

Subversive Erinnerung

Feministisch-kritische Lektüre von Mt 1–2 und Lk 1–2

ANDREA TASCHL-ERBER

I. Einleitung

Die sogenannten Kindheitserzählungen der Evangelien stellen ein eher vernachlässigtes Thema feministischer Exegese dar; im Unterschied zu den Osterüberlieferungen erhalten die Weihnachtstraditionen wenig Aufmerksamkeit. Wenn Maria, die Mutter Jesu, im Vergleich zu anderen neutestamentlichen Frauengestalten wie vor allem Maria von Magdala kaum im Mittelpunkt des Interesses neutestamentlicher Exegetinnen steht, wirft eine patriarchale Rezeptionsgeschichte hier ihre Schatten.¹

Angesichts der vergleichsweise hohen Zahl wichtiger weiblicher Figuren in den Evangelienanfängen des Mt und Lk erhebt sich jedoch die Frage nach ihren Rollenprofilen und dem darin enthaltenen Potential für heutige Aktualisierungen. Dazu bedarf es einer Dekonstruktion des patriarchalen Horizonts der Erzählwelt, welcher in der Auslegungsgeschichte maßgeblich die Deutungen bestimmte. Eine feministisch-kritische Lektüre untersucht, inwiefern die narrative Umsetzung der erzählten Ereignisse, die Wiederaufnahmen ersttestamentlicher Traditionen und die Charakterisierung der Figuren durch eine androzentrische Darstellung geprägt sind und

¹ Eine ausführliche exegetische Monographie zum neutestamentlichen Porträt Marias mit feministisch-kritischem Forschungsansatz steht aus. Siehe aber etwa Silke PETERSEN, „Maria aus Nazaret: Eine Geschichte der Verwandlung“, in Marinella PERRONI – Mercedes NAVARRO PUERTO (eds.), *Evangelien: Erzählungen und Geschichte* (Die Bibel und die Frauen: Eine exegetisch-kulturgeschichtliche Enzyklopädie 2.1; deutsche Ausgabe des auch in Englisch, Spanisch und Italienisch erscheinendes Bandes hg. v. Imtraud FISCHER und Andrea TASCHL-ERBER), Stuttgart: Kohlhammer, 2011, pp. 320–339 – Anders präsentiert sich die Situation in der Systematik, wo es mehrere Entwürfe feministischer Mariologie gibt (diese erweisen sich allerdings häufig eher als kreative Relecture denn als strikt textgebundene Auslegung); kritische Sichtung etwa bei Elisabeth SCHÜSSLER FIORENZA, *Jesus – Miriams Kind, Sophias Prophet: Kritische Anfragen feministischer Christologie*, Gütersloh: Christian Kaiser – Gütersloher Verlagshaus, 1997, pp. 244ff.

welche Geschlechterkonstruktionen dabei zu Tage treten.² Um neue Sichtweisen zu eröffnen und die ursprüngliche Kraft der weiblichen Rollenmodelle wieder wirksam werden zu lassen, ist es oft nötig, die Texte „gegen den Strich“ ihrer patriarchalen Perspektive und Interpretation zu lesen. Der Blick auf die Rezeptionen ersttestamentlicher Überlieferungen zeigt die Kontinuität frauenzentrierter Traditionen auf.

II. Mt 1–2

1. Feministisch-kritische Lektüre von Mt 1–2

Ein erster Vergleich zwischen Mt und Lk zeigt, dass in der mt Kindheitsgeschichte die Figur Josefs die Erzählung dominiert, während zumindest Lk 1 den Fokus auf Maria lenkt. Hat Mt also Material verwendet, das auf Josef hin zentriert war oder sich besser auf Josef beziehen ließ? Dies ist eine Genderfrage, die sich nicht nur historisch-kritisch beantworten lässt. Eine erste Durchsicht von Mt 1–2 verrät eine eindeutig androzentrische Perspektive des Erzählzusammenhangs.³

Zunächst stellt die patrilineare Genealogie Jesu in Mt 1.1–17 dessen davidische Herkunft über Josef sicher. Wenngleich V. 16 eine dissonante Note in das monotone Schema bringt und Maria eine zentrale Rolle zuspricht, korrigiert die anschließende Geburtserzählung (Mt 1.18–25) diese Perspektive wieder. Zwar ist zu Beginn die Aufmerksamkeit auf Maria gerichtet (V. 18), doch wird im Folgenden nicht ihre, sondern Josefs Sicht der Geschehnisse wiedergegeben (V. 19). Er wird als „gerecht“ charakterisiert, was die LeserInnen zur Identifikation anregt, und betrachtet sich als autorisiert für die Interpretation der Tora in Bezug auf seine Verlobte ohne ihre Beteiligung. Mitten in seinem Dilemma erscheint *ihm* im Traum ein Engel JHWHs (V. 20) und unterrichtet *ihn* über die geistgewirkte Empfängnis als Erfüllung der prophetischen Verheißung (V. 20–23). Maria erhält keine göttliche Offenbarung, ist nicht Subjekt, sondern bloß Objekt der Rede und Handlung. Gehorsam gegenüber der göttlichen Intervention

² Der vorliegende Beitrag nimmt seinen Ausgangspunkt in der in den Texten zu Tage tretenden theologisch (bzw. christologisch) motivierten erzählten Welt und betrachtet die Figuren in ihrer literarischen Funktionalität in der jeweiligen narrativen Gesamtdarstellung. Auf eine historisch-kritische Rekonstruktion etwaiger Vorstufen der kanonisch gewordenen Erzählungen wird bereits aufgrund deren spekulativen Charakters verzichtet.

³ Vgl. dazu Elaine WAINWRIGHT, „The Gospel of Matthew“, in Elisabeth SCHÜSSLER FIORENZA (ed.), *Searching the Scriptures: Volume Two: A Feminist Commentary*, New York: Crossroad, 1994, pp. 635–677: 641–644 (basierend auf ihrer Studie *Towards a Feminist Critical Reading of the Gospel according to Matthew* [BZNW 60], Berlin – New York, NY: de Gruyter, 1991).

nimmt Josef „seine Frau“ zu sich (V. 24). Er ist es, der dem Kind gemäß dem göttlichen Auftrag (V. 21) den Namen gibt (V. 25), wodurch Jesus zu seinem legitimen Sohn wird.

Auch in Mt 2 stehen männliche Figuren im Zentrum: die μάγοι, das gefährdete Kind⁴, König Herodes, die Hohenpriester und Schriftgelehrten, Josef, der Engel⁵, die getöteten Knaben, Herodes' Nachfolger Archelaus. Nur kurz wird in der Magierperikope auf Maria Bezug genommen (V. 11), die wie in Mt 1 rein passiv dargestellt wird. Den göttlichen Offenbarungen entsprechend, nimmt Josef jeweils „das Kind und seine Mutter“ (V. 13f.20f.), um nach Ägypten zu fliehen und zu gegebener Zeit wieder zurückzukehren. Beim Knabenmord (vgl. Ex 1.15–22) wird mit dem Schriftzitat der klagenden Rahel (Jer 31.15) freilich eine ersttestamentliche Frauenertradition aufgegriffen (V. 18);⁶ die Ahnfrau repräsentiert Betlehem (vgl. Gen 35.16–20) und ganz Israel.⁷

Der androzentrische Blickwinkel des Erzählers lädt die Lesenden zunächst zur Identifikation mit der hegemonialen Sichtweise ein, die Frauen marginalisiert, unsichtbar und stumm macht. Feministische Kritik und Dekonstruktion der auf männliche Figuren konzentrierten Erzählperspektive erlauben jedoch eine sich widersetzende Haltung bei der Lektüre („resistant reading“), welche angeleitet etwa durch Leerstellen, Spannungen und Brüche im Text nach hintergründiger Frauenpräsenz und zwischen den Zeilen verborgenen Informationen sucht. Gerade dieses „reading against the grain of the narrative“⁸, das subversive Substrukturen im mt Text zu

⁴ Vgl. die biblischen und außerbiblischen Parallelen zu verfolgten und geretteten Königskindern (siehe die eingefaltete Tabelle bei Ulrich LUZ, *Das Evangelium nach Matthäus: 1. Teilband: Mt 1–7* [EKKNT I/1]; Zürich – Neukirchen: Benziger – Neukirchener Verlag, ⁵2002). Die Traumvision Mirjams zu Mose in LAB 9.10 vergleicht Kerstin SCHIFFNER, *Lukas liest Exodus: Eine Untersuchung zur Aufnahme ersttestamentlicher Befreiungsgeschichte im lukanischen Werk als Schrift-Lektüre* (BWANT 172), Stuttgart: Kohlhammer, 2008, pp. 285–287, mit Lk 1,26–38.

⁵ Der Name Gabriel weckt männliche Konnotationen.

⁶ Dazu WAINWRIGHT, „Gospel“, p. 644: „This female imagery of the compassionate inconsolable mother provides a counterpoint to the extreme violence of the holocaust of the male children at the hands of the male ruler, Herodes. It evokes the ‘womb compassion’ of God that is imaged in the poem of Jeremiah (Jer 31:20) and is metaphorically linked to the female imagery of Matt 23:37, when Jesus Sophia as sorrowing mother laments the destruction of Jerusalem and of her children within it.“

⁷ Vgl. Irmtraud FISCHER, „Déjà-vu zum Erweis der Heilsrelevanz: Genderrelevante Rezeption der Hebräischen Bibel in den erzählenden Schriften des Neuen Testaments“, in PERRONI – NAVARRO PUERTO, *Evangelien*, pp. 74–98: 82.

⁸ WAINWRIGHT, „Gospel“, p. 644.

dechiffrieren versucht,⁹ vermag den Blick für die Kraft der durchscheinenden Frauentraditionen zu öffnen.

2. Die Stammmütter Jesu in der Mt Genealogie

Viermal wird im Stammbaum Jesu das streng patrilineare Schema „A zeugte (ἐγέννησεν) B“ durch die präpositionale Phrase ἐκ mit dem Genetiv unterbrochen (V. 3.5.6), um im Unterschied zur – differierenden – Genealogie in Lk 3.23–38 auch Mütter zu erwähnen: Tamar (vgl. Gen 38), Rahab (vgl. Jos 2; 6.17–25), Rut (vgl. das Buch Rut) und die in androzentrischer Weise als „die (Frau) des Urija“ bezeichnete Batseba (vgl. 2 Sam 11f.). Die Namen dieser „Stammmütter“ Jesu, welche die patriarchale Ordnung stören, evozieren ihre Geschichten, sodass sich die Frage erhebt, inwiefern sie die Erwähnung Marias am Ende vorbereiten.¹⁰

Gemeinsam ist den vier Frauen – zwei zunächst kinderlosen Witwen, einer Prostituierten und einer Ehebrecherin, die zur Witwe wird – ihre schwierige Situation in einer patriarchalen Welt, da sie aufgrund irregulärer Verbindungen Anklagen und Gefährdungen ausgesetzt sind. Durch männliche Figuren, die ihre Verantwortung übernehmen und/oder als Retter auftreten, erlangen sie schließlich samt ihren Kindern einen legitimen Status in der Gesellschaft und erhalten eine Zukunft. Gerade die riskanten Initiativen der Frauen garantieren freilich das Weiterlaufen der Bundesverheißungen. Auch wenn die patriarchale Sozialordnung als solche nicht angetastet wird, legen die Erzählungen doch eine gewisse Sensibilität für das davon verursachte Leid von Frauen offen, sodass ein patriarchatskritisches Moment ans Licht tritt:

Read from a feminist critical perspective, the Israelite foremothers' anomalous or dangerous situations certainly place them outside the patriarchal marriage or family structure, but in such a way that their position provides a challenge or a threat to this structure as their actions indicate. (...) While the patriarchal narrative quickly domesticates these

⁹ Der Text selbst liefert die Schlüssel für die feministisch-kritische Decodierung.

