

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	1
Einleitung	3
1. Forschungsfrage und Methode	3
1.1 Die Bedeutung der Rezeptionsgeschichte	3
1.2 Eine genderfaire Perspektive	6
1.3 Kurze Anmerkungen zum Forschungsstand	7
1.4 Ziele und Vorgangsweise	10
2. Hermeneutische Voraussetzungen und Prinzipien	
patristischer Schriftauslegung	16
2.1 Jüdische und griechische Verwurzelung	16
2.2 Die Einheit der Schrift	19
2.3 Das inkarnatorische Prinzip	20
2.4 Allgemeine Auslegungsprinzipien	20
2.5 Die Bedeutung der Glaubensgemeinschaft	22
2.6 Der mehrfache Schriftsinn	25
Teil I: Die alttestamentlichen Prophetinnen in den patristischen Texten	28
1. „Ebenso waren Frauen Prophetinnen“ (Hippolyt):	
Patristische Texte über Prophetinnen	29
Hippolyt	29
Apostolische Konstitutionen	30
Hieronymus	31
Origenes	35
Diskussion	38
Didymus	41
Epiphanius	43
Ambrosius	44
Anonymus	45
Zusammenfassung	47
2. „Und er sandte Mirjam, die Weissagung der Propheten ...“	
(Hieronymus): Die patristischen Quellen zu Mirjam	48
2.1 Erklärungen des Namens Mirjam	49
2.2 Mirjam als Schwester von Mose und Aaron	51
2.2.1 Genealogien	51
2.2.2 Mirjam, Mose und Aaron, die Führungspersönlichkeiten des	
Volkes	52
Hieronymus	53
Cyrill	53
Theodoret	55
Procopius	56
2.2.3 Gott spricht mit Mirjam, Mose und Aaron	58
2.2.4 Die Gerechtigkeit der drei Geschwister	59
2.2.5 Der Tod der Drei	61

2.2.6 Mirjams Tod.....	64
2.3 Das Schilfmeerlied (Ex 15,20–21).....	68
2.3.1 Wer singt das Siegeslied am Schilfmeer: Mirjam oder Mose?	68
2.3.2 Das Schilfmeerlied im Kontext alttestamentlicher Cantica	73
2.3.3 Das Mirjamlied als Ereignis der Heilsgeschichte	74
2.3.4 Ein Siegeslied der Getauften.....	76
Origenes	77
Gregor von Nazianz	77
Amphilochius	78
Prudentius.....	80
Pseudo-Maximus.....	81
2.3.5 Mirjam als Typus der Kirche	82
Zeno	82
Ambrosius	83
Cyrill	83
Johannes von Damaskus	84
2.3.6 Mirjams Pauke	85
Origenes	85
Didymus	86
Zeno	87
Hieronymus	87
Ambrosius	88
Gregor von Nyssa.....	89
Augustinus	89
Johannes von Damaskus	89
Theodor von Mopsuestia.....	90
2.3.7 Die Jungfräulichkeit Mirjams	91
Ambrosius	92
Gregor von Nyssa.....	95
Chromatius	97
Petrus Chrysologus	99
Dialogus cum Iudaeis.....	101
2.4 Mirjam (und Aaron) erheben sich gegen Mose (Num 12).....	102
2.4.1 Kommentare zu Num 12	104
Cyrill von Alexandrien.....	104
Procopius.....	115
2.4.2 Warum nur Mirjam?.....	119
Theodoret	119
Salvianus von Marseille	122
Olympiodorus.....	123
Procopius.....	124
2.4.3 Größe und Verfehlung	125
Ambrosius	125
Basilius.....	126
Gregor von Nyssa.....	127
Hieronymus	128

Johannes Chrysostomus	129
2.4.4 Gottes Strafe	129
Didaskalie	130
Theodoret	130
Dionysius Areopagita	131
Beda Venerabilis	131
2.4.5 Gottes Vergebung, Reue und Buße	132
Didaskalie	132
Hieronymus	133
Consultationes	134
Theodoret	135
Anastasius Sinaita	136
2.4.6 Die Fürbitte	139
Basilius	139
Gregor von Nazianz	139
Johannes Chrysostomus	140
Cyrill	140
2.4.7 Neid und Eifersucht	141
1 Clemens	142
Origenes	142
Hieronymus	143
Aphrahat	144
Gregor von Nyssa	144
Johannes Chrysostomus	145
Petrus Chrysologus	146
Cyprian	147
2.4.8 Aussatz und Heilung	147
Methodius	147
Eusebius	147
Johannes Chrysostomus	148
Cyrill	148
Hesychius	150
Procopius	150
2.4.9 Moralische Ermahnungen an die christlichen AdressatInnen	151
Origenes	151
Apostolische Konstitutionen	151
Augustinus	152
Nilus	153
Quodvultdeus	153
2.4.10 Spirituelle Deutung	154
Ephräm	154
Hieronymus	155
Cyrill	156
2.4.11 Mirjam und die Äthiopierin: typologische Auslegung	157
Irenäus	158
Eusebius	158

Origenes	159
Ambrosius	166
Hieronymus	167
Theodoret	169
2.4.12 Mirjam und das Volk	170
2.5 Mirjam als Beispiel für vollkommene und für schlechte Frauen... 170	
Aphrahat	171
Clemens von Alexandrien	173
Johannes Chrysostomus	174
2.6 Zusammenfassung	176
3. „Debora führte das Heer an“ (Basilius): Die patristischen Quellen zu Debora	180
3.1 Auslegungen von Ri 4 und 5	181
Origenes	181
Verecundus	184
Procopius	196
3.2 Die chronologische Einordnung Deboras	197
Theophilus	198
Augustinus	198
Quodvultdeus	199
Sulpicius Severus	199
Clemens von Alexandrien	200
Weitere Autoren	201
3.3 Debora, die Biene: Die Bedeutung des Namens	203
Origenes	203
Hieronymus	204
Verecundus	206
Procopius	207
Jüdische Deutungen	207
3.4 Richterin, Prophetin, Führungspersönlichkeit: Wer ist Debora? ... 208	
Clemens, Origenes, Eusebius, Basilius	208
Ambrosius	209
Hieronymus	211
Sulpicius Severus, Augustinus, Nilus	211
Cyprian	212
3.5 Eine Frau in einer Führungsposition: Die Geschlechterfrage	213
Origenes	213
Antonius	216
Basilius	217
Ambrosius	219
Johannes Chrysostomus	225
Hieronymus	226
Sulpicius Severus	228
Augustinus	229
Proclus	229

Theodoret	231
Andreas von Kreta	232
Catena Hauniensis	232
3.6 Debora als Vorbild für christliche Frauen und Männer	234
Arnobius	234
Nilus	236
Aphrahat	238
3.7 Debora betet und singt	238
Apostolische Konstitutionen	238
Eusebius, Hieronymus, Procopius	239
3.8 Typologische Deutung Deboras	241
Sulpicius Severus	241
Quodvultdeus	241
3.9 Zusammenfassung	242
4. „Als die Männer schwiegen ...“ (Hieronymus):	
Die patristischen Quellen zu Hulda	245
4.1 Die chronologische Einordnung	245
Hippolyt	245
Eusebius	246
Hieronymus	246
Weitere Erwähnungen	246
4.2 Zitate, Erwähnungen, Erzählungen	247
Lucifer von Cagliari	247
Hieronymus	247
Aphrahat	247
Augustinus	248
Theodoret	248
4.3 Propheten und Prophetinnen	249
Origenes	250
Hieronymus	251
Verecundus	252
4.4 Zusammenfassung	253
5. Die Prophetin Noadja	254
6. „Prophetin nennt er wahrhaftig die heilige Jungfrau“	
(Arnobius Iunior): Die patristischen Quellen zu Jesaja 8,3	255
6.1 Die Jesajakommentare	258
Eusebius	258
Basilius	262
Johannes Chrysostomus	264
Hieronymus	266
Cyrill	270
Theodoret	272
Procopius	274
6.2 Jes 8,3 in Texten über die Menschwerdung des Sohnes	276
Irenäus	277

Novatian	277
Epiphanius.....	278
Arnobius Iunior	279
Dialogus cum Iudaeis.....	280
Anastasius von Antiochien.....	283
6.3 Jes 8,3 in Texten über Maria	284
Theodotus.....	284
Nilus	286
Andreas von Kreta	287
6.4 Zusammenfassung.....	288
7. „Die Kopfkissen der Lügen“ (Augustinus):	
Die patristischen Quellen zu Ezechiel 13,17–23	291
7.1 Auslegungen von Ez 13,17–23	293
Origenes	293
Hieronymus	299
Theodoret	303
7.2 Falschpropheten im Alten Testament	305
Origenes	305
Hieronymus	306
Cyrill	306
Procopius.....	307
7.3 Die Lügen der Häretiker	308
Origenes	308
Hieronymus	309
Optatus	309
Julian von Eclanum.....	312
Speculum.....	314
Cyrill	315
7.4 Allegorisch-moralische Auslegung.....	316
Origenes	317
Ambrosius	319
Hieronymus	321
Nilus	322
Theodoret	323
Gregor der Große	323
7.5 Zusammenfassung.....	324
8. „Es gab nämlich Frauen, die dieses Charisma hatten ...“	
(Johannes von Damaskus): Die patristischen Quellen zu Joël 3,1–2.....	326
8.1 Kommentare.....	328
Hieronymus	328
Cyrill	332
Theodor von Mopsuestia.....	337
Theodoret	339
8.2 Geschlechtsspezifische Fragestellungen	341
Justinus.....	341

Perpetua und Felicitas	342
Tertullian	342
Ambrosius	343
Didymus	344
Johannes Chrysostomus	346
Asterius	347
Johannes von Damaskus	349
8.3 Zusammenfassung	349
9. Die Prophetinnen in den patristischen Texten: Zusammenfassung	352
Teil II: Historischer und theologischer Kontext	356
1. Das Verständnis von Prophetie und Prophetinnen:	
Vom Alten Testament zu den Kirchenvätern	357
1.1 Prophetie im Alten Testament	357
1.1.1 Prophetie und ProphetInnen im Alten Testament	357
1.1.2 Das deuteronomistische Ideal	359
1.1.3 Alttestamentliche Prophetie im Kontext des Alten Orients	361
1.2 Prophetie im Judentum zur Zeit des Zweiten Tempels	363
1.3 Griechisch-römische Prophetie	366
1.4 Prophetie im Neuen Testament	371
1.4.1 Begrifflichkeit und Bedeutung	371
1.4.2 Definition und Funktionen urchristlicher Prophetie nach den neutestamentlichen Texten	374
1.4.3 Der Inhalt neutestamentlicher Prophetie	377
1.5 Prophetie in anderen frühchristlichen Schriften	379
1.5.1 Die Wertschätzung der alttestamentlichen Prophetie:	
Barnabas und Ignatius	379
Frühchristliche ProphetInnen: Didache und Hirt des Hermas ...	381
1.6 Der Rückgang der Prophetie	385
1.6.1 Die „Neue Prophetie“	387
1.6.2 Missbrauch der Prophetie	389
1.6.3 Fortwirken der Offenbarung	389
1.6.4 Berufung auf die Schrift	390
1.7 Prophetinnen in der frühen Kirche und ihre alttestamentlichen Vorbilder	391
1.8 Prophetie und Prophetinnen in der patristischen Deutung im Kontext moderner bibelwissenschaftlicher Forschung	393
1.8.1 Das Verständnis von Prophetie in der patristischen Literatur ...	393
1.8.1.1 Definitionen und Bedeutung	393
1.8.1.2 Inspiration und Offenbarung	395
1.8.1.3 Die Prophetie Israels	396
1.8.1.4 Prophetie nach Christus	396
1.8.2 Die Person des Propheten in der modernen Bibelwissenschaft und in der Patristik	397

1.8.3 Die spezifische Deutung von Prophetinnen in den patristischen Texten vor dem Hintergrund aktueller bibelwissenschaftlicher Forschung.....	403
1.8.3.1 Aktuelle bibelwissenschaftliche Forschung zu den alttestamentlichen Prophetinnen	403
1.8.3.2 Die spezifische Deutung von Prophetinnen im Vergleich zu Propheten in der Patristik	414
1.9 Eine jüdische Deutung biblischer Prophetinnen aus dem Talmud	418
2. Das Reden von Frauen in der frühen Kirche.....	423
2.1 Antike Stimmen zum Reden von Frauen in der Öffentlichkeit	425
2.2 Das Reden von Frauen in 1 Kor 11 und 14.....	426
2.2.1 Paulus und die korinthischen Prophetinnen	426
2.2.2 Die Rezeption von 1 Kor in der patristischen Deutung der alttestamentlichen Prophetinnen	431
2.3 Privat und öffentlich in der nichtchristlichen Antike und im frühen Christentum	433
2.4 „Female Voices“ und das Bücherschreiben von Frauen.....	437
2.4.1 Mirjams Stimme.....	438
2.4.2 Deboras Stimme	440
2.4.3 Die Stimme Huldas und der anderen Prophetinnen	441
2.4.4 Die Stimmen der Prophetinnen bei den Kirchenvätern	442
3. Der Unterschied zwischen den Geschlechtern in spätantiker Sichtweise: Begründungen und Konsequenzen	443
3.1 Vorbemerkungen.....	443
3.2 Das Verhältnis von Frau und Mann und die Natur der Frau in der griechisch-römischen Antike	444
3.2.1 Ehe und Haus	446
3.2.2 Die Matrona	447
3.2.3 Charaktereigenschaften der Frau	447
3.2.4 Gleichheit in der stoischen Philosophie	449
3.2.5 Liebe und Sexualität.....	450
3.2.6 Weitere Entwicklung.....	451
3.2.7 Die Unterschicht	451
3.2.8 Die Natur der Frau	452
3.3 Frau und Mann im Judentum	454
3.4 Das Verhältnis von Frau und Mann und die Natur der Frau im frühen Christentum und in der patristischen Literatur.....	457
3.4.1 Von Natur aus gleich?.....	458
3.4.2 Die Gottebenbildlichkeit und die Natur der Frau.....	462
3.4.3 Die Konsequenzen der Sünde Evas	465
3.4.4 Zusammenfassung: Frau und Mann im frühen Christentum	467
3.5 Der Unterschied der Geschlechter in der patristischen Deutung der Prophetinnen	468

3.6 Die Überschreitung der Geschlechtergrenzen.....	471
3.7 Individuum und Kollektiv	475
4. Askese und Jungfräulichkeit	479
4.1 Jungfräulichkeit von Prophetinnen	479
4.1.1 Mirjam.....	482
4.1.2 Debora.....	482
4.1.3 Hulda, die falschen Prophetinnen und die Töchter, die prophetisch reden	484
4.1.4 Die Prophetin in Jes 8,3	484
4.2 Ehe und Askese in der griechisch-römischen Antike und im Judentum.....	485
4.3 Ehe und Jungfräulichkeit im frühen Christentum.....	487
4.3.1 Die Beurteilung der Ehe im frühen Christentum	489
4.3.2 Askese und Frauen.....	490
4.3.3 Askese und die Überwindung der „Weiblichkeit“	494
4.3.4 Die Rückbindung asketischer Frauen an weibliche Rollen	495
4.3.5 Vorbild Maria.....	496
4.4 Die Beurteilung des Leiblichen.....	498
4.4.1 Körper und Leibfeindlichkeit.....	498
4.4.2 Frau und Körper	500
5. Antijüdische Polemik.....	504
5.1 Antijüdische Aussagen in den Texten über die Prophetinnen	505
5.2 Griechisch-römische und christliche Judenfeindschaft.....	509
5.3 Die pagane Sicht auf Christentum und Judentum.....	511
5.4 Antijudaismus im frühen Christentum.....	511
5.4.1 Die Ursachen des christlichen Antijudaismus	511
5.4.2 Die Rolle der Schrift in der antijüdischen Argumentation	514
5.4.3 Die wichtigsten Inhalte antijüdischer Polemik	516
5.4.4 Die Bekehrung „der Juden“ und ihr Heil	517
5.4.5 Einzelne Juden und das jüdische Volk.....	518
5.4.6 Das Urteil der Kirchenväter über das Judentum und seine Wirkungsgeschichte	519
6. Die Kontextualität der patristischen Schriftauslegung.....	521
6.1 Der Einfluss biographischer Faktoren am Beispiel des Hieronymus.....	522
6.2 Der Einfluss gesellschaftlich-ekklesiologischer Faktoren am Beispiel der „Neuen Prophetie“	524
6.3 Der Kontext der griechischen Kultur bei Philo und Theodoret	525
Teil III: Einige wichtige hermeneutische Positionen patristischer Exegese und ihre Implikationen für die Rezeption alttestamentlicher Prophetinentexte.....	527
1. Allegorische Auslegung.....	527
1.1 Die Bedeutung der Allegorese in der frühchristlichen Schriftauslegung.....	527

1.2 Die Ursprünge der frühchristlichen Allegorese	529
1.3 Typologie	532
1.4 Kritik an der allegorischen Interpretation	535
1.5 Weitere Entwicklung der allegorischen Schriftauslegung	536
1.6 Antijüdische Implikationen der Allegorese	537
1.7 Allegorisierung und Typologisierung der Prophetinnen.....	538
1.7.1 Die Ambivalenz der Allegorisierung der Prophetinnen.....	541
1.7.2 Die Bedeutung christlicher und christologischer Lektüre für das Verständnis der Prophetinnen	542
1.8 Neubewertung der Lehre vom mehrfachen Schriftsinn: Die Polysemie biblischer Texte	544
1.9 Allegorese heute?	548
2. Intertextuelle Exegese	551
2.1 Das Modell einer kanonisch-intertextuellen Lektüre nach Georg Steins	551
2.1.1 Merkmale des Kanons	553
2.1.2 Intertextualität und Dialogizität	554
2.1.3 Der Kanon als dialogischer Text.....	556
2.1.4 Methode der kanonisch-intertextuellen Lektüre	558
2.2 Die intertextuelle Lektüre der Kirchenväter	559
2.2.1 Intertextuelle Lektüre der Kirchenväter vor dem Hintergrund des Konzeptes kanonisch-intertextueller Lektüre bei Steins	559
2.2.2 Beispiele intertextueller Lektüre aus der patristischen Prophetinnendeutung	562
3. Ort und Intention der Schriftauslegung.....	566
3.1 Die hermeneutischen Orte der Schriftauslegung	567
3.2 Die literarischen Gattungen	569
4. Unterscheidung der Geister: Die Grenzen der Interpretation	572
5. Zusammenfassung.....	576
Aktualität, Kontextualität, Pluralität – der patristische Diskurs und der Dialog mit der Patristik über die Prophetinnen.....	579
Abkürzungen.....	581
Literaturverzeichnis	583
Quellentexte	583
Sekundärliteratur	591
Bibelstellenverzeichnis	607
Autorenverzeichnis	619

Vorwort

Die vorliegende Untersuchung ist die überarbeitete Fassung meiner Habilitationsschrift, die im Sommersemester 2010 von der katholisch-theologischen Fakultät der Universität Wien angenommen wurde. Eine solche Arbeit entsteht in Gespräch und Begegnung und verdankt Anderen Anregung und Unterstützung in vielen Aspekten.

An erster Stelle danke ich Prof. DDr. Georg Braulik OSB, der mein Verständnis der alttestamentlichen Wissenschaft entscheidend geprägt hat und immer offen war für den Blick über die eigene Disziplin hinaus. So lernte ich eine Exegese kennen, die nie einen Graben zwischen einer historischen und einer theologischen Interpretation entstehen ließ und dabei stets die aktuelle Relevanz der Bibel im Blick hatte.

Ganz besonders möchte ich Prof. Dr. Irmtraud Fischer sowie Prof. Dr. Ludger Schwienhorst-Schönberger Dank sagen, die meine Arbeit vom ersten Konzept an mit kritischen Fragen und konstruktiven Hinweisen begleitet sowie in ihren Gutachten hilfreiche Hinweise für die Publikation gegeben haben. Irmtraud Fischers Forschung zu den Prophetinnen und zu einer gender-fairen Deutung der Prophetie im Alten Testament hat meine Arbeit in wichtigen Aspekten beeinflusst. Ludger Schwienhorst-Schönbergers Anliegen einer größeren Offenheit der Exegese hat auch im Hinblick auf mein Forschungsprojekt viele Impulse gegeben und wichtige Fragen aufgeworfen. Ich danke ihm auch für die Diskussion komplexer Inhalte bezüglich der patristischen Hermeneutik.

Danken möchte ich auch den beiden anderen Gutachtern, Prof. Dr. DDr. James Alfred Loader und Prof. Dr. Dieter Böhler SJ, für ihre eingehende Lektüre und kritische Würdigung dieser Arbeit.

Für zahlreiche Gespräche, konkrete Hilfestellungen und Einblicke in den Bereich der Patrologie, in den ich mich mit dieser interdisziplinären Arbeit gewagt habe, danke ich Ass.-Prof. Dr. Anneliese Felber und Dr. Livia Neureiter von der Universität Graz sowie Ass.-Prof. Dr. Eva Synek von der Universität Wien.

Meinen Kollegen und Kolleginnen an den Instituten für Neues und Altes Testament an der Katholisch-theologischen Fakultät in Wien, Dr. Andrea Taschl-Erber (besonders für ihre Expertise als Gräzistin), Dr. Miroslav Varšo und Mag. Christian Kussbach, möchte ich Dank sagen für ihre Unterstützung. Besonders hervorzuheben ist Dr. Elisabeth Birnbaum, mit der ich ein gemeinsames Büro teile, für die zahlreichen spontanen Gespräche und Hilfestellungen von theologischen Diskussionen bis zu Computerfragen.

Wichtig für die Entwicklung der Arbeit waren auch verschiedene Arbeitsgruppen und Symposien, bei denen ich mein Projekt vorstellen konnte

und stets weiterführende Anregungen mit nach Hause nahm, namentlich die Privatissima in Wien und Graz, die deutschsprachige alttestamentliche Fachgruppe der ESWTR, die Arbeitsgemeinschaft der Assistentinnen und Assistenten an den bibelwissenschaftlichen Instituten in Österreich (ArgeAss) sowie die „Fondazione Bruno Kessler“ in Trento.

Dank an Erich Zenger †, der die Aufnahme dieser Studie in die Reihe „Herders Biblische Studien“ ermöglicht hat, sowie Peter Suchla und Stephan Weber für die unterstützende Betreuung von Seiten des Verlags.

Zuletzt sei meiner Familie, meinem Mann und meinen drei Kindern, gedankt, für ihre umfassende Unterstützung und ihre Geduld und Rücksichtnahme in arbeitsintensiven Zeiten.

Wien, im Oktober 2010

Agnethe Siquans

Einleitung

1. Forschungsfrage und Methode

1.1 Die Bedeutung der Rezeptionsgeschichte

„Reading the Bible with the Dead“¹ betitelt John L. Thompson ein Buch, in dem er eine Reihe von problematischen biblischen Texten, besonders auch Erzählungen über Gewalt gegen Frauen, anhand von Kommentaren aus der Geschichte darstellt. Die Geschichte der Bibelauslegung ist nicht nur eine Sache der Vergangenheit, sondern ein Kontinuum der Interpretation, das wohl manche Brüche aufweist, im Wesentlichen aber bis zu uns heute reicht. Die Nachgeschichte der Bibel ist häufig unsere „Brille“, mit der wir auf biblische Texte zugehen. Zahlreiche Interpretationen, die sich in der frühen Kirche entwickelt haben, wirken bis in die Gegenwart weiter, wie hinsichtlich biblischer Frauen zuerst Helen Schüngel-Straumann für Eva gezeigt hat.² Auf der anderen Seite ist mit dem Aufkommen der historisch-kritischen Exegese in der wissenschaftlichen Bibelinterpretation die patristische und mittelalterliche Schriftauslegung weitgehend beiseite gelassen worden. Die Voraussetzungen und Bedingungen des Lesens und Verstehens der Bibel haben sich grundlegend verändert. Dennoch ist gerade in den letzten Jahren wieder ein vermehrtes Interesse an patristischer Exegese und Rezeptionsgeschichte zu beobachten. Als neuestes und groß angelegtes Projekt ist hier „Die Bibel und die Frauen“ zu nennen, eine Enzyklopädie, die die Rezeptionsgeschichte biblischer Texte bis in die Gegenwart exemplarisch nachzeichnen will.³

Ulrich Luz greift in seinem Matthäuskommentar auf die Auslegungs- und Wirkungsgeschichte zurück und begründet dieses Vorgehen.⁴ Luz versteht unter Auslegungsgeschichte „die Geschichte der Auslegungen eines Textes in Kommentaren und anderen theologischen Schriften“. Wirkungsgeschichte definiert er als „die Geschichte, Rezeption und Aktualisierung eines Textes in

¹ John L. Thompson, *Reading the Bible with the Dead. What You Can Learn from the History of Exegesis That You Can't Learn from Exegesis Alone* (Grand Rapids, Mich./Cambridge, 2007). Sein Anliegen ist es, die alten Interpretationen Predigern als Hilfe für die Deutung schwieriger Texte nahe zu bringen. Er versucht, die Exegesegeschichte für heutiges Bibelverstehen fruchtbar zu machen.

² Vgl. etwa zu Eva: Helen Schüngel-Straumann, *Die Frau am Anfang. Eva und die Folgen* (Münster, ³1999).

³ Irmtraud Fischer/Mercedes Navarro Puerto/Andrea Taschl-Erber (Hg.), *Tora (Die Bibel und die Frauen 1.1; Stuttgart, 2010)*.

