

# Auf dem Weg - Längsschnitte durch die Forschung und die Texte

Maria Häusl, Hildegard König

## 1. Studien zur „Tochter Zion“ und zum „Himmlischen Jerusalem“

Während die Anfänge der weiblichen Figurierung der Stadt in den alttestamentlichen Texten inzwischen gut untersucht sind,<sup>1</sup> kann dies für die Rezeption und die weitere Tradierung der Symbolgestalt der „Tochter Zion“ bzw. der „Stadtfrau“ in den frühjüdischen Texten sowie in den christlichen Texten des Neuen Testaments und der Kirchenväter nicht in gleicher Weise gesagt werden.

Eine Ausnahme bilden Untersuchungen zu den einschlägigen neutestamentlichen Texten, vor allem zu Apk 21f.<sup>2</sup> Allerdings weisen die Analysen zu Jerusalem in Apk 21f. in der Regel eine andere Forschungsperspektive auf. Meist ist die Frage leitend, was mit dem „Neuen Jerusalem“ bezeichnet wird, wofür das „Neue Jerusalem“ steht. Denn das „Neue Jerusalem“ meint in diesem – aber nicht nur in diesem – Text nicht mehr die reale Stadt, sondern wird zur „Chiffre“, zur Metapher für eine andere Größe, nämlich für eine erhoffte positive Zukunftsperspektive, für das eschatologische Heil. An diese Verschiebung knüpfen sich vielfältige Fragen, die auch mit Blick auf frühjüdische Texte zu diskutieren sind: Warum wird die Heilshoffnung urban, d.h. als Stadt vorgestellt? Wie ist das Verhältnis zwischen dem real existierenden Jerusalem und einem „Neuen/Himmlischen Jerusalem“ gedacht? Ist ein Zusammenhang zwischen der Entstehung der Metapher des „Himmlischen Jerusalems“ und der Figurierung der Stadt als weibliche Gestalt gegeben?

Für die Metapher des „Neuen Jerusalem“ in Apk 21f. wird meist die umfangreiche architektonische Beschreibung und der sich darin ausdrückende Aspekt der idealen geographisch-lokalen Größe untersucht, während die weibliche Metaphorik und die damit entstehende

<sup>1</sup> Z.B. Wischnowsky, Tochter Zion; Maier, Daughter Zion.

<sup>2</sup> Vgl. z.B. Sim, Das himmlische Jerusalem; Lee, The New Jerusalem; Müller-Fieberg, Das „neue Jerusalem“; Tavo, Woman, Mother and Bride.

weibliche Figur nur am Rande oder gar nicht diskutiert wird.<sup>3</sup> Von diesen neutestamentlichen Texten herkommend verwundert es nicht, dass „Jerusalem“ eine breite architekturgeschichtliche Rezeption aufzuweisen hat und sowohl in der Kunst wie auch im Städte- und Sakralbau eine wichtige Bedeutung erlangte.<sup>4</sup>

Dass in Apk 21f. das „Neue Jerusalem“ als Motiv der Eschatologie erscheint, wird in systematisch-theologischen Studien zum Ausgangspunkt dafür genommen, die Stadt Jerusalem als theologischen Topos in der weiteren Theologiegeschichte zu untersuchen. Zu nennen sind etwa die Arbeiten von Stoltmann<sup>5</sup> und Grimm<sup>6</sup>, die beide über eine historische Studie zu den einschlägigen Texten hinausgehen und die Thematik theologiegeschichtlich und systematisch-theologisch bearbeiten. Diese Studien sind für unsere Fragestellung nach der Rezeption und der Funktion der weiblichen Personifizierung der Stadt Jerusalem deshalb von Interesse, weil sie den theologischen Raum umreißen, in dem frühjüdisch wie christlich Jerusalem für die Theologie bedeutsam wurde.

Stoltmann untersucht die Deutung Jerusalems in der Theologiegeschichte bis ins beginnende 5. Jahrhundert n. Chr. Sie geht von den einschlägigen alt- und neutestamentlichen Texten aus, konzentriert sich aber v.a. auf die weitere Entwicklung in der Zeit der Kirchenväter und untersucht ausführlich die Bedeutung Jerusalems in chiliasmischer Perspektive, sowie bei Origenes, Augustinus, Hieronymus und in der Peregrinatio, während sie den frühjüdischen Rezeptionslinien keine eingehende Untersuchung widmet. Für Origenes zeigt sie, wie der mit der Stadt Jerusalem verbundene Metaphernschatz seine Rede von der Kirche prägte. „Es ist festzuhalten, daß Origenes eine Ekklesiologie entwickelte, die sich sehr stark an Jerusalem mit all seinen Implikationen anlehnt, weil der Kirchenschriftsteller traditionelle Jerusalem - Bilder wie ‚Tochter‘, ‚Braut‘, ‚Mutter‘ und auch ‚Stadt‘ mit der Kirche respektive der Seele verbindet.“<sup>7</sup> Ihre zusammenfassende Auswertung zur Bedeutung Jerusalems in der christlichen Gnadenlehre, Ekklesiologie und Eschatologie nimmt Stoltmann unter Zuhilfenahme der beiden „Jerusalem-Metaphern“ „Jerusalem als Stadt Gottes so-

<sup>3</sup> So gehen Söllner, Müller-Fieberg und Grimm nur sehr knapp auf die weibliche Figurierung ein.

<sup>4</sup> Z.B. Schneider, *Civitates*; Kühnel, *From the earthly; Sim, Das himmlische Jerusalem*; Kügerl, *Jerusalem*.

<sup>5</sup> Stoltmann, *Jerusalem*, 1999.

<sup>6</sup> Grimm, *Lebensraum*, 2007.

<sup>7</sup> Stoltmann, *Jerusalem*, 203.

wie *Jerusalem* als Mutter aller“ vor.<sup>8</sup> Stoltmann unterstreicht mit dieser Unterscheidung zwar die weibliche Figur Jerusalem und hebt das Mutter-Sein als bildspendenden Bereich hervor, es bleibt aber ungeklärt, warum gerade das Mutter-Sein gegenüber anderen möglichen weiblichen Rollen zentral sein soll. Sie differenziert auch nicht hinreichend zwischen der in den antiken Texten belegten weiblichen Figur und der eigenen Benennung Jerusalems als Mutter. Ebenfalls ungeklärt bleibt, wie sich die Beobachtung, dass Jerusalem selbst zur Metapher wird, zu dem mit der Stadt insgesamt verbundenen „Metaphernschatz“ verhält, wozu Stoltmann Folgendes rechnet: „die Stadt, die Mutter, die Tochter, die Braut, das Gesicht des Friedens, das erste Licht, die Kirche.“<sup>9</sup>

In der Studie von Grimm ist die Frage leitend, wie und inwiefern Jerusalem ein Symbol des erhofften Eschaton sein kann. Auch Grimm geht von Apk 21f. als zentralem Text für die Verknüpfung von Jerusalem und Eschatologie aus, fragt zurück nach den alttestamentlich vorgegebenen Traditionen, untersucht den frühjüdischen, urchristlichen sowie paganen Kontext und zeichnet kurz die weitere Auslegung bei einigen Kirchenvätern nach. Er räumt der weiblichen Figurierung des „Himmlichen Jerusalems“ nur einen geringen Stellenwert ein.<sup>10</sup> In Apk 21f. erklärt er die weibliche Personifizierung Jerusalems als Braut mit Verweis auf die rezipierten alttestamentlichen Texte, wobei allerdings die Funktion der weiblichen Metaphorik für den konkreten Text weitgehend unerklärt bleibt. Denn die Aussage: „Die weibliche Typologisierung der Johannesoffenbarung weitet die bedrängte Gegenwart des Gottesvolkes auf die Vision einer neuen urbanen Welt“<sup>11</sup> erklärt wohl kaum, wie Personifizierung und Urbanität Jerusalems zusammenhängen. So verfolgt Grimm die weibliche Personifizierung Jerusalems in den späteren Texten auch nicht weiter, sondern wendet sich (wieder) dem Problem zu, wie Jerusalem bei den Kirchenvätern „zum Symbolsystem der Eschatologie“ wurde und wie diese Tradition in heutiger Theologie positiv aufgegriffen werden könnte.

Neben den die neutestamentlichen Texte auslegenden Studien sowie den theologiegeschichtlich vorgehenden Arbeiten sind weitere wichtige Studien zu nennen, die sich mit Jerusalem als Stadt in der von uns umrissenen Zeit des Frühjudentums bzw. des Urchristen-

---

<sup>8</sup> Ebd., 313.

<sup>9</sup> Ebd., 312.

<sup>10</sup> Grimm, *Lebensraum*, 281-284.

<sup>11</sup> Ebd., 283.

tums beschäftigen.<sup>12</sup> Hier ist insbesondere auf die Arbeit von Söllner zu verweisen, der sich speziell dem „Eschatologischen und Himmlischen Jerusalem“ vom 3. Jahrhundert v.Chr. bis zum 1. Jahrhundert n.Chr. widmet,<sup>13</sup> sowie auf den Sammelband von Hengel und anderen, der mit seinen Beiträgen ebenfalls eine Brücke von den alttestamentlichen Jerusalem-Texten bis zu den Texten der Kirchenväter schlägt.<sup>14</sup>

Während Stoltmann und Grimm die frühjüdischen Texte nur kurz ansprechen, werden sie bei Söllner chronologisch geordnet einer eingehenden Untersuchung unterzogen: Äthiopisches Henochbuch, Tobit, Jesus Sirach, Baruch, Psalmen Salomos, Texte aus Qumran, Sibyllinisches Orakelbuch 3 und 5, 4. Buch Esra (jüdischer Teil) und Syrischer Baruch.<sup>15</sup> Analysiert werden auch die neutestamentlichen Texte aus dem Galaterbrief, dem Hebräerbrief und der Apokalypse. Schwemer, die eine ausführliche Untersuchung zu Gal 4,26 und Phil 3,20 vornimmt, nennt eine vergleichbare Liste der einschlägigen frühjüdischen Texte und ergänzt das Jubiläenbuch, Philo sowie Joseph und Aseneth. Im Vergleich der beiden Arbeiten fallen einige Unterschiede auf. Während Schwemer durchgängig für alle Texte vom „himmlischen Jerusalem“ spricht, mahnt Söllner eindringlich zur präzisen Terminologie. Vom „himmlischen Jerusalem“ sei erstmals in Hebr 12,22 die Rede. Gal 4,26 spreche vom „oberen Jerusalem“, Apk 21,2.10 vom „neuen Jerusalem“, das vom Himmel komme. Erst nach 70 n.Chr. werde der Terminus „himmlisches Jerusalem“ für die eschatologische Hoffnung in jüdischen wie in christlichen Schriften umfassend gebräuchlich.<sup>16</sup> Frühere (aber auch spätere) Texte können jedoch implizit, d.h. ohne den Terminus „himmlisches Jerusalem“ die Vorstellung eines „eschatologischen Jerusalems“ enthalten. Deutlich unterscheiden sich die Arbeiten von Schwemer und Söllner auch darin, wie in den vorgestellten Texten die Nähe bzw. der Bezug des „eschatologischen Jerusalems“ zur konkreten Stadt beurteilt wird. Söllner kommt zu dem Schluss, dass die meisten frühjüdischen Texte die „atl. Linie einer geschichtsimmanenten Jerusalem/Zion - Restaurationskonzeption“ fortsetzen und erkennt nur im Visionenbuch des äthiopischen Henoch eine Substitution der historischen

<sup>12</sup> Thompson, Jerusalem in Ancient History, ist für die hier interessierende Zeit kaum einschlägig.

<sup>13</sup> Söllner, Jerusalem, 1998.

<sup>14</sup> Hengel, La Cité de Dieu, 2000.

<sup>15</sup> Vgl. unten.

<sup>16</sup> Vgl. Ego, Jerusalem, himmlisches.

Stadt. Von einer Präexistenz der eschatologischen Stadt sei gar erst im Syrischen Baruchbuch die Rede.<sup>17</sup> Schwemer dagegen begriff das „Symbol Jerusalem“ in allen Texten – wenn auch in unterschiedlicher Weise – als Gegensatz zur Realität (der Stadt Jerusalem) und betont die Differenz zum irdischen Jerusalem. Für uns sind v.a. die damit aufgeworfenen Fragen von Bedeutung, wann bzw. wo sich „Jerusalem“ von der real existierenden Stadt ablöst, zu einem Symbol für einen „neuen Ort/Raum“ im Himmel oder in der Zukunft wird, in welcher Relation und Nähe das „Symbol Jerusalem“ zur historischen Stadt jeweils steht,<sup>18</sup> und wie sich die Trennung des „himmlischen“ vom irdischen Jerusalem zur jüdisch-christlichen Entwicklung in den ersten beiden nachchristlichen Jahrhunderten verhält.

Einige ebenfalls zeitlich einschlägige Studien setzen nicht bei Jerusalem sondern bei der weiblichen Metaphorik an. Diese Arbeiten sind mit alttestamentlichen Studien vergleichbar, die auch die weibliche Metaphorik zum Thema haben und nachweisen, dass sich eine weibliche Figurierung nicht ausschließlich mit Zion/Jerusalem verbindet, sondern auch mit anderen Größen verknüpfbar ist, mit anderen (fremdländische) Städten und Ländern oder mit dem Kollektiv Israel.<sup>19</sup> Reheußner untersucht etwa die weibliche Gemeindemetaphorik im Neuen Testament, die die Metaphern Jungfrau, Braut, Mutter, Ehefrau, Herrin und Hure umfasst, die Textstellen 2 Kor 11,1-4, Gal 4,21-31, Eph 5,21-33, 2 Joh 1,<sup>20</sup> Apk 12,1-18, Apk 17,1-19,5, Apk 19-22 betrifft und sich auf die Größen christliche Gemeinde, Städte (Babylon/Rom/Jerusalem) und Kirche bezieht.<sup>21</sup> Einen in zeitlicher und bildlicher Hinsicht weiteren Horizont spannt die Arbeit von Zimmermann, der die Geschlechtermetaphorik, näherhin die Bildwelt der Mann-Frau-Relation für die jüdisch-christliche Beschreibung der Gottesbeziehung untersucht.<sup>22</sup> Die chronologisch aufgebaute Studie beginnt bei den einschlägigen Texten des Alten Testaments (Hos, Jer, Ez und Jes) und analysiert die frühjüdischen Texte (Sprichwörter, Jesus Sirach, Weisheit, Josef und Aseneth, Targum Cant), die neutestamentlichen Texte (Mk 2,18-22, 2 Kor 11,1-4, Eph 5,21-33, Apk)

<sup>17</sup> Söllner, Jerusalem, 303f.

<sup>18</sup> Vgl. unten.

