

Déjà-vu zum Erweis der Heilsrelevanz Genderrelevante Rezeption der Hebräischen Bibel in den erzählenden Schriften des Neuen Testaments

Irmtraud Fischer
Universität Graz

Das Projekt „Die Bibel und die Frauen“ sieht die *Hebräische Bibel* als historisch primären Kanon, der sich in zwei Religionen als Heilige Schrift etablieren konnte: Im *Judentum*, aus dem die Texte stammen und für das sie geschrieben sind, ist das in Tora, Prophetie und Schriften dreigeteilte Buch zwar das einzig kanonische, es wird aber durch die Tradition, die schließlich im Talmud gesammelt und diskutiert wird, verbindlich ausgelegt. Das aus dem Judentum kommende *Christentum* entwickelt in den Jahrzehnten um die Wende zum 2. Jh. eine eigene Heilige Schrift, ohne jedoch die Hebräische Bibel aufzugeben.¹ Die in *Altes und Neues Testament* zweigeteilte *Christliche Bibel* versteht sich in vielen ihrer Schriften als Fortschreibung und Aktualisierung der Bibel der jüdischen Gemeinden, aus denen das Urchristentum herauswächst. Die ntl. Schriften spiegeln die Überzeugung, dass sie die Heilsbedeutung Jesu als geglaubter Christus nur dann verständlich machen können, wenn sie sie an die einzige damals existente „Bibel“ zurückbinden und anhand ihrer Texte erklären. Die Varietät, mit der die später ebenfalls kanonisierten, ntl. Schriften dies tun, ist bedingt durch die große Variationsbreite der Strömungen des zeitgenössischen Judentums und des sich regional sehr divergent entwickelnden Christentums.²

Die Aufgabe dieses Artikels, der freilich die Thematik nur anreißen kann, ist das Aufzeigen der Rezeption genderrelevanter Themen und Motive der Hebräischen Bibel in den erzählenden Schriften des NT. Theologisch überaus wichtige Rezeptionen wie etwa jene in der Bergpredigt³, beim Liebesgebot oder bei der Verklärung Jesu müssen hier unterbleiben, da die Texte entweder ausschließlich männliche Handlungsfiguren aufweisen und/oder keine genderspezifischen Aspekte vorhanden sind. Dieser Beitrag widmet sich nicht den Frauenfiguren des NT, sondern jenen *frauenspezifischen oder genderrelevanten Texten der Hebräischen Bibel*, die zur Deutung des Geschehens in

¹ Zur Kanonwerdung siehe ausführlich Donatella SCAIOLA, „Tora und Kanon: Probleme und Perspektiven“, in *Tora* (hg. v. Irmtraud Fischer, Mercedes Navarro Puerto und Andrea Taschl-Erber; Die Bibel und die Frauen: Eine exegetisch-kulturgeschichtliche Enzyklopädie 1.1; Stuttgart: Kohlhammer, 2010), 133–148.

² Siehe Lee I. LEVINE, „Second Temple Jerusalem: A Jewish City in the Greco-Roman Orbit“, in *Jerusalem: Its Sanctity and Centrality to Judaism, Christianity and Islam* (hg. v. Lee I. Levine; New York: Continuum, 1999), 53–68.

³ Zur Kritik des Androzentrismus der Bergpredigt siehe Luise SCHOTTROFF, *Lydias ungeduldige Schwestern: Feministische Sozialgeschichte des frühen Christentums* (Gütersloh: Kaiser, 1994), 170–173. Zur intertextuellen Vernetzung von Bergpredigt und Verklärung siehe Irmtraud FISCHER, „Offenbarung auf Bergen: Die Weisung für Israel, die Völker und das Christenvolk“, in *Kann die Bergpredigt Berge versetzen?* (hg. v. Peter Trummer und Josef Pichler; Graz: Styria, 2002), 95–110.

erzählenden ntl. Schriften aufgegriffen werden.⁴ Er stellt daher nur einen Ausschnitt aus dem im NT breit vorhandenen Phänomen des Rückgriffs auf die Hebräische Bibel dar. Als Indikatoren einer Rezeption⁵ werden vor allem allusive (Schriftzitate, seien sie gekennzeichnet oder nicht),⁶ onomastische (Verweise auf Orts- oder Personennamen)⁷ und titulare Textreferenzen (Titel, Untertitel, Motto usw.), aber auch ähnliche Themen- und Motivkomplexe sowie literarische Formen (wie z. B. Kindheits- oder Heilungsgeschichten, Genealogien) benutzt.

Wenn hier nur Grundzüge einer *Bibelrezeption* aufgezeigt werden, bedeutet dies keinesfalls, dass etwa Texte aus den Apokryphen oder aus antiken Quellen bedeutungslos seien. Der thematische Fokus bedingt den hier präsentierten Ausschnitt aus einer sicher wesentlich breiter zu führenden Rezeptionsdebatte. Sozial- und rechtsgeschichtlichen oder ethnologischen Konstanten wie etwa der Funktion von Frauen bei Tod und Begräbnis,⁸ der patriarchalen Verfasstheit des Rechtssystems und der daraus resultie-

⁴ Dieser Beitrag ist daher kein neutestamentlicher, sondern eher ein alttestamentlicher, was sich auch in der zitierten Literatur niederschlägt. Einem ähnlichen Ansatz folgt bereits der Band von Athalya BRENNER, Hg., *A Feminist Companion to the Hebrew Bible in the New Testament* (FCB 10; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1996).

⁵ Die Debatte um die Indikatoren intertextueller Zusammenhänge wurde in den letzten Jahrzehnten breit geführt. Siehe Umberto ECO, *Zwischen Autor und Text: Interpretation und Überinterpretation* (München: dtv, 1996); Susanne HOLTHUIS, *Intertextualität: Aspekte einer rezeptionsorientierten Konzeption* (Stauffenburg Colloquium 28; Tübingen: Stauffenburg-Verlag, 1993); Ulrich BROICH und Manfred PFISTER, Hg., *Intertextualität: Formen, Funktionen, anglistische Fallstudien* (Konzepte der Sprach- und Literaturwissenschaft 35; Tübingen: Niemeyer, 1985); Jörg HELBIG, *Intertextualität und Markierung: Untersuchungen zur Systematik und Funktion der Signalisierung von Intertextualität* (Beiträge zur neueren Literaturgeschichte 3/141; Heidelberg: Winter, 1996). Für die Bibelwissenschaft siehe exemplarisch Michael FISHBANE, *Biblical Interpretation in Ancient Israel* (Oxford: Clarendon Press, 1985); Northrop FRYE, *The Great Code: The Bible and Literature* (New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1982), deutsche Übersetzung: *Der große Code: Die Bibel und Literatur* (Im Kontext 27; Anif: Mueller-Speiser, 2007); Georg BRAULIK, „Das Deuteronomium und die Bücher Ijob, Sprichwörter, Rut: Zur Frage früher Kanonizität des Deuteronomiums“, in *Die Tora als Kanon für Juden und Christen* (Hg. v. Erich Zenger; Herders Biblische Studien 10; Freiburg i. Br.: Herder, 1996), 61–138; 67–69; Claudia RAKEL, *Judit – über Schönheit, Macht und Widerstand im Krieg: Eine feministisch intertextuelle Lektüre* (BZAW 334; Berlin: de Gruyter, 2003), 8–40; Annette MERZ, *Die fiktive Selbstausslegung des Paulus: Intertextuelle Studien zur Intention und Rezeption der Pastoralbriefe* (NTOA 52; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2004), 5–71; bes. 22–26.

⁶ Zu Schriftziten vgl. Dietrich RUSAM, *Das Alte Testament bei Lukas* (BZNW 112; Berlin: de Gruyter, 2003).

⁷ Vgl. Wolfgang G. MÜLLER, „Namen als intertextuelle Elemente“, *Poet.* 23 (1991): 139–165.

⁸ So sind etwa Erzählungen wie Mk 14,3–9 oder die Traditionen über die Frauen am Grab auf dem Hintergrund altorientalischer Riten um Tod und Begräbnis zu lesen. Siehe dazu ausführlicher Irmtraud FISCHER, „Ist der Tod nicht für alle gleich? Sterben und Tod aus Genderperspektive“, in *Tod und Jenseits im alten Israel und seiner Umwelt: Theologische, reli*

renden Benachteiligung von Frauen⁹ wird hier nur dann nachgegangen, wenn ein Aufgreifen von Texten oder literarisch verarbeiteten Motiven nachgewiesen werden kann.

1. Kindheitsgeschichten

Kindheitsgeschichten sind nicht das Erste, das man von Menschen erzählt. Erst wenn jemand Bedeutendes vollbracht hat, berühmt und für eine größere Öffentlichkeit relevant geworden ist, fragt man nach dem gesamten Leben, nach der Herkunft und dem Werden herausragender Persönlichkeiten. Dies gilt sowohl für konkrete Menschen als auch für literarische Figuren, die durch das stete Wachstum der Texte, die von ihnen handeln, zu außerordentlicher Bekanntheit gelangt sind. So genannte „Kindheitsgeschichten“ gibt es nicht nur in der Bibel, sondern sie sind auch in deren Umwelt gut belegt.¹⁰ Kindheitsgeschichten werden vor allem dort erzählt, wo es sich um irreguläre Übernahmen von Funktionen durch nicht ursprünglich dafür Vorgesehene handelt: bei nicht dynastischer Thronfolge, bei genealogischer Erbfolge, die nicht durch den Erstgeborenen angetreten wird, oder bei Übernahme von Rettungsfunktionen für das Volk, wie dies etwa bei Mose, bei Simson und Samuel – und eben auch bei Jesus von Nazaret der Fall ist. Allerdings entscheidet sich nur die Hälfte der Evangelien, Mt und Lk, dafür, Jesu Bedeutung durch die Vorschaltung einer Kindheitsgeschichte hervorzuheben, Mk und Joh kommen ohne eine solche aus.

1.1 Genealogie Jesu

Genealogien haben Zeiten überbrückende und Generationen verbindende Funktionen.¹¹ Für die Hebräische Bibel ist deren Bedeutung kaum zu überschätzen, da durch das genealogische System einerseits ein biblischer „Narrativ“, eine zusammengehörige Ge-

gionsgeschichtliche, archäologische und ikonographische Aspekte (hg. v. Angelika Berlejung und Bernd Janowski in Zusammenarbeit mit Jan Dietrich und Annette Krüger; FAT 64; Tübingen: Mohr Siebeck, 2009), 87–108.

⁹ Diese tritt besonders gravierend bei verwitweten Frauen zutage und ist daher für alle ntl. Texte (vgl. etwa Lk 18,1–8; Mk 12,41–44 par. Lk 21,1–4), die arme Witwen als Protagonistinnen haben, relevant.

¹⁰ Aufgrund der Parallelen zur Kindheitsgeschichte des Mose in Ex 2 berühmt geworden ist etwa jene des Königs von Akkad, Sargon II. (721–705 v. Chr.), der in einem Binsenkörbchen in den Fluss geworfen und gerettet wird. Siehe dazu ausführlich Werner H. SCHMIDT, *Exodus: 1. Teilband: Exodus 1–6* (BKAT II/1; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1988), 53–57.

¹¹ Siehe dazu Irmtraud FISCHER, „Zur Bedeutung der ‚Frauentexte‘ in den Erzählern-Erzählungen“, in *Tora* (hg. v. Irmtraud Fischer, Mercedes Navarro Puerto und Andrea Taschl-Erber; Die Bibel und die Frauen: Eine exegetisch-kulturgeschichtliche Enzyklopädie 1.1; Stuttgart: Kohlhammer, 2010), 238–275; 243f., sowie zu Genealogien Thomas HIEKE, „Genealogie als Mittel der Geschichtsdarstellung in der Tora und die Rolle der Frauen im genealogischen System“, in ebd., 149–185.

schichte, hergestellt, andererseits die soziale bzw. ethnische Zugehörigkeit festgelegt wird. Wenn nun aber Jesus von Nazaret als jüdischer Retter von messianischem Zuschnitt mit Kindheitsgeschichte dargestellt wird, ist es von der literarischen Konvention her zwingend notwendig, ihn auch in das genealogische System des Volkes Israel einzubinden. Sowohl in den ntl. Texten als auch in den dafür herangezogenen atl. Prätexten spielen Frauen in den Stammbäumen eine entscheidende Rolle.