⁴ Vgl. Ulrich Luz, *Das Evangelium nach Matthäus (Mt 1–7) (EKK 1,1; Zürich/Neukirchen-Vluyn; ³1992) 79–82*.

anderen Medien als dem Kommentar ... in Predigten, Kirchenrecht, Lied, in der Kunst, im Handeln und im Leiden der Kirche“ (78). Irmtraud Fischer gebraucht in der Einleitung zum ersten Band der Enzyklopädie den Begriff „Rezeptionsgeschichte“. Diese beinhaltet die Auslegungs- bzw. Exegese-geschichte, umfasst aber zugleich mehr. Zugleich betont sie den aktiven Part der RezipientInnen: Die Bibel entfaltet nicht einfach eine von ihr ausgehende „Wirkung“, sondern sie wird von bestimmten Menschen mit bestimmten Absichten rezipiert. „Der Ausdruck ‚Rezeptionsgeschichte‘ ist zwar analytisch weniger scharf, aber er kann die Nuancen der Wirkungs des Bibeltextes in den verschiedenen sozialen und kulturellen Bereichen besser wahrnehmen.“⁵ Die vorliegende Untersuchung konzentriert sich auf die Auslegung von Bibeltexten, lässt aber auch die Rezeptionsbedingungen, -interessen und das Umfeld der Exegese nicht außer Acht.

Luz begründet die Notwendigkeit der Auslegungsgeschichte: Zum Ersten lehre sie „was wir von den Texten her geworden sind“ (79). Sie hilft zu verstehen, was heutige AuslegerInnen den Texten verdanken, denen sie nie „in einem abstrakten Raum“ begegnen. „Der Ausleger gleicht vielmehr einem Menschen, der das Wasser eines Stromes untersuchen muß und dabei in einem Schiffelein sitzt, das von eben diesem Strom getragen und getrieben wird. ... Wirkungsgeschichte will auf die unserem Auslegen vorangehende Kraft der Texte hinweisen.“ (79) Damit erhellt die Auslegungsgeschichte eines Textes die „Vorgeschichte seines Vorverständnisses“. Andererseits kann der Blick in die Geschichte verhindern, dass heutige AuslegerInnen den Text durch die Jahrhunderte hindurch unkritisch gleichzeitig lesen. „Sie macht auf die Besonderheit jeder geschichtlichen Situation aufmerksam, indem sie erzählt, wie es – u.a. durch die Texte – zu dieser Besonderheit gekommen ist.“ (80)

Zum Zweiten liefert die Auslegungsgeschichte Korrektive: Sie zeigt unter anderem, dass die Texte verstanden wurden durch „Praxis und Leiden, durch

⁵ Fischer u.a., Tora, Einleitung, 32. Für das Projekt „Die Bibel und die Frauen“ eigne sich der Begriff in besonderer Weise: „Er ist gerade im Hinblick auf Arbeiten, die die Beschäftigung von Frauen mit der Bibel in den Blick nehmen, besonders angemessen. Da Frauen die längste Zeit in der Geschichte keinen Zugang zur formalen Bildung oder zu offiziellen Ämtern hatten, galt ihr Bibellesen nicht als ‚Interpretation‘ oder ‚Exegese‘. Da sie zudem nur eingeschränkten Zutritt zur Macht hatten, zeitigten ihre Bibelinterpretationen selten soziopolitische oder kulturelle Wirkungen. Doch haben Frauen die Bibel gelesen und benutzt, und einige waren privilegiert genug, um Spuren in Schriften, Gemälden oder anderen Medien zu hinterlassen. Alles dies kann unter dem breiten, viele Facetten einschließenden Konzept einer ‚Rezeptionsgeschichte‘ studiert werden.“ (ebd.) Die patristischen Texte, die im Folgenden behandelt werden, geben größtenteils die Auslegung der Bibel durch Männer wieder. An vielen Stellen werden aber auch Gesprächspartnerinnen und Adressatinnen sichtbar, die Bibelauslegungen angestoßen und rezipiert haben.

Singen und Dichten, durch Beten und Hoffen. Sie erinnert daran, daß Verstehen biblischer Texte Aufgabe des *ganzen* Menschen ist.“ (81) Sie erinnert auch an „die Fülle des Sinnpotentials, das in biblischen Texten steckt. Sie erinnert daran, daß biblische Texte nicht einfach einen festen, abgeschlossenen Sinn haben, sondern voller Möglichkeiten stecken.“ (81) Durch den Blick auf den reichen Schatz an Erfahrungen, die andere Christen durch die Jahrhunderte mit den Bibeltexten gemacht haben, öffnet die Auslegungsgeschichte unseren Horizont. Letztlich vermittelt sie auch Erfahrungen mit dem Vorgehen der Bibelauslegung selbst: „Die Wirkungsgeschichte hilft auch, aus geglückten und mißglückten Verwirklichungen biblischer Texte zu lernen. Sie zeigt, wo geschichtliche Erfahrungen auf offene Stellen und ungelöste Probleme aufmerksam machen.“ (82)

„The life and death challenge presently imposed on all churches near the end of Modernity is indeed to face the fundamental need for a hermeneutical newness which would take into account the interpretive tradition of the past two millenia, and create its own systematic principles and rules. As an acknowledgment of the depth of the present challenge, the patristic experiment as a whole deserves an accurate interpretation.“⁶ Die Wirkungs- und Rezeptionsgeschichte ist daher integraler und letztlich unverzichtbarer Bestandteil der Erforschung des Alten Testaments, auch für die Frage ihrer zukünftigen Entwicklung. Alttestamentliche Texte, biblische Texte überhaupt, sind „eo ipso als *generative* Texte, die auf Zukunft hin wirken wollen, situiert. ... [sie] konnten für spätere Generationen relevant sein und eine folgenreiche Wirkungsgeschichte auslösen. Denn erst durch die Möglichkeit, auf diese Texte zu rekurrieren, gelang es, je neu die eigene Situation durch sie zu interpretieren und zu transzendieren.“⁷ Die Bibeltexte sind lebendig als rezipierte Texte. Sie haben Relevanz für Menschen, die sich auf sie als Heilige Schrift beziehen und ihr Leben an ihnen orientieren. Daher wurden sie durch die Jahrhunderte hindurch nicht nur bewahrt und weitergegeben, sondern immer wieder neu interpretiert. Die alttestamentlichen Texte liegen uns als Texte vor, die eine lange, nicht immer geradlinige, oft problematische Auslegungstradition mit sich bringen. Ein Stück dieser Tradition⁸ soll in dieser Studie untersucht werden.

⁶ Charles Kannengiesser, *Handbook of Patristic Exegesis. The Bible in Ancient Christianity* (Leiden/Boston, 2004) 192.

⁷ Ulrike Bechmann, *Zu Grenzgängen herausgefordert. Die Zukunft der alttestamentlichen Wissenschaft*, in: *Theologie in den Kontrasten der Zukunft – Perspektiven des theologischen Diskurses* (Hg. v. Rainer Bucher; *Theologie im kulturellen Dialog* 8; Graz u.a., 2001) 117–151, 136.

⁸ Fischer u.a., *Tora, Einleitung*, 28: „In den Bibelwissenschaften versteht man unter ‚Tradition‘ den mündlichen oder schriftlichen Prozess, durch den die Überlieferungen von Generation zu Generation weitergegeben und wodurch die fundamentalen Glaubenserinnerungen der Vorfahren übermittelt werden. Dieser Prozess, der mit dem Anspruch

1.2 Eine genderfaire Perspektive

Der Blick auf die Rezeptionsgeschichte wird in dieser Untersuchung mit dem Anliegen der Geschlechtergerechtigkeit verbunden.⁹ Gerade das Verhältnis der Geschlechter und die Position der Frauen in der Gesellschaft unterscheiden unsere Zeit, zumindest in der westlichen Welt, ganz wesentlich von der biblischen Zeit und der Patristik. Die Vorstellungen über Frauen, ihre Natur, ihre Aufgaben und ihr Verhältnis zu Männern haben sich seither grundlegend verändert. Vor allem das 20. Jahrhundert hat einen entscheidenden Wandel gebracht. Ähnliche Veränderungen sind etwa auf dem Gebiet des Verhältnisses von Christentum und Judentum oder in der Frage der Beurteilung von Gewalt zu beobachten. Mit der Entwicklung einer in sich vielfältigen feministischen Theologie ist auch das Interesse an einer genderfairen Auslegung der Bibel erwacht, das sich in den letzten Jahrzehnten vielfach ausdifferenziert hat.¹⁰

Der Blick auf die biblischen Prophetinnen aus genderfairer Perspektive greift daher ein Defizit der vielen Jahrhunderte der Bibelinterpretation auf und macht diese Interpretation selbst zum Forschungsthema. Damit soll ein Aspekt der Exegesegeschichte beleuchtet werden, der bisher deutlich unterbelichtet ist. Was die Kirchenväter über die alttestamentlichen Prophetinnen

des Glaubens erfolgt, entwickelt sich immer im Kontext einer bestimmten Gemeinschaft und deren Kultur.“ Der Begriff „Tradition“ umfasst also den Vorgang des Tradierens und seinen Inhalt. Wenn im Folgenden konkret von einer „Tradition“ die Rede sein wird, so ist damit eine bestimmte Auslegung eines Bibeltextes gemeint, die von Autor zu Autor weitergegeben wird.

⁹ Der Ausdruck „genderfaire Exegese“ wurde von Irmtraud Fischer geprägt. Vgl. dazu Irmtraud Fischer, Ein gender-fairer Forschungsansatz mit feministischer Option für die alttestamentliche Exegese, in: Gender-faire Exegese. Gesammelte Beiträge zur Reflexion des Genderbias und seiner Auswirkungen in der Übersetzung und Auslegung von biblischen Texten (Hg. v. Irmtraud Fischer; Exegese in unserer Zeit 14; Münster, 2004) 31–44. „Ein *gender-fairer* Forschungsansatz ... ist einerseits offen für die Spezifika und Differenzen der Geschlechter, wie sie in einer Gesellschaft konstruiert sind und sich daher in Texten, die aus dieser stammen, niederschlagen. Er nimmt jedoch nicht das männliche Geschlecht als Maßstab für das weiblich und enthält sich daher einer wertenden oder abwertenden Beurteilung der tatsächlichen oder auch der in Texten dargestellten Realität nach den Kriterien des Geschlechts und reflektiert die Konstruktion der Geschlechter. Andererseits ist ein gender-fairer Forschungsansatz die Voraussetzung dafür, die Gemeinsamkeiten und Differenzen der Geschlechter in einem bestimmten sozialen Kontext als ganze Wirklichkeit des Menschengeschlechts wahrzunehmen und so die halbe, androzentrische Wissenschaft zu einer wirklich ‚humanen‘ zu machen.“ (ebd., 35)

¹⁰ Vgl. dazu Luise Schottroff/Silvia Schroer/Marie-Theres Wacker, Feministische Exegese. Forschungsbeiträge zur Bibel aus der Perspektive von Frauen (Darmstadt, 1995); Luise Schottroff/Marie-Theres Wacker (Hg.), Kompendium feministische Bibelauslegung (Gütersloh, 2007); die verschiedenen Bände der Reihe „The Feminist Companion to the Bible“, herausgegeben von Athalya Brenner.

zu sagen haben, wie sie sie beurteilen und einordnen, bringt Aspekte der Auslegung ans Licht, die im Laufe der Zeit in Vergessenheit geraten sind. Andererseits beeinflussen bestimmte Traditionen, die auf die frühe Kirche zurückzuführen sind, unsere Vorstellungen von biblischen Texten und Persönlichkeiten und fließen in die heutige Exegese mit ein. Tradierte Bilder von Frauen auf ihre Ursprünge und ihre biblischen Quellen aus heutiger Perspektive zu hinterfragen, trägt zur Aufarbeitung einer bisweilen misogynen Rezeptionsgeschichte der Bibel bei.

Das Interesse der Forschung, das über Jahrhunderte hinweg den Propheten, und dabei vorzugsweise den „großen“ Propheten wie Jesaja, Jeremia, Ezechiel und auch Daniel, galt, ist auszuweiten auf die Prophetinnen, von denen das Alte Testament erzählt und die ein bedeutsames Stück Frauengeschichte in der patriarchalen biblischen Gesellschaft darstellen. Die Bibel Israels überliefert diese Texte, in denen Frauen wie Männer als Prophetinnen und Propheten das religiöse Leben prägen. Die frühchristliche Auslegung aktualisiert diese Texte für die christlichen Hörer und Leserinnen und bewahrt sie so vor dem Vergessen. Der genderfaire Blick auf die Auslegungsgeschichte zeigt Brücken, die uns mit den frühen ChristInnen verbinden, und Gräben, die uns von ihnen trennen. Vielleicht bieten die Texte auch Anknüpfungspunkte für heutige und zukünftige Exegese.

1.3 Kurze Anmerkungen zum Forschungsstand

Die vorliegende Arbeit ist interdisziplinär angelegt und bewegt sich vom Alten Testament in die Exegese-geschichte, konkret in die Patristik. Zwei Forschungsinteressen sind daher für diesen kurzen Überblick relevant: das Interesse an den alttestamentlichen Prophetinnen in der (genderfairen) Exegese und das Interesse an der Auslegungsgeschichte biblischer Texte, das deutlich auf alttestamentlicher Seite, aber auch in der Patrologie zu beobachten ist.

Fast zeitgleich, in den Jahren 2001 und 2002, erschienen zwei umfassende Untersuchungen zu Prophetinnen im Alten Testament, die das Phänomen weiblicher Prophetie im Kanon der hebräischen Bibel verorten und von daher – mit unterschiedlichen Akzenten – deuten. Klara Butting¹¹ und Irmtraud Fischer¹² haben mit diesen Studien überzeugende Konzepte von Prophetie und speziell weiblicher Prophetie im Alten Testament vorgelegt und vermehrtes Interesse an den biblischen Prophetinnen geweckt. Zahlreiche Auf-

¹¹ Klara Butting, *Prophetinnen gefragt. Die Bedeutung der Prophetinnen im Kanon aus Tora und Prophetie* (Erev-Rav-Hefte Biblisch-feministische Texte Nr.3; Wittingen, 2001).

¹² Irmtraud Fischer, *Gotteskünderinnen. Zu einer geschlechterfairen Deutung des Phänomens der Prophetie und der Prophetinnen in der Hebräischen Bibel* (Stuttgart, 2002).

sätze feministischer und nichtfeministischer Ausrichtung der letzten Jahre befassen sich mit einzelnen Prophetinnen. Hier sollen nur zwei neuere Monographien mit genderfairem Forschungsinteresse zu Mirjam und Debora genannt werden, da diese beiden Prophetinnen auch in der Bibel die breiteste Erwähnung finden. Ursula Rapp unterzieht die biblischen Texte, die sich mit Mirjam befassen, einer rhetorischen Analyse.¹³ Sigrid Eder konzentriert sich mittels narratologischer Analyse auf die Machtfrage in Ri 4.¹⁴ Aus dem englischsprachigen Raum ist der Sammelband „A Feminist Companion to Exodus to Deuteronomy“ zu erwähnen, der mehrere Beiträge zu Mirjam enthält.¹⁵ Auch in neuerer bibelpastoraler Literatur widmen sich einige Publikationen den biblischen Prophetinnen.¹⁶ Die Prophetinnen Hulda, Noadja, die Prophetin in Jes 8,3 und die falschen Prophetinnen in Ez 13 erfahren, auch aufgrund des ungünstigeren biblischen Textbefundes, weniger Aufmerksamkeit, werden aber ebenfalls berücksichtigt.

Das Interesse an der Rezeptionsgeschichte biblischer Texte zeigt sich unter anderem in mehreren Reihen, die sich mit der patristischen Schriftauslegung befassen. Im „Neuen Stuttgarter Kommentar zum Alten Testament“ sind bisher drei Bände zur Auslegung biblischer Bücher bei den Kirchenvätern erschienen, die von Theresia Heither und Christiana Reemts erarbeitet wurden.¹⁷ Zu den Bibeltexten werden zusammenfassend die Interpretationen der Kirchenväter dargestellt, wichtige Texte werden zitiert, außerdem gehen die Autorinnen einzelnen Motiven gesondert nach. Heither und Reemts befassen sich auch mit „Biblischen Gestalten bei den Kirchenvätern“. In dieser Reihe sind bereits Bände zu Abraham und Adam erschienen.¹⁸ Der „Ancient Christian Commentary on Scripture“ stellt exemplarisch patristische Kom-

¹³ Ursula Rapp, *Mirjam. Eine feministisch-rhetorische Lektüre der Mirjamtexte in der hebräischen Bibel* (BZAW 317; Berlin, 2002).

¹⁴ Sigrid Eder, *Wie Frauen und Männer Macht ausüben. Eine feministisch-narratologische Analyse von Ri 4* (HBS 54; Freiburg i.B., 2008).

¹⁵ Athalya Brenner, *A Feminist Companion to Exodus to Deuteronomy* (The Feminist Companion to the Bible 6; Sheffield, 1994).

¹⁶ Vgl. z. B. Sabine Bieberstein (Hg.), *Prophetinnen – Apostelinnen – Diakoninnen. Frauen in den paulinischen Gemeinden* (Werkstattbibel 5; Stuttgart, 2003); Gabriele Theuer (Hg.), *Frauenprophetinnen* (FrauenBibelArbeit 16; Stuttgart, 2006) und zuletzt die Zeitschrift „Bibel heute“ 179 (2009).

¹⁷ Theresia Heither/Christiana Reemts, *Die Patriarchenerzählungen bei den Kirchenvätern* (NSK.AT 33,2; Stuttgart, 1999); Christiana Reemts, *Die Psalmen bei den Kirchenvätern* (NSK.AT 33,6; Stuttgart, 2000); Theresia Heither, *Das Buch Exodus bei den Kirchenvätern* (NSK.AT 33,4; Stuttgart, 2002). Parallel dazu bietet NSK.AT Bände zur Auslegung biblischer Bücher im Judentum (bereits erschienen: Gen; Ex; Lev – Num – Dtn).

¹⁸ Theresia Heither/Christiana Reemts, *Biblische Gestalten bei den Kirchenvätern. Abraham* (Münster, 2005); Theresia Heither/Christiana Reemts, *Biblische Gestalten bei den Kirchenvätern. Adam* (Münster, 2007).

mentare zum Bibeltext zusammen.¹⁹ Die „Blackwell Bible Commentaries“ betrachten die Bibeltex-te „through the centuries“ und berücksichtigen jüdische und christliche Auslegungs- und Wirkungsgeschichte in Auswahl.²⁰ Drei Bände der „Cahiers de biblia patristica“ befassen sich mit biblischen Gestalten.²¹ In der 21bändigen Reihe „La Bibbia nella storia“ erschien als letzter Band „Donne e Bibbia. Storia ed esegesi“.²² „The Encyclopedia of the Bible and its Reception“, die alphabetisch geordnete Artikel bietet, umfasst bis jetzt zwei Bände.²³

Zu biblischen Frauen in der Exegese-geschichte ist auf den von Rainer Kampling herausgegebenen Sammelband „Sara lacht ... eine Erzmutter und ihre Geschichte“²⁴ zu verweisen, für den Anneliese Felber einen Beitrag über Sara in der lateinischen Patristik verfasst hat. An dieser Stelle ist natürlich auch noch einmal die Studie über Eva von Helen Schüngel-Straumann zu nennen. Einen bedeutsamen Beitrag in diesem Bereich stellt auch „Die Bibel und die Frauen. Eine exegetisch-kultur-geschichtliche Enzyklopädie“ dar, deren erster Band „Tora“ kürzlich erschienen ist.²⁵

Das in den vergangenen Jahren beobachtbare Interesse an der Schriftauslegung der Kirchenväter ist nicht zuletzt durch die Diskussionen um die exegetische Hermeneutik und besonders um die Grenzen der historisch-kritischen Exegese und mögliche Alternativen motiviert. Exemplarisch seien zwei umfassende Studien genannt, die speziell den hermeneutischen Gesichtspunkt berücksichtigen. Auf alttestamentlicher Seite hat Bettina Well-

¹⁹ Die alttestamentliche Reihe erscheint in Downers Grove, Ill. seit 2001 und wird von Thomas C. Oden herausgegeben. Bisher sind folgende alttestamentlichen Bücher verfügbar: Gen 1–11; Gen 12–50; Ex, Lev, Num, Dtn; Jes 1–39; Jes 40–66; Zwölf Propheten; Spr, Koh, Hld. Für eine erste Orientierung ist die Reihe interessant, sie bietet aber keine tiefergehenden Informationen.

²⁰ Die Reihe wird von John Sawyer herausgegeben und umfasst erst wenige Bände. Zum Alten Testament sind bisher erschienen: Richter (2005), Exodus (2006) und Kohelet (2007).

²¹ Figures de l’Ancien Testament (Cahiers de biblia patristica 2; Strasbourg, 1989); Figures du Nouveau Testament (Cahiers de biblia patristica 3; Strasbourg, 1991); Rois et reines de la bible au miroir des Pères (Cahiers de biblia patristica 6; Strasbourg, 1999). Folgende biblischen Frauen werden behandelt: die Frau des Lot, Tamar und die Märtyrerin mit ihren Söhnen in 2 Makk 7 (Heft 2), Maria Magdalena, die kanaanitische Frau (Mt 15,21–28) und „die Sünderin“ (Heft 3), die Königin von Saba und Batseba (Heft 6).

²² Adriana Valerio (Hg.), Donne e Bibbia. Storia ed esegesi (La Bibbia nella storia 21; Bologna, 2006). Die von Giuseppe Barbaglio herausgegebene Reihe umfasst 21 Bände, die von 1985 bis 2006 erschienen.

²³ Hans-Josef Klauck u.a. (Hg.), The Encyclopedia of the Bible and its Reception (Berlin/New York, 2009f). Das Werk ist als Buch und als Online-Ressource verfügbar.

²⁴ Rainer Kampling (Hg.), Sara lacht ... Eine Erzmutter und ihre Geschichte. Zur Interpretation und Rezeption der Sara-Erzählung (Paderborn, 2004).

²⁵ Siehe Anm. 3.

mann eine Untersuchung über Psalm 22 und seine Auslegung in der Patristik und im rabbinischen Judentum vorgelegt.²⁶ Christina Metzdorf hat die Interpretationen der „Tempelaktion Jesu“ in der alten Kirche mit solchen aus dem 19. und 20. Jahrhundert hinsichtlich ihres methodischen und hermeneutischen Vorgehens untersucht.²⁷ Beide Autorinnen betonen in ihren Ergebnissen vor allem die Besonderheiten in der Hermeneutik der alten Schriftauslegung, die sich wesentlich von der modernen unterscheidet.

1.4 Ziele und Vorgangsweise

Die vorliegende Arbeit fragt nach der Interpretation der alttestamentlichen Prophetinentexte und nach der Deutung der Prophetinnen in der Patristik. Die Untersuchung geht einer zweifachen Problemstellung nach:

1. Ein genderfairer Blick auf die Quellentexte. Das erste Interesse ist es, die patristischen Quellen zu den Prophetinnen zuallererst zusammenzutragen und durch Übersetzung zugänglich zu machen. Die Interpretationen, die sich in diversen Texten bei den unterschiedlichsten Autoren finden, zu sammeln, zu ordnen und verständlich zu machen, ist die Voraussetzung für die weiteren Untersuchungen. Die Quellentexte werden auf ihre Darstellung der Prophetinnen hin befragt. Gattung, Kontext, Argumentationsgang, Zitation anderer Bibelstellen und Auslegungsmethoden werden untersucht. Besonderes Augenmerk gilt dem Geschlecht der Prophetinnen: Wie werden sie spezifisch als prophezeiende Frauen gesehen? In welchem Verhältnis stehen sie zu ihren männlichen Kollegen? Welche kulturellen Einflüsse sind hierbei erkennbar? Welche Rolle spielen andere biblische Texte und theologische Vorgaben für die Darstellung der Prophetinnen? Wie werden ihr Auftreten, ihr prophetisches Reden und ihre Position beurteilt? Diese Fragen entstammen selbstverständlich heutigen Interessen, allerdings zeigt der Blick auf die Texte, dass sie den damaligen Autoren nicht fremd waren. Die Exegeten²⁸ fragten durchaus nach der Rechtfertigung weiblicher Prophetie, nach den Wirkungsbereichen von Prophetinnen, nach ihrem Verhältnis zu den Männern, und sie kamen dabei zu unterschiedlichen Ergebnissen. Die Existenz von Prophetinnen in der Bibel stellte eine Herausforderung für die frühchristliche Schriftauslegung dar, der hier hinsichtlich ihrer Voraussetzungen und Konsequenzen kritisch nachgegangen wird.

²⁶ Bettina Wellmann, *Von David, Königin Ester und Christus. Psalm 22 im Midrasch Tehillim und bei Augustinus* (HBS 47; Freiburg i.B., 2007).

²⁷ Christina Metzdorf, *Die Tempelaktion Jesu. Patristische und historisch-kritische Exegese im Vergleich* (WUNT 2, 168; Tübingen, 2003).

²⁸ Die Bezeichnungen „Exegese“, „Auslegung“, „Interpretation“ und „Deutung“ werden im Folgenden weitgehend synonym für die Auslegung der Bibel verwendet.

2. Hermeneutik und Methodologie. Eine zweite Zielsetzung ist es, die hermeneutischen Voraussetzungen, die Methodologie und die konkrete Anwendung der exegetischen Methoden bei den Kirchenvätern anhand der vorliegenden Texte zu analysieren. Auch hier liegt der Schwerpunkt auf der Frage nach den Auswirkungen einer bestimmten Hermeneutik und bestimmter Methoden auf die Auslegung der Prophetinentexte. So ist unter anderem zu fragen, ob und inwiefern die damals weit verbreitete geistige oder allegorische Schriftauslegung *per se* misogyn ist und ob die christologische Interpretation des Alten Testaments positive oder negative Auswirkungen auf die Beurteilung der Prophetinnen hat. Um die Charakteristika der Kirchenväterexegese sowie die Gemeinsamkeiten und Unterschiede moderner und patristischer Bibelauslegung zu verdeutlichen, werden bezüglich kanonisch-intertextueller Exegese, der Gattung und Verortung der Interpretation antike und aktuelle Konzepte miteinander verglichen. Ziel ist es, die unterschiedlichen exegetischen Zugänge in ihrem Kontext zu verstehen und ihre Implikation für die Deutung der Prophetinnen darzulegen.

