BAUMANN, Gerlinde/SCHOTTROFF, Luise, Art. *Prostitution*, in: Crüsemann, Frank u. a. (Hgg.), Sozialgeschichtliches Wörterbuch zur Bibel, Gütersloh 2009, 450–454.
- BENDER, Claudia/BIEBERSTEIN, Sabine, Art. *Kleidung*, in: Crüsemann, Frank u. a. (Hgg.), Sozialgeschichtliches Wörterbuch zur Bibel, Gütersloh 2009, 295–300.
- BIEBERSTEIN, Sabine, Art. *Bibel*, gendergerechte Auslegung, in: WiBiLex (2021), abrufbar unter: <https://bibelwissenschaft.de/stichwort/200859/> (zuletzt abgerufen: 13.12.2023).
- BROOTEN, Bernadette J., *Frühchristliche Frauen* und ihr kultureller Kontext. Überlegungen zur Methode historischer Rekonstruktion, in: Marquardt, Friedrich-Wilhelm/Schellong, Dieter/Weinrich, Michael (Hgg.), *Zur Bibel. Lektüre und Interesse (Einwürfe 2)*, München 1985, 62–93.
- BROWN, Lucinda A., Art. *Tabitha*, in: Meyers, Carol (Hg.), *Women in Scripture. A Dictionary of Named and Unnamed Women in the Hebrew Bible, the Apocryphal/Deuterocanonical Books, and the New Testament*, Boston/New York 2000, 159–160.
- CRENSHAW, Kimberlé, *Demarginalizing* the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics, in: *University of Chicago Legal Forum* 1 (1989) 139–167.
- DIES., Mapping the *Margins*. Intersectionality, Identity Politics, and Violence Against Women of Color, in: Taylor, Edward/Gillborn, David/Ladson-Billings, Gloria (Hgg.), *Foundations of Critical Race Theory in Education*, New York <sup>3</sup>2023, 273–307.
- CRÜSEMANN, Frank u. a. (Hgg.), Sozialgeschichtliches Wörterbuch zur Bibel, Gütersloh 2009.
- ERBELE-KÜSTER, Dorothea/TÖNGES, Elke, Art. Heiligkeit, in: Crüsemann, Frank u. a. (Hgg.), Sozialgeschichtliches Wörterbuch zur Bibel, Gütersloh 2009, 256–260.
- ERICHSSEN-WENDT, Friederike, *Tabitha – Leben an der Grenze*. Ein Beitrag zum Verständnis von Apg 9,36-43, in: *BN* 127 (2005) 67–87.
- FECHTER, Friedrich/SUTTER REHMANN, Luzia, Art. *Frau / Mann*, in: Crüsemann, Frank u. a. (Hgg.), Sozialgeschichtliches Wörterbuch zur Bibel, Gütersloh 2009, 149–154.
- DIES., Art. *Sexualität / Sexuelle Beziehung*, in: Crüsemann, Frank u. a. (Hgg.), Sozialgeschichtliches Wörterbuch zur Bibel, Gütersloh 2009, 518–521.
- GERSTENBERGER, Erhard S./SCHUOL, Monika, Art. „*Heiden*“, in: Crüsemann, Frank u. a. (Hgg.), Sozialgeschichtliches Wörterbuch zur Bibel, Gütersloh 2009, 255–256.