¹⁰ Dazu ausführlich Jane SCHABERG, *The Illegitimacy of Jesus: A Feminist Theological Interpretation of the Infancy Narratives*, Sheffield: Sheffield Academic Press, 1995 (Erstausgabe San Francisco: Harper & Row, 1987; anlässlich des 20-jährigen Bestehens erschien 2006 eine erweiterte Neuauflage bei Sheffield Phoenix Press), pp. 20–34, welche auch die jüdische Rezeptionsgeschichte der Frauenfiguren beleuchtet. Zur klassischen Qualifizierung der vier Frauen aus dem AT als „Sünderinnen“ im Kontrast zu Maria stellt Wim J.C. WEREN, „The Five Women in Matthew's Genealogy“, in *CBQ* 59 (1997), pp. 288–305: 288, richtig fest: „This interpretation is a classical example of an androcentric exegesis which associates women with sexuality, connects sexuality with sin, and shuts eyes to the far from irreproachable conduct of many men in the genealogy.“ Die Herkunft als Fremde (explizit bei Rut und Rahab; Batseba wird als Frau des Hetiters Urija vorgestellt; Tamar wird in der jüdischen Rezeptionsgeschichte zur Konvertitin) teilen die Stammmütter nicht mit Maria.

actions, they can also be seen to encode aspects of women's power. God's messianic plan unfolds in and through such power. The women's presence functions, therefore, as a critique of patriarchy and introduces a point of tension into the narrative that must guide the reader as the story unfolds.¹¹

Am außergewöhnlichen Schluss der Genealogie (V. 16) richtet sich ein entsprechender Fokus auf Maria:

Ἰακώβ δὲ ἐγέννησεν τὸν Ἰωσήφ τὸν ἄνδρα Μαρίας,
ἐξ ἧς ἐγεννήθη Ἰησοῦς ὁ λεγόμενος Χριστός.

Der Bruch des monotonen patrilinearen Schemas bei Josef, der zudem als Mann Marias vorgestellt wird (vgl. auch V. 19), verneint geradezu seine (biologische) Vaterschaft,¹² obwohl die davidische Abstammung Jesu über ihn nachgewiesen wird. Was es nun aber mit dieser Irregularität auf sich hat, klärt die folgende Erzählung in Mt 1.18ff.

3. Geistgewirkte Empfängnis einer Jungfrau – Rettung aus der Gefährdung

Die voreheliche Schwangerschaft Marias, ohne dass Josef der Vater ist, wie Mt 1.18 ausdrücklich festhält („bevor sie zusammengekommen waren“) und wie auch Josefs Erwägungen in V. 19 nahe legen, bringt jene in eine problematische Situation, da ihr nach dem Gesetz außer im Falle einer mutmaßlichen Vergewaltigung die Steinigung droht (siehe Dtn 22.13–29 sowie das Todesurteil über Tamar¹³ in Gen 38.24). Josef steht vor der Alternative, seine Verlobte öffentlich zu beschuldigen und sie damit zumindest der sozialen Ächtung preiszugeben (als Vergewaltigte¹⁴ oder Ehebre-

¹¹ WAINWRIGHT, „Gospel“, p. 643.

¹² An dieser Stelle bringt SCHABERG, *Illegitimacy*, p. 36, einen anderen menschlichen Vater ins Spiel, dessen Name verschwiegen sei. Ihre These einer illegitimen Herkunft Jesu aufgrund einer Vergewaltigung Marias (das historische Wissen darum sei in den frühchristlichen Gemeinden präsent gewesen und in den Kindheitsgeschichten von Mt und Lk auf verschiedene Weisen rezipiert worden) liefert reichlich Diskussionsstoff. Doch lässt sich aus der mythologischen Sprach- und Bilderwelt der biblischen Erzählungen mit ihrem christologischen Kerygma tatsächlich ein historischer Kern deduzieren? Wenngleich die historisch mögliche Vorstellung, dass Jesus einer unehelichen Verbindung entspross und Maria sich in problematischer Lage befand, im Vergleich zur Wirkungsgeschichte der Texte für viele Frauen stärkeres Identifikationspotential bietet, geht sie dennoch an der Zielrichtung der neutestamentlichen Erzählungen vorbei. – Dass Josefs Mutmaßung in Mt 1.19 durch eine göttliche Offenbarung korrigiert wird, mag freilich eine entsprechende Polemik außer Kraft setzen (wie auch der mt Osterzyklus auf bestehende Polemik reagiert: siehe Mt 27.62–66; 28.11–15); auch die lk Darstellung lässt apologetische Motive vermuten.

¹³ Offiziell gilt sie als Verlobte Schelas, weshalb auch ihr Schwiegervater zur Rechtsprechung aufgefordert wird.

¹⁴ Das weitere Schicksal des vergewaltigten verlobten Mädchens lässt Dtn 22 offen, während eine noch nicht Verlobte (zwecks ihrer sozialen Absicherung) die Frau ihres

cherin¹⁵; ob die gesetzliche Regelung der Todesstrafe damals tatsächlich konsequent praktiziert wurde, ist fraglich¹⁶), oder aber zu schweigen und sie entweder in sein Haus zu führen – oder die Verbindung still aufzulösen (vgl. Mt 1.19); doch auch in letzterem Fall wäre die schwangere Maria der Schande ausgesetzt.¹⁷

Die Zusatzinformation des allwissenden Erzählers, dass sie „aufgrund der heiligen Geistkraft“ (nicht: „vom heiligen Geist“) schwanger ist (V. 18), bestätigt der Engel Josef gegenüber: „das in ihr Hervorgebrachte nämlich ist aus der heiligen Geistkraft“ (V. 20). Ob Maria ohne natürlichen Zeugungsakt ein Kind empfangen hat, lässt der mt Text dabei im Grunde offen.¹⁸ Nach jüdischer Vorstellung wirkt die göttliche Schöpfungs- und Lebenskraft bei jeder Empfängnis (mit), insofern Gott den Mutterschoß einer Frau öffnet oder verschließt. Betont wird, dass das Kind gottgewollt ist, unter besonderem göttlichen Segen und in besonderer Beziehung zu Gott steht¹⁹ (anders sieht die Situation illegitimer Kinder z. B. in Weish 3.16–19; Sir 23.22–26 aus). Dass „der heilige Geist“ (im Griechischen ein Neutrum) als männliches Zeugungsprinzip eingetragen wird, verbietet sich schon deshalb, da „die Geistkraft“ im Hebräischen eine weibliche Größe ist (siehe bereits EvPhil 17a)²⁰. Impliziert ist aber vermutlich eine Schwan-

Vergewaltigers werden soll, welche dieser nicht entlassen darf. Laut Ex 22.15f. kommt dem Vater des Mädchens das Recht auf Widerspruch gegenüber der Verheiratung zu.

¹⁵ Da die Verlobung als erster Akt der Eheschließung in rechtlicher Hinsicht bereits eine eheliche Beziehung konstituiert, hat die Verlobte diesbezüglich den Status einer verheirateten Frau, auch wenn der zweite Akt der Heimführung der Braut durch den Ehemann noch aussteht.

¹⁶ Dazu Bill. 1.51f. In der prophetischen Literatur klingen auch andere möglichen Formen der Bestrafung an (jedoch in metaphorischen Kontexten), etwa öffentliche Bloßstellung: siehe z. B. Hos 2.4f.11f.

¹⁷ Ausführlich zur rechtlichen Situation (inklusive rabbinischem Material) SCHABERG, *Illegitimacy*, pp. 42–62.

¹⁸ SCHABERG, *Illegitimacy*, p. 67, plädiert für ein metaphorisches Verständnis der mt Aussagen: „They are more like than unlike the other statements of divine begetting.“ Zur hier dargestellten Empfängnis hält sie fest: „It is about a creative act of God that does not replace human paternity.“ (*Ibid.*)

¹⁹ Vgl. Rosemary RADFORD RUETHER, *Maria: Kirche in weiblicher Gestalt* (Kaiser-Traktate 48), München: Kaiser, 1980, p. 40: „Wie würden wir heute deutlich machen, daß jemand ‚vom Mutterleibe an‘ von Gott für eine besondere Aufgabe auserwählt ist?“

²⁰ „Einige sagten: ‚Maria ist schwanger geworden vom Heiligen Geist‘. Sie irren sich! Sie wissen nicht, was sie sagen! Wann wäre jemals ein Weib von einem Weibe schwanger geworden?“ (NHC II, p. 55.23–27.) Zitiert aus Hans-Martin SCHENKE (ed.), *Das Philippus-Evangelium (Nag-Hammadi-Codex II,3)* (TU 143), Berlin: Akademie Verlag, 1997, p. 23. Auch Luise SCHOTTROFF, „Marias Leben und Marias Prophetien – Menschwerdung der Gerechtigkeit Gottes“, in DIES. – Johannes THIELE (eds.), *Gotteslehrerinnen*. Stuttgart: Kreuz-Verlag, 1989, pp. 35–45: 38, unterstreicht: „Das Kind der Maria ist nicht vom Geist gezeugt, sondern vom Geist *erschaffen*, zum Leben erweckt.“

gerschaft *ohne* Zeugung.²¹ Einer wunderbaren geistgewirkten Schwangerschaft ohne Zeugung durch einen irdischen (allerdings auch nicht himmlischen)²² Vater wohnt jedoch patriarchatskritische Sprengkraft inne, sodass hier ein subversiver Aspekt im androzentrisch geprägten Erzählrahmen ans Licht tritt.²³

Mt 1,21

τέξεται δὲ υἱὸν
καὶ καλέσει τὸ ὄνομα αὐτοῦ
Ἰησοῦν,
αὐτὸς γὰρ σώσει τὸν λαὸν αὐτοῦ
ἀπὸ τῶν ἀμαρτιῶν αὐτῶν.

Mt 1,23 = Jes 7,14 LXX

Ἰδοὺ ἡ παρθένος ἐν γαστρὶ ἕξει
καὶ τέξεται υἱόν,
καὶ καλέσουσιν τὸ ὄνομα αὐτοῦ
Ἑμμανουήλ,
ὃ ἔστιν μεθερμηνεύμενον
Μεθ' ἡμῶν ὁ θεός.

Das erste Erfüllungszitat, mit dem Mt das Erzählte illustriert, richtet die Aufmerksamkeit nicht primär auf den Modus der Empfängnis Jesu, sondern auf die Bedeutung seiner Geburt. Der Terminus ἡ παρθένος in der LXX-Version von Jes 7,14 (als Wiedergabe von *הַלְוָיָהּ* im hebräischen Text, gegenüber dem adäquateren Äquivalent *νεάνις*²⁴) muss nicht „die Jungfrau“ im biologischen Sinn bedeuten²⁵ (siehe etwa die vergewaltigte Dina in Gen 34,3 LXX) und auch im mt Kontext nicht notwendigerweise auf eine jungfräuliche Empfängnis anspielen; freilich handelt es sich auch nicht um eine reguläre Schwangerschaft einer verheirateten Frau. Herausgestellt wird der davidische und göttliche Ursprung des außerhalb der patriarchalen Ordnung empfangenen Kindes, in dem sich Gottes Gegenwart

²¹ Zum Vorstellungshorizont siehe etwa auch die Erzählung der wunderbaren Empfängnis und Geburt Melchisedeks durch die alte, unfruchtbare Sopanima in Hen(sI) 71 oder die bei Philo – allerdings in allegorisierenden Kontexten – belegte Idee jungfräulicher Empfängnis aufgrund göttlicher Zeugung (z. B. *De posteritate Caini* 134; *De cherubim* 44–50: ersttestamentliche Frauenfiguren wie Sara, Lea, Rebekka, Zippora stehen für die weiblich konnotierte, jungfräuliche Seele, die sich durch τὰ θεῖα σπέρματα befruchten lässt und von Gott schwanger wird).

²² Hingegen nehmen Philo metaphorische Sprachbilder direkte Anleihen beim männlichen Zeugungsakt.

²³ Vgl. Luise SCHOTTRUFF, *Lydias ungeduldige Schwestern: Feministische Sozialgeschichte des frühen Christentums*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1994, p. 293: „Gemessen an der Bedeutung männlicher Zeugung im Patriarchat und der Rolle des Vaters als des zentralen Machtträgers im Himmel und auf Erden ist diese Legende nur kühn zu nennen.“

²⁴ So bei Aquila, Symmachus, Theodotion.

²⁵ Vgl. auch Raymond E. BROWN, *The Birth of the Messiah: A Commentary on the Infancy Narratives in the Gospels of Matthew and Luke: New Updated Edition* (ABRL), New York, NY: Doubleday, 1993, p. 148, n. 45 – wengleich er für die LXX hier diese Lesart bevorzugt (jedoch nicht im Sinne einer jungfräulichen Empfängnis: vgl. *ibid.*, 148f.). Häufig verweist der nicht eindeutig determinierte Begriff einfach auf einen sozialen Status, differierend gegenüber einer – verheirateten – γυναίκα.

manifestiert (als „Immanuel“/„Gott mit uns“), damit – wie Maria und ihr Sohn – das Volk gerettet wird.