Die Untersuchung ist in drei Teile gegliedert: Teil I widmet sich der Darstellung der Quellentexte, Teil II geht den theologischen und historischen Kontexten nach, Teil III fragt nach Hermeneutik und Methodologie und deren Konsequenzen für die Auslegung der Prophetinentexte.

I. Die Quellentexte

Bezüglich der Auswahl der Quellentexte sind zwei Vorentscheidungen zu begründen: die Auswahl der Prophetinnen aus dem Alten Testament und die Abgrenzung der patristischen Texte. Kriterium für die Auswahl der alttestamentlichen Prophetinnen, die in der Untersuchung berücksichtigt werden, ist zunächst der Titel „Prophetin“, נְבִיאָה, den Mirjam (Ex 15,20), Debora (Ri 4,4), Hulda (2 Kön 22,14; 2 Chr 34,22), Noadja (Neh 6,14) und die namenlose Prophetin in Jes 8,3 tragen. Die Frauen in Ez 13,17 und in Joël 3,1 werden durch das Verb נָבֵא hitp. bzw. ni. charakterisiert, das sie als Prophetinnen identifiziert. Sonst wird das Verb nie explizit von Frauen verwendet. Die Entscheidung, die neutestamentlichen Prophetinnen nicht miteinzubeziehen, ist zwar zunächst durch die heutige Trennung der Disziplinen motiviert, widerspricht aber dennoch nicht dem Empfinden der Kirchenväter, die durchaus alttestamentliche und neutestamentliche Prophetinnen unterscheiden, etwa in Aufzählungen. Andere Frauen, wie Hanna, die Mutter Samuels, die in der Tradition als Prophetinnen verstanden werden, wurden ebenfalls nicht berücksichtigt, da sie im Bibeltext selbst nicht als Prophetinnen bezeichnet werden. Damit bleiben für die Untersuchung vier namentlich genannte Frauen, eine namenlose Prophetin, „Töchter Israels“, deren prophetische Tätigkeit

als Falschprophetie verworfen wird, und „Töchter“, denen die prophetische Gabe verheißen wird. Die biblischen Texte, die von diesen Prophetinnen sprechen, sind höchst unterschiedlicher Art. Mirjam ist die einzige, die in der Tora auftritt. Sie wird am häufigsten in der Bibel erwähnt, zunächst in der Erzählung einzelner Punkte ihres Lebens und Todes in Ex 15,20f; Num 12 und Num 20,1, dann in einem Rückblick in Dtn 24,9 und in Mi 6,4, wo sie als Führungsgestalt neben Mose und Aaron erscheint. Zweimal taucht ihr Name in Genealogien auf, in Num 26,59 und 1 Chr 5,29. Aufgrund ihrer Präsenz in der Bibel und ihrer Verbindung mit Mose und Aaron gibt es vergleichsweise viele Texte, die sich mit Mirjam beschäftigen oder sie zumindest erwähnen. Debora kommt in der Bibel nur in Ri 4–5 vor. Allerdings ist dieser Text ausführlich und bietet umfassende Informationen über Deboras Wirken, die auch in der Auslegung gerne aufgegriffen werden. Sowohl von Mirjam als auch von Debora sind Lieder überliefert, die als ihre prophetischen Worte gedeutet wurden. Hulda tritt in 2 Kön 22,14–20 sowie 2 Chr 34,22–28 im Zusammenhang mit König Joschija und der Auffindung des Torabuches im Tempel auf. Sie wird kurz vorgestellt und ihre prophetischen Worte werden zitiert. In der Patristik wird Hulda in Auslegungen der Königsbücher genannt, wobei der Fokus natürlich auf Joschija liegt, aber auch in Aufzählungen von Prophetinnen. Noadja wird ausschließlich in Neh 6,14 erwähnt, weitere Informationen fehlen. In der patristischen Auslegung fehlt sie gänzlich. Auch über die Prophetin in Jes 8,3 erfahren BibelleserInnen so gut wie nichts. Da sie aber im Kontext des wichtigsten der Prophetenbücher vorkommt, nimmt sie in der Interpretation der Kirchenväter einen bedeutenden Platz ein. Ez 13 handelt von falschen Propheten und falschen Prophetinnen und findet sich oftmals in der patristischen Häretikerpolemik wieder. Joël 3,1f gewinnt seinen Stellenwert aufgrund des Erfüllungszitates in Apg 2,16–18, das dem Text für die frühchristlichen Ausleger besondere Bedeutung verleiht.

Die Auswahl der zu untersuchenden Quellentexte erfolgte möglichst großzügig. Um einen umfassenden Befund zu erhalten, wurden lateinische und griechische und, soweit Übersetzungen vorliegen, auch syrische Quellen herangezogen. Die Festlegung des behandelten Zeitraums erfolgte ebenfalls sehr umfassend, entsprechend der Definition des „Lexikons der antiken christlichen Literatur“, das die Patristik im Westen mit dem Tod Beda Venerabilis' (735), im Osten traditionell mit dem Tod des Johannes Damascenus (750) terminisiert.²⁹ Das LACL wurde auch für die Datierung der Autoren sowie weitere Informationen zu Exegeten und ihren Werken herangezogen.

²⁹ Siehe Siegmund Döpp/Wilhelm Geerlings (Hg.), *Lexikon der antiken christlichen Literatur LACL* (Freiburg, 2002) VIII.

Für die Quellensuche erwies es sich als sinnvoll und notwendig, nach Bibelstellen zu suchen, nicht nach Namen oder Stichwörtern.³⁰ Dafür stehen nur teilweise Hilfsmittel zur Verfügung, besonders die *Biblia Patristica*, die zumindest eine Anzahl wichtiger Autoren umfasst. Sonst sind die Suchenden auf Indices in diversen Editionen angewiesen. Elektronische Hilfsmittel erwiesen sich für dieses Vorhaben als wenig geeignet, da sie kaum die Möglichkeit einer Bibelstellensuche bieten. Dennoch war das Ergebnis den Zeitaufwand wert: Über 160 kürzere und ausführlichere Texte über die alttestamentlichen Prophetinnen konnten der Untersuchung zugrunde gelegt werden. Soweit vorhanden, wurden kritische Editionen verwendet, allerdings konnte für eine Reihe von Texten, besonders für die exegetischen Schriften Cyrills von Alexandrien und für Johannes Chrysostomus, nur auf die *Patrologia graeca* oder andere ältere Editionen zurückgegriffen werden.

Die Quellentexte werden nach Prophetinnen geordnet dargestellt, in der Reihenfolge ihres Auftretens im Alten Testament. Bei Mirjam wird auch noch einmal nach Bibelstellen gegliedert, da hier sehr viele Texte vorhanden sind. Innerhalb dessen erfolgt eine thematische Gruppierung der Texte, die dem jeweiligen Textbefund angepasst ist. Innerhalb der thematischen Abschnitte werden die einzelnen Autoren so weit wie möglich chronologisch geordnet.

Abgesehen von längeren Texten, die in französischer Übersetzung in den *Sources chrétiennes* zugänglich sind und deshalb hier nur zusammengefasst werden, sind alle Texte (mindestens in den wichtigsten Ausschnitten) in deutscher Übersetzung wiedergegeben. Die Übersetzungen stammen, soweit es sich nicht um deutschsprachige Editionen handelt, von der Verfasserin. Manche Texte, wie etwa die Abschnitte aus den Kommentaren des Cyrill von Alexandrien, liegen hier zum ersten Mal überhaupt in einer modernen Übersetzung vor. Die Texte werden anschließend anhand der oben skizzierten Fragen analysiert, wobei die Schwerpunkte auf der Darstellung der Prophetinnen und den darin enthaltenen Vorstellungen über Frauen sowie auf dem exegetischen Vorgehen der Interpreten und dem Verhältnis der Interpretation zum Bibeltext liegen.

An dieser Stelle muss noch auf eine wichtige Beschränkung der Kirchenvätertexte hingewiesen werden: Alle in dieser Arbeit berücksichtigten Texte sind (soweit wir es wissen) von Männern geschrieben. Die „Patristik“ ist eine nach Männern, nach den „Vätern“, benannte Periode und ist von männlichen

³⁰ Die Suche nach „Maria“ für Mirjam bringt aufgrund der Namensgleichheit mit den neutestamentlichen Frauen namens Maria, vor allem der Mutter Jesu, eine unübersichtliche Menge an Ergebnissen. Die Schreibweisen für Hulda im Griechischen und Lateinischen sind sehr unterschiedlich und erschweren die Suche. Zudem werden die Prophetinnen nicht immer mit Namen genannt, wo von ihnen gesprochen wird. Daher erwies sich die Suche nach Bibelstellen als sinnvoller.

Theologen und Exegeten bestimmt. Patricia Wilson-Kastner hat die von Frauen geschriebenen Texte der frühen Kirche gesammelt herausgegeben. Letztlich sind nur vier Autorinnen bekannt: Perpetua, Proba, Egeria und Eudokia, die das Leben des heiligen Cyprian von Antiochien beschrieben hat.³¹ Hieronymus bezeugt, dass seine Gesprächspartnerinnen als Auslegerinnen der Schrift tätig waren und auch in Briefverkehr mit ihm standen. Ihre Schriften sind allerdings nicht erhalten. Ob anonym überlieferte Schriften von Frauen stammen, lässt sich kaum nachweisen. Wenn also in patristischen Texten über Prophetinnen gesprochen wird, dann hören wir männliche Autoren. Diese Tatsache muss vor der Lektüre der Kirchenväter bewusst gemacht und bei der Lektüre im Hinterkopf behalten werden. Männer schreiben über Frauen. Männer schreiben, was Frauen gesprochen haben. Die Stimmen der Frauen selbst können nur implizit erschlossen werden: Sie werden manchmal hörbar an den Rändern, im Kontext von Bewegungen und Gruppen, die als häretisch definiert werden, wie in der „Neuen Prophetie“. Frauenstimmen werden bezeugt durch Männer, die von ihnen schreiben, wie Hieronymus, sie werden aber nicht selbst tradiert. Frauen werden gemäßregelt und normiert durch Männer, woraus geschlossen werden kann, dass sie sehr wohl ihre Stimme erhoben haben. Die Stimmen der Frauen können so nur zu einem kleinen Teil wiedererlangt werden. Vieles wird im Verborgenen bleiben, aber ein kleines Stück dieser Frauenstimmen versucht die Untersuchung der männlichen Texte über die Prophetinnen wiederzugewinnen.

II. Historische und theologische Kontexte

Der zweite Teil widmet sich den Kontexten der patristischen Prophetinnen-Deutung. Zunächst soll das patristische Verständnis von Prophetie in Relation zum alttestamentlichen, neutestamentlichen und griechisch-römischen Prophetiekonzept sowie die spezifische Darstellung von Prophetinnen geklärt werden. Damit hängen die Vorstellungen vom Reden von Frauen in der frühen Kirche zusammen, wobei der erste Korintherbrief eine besondere Rolle spielt, die ebenfalls beleuchtet werden soll. Konzepte vom Verhältnis der Geschlechter, von Öffentlichkeit und Privatbereich, von Individuum und Kollektiv beeinflussen die Deutung der Prophetinnen. Zunehmend entwickeln sich auch Askese und Jungfräulichkeit zu einem Thema, das das Leben zahlreicher christlicher Frauen bestimmt und auch auf die Sichtweise der Prophetinnen, besonders Mirjams, einwirkt. Ein Thema, das in den Auslegungen leider immer wieder und in unterschiedlichen Zusammenhängen begegnet, ist der Antijudaismus der frühchristlichen Autoren, dem in einem eigenen Ab-

³¹ Patricia Wilson-Kastner u.a. (Hg.), *A Lost Tradition. Women Writers of the Early Church* (Washington D. C., 1981).

schnitt nachgegangen werden soll. Zusammenfassend werden drei ausgewählte Beispiele für die Kontextualität auch der patristischen Prophetinnen-Deutung dargestellt.

III. Hermeneutik

Hermeneutik, Methodologie und Methoden der patristischen Schriftauslegung sollen prinzipiell und dann anhand der untersuchten Texte und im Hinblick auf ihre Implikationen für die Beurteilung der Prophetinnen analysiert werden. Der Gedanke der Polysemie biblischer Texte, die Vorstellung von der Einheit der Schrift, kanonisch-intertextuelle Lektüre und allegorische/geistige Auslegung sind vor dem Hintergrund aktueller Konzepte in der alttestamentlichen Bibelwissenschaft für die Patristik näher zu beleuchten. Auch hier zeigen sich die jeweiligen Spezifika alter und aktueller Vorstellungen. Ort und Intention der Schriftauslegung sind ein wichtiger Aspekt der Kirchenväterexegese. Damit in Zusammenhang steht die Frage nach den literarischen Gattungen der Exegese. Zuletzt ist ein Blick auf die Grenzen der Interpretation vonnöten, eine Frage, die sich schon von Anfang an gestellt hat und die sich in der aktuellen Diskussion erneut stellt. Hier ist eine Unterscheidung der Geister gefragt.

Die Literatúrauswahl und ihre Diskussion konzentrieren sich auf die vorliegende Fragestellung und sind fokussiert auf die Analyse der patristischen Exegese.

Ausgehend von den patristischen Texten zu den alttestamentlichen Prophetinnen wird den Voraussetzungen, der Kontextualität und den Konsequenzen der Schriftauslegung der Kirchenväter nachgegangen. Dabei werden auch ihre wunden Punkte, besonders im Bereich des Verhältnisses der Geschlechter und des Antijudaismus beleuchtet. So zeigt sich ein vielseitiges Bild patristischer Zugänge zu den Prophetinnen, ein patristischer Diskurs, in dem sich auch Stimmen finden, die in der Tradition vergessen wurden. An diese unterschiedlichen Interpretationen könnte die heutige Exegese für ein Gespräch mit den Kirchenvätern anknüpfen.

2. Hermeneutische Voraussetzungen und Prinzipien patristischer Schriftauslegung

Bevor die patristischen Texte über die Prophetinnen dargestellt werden, sollen die wichtigsten Grundlagen und Leitlinien der Hermeneutik der Schriftauslegung bei den Kirchenvätern beleuchtet werden.¹ Sie bilden den Rahmen für das Verständnis und die Beurteilung der patristischen Exegese der alttestamentlichen Prophetinentexte. Der kurze Abriss beabsichtigt nicht eine umfassende Darstellung der patristischen Exegese, sondern will einige wichtige Aspekte für das Verständnis der im Folgenden analysierten Texte akzentuieren.

Christina Metzdorf, die in ihrer Dissertation die patristische und die historisch-kritische Exegese des 19. und 20. Jahrhunderts zur Tempelaktion Jesu vergleicht, nennt drei wesentliche Punkte der Unterscheidung: „Weniger der Wandel in der Methodik als vielmehr der Wandel in der Hermeneutik führt zu den Differenzen zwischen der patristischen und der modernen Exegese ... Der Unterschied tritt an drei hermeneutischen Merkmalen der altkirchlichen Exegese zum Vorschein: 1. am Inspirationsverständnis als Voraussetzung der Schriftauslegung, 2. an der Christologie als Zentrum der Exegese und 3. an der Kirche und ihres Glaubens(!) als ihrer geistigen Heimat.“² Unter anderer Fragestellung bestätigt dies auch die vorliegende Untersuchung.

2.1 Jüdische und griechische Verwurzelung

Die christliche Exegese steht von Anfang an im Kontext griechischer und jüdischer Textauslegung, wobei auch diese beiden nicht unabhängig vonein-

¹ Vgl. zur patristischen Exegese: Charles Kannengiesser, *Handbook of Patristic Exegesis. The Bible in Ancient Christianity* (2 Bde.; Leiden/Boston, 2004) – Kannengiesser führt allgemein in die patristische Exegese ein, gibt einen Überblick über die Auslegung der einzelnen biblischen Bücher und stellt in einem breiten historischen Teil die patristische Exegese vom 2. bis zum 7. Jahrhundert ausführlich dar; William Horbury, *Old Testament Interpretation in the Writings of the Church Fathers*, in: *Mikra. Text, Translation, Reading and Interpretation of the Hebrew Bible in Ancient Judaism and Early Christianity* (Hg. v. Martin Jan Mulder; Assen/Maastricht/Philadelphia, 1988) 727–787, der die historische Entwicklung darstellt und besonders die Verbindungen der frühen christlichen mit der jüdischen Exegese darlegt; Manlio Simonetti, *Biblical Interpretation in the Early Church. An Historical Introduction to Patristic Exegesis* (Edinburgh, 1994), eine kurze historische Darstellung, die auf die Entwicklung der Hermeneutik und Methodik großen Wert legt; in stärker systematischer Perspektive: Michael Fiedrowicz, *Theologie der Kirchenväter. Grundlagen frühchristlicher Glaubensreflexion* (Freiburg, 2007). Abschnitt C beschäftigt sich mit der Schriftauslegung und der Bedeutung der Schrift für die Theologie.

² Metzdorf, *Tempelaktion*, 257.

ander zu sehen sind.³ Christliche Exegese rezipiert die Auslegungsmethoden und setzt sich mit den philosophisch-theologischen Voraussetzungen jüdischer und hellenistischer Interpretation auseinander. Sie übernimmt deren Formen, wie Kommentar, Problemkommentar und homiletische Auslegung. Die christlichen Exegeten gehen in die paganen Schulen und lernen dort die rhetorischen Techniken und den Umgang mit Texten.⁴ Von entscheidender Bedeutung für die Übernahme besonders der allegorischen Auslegung durch die christlichen Exegeten ist der Alexandriner Philo, der bereits die pagane Philosophie und ihre Methodik für die Tora im Kontext der jüdischen Religion fruchtbar machte und damit den späteren christlichen Auslegern Ansatzpunkte für die Weiterentwicklung und spezifisch christliche Ausformung der Allegorese bot.⁵

Sowohl die philosophische als auch die jüdische und die christliche Hermeneutik sind überzeugt, dass die Wahrheit den Auslegenden bereits vorab bekannt ist und in den Schriften gefunden werden muss. Was allerdings jeweils als Wahrheit gilt, darin unterscheiden sich die verschiedenen hermeneutischen Zugänge. Treten Diskrepanzen zwischen der „gewussten“ Wahrheit und der Aussage eines Textes auf, werden Erklärungen dafür gesucht: Der Abschnitt wird für unecht erklärt, pädagogische Gründe werden namhaft gemacht oder der Text wird als verschlüsselte Rede, als (rhetorische) Allegorie verstanden. „... The Christians ... soon believed that they knew what *res* the Holy Spirit had ‘discovered’ for them ... Their proper task—almost the goal of their hermeneutics as a whole—was rather to read the individual books, clause by clause, in such a way that the result was an agreement between the often somewhat recalcitrant wording (the *verba*) and the truth necessary to salvation that was undoubtedly contained therein (the *res*).“⁶ Fiedrowicz hält kritisch fest: „Dass in der antiken Exegese die Text-Vorlage nur den Vorwand bildete, um die eigenen Auffassungen durch – allegorisch interpretierte – Autoritäten der Vergangenheit zu stützen, ist aus heutiger Sicht kaum zu bestreiten.“⁷ Diese Feststellung ist vor dem Hintergrund rezeptionsästhetisch orientierter Literaturtheorie noch einmal anders zu sehen. Die

³ Vgl. dazu Kannengiesser, Handbook, Kap. 2 „Judaism and Rhetorical Culture. Two Foundational Contexts for Patristic Exegesis“ (117–163); Horbury, Interpretation, bes. 770–776, Horbury berücksichtigt aber durchgehend vor allem die Beziehungen der frühchristlichen Bibelauslegung zur jüdischen; Simonetti, 2–7; Fiedrowicz, Theologie, 110–125, der allerdings nur die paganen Wurzeln nennt und die engen Verbindungen zwischen jüdischer und christlicher Exegese übergeht.

⁴ Vgl. dazu besonders Christoph Schäublin, The Contribution of Rhetorics to Christian Hermeneutics, in: Handbook of Patristic Exegesis. The Bible in Ancient Christianity (Hg. v. Charles Kannengiesser; Leiden/Boston, 2004) 149–163.

⁵ Vgl. Schäublin, Contribution, 162; Kannengiesser, Handbook, 176–183.

⁶ Schäublin, Contribution, 158.

⁷ Fiedrowicz, Theologie, 119.

antiken Exegeten betrachteten den Bibeltext selbstverständlich in ihrem Kontext und aus ihrer spezifischen Perspektive. Darin sind auch theologische Überzeugungen enthalten, die die Bibelinterpretation leiten. Das bedeutet aber nicht, dass der Text nur als „Vorwand“ dienen würde, sondern dass das Rezeptionsinteresse die Auslegung der Texte mitbestimmt und einen wesentlichen Teil der Sinnkonstitution ausmacht.

Dennoch besteht auch in der frühchristlichen Exegese die Gefahr willkürlicher Exegese bzw. stellt sich die Frage, welche Auslegungen berechtigt sind und welche nicht.⁸ Die Problematik, dass die konkrete Textauslegung vom Vorverständnis abhängt, wird von den patristischen Theologen durchaus erkannt und benannt. So wirft Augustinus den Manichäern vor: „Ihr seht also, wie ihr darauf aus seid, dass jegliche Autorität der Schriften restlos beseitigt wird und jeder sich selbst zum Richter darüber aufwirft, was er in einer jeden Schrift anerkennen und was er ablehnen will, d. h., dass er sich nicht der Autorität der Schriften unterwirft, um sie gläubig anzunehmen, sondern dass er die Schrift sich selbst unterwirft: mit der Konsequenz, dass etwas nicht deshalb seine Zustimmung erfährt, weil man dies bei der hochrangigen Autorität (der Schriften) geschrieben liest, sondern es deshalb richtig geschrieben erscheint, weil es sein Gefallen gefunden hat.“⁹ Ähnlich äußert sich Hilarius von Poitiers: „Der ideale Leser ist nämlich derjenige, der das Verständnis der Worte von den Worten selbst erwartet, anstatt es ihnen überzustülpen, der daraus mehr entnimmt als hineinlegt und die Worte nicht zwingt, scheinbar das zu enthalten, was er vor der Lektüre sich als Erkenntnisziel vorgenommen hat.“¹⁰ Diese Beispiele machen auch deutlich, wie sehr die Ausarbeitung der Hermeneutik mit der Kontroverse um verschiedene Lehren und ihrer Abwehr verbunden ist.

Fiedrowicz stellt bezüglich der gnostischen Schriftauslegung fest, diese messe die Bibeltexte an einer bestimmten Philosophie, und meint in diesem Zusammenhang: „Im Gegensatz dazu widersetzten sich die Kirchenväter allen Tendenzen, mit systematischen Vorentscheidungen einer bestimmten Philosophie an die Schrifttexte heranzutreten und vermeintliche Evidenzen zum Kriterium dessen zu machen, was an den Aussagen der Bibel wahr sein dürfe oder falsch sein müsse.“¹¹ Demgegenüber ist anzumerken, dass auch die durch und durch als wahr angesehenen Aussagen der Schrift *interpretiert* werden, selbstverständlich auch von bestimmten Voraussetzungen her. Ausgehend von ihrer existentiellen Christusbegegnung setzen sich die Kirchenväter mit der antiken Philosophie auseinander und übernehmen bestimmte philosophische Voraussetzungen ebenso wie sie im antiken Wirklichkeitsver-

⁸ Vgl. Fiedrowicz, *Theologie*, 152–162.

⁹ Aurelius Augustinus, *Contra Faustum* 32,19, zitiert nach Fiedrowicz, *Theologie*, 119.

¹⁰ Hilarius, *De trinitate* 1,18, zitiert nach Fiedrowicz, *Theologie*, 120.

¹¹ Fiedrowicz, *Theologie*, 123.

ständnis allgemein verbreitete Ansichten teilen, die in die Interpretation einfließen.¹² Natürlich werden in besonderer Weise ausdrücklich theologische Vorannahmen für die Auslegung der Texte herangezogen, wie Fiedrowicz weiter oben selbst feststellt. „Philosophy has an original function for conceptions within an adequate interpretation extended within time. ... In this sense *historia* and *allegoria* are situated in the texture of the rhetorical-grammatical tradition, of philosophy and theology, embedded in a diachronic pastoral practice of the history of salvation.“¹³ Wenn Fiedrowicz als Kennzeichen „sämtlicher Spielarten heterodoxen Umgangs mit der Schrift“ eine „wie auch immer geartete Vergewaltigung ihrer Aussagen und Texte“¹⁴ ortet, dann kann diese Feststellung auch wieder nur aus einer bestimmten bereits vorher festgelegten Position – der als orthodox definierten – gemacht werden. Die heterodoxen Exegeten waren sicherlich überzeugt, die Schrift richtig auszulegen und nicht zu vergewaltigen. Allerdings gehen sie von anderen Voraussetzungen her an die Schriftauslegung heran. Die Kriterien für die Unterscheidung von richtiger und falscher Auslegung sind daher nur zu einem Teil den Texten selbst zu entnehmen. Eine nicht zu unterschätzende Rolle spielen andere Faktoren, allen voran die theologischen Überzeugungen der Glaubensgemeinschaft, die freilich auch nicht unabhängig von der Bibel (verstanden als Einheit aus Altem und Neuem Testament) entwickelt wurden.¹⁵

2.2 Die Einheit der Schrift

Die Kirchenväter haben ihre Heilige Schrift klar als zweigeteilt wahrgenommen, als Altes und Neues Testament. Den Wendepunkt stellt das Christusergebnis dar. Gerade aber aus der christlichen Überzeugung heraus, die sowohl die Erfahrung des Neuen in Christus als auch die Erfahrung der Kontinuität mit der bisherigen Glaubensstradition beinhaltet, werden diese beiden Teile als eine Einheit erlebt. Die Einheit der Schrift wird in der Einheit des Willens Gottes und seiner Offenbarung verortet.

