

Künderin und Königin - Jerusalem in Bar 4,5-5,9

Maria Häußl

1. Kinder einer Mutter oder Mutter mit Kindern

Den Schlussakkord im kurzen Baruchbuch bildet das fast mythisch anmutende Lied von bzw. an Jerusalem in Bar 4,5-5,9. Mit Blick auf die Gesamtkomposition des Buches Baruch benennt Steck sowohl Momente, die dieses abschließende Verheißungslied mit dem vorausgehenden Text verbinden, als auch Momente, „die vom bisherigen Buchablauf her gesehen eher unerwartet auftreten“.¹ Als Verheißungslied schließt es folgerichtig an das Bußgebet Bar 1,15-3,8 und die Mahnrede Bar 3,9-4,4 an, teilt mit diesen das Leitthema der Zerstreung Israels und besitzt dasselbe metahistorische Geschichtsbild.² Zu den überraschenden Zügen gehört nach Steck, dass in diesem letzten Lied Jerusalem und ihre Kinder stark hervorgehoben werden. Die Betonung Jerusalems sei dabei auf die Bedeutung der Stadt für die Rückkehrthematik zurückzuführen.

„Israel und das wie voran bewohnte, weltweit verherrlichte Jerusalem sind im zugesagten Heil wieder zusammengeführt; die Rettung Jerusalems gehört zur Rettung Israels.“³

An Jerusalem und an ihren Kindern erweise sich, was für ganz Israel verheißen sei. Denn der Blick des Verheißungsliedes sei wie schon zuvor auf die Rückkehr gerichtet, während von einem Wiederaufbau der Stadt nicht die Rede sei.⁴ Die Konzentration auf die Themen „Zerstreung und Rückkehr“ sei durch das Buch Baruch insgesamt vorgegeben.

„Diese Thematik der Deportation/Rückkehr wird – 4,5-5,9 dominierend – in dem Textstück ... [aber] in einer anderen Hinsicht, nämlich bezüglich Jerusalem, und in einen anderen, hier in Bar erstmals auftretenden Sprachgebrauch gefaßt:

¹ Steck, Das apokryphe Baruchbuch, 172.

² Ebd., 169.175.

³ Ebd., 179.

⁴ Ebd., 172; vgl. auch Söllner, Jerusalem, 89.

Notklage und Heilsaussicht werden für Jerusalem als Mutter formuliert, Gericht und Heil für ihre Kinder, ... ihre Söhne und Töchter ..., die Gott zu ihr (15,6) zurückbringt.⁵

Die Interpretation Stecks erklärt jedoch nicht die vollständige und umfassende weibliche Figurierung Jerusalems in Bar 4,5-5,9. Im Vergleich zu zeitgleichen Texten des 3.-1. Jh. v. Chr., die von Jerusalem sprechen,⁶ fällt nicht nur die zentrale Bedeutung Jerusalems im Verheißungslied auf, sondern auch ihre durchgängige weibliche Gestaltung. Annähernd vergleichbar sind nur Tob 13 aus dem 3. Jh. v. Chr., das eine teilweise Personifizierung Jerusalems kennt, 11 Q Ps 22, das vermutlich später als Bar entstand, sowie PsSal 11, das meist als von Bar abhängig eingestuft wird.⁷ Steck erklärt die Personifizierung Jerusalems mit dem häufig für späte Texte genutzten Argument, dass sie aus den Prätexten übernommen sei und sieht eine Parallele zwischen der Stadt und Baruch, dem eigentlichen Sprecher des Buches: „Durch Baruch, der im Sinne Gottes spricht, vermag Jerusalem auch Israel zu stärken.“⁸

Jerusalem unterstützt Baruch, indem sie Fürbitte für ihre Kinder leiste und diese zum Gebet auffordere. Warum Jerusalem aber auch dort als weibliche Gestalt erscheint, wo von ihrer eigenen Rettung und ihrem eigenen Heil die Rede ist, erklärt Steck nicht.⁹

Zu dem von Steck genannten überraschenden Moment der Fokussierung auf Jerusalem und ihre Kinder im Verheißungslied ist also die durchgängige weibliche Personifizierung Jerusalems zu ergänzen. Dass Steck diesen Aspekt nicht nennt, mag darin begründet sein, dass er mit Blick auf das Gesamtbaruchbuch das Thema der Rückkehr zu stark hervorhebt und damit seinen Blick zu sehr auf die Aussagen zu Israel bzw. zu den Kindern Jerusalems richtet. Die von Steck angeführten Gründe für die weibliche Personifizierung überzeugen nicht und sind für den zweiten an Jerusalem adressierten Teil des Verheißungsliedes ohnehin erst zu benennen.

Richtet man, so wie diese Studie, das Interesse auf die weibliche Figurierung der Stadt Jerusalem, so steht die Frage nach der

⁵ Steck, Das apokryphe Baruchbuch, 172.

⁶ Vgl. hierfür „Längsschnitte durch die Forschung und die Texte“.

⁷ In PsSal 11 fehlt die Präsentation Jerusalems vor der Welt.

⁸ Steck, Das apokryphe Baruchbuch, 179.

⁹ Auch Söllner, Jerusalem, 88, der Bar 5 zusammen mit PsSal 11 untersucht, stellt nur die Tatsache der weiblichen Personifizierung Jerusalems fest und begnügt sich als Erklärung mit dem Verweis auf poetische Sprechweise.

Funktion der weiblichen Figurierung Jerusalems im Buch Baruch im Mittelpunkt, zumal im Vergleich mit zeitlich nahestehenden Texten die umfassende Personifizierung Jerusalems besonders auffällt.¹⁰ Bar 4,5-5,9 oszilliert nicht (mehr) zwischen der Vorstellung von Jerusalem als Stadt und als Frau, wie dies ältere bzw. andere Texte tun. Jerusalem ist ausschließlich Person.¹¹ Die Gestaltung der Stadtfrau Jerusalem beruht dabei nicht auf der Prägung neuer weiblicher Rollen, sondern auf der Rezeption vorgegebener biblischer Motive. Steck nennt als diesbezügliche Vorlagen für das Verheißungslied neben Jer 29-33 folgende Textbereiche:

„Es sind dies vor allem einerseits Thr und andererseits Jerusalem-Texte in weiteren Prophetenbüchern, im Jesajabuch sowohl im Bereich Protojesaja wie in Jes 40-66, wo die Zion-Mutter-Kind-Theamtik dominiert, und im Zwölfprophetenbuch zumal in Micha und Zephanja.“¹²

Die umfangreiche Anlehnung an vorgegebene biblische Texte ist im Buch Baruch nicht singulär, sondern ist auch für das Bußgebet und die Mahnrede charakteristisch. Obwohl also die Motive für die Stadt aus vorgegebenen Texten stammen, kann die Funktion der weiblichen Figurierung Jerusalems nicht durch den Rezeptionsvorgang (allein) erklärt werden. Denn die umfassende Personifizierung legt sich weder von den Prätexten her nahe, noch ist sie von diesen Texten her als notwendig zu erachten. Sie scheint im Buch Baruch kein „bloßes Stilmittel“ zu sein, sondern eine Funktion für die Aussageintention des Textes zu besitzen. Um diese Funktion richtig bestimmen zu können, ist nicht nur auf die Größe Jerusalem einzugehen und ihre Verknüpfung mit Weiblichkeitsmetaphorik zu untersuchen, sondern auch die Verwendung von Weiblichkeits- und Geschlechtermetaphorik für andere Größen zu beachten.

Es ist daher zu fragen, warum Jerusalem durchgängig in weiblicher Gestalt auftritt und welche Eigendynamik die Weiblichkeitsmetaphorik entfaltet.

¹⁰ Callaway, Sing, 83: „By the second century B.C.E. apparently the image of Jerusalem as mother had become as acceptable as the figure of Lady Wisdom, and, in fact, had taken on some of her characteristics.“ Dieses Urteil scheint mir aber angesichts der verschiedenen Jerusalem-Bilder in den frühjüdischen Texten zu allgemein zu sein. Es steht in der Gefahr, in der Auslegung der zeitlich einschlägigen Texte die Muttermetapher für Jerusalem als „Wurzelmetapher“ anzusetzen.

¹¹ Anklänge an eine Raumvorstellung sind noch in Bar 4,12b.16b.19c zu finden.

¹² Steck, Das apokryphe Baruchbuch, 188.

2. Wer spricht zu wem? – Textstruktur von Bar 4,5-5,9

1. Eröffnung Bar 4,5-8

Sprecher	an das Volk Israel	Zuspruch von Hoffnung / Darstellung der Schuld des Volkes
----------	--------------------	--

2. Jerusalemrede Bar 4,9-29

Jerusalem	an die Nachbarstädte Zions Bar 4,9c-13c	Klage
	Bar 4,14-16	Leidschilderung
	an die Kinder Jerusalems	
	Bar 4,17.18	Einleitung: Hilfe durch Jerusalem Rettung durch Gott
	Bar 4,19.20	Fortwährendes Rufen zum Ewigen
	Bar 4,21-24	Rettungsgewissheit: Zurückführung der Kinder + Ermutigung der Kinder
	Bar 4,25.26	Vergeltung an den Feinden
	Bar 4,27-29	Aufruf zur Geduld Aufruf zur Umkehr + Schluss: Gewissheit der Rettung durch Gott

3. Verheißung für Jerusalem Bar 4,30-5,9

Sprecher	an Jerusalem Bar 4,30-35	Trost für Jerusalem Vergeltung an den feindl. Städten
	Bar 4,36-37	Sammlung der Söhne durch Gott
	Bar 5,1-4	Präsentation Jerusalems als königliche Gestalt
	Bar 5,5-9	Versammlung der Kinder, Geleitung durch Gott

Das Verheißungsglied Bar 4,5-5,9 wird klassischerweise als zweigeteilt angesehen. Als Hauptargument hierfür wird der Wechsel der Adressierung angeführt.¹³ In Bar 4,5-29 sei das Volk angesprochen, in Bar 4,30-5,9 dagegen Jerusalem. Das Volk ist allerdings in Bar 4,9-29 nur der indirekte Adressat, so dass die Gegenüberstellung nicht überzeugt. Nimmt man dagegen den Wechsel der Kommunikationssituation (Sprecher und Adressat) als strukturbildend an, so ist die Zweiteilung zu modifizieren.

In einem ersten Teil Bar 4,5-8 wird tatsächlich das Volk angesprochen, und zwar von einem ungenannten Sprecher. Parallel dazu spricht im letzten Teil Bar 4,30-5,9 der ungenannte Sprecher zu Jerusalem. Im Mittelteil Bar 4,9c-29 spricht Jerusalem, und zwar in Bar 4,9c-16 zu ihren Nachbarstädten und in Bar 4,17-29 zu ihren Kindern.

Durch die Partikel *ḡap* in Bar 4,9a wird die Redeeinleitung in Bar 4,9a.b mit dem Eröffnungsteil Bar 4,5-8 verknüpft, so dass die Rede Jerusalems Bar 4,9c-29 an den vorausgehenden Teil heranrückt. Formal zitiert der ungenannte Sprecher von Bar 4,5-8 also die Reden Jerusalems. Der Wechsel von Sprecher und Adressat ist in Bar 4,9c-29 jedoch gegenüber Bar 4,5-8 vollständig. Diese Beobachtungen legen eine Dreiteilung des Liedes als dominante Struktur nahe, wobei der erste Teil als Eröffnung des gesamten Liedes fungiert und stärker mit dem zweiten Teil, der Rede Jerusalems, verknüpft ist.