1.1.1 Jesu Stammbaum bei Mt

Der Stammbaum „Jesu Christi, des Sohnes Davids, des Sohnes Abrahams“ in Mt 1,1–17 führt sein letztes Glied, Jesus, den Sohn Josefs und Marias, über David auf Abraham zurück.¹² V17 stellt dabei fest, dass die angeführten Generationen in drei Epochen gegliedert zu lesen sind (vorstaatliche Zeit, Königszeit, nachexilische Zeit), wobei jede von ihnen in vierzehn Gliedern repräsentiert ist.¹³ Der Stammbaum erfüllt zwar dieselbe Funktion wie die großen zehngliedrigen Genealogien der Hebräischen Bibel (vgl. z. B. die Toledot in Gen 5 oder Rut 4,18–22), ist jedoch nicht so streng linear gestaltet wie diese. Teils hat er segmentäre Ergänzungen, indem nicht nur die direkten Ahnherrn, sondern auch deren Brüder erwähnt werden (z. B. Serach neben Perez in V3, vgl. auch V11); teils werden auch die Mütter genannt, wobei für beide Irregularitäten keine schlüssige Erklärung erhoben werden kann.

Im ersten Abschnitt werden Tamar, Rut und Rahab genannt, im zweiten Batseba als namenlos bleibende „Frau des Urija“, die dritte Epoche wird durch Maria beschlossen. Auffallend ist dabei, dass alle Frauen jeweils als Mütter ihrer Söhne erwähnt werden und keine als Ehefrau des Vaters des betreffenden Kindes bezeichnet wird. Tatsächlich ist nach Gen 38 Tamar nicht die Ehefrau Judas, sondern dessen Schwiegertochter, der er die Schwagerehe (vgl. Dtn 25,5–10) mit seinem dritten Sohn verwehrt. Um sich die verweigerte Nachkommenschaft dennoch von der Familie ihres verstorbenen Mannes zu beschaffen, verkleidet sie sich als Prostituierte und wird aufgrund dieser Tat als gerechter empfunden als Juda (Gen 38,26). Von Rahab wird ausdrücklich erwähnt, dass sie Prostituierte ist (Jos 2,1–24; 6,17–25). Durch die namenlose Vorstellung von Batseba als Frau Urijas wird, obwohl dieser nach den Davidserzählungen zum Zeitpunkt der Geburt Salomos bereits tot ist, explizit der Ehebruch mit David eingespielt (2 Sam 11,1–27). Die Ausländerin Rut ist nach einer Mischehe mit einem Judäer Witwe (Rut 1,4f.). In einem Akt, der Levirat (Dtn 25,5–10) und (Er-)Lösung (Lev 25,23–31) mit-

¹² Thomas RÖMER und Jan RÜCKL, „Jesus, Son of Joseph and Son of David, in the Gospels“, in *The Torah in the New Testament: Papers Delivered at the Manchester Lausanne Seminar of June 2008* (hg. v. Michael Tait und Peter Oakes; Library of New Testament Studies 401; London: T&T Clark, 2009), 65–81, verweisen darauf, dass Jesus nicht nur als Messias in davidischer Tradition vorgestellt wird, sondern auch in der Nachfolge des in Gen 37–50 als Retter Israels charakterisierten Josef, der vor allem mit dem Norden verbunden ist. „It is for this reason that he must be born in Bethlehem, while at the same time being from Nazareth, from the north, as messiah son of Joseph“ (ebd., 80).

¹³ Zum Problem dieser angegebenen, jedoch nicht im Text vorhandenen Vierzehnergliederung siehe Ulrich LUZ, *Das Evangelium nach Matthäus (Mt 1–7)* (EKKNT 1/1; Zürich: Benziger, 2002), 129.

einander verbindet, wird sie schließlich von Boas geehelicht (4,1–13). Keine der Frauen kommt damit jungfräulich oder in erster Ehe zu jenem Mann, der der Vater des erwähnten Kindes ist. Bei Maria heißt es in Mt 1,16:

Jakob zeugte Josef, den Mann Marias, aus welcher Jesus, der Christus genannt wird, gezeugt/geboren wurde.

Die Frauenforschung hat sich sehr früh der Erklärung der Nennung gerade dieser vier Frauen in der Genealogie Jesu gewidmet und vielerlei Gemeinsamkeiten mit Maria zu erheben versucht.¹⁴ Gemeinsam ist allen die irreguläre Art der Geburt,¹⁵ durch die der jeweilige Sohn besonders hervorgehoben wird.

1.1.2 Jesu Stammbaum bei Lk

Die Genealogie Jesu wird bei Lk polar zu jener bei Mt vorgestellt: Sie fungiert nicht als Eingang zur Kindheitsgeschichte, sondern als Abschluss derselben samt Taufe durch jenen Johannes, dessen Kindheitsgeschichte mit der von Jesus von Anfang an verwoben ist. Lk 3,23–38 leitet die Genealogie mit dem Hinweis auf Jesu erstes öffentliches Auftreten im Alter von etwa 30 Jahren ein und geht von ihm zurück zu Adam. Die ausschließlich Namen aufzählende Genealogie führt nur männliche Glieder an, wobei das erste und das letzte Glied insofern aus der Reihe fallen, als Jesus nur für den Sohn Josefs, dessen Genealogie folgt, „gehalten wurde“ (V23) und in V38 auf Adam als letztes Glied der Genealogie Gott folgt. Damit versteht sich dieser Stammbaum als (soziale) Herkunftsangabe und nicht als Abstammung über Zeugung. Der Stammbaum ist frauenfrei, allerdings ist zu betonen, dass die Liste von David bis Perez aus dem Rutbuch (4,18–22) zitiert ist.¹⁶

1.2 Elisabet und Maria in der Tradition unfruchtbarer Frauen

In der Hebräischen Bibel werden sowohl *Verheißungsträger* als auch Retter dadurch hervorgehoben, dass sie von Müttern geboren werden, die zuvor unfruchtbar sind. Dies gilt insbesondere für Sara, die den verheißenen Sohn Isaak erst nach ihrer fruchtbaren Lebensphase empfängt (Gen 18,1–14; 21,1–7), aber auch für Rahel (Gen 29,31; 30,1–3) und wird auch für Rebekka in Gen 25,21 nachgetragen. Bei den *Rettern* Israels wird das Motiv der unfruchtbaren Mutter bei Simson (Ri 13) und Samuel (1 Sam 1–2)

¹⁴ Vgl. etwa Jane SCHABERG, *The Illegitimacy of Jesus: A Feminist Theological Interpretation of the Infancy Narratives* (Sheffield: Sheffield Phoenix Press, 2006 [Erstausgabe 1987]).

¹⁵ So bereits die Deutung von Xavier LÉON-DUFOUR, *Études d'Évangile* (Paris: Éditions du Seuil, 1965), 59, der zudem die nicht-jüdische Abstammung der Frauen betont.

¹⁶ Arie TROOST, „Elisabeth and Mary – Naomi and Ruth: Gender-Response Criticism in Luke 1–2“, in *A Feminist Companion to the Hebrew Bible in the New Testament* (hg. v. Athalya Brenner; FCB 10; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1996), 159–196, stellt in einem ausführlichen Artikel die Zusammenhänge zwischen den beiden Frauen der Kindheitsgeschichte Jesu und jenen im Rutbuch dar. Zur Schlussgenealogie in Rut siehe Irmtraud FISCHER, *Rut* (HTKAT; Freiburg i. Br.: Herder, 2001), 67–76.

eingeführt. Für die Kindheitsgeschichten der Evangelien werden allerdings nur die Geschichten um Sara, um die Frau des Manoach und um Hanna als Typos herangezogen.¹⁷

Die Geburtsankündigungen an Zacharias und Maria in Lk 1,5–38 sind jener an die Frau des Manoach nachgestaltet.¹⁸ In allen drei Erzählungen findet sich das Motiv des verkündigenden Engels.¹⁹ Während bei Simsons Geburtsankündigung der Engel zuerst seiner Mutter, dann aber auch seinem Vater Manoach erscheint (Ri 13,3–22), wird das Motiv des Verkündigungsendels bei Lk zweigeteilt: Er erscheint Zacharias, dem Vater von Johannes (Lk 1,11–20), und der Mutter Jesu (Lk 1,26–38), wobei der Engel jeweils einen Namen, nämlich Gabriel, trägt, bei Simsons Geburt jedoch explizit namenlos bleibt (Ri 13,17f.). Sowohl die Ankündigung des Täufers als auch jene von Simson stehen mit kultischen Handlungen, mit Gebet und Opfer, in Verbindung und beide Söhne werden mit dem Abstinenzgebot des Nasiräats belegt (Ri 13,7.13f.; Lk 1,15). An die Geburtsankündigung Isaaks in Gen 17,17; 18,12–14 ist das Motiv des vorläufigen Unglaubens aufgrund der realistischen Einschätzung des Alters der Eltern angelehnt (Lk 1,18–22.60–64). Jenes des vom Engel vorgegebenen Namens (Lk 1,13.60–63) greift jedoch die Geburtsankündigung an Hagar in Gen 16,11 auf. Die Dichte der intertextuellen Verweise macht es damit unmöglich, die Lk Geschichten um die Ankündigung der Geburten ohne die Hebräische Bibel zu verstehen. Sie sind Signale, die das Verständnis des im Folgenden Erzählten unwiderruflich an die Geschichte des Volkes Israel zurückbinden.

1.3 Jungfrauengeburt als Umkehrung des Motivs der Geburt von einer unfruchtbaren Mutter

Während die Geburt des Johannes von überalterten Eltern und steriler Mutter an das biblische Motiv der Geburtsankündigung an die Unfruchtbare anknüpft und damit signalisiert, dass die folgenden Geschichten²⁰ als ihre Fortsetzung zu verstehen sind, ist die Jungfrauengeburt, die sich bei Mt 1,18–25 und Lk 1,27.34–37 findet, als Umkehrung dieses Motivs zu lesen: Nicht die Frau, bei der aufgrund des fortgeschrittenen Alters keine Empfängnis mehr möglich ist, wird schwanger, sondern eine, bei der noch keine Schwangerschaft möglich ist, da sie noch mit keinem Mann verkehrt. Die aus der

¹⁷ Da sowohl Jesus als auch Johannes als Einzel- bzw. Erstgeburt vorgestellt werden, sind jene Texte, die von Mehrfachgeburten erzählen, als Intertexte weniger geeignet.

¹⁸ Bea WYLER, „Mary’s Call“, in *A Feminist Companion to the Hebrew Bible in the New Testament* (hg. v. Athalya Brenner; FCB 10; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1996), 136–148, sieht die drei Erzählungen unter dem Aspekt der Berufung.

¹⁹ Ein Verkündigungsendel tritt bereits in Gen 16,11–14 bei der Ankündigung der Geburt Isaaks an Hagar auf, allerdings im Kontext der Rettung einer fruchtbaren Sklavin, die stellvertretend für ihre Herrin gebären soll.

²⁰ Siehe ausführlicher zur Figur der Maria in diesem Band: Silke PETERSEN, „Maria aus Nazaret: Eine Geschichte der Verwandlung“.