- HARDER, Ruth Elisabeth, Art. Andromeda, in: Der Neue Pauly 1 (1996) 691.
- HÄGLER, Rudolf-Peter, Art. Essentialismus, I. Philosophisch, in: Religion in Geschichte und Gegenwart online (2015), abrufbar unter: [https://referenceworks.brillonline.com/entries/religion-in-geschichte-und-gegenwart/\\*-COM\\_04663](https://referenceworks.brillonline.com/entries/religion-in-geschichte-und-gegenwart/*-COM_04663) (zuletzt abgerufen: 02.02.2024).
- HENRY, Matthew, Matthew Henry's Commentary in One Volume, hg. v. Leslie F. Church, Grand Rapids 1961.
- HUBER, Konrad, Art. *Tabita*, in: WiBiLex (2017), abrufbar unter: <http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/59487/> (zuletzt abgerufen: 10.02.2024).
- JANSSEN, Claudia, Art. *Exegese*, Feministische, in: WiBiLex (2018), abrufbar unter: <https://bibelwissenschaft.de/stichwort/200446/> (zuletzt abgerufen: 11.12.2023).
- DIES., Aktuelle Entwicklungen im Bereich Feministischer Bibelauslegung und Feministischer Hermeneutik. Forschungsüberblick mit dem Schwerpunkt: Paulusforschung. Ein Essay, in: ThR 83 (2018) 189–216.
- DIES., *Hermeneutik* und Vermittlung. Intersektionale Bibelanalyse und Gegenwart, in: ZNT 25 (2022) 107–121.
- JAROSCH, Sabine, Vielfalt, Differenz und Herrschaftsverhältnisse in kulturwissenschaftlicher und postkolonial-theologischer Perspektive, in: Jost, Renate/Jäger, Sarah (Hgg.), Vielfalt und Differenz. Intersektionale Perspektiven auf Feminismus und Religion (Internationale Forschungen in Feministischer Theologie und Religion. Befreiende Perspektiven 6), Berlin 2017, 71–87.
- JOST, Renate/JÄGER, Sarah (Hgg.), Vielfalt und Differenz. Intersektionale Perspektiven auf Feminismus und Religion (Internationale Forschungen in Feministischer Theologie und Religion. Befreiende Perspektiven 6), Berlin 2017.
- JOST, Renate, Intersektionalität als Herausforderung für Feministische Theologie, Gender Studies und Religion, in: Dies./Jäger, Sarah (Hgg.), Vielfalt und Differenz. Intersektionale Perspektiven auf Feminismus und Religion, (Internationale Forschungen in Feministischer Theologie und Religion. Befreiende Perspektiven 6), Berlin 2017, 7–17.
- KARTZOW, Marianne B., “*Asking the Other Question*”: An Intersectional Approach to Galatians 3:28 and the Colossian Household Codes, in: BibInt 18 (2010) 374–389.

- DIES., Art. *Intersectional Studies*, in: O'Brien, Julia (Hg.), *The Oxford Encyclopedia of the Bible and Gender Studies*, Bd. 1, Oxford 2015, 383–389.
- KEEL, Othmar/KÜCHLER, Max, *Orte und Landschaften der Bibel. Ein Handbuch und Studien-Reiseführer zum Heiligen Land*, Bd. 2: Der Süden, Zürich u. a. 1982.
- KELLER, Otto, *Die Antike Tierwelt*, Bd. 1: Säugetiere, Leipzig 1909.
- KNAUTH, Thorsten, Art. *Intersektionalität*, in: WiBiLex (2020), abrufbar unter: <http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/100233/> (zuletzt abgerufen: 05.01.2024).
- KREUZER, Siegfried/SCHOTTROFF, Luise, Art. *Sklaverei*, in: Crüsemann, Frank u. a. (Hgg.), *Sozialgeschichtliches Wörterbuch zur Bibel*, Gütersloh 2009, 524–530.
- KOLLMANN, Bernd, *Stütze der Gemeinde erwacht zu neuem Leben (Die Auferweckung der Tabita) – Apg 9,36-43*, in: Zimmermann, Ruben (Hg.), *Kompendium der frühchristlichen Wundererzählungen*. Bd. 2: Die Wunder der Apostel, Gütersloh 2017, 197–203.
- LEUTZSCH, Martin, *Eunuch und Intersektionalität. Ein multiperspektivischer Versuch zu Apg 8,26–40*, in: Eisen, Ute E./Gerber, Christine/Standhartinger, Angela (Hgg.), *Doing Gender – Doing Religion. Fallstudien zur Intersektionalität im frühen Judentum, Christentum und Islam (WUNT 302)*, Tübingen 2013, 405–430.
- LUTZ, Helma/VIVAR, María Teresa Herrera/SUPIK, Linda, *Fokus Intersektionalität – eine Einleitung*, in: Dies. (Hgg.), *Fokus Intersektionalität. Bewegungen und Verortungen eines vielschichtigen Konzeptes (Geschlecht und Gesellschaft 47)*, 2., überarb. Aufl., Wiesbaden 2013, 9–31.
- MAIER, Christl/LEHMEIER, Karin, Art. *Witwe*, in: Crüsemann, Frank u. a. (Hgg.), *Sozialgeschichtliches Wörterbuch zur Bibel*, Gütersloh 2009, 667–668.
- MATSUDA, Mari J., *Beside My Sister, Facing the Enemy. Legal Theory out of Coalition*, in: *Stanford Law Review* 43 (1991) 1183–1192.
- MCCALL, Leslie, *The Complexity of Intersectionality*, in: *Journal of Women in Culture and Society* 30 (2005) 1771–1800.
- NEUBRAND MC, Maria/SEIDEL SJ, Johannes, *Ist das Neue Testament antijüdisch? Nostra Aetate 4 als bleibende Herausforderung für die neutestamentliche Exegese*, in: Schreiber, Stefan/Schumacher, Thomas (Hgg.), *Antijudaismen in der Exegese? Eine Diskussion 50 Jahre nach „Nostra Aetate“*, Freiburg 2015, 278–314.