Welcher Argumentationsweg lässt sich nun im Verheißungsglied nachzeichnen? Im Eröffnungsteil Bar 4,5-8 wird dem Volk Israel eingangs Hoffnung zugesprochen (V5). Begründet ist die Hoffnung dadurch, dass Gott sein Volk trotz des Exils nicht der völligen Vernichtung preisgegeben hat (V6a). Ab Bar 4,6b ist jedoch nicht mehr die Hoffnung, sondern, als Ursache für die Exilierung, die Schuld Israels gegenüber Gott in den Blick genommen. Insgesamt ist der Eröffnungsteil stärker auf die Darstellung der Schuld des Volkes und weniger auf die Ermutigung Israels ausgerichtet. Israel hat den Zorn Gottes erregt, weil es den Dämonen opferte (V7), Gott als seine Amme vergessen (V8a) und Jerusalem als seine Ernährerin betrübt hat (V8b). Die Betrübnis Jerusalems in V8 ist ebenfalls durch das falsche Handeln /durch die Schuld des Volkes verursacht.

¹³ Steck, Das apokryphe Baruchbuch, 177-179; Kabasele Mukenge, *L'unité littéraire*, 292.

Die Betrübniß Jerusalems erfährt in der anschließenden Rede Jerusalems Bar 4,9-30 aber eine weitere Begründung. Jerusalem musste mitansehen, wie der Zorn Gottes über das Volk kam. Ihre Betrübniß ist ab Bar 4,9 ihre eigene Reaktion auf die Schuld des Volkes. Aus dieser Situation der Betrübniß heraus spricht Jerusalem. Die Rede Jerusalems Bar 4,9-30 ist zweigeteilt. Die Stadt wendet sich im ersten Teil Bar 4,9c-16 an ihre „Nachbarinnen“, d.h. an ihre Nachbarstädte, und im zweiten Teil Bar 4,17-30 an ihre Kinder. Indem die Nachbarstädte Zions zweimal angesprochen werden, ist auch die „Nachbarinnenstrophe“ zweigeteilt in Bar 4,9c-13 und Bar 4,14-16. Jerusalem klagt und spricht im ersten Abschnitt von ihrem Leid. Im Kontrast zur einstigen guten Situation wird die Wegführung der Söhne und Töchter und ihre jetzige eigene Verlassenheit beschrieben. Zudem verweist Jerusalem in Bar 4,12b-13c auf die Sünde ihrer Kinder: sie haben das Gesetz Gottes, seine Satzungen und Gebote nicht beachtet. Der zweite Abschnitt Bar 4,14-16 ist dagegen ganz von der Erinnerung an die Eroberung, die Gefangennahme und Vereinsamung der Stadt geprägt. Von Schuld ist hier nicht mehr die Rede. Gegenüber Bar 4,5-8 fallen einige Veränderungen in der Figurenkonstellation und in der Thematik auf. Während Bar 4,5-8 vom Volk Israel spricht, ist ab Bar 4,9 von den Söhnen und Töchtern Jerusalems die Rede. Die Familienmetaphorik, die in vielfältiger Weise prägend ist für den gesamten nachfolgenden Text, ist in Bar 4,8 angelegt, dort aber noch nicht entfaltet. Die für die Notsituation ursächliche Schuld wird in der „Nachbarinnenstrophe“ zwar genannt, tritt aber gegenüber der Klage und der Leidschilderung eindeutig in den Hintergrund. Zudem unterscheidet sich der Inhalt der Schuld in Bar 4,7.8 und Bar 4,12. Während die Schuld in Bar 4,7.8 als Abwendung von Gott und Jerusalem bzw. als Hinwendung zu anderen Gottheiten dargestellt ist, besteht sie in Bar 4,12 in der Mißachtung der Tora bzw. des Rechtes Gottes.

Mit Bar 4,17.18 wendet sich Jerusalem dann an ihre Kinder. Die entsprechenden Vokative in V19.21.25.27 markieren vier Abschnitte: Bar 4,19-20; 4,21-24, 4,25-26, 4,27-29. Bar 4,17.18 bildet die Eröffnung der „Kinderstrophe“ und macht zwei wichtige Aussagen, die in den nachfolgenden Abschnitten aufgegriffen werden. Die Kinder Jerusalems erfahren Hilfe durch die Stadt und Rettung durch Gott. Jerusalems Hilfe besteht im fortwährenden Schreien zu Gott, solange die Vereinsamung und Verlassenheit andauert, so die Aussage des

ersten Abschnittes Bar 4,19.20. Im zweiten Abschnitt Bar 4,21-24 ermutigt Jerusalem ihre Kinder, denn ihr ist von Gott bereits Rettungsgewissheit zuteil geworden. Die Kinder werden die Zurückführung aus der Gefangenschaft erleben, die Nachbarstädte sie sehen. Damit verdeutlicht der zweite Abschnitt das rettende Handeln Gottes als Zurückbringen der Kinder nach Jerusalem. Angesichts dieser Rettungsgewissheit ruft Jerusalem ihre Kinder im dritten Abschnitt Bar 4,25.26 zum geduldigen Ausharren auf. Das Rettungshandeln Gottes wird außerdem ergänzt durch die Vergeltung an den Feinden. Der letzte Abschnitt Bar 4,27-29 bildet durch die fast wörtliche Wiederholung von V18 in V29 eine Klammer mit der Einleitung Bar 4,17.18, so dass die Kinderstrophe gerahmt wird. Jerusalem ruft ihre Kinder hier zur Umkehr auf. Die Kinderstrophe beschreibt also das Rettungshandeln Gottes als Zurückführung der Kinder und als Vergeltung an den Feinden. Jerusalems Hilfe besteht im Rufen zu Gott, das für Jerusalem zur Gewissheit der Rettung führt. Aus dieser Gewissheit heraus kann die Stadt ihren Kindern in der noch andauernden Notsituation Mut zusprechen, sie zur Geduld und schließlich zur Umkehr aufrufen.

Die anschließende Jerusalemstrophe Bar 4,30-5,9 ist an Jerusalem adressiert, der Sprecher ist ungenannt. Die Vokative an Jerusalem in Bar 4,30.36. 5,1.5 teilen auch diese Strophe in vier Abschnitte. Die Fokussierung auf die Person und das Schicksal Jerusalems in dieser Strophe ist dabei durch mehrere Momente vorbereitet. Bar 4,30-5,9 antwortet auf die Rede Jerusalems mit ihrer Klage und der geäußerten Rettungsgewissheit. Sie bedeutet auch die Aufhebung der Betrübnis Jerusalems in Bar 4,8. Dabei konzentrieren sich der erste und der dritte Abschnitt Bar 4,30-35 und Bar 5,1-4 auf die Gestalt Jerusalem, während die beiden anderen Abschnitte Bar 4,36-37 und Bar 5,5-9 auf die Heimkehr ihrer Kinder blicken. Beide Aspekte gehören jedoch zusammen. Im Abschnitt Bar 4,30-35 wird Jerusalem getröstet, ihr wird die Vergeltung an ihren Feinden, besonders an der mit Namen nicht genannten Stadt, die ihre Kinder versklavte, zugesagt. Es folgt in Bar 4,36-37 die Aufforderung an Jerusalem die Sammlung ihrer Söhne wahrzunehmen. Bar 5,1-4 beschreibt Jerusalem als mit Schmuck, Mantel und Krone ausgestattete königliche Gestalt, die von Gott der ganzen Welt präsentiert wird und einen neuen Namen erhält. Der letzte Abschnitt Bar 5,5-9 richtet seinen Blick und den Blick Jerusalems nochmals auf die Sammlung ihrer Kinder. Dabei

fallen folgende Veränderungen gegenüber Bar 4,36-37 auf. Jerusalem sieht nicht das Kommen der Kinder, sie sieht vielmehr die bereits versammelten Kinder. Zudem spricht der Text nicht mehr nur von den Söhnen, sondern von den Kindern und in V9 letztlich von Israel, das von Gott geleitet wird.

Bar 4,5-5,9 enthält fünf Akteure, neben Gott und Jerusalem sind dies Israel bzw. die Kinder Jerusalems sowie die Feinde und schließlich die Nachbarstädte. Gott, auch als der Ewige oder der Heilige bezeichnet, verfügte das Unheil über Jerusalem und ihre Kinder. Er wird den gefangenen Kindern aber auch die Rettung bringen und sie nach Jerusalem zurückführen. Gott ist es auch, der Jerusalem als königliche Gestalt dem gesamten Kosmos präsentieren wird. Dabei wird Gott nicht mit wörtlicher Rede zitiert, er spricht nicht direkt zu Israel oder zu Jerusalem und wird auch nicht direkt angesprochen. Dies ist erstaunlich, da sowohl von Jerusalem als auch von den Kindern ausgesagt wird, dass sie sich an Gott wenden bzw. dass Gott Jerusalem einen Namen gibt. Jerusalem ist neben Gott und dem Volk bzw. den Kindern eine eigenständige Größe, die dagegen spricht und die angesprochen wird. Sie steht in Beziehung sowohl zu Gott als auch zu ihren Kindern. Jerusalem wird wie Gott durch das sündhafte Handeln Israels betrübt. Sie bringt ihren Kindern Hilfe, indem sie ihre Not und die ihrer Kinder in der Klage unablässig vor Gott hinträgt. Ihr wird Rettungsgewissheit zuteil, die sie an die Kinder weitergibt, sie spricht ihnen Mut zu und ermahnt sie. Jerusalem wird die Sammlung ihrer Kinder zugesagt. Zugleich bekleidet sie die Rolle einer Herrscherin, wenn sie Gott vor dem ganzen Kosmos präsentiert. Israel ist namentlich nur in der Eröffnung Bar 4,5 sowie am Ende in Bar 5,8.9 genannt. Ansonsten konzentriert sich der Text auf die Söhne und Töchter Jerusalems. Beide Größen treten nicht als Sprecher auf. Die Kinder erleiden aufgrund ihrer Sünden das Schicksal der Eroberung, der Gefangenschaft und Deportation. Sie werden aber wieder nach Jerusalem zurückkehren, Gott wird sie sammeln und auf ihrem Weg geleiten. In Bar 5,8.9 werden die Kinder Jerusalems erweitert zu Israel, dem Gott den Weg bereitet. Die Feinde erscheinen als diejenigen, die die Kinder in die Gefangenschaft fortführen und nun Vergeltung dafür von Gott erfahren werden. Vergeltung wird auch der feindlichen Stadt angedroht. Dies alles geschieht vor den Augen der Nachbarinnen, d.h. der Nachbarstädte Jerusalems, die zur Anteil-

nahme aufgefordert werden. Sie werden die Rettung sehen, wie sie zuvor den Untergang Jerusalems erlebt haben.

Ehe die Funktionen der Gestalt Jerusalem sowie ihrer weiblichen Figuration näher bestimmt werden können, gilt es die Prätexte der weiblichen Figurierung der Stadt in den Blick zu nehmen. Daran lassen sich die Veränderungen und Zuspitzungen gegenüber den Vorlagen erkennen.

3. Habe Mut, Jerusalem! - Weiblichkeitsmetaphorik im Verheißungslied und im Buch Baruch

Auf welche Prätexte und geprägten Motiven greift nun die Baruchschrift für die weibliche Personifizierung Jerusalems zurück? Im Vergleich zu möglichen Prätexten fällt sofort auf, dass die Stadt mit dem Namen Jerusalem angesprochen, bzw. auf sie mit diesem Namen referiert wird.¹⁴ Der Name Zion, der ebenfalls möglich wäre, erscheint nur in der Genitivverbindung *πάροικοι Σιων* „Nachbarinnen/Nachbarstädte Zions“, die nicht aus einem Prätext herrührt.¹⁵ Der Jerusalem-Name wird dem Zion-Namen also vorgezogen. Zwei Begründungen sind hierfür denkbar: Der Name Zion könnte in der Abfassungszeit der Baruchschrift als fest mit der Formel „Tochter Zion“ verknüpft angesehen worden sein, die v.a. auf die Situation der Eroberung bzw. des Untergangs verweist. Dies entspricht aber nicht der von Baruch entworfenen Situation der Stadt. Das weitgehende Fehlen der Fügung „Tochter Zion“ ist auch für Deuterojesaja charakteristisch.¹⁶ Dies ist dort wohl ebenfalls durch die veränderte Situation der Stadt bedingt, nicht die Eroberung, sondern der Wiederaufbau ist im Blick. Für Baruch werden damit die deuterojesajanischen Jerusalem-Texte als bevorzugte Prätexte sehr wahrscheinlich.