Geburtsankündigung an Sara zitierte Notiz, dass bei Gott kein Ding unmöglich sei (Gen 18,14; Lk 1,37), stellt diesen Motivzusammenhang explizit her. Er wird zudem durch den Schriftbeweis aus der *Septuagintaversion* (die Hebräische Bibel kennt keine Jungfrauengeburt!)²¹ von Jes 7,14 unterstrichen: Die Jungfrau wird empfangen und einen Sohn gebären (Mt 1,23), allerdings soll nach Lk 1,31 sein Name nicht Immanuel, sondern Jesus sein. Da der ursprüngliche Kontext die Ankündigung der Geburt Immanuel für eine junge Frau aus dem davidischen Königshaus war, wird die Anspielung auf Jes 7,14 auch in den Evangelien explizit mit der davidischen Tradition verbunden. Auf die Natansverheißung von 2 Sam 7,12–16, die den ewigen Bestand der davidischen Dynastie ankündigt, wird in Lk 1,32f. angespielt, nachdem Maria in V27 als Verlobte des aus davidischer Abstammung kommenden Josef vorgestellt wurde. Wenn die Geburt des Kindes des in Nazaret ansässigen Paares erzählerisch nach Betlehem verlegt wird (Mt 2,1.5; vgl. Lk 2,1–5) und dies explizit durch Mi 5,1–4 begründet wird, ist dies für bibelkundige HörerInnen der Zeit ebenso als Hinweis auf den messianischen Charakter des von einer „Gebärenden“ zu gebärenden Kindes zu lesen (vgl. Mi 5,2).

Maria antwortet dem Engel auf die Ankündigung der Geburt in Lk 1,38 mit „Siehe, ich bin die Magd des Herrn“. Damit wird nicht etwa die Demut dieser Frau betont, sondern ihre Bildung und Herkunft; denn die Selbstbezeichnung „Sklave“, „Sklavin“ oder „Magd“ ist aus dem diplomatischen Code entnommen. Mit ihr benennen sich in der Hebräischen Bibel nur freie Menschen im höfischen Kontext, die ihr Gegenüber ehren wollen, niemals jedoch Menschen aus dem unfreien Stand.²²

1.4 Maria rezipiert Hannas Lied

Anlässlich der Begegnung der beiden irregulär schwanger gewordenen Frauen (Lk 1,39–56) wird Maria ein Lied in den Mund gelegt, wie wir es in 1 Sam 2,1–10 bei Hanna nach der Geburt Samuels finden. Beide Frauen besingen den Umsturz der herkömmlichen Gesellschaftsordnung, die davon geprägt ist, dass die Reichen die Besitzlosen dominieren. Maria wie Hanna besingen eine heilige Gottheit, die die Hungernen sättigt, die Reichen jedoch leer ausgehen lässt (1 Sam 2,5; Lk 2,53) und die die Mächtigen von den Thronen stürzt, die Niedrigen jedoch erhöht (1 Sam 2,7; Lk 2,52). Hannas Lied thematisiert in einer Gesellschaft, die den Lebensunterhalt von alt und ge-

²¹ In Jes 7,14 wird nach der Hebräischen Bibel für die *תַּלְמִידָה*, die „junge Frau von Stand“ (vgl. Christoph DOHMEN, „תַּלְמִידָה, ‘almāh“, *ThWAT* 6:167–177), Schwangerschaft angekündigt. Die LXX übersetzt jedoch mit *παρθένος*, dem möglichen terminus technicus für eine *virgo intacta*, wodurch die Motivumkehr im NT wohl auch angeregt wurde.

²² Siehe dazu ausführlich Irmtraud FISCHER, „Die Rede weiser Menschen ist höflich: Über die Umgangsformen von Weisen in den Davidserzählungen und den multikausalen Bias in der Exegese derselben“, in *Horizonte biblischer Texte: Festschrift für Josef M. Oesch zum 60. Geburtstag* (hg. v. Andreas Vonach und Georg Fischer; OBO 196; Freiburg/Schweiz: Academic Press, 2003), 21–38.

brechlich gewordenen Menschen durch die nächste Generation sichert, zudem die Umkehrung des auch materiellen Leids von kinderlosen Frauen: Die Unfruchtbare wird mit sieben Kindern beschenkt, die Kinderreiche jedoch kinderlos werden (1 Sam 2,5).²³ Wenn diese Lieder den Müttern und nicht den Vätern in den Mund gelegt werden, so wird auch das Handeln Gottes an ihnen – und damit die Heilsrelevanz von Frauen – ausdrücklich betont.

1.5 Die Prophetin am Tempel

Die 1k Kindheitsgeschichte zeichnet die Eltern Jesu als tora-observante, gesetzestreue jüdische Gemeindeglieder. Sie lassen ihren Sohn beschneiden, lösen ihn als Erstgeborenen im Tempel aus und bringen die nach dem Gesetz für die Reinigung der Wöchnerinnen vorgeschriebenen Opfer dar (Lk 2,21–24 mit Bezug auf Lev 12; Num 18,15f.). Anlässlich dieses Tempelbesuchs treten ein Mann und eine Frau auf, die vom Gottesgeist inspiriert sind und den Lebensweg des Kindes als für Israel erlösend deuten. Simeon wird in den Tempel geführt, um Jesus in die Arme zu schließen, sein *Nunc dimittis* zu singen und dessen Mutter Leid anzukündigen (Lk 2,25–35). Die hochbetagte Witwe Hanna, die mit kleiner Genealogie samt Stammeszugehörigkeit und Lebensalter vorgestellt wird (2,36–38), erkennt ebenso die Bedeutung des Kindes und preist Gott öffentlich im Tempel. Sie wird explizit als Prophetin bezeichnet. Da zudem betont wird, dass sie sich ihr Leben lang ständig im Tempel aufgehalten hat, ist sie möglicherweise als eine Vertreterin jener ihren Dienst am Eingang zum Offenbarungszelt versiehenden Frauen (vgl. Ex 38,8; 1 Sam 2,22) zu deuten, deren Funktion wahrscheinlich ebenso prophetisch zu verstehen ist.²⁴ Hanna, die Tochter eines Mannes mit dem sprechenden Namen Penuël, „Gottesschau“, bietet mit ihrer Amtsbezeichnung einer prophetisch Begabten die gesamten Prophetinnen und Propheten der Hebräischen Bibel auf, deren Bücher in der Kindheitsgeschichte häufig zitiert werden. Diese Episode am Ende der Kindheitsgeschichte Jesu liest sich damit wie eine Amtsübergabe; die nächste Geschichte zeigt den Halbwüchsigen bereits als Tora-Lehrer ebendort, wo Hanna ihren Dienst versah.

²³ Zu den Kontexten beider Lieder, der gemeinsamen Semantik und Motivik siehe Irmtraud FISCHER, „Il contesto canonico del Canticum di Anna e del Magnificat“, in *I rintocchi del Salterio* (hg. v. Piero Stefani; Brescia: Morcelliana, 2011), im Druck.

²⁴ Zu dieser These siehe Irmtraud FISCHER, „Genderbias in Übersetzung und Exegese: Am Beispiel der Dienste am Eingang zum Offenbarungszelt“, in DIES., *Gender faire Exegese: Gesammelte Beiträge zur Reflexion des Genderbias und seiner Auswirkungen in der Übersetzung und Auslegung von biblischen Texten* (Exegese in unserer Zeit 14; Münster: LIT, 2004), 45–62, sowie DIES., *Gotteskündigerinnen: Zu einer geschlechter fairen Deutung des Phänomens der Prophetie und der Prophetinnen in der Hebräischen Bibel* (Stuttgart: Kohlhammer, 2002), 95–108: Auch die Prophetin von Jes 8,3 und Noadja in Neh 6,14 sind in diesem Kontext zu verstehen.

1.6 Knabenmord bedroht das Volk

Während Lk seine Kindheitsgeschichte mit zwei Erzählungen, die im Tempel spielen, beendet und damit sowohl einen kultischen als auch einen prophetischen Strang zusammenknüpft, nimmt Mt das Urereignis Israels, den Exodus, auf.

Die Geschichte der Sterndeuter in Mt 2²⁵ symbolisiert einerseits das Offenbarwerden des königlichen Messias vor der ganzen Völkerwelt und präfiguriert andererseits bereits den Erfolg der Botschaft Jesu bei den Heiden sowie die ihm entgegenschlagende Skepsis unter den Juden. Die Völkerwelt kommt, um Jesus zu huldigen (vgl. die Gaben von Mt 2,11 mit jenen von Jes 60), während Herodes und das Jerusalemer Establishment ihm nach dem Leben trachten. Josef, dem in der mt Kindheitsgeschichte wesentlich mehr Bedeutung beigemessen wird als in jener des Lk, wird in Mt 2,13–15 in einem Warntraum von einem Engel angewiesen, mit Maria und dem Kind nach Ägypten zu fliehen. Dies wird in V15 mit dem ausdrücklichen Schriftverweis auf Hos 11,1 „aus Ägypten rief ich meinen Sohn“ versehen, wodurch die folgende Erzählung über den Kindermord von Betlehem ausdrücklich als Aktualisierung des Tötungsbefehls des Pharaos über die hebräischen Knaben aus Ex 1 gelesen werden will. Beide Male wird vom Herrscher der Befehl gegeben, die männlichen Neugeborenen zu töten. Während sich jedoch in Ägypten die Hebammen Schifra und Pua dem Befehl widersetzen und die Todgeweihten durch ihre List am Leben bleiben, kommt man (die Subjekte werden verschwiegen – sind es weisungsgebundene Soldaten?) in Betlehem und Umgebung dem Befehl offenbar nach (Ex 1,15–22; Mt 2,16–18). Dies wird wiederum mit einem Schriftzitat als Erfüllung gekennzeichnet: Wenn in Jer 31,15 Rahel untröstlich um ihre Kinder weint, so wird damit wiederum eine Frauentradition eingespielt, Betlehem (vgl. Gen 35,16–20) und ganz Israel werden in dieser Ahnfrau repräsentiert.

1.7 Resümee:

Söhne unfruchtbarer Mütter haben mehr mit Gott als mit ihren Vätern zu tun

Dieses dichte Netz an intertextuellen Verweisen signalisiert den LeserInnen der ntl. Kindheitsgeschichten, dass derjenige, von dem in der Folge erzählt wird, die neuerliche Erfüllung der Verheißungen an die Erzeltern darstellt. Er ist zudem von Anfang an zur Rettung des Volkes bestimmt und sein Schicksal wird gleichsam zum Brennglas der messianischen Texte der Hebräischen Bibel. Wie alle Söhne vorerst unfruchtbarer Mütter hat auch er, der aus einer mangels Umgang mit einem Mann noch Unfruchtbareren geboren wurde, mehr mit Gott zu tun denn mit seinem irdischen Vater. Er wird dadurch für die im Judentum versierten LeserInnen der beiden Evangelien Mt und Lk als Nachfolger jener großen Verheißungsträger und messianischen Figuren wahrgenommen, die die urchristliche Bibel, das AT, prägen.

²⁵ Vgl. die nach S. 126 eingefügte Falttabelle mit biblischen und außerbiblischen Belegen über Geschichten von verfolgten und geretteten Königskindern bei LUZ, *Evangelium nach Matthäus*.

2. Wundergeschichten

So genannte „Wunder“, Ereignisse, die gegen das in der Natur Erwartbare geschehen, dienen bereits in der Hebräischen Bibel zum Aufweis der göttlichen Sendung von Menschen sowie der Rettung des Volkes. Einige dieser Wundergeschichten, die vor allem über die beiden Propheten Elija und Elischa erzählt werden, sind bereits in der Bibel Israels mit Frauen verbunden und werden im NT denn auch mit weiblichen Protagonistinnen aktualisiert. Nur ihnen²⁶ soll im Folgenden nachgegangen werden.

2.1 Vermehrung von Grundnahrungsmitteln zur Überlebenssicherung

In einer Zeit der Dürre wird Elija nach 1 Kön 17,8–16 nach Sarepta geschickt, um eine Witwe mit ihrem Sohn vor dem Verhungern zu bewahren und sich von ihr versorgen zu lassen (V9; zitiert in Lk 4,25f. mit Fokus auf die heidnische Herkunft der Frau). Der Witwe, die bereit ist, das letzte Öl und das letzte Mehl mit dem Propheten zu teilen, werden aufgrund ihrer großen Gastfreundschaft ein in der Hungersnot nie versiegender Ölkrug und ein nie leer werdender Mehltopf geschenkt. Sie kann damit nicht nur sich und ihren Sohn versorgen, sondern auch Elija dauerhaft bewirten.