- NAVARRO PUERTO, Mercedes/PERRONI, Marinella (Hgg.), *Evangelien. Erzählungen und Geschichte (Die Bibel und die Frauen 2.1)*, Stuttgart 2012.
- OGETTE, Tupoka, *exit RACISM. rassismuskritisch denken lernen*, Münster <sup>10</sup>2021.
- OSIEK, Carolyn, *Biblische „Hilfswissenschaften“ in feministischer Perspektive: eine fruchtbare Durchdringung*, in: Navarro Puerto, Mercedes/Perroni, Marinella (Hgg.), *Evangelien. Erzählungen und Geschichte (Die Bibel und die Frauen 2.1)*, Stuttgart 2012, 16–26.
- PELLEGRINI, Silvia, *Frauen ohne Namen in den kanonischen Evangelien*, in: Perroni, Marinella/Navarro Puerto, Mercedes (Hgg.), *Evangelien. Erzählungen und Geschichte (Die Bibel und die Frauen 2.1)*, Stuttgart 2012, 383–420.
- PERRONI, Marinella, *Jüngerinnen, aber nicht Apostolinnen. Das lukanische Doppelwerk*, in: Dies./Navarro Puerto, Mercedes (Hgg.), *Evangelien. Erzählungen und Geschichte (Die Bibel und die Frauen 2.1)*, Stuttgart 2012, 167–205.
- PETERSEN, Silke, *Art. Jünger / Jüngerin*, in: Crüsemann, Frank u. a. (Hgg.), *Sozialgeschichtliches Wörterbuch zur Bibel*, Gütersloh 2009, 283–285.
- RICHTER REIMER, Ivoni, *Frauen in der Apostelgeschichte des Lukas. Eine feministisch-theologische Exegese*, Gütersloh 1992.
- RUSAM, Dietrich, *Die Apostelgeschichte*, in: Ebner, Martin/Schreiber, Stefan (Hgg.), *Einleitung in das Neue Testament (Studienbücher Theologie 6)*, 3., überarb. Aufl., Stuttgart 2020, 233–252.
- RUWE, Andreas/STARNITZKE, Dierk, *Art. Krankheit / Heilung*, in: Crüsemann, Frank u. a. (Hgg.), *Sozialgeschichtliches Wörterbuch zur Bibel*, Gütersloh 2009, 315–320.
- SCHÄFER-LICHTENBERGER, Christa/SCHOTTROFF, Luise, *Art. Armut*, in: Crüsemann, Frank u. a. (Hgg.), *Sozialgeschichtliches Wörterbuch zur Bibel*, Gütersloh 2009, 22–26.
- DIES., *Art. Fremde / Flüchtlinge*, in: Crüsemann, Frank u. a. (Hgg.), *Sozialgeschichtliches Wörterbuch zur Bibel*, Gütersloh 2009, 158–162.
- SCHOTTROFF, Luise, *Lydias ungeduldige Schwestern. Feministische Sozialgeschichte des frühen Christentums*, 2., durchges. Aufl., Gütersloh 1996.
- SCHÜSSLER FIORENZA, Elisabeth, *Preface: Rethinking The Woman's Bible*, in: Dies. (Hg.), *Searching the Scriptures. Volume One: A Feminist Introduction*, New York 1993, ix–xiii.