<sup>19</sup> Z.B. Häusl, Bilder der Not; Galambush, Jerusalem; Bauer, Gender; Bozak, Life „anew“; Sals, „Hure Babylon“; Maier, Zion wird man Mutter nennen; dies., Psalm 87; dies., Daughter Zion; Baumann, Liebe und Gewalt.

<sup>20</sup> Vgl. hierzu auch Hengel, Die auserwählte Herrin, 245-285.

<sup>21</sup> Reheußner, Feminine Gemeindemetaphorik, 2006.

<sup>22</sup> Zimmermann, Geschlechtermetaphorik, 2001.

sowie Texte der Alten Kirche, nämlich Apostolische Väter (Hirt des Hermas, 2. Clemensbrief), Apostelakten (Theklaakten, Thomasakten) und gnostische Texte (Philippusevangelium, Exegese der Seele und Oden Salomos). Als Motive kommen bei Zimmermann der Bräutigam und die Braut, die Jungfrau, sowie Hochzeit, Keuschheit, Syzygie, Androgynie und Hurerei in den Blick. Als bezeichnete Größen identifiziert er die Stadt Jerusalem, fremdländische Städte, das Volk Israel, die christliche Gemeinde, die Kirche, die Synagoge und die Seele (des / der Einzelnen). Da Zimmermanns Studie auf die Metaphorik für die Gottesbeziehung ausgerichtet ist, wird für die Stadt nur der Teil der Weiblichkeitsmetaphorik sichtbar, der die Relation der Stadt zu Gott beschreibt, während die auch mit Weiblichkeitsmetaphorik beschriebene Relation zu den Menschen kaum thematisiert ist.<sup>23</sup>

Beide Studien machen aber deutlich, dass die Phänomene der weiblichen Personifizierung und der Zuschreibung von weiblichen Rollen nicht auf die Stadt Jerusalem beschränkt sind, sondern auch andere urbane, kollektive oder gar individuelle Größen betreffen können. Diese Beobachtung warnt einerseits davor, für die Entwicklung der weiblichen Figurierung Jerusalems allein von der Stadt Jerusalem auszugehen, und zwingt andererseits dazu, die Rede von der weiblichen Metaphorik in Einzelaspekte und -motive zu differenzieren. Denn nur so können Traditionslinien beschrieben und Übergänge bzw. Verschiebungen von Motiven klar benannt werden.

Als letzte Arbeit ist die Studie von McEwan Humphrey zu nennen, die gezielt die weibliche Gestalt der Stadt in den vier apokalyptischen Schriften Joseph und Aseneth, 4. Buch Esra, Apokalypse des Johannes und Hirt des Hermas untersucht.<sup>24</sup> Sie geht v.a. den mit dieser Gestalt verbundenen Verwandlungen nach, die ihrer Meinung nach charakteristisch für apokalyptische Literatur sind.

„A particularly striking example of symbolic transformation is to be found in the image of the transfigured Woman-Building. That is, in several apocalypses of the Type I variety, there is a female figure who is associated with an imposing and divinely constructed edifice, either a city or a tower, who undergoes a transformation which is central to the action of the work.

<sup>23</sup> Durch den ausschließlichen Blick auf die Relation zu Gott werden einzelne Motive der Geschlechtermetaphorik (Tochter, Witwe, Verlassene) allein und verkürzt aus der Relation Stadt-Gott erklärt, während die Relation Stadt-Bevölkerung unberücksichtigt bleibt. Zur notwendigen Differenzierung vgl. dagegen Häusl, Bilder der Not, v.a. 380f.

<sup>24</sup> McEwan Humphrey, *The Ladies and the Cities*, 1995.

The building, like the woman herself, is a symbol of the faithful as a whole, either Jewish or Christian, hence, she is a figure of solidarity."<sup>25</sup>

## 2. Themen und Texte

Der Forschungsüberblick zeigte, in welchem theologischen Horizont sich die Jerusalem-Texte bewegen und in welchen Zusammenhängen Weiblichkeits- und Geschlechtermetaphorik zum Einsatz kommt.

Zwischen dem 3. Jahrhundert v. Chr. und dem 3. Jahrhundert n. Chr. sind weitreichende theologische Verschiebungen zu verzeichnen. Neben der Entwicklung der apokalyptischen Denkrichtung sind der Tod Jesu und die Zerstörung des Tempels zentrale Impulse für das Werden von Judentum und Christentum und der dadurch bedingten Trennungsbewegungen. Geht man von der Stadt Jerusalem aus, sind in dieser Zeit folgende Entwicklungen zu beobachten. Im Alten Testament ist Jerusalem als konkrete Stadt und als theologisch hoch aufgeladener Ort präsent, wofür zwei bildspendende Bereiche, nämlich der der Architektur und der der weiblichen Figur Verwendung finden. Im Frühjudentum (v. a. der apokalyptischen Ausprägung) entwickelt sich der Topos des „eschatologischen Jerusalem“, der sich von der konkreten Stadt lösen kann. Der Terminus „eschatologisches Jerusalem“ bezeichnet dabei das Phänomen, dass die Stadt Jerusalem zum Symbol des eschatologischen Heiles wird.<sup>26</sup>

Von der Weiblichkeitsmetaphorik ausgehend zeigen sich ebenfalls Entwicklungen in dieser Zeit. Im Alten Testament teilt Jerusalem in der Untergangssituation die weibliche Figurierung als Tochter, Witwe und Klagefrau mit anderen Städten, im Verheißungskontext die Figurierung als Mutter, Königin und Kündlerin. Mit dem Kollektiv Israel, der Figur der „fremden Frau“ und der Frau Torheit hat Jerusalem die Ehe(bruchs)-metaphorik gemeinsam. Dabei reflektiert der erste Aspekt v.a. die Relation der Stadt zu ihrer Bevölkerung und ihre Mittlerinnenfunktion, während der zweite Aspekt die Beziehung der Stadt zu Gott im Blick hat. In der Rezeption findet die entsprechende Metaphorik dann Anwendung auf andere Größen wie die proselytische oder christliche Gemeinde, die Seele des Einzelnen, die Synagoge oder die Kirche.

<sup>25</sup> Ebd., 19.

<sup>26</sup> Söllner, Jerusalem, 1; Ego, Jerusalem, himmlisches, 1.

## 2.1 Texte der hebräischen Bibel

In der hebräischen Bibel lassen sich wichtige Entwicklungslinien für die theologische Bedeutung Jerusalems und deren Verknüpfung mit Weiblichkeitsmetaphorik ausmachen.<sup>27</sup>

Steck erkennt, dass die Personifikation Zions/Jerusalems nicht gleichmäßig auf die Zionstexte verteilt ist, „sondern mit der Erfahrung der Katastrophe Jerusalems ursächlich zusammenhängt“. Als erster nennt daher Steck die Stadt Jerusalem eine „Größe sui generis“.<sup>28</sup> Charakteristisch hierfür ist, dass die Texte Jerusalem als Stadt präsent halten und zugleich als weibliche Gestalt ansprechen können. Nach Steck haben wir etwa in **Klgl 1.2** sowie in **Jer 4-10**<sup>29</sup> die ältesten Texte zur Stadtfrau Zion/Jerusalem vor uns; sie sprechen von der Stadt als Tochter, Witwe und Klagefrau, sowie indirekt als Mutter und als schuldiger Person.

Dass die Tradition der Stadtklagen aus dem mesopotamischen Raum als Hintergrund für die Personifizierung Zion/Jerusalems im Kontext der Eroberung und Zerstörung heranzuziehen ist, zeigen die Studien von Dobbs-Allsopp und Wischnowsky.<sup>30</sup> Sie weisen nach, dass die zentrale traditionsgeschichtliche Wurzel für die Klagetätigkeit Zions die in den mesopotamischen Stadtklageliedern auftretende klagende Stadtgöttin darstellt.<sup>31</sup> Dabei machen v. a. zwei Aspekte die Rolle der weiblich figurierten Stadt Zion/Jerusalem mit den mesopotamischen Stadtgöttinnen vergleichbar.

„Die Göttin ist zum einen von der Zerstörung der Stadt und dem Leid der Bevölkerung mitbetroffen, sie wird gedemütigt, deportiert und beklagt die Entweihung ihrer Wohnstätte und ihres Tempel. Unter diesem Aspekt spiegelt das Schicksal der Göttin jenes der Stadt: dem entspricht, dass die Göttin in einem Atemzug über ihr Schicksal und das der Stadt klagt.

<sup>27</sup> Keels 2-bändiges Werk zu Jerusalem und der Entwicklung des Monotheismus sei als umfassendes Informationswerk genannt, das die Phänomene der weiblichen Figurierung Jerusalems allerdings nicht zusammenhängend behandelt.

<sup>28</sup> Steck, *Zion als Gelände und Gestalt*, 279.

<sup>29</sup> Weitere Texte z.B.: Jer 13, 20-27, Jer 15,5-9, weibliche Figurierung fremder Städte und Länder: Jer 46-51.

<sup>30</sup> Dobbs-Allsopp, *Weep, o daughter of Zion*; Wischnowsky, *Tochter Zion*.

<sup>31</sup> Neben der Identifikation der Stadtgöttin mit ihrer Stadt im mesopotamischen Raum, der Personifikation der Stadt als Stadtfrau im Alten Testament ist als weitere Form der Verknüpfung der Stadt mit einer weiblichen Gestalt die Deifikation der Stadt als weibliche Stadtytche zu nennen, die im syrisch-hellenistischen Kontext belegt ist. Vgl. Biddle, *The Figure of Lady Jerusalem*.

Die Klagen und Klagegesten der Göttin sind hier Ausdruck des Leidens, das ihr und ihrer Stadt widerfahren ist: der objektiven ‚Minderung‘, die sie erfahren hat. Auf der anderen Seite ist die Stadtgöttin als Schutzgöttin und Herrscherin auch Adressatin für die Klagen und Bitten des Dichters.... In d[ies]er Rolle als mütterliche Herrscherin ihrer Stadt wird von der Göttin erwartet, dass sie den höheren Göttern gegenüber Fürsprache hält und sie zur Rücknahme der Zerstörung bewegt....<sup>32</sup>

Der Stadtfrau Zion kommen genau diese beiden Funktionen zu. Ihr Schicksal wird einerseits zusammen mit dem ihrer Bevölkerung beklagt, andererseits klagt Zion selbst über die Vernichtung der Menschen und leistet Fürbitte bei JHWH.

Als eigener davon zu unterscheidender Metaphernbereich ist die Ehe- bzw. Ehebruchsmetaphorik anzusprechen, die sich in exilischen Texten auch mit der Stadt Jerusalem verbindet.<sup>33</sup> Ehe(brechts) - metaphorik findet sich auch mit Bezug auf das Kollektiv Israel.<sup>34</sup> Diese Metaphorik kann nicht aus der Tradition der altorientalischen Stadtklagelieder abgeleitet werden und ist in keinem Falle als Wurzelmetapher für die weibliche Figurierung der Stadt anzusehen.<sup>35</sup> Sie könnte von einer Sexualisierung der Schuld herrühren und im Zusammenhang mit den Figuren der „Fremden Frau“ und der Frau Torheit stehen. In den Texten **Ez 16.23** ist diese Metaphorik in besonders extremer Weise auf die Stadt Jerusalem bezogen. Dies ist umso auffälliger, da die Metaphorik mit dem des Verfassungsentwurfes in Ez 40-48 im Kontrast steht. Eine weibliche Personifizierung wird allein für das sündhafte Jerusalem vorgenommen, während im Verheißungskontext auf diese Form der Metaphorik völlig verzichtet wird.

In prophetischen Verheißungstexten der exilischen und nach-exilischen Zeit, etwa in **Jesaja**, **Zefanja** oder **Sacharja** geschieht mit Blick auf die personifizierte Stadt eine Umkehrung der bisher geprägten Bilder und Motive; die bekannten weiblichen Rollen werden weiter entfaltet und/oder positiv umgeprägt. Aus der Klagenden wird die Kündlerin, aus der beklagten Tochter die Königin, aus der Ehebrecherin die Braut und aus der kinderlosen Witwe die getröstete und

<sup>32</sup> Wischnowsky, Tochter Zion, 42.

<sup>33</sup> Baumann, Liebe und Gewalt; Maier, Daughter Zion.

<sup>34</sup> Vgl. Hos 2.3, Jer 2.3.

<sup>35</sup> Häußl, Bilder der Not, 380f.

tröstende Mutter.<sup>36</sup> Zu nennen sind der Textkomplex Jes 49 – 55\* sowie die noch späteren Jesajatexte Jes 60 – 62.66. Auch in diesen Texten bleibt das Oszillieren der Stadt zwischen Stadtarchitektur und weiblicher Figur charakteristisch. Die Stadt wird aus wertvollen Steinen wieder erbaut, und der typisch altorientalische Blick bleibt damit auf die Stadtmauer und die Tore gerichtet. Erstmals wird Jerusalem aber in Jes 48,2 und Jes 52,1 als heilige Stadt bezeichnet. Weitere einschlägige Texte sind Zef 3,9-20, Sach 2,10-17, Sach 9,9-10, Mi 4.5 und Mi 7,8-20.<sup>37</sup>

Den **Psalmen** Ps 46.48.76, die vermutlich einer vorexilischen Zionstheologie entspringen, fehlt dagegen eine weibliche Figurierung. Wir treffen vielmehr die mythischen Elemente des heiligen Berges, des Götterberges, der Mitte der Welt, des Paradieses, der Wohnstatt Gottes, des Gottesthrones und der Gottesstadt an.<sup>38</sup> In nachexilischen Psalmen zeigt sich dann neben der Fortführung der vorexilischen Topoi auch eine teilweise Anreicherung mit Motiven aus der weiblichen Rollenmetaphorik in Ps 87,<sup>39</sup> Ps 97, Ps 137, Ps 147 und Ps 149.<sup>40</sup>

Die Bücher **Esra/Nehemia** und der **Chronik** kennen dagegen keine weiblich figurierte Stadt, sie sehen aber die Stadt als eine wichtige theologische Größe an. So wird in Neh 1-7 der Aufbau der Stadtmauer, in Neh 7-11 die Wiederbesiedelung der Stadt erzählt und in Neh 11,1.18 Jerusalem gar als heilige Stadt bezeichnet. In den Chronikbüchern erscheint die Stadt vorzugsweise als Ort des Tempels und des Königtums.<sup>41</sup> Eine ähnliche Sprache sprechen auch einzelne Texte aus dem Buch **Sacharja**, Sach 2,5-9, Sach 12 und Sach 14, die ebenfalls die Stadt als wichtigen theologischen Topos ansehen, aber keine Personifizierung vornehmen.