III. Lk 1–2

1. Zeit der Mütter?

Aufgrund der weit stärker entfalteten Rollenprofile von Frauenfiguren bietet das Eröffnungskapitel von Lk mehr Ansatzpunkte für eine feministische Rezeption. Die Konstellation der Figuren lädt zum Vergleich ein: Zunächst tritt das Ehepaar Elisabet und Zacharias in den Blick, durch die parallele Angelophanie erweisen sich jedoch auch Zacharias und Maria als „gegendertes“ Figurenpaar.²⁶ Darüber hinaus richtet sich die Aufmerksamkeit auf die Konfiguration von Elisabet und Maria, deren Geschichten verwoben sind und sich in ihrer Begegnungsszene kreuzen.²⁷ Die in der Rezeptionsgeschichte verblasste Elisabet spielt in Lk 1 eine zentrale Rolle, insofern anhand ihrer Figur die einzelnen Szenen verknüpft sind.²⁸ Doch obwohl die weiblichen Erzählfiguren bei Lk weit mehr Raum erhalten, treten auch hier Ambivalenzen zu Tage.

(a) Lk 1.5–25: Zacharias verstummt und Elisabet wird schwanger

Nach dem Proömium (Lk 1.1–4) setzt der 1k Erzählzyklus mit der Vorstellung eines toratreuen²⁹, kinderlosen alten Ehepaares ein (V. 5–7), des Priesters Zacharias und seiner Frau Elisabet (ebenfalls aaronitischer Her-

²⁶ Vgl. auch Turid Karlsen SEIM, *The Double Message: Patterns of Gender in Luke-Acts* (Studies of the New Testament and Its World), Edinburgh: T&T Clark, 1994, p. 15. Dagegen erhält die Figur Josefs hier kaum Profil.

²⁷ Die parallelen Sequenzen zu Lk 1–2 zielen auf eine Gegenüberstellung der Söhne, Johannes und Jesus. Auf der Erzählebühne von Lk 1 treten allerdings ihre Mütter in den Vordergrund.

²⁸ Die Geburtsankündigung an Zacharias kulminiert in Elisabets Deutung ihrer Schwangerschaft; diese dient wiederum in der Geburtsankündigung an Maria als Zeichen. Daraufhin kommt es zur Begegnung der beiden Frauen. Die abschließende Szene bildet Elisabets Entbindung mit dem Disput über den Namen des neu geborenen Sohnes. Eine ausführliche Darstellung zu Elisabet bietet Claudia JANSSEN, *Elisabet und Hanna: Zwei widerständige alte Frauen in neutestamentlicher Zeit: Eine sozialgeschichtliche Untersuchung*, Mainz: Grünewald, 1998.

²⁹ Die als toratreu und „gerecht“ charakterisierten Figuren des Josef bei Mt sowie Elisabets, Simeons und Hannas bei Lk, welche die Rolle Jesu (und seiner Mutter) akzeptieren, stellen die jüdische Kontinuität heraus (die Beschneidung Jesu und das Reinigungsopfer in Lk 2 weisen auch dessen Eltern als toratreu aus). Im Vergleich zur bekannten Figur Marias (siehe die knappe Einführung in V. 27) holt Lk bei der Charakterisierung von Zacharias und Elisabet weiter aus.

kunft), welche als unfruchtbar bezeichnet wird (vgl. Abraham und Sara³⁰; die Unfruchtbarkeit verbindet Elisabet weiters mit Rebekka, Rahel, der namenlos bleibenden Frau des Manoach, der Mutter Simsons, und Hanna, der Mutter Samuels).³¹ Danach konzentriert sich die Erzählung zunächst auf Zacharias. Während des Tempeldienstes, „at the most sacred moment of his closest communication with God“³², verkündet *ihm* ein Engel JHWHs, dass *sein* Gebet erhört worden sei (vgl. Gen 25.21: Isaak und Rebekka) und *ihm* seine Frau einen Sohn gebären werde, dem *er* den Namen Johannes geben solle (vgl. die Geburtsankündigung Isaaks an Abraham in Gen 17.19); große Freude werde *ihm* zuteil werden (V. 13f.). Auch die weiteren Prophezeiungen über diesen Sohn offenbaren eine androzentrische Perspektive: Es ist von Söhnen und Vätern sowie Elija die Rede (V. 16f.);³³ mit dem endzeitlichen Propheten richtet sich der Blick auf die Zukunft des Volkes, der Fokus verschiebt sich von der Elterngeneration auf die Kinder.

Doch Zacharias begegnet der Ankündigung mit Skepsis (welche sich für die Leserinnen aufgrund der ihnen vorher gegebenen Informationen durchaus als begründet darstellt), vergleichbar derjenigen Abrahams und Saras gegenüber Gottes Bundesverheißungen (siehe Gen 15.8; 18.12f.).³⁴ Freilich ist eine Zeichenforderung in den Evangelien negativ konnotiert und verweist auf Unglauben. Gerade als Priester im Tempel sollte Zacharias zudem Gottes Offenbarung und Macht vertrauen.³⁵ Seine Frage nach einem Zeichen (V. 18) wird erfüllt, indem ihn der Engel wegen seines mangelnden Glaubens bis zum Eintreten der Verheißungen mit Stummheit straft; skeptisch gegenüber der göttlichen Offenbarung, ist er nicht mehr in der

³⁰ Siehe die Anknüpfung an Gen 11.30; 18.11–13 in Lk 1.7,18,36.

³¹ Zur Charakterisierung als *στειρα* vgl. Gen 25.,21; 29.31; Ri 13.2f.

³² Brigitte KAHL, „Reading Luke against Luke: Non-Uniformity of Text, Hermeneutics of Conspiracy and the ‚Scriptural Principle‘ in Luke 1“, in Amy-Jill LEVINE – Marianne BLICKENSTAFF (eds.), *A Feminist Companion to Luke* (Feminist Companion to the New Testament and Early Christian Writings 3), London: Sheffield Academic Press, 2002, pp. 70–88: 78f.

³³ Josef Vlcek KOZAR, „Reading the Opening Chapter of Luke from a Feminist Perspective“, in Harold C. WASHINGTON – Susan Lochrie GRAHAM – Pamela THIMMES (eds.), *Escaping Eden: New Feminist Perspectives on the Bible* (Biblical Seminar Series 65), Sheffield: Sheffield Academic Press, 1998, pp. 53–68: 57, beschreibt dies als „strong male imagery“.

³⁴ Vgl. auch Gideons Einwand sowie seine Bitte um ein Zeichen in Ri 6.15,17; ferner Ex 3.11f.; Jer 1.6.

³⁵ Ähnlich Sharon H. RINGE, *Luke* (Westminster Bible Companion), Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 1995, p. 29f.; Arie TROOST, „Elisabeth and Mary – Naomi and Ruth: Gender-Response Criticism in Luke 1–2“, in Athalya BRENNER (ed.), *A Feminist Companion to the Hebrew Bible in the New Testament* (FCB 10), Sheffield: Sheffield Academic Press, 1996, pp. 159–196: 170.

Lage, diese zu kommunizieren.³⁶ Damit vollzieht sich jedoch ein Perspektivenwechsel: Das vom Engel verordnete Schweigen des Zacharias gibt Elisabet (und in weiterer Folge Maria) Raum, die Rede- und Handlungsinitiative zu ergreifen.³⁷ Die „Zeit der Väter“ wird durch eine „Zeit der Mütter“ abgelöst, statt der politischen (vgl. V. 5) und kultischen Chronologie (vgl. V. 8–10) liefert jetzt die Schwangerschaft Elisabets den zeitlichen Rahmen für die Ereignisse.³⁸

In Elisabets Empfängnis (V. 24) manifestiert sich bald darauf eine erste Erfüllung der Verheißungen. Ihre Rede (V. 25) eröffnet nun einen Einblick in *ihre* Sichtweise der Geschehnisse. Im Kontrast zu Zacharias deutet sie – wie Lea³⁹ und Rahel⁴⁰ – ihre Schwangerschaft als Handeln Gottes (οὐτως μοι πεποίηκεν κύριος), der sie aus ihrer leidvollen Situation sozialer Diskriminierung und Demütigung befreit habe (ἐν ἡμέραις αἷς ἐπέιδεν ἀφελεῖν ὄνειδος μου ἐν ἀνθρώποις: die gesellschaftskritische Note ist zu beachten). Ihre prägnant versprachlichte Gotteserfahrung⁴¹ nimmt bereits einen Grundgedanken des *Magnificats* vorweg.

(b) Lk 1,26–38: „Freu dich, von Gnade Erfüllte, Gott ist mit dir“

Die parallel komponierte Geburtsankündigung durch den Boten Gottes erweist aber insbesondere Maria als Antitypos gegenüber Zacharias:

³⁶ Anders Elisabet in V. 25.42–45 (καὶ ἀνεφώνησεν κραυγῇ μεγάλη ...).60. In Ez 3.26 aufgrund des widerspenstigen Volkes.

³⁷ Ähnlich beobachtet TROOST, „Elisabeth“, p. 166, aus narratologischer Perspektive: „Both Elisabeth and Mary are strongly marked as independently acting subjects, especially when compared to Zachariah and Joseph.“

³⁸ Brigitte KAHL, deren Fokus auf die Kategorie der Zeit gerichtet ist, spricht von einem „dramatic time-break within the text“ (DIES., „Reading“, p. 78; ihre bereits in DIES., *Armenevangelium und Heiden-evangelium: „Sola scriptura“ und die ökumenische Traditionsproblematik im Lichte von Väterkonflikt und Väterkonsens bei Lk*, Berlin: Evangelische Verlagsanstalt, 1987, dargelegten Thesen präsentiert sie hier ausgehend von einem stärker narratologisch orientierten Ansatz); sie differenziert „time of the fathers“ – „time of the mothers“ – „time of the son“ (siehe etwa das Schema *ibid.*, p. 82): „Whereas the time of the fathers [A] is marked negatively as ‘closed time’ by childlessness, so futurelessness, and by unbelief (non-B), the time of the son is the time of the messianic new beginning to be initiated by John (B). From this collision emerges a nine-month-long countertime of the mothers (non-A) which, at the same moment, is the penalty time of the father’s learning. (...) The time of the promised son ... can begin only after this anti-patriarchal break of time ...“ (*ibid.*, p. 83).

³⁹ Siehe Gen 29,32 LXX: Διότι εἶδέν μου κύριος τὴν ταπεινώσιν ... (vgl. Lk 1.48).

⁴⁰ Siehe Gen 30,23 LXX: Ἀφείλεν ὁ θεός μου τὸ ὄνειδος ...

⁴¹ In diesem Sinn interpretiert Luzia SUTTER REHMANN, „Der Glanz der Schekhinah und Elisabets Verhüllung (Lukas 1.24)“, in *lectio difficilior* 1/2005: <http://www.lectio.unibe.ch>, auch die Notiz, dass sich Elisabet 5 Monate verbirgt (V. 24), insofern sie auf die Vorstellung der Verhüllung bei einer Gotteserscheinung hinweist.

| Strukturelemente ⁴² | Zacharias | Maria |
|--------------------------------|--|--|
| Engelerscheinung (Gruß) | 11 ὤφθη δὲ αὐτῷ ἄγγελος κυρίου ἑστὼς ἐκ δεξιῶν τοῦ θουσιαστηρίου τοῦ θυμιάματος. | 28 καὶ εἰσελθὼν πρὸς αὐτὴν εἶπεν χαῖρε ⁴⁵ , κεχαριτωμένη, ὁ κύριος μετὰ σοῦ ⁴⁶ . |
| Reaktion | 12 καὶ ἐταράχθη Ζαχαρίας ἰδὼν, καὶ φόβος ἐπέπεσεν ἐπ' αὐτόν. | 29 ἡ δὲ ἐπὶ τῷ λόγῳ διεταράχθη καὶ διελογίζετο ποταπὸς εἶη ὁ ἀσπασμὸς οὗτος. |
| Redeeinleitung Engel | 13 εἶπεν δὲ πρὸς αὐτόν ὁ ἄγγελος | 30 καὶ εἶπεν ὁ ἄγγελος αὐτῇ: |
| Trostformel, Name Begründung | μη φοβοῦ, Ζαχαρία, διότι εἰσηκούσθη ἡ δέησίς σου, | μη φοβοῦ, Μαριάμ, εὖρες γὰρ χάριν παρὰ τῷ θεῷ |
| Geburtsankündigung | καὶ ἡ γυνὴ σου Ἐλισάβητ γεννήσει υἱόν σοι, | 31 καὶ ἰδοὺ συλλήμψη ἐν γαστρὶ καὶ τέξῃ υἱόν, |
| Name des Sohnes | καὶ καλέσεις τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἰωάννην. ⁴³ | καὶ καλέσεις τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἰησοῦν. ⁴⁷ |
| (Freude) | 14 καὶ ἔσται χαρὰ σοι καὶ ἀγαλλίασις, καὶ πολλοὶ ἐπὶ τῇ γενέσει αὐτοῦ χαρήσονται. | (siehe aber oben χαῖρε und V. 47: ἠγαλλίασεν τὸ πνεῦμά μου ...) |
| dessen Bedeutung | 15 ἔσται γὰρ μέγας ἐνώπιον [τοῦ] κυρίου ... | 32 οὗτος ἔσται μέγας καὶ υἱὸς ὑψίστου κληθήσεται ... |
| Redeeinleitung Z./M. | 18 καὶ εἶπεν Ζαχαρίας πρὸς τὸν ἄγγελον | 34 εἶπεν δὲ Μαριάμ πρὸς τὸν ἄγγελον |
| Frage Begründung | κατὰ τί γνώσομαι ⁴⁴ τοῦτο; ἐγὼ γὰρ εἰμι πρεσβύτης καὶ ἡ γυνὴ μου προβεβηκυῖα ἐν ταῖς ἡμέραις αὐτῆς. | πῶς ⁴⁸ ἔσται τοῦτο, ἐπεὶ ἄνδρα οὐ γινώσκω; ⁴⁹ |