Im Vergleich zu älteren Jerusalem-Texten mit Weiblichkeitsmetaphorik fällt zudem auf, dass insbesondere die Beziehung Jerusalems zu ihren BewohnerInnen mit Hilfe von Weiblichkeitsmetaphorik ausgestaltet ist, und zwar mit Hilfe des Motivs der Mutter. Ehe- oder Brautmetaphorik, die die Beziehung Jerusalems zu Gott veranschaulichen könnte, fehlt dagegen völlig. Dies bedeutet nicht, dass eine Beziehung Jerusalems zu Gott nicht in den Blick kommt.

¹⁴ Bar 4,8; Bar 4,30; Bar 4,36; Bar 5,1; Bar 5,5.

¹⁵ Bar 4,9; Bar 4,14; Bar 4,24.

¹⁶ Vgl. Häusl, *Bilder der Not*, 54.

Sie wird aber nicht als Ehe gezeichnet. Gott stattet Jerusalem vielmehr als Königin aus und präsentiert sie der Welt.

Als wichtigste Prätexte sind für die weibliche Figurierung der Stadt im Verheißungslied somit die Stadttex te in Jes 40-66 anzusehen. Teilweise wird auch auf Kigl 1.2.4 und Jer 4-10*.30-33 zurückgegriffen. Die in Baruch verwendeten Motive können, wenn auch in veränderter Terminologie, allesamt in diesen Prätexten nachgewiesen werden. Dies gilt insbesondere für die Rede von den Kindern Jerusalems bzw. für die Rolle der Mutter, die Kinder großzieht und ernährt.¹⁷ Allerdings ist in keinem der Prätexte dieses Motiv so dominant oder umfassend ausgestaltet wie in Baruch. Besonders fällt auf, dass Jerusalem in der Situation der Eroberung nicht als Tochter, sondern ebenfalls als Mutter erscheint.¹⁸ In den jesajanischen Texten ist die Muttermetapher v.a. mit der Rückkehr der Kinder verbunden. Hier ist sie dagegen im Zusammenhang mit der Rückkehr nicht eigens betont, während das Nebeneinander von Gott und Jerusalem als zwei weibliche Elternteile in Bar 4,8 sehr markant ist. Eine solche Durchbrechung der Familienmetaphorik, die Gott eigentlich in der Rolle des Vaters erwarten ließe, ist in Jes 66,7-13 ebenfalls belegt.

Als Folge der Eroberung wird nicht die Zerstörung der Stadt und das Leid der einzelnen Bevölkerungsgruppen vor Augen geführt, es wird allein die Fortführung der Kinder¹⁹ und das Verlassensein und Einsamsein der Stadt als Witwe beschrieben.²⁰ Gegenüber den Prätexten werden dabei die Motive der Witwe und der verlassenen Frau nicht auf die Beziehung zwischen Gott und Jerusalem bezogen, sondern auf die Beziehung der Stadt zu ihren Kindern. Dies ist allenfalls noch in Jes 62,1-12 der Fall. In der Situation der Not nach der Eroberung beschreibt Baruch Jerusalem als Trauernde, die ihr Trauerkleid anzieht,²¹ und als Leidende,²² deren Klage wir hören.²³

¹⁷ Bar 4,8.10.12.14.16.19.21.25.26.27.32.37; Bar 5,5; als Prätexte sind zu nennen Kigl 1,16; Kigl 2,22; Jer 10,20; Jes 49,21-23; Jes 51,18; Jes 60,4; Jes 66,7-12.

¹⁸ Vgl. Kigl 2,22; Jer 10,20.

¹⁹ Für Bar 4,10.11.14.16.19.36 können Jer 10,20, evtl. auch Kigl 4,15 als Prätexte gelten.

²⁰ Für Bar 4,12.16.19 sind als Prätexte Kigl 1; Jes 54,1; Jes 62,4; Jer 51,5 zu nennen.

²¹ Bar 4,20; vgl. Jer 6,26; von Trauerkleidung der Menschen ist freilich häufiger die Rede.

²² Für Bar 4,8.11.20.23 sind als Prätexte Kigl 1.2 zu nennen.

²³ Als Sprecherin von Klagen erscheint Zion/Jerusalem in Kigl 1,12-21; Kigl 2, 20-22; Jer 4,19-21; Jer 4,31; Jer 10,19-25. Callaway, Sing, 81f verweist zu Recht auch auf die klagende Rachel in Jer 31,15-17.

Das Thema der Schuld an der Zerstörung der Stadt und an der Gefangenschaft der Bevölkerung wird in Baruch nur als Schuld der Kinder gesprochen.²⁴ Jerusalem trägt dagegen keine Schuld am Untergang, obwohl dies in den Prätexten ebenfalls belegt wäre.²⁵ Die Restitution Jerusalems beschreibt Baruch gerne im Kontrast zur Notsituation; dies ist eine typische Textstrategie, die auch in den älteren Jerusalem-Texten schon Verwendung findet.²⁶ Komplementär zur Restitution Jerusalems spricht Bar 4,31-35 auch vom Sturz und von der Zerstörung der Feinde bzw. der feindlichen Stadt. Auf diese Stadt wird mit Personalpronomina 3.f.sg. referiert, ohne dass ihr Name genannt wäre. Die Beschreibung des Schicksals dieser Stadt oszilliert – anders als bei Jerusalem – zwischen Stadt- und Personenbildern. Als Person kann sie sich freuen und jubeln, als Stadt wird sie im Feuer niedergebrannt und von Dämonen bewohnt.²⁷ Die mit der Restitution Jerusalems verbundenen Motive lassen sich allesamt auf Jes 40-66 zurückführen. Jerusalem wird Trost zugesprochen,²⁸ ihre Kinder kehren zurück,²⁹ sie zieht das Kleid ihrer Trauer aus,³⁰ ein königliches Ornat an³¹ und erhält von Gott Ehrennamen. Diese Ehrennamen sind allerdings nicht wörtlich aus den Prätexten übernommen, sondern neu geprägt.³² Zentral ist die Präsentation der Stadt als königliche Gestalt.³³ Dass die Rückkehr der Kinder in zwei Abschnitten thematisiert wird, könne evtl. davon herrühren, dass die Texte Jes 49,14-26 und Jes 60 synchron als zwei Rückkehrwellen gedeutet werden können.

Wenn wir die weibliche Figurierung Jerusalems im Verheißungslied abschließend nochmals mit den Prätexten vergleichen, fallen einige Besonderheiten auf. Es sind zwar alle Motive in vorausgehenden Texten belegt, die Rezeption der Motive geschieht jedoch nicht durch wörtliche Zitation.

²⁴ Vgl. Jes 50,1; Jer 10,21.

²⁵ Vgl. z.B. Jer 4,14; Jer 6,6-8; Jer 13,20-27; Klgl 11,14.

²⁶ Jes 49,14-23; Jes 52,1.2.

²⁷ Vgl. z. B. Jes 47; Jer 50.51.

²⁸ Jes 40,2; Jes 49,14.15.

²⁹ Jes 49,14-26; Jes 60; Symbolfigur der Rahel in Jer 31,16; für den Imperativ vgl. auch Jer 13,20.

³⁰ Jes 52,1; Jes 61,10.

³¹ Jes 62,1-3.

³² Jes 60,14; Jes 62,4; Jer 33,16.

³³ Jer 33,9; Jes 62,1-4.

Das Verheißungsglied gestaltet die Stadt auch nicht nur nach einem Prätext. Festzustellen ist vielmehr, dass die Motive neu kombiniert und in einen neuen Argumentationszusammenhang gestellt werden. Zugleich fällt auf, dass die Konnotation Jerusalems mit einer Stadt völlig zurückgedrängt ist. Damit scheinen auch die Themen des Wiederaufbaus und des Reichtums der Stadt nicht von Bedeutung zu sein. Vielleicht kann man daraus schließen, dass Jerusalem zum Zeitpunkt der Abfassung der Baruchschrift eine funktionierende Stadt ist. Gegenüber den möglichen Prätexten sind auch die Völker kaum einbezogen, wenngleich zumindest eine Weitung des Blicks auf alle Kinder in West und Ost in Bar 5,5 vorgenommen wird.³⁴ Das Fehlen jeglicher Braut- und Ehemetaphorik wurde bereits notiert. Entsprechend wird auch nicht davon gesprochen, dass Gott zu Jerusalem zurückkehrt. Gott scheint Jerusalem immer zugewandt gewesen zu sein, da auch von keiner Schuld Jerusalems die Rede ist. Das Verhältnis von Gott und Jerusalem ist bzw. war nie gestört. In Bar 4,8 erscheint Jerusalem vielmehr als eine mit Gott parallelisierte Größe, an der sich das Volk schuldig gemacht hat. So kann Jerusalem auch in Bar 5,1-4 als königliche Gestalt von Gott präsentiert werden. Nicht Gott selbst ist König, es gibt auch keinen irdischen König, sondern Jerusalem hat den königlichen Platz inne.

Geht man nun vom Phänomen der Weiblichkeitsmetaphorik und nicht von der Größe Jerusalem aus, ist auch zu klären, ob und inwiefern im Buch Baruch für die Stadtfrau Jerusalem Motive zu finden sind, die klassischerweise mit Frau Weisheit verbunden sind. Diese Frage stellt sich, da in der vorausgehenden Mahnrede Bar 3,9-4,4 der Weisheit eine zentrale Bedeutung zukommt. Ein Zusammenhang zwischen der Weisheit und der Stadt Jerusalem sehen etwa Wacker³⁵ und Callaway.³⁶ An ihre Überlegungen kann angeknüpft werden, einige ihrer Schlussfolgerungen sind jedoch zu korrigieren.

Die zentrale Analogie der beiden Größen Weisheit und Jerusalem sieht Callaway in der ratgebenden Rolle Jerusalems gegenüber ihren Kindern.

³⁴ Vgl. Jes 59,19.

³⁵ Vgl. Wacker, *Das Buch Baruch*, 425, die eine Verbindung der Jerusalemgestalt zur Weisheitsgestalt herstellt, ohne dabei auf den Kontext der beiden Größen im Buch Baruch einzugehen: „Jerusalem, die Mutter und Stadt-Frau, hat im Baruchbuch die Stelle eingenommen, die in der Weisheitsliteratur die Gestalt der Weisheit innehat, welche ihrerseits als Versuch einer Integration von Göttinnentraditionen angesprochen werden kann.“

³⁶ Callaway, *Sing*, 81-83.

„While Jerusalem is presented as the mother of the exiles and the bride of Yahwe in the prophetic tradition, she speaks like the figure of Wisdom in Proverbs 1-9. Her words are words of instruction, the advice of the wise woman to her children. Like Wisdom she teaches the young that they will find life with Yahweh if they attend to her.“³⁷

Callaway benennt diese Analogie von Weisheit und Jerusalem zu Recht als einzige thematische Brücke zwischen der Mahnrede Bar 3,9-4,4 und dem Verheißungslied Bar 4,5-5,9; sie sieht darüber hinaus aber auch eine parallele weibliche Figurierung der beiden Größen geben.

„The similarity between the figure of Jerusalem and of Wisdom in this text is emphasized by the context. The poem about Jerusalem is preceded by a hymn to Wisdom (Bar 3,9-4,4). The two poems were edited together in the second century B.C.E. which no redactional links or comments. It is the feminine figures of Wisdom and Jerusalem which provides the unifying motif of the poems, and it is these figures which function as the Stichmotiv [sic!] for two otherwise unrelated poems.“³⁸

Diese von Callaway postulierte weibliche Figurierung der Weisheit ist in Bar 3,9-4,4 jedoch nicht nachzuweisen,³⁹ so dass sich erneut die Frage stellt, ob und inwiefern die Stadtfrau Jerusalem im Verheißungslied Züge der (Frau) Weisheit trägt.