Für die alttestamentlichen Texte lässt sich folgendes Resümee ziehen. Weiblichkeitsmetaphorik findet sich sowohl für die Beziehung der Stadt zu ihrer Bevölkerung als auch für ihre Beziehung zur Gott-

<sup>36</sup> Die Vorstellung der Stadt als Mutter wird zentral, wir finden sie im Hymnus Ps 87 und in den deuterijosajanischen Texten Jes 49,14-50,3, Jes 51,17-23, Jes 54, Jes 60 und Jes 66,7-13. Der Kinderreichtum der ehemals unfruchtbaren oder verwitweten Stadtfrau Zion wird zum Symbol für den Wiederaufbau der Stadt. Die Menschen werden in Zion geborgen sein, von ihr ernährt und getröstet werden. Mutter-Sein ist gleichbedeutend mit Versorgung und Großziehen der Kinder.

<sup>37</sup> Vgl. auch Sach 8,3.

<sup>38</sup> Vgl. Körting, Zion in den Psalmen.

<sup>39</sup> Vgl. Maier, Psalm 87.

<sup>40</sup> Weitere Zionspsalmen: Ps 84, Ps 102, Ps 132, Ps 146.

<sup>41</sup> Vgl. Dennerlein, Die Bedeutung Jerusalems.

heit. Die v.a. in der prophetischen Literatur zu findende weibliche Personifizierung Jerusalems als Tochter, Klagefrau und Witwe hat die Relation zur Bevölkerung im Blick und geht wohl ursächlich auf die Eroberungserfahrung zurück. Da diese Figurierung in der Tradition der altorientalischen klagenden Stadtgöttin steht, verweist die Stadtfrau dieser alttestamentlichen Texte nicht einfach nur auf die konkrete Stadt, sondern ist als Figur präsent, so dass von einem Oszillieren zwischen Stadt und Frau nicht nur im Bereich der Metaphorik gesprochen werden kann. In den prophetischen Verheißungstexten der nachexilischen Zeit werden die weiblichen Rollen positiv gewendet und weitergeführt als Mittlerin, Königin und getröstete Mutter. Auch die nachexilischen Zionpsalmen werden vorsichtig mit dieser weiblichen Metaphorik angereichert, während die vorexilische Zionstheologie, die in einigen Psalmen manifest wird, diese nicht verwendet. Davon zu unterscheiden ist die Ehe- bzw. Ehebruchsmetaphorik, die die Beziehung zur Gottheit im Blick hat, und mit welcher Schuld sexualisiert wird; deren positives Pendant ist in der Brautmetaphorik zu sehen. Sie verbindet sich nicht nur mit der Stadt Jerusalem, sondern auch mit dem Volk Israel.

Nachexilische Literatur kann der Stadt Jerusalem aber auch ohne eine weibliche Figurierung theologische Bedeutung beimessen, wie Texte aus dem Buch Sacharja, sowie die Bücher Esra/Nehemia und die Chronikbücher zeigen.

## 2.2 Frühjüdische Texte bis 70 n. Chr.

Aus der Fülle der frühjüdischen Texte<sup>42</sup> werden hier diejenigen kurz besprochen, in denen Jerusalem ein wichtiger theologischer Topos ist, was zumeist mit der sich nun entwickelnden Vorstellung von einem „eschatologischen Jerusalem“ im Zusammenhang steht. Ein kurzer Blick wird aber auch auf diejenigen Texte gerichtet, in denen die Weisheit mit Weiblichkeitsmetaphorik verknüpft ist.

Im **Äthiopischen Henochbuch**, das in seiner Endgestalt um die Zeitenwende entstanden ist und dessen Anfänge bis ca. 300 v. Chr. zurückreichen, sind vier Texte von Interesse. Im ältesten Teil, dem Wächterbuch,<sup>43</sup> sieht Henoch in einer Vision (Kap. 14,9-14)

<sup>42</sup> Die vorgestellten Texte fanden keine Aufnahme in die hebräische Bibel, einige aber sind Teil christlicher Bibeln.

<sup>43</sup> ÄthHen 1-36.

zwei himmlische Häuser. Ob das erste der beiden Häuser allerdings als Jerusalem bzw. als eschatologisches Jerusalem zu deuten ist, ist umstritten.<sup>44</sup> Nach Söllner handelt Kap. 14 von der die Wächter überbietenden Legitimierung Henochs; es ist daher kein Bezug zum „eschatologischen Ergehen der Gerechten und Auserwählten“ gegeben. Das „erste Haus“ sei sehr wahrscheinlich „mit der ehemaligen Wohnstätte der Wächter“ zu identifizieren.<sup>45</sup>

In Kap. 25-26 des Wächterbuches kommt Jerusalem jedoch auf der Reise Henochs zu den Orten der Frevler und Gerechten in den Blick.

### ÄthHen 25,1-6

1 Von dort ging ich zu der Mitte der Erde, und ich sah einen gesegneten, fruchtbaren Ort, <wo es Bäume gab> mit treibenden Zweigen, und sie sproßten aus einem abgehauenen Baum. 2 Und dort sah ich einen heiligen Berg, und unterhalb des Berges ein Wasser, östlich davon, und sein Lauf (zog sich) nach Süden hin. 3 Und ich sah in Richtung Osten einen anderen Berg, höher als jener und zwischen ihnen eine Schlucht, tief, aber ohne Breite, und auch in ihr floß Wasser längs des Berges hin. 4 Und westlich von ihm (war) ein anderer Berg, niedriger als er, ja ohne Höhen, und eine Schlucht war unterhalb von ihm zwischen ihnen, und eine andere tiefe und trockene Schlucht (lag) zum Ende dieser drei (Berge) hin. 5 Und alle Schluchten waren tief, aber ohne Breite, von hartem Felsen, und Bäume waren <nicht> auf ihnen gepflanzt. 6 Und ich wunderte mich über das Felsgestein und wunderte mich über die Schlucht, ja ich wunderte mich sehr.<sup>46</sup>

„Henoeh beschreibt diesen ‚gesegneten, fruchtbaren Ort‘ in der ‚Mitte der Erde‘ (ÄthHen 26,1) als Paradies, zugleich aber detailgetreu orientiert an der Topographie Jerusalems (ÄthHen 26,1-6): Südosthügel, Ginhonquelle, Ölberg und ‚Berg des Bösen Rates‘ sind in der Schilderung Henochs eindeutig zu identifizieren.“<sup>47</sup> Nach Ego und Söllner ist dieser Text als impliziter Hinweis auf die Vorstellung eines eschatologischen Jerusalem zu verstehen, wobei die eschatologische Hoffnung auf das irdische Jerusalem bezogen bleibt, also keine

<sup>44</sup> Grimm, Lebensraum, 241 Anm. 362; zur Diskussion vgl. Söllner, Jerusalem, 11-18 und Schwemer, Himmlische Stadt, 209f.

<sup>45</sup> Söllner, Jerusalem, 17f.

<sup>46</sup> Übersetzung nach Uhlig, 562f.

<sup>47</sup> Grimm, Lebensraum, 241; vgl., Ego, Jerusalem, himmlisches, 5.

losgelöste oder in Spannung zum irdischen Jerusalem stehende Größe konstruiert wird.<sup>48</sup>

An Ende der Tierapokalypse<sup>49</sup>, einem Teil des jüngeren Visionenbuches,<sup>50</sup> wird beschrieben, wie Gott das „alte Haus“ entfernt und durch ein „neues Haus“ ersetzt, in dem Israel zusammen mit Gott und anderen Völkern wohnen wird.

#### ÄthHen 90,28-36\*

28 Und ich stand auf, um zu schauen, bis er jenes alte Haus entfernte, und man schaffte alle Säulen und alle (Holz)balken hinaus, und aller Zierrat dieses Hauses wurde mit ihm entfernt, und man schaffte es hinaus und legte es an einem Ort im Süden des Landes nieder. 29 Und ich schaute, bis der Herr der Schafe ein neues Haus brachte, größer und höher als jenes erste, und er stellte es an den Ort des ersten, das entfernt worden war. ... 33 Und alle, die umgekommen und die zerstreut waren, und alle wilden Tiere und alle Vögel des Himmels versammelten sich in jenem Haus; und der Herr der Schafe war von großer Freude erfüllt, denn sie waren alle gut und waren zu seinem Haus zurückgekehrt. 34 Und ich schaute, bis sie jenes Schwert niederlegten, das den Schafen gegeben worden war, und es zu seinem Haus zurückbrachten, und man versiegelte es vom dem Angesicht des Herrn der Schafe. Und alle Schafe wurden in jenem Haus zusammengeschlossen, aber es faßte sie nicht. 35 Und ihnen allen wurden die Augen geöffnet, und sie sahen gut, und es war nicht eines unter ihnen, das nicht sah. 36 Und ich schaute, wie jenes Haus groß und weit und überaus (voll) war.

„Zum ersten Mal findet sich hier die Vorstellung, daß ein eschatologisches Jerusalem die historische Stadt substituieren wird. Originär ist ebenfalls der Gedanke, daß die eschatologische Stadt eine transzendente Herkunft hat und von Gott persönlich installiert wird. ... Die eigentliche Pointe der eschatologischen Stadt liegt dann darin, daß es zu einem unmittelbaren Zusammensein von Gott und den Bewohnern kommen wird, weshalb auch kein separates Tempelgebäude mehr vorgesehen ist.“<sup>51</sup>

<sup>48</sup> So das Urteil von Schwemer, *Himmlische Stadt*, 209f.

<sup>49</sup> ÄthHen 85-90.

<sup>50</sup> ÄthHen 83-91, entstanden 165-161 v. Chr., möglicherweise nach den Unruhen der Makkabäer, vgl. Grimm, *Lebensraum*, 241.

<sup>51</sup> Söllner, *Jerusalem*, 42.

Der jüngste Teil des Äthiopischen Henochbuches, die Bildreden<sup>52</sup> sprechen vom „Haus der Gemeindeversammlung Gottes“, das nach dem Gericht erscheinen wird. Der Text teilt mit äthHen 90 die Vorstellung einer transzendenten Herkunft dieses Hauses. Ob das Haus allerdings als eschatologisches Jerusalem zu deuten ist, wird unterschiedlich beurteilt. Söllner merkt an, dass eine urbane Assoziation im Kontext völlig fehlt, das Haus daher entweder den Tempel oder die Synagoge beschreibt.<sup>53</sup>

Im Buch **Tobit**, das an der Wende vom 3./2. Jahrhundert v.Chr. entstanden ist, ist die Stadt Jerusalem sowohl in Tob 1 als auch in Tob 13 und Tob 14 präsent, wobei sie in Tob 13 in weiblicher Personifizierung auftritt und in Tob 13,10 gar als πόλις ἁγία „heilige Stadt“ bezeichnet wird.<sup>54</sup>

Das Buch **Jesus Sirach**, entstanden im ersten Viertel des 2. Jahrhunderts, kennt hingegen keine weibliche Figurierung Zions/Jerusalems. Die Stadt ist in erster Linie der urbane Kontext für die Weisheitstexte und die Weisheit. Interessant ist dabei die Verknüpfung von Weisheit und Jerusalem in Sir 24,10f. Denn die Weisheit erscheint hier als weibliche Figur, die von sich erzählt, dass sie in dem von Gott geliebten Jerusalem Wohnung nimmt.<sup>55</sup> Insgesamt räumt das Buch Jesus Sirach der Stadt Jerusalem kaum einen herausgehobenen theologischen Stellenwert ein, obwohl Jerusalem im „Lob der Väter“ Sir 44-49 und in den auf Zukunft ausgerichteten Texten Sir 36 und Sir 51,12 präsent ist. Im litaneiartigen aramäischen Lied Sir 51,12 ist Gott als Erbauer seiner Stadt und seines Heiligtums gepriesen. Sir 36,12.13 (LXX) beschreibt Jerusalem mit den geprägten, aus dem Alten Testament bekannten Topoi: Jerusalem ist der Ort des Tempels und der Wohnort Gottes. Es wird hier und in Sir 49,6 als πόλιν ἁγιάσματος σου „Stadt deines Heiligtums“ bezeichnet.

Das Buch **Baruch**, vermutlich in der Mitte des 2. Jahrhunderts v. Chr. entstanden, kennt Jerusalem in Bar 1 als Ort des Tempels und in Bar 4,5-5,9 als mitleidende und klagende Mutter sowie als Verheißungsempfängerin.<sup>56</sup> Hierbei spielt der Gedanke eines transzendenten Jerusalems keine Rolle.

<sup>52</sup> ÄthHen 37-71, entstanden im 1. Jh. v. Chr.

<sup>53</sup> Söllner, Jerusalem, 37 Anm. 125; Schwemer, Himmlische Stadt, 212 nimmt ebenfalls keine explizite Identifizierung des Hauses mit Jerusalem vor, Grimm, Lebensraum, 243 macht diesen Schritt jedoch.

<sup>54</sup> Vgl. Beitrag von J. Rautenberg.

<sup>55</sup> Stoltmann, Jerusalem, 74, Söllner, Jerusalem, 66f.

<sup>56</sup> Vgl. Beitrag von M. Häusl.

In den ebenfalls im 2. Jahrhundert v.Chr. entstandenen **Makkabäerbüchern** (1.2 Makk) wird Jerusalem mehrmals als πόλις ἁγία „heilige Stadt“ bezeichnet (1 Makk 2,7, 2 Makk 1,12, 2 Makk 3,1, 2 Makk 9,14, 2 Makk 15,14). Jerusalem erscheint als Ort bzw. als Berg des Tempels, eine weibliche Personifizierung fehlt. Bergren weist aber darauf hin, dass die Mutter der sieben Brüder in 2 Makk 7 nach dem Vorbild der Stadtfrau Zion entsprechend der Texte Jesaja 49-66 und Baruch 4,5-5,9 gestaltet sein könnte.<sup>57</sup> Dies sei auch in 4 Makk 13.16 der Fall.<sup>58</sup>

„4 Maccabees then, despite its theological differences from 2 Maccabees, reiterates many of the same points: the mother’s initial tragedy and its subsequent reversal; appeal to the mother’s act of parturition; parallel drawn between this and God’s original act of creation; use of pathos and emotion in portraying the mother’s plight and personality; and at least an implicit appeal to resurrection.“<sup>59</sup>

Das **Sibyllinische Orakel 3**, das wohl auch auf das 2. Jahrhundert v.Chr. zurückgeht, nennt weder Zion noch Jerusalem mit Namen. Es ist in seiner Beschreibung des eschatologischen Heiles vielmehr auf den Jerusalemer Tempel als Zentrum der Welt ausgerichtet. In VV 785-787 wird jedoch plötzlich ein Mädchen, κόρη, angesprochen und zur Freude aufgefordert, da der Schöpfer des Himmels und der Erde in ihrer Mitte wohnen wird. Dieses Mädchen muss in Fortführung der alttestamentlichen und frühjüdischen Traditionen als Personifizierung Jerusalems gedeutet werden.<sup>60</sup>

SibOr 3,785-787<sup>61</sup>

785 Freue dich, Mädchen, und gebärde dich froh; denn dir hat gegeben  
786 Freude in Ewigkeit der Schöpfer des Himmels und der Erde. 787 In  
deiner Mitte wird er wohnen; du wirst unsterbliches Licht haben.