Eine ähnliche Geschichte wird von Elischa in 2 Kön 4,1–7 erzählt, wobei bei dieser Witwe allerdings nicht Hunger, sondern das Ableben des Ehemannes und die Hinterlassenschaft von Schulden die Not verursachen. Elischa befiehlt der Frau, sich von den Nachbarinnen viele leere Krüge zu borgen und sie bereitzustellen, um Öl in sie zu gießen. Alle Gefäße werden wundersam voll, und die Witwe kann davon nicht nur ihre Schulden bezahlen, sondern auch mit ihren Kindern davon leben. Beide Erzählungen greifen das Mannamotiv (vgl. Ex 16) auf, indem die Frauen vertrauen, dass Gott die Grundversorgung sicherstellen kann.

In 2 Kön 4,42–44 wird hingegen eine Vermehrung der Brote eines Mannes durch Elischa erzählt, die schließlich hundert Männer zu speisen vermag. Eine Notiz nimmt dabei explizit auf die Mannaerzählung und wohl auch auf das Rutbuch Bezug („man wird noch übrig lassen, wie JHWH gesagt hat“, V44; vgl. Ex 16,19f. sowie das Motiv in Rut 2,14: יתר, „übrig lassen“).

Diese drei Erzählungen um die Vermehrung von Grundnahrungsmitteln werden von ihrer Motivik her im NT mehrmals aufgegriffen, wobei die Bezüge zur letzten Erzählung am deutlichsten sind, da es sich jeweils um eine, an die Gabe des Mannas an das gesamte hungernde Volk angelehnte, öffentliche Speisung einer großen Menschenmenge handelt: Nach Mt 14,13–21 par. Mk 6,30–44²⁷; Lk 9,10–17; Joh 6,1–15 vermehrt Jesus fünf Brote und zwei Fische und speist damit fünftausend Männer mit ihren Frauen und Kindern (Mt 14,21). Nach Mt 15,32–39 par. Mk 8,1–10 (vgl. Mk 8,19f.)

²⁶ Heilungen von Männern werden auch in anderen Kontexten erzählt (z. B. Jes 38; 2 Kön 20 die Krankheit und Heilung Hiskijas; die Rahmenerzählung Ijobs oder die Heilung des Syriers Naaman in 2 Kön 5) und im NT aufgegriffen.

²⁷ Zu den atl. Intertexten siehe ausführlicher Mercedes NAVARRO PUERTO, *Marcos* (Guías de lectura del Nuevo Testamento 1; Estella: Verbo Divino, 2006), 247–250.

sind es viertausend Männer samt Familien, die Jesus folgen und hungrig sind. Beide Male werden explizit die Satttheit der Menschen und der Zug des Überflusses betont (Mt 14,20; 15,37; Mk 6,42f.; 8,8; Lk 9,17; Joh 6,12f.).

Die Erzählungen um die Vermehrung von karg gewordener alltäglicher Speise, wie sie Öl, Brot und Fisch im Alten Orient darstellen, haben die Funktion, zu zeigen, dass Gott sich der Bedürftigen, der Armen, Witwen und Waisen annimmt, umso mehr, wenn sie trotz gravierendem Mangel gastfreundlich sind. In deren Rezeption im NT wird zwar auf das atl. Motiv der Versorgung der Frauen nur beiläufig zurückgegriffen, aber der Grundgedanke bleibt erhalten. Allerdings wird er um eine zusätzliche Dimension erweitert: Indem Jesus wie Mose, Elija und Elischa handelnd gezeichnet wird, wird er in die Tradition von „Gesetz und Prophetie“ gestellt (vgl. bei der Verklärungsszene die Hütten für Mose, Elija und Jesus Mt 17,4 par. Mk 9,5; Lk 9,33), die er mit seiner Lehre fort- und weiterführt.

2.2 Heilungswunder

Wundersame Heilungen sind in der Hebräischen Bibel selten (vgl. z. B. die Heilungen des Syrers Naaman in 2 Kön 5,1–27; Hiskijas in Jes 38 par. 2 Kön 20,1–11; Ijobs in der Rahmenerzählung Ijob 42,10), und noch seltener wird eine Frau geheilt (so etwa Mirjam vom Aussatz²⁸ Num 12,10–16; Dtn 24,8f.). Im NT gibt es jedoch – einige wenige – Geschichten von Heilungen an Frauen. Bei manchen handelt es sich, wenn man von den beschriebenen Symptomen auf dahinter liegende Krankheiten schließen will, um typische Frauenleiden. Die Texte sind für unsere Fragestellung allerdings nur insofern relevant, als sie die Hebräische Bibel rezipieren.

Die in die Erzählung von der Totenerweckung der Tochter des Synagogenvorstehers eingebettete Heilung der Frau, die seit zwölf²⁹ Jahren an Blutungen leidet (Mt 9,20–22 par. Mk 5,25–34; Lk 8,42–48), greift mit der Berührung des Saumes zwar die atl. Vorstellung auf, dass die Gewandsäume die äußersten Ränder einer Persönlichkeit repräsentieren (vgl. etwa Jes 6,1), aber viel relevanter sind die im Text nicht thematisierten, jedoch sozial massiv wirksamen Kategorien von Rein und Unrein.³⁰ Sie

²⁸ Die Heilung von Aussatz hat bei Mirjam mit sozialer Reintegration zu tun. Zu Aussatz als Chiffre für soziale Strafe siehe Ursula RAPP, *Mirjam: Eine feministisch rhetorische Lektüre der Mirjamtexte in der hebräischen Bibel* (BZAW 317; Berlin: de Gruyter, 2002), 119f. 394.

²⁹ Auf die Verbindung der zwölfjährigen Tochter des Synagogenvorstehers mit der seit zwölf Jahren an Blutungen leidenden Frau verweist Monika FANDER, „Das Evangelium nach Markus: Frauen als wahre Nachfolgerinnen Jesu“, in *Kompendium Feministische Bibelauslegung* (hg. v. Luise Schottroff und Marie-Theres Wacker; Gütersloh: Kaiser, 1998), 499–512; 502.

³⁰ Die Begrifflichkeit verwendet offenkundig auf die LXX-Version der betreffenden Lev-Gesetze; siehe dazu bereits FANDER, „Evangelium nach Markus“, 502. Zu Rein und Unrein siehe Dorothea ERBELE-KÜSTER, „Geschlecht und Kult: ‚Rein‘ und ‚Unrein‘ als genderrelevante Kategorien“, in *Tora* (hg. v. Irmtraud Fischer, Mercedes Navarro Puerto und Andrea

bewirken bei gesunden Frauen im gebärfähigen Alter den zyklischen Ausschluss von der Kultfähigkeit. Dauerhafte Blutungen stellen damit ein anhaltendes Verbot, am Kult teilzunehmen, dar und verbieten der Frau noch dazu jeglichen sexuellen Umgang, weil dieser nach den Reinheitstabus während der Menstruation einen Gräuel darstellt (vgl. etwa Lev 12,2.5; 15,25–33; 18,19; 20,18; Ez 22,10). Da nirgends erwähnt ist, dass die Frau Witwe oder unverheiratet wäre, leidet diese Frau nicht nur an physischen Folgeerscheinungen, sondern auch an familiärer Isolation. Wenn Jesus diese Frau heilt, selbst nachdem sie sein Kleid berührte und damit auch ihn in die Sphäre des Unreinen hineinzog, so ist dies im Rahmen der Diskussion über das Halten der Gebote in Mk 7,1–23 zu lesen, dass das Volk mehr an den Auslegungen von Menschen als an den das Leben leitenden Weisungen Gottes interessiert sei (Mk 7,8).

Die Erzählung von der seit achtzehn Jahren gekrümmten Frau (ob sie an Osteoporose leidet?) in Lk 13,10–17 bietet Jesus aufgrund des Einspruchs des Synagogenvorstehers, dass er am Sabbat heile, die Gelegenheit zur Erteilung einer Halacha. Wenn sogar Tiere am Sabbat versorgt werden können, um wie viel mehr muss man sich dann der Menschen annehmen! Die hier „Tochter Abrahams“ genannte Frau wird durch diese Gesetzesauslegung daher völlig legitim geheilt. Bereits in der Hebräischen Bibel selber gibt es Hinweise darauf, dass die Weisungen der Tora nicht wortwörtlich, sondern vielmehr lebensförderlich – insbesondere auch für Frauen – ausgelegt werden können und müssen.³¹ Geschichten um Dämonenaustreibungen, die im NT vor allem mit männlichen Protagonisten eine prominente Stelle einnehmen, gibt es in der Hebräischen Bibel nicht.³²

Taschl-Erber; Die Bibel und die Frauen: Eine exegetisch-kulturgeschichtliche Enzyklopädie 1.1; Stuttgart: Kohlhammer, 2010), 347–374, sowie zu deren Relevanz in der Erzählung: Nuria CALDUCH-BENAGES, *Il profumo del Vangelo: Gesù incontra le donne* (Mailand: Paoline, 2007), 19–28.

³¹ Zur Schriftauslegung im Rutbuch siehe FISCHER, *Rut*, 49–61, sowie DIES., „The Book of Ruth: A ‚Feminist‘ Commentary to the Torah?“, in *Ruth and Esther* (Hg. v. Athalya Brenner; FCB 2.3; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1999), 24–49.

³² Allerdings wird eine solche indirekt in der deuterokanonischen Schrift Tobit erzählt. Sara, die Tochter Raguëls, wird von einem Dämon geplagt, der verhindert, dass die junge Frau eine Ehe vollziehen kann (Tob 3,8; 7,11–8,3). Von der Heilung einer von einem Dämon besessenen Tochter einer syrophönikischen Frau erzählen Mt 15,21–28 und Mk 7,24–30, wobei hier nichts von den Auswirkungen der Besessenheit erzählt wird, sondern der Zug hervorgehoben wird, dass es sich bei den Müttern um zwei Frauen aus den Völkern handelt und nicht um Jüdinnen. Welche Art von Schäden außer Krankheiten die sieben Dämonen von Maria von Magdala verursacht haben könnten, von der Lk 8,2 sagt, dass Jesus diese (sowie andere Dämonen aus einigen anderen Frauen) ausgetrieben habe, wird nicht beschrieben. In der patristischen Zeit wird die Begegnung Marias aus Magdala mit dem Auferstandenen (Joh 20,11–18) durch die Gartenmetaphorik und das Motiv des Suchens und Findens intertextuell mit der Paradieseserzählung und dem Hohenlied verbunden. Explizite Anspielungen sind jedoch im Text kaum vorhanden. Siehe dazu Andrea TASCHL-ERBER, „‚Eva wird Apostel!‘ Rezeptionslinien des Osterapostolats Marias von Magdala in der lateinischen Patristik“, in *Geschlechterverhältnisse und Macht: Lebensformen in der Zeit des frühen*

2.3 Totenerweckungen

Die Totenerweckungserzählungen der Hebräischen Bibel, die das NT intertextuell aufgreift, haben je einen Propheten und eine diesen versorgende Frau als ProtagonistInnen, wobei der einzige Sohn der Frau auferweckt wird. In 1 Kön 17,17–24 ist dies der Sohn jener Witwe aus Sarepta, die ihn in Zeiten der Hungersnot versorgte und deren Öl und Mehl nicht versiegten, in 2 Kön 4,8–37 die Frau aus Schunem, der Elischa einen Sohn verschaffte.