Angesichts der bleibenden Existenz von Juden und Jüdinnen, die den christlichen Glauben nicht teilen und die weiterhin ihre Heilige Schrift ohne Christus auslegen, wird es notwendig, gerade die Einheit und Kontinuität zu

¹² Vgl. zu den philosophischen Voraussetzungen besonders allegorischer Exegese, die mit einem platonischen oder neuplatonischen Wirklichkeitsverständnis der Realität als Bild in Zusammenhang steht, Thomas Böhm, *Allegory and History*, in: *Handbook of Patristic Exegesis. The Bible in Ancient Christianity* (Hg. v. Charles Kannengiesser; Leiden/Boston, 2004) 213–227. „The allegorical interpretation ... seems to presuppose a much stronger philosophical thrust than the so-called historical ...“ (217).

¹³ Böhm, *Allegory*, 226.

¹⁴ Fiedrowicz, *Theologie*, 123.

¹⁵ Zur Frage der Grenzen der Interpretation siehe unten.

betonen und argumentativ zu untermauern. Primär geht es dabei um den Aufweis, dass die alttestamentlichen Prophetien und schließlich auch alle anderen alttestamentlichen Texte auf Christus hinweisen und in ihm erfüllt sind. Während für die moderne Exegese die Frage der Einheit der Schrift fraglich geworden ist und der Blick sich vor allem auf die Einzeltex-te richtet(e), ist dies gerade in den ersten Jahrhunderten christlicher Bibelauslegung gegenüber der Herausforderung jüdischer Schriftinterpretation nicht möglich. Die Mitte der Schrift ist für die Kirchenväter Christus. Eben diese christologische Interpretation des Alten Testaments dient der sich entwickelnden christlichen Identität und ihrer sprachlichen Formulierung und gewährleistet eine einheitliche Lesung der Schrift. Bevorzugte Methoden dafür sind Allegorese und Typologie. Auch die zahlreichen Hinweise auf intertextuelle Bezüge zwischen den verschiedenen biblischen Büchern gehen von der Einheit der Schrift aus.

2.3 Das inkarnatorische Prinzip

„The distinction between Christ as man and Christ as God corresponds to the distinction between the literal and spiritual sense of Scripture.“¹⁶ Wichtig für die patristische Bibelhermeneutik ist ihr enger Zusammenhang mit der Entwicklung der Christologie. Die Analogie von Schrift und Inkarnation, von schriftgewordenem und menschengewordenem Wort Gottes, prägt die Schriftauslegung. Wie in Jesus Christus kommt Gott den Menschen auch in der anthropomorphen Sprache der Bibel entgegen. Ebenso sind die Methoden der Schriftauslegung den beiden Seiten zugeordnet: Die historisch-philologische Methode entspricht der menschlich-geschichtlichen Seite, die theologische Interpretation der göttlichen Seite Jesu. Entscheidend ist, dass keine der beiden Zugangsweisen verabsolutiert und so die andere vernachlässigt oder abgewertet werden darf. Die beiden bilden eine dynamische Einheit, in dem Sinn, dass der Literalsinn zum geistigen Sinn hinführt. Der Literalsinn ist und bleibt die Basis für die geistige Auslegung. Aufgrund der Lehre von der Inkarnation (aber ebenso der Inspiration) erfährt der Wortsinn eine bleibende Hochschätzung.

2.4 Allgemeine Auslegungsprinzipien

Die Kirchenväter betrachten, wie oben dargelegt, die Bibel unter dem Gesichtspunkt ihrer Einheit, die im Heilsplan Gottes begründet liegt. „Christliche Auslegung des Alten Testaments bedeutete demnach, dessen christologi-

¹⁶ Simonetti, *Interpretation*, 43 mit Hinweis auf Origenes, *Exodushomilien* 1,1.

sche Bezüge aufzuzeigen, und zwar – das konstituiert die Eigenart und zugleich die Problematik der altkirchlichen Exegese – lückenlos. „Was immer wir im Alten Testament lesen, das finden wir auch im Evangelium, und alles, was im Evangelium zu lesen ist, leitet sich her von der Autorität des Alten Testaments; keine Dissonanz gibt es zwischen ihnen, keine Differenz.“¹⁷ Die Bibel, die die Kirchenväter auslegen, ist inspirierte Heilige Schrift in Einheit von Altem und Neuem Testament.

Damit in Zusammenhang steht die Prämisse der Widerspruchslosigkeit der Schrift.¹⁸ Die Kirchenväter sind überzeugt, dass Gott als Hauptautor der Bibel diese als *ein* Buch gewollt und inspiriert hat. Biblische Texte können daher einander nicht widersprechen, Harmonie und Folgerichtigkeit werden postuliert.

Wenn die Kirchenväter das Alte Testament auslegen, dann benutzen sie im griechischen Raum die Septuaginta, im lateinischen verschiedene altlateinische Übersetzungen. Schon die Hexapla des Origenes, aber auch textkritische Hinweise auf unterschiedliche Übersetzungen bei anderen Autoren zeigen, dass man sich des Problems der Übersetzung bewusst ist. Einzig Hieronymus beherrscht Latein, Griechisch und Hebräisch und ist imstande, mit den verschiedenen Texten der Bibel umzugehen. Darüber hinaus werden aber von den Auslegern die Kenntnis der biblischen Sprachgewohnheiten mit der reichen Metaphorik der orientalischen Sprachwelt sowie rhetorisches Wissen im Umgang mit Texten gefordert.

Ein weiterer Grundsatz ist die Interpretation der Schrift durch die Schrift. Das Auslegungsprinzip „Homerum ex Homero“ der griechischen Antike findet sowohl in der jüdischen als auch in der christlichen Exegese Anwendung.¹⁹ Diese Vorgehensweise verlangt eine umfassende Kenntnis der gesamten Schrift.

Als unbedingt notwendig wird die Beachtung des Kontextes erachtet. Außerdem ist die Berücksichtigung von Zeitumständen (*tempus/καίρος*) und Person (*persona/πρόσωπον*) erforderlich. Die Entstehungsbedingungen biblischer Bücher, wie etwa der Paulusbriefe mit ihren unterschiedlichen Empfängergruppen, stehen zur Diskussion und finden Eingang in die Auslegung. Obwohl den frühchristlichen Theologen manches in der Schrift bereits fremd und unverständlich ist, stehen sie doch zumindest der neutestamentlichen Literatur zeitlich, sprachlich und kulturell noch recht nahe, was das Verständnis zweifellos erleichtert.

¹⁷ Fürst, Hieronymus, 129. Das Zitat entstammt Hieronymus, ep. 18A,7 (CSEL 54, 83).

¹⁸ Vgl. zum Folgenden auch Fiedrowicz, Theologie, 155–171.

¹⁹ Vgl. dazu Christoph Schäublin, „Homerum ex Homero“, *Museum Helveticum* 34 (1977) 220–277.

2.5 Die Bedeutung der Glaubensgemeinschaft

„It is true for canonical reception that the Bible and the church never existed separately.“²⁰ Die Notwendigkeit, angemessene und unangemessene, richtige und falsche Schriftauslegung voneinander zu unterscheiden, führt zur Ausbildung und Adaption von Auslegungsregeln. Teilweise werden diese bereits aus der vorchristlichen Tradition übernommen (z. B. „Homerum ex Homero“), teilweise werden sie weiterentwickelt oder neu formuliert. Aufgrund der Eigenart der Bibel als Kanon und ihrer einzelnen Texte selbst ist ihr Sinn grundsätzlich nicht eindeutig.²¹ Daher sind weitere Regeln notwendig. Prinzipiell sind diese theologischer Natur.²² Die Autorität, die die richtige Auslegung garantieren soll, ist die Glaubensgemeinschaft. Augustinus warnt davor, die individuelle Inspiration zur alleinigen Garantie des richtigen Schriftverständnisses zu machen, wie es vor allem in charismatischen Zirkeln geschieht, weil diese Auslegung häufig esoterische Züge annimmt. Demgegenüber fordert er eine wissenschaftlich fundierte und kirchlich orientierte Hermeneutik. Der Kirche als Entstehungs- und Lebensraum der Bibel wird Priorität vor dieser selbst eingeräumt.

Die Überlegung, dass die Kirche der Bibel vorgängig ist, da diese in der Kirche und aus ihr heraus entstanden ist, findet sich immer wieder.²³ Allerdings muss das Verhältnis zwischen christlicher Glaubensgemeinschaft und Bibel differenzierter betrachtet werden. Die frühen christlichen Gemeinschaften, die sich innerhalb eines in sich differenzierten Judentums entwickeln, greifen auf eine bereits existierende kanonische Schrift, die freilich noch nicht endgültig abgeschlossen ist, zurück, auf eine Heilige Schrift, die später für sie zum Alten Testament wird. Auf diese jüdische Schrift – wobei jüdisch nicht rabbinisch bedeutet, sondern für diese Zeit weitaus breiter zu verstehen ist – greift auch das Neue Testament, also der zweite Teil des christlichen Kanons, zurück. Das Charakteristikum der christlichen Bibel ist ihre Zweiteiligkeit, wobei ein bereits weitgehend fixierter Schriftenbestand unverändert übernommen wird und ein zweiter sich bewusst auf diesen Kanon bezieht. Der erste Teil der christlichen Bibel liegt also der Kirche vor (bereits als Heilige Schrift), allerdings noch ohne den zweiten Teil, der diesen ersten Teil erst zum christlichen Alten Testament macht und damit eine bestimmte Sinnrichtung vorgibt. Diese Schriften sind Vorgabe für die Kirche und werden

²⁰ Böhm, *Allegory*, 224, ebenda: „Scripture is related to the community of believers.“

²¹ Vgl. dazu die Darstellung der unterschiedlichen und wechselnden Interpretation einzelner Schriftstellen im Zuge der trinitarischen und christologischen Kontroversen vom 2. – 5. Jh. bei Simonetti, *Interpretation*, 121–137.

²² Horbury, *Interpretation*, 763: „These rules were naturally often also rules of believe ...“.

²³ Dabei wäre noch einmal zu fragen, ob diese Priorität chronologisch oder theologisch zu verstehen ist.

von Anfang an, während der Zeit des Entstehens der Kirche, rezipiert und bestimmen, gedeutet aus dem Christuseignis, ihre Identität mit. Solange die Gemeinschaften, die sich auf Christus beziehen, sich noch innerhalb des Judentums verorten, sind dessen tradierte Heilige Schriften selbstverständlich auch ihre Schriften, die sie aus ihrer spezifischen Glaubenserfahrung heraus interpretieren. Als es zu Konflikten mit Personen und Gruppen kommt, die, wie Markion, diese Schrift ablehnen, treffen die christlichen Gemeinden die bewusste Entscheidung, die jüdischen Schriften unverändert beizubehalten.

Der zweite Teil der christlichen Bibel, das Neue Testament, entsteht in dieser Gemeinschaft und setzt die bestehenden jüdischen Heiligen Schriften als bleibend gültig voraus. Sie werden entsprechend der neuen christlichen Erfahrung in einer bestimmten, eben christlichen/christologischen Art und Weise interpretiert. Die Bibel als ganze ist dann das Ursprungszeugnis der Kirche, die dadurch mit dem Judentum weiterhin eng verbunden bleibt, auch als sich die beiden Religionen immer mehr voneinander entfernen. Dieses Zeugnis aus Altem und Neuem Testament steht in der Entwicklung der christlichen Gemeinschaften diesen als bleibende Ursprungserinnerung und so immer wieder als kritisches Korrektiv gegenüber.

Richtige Schriftinterpretation im Sinne des Verständnisses der Bibel *als Heiliger Schrift* erfordert Glauben.²⁴ Die zeitübergreifende Erkenntnisgemeinschaft der Kirche sammelt gleichsam als kollektives Gedächtnis, was in verschiedenen Epochen von Einzelnen an Einsicht gewonnen wurde, zur Tradition. „... der einzelne Gläubige wird gesehen und verstanden als Teil einer synchronen Glaubensgemeinschaft, die selbst wieder Teil einer diachronen Glaubensgemeinschaft ist, die ihr Ursprungsdatum, die Ur-Kunde ihres Glaubens, selbst schon als Geschichte (!) schriftlich fixiert hat.“²⁵ Wenn Gregor der Große konstatiert, „die göttlichen Worte wachsen mit den Lesenden“,²⁶ dann gilt das auch für die Kirche. Weiters ist auch für die Ausbildung des Bibelkanons der Glaubenskanon entscheidend. Die Kirche gab Orientie-

²⁴ An diesem Punkt ist auf die Problematik der Abgrenzung zwischen orthodoxer und heterodoxer Lehre und der Definition der Zugehörigkeit zur Kirche zu verweisen, die sich besonders in der Polemik gegen „Häretiker“ niederschlägt. Heute sind die Herausforderungen diesbezüglich wieder andere, da es nicht mehr nur eine einheitliche christliche Kirche gibt, sondern wir vor der Situation einer gespaltenen Christenheit stehen: Wer legt die Bibel richtig, wer falsch aus? Diese Problematik kann hier nur angedeutet werden.

²⁵ Christoph Dohmen, Vom vielfachen Schriftsinn. Möglichkeiten und Grenzen neuer Zugänge zu biblischen Texten in: *Neue Formen der Schriftauslegung?* (Hg. v. Thomas Sternberg; QD 140; Freiburg i.B., 1992) 13–74, 25. Auch der Tradition der Glaubensgemeinschaft ist also die historische Dimension, wie Dohmen selbst durch das Ausrufezeichen betont, inhärent.

²⁶ Gregor der Große, Homilien zu Ezechiel 7,8 zu Ez 1,19 (Erstmals ins Deutsch übertragen und eingeleitet von Georg Bürke SJ; Einsiedeln, 1983) 122.

rungspunkte für das Verstehen der Bibel vor, was notwendig erschien aufgrund der fehlenden Eindeutigkeit der Schrift und der für manche wohl verwirrenden Vielfalt von Auslegungsmöglichkeiten.

Dabei ist auch die Frage zu stellen, wie die Kirche hier vorging. Patrick T. R. Gray hat aufgezeigt, wie aus der ursprünglich breiten frühchristlichen Tradition im Laufe der Jahrhunderte, vor allem aber im 6. Jahrhundert, ein „Kanon der Väter“ entstand, der aus unterschiedlichen Gründen einen guten Teil der Tradition ausgrenzte und nur bestimmte Väter als Autorität anerkannte. So wurde die Schrift selbst immer unbedeutender als Quelle der Theologie, die Autoren des 2. und 3. Jahrhunderts verschwanden, ebenso die antiochenischen Theologen. Die Theologie der anerkannten Väter wurde auf eine Linie gebracht, was die ursprüngliche Vielfalt und Individualität verschwinden ließ.²⁷ Die Faktoren, die die Entwicklung des Kanons der Bibel und des „Kanons“ der Tradition bestimmten, waren nicht immer theologische. Welche Bedeutung kann daher aus heutiger Sicht denen zugemessen werden, deren Stimme in der historischen Situation der frühen Entwicklung der Tradition nicht gehört wurde, etwa der Frauen? Daran schließt sich die Frage an, wie sich Tradition überhaupt verändern kann und ob und wie geschichtlich nicht wirksame Traditionen wieder lebendig werden können, die Einseitigkeiten und eventuelle Fehlentwicklungen korrigieren könnten. Auch hier kommt der Glaubensgemeinschaft, die sich im Laufe der Geschichte weiterentwickelt und verändert, jeweils eine bedeutende Rolle zu.

An dieser Stelle muss auf einige grundsätzliche Problemfelder der patristischen Exegese hingewiesen werden: Frauen sind von der Schriftauslegung praktisch ausgeschlossen. Jüdische Schriftauslegung wird als buchstäblich und „fleischlich“ diffamiert, wenngleich sie zahlreiche jüdische Auslegungen von den Kirchenvätern aufgenommen werden.²⁸ Nicht immer werden Entscheidungen auf theologischer Grundlage getroffen und oft genug reden gerade die Herrschenden mit und diktieren ihre Lesart der Schrift. Auch dem Einfluss persönlicher und geschichtlicher Faktoren muss in der Beurteilung ausreichend Rechnung getragen werden. Clark spricht von „worldliness“ der Texte, die in Umstände, Zeit, Ort und Gesellschaft verwoben sind.²⁹ Diese Umstände beeinflussen nicht weniger als die theologischen Vorgaben die Auslegung der biblischen Texte. Sie sind aber naturgemäß zeitbedingt und veränderlich.

²⁷ Vgl. Patrick T. R. Gray, „The Select Fathers“. *Canonizing the Patristic Past*, *StPatr* 23 (1989) 21–36.

²⁸ Vgl. Nicholas R. M. de Lange, *Origen and the Jews. Studies in Jewish-Christian Relations in Third-Century Palestine* (Cambridge, 1976) 103–121.

²⁹ Elizabeth Ann Clark, *Reading Renunciation. Asceticism and Scripture in Early Christianity* (Princeton, N.J., 1999) 67.

2.6 Der mehrfache Schriftsinn

Die Kirchenväter legen die Bibel als Text aus, mit den Methoden der Textauslegung, die sie in den nichtchristlichen Schulen gelernt haben. Selbstverständlich aber betrachten sie die Bibel als ein religiöses Buch, als inspirierte Heilige Schrift. Ihr Zugang zur Bibel ist denn auch durch ihren persönlichen, auf spirituellen Erfahrungen gründenden Glauben und sehr oft durch ein pastorales Anliegen bestimmt. Die Annahme von Gott als Urheber der Schrift führt einerseits zu einer bleibenden Wertschätzung des Literalsinnes, andererseits zu der Überzeugung eines geistigen Gehalts der Bibel, der hinter dem Buchstaben verborgen liegt und durch entsprechende Interpretation erschlossen werden kann. „It was their deeply held conviction that they were dealing with a divinely inspired content which led patristic exegetes to presuppose ‘mysteries,’ secret treasures, deliberate ‘recesses,’ in that content itself ...“³⁰ Die geistige Deutung wird auch im Judentum praktiziert, wie Philo von Alexandrien, das Neue Testament selbst oder auch schon das Schriftverständnis in den Qumranschriften nahe legen.

Unter diesen Voraussetzungen ist dann aber auch das Verhältnis von göttlichem und menschlichem Anteil in der Bibel sowie das Verhältnis von religiösem und weltlichem Wissen zu klären. Augustinus betont, dass die Bibel zwar die religiöse Wahrheit irrtumsfrei lehre, nicht aber das universale Weltwissen. Er warnt außerdem davor, dass Christen mit Verweis auf die Bibel naturwissenschaftliche Behauptungen aufstellen, die Vernunft und Erfahrung widersprechen. Wer so agiere, bringe auch die Heilswahrheit in Misskredit, weil damit in den Augen der Nicht-Gläubigen die gesamte Schrift unglaubwürdig werde. Für die in der Bibel bezeugte Glaubenswahrheit ist diese selbst „Quelle und Fundament, Beweis und Norm“.³¹ Die göttliche Urheberchaft lässt die Schrift als grundsätzlich irrtumsfrei erscheinen. Es gibt keine doppelte Wahrheit, eine des Glaubens und eine der Vernunft. Der Glaube widerspricht der Vernunft nicht. Wenn Irrtümer auftauchen, dann ist entweder der Kodex fehlerhaft, es liegt ein Irrtum des Übersetzers vor oder der Ausleger versteht die Schrift nicht richtig. Daher bedarf die Interpretation des Heiligen Geistes. Der inspirierte Text kann nur von jemandem wirklich verstanden werden, der selbst inspiriert ist.

„As God’s message to humankind, the Bible made sense by its very words. ... For the exegetes of the early church the correct interpretation of the *littera* was in itself a *spiritual* exercise ...“³² Literalsinn und geistiger Sinn werden aufeinander bezogen. Basis jeder spirituellen Auslegung ist der Literalsinn, der aber selbst als Wort Gottes einen geistigen Gehalt aufweist.

³⁰ Kannengiesser, Handbook, 190.

³¹ Fiedrowicz, Theologie, 100.

³² Kannengiesser, Handbook, 168.

Daher gehen die Ausleger von Anfang an mit rhetorischer und philologischer Methodik an den Text heran und ziehen die Erkenntnisse verschiedenster Wissenschaften heran, um den Literalsinn der Bibel zu erfassen.³³ Kritisiert und zurückgewiesen werden Extreme auf beiden Seiten: ein Verständnis des Literalsinnes, das den geistigen Sinn ausschließt, und eine willkürliche Allegorese, die den Literalsinn allzu leichtfertig beiseite schiebt.

Der geistige Schriftsinn (*sensus spiritualis*) will die tiefste Intention der göttlichen Offenbarung im Wort der Bibel erfassen.³⁴ Verschiedenste exegetische Methoden dienen dem Anliegen, die Schrift in ihrer geistigen Dimension zu deuten. Der spirituelle Sinn der Schrift wird immer als der höhere oder tiefere betrachtet, der Literalsinn dagegen ist „niedriger“ oder an der Oberfläche liegend. Der geistige Schriftsinn ist christologisch und ekklesiologisch orientiert und geht in dieser spezifisch christlichen Akzentuierung auf Paulus zurück.

Der spirituelle Sinn einzelner Bibeltex-te wird wiederum in mehrere Dimensionen ausgefaltet.³⁵ „Das Geheimnis Christi einschließlich seiner Kirche ließ sich zunächst unter dem Aspekt der objektiv-heilsgeschichtlichen Verwirklichung von den alttestamentlichen Präfigurationen bis hin zu den sakramentalen Vollzügen des kirchlichen Lebens betrachten (typologisch-allegorischer Sinn), sodann unter dem Aspekt seiner subjektiv-existentiellen Aneignung durch den einzelnen Gläubigen (moralisch-tropologischer Sinn), schließlich unter dem Aspekt der eschatologischen Vollendung beider Dimensionen (anagogischer Sinn).“³⁶ Die grundlegende Überzeugung christlicher Schriftauslegung ist es, dass der Glaube auf der Offenbarung Gottes in der Geschichte beruht (Heilsgeschichte). Für die Befragung dieser Ereignisse auf ihre theologische Bedeutung hin und die Ausfaltung der geistigen Sinn-dimensionen werden unterschiedliche Termini und Schemata verwendet. Zudem entspricht die tatsächliche Auslegungspraxis mancher Exegeten oft nicht der zuvor oder andernorts entfalteten Systematik. Immer aber lässt sich eine christozentrische Grundstruktur erkennen: Das Mysterium Christi ist in den historischen Ereignissen vorausgebildet (historischer Sinn), es wird vergegenwärtigt (allegorische Bedeutung), verinnerlicht (moralische Bedeutung) und vollendet (anagogische Bedeutung). In manchen Auslegungen ist allerdings der Bezug zum Literalsinn kaum noch erkennbar und der Buchstabe erscheint eher als zufälliger und beiläufiger Träger eines eigentlichen geisti-

³³ Vgl. zum Literalsinn ausführlich Kannengiesser, Handbook, 167–205.

³⁴ Vgl. zum spirituellen Sinn Kannengiesser, Handbook, 206–269.

³⁵ „*Littera gesta docet, quid credas allegoria, moralis quid agas, quo tendas anagogia.*“ Dieses Distichon Augustinus von Dakiens (13. Jh.) vermittelt das System eines vierfachen Schriftsinnes, wie es sich seit der Patristik entwickelt hat und bei verschiedenen Autoren je unterschiedlich systematisiert und umgesetzt wird.

³⁶ Fiedrowicz, Theologie, 128.

gen Sinnes. Zudem setzen unterschiedliche Autoren unterschiedliche Akzente. Origenes etwa hält sich nicht allzu lange beim Literalsinn auf. Die antiochenischen Theologen hingegen bemühen sich, das Alte Testament auch in seiner geschichtlichen Eigenständigkeit zu verstehen. Später, etwa ab dem 5. Jahrhundert kommt es zur Annäherung der Positionen, wie etwa bei Theodoret zu erkennen ist. Zweifellos finden sich manche Einseitigkeiten und Schwächen, die nicht zuletzt auf die mangelnde Kenntnis der geschichtlichen Entstehungsbedingungen zurückzuführen sind. Grundsätzlich aber bleibt die Verankerung der Bibelhermeneutik im Mysterium der Inkarnation und in der Zwei-Naturen-Lehre leitend. Sie ermöglicht es den christlichen Interpretatoren, neben der menschlichen Komponente auch die göttliche zu entdecken und zum inneren Grund vorzudringen, der die Einheit der christlichen Bibel bedingt. Für die Kirchenväter ist diese Art der Auslegung die Fortschreibung einer bereits innerbiblisch vorgegebenen Hermeneutik, wie sie in Lk 24,13–35 exemplarisch entfaltet ist. Oftmals greifen die frühchristlichen Exegeten auf Paulus, seinen Gebrauch und seine Deutung der Schrift zurück (vgl. Gal 4,22–25; 1 Kor 10,1f; Hebr 8,5; 2 Tim 3,16; 2 Kor 3,6 u.a.).