- DIES., *Introduction: Transforming the Legacy of The Woman's Bible*, in: Dies. (Hg.), *Searching the Scriptures. Volume One: A Feminist Introduction*, New York 1993, 1–24.
- DIES., *Gleichheit und Differenz. Gal 3,28 im Brennpunkt feministischer Hermeneutik*, in: BThZ 16 (1999) 212–231.
- DIES., *Grenzen überschreiten. Der theoretische Anspruch feministischer Theologie. Ausgewählte Aufsätze (Theologische Frauenforschung in Europa 15)*, Münster 2004.
- DIES., *WeisheitsWege. Eine Einführung in feministische Bibelinterpretation*, Stuttgart 2005.
- DIES., *Neutestamentliche\* Kanonbildung und die Marginalisierung von Frauen*, in: Navarro Puerto/Perroni, Marinella (Hgg.), *Evangelien. Erzählungen und Geschichte (Die Bibel und die Frauen 2.1)*, Stuttgart 2012, 27–38.
- DIES., *Zwischen Bewegung und Akademie. Feministische Bibelwissenschaft im 20. Jahrhundert*, in: Dies./Jost, Renate (Hgg.), *Feministische Bibelwissenschaft im 20. Jahrhundert*, Stuttgart 2015, 13–29.
- DIES., *Intersektionalität, Kyriarchat und Christliche Religion*, in: Jost, Renate/Jäger, Sarah (Hgg.), *Vielfalt und Differenz. Intersektionale Perspektiven auf Feminismus und Religion (Internationale Forschungen in Feministischer Theologie und Religion. Befreiende Perspektiven 6)*, Berlin 2017, 19–36.
- SMYKALLA, Sandra/VINZ, Dagmar, *Einleitung. Geschlechterforschung und Gleichstellungspolitiken vor neuen theoretischen, methodologischen und politischen Herausforderungen*, in: Dies. (Hg.), *Intersektionalität zwischen Gender und Diversity. Theorien, Methoden und Politiken der Chancengleichheit (Forum Frauen- und Geschlechterforschung 30)*, Münster 2011, 9–17.
- STANDHARTINGER, Angela, *Verlorene Frauenämter. Witwen im frühen Christentum*, in: BiKi 4 (2010) 218–221.
- STIMPFLE, Alois, *Art. Tabita / Tabitha*, in: Hainz, Josef/Schmidl, Martin/Sunckel, Josef (Hgg.), *Personen Lexikon zum Neuen Testament*, Düsseldorf 2004, 298–299.
- STIPP, Hermann-Josef, *Vier Gestalten einer Totenerweckungserzählung (1 Kön 17,17–24; 2 Kön 4,8–37; Apg 9,36–42; Apg 20,7–12)*, in: Biblica 80 (1999) 43–77.
- STRECKER, Christian, *Art. Gottesfürchtige / Proselyt / Proselytin*, in: Crüsemann, Frank u. a. (Hgg.), *Sozialgeschichtliches Wörterbuch zur Bibel*, Gütersloh 2009, 227–230.