Als der Sohn der Witwe von Sarepta stirbt, bringt sie dessen Tod mit dem Besuch des miraculösen Gottesmannes in Verbindung und wirft diesem vor, dass er bloß gekommen sei, um sie durch das Sterben ihres einzigen Sohnes als sündig zu erweisen (V18). Elija erwidert diesem verbitterten Vorwurf nichts, sondern bittet um den Sohn, den er in sein Zimmer nimmt. Dort wirft er sich unter Anrufung JHWHs dreimal über den Jungen. Gott erhört Elija, der in seinem Gebet die Frage der Gerechtigkeit stellt, und lässt das Leben in den Knaben zurückkehren. Als Elija der Frau das Kind mit den Worten „Siehe, dein Sohn lebt!“ zurückbringt, bezeugt sie ihn als wahren Gottesmann, in dessen Mund das Wort JHWHs sei (V23f.).

In 2 Kön 4,8–37 stirbt der Sohn der vorerst kinderlosen Frau von Schunem. Sie hat Elija im ersten Stock ihres Hauses ein Gästezimmer eingerichtet, und er belohnte sie für ihre Gastfreundschaft mit einer Geburtsankündigung und schließlich einem Sohn (V14–17). Wenn ausgerechnet dieses heiß ersehnte, einzige Kind stirbt, kommt das für die wohl als Prophetenjüngerin zu bezeichnende Frau (vgl. V23) einer Katastrophe abrahamitischen Ausmaßes gleich (vgl. Gen 22). Obwohl das Kind soeben verstorben ist, verlässt sie Mann und Totenhaus und eilt zu Elischa, besteht darauf, mit ihm persönlich zu reden und darauf, dass er persönlich kommt. Elischa schließt sich mit dem Jungen in dessen Kammer ein und wirft sich über ihn. In einem gleichsam magischen Erweckungsritual, in dem er dem Verstorbenen von Mund zu Mund, Augen zu Augen und Händen zu Händen nahe kommt (V34), vermag er das Kind, das daraufhin siebenmal niest, ins Leben zurückzuführen und seiner Mutter zu übergeben. Diese wirft sich vor Elischa nieder, nimmt ihren Sohn und geht.

Die Konstellation, dass der einzige Sohn einer Witwe verstirbt und auferweckt wird, ist im NT bei Lk 7,11–17 in der Erzählung um den Jüngling von Naïn gegeben. Zusammen mit der unmittelbar vorher erzählten Auferweckung des Sklaven des Hauptmanns von Kafarnaum bildet diese Erzählung ein Diptychon, wobei jeweils ein Mann und eine Frau als Trauernde an Jesus mit der Bitte um Hilfe herantreten. Die Geschich-

Christentums (hg. v. Irmtraud Fischer und Christoph Heil; Exegese in unserer Zeit – Kontextuelle Bibelinterpretationen 21; Münster: LIT, 2010), 161–196.

Eine weitere Rezeption einer deuterokanonischen Schrift ist vermutlich in der Geschichte um die Enthauptung des Täufers (Mk 6,14–29) verarbeitet: Salome und ihre Mutter Herodias sind durch die Forderung nach dem Kopf des Johannes als Anti-Jaël bzw. Anti-Judit dargestellt. Während die beiden atl. Frauenfiguren mit ihrer Tat des Tyrannenmords als Retterinnen des Volkes auftreten, sind die beiden ntl. Frauen des Königshauses selber Teil eines unterdrückenden Regimes und nutzen ihre Macht brutal aus.

te um die Witwe von Naïn ist dabei ganz an die beiden atl. Erzählungen angelehnt, nur dass Jesus in den Wundererzählungen mit Berührung arbeitet und sich nicht über die Toten wirft. Dem Befehl aufzustehen kommt der junge Mann unmittelbar nach. Am geprägten Zug, dass der Auferweckende den Knaben seiner Mutter zurückgibt (V15; 1 Kön 17,23; vgl. 2 Kön 4,36f.), merkt man die Kraft der Vorlage, denn der junge Mann ist in Lk 7,11ff. zweifelsohne kein Kind mehr, das man der Mutter in die Arme legen könnte. Die Umstehenden deuten die Erweckung als Zeichen dafür, dass Gott sich seines Volkes angenommen hat, und preisen Gott, denn sie erkennen Jesus in der Nachfolge Elijas und Elischas, wenn sie, die Worte aus dem dtn Prophetiegesetz paraphrasierend (V 16; Dtn 18,15.18), bekennen, dass „ein großer Prophet unter uns aufgetreten“ ist.³³

Die Geschichte von der Auferweckung des Lazarus³⁴ reflektiert in der ProtagonistInnenkonstellation wohl bereits die urchristlichen Gemeinden. Nicht mehr die Mutter der freilich schon erwachsenen Kinder trauert um den Sohn, sondern seine beiden offenkundig unverheirateten, weil noch im Elternhause lebenden Schwestern (Joh 11,1–46). Zu allen drei Geschwistern pflegt Jesus ein freundschaftliches Verhältnis. Der Text erzählt vorerst von der Krankheit des Mannes und dass die Schwestern nach Jesus schicken, um ihn zu Hilfe zu holen (V2f.). Als Jesus im Haus der Schwestern ankommt, ist Lazarus bereits verstorben und vier Tage lang im Grab. Die joh Erzählung greift zwar auf das bei Totenerweckungen übliche Szenario (Gebet des Erweckenden, Befehl an den zu Erweckenden zum Aufstehen, Probe des Lebens durch Gehen oder Essen, Glaube der Trauernden) zurück, baut dieses jedoch für ein ausführliches Messiasbekenntnis und für eine Lektion über das Weiterleben nach dem Tod aus, die im Dialog zwischen Jesus und Marta gegeben wird (V21–27).

Während in der Hebräischen Bibel nur Söhne von Frauen auferweckt werden, gibt es im NT auch Totenerweckungen von Frauen. In einer Umkehrung der Geschlechter der ProtagonistInnen wird von einer Totenerweckung bei der Tochter eines Synagogenvorstehers, der bei Mk Jairus genannt wird, erzählt (Mt 9,18–26 par. Mk 5,21–43; Lk 8,40–56). Der Vater kommt zu Jesus und bittet ihn, zu seiner bei Mk sterbenden, bei Mt und Lk bereits verstorbenen Tochter zu kommen, um ihr die Hand aufzulegen, damit sie wieder lebendig werde. Auch in dieser Geschichte sind die Totenklageriten beim Eintreffen Jesu bereits fortgeschritten und er muss daher – wie die Propheten im AT vor ihm – die Menschen hinausschicken, um mit der Toten, die er als schlafend bezeichnet, alleine zu sein. Als er sie an der Hand fasst, steht diese tatsächlich – wie die erweckten Knaben im AT – von ihrer Bahre auf, wobei Lk, ganz in biblischer Manier

³³ Die ständige Betonung, dass das NT in der Aufnahme von atl. Geschichten „keine bleiche Nachahmung“, sondern „Überbietung“ sei (so z. B. François BOVON, *Das Evangelium nach Lukas (Lk 1,1–9,50)* [EKKNT 3/1; Zürich: Benziger, 1989], 358), halte ich für eine in anti-jüdischen Fahrwassern rudende, prinzipielle Verkennung intertextueller Verknüpfungen, die immer mit neuer Botschaft verbunden sind.

³⁴ Zur gesamten Perikope sowie relevanter Literatur siehe die neue Monographie von Silvia PELLEGRINI, *L'ultimo Segno: Il messaggio della vita nel racconto della risurrezione di Lazaro* (Bologna: Edizione Dehoniane, 2009).

(vgl. Ri 13,15–23), für die Erprobung, ob das Mädchen wieder zu den Diesseitigen zu zählen ist, sogar noch einen Essenstest durchführen lässt.

In Apg 9,32–43 wird die Erzählung der Heilung eines gelähmten Mannes mit jener der Totenerweckung einer Frau verbunden, wodurch Petrus in die Nachfolge Jesu – und vermittelt dadurch auch in die Nachfolge der Propheten Elija und Elischa – gestellt wird. Tabita wird als wohlthätige Jüngerin vorgestellt, die nach kurzer Krankheit stirbt. Man bahrt sie in dem für Totenerweckungen typischen Obergemach auf und vollzieht bereits die üblichen Begräbnisriten an ihr (V36f.). Da man Petrus in der Nähe weiß, schickt man zu ihm und bittet ihn, wie die Frau von Schunem den Propheten Elischa, persönlich zu kommen. Petrus geht daraufhin in das Obergemach, schickt wie Elija in Sarepta alle hinaus, kniet nieder und betet. Als er ihr befiehlt: „Tabita, steh auf!“, öffnet sie tatsächlich die Augen, und vor der versammelten Hausgemeinde wird festgestellt, dass sie lebt, was wiederum viele Menschen zum Glauben führt.

Das Motiv, dass sich der Gottesmann zur Totenerweckung auf den Toten wirft, welches in beiden atl. Erzählungen konstitutiv ist (1 Kön 17,21; 2 Kön 4,34), wird in Apg 20,7–12 bei Eutychus in Troas wieder aufgenommen. Paulus, während dessen Predigt der junge Mann einschläft und in der Folge aus dem Fenster fällt, gelingt die Wiederbelebung, und er stellt dies in V10 wie Elija in 1 Kön 17,21 mit den Worten „Er lebt!“ fest.

3. Neutestamentliche Erzählungen in Diskussion mit dem Eherecht der Hebräischen Bibel

3.1 Typische Szene, aber mit Suchfehlern: Die Samariterin am Jakobsbrunnen

In der Hebräischen Bibel stellen Begegnungen von Männern mit Frauen am Brunnen typische Szenen dar,³⁵ in denen Frauen zum Heiraten gefunden werden. Der auf Brautschau gesandte Elieser trifft in Gen 24 dort auf Rebekka, die künftige Frau seines jungen Herrn. Er erkennt die rechte Frau daran, dass sie nicht nur seinen Durst stillt, sondern auch seinen Kamelen ausreichend zu trinken gibt (Gen 24,11–21). Jakob begegnet am Brunnen Rahel und übernimmt die Arbeit des Wasserschöpfens für sie (Gen 29,6–10). Mose trifft dort auf die Töchter des Priesters von Midian, die gerade mit Gewalt gezwungen werden, für alle Hirten die Schwerstarbeit des Wasserschöpfens zu verrichten, und hilft ihnen dabei (Ex 2,15–22). Zippora, eine der Töchter, wird schließlich seine Frau. Da es nach den Geschlechterrollen für junge Frauen nicht möglich ist, Männern Gastfreundschaft anzubieten, laufen alle Frauen in ihr Elternhaus, woraufhin männliche Familienmitglieder den fremden Mann in die Stadt und/oder in ihr Domizil bitten (Gen 24,28–32; 29,11–14; Ex 2,18–21).

³⁵ Vgl. Robert ALTER, *The Art of Biblical Narrative* (New York: Basic Books, 1981), 51–56.

In der Erzählung von Joh 4,³⁶ deren theologische Spitzen in einem Diskurs über das wahre Wasser des Lebens zu finden sind, trifft Jesus auf eine Frau aus Samaria just an dem Brunnen, der nach Jakob benannt ist. Als er sie um Wasser bittet, schöpft sie nicht sofort für ihn, sondern beginnt einen Disput über den Umgang von jüdischen mit samaritanischen Menschen, der in einem über das Wasser des ewigen Lebens endet. Schließlich bittet sie Jesus, dass er ihr dieses Wasser geben möge, um nicht mehr schöpfen zu müssen. Bedenkt man, dass nur Rebekka für den Brautwerber Wasser schöpft, aber sowohl Jakob als auch Mose Wasser für die Frauen schöpfen, so ist dies ebenso wenig ein irregulärer Zug in der typischen Szene³⁷ wie die Aufforderung Jesu, in die Stadt zu gehen und mit einem männlichen Familienmitglied wiederzukommen. Offenkundig hat man sich bei der Samariterin eine reifere Frau vorzustellen, denn Jesus nimmt an, dass sie verheiratet ist, und sie bestätigt, dass sie in einer Partnerschaft mit ihrem sechsten Mann lebt (4,17f.). Nach einer weiteren Diskussion über Jesu prophetische Begabung sowie messianische Sendung und die Stätte der wahren Anbetung kommen die Jünger hinzu. Die Frau eilt daraufhin – ganz entsprechend der typischen Szene – in die Stadt und berichtet den Bewohnern von einer Begegnung mit einem Mann am Brunnen, worauf diese aus der Stadt zu ihm hinaus laufen, ihm Gastfreundschaft anbieten (Joh 4,28f.40) und viele zum Glauben finden.