⁴² Wörtliche Übereinstimmungen sind kursiv gekennzeichnet, die Klammern verweisen auf das Fehlen des Elements in der Parallelszene. – Zur Gattung der Geburtsankündigung gehören auch eine Exposition bezüglich der Familienverhältnisse zu Beginn und die narrative Realisierung der Verheißungen im Anschluss; vgl. Dieter ZELLER, „Die Ankündigung der Geburt – Wandlungen einer Gattung“, in Rudolf PESCH (ed.), *Zur Theologie der Kindheitsgeschichten: Der heutige Stand der Exegese* (Schriftenreihe der Katholischen Akademie der Erzdiözese Freiburg), München: Schnell & Steiner, 1981, pp. 27–48.

⁴³ Vgl. Gen 17.19 (Geburtsankündigung an Abraham).

⁴⁴ Vgl. Gen 15.8 LXX (Abraham).

⁴⁵ Vgl. die LXX-Version von Zef 3.14; Sach 9.9 (jeweils unmittelbar an „Tochter Zion“ adressiert); Joel 2.21 (außerdem Kgl 4.21: „Tochter Edom“).

⁴⁶ Vgl. Ri 6.12 (Gideon); Ex 3.12 (Mose). Auch Elemente der Gattung „Berufungsgeschichte“ fließen ein; vgl. ZELLER, „Ankündigung“, p. 46, sowie Bea WYLER, „Mary's Call“, in BRENNER, *Companion*, pp. 136–148.

⁴⁷ Vgl. neben Jes 7.14 die Geburtsankündigungen in Gen 16.11 (Hagar); Ri 13.3 (Mutter Simsons). Während insbesondere Elisabet in der Tradition der unfruchtbaren „Matriarchinnen“ steht, verbindet Marias ταπεινώσις sie eher mit Hagar und Lea.

⁴⁸ Vgl. 1 Sam 16.2; ferner Ri 6.15.

⁴⁹ Vgl. die Charakterisierung Rebekkas in Gen 24.16 (zu παρθένος siehe auch Gen 24.14/Lk 1.27).

| Strukturelemente | Zacharias | Maria |
|----------------------|--|---|
| Antwort des Engels | 19 <i>καὶ ἀποκριθεὶς ὁ ἄγγελος εἶπεν αὐτῷ·</i> | 35 <i>καὶ ἀποκριθεὶς ὁ ἄγγελος εἶπεν αὐτῇ·</i> |
| Bekräftigung | ἐγὼ εἰμι Γαβριὴλ ὁ παρεστηκὸς ἐνώπιον τοῦ θεοῦ, καὶ ἀπεστάλην λαλῆσαι πρὸς σέ καὶ εὐαγγελισασθαί σοι ταῦτα· | πνεῦμα ἅγιον ἐπελεύσεται ἐπὶ σέ, καὶ δύνამις ὑψίστου ἐπισκιάσει σοι· διὸ καὶ τὸ γεννώμενον ἅγιον κληθήσεται, υἱὸς θεοῦ. |
| Zeichen | 20 <i>καὶ ἰδοὺ ἔση σιωπῶν καὶ μὴ δυνάμενος λαλῆσαι ἄχρι ἧς ἡμέρας γένηται ταῦτα, ἀνθ' ὧν οὐκ ἐπίστευσας τοῖς λόγοις μου, οἷτινες πληρωθήσονται εἰς τὸν καιρὸν αὐτῶν.</i> | 36 <i>καὶ ἰδοὺ Ἑλισάβετ ἡ συγγενὴς σου καὶ αὐτῇ συνείληφεν υἱὸν ἐν γήρει αὐτῆς,⁵⁰ καὶ οὗτος μὴν ἕκτος ἐστὶν αὐτῇ τῇ καλουμένῃ στείρα· 37 ὅτι οὐκ ἀδυνατήσεται παρὰ τοῦ θεοῦ πᾶν ῥῆμα. 38 εἶπεν δὲ Μαριάμ, Ἰδοὺ ἡ δούλη⁵¹ κυρίου· γένοιτό μοι κατὰ τὸ ῥῆμά σου. καὶ ἀπήλθεν ἀπ' αὐτῆς ὁ ἄγγελος.</i> |
| (Zustimmung) | | |
| (Weggang des Engels) | | |

In der an *Maria* (und nicht *Josef*, der nur in V. 27 einmal kurz erwähnt wird)⁵² ergehenden Ankündigung Gabriels, dass sie einen Sohn empfangen und gebären werde, dem *sie* den Namen *Jesus* geben solle (V. 31), zeigt sich bei dessen Ausführungen über ihren Sohn ebenfalls eine männliche Perspektive: Er werde „Sohn des Höchsten“ genannt werden, Gott werde ihm „den Thron seines Vaters David“ geben, in Ewigkeit werde er über „das Haus Jakob“ herrschen (V. 32f.; vgl. die Natansverheißung in 2 Sam 7). Im Vergleich zu Zacharias reagiert Maria fragend-überlegend („Wie wird⁵³ das sein ...?“; V. 34; siehe schon ihr Nachdenken über die Anrede durch den Engel in V. 27), aber offenbar nicht mit ungläubig-zweifelndem Unterton (V. 34). Da Elisabet sich bisher verborgen hat⁵⁴, kann ihre Schwangerschaft nun für Maria als Zeichen dienen (V. 36f.). Während Zacharias infolge seines Scheiterns verstummt, gibt Maria, die sich als δούλη κυρίου, „Sklavin JHWHs“⁵⁵ (weibliches Pendant zu den ersttesta-

⁵⁰ Vgl. auch die Bezugnahme auf Saras späte Geburt in Gen 24.36.

⁵¹ Vgl. 1 Sam 25.41 (Abigajil).

⁵² Freilich wird sie zunächst als Verlobte des Davididen Josef vorgestellt, bevor ihr Name genannt wird.

⁵³ Das Futur kann jedoch auch Funktionen des potentialen Optativs übernehmen (vgl. Friedrich BLASS – Albert DEBRUNNER – Friedrich REHKOPF, *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, ¹⁷1990, § 385, n. 1).

⁵⁴ Ähnlich verbirgt sich in Hen(sl) 71 Sopanima, als sie ihre Schwangerschaft merkt (hier explizit aus Scham).

⁵⁵ Nicht geschlechtsspezifische Unterwürfigkeit und demütiger Gehorsam stehen im Vordergrund, wie eine auf die Unterordnung von Frauen zielende Rezeptionsgeschichte

mentlichen „Gottesknechten“), bezeichnet, mit ihrem berühmten *fiat* eine selbstständige, risikobereite und vertrauensvolle Zustimmung (V. 38).⁵⁶ Damit erweist sie sich nicht einfach als passives Objekt – weder menschlichen noch göttlichen Handelns –, sondern wirkt aktiv am Heilsplan Gottes mit. Die Geburtsankündigung ist in ihre Berufung eingebettet.⁵⁷ So richtet sich auf der *Erzählebene* ein zentraler Fokus auf die Figur *Marias*, während *thematisch* das „Christologumenon“ der geistgewirkten Empfängnis *Jesu* im Mittelpunkt steht.⁵⁸

Auch bei Lk tritt nicht *explizit* die Vorstellung einer jungfräulichen Empfängnis und Geburt zu Tage.⁵⁹ Umschreibende Bilder heben eine besondere göttliche Intervention bei Marias Schwangerschaft hervor, aufgrund welcher das Kind „heilig, Sohn Gottes genannt werden wird“ (V. 35), ohne deren Form zu konkretisieren.⁶⁰ Betont wird ein außergewöhnliches Wirken der schöpferischen Kraft Gottes (die ja in jeglicher Empfängnis impliziert ist) – doch zugleich auch ein *außernatürliches* (an natürlicher Zeugung und Empfängnis vorbei)? Nahe zu legen scheint dies freilich für die Vorstellungswelt des Textes⁶¹ die interessanteste LXX-Belegstelle für

betonte. Hier liegt ein klassisches Beispiel für einen Genderbias in Form geschlechtsbezogener Interpretationen vor. Vgl. in der LXX das männliche Äquivalent eines δούλος κυρίου, etwa für Mose, Josua, David, Salomo, Propheten, Abraham, Isaak und Jakob/Israel. Siehe auch Lk 2.29 (Simeon). Interessant ist außerdem die Ik Version des Zitats von Joel 3,2 in Apg 2.18: καὶ γε ἐπὶ τοὺς δούλους μου καὶ ἐπὶ τὰς δούλας μου ἐν ταῖς ἡμέραις ἐκείναις ἔκχεώ ἀπὸ τοῦ πνεύματος μου, καὶ προφητεύσουσιν. Vgl. ferner Apg 4.29; 16.17. – Herrschaftskritik sieht darin SCHIFFNER, *Lukas*, p. 279, n. 426: „Die konnotative Doppelbewegung zwischen Rechtlosigkeit und besonderer Nähe zu Gott, damit also der Absage an jede Form der Herrschaft von Menschen über Menschen, war den ersten Rezipientinnen und Rezipienten vermutlich noch vertraut.“ SklavIn (nur) von Gott – und von niemandem sonst – zu sein (vgl. z. B. Lev 25.55), bedeutet auch eine politische Ansage. – FISCHER, „Djè-à-vu“, p. 80, weist darauf hin, dass die Selbstbezeichnung als „Sklave“/„Sklavin“ „aus dem diplomatischen Code entnommen“ ist; im höfischen Kontext wird damit das Gegenüber geehrt.

⁵⁶ SCHABERG, *Illegitimacy*, pp. 133–135, schlägt eine Brücke zu Lk 22.42. Siehe aber auch etwa Jes 6.8.

⁵⁷ Walter RADL, *Der Ursprung Jesu: Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zu Lukas 1–2* (Herders Biblische Studien 7), Freiburg i. Br.: Herder, 1996, p. 281, spricht von einer „Verschränkung von Geburtsankündigung und Berufung, genauer: Geburtsankündigung und Erwählung“. Siehe auch SCHABERG, *Illegitimacy*, pp. 128–132, sowie WYLER, „Call“.

⁵⁸ Vgl. Ulrich WILCKENS, „Empfangen vom Heiligen Geist, geboren aus der Jungfrau Maria – Lk 1.26–38“, in PESCH, *Theologie*, pp. 49–73: 68.

⁵⁹ Es ist nicht davon die Rede, dass Maria παρθένος bleibt (zupal sich die Ankündigung des Engels auch auf eine zukünftig eintretende Schwangerschaft bezieht).

⁶⁰ Gottes Gegenwart sagt Gabriel Maria bereits in V. 28 zu.

⁶¹ Erstes Indiz ist bereits, dass die verlobte Maria bezüglich einer für die *Zukunft* vorausgesagten Empfängnis nachfragt (V. 34). Vgl. außerdem Lk 3.23 (ὄν υἱός, ὡς ἐνομιζέτεο, Ἰωσήφ ...). „Verdächtig“ scheint ferner die Rolle Gabriels – so PETERSEN,

die auf Maria kommende Geistkraft in Jes 32.15, wo „Geistkraft von der Höhe auf euch kommt“ (ἐπέλθη ἐφ’ ὑμᾶς πνεῦμα ἀφ’ ὑψηλοῦ), sodass „die Wüste“ (ἔρημος) fruchtbar wird.⁶² Aber auch hier übernimmt die mit der Geistkraft synonyme „Kraft des Höchsten“⁶³ nicht eine männliche Zeugungsfunktion. Das Bild der „Überschattung“ deutet wie die Wolke bei der Verklärung Jesu in Lk 9.34 (par. Mk 9.7; Mt 17.5) auf die Wolke in Ex als Zeichen der Präsenz Gottes (siehe bes. Ex 40.35 LXX, wo die Wolke das Offenbarungszelt überschattet, welches von der δόξα κυρίου erfüllt wird).⁶⁴ Gabriel verweist schließlich auf das Beispiel der alten, unfruchtbaren Elisabet, wo Gott (ebenfalls), wie bereits bei Sara, die Möglichkeiten der menschlichen Erfahrungs- und Vorstellungswelt transzendiert (V. 36f.; vgl. Gen 18.14).