Kurz ist auch auf die **Septuaginta** zu verweisen, insofern sie an verschiedenen Stellen die weibliche Personifizierung Jerusalems verstärkt. So übersetzt sie in Jes 1,26 קַרְיָהּ נְאֻמָּנָה frei mit μητροπόλις

<sup>57</sup> Bergren, Mother Jerusalem, 247-249; anders Wacker, Theologie einer Mutter.

<sup>58</sup> 4 Makk ist in das ausgehende 1. Jahrhundert v. Chr. oder in das beginnende 1. Jahrhundert n. Chr. zu datieren.

<sup>59</sup> Bergren, Mother Jerusalem, 248f.

<sup>60</sup> Söllner, Jerusalem, 121f.

<sup>61</sup> Übersetzung nach Blass, Das Sibyllinische Orakel, 200.

πιστῆ Σιών, „treue Mutterstadt Zion“ und spricht in Ps 86,5 (Ps 87,5) von Μητῆρ Σιών, der Mutter Zion.<sup>62</sup> Während im hebräischen Ps 87 die Stadt „explizit nicht Gebälerin, sondern Ort des Geborensens“ ist, personifiziert die griechische Übersetzung Zion explizit, „indem sie der Stadt den Titel ‚Mutter‘ verleiht.... Die Septuagintafassung des Psalms bringt die im hebräischen Text angelegte universale Mutter-schaft auf den Punkt und vollendet so die weibliche Personifizierung Zions.“<sup>63</sup>

Die Texte aus **Qumran** zeigen einen disparaten Befund zur weiblichen Personifizierung Jerusalems. In Hymnen, Psalmen und Gebeten ist Jerusalem kaum ein zentraler theologischer Gegenstand. Gerade in diesen Textgattungen findet sich aber eine zum Teil breit entfaltete weibliche Personifizierung Jerusalems. **4Q504**,<sup>64</sup> ein an Gott adressierter, eschatologisch ausgerichteter Psalm, nennt Zion „die Stadt die du erwählt hast“ und „die Stadt deines Heiligtums“, eine weibliche Figurierung der Stadt fehlt. **4Q175,29**<sup>65</sup> spricht dagegen von der „Tochter Zion“ und **4Q176a**<sup>66</sup> zitiert aus den Tröstungen Deuterjesajas Jes 49.52.54, die allesamt Zion als Frau personifizieren. **11QPs<sup>a</sup> 22,1-15**<sup>67</sup> schließlich adressiert Zion direkt und versteht sie durchgängig als weibliche Person.

#### 11QPs<sup>a</sup> 22,1-15<sup>68</sup>

(1) Ich will deiner zum Segen gedenken, Zion,  
mit all meinem Vermögen (2) liebe ich dich,  
gesegnet dein Gedenken auf ewig!

Groß ist deine Hoffnung, Zion,  
Friede (3) und Erwartung sind dein künftiges Heil.  
Generation um Generation wird in dir wohnen  
und Generationen Frommer sind (4) dein Prunk,  
die sich sehnen nach dem Tag deines Heils  
und frohlocken in der Fülle deiner Ehre.

<sup>62</sup> Vgl. Bergren, *Mother Jerusalem*, 243f. Eine ausführliche Untersuchung der LXX zur Frage der Figurierung Jerusalems steht noch aus.

<sup>63</sup> Maier, *Psalm 87*, 591f, 596.

<sup>64</sup> 4Q504 Frg. 2 Kol IV, vermutlich vor 150 v. Chr.

<sup>65</sup> Ca. 100 v. Chr.

<sup>66</sup> Ca. 50 v. Chr.

<sup>67</sup> Datierung unsicher, nach Maier ist 11QPs<sup>a</sup> ins frühe 1 Jh. n. Chr. zu datieren, was eine frühere Entstehung von 11QPs<sup>a</sup> 22,1-15 nicht ausschließt.

<sup>68</sup> Übersetzung nach Maier, *Qumran-Essener*, Bd. 1, 337f.

Den <Glanz> (5) deiner Herrlichkeit werden sie saugen  
und auf Plätzen deinen Prunk tanzend klirren.  
Die Gnaden deiner Propheten (6) wirst du erwähnen  
und mit den Taten deiner Frommen prangen.

Reinige Gewalttat aus deiner Mitte,  
Lüge (7) und Unrecht werden aus dir vertilgt,  
(dann) jauchzen deine Söhne in deiner Mitte  
und deine Freunde gesellen sich zu dir.

(8) Wie sehr hofften auf dein Heil  
und trauerten über dich deine Redlichen!  
Nicht ist deine Hoffnung verloren (9) o Zion,  
und nicht wird deine Erwartung vergessen!  
Ging je einer (in) Gerechtigkeit unter  
oder wurde er gerettet (10) durch ein Unrecht? –  
Ein Mensch wird nach seinem Wandel geprüft,  
einem Mann wird nach seinen Taten vergolten!  
Vertilgt werden ringsum (11) deine Bedränger, o Zion,  
und zerstreut werden all deine Hasser!

Angenehm duftet dein Lob, o Zion,  
(12) hoch über den ganzen Erdenkreis,  
Viele Mal erwähnte ich dich zum Segen,  
preise dich mit meinem ganzen Herzen:  
(13) Ewige Gerechtigkeit sollst du erlangen  
und Segnungen von Würdenträgern empfangen.  
Nimm an eine Vision (14)  
die über dich gesagt worden ist,  
und Prophetenträume, die du erbittest,  
erhebe dich und breite dich aus, o Zion,  
(15) preise den Höchsten, deinen Erlöser,  
erfreue meine Seele durch deine Ehre.

Der Beter von 11QPs<sup>a</sup> 22,1-15 erinnert sich zum Segen an Zion und beschreibt die Hoffnung Zions auf Frieden und Wohlergehen (Z.2–8), die die Redlichen in ihr genießen können. Im Vergleich zu Bar 4,5-5,9 und PsSal 11 fehlen die Aspekte der Sammlung aus der Diaspora, die Hinwendung der Völker und ein Tempel als Wohnort Gottes. Zion wird aufgerufen, sich von Gewalt, Lüge und Unrecht zu reinigen, sich zu

erheben und weit zu werden (V.6.14). „Die Stadt wird damit in einer solchen Konsequenz als personale Größe *sui generis* angesehen, daß sie beinahe selbst ihr Schicksal in den Händen zu haben scheint. Sogar Gott wird nur noch ganz am Ende als der Erlöser Zions erwähnt (V.18b).“<sup>69</sup> In diesem an Zion adressierten Psalm wird nicht nur eine heilvolle Zukunft Zions beschrieben, sondern tritt die Stadt als heilstiftendes, personales Gegenüber zum Beter bzw. zu den Frommen auf.

Ein völlig anderer Entwurf für ein eschatologisches Jerusalem liegt dagegen in den in Qumran gefundenen aramäischen Texten **4Q554** und **5Q15** vor, die detailgenau eine utopische Stadt beschreiben.<sup>70</sup> 4Q554, das wohl im frühen 2. Jahrhundert v.Chr. entstanden ist, rezipiert vermutlich Ez 40-48, wenn es auch die räumliche Trennung von Tempel und Stadt nicht kennt. Eine weibliche Personifizierung Jerusalems fehlt gänzlich, „[D]as ganze Gewicht der Beschreibung liegt [...] auf den profanen Elementen der Stadtarchitektur, dem orthogonalen Grundriss, den zwölf Toren mit den Namen der zwölf Stämme Israels, ...“<sup>71</sup> Nicht zuletzt aufgrund des fragmentarischen Charakters der Texte bleibt einiges unklar. Die Stadt trägt keinen Namen, wir erfahren nichts über ihren Ort und ihre Herkunft. Es gibt zwar einen Tempel, aber von der Anwesenheit Gottes erfahren wir nichts, ebenso wenig von ihrer Bevölkerung.<sup>72</sup> Offen muss auch die Bedeutung dieser Textfragmente für die Gemeinschaft in Qumran bleiben.<sup>73</sup>

In den **Psalmen Salomos**, die in der Mitte des 1. Jahrhunderts v.Chr. entstanden sind, ist in einigen Texten eine weibliche Figurierung der Stadt vorhanden. Dabei hat PsSal 11 das Bild der Stadtfrau Jerusalem aus Bar 4,5-5,9 übernommen und zitiert teilweise wörtlich daraus.<sup>74</sup>

### PsSal 11<sup>75</sup>

1 Stoß auf Sion in die Signaltrompete für die Heiligen,  
verkündet in Jerusalem die Stimme des Freudenboten,  
weil Gott sich barmherzig erwiesen hat an Israel und sie heimsucht.  
2 Stell dich, Jerusalem, auf die Höhe und sieh deine Kinder,

<sup>69</sup> Söllner, Jerusalem, 103.

<sup>70</sup> DiTommaso, The Dead Sea.

<sup>71</sup> Grimm, Lebensraum, 245.

<sup>72</sup> Söllner, Jerusalem, 141f.

<sup>73</sup> Vgl. hierzu Grimm, Lebensraum, 245.

<sup>74</sup> Vgl. Feuerstein, Das Buch Baruch; Steck, Das apokryphe Baruchbuch.

<sup>75</sup> Übersetzung aus Septuaginta deutsch, 925.

vom Aufgang und Untergang in eins zusammengeführt vom Herrn.

3 Von Norden kommen sie in Freude über ihren Gott,  
von Inseln aus der Ferne führt sie Gott zusammen.

4 Hohe Berge erniedrigte er für sie zur Ebene,  
die Hügel flohen vor ihrem Einzug.

5 Die Wälder spendeten ihnen Schatten, als sie vorbeizogen,  
jedes wohlriechende Holz ließ Gott ihnen wachsen,

6 damit Israel vorbeiziehen konnte im Schutz der Herrlichkeit seines Gottes.

7 Lege an, Jerusalem, die Kleider deiner Herrlichkeit,  
bereite das Gewand deiner Heiligkeit,  
denn Gott hat Israel Heil zugesagt bis in alle Ewigkeit.

8 Der Herr möge tun, was er Israel und Jerusalem zugesagt hat!

9 Die Barmherzigkeit des Herrn sei über Israel bis in alle Ewigkeit.

PsSal 17, der das Handeln des erhofften davidischen Königs in dem Mittelpunkt stellt, spricht von der Reinigung Jerusalems von den feindlichen Völkern (V22.30) und vom anschließenden Zug der Völker zum gereinigten Jerusalem (V31). Eine weibliche Personifizierung der Stadt fehlt hier allerdings.

Für **Philo von Alexandrien**<sup>76</sup> ist sowohl ein „reales und konkretes Interesse an Jerusalem“<sup>77</sup> als auch ein philosophisch-spiritualisierter Umgang mit der Stadtvorstellung festzustellen.

Im ersteren Kontext benutzt er für Jerusalem die Bezeichnungen *ιερόπολις* „heilige Stadt“ und *μητρόπολις* Mutterstadt.<sup>78</sup> Der Terminus *μητρόπολις* wird dabei unterschiedlich erklärt. Nach Pearce rezipiert Philo die Bibelstellen LXX Jes 1,26 und 2 Sam 20,19, die das Mutter-Sein einer Stadt hervorheben.<sup>79</sup> Klauck leitet dagegen den Terminus *μητρόπολις* von einem hellenistischen Modell ab, das die jüdischen Diasporagemeinden als „Kolonien“ zur Mutterstadt Jerusalem erklärt.<sup>80</sup> Da Philo in seinem philosophischen Denken vom Platonismus und von der Stoa geprägt ist, setzt er die Stadt Gottes Jerusalem in spiritualisierter Weise mit dem Kosmos und der Seele des einzelnen Philosophen gleich, die vom göttlichen Logos durchwaltet werden.<sup>81</sup>

<sup>76</sup> Ca. 15 v. Chr. - 45 n. Chr.

<sup>77</sup> Grimm, Lebensraum, 246.

<sup>78</sup> In Flaccum 46, Legatio Gaium 281.

<sup>79</sup> Pearce, Jerusalem as "mother-City".

<sup>80</sup> Klauck, Die heilige Stadt, 134.

<sup>81</sup> Som 2,248-251; Grimm, Lebensraum, 246.

Philo schreibt in Som II 250<sup>82</sup>:

„Die Stadt Gottes aber wird von den Hebräern Jerusalem genannt, ein Name, der übersetzt ‚Gesicht des Friedens‘ heißt. Daher sucht die Stadt des Seienden nicht in den Landstrichen der Erde – denn sie ist nicht von Holz oder Stein gebaut – sondern in der kampflosen und klarsichtigen Seele, die sich das beschauliche und friedfertige Leben zum Ziele gesetzt hat.“

„Indem er das wahre Jerusalem von Judäa in die menschliche Seele verlegt,“<sup>83</sup> gibt Philo den Bezug zur konkreten Stadt auf und setzt sich zugleich von den eschatologisch-apokalyptischen Vorstellungen zu Jerusalem in den meisten anderen jüdischen Schriften ab. „Während Philo das wahre Jerusalem in eine zeitlose Welt der Ideen verlegt, erwartet die Apokalyptik, daß mit dem nahenden Anbruch der Endzeit auch die neue Stadt Gottes erscheinen wird.“<sup>84</sup> Philos allegorische Deutung der Stadt Jerusalem findet später bei den Kirchenvätern eine breite Rezeption.

Auch der Roman **Joseph und Aseneth**<sup>85</sup> geht eigene Wege in der Verschränkung der Figur Aseneths mit der Stadt. Im Text wird nämlich keine Personifizierung einer Stadt vorgenommen; weder Jerusalem noch eine andere Stadt sind Thema oder Gegenstand der Erzählung. Die erzählte Welt handelt vielmehr von einer Frauengestalt, von Aseneth, die in einer Vision zur Fluchtstadt bzw. Mutterstadt der Völker gewandelt wird. Hier referiert nicht eine Frauengestalt auf eine Stadt, sondern eine Stadt auf eine Frauengestalt.

JosAs 15,6f

„Sei getrost, Aseneth, die keusche Jungfrau! Siehe ich habe dich heute gegeben (zur) Braut dem Joseph, und er (selbst) wird sein deiner (der) Bräutigam in die Ewigkeit-Zeit. Und dein Name wird nicht mehr gerufen werden Aseneth, sondern es wird sein dein Name ‚Stadt (der) Zuflucht‘, denn in dir werden Zuflucht nehmen viele Völker zum Herrn, dem Gott dem Höchsten, und unter deine Fittiche werden gedeckt werden viele Nationen, (die) vertrauen auf den Herrn den Gott, und in deiner Mauer

<sup>82</sup> Übersetzung nach Adler Werke VI, 269.

<sup>83</sup> Grimm, Lebensraum, 247.

<sup>84</sup> Klauck, Die heilige Stadt, 136.