Um das weisheitliche Colorit Jerusalems in Bar 4,5-5,9 beurteilen zu können, sind die Merkmale der Weisheit in der vorausgehenden Mahnrede sowie die weibliche Figurierung der Weisheit in anderen möglichen (Prä-)Texten näher zu beleuchten. Wacker beschreibt die Weisheitsgestalt in Bar 3,9-4,4 wie folgt:

³⁷ Callaway, Sing, 82. Gegen Callaway muss allerdings festgehalten werden, dass Jerusalem in Bar 4,5-5,9 nicht als Braut JHWHs gezeichnet ist. Auch der Kontrast Jerusalems zur feindlichen Stadt, die zur Verantwortung gezogen und zerstört wird, ist nicht wie Callaway meint, auf die Opposition von Frau Weisheit und Frau Torheit zurückzuführen, sondern auf Texte wie Jes 47 oder Jer 50.51, die Babel analog zur Stadt in Bar 4,32-35 zeichnen.

³⁸ Callaway, Sing, 82f.

³⁹ Bar 3,38, das in Analogie zu Spr 8,31 die Weisheit personifiziert, ist in seiner ursprünglichen Zugehörigkeit zur Mahnrede umstritten und wird häufig als frühchristlicher Zusatz angesehen.

„Anders als in diesen Weisheitstexten [Ijob 28, Sir 24] sowie in Spr 1-9 und der Weisheit Salomos gewinnt die Weisheit im Baruchbuch jedoch kein eigenes Profil und keine eigene ‚Gestalt‘, ist nicht als ein weibliches Gegenüber Gottes konzipiert, sondern bleibt syntaktisch und semantisch Objekt Gottes.“⁴⁰

Sie knüpft dabei an die Ergebnisse von Steck zu Bar 3,9-4,5 an, der gegenüber den älteren Weisheitstraditionen die Verengung und „Israelitisierung“ der Weisheit hervorhebt:

„(1) Dieser über solche Weisheit verfügende Gott ist der Schöpfer als Gott Israels, womit Sir 24 folgend Hi 28, Prov 8, Jer 10,6f.12-16 in Anlehnung an Dtn 4,6-8 radikalisiert werden. (2) Diese Weisheit ist anders als Hi 28 keine eigene Größe und vor allem gegen Prov 8 und Sir 24 keine, gar die aktuelle Lebensrelevanz Gottes selbst in den Hintergrund drängende Person mehr, sondern eine dem Schöpfer als Gott Israels inhärente Qualität ... (3) Diese lebensrelevante Weisheit, die somit nicht errungen, sondern nur vom Gott Israels zugewendet werden kann, wird in positiver Entsprechung zu negativem Aussagegang folglich nicht allen Menschen, sondern allein Israel übergeben, womit Hi 28, Prov 8 und sogar noch Sir 24 und die Internationalität weisheitlicher Lebensführung überhaupt ... abgewiesen werden. (4) Diese vom Gott Israels nur seinem erwählten Volk übergebene Weisheit ist weder allgemein erworbene Lebenswahrheit noch eine besondere Offenbarungsperson noch esoterisches Himmelswissen, sie ist nicht anders als ein bereitliegendes, allbekanntes Buch, die Tora.“⁴¹

Mit Blick auf mögliche Analogien der Jerusalemgestalt sind an den Ergebnissen Stecks zwei Beobachtungen besonders zu unterstreichen. Wie in Ij 28 wird in der Mahnrede die exklusive Beziehung der Weisheit zu Gott betont. Trotzdem oder in Ergänzung dazu wird die Weisheit in Bar 4,1-4 wie in Sir 24 mit der Tora identifiziert. Die Weisheit ist also Israel verliehen; sie erhält aber keinen konkreten Ort wie in Sir 24,10.11, das als Wohnort der Weisheit den Berg Zion und die Stadt Jerusalem nennt.

In der Mahnrede finden sich deshalb keine auf das Verheißungslied vorausweisende Bezüge, obwohl solche von Sir 24 her möglich gewesen wären. Im Verheißungslied gibt es in der Beschreibung der

⁴⁰ Wacker, Das Buch Baruch, 424; vgl. auch Steck, Das apokryphe Baruchbuch, 160.

⁴¹ Ebd., 160f.

Stadt ebenfalls keine direkten Rückverweise auf die Mahnrede bzw. auf die Größe der Weisheit.

Überprüft man auch, welche Aspekte die Jerusalemfigur in Bar 4,5-5,9 mit der Weisheitsgestalt aus anderen (älteren) Weisheitstexten gemeinsam hat, so ist grundsätzlich festzuhalten, dass beide Gestalten als Mittlerfiguren zwischen Gott und den Menschen bzw. Israel fungieren.⁴² In den entsprechenden Texten schlägt sich dies darin nieder, dass beide Gestalten sprechend auftreten und ihre Reden ermutigend und mahnend sein können.⁴³ Mit Blick auf die für die Gestalten verwendete Geschlechtermetaphorik sind jedoch keine Gemeinsamkeiten, sondern nur Unterschiede zu verzeichnen. Während für die Weisheit sowohl in ihrer Beziehung zu Gott als auch in ihrer Beziehung zu den Menschen Liebesmetaphorik bzw. Braut-Bräutigam-Metaphorik zum Einsatz kommt,⁴⁴ ist dies – obwohl dies auch in älteren Zionstexten belegt ist – gerade bei der Jerusalemgestalt in Bar 4,5-5,9 nicht der Fall.

Diese Beobachtungen lassen folgende Ergebnisse für die Jerusalemgestalt im Buch Baruch zu. Einerseits sind für Jerusalem Züge der Weisheitsgestalt, wie wir sie aus anderen Texten zur Weisheit kennen, zu verzeichnen, andererseits besitzt gerade die Weisheit in Bar 3,9-4,4 diese Züge nicht. Eine simple Parallelisierung der beiden Größen oder eine Fortführung bestimmter in der Mahnrede der Weisheit zugeschriebenen Aspekte durch Jerusalem ist also nicht gegeben. Während die Weisheit auf die Tora „eingeeengt“ und ihr keine personale, individualisierte und eine Liebesbeziehung zu Gott eröffnende Mittlerrolle zugestanden wird, wird Jerusalem zu einer ansatzweise mit Gott vergleichbaren Größe „ausgebaut“. Dabei wird aber jegliche Liebesmetaphorik im Sinne eines Mann-Frau-Verhältnisses sowohl für die Beziehung Jerusalems zur Bevölkerung

⁴² Zimmermann, Geschlechtermetaphorik, 645: „Ähnlich wie Zion ist Frau Weisheit eine eigenständige Mittlerin zwischen Gott und Menschen ...“.

⁴³ Daher sehe ich die Jerusalemgestalt eher mit der Weisheitsgestalt und weniger mit dem Sprecher Baruch vergleichbar, wie Steck, Das apokryphe Baruchbuch, 179 meint.

⁴⁴ Zimmermann, Geschlechtermetaphorik, 186: „So wie Sophia eine Vermittlerrolle zwischen Gott und Mensch einnimmt, werden auch die geschlechtlichen Figuren für ihre Doppelrelation herangezogen: Einerseits wird die Beziehung der Weisheit zu Gott als Liebesverhältnis beschreiben (Prov 8; Weish 8,3f.), zum anderen werden Bilder der Mann-Frau-Relation verwendet, um der Beziehung der Weisheit zum Menschen Ausdruck zu verleihen (Prov 8,17.21; Sir 15,2; Weish 6,12; 7,10; Philo Virt 62). Beide Beziehungsdimensionen zeigen jedoch bis in einzelne Formulierungen hinein enge Entsprechungen.“

also auch für ihre Beziehung zu Gott vermieden. Wenn Jerusalems mütterliche Versorgungstätigkeit in Bar 4,8 derjenigen Gottes parallel gesetzt und wenn sie in Bar 5,5,1-4 als Königin und „Statthalterin“ Gottes gezeichnet wird, dann besitzt das Buch Baruch zwei kraftvolle weibliche Bilder für die Mittlergestalt zwischen Gott und den Menschen.⁴⁵ Für das Motiv der königlichen Statthalterin kann dabei nicht ausgeschlossen werden, dass es auch von der hellenistischen Stadttychenvorstellung beeinflusst ist, die sich gerade im 2. und 1. vorchristlichen Jahrhundert im syrischen Raum großer Beliebtheit erfreute.⁴⁶

4. Königliche Mutter Jerusalem – zur Funktion der Jerusalemfigur im Buch Baruch

Nachdem nun die Struktur des Verheißungsliedes und die Rolle Jerusalems als Akteurin geklärt sind, nachdem die Rezeption der Weiblichkeitsmetaphorik beschrieben und ihre Nähe zur Weisheitsgestalt umrissen ist, kann nun die Frage beantwortet werden, welche Bedeutung Jerusalem und ihre weibliche Figurierung im Verheißungslied sowie im Buch Baruch insgesamt besitzt. Dabei werden im ersten Schritt die Textdaten ausgewertet, während in einem zweiten Schritt der Frage nach der Bedeutung der Jerusalemgestalt für die kollektive Identität nachgegangen wird.

Es dürfte aufgrund der bisherigen Beobachtungen deutlich geworden sein, dass folgende Erklärungen für die Jerusalemgestalt nicht überzeugen können. Es ist unmöglich, Jerusalem mit seiner Bevölkerung zu identifizieren und anzunehmen, dass eine kollektive Größe vorliege, die mittels einer Frauengestalt personifiziert werde. Zu vielfältig sind die Funktionen, die die Jerusalemgestalt für ihre Bevölkerung besitzt. Die Bevölkerung ist in der Bildsprache vielmehr in den Kinder bzw. den Söhnen und Töchtern Jerusalems präsent. Die Jerusalemgestalt kann auch nicht (allein) als Übernahme der weiblichen Personifizierung der Stadt aus entsprechenden Prätexten erklärt werden. Denn zu stark sind die Modifikationen gegenüber

⁴⁵ Anders als bei der Weisheitsgestalt sollte man für die Jerusalemgestalt nicht davon sprechen, dass sie Teil des Gottesbildes ist, wenngleich verschiedene Annäherungen und Übergänge belegt sind (z.B. Jes 66,13; 4 Q Ps 22).

⁴⁶ Vgl. Beitrag „Auf dem Weg - Längsschnitte durch die Forschung und die Texte“ in diesem Buch.

den Prätexten. Zur Zeit der Entstehung des Buches Baruch bestand zudem keine sprachliche oder theologische Notwendigkeit, so von Jerusalem zu sprechen, wie es Baruch tut.

Grundsätzlich ist festzustellen, dass Jerusalem eine Mittlerrolle zwischen Gott und den Menschen bzw. ihrer Bevölkerung und Israel besitzt, die in beiden Richtungen personal ausgestaltet ist. Diese Mittlerrolle entspricht theologischen Konzeptionen der nach-exilischen / frühjüdischen Zeit, die in die Beziehung von Gott zu den Menschen / zu Israel Mittlergestalten einschreiben.⁴⁷ Eine solche Mittlerfunktion besitzt Jerusalem bereits in den deuterocesajanischen und den davon abhängigen Texten Jes 40-66.⁴⁸ Es reicht daher nicht, wie Steck meint, in Jerusalem ein Vorbild des Glaubens für Israel und eine Kontrastfigur zu ihren Kindern zu sehen. Jerusalem ist auch nicht eine zweite Stimme, die Baruch unterstützt in seiner Ermahnung Israels.⁴⁹ Denn eine solche Beurteilung Jerusalems übersieht die heilsstiftenden Funktionen, die (nur) der Stadt zukommen.