(c) *Lk 1.39–80: Prophetische Reden*

Nach dem Abtritt des Engels vollzieht sich ein Rollenwechsel: „Mary takes the role of traveler and greeter that prior to this point Gabriel held in the story ...“⁶⁵ (V. 39f.). In der gynozentrischen Begegnungsszene der

„Maria“, p. 334, mit Verweis auf EpAp 14 (koptische Version): „An jenem Tage nämlich, zu welchem ich angenommen habe die Gestalt Gabriels, des Engels, erschien ich Maria und redete mit ihr. Ihr Herz nahm mich auf, sie glaubte. Ich formte mich, ich ging hinein in ihren Leib, ich wurde Fleisch ...“ (Zitiert aus C. Detlef G. MÜLLER, „Epistula Apostolorum“, in Wilhelm SCHNEEMELCHER [ed.], *NTApo I*, Tübingen: Mohr, ³1987, pp. 205–233: 212f.) Siehe auch die Etymologie Gavri-El = „Mein Mann ist Gott“ bei Schalom BEN-CHORIN, *Mutter Mirjam: Maria in jüdischer Sicht*, München: Paul List Verlag, 1971, p. 45 (*ibid.*, p. 53, deutet er Gabriel in mythologischem Sinne als „zeugende Gotteskraft“).

⁶² Den Mann in Num 5.14.30 LXX „überkommt der Geist der Eifersucht“ (ἐπέλθη αὐτῷ/ἐπ’ αὐτὸν πνεῦμα ζηλώσεως). In Ijob 1.19 LXX „kam ein starker Wind aus der Wüste auf“ (πνεῦμα μέγα ἐπήλθεν ἐκ τῆς ἐρήμου), während in 4,15 LXX „ein Hauch auf das Gesicht“ des Sprechers fährt (πνεῦμα ἐπὶ πρόσωπόν μου ἐπήλθεν).

⁶³ In Lk 24.49 wird die verheißene Geistkraft als „Kraft aus der Höhe“ (ἐξ ὕψους δύναμιν) bezeichnet. Zur Kombination der jemanden überkommenden Geistkraft mit δύναμις siehe auch Apg 1.8. – Da Maria in der Pfingstgemeinschaft ebenso anwesend ist (vgl. Apg 1.14), antizipiert sie nicht nur das Pfingstgeschehen, sondern verbindet durch ihr Auftreten in den Eröffnungskapiteln des Ikk Doppelwerks auch die dargestellten Epochen.

⁶⁴ Vgl. auch SCHIFFNER, *Lukas*, pp. 236f.284. Auf Schutz und Geborgenheit zielt das Bild in Ps 90.4; 139.8 LXX. In Apg 5,15 geht vom Schatten des Petrus eine besondere Kraft aus. SCHABERG, *Illegitimacy*, pp. 112.115–117, hebt vor allem „protection“ hervor.

⁶⁵ KOZAR, „Reading“, p. 65. Vgl. auch RINGE, *Luke*, p. 32: „The messenger is free to leave now that there are human characters who can carry the message forward ...“ Zu Marias Aufbruch vgl. auch Gen 24.61 (die häufig pleonastische Verbindung des Partizips des intransitiven Wurzelaorists von ἀνίστημι mit einem Bewegungsverb, z. B. πορεύομαι, um – hebraisierend – den Beginn einer Handlung zu bezeichnen, stellt auch einen typisch Ikk „Septuagintismus“ dar).

Frauen im „Haus des Zacharias“⁶⁶ (V. 40) scheint die Ankündigung des Engels an Zacharias, sein Sohn werde von Mutterleib an mit der Geistkraft erfüllt werden (V. 15), wahr zu werden: Doch der Fokus liegt hier auf dessen Mutter, die, vom Geist erfüllt (V. 41), die verspürte Bewegung des Fötus interpretiert und (anstelle Zacharias) als Erste die verheißene Freude (ἀγαλλίασις, V. 14) erfährt (V. 44: ἐν ἀγαλλιάσει; zu Maria siehe V. 47: ἠγαλλίασεν τὸ πνευμά μου ...).⁶⁷ Elisabet informiert die Lesenden über Marias Rolle⁶⁸ und die eingetretene Schwangerschaft (V. 42f.); mit der Titulierung Marias als ἡ μήτηρ τοῦ κυρίου μου (V. 43) artikuliert sie das erste christologische Bekenntnis im Evangelium. Ihre Seligpreisung zielt allerdings nicht bloß auf Marias Mutterschaft, sondern insbesondere auch auf deren Glauben (V. 45; vgl. 8.19–21; 11,27f.).⁶⁹ Daraufhin antwortet jene mit dem *Magnificat* (V. 46–55), wo sie ihre Erfahrung des rettenden Eingreifens Gottes, der „auf die Erniedrigung seiner Sklavin“ gesehen habe (V. 48), als Zeichen für den radikalen Umsturz der sozialen und politischen Verhältnisse in Israel durch Gott, der „Erniedrigte erhöht hat“ (V. 52), wertet. Elisabet und Maria dienen als exemplarische Repräsentantinnen für das befreiende Handeln Gottes. Diese – trotz des auf „unsere Väter“ bezogenen Ausklangs (V. 55 hebt die heilsgeschichtliche Kontinuität hervor: καθὼς ἐλάλησεν πρὸς τοὺς πατέρας ἡμῶν, τῷ Ἀβραάμ καὶ τῷ σπέρματι αὐτοῦ)⁷⁰ – fundamentale Kritik des (patriarchalen) sozialen und

⁶⁶ Dazu KAHL, „Reading“, p. 80: „The patriarchal house of Zechariah, as the nucleus of the social structure of domination, becomes a mothers’ and children’s house in which sisterliness and brotherliness reign in place of ‘paternal power’ (*patria postestas*).“ Dass Maria später „in ihr Haus“ (εἰς τὸν οἶκον αὐτῆς, V. 56) zurückkehrt, verweist einmal mehr auf die in Lk 1 skizzierte Eigenständigkeit Marias (bis in die Gottesbeziehung hinein).

⁶⁷ Eine androzentrische Auslegung, welche die Aufmerksamkeit auf die männlichen Embryos statt die einander begehenden Frauen richtet, lässt weniger die beiden Mütter als vielmehr ihre ungeborenen Söhne kommunizieren: Johannes liefere Elisabet bereits ein prophetisches Zeichen. Vgl. z. B. François BOVON, *Das Evangelium nach Lukas: 1. Teilband: Lk 1,1–9,50* (EKKNT III/1), Zürich – Neukirchen: Benziger Verlag – Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1989, pp. 80–85. Siehe aber auch Gen 25.22f.; ferner Mal 3.20.

⁶⁸ Als Gesegnete „unter den Frauen“ (εὐλογημένη σὺ ἐν γυναίξιν, V. 42) steht Maria in der Tradition von Jaël (Ri 5,24 LXX: εὐλογηθεῖη ἐν γυναίξιν [ἐκ γυναικῶν] Ἰαηλ γυνὴ Χαβερ τοῦ Κναιου, ἀπὸ [ἐκ] γυναικῶν ἐν σκηναῖς εὐλογηθεῖη) und Judit (Jdt 13.18 LXX: Εὐλογητὴ σὺ, θύγατερ, τῷ θεῷ τῷ ὑψίστῳ παρὰ πάσας τὰς γυναῖκας τὰς ἐπὶ τῆς γῆς ...). Vgl. auch Lea in Gen 30.13 LXX: Μακαρία ἐγώ, ὅτι μακαρίζουσίν με αἱ γυναῖκες ... (dazu vgl. wiederum Lk 1.48).

⁶⁹ Bereits in der Verkündigungsszene wird Maria als die ideale (und erste) lk Jüngerin dargestellt, die das Wort Gottes hört und danach handelt (vgl. 8.21; 11.28).

⁷⁰ Joan E. COOK, *Hannah’s Desire, God’s Design: Early Interpretations of the Story of Hannah* (JSOTSup 282), Sheffield: Sheffield Academic Press, 1999, p. 107, akzentuiert hier die Konfiguration Marias mit Abraham: „... Mary, the most recent recipient of a

politischen Systems formuliert die Grundlinien der in den Evangelien geschilderten βασιλεία-Bewegung Jesu.

In der Geburt des Täufers tritt endgültig die Erfüllung der Verheißungen Gabriels ein, freilich weiterhin über Elisabet. Nach ihrer Entbindung (V. 57) freuen sich ihre Nachbarn und Verwandten mit ihr wegen der von ihr erfahrenen Barmherzigkeit Gottes (V. 58). Bei der Namensgebung durch sie (V. 60) gibt es jedoch Widerspruch: Das Kind solle den Namen des Vaters tragen (V. 59, 61), welcher um seine Entscheidung gefragt wird (V. 62). Doch dieser entspricht Mutter und Engel (V. 63) – und erhält seine Stimme wieder (V. 64), womit er seine Sprach- und Handlungsfähigkeit zurückgewinnt. In seinem *Benedictus* (V. 68–79), das besser in die *pax Romana* passt als das subversive *Magnificat*, kommt längst nicht die sozialkritische und politische Kraft wie in Marias Worten zum Ausdruck, aber Zacharias hat viel mehr Publikum, wohingegen die Begegnungsszene der Frauen mit dem hier eingebetteten *Magnificat* auf der unmittelbaren Erzählebene auf einen eher intimen Rahmen beschränkt wird. So zeitigt Marias Hymne auch wenig Wirkung für die Frauen im restlichen Evangelium: „... no chorus of women take up Mary’s song in the rest of Luke’s Gospel story.“⁷¹ Zacharias hat das letzte Wort in Lk 1.

(d) Lk 2: Die Frauen verstummen

In Kap. 2, das wie Lk 1.5 mit einer imperialen Zeitordnung einsetzt (V. 1f.), wird das dynamische Porträt Marias von Lk 1 zu einer passiven Figur ohne eigene Initiative transformiert: Sie begleitet Josef (V. 4f.), übernimmt ihre mütterliche Funktion (V. 6f.), hört zu, staunt und meditiert über die Worte (V. 18f.33–35.51). Als Hörende erweist sie sich freilich als exemplarische Ik Jüngerin, die ihre biologische Mutterrolle transzendiert (vgl. 8.19–21; 11.27f.).⁷² Wer die Namensgebung Jesu vornimmt, wird durch eine passivische Umschreibung verschleiert (V. 21: ἐκλήθη τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἰησοῦς), obwohl die Notiz auf die Ankündigung des Engels anspielt. Pluralische Formulierungen legen den Fokus bei der Reinigung im Tempel und in der Kindheit Jesu auf das Elternpaar (V. 22–24,27,33,39,

divine gift of a son, is linked with Abraham, the first recipient of God’s promise of offspring.“ Dadurch werde sie zu einem neuen Symbol Israels.

⁷¹ KOZAR, „Reading“, p. 66.

⁷² Dass sie die Worte in ihrem Herzen bewahrt (2.19,51), deutet auf eine kontinuierliche Rolle auch in der neuen *familia Dei*. Turid Karlsen SEIM, „The Virgin Mother: Mary and Ascetic Discipleship in Luke“, in LEVINE – BLICKENSTAFF, *Companion*, pp. 89–105: 90, fokussiert Marias Jungfräulichkeit im Ik Porträt: „The role of Mary is cast to serve the advocacy of an ascetic discipleship also for women. Discipleship represents, even in her case, a transferred and alternative motherhood bearing the fruit of God’s word.“

41–46, 48–51). Nur einmal kommt sie in V. 48 als besorgte Mutter noch zu Wort.⁷³

Dass die Frauenstimmen ab Lk 2 verstummen (gerade auch Maria), zeigt sich ebenso bei der Prophetin Hanna (V. 36–38):⁷⁴ Zwar wird sie als Einzige der neutestamentlichen Frauengestalten als *προφήτις* (V. 36) tituliert⁷⁵ und betritt so als explizit prophetisch handelnde Frau die Erzählebühne, doch werden ihre Worte – im Unterschied zu Simeons Lobpreis Gottes sowie seinen Ausführungen über Maria als *mater dolorosa* (V. 29–32, 34f.) – nicht wiedergegeben.⁷⁶ Dass Hanna mit (programmatischem) Namen sowie (eigener) kleiner Genealogie vorgestellt wird, richtet dennoch einen besonderen Fokus auf die hochbetagte⁷⁷, permanent Gott im Tempel dienende⁷⁸ Witwe⁷⁹ (V. 37) als Leitbild einer frühchristlichen Frauentradition und Lebensform (zum Witwenamt vgl. 1 Tim 5,3–16).⁸⁰ Im religiös-politischen Widerstand zur mit Rom kooperierenden Tempelhierarchie (gleichsam als eine Vorgängerin Jesu)⁸¹ verkündet sie öffentlich die messi-

⁷³ Hingegen bleibt Josef eine stumme Figur (wie er auch in Mt schweigt).