<sup>85</sup> Die Datierung ist unsicher. Als möglicher Zeitraum wird das 1. Jahrhundert v. Chr. bis 2. Jahrhundert n. Chr. angegeben.

werden behütet werden, die (da) sich anschließen Gott dem Höchsten in (dem) Namen der Umkehr.“

JosAs 16,16

„Du wirst sein wie eine ummauerte Mutterstadt aller, die (da) Zuflucht nehmen zu dem Namen des Herrn, des Gottes, des Königs der Ewigkeiten.“<sup>86</sup>

Zugleich wendet der Text die „Verbindung der Motivkreise ‚Stadt‘ und ‚Jungfrau/Braut‘ auf Aseneth als Personifikation der Gemeinde der Proselyten an und betont dadurch die enge Gemeinschaft der Bekehrten mit JHWH und seinem Volk.“<sup>87</sup> Ich würde in diesem Zusammenhang aber nicht von einer Personifikation sprechen, denn die Figur der Aseneth stellt für die Gruppe der Proselyten eine Identifikationsfigur dar. Die Stadt Jerusalem spielt dabei weder als konkrete Stadt noch als eschatologische Größe, sondern als Metapher für die proselytische Gemeinde eine Rolle. Vermittelt durch die Texte Sach 2,10f.14f LXX und Jes 54,15 LXX ist sie Bildspenderin für die Beschreibung der Fluchtstadt.<sup>88</sup>

Überblickt man abschließend nochmals die frühjüdischen Zeugnisse und geht dabei von der Größe Jerusalem aus, so erkennt man in vielen Texten eine grundsätzliche Wertschätzung der Stadt Jerusalem, die sich im häufigen Gebrauch des Terminus „Heilige Stadt“ niederschlägt.<sup>89</sup> In der eschatologisch-apokalyptisch ausgerichteten Literatur wird Jerusalem zum Topos der Eschatologie (weiter) - entwickelt, wenngleich die Termini „Neues Jerusalem“ oder „Himmlisches Jerusalem“ noch fehlen. Am Fehlen dieser Termini lässt sich ablesen, dass ein „eschatologisches Jerusalem“ zumeist nicht in Opposition zur tatsächlichen Stadt steht, sondern auf die Restitution der konkreten Stadt bezogen bleibt.<sup>90</sup> Allein im Äthiopischen Henochbuch, in ÄthHen 90, ist von der Substituierung der historischen Stadt durch das eschatologische Jerusalem und von der transzendenten Herkunft dieser Stadt die Rede. Traditionsgeschichtlich wird dieser Text wohl zur wichtigste Quelle für die Beschreibung des „Neuen Jerusalems“ in Apk 21. Eine andere Form der Verselbstständigung und der Los-

<sup>86</sup> Übersetzung nach Burchard, Joseph und Aseneth, 675f.

<sup>87</sup> Grimm, Lebensraum, 248; vgl. auch Schwemer, Himmlische Stadt, 215f.; Zimmermann, Geschlechtermetaphorik, 198.

<sup>88</sup> Vgl. Ebd., 193; vgl. auch JosAs 14,12f.

<sup>89</sup> Tob 13,10; DanTh 3,28; Dan 9,24; Sir 36,18; 49,6; 1 Makk 2,7; 2 Makk 1,12; 3,1; 9,14; 15,14.

<sup>90</sup> Schwemer sieht dagegen schon bei Sach 2,9 beginnend jede Form von zukünftigem Jerusalem als Kontrast zum gegenwärtigen Jerusalem.

lösung eines Topos Jerusalem von der historischen Stadt ist bei Philo zu beobachten, der die Stadt Gottes im Sinne einer platonischen Idee mit dem Kosmos und der Seele gleichsetzt. Auch in Joseph und Aseneth ist Jerusalem nicht als Sachgröße sondern als Bildspenderin und Metapher präsent. Denn die als Fluchtstadt angesprochene Aseneth repräsentiert die Gemeinde der Proselyten.

Die Texte zeigen also kein einheitliches Bild und keine einheitliche Entwicklung, ob und wie von Jerusalem in weiblicher Personifizierung gesprochen wird. Die weibliche Figurierung der Stadt ist in den verschiedenen Texten verschieden stark ausgeprägt und an keine Gattung gebunden; sie kann völlig fehlen wie im Äth. Henoch oder in 4Q554, sie kann sich nur in einem Begriff niederschlagen, wie in den Übersetzungen der LXX, die in einzelnen Texten „Mutter“ ergänzen, oder im Sibyllinischen Orakel 3, das vom Mädchen spricht. Sie kann einen Text aber auch gänzlich dominieren, wie in Bar 4,5-5,9 oder in 11QPs<sup>a</sup> 22,1-15. Die verwendeten Motive sind dabei aus den alttestamentlichen Texten bekannt und werden z.T. wörtlich zitiert (4Q176a). Neue Motive werden nicht geprägt; die traditionellen können sich aber von der Stadt Jerusalem lösen, wie der Roman Joseph und Aseneth zeigt, indem die Frauengestalt Aseneth nun eine andere Größe, nämlich die proselytische Gemeinde repräsentiert. Damit ist eine Drift der ursprünglich mit der Stadt verknüpften Weiblichkeitsmetaphorik hin zu anderen Größen angezeigt.

Weiblichkeitsmetaphorik wird sowohl für die Beziehung der Stadt zu ihrer Bevölkerung als auch für die Beziehung der Stadt zu Gott verwendet. Die Stadt erscheint gegenüber der Bevölkerung häufig in der Rolle der Mutter, aber auch als eine königliche und heilsstiftende Person. Verschiedentlich wird sie als Mittlerin zwischen Gott und den Menschen gezeichnet. In ihrer Beziehung zu Gott besitzt sie königliche bzw. brautähnliche Züge. Diese letzteren Aspekte teilt die personifizierte Stadt mit der ebenfalls weiblich personifizierten Weisheit in dieser Epoche. Auf die weibliche Figurierung der Weisheit in den letzten vorchristlichen Jahrhunderten ist daher hier kurz einzugehen, ohne eine umfassende Traditions- und Motivgeschichte dieser Gestalt vorzulegen.<sup>91</sup> Wir können uns auf die Fragen konzentrieren, inwiefern sich gemeinsame Motive für beide Frauengestalten finden lassen und inwiefern die Weisheit zusammen mit der (weiblich figurierten) Stadt auftritt. Generell agiert Frau Weisheit im städtischen Milieu. Im

<sup>91</sup> Eine Personifizierung der Weisheit kennen bereits die älteren Texte Spr 1-9, Ij 28 und Sir 24.

Buch der Weisheit fehlt die Stadt Jerusalem aber sowohl als konkrete als auch als personifizierte Größe. Eine gewisse Nähe zwischen Weisheit und Stadt ist in Sir 24 und im Buch Baruch gegeben, wobei allerdings jeweils eine Größe nicht personifiziert auftritt, so dass sich letztlich die beiden Größen als weibliche Gestalten „nicht begegnen“. Im Hinblick auf die eingesetzte Weiblichkeitsmetaphorik zeigen sich spezifische Unterschiede und Gemeinsamkeiten der beiden Figuren. Der Weisheit werden keine mütterlichen Züge zugeschrieben. Diese sind aber für die personifizierte Stadt in ihrer Beziehung zur Bevölkerung zentral. In der Funktion einer (als Königin beschriebenen) göttlichen Patronin und in ihrer Relation zur Gottheit zeigen sich jedoch Ähnlichkeiten zwischen den beiden Gestalten.

### 2.3 Neutestamentliche Texte

Wenn wir uns nun den neutestamentlichen Texten zuwenden, dann ist neben der Frage nach der Weiblichkeitsmetaphorik für Jerusalem und für andere Größen und neben der frühjüdischen Entwicklung der Vorstellung eines eschatologischen Jerusalem auch das neue Christusbekenntnis zu berücksichtigen.

Die in den frühjüdischen Schriften begonnene Entwicklung eines eschatologischen Jerusalems wird im Neuen Testament fortgesetzt. Fragt man nach der Weiblichkeitsmetaphorik, so ist auch diese wie zuvor schon in den alttestamentlichen und frühjüdischen Texten nicht auf Jerusalem beschränkt. Im Neuen Testament werden weibliche Metaphern auch mit der christlichen Gemeinde und der Kirche verbunden.

Wie bei den frühjüdischen Texten werden diejenigen neutestamentlichen Werke bzw. Texte kurz vorgestellt, in denen Jerusalem ein wichtiger theologischer Topos darstellt. Zwei der Texte sprechen dabei in weiblicher Personifizierung von Jerusalem, Gal 4,21-31 und Apk 21f.

In **Gal 4,21-31** verwendet Paulus den Terminus ἄνω Ἰερουσαλήμ, oberes Jerusalem. Er nennt die Stadt „unsere Mutter“ und zitiert Jes 54,1. Zugleich wird diese so personifizierte Stadt einem gegenwärtigen Jerusalem gegenüber gesetzt, das mit Hagar, der Frau

Abrahams und Sklavin Saras identifiziert wird, die der freien (nicht mit Namen genannten) Sara gegenübersteht.<sup>92</sup>

Innerhalb der Evangelien-Literatur hat Jerusalem im **lukani-schen Doppelwerk** eine herausragende Bedeutung. „Man darf ohne Übertreibung sagen, daß Jerusalem die geographische Achse des Doppelwerkes bildet.“<sup>93</sup> Lukas misst der Stadt Jerusalem aber nicht nur eine räumliche Funktion in der erzählten Welt bei, er bindet sie auch in mehrfacher Hinsicht in seine Theologie ein. So deutet Lukas die Zerstörung des Tempels und der Stadt als Folge und Strafe für die Ablehnung und Tötung Jesu. In der von Jesus vorhergesagten Zerstörung wird Jerusalem als Mutter ihrer Kinder angesprochen (Lk 19,42-44; Lk 13,34f).<sup>94</sup> Diese typisch christliche Deutung der Zerstörung Jerusalems erfolgt bei Lukas ohne Triumphgefühl und entspringt keinem nur geschichtlichen oder paränetischen Interesse an Jerusalem. „Das Strafgericht ist an der Stadt für das Empfinden des Lukas fast schon im Übermaß vollzogen worden, er trauert förmlich mit über dieses tragische Geschehen.“<sup>95</sup> Denn Jerusalem hat für die Ausbreitung des Christentums im gesamten Mittelmeerraum eine grundsätzliche Funktion. „Nur über Jerusalem läßt sich für Lukas die Kontinuität herstellen zwischen der galiläischen Jesusbewegung und der heidenchristlichen Weltkirche, was nicht zuletzt auch Kontinuität mit den jüdischen und den alttestamentlichen Wurzeln des Christentums bedeutet. Jerusalem wird bei Lukas zum geographischen Realsymbol für die Identität des Christentums mit seinen eigenen Ursprüngen.“<sup>96</sup> „Das lukanische Doppelwerk hat mit Jerusalem keinesfalls abgeschlossen, sondern hält den Weg nach Jerusalem und eine heilvolle Zukunft Israels mit Jerusalem offen.“<sup>97</sup>

Zentraler Ausgangstext für die christliche Rezeption Jerusalems ist aber die **Apokalypse**, die in den 90er Jahren des 1. Jahrhunderts n. Chr. entstanden ist. Besonders für die Entwicklung des Motivs vom „Himmlischen Jerusalem“ in einer christlichen Eschatologie ist die Apokalypse entscheidend. Die Apokalypse kennt neben der weiblichen Personifizierung Jerusalems auch eine solche der Stadt Babylon in Apk 17,1-19,5 und vermutlich der christlichen Gemein-

<sup>92</sup> In dem Artikel wird auch deutlich, welche Bedeutung Paulus Jerusalem beimisst; vgl. hierzu auch Cho, „Jerusalem“ bei Paulus.

<sup>93</sup> Klauck, Die heilige Stadt, 137.

<sup>94</sup> Vgl. auch Mt 23,37f.

<sup>95</sup> Klauck, Die heilige Stadt, 146.

<sup>96</sup> Ebd., 146.

<sup>97</sup> Grimm, Lebensraum, 272.

de in Apk 12,1-18.<sup>98</sup> Hinweise auf die historische Stadt Jerusalem sind wohl in Apk 11,2.8, Apk 14,20 und Apk 20,9 gegeben, obwohl an diesen Stellen der Name Jerusalem fehlt. Die Stadt wird allerdings in Apk 11,2 als Heilige Stadt und in Apk 20,9 als von Gott geliebt bezeichnet. Das historische Jerusalem wird nicht als Antithese des „Neuen Jerusalems“ konzipiert, eine solche Gegenüberstellung geschieht vielmehr zwischen „Neuem Jerusalem“ und Babylon.<sup>99</sup> Ausführlich beschrieben wird das „Neue Jerusalem“ in Apk 21,1-22,5. Apk 21,2.10 sowie in Apk 3,12 sprechen vom „Neuen Jerusalem“. Dieser Begriff wird von der Apokalypse neu geprägt und ist wohl auf die alttestamentlich Rede vom neuen Himmel und der neuen Erde in Jes 65,17 bzw. Jes 66,22 zurückzuführen, was in Apk 21,1 als Zitat eingespielt wird. Zugleich wird das „Neue Jerusalem“ in Apk 21,2.10 sowie in Apk 22,9 auch Heilige Stadt genannt. Im Aufbau der Apokalypse erscheint das „Neue Jerusalem“ erst dann, wenn Babylon zerstört und der Satan besiegt, die erste Erde und der erste Himmel vergangen und ein neuer Himmel und eine neue Erde geschaffen sind. In Apk 3,12 und Apk 21,2.10 wird ausdrücklich gesagt, dass das „Neue Jerusalem“ von Gott aus dem Himmel herabkommt. Damit wird das „Neue Jerusalem“ nicht mehr als erhoffte Restitution des historischen Jerusalem konzipiert, zugleich aber auch kein Gegensatz zwischen beiden Größen konstruiert. „Deutlich wird daran [auch], daß der Verfasser in keinster Weise an irgendwelchen Präexistenz - Spekulationen der eschatologischen Stadt interessiert ist.“<sup>100</sup> In der Beschreibung des „Neuen Jerusalems“ mischen sich urbane und weibliche Metaphorik, wobei die städtebaulichen Momente deutlich überwiegen. „Ausgesprochenes Gewicht ist in Apk 21f auf die detailgenauen Schilderungen der urbanen Bestandteile gelegt. Hierzu gehören die Mauer, die Grundsteine, die Tore, der Lebensstrom, der Platz, der Thron und der Lebensbaum (bzw. die Lebensbäume). Die kostbaren Materialien der Stadt (Edelsteine Gold, Perlen) sind dabei Ausdruck für die Gottgemäßheit der Stadt.“<sup>101</sup> Die Funktion der genauen Beschreibung fasst Grimm zutreffend zusammen: „Die Vision vom neuen Jerusalem beschreibt einen utopischen urbanen Lebensraum, der das kultisch-politisch-soziale System des römischen Imperiums

<sup>98</sup> Reheußner, *Feminine Gemeindemetaphorik*, 181-228.