Ganz offenkundig will die Erzählung in Joh 4 von keiner Brautschau Jesu erzählen.³⁸ Wenn es um die theologische Lehre und nicht um das Finden einer Ehefrau geht, warum wird dann überhaupt die typische Brautwerbungsszenarie, die noch dazu mit dem Jakobsbrunnen gleichsam „zitiert“ wird, eingeführt? Diese Frage muss letztlich unbeantwortet bleiben, es können nur Versuche zur Beantwortung³⁹ unternommen werden. Als Alttestamentlerin scheint mir die Deutung wahrscheinlich, dass Jesus am Jakobsbrunnen kein neues Familienmitglied im herkömmlichen Sinn trifft, sondern eine Jüngerin, die ihm – nach gut urchristlichem Verständnis, dass die eigentliche Familie⁴⁰

³⁶ Siehe dazu ausführlicher die Artikel von Judith HARTENSTEIN sowie Turid Karlsen SEIM in diesem Band.

³⁷ Vgl. Ruth HABERMANN, „Das Evangelium nach Johannes: Orte der Frauen“, in *Kompodium Feministische Bibelauslegung* (hg. v. Luise Schottroff und Marie-Theres Wacker; Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, ³2007), 527–541; 532f. Die in der ntl. Forschung manchmal zu findende Deutung, dass die Männer die fünf in 2 Kön 17 genannten Fremdkulte symbolisierten, erachte ich als Alttestamentlerin für allzu allegorisch.

³⁸ Siehe dazu den erhellenden Artikel von Mirjam ZIMMERMANN und Ruben ZIMMERMANN, „Brautwerbung in Samarien? Von der moralischen zur metaphorischen Interpretation von Joh 4“, *Zeitschrift für Neues Testament* 2 (1998): 40–51.

³⁹ Siehe dazu Adeline FEHRIBACH, *The Women in the Life of the Bridegroom: A Feminist Historical Literary Analysis of the Female Characters in the Fourth Gospel* (Collegeville: Liturgical Press, 1998). ZIMMERMANN und ZIMMERMANN, „Brautwerbung“, 50, sehen die Funktion der Brautschauerzählung in der Darstellung der „Exklusivität der Gottesbeziehung ...“, wie sie in der Begegnung mit dem Messiasbräutigam auf intime Weise ermöglicht wird“.

⁴⁰ Auch die Zerstörung der herkömmlichen Familienbande wird durch die Rezeption eines Prophetietextes als Erfüllungszitat dargestellt: Mt 10,35f. par. Lk 12,51–53 zitieren Mi 7,5f.,

nicht durch Genealogie, sondern durch Nachfolge zustande kommt – gleichsam seine neue Familie in Samaria zuführt.

3.2 *Das Levirat in der Ewigkeit*

In der Perikope, in der die Sadduzäer die Auferstehungsfrage thematisieren (Mt 22,23–33 par. Mk 12,18–27; Lk 20,27–40), wird die Leviratsregelung von Dtn 25,5–10 als Beispiel herangezogen. Das Levirat⁴¹ sieht im Falle einer kinderlosen Witwe vor, dass (wenn das Erbe nach dem Tod des Vaters noch nicht aufgeteilt ist) der nächstälteste Bruder mit der Witwe ein Kind zeugen soll, das rechtlich als Sohn des Verstorbenen gilt. Da in Alt-Israel die Ehe zwar polygyn gelebt werden kann, Frauen jedoch nur sukzessiv mehrere Männer haben können, bedeuten geschlechtliche Beziehungen einer verheirateten Frau zu anderen Männern immer Ehebruch, wohingegen ein Mann mit mehreren Frauen gleichzeitig verheiratet sein kann. Die Sadduzäer, die die Auferstehung der Toten leugnen, führen nun den unwahrscheinlichen, aber theoretisch möglichen Fall einer Frau ins Treffen, die mit sieben Brüdern das Levirat vollziehen muss. Sie verschärfen damit die Frage, wessen Frau eine mehrfach Verheiratete schließlich sei, wenn es eine Auferstehung geben sollte, zumal dann alle Männer der Frau miteinander blutsverwandt sind. Die heikle Schlussfolgerung, dass nach einer Auferstehung aller Toten die Frau plötzlich mehrere Männer habe, kann logisch eigentlich nur mit einem Verheiratsverbot für Witwen gelöst werden. Jesus umgeht ein solches jedoch dadurch, dass er für Auferstandene andere Bedingungen des Zusammenlebens annimmt, als sie im Diesseits gelten, und transferiert damit die halachische Diskussion auf eine andere Ebene.

3.3 *Diskussion um die Ehescheidung*

Im Alten Israel und seiner Umwelt waren sowohl Polygynie als auch Ehescheidung möglich, allerdings finden sich dazu erdenklich wenige biblische Textbelege. Nach Dtn 24,1–3 muss bei der Scheidung eine Urkunde ausgestellt werden, da aufgrund des patriarchalen Eherechts Frauen nur sukzessiv polygam leben dürfen und daher für eine Wiederverheiratung eine Bescheinigung brauchen, dass die vorhergehende Ehe nicht mehr besteht. Da ein Mann mehrere Frauen gleichzeitig haben kann, braucht er für eine weitere Heirat keine Scheidungsurkunde. Diese rechtlichen Gegebenheiten haben oft zu einer Missdeutung von Dtn 24,1–4 geführt, indem angenommen wurde, dass jeweils nur der Mann ein Scheidungsrecht besaß, nicht aber auch die Frau.⁴² Neuere Forschun-

der den Tag des Gerichts durch den Bruch aller Solidaritäten (Mutter – Tochter, Vater – Sohn, Schwiegermutter – Schwiegertochter) charakterisiert.

⁴¹ Siehe dazu ausführlich FISCHER, *Rut*, 49–52.

⁴² So exemplarisch etwa Joachim GNILKA, *Das Evangelium nach Markus (Mk 8,27–16,20)* (EKKNT 2/2; Zürich: Benziger, 1979), 76.

gen⁴³ haben jedoch erwiesen, dass diese Auslegung nicht zwingend ist: Im Archiv der jüdischen Gemeinde auf der Nilinsel Elephantine, das aus dem 6. Jh. v. Chr. stammt, findet sich ein Ehekontrakt der reichen Jüdin Miphtahia, in dem sie sich das Recht zur Scheidung festschreiben lässt.⁴⁴ Auch das Sklavinnengesetz von Ex 21,10, das die Freilassung im Falle der Nichterfüllung der Ehepflichten vorsieht, könnte als impliziter Hinweis auf ein Scheidungsrecht der Frau verstanden werden.

Die in den Evangelien bezeugte Diskussion um die Ehescheidung wird zwar generell unter ausschließlich androzentrischem Blickwinkel geführt, allerdings belegt auch Mk 10,12 ein Scheidungsrecht von Frauen.⁴⁵ In der Bergpredigt wird in Mt 5,27–32 einerseits das Ehebruchsverbot durch das Begehrensverbot verschärft, andererseits wird die Vorschrift, einer entlassenen Ehefrau einen Scheidebrief auszustellen, als Anleitung zum Ehebruch ausgelegt. Die in Mt 5,31f. gegebene Halacha, die auf ein wortwörtlich so nicht vorhandenes Gebot mit der Einleitung „fermer ist gesagt worden“ verweist, verbietet jegliche Wiederverheiratung, es sei denn, es liegt ein sexuelles Vergehen der Frau vor. In Mk 10,1–12 thematisieren Pharisäer mit ausdrücklichem Verweis auf die Mosetora (V3f.) die Möglichkeit der Scheidung durch Scheidungsurkunde. Jesus jedoch begreift diese als Zugeständnis an die Hartherzigkeit der Männer und argumentiert mit den Sch opfungstexten von Gen 1,27 und Gen 2,24, deren Aussagen über die Einheit des Menschen als männlich und weiblich er als lebenslänglich bestehendes Band zwischen Eheleuten deutet (Mk 10,6–9).⁴⁶ Mk 10,11f. und Lk 16,18 verschärfen das neue Scheidungsverbot zusätzlich, wenn sowohl die Heirat mit einer Geschiedenen als auch Polygamie, selbst wenn sie sukzessiv gelebt wird, als Ehebruch qualifiziert werden.

Die Eherechtsvorstellungen der Hebräischen Bibel, die für Männer andere Konsequenzen als für Frauen haben, werden durch diese drei Texte einerseits genderfair angeglichen, indem für beide Geschlechter die Scheidung und Wiederverheiratung verboten wird; sie werden jedoch auch dahingehend verschärft, als aus einer missgl uckenden Ehe kein Ausweg mehr möglich ist.

⁴³ Vgl. etwa Yair ZAKOVITCH, „The Woman’s Right in the Biblical Law of Divorce“, *JLA* 4 (1981): 28–46.

⁴⁴ Siehe den Text bei Bezalel PORTEN und Ada YARDENI, Hg., *Textbook of Aramaic Documents from Ancient Egypt 2: Contracts* (Winona Lake: Eisenbrauns, 1989), 30–33.

⁴⁵ Das hat bereits Monika FANDER, *Die Stellung der Frau im Markusevangelium: Unter besonderer Berücksichtigung kultur und religionsgeschichtlicher Hintergründe* (MThA 8; Altenberge: Telos, ²1990), 85, hervorgehoben.

⁴⁶ Zu zeitgenössischen Auslegungen der beiden AT-Stellen zur Zeit der Abfassung von Mk siehe ebd., 93–99. Ausführlich zu den rezipierten AT-Texten vgl. NAVARRO PUERTO, *Marcos*, 350–353.

3.4 Die ertappte Ehebrecherin

Eine mäeutische Halacha gibt Jesus in der Erzählung von Joh 8,2–11, in der die Schriftgelehrten und Pharisäer eine in flagranti erwischte Ehebrecherin zu ihm bringen. Obwohl die Vorschriften von Lev 20,10 und Dtn 22,22 eindeutig die Todeswürdigkeit des Ehebruchs für Mann und Frau feststellen, wird in Joh 8,3f. erzählerisch nicht erklärt, warum nur die Frau vorgeführt wird. Die Männer fragen im Angesicht der mitgezerrten Frau, wie Jesus denn zur Rechtsvorschrift aus der Mosetora stehe. Jesus antwortet darauf (V7) mit einem anderen Gesetz aus der Tora, mit Dtn 17,7, wonach die gleichzeitig als Zeugen, Richter und Vollstrecker auftretenden Anzeiger eines Verbrechens, auf das die Todesstrafe steht, den ersten Stein werfen müssen. Mit mäeutischer Methode konstruiert Jesus seine Halacha,⁴⁷ die zwei Gesetze aus der Tora miteinander verbindet, wodurch eines das andere auslegt. Die Männer erkennen nämlich ohne weitere Diskussion, dass sie kein *moralisches* Recht haben, die Strafe zu vollziehen (Joh 8,9f.). Die joh Erzählung über die Ehebrecherin endet damit wie alle atl. Texte über EhebrecherInnen auch: Die Todesstrafe wird nicht vollzogen. In der Hebräischen Bibel wird nach keinem einzigen erzählten Ehebruch die Steinigung vollzogen; über den Rechtsbrauch wissen wir ausschließlich durch die Rechtstexte.