⁷⁴ Für ein ausführlicheres Porträt Hannas siehe JANSSEN, *Elisabet*, pp. 159–200.

⁷⁵ Von Isebel wird in Offb 2,20 dagegen gesagt, dass sie sich selbst so genannt habe. Mit der entsprechenden Verbalform werden in Apg 21,9 die Töchter des Philippus als *παρθέναι προφητεύουσαι* qualifiziert. In der LXX findet sich die explizite Bezeichnung *προφήτις* bei Mirjam (Ex 15,20), Debora (Ri 4,4), Hulda (2 Kön 22,14; 2 Chr 34,22), Noadja (2 Esr 16,14 [Neh 6,14]) und der anonym bleibenden Prophetin in Jes 8,3.

⁷⁶ Bei diesen beiden Figuren liegt eine parallele Geschlechterkonfiguration männlich-weiblicher Prophetie vor (auch SEIM, *Message*, p. 15, zählt sie zu den „gender pairs“); vgl. Apg 2,17.

⁷⁷ Ihre Charakterisierung als *προβεβηκυία ἐν ἡμέραις πολλαῖς* (V. 37) erinnert etwa an Elisabet und Sara. Die Zahl 84 (7x12) verweist auf besondere Heiligkeit und Vollkommenheit (vgl. auch Ruth ALBRECHT, „Anna: Symbol weiblicher Integrität“, in Karin WALTER [ed.], *Zwischen Ohnmacht und Befreiung: Biblische Frauengestalten [frauenforum]*, Freiburg i. Br.: Herder, 1988, pp. 132–138: 135); handelt es sich dabei um ihr Alter (so z. B. BOVON, *Evangelium*, p. 149) oder um die Dauer ihrer Witwenschaft, sodass sie – bei einer Verheiratung im Alter von ca. 14 Jahren – etwa so alt wie Judit wäre (vgl. Jdt 16,23: 105 Jahre)?

⁷⁸ Vgl. die am Eingang des Offenbarungszelts Dienst tuenden Frauen in Ex 38,8; 1 Sam 2,22.

⁷⁹ Vgl. auch Jdt 8,4,6; 16,22.

⁸⁰ SEIM weist auf die Ik Betonung der asketischen Lebensweise prophetisch auftretender Frauen hin: „As Anna is the old widow prophet, Mary is the young virgin prophet.“ (DIES., *Message*, p. 180.) Siehe auch die als *παρθέναι* charakterisierten Töchter des Philippus in Apg 21,9. Durch ihre lange Witwenschaft und damit ihre asketische Lebensform diene Hanna auch für junge Frauen als Vorbild (vgl. *ibid.*, p. 247); asketische Ideale befreiten Frauen von traditionellen Rollenerwartungen (vgl. *ibid.*, pp. 256–259). Fasten und sexueller Enthaltsamkeit wurde aber auch generell eine besondere Bedeutung im Hinblick auf den Empfang göttlicher Offenbarung beigemessen.

⁸¹ Ihre Gebetspraxis entspricht auch modellhaft Lk 19,46.

anische Rolle des Kindes „allen auf Jerusalems Erlösung Wartenden“ (V. 38).

(e) *Die subversive Erinnerung an Frauenstimmen*

Auf symbolische Ebene transponiert, gewährt der Ik Text interessante Einblicke in die historische Situation zur Zeit der Abfassung des Evangeliums. Der Beginn mit einer patriarchalen Zeitordnung im politischen („es geschah in den Tagen des Herodes, des Königs von Judäa ...“; Lk 1.5), kultischen (die Priesterklasse des Zacharias ist für den Tempeldienst an der Reihe; vgl. 1 Chr 24) und biographischen Bereich (Zacharias hat den Zenit seines Lebens erreicht bzw. überschritten) verweist auf eine zunächst von männlichen Figuren okkupierte kultisch-theologische Sphäre, welche Gottesdienst und Kommunikation Gottes für Männer reserviert (Verheißung eines Sohnes an den Priester Zacharias im Tempel durch einen männlich konnotierten Engel). Dieser patriarchale Status quo erhält durch Zacharias' „penalty time“⁸² eine „Auszeit“. Anstelle dessen verwirklichen sich die göttlichen Verheißungen nun über Mütter. In Elisabets Schwangerschaftszeit treten Frauen aktiv als Handelnde und Redende auf, ihre Erfahrungen stehen im Mittelpunkt und treiben den Gang der Handlung (nun nicht mehr im Tempel, sondern jeweils im „Haus“)⁸³ voran. Als Zeit des Umbruchs folgt also (interimistisch) eine Zeit der Mütter als eine heilsschwangere Zeit, welche durch die Überwindung der bisherigen „Unfruchtbarkeit“ eine Zukunft eröffnet. Maria als „Gottesdienerin“ artikuliert den Beginn einer messianischen Zeit mit prophetischer Autorität. Doch die nun einsetzende Zeit der *familia Dei* (wo die Autorität Gottes speziell die der Väter ablöst)⁸⁴ steht in Gefahr, in die alten patriarchalen Strukturen zurückzufallen. Wenn in Lk 1 der rehabilitierte Vater wieder das letzte Wort hat, scheint sich eine Repatriarchalisierung, eine Rückkehr in die patriarchale Ordnung und zu traditionellen Rollenmustern abzuzeichnen.⁸⁵ Lk 2.1 setzt bereits die patriarchale Geschichtsschreibung fort.

⁸² KAHL, „Reading“, p. 83.

⁸³ Es geht hier nicht um eine Ablösung des Judentums durch das Christentum, sondern um Prozesse und Modelle, die zunächst für einen innerjüdischen Kontext Geltung haben, wie auch die Ik Anspielungen auf ersttestamentliche Traditionen insbesondere an jüdische HörerInnen und LeserInnen adressiert sind. Die Zerstörung des Tempels ist zur Zeit der Entstehung des Lk Realität. – Dennoch bleibt der Tempel wichtiger Bezugspunkt, wie die Lokalisierung der Szenen in Lk 2 nach der Geburtserzählung Jesu zeigt.

⁸⁴ Siehe auch Jesu Erwiderung in Lk 2.49. Dem entspricht die schwache Profilierung Josefs. Anders als Mk 3.33–35 par. Mt 12.48–50 steht in Lk 8.21 die Gemeinschaft der JüngerInnen Jesu leiblicher Familie nicht so sehr gegenüber, sondern ist für diese offen.

⁸⁵ Vgl. KAHL, „Reading“, p. 86: „The stories that Luke tells are simultaneously a testimony to a liberating history of women and to its suppression by (love) patriarchalism.“

Wollte oder musste Lk Frauen wieder verstummen lassen? Waren Anpassung und Kompromiss zwischen römischem Patriarchat und frühchristlicher egalitärer Ethik nötig? Gegenüber polarisierenden Tendenzen in feministischer Exegese, die patriarchale Seite des Lk zu ignorieren oder (bloß) zu kritisieren, gilt es die Heterogenität des Lk nicht vorschnell in positiver oder negativer Hinsicht zu nivellieren, sondern die verschiedenen sich im Text Gehör verschaffenden Stimmen⁸⁶ wahr- und ernst zu nehmen. Mit Brigitte Kahl ist festzuhalten:

The narrative structure inscribes ... the subversive memory of a „different“ time and order into the subsequent synthesis as a permanently opposing element. (...) Luke allows himself to be read „from back to front“; he provides, in a way, the impetus for a feminist-critical relecture of Luke against Luke.⁸⁷

So lässt sich das Lk Eröffnungskapitel als Ouvertüre verstehen, deren subversive Gegenstimme auch den Rest der Evangelienzählung durchzieht.

2. Relecture des Motivs der unfruchtbaren Frau

Die Geschichte Elisabets als einer alten, unfruchtbaren Frau und die Geschichte Marias als einer jungen, unehelich schwangeren Frau korrelieren miteinander,⁸⁸ zumal es in beiden Fällen um die befreiende Errettung aus einer Situation sozialer Schande und Erniedrigung geht. Mit der Wiederaufnahme des Motivs der unfruchtbaren (und alten)⁸⁹ Frau, die mit Gottes Hilfe einen heilsgeschichtlich bedeutsamen Sohn empfängt und zur Welt bringt,⁹⁰ knüpft Lk 1 eng an ersttestamentliche Traditionen und Texte an.⁹¹

⁸⁶ Verortet im gemeindlichen Kontext der hinter dem Text stehenden Überlieferungs- und Rezeptionsgemeinschaft, bietet Lk so ein Zeugnis divergierender Traditionen wie ekklesialer Praxisformen und spiegelt patriarchale Ansprüche neben emanzipatorischen Aufbrüchen.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 87.

⁸⁸ FISCHER, „Déjà-vu“, p. 79, spricht von der „Jungfrauengeburt als Umkehrung des Motivs der Geburt von einer unfruchtbaren Mutter“ (Motivzusammenhang über Gen 18.14/Lk 1.37).

⁸⁹ Nicht überall tritt diese Motivverstärkung auf, die sich bei Elisabet oder etwa Sara findet.

⁹⁰ Dazu Irmtraud FISCHER, *Die Erzeltern Israels: Feministisch-theologische Studien zu Genesis 12–36* (BZAW 222), Berlin – New York, NY: de Gruyter, 1994, p. 90: „Das Motiv der Unfruchtbarkeit hat damit offensichtlich eine Theologisierung erfahren, da diese Kinder unfruchtbarer Mütter ihre Existenz mehr dem rettenden Eingreifen Gottes für die Frauen als der männlichen Potenz verdanken.“

⁹¹ JANSSEN, *Elisabet*, p. 82, versteht „die Erzählung von Elisabet (und Maria) als Midrasch zu den biblischen Texten von Sara, Rahel, Lea und Hanna“; zur Geschichte des Motivs siehe *ibid.*, pp. 80–115; außerdem Mary CALLAWAY, *Sing, o Barren One: A Study in Comparative Midrash* (SBLDS 91), Atlanta: Scholars Press, 1986. Zum ersten Mal nach 1 Sam 1f. nimmt Lk 1 die Tradition wieder als Geburtserzählung auf.

Hier wird die Beziehung von Frauengestalten des Alten und Neuen Bundes, von Verheißungsträgerinnen der bisherigen Geschichte Israels und Jüngerinnen der Jesusbewegung deutlich.

Aus sozialgeschichtlicher Perspektive stellt Kinderlosigkeit für Frauen in einer patriarchalen Gesellschaft ein massives Problem dar, insofern zu den sozialen Diskriminierungen auch die Frage der Versorgung und rechtlichen Absicherung im Alter tritt. Diese prekäre Situation verbalisiert etwa Rahel in Gen 30.1; Kinderlose gleichen Toten. Aber auch Hannas Weinen (1 Sam 1.7ff.) verdeutlicht, welches Leid und welche Demütigungen das patriarchale Normensystem, das den Wert von Frauen über ihre Söhne misst, einer kinderlosen Frau zufügen. Trotz des theoretischen Wissens um männliche Impotenz und Sterilität galt Unfruchtbarkeit vor allem als weibliches Problem und wurde in der Regel die Frau für die Kinderlosigkeit eines Paares verantwortlich gemacht. In besonderem Maß verstärkt sich die Problematik für Frauen fortgeschrittenen Alters, die im patriarchalen System als überflüssig, wert- und nutzlos betrachtet werden.