<sup>99</sup> So etwa Söllner, *Jerusalem*, 251-253; 260.

<sup>100</sup> Ebd., 260.

<sup>101</sup> Ebd., 260.

radikal entmystifiziert.<sup>102</sup> Zugleich ist damit das „Neue Jerusalem“ auch nicht einfach mit der christlichen Gemeinde zu identifizieren.<sup>103</sup>

Die verwendete weibliche Metaphorik bleibt auf das Motiv der Braut beschränkt, das in Apk 19,7, Apk 21,2.10 und Apk 22,17 explizit genannt ist. Die Brautmotivik wird kaum entfaltet, in Apk 19,7 ist nur davon die Rede, dass die Braut in strahlend weißes Leinen gekleidet ist, in Apk 21,2 ist die Stadt ohne nähere Beschreibung wie eine Braut geschmückt. Diese zurückhaltende weibliche Figurierung steht in deutlichem Kontrast zur „Hure Babylon“ in Apk 17-19.

Der vermutlich zeitgleiche **Hebräerbrief** kommt ganz ohne weibliche Personifizierung aus, wenn er von der eschatologischen Stadt spricht. Dies tut er in drei verschiedenen Kontexten und mit zwei verschiedenen Konzeptionen. So hebt er in der Reihe der vorbildhaft Glaubenden in Hebr 11,8-10.13-16 das Streben Abrahams und der Patriarchen nach der eschatologischen Stadt hervor, die allerdings nicht mit Namen genannt ist. „Für sie hat Gott ‚eine Stadt vorbereitet‘ (Hebr 11,6). Genauso haben auch die Christen hier keine ‚bleibende Stadt‘, sondern suchen die ‚künftige‘ (Hebr 13,14).“<sup>104</sup> Im Gegensatz zur Konzipierung Jerusalems als zukünftig erhoffter Ort (der Patriarchen und der Christen), erscheint die Stadt in der Sinai-Zions-Typologie in Hebr 12,18-24 als Ort des bereits erfolgten Zuspruchs der Heilsteilhabe. Die Sinai-Ordnung ist „die Negativfolie der anschließend beschriebenen Zion-Ordnung (Hebr 12,22-24), zu der die Adressaten bereits ‚hingetreten‘ (Hebr 12,22) sind.“<sup>105</sup> Hebr 12,22 spricht dabei vom Berg Zion, von der Stadt des lebendigen Gottes und vom „Himmlichen Jerusalem“. In der Verknüpfung von Hebr 12,22 und Hebr 13,14 entsteht für die christlichen Gläubigen eine Situation des „Schon und noch Nicht“. Ein Dualismus zur irdischen bzw. historischen Stadt ist dabei nicht im Blick. Das erstmals nun als „himmlich“ bezeichnete Jerusalem ist jedoch als eschatologischer, von der konkreten Stadt gelöster Topos zu verstehen, der allerdings nicht mit urbaner oder weiblicher Metaphorik genauer beschrieben ist.

Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass die Begriffe des „Neuen Jerusalem“ bzw. des „Himmlichen Jerusalem“ im christlichen Kontext geprägt und von hier in eschatologische Entwürfe

<sup>102</sup> Grimm, Lebensraum, 301.

<sup>103</sup> Söllner, Jerusalem, 261.

<sup>104</sup> Grimm, Lebensraum, 277.

<sup>105</sup> Ebd., 275.

eingebraucht wurden. Dabei wird auch erstmals die Vorstellung formuliert, dass das eschatologische Jerusalem vom Himmel herabsteigt, wobei dies in der Apokalypse keine Opposition zum irdischen Jerusalem impliziert. Dennoch ist in der neutestamentlichen Literatur eher wenig Interesse an der konkreten Stadt und ihrer Zukunft zu verzeichnen. Für Paulus ist Jerusalem zumindest als Ort der christlichen Urgemeinde von Bedeutung und das lukanische Doppelwerk bleibt nicht bei der typisch christlichen Begründung für die Zerstörung der Stadt als Strafe für die Ablehnung Jesu stehen, sondern sieht in Jerusalem die Schnittstelle zur eigenen jüdischen Geschichte. In der sich fortschreibenden weiblichen Personifizierung Jerusalems steht das Neue Testament mit seinen Motiven der Braut in Apk 21f. und der Mutter in Gal 4 in Kontinuität zum frühjüdischen Umfeld. Das Motiv der Braut wird aber auch für die christliche Gemeinde verwendet, deren Bräutigam nun nicht mehr Gott, sondern Christus ist.

## 2.4 Frühjüdische Texte nach 70 n. Chr.

Die hier zu behandelnden nach 70 n. Chr. entstandenen frühjüdischen Texten suchen nach theologischer Bewältigung für die Eroberung Jerusalems und die Zerstörung des Tempels.

Im **4. Buch Esra**, das etwa im Jahr 100 n. Chr. entstanden ist, ist insgesamt viermal von einer zukünftigen Stadt bzw. von einem eschatologischen Jerusalem die Rede, ohne „daß dem Verfasser daran gelegen war, ein kohärentes, auf diese urbane Größe hinzielendes eschatologisches System zu entwerfen.“<sup>106</sup>

„In 4 Esr 7,26-44 begegnet die Erwartung eines vierhundert Jahre währenden messianischen Reichs, in dem ‚die unsichtbare Stadt erscheinen und das jetzt verborgene Land sich zeigen‘ (4 Esr 7,26) wird.“<sup>107</sup> Dieser Text begrenzt das Erscheinen der eschatologischen Stadt auf den Zeitraum des messianischen Zwischenreiches. Die Gründe hierfür sind kaum zu erhellen, „möglicherweise spiegelt dieser Entwurf eine historische Situation, in der die Trauer um die Zerstörung Zions in tiefe Resignation umgeschlagen ist.“<sup>108</sup> 4 Esr 8,52-54 kennt die Stadt als „Bestandteil des Heils der Gerechten.“<sup>109</sup>

<sup>106</sup> Söllner, Jerusalem, 262.

<sup>107</sup> Grimm, Lebensraum, 249.

<sup>108</sup> Ebd., 250.

<sup>109</sup> Ebd., 250.

4 Esr 8,52<sup>110</sup>

Denn für euch ist das Paradies geöffnet, der Baum des Lebens gepflanzt, die kommende Welt bereitet, die Seligkeit vorbereitet, die Stadt erbaut, die Ruhe zugestüstet, die Güte vollkommen gemacht, die Weisheit vollendet.

Eine zentrale Bedeutung besitzt die Stadt Jerusalem dann in der vierten Vision 4 Esr 9,26-10,60. Diese Vision ist der Umkehrpunkt des gesamten Buches, die den Wandlungsprozess in der Person Esras einleitet.<sup>111</sup>

In der Vision trifft Esra auf einem grünen Feld eine über den Tod ihres Sohnes trauernde Frau. Sie erzählt ihm von ihrer langen Unfruchtbarkeit und vom Tod des Sohnes in der Hochzeitsnacht. Ohne Nachkommen, den sozialen Tod schon erlitten, wünscht sie sich nun den endgültigen Tod. Esra hat kaum Verständnis für das Schicksal der trauernden Frau und hält ihr den noch viel größeren Schmerz „unserer aller Mutter“ Zion entgegen. „Er wirft der klagenden Frau vor, allein um ihren Sohn zu klagen, wo doch um das ganze Volk geklagt werden müsste (10,8). ... Esras ‚Trost‘rede ist ... selbst eine bewegende Klage über Israels/Jerusalems Geschick nach der Zerstörung des Tempels durch die Römer 70 n.Chr.“<sup>112</sup> So verbinden sich die „private“ Klage der Frau und die Klage Esras um das Volk und eine Verwandlung kann beginnen. Vor den Augen Esras wandelt sich die Frau in eine gewaltige Stadt, die allerdings nicht näher beschrieben wird. Die anschließende Deutung der Vision in V40-49 identifiziert die trauernde Frau dann explizit mit der Stadt Jerusalem.

4 Esr 10,25-27.44<sup>113</sup>

25 Als ich so zu ihr sprach, siehe da erglänzte ihr Gesicht sehr und ihr Aussehen wurde wie das Leuchten eines Blitzes, so daß ich große Angst hatte, mich ihr zu nähern; mein Herz war sehr erschrocken, und ich überlegte, was das bedeuten solle. 26 Und siehe, plötzlich schrie sie mit lauter, Furcht einjagender Stimme, so daß die Erde von dem Schrei erbebt. Und als ich hinsah, 27 siehe, da war die Frau für mich nicht mehr zusehen, sondern eine Stadt war erbaut, und es zeigte sich ein Ort mit gewaltigen Grundmauern.

<sup>110</sup> Übersetzung nach Söllner.

<sup>111</sup> Sutter Rehmann, Das vierte Esrabuch, 453; McEwan Humphrey, *The Ladies and the Cities*, 73-77.

<sup>112</sup> Schottroff, *Lydias Schwestern*, 274.

<sup>113</sup> Übersetzung nach Söllner.

44 Diese Frau, die du gesehen hast, ist Zion, das du jetzt als erbaute Stadt schaust.

Die weibliche Figur gewinnt in diesem Text gegenüber der Größe Stadt eine sehr große Eigenständigkeit. Denn der Visionär Esra spricht mit der trauernden Frau, sie teilt biographische Einzelheiten mit und ist in der Begegnung mit Esra nicht mit Stadtbildern verwoben. Die Verknüpfung der Frau mit der Stadt geschieht dann auch in zwei bewusst gesetzten Akten. Erstens verwandelt sich die Frau in eine Stadt und zweitens wird sie im anschließenden Deuteakt mit der Stadt identifiziert. Die trauernde Frau stellt also die Kontinuität zwischen dem zerstörten Jerusalem und der eschatologischen Stadt mit ihren gewaltigen Grundmauern her. Dass irdisches und eschatologisches Jerusalem, wie Söllner meint, „eindeutig zwei verschiedene Größen“ sind, die sich „jedoch komplementär und nicht disparat zueinander“ verhalten,<sup>114</sup> scheint mir nicht gegeben. Zu dieser Schlussfolgerung kommt Söllner, weil er die trauernde Frau nicht mit dem irdischen (zerstörten) Jerusalem identifiziert sieht. Söllner verkennt jedoch die mit der weiblichen Figurierung der Stadt verknüpfte Motivik, die sehr wohl die um ihre Kinder trauernde Mutter kennt.<sup>115</sup> Daher sollte auch für 4 Esr 9.10 nicht von einer Komplementarität des irdischen und eschatologischen Jerusalems im Sinne von zwei getrennten Größen gesprochen werden. M.E. bleibt, vermittelt durch die Figur der trauernden Mutter, das eschatologische Jerusalem eindeutig auf das irdische Jerusalem bezogen.<sup>116</sup>

In 4 Esr 12,51-13,40 wird Zion nochmals im Zusammenhang eines messianischen Reiches genannt, das keine zeitliche Beschränkung besitzt. Dabei spielt der Messias für die Zurichtung bzw. das Offenbarwerden der Stadt eine zentrale Rolle.<sup>117</sup>

Die zumeist etwas später, nämlich zwischen 100-130 n. Chr. datierte **Syrische Baruchapokalypse** besitzt eine mit dem 4. Buch

<sup>114</sup> Söllner, Jerusalem, 280.

<sup>115</sup> Z.B. Bar 4.5 vgl. auch die Auslegungen von Schottroff, *Lydias Schwestern*, 273-278 und Sutter Rehmann, *Das vierte Esrabuch*, 450-458.

<sup>116</sup> Im Testament Hiobs, das zwischen dem 1. vorchristlichen und 2. nachchristlichen Jahrhundert datiert wird, findet sich mit Sititos, der Frau des Ijob, eine Frauengestalt, deren Schilderung in mehrfacher Hinsicht mit der Leidensgeschichte der Mutter Zion im 4. Buch Esra vergleichbar ist. Allerdings wird Sititos nicht in eine Stadt verwandelt und ist auch keine Personifizierung einer Stadt oder eines Kollektivs. Ihre Parallelität zur Stadtfrau besteht im gemeinsamen Motiv eines Leidens angesichts der getöteten Kinder. Vgl. Sutter Rehmann, *Das Testament Hiob*, 470f.

<sup>117</sup> Söllner, Jerusalem, 283.

Esra vergleichbare Intention, die Zerstörung Jerusalems im Jahre 70 n. Chr. zu bewältigen und zeigt daher viele inhaltliche Parallelen zum 4. Buch Esra. Nachdem in Kap. 1 die Zerstörung der Stadt durch Gott angekündigt wird, beschreibt Kap. 3 die Reaktion Baruchs, und Gott gibt in Kap. 4 Antwort darauf:

### SyrBar 3<sup>118</sup>

1 Ich sagte, O Herr, mein Herr, bin ich dazu in die Welt gekommen, um das Unheil meiner Mutter zu sehen? Nein, mein Herr! 2 Habe ich Gnade gefunden in deinen Augen, so nimm zuvor meinen Geist hinweg, auf daß ich zu meinen Vätern gehe und nicht mit ansehen muss den Untergang meiner Mutter. 3 Denn beides drückt mich sehr: Ich kann dir ja doch nicht entgegentreten, aber meine Seele kann auch das Unheil meiner Mutter nicht mit ansehen. 4 Eins aber werde ich sagen in deiner Gegenwart (vor dir), Herr: 5 Was wird nach diesen Dingen nun geschehen? Denn wenn du deine Stadt verwütest und dein Land denen auslieferst, die uns hassen, wie kann man da noch des Namens Israels ferner gedenken? 6 Oder wie sollen wir dann noch über deine herrlichen Taten sprechen können? Oder wem will man dann noch auslegen, was in deinem Gesetze steht? 7 Oder soll das Weltgebäude zurückkehren zu seiner (anfänglichen) Natur und die Welt wieder eingehen in (ihr) anfängliches Schweigen? 8 Und soll die Menge der Seelen hinweggerafft werden und von dem Geschlecht der Menschen nicht mehr die Rede sein? 9 Und wo bleibt da alles, was du zu Mose über uns gesagt hast?“

### SyrBar 4

Und der Herr sprach zu mir: „Diese Stadt wird eine Zeitlang preisgegeben werden, das Volk wird eine Zeitlang gezüchtigt, und die Welt wird nicht vergessen werden. 2 Oder meinst du vielleicht, dies sei die Stadt, von der ich gesagt habe: ‚In meine Handflächen habe ich dich gezeichnet?‘ 3 Nicht ist es dieser Bau, der nun in eurer Mitte auferbaut. Es ist bei mir, was offenbar wird werden, was hier schon seit der Zeit bereitet ward, in der das Paradies zu schaffen ich beschlossen hatte. 4 Und ich habe es Adam gezeigt, bevor es sündigte; als er aber das Gebot übertreten hatte, wurde es ihm weggenommen, genauso wie das Paradies. 5 Und danach zeigte ich es meinem Knecht Abraham, in der Nacht, zwischen den Opferhälften. 6 Und weiter zeigte ich es Mose auf dem Berge Sinai, als ich ihm das Bild des (Stifts-)Zeltes zeigte und alle seine Geräte. 7 Siehe (so) ist es nun bewahrt bei mir gleichwie das Paradies.