4. Frau Weisheit und weiblich konnotierte Gottes- bzw. Christusbilder

Dass das NT für die Verkündigung der Heilsrelevanz Jesu als Christus weisheitlich geprägte Redeformen verwendet, ist der exegetischen Forschung seit längerem bewusst.⁴⁸ In der ntl. Briefliteratur wurden Weisheitsbezüge erhoben, die Christus teils als Gottes

⁴⁷ Zur Deutung der Stelle im Kontext mündlicher Tora zu den Rechtstexten siehe bereits Klaus WENGST, *Das Johannesevangelium: 1. Teilband: Kapitel 1–10* (TKNT 4,1; Stuttgart: Kohlhammer, 2000), 304.

⁴⁸ Vgl. z. B. Ulrich WILCKENS, *Weisheit und Torheit: Eine exegetisch religionsgeschichtliche Untersuchung zu 1 Kor 1 und 2* (BHT 26; Tübingen: Mohr, 1959), 145–159. Neuere Forschungen siehe bei Martin SCOTT, *Sophia and the Johannine Jesus* (JSNTSup 71; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1992). Elisabeth SCHÜSSLER FIORENZA, *Jesus: Miriam's Child, Sophia's Prophet: Critical Issues in Feminist Christology* (New York: Continuum, 1994; deutsch: *Jesus: Miriams Kind, Sophias Prophet: Kritische Anfragen feministischer Christologie* [Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1997]), versteht Christologie als Sophia-Logie. Zu Einzelaspekten siehe weiters Silke PETERSEN, „Die Weiblichkeit Jesu Christi“, in *Die zwei Geschlechter und der eine Gott* (Hg. v. Elmar Klinger, Stephanie Böhm und Thomas Franz; Würzburg: Echter, 2002), 97–123; CALDUCH-BENAGES, *Profumo*, 124–138, sowie die für einen breiteren Kreis konzipierten Publikationen von Verena WODTKE, Hg., *Auf den Spuren der Weisheit: Sophia – Wegweiserin für ein weibliches Gottesbild* (Freiburg i. Br.: Herder, 1991), und Silvia SCHROER, „Jesus Sophia: Erträge der feministischen Forschung zu einer frühchristlichen Deutung der Praxis und des Schicksals Jesu von Nazaret“, in DIES., *Die Weisheit hat ihr Haus gebaut: Studien zur Gestalt der Sophia in den biblischen Schriften* (Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag, 1996), 126–143.

Weisheit bezeichnen oder ihn wie die präexistente, bei der Schöpfung mitwirkende Weisheit sehen (z. B. 1 Kor 1,24; 2,7; vgl. Kol 1,15–20; Hebr 1,3). Diese Stellen können aber in diesem Band, der sich den erzählenden Texten des NT widmet, nicht Gegenstand der Untersuchung sein.

Aber auch in den Evangelien finden sich weisheitliche Elemente. Mt 11,19 par. Lk 7,35 (vielleicht auch Lk 11,49?) identifizieren offenkundig Jesus mit der Weisheit. Mt 11,25–27 par. Lk 10,21f. stechen dadurch hervor, dass ein Teil der Zuhörenden mit weisheitlichen Termini als Weise und Kluge angesprochen werden, denen allerdings die Offenbarung verborgen bleibt. Wie Frau Weisheit in Spr 1–9 lädt Jesus nach Mt 11,28 ein, seine Lehre anzunehmen. Silvia Schroer⁴⁹ hat auch auf die Bezüge der zum Gastmahl einladenden „Frau Weisheit“ zu den Parabeln von den Gast- und Hochzeitsmählern hingewiesen (vgl. Spr 9,1–5 mit Mt 22,1–10; Lk 14,15–24). In den Weherufen gegen die gesetzestreuen Pharisäer, die in Lk 11,37–54 Jesus in den Mund gelegt werden, heißt es in V49, dass „die Weisheit Gottes“ bereits gesagt habe, dass prophetisch und apostolisch Beauftragte zu ihnen gesandt und einige von ihnen getötet werden. Auch wenn die Identifikation Jesu mit der Sophia nicht ausdrücklich vollzogen wird, belegt dies, dass das NT Worte der personifizierten Weisheit schätzt. Die Geschichten, auf die in V51 verwiesen wird, finden sich allerdings nicht in einem Weisheitsbuch, sondern vielmehr in Gen 4 und 2 Chr 24,19–22, wodurch der Schrifterweis vom ersten (Gen) bis zum letzten Buch (2 Chr) der Hebräischen Bibel erbracht wird.⁵⁰

4.1 Logos und Sophia

Joh beginnt in 1,1 wie das erste Buch der Bibel, die Genesis, mit Ἐν ἀρχῇ: „Am Anfang“ erschafft Gott Himmel und Erde und an diesen Anfang setzt Spr 8,22f. die personifizierte Weisheit, die präexistent und bereits bei der Schöpfung mitgestaltend anwesend ist (vgl. Sir 24,9; Weish 8,6). An ebendiesem Anfang setzt Joh I den Logos, der wie die Weisheit in Spr 8,25LXX gezeugt (siehe die Verbalform von γεννάω) und nicht geschaffen wird (vgl. Joh 1,14 μονογενοῦς, „einziggeboren“). Wie die Weisheit in Sir 24,(4.)8 ihr Zelt in Israel aufschlägt (κατέπαυσεν τὴν σκηνήν), so tut dies auch der Logos nach Joh 1,14 (ἐσκήνωσεν; vgl. ebenso Spr 8,12LXX κατεσκήνωσα). Der inkarnierte Logos,⁵¹ „das Fleisch gewordene Wort“, wird somit in Bezug auf die

⁴⁹ Vgl. SCHROER, „Jesus Sophia“, 130.

⁵⁰ Vgl. dazu Heinz-Martin DÖPP, *Die Deutung der Zerstörung Jerusalems und des Zweiten Tempels im Jahre 70 in den ersten drei Jahrhunderten n. Chr.* (Texte und Arbeiten zum neutestamentlichen Zeitalter 24; Tübingen: Francke, 1998), 37f., sowie RUSAM, *Das Alte Testament*, 219f.

⁵¹ Silvia PELLEGRINI, „Feministische Anfragen an das Jesusbild“, in *Die Tochter Gottes ist die Weisheit: Bibelauslegung durch Frauen* (hg. v. Andreas Hölscher und Rainer Kampling; Theologische Frauenforschung in Europa 10; Münster: LIT, 2003), 69–114; 90, ist der Ansicht: „Mit der Identifikation Jesus-Sophia steht der Inkarnationsgedanke im Vordergrund“. WENGST, *Johannesevangelium*, 37–39, stellt unter der Überschrift „Zum religionsgeschichtlichen Hintergrund“ die Anspielungen auf das AT und die deuterokanonischen Schriften zu-

vermittelnde Präsenz beim Schöpfungsvorgang (Joh 1,3) nicht nur der Weisheit gleichgesetzt (vgl. Spr 8,30), sondern auch dem Sprechen Gottes in Gen 1, das alles ins Dasein ruft.⁵² Aber auch die bei Joh typische „Ich bin“-Rede kann als Rezeption der Selbstvorstellung von Frau Weisheit in Spr 8,12–17 gelesen werden.⁵³

4.2 Gott als Vogelmutter

Die Hebräische Bibel hat – anders als das NT, das durch eine Konzentration auf das Vaterbild geprägt ist – eine Fülle weiblicher Gottesbilder,⁵⁴ die vermutlich das Resultat eines streng durchdachten Monotheismus sind.⁵⁵ Wenn es nur eine einzige Gottheit gibt, muss von dieser in allen nur erdenklichen Sprachbildern gesprochen werden, aber sie darf aufgrund der Gefahr der Verfestigung eines einzigen Bildes nicht bildlich dargestellt werden (vgl. die Paränese zum Bilderverbot in Dtn 4,15–20). Neben zahlreichen spezifisch weiblichen Bildern wie der Gebärenden, der Hebamme oder der Mutter finden sich auch Gottesbilder aus dem zoologischen Bereich, wie etwa die Bärin (Hos 13,8) oder die Adlermutter (Dtn 32,11f.; Ex 19,4; vgl. Jes 40,31f.). Vom Bild der Vogelmutter bzw. der Vogeleltern wird jener Zug aktualisiert, der das Beschützende und

sammen und betont für die Rezeption bei Joh 1 den Schöpfungsaspekt. Zu Joh 1 als Text über die Herkunft Jesu, der in gewissem Maße die Kindheits Erzählungen von Mt und Lk „ersetzt“, vgl. den Artikel von Turid Karlsen SEIM in diesem Band.

⁵² Dass dabei die weibliche Sophia zum männlichen Gottessohn wird (so bereits Adele REINHARTZ, „The Gospel of John“, in *Searching the Scriptures 2: A Feminist Commentary* [hg. v. Elisabeth Schüssler Fiorenza; London: SCM Press, 1995], 561–600; 565), wird in der feministischen Theologie immer wieder diskutiert. Zur unterschiedlichen Vorstellungswelt im Griechischen und Hebräischen siehe CALDUCH-BENAGES, *Profumo*, 126: „La sapienza greca era intesa come un *logos* maschile.“

⁵³ Dies hat Silke PETERSEN, *Brot, Licht und Weinstock: Intertextuelle Analysen johanneischer Ich bin Worte* (NovTSup 127; Leiden: Brill, 2008), 218f.273–279.310–313, ausführlich gezeigt. Siehe ebenso Judith LIEU, „Scripture and the Feminine in John“, in *A Feminist Companion to the Hebrew Bible in the New Testament* (hg. v. Athalya Brenner; FCB 10; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1996), 225–240, die auch die Begegnung Maria Magdalenas mit dem Auferstandenen im Garten in Joh 20 in guter Tradition der Kirchenväter mit dem Hohelied parallelisiert (vgl. ebd., 235–237).

⁵⁴ Frauenforschung hat dies bereits sehr früh thematisiert. Siehe die damals bahnbrechende Arbeit von Virginia R. MOLLENKOTT, *Gott eine Frau? Vergessene Gottesbilder der Bibel* (Beck'sche Schwarze Reihe 295; München: Beck, 1985); zu den weiblichen Vogelbildern siehe ebd., 86–98. Englisch Original: *The Divine Feminine: The Biblical Imagery of God as Female* (New York: Crossroad, 1984). Zu weiteren Beispielen einer weiblich konnotierten Bildwelt bei Joh siehe den Artikel von Turid Karlsen SEIM in diesem Band.

⁵⁵ Siehe zu dieser These ausführlicher Irmtraud FISCHER, „Donne nell' Antico Testamento“, in *Donne e Bibbia: Storia ed esegesi* (hg. v. Adriana Valerio; La Bibbia nella Storia 21; Bologna: Edizioni Dehoniane, 2006), 161–196; 193–196, sowie DIES., „Frauen in der Literatur (AT)“, in [www.WiBiLex.de](http://www.wibilex.de) (2008), online: [http://www.wibilex.de/stichwort/frauen in der literatur \(at\)/](http://www.wibilex.de/stichwort/frauen%20in%20der%20literatur%20(at)%20(15.12.2010)) (15.12.2010), Abschnitt 12: Weibliche Gottesbilder.

Rettende ins Bild setzt: Der Vogel breitet seine Schwingen aus und trägt bei Gefahr das Junge aus dem Nest davon. In Mt 23,37 par. Lk 13,34 wird in einem Jesuswort das Bild der Henne, die die Kinder Jerusalems unter ihren Fittichen sammeln will, verwendet. In diesem Text benützt Jesus dieses Bild im Rahmen der Beschreibung der gescheiterten Versuche seiner prophetischen Tätigkeit. Auch wenn das Wort von den Adlereltern nicht fällt, so übernimmt diese christologische Aussage dennoch das Bild eines die Brut aufziehenden Vogels,⁵⁶ das in der Hebräischen Bibel mit Gott konnotiert ist.