Über die individuellen Frauenfiguren hinaus verweisen die Erzählungen von den zunächst unfruchtbaren Müttern auf das Geschick des Volkes, insofern sich an den Verheißungsträgerinnen dessen Fortbestand entscheidet. So zeigt die Motivgeschichte von den Erzeltern Erzählungen und der Früheren Prophetie bis zu exilisch-nachexilischen Verheißungen in der Späteren Prophetie und frühjüdischen Apokalyptik, dass in kritischen Geschichtsphasen die Frage der Existenz Israels und die Erfahrung ihrer Gefährdung reflektiert werden. Das Hoffnungsbild der durch Gott überwundenen Unfruchtbarkeit wird für die Probleme und Bedürfnisse der je eigenen Gegenwart aktualisiert und neu interpretiert, um aus den Segenszusagen der Vergangenheit Trost und Kraft für die Zukunft zu schöpfen.

Entsprechend überblendet etwa Djes die unfruchtbare, kinderlose Frau mit Zion als mütterlich-weiblicher Figur, die das Gottesvolk repräsentiert (siehe Jes 49.20ff.; 51.2f.: Sara als Beispiel für die Exilgemeinde; 54.1–3). In nachexilischer Zeit symbolisiert die Unfruchtbarkeit die konkrete Notsituation des zerstreuten, nach Israel zurückgekehrten Volkes; die Neugeburt des Volkes durch Mutter Zion mit dem Beistand der Gottheit, die auch selbst durch mütterliche Züge charakterisiert ist (Jes 66.7–14), steht für den Neuanfang. Eine apokalyptische Transformation der Zionstradition, welche auf eine jüdische Identität trotz der Zerstörung Jerusalems und des Tempels zielt, tritt in 4 Esr 9f. zu Tage.⁹²

⁹² In Esras Vision der trauernden Mutter Zion stellt das Geschenk des Kindes an die unfruchtbare Frau nicht den Höhe- und Zielpunkt der Geschichte dar, sondern jene klagt über den Tod des spät geborenen einzigen Sohnes, welcher die nun wieder kinderlose Frau in eine aussichtslose Lage bringt: „Deine Magd war unfruchtbar und hatte nicht geboren, obwohl ich dreißig Jahre mit meinem Mann lebte. Ich betete aber täglich und

In Situationen des Leids, der Unterdrückung und Verzweiflung verleihen also die Erzählungen und Metaphern von Schwangerschaft und Geburt der Hoffnung auf Rettung und Befreiung Ausdruck, sprechen Mut zum Widerstand zu und begründen neu die auf dem Spiel stehende Identität des Gottesvolkes. Dabei sind es Frauengestalten, mit denen sich diese Formulierungen der Hoffnung und des Widerstands verbinden.

Die Motivgeschichte offenbart weiters das Eintreten Gottes – als eines Gottes nicht nur „der Väter“, sondern auch der Mütter – für Frauen. Ihre spezifischen Unterdrückungssituationen lassen sich neben andere Arten der *ταπείνωσις* stellen. So reiht Hanna ihre eigene Befreiungserfahrung in einem verallgemeinernden Lobgesang (1 Sam 2.1–10) in vergleichbare Erfahrungen ein, welche Gottes Parteilichkeit gegenüber Erniedrigten in vielfältigen Leidenssituationen reflektieren. Analog wird in Ps 113 die Notlage einer kinderlosen Frau (V. 9) mit anderen Formen der Unterdrückung parallel gesetzt und ein Loblied auf Gott gesungen, der die am Boden liegenden Armen aufrichtet und emporhebt (V. 7f. par. 1 Sam 2.8). Damit spiegelt Hannas Erfahrung die Erfahrungen des Volkes:

Hanna wird zum Symbol für die *Anawim*, an ihr wird die Gnade Gottes seinem Volk gegenüber deutlich. Das Geschenk eines Kindes an Hanna wird als Zeichen für die Errettung seines notleidenden Volkes verstanden.⁹³

Ihre Aussagen erlangen politisch-öffentlichen Charakter. In der jüdischen Wirkungsgeschichte wird Hanna insbesondere auch wegen der messianisch-eschatologischen Ausrichtung des Schlussverses zur Prophetin⁹⁴, welche die Befreiung des Volkes verkündet.⁹⁵ An das Hannalied lehnt sich

stündlich in diesen dreißig Jahren zum Höchsten bei Tag und bei Nacht. Da erhörte nach dreißig Jahren Gott deine Magd. Er sah meine Erniedrigung, achtete auf meine Bedrängnis und gab mir einen Sohn. Ich freute mich sehr über ihn samt meinem Mann und allen Nachbarn, und wir gaben dem Gewaltigen die Ehre. Und ich zog ihn mit vieler Mühe auf. Als er herangewachsen war, ging ich daran, ihm eine Gemahlin zu nehmen und bereitete den Hochzeitstag. Als aber mein Sohn sein Brautgemach betrat, fiel er um und war tot.“ (9.43–10.1; zitiert aus Josef SCHREINER, *Das 4. Buch Esra* [JSHRZ: Band V: Apokalypsen: Lieferung 4], Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, 1981, p. 376.) Doch während Esra ihr die Not und Erniedrigung des ganzen Volkes angesichts der römischen Besatzung vorhält, verwandelt sie sich in das himmlische Jerusalem (10.25–27), „ihre Klage wird zum befreienden Geburtsschrei“ (SCHOTTROFF, *Schwwestern*, p. 276).

⁹³ JANSSEN, *Elisabet*, p. 103.

⁹⁴ Vgl. bMeg 14b (Sara, Mirjam, Debora, Hanna, Abigajil, Hulda, Ester).

⁹⁵ In TJon wird ihre prophetische Verkündigung aktualisiert als Stimme der Hoffnung, die (nach einer geschichtlichen Rückschau) die Befreiung des mit einer unfruchtbaren Frau verglichenen Jerusalem von der römischen Besatzungsmacht proklamiert. Eine Übersetzung der hier stark erweiterten Version ihres Liedes findet sich in COOK, *Desire*, pp. 78f. (deutsche Wiedergabe des Textes bei Willy SCHOTTROFF, „Der Lobgesang der Hanna“, in SCHOTTROFF – THIELE, *Gotteslehrerinnen*, pp. 24–35: 33f.).

in Aufbau, Wortwahl und Motivik das *Magnificat* an,⁹⁶ auf das ich noch zurückkommen werde.

In die reiche Tradition ordnet sich Lk 1 ein. Insbesondere die Figur der alten Elisabet versinnbildlicht die Kontinuität mit der Geschichte Israels, dessen Gott sich erneut als Retter erweist, der die Erniedrigten erhöht. Elisabets Schwangerschaft, die der Engel als Zeichen präsentiert (vgl. Lk 1.36), markiert andererseits den Beginn der eschatologischen Zeit. Die Erzählung ihrer von Gott überwundenen Unfruchtbarkeit dient als Verstehenshilfe („midrashic clue“⁹⁷) für die jungfräuliche Schwangerschaft Marias (ihrer συγγενίς), welche damit in die jüdische Tradition eingebettet wird;⁹⁸ die Verbindung stellt Lk 1.37 her.⁹⁹ Die Unfruchtbare wird schwanger, die Jungfrau bekommt durch das Wirken der Geistkraft ein Kind, Frauen reden geisterfüllt¹⁰⁰ – die messianische Zeit ist angebrochen.

Vor dem Hintergrund des Bildes von Mutter Zion etwa bei Jes bietet sich darüber hinaus auch eine typologische Interpretation der beiden Frauenfiguren als altes und junges Zion – zumindest als mögliche Lektüre – an, sodass im Bild der geistgewirkten Schwangerschaft eine kollektive Dimension zum Ausdruck kommt.¹⁰¹

⁹⁶ Zur 1k Relecture der ersttestamentlichen Hanna-Überlieferung siehe weiters COOK, *Desire*, bes. pp. 108.113–122; Irmtraud FISCHER, „Il contesto canonico del Cantico di Anna e del Magnificat“, in Piero STEFANI (ed.), *I rintocchi del Salterio*, Morcelliana: Brescia, 2011 (im Druck).

⁹⁷ CALLAWAY, *Sing*, p. 101. Vgl. auch SEIM, „Virgin Mother“, p. 98 („interpretive key“).

⁹⁸ Doch anders als jener Topos stellt Marias Geschichte die konventionellen patriarchalen Werte auf den Kopf (vgl. auch SEIM, „Virgin Mother“, p. 100).

⁹⁹ Eine Kombination der Motive Unfruchtbarkeit und Empfängnis ohne männliche Zeugung bietet Hen(sl) 71: Während die alte, unfruchtbare Sopanima und ihr Gatte, der Priester Nir, an Elisabet und Zacharias erinnern, weckt die übernatürliche Schwangerschaft Assoziationen an Maria (wenn auch bei Sopanima nicht von Jungfräulichkeit die Rede ist). Nir will seine Frau wegen der Schande fortschicken (vgl. Mt 1.19); sie stirbt, dennoch kommt ein Knabe aus ihrem toten Körper hervor, mit dem Siegel des Priestertums auf seiner Brust.

¹⁰⁰ Vgl. Joel 3.1f.

¹⁰¹ In ihrer konsequent kollektiven Interpretation der Schwangerschafts- und Geburts-erzählungen aus der Perspektive lateinamerikanischer Befreiungstheologie betonen Ivona GEBARA – Maria Clara LUCCHETTI BINGEMER, *Maria, Mutter Gottes und Mutter der Armen* (BTB: Die Kirche, Sakrament der Befreiung), Düsseldorf: Patmos, 1988, p. 75, „daß Maria sowohl eine individuelle Gestalt wie auch zugleich das Symbol des Volkes in Erwartung des Messias ist.“ (Zu Mt vgl. etwa *ibid.*, p. 68: „Es geht hier um die Geburt des neuen Volkes Gottes ...“) Eine Verbindung zur geistgewirkten Geburt der Glaubenden unterstreicht SCHOTTRUFF, „Leben“, p. 44: „Das kollektive Geschehen des Geborenerdens zu Kindern Gottes und das individuelle Geschehen der Menschwerdung Gottes als Messiaskind sind Ausdruck derselben lebensschaffenden und heilenden Gotteskraft, des Geistes.“

Anknüpfend an das Motiv des Wettstreits und der Rivalität, das sich bei Sara und Hagar, Rahel und Lea, Hanna und Peninna findet und in der Rezeptionsgeschichte dieser Frauenfiguren teils verselbständigt (siehe z. B. Gal 4.21–31), werden Elisabet und Maria häufig in einer Form von Konkurrenz stehend beschrieben. Der Fokus richtet sich dabei auf eine übergeordnete Position Marias als Mutter Christi. Doch zeigt die Szene der Begegnung der beiden schwangeren Frauen vielmehr gegenseitige Anerkennung und Unterstützung sowie ein Teilen von Glaubenserfahrungen und Hoffnungen (Rut und Noomi vergleichbar)¹⁰². Die Schwangerschaften verbinden die beiden Frauen, anstatt sie zu distanzieren. Wenn Maria Elisabet in ihrem letzten Schwangerschaftsdrittel beisteht (vgl. V. 56) und dabei gleichzeitig in ihrem eigenen ersten Schwangerschaftsdrittel Wissen über den Ablauf der Schwangerschaft und die bevorstehende Geburt erwerben kann, entsteht das Bild einer Solidargemeinschaft einer jungen und einer alten Frau, die einander gegenseitig helfen. Eine solche weibliche Solidarität gewährleistet auch eine eigenständige Existenz von Frauen außerhalb der patriarchalen Ehe. Der gynozentrische Charakter der gesamten Erzählung weist auf die Verankerung in einer Frauendition hin.¹⁰³

3. *Magnificat: Prophetische Sozialkritik und politischer Widerstand verkündet von Frauen*

Wie Mirjam (Ex 15), Debora (Ri 5), Hanna (1 Sam 2) und Judit (Jdt 16) stimmt Maria¹⁰⁴ ein Loblied auf Gottes rettendes Handeln (vgl. Lk 1.47; 1 Sam 2.1; Jdt 16.2) an, nachdem Gottes Geistkraft auf sie gekommen ist (vgl. Lk 1.35) und sie zu prophetischer Verkündigung ermächtigt hat. Bereits ihr Name deutet auf die Befreiungsgeschichte Israels: Der Name zählt zu den damals häufigsten palästinischen Frauennamen, im Verweis auf die Prophetin Mirjam als eine der Führungsgestalten beim Exodus drückt sich „die Hoffnung auf einen neuen Exodus“¹⁰⁵ aus.

¹⁰² Parallelen zum Buch Rut legt TROOST, „Elisabeth“, pp. 191ff., dar. Eine Kooperation von Frauen zeigt sich auch bei Moses Geburt (Ex 2).