Die Bibel, auch das Alte Testament, hat im Leben der frühen Kirche zentrale Bedeutung, wie Hieronymus in dem berühmten Satz zum Ausdruck bringt: *ignoratio scripturarum ignoratio Christi est*.³⁷ Die Theologie der Kirchenväter ist weithin Exegese und umgekehrt ist die Exegese theologisch orientiert. Dabei findet sich Exegese nicht nur in exegetischen Gattungen wie Kommentaren, Homilien, Scholien, Quaestionen, Testimonien-Sammlungen und Katenen, sondern auch in Briefen und Traktaten. Der sprachliche und gedankliche Rahmen des Ausdrucks der Theologie ist die Bibel. Lehrentfaltung, Ethik und Moral, Spiritualität, Liturgie, Kunst und Katechese sind zutiefst biblisch verwurzelt. Der Weg führt dabei von den theologischen Fragen zum Bibeltext, in dem eine ganz bestimmte Antwort gefunden werden soll. Dieser Rückgriff hat den Charakter einer Vergewisserung für die Richtigkeit der vorhandenen Glaubensüberzeugung. Der Schriftbeweis hat daher keine heuristische Funktion. In diesem Rahmen sind bestimmte Interpretationen „nicht primär Resultat unterschiedlicher exegetischer Methoden, sondern verschiedener theologischer Vorverständnisse“.³⁸

Da die allegorische Schriftauslegung bei den Kirchenvätern eine herausragende Rolle spielt, ist darauf im abschließenden III. Teil noch einmal eingehend zurückzukommen und zwar mit einem näheren Blick auf ihre Anwendung und Funktion in den Texten über die Prophetinnen.

³⁷ Hieronymus, Jesajakommentar, Prolog (CCL 73, 1,13).

³⁸ Fiedrowicz, Theologie, 110.

Teil I: Die alttestamentlichen Prophetinnen in den patristischen Texten

Der erste und umfangreichste Teil dieser Arbeit ist der Darstellung der patristischen Quellen über die alttestamentlichen Prophetinnen gewidmet. Mit Ausnahme von Noadja, die im Nehemiabuch auftritt, das in der frühchristlichen Schriftauslegung so gut wie keine Rolle spielt, existiert zu allen im Alten Testament als Prophetinnen bezeichneten Frauen eine größere Anzahl von Texten. Am häufigsten findet sich Mirjam, einerseits weil sie als Schwester des Mose immer wieder mit ihm zusammen genannt wird, andererseits weil die biblischen Texte, die von ihr sprechen, zahlreicher sind als die über andere Prophetinnen. Die Anzahl der Texte, die die alttestamentlichen Prophetinnen erwähnen oder die Abschnitte auslegen, in denen sie vorkommen, zeigt das Interesse der Kirchenväter an allen biblischen Personen und besonders an der Prophetie. Wenn die Prophetinnen innerhalb des Alten Testaments eine Randerscheinung sind, so wird diese Position in der Patristik nicht verstärkt. Die Prophetinnen werden keineswegs gegenüber ihren männlichen Kollegen vernachlässigt, sondern als inspirierte Persönlichkeiten geachtet. Die Genderfrage wird immer wieder thematisiert: Warum prophezeien überhaupt Frauen? Sind Frauen in gleicher Weise prophetisch wirksam wie Männer? Die Überzeugung vom Wirken des Geistes Gottes in allen prophetischen Menschen lässt letztere Frage weitgehend zustimmend beantworten. Die patristischen Exegeten stellen auch die Frage nach der besonderen Stellung von Prophetinnen gegenüber Propheten. Sie fragen nach der „Natur der Frau“ und nach ihrer Position in der Gesellschaft. Selbstverständlich spiegeln sie dabei die Vorstellungswelt ihrer Umgebung wider und sind eingebettet in die spätantike Gesellschaft.

Für eine Fragestellung speziell nach der Wahrnehmung, Darstellung und Bewertung von alttestamentlichen Prophetinnen sind die patristischen Texte durchaus ergiebig und höchst interessant. Das erste Kapitel versammelt Texte, die sich mit Frauen als Prophetinnen generell befassen und dabei auch einige alttestamentliche Prophetinnen heranziehen. Danach werden in einem längeren Kapitel die Auslegungen zu Mirjam untersucht. Es folgen Debora, Hulda, die Prophetin in Jes 8,3, die falschen Prophetinnen in Ez 13 und die prophetisch redenden Töchter in Joël 3,1f. In den einzelnen Kapiteln werden die Texte nach thematischen Gesichtspunkten zusammengestellt und analysiert, wo sie wiederum chronologisch geordnet sind.

1. „Ebenso waren Frauen Prophetinnen“ (Hippolyt): Patristische Texte über Prophetinnen

Die frühchristlichen Exegeten setzen sich mit der Bibel und den in dieser auftretenden Prophetinnen, aber auch mit den Prophetinnen ihrer eigenen Gegenwart auseinander. Sie ziehen biblische Prophetinnen als Beispiele heran und setzen sie in unterschiedlicher Weise in ihrer Argumentation ein. Die Texte zeigen bereits eindrücklich die unterschiedlichen Akzente, die einzelne Autoren, bedingt durch ihre Anliegen und ihre Lebensumstände, setzen.

Hippolyt

Hippolyt von Rom (vor 170–235) zählt in seiner Chronik die biblischen Prophetinnen auf, wobei die alttestamentlichen und die neutestamentlichen getrennt angegeben werden. Zwei Versionen sind überliefert:

Ebenso waren Frauen Prophetinnen: Sara, Rebekka, Mirjam, die Schwester des Mose, Debora, Hulda (*Oliba*) und unter Christus Hanna, Elisabet, Maria, die Christus gebar.¹

Frauen, die Prophetinnen waren: Sara, Rebekka, Mirjam, die Schwester von Aaron und Mose, Debora, Hulda (*Holda*) – Hanna, die Mutter Samuels und die andere Anna, die Maria gebar, von der Christus geboren worden ist, und Elisabet, die Mutter Johannes des Täufers, und die Jungfrau Maria, die Christus aus dem Heiligen Geist gebar.²

In der ersten Fassung fehlt Hanna, die Mutter Samuels, die den gleichen Namen trägt wie Hanna/Anna im Neuen Testament. Die erste Version versteht unter Hanna offensichtlich die in Lk 2,36 genannte Prophetin, während der zweite Text diese mit der Mutter Marias gleichsetzt, wodurch geradezu eine Familie prophetischer Frauen entsteht: Anna, ihre Tochter Maria und deren Verwandte Elisabet. Aus dem Alten Testament werden die als Prophetinnen bekannten Frauen Mirjam (auch hier liegt eine Namensgleichheit mit der neutestamentlichen Maria vor), Debora und Hulda erwähnt. Dazu kommen die Erzmütter Sara und Rebekka.

¹ Hippolyt, Chronik, Lib. gen. I,720 (GCS Hipp. 4, 128). Zur Frage der Autorschaft der Chronik Hippolyts siehe Claudio Moreschini/Enrico Norelli, Handbuch der antiken christlichen Literatur (Gütersloh, 2007) 122–126. Nach Ansicht der Autoren, die darin Manlio Simonetti folgen, stammt die Chronik nicht von Hippolyt, sondern von einem römischen Schismatiker zu Beginn des 3. Jahrhunderts, dem ein *Elenchos*, ein Traktat *De Universo* und die Chronik zuzurechnen sind. Die biblischen Personen- und Ortsnamen werden nach der Schreibweise der Einheitsübersetzung wiedergegeben.

² Hippolyt, Chronik, Lib. gen. II,170 (GCS Hipp. 4, 128).

Apostolische Konstitutionen

Die Apostolischen Konstitutionen (370–400 in Syrien entstanden) verweisen auf die Prophetinnen des Alten Testaments im Gebet des Bischofs bei der Weihe der Diakonissen.

Über die (Angelegenheit) der Diakonisse habe ich, Bartholomäus, (dieses) angeordnet. O Bischof, du legst ihr die Hände auf, in Anwesenheit des Presbyteriums, der Diakone und der Diakonissen, und sagst: Ewiger Gott, Vater unseres Herrn Jesus Christus, Schöpfer von Mann und Frau, der du mit Geist erfüllt hast Mirjam, Debora, Hanna und Hulda, der du es nicht für unwürdig gehalten hast, dass dein einziggeborener Sohn von einer Frau geboren wird, der du im Zelt des Zeugnisses und im Tempel Wächterinnen deiner heiligen Pforten bestimmt hast: Sieh du selbst nun auf deine Dienerin, die bestimmt ist für das Diakonat, und gib ihr Heiligen Geist, reinige sie von jeder Beschmutzung des Fleisches und des Geistes, damit sie das ihr anvertraute Werk zu deiner Ehre und zum Lobpreis deines Christus würdig erfülle, durch den dir Ehre ist und Anbetung im Heiligen Geist in Ewigkeit. Amen.³

Für die Diakonissen wird der Geist Gottes erbeten. In der Bitte nimmt der Bischof Bezug auf biblische Frauen, die von eben diesem Geist erfüllt waren: Das sind die Prophetinnen. Namentlich werden Mirjam, Debora, Hanna und Hulda genannt. In dem vorliegenden Zusammenhang liegt es nahe, bei Hanna an die alttestamentliche Hanna zu denken, die zwar in der Bibel nicht als Prophetin bezeichnet, aber in der Tradition immer als solche betrachtet wird. Ausdrücklich als Prophetin betitelt wird allerdings die Hanna des Lukas-evangeliums, die aber von der Reihenfolge hier nicht hineinpassen würde. Für die Diakonissenweihe von Frauen wird also auf biblische Frauen verwiesen, die als Vorbilder dienen. Möglicherweise steht auch der Gedanke einer Rechtfertigung der Diakonissenweihe mit dem Verweis auf geistbegabte biblische Frauen im Hintergrund. Gerade die Fortsetzung lässt ein unterschwelliges Problem anklingen: So muss offensichtlich betont werden, dass eine Frau durchaus nicht unwürdig ist, ein heiliges Amt zu übernehmen. Gott selbst hat eine Frau für würdig befunden, seinen Sohn zu gebären. Der Hinweis auf die „Wächterinnen“ des Tempels bezieht sich wohl auf Ex 38,8 und eventuell 1 Sam 2,22, wo von Frauen die Rede ist, die sich am Eingang der Offenbarungszelt aufhalten.⁴ Interessant ist, dass, abgesehen von Maria, alttestamentliche Frauen genannt werden. Neutestamentliche Prophetinnen oder in den paulinischen Gemeinden aktive Frauen werden nicht genannt. Möglicherweise liegt der Grund darin, dass sich der Kompilator der *Constitutiones* selbst bzw. seine Schrift fiktiv in die Nähe des Neuen Testaments rückt und daher auf die Autorität der älteren Schriften des Alten Testaments zurückgreift. Die Gemeinden, die im 4. Jahrhundert Diakonissen weihten,

³ Apostolische Konstitutionen VIII,19–20 (SC 336, 220–222).

⁴ Vgl. zu diesen Frauen und ihrer Tätigkeit Fischer, Gotteskünderinnen, 95–108.

sahen diese als vom Geist erfüllt und in der Nachfolge der alttestamentlichen Prophetinnen stehend.

Die Apostolischen Konstitutionen behandeln das Thema ProphetInnen an anderer Stelle unter dem Aspekt der Gottlosigkeit bzw. Demut. Unter die erste Kategorie fällt etwa Bileam. Die wahren ProphetInnen sind aber gemäß Spr 3,34, das der Kompilator hier zitiert, die Demütigen. An dieser Stelle wird nun ausdrücklich eine Reihe von prophetischen Frauen genannt und zugleich ihre Demut festgestellt:

Aber auch Frauen prophezeiten: früher einmal Mirjam, die Schwester Moses und Aarons, nach ihr Debora, und nach ihr Hulda und Judit, die eine unter Joschija, die andere unter Darius. Die Mutter des Herrn aber prophezeite, auch ihre Verwandte Elisabet und Anna, und bei uns die Töchter des Philippus. Aber diese erhoben sich nicht über die Männer, sondern beachteten das eigene Maß. Wenn nun unter euch einer, sei es Frau oder Mann, solche Gnade erhalten sollte, soll er/sie demütig bleiben, damit Gott an ihm/ihr Wohlgefallen findet. ‚Denn auf wen‘, sagt er, ‚werde ich blicken, wenn nicht auf den Niedrigen und Stillen und den, der meine Worte fürchtet?‘ (Jes 66,2).⁵

Frauen werden zwar als Prophetinnen akzeptiert, aber nur, wenn sie sich zumindest nicht über die Männer stellen und vor allem ihr Maß (τὰ οἰκεία μέτρα) nicht überschreiten. Angesichts der Fortsetzung und des anschließenden Zitats, aber auch angesichts der bekannten Paulusworte zum Verhältnis von Frauen und Männern (vgl. 1 Kor 11,3.7–9; 14,34; 1 Tim 2,11 ff.) ist eher anzunehmen, dass von den Frauen Unterordnung gefordert wird. Allerdings wird auch den Männern Demut angeraten, aber diese wird stärker im Hinblick auf Gott als im Hinblick auf die Frau bestimmt. Worin die Demut konkret besteht, sagt der Text hier nicht. Das Jesajazitat gibt den Hinweis auf das „Zittern vor meinen Worten“. Die Position der Prophetinnen wird im Vergleich mit den Männern definiert. Keinesfalls will der Text den Eindruck entstehen lassen, sie stünden über diesen. Vielmehr deutet der Verweis auf „das eigene Maß“ auf die zeitgenössische Vorstellung von der Unterordnung der Frauen. Für die Apostolischen Konstitutionen begründet das prophetische Charisma demnach keineswegs eine Gleichstellung der Geschlechter, sondern die Prophetinnen haben sich in die vorgegebene patriarchale Welt einzuordnen.

Hieronymus

Auch Hieronymus († 419) kommt zustimmend und wohlwollend auf die Prophetinnen zu sprechen. Die folgenden Texte stammen aus dem Brief an Prinzippia und dem Vorwort des Zefanjakommentars, der Paula und Eustochium gewidmet ist. Das heißt, Hieronymus schreibt an Frauen und geht in diesem

⁵ Jes 66,2. Apostolische Konstitutionen VIII,2,9–10 (SC 336, 138,37–47).

Zusammenhang auf weibliche Persönlichkeiten der Bibel ein. Er lässt auch deutlich anklingen, dass seine engen Beziehungen zu Frauen auf der Ebene der Gelehrsamkeit kritisiert wurden und er sich rechtfertigen muss, dass er an Frauen und über Frauen schreibt.

Ich weiß, Prinzipia, Tochter in Christus, dass ich von den meisten zurückgewiesen werde, weil ich manchmal an Frauen schreibe und das zerbrechlichere Geschlecht vor den Männern bevorzuge. Und deshalb bin ich verpflichtet, zuerst meinen Gegnern zu antworten und so zu der kleinen Abhandlung zu kommen, die du erfragt hast. Wenn Männer über die Schriften fragten, würde ich nicht über die Frauen sprechen. Wenn Barak zur Schlacht hätte gehen wollen, hätte Debora nicht über die besiegten Feinde triumphiert. Jeremia wurde im Kerker eingesperrt und weil Israel, das unterzugehen drohte, einen prophetisch redenden Mann nicht annahm, wurde ihnen die Frau Hulda erweckt. Die Priester und die Pharisäer kreuzigen den Sohn Gottes und Maria Magdalena weint beim Kreuz, bereitet die Salben, sucht ihn im Grab, fragt den Gärtner, erkennt den Herrn, macht sich auf zu den Aposteln und verkündet den Bericht. Jene zweifeln, diese vertraut, wahrhaftig πυργίτις,⁶ wahrhaftig Turm des weißen Glanzes und des Libanon, der das Gesicht von Damaskus vorherrsicht,⁷ das Blut des Retters nämlich, das zur Buße in Sack und Asche (*paenitentiam sacco*) herausruft. Das Weibliche hatte Sara verlassen und so wird Abraham ihr unterworfen und zu ihm wird gesagt: ‚In allem, was dir Sara sagt, höre ihre Stimme‘ (Gen 21,12). Jene hatte das Weibliche verlassen, du hattest es niemals: das Geschlecht wird unterdrückt von der Jungfrau, sie trägt Christus im Körper, sie besitzt schon, was das Zukünftige ist. Rebekka machte sich auf, um Gott zu befragen, und hört in der ihr entsprechenden Antwort ein Orakel: ‚Zwei Völker sind in deinem Mutterleib, und zwei Völker trennen sich aus deinem Bauch‘ (Gen 25,23). Jene gebiert zwei uneinige, du empfangst täglich einen, du gebierst, du bringst hervor, den, der fruchtbar in der Einheit ist, vielfach in der Hoheit, einig in der Dreifaltigkeit. Mirjam, die Schwester des Mose, singt die Siege des Herrn (vgl. Ex 15,10f), (Rachel gebiert sterbend [vgl. Gen 35,19; Mt 2,18]) und sie bezeichnet unser Betlehem und Ephrata als die Wurzel seines Namens für die Späteren. Die Töchter ZELOPHADS verdienen, das Erbe unter den Brüdern anzunehmen (vgl. Num 27,1–6). Rut, Ester und Judit sind von solchem Ruhm, dass sie den heiligen Büchern die Namen gegeben haben. Die Prophetin Hanna gebiert einen levitischen Sohn, einen Propheten, einen Richter, verehrungswürdig mit dem heiligen Haar, und sie bringt ihn zum Zelt Gottes (vgl. 1 Sam 1–2). Die Frau aus Tekoa schließt den König David mit einer Frage ein, sie lehrt durch ein Rätsel, sie versöhnt mit dem Beispiel Gottes (2

⁶ Πυργίτις, lat. pyrgis, ist an sich ein botanischer Begriff und bezeichnet die „Hundszunge“ (*Cynoglossum officinale*). Hieronymus versteht den Ausdruck offensichtlich als eine feminine Form von πύργος, „Turm“.

⁷ Die Nennung des Libanon könnte eine Anspielung auf Hld 7,5 sein, wo der „Turm des Libanon“ genannt wird: „Deine Nase ist wie der Libanonturm, der gegen Damaskus schaut.“ Worauf „das Gesicht von Damaskus“ hier konkret gedeutet wird, lässt sich aus der kurzen Notiz nicht erschließen. Sollte damit auf die Vision des Paulus auf dem Weg nach Damaskus angespielt sein (vgl. Apg 9; 22), die in Kontrast zu Marias sofortigem Glauben steht?

Sam 14,1–20). Wir lesen auch von einer anderen weisen Frau, die, als die Stadt belagert wurde und wegen eines Feindes der Heerführer Joab die Mauern mit einem Sturmbock zerschmetterte, in ihrer Weisheit zum Volk sprach und durch die weibliche Autorität die Gefahr für eine so große Menge beruhigte (vgl. 2 Sam 20,16–22). Was soll ich über die Königin von Saba sagen, die von den Grenzen der Erde kommt, um die Weisheit Salomos zu hören und nach dem Zeugnis des Herrn alle Männer Israels verurteilen wird (vgl. 1 Kön 10,1–13; Mt 12,42 // Lk 11,31)? Elisabet prophezeit durch den Mutterleib und durch die Stimme (vgl. Lk 1,41–45). Hanna, die Tochter Penuëls, wird als Tempel Gottes im Tempel geschaffen und findet in täglichem Fasten das himmlische Brot (vgl. Lk 2,36–38). Frauen folgen dem Retter und dienen ihm aus ihren Mitteln (*substantia*) (vgl. Lk 8,3). Jener, der aus fünf Broten 5000 Männer, außerdem Frauen und Kinder, nährte, weist es nicht zurück, die Speise der heiligen Frauen anzunehmen. Er redet mit der Samaritanerin beim Brunnen und gesättigt durch die Umkehr der Glaubenden vernachlässigt er die Speisen, die sie [die Jünger] gekauft hatten (vgl. Joh 4,7–34). Apollos, einen apostolischen und im Gesetz sehr gelehrten Mann, unterrichten Aquila und Priskilla und unterweisen ihn über den Weg des Herrn (vgl. Apg 18,24–26). Wenn sich der Apostel nicht schämte, von einer Frau gelehrt zu werden, warum sollte ich mich schämen, nach den Männern auch die Frauen zu lehren?⁸

Hieronymus gesteht gleich zu Beginn zu, dass er Männern gegenüber nicht so viel oder gar nicht über biblische Frauen schreiben würde. Tatsache ist aber, wie er im Folgenden darlegt, dass Frauen in der Bibel immer wieder bedeutende Aufgaben erfüllten und auch für Männer einspringen mussten. Gleich zu Beginn werden Debora und Hulda genannt, die beide in einer Zeit der Abwesenheit der Männer aktiv waren. Maria von Magdala wird genannt, sodann Sara, Rebekka, Mirjam und Rahel. Darauf folgen die sonst selten erwähnten Töchter Zelofhads, die entgegen den früheren Vorschriften das Erbe ihres Vaters antraten. Rut, Ester, Judit und die Prophetin Hanna, die Mutter Samuels, werden erwähnt. Zwei weise Frauen aus dem Leben Davids folgen, danach die Königin von Saba. Aus den Evangelien zählt Hieronymus Elisabet und Hanna, die Frauen, die Jesus unterstützten, sowie die Samaritanerin auf. Zuletzt weist er darauf hin, dass Apollos auch von Priskilla unterwiesen wurde. Insgesamt zeichnet er damit ein beeindruckendes Bild der Frauen im Alten und Neuen Testament, die keineswegs den Männern nachstehen und diese sogar lehren. Die Reihenfolge entspricht nicht der Ordnung der biblischen Schriften, die Prophetinnen erscheinen daher auch an verschiedenen Stellen und mit anderen Frauen zusammen. Explizit als Prophetinnen werden Hulda und Hanna aus dem Alten sowie Elisabet und Hanna aus dem Neuen Testament bezeichnet. Debora und Mirjam werden mit ihren Tätigkeiten beschrieben, aber nicht als Prophetinnen. Hieronymus gesteht den Frauen entsprechend dem Befund der Heiligen Schrift umfassende Tätigkeiten und

⁸ Hieronymus, Epistula 65. Ad Principiam virginem explanatio psalmi XLIV,1 (CSEL 54, 616–618).

Aufgaben zu: als Heerführerin (Debora), Prophetinnen (Hulda, Hanna, Elisabet), Verkündigerin der Auferstehungsbotschaft (Maria von Magdala), Mütter (Sara, Rebekka, Hanna, Elisabet), beim Einholen eines Orakels am Heiligtum (Rebekka) und beim Einlösen eines Gelübdes (Hanna), als Erbinnen des Landes (die Töchter ZELOPHADS), weise Ratgeberinnen (die Frau aus Tekoa, die Frau, die mit Joab verhandelte, die Königin von Saba), bei der materiellen Unterstützung Jesu, als Gesprächspartnerin Jesu (die Samaritanerin) und Lehrerin (Priskilla). Damit rechtfertigt Hieronymus seine eigene Zuwendung zu Frauen, für die er Abhandlungen und besonders Schriftauslegungen verfasst und die er auch als gebildete Gesprächspartnerinnen akzeptiert. Die Prophetinnen stehen dabei selbstverständlich mitten unter den vielen unterschiedlichen Frauen.

Auch in der Einleitung zu seinem Zefanjakommentar geht Hieronymus auf dieselbe Frage ein. Dort nennt er ebenfalls biblische Frauen, aber auch Frauen aus anderen Völkern, die aufgrund ihres Lebenswandels und besonderer Leistungen bewundernswert sind.

Bevor ich an Zefanja herangehe, der der neunte in der Reihe der zwölf Propheten ist, scheint mir, dass ich denen antworten muss, die glauben, dass ich irre, weil ich die Männer übergehe und vornehmlich an euch schreibe, Paula und Eustochium. Wenn diese wüssten, dass Hulda, als die Männer schwiegen, prophezeite, und Debora, gleichermaßen Richterin und Prophetin, die Feinde Israels besiegte, weil sich Barak fürchtete, und Judit und Ester, im Typus der Kirche, auch die Gegner töteten und Israel, das unterzugehen drohte, aus der Gefahr befreiten, dann würden sie niemals hinter meinem Rücken die Hand zum Storch biegen. Ich schweige über Hanna und Elisabet und die übrigen heiligen Frauen, deren Flämmchen wie von Gestirnen das klare Licht Marias verbirgt.⁹

Daran schließt Hieronymus Frauen aus den Völkern, vor allem Philosophinnen, unter anderen Aspasia, Sappho, Themista, Cornelia, an und folgert schließlich:

Voll ist die griechische wie die lateinische Geschichte von den Tugenden der Frauen, und diese verlangen ungeschmälerte Bücher. Mir genügt es, weil anderes aus dem Werk sich (dieser Frage) widmet, am Ende des Prologs zu sagen, dass der auferstehende Herr zuerst den Frauen erschien und jene die Apostel der Apostel waren, damit die Männer sich schämen zu fragen, welches Geschlecht er schon zerbrechlicher gefunden hatte.¹⁰

Wiederum erwähnt Hieronymus Hulda und Debora, beide Prophetinnen. Judit und Ester stellen typologisch die Kirche dar. Besonders wird der Mut aller dieser Frauen herausgehoben. Die neutestamentlichen Frauen werden als „Flämmchen“ dem großen Licht Marias an die Seite gestellt. Zum Schluss verweist Hieronymus auf den Befund der Evangelien, wonach die Frauen

⁹ Hieronymus, Zefanjakommentar. Prolog (CCL 76, 655,1–11).

¹⁰ Hieronymus, Zefanjakommentar. Prolog (CCL 76, 655,23–28).

nach der Auferstehung zu den „Aposteln der Apostel“ wurden. Hier wird radikal die Frage gestellt, ob tatsächlich das weibliche Geschlecht, wie so oft ausgeführt, das „schwache Geschlecht“ darstelle. Die Ausführungen des Hieronymus über die biblischen Frauen widerlegen diese Sichtweise.