- DERS., Art. *Judentum / Christentum*, in: Crüsemann, Frank u. a. (Hgg.), Sozialgeschichtliches Wörterbuch zur Bibel, Gütersloh 2009, 279–283.
- STRELAN, Rick, Tabitha: The *Gazelle* of Joppa (Acts 9:36–41), in: Biblical Theology Bulletin 39 (2009) 77–86.
- STRUBE, Sonja Angelika, Art. Bibelauslegung, feministische, in: WiBiLex (2019), abrufbar unter: <http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/200583/> (zuletzt abgerufen: 13.12.2023).
- SUERBAUM, Werner, Art. Vergilius. [4] V. Maro, P., in: Der Neue Pauly 12,2 (2003) 42–60.
- SUTTER REHMANN, Luzia, Die aktuelle feministische Exegese der paulinischen Briefe. Ein Überblick, in: Janssen, Claudia/Schottroff, Luise/Wehn, Beate (Hgg.), Paulus. Umstrittene Traditionen – lebendige Theologie, Gütersloh 2001, 10–22.
- WINKER, Gabriele/DEGELE, Nina, *Intersektionalität. Zur Analyse sozialer Ungleichheiten*, Bielefeld 2009.
- YEE, Gale A., Thinking Intersectionally. Gender, Race, Class, and the Etceteras of Our Discipline, in: JBL 139 (2020) 7–26.

## 7. Anhang

### I) Apg 9,36–43

A. EÜ (2016):

36 In Joppe lebte eine Jüngerin namens Tabita, das heißt übersetzt: Dorkas - Gazelle -. Sie tat viele gute Taten und gab reichlich Almosen. 37 Es geschah aber: In jenen Tagen wurde sie krank und starb. Man wusch sie und bahrte sie im Obergemach auf. 38 Weil aber Lydda nahe bei Joppe liegt und die Jünger hörten, dass Petrus dort war, schickten sie zwei Männer zu ihm und ließen ihn bitten: Komm zu uns, zögere nicht! 39 Da stand Petrus auf und ging mit ihnen. Als er ankam, führten sie ihn in das Obergemach hinauf; alle Witwen traten zu ihm, sie weinten und zeigten ihm die Röcke und Mäntel, die Dorkas gemacht hatte, als sie noch bei ihnen war. 40 Petrus aber schickte alle hinaus, kniete nieder und betete. Dann wandte er sich zu dem Leichnam und sagte: Tabita, steh auf! Da öffnete sie ihre Augen, sah Petrus an und setzte sich auf. 41 Er gab ihr die Hand und ließ sie aufstehen; dann rief er die Heiligen und die Witwen und zeigte ihnen, dass sie wieder lebte. 42 Das wurde in ganz Joppe bekannt und viele kamen zum Glauben an den Herrn. 43 Es geschah aber, dass Petrus längere Zeit in Joppe bei einem gewissen Simon, einem Gerber, blieb.

B. NA28:

<sup>36</sup>Ἐν Ἰόππῃ δέ τις ἦν μαθήτρια ὀνόματι Ταβιθά, ἣ διερμηνευομένη λέγεται Δορκάς· αὕτη ἦν πλήρης ἔργων ἀγαθῶν καὶ ἐλεημοσυνῶν ὧν ἐποίει. <sup>37</sup>Ἐγένετο δὲ ἐν ταῖς ἡμέραις ἐκείναις ἀσθενήσασαν αὐτὴν ἀποθανεῖν· λούσαντες δὲ ἔθηκαν [αὐτὴν] ἐν ὑπερώῳ. <sup>38</sup>Ἐγγὺς δὲ οὔσης Λύδδας τῇ Ἰόππῃ οἱ μαθηταὶ ἀκούσαντες ὅτι Πέτρος ἐστὶν ἐν αὐτῇ ἀπέστειλαν δύο ἄνδρας πρὸς αὐτὸν παρακαλοῦντες· μὴ ὀκνήσης διελθεῖν ἕως ἡμῶν. <sup>39</sup>Ἀναστὰς δὲ Πέτρος συνῆλθεν αὐτοῖς· ὃν παραγενόμενον ἀνήγαγον εἰς τὸ ὑπερῶον καὶ παρέστησαν αὐτῷ πᾶσαι αἱ χῆραι κλαίουσαι καὶ ἐπιδεικνύμεναι χιτῶνας καὶ ἱμάτια ὅσα ἐποίει μετ' αὐτῶν οὔσα ἡ Δορκάς. <sup>40</sup>Ἐκβαλὼν δὲ ἔξω πάντας ὁ Πέτρος καὶ θείς τὰ γόνατα προσηύξατο καὶ ἐπιστρέψας πρὸς τὸ σῶμα εἶπεν· Ταβιθά, ἀνάστηθι. ἡ δὲ ἤνοιξεν τοὺς ὀφθαλμοὺς αὐτῆς, καὶ ἰδοῦσα τὸν Πέτρον ἀνεκάθισεν. <sup>41</sup>δοὺς δὲ αὐτῇ χεῖρα ἀνέστησεν αὐτήν· φωνήσας δὲ τοὺς ἀγίους καὶ τὰς χήρας παρέστησεν αὐτὴν ζῶσαν. <sup>42</sup>Γνωστὸν δὲ ἐγένετο καθ' ὅλης τῆς Ἰόππης καὶ ἐπίστευσαν πολλοὶ ἐπὶ τὸν κύριον. <sup>43</sup>Ἐγένετο δὲ ἡμέρας ἱκανὰς μεῖναι ἐν Ἰόππῃ παρά τινι Σίμωνι βυρσεῖ.