¹⁰³ Vgl. JANSSEN, *Elisabet*, p. 79.155–157; Claudia JANSSEN – Regene LAMB, „Das Evangelium nach Lukas: Die Erniedrigten werden erhöht“, in Luise SCHOTTROFF – Marie-Theres WACKER (eds.), *Kompendium Feministische Bibelauslegung*, Gütersloh: Kaiser – Gütersloher Verlagshaus, 1998, pp. 513–526: 519.

¹⁰⁴ In der altlateinischen Textüberlieferung wurde das in die Begegnung der beiden Frauen eingebettete *Magnificat* teilweise auch Elisabet zugeschrieben. Die Bezüge auf das Hannalied scheinen vordergründig ja auch tatsächlich besser auf Elisabets Situation zu passen. TROOST, „Elisabeth“, p. 178, weist auf eine „narrative reciprocity“ der beiden Figuren hin.

¹⁰⁵ SCHIFFNER, *Lukas*, p. 277; sie zeichnet eine Stilisierung der Figur Marias anhand der Prophetin Mirjam nach und deutet die Verkündigungsszene als (prophetische) Berufungserzählung (dazu *ibid.*, pp. 281–285).

Marias Jubel gründet – wie bei Hanna (vgl. 1 Sam 1.11)¹⁰⁶ – in Gottes Hinsehen auf die ταπείνωσις („Erniedrigung“, nicht „Niedrigkeit“)¹⁰⁷ seiner „Sklavin“ (vgl. bereits V. 38). In einer Frauen unterdrückenden Wirkungsgeschichte diesen als vorbildliche Haltung demütiger Unterordnung vor Augen gestellt, ging gerade die – auch und vor allem Frauen – befreiende Kraft der Aussage Marias in V. 48 verloren. Marias konkrete Erfahrung von ταπείνωσις wird nicht näher erläutert, ist aber im Kontext der politischen, ökonomischen und sozialen Unterdrückungserfahrungen Israels während der römischen Besatzung zu sehen: ihre Erfahrung steht für die des Volkes. Der Wortstamm thematisiert häufig auch sexuelle Gewalt gegenüber Frauen.¹⁰⁸ Hier tritt ein frauenspezifischer Aspekt vielfältiger Gewalterfahrungen und Demütigungen im Rahmen von Fremdherrschaft und militärischer Besatzung zu Tage. Doch ist ταπείνωσις an dieser Stelle umfassender als die Situation der Armen, Unterdrückten, Erniedrigten (vgl. die ταπεινοί in V. 52)¹⁰⁹ – Frauen insbesondere – in diesem Kontext zu verstehen. Maria verkörpert Israel. Auf einer überindividuellen Ebene repräsentiert sie als Typus der Armen JHWHs die Erfahrungen und Hoffnungen der Unterdrückten – gerade als Frau – und verkündet prophetisch den radikalen Umsturz der Verhältnisse, sodass sich das *Magnificat* als Widerstandsdokument einer messianischen Befreiungsbewegung innerhalb der *pax Romana* erweist. Prophetische Sozialkritik und politischer Protest verbinden sich zu einer messianischen Vision sozioökonomischer Gerechtigkeit und politischer Befreiung.¹¹⁰ Wie Hanna streicht Maria den

¹⁰⁶ Vgl. die wörtliche Wiederaufnahme von 1 Sam 1.11 LXX (ἐὰν ἐπιβλέπω ἐπιβλέψης ἐπὶ τὴν ταπείνωσιν τῆς δούλης σου) in Lk 1,48 (ἐπέβλεψεν ἐπὶ τὴν ταπείνωσιν τῆς δούλης αὐτοῦ).

¹⁰⁷ Auf das Volk bezogen in 1 Sam 9.16 (ἐπέβλεψα ἐπὶ τὴν ταπείνωσιν τοῦ λαοῦ μου). Vgl. auch Dtn 26.7. Zu ersttestamentlichen Zitaten und Anspielungen des *Magnificats* siehe Ulrike MITTMANN-RICHERT, *Magnifikat und Benediktus: Die ältesten Zeugnisse der judenchristlichen Tradition von der Geburt des Messias* (WUNT II.90); Tübingen: Mohr Siebeck, 1996, pp. 8–21; SCHIFFNER, *Lukas*, pp. 233–236.287–290; COOK, *Desire*, pp. 108f.

¹⁰⁸ Vgl. die Belege des Verbs ταπεινῶ in Gen 34,2 (Dina); Dtn 21.14; 22.24.29 (Gesetzestexte); Ri 19.24; 20.5 (Nebenfrau des Leviten); 2 Sam 13.12,14,22,32 (Tamar); Kgl 5.11 (Frauen in Zion, Jungfrauen in Städten Judas); Ez 22.10f. (Greuel in Jerusalem). SCHABERG, *Illegitimacy*, pp. 119f., setzt Bilder der geschändeten Jungfrau Zion in Beziehung dazu – doch bei allen eventuellen Anklängen der Ik Mariafigur an Zionstraditionen (siehe bes. Zef 3.14–20) muss nicht jedes Element der Zionmetaphorik die individuelle Situation Marias widerspiegeln (weder auf Ik noch auf historischer Ebene). Auf Marias uneheliche Schwangerschaft richtet Lk im Unterschied zu Mt nicht den Fokus.

¹⁰⁹ Der Begriff fungiert als wichtiges thematisches Bindeglied der beiden Strophen, wo der Fokus von Maria auf Israel übergeht.

¹¹⁰ Die Aoriste beschreiben in Erinnerung an die Befreiungserfahrungen der Geschichte Gottes definitives Befreiungshandeln (komplexiv-konstatierender bzw. effektiver Aorist) als die einsetzende Erfüllung der Hoffnungen (ingressiver Aorist) bzw. nehmen sie

Kontrast der Reichen und Mächtigen zu den Erniedrigten und Hungernden heraus (siehe die Stichwortanknüpfungen von bes. Lk 1,52f. an 1 Sam 2,5,7f.10). Mit ihren Erfahrungen stellen sich beide Prophetinnen in die Heilsgeschichte Gottes mit seinem Volk. Die Aktualisierung ersttestamentlicher Vorbilder für die Gegenwart findet ihre erneute Relecture in der Befreiungstheologie, für die Maria als „Erbin und zugleich Erneuerin der Hoffnungen der Armen“¹¹¹ zur Symbolfigur wird.

Das mehrstimmige neutestamentliche Zeugnis über Maria erhält damit eine wichtige Komponente: Als Erste – noch vor Jesu Antrittsrede in Nazaret (vgl. Lk 4,18f.) – verkündet sie in Lk 1 das Evangelium der Armen – als ein Evangelium (auch und insbesondere) der Frauen. Die „Option für die Armen“ zeigt sich in einer Option für die Frauen, die an den Gewalt- und Unterdrückungserfahrungen einer patriarchalen Gesellschaft leiden. Die Rettung des Volkes nimmt bei einer Frau ihren Anfang.¹¹² Ein armes Mädchen im Volk wird zur Mutter des Messias. Die hier gezeichnete Figur steht in Kontrast zur Himmelskönigin, aber auch zur demütigen, gehorsamen „Magd des Herrn“: „Das Frauenbild dieser Prophetinnentradition zeigt sie als streitbare, geisterfüllte Kämpferinnen“.¹¹³

IV. Schlussresümee

Was die sogenannten „Kindheitsevangelien“ und die Figur Marias betrifft, zeigt sich bei feministischen Exegetinnen eine gewisse Reserve. Aufgrund der frauenfeindlichen Wirkungsgeschichte des Theologumenons der – patriarchal instrumentalisierten – jungfräulichen Empfängnis erscheint Maria als Symbolgestalt für Befreiung und Ermächtigung (*empowerment*) von Frauen wenig geeignet.¹¹⁴ Zudem herrscht große Skepsis bezüglich des historischen Werts der Erzählungen. Die nähere Untersuchung der Texte

deren Eintreten in österlicher Perspektive und mit eschatologischem Vorbehalt prophetisch vorweg (vgl. das hebräische Perfekt in der Prophetie); auch eine überzeitliche Charakterisierung des Handelns Gottes durch einen gnomischen Aorist lässt sich diskutieren. Für den Ik Kontext ist mit Luise SCHOTTROFF, „Das Magnificat und die älteste Tradition über Jesus von Nazareth“, in *EvT* 38 (1978), pp. 298–313: 301, festzuhalten: „Die Geburt des Messias Jesus ist ... der Anfang der Herrschaft Gottes, die die Not Israels, die Not der Armen definitiv beendet.“ Die Zukunftshoffnungen gründen im von Gott „endgültig“ gesetzten Anfang.

¹¹¹ GEBARA – LUCCHETTI BINGEMER, *Maria*, p. 10.

¹¹² Vgl. SCHOTTROFF, „Leben“, p. 40; DIES., *Schwester*, p. 282.

¹¹³ SCHOTTROFF, „Leben“, p. 44.

¹¹⁴ Auch die Mariensymbolik als Bild der (weiblich konnotierten) Kirche gegenüber (einem männlichen) Gott spiegelt ein hierarchisches Geschlechterverhältnis.

trägt jedoch dazu bei, zwischen Ablehnung und Remythologisierung¹¹⁵ Marias das emanzipatorische Potential dieser und anderer biblischer Frauenfiguren wiederzuentdecken.

Wenn sich gegenüber historisierenden und biologisierenden Interpretationen der Fokus auf die symbolische Sinnenebene der Bildaussage der Jungfrauengeburt richtet (als eines christologischen Entwurfs neben anderen, die inkarnatorische Wirklichkeit des „Sohnes Gottes“ zum Ausdruck zu bringen)¹¹⁶, tritt die patriarchatskritische Kraft der Idee einer Empfängnis ohne männliche Zeugung in den Blick.¹¹⁷ Marias Unabhängigkeit von einem Mann und ihre freie Entscheidung, die unerwartete Schwangerschaft anzunehmen, die in Lk 1 akzentuiert werden, erweisen sie zudem als Modell für die Selbstbestimmung von Frauen. In den Bildern von Schwangerschaft, Geburt und Mutterschaft kommt darüber hinaus eine von Frauenerfahrungen geprägte religiöse Symbolsprache mit spezifisch weiblicher Metaphorik zum Vorschein (vgl. die Zionstheologie). Bei der Darstellung der Geburt Jesu als Zeichen des Anbruchs der messianischen Heilszeit zeigt sich in den Wiederaufnahmen ersttestamentlichen Traditionen und Motive¹¹⁸ eine Kontinuität von Frauenditionen des NT mit der Hebräischen Bibel.

Trotz aller Ambivalenzen lässt sich insbesondere in Lk 1 ein Zeugnis kraftvoller prophetischer Frauenstimmen erkennen, welche die Befreiung der in verschiedenen sozialen und politischen Zusammenhängen Unterdrückten und die Erhöhung der Erniedrigten proklamieren – als konkrete Gesellschafts- und Herrschaftskritik. Die Erfahrung der Gegenwart Gottes bedeutet in dieser Perspektive: „Gott ist mit uns“, den Erniedrigten, und erweist sich so als Gott nicht des Patriarchats, sondern der daran Leidenden. In diesem Evangelienanfang manifestiert sich subversive Erinnerung. Elisabet, Maria und Hanna treten als weibliche Rollenmodelle einer gegenüber den herrschenden Verhältnissen kritischen Prophetie und Verkündigung von Frauen auf.

¹¹⁵ Siehe etwa Christa MULACK, *Maria – die geheime Göttin im Christentum* (Buchreihe Symbole), Stuttgart: Kreuz-Verlag, ⁴1991, welche in der Marienverehrung die Fortsetzung vor- und außerchristlicher Mutterreligionen sieht; freilich vermag eine solche kompensatorische Funktion Marias nicht die grundsätzliche Problematik eines einseitig männlichen Gottesbildes zu lösen.

¹¹⁶ Vgl. z. B. RADL, *Ursprung*, p. 369.

¹¹⁷ Gegenüber patriarchalen Genesis-Auslegungen wird ein Kontrapunkt gesetzt: „Die neue Schöpfung entsteht gerade nicht aus dem Mann.“ (MULACK, *Maria*, p. 38.) Vielleicht lässt sich dazu die Charakterisierung der Gotteskindschaft in Joh 1.13 in Beziehung setzen: οὐδὲ ἐκ θελήματος ἀνδρὸς ἀλλ’ ἐκ θεοῦ ἐγεννήθησαν.

¹¹⁸ Im Unterschied zu Mt bietet Lk 1–2 keine expliziten „Erfüllungszitate“, erweist sich aber durch das dichte intertextuelle Netz ersttestamentlicher Anspielungen und Verweise dennoch als jüdisch-christlicher Text in einem hellenistisch-jüdischen Kontext.