Während in den oben besprochenen Texten das geistbegabte Wirken von Frauen beinahe eine Selbstverständlichkeit darstellt, gehen die im Folgenden zitierten Autoren kritischer vor. Origenes, Didymus und Epiphanius setzen sich mit den phrygischen Prophetinnen auseinander und konfrontieren diese mit den biblischen Prophetinnen. Ambrosius hingegen leitet aus den Bibeltexten den Schluss ab, dass Prophetinnen, also Frauen, weniger reden sollen als Propheten, also Männer.

Origenes

Origenes (ca. 185–ca. 253) kommt auf die Frage nach dem prophetischen Reden von Frauen im Kontext der Auslegung des ersten Korintherbriefes zu sprechen. Sofort erwähnt er Priskilla und Maximilla, die in der „Neuen Prophetie“ eine bedeutende Rolle spielen, deren Wirken von der Kirche abgelehnt wird. Dann steht aber Origenes vor der Frage, wie er die Berufung dieser Frauen auf biblische Prophetinnen entkräften kann.

Denn damit alle, die reden, auch reden können, wenn ihnen eine Offenbarung zuteil wird, sagt er: ‚Die Frauen sollen in den Versammlungen schweigen‘ (1 Kor 14,34). Die Schüler der Frauen aber, die von Priskilla und Maximilla gelehrt wurden, gehorchten nicht diesem Gebot, nicht Christus, dem Mann der Braut. Aber gleichwohl sind wir einsichtsvoll und stellen uns der Überzeugung jener. Vier Töchter, sagen sie, hatte Philippus, der Evangelist, und sie prophezeiten (vgl. Apg 21,9). Wenn sie aber prophezeiten, was ist verkehrt, dass auch unsere ‚Prophetinnen‘, wie jene sagen, prophezeien? Dieses aber werden wir lösen. Erstens, wenn ihr sagt, die unseren (Prophetinnen) prophezeiten, (dann) zeigt die Zeichen der Prophetie bei ihnen! Zweitens aber, wenn auch die Töchter des Philippus prophezeiten, so haben sie aber nicht in den Versammlungen (ἐν ταῖς ἐκκλησίαις) gesprochen: Denn das haben wir nicht in der Apostelgeschichte. Aber auch nicht im Alten (Testament): es ist bezeugt, dass Debora eine Prophetin war, ‚Mirjam, die Schwester Aarons, aber nahm die Pauke und trat vor die Frauen‘ (Ex 15,20). Aber du wirst nicht finden, dass Debora öffentlich sprach vor dem Volk wie Jeremia und Jesaja. Du wirst nicht finden, dass Hulda, die eine Prophetin war, zum Volk redete, sondern zu einem, der zu ihr kam. Allerdings liest man im Evangelium: ‚die Prophetin Hanna, die Tochter Penuëls, aus dem Stamm Ascher‘ (Lk 2,36): Aber sie redete auch nicht in einer Versammlung. Es war also gegeben, dass eine Frau aufgrund eines prophetischen Zeichens eine Prophetin ist, es ist aber dieser nicht erlaubt, in einer Versammlung zu reden. Als die Prophetin Mirjam redete, war sie die Anführerin der Frauen. Denn es ist schändlich für eine Frau, in einer Versammlung zu reden, ‚und ich erlau-

be einer Frau nicht zu lehren‘, einfach aber, ‚nicht zu herrschen über den Mann‘ (1 Kor 14,34; 1 Tim 2,12).¹¹

Origenes fährt fort darzulegen, dass Frauen Männer keinesfalls lehren sollen, sondern sie sollen selber zuhause ihre Ehemänner, Brüder oder andere Verwandte fragen um zu lernen. Er schließt die Auslegung des Verses mit folgender Überlegung:

Denn für eine Frau ist es schändlich, in der Versammlung zu reden, was immer sie redet, ob sie Wunderbares redet, ob Heiliges, allein, es kommt aus einem weiblichen Mund. Eine Frau redet in der Versammlung offensichtlich schändlich nach dem Urteil der ganzen Kirche (τῆς ὅλης ἐκκλησίας).¹²

Dieser Schluss zeigt sehr deutlich eine tragische Konsequenz der rigorosen Haltung des Origenes. Mit der grundsätzlichen Ablehnung oder minderen Bewertung dessen, was eine Frau sagt, geht dieses „Wunderbare“ und „Heilige“ für die Kirche verloren. Das nimmt Origenes in Kauf. Besonders wichtig ist ihm die Abgrenzung von den phrygischen Prophetinnen. Die biblischen Prophetinnen, auf die sich Priskilla und Maximilla berufen, haben nach Ansicht des Origenes ganz in Entsprechung zur paulinischen Weisung nicht in der Öffentlichkeit gesprochen. Mirjam wird ausschließlich den Frauen zugeordnet. Von Hulda wird gesagt, dass nur ein einzelner zu ihr gekommen sei und sie befragt habe. Auch Debora habe nicht vor dem ganzen Volk gesprochen, im Gegensatz zu Jeremia und Jesaja.¹³ Natürlich findet Origenes für diese Deutung Hinweise im Bibeltext. Bei Mirjam wird explizit gesagt, dass die Frauen hinter ihr her tanzten. Allerdings ist nicht gesagt, dass nicht das ganze Volk dabei anwesend war, das Gegenteil ist anzunehmen. Wenn das Volk Israel durch das Schilfmeer gezogen ist und Gott ein Siegeslied singt, sind die Frauen neben den Männern zu denken und keineswegs abgeson-

¹¹ Fragmenta e catenis in Epistulam primam ad Corinthios § LXXIV,1–21 (Jenkins, C., Origen on 1 Corinthians, Journal of Theological Studies 10 [1909] 29–51) 41f. Anne Jensen, Gottes selbstbewusste Töchter. Frauenemanzipation im frühen Christentum? (Freiburg i.B., 1992) 333f merkt dazu an: „Es ist offensichtlich, wie verschieden Origenes *Ekklesia* in diesen Fällen interpretieren muß, um zu ‚beweisen‘, daß die echten Prophetinnen die gleichen Regeln beobachtet haben, wie sie später den einzigen kirchlichen Amtsträgerinnen, den Diakoninnen, vorgeschrieben werden!“ Tatsächlich werden die biblischen Prophetinnen in den Apostolischen Konstitutionen im Weihegebet des Bischofs für die Diakonissen als Vorbilder erwähnt.

¹² Jenkins, Origen, 42, Z. 34–37.

¹³ Die Rabbiner sind der Ansicht, Debora habe in der Öffentlichkeit Tora gelehrt. So findet sich auch die Ansicht, sie sei deshalb unter der Palme gesessen, weil Frauen sich normalerweise nicht mit Männern allein im Haus aufhalten (Seder Eliyahu Rabbah, Chap. 10, 50). Vgl. Tamar Kadari, Debora 2. Midrash and Aggadah, in: Jewish Women. A Comprehensive Historical Encyclopedia (Hg. v. Paula E. Hyman/Dalia Ofer; <http://jwa.org/encyclopedia/article/deborah-2-midrash-and-aggadah>, 17.3.2009).

dert.¹⁴ Hulda befindet sich in ihrem Haus, als eine Abordnung des Königs zu ihr kommt (2 Kön 22,14).¹⁵ Dabei handelt es sich nicht, wie Origenes insinuiert, um einen einzelnen, sondern eine hochoffizielle Delegation der höchsten Staatsbeamten. Huldas Prophetie ist daher auch primär an den König gerichtet und muss gar nicht vor dem ganzen Volk bekannt gemacht werden. Der König hat für die entsprechenden Konsequenzen zu sorgen. Im Übrigen hat auch Jeremia nicht immer öffentlich gesprochen. Auch er redet gelegentlich zu Abgesandten des Königs oder zum König selbst (Jer 21; 22; 34 u.ö.). Gleiches gilt für Jesaja (z. B. Jes 7), der wie Jeremia als Gegensatz zu Debora erwähnt wird. Wie sich Origenes das Wirken Deboras vorstellt, die ja durchaus an einem öffentlichen Platz sitzt, erläutert er nicht näher. Das Richterbuch (Ri 4,5) sagt ausdrücklich, dass die „Kinder Israels“ zu ihr kamen, um sich Recht sprechen zu lassen. Von einer Volksversammlung ist nicht die Rede, auch nicht beim Singen des Liedes (Ri 5,1), das mit Sicherheit öffentlich zu denken ist. Daher kann Origenes die Erzählung entsprechend seinen Vorstellungen über die Geschlechterrollen interpretieren. Die Leerstellen des Textes lassen ihm genügend Freiraum dazu. Auch Hanna, die immerhin im Tempel lebt und dort spricht, und die Töchter des Philippus hätten nicht öffentlich gesprochen. Bei Hanna ist diese Aussage zumindest anzuzweifeln aufgrund ihres Auftretens im Tempel. Immerhin kommt sie mit der Familie Jesu in Kontakt, was bedeutet, dass sie so abgeschieden nicht gelebt haben kann. Von den Töchtern des Philippus wird nichts weiter gesagt. Aus dem Bibeltext kann weder auf öffentliches Reden noch auf das Gegenteil geschlossen werden. Vor dem Hintergrund von 1 Kor ist jedoch eine gewisse Versammlung von Menschen, vor denen sie prophezeit haben, anzunehmen. Bedauerlicherweise ist der Kommentar des Origenes zu 1 Kor 11 nicht erhalten, wo ja das prophetische Reden von Frauen in der Versammlung vorausgesetzt ist.

Somit gesteht Origenes zwar Frauen prophetische Begabung zu. Angesichts des biblischen Befundes kann er gar nicht anders. Allerdings wird die prophetische Aktivität auf den nicht öffentlichen Bereich eingeschränkt. Damit ist für ihn auch der scheinbare Widerspruch zu 1 Kor 14,34 gelöst und er kann die Berufung der montanistischen Prophetinnen auf die biblischen Pro-

¹⁴ Der hebräische Text verwendet in V.21 das maskuline Pronomen und legt eine gemischte Gruppe nahe. In der Septuaginta kann das geschlechtsneutrale Pronomen leicht auf die in V.20 genannten Frauen gedeutet werden.

¹⁵ Die rabbinische Interpretation ordnet den drei Propheten zur Zeit Joschijas drei Orte zu: Jeremia habe auf den Marktplätzen prophezeit, Zefanja in den Synagogen und Hulda vor den Frauen (Yalkut Shimoni, Zephaniah, para. 566; R. David Kimchi zu 2 Kings 22,14 im Namen der Rabbis). Vgl. Tamar Kadari, Huldah, the Prophet. Midrash and Aggadah, in: Jewish Women. A Comprehensive Historical Encyclopedia (Hg. v. Paula E. Hyman/Dalia Ofer; <http://jwa.org/encyclopedia/article/huldah-prophet-midrash-and-aggadah>, 17.3.2009).

phetinnen zurückweisen. Ein wichtiges Kriterium wahrer Prophetie ist für Origenes das prophetische Zeichen. Seiner Ansicht nach können Priskilla und Maximilla solche Zeichen nicht vorweisen, die biblischen Prophetinnen allerdings sehr wohl. Diese äußeren Zeichen, vielleicht Wunder oder die Erfüllung der prophetischen Ankündigungen, sind aber ebenfalls dem Verbot des öffentlichen Sprechens, des Sprechens vor einer Menge von Menschen, untergeordnet.

Diskussion

Die *Diskussion eines Montanisten und eines Orthodoxen*¹⁶ trägt Argumente gegen den Montanismus zusammen. Der Text stammt aus der 2. Hälfte des 4. Jahrhunderts und dient auch Didymus als Vorlage.¹⁷ Der Text ist aus der Sicht des „Orthodoxen“ geschrieben und lässt die Argumentation des „Montanisten“ ungerechtfertigt erscheinen. Streitpunkte sind die Frage, ob die Fülle des Geistes bereits gegeben sei und wenn ja, wem sie gegeben sei. Weiters wird diskutiert, ob es nach Christus noch ProphetInnen geben kann und in welcher Weise die Apostel den prophetischen Geist besessen haben. Ebenso ist die Art und Weise der Einheit zwischen Vater, Sohn und Geist Thema der Diskussion. Zuletzt ist ein längerer Passus der Anerkennung der Prophetinnen Maximilla und Priskilla gewidmet. Dieser soll hier wiedergegeben werden.

Montanist: Warum aber verabscheut ihr die heiligen Maximilla und Priskilla und sagt, dass es Frauen nicht erlaubt ist prophetisch zu reden? Haben nicht auch die vier Töchter des Philippus prophetisch geredet und war nicht Debora eine Prophetin? Und sagt nicht auch der Apostel: ‚Jede Frau, die betet oder prophetisch redet mit unverhülltem Haupt‘ (1 Kor 11,5), wenn es Frauen nicht erlaubt ist prophetisch zu reden oder zu beten? Wenn sie aber beten, dann reden sie auch prophetisch.

Orthodoxer: Wir verabscheuen nicht die Prophetien der Frauen. Die heilige Maria redete prophetisch, als sie sagte: ‚Von nun an preisen mich glücklich alle Generationen‘ (Lk 1,48). Und wie du selbst gesagt hast, hatte Philippus vier Töchter, die prophetisch redeten, und Mirjam, die Schwester Aarons, redete prophetisch. Aber wir erlauben ihnen nicht, in den Versammlungen zu reden und über Männer Autorität auszuüben (vgl. 1 Tim 2,12), so dass sie auch Bücher in eigenem Namen schreiben. Denn das bedeutet, dass sie unverhüllt beten und prophetisch reden, und das beschämt daher das Haupt (vgl. 1 Kor 11,5), das heißt den Mann. Denn hätte die heilige Gottesgebärerin Maria nicht in ihrem eigenen Namen Bücher schreiben können? Sie machte es aber nicht, damit sie nicht das Haupt beschämt, indem sie Autorität über Männer ausübt.

¹⁶ Pierre de Labriolle, *Les sources de l'histoire du Montanisme. Textes grecs, latins, syriaques publiés avec une Introduction critique, une Traduction française, des Notes et des „Indices“* (Fribourg/Paris, 1913) 93–108.

¹⁷ Vgl. dazu Jensen, *Töchter*, 281.

Montanist: Ist also mit unverhülltem Haupt zu beten oder zu prophezeien (dasselbe, wie) Bücher zu schreiben?

Orthodoxer: Ganz und gar.

Montanist: Wenn also die heilige Maria sagt: ‚Von nun an preisen mich glücklich alle Generationen‘ (Lk 1,48), redet sie mit Offenheit (μετὰ παρρησίας) und unverhüllt, oder nicht?

Orthodoxer: Sie hat den Evangelisten als Schleier. Denn das Evangelium ist nicht unter ihrem Namen geschrieben.

Montanist: Nimm mir nicht die Allegorien als Dogmen!

Orthodoxer: Besonders hat freilich der heilige Paulus auch die Allegorien für die Bestätigung von Dogmen herangezogen, wenn er sagt: ‚Abraham hatte zwei Frauen‘ (vgl. Gal 4,22); das ist allegorisch gesagt. Diese sind nämlich die beiden Testamente (Gal 4,24). Geben wir aber zu, dass der Schleier des Hauptes nicht als Allegorie (zu verstehen ist). Lass mir die Allegorie überhaupt beiseite: Wenn eine Frau arm ist oder nichts hat, womit sie sich verhüllen könnte, darf sie dann nicht beten oder prophetisch reden?

Montanist: Kann sie dermaßen arm sein, dass sie nichts hat, womit sie sich bedecken könnte?

Orthodoxer: Wir sehen oft, dass Frauen so arm sind, dass sie nichts haben, womit sie sich bedecken könnten. Weil aber du selbst nicht willst, dass Frauen so arm sind, dass sie nichts haben, womit sie sich bedecken könnten, was machst du hinsichtlich der, die getauft wird? Ist es nicht notwendig, dass sie beten, wenn sie getauft werden? Was aber sagst du hinsichtlich der Männer, die oft das Haupt wegen Leiden bedecken? Willst du auch diese hindern zu beten oder prophetisch zu reden?

Montanist: In jener Stunde, in der er betet oder prophetisch redet, enthüllt er sich.

Orthodoxer: Es muss nicht sein, dass er unablässig betet. Allerdings muss man hören, dass der Apostel ihn lehrt, indem er sagt: ‚Unablässig betet‘ (1 Thess 5,17). Und du beschließt, dass die Frau, die getauft wird, nicht betet.

Montanist: Also akzeptiert ihr Priskilla und Maximilla deswegen nicht, weil sie Bücher zusammenstellten.

Orthodoxer: Nicht nur deshalb, sondern weil sie auch falsche Prophetinnen geworden sind, zusammen mit Montanus, ihrem Anführer.

Montanist: Warum (sagst du), dass sie falsche Prophetinnen geworden sind?

Orthodoxer: Haben sie dasselbe wie Montanus gesagt?

Montanist: Ja.

Orthodoxer: Montanus ist aber überführt, dass er (Dinge) gegen die Heiligen Schriften gesagt hat. Demnach werden auch diese mit ihm verstoßen.¹⁸

Zunächst wirft der „Montanist“ dem „Orthodoxen“ vor, die orthodoxe Kirche anerkenne prophetische Frauen nicht, da sie Maximilla und Priskilla zurückweist. Er verweist dabei auf die Töchter des Philippus und auf Debora, also Beispiele aus dem Neuen und dem Alten Testament. Zudem zitiert er

¹⁸ Labriolle, Sources, 105–108.

Paulus, der in der gesamten Argumentation eine wichtige Rolle spielt, mit 1 Kor 11,5, einer Stelle, die eindeutig belegt, dass Frauen prophetisch reden dürfen, nur eben unter bestimmten Bedingungen. Der „Orthodoxe“ entgegnet, dass prophetische Frauen sehr wohl akzeptiert würden und nennt mit Maria und Mirjam/Maria zwei weitere biblische Prophetinnen. Er schränkt aber ein, dass sie sich nicht über die Männer erheben und öffentlich vor einer versammelten Menge sprechen dürften. Das entspricht der Argumentation des Origenes. Die Verhüllung des Hauptes, später dann als „Schleier“ konkretisiert, deutet der „Orthodoxe“ aber nun allegorisch. Mit unverhülltem Haupt zu prophezeien bedeute, im eigenen Namen prophetische Bücher zu schreiben. Genau das wirft er aber den Prophetinnen Priskilla und Maximilla vor. Der „Montanist“ greift im Gegenzug diese allegorische Deutung an. Im folgenden Wortwechsel geht es um die Angemessenheit einer allegorischen bzw. einer wörtlichen Interpretation. Als Argument gegen eine wörtliche Auslegung wird die Möglichkeit erwähnt, dass Frauen so arm sind, dass sie gar nichts haben, um sich zu verschleiern. Der „Montanist“ stellt in Abrede, dass es derartige Fälle gäbe, der „Orthodoxe“ bestätigt, dass ihm solche bekannt seien. Damit wird nebenbei auch ein Licht auf die ökonomische Situation vieler Frauen im 4. Jahrhundert geworfen, das durch die Geschichtsforschung bestätigt wird.¹⁹ Eine weitere Situation, die Verschleierung beim Beten verbietet, ist die Taufe, bei der Täuflinge unbedeckt ins Wasser steigen. Frauen könnten dabei nicht beten, wenn das Gebot der Verhüllung wörtlich zu nehmen wäre. Der „Orthodoxe“ bringt auch das umgekehrte Beispiel eines Mannes, der ja unverhüllt beten soll, aber im Falle von Verletzung oder Krankheit seinen Kopf bedeckt. Der Montanist geht auf diese Argumente nicht ein, sondern resümiert den Einwand seines Gegenübers: Priskilla und Maximilla werden nicht anerkannt, weil sie Bücher geschrieben haben. Das bejaht der „Orthodoxe“ und fügt hier, kurz vor Schluss des Gesprächs, noch einen weiteren Grund an: Die beiden seien falsche Prophetinnen, weil sie dasselbe vertreten wie Montanus, der bereits einer falschen Lehre überführt wurde. Kriterium ist die Heilige Schrift. Zwar bedienen sich beide biblischer Texte als Argumente, Streitpunkt ist aber die richtige Schriftauslegung. In dem konkreten Fall wird dieser Streit hier zugunsten der Allegorese entschieden. Einig sind sich die beiden Kontrahenten, dass der prophetische Geist nach Christus noch wirksam ist und dass Frauen prophetisch reden können. Über die konkreten Bedingungen hingegen herrscht Uneinigkeit. Auffällig ist die große Bedeutung des Bücherschreibens unter dem eigenen Namen, ein Motiv, das Didymus aufgreift. Dieses wird als Herrschaftsanspruch von Frau-

¹⁹ Zu Frauenarmut vgl. für die ersten Jahrhunderte Luise Schottroff, *Lydias ungeduldige Schwestern. Feministische Sozialgeschichte des frühen Christentums* (Gütersloh, 1994) besonders Kap. II,2 und 3 sowie III,2 (mit einem Blick auf frühchristliche Prophetinnen).

en über Männer verstanden. Tatsache ist, dass in der Bibel keine Frauen als Autorinnen von Propheten- oder anderen Büchern überliefert sind. Das wird am Beispiel Marias und ihrer Prophetie dargelegt: Ihre Worte sind unter dem Namen des Evangelisten Lukas tradiert. Die alttestamentlichen Prophetinnen Debora und Mirjam werden in diesem Text nur am Rande erwähnt. Die *Diskussion* geht nicht auf ihre Tätigkeit und ihr prophetisches Reden ein, so wie etwa Origenes das tut. Ganz klar geht es um die untergeordnete Stellung der Frauen gegenüber den Männern, die durch offenes Auftreten vor einer Gruppe von Menschen und durch das eigenständige Verfassen von Büchern in Frage gestellt wird. Auch Prophetinnen haben sich den Männern unterzuordnen, was offensichtlich die Frauen in der Bewegung der „Neuen Prophetie“ so nicht getan haben.²⁰ Es geht in der ganzen Argumentation bezüglich der Frauen vor allem um Autorität. Die Geistbegabung wird ihnen nicht abgesprochen. Sie ist durch die biblischen Vorbilder bezeugt.

Didymus

Auch Didymus der Blinde (310/313–398) polemisiert in seiner Schrift *De trinitate* gegen Montanus, aber auch gegen Priskilla und Maximilla. Er kritisiert, dass diese den Anspruch stellten, die Vollendung des Geistes zu besitzen, wie es in der *Diskussion* Montanus selbst unterstellt wird. Auch Didymus argumentiert gegen die Prophetinnen und greift dabei auf biblische Beispiele zurück. Mit der Zurückweisung des Rechtes von Frauen zu lehren weist er Montanus, der den Frauen dieses Recht zugesteht, als Häretiker aus.

Sie sagen: Ihr glaubt nicht, dass es nach der ersten Erscheinung des Herrn Propheten gibt: Der Retter aber sagte, sagen sie: ‚Siehe, ich sende zu euch Propheten und Weise und Schriftgelehrte, und ihr werdet einige von ihnen töten und kreuzigen, und einige werdet ihr in euren Synagogen auspeitschen.‘ (Mt 23,34) Er sagt aber nicht so, wie jene es meinen, sondern, dass die Apostel vieles von den kommenden und den letzten Zeiten und vom Himmelreich vorhersagen. Und von diesen töteten sie einige, wie Stephanus und Jakobus, kreuzigten sie, wie Petrus, und peitschen sie aus, wie Paulus. Diese sind es wohl, die er Märtyrer und weise Episkomärtyrer nennt. Als Prophetinnen aber kennt die Schrift die vier Töchter des Philippus, Debora, Mirjam/Maria, die Schwester Aarons, und die Gottesgebärerin Maria, die sagt, wie das Evangelium sagt: ‚Von nun an preisen mich glücklich alle Frauen und Generationen‘ (Lk 1,48). Bücher aber, die in ihrem Namen angefertigt wurden, kennt sie nicht. Aber auch der Apostel verbietet (das), als er das erste Mal an Timotheus schreibt: ‚Dass Frauen lehren, gestatte ich nicht‘ (1 Tim 2,12), und wiederum im ersten Brief an die Korinther: ‚Jede Frau, die betet und prophezeit mit unverhülltem Haupt, beschämt das Haupt‘ (1 Kor 11,5), das heißt, es ist der Frau nicht erlaubt, schamlos aus eigener Anordnung Bücher zu schreiben und {in der Gemeinde zu} lehren und darin das Haupt zu entehren, das heißt den Mann: Denn ‚das Haupt der Frau ist der Mann, das Haupt des Mannes aber Christus‘

²⁰ Gleiches gilt wohl für die Frauen in Korinth (siehe unten).