<sup>118</sup> Übersetzung nach Klijn, Baruch-Apokalypse.

In SyrBar 3 wird Jerusalem nicht mit Namen genannt, dafür aber dreimal als Mutter bezeichnet, wenn Baruch von der Zerstörung der Stadt spricht. „SyrBar 4,1-7 greift Jesajas Verheißung auf, dass Gott Jerusalem in seine Handfläche eingezeichnet hat (Jes 49,16), und entwickelt daraus die Vorstellung eines präexistenten Urbilds der Stadt, das bei Gott bewahrt ist wie das Paradies.“<sup>119</sup> Dieses Urbild wird deutlich von der jetzt existierenden (und zerstörten) Stadt unterschieden und damit nachgewiesen, dass die Tempel- und Stadtzerstörung dem Heilsplan Gottes nicht entgegenstehen. SyrBar konzentriert sich auf den Nachweis der Präexistenz der Stadt und bleibt bei der eschatologischen Vollendung der Stadt sehr zurückhaltend. „Diese Präexistenzvorstellung stellt den Abschluss einer in apokalyptischer Literatur erkennbaren Traditionsentwicklung dar. Von hier führt eine Linie zum rabbinischen Judentum, das ein himmlisches Jerusalem ‚oberhalb‘ der irdischen Stadt lokalisiert, dieses aber nur als Platzhalter bis zur endzeitlichen Restauration des irdischen Jerusalem versteht.“<sup>120</sup>

Die **Paralipomena Jeremiae**, die von der Syrischen Baruchapokalypse und ähnlichen Traditionen abhängig und ca. 150 n.Chr. entstanden sind, kennen wie Gal 4,26 das „obere Jerusalem“, wenn in ParJer 5,34 Abimelech zum Greis spricht: „Gott erleuchte dir den Weg in die obere Stadt Jerusalem.“ Das obere Jerusalem bezeichnet dabei den Ort der Auferstandenen. Die ParJer stellen damit ebenfalls eine Brücke zum rabbinischen Judentum her, das diese Terminologie übernimmt.

Das **Sybillinische Orakel 5**, das in die Zeit nach 70 n.Chr. zu datieren ist, kennt die eschatologische Stadt als Mittelpunkt der „neuen Welt“ in SibOr 5,247-268 und SibOr 5,414-433. In SibOr 5,247-268 werden hierzu die geläufige Vorstellung von einer Stadt mit immenser Ausdehnung aber ohne genauere Beschreibung und die Vorstellung von einer weiblich-königlichen Figur eingesetzt, die von der jüdischen Gemeinde verehrt wird und frei von „Fremden“ ist.

SibOr 5, 260-267<sup>121</sup>

260 Glückselige, laß dir nicht mehr quälen dein Herz in der Brust, 261 du göttlich Geborene, du Reiche, dem Einzigen ersehnte Blüte, 262 edles Licht und würdiges Reis, geliebter Sproß, 263 anmutige, schöne jüdische

<sup>119</sup> Grimm, Lebensraum, 253.

<sup>120</sup> Ebd., 253.

<sup>121</sup> Übersetzung nach Blass, Sybillinische Orakel.

Stadt, gottbegeistert zu Liedern. 264 Nicht mehr wird schwärmen umher in deinem Lande der unreine Fuß der 265 Hellenen, ganz frevelhaften Sinn in der Brust hegend, 266 sondern [deine] ruhmvollen Söhne werden dich hoch ehren 267 und werden mit Liedern, mit heiligen Zungen herantreten, 268 mit Opfern aller Art und Gott ehrenden Gelübden.“

Wenn wir die frühjüdischen Quellen, die nach 70 n.Chr. entstanden sind, nochmals überblicken, so zeigt sich auch hier ein disparates Bild, sowohl was die Verwendung der weiblichen Personifizierung als auch die Konzipierung des eschatologischen Jerusalem betrifft. Es verwundert nicht, dass angesichts der Zerstörung Jerusalems architektonische Entwürfe der Stadt fehlen.

In 4 Esr bleibt die Stadt ein fester Bestandteil des eschatologischen Repertoires. Dabei zeigt 4 Esr 9.10, wie wenig die Kontinuität des eschatologischen Jerusalems mit der irdischen Stadt aufgekündigt wird. Mit Blick auf die Funktion der weiblichen Figurierung der Stadt wird zudem auf das bereits im Alten Testament grundgelegte Muster zurückgegriffen, dass gerade in der Situation der Zerstörung der Stadt die weibliche Personifizierung hervortritt und Verwendung findet. Im Vergleich zu anderen Texten, die Jerusalem als Frau personifizieren, ist in 4 Esr 9.10 kein Oszillieren zwischen Stadt und Gestalt festzustellen. Die Gestalt gewinnt als trauernde Frau vielmehr an Eigenständigkeit und wird abschließend bewusst mit der Stadt identifiziert.<sup>122</sup> In ähnlichen Bahnen bewegt sich auch das Sybillinische Orakel 5, das das eschatologische Jerusalem als königliche Frau anspricht.

Auch in der Syrischen Baruchapokalypse findet sich eine weibliche Figurierung der Stadt. Dort, wo Baruch von der Zerstörung der Stadt spricht, nennt er sie Mutter. Die Zerstörungserfahrung ist der geprägte Kontext für die Muttermetapher. Der theologische Ort der Stadt Jerusalem ist in der Syrischen Baruchapokalypse jedoch völlig verändert. Denn die Stadt wird als Mittelpunkt der Welt bereits präexistent verankert und damit von der konkreten, jetzt zerstörten Stadt unterschieden. Von diesem theologischen Entwurf führt über die ParJer die Entwicklung hin zum rabbinischen Judentum, das das „himmlische Jerusalem“ als Platzhalter für die Restitution des irdischen Jerusalem entwirft.

<sup>122</sup> Diese weibliche Figurierung der Stadt wird auch im christlichen Rahmen 5 Esr aufgegriffen.

## 2.5 Frühchristliche Literatur im 2. Jht.

In der frühen nachneutestamentlichen Literatur begegnet Weiblichkeitsfiguration vielgestaltig und in verschiedenen Kontexten. Zimmermann hat in seiner Studie zu *Geschlechtermetaphorik und Gottesverhältnis* (2001) ausführlich dargestellt, dass die Kirche personifiziert gezeichnet wird als Jungfrau, Braut und Mutter. Brautmetaphorik begegnet außerdem in sexualasketischen Kontexten der apokryphen Literatur; dort kann die asketische Christusnachfolge in Bildern der Brautschaft und der Hochzeit gezeichnet werden. Auch in gnostischen Konzepten begegnen weiblich figurierte Größen, nämlich Äonen oder gnostisch erleuchtete Menschen, deren Beziehung zum göttlichen Pleroma im Bild des Syzygos oder der Braut oder der Geliebten erscheinen kann. Das weiblich figurierte Jerusalem/Zion jedoch spielt, angesichts der biblischen Vorgaben und ihrer intensiven Rezeption in den frühchristlichen Texten, eine eher randständige, wenngleich signifikante Rolle. Diese soll im folgenden Überblick skizziert werden. In der Literatur vor Origenes erscheint Jerusalem/Zion mehrheitlich als Ort<sup>123</sup>: So wird im **Ersten Clemensbrief** 41,2 (um 96) Jerusalem als einziger Kultort Israels vorgestellt<sup>124</sup>, im **Barnabasbrief** 6,3 (um 130) als Ort des Messias<sup>125</sup>; ebenso stellt die apokryphe **Ascensio Iesaiæ** 18.20 (um 150) Jerusalem als Ort des Wirkens und Sterbens Christi dar<sup>126</sup>. In der **Passah-Homilie** des Melito von Sardes (um 160) ist gleichfalls mehrfach von Jerusalem als dem Ort, in dessen Mitte Christus getötet wurde, die Rede<sup>127</sup>, darüber hinaus aber sieht dieser Text Jerusalem/Zion auch als Ausgangsstätte einer neuen Beziehung zwischen Gott und Menschen (Passah 7-8); in dieser Perspektive unterscheidet Melito zwischen dem irdischen und dem himmlischen Jerusalem, wobei es zu einer Abwertung der konkreten Stadt Jerusalem gegenüber der geistigen Größe Heilsort Jerusalem kommt (Passah 44-45)<sup>128</sup>. Der historische Ort und seine Bedeutung als Ort der Gottesbeziehung driften auseinander.

<sup>123</sup> Sehr häufig begegnet Jerusalem als reine Ortsangabe: diese Stellen tragen meist nichts zur Fragestellung bei und bleiben deshalb unberücksichtigt.

<sup>124</sup> Vgl. Apostolische Väter, Lindemann/Paulsen, 124f.

<sup>125</sup> Vgl. ebd., 38f; von Zion ist in dem zitierten Prophetenwort Jes 28,16 die Rede.

<sup>126</sup> Vgl. Neutestamentliche Apokryphen II., Schneemelcher, 467.

<sup>127</sup> Vgl. *Peri Pascha* 72; 93 und 95; vgl. Berger/Nord, Frühchristliche Schriften, 1311. 1315. griechischer Text: Perler, Zeile 523; 710; 712.

<sup>128</sup> Vgl. Berger/Nord, Frühchristliche Schriften, 1302; 1307; vgl. Perler, Zeile 45-67; 305-323.

Etwa aus der gleichen Zeit stammt die **Epistula Apostolorum**, die im 33. Abschnitt zwischen einem „Neuen Jerusalem“ (Offb 21,2) und Zion unterscheidet. Dieses „Neue Jerusalem“, das in Syrien seinen Anfang nimmt, bezeichnet eine kollektive Größe, nämlich die Kirche (EpAp 33,2), während mit Zion, dem Unterwerfung und Gefangenschaft angekündigt wird, das Geschick der Kollektivgröße Israel angedeutet ist. Mit Anspielung auf Jes 54,1 wird das „Neue Jerusalem“ weiblich figuriert; sie ist die *Unfruchtbare, die Kinder gebiert*, und wird als Tochter des (himmlischen) Vaters und als Braut Christi bezeichnet. Die neue Beziehung zwischen Gott und der Kirche aus den Völkern wird mit dem traditionellen Bildbereichen von Verwandtschaft und Brautschaft verbunden<sup>129</sup>.

Vom himmlischen Jerusalem als eschatologischer Größe, die geographisch in Pepuza (Phrygien) Realität wird, spricht eine **montanistische Prophetie** (um 160)<sup>130</sup>. Beim Apologeten **Theophilus von Antiochien, Ad Autolycum** II 31 (um 180) wird die Stadt Jerusalem als historische Größe wahrgenommen, als Wirkungsort des ersten wahren Priesters, Melchisedek, dem sie den älteren ihrer beiden Namen verdankt<sup>131</sup>.

<sup>129</sup> Epistula Apostolorum, 27f, vgl. Duensing; vgl. Berger/Nord, Frühchristliche Schriften, 1009. In Abschnitt 33 kündigt Jesus die Verfolgung der Kirche durch Paulus und dessen Bekehrung an und bemerkt zum Glauben des Apostels: „In diesem Glauben wird er stark sein, damit sich das Prophetenwort erfüllt: *Aus dem Land Syrien will ich beginnen ein neues Jerusalem zu berufen. Zion werde ich mir unterwerfen und gefangen nehmen. Die Unfruchtbare, die keine Kinder hatte, wird kinderreich werden. Die Tochter meines Vaters wird man sie nennen. Sie wird meine Braut sein.* Denn so war es der Wunsch Gottes, der mich gesandt hat“. - Dieses Prophetenwort ist fiktiv, es bindet gleichwohl eine Anspielung auf Jes 54,1 ein und erinnert in seiner Drohung gegen Zion an Kglg 2. Die Aussage erhält als Prophetenwort und als Ausspruch Jesu so doppelte Autorität. Zugleich stellt es ein markantes Bekenntnis zu Jesus, dem *Gesandten* Gottes dar, der als Gott und Gottessohn (vgl. 3,1) Herr der Schöpfung, der Geschichte und der Offenbarung ist (vgl. 3,3-10; 27): er hat durch die Propheten gesprochen, er entscheidet über Heil und Unheil; er verbindet sich mit dem *neuen Jerusalem*, der bislang *Unfruchtbaren* verwandtschaftlich (*Tochter meines Vaters*) und bräutlich (*meine Braut*). - Die Erfahrung, dass das *neue Jerusalem*, nämlich die Kirche, nicht mit *Zion* identisch ist, dass es außerhalb Israels Anfang nimmt, ist im Entstehungsmilieu dieses Textes so wichtig, dass sie mit höchster Autorität gestützt wird.

<sup>130</sup> Überliefert bei Epiphanius, *Panarion* IL 1,2-3; vgl. Apokryphen II, 486f.

<sup>131</sup> Theophilus, *ad Autol.*, vgl. Marcovich, 81-83; vgl. Leiti, Frühchristliche Apologeten II., BKV I 14. - In griechischen Texten findet sich die Stadt mit den Namen Ἱερουσαλημ und Ἱεροσόλυμα bezeichnet. Eine Reflexion dieser beiden Namen findet sich nach dem Referat des Origenes bei dem Gnostiker Herakleon (2. Hälfte 2. Jht), der Ἱερουσαλημ ebenfalls für den älteren Stadtnamen hält. Vgl. dazu unten Anm. 56 im Beitrag von H. König.

Auch die christlichen Teile der **Sibyllinischen Orakel** (vor 200) sehen in SibOr 1,395-399 die Stadt Jerusalem mit ihren historischen Verwüstungserfahrungen<sup>132</sup>, in SibOr 8,324f dagegen wird Zion weiblich figuriert und als „Tochter Zion“ angesprochen. Sie steht als kollektive Größe für die von Christus Erlösten und ist die Adressatin der prophetischen Verheißung der Befreiung, welche der auferstandene Sohn Gottes, der sanfte König, bewirkt<sup>133</sup>.