Der Text zeichnet Jerusalem vielmehr als eigenständige „Person“ neben Gott, dem Volk bzw. den Kindern, den feindlichen Mächten/Städten und den Nachbarstädten. Sie spricht und wird angesprochen, Stadtkonnotationen werden völlig zurückgedrängt, architektonische Bilder fehlen. Als zentral und dominant ist Jerusalems Rolle gegenüber ihrer Bevölkerung anzusehen. Für diese Beziehung wird durchgängig und in vielfältiger Weise die Mutter-Kind-Metapher eingesetzt. Jerusalem ist nicht explizit als Mutter bezeichnet, die

⁴⁷ Vgl. Zimmermann, *Geschlechtermetaphorik*, 644, der von der Geschlechtermetaphorik ausgeht und ähnliche Schlussfolgerungen zieht.

⁴⁸ Ebd., 644: „Die Verlagerung des geschichtliche Tun-Ergehens-Zusammenhangs auf die Bewohner bzw. Kinder Zions macht deutlich, dass das personifizierte Zion/Jerusalem bei Jes nicht simplifizierend als Kollektiv für seine Bewohner steht, sondern mehr und mehr als eigenständige Größe gewürdigt wird. ... In der prophetisch-apokalyptischen Tradition wird Jerusalem/Zion zunächst als Platzhalter für Israel ..., spätestens ab DtJes dann zunehmend als Größe sui generis zum relationalen Gegenüber Jhwhs.“

⁴⁹ Steck, *Das apokryphe Baruchbuch*, 178: „Jerusalem, die schuldlos von Israel betrübte, kann in ihrem Verhalten und Reden vielmehr für das exilierte Israel Glaubensvorbild sein, mit ihrer Fürbitte (vgl. Einleitung), ihrem Schuld aufweis und ihrer Gebetsausforderung (vgl. Bußgebet), mit ihrer Umkehrmahnung (vgl. Mahnrede) und nicht zuletzt mit ihrer Rettungsgewißheit. Die Funktion des großen Jerusalemzitates ist es, Baruch zu unterstützen und Israel in dem zu bestärken, was es aus Baruchs Buch bisher gehört hat, und im Rahmen von A insbesondere Baruchs Ermutigung Israels (4,5) zu unterstreichen durch die Rettungsgewißheit, die Zion seinerzeit ihren Kindern ermutigend ... zugesprochen hat – Bekräftigung von 4,5-6a für Israel und Verweis auf 5,7-9 bezüglich Israels.“

Bevölkerung wird dagegen oftmals als Kinder, Söhne und Töchter angesprochen. Jerusalem ist von Anfang an die Mutter ihrer Bevölkerung und wird es nicht erst durch deren Rückkehr aus der Gola. Sie ist diejenige, die ihre Einwohner groß gezogen hat (Bar 4,8.11), und die als einsame und verlassene Witwe zurückbleibt, wenn ihre Kinder in die Gefangenschaft gehen müssen (Bar 4,12, 16.19). Die Witwenmetapher bezieht sich dabei eindeutig auf die Relation Jerusalems zu ihrer Bevölkerung, nicht auf ihr Verhältnis zu Gott.

In Bar 4,17-29 wendet sich Jerusalem in direkter Rede an ihre Kinder. Jerusalems Stimme klagt über ihre eigene Not und die Not ihrer Kinder (Bar 4,9-16). Ihre Klage und ihr unablässiges Rufen zu Gott werden wie das Tun der Klagefrauen als Hilfe in der Not verstanden (Bar 4,17). Aus dieser Klage erwächst Rettungsgewissheit, die Gewissheit, dass Gott die Kinder zurückbringen wird. Diese Gewissheit gibt sie ihren Kinder weiter und kann sie deshalb ermutigen und ermahnen. Ihre ermutigende und mahnende Rede macht sie auch mit der Weisheitsgestalt vergleichbar.

Mit Hilfe der Muttermetapher wird also die Erfahrung einer Mutter beschrieben, die Kinder großzog, in der Situation nach der Gefangenschaft ihrer Kinder als verlassene und einsame Witwe zurückbleibt und die Freude und Trost bei der Rückkehr ihrer Kinder erfährt. Zugleich wandelt sich die Klagefrau zur Kündlerin der Rettung durch Gott. Ihre Stimme ist wesentlich die Stimme der Not und die Stimme der Rettungsbotschaft, in Ansätzen auch die Stimme der weisen Ermahnung.

Die Beziehung Jerusalems zu Gott ist nicht durch eine einzige dominante Metapher zum Ausdruck gebracht. Es fällt aber auf, dass weder Liebesmetaphorik, noch Mann-Frau-Metaphorik verwendet ist. In Bar 4,8 erscheint Jerusalem als eine mit Gott parallelisierte Größe, beide werden als „Mütter“ Israels beschrieben, die das Volk gestillt bzw. großgezogen haben. An beiden hat sich das Volk schuldig gemacht hat. Von einer Schuld Jerusalems ist dagegen nicht die Rede. Das Verhältnis von Gott und Jerusalem ist nicht bzw. war nie gestört. Entsprechend wird auch nicht von der Rückkehr Gottes nach Jerusalem gesprochen.

In Bar 5,1-4 wird Jerusalem nicht als Braut, sondern als Königin ausgestattet. Sie bekleidet sich mit königlichen Gewändern, sie erhält eine Krone, ihr werden Thronnamen verliehen. Dem Text geht es dabei nicht nur um den Kontrast von einstiger Trauer und zukünftigem

Wohlergehen. Jerusalem ist vielmehr ein Zeichen für die ganze Welt. Denn als Königin wird die Stadt von Gott dem ganzen Kosmos präsentiert, sie wird mit göttlicher Gerechtigkeit und mit der Herrlichkeit des Ewigen ausgestattet. Nicht Gott selbst ist König, es gibt auch keinen irdischen König, Jerusalem nimmt vielmehr den göttlich-königlichen Platz ein.

Zugleich ist sie Gott aber nicht gleichgestellt, eindeutig erhält sie ihre königliche Ausstattung von Gott, eindeutig ist sie Empfängerin von Verheißungen. Anders als ihre Kinder steht Jerusalem aber in Kommunikation mit Gott, ihr wird als erste die Gewissheit der Rettung zuteil, die sie dann an die Kinder weitergibt und ihnen deshalb Mut zusprechen kann. Anders als die Weisheit kann Jerusalem nicht als Teilaspekt Gottes angesehen werden. Jerusalems Beziehung zu Gott unterscheidet sich von der Beziehung der Weisheit zu Gott sowohl in der Metaphorik als auch in der zugrundeliegenden Relation.

Ihre Mittlerrolle nimmt Jerusalem als Klagefrau und Künderin, als Mutter ihrer Kinder und als Königin wahr. Das Buch Baruch entwirft so eine weibliche Mittlergestalt zwischen Gott und den Menschen. In ihrer mütterlichen Versorgungstätigkeit wird Jerusalem mit Gott parallelisiert, als Königin ist sie Statthalterin Gottes.

Welche Bedeutung kommt dieser weiblichen Mittlergestalt Jerusalem für die Konstruktion der kollektiven Identität im Buch Baruch zu?⁵⁰

⁵⁰ Zur Identität vgl. Grünschloß, *Der eigene und der fremde Glaube*; Bieberstein, *Grenzen definieren*; Irsigler, *Identität Israels*; Grünschloß, *Fremdwahrnehmung*, 234-258; Grünschloß unterscheidet folgende Strategien für die Gewinnung einer kollektiven Identität:

1. Interne Identitätssteigerung durch Intensivierung des reproduktiven Bezugs auf das Eigene
 2. Identitätspräzisierung durch bewußte Relationierung nach außen; Identifizierung des Eigenen in Differenz zum Anderen
 3. Extensivierende Identitätssteigerung durch Inklusion fremder Komplexität
- Er verknüpft diese drei Grundmodelle mit den Kategorien Raum, Zeit und „Essenz“ / Wesensart:
1. Temporale Konzeptionen: Retrospektive Identifikation, Retrospektive Disqualifikation, Entwicklungsvorstellungen: Evolution und Depravation, prospektive (eschatologische) Identifikation
 2. Genetische und epistemologische Konzeptionen: genetische Distanzierung; essentielle Identifikation oder Reduktion, theologische Identifikation bzw. quantitative Reduktion
 3. Spatial orientierte Konzeptionen: Räumliche Segregation, Universalisierung in spatialer Hinsicht.

Dahinter verbirgt sich die doppelte Frage nach der Bedeutung der Stadt Jerusalem und der Bedeutung der weiblichen Mittlergestalt für ein Identitätskonzept.

Auszugehen ist von der Bedeutung der Stadt Jerusalem in dieser Zeit bzw. in der Baruchschrift. Denn die weibliche Figurierung verknüpft sich mit der Stadt, d.h. mit einer räumlichen, geographischen Größe. Wenn die Personifizierung Jerusalems in Bar 4,5-5-9 auch vollständig und die Stadt nicht mehr als Ort erkennbar ist, so ist sie im Prolog der Baruchschrift Bar 1,1-15 eindeutig als konkreter Ort in Juda präsent, an den die Exilierten ihre Geldspenden, die geraubten Tempelgeräte und eben diese Schrift zum Verlesen schicken.

In anderen vorausgehenden oder zeitgleichen Texten besitzt Jerusalems als räumlicher Topos v.a. zwei Aspekte, die dann auch in ihrer Personifizierung aufscheinen. Jerusalems ist erstens der Ort des Tempels bzw. der Gottheit und damit der Ort der Gottesbegegnung. Jerusalems ist zweitens ein Wohnort und ein öffentlicher Raum für die Menschen, der Schutz und Wohlstand sowie die Repräsentation der eigenen Identität ermöglicht.⁵¹ Ein solche räumliche / urbane Vorstellung von Jerusalem kann in vielfältiger Weise mit Blick auf die temporale Dimension und die Modi der Öffnung bzw. Abgrenzung abgewandelt werden. Jerusalem kann als präexistenter und/oder als eschatologischer Ort konzipiert sein. Die Frage „Wer darf in Zion wohnen?“ kann eine universale, die Völker hereinnehmende oder eine exklusive, die Völker als Fremde ausgrenzende Antwort finden. Für die Zeit des Frühjudentums hat Söllner die Bedeutung Jerusalems als urbane Größe beschrieben. Dabei wird die Stadt als endzeitlicher, d.h. als eschatologischer Ort konzipiert, der durch seine Gottesgegenwart und seine kostbare Ausstattung die Sammlung Israels ermöglicht.

„Grundsätzlich besteht der besondere Vorteil der Vorstellung vom eschatologischen Jerusalem gegenüber der Rede vom Himmel bzw. vom Reich Gottes in ihrer plastisch nachvollziehbaren Konkretion. Nur so ist es zu verstehen, dass in Tob 13 und in Apk 21f besonderes Gewicht auf die überschwengliche Ausstattung des eschatologischen Jerusalem gelegt wird.“

⁵¹ Vgl. Beitrag „Auf dem Weg - Längsschnitte durch die Forschung und die Texte“; Häußl, Heilige Stadt.

Als Quintessenz kann daher festgehalten werden, dass die Eschatologie bei dieser stringent urban ausgerichteten Konzeption ‚dingfest und verortet‘ vermitteln werden soll.⁵²

In der Baruchschrift ist von einem solchen Konzept Jerusalems kaum etwas auszumachen, allenfalls in Bar 1,1-15 bzw. hinter der Gestalt und Mittlerfigur Jerusalem.