5. Weibliche Repräsentationen für die gläubigen Gemeinden

5.1 Jerusalem im Bild einer Frau

Die Hebräische Bibel und ihre Umwelt personifizieren Länder und Städte im Bild von Frauen. In der christlichen Bibel hallt dies nach, indem Jerusalem weiblich dargestellt wird. So wird am Kreuzweg, den Klagefrauen und Trauernde begleiten, offensichtlich die Bevölkerung der Hauptstadt mit „ihr Töchter Jerusalems“ angesprochen, gleichzeitig aber auch die weibliche Öffentlichkeit ins Bild gesetzt (Lk 23,27–29). In antithetischer Aufnahme der Preisung im bereits erwähnten Hanna-Lied wird die Unfruchtbare, die nie gebar, gepriesen (Lk 23,29; vgl. 1 Sam 2,5).

Implizit wird Jerusalem in Lk 13,34; 19,41 als Frau gesehen, wenn im unmittelbaren Kontext von ihren Kindern die Rede ist. Explizit als „Tochter Zion“ wird das Volk bei Jesu Einzug in Jerusalem bezeichnet: Joh 12,15 stellt allerdings ein direktes Zitat aus Sach 9,9 dar.

Ausgeschmückt wird das Bild von Jerusalem als Frau aber erst in Offb 21. In Aufnahme von Motiven aus dem Jesajabuch steigt das „neue Jerusalem“ (vgl. Jes 65,17–19) „wie eine Braut, die sich für ihren Mann geschmückt hat“ aus dem Himmel herab (V1; vgl. Jes 52,1; 62,4f.). In diesem Text wird Jerusalem sowohl als Gestalt als auch als Gelände⁵⁷ ins Bild gesetzt. So greift Offb 21,10 auf Jes 54,11–17, den Wiederauf-

⁵⁶ Zu nennen ist hier auch der Geist, der wie eine Taube bei der Taufe Jesu als Botenvogel herabschwebt. Da *ruah* im Hebräischen weiblich ist und auch in der Hebräischen Bibel ein Symbol für Gottes Handeln ist, hat die feministische Theologie früh den Geist als weibliches Gottesbild thematisiert. Siehe dazu z. B. Silvia SCHROER, „Der Geist, die Weisheit und die Taube: Feministisch-kritische Exegese eines zweittestamentlichen Symbols auf dem Hintergrund seiner altorientalischen und hellenistisch-frühjüdischen Traditionsgeschichte“, in DIES., *Die Weisheit hat ihr Haus gebaut: Studien zur Gestalt der Sophia in den biblischen Schriften* (Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag, 1996), 144–175 (Erstpublikation in *FZPhTh* 33 [1986]: 197–225).

⁵⁷ Siehe dazu ausführlicher Odil Hannes STECK, „Zion als Gelände und Gestalt: Überlegungen zur Wahrnehmung Jerusalems als Stadt und Frau im Alten Testament“, in DERS., *Gottesknecht und Zion: Gesammelte Aufsätze zu Deuterocesaja* (FAT 4; Tübingen: Mohr, 1992), 126–145.

bau Jerusalems aus Edelsteinen, zurück; Offb 21,4 rezipiert die endzeitliche Vision vom Festmahl am Zionsberg von Jes 25,6–8.

Verglichen mit der im AT sehr häufig vorkommenden Personifizierung einer Stadt als Frau sind die Belege im NT eher selten, da die Bevölkerung Jerusalems meist in ihren männlichen Repräsentanten angesprochen wird. Die wenigen Belege erweisen aber deutlich, dass das geprägte Bild der Stadt als Frau offensichtlich zum „cultural code“ des Vorderen Orients gehörte.

5.2 Prophetische Töchter in der Apg als Erfüllung von Joël 3,1 und Repräsentation der Gemeinde

Dieser Beitrag beschäftigt sich nicht mit Fragen zur Geschichte des frühen Christentums und damit auch nicht mit der Historizität von Figuren aus der Apg, sondern mit der Rezeption von Texten. Es wird daher hier nicht gefragt, ob die in der Apg erwähnten Frauen historische Persönlichkeiten waren. Sie werden vielmehr als literarische Figuren gesehen, die die Ausbreitung des Christentums als fortlaufende Erfüllung der Rede des Petrus am Pfingsttag erweisen, die das Geschehen in der Urkirche durch Joël 3 deutet. Dieser universalistische Text verheißt in der Hebräischen Bibel die Ausgießung des Geistes über „alles Fleisch“, über Frauen und Männer sowie über Freie und Unfreie, eröffnet die Möglichkeit der Rettung auch für die Völker und macht Israel in diesem Geschehen zur prophetischen Mittlerfigur.⁵⁸ Apg 2,17–21 wandelt den hebräischen Text⁵⁹ insofern ab, als der Geist nicht nur in Israel Prophetie bewirkt, sondern ein prophetisches Gottesvolk aus *allen* Völkern entstehen lässt, wobei durch die temporale Angabe in Apg 2,17 die eschatologische Dimension gegenüber Joël 3,1 verstärkt wird.

Der narrative Kontext der Pfingstrede ist durch die namentlich Genannten vorerst androzentrisch. In Apg 1,14 wird allerdings explizit betont, dass „alle“, „zusammen mit den Frauen und Maria, der Mutter Jesu, und mit seinen Brüdern und Schwestern“ im Gebet verharren. Diese Definition der urkirchlichen Gruppe kann jedoch durchaus auch für die folgenden Episoden vorausgesetzt werden, wodurch die ausdrückliche Nennung des weiblichen Anteils am Gottesvolk in Joël 3 eine Entsprechung findet. Die einzelnen Erzählungen der Apg kommen der Vorstellung, dass die Gemeinden durch

⁵⁸ Die Suffixe der 1.P.Sg. verweisen darauf, dass Prophetie nur für Israel verheißt wird, nicht aber für „alles Fleisch“. Israel wird in Joël 3 daher als Prophet für die Völker eingesetzt. Siehe dazu ausführlich Irmtraud FISCHER, „Israel und das Heil der Völker im Jesajabuch“, in *Das Heil der Anderen: Problemfeld: „Judenmission“* (hg. v. Hubert Frankemölle und Josef Wohlmuth; QD 238; Freiburg i. Br.: Herder, 2010), 184–208; zu Joël 3 siehe DIES., *Gotteskündinnen*, 235–254.

⁵⁹ Apg 2 geht aber an einigen Stellen auch mit der LXX nicht konform; siehe dazu und zum Folgenden Irmtraud FISCHER und Christoph HEIL, „Geistbegabung als Beauftragung für Ämter und Funktionen: Eine gesamtbiblische Perspektive“, *Jahrbuch für Biblische Theologie* 24 (2009): 53–92.

Frauen wie Männer aufgebaut werden, jedenfalls nach, wobei sie zudem unterschiedlichste Motive und Textelemente aus dem AT aufgreifen.

- Sowohl die vier prophetisch begabten Töchter des Philippus, die in Apg 21,9 erwähnt werden, als auch die mit einem Wahrsagegeist begabte Sklavin in Philippi, die Paulus und seine Begleitung als Dienende des höchsten Gottes erkennt (Apg 16,16–18), sind Beispiele dafür, dass der Gottesgeist gemäß Apg 2 auch Frauen prophetisch reden lässt.
- In vielen neu gegründeten Gemeinden werden neben Männern explizit Frauen genannt: Damaris in Apg 17,34 für Athen, Priszilla für Korinth (Apg 18,2.18.26; Röm 16,3; 1 Kor 16,19; 2 Tim 4,19) und Tabita für Joppe (Apg 9,32–43).
- Die Geschichte von Hananias und seiner Frau Saphira, die ein Grundstück verkaufen und vorgeben, sich der urchristlichen Gütergemeinschaft anzuschließen, aber einen Teil für sich behalten (Apg 5,1–9), sieht Mann und Frau gleich verantwortlich. Die Strafe, die beide unmittelbar nach ihrer Lüge vor Petrus trifft, kann ebenso als Aufgreifen eines biblischen Motivs gelesen werden: In der Erzählung von der Bestrafung Datans und Abirams in Num 16 wird deutlich, dass mit sofortigem Gottesurteil zu rechnen hat, wer sich gegen die Führungsfigur (Mose wie Petrus) auflehnt.
- Die Geschichte von der Purpurchändlerin Lydia, die im Kreise jener Frauen aus Philippi sitzt, die Paulus außerhalb der Stadt zuhören (Apg 16,11–15.40), liest sich gleichsam als Verkörperung der sprichwörtlich fähigen Frau aus Spr 31,10–31: Sie ist gottesfürchtig (Apg 16,14; Spr 31,30), besitzt ein Haus, über das sie als Frau bestimmt (Apg 16,15; Spr 31,15.21), und beide haben es mit der Luxustextilie der Antike schlechthin, dem Purpur, zu tun (Apg 16,14; Spr 31,22).
- Auch Maria führt nach Apg 12,12–17 ihr eigenes Haus. Ihre Sklavin Rhode, wie die Herrin offenkundig christlich geworden, kann die Befreiung des Petrus aus dem Gefängnis ebenso kaum glauben wie die ganze, im Haus der Maria versammelte Hauskirche.
- Schließlich erwähnt selbst Stefanus in seinem völlig androzentrischen Rückblick auf die Geschichte Israels in seiner Rede zumindest die Tochter Pharaos, die Mose aus dem Nil gezogen hat (Apg 7,21).

6. Resümee

Die Schriften des NT entstehen zwar in griechischer Sprache, aber dennoch in sehr starker Tradition zu jenen der Hebräischen Bibel, wenngleich vermutlich in der Version der griechischen Übersetzung. Sie verwenden daher nicht die philosophische Terminologie, die im Griechischen bereitstünde und in der Dogmatik der Frühen Kirche auch immer häufiger gebraucht wurde. Wenn das NT in seinen erzählenden Schriften auf die theoretische Erklärung der Heilsbedeutung des Jesus von Nazaret als Christus verzichtet, muss es die Deutekategorien der ihm zur Verfügung stehenden Bibel benutzen, um den AdressatInnen die Botschaft vom nun kommenden Messias, der den Überhang der Verheißungen (neuerlich) erfüllt, deutlich zu machen. Das NT ist

somit nicht nur selber zur Heiligen Schrift geworden, sondern gleichzeitig als eine frühe Rezeption der jüdischen Bibel zu verstehen.

Unter dem Genderaspekt betrachtet sind die vielfältigen Rezeptionen nicht über einen Leisten zu schlagen: Es gibt sowohl Aktualisierungen atl. Texte, die weibliche Figuren an die Stelle ihrer atl. Prä-Figuren setzen (z. B. Heilungen von Frauen) und damit für Frauen als befreiende Öffnung zu lesen sind. Aber es gibt auch ntl. Texte, die eine androzentrische Engführung ihrer atl. Vorbilder bedeuten. Wenn dies etwa gerade in der Frage der Gottesrede der Fall ist, wie bei der Ersetzung der weiblichen Frau Weisheit durch den männlich konnotierten Logos, ist dies zwar durch die Heilsrelevanz Jesu von Nazaret zu erklären, aber dennoch verarmt dadurch der Reichtum der Gottesbilder, der in nachexilischer Zeit als Folge monotheistischer Gottesvorstellung kreierte wurde. In den meisten Fällen aber stehen die ntl. Rezeptionen atl. Texte in direkter Linie zu diesen. „Frauentexte“ werden durch Texte rezipiert, in denen wiederum Frauen die tragenden Figuren der Handlung sind. Keinesfalls aber lässt sich behaupten (wie das die frühe feministische Theologie teils getan hat), dass das NT im Vergleich zum AT insgesamt wesentlich frauenfreundlicher sei; beide Sammlungen Heiliger Schriften sind Zeugnisse einer patriarchalen Kultur, die auf weiten Strecken Texte hervorbringt, in denen Frauen nicht primär im Zentrum des Interesses stehen.⁶⁰

⁶⁰ Ich danke Andrea Taschl-Erber für die intensive Diskussion des Beitrags und so manche Anregung zur Formulierung ntl. Sachverhalte.