### C. BigS:

36 In Joppe lebte eine Schülerin namens Tabitha, was übersetzt ›Gazelle‹ heißt. Sie tat viel Gutes und spendete reichlich. 37 In jener Zeit geschah es, dass sie krank wurde und starb. Man wusch sie und legte sie ins Obergeschoss. 38 Da Lydda nahe bei Joppe liegt und die Schülerinnen und Schüler gehört hatten, dass Petrus dort war, schickten sie zwei Männer hin und baten ihn: »Zögere nicht, zu uns herüberzukommen!« 39 Petrus brach auf und ging mit ihnen. Als er angekommen war, führte man ihn zum Obergeschoss hinauf; und alle Witwen kamen zu ihm, weinten und zeigten die Röcke und Gewänder vor, die ›Gazelle‹ gemacht hatte, als sie noch bei ihnen war. 40 Petrus wies sie alle hinaus, beugte die Knie und betete, wandte sich an den Leichnam und sagte: »Tabitha, steh auf!« Sie öffnete ihre Augen, und als sie Petrus erblickte, setzte sie sich auf. 41 Er gab ihr die Hand und ließ sie aufstehen, rief die Heiligen und die Witwen herbei und stellte sie ihnen lebend vor Augen. 42 Das wurde in ganz Joppe bekannt und viele kamen zum Glauben an Jesus als den Herrn. 43 Petrus blieb noch viele Tage lang in Joppe bei einem Gerber Simon.