Als Mittlergestalt greift sie einerseits die im räumlichen Konzept gegebenen Relationen zu Gott und zu den Menschen auf, relativiert aber zugleich den territorialen Aspekt, insofern diese Relationen hier als personale Beziehungen gefasst sind. Damit erschließt die Personifizierung Jerusalems Dimensionen, die in einem urbanen Konzept so nicht möglich sind. So ist es auch nicht der (weibliche) Körper, der für die Personifizierung herangezogen wird. Es sind vielmehr soziale Rollen, die Jerusalem zugeschrieben werden.⁵³ Bei der Gestalt Jerusalem handelt es sich somit nicht um eine „Verkörperung“, sondern tatsächlich um eine „Personifizierung“. Auf diese Weise werden Jerusalem personale und emotionale Aspekte zugeschrieben. Als Mittlergestalt, die Fürsprache bei Gott einlegt und sein rettendes Handeln verkündet, entspricht Jerusalem dem theologischen Konzept der „vermittelten Nähe“, das Zimmermann für das Frühjudentum beschreibt.⁵⁴ Während Frau Weisheit als Mittlergestalt mit Geschlechter- und Liebesmetaphorik verknüpft ist, ist dies bei der Stadtfrau Jerusalem im Buch Baruch nicht der Fall. Die für sie als Metaphern verwendeten weiblichen sozialen Rollen können in anderen Texten als männliche Metaphern männlichen Mittlergestalten zugesprochen sein, so dass die Stadtfrau Jerusalem in ihren Funktionen mit diesen Gestalten parallelisiert wird. Das Jerusalem des Verheißungsliedes ist daher nicht nur mit der weiblichen Weisheitsgestalt vergleichbar, sondern auch mit Abraham, dem Gottesknecht und der Messiasgestalt. Wie Abraham der Vater aller ist, so ist Jerusalem die Mutter aller, d.h. auch der Menschen in der Zerstreuung und in der Diaspora. Wie der Gottesknecht in Deuteriojesaja von Gottes Gerechtigkeit kündigt, so verkündet Jerusalem das rettende Handeln Gottes. Wie der Messias als königlicher Statthalter Gottes in frühjüdischen Texten präsentiert wird, so wird auch Jerusalem als Königin und Garantin der göttlichen Gerechtigkeit vorgestellt.

⁵² Söllner, Jerusalem, 305.

⁵³ Vgl. Häußl, Körperbilder.

⁵⁴ Zimmermann, Geschlechtermetaphorik, 644-648.

„Bar 5,1-4 legt nahe, dass im Heil allein Zion auf Erden die Königswürde tragen wird; eine Zionerwartung solcher Art und eine spezifische Messiaserwartung scheinen sich von der Tradition her überhaupt auszuschließen.“⁵⁵

Das Verheißungslied der Baruchschrift hat mit der königlichen Mutter Jerusalem eine mächtige Mittlergestalt geschaffen, die nicht nur vorausgehende territoriale und personale Zionstraditionen aufgreift, sondern auch Aspekte anderen wichtiger Mittlergestalten anzieht und integriert.

⁵⁵ Steck, Das apokryphe Baruchbuch, 287.

Literaturverzeichnis

Quellen

Apostolische Väter, (ed.) Andreas Lindemann, Henning Paulsen, Tübingen, 1992.

Barnabasbrief, (ed.) Andreas Lindemann, Henning Paulsen, Apostolische Väter, Tübingen 1992, 23-75.

Clemens Alexandrinus, Protreticus/Paedagogus, (ed.) Otto Stählin, Griechisch-Christliche Schriftsteller (GCS) Clemens I, Leipzig 1905, 3. Auflage Ursula Treu, Berlin 1972.

Clemens Alexandrinus, Stromateis, (ed.) Otto Stählin, GCS Clemens II und III; Leipzig 1906 und 1909. – Ausgabe Ursula Treu. Berlin 1960 (2. Band) und 1970 (3. Band).

Clemens von Alexandrien, Mahnrede an die Heiden/Der Erzieher/Welcher Reiche wird gerettet werden, (ed.) Otto Stählin, Bibliothek der Kirchenväter, 2. Reihe (BKV II), Band 7 und 8, München 1934.

Clemens von Alexandrien, Teppiche wissenschaftlicher Darlegungen entsprechend der wahren Philosophie (Stromateis), (ed.) Otto Stählin, Bibliothek der Kirchenväter, 2. Reihe (BKV II), Band 17; 19; 20, München 1937.

Clemens von Rom, Brief an die Korinther, (ed.) Gerhard Schneider, Fontes Christiani 15, Freiburg i.Br. 1994.

Cyprian von Carthago, Testimonia ad Quirinum, (ed.) Wilhelm Hartel (Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum (CSEL) 3, Wien 1871/1965.

Das *äthiopische Henochbuch*, (ed.) Siegbert Uhlig, Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit 5,1, Gütersloh 1984.

Das Sibyllinische Orakel, (ed.) Friedrich Blass, in: Emil Kautzsch (Hg.), *Die Apokryphen des Alten Testaments – Bd. 2: Die Pseudoepigraphen des Alten Testaments*, Neudruck Darmstadt 1994, 186-201.

Der Zweite Logos des großen Seth, Nag Hammadi Deutsch, Berlin, New York 2007.

Die syrische *Baruch-Apokalypse*, (ed.) Albertus F.J. Klijn, *Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit* 5,2, Gütersloh 1976.

Epiphanius von Salamis, *Panarion I-III*, (ed.) Karl Holl, (GCS 25; 31; 37) Leipzig 1915-33; 2. Auflage Berlin 1980-1981.

Epistula Apostolorum, (ed.) Hugo Duensing, Bonn 1925.

Epistula Apostolorum, (ed.) Klaus Berger, Christiane Nord, *Das Neue Testament und frühchristliche Schriften*, Frankfurt a.M. 1999.

Erste Apokalypse des Jakobus, Nag Hammadi Deutsch, Berlin, New York 2007.

Eusebius, *Historia ecclesiastica* (h.e.), (ed.) Eduard Schwartz, Theodor Mommsen, Friedhelm Winkelmann; *Griechisch christliche Schriftsteller* (GCS NF 6,1-3), Berlin 1999.

Eusebius, *Kirchengeschichte*, (ed.) Heinrich Kraft, München 1967.

Evangelium des Philippus, Nag Hammadi Deutsch, Berlin, New York 2007.

Flavius Josephus, *Jewish Antiquities*, (ed.) Henry St. John Thackeray u.a., London Reprint London 1998.

Flavius Josephus, *The Jewish War*, (ed.) Henry St. John Thackeray u.a., London Reprint London 1997.

Fünftes Buch Esra (5 Esra), (ed.) Wilhelm Schneemelcher, *Neutestamentliche Apokryphen II*, Stuttgart 1964.

Hippolyt, Das Buch über Christus und Antichristus, (ed.) Valentin Gröne, Bibliothek der Kirchenväter, Erste Reihe (BKV I) Bd.28, Kempten 1873.

Hippolyt, Demonstratio de Christo et Antichristo, (ed.) Nathanael Bonwetsch, Hans Achelis, GCS 1,2, Leipzig 1897.

Hippolyt, Refutatio omnium haeresium, (ed.) Manlio Simonetti, Testi gnostici in lingua greca e latina (TG), Bari 1982/1993.

Hirt des Hermas, Visiones, Mandata; (ed.) Ulrich Körtner; Martin Leutzsch, Schriften des Urchristentums 3, Darmstadt 1998.

Hirt des Hermas, (ed.) Klaus Berger, Christiane Nord, Das Neue Testament und *frühchristliche Schriften*, Frankfurt a.M. 1999.

Irenäus von Lyon, Adversus Haereses – Gegen die Häresien, (ed.) Norbert Brox, Fontes Christiani, FC 8/1-5, Freiburg 1993-2001.

Irenäus von Lyon, Epideixis – Darlegung der Apostolischen Verkündigung, (ed.) Norbert Brox, FC 8/1, Freiburg 1993.

Irénée de Lyon, Contre les hérésies, (ed.) Adelin Rousseau, Sources Chrétiennes (SCh) 263f; 293f; 210f; 100; 152f. Paris 1952-1982.

Joseph und Aseneth, (ed.) Christoph Burchard, Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit 2,4, Gütersloh 1983.

Justin, Apologien, (ed.) Gerhard Rauschen, Bibliothek der Kirchenväter, Erste Reihe (BKV I) Bd.12, Kempten, München 1913.

Justin, Dialog mit dem Juden Tryphon, (ed.) Philipp Haeuser, Bibliothek der Kirchenväter, Erste Reihe (BKV I) Bd. 33, Kempten, München 1917.

Justini Martyris, Dialogus cum Tryphone, (ed.) Miroslav Markovich Berlin, New York 1997.

Justini Martyris, Apologiae, (ed.) Miroslav Marcovich, Berlin, New York 1994.

Juvenal, Satiren, (ed.) Joachim Adamiez, München, Zürich 1993.

Melito de Sarde, Peri Pascha, (ed.) Otmar Perler, Sources chrétiennes 123, Paris 1966.

Melito von Sardes, Passah-Homilien, (ed.) Klaus Berger, Christiane Nord, Das Neue Testament und *frühchristliche Schriften*, Frankfurt a.M. 1999.

Nag Hammadi Deutsch, (ed.) Hans-Martin Schenke, Hans-Gebhard Bethge, Ursula Ulrike Kaiser, Berlin, New York 2007.

Neutestamentliche Apokryphen II, (ed.) Wilhelm Schneemelcher, Stuttgart 1964.

Origenes, Contra Celsum; (ed.) Marcel Borret, SCh 132/136/147/150/227, Paris 1967-1976.

Origenes, Kommentar zum Johannesevangelium, (ed.) Erwin Preuschen, GCS 10, Leipzig 1903.

Petronii Arbitri, Satyricon Reliquae, (ed.) Konrad Müller, München, Leipzig 2003.

Philo, Opera quae supersunt, (ed.) Leonhard Cohn, Paul Wendland, Berlin 1902.

Philo, Werke in deutscher Übersetzung; (ed.) Leonhard Cohn, Isaak Heinemann, Maximilian Adler u.a., Breslau 1938; Berlin 2. Auflage 1962.

Plinius Secundus, Naturales Historiae (Naturkunde), (ed.) Roderich König, Darmstadt 1973-2004.

Protoevangelium des Jakobus, (ed.) Klaus Berger, Christiane Nord, Das Neue Testament und *frühchristliche Schriften*, Frankfurt a.M. 1999.

Seneca, De beneficiis, (ed.) William H. Alexander, Berkeley 1950.

Tobit, (ed.) Robert Hanhart, *Septuaginta. Vetus Testamentum Graecum*, Auctoritate Academiae Scientiarum Gottingensis editum. Vol. VIII,5, Göttingen 1983.

Septuaginta Deutsch. Das griechische Alte Testament in deutscher Übersetzung, Wolfgang Kraus / Martin Karrer (Hg.), Stuttgart 2009.

Tatian - Theophilus, (ed.) Miroslav Marcovich, Berlin, New York 1995.

Tertullian, *Adversus Valentinianos -- Contre les Valentiniens* (ed.) Jean-Claude Freduille, (Sources chétiennes 280f) Paris 1981.

Testamentum Veritatis, Nag Hammadi Deutsch, Berlin, New York 2007.

Testi gnostici in lingua greca e latina. (ed.) Manilo Simonetti, Bari 1982/1993.

Theophilus von Antiochien, (ed.) Johann Leidl, *Frühchristliche Apologeten*, Bibliothek der Kirchenväter, Erste Reihe (BKV I) Bd.14, München 1913.

Zweiter Clemensbrief, (ed.) Klaus Berger, Christiane Nord, *Das Neue Testament und frühchristliche Schriften*, Frankfurt a.M. 1999.

Literatur

Gustave Bardy, *Dialog All und AllI*, in: *Reallexikon für Antike und Christentum*, Stuttgart 1957, 940-943.

Angela Bauer, *Gender in the book of Jeremiah. A feminist – literary reading*, New York u.a. 1999.

Gerlinde Baumann, *Liebe und Gewalt*. Die Ehe als Metapher für das Verhältnis von JHWH – Israel in den Prophetenbüchern, (Stuttgarter Biblische Studien 185) Stuttgart 2000.

Klaus Berger, *Hellenistische Gattungen im Neuen Testament* 5, Gesprächsliteratur: Dialog, in: Aufstieg und Niedergang der römischen Welt 25,2, Berlin 1984.