In den christlichen Teilen der Esra-Literatur (2. Jht.), namentlich in **5 Esra 2**, erscheint eine Stadtfrau<sup>134</sup> als Adressatin der prophetischen Rede. Sie wird als „Mutter der Söhne/Kinder“ vorgestellt, die ihre sündigen Kinder fortschickt und ihr Geschick beklagt und betrauert: „Ich bin verwitwet und verlassen“<sup>135</sup>. Die Weiblichkeitsmetaphorik erschließt auf der Bedeutungsebene die Beziehungsdynamik zwischen der Stadt und ihren Bewohnern („Geht, meine Söhne“) als Auflösung. Wegen des Bundesbruches kommt die Strafe Gottes über sie und ihre Kinder: Verwirrung und Plünderung, Unfruchtbarkeit, Zerstreung unter die Völker und Tilgung ihres Namens (5 Esr 2,5-6). Zu dieser verzweifelten Stadtfrau wird das „Reich Jerusalem“ (*regnum Hierusalem*) kontrastiert so wie das ehemalige „Israel“ zum künftigen Volk (5 Esr 1,35.37; 5 Esr 2,10). Jerusalem erscheint in diesem Zusammenhang als zukünftige Heilsgabe, die nicht Israel zukommt, sondern denen, die Gottes Volk sein werden („mein Volk“ 5 Esr 2,10). In der anschließenden Verheißung wird dieses „Reich Jerusalem“ wiederum weiblich figuriert als Mutter angesprochen und aufgefordert, ihre Kinder zu umarmen, aufzuziehen und zu stärken (5 Esr 2,14), bzw. als Amme die Kinder zu nähren und zu versorgen (5 Esr 2,25). Weiblichkeitmetaphorik bildet wiederum Beziehungsdynamik ab. Doch geht jetzt die Initiative nicht von der Frau aus sondern von Gott: Sie wird als Auserwählte angesprochen, der Hilfe zukommt (5 Esr 2,17f), der Rettung aus aller Bedrängnis verheißten wird (5 Esr 2,28-30) und die aufgefordert wird, sich ihrer Kinder anzunehmen (5 Esr 2,25.32)<sup>136</sup>. – **5 Esra** knüpft, vermittelt über das Buch Baruch, an die Stadtschelte und Stadtklage der alttestamentlichen Propheten an und verheißt der Stadtfrau ein doppeltes Schicksal, nämlich Verwüs-

<sup>132</sup> Vgl. Apokryphen II, 504.

<sup>133</sup> Vgl. Apokryphen II, 521.

<sup>134</sup> 5 Esra 2,6: „Lass Verwirrung über sie (Söhne) kommen und Plünderung über ihre Mutter“, Apokryphen II, 491. Vgl. Döpp, Zerstörung Jerusalems, 34f: er betont die judenchristliche Provenienz dieses Textes.

<sup>135</sup> 5 Esra 2,4; vgl. Apokryphen II, 490.

<sup>136</sup> Vgl. Apokryphen II, 491f.

tung und Rettung, dabei verbinden sich aber die Namen Jerusalem und Zion (5 Esr 2,42) nur mit dem neuen Gottesvolk aus den Völkern (5 Esr 2,10f.34). Die Heilsgestalt Jerusalem driftet von der konkreten Stadt mit ihrer Geschichte und ihrer Verwüstungserfahrung weg<sup>137</sup>. Sie wird allerdings nicht explizit mit der Kollektivgröße Kirche identifiziert, sondern mit denen, die tun, was Gott geboten hat (5 Esr 1,35; 5 Esr 2,20-23).

In den bisher erwähnten Texten taucht das Jerusalem/Zion-Motiv vereinzelt auf, und aufgrund der Überlieferungslage und den Datierungsunsicherheiten sind daraus schwer sichere Befunde zu erheben. Deshalb konzentriert sich die Untersuchung frühchristlicher Texte in dieser Studie auf diejenigen Autoren, in denen das Jerusalem-Motiv mehrfach auftaucht und somit präzisere Aussagen zu seiner Bedeutung und Funktion in der Theologie des 2. Jhts. zulässt, nämlich Justin, Irenäus und Clemens von Alexandrien. Hinzugenommen werden gnostische Quellen, weil sie Einfluss nehmen auf die Jerusalemkonzepte dieser Autoren

**Justin** nimmt in seinen **Apologien** und im **Dialog mit Tryphon** (150-160) Jerusalem vor allem als Sachgröße wahr. Er steht unter dem Eindruck des historischen Ereignisses der Verwüstung der Stadt und baut diese Erfahrung in sein chiliastisches Konzept des messianischen Reiches ein: Das Geschick der Stadt ist für ihn ein augenfälliges Faktum der Heilsgeschichte. Die in den von ihm rezipierten Prophetentexten erscheinenden Weiblichkeitsfigurationen für Jerusalem und Zion macht sich Justin für seine eschatologischen Perspektive kaum zunutze. In den Frauengestalten Jerusalem und Zion sieht er symbolisch die Beziehung zwischen Gott und der Kollektivgröße Volk dargestellt.

**Irenäus von Lyon**, dessen Schriften **Adversus Haereses** und **Epidexis** ab 180 entstanden, ist Zeuge dafür, dass die Verwendung der Jerusalem-Metapher und die Weiblichkeitsfiguration Jerusalems in gnostischen Konzepten eine beträchtliche Rolle spielt, und die Zurückhaltung der gnosiskritischen Theologen mit der Verwendung des Jerusalem-Motivs im gnostischen Mythos zusammenhängt. In seiner antignostischen Perspektive betont Irenäus die Wirklichkeit der Heilsgeschichte, die im Eschaton vollendet wird. Für ihn ist die Stadt Jerusalem mit ihrem Geschick so wahr und wirklich, wie Gott

<sup>137</sup> Döpp, Zerstörung Jerusalems, 32, erklärt, Israel werde als Mutter einer abtrünnigen Generation dargestellt, die trauert und getröstet wird. Die im Text vorhandene Bedeutungsdrift wird in dieser Feststellung nicht sichtbar.

wahr und wirklich ist. Dementsprechend steht für ihn die Sachgröße Stadt im Vordergrund und es liegt ihm wenig am metaphorischen Potential, das die prophetischen Weiblichkeitsmetaphern anbieten. Für ihn ist das neue, obere Jerusalem ein irdisch-reales Faktum der - chiliastisch gedachten - messianischen Herrschaft.

Was sich bei Irenäus als deutliche Kritik an der gnostischen Jerusalem - Deutung äußert, findet seine Bestätigung in **gnostischen Texten** aus Nag-Hammadi. Zwar sind diese Textzeugnisse in Urheberschaft und Datierung häufig unsicher (etliche zeigen Indizien, die ins 2. Jht. verweisen), sie belegen aber das, was Irenäus referiert, nämlich dass das gnostische Interesse an Jerusalem hauptsächlich auf die weiblich figurierte Gestalt zielt und Jerusalem spiritualisiert und hypostasiert in den gnostischen Sophiamythos eingeschrieben ist. Jerusalem gilt dabei als Name der niederen Sophia oder Achamoth, die als Mittlerin oder Mittelwesen zwischen dem geistigen Pleroma und dem psychisch-physischen Außen agiert und aufgrund ihrer Berührung mit dem geistigen Sein heilsrelevant ist. Die Spiritualisierung enthebt Jerusalem ihres Bezugs zu irdisch-realen Stadt.

Auch im Werk des **Clemens von Alexandrien**, insbesondere im **Paidagogos** und in den **Stromateis** (um 200), ist Jerusalem vor allem Sachgröße, ein historisches Faktum. Auch bei ihm zeigt sich eine Zurückhaltung in der Verwendung weiblicher Jerusalem - Metaphern, die mit seiner intensiven Auseinandersetzung mit gnostischer Theologie und der Jerusalem-Rezeption dort zusammenhängen dürfte. Eindeutig ausmachen lässt sich das deshalb nicht, weil Clemens gnostische Konzepte nicht polemisch referiert und dann abweist, sondern theologisch durchdenkt und richtigstellt. So zieht er die Hypostasierungstendenzen des gnostischen Mythos gleichsam auf einen Punkt zusammen und sieht im göttlichen Logos, dem Gottessohn und Christus, die eine geistige Hypostase, die für Welt, Schöpfung und Geschichte heilsrelevant ist; sie umfasst alle Namen und Funktionen innerhalb der Beziehung zwischen Gott und Welt. Als Metapher begegnet Jerusalem im ekklesiologischen Kontext, und zwar zugleich als geistig-jenseitige Größe, d.h. als Heilsort, als auch als gegenwärtige, sich liturgisch realisierende kollektive Größe, d.h. als Gemeinschaft der Kinder Gottes. Jerusalem ist Zielort und himmlische Heimat der Glaubenden; Jerusalem ist aber auch die Seele des glaubenden Menschen, insofern diese Tempel Gottes wird. Bei dieser anthropologischen Wendung der Jerusalem-Metapher auf die Seele des einzelnen Menschen, zu der Clemens von Philo inspiriert wird,

eröffnet sich ein weiterer Bedeutungsbereich für das weiblich figurier- te Jerusalem/Zion, der im 3. Jht. dann in der Exegese des Origenes und späterer Exegeten zur Entfaltung kommt.

### 3. Blicke in die pagane Umwelt

Wenn es sich auch nahelegt, die Entwicklung der weiblichen Figu- rierung der Stadt im jüdischen und christlichen Texten in der Zeit des ausgehenden 3. vorchristlichen Jahrhunderts bis in das 3. nach- christliche Jahrhundert als Rezeption, Fortentwicklung und Adaption alttestamentlicher Motive zu deuten und zu verstehen, darf die paga- ne Stadtychenvorstellung nicht außer Acht gelassen werden. Sie ist in hellenistischer und römischer Zeit v.a. im syrischen Kontext bzw. im östlichen Mittelmeerraum verbreitet.<sup>138</sup> Die Tyche kann man als das vergöttlichte Schicksal einer Stadt beschreiben. „Die Identität von Tyche und Stadt wird auf mannigfache Weise anschaulich ge- macht, vor allem durch die Mauerkrone. Ein besonders berühmtes Beispiel künstlerischer Darstellung ist die Tyche von Antiochien ..., die Beschirmerin und Schutzpatronin der Weltstadt am Orontes.“<sup>139</sup> Stadtychen finden wir häufig als Darstellungen auf Münzen der jeweiligen Stadt. Eine besonders hohe Dichte haben solche Münz- prägungen im syrischen Raum im 2. und 1. Jahrhundert v.Chr.<sup>140</sup> Wir finden sie aber auch in Palästina, u.a. in Askalon und Gaza.<sup>141</sup> So- wohl Meyer als auch Protting gehen davon aus, dass die Häufigkeit der Tychendarstellungen dieser Zeit auf die krisenhafte politische Si- tuation des seleukidischen Reiches zurückzuführen ist, gegen die auf die selbstbestimmende freie Stadt und auf die „Wirkungsmacht einer die Stadt schützende Instanz“ vertraut wurde.<sup>142</sup> In römischer Zeit ist im östlichen Mittelmeerraum eine breite Verehrung der Dea Roma zu

<sup>138</sup> Protting, Stadtyche; Meyer, Anthropomorphe Bilder, 169-178; Christof, Glück der Stadt.

<sup>139</sup> Stählin, Das Bild der Witwe, 11.

<sup>140</sup> Verwiesen sei auf die Münzen aus Antiochien und Seleukia Pieria: „In Seleukia Pieria taucht das Bild der Stadtyche mit Schleier unmittelbar auf den Aversen der ersten autonomen Großsilberprägungen der Stadt 105/04 v. Chr. auf und bleibt bis zum Ende der autonomen Prägung 84/83 v. Chr. der alleinige Aversstypus.“ (Prot- ting Stadtyche, 202.)

<sup>141</sup> Protting, Stadtyche, 159, 188-190; Meyer, Anthropomorphe Bilder, 169-178.

<sup>142</sup> Ebd., 169-174; Vgl. auch Protting, Stadtyche, 148-150.

verzeichnen.<sup>143</sup> Darüber hinaus wird auch die Verehrung der Tyche im syrisch-palästinischen Raum weiter gepflegt. So kann für Gerasa auf zwei Inschriften aus dem frühen 2. Jahrhundert n. Chr. verwiesen werden. Sie befanden sich auf Sockeln, die vermutlich das Bildnis der Stadtyche trugen. Die Inschriften beten für das Heil des Kaisers und der Herrin Heimatstadt, die mit der Tyche identisch ist.<sup>144</sup> Nach dem 2. jüdischen Krieg sind unter römischem Einfluss auch für Jerusalem, also für die römische Stadt Aelia Capitolina Stadtychendarstellungen belegt.<sup>145</sup>

Die auf der Ebene von Texten stattfindende Personifikation einer Stadt muss zwar von der als Göttin verehrten Stadtyche unterschieden werden, trotzdem besitzen die Stadtyche und die Stadtfrau eine vergleichbare Eigenständigkeit gegenüber der Stadt, gemeinsame Motive und ähnliche Funktionen. Das regelmäßig beigegebene Attribut der Mauerkrone zeichnet die Tyche als königliche Gestalt aus. Eine königliche Ausstattung erfährt auch die personifizierte Stadt Jerusalem in Bar 5,1-4 oder SibOr 5, 260-267. Wacker weist in ihrer Auslegung des Buches Baruch deshalb zu Recht auf die Stadtychen der paganen Umwelt hin. „Diese fast mythologisch wirkende Sicht auf Jerusalem ruht einerseits auf der hohen Bedeutung dieser Stadt und ihrer reichen Metaphorik bereits in der hebräischen Bibel. Zum anderen aber mag sie in einer Zeit, da im Umkreis Jerusalems hellenistische Städte in ihren Schutzgöttinnen personifiziert z. B. auf Münzprägungen erscheinen, auch noch einmal als eine spezifisch jüdische Weise angesehen werden, die kraftvolle Mythologie der Stadtgöttin aufzugreifen und zu integrieren.“<sup>146</sup> In 11QPs<sup>a</sup> 22,1-15 wird Jerusalem als Segensmittlerin verehrt, was sie in größte Nähe zur Glück spendenden und Wohlergehen garantierenden Stadtyche rückt.

<sup>143</sup> Reheußner, *Feminine Gemeindemetaphorik*, 242.

<sup>144</sup> Ebd., 145f; Hengel, *Die auserwählte Herrin*, 253f.

<sup>145</sup> Vgl. Meshorer, *Jewish coins*. Die Personifikation eines Landes findet sich auf den sog. römischen Judae capta-Münzen aus der Zeit nach 70 n. Chr., die Judäa als trauernde Frau unter einer Dattelpalme zeigen.

<sup>146</sup> Vgl. Wacker, *Das Buch Baruch*, 425.

# 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, Protrepticus/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 Henochobuch*, (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 Pseudepigraphen 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 Chrésiennes (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 - Theophilos, (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.

Theophilos von Antiochien, (ed.) Johann Leitl, *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, Pápa, 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 Laetitia*. 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 Identity in Joseph and Aseneth, 4 Ezra, the Apocalypse and The Shepherd 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 Reheußner, *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](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, *χρησ*, 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 <sup>2</sup>1999, 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 <sup>2</sup>1999, 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 2<sup>1</sup>999, 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.