### II) Abbildungen



Abb. 1: Interpersonale Identitätsverhandlung

Quelle: Eigene Darstellung

## Intrapersonale Identitätsverhandlung

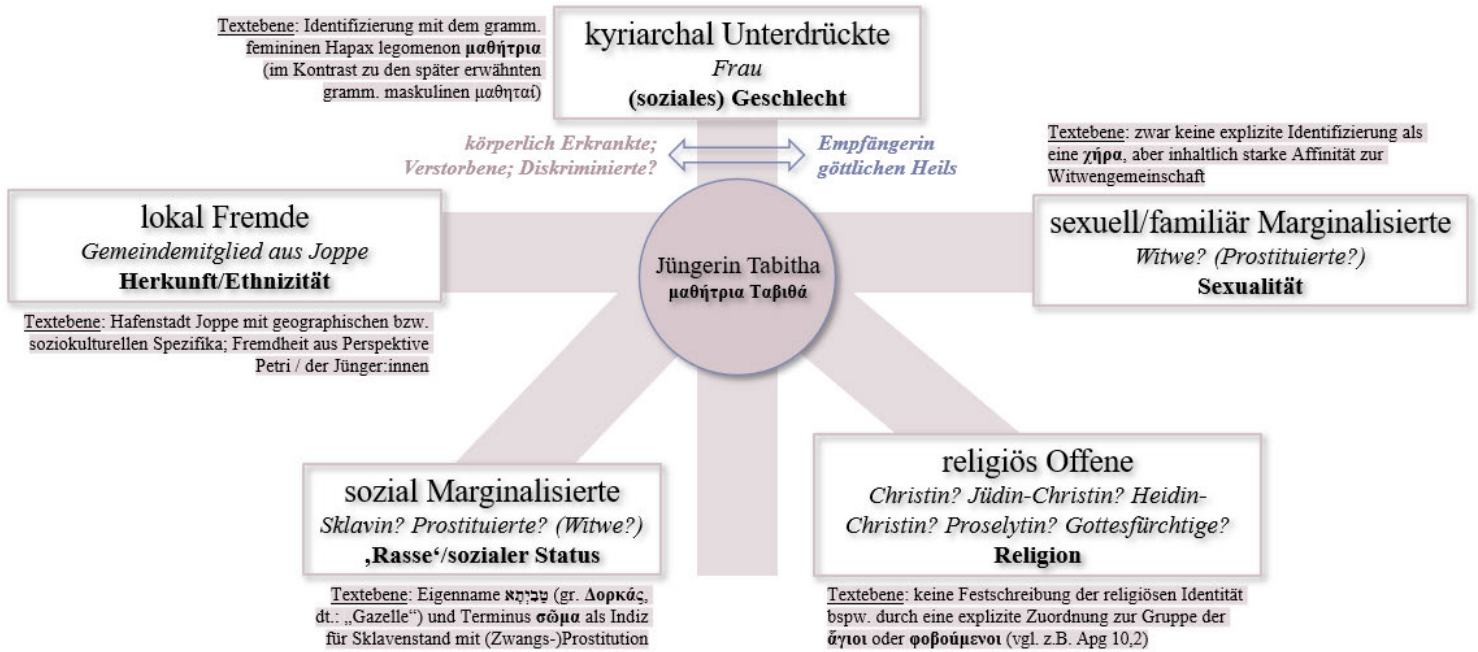


Abb. 2: Intrapersonale Identitätsverhandlung

Quelle: Eigene Darstellung



Abb. 3: Erkenntnis – Glaube

Quelle: Eigene Darstellung

## Versicherung an Eides Statt (Abgabe Abschlussarbeit)

Ich,

Vor- und Nachname:	Tabea Odak		
Straße, Hausnr.:	[REDACTED]		
PLZ, Stadt:	[REDACTED]	[REDACTED]	[REDACTED]
Matrikelnummer:	[REDACTED]	[REDACTED]	[REDACTED]

**versichere an Eides statt, dass ich die vorliegende Arbeit selbstständig und ohne die Benutzung anderer als der angegebenen Hilfsmittel angefertigt habe.**

**Alle Stellen, die wörtlich oder sinngemäß aus veröffentlichten und nicht veröffentlichten Schriften entnommen wurden, sind als solche kenntlich gemacht.**

**Die Arbeit ist in gleicher oder ähnlicher Form oder auszugsweise im Rahmen einer anderen Prüfung noch nicht vorgelegt worden.**

**Falls meine Prüfer\*in von mir zu Begutachtungszwecken zusätzlich zur elektronischen Fassung der Arbeit eine Druckfassung erhält, versichere ich, dass letztere vollständig mit der eingereichten elektronischen Fassung übereinstimmt.**

Die Strafbarkeit einer falschen eidesstattlichen Versicherung ist mir bekannt, namentlich die Strafandrohung gemäß § 156 StGB mit bis zu drei Jahren Freiheitsstrafe oder Geldstrafe bei vorsätzlicher Begehung der Tat bzw. gemäß § 163 Abs. 1 StGB mit bis zu einem Jahr Freiheitsstrafe oder Geldstrafe bei fahrlässiger Begehung.

Köln, 05.03.2024
------------------

Ort, Datum

[REDACTED]
------------

Unterschrift