Theodore A. Bergren, *Mother Jerusalem*, mother church: Desolation and restoration in early Jewish and Christian literature, in: E. G. Chazon (Hg.), *Things revealed – Studies in early Jewish and Christian literature in honour of Michael E. Stone*, Leiden u.a. 2004, 243-259.

Hans Dieter Betz, *Der Galaterbrief*. Ein Kommentar zum Brief des Apostels Paulus an die Gemeinden in Galatien, München 1988.

Mark E. Biddle, *The Figure of Lady Jerusalem*. Identification, Deification and Personification of Cities in the Ancient Near East, in: K. L. Younger Jr., u.a. (Hg.), *The Biblical Canon in Comparative Perspective*; Lewiston u.a. 1991, 173-194.

Klaus Bieberstein, „*Grenzen definieren*“, in: J. Kügler (Hg.), *Impuls oder Hindernis?* (Bayreuther Forum Transit 1) Münster, 2004, 87-106.

János Bolyki, *Burial as an ethnical task in the book of Tobit*, in the Bible and the Greek tragedies, in: G. G. Xeravits/J.Zsengellér (Hg.), *The Book of Tobit. Text, Tradition, Theology*. Papers of the First International Conference on Deuteronomical Books, Pépa, Hungary 20-21 May 2004, (Supplements to the Journal for the Study of Judaism 98), Leiden 2005, 89-101.

Barbara A. Bozak, *Life "anew"*. A literary – theological Study of Jer 30 – 31, Rom 1991.

Norbert Brox, Einleitung zum fünften Buch /*Adversus Haereses*./ *Fontes Christiani* 8/5, Freiburg i.Br. 2001.

Mary Callaway, *Sing, O Barren One*. A Study in Comparative Midrasch, Atlanta 1986.

Henry Chadwick, *Florilegium*, in: *Reallexikon für Antike und Christentum*, Stuttgart 1969, 1131-1160.

Gwang-Ho Cho, Die Vorstellung und Bedeutung von „Jerusalem“ bei Paulus (Neutestamentliche Entwürfe zur Theologie 7), Tübingen 2004.

Eva Christof, *Glück der Stadt*. Die Tyche von Antiochia und andere Stadttychen, Frankfurt am Main 2001.

Joseph J. Collins, The *Judaism* in the book of Tobit, in: G. G. Xeravits / J. Zsengellér (Hg.), *The Book of Tobit. Text, Tradition, Theology. Papers of the First International Conference on Deuteronomical Books, Pápa, Hungary 20-21 May 2004*, (Supplements to the Journal for the Study of Judaism 98), Leiden 2005, 23-40.

Enzo Degani, Jürgen Paul Schwind, *Anthologie*, in: *Der neue Pauly* 1, Stuttgart, Weimar 1996, 734-738.

Norbert Dennerlein, *Die Bedeutung Jerusalems* in den Chronikbüchern (Beiträge zur Erforschung des Alten Testaments und des antiken Judentums 46), Frankfurt am Main 1999.

Paul Deselaers, *Das Buch Tobit*. Studien zu seiner Entstehung, Komposition und Theologie (Orbis Biblicus et Orientalis 43), Göttingen 1982.

Albrecht Dihle, *Die goldene Regel*: Eine Einführung in die Geschichte der antiken und frühchristlichen Vulgärethik (Studienheft zur Altertumswissenschaft 7), Göttingen 1962.

Lorenzo DiTommaso, *The Dead Sea New Jerusalem text. Contents and contexts* (Texts and studies in ancient Judaism 110), Tübingen 2005.

Fred W. Dobbs-Allsopp, *Weep, o daughter of Zion*. A study of the city-lament genre in the Hebrew bible, Rom 1993.

Heinz-Martin Döpp, *Die Deutung der Zerstörung Jerusalems* und des zweiten Tempels im Jahre 70 in den ersten drei Jahrhunderten n. Chr., Tübingen 1998.

Susan G. Eastman, 'Cast out the *Slave Woman* and her Son': The Dynamics of Exclusion and Inclusion in Galatians 4.30, in: *Journal for the Studies of the New Testament* 28 (2006), 309-336.

Beate Ego, *Jerusalem, himmlisches*, in: WiBiLex, letzte Aktualisierung: April 2007, URL: <http://www.bibelwissenschaft.de/wibilex/das-bibellexikon/details/quelle/WIBI/referenz/22392///cache/5e40529d8e/>, Zugriff am 02.03.2009.

Susan Elliott, *Choose your Mother, Choose your Master*. Galatians 4:21-5:1 in the Shadow of the Anatolian Mother of Gods, in: *Journal of Biblical Literature* 118 (1999), 661-683.

Rüdiger Feuerstein, *Das Buch Baruch*. Studien zur Textgestalt und Auslegungsgeschichte (Europäische Hochschulschriften, Reihe XXIII, Theologie 614), Frankfurt am Main 1997.

Rüdiger Feulner, *Clemens von Alexandrien*, Frankfurt a.M. u.a. 2006.

Joseph A. Fitzmyer, *Tobit. Commentaries on early Jewish Literature*, Berlin 2003.

Julie Galambush, *Jerusalem in the book of Ezekiel*. The city as Yahweh's wife, Atlanta 1992.

Johann Gamberoni, Das „Gesetz des Mose“ im Buch Tobit, in: G. Braulik (Hg.), *Studien zum Pentateuch*, Walter Kornfeld zum 60. Geburtstag, Wien 1977, 227-242.

Christine Gerber, *Paulus und seine „Kinder“*. Studien zur Beziehungsmetaphorik der paulinischen Briefe, Berlin 2005.

Herwig Görgemanns, *Dialog*, in: *Der neue Pauly* 3, Stuttgart, Weimar 1997, 516-521.

Patrick J. Griffin, *The Theology and Function of Prayer in the Book of Tobit*, Univ. Microfilms Ann Arbor, Michigan 1984.

Michael A. Grimm, *Lebensraum in Gottes Stadt. Jerusalem als Symbolsystem der Eschatologie* (Jerusalem Theologisches Forum 11), Münster 2007.

Michael A. Grimm, *Visio Pacis. Zur Relevanz Jerusalems als eschatologischer Friedensstadt*, in: G. Brüske, A. Händler-Kläsener (Hg.), *Oleum Laetitiaae. Festgabe für P. Benedikt Schwank OSB*, Münster 2003, 381-406.

Andreas Grünschloß, *Der eigene und der fremde Glaube. Studien zur interreligiösen Fremdwahrnehmung in Islam, Hinduismus, Buddhismus und Christentum* (Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie 37), Tübingen 1999.

Andreas Grünschloß, *Interreligiöse Fremdwahrnehmung als Thema von Religionswissenschaft und Theologie*, in: *Theologie Online Uni Göttingen*, URL <http://www.theologie-online.uni-goettingen.de/rw/gruen.htm>, Zugriff am: 07.04.2010.

Michaela Hallermayer, *Text und Textüberlieferung des Buches Tobit*, (Deuterocanonical and cognate literature studies 3), Berlin 2008.

Ulrich Hamm, *Irenäus von Lyon*, in: *Lexikon der antiken christlichen Literatur*, Freiburg 2002, 351-355.

Robert Hanhart, *Text und Textgeschichte des Buches Tobit*, Göttingen 1984.

Maria Häusl, *Auf den Leib geschrieben. Körperbilder und –konzepte im Alten Testament*, in: Ch. Frevel (Hg.), *Biblische Anthropologie. Neue Einsichten aus dem Alten Testament (Quaestiones disputatae 327)*, Freiburg 2010, 134-163.

Maria Häusl, *Bilder der Not. Weiblichkeits – und Geschlechtermetaphorik im Buch Jeremia* (Herders Biblische Studien 37), Freiburg i. Br. u.a. 2003.

Maria Häusl, *Jerusalem – Heilige Stadt. Zur Bedeutung der Stadt Jerusalem im Buch Esra/Nehemia*, in: K. Olason (Hg.), *Ruft nicht die Weisheit...? (Spr 8,1). Alttestamentliche und epigraphische*

Textinterpretationen, Symposium in Skálholt/Island 2009, (ATS AT) St. Ottilien 2010 (im Druck).

Richard B. Hays, *Echoes of Scripture* in the Letters of Paul, London 1989.

Stefan Heid, *Chiliasmus* und Antichrist – Mythos. Eine frühchristliche Kontroverse um das Heilige Land, Bonn 1993.

Martin Hengel, *Die „Auserwählte Herrin“*, die „Braut“, die „Mutter“ und die „Gottesstadt“, in: M. Hengel, u.a. (Hg.) *La Cité de Dieu. Die Stadt Gottes*. 3. Symposium Strasbourg, Tübingen, Uppsala, 19. – 23. September 1998 in Tübingen (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 129), Tübingen 2000, 245-285.

Martin Hengel, u.a. (Hg.) *La Cité de Dieu. Die Stadt Gottes*. 3. Symposium Strasbourg, Tübingen, Uppsala, 19. - 23. September 1998 in Tübingen (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 129), Tübingen 2000.

Thomas Hieke, *Endogamy* in the Book of Tobit, Genesis, and Ezra-Nehemia, in: G. G. Xeravits / J. Zsengellér (Hg.), *The Book of Tobit. Text, Tradition, Theology*, Papers of the First International Conference on Deuteronomical Books, Pápa, Hungary 20-21 May 2004 (Supplements to the Journal for the Study of Judaism 98), Leiden 2005, 103-120.

Annewies van den Hoek, Clement of Alexandria and his Use of Philo in the *Stromateis*. An early Christian reshaping of a Jewish model, Leiden 1988.

Annewies van den Hoek, Techniques of quotation in *Clemens* of Alexandria. A view of ancient literary working methods, in: *Vigiliae Christianae Supplements* 50 (1996), 223-243.

Hubert Irsigler (Hg.), *Die Identität Israels*. Entwicklungen und Kontroversen in alttestamentlicher Zeit (Herders Biblische Studien 56), Freiburg 2009.

Karen Jobes, Jerusalem, *Our Mother*. Metalepsis and Intertextuality in Galatians 4:21-31, in: Westminster Theological Journal 55 (1993), 299-320.

Günther Juncker, „*Children of Promise*“: Spirituell Paternity and Patriarch Typology in Galatians and Romans, in: Bulletin of Biblical Research 17 (2007), 131-160.

Othmar Keel, Die Geschichte Jerusalems und die Entstehung des Monotheismus. *Orte und Landschaften der Bibel* Bd. 4.1, Göttingen 2007.

John Norman Davidson Kelly, *Altchristliche Glaubensbekenntnisse*, Geschichte und Theologie, Göttingen 1972.

Hans Josef Klauck, *Die heilige Stadt*. Jerusalem bei Philo und Lukas, in: Kairos 28 (1986), 129-151.

Matthias Klinghardt, „Gesetz“ bei Markion und Lukas, in: K. Sängler, (Hg.), *Das Gesetz im frühen Judentum und im Neuen Testament*, Festschrift für Christoph Burchard zum 75. Geburtstag, Göttingen 2006, 99-128.

Matthias Klinghardt, *Markion vs. Lukas*: Plädoyer für die Wiederaufnahme eines alten Falles, in: New Testament Studies 52 (2006), 484-513.

Hildegard König, „Dass du dich retten lässt, das drängt mich sehr!“ Clemens von Alexandrien als *Seelsorger*: Ein wenig beachteter Zugang zu Person und Werk, Bonn 2005/2010, <http://hss.ulb.uni-bonn.de/2010/2059/2059.htm>.

Corinna Körting, *Zion in den Psalmen* (Forschungen zum Alten Testament 48), Tübingen 2006.

Johannes Kügerl, *Jerusalem* Stadtpläne und Pilgerberichte, in: Protokolle zur Bibel 8 (1999), 113-129.

Bianca Kühnel, *From the earthly to the heavenly Jerusalem. Representations of the Holy City in Christian art of the first millennium*, Freiburg u.a. 1987.

Peter Lampe, *Die stadtrömischen Christen in den ersten beiden Jahrhunderten*, Tübingen 1987.