(1 Kor 11,3). Und der Grund, dass Frauen zu schweigen haben, ist offensichtlich: Weil die Lehre der Frau von Anfang an das gemeinsame Geschlecht übel schädigte. Denn ‚der Mann‘, wie der Apostel sagt, ‚wurde nicht betrogen, sondern die Frau‘ (1 Tim 2,14).²¹

Diese Argumentation greift auf *die Diskussion eines Montanisten und eines Orthodoxen* zurück. Nach Christus gibt es für Didymus keine Prophetinnen und Propheten mehr. Wenn Christus von Propheten spricht, die er schickt, dann sind damit, so weist er anhand der Geschichte auf, die Apostel gemeint. Die *Diskussion* spricht zwar auch von den Aposteln als Propheten, schränkt die Prophetie aber nicht auf diese ein. Bezüglich der Frauen gesteht Didymus zunächst zu, dass die Schrift Prophetinnen kennt. Er erwähnt wie die *Diskussion* zwei alttestamentliche, nämlich Mirjam und Debora, sowie zwei neutestamentliche Beispiele, die Töchter des Philippus und Maria, aus deren prophetischem Lied auch zitiert wird. Didymus macht nun den Unterschied zwischen weiblicher und männlicher Prophetie am Fehlen von Büchern, die von Prophetinnen geschrieben wurden, fest. Das Zitat von 1 Tim 2,12 zeigt, dass unter prophetischem Reden Lehren verstanden wird. Das zeigt auch schon der Text des Origenes ganz deutlich. 1 Kor 11,5 versteht Didymus jetzt wiederum wie die *Diskussion* in Bezug auf die Prophetenbücher: Wenn eine Frau aus eigenem Antrieb ein Buch schreibt, handelt sie gegen diese Anweisung des Paulus, und zwar schamlos und den Mann entehrend, der ja ihr Haupt ist (1 Kor 11,3). Jetzt geht Didymus noch weiter als die *Diskussion*: Als Grund des Lehrverbots für Frauen greift er auf Eva zurück. Ihre „Lehre“ an Adam gereichte dem Menschengeschlecht zum Schaden. 1 Tim 2,14 überliefert die Tradition, dass eben nicht der Mann, sondern die Frau die Schuld an der Ursünde trage. Das heißt also, das Verbot für Frauen, als Prophetinnen aufzutreten und (Männer) zu lehren, wird mit dem Sündenfall begründet. Wie allerdings die eingangs genannten biblischen Prophetinnen zu beurteilen sind, erklärt Didymus nicht. Die Beschränkung auf die wenigen Beispiele biblischer Prophetinnen lässt vermuten, dass Didymus sich möglichst wenig auf diese Frage einlassen will. In der weiteren Argumentation beschränkt er sich völlig auf die Paulusbriefe. Die Ausführungen des Didymus verraten ein sehr negatives Bild der Frauen, die als von Anfang an für den Mann schädlich betrachtet werden. Es ist auf dieser Basis folgerichtig, das Lehren von Frauen abzulehnen. Das Wirken des Geistes Gottes, das bei vielen Autoren die Prophetie von Frauen rechtfertigt, kommt hier nicht in den Blick.

²¹ Didymus, De Trinitate III,41 (PG 39, 988C–989B). Die Zuweisung zu Didymus ist strittig, die Zweifel überwiegen.

Epiphanius

Epiphanius (310/320–403) behandelt in seiner Darstellung der verschiedenen Häresien unter anderem die Quintillianer. In diesem Kontext streift er auch die Frage der Prophetie von Frauen. Die Quintillianer, die nur bei Epiphanius genannt werden, leiten sich von ihrer Anführerin Quintilla her und stellen eine Untergruppe der phrygischen Bewegung dar.²²

Diese [die Quintillianer] haben aber das Alte und das Neue Testament benutzt und behaupten in gleicher Weise die Auferstehung der Toten. Sie haben aber Quintilla als Anführerin zusammen mit Priskilla, die auch bei den Phrygiern ist. Sie bringen aber viele nichtige Zeugnisse vor: Sie erweisen sich Eva gegenüber dankbar, weil sie als erste vom Baum der Erkenntnis gegessen hat; und sie nennen die Schwester des Mose Prophetin, zum Zeugnis der Frauen in (deren) Erbe, die bei ihnen eingesetzt werden.²³ Sie sagen aber auch, dass Philippus vier Töchter hatte, die prophezeiten. Oft aber ziehen in ihre Versammlung sieben Jungfrauen ein, die Lampen tragen und angeblich weißgekleidet kommen, um dem Volk zu prophezeiten. Indem sie aber eine Art Begeisterung (ἐνθουσιασμοῦ) zeigen, täuschen sie die anwesende Menge und bringen alle zum Weinen. Sie vollziehen Bußklagen, vergießen Tränen und bejammern durch ihre Haltung das Leben der Menschen. Frauen sind bei ihnen Bischöfe und Frauen sind Presbyter und so weiter.²⁴ Sie sagen, dass sie sich von diesen in nichts unterscheiden: ‚Denn in Christus Jesus ist weder männlich noch weiblich‘ (Gal 3,28). Das ist, was wir herausgefunden haben. Man nennt sie auch Artotyriten, weil sie bei ihren Mysterien Brot und Käse auflegen und so ihre Mysterien durchführen.²⁵

Epiphanius beschreibt eine Bewegung, die seiner Information nach aus der „Neuen Prophetie“ hervorgegangen und in der Stellung der Prophetinnen und der Frauen überhaupt dieser ähnelt. Interessanterweise berufen sich diese Frauen gerade auf Eva, die als erste vom verbotenen Baum der Erkenntnis gegessen hatte, deuten diese Handlung aber nicht im Sinne einer Ursünde, sondern positiv als Anfang weiblicher Erkenntnis. Epiphanius bezeichnet solch eine Sichtweise selbstverständlich als „nichtiges Zeugnis“. Diese Deutung, sofern sie tatsächlich von den „QuintillianerInnen“ so vertreten wurde, entspricht nicht der damals üblichen Interpretation von Gen 3. Für die prophetische Tätigkeit berufen sich die Frauen auf Mirjam, die Schwester des Mose, in deren Nachfolge sie eingesetzt werden. Auch die vier Töchter des Philippus werden als Vorbilder für die quintillianischen Prophetinnen genannt. Epiphanius berichtet auch von Jungfrauen mit Lampen, die in beson-

²² Zu Quintilla und den „Quintillisten“ vgl. Jensen, Töchter, 322f.

²³ Jensen, Töchter, 323 übersetzt an dieser Stelle: „damit sie die Aufnahme von Frauen in den Klerus rechtfertigen.“ Es geht offensichtlich um Frauen in Kirchenämtern.

²⁴ Jensen, Töchter, 323 denkt hier zu Recht an weitere Kirchenämter.

²⁵ Epiphanius, Panarion omnium haeresium 49,2 (GCS Epi. 2, 242,13–243,13).

derer Kleidung prophezeien.²⁶ Ziel der Prophetie sind Umkehr und Buße, wobei es sich aber nach Epiphanius um eine Täuschung, also falsche Prophetie handelt. Bei der Einsetzung von Presbyterinnen und weiblichen Bischöfen beruft sich die Gruppe auf Gal 3,28 und geht dabei von der Gleichheit von Männern und Frauen aus. Dass Epiphanius das nicht gutheißen kann, liegt für einen Vertreter der Großkirche und angesichts der damals verbreiteten Vorstellungen des Verhältnisses von Frau und Mann auf der Hand. Bedauerlicherweise werden damit auch die biblischen Prophetinnen nicht mehr in ihrer positiven Bedeutung und ihrer Geistbegabung gewürdigt. Die Formulierung des Epiphanius lässt sogar Zweifel daran aufkommen, dass Mirjam tatsächlich eine Prophetin ist. Nicht einmal mehr ihr Name wird genannt.

Ambrosius

Ambrosius (333/334–397) betrachtet das prophetische Reden von biblischen Frauen sehr kritisch. Im Hintergrund steht auch hier die Vorstellung, dass Frauen in der Öffentlichkeit nicht allzu viel reden sollten. Auf dieser Grundlage deutet er in seiner Auslegung des Lukasevangeliums die Länge der Reden von Frauen und Männern im Sinne einer Geschlechterdifferenz. Zacharias ist nach seiner Stummheit vom Geist Gottes erfüllt und prophezeit. Ambrosius stellt die prophetische Rede des Zacharias (Lk 1,67–80) derjenigen Elisabets (Lk 1,42–45) gegenüber und untermauert seine Interpretation mit seinem alttestamentlichen Beispiel.

Zugleich beachte jenes, mit wie wenigen (Worten) Elisabet, mit wie vielen Zacharias prophezeit. Beide sprachen erfüllt vom Heiligen Geist, aber die Ordnung wird bewahrt, dass die Frau strebe, mehr zu lernen, was das Göttliche ist, als zu lehren. Nicht leicht werden wir finden, dass eine reicher prophezeit hatte als die Mutter des Herrn. Die Prophetin Mirjam/Maria selbst, die Schwester Aarons, beendete die Worte des Liedes so schnell und dieselbe, sobald sie mit dem Bruder ausgedehnter sprach, entging keineswegs der Strafe ihrer Rede.²⁷

Für Ambrosius ist klar, dass die unterschiedliche Länge der Reden Elisabets und Zacharias' von der Ordnung der Geschlechter, worin immer diese begründet sein mag, bestimmt ist. Mit dem Hinweis, dass die Frau eher lernen als lehren solle, greift er implizit auf Paulus zurück (vgl. 1 Kor 14,34f; 1 Tim 2,12). Diese Ordnung scheint für Ambrosius selbstverständlich zu sein und prägt seine Leseweise von Lk 1. Die Gottesmutter Maria stellt dabei offensichtlich eine Ausnahme dar. Ihre Prophetie, das heißt das Magnifikat (Lk

²⁶ Die Lampen tragenden Jungfrauen erinnern an Mt 25,1–13, wo allerdings von fünf klugen und fünf törichten Jungfrauen gesprochen wird, die dort auch keine spezifisch prophetische Funktion haben. Dennoch kann die Szenerie von diesem Gleichnis beeinflusst sein.

²⁷ Ambrosius, *Explanatio Evangelii secundum Lucam* II,35 (CCL 14, 46,483–490).

1,46–55), wird als die ausführlichste und reichhaltigste Prophetie einer Frau dargestellt. Ambrosius argumentiert diese Behauptung nicht näher. Das Deborahlied oder das Lied Hannas (1 Sam 2), die noch länger sind als das Lied Marias, sind ihm dabei anscheinend nicht in den Sinn gekommen. Sie könnten seine Aussage in Frage stellen. Als unterstützendes Beispiel nennt Ambrosius nun wieder eine Prophetin namens Maria, nämlich Mirjam, die Schwester Aarons. Interessanterweise verbindet er Ex 15,20f und Num 12,1ff, wo sehr unterschiedliche Worte Mirjams überliefert sind. In Ex 15,21 ist ihr prophetisches Lied tradiert, in Num 12,2 der Vorwurf Mirjams und Aarons. Beide Male handelt es sich um direkte Rede Mirjams bzw. Mirjams und Aarons. Im Hebräischen bestehen beide Zitate aus jeweils neun Wörtern, im Griechischen enthält Ex 15,21 zwölf Wörter, Num 12,2 ebenfalls neun; in der Vulgata bestehen beide Reden aus 13 Wörtern. Ambrosius hat sich wohl durch den ausführlicheren Fortgang der Erzählung in Num 12 über die tatsächliche Länge der Rede täuschen lassen. Num 12,1 spricht davon, dass Mirjam und Aaron mit Mose redeten, wegen seiner ausländischen Ehefrau. Daher liegt für Ambrosius die Annahme durchaus nahe, dass Mirjam hier mehr gesprochen hat. Aarons Beteiligung erwähnt er nicht. Außerdem macht er keinen Unterschied zwischen den beiden Situationen, das eine Mal das gemeinsame Singen eines Siegesliedes zum Lob Gottes, das andere Mal eine Konfliktsituation zwischen den Geschwistern, die die Führung des Volkes innehaben. Ambrosius beschränkt sich in seiner Darlegung ausschließlich auf die Länge der Rede. Einer kritischen Überprüfung hält die Argumentation nicht stand. Entscheidend ist aber, welche Einstellung Frauen gegenüber bei Ambrosius hinter dieser Aussage steht und wie sich diese sogar auf die Beurteilung von biblischen Prophetinnen (negativ) auswirkt. Die implizite Botschaft für die Frauen seiner Zeit ist klar: möglichst wenig vor anderen Menschen zu sprechen.

Anonymus

Der erste Supplementband der *Patrologia latina* bringt einen anonymen Text aus dem 4. Jahrhundert, der sich mit alttestamentlichen Propheten und Prophetinnen befasst, in den *Addenda* noch einmal durch den im Folgenden wiedergegebenen Text ergänzt. Zwischen Josua und Samuel wird Debora genannt, die „über Sisera, den (Heer)Führer Jabins“ prophezeite. Die anderen Prophetinnen werden aber nicht chronologisch eingeordnet, sondern in einem eigenen Abschnitt behandelt.

Ebenso gab es aus den Frauen im Alten Testament Propheten (*prophetae*), die durch das Wort prophezeiten, dennoch nicht an allen Tagen, an denen sie unter dem Himmel waren, wie alle Propheten. Die erste (war) Mirjam, die Schwester Aarons und Moses. Danach Debo-

ra im Richterbuch, und eine andere Ehefrau in Schilo (*Sellem*) im Buch der Könige.²⁸ Vier prophezeiten dem Joschija, dass er nach seinem Tod nach Jerusalem überführt werde²⁹: Zu derselben Zeit verbarg Jeremia die Bundeslade für den Tod (vgl. Jer 3,16). Als er sie von dort wegnahm, fiel das Buch Deuteronomium herab, das an der Seite der Lade war, und wurde zum König getragen. Und als es ihm vorgelesen wurde, zerriss er seine Kleider, zog sich ein Gewand aus Ziegenhaaren an und begann zu weinen. Dann schickte er jemanden zu Hulda, der sie fragen sollte, über wen alles jenes kommen werde, was in dem Buch geschrieben war. Und sie verkündete ihm und sagte: „Nicht in deinen Tagen wird Schlimmes kommen, sondern in den Tagen deiner Kinder.“³⁰

Auch Abijail, die Frau Nabals (vgl. 1 Sam 25), wird als Prophetin erwähnt. Der Text setzt mit der alttestamentlichen Hanna fort. Danach werden noch die Gottesmutter Maria, Elisabet und die neutestamentliche Hanna genannt. Anschließend geht der Text zur Apostelgeschichte über. Dabei werden auch fünf (!) jungfräuliche Töchter des Philippus genannt, die prophezeiten.³¹ Abschließend erwähnt der Autor den „heiligen Bischof und Märtyrer Cyprian“ und ProphetInnen, die die Lehre der „Kataphrygier“ verbreiten: Montanus, Ammia, Priskilla und Maximilla.³² Nach diesem Autor unterscheiden sich also die Prophetinnen von den Propheten durch ihr punktuelles Auftreten. Sie sind demnach nicht ihr ganzes Leben lang als Prophetinnen tätig, sondern nur anlässlich eines bestimmten Ereignisses. So interpretiert er die Tatsache, dass die Bibel von all diesen Frauen tatsächlich jeweils nur ein einmaliges prophetisches Wirken schildert. Dieser Gedanke wird explizit nur in diesem Text geäußert und findet sich sonst nicht.

²⁸ Gemeint ist Hanna (1 Sam 1–2).

²⁹ Folgende Propheten werden im Alten Testament für die Zeit Joschijas genannt: Hulda, Jeremia (vgl. Jer 1,2f; 3,6) und Zefanja (Zef 1,1). Frühchristliche Chroniken erwähnen daneben auch Baruch (siehe dazu unten Kap. 4.1, S. 245).

³⁰ Anonymus saeculi quarti, *Prophetiae ex omnibus libris collectae* (PLS 1, 1740f). Der Text ist nach PLS 1, 176 in PL 6, col. 45C eingeordnet.

³¹ PLS 1, 177–179.

³² PLS 1, 179–180. Die Prophetin Ammia von Philadelphia wird bei Eusebius gemeinsam mit einem gewissen Quadratus als legitime kirchliche Prophetin des 2. Jahrhunderts dargestellt. Von Montanus, Priskilla und Maximilla wurde sie offensichtlich als Vorgängerin der eigenen prophetischen Wirksamkeit betrachtet. Sie stellt gleichsam ein Bindeglied zwischen der „alten“ biblischen Prophetie und der „Neuen“, d. h. der phrygischen Prophetie dar. Eusebius zweifelt die Legitimität der „Neuen Prophetie“ an, weil sie ekstatische Elemente enthält, die er der biblischen Prophetie abspricht, und weil die Sukzession nach Maximilla nicht gegeben ist. Vgl. Jensen, *Töchter*, 67f., 363.

Zusammenfassung

Die Texte, die hier zusammengestellt wurden, zeigen bereits wichtige Tendenzen in der Beurteilung der alttestamentlichen Prophetinnen bei den Kirchenvätern. Einerseits wird das oft als außergewöhnlich beurteilte Wirken biblischer Frauen hoch geschätzt. Sie sind vom Heiligen Geist erfüllt und ihr Auftreten ist daher göttlich legitimiert. Andererseits beschränken die paulinischen Lehren über das Verhalten von Frauen in den Versammlungen, das heißt dann generell in der Kirche, den Wirkungsbereich der Prophetinnen. Immer wieder kommt dieses Spannungsfeld zum Tragen und wird unterschiedlich begründet und gerechtfertigt. Die konkrete Beurteilung des prophetischen Wirkens von Frauen ist aber immer auch abhängig vom literarischen und vom lebensweltlichen Kontext. Wenn beispielsweise Origenes den ersten Korintherbrief kommentiert und dabei auf die alttestamentlichen Prophetinnen kommt, ergeben sich andere Schlussfolgerungen, als wenn er etwa Num 12 oder Ri 5 auslegt. Eine Abhandlung über den Neid, die Mirjam als Exempel heranzieht, setzt andere Akzente als eine Homilie über einen Schrifttext. Wenn ein Autor gegen das aktuelle Auftreten von Frauen in der „Neuen Prophetie“ schreibt, beurteilt er das Phänomen weiblicher Prophetie anders, als wenn Prophetinnen für ihn keine gesellschaftliche Realität mehr darstellen. Wendet sich ein Abt an seine Mönche, sieht das Ergebnis anders aus, als wenn etwa Hieronymus an Paula und Eustochium schreibt. Dieses Bild wird sich im Folgenden noch weiter differenzieren.

2. „Und er sandte Mirjam, die Weissagung der Propheten ...“ (Hieronimus): Die patristischen Quellen zu Mirjam

Die Prophetin Mirjam, Schwester von Mose und Aaron, wird im Alten Testament an mehreren Stellen erwähnt. In Ex 15,20f tritt sie als prophetische Sängerin auf, die nach dem Untergang der Ägypter im Schilfmeer ein Siegeslied anstimmt. In Num 12 wird eine Episode erzählt, die Mirjam in weniger gutem Licht erscheinen lässt: Gemeinsam mit Aaron kritisiert sie den Bruder Mose. Num 20,1 erwähnt Mirjams Tod und Begräbnis. Num 26,59 und 1 Chr 5,29 nennen sie in genealogischen Zusammenhängen. Dtn 24,9 verweist auf die Geschehnisse von Num 12 zurück, Mi 6,4 nennt die drei Geschwister als Führungsgestalten des Volkes in der Wüste. Als Prophetin wird Mirjam ausschließlich in Ex 15,20f bezeichnet. An den anderen Stellen wird sie als Führungspersönlichkeit an der Seite ihrer beiden Brüder dargestellt.

Im Vergleich mit den anderen alttestamentlichen Prophetinnen wird Mirjam in den patristischen Quellen am häufigsten erwähnt. Sie erscheint, vor allem in Verbindung mit ihren Brüdern Mose und Aaron, als eine herausragende Persönlichkeit. Wenn auch Num 12, wo erzählt wird, wie sie sich zusammen mit Aaron gegen Mose aufgelehnt hat, in den Auslegungen den breitesten Raum einnimmt und Mirjam dabei teilweise sehr heftig kritisiert wird, so ist doch immer auch der Respekt vor der bedeutenden Frau zu bemerken, die immerhin eine Prophetin war. Neben der Verfehlung gegen den Bruder, die auf vielfältige Weise in unterschiedlichen Kontexten ausgelegt wird, ist es das Siegeslied am Schilfmeer (Ex 15,20–21), das sie berühmt gemacht hat. In diesem Zusammenhang wird sie auch als Anführerin eines Frauenchores angesprochen. Auch Überlegungen zu ihrer Jungfräulichkeit, manchmal in Zusammenhang mit Maria, der Mutter Jesu, die den gleichen Namen trägt, finden sich im Kontext dieser Szene. Wichtig ist ihre Beziehung zum Volk, die in der Bibel am Ende von Num 12 und bei ihrem Tod (Num 20,1) angesprochen wird. Mirjam kann aber auch typologisch auf die Synagoge bezogen werden, meist im Zusammenhang von Num 12. Hier steht sie der Äthiopierin gegenüber, die für die Kirche aus den Völkern steht. Dennoch wird sie auch als Typus der Kirche gedeutet.

Mirjam, die Schwester Moses und Aarons ist eine bedeutende Führungspersönlichkeit, eine Prophetin, die es verdient, neben ihren Brüdern erwähnt zu werden. Allerdings ist darauf hinzuweisen, dass in zahlreichen Texten, die sich mit Bibelstellen beschäftigen, in denen Mirjam eine Rolle spielt, diese verschwiegen wird. Das Leben des Mose konnte in der Zeit der Kirchenväter auch ohne Mirjam geschrieben werden. Sicherlich steht dieser Befund auch im Verhältnis zum Bibeltext, der die Erinnerung an Mirjam bewahrt, an wichtigen Stellen und in bedeutender Position, der aber auf Mose (auch gegenüber Aaron) fokussiert ist. Mirjam steht im Schatten dieses größten aller

Propheten, der im Alten Testament so viel Raum einnimmt. Andererseits wertet gerade die Beziehung zu Mose Mirjam auf; zahlreiche Erwähnungen verdankt sie ihrem Bruder.

Aufgrund der Fülle des Materials sollen die Texte, die Mirjam erwähnen, nach Themen geordnet dargestellt werden. Diese orientieren sich weitgehend an den Bibelstellen, in denen Mirjam genannt wird. Die Analyse soll die unterschiedlichen Kontexte aufzeigen, in denen Mirjam aufscheint, die verschiedenen Fragestellungen und auch die teilweise konträren Lösungen. Manche Texte werden dabei ausführlicher zur Sprache kommen, andere werden kürzer behandelt. Der Schwerpunkt liegt entsprechend dem Forschungsinteresse dieser Arbeit einerseits auf einer möglichst umfassenden Darstellung des Textmaterials über die Prophetin, andererseits auf der Ergründung der von den jeweiligen Interpreten angewandten Methodik.

2.1 Erklärungen des Namens Mirjam

Onomastica dienten in der Antike dazu, „die Dinge ihrem Wesen entsprechend zu benennen“, wie bereits Platon definiert.¹ Namen bezeichnen also das Wesen der Dinge, was auch für Orts- und Personennamen gilt. Christliche Autoren der Antike sind immer wieder an den Bedeutungen gerade biblischer Namen interessiert und nutzen diese auch für ihre Auslegung.² Hieronymus erklärt den Namen Mirjam in seinem *Liber interpretationis hebraicorum nominum*:

Mirjam: ‚meine Erleuchterin‘ oder ‚diese erleuchtend‘ oder ‚Myrrhe des Meeres‘ oder ‚Stern des Meeres‘.³

¹ Victor Ehrenberg, *Onomastikon*, PRE 18,1 (Hg. v. Georg Wissowa; Stuttgart, 1939) 507–516, 507.

² Dieses Phänomen zeigt sich im hier untersuchten Material besonders bei Debora und der Interpretation von Ri 4–5. Dass Namen bereits von den biblischen AutorInnen als „sprechende Namen“ verstanden wurden, zeigt sich an verschiedenen Stellen: z. B. in der Umbenennung Abrams und Sarais in Abraham und Sara (Gen 17,5.15) oder im Rutbuch, wo die Namen die Personen charakterisieren (vgl. Irmtraud Fischer, *Rut* [HThKAT 8; Freiburg i.B., 2001] 33–36). Zur Bedeutung der Interpretation von Namen in der Patristik siehe Kannengiesser, *Handbook*, 202–205.

³ Hieronymus, *Liber interpretationis hebraicorum nominum*, Exodus M (CCL 72, 76,7–8). Zu den Namenserklärungen des Hieronymus und anderer vgl. Franz Wutz, *Onomastica sacra. Untersuchungen zum Liber Interpretationis Nominum Hebraicorum des Heiligen Hieronymus* (Leipzig, 1914) 441f. Wutz berücksichtigt aber nicht die umfangreiche rabbinische Literatur der Deutung von Namen, vgl. Nicholas R. M. de Lange, *Origen and the Jews. Studies in Jewish-Christian Relations in Third-Century Palestine* (Cambridge, 1976) 121.

Hieronymus verwendet diese Namensklärung in seinen exegetischen Werken nicht weiter. Ambrosius von Mailand kommt im Laufe von *De institutione virginis* auf Mirjam zu sprechen. Der Name Mirjams, der Schwester Aarons, wird als „Bitterkeit des Meeres“ erklärt.⁴ Kontext ist das Thema der Jungfräulichkeit. Mirjam wird aufgrund ihrer Namensgleichheit mit der Mutter Jesu eingeführt. Unmittelbar voraus geht eine Eva-Maria-Typologie. Eva, die Versucherin, wird verändert. Zunächst wird sie zu Sara, die nicht weinend,⁵ sondern lachend Kinder zur Welt bringt (vgl. Gen 21,6). Ambrosius zitiert Gen 21,12, wo Gott Abraham auffordert, auf Sara zu hören. Er stellt aber klar, dass es sich für die Frau gehört, dem Mann untertan zu sein. Von der lachenden Mutter Sara⁶ wird Eva nun zur jungfräulichen Mutter Maria.⁷ Nach einem Zitat von Jes 7,14 und einer Erklärung des Namens Immanuel als *Deus ex genere meo*⁸ kommt Ambrosius darauf zu sprechen, dass schon früher viele Frauen Maria genannt wurden.