Bentley Layton, *The Gnostic Scriptures*, London 1987.

Pilchan Lee, *The New Jerusalem in the Book of Revelation. A study of revelation 21 – 22 in the light of its Background in Jewish tradition* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 2. Reihe 129), Tübingen 2001.

Amy-Jill Levine, *Diaspora as Metaphor: Bodies and boundaries in the book of Tobit*, in: J. A. Overman, R. S. MacLennan, *Diaspora, Jews and Judaism. Essays in Honor of, and in Dialogue with, A. Thomas Kraabel*, Atlanta, 1992, 105-117.

Amy-Jill Levine, *Teaching Jews how to live in the diaspora*, in: *Bible Review* 8 (1992), 42-51.

Amy-Jill Levine (Ed.), *„Women like this“: New perspectives on Jewish women in Greco-Roman world*, Atlanta 1991.

Salvatore Romano Clemente Lilla, *Clement of Alexandria. A Study in Christian platonism and Gnosticism*, Oxford 1971.

Edith McEwan Humphrey, *The Ladies and the Cities. Transformation and Apocalyptic Identitys in Joseph an Aseneth, 4 Ezra, the Apocalypse and The Sheperd of Hermas*, Sheffield 1995.

Christl Maier, *Daughter Zion, Mother Zion. Gender, Space and the Sacred in ancient Israel*, Minneapolis 2008.

Christl Maier, *Psalms 87 as a Reappraisal of the Zion Tradition and its Reception in Gal 4:26*, in: *Catholic biblical quarterly* 69 (2007), 473-486.

Christl Maier, *Zion wird man Mutter nennen*. Die Zionstradition in Ps 87 und ihre Rezeption in der Septuaginta, in: Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 118 (2006), 582–596.

Johann Maier, *Die Qumran-Essener*. Die Texte vom Toten Meer Bd. I, II, III, München 1995.

Christoph Marksches, *Valentinus Gnosticus?* Untersuchung zur valentinianischen Gnosis mit einem Kommentar zu den Fragmenten Valentins, Tübingen 1992.

Steven di Mattei, *Paul's Allegory of the Two Covenants (Gal 4,21-31) in Light of First-Century Hellenistic Rhetoric and Jewish Hermeneutics*, in: New Testament Studies 52 (2006), 102-122.

Curtis D. McClane, *The Hellenistic Background to the Pauline Allegorical Method in Galatians 4:21-31*, in: Restoration Quarterly 40 (1998), 125-135.

David McCracken, *Narration and Comedy in the Book of Tobit*, in: Journal of Biblical Literature 114, (1995), 401-418.

Yaakov Meshorer, *A treasury of Jewish coins*. From the Persian period to Bar-Kochba, Jerusalem 2001.

Marion Meyer, *Anthropomorphe Bilder von Städten in der altgriechischen Kultur*, in: I. Fischer, R. G. Kratz (Hg.) *Prophetie in Israel – Beiträge des Symposiums „Das Alte Testament und die Kultur der Moderne“* anlässlich des 100. Geburtstag von Gerhard von Rads (1901 – 1971), Heidelberg, 18. – 21. Oktober 2001, Münster u.a. 2003, 169-178.

Carey A. Moore, *Tobit*. A new translation with introduction and commentary, (The anchor bible 40A), New York 1996.

Rita Müller-Fieberg, *Das „neue Jerusalem“ – Vision für alle Herzen und alle Zeiten? Eine Auslegung von Offb 21,1 – 22,5 im Kontext von alttestamentlich-frühjüdischer Tradition und literarischer Rezeption*, Berlin u.a. 2003.

André Kabasele Mukenge, *L'unité littéraire* du livre de Baruch, Paris 1998.

Sarah Pearce, *Jerusalem as „mother-city“* in the writings of Philo of Alexandria, in: J. M.G. Barclay (Hg.), *Negotiating diaspora* (Library of Second Temple Studies 45), London u.a. 2004, 19-36.

Silvia Pellegrini, Einleitung zum Zweiten Logos des Seth (NHC VII/2). Nag Hammadi Deutsch, Berlin, New York 2007, 399-400.

Petronella Protting, *Darstellungen der hellenistischen Stadttyche*, Münster 1995.

Pierre Prigent, *Justin et l'Ancient Testament*, Paris 1964.

Merten Rabenau, *Studien zum Buch Tobit*, Berlin 1994.

Marion Christine Reheuser, *Feminine Gemeindemetaphorik* im Neuen Testament, Universität Passau, Katholisch-Theologische Fakultät 2006. URL: http://www.opus-bayern.de/uni-passau/volltexte/2006/82/pdf/DissReheusser_06.12.06.pdf, Zugriff am 09.09.2010.

Rainer Riesner, *Fixpunkte* für eine Chronologie des Neuen Testaments, in: K. Erlemann (Hg.) *Neues Testament und Antike Kultur* Bd.1, Neukirchen-Vluyn 2004, 214-220.

Anette Rudolph, „Denn wir sind *jenes Volk...*“ – Die neue Gottesverehrung in Justins Dialog mit dem Juden Tryphon in historisch – theologischer Sicht, Bonn 1999.

David Theunis Runia, *Philo in early Christian literature. A survey*, Assen,Minneapolis 1993.

Ulrike Sals, *Die Biographie der „Hure Babylon“*. Studien zur Intertextualität der Babylon-Texte in der Bibel (Forschungen zum Alten Testament 2.Reihe 6), Tübingen 2004.

Norbert Schneider, *Civitates*. Studien zur Stadtopik und zu den Prinzipien der Architekturdarstellung im frühen Mittelalter, Münster 1972.

Luise Schottroff, „Freue dich, du Unfruchtbare“ – *Zion als Mutter* in 4 Esra 9-10 und Gal 4,21-31, in: T. Schneider und H. Schüngel-Straumann (Hg.), *Theologie zwischen Zeiten und Kontinenten*, Freiburg i. Br., Basel, Wien 1993, 31-43.

Luise Schottroff, *Lydias ungeduldige Schwestern. Feministische Sozialgeschichte des frühen Christentums*, Gütersloh 1994.

Helen Schüngel-Straumann, *Tobit*, (Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament), Freiburg i. Br. 2005.

Anna Maria Schwemer, *Himmlische Stadt* und himmlisches Bürgerrecht bei Paulus (Gal 4,26 und Phil 3,20), in: M. Hengel, u. a. (Hg.), *La Cité de Dieu, Die Stadt Gottes*, 3. Symposium Strasbourg, Tübingen, Uppsala, 19. – 23. September 1998 in Tübingen; (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 129), Tübingen 2000, 195-243.

Unjong Sim, *Das himmlische Jerusalem* in Apk 21,1 – 22,5 im Kontext biblisch-jüdischer Tradition und antiken Städtebaus, Trier 1996.

Oskar Skarsaune, *The Proof from Prophecy, A study in Justin Martyr's Proof – Text Tradition: Text – Type, Provenance, Theological Profile*, Leiden 1987.

Peter Söllner, *Jerusalem, die hochgebaute Stadt. Eschatologisches und Himmlisches Jerusalem im Frühjudentum und im frühen Christentum* (Texte und Arbeiten zum neutestamentlichen Zeitalter 25), Tübingen 1998.

Gustav Stählin, *Das Bild der Witwe. Ein Beitrag zur Bildersprache der Bibel und zum Phänomen der Personifikation in der Antike*, in: *Jahrbuch für Antike und Christentum* 17 (1974), 5-20.

Otto Stählin, *χρηρα*, in: *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* 9, Stuttgart 1990.

Angela Standhartinger, „Zur Freiheit ... befreit?“ *Hagar im Galaterbrief*, in: *Evangelische Theologie* 62 (2002), 288-303.

Odil Hannes Steck, *Das apokryphe Baruchbuch*. Studien zu Rezeption und Konzentration „kanonischer“ Überlieferung (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 160), Göttingen 1993.

Odil Hannes Steck, *Zion als Gelände und Gestalt*. Überlegungen zur Wahrnehmung Jerusalems als Stadt und Frau im Alten Testament, in: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 86,3 (1989), 261-281.

Dagmar Stoltmann, *Jerusalem – Mutter – Stadt*. Zur Theologiegeschichte der Heiligen Stadt, Altenberge 1999.

Angelika Strotmann, „Mein Vater bist du!“ (Sir 51,10). Zur Bedeutung der *Vaterschaft Gottes* in kanonischen und nichtkanonischen frühjüdischen Schriften, Frankfurt a.M. 1991.

Beate Regine Suchla, *Hippolyt*, in: *Lexikon der antiken christlichen Literatur*, Freiburg 2002, 336-339.

Luzia Sutter Rehmann, *Das Testament Hiob*. Hiob, Dina und ihre Töchter, in: L. Schottroff (Hg.), *Kompendium feministische Bibelauslegung*, Gütersloh ²1999, 465-473.

Luzia Sutter Rehmann, *Das vierte Esrabuch*. Vom Ringen um neues Leben, von der sich erfüllenden Zeit und der Verwandlung der Erde, in: L. Schottroff (Hg.), *Kompendium feministische Bibelauslegung*, Gütersloh ²1999, 450-458.

Felise Tavo, *Woman, Mother and Bride*. An exegetical investigation into the „ecclesial“ notions of the apocalypse (Biblical Tools and Studies 3), Leuven u.a. 2007.

Thomas L. Thompson (Hg.), *Jerusalem in Ancient History and tradition*. Conference in Jordan on 12 – 14 October 2001 (Journal for the study of the Old Testament, Supplement series 381), London u.a. 2003.

Klaus Thraede, *Exorzismus*, in: *Reallexikon für Antike und Christentum*, Bd.3 Stuttgart 1957, 44-117.

Claus-Peter Vetten, *Justin* der Märtyrer, in: Lexikon der antiken christlichen Literatur, Freiburg 2002, 411-415.

Hermann-Josef Vogt, *Bilder* der frühen Kirche, München 1993.

Marie-Theres Wacker, *Das Buch Baruch*. Post aus der Ferne, in: L. Schottroff (Hg.), Kompendium feministische Bibelauslegung, Gütersloh 2¹⁹⁹⁹, 422-427.

Marie-Theres Wacker, *Theologie einer Mutter* – eine Mutter als Theologin. Feministisch – Exegetische Anmerkungen zu 2 Makk 7, in: I. Riedel–Spangenberg, E. Zenger (Hg.), „Gott bin ich, kein Mann“. Beiträge zur Hermeneutik der biblischen Gottesrede – Festschrift für Helen Schüngel – Straumann zum 65. Geburtstag, Paderborn 2006, 259-270.

Michael Weigl, Die *rettende Macht* der Barmherzigkeit. Archikar im Buch Tobit, in: Biblische Zeitschrift 50:2 (2006), 212-243.

Hans Friedrich Weiß, Frühes Christentum und *Gnosis*, Tübingen 2008.

Marc Wischnowsky, *Tochter Zion*. Aufnahme und Überwindung der Stadtklage in den Prophetenschriften des Alten Testaments (Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament 89), Neukirchen-Vluyn 2001.

Gregor Wurst, *Nag Hammadi*, in: Lexikon der antiken christlichen Literatur, Freiburg 2002, 511-514.

Frank Zimmermann, *The Book of Tobit*, New York 1985.

Ruben Zimmermann, *Geschlechtermetaphorik* und Gottesverhältnis. Traditionsgeschichte und Theologie eines Bildfelds in Urchristentum und antiker Umwelt (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 2. Reihe 122), Tübingen 2001.

Jozef Zsengellér, *Topography as theology: theological premises of the geographical references in the book of Tobit*, in: G. G. Xeravits / J.

Zsengellér (Hg.), *The Book of Tobit. Text, Tradition, Theology. Papers of the First International Conference on Deuteronomical Books, Pápa, Hungary 20-21 May 2004*, (Supplements to the Journal for the Study of Judaism 98), Leiden 2005, 177-192.