Denn auch die Maria/Mirjam des Aaron war so genannt worden; aber jene Maria/Mirjam wurde ‚Bitterkeit des Meeres‘ genannt. Der Herr kam nämlich in die Bitterkeit der menschlichen Schwäche, damit die Bitterkeit des Zustandes süß gemacht würde, gemäßigt durch die Süßigkeit des himmlischen Wortes und die Gnade. Das bedeutete die Quelle von Mara, die durch das Holz süß wurde,⁹ durch welches das Volk der Nationen, das zuvor durch Sünden bitter war, oder unser Fleisch im Maß der Passion des Herrn zu einem anderen Nutzen verändert wurde.¹⁰

Die Interpretation des Namens Mirjam als „Bitterkeit des Meeres“ ist nachvollziehbar, auch wenn die lateinische Form Maria verwendet wird. Die Deutung der ersten Silbe Mar- als „bitter“ legt sich vom Kontext der unmittelbar nach der ersten namentlichen Erwähnung Mirjams (Ex 15,20) erzählten

⁴ Ambrosius, *De institutione virginis* (Hg. v. Franco Gori; Tutte le opere di Sant-Ambrogio 14,2; Mailand/Rom, 1989) 136. Auch die rabbinische Literatur kennt diese Deutung: Der Name Mirjam erinnert an die Bitterkeit (mirur) der Sklaverei in Ägypten (vgl. Seder Olam Rabbah 3). Vgl. Meir, Miriam.

⁵ Vgl. Gen 3,16.

⁶ Zu Sara in der Wirkungsgeschichte vgl. Kampling, Sara. Zu diesem Text von Ambrosius und zum Lachen Saras vgl. besonders den Beitrag von Anneliese Felber, Sara – Ausnahmefrau und Anti-Modell in der lateinischen Patristik, 183–198 in dem genannten Band.

⁷ Ambrosius, *De institutione virginis* (Gori, 132–135).

⁸ Ambrosius, *De institutione virginis* (Gori, 135).

⁹ Vgl. Ex 15,23–25.

¹⁰ Ambrosius, *De institutione virginis* (Gori, 136). Auch in *De sacramentis* und *De mysteriis* bezieht Ambrosius die Bitterkeit des Wassers von Mara auf die Sünden und die Süßigkeit auf die Konsequenz der Taufe. Ambrosius, *De Sacramentis* II,4,12 (CSEL 73, 30), IV,4,18 (CSEL 73, 54: natürliche Gewohnheit wird zu Gnade), *De Mysteriis* 3,14 (CSEL 73, 94: durch das Kreuz des Herrn wird das Wasser süß und zur Gnade), 9,51 (CSEL 73, 111).

Episode vom bitteren Wasser in Mara nahe. Die Erklärung der Silbe jam als „Meer“ findet sich auch bei Hieronymus. Interessant ist aber die allegorische Auslegung, die Ambrosius anschließt. Zunächst ist zu bedenken, dass es um Maria, die Mutter Jesu, und die Wandlung Evas zu Maria geht. Über die Vermittlung der Namensklärung kann Ambrosius an diesen Gedanken nun wieder anschließen und ihn verallgemeinern. Die „Bitterkeit der menschlichen Schwäche“, die in Mirjam, der Schwester Aarons, verkörpert erscheint, wird durch die Gnade des Wortes Gottes und durch das Kreuzesleiden Christi süß. Mirjam steht hier nicht als Person im Mittelpunkt der Interpretation, sondern ihr Name führt den Exegeten von Maria zu den bitteren Wassern von Mara.

2.2 Mirjam als Schwester von Mose und Aaron

2.2.1 Genealogien

Generell finden die alttestamentlichen Genealogien, in denen Mirjam erwähnt wird, Num 26,59 und 1 Chr 5,29, kaum Beachtung.¹¹ Wenn in patristischen Schriften der Stammbaum von Mose oder Aaron genannt wird, fehlt Mirjam meist. Das entspricht der damals, d. h. im biblischen Israel sowie in der Antike, weitgehend herrschenden patrilinearen Familienstruktur. Wenn Frauen in Genealogien genannt werden, dann stellt dies nicht den Normalfall dar und daher ist diesen Hinweisen spezielle Beachtung zu schenken. Die genannten Frauen sind von besonderer Bedeutung.¹² Die Chronik des Hippolyt, die in unterschiedlichen Versionen überliefert ist, führt Mirjam in einer Version zusammen mit Mose und Aaron an:

Amram lebte 75 Jahre ... und zeugte Mose und Aaron und ihre Schwester Mirjam.¹³

In den beiden anderen Versionen werden ausschließlich die beiden Brüder erwähnt. In *De benedictionibus Isaaci et Iacobi et Moysis* nennt Hippolyt Mirjam ebenfalls als Schwester Moses.¹⁴ Auch Irenäus († um 200) geht von Mose aus, als er Exodus 2,1ff interpretiert:

¹¹ In Ex 6,20 und 1 Chr 23,13 werden als Nachkommen Amrams nur Mose und Aaron genannt. Mirjam fehlt an diesen Stellen. In Ex 6,20 wird aber Jochebed, Amrams Frau, namentlich genannt, während in 1 Chr 23,13 ausschließlich die Männer aufscheinen.

¹² Vgl. dazu Antje Labahn/Ehud Ben Zvi, *Observations on Women in the Genealogies of 1 Chronicles 1–9*, Bib 84 (2003) 457–478; für die Genesis in einem breiteren Kontext: Irmtraud Fischer, *Die Erzeltern Israels. Feministisch-theologische Studien zu Genesis 12–36* (BZAW 222; Berlin, 1994) 7–72 sowie Thomas Hieke, *Die Genealogien der Genesis* (HBS 39; Freiburg i.B., 2003) besonders 278–288.

¹³ Hippolyt, Chronik §627 (GCS Hipp. 4, 74).

¹⁴ Hippolyt, *De benedictionibus Isaaci et Iacobi et Moysis* (PO 27, 116).

Mose wurde im Land Ägypten geboren, als die Kinder Israels dort wohnten. Er war aus dem Stamm Levi, der Vater aber war Abraham, die Mutter Jochebed: er bekam einen Bruder, Aaron, und eine Schwester, Mirjam.¹⁵

Der *Liber de ortu et obitu patriarcharum* bringt eine ausführlichere Genealogie, die Num 26,59 ausbaut, ausgehend von Mose:

Mose, Sohn des Amram, des Sohnes Kehats, des Sohnes Levis, des Sohnes Jakobs, der siebte ab Abraham, der Bruder von Aaron und Mirjam, deren Mutter Jochebed ist, die Tochter Levis, des Sohnes Jakobs.¹⁶

Aaron wird als Sohn Amrams und Bruder Moses eingeführt, eine Biographie erzählt bis zu seinem Tod. Zuletzt wird auch der Tod Mirjams entsprechend Num 20,1 erwähnt: „Seine Schwester Mirjam fiel in Kadesch tot um und dort liegt sie, vom Volk begraben.“¹⁷ Mirjam ist eine Frau des Alten Testaments, die nicht einfach übergangen werden kann. Auch wenn Mose und Aaron vielfach, sowohl in der Bibel als auch in den patristischen Texten, größere Bedeutung zukommt, wird sie doch immer wieder zusammen mit ihren Brüdern als Tochter Amrams und Jochebeds genannt.

2.2.2 Mirjam, Mose und Aaron, die Führungspersönlichkeiten des Volkes

In Mi 6,4 nennt der Prophet die drei Geschwister gemeinsam als diejenigen, die das Volk beim Auszug aus Ägypten, durch das Schilfmeer und durch die Wüste geführt haben. Die drei erscheinen gleichwertig, wenngleich die Reihenfolge doch eine Hierarchie beinhaltet.¹⁸ Der Kontext ist eine Anklage Israels durch Micha: „Mein Volk, was habe ich dir getan, oder womit bin ich dir zur Last gefallen? Antworte mir! Ich habe dich doch aus Ägypten heraufgeführt und dich freigekauft aus dem Sklavenhaus. Ich habe Mose vor dir hergesandt und Aaron und Mirjam. Mein Volk, denk daran, was Balak plante, der König von Moab, und was ihm Bileam antwortete, der Sohn Beors; denk an den Zug von Schittim nach Gilgal, und erkenne die rettenden Taten des Herrn.“ (Mi 6,3–5 EÜ) In diesem Zusammenhang werden Mirjam, Mose und Aaron oft nur erwähnt, während auf die anderen Aussagen größeres Augenmerk gelegt wird.¹⁹

¹⁵ Robert Devreesse, *Les anciens commentateurs grecs de l'Octateuque et des Rois. Fragments tirés des Chaînes* (Vatikan, 1959) 23.

¹⁶ *Liber de ortu et obitu patriarcharum* 12 (CCL 108E, 12,1–3). Die Schrift entstand zwischen dem Beginn des 7. Jahrhunderts und 790.

¹⁷ *Liber de ortu et obitu patriarcharum* (CCL 108E, 13,18–20). Zum Tod Mirjams siehe unten.

¹⁸ So auch Rainer Kessler, *Mirjam und die Prophetie der Perserzeit*, in: *Gott an den Rändern. Sozialgeschichtliche Perspektiven auf die Bibel* (Hg. v. Ulrike Bail/Renate Jost; Gütersloh, 1996) 64–72, 64.

¹⁹ So etwa Ambrosius, *Epistula extra collectionem* 1. Iusto 24 (CSEL 82,3, 158f).

Hieronymus

In einigen Texten werden aber die drei Führungsgestalten und ihr Wirken spezifischer dargestellt. Hieronymus geht in seinem Kommentar zu der Stelle auf die besonderen Funktionen ein.

„Womit bin ich dir zur Last gefallen?“ Oder, wie deutlicher im Hebräischen geschrieben steht: „Mit welcher Mühe habe ich dich bedrückt?“ Hast du etwa meine Wohltaten als Miss-handlung interpretiert, und als du dich nach den Melonen und dem Fleisch Ägyptens geseht hast, hast du gelitten, als du aus Ägypten herausgeführt und aus dem Sklavenhaus mit meiner Hilfe befreit wurdest, weil ich dir Anführer gegeben habe, meinen Freund Mose und meinen Priester Aaron und meine Prophetin Mirjam?²⁰

Anschließend wendet sich Hieronymus der Geschichte um Balak zu, kommt aber noch einmal auf die drei Führungspersönlichkeiten zu sprechen:

Er sandte auch vor unser Angesicht Mose, das spirituelle Gesetz, und Aaron, den großen Priester, der nicht das vorbildhafte (*typicum*) Efod und die Wahrheit trägt, sondern auf der Stirn das Zeichen der Heiligkeit hat, das Gott, der Vater, bezeichnete. Und er schickte Mirjam, die Weissagung der Propheten, und nicht nur stellte er uns dies vor, sondern befreite uns auch aus den Händen der Feinde.²¹

Danach sind wiederum Balak und Bileam an der Reihe. Hieronymus bezieht in diesem zweiten Durchgang die Aussage des Propheten auf seine eigenen Leser und Leserinnen. Das wiederholte „uns“ stellt diese Aktualisierung her. Mose, Aaron und Mirjam werden zur Repräsentation von Gesetz, Priestertum und Prophetie, nun aber für die christliche Zeit verstanden. Mose ist das „geistige Gesetz“ (!), also die Tora in spirituellem Sinn ausgelegt. Der Hohepriester Aaron kann entsprechend dem Hebräerbrief auf Jesus Christus bezogen werden und Mirjam ist, wie in der hebräischen Bibel, die erste unter den Prophetinnen.²²

Cyrill

Cyrill von Alexandrien († 444) beschreibt in seinem Kommentar zu Mi 6,3–4 die unterschiedlichen Rollen Moses, Aarons und Mirjams beim Exodus.

²⁰ Hieronymus, Michakommentar II,vi, I.3/5 (CCL 76, 495,109–115).

²¹ Hieronymus, Michakommentar II,vi, I.3/5 (CCL 76, 496,140–145). Vgl. dazu Kessler, Mirjam, 64f und Fischer, Gotteskünderinnen, 73f.

²² Zwei männliche Propheten werden im Pentateuch bereits vor Mirjam genannt: Aaron wird in Ex 7,1 ebenfalls als Prophet bezeichnet. Als seine Aufgabe wird angegeben, dass er für Mose sprechen soll. Dies wird allerdings in der Tradition nicht aufgenommen. Er wird vielmehr als der erste und exemplarische Priester rezipiert. In Gen 20,7 bezeichnet Gott im Traum, in dem er zum Pharao spricht, Abraham als Propheten. Seine Aufgabe ist die Fürsprache für den Pharao.

Gott gibt ein Urteil in der Person des Propheten, indem er zeigt, dass die Art der Auflehnung derer, die respektlos gegen ihn sprechen, unentschuldig und unangemessen ist. Vielmehr aber war es eine Verwegenheit völliger Starrsinnigkeit, und das Ausmaß der Empfindungslosigkeit war sogar bei diesen, die so sehr undankbar sind, ungewöhnlich und befremdlich. Denn welchen Grund könnten die haben, sage es mir, sagt er, die gegen mich respektlos sprechen? Was von meinen Anordnungen war denn so gänzlich unerträglich oder gänzlich schwer zu ertragen, oder was war schmerzlich? Komm in die Mitte, zeige: Ich habe unrecht gehandelt gegen die augenscheinliche Vernunft, denn ich habe dich befreit aus der harten Sklaverei, von Lehm und Ziegeln und dem damit verbundenen Schweiß habe ich (dich) machtvoll herausgeholt. Ich nahm Anstoß an den Bemitleidenswerten, als ich mir auch die Schöpfung selbst bewaffnete gegen die Ägypter, die unrecht handelten, rettete ich die Meinen. Du beschuldigst vielleicht auch diesen mit mir, den Erzieher, ich meine freilich Mose, dass er das Verständnis zur Ehre wegbringt und das Gott gefällige deutlich aufzeigt, damit du dein Leben unerschütterlich glänzend führst und zur Spitze von Wohlergehen und Ruhm kommst. Vielleicht wirst du nämlich ohne Maß gegen das Priestertum schreien. Ich jedenfalls habe Aaron auserwählt und eingesetzt, um zu vermitteln zwischen Gott und euch und durch die Opfer im Vorbild (ἐν τύπῳ) Gott zu besänftigen. Seid ihr auch darüber verärgert? Was soll ich noch über Maria sagen, die den Untergang der Ägypter verspottete und die tanzenden (Frauen) anführte? Denn sie sang, sie sang und schlug dabei die Trommel: ‚Pferd und Reiter wurden ertränkt im Wasser.‘ ...²³

Cyrill listet hier die Taten Gottes beim Exodus auf, für die die Israeliten keinerlei Dankbarkeit zeigen. Er nimmt an, dass auch die drei Führungspersönlichkeiten abgelehnt werden. So charakterisiert er ihre je spezifische Rolle beim Exodus: Mose ist der Pädagoge Israels und hat ihm mit Gottes Weisung den Weg zu einem guten Leben gewiesen. Aaron ist als Priester der Mittler zwischen Gott und Volk. Mirjam wiederum wird in ihrem konkreten Wirkungsbereich nach Ex 15,20f beschrieben: Sie führt die Frauen in Gesang und Tanz an, der Text des Liedes wird zitiert. Obwohl Mirjam nicht ausdrücklich als Anführerin der Frauen bezeichnet wird, ist dies aus der grammatikalisch femininen Form τῶν χορευούσων eindeutig erkennbar. Anschließend deutet Cyrill den Exodus spirituell und bezieht das Rettungsereignis explizit auf seine christliche Zuhörerschaft. Christus selbst hat sie aus Dunkelheit und Unterdrückung durch das Böse herausgeführt und von den Leidenschaften befreit. Er bringt auch als Priester den Christen das Heil.

Er sandte aber gleichsam auch Mirjam, offensichtlich die Kirche, welche das Kriegsgeschrei erheben wird gegen den Plan der Feinde und Gott, der sie gerettet hat, glänzend die

²³ Sancti patris nostri Cyrilli archiepiscopi Alexandrini in XII prophetas (Hg. v. Philipp E. Pusey; Oxford, 1868) 694f.

Ehre erweist. Denn immerdar sind in den Kirchen Hymnen, Dankgesänge, Lob der Ehre Gottes und Verkündigung.²⁴

Cyrril deutet Mirjam als Typos der Kirche: Wie sie singt auch die Kirche nach dem Sieg über die geistigen Feinde Loblieder und ist darin Mirjam gleich. Die Rollen Moses und Aarons werden in diesem Text durch Christus erfüllt, sie sind also Typen Christi, was für Mirjam aufgrund ihres weiblichen Geschlechts nicht möglich ist.

Theodoret

Theodoret von Cyrus (um 393–um 466) behandelt die Stelle ebenfalls im Verlauf seines Michakommentars. Er sieht die spezielle Funktion Mirjams als Anführerin der Frauen, so wie er und andere Autoren sie nach dem Durchzug durch das Schilfmeer als Leiterin des Frauenchores gegenüber Mose mit seinem Männerchor darstellen. Nach dem Zitat von Mi 6,4 interpretiert Theodoret:

Aber du hast das doch wohl nicht wie ein Unrecht hinzugebracht, dass ich dich aus der harten Knechtschaft der Ägypter befreit habe, dass ich dir unversehrt die Freiheit geschenkt habe, dass ich hilfreiche wunderbare und berühmte Männer gebrauchte, Mose und Aaron, dass ich in hörender Fürsorge auch die Frauen nicht beraubte und über diese Mirjam stellte und mit prophetischem Charisma erfüllte?²⁵

Mirjam ist nicht nur Anführerin der Frauen, sondern auch mit prophetischem Geist begabt. Der Genderaspekt wird in dieser Auslegung also explizit gemacht. Es geht Theodoret um die besondere Sorge Gottes für die Frauen, denen neben Mose und Aaron, die für das Volk insgesamt zuständig sind, eine Frau an die Spitze gestellt wird. Die Frauen werden als etwas Besonderes, Anderes aus der Gesamtgesellschaft herausgehoben und besonders behandelt. Es entsteht ein bipolares Bild der Führung Israels aus Ägypten und durch die Wüste, aber es ist nicht ausgewogen. Mose und Aaron haben größeres Gewicht, schon allein durch ihre zahlenmäßige Überlegenheit. Dahinter steht eine Sichtweise, die das Männliche als das Menschliche betrachtet und das Weibliche als etwas davon Abgehobenes, das einer eigenen Behandlung bedarf. Allerdings wird bei Mirjam ausdrücklich das prophetische Charisma

²⁴ Sancti patris nostri Cyrilli archiepiscopi Alexandrini in XII prophetas (Hg. v. Philipp E. Pusey; Oxford, 1868) 696. Zuletzt warnt Cyrill seine Zuhörer und Zuhörerinnen davor, in die „jüdischen Anklagen“ einzustimmen, die sich in Mi 6,3–4 über die Mühsal beschweren. Dabei zitiert er 1 Joh 5,3 („seine Gebote sind nicht schwer“) und Mt 11,30 („denn mein Joch ist sanft und meine Last ist leicht“).

²⁵ Theodoret von Cyrus, Michakommentar (PG 81, 1776A–B). Die weitere Auslegung befasst sich mit Bileam.

erwähnt, das ihre Eigentümlichkeit jenseits von Geschlechterdifferenzen ausmacht. Mirjam ist eine prophetische Anführerin der Frauen.²⁶

Procopius

Procopius von Gaza (465–530) zitiert Mi 6,4 in seinem Numerikommentar im Kontext von Numeri 20. Das Volk murt ständig in der Wüste. Es erhält Wasser aus dem Felsen, aber Mose verfehlt sich an dieser Stelle. Die Auslegung verbindet Mi 6,4 mit Mirjams Siegeslied am Schilfmeer und ihrem Tod in Kadesch vor dem Wasserwunder. Mose, Aaron und Mirjam inspirieren Procopius zu einer typologischen Interpretation.

Mose erlitt die Strafe für den Unglauben. Wir sagten aber im Kommentar zu Exodus, dass Mose zum Gesetz hinzugenommen werden muss, Aaron zum Priestertum, Mirjam aber zum Kult des Gesetzes. Deshalb sagt Gott durch den Propheten zu Jerusalem: ‚Ich sandte vor dein Antlitz Mose und Aaron.‘ (Mi 6,4) Durch den auch vorbildhaften (*typicum*) Kult verfolgte Israel das Heil. Durch seine Gnade verfasst Mose freilich ein Siegeslied, es stimmt aber Mirjam an, die im ersten Monat dem Untergang wich, in dem das Pascha geopfert zu werden pflegte, als das Volk auch an Durst litt.²⁷ Denn im Monat der neuen Früchte stirbt der Kult, der im Vorbild (*in typis*) bestand, das Wort Gottes aber beginnt zu leuchten.²⁸

Wiederum repräsentieren die drei Geschwister drei Aspekte der Religion Israels, jedoch hier nicht auf die christliche Gegenwart bezogen. Mose stellt das Gesetz dar, Aaron das Priestertum – beides ist nicht außergewöhnlich. Mirjam wird hier aber nicht der Prophetie, sondern dem „Kult des Gesetzes“, also dem israelitischen Kult, zugeordnet. Geht man vom ProphetInnenbild

²⁶ Möglicherweise greift Theodoret bei der ausdrücklichen Zuordnung Mirjams zu den Frauen bereits auf die eher implizite Aussage bei Cyrill zurück. Bei der Interpretation des Dodekapheton bezieht er sich zwar am häufigsten auf Theodor von Mopsuestia, aber auch ab und zu auf Cyrill (vgl. Guinot, *Exégèse*, 683f). Bei Theodor findet sich keinerlei Ausfaltung der unterschiedlichen Rollen der drei Geschwister, bei Cyrill jedoch sehr wohl. Dabei ist nicht auszuschließen, dass hier eine jüdische Tradition im Hintergrund steht. Der Targum Jonatan zu Mi 6,4 erläutert: „... und ich schickte vor dir her drei Propheten, Mose, um die Überlieferung und die Rechtssprüche zu lehren, Aaron, um für das Volk Sühne zu erwirken, und Mirjam, um die Frauen zu lehren.“ Siehe Alexander Sperber, *The Bible in Aramaic, Vol. III: The Latter Prophets Accordings to Targum Jonathan* (Leiden, 1962) 448: ושלחית קרנך תלתה נביי משה לאלפא מסרת ודינין. אהרן לכפרא על עמא ומרים לאוראה לנשיא. Englische Übersetzung: *The Targum of the Minor Prophets (The Aramaic Bible 14; Edinburgh, 1989)* 124. Die Herausgeber argumentieren für eine Datierung des Targums nach 70 n. Chr. Im Detail stimmen die beiden Deutungen nicht überein, Theodoret könnte aber eine jüdische Tradition bekannt gewesen sein, die Mirjam besonders der Sorge um die Frauen zuordnet. Dass Mirjam die Frauen lehre, sagt er aber nicht ausdrücklich. So ist ein direkter Zusammenhang letztlich eher unwahrscheinlich.

²⁷ Vgl. Num 20,2: Zu der Zeit, als Mirjam starb, litt das Volk an Durst.

²⁸ Procopius von Gaza, Numerikommentar (PG 87,1, 851/852).

der Chronik (und ihrer Zeit) aus, so kann keine Differenz zwischen Prophetie und Kult konstruiert werden. Wie Reinhold Then gezeigt hat, stehen in der Chronik Prophetie und Kultmusik in enger Verbindung. Kultische Sänger (und Sängerinnen) sind prophetisch inspiriert. „Prophetie hat damit einen neuen Ort erhalten, der zwar von der Prophetie Israels aus der Königszeit abweicht, aber dennoch ... ihre Berechtigung hat.“²⁹ Die Septuaginta lässt mit ihren Übersetzungen, die spezifische, mit Prophetie in Zusammenhang stehende Termini des Hebräischen unspezifisch wiedergeben, diesen Zusammenhang nicht mehr so deutlich erscheinen.³⁰ Wenn das uns im Masoretentext vorliegende Bild Mirjams, wie Irmtraud Fischer annimmt, in nachexilischer Zeit geformt wurde,³¹ so ist aus biblischer Sicht kein Gegensatz zwischen Kult und Prophetie anzunehmen, sondern gerade das kultisch gedeutete Lied Mirjams bezeugt und manifestiert ihre prophetische Gabe und Inspiration. Für die Kirchenväter fallen diese beiden Funktionen jedoch auseinander, teilweise vielleicht aufgrund der Septuaginta-Übersetzung der Chronik, vor allem wohl aufgrund der Vorstellung, dass der alttestamentliche Kult dem als überholt und verworfen verstandenen Judentum zuzuordnen und für Christen – im Gegensatz zur Prophetie – nicht mehr relevant sei. Procopius bringt die drei Geschwister Mose, Aaron und Mirjam mit Wirklichkeiten in Verbindung, die er Israel und damit der Vergangenheit zuordnet. Bezeichnenderweise fehlt hier die Prophetie, die ja christlicherseits hoch geschätzt und immer wieder zu Israel in Opposition gesehen wird. Wenn die drei in der Wüste sterben, können sie hier auch nicht mit positiven Entitäten gleichgesetzt werden, sondern werden allein dem Vergangenen zugeordnet. Dabei wird, wie so oft, das Judentum abgetan. Interessanterweise lässt Procopius bei der Zitation von Mi 6,4 Mirjam aus, obwohl sie auch danach noch eine wichtige Rolle spielt. Der Kult wird im nächsten Satz wieder angesprochen und als *typicus* charakterisiert, womit bereits klar ist, dass er für das Christentum als Vorbild und damit als überholt gilt. Nichtsdestoweniger ist der Kult Israels ein Weg zum Heil. In seinem Kontext kann Mose ein (kultisch gedachtes) Siegeslied verfassen, Mirjam aber stimmt an mit Pauken und einer Prozession der Frauen. Letzteres wird hier nicht ausdrücklich gesagt, kann aber angenommen werden, da die Szenerie von Ex 15,20f zweifellos den Lesern und Leserinnen bekannt war. Diese Darbietung des Siegesliedes dürfte auch der Grund für die Identifikation Mirjams mit dem Kult sein. Unmittelbar darauf nimmt Procopius aber auf den Tod Mirjams Bezug, der ja am Beginn von Num 20 berichtet wird: Der Kult ist gestorben. Der erste Monat ist der Monat

²⁹ Reinhold Then, „Gibt es denn keinen mehr unter den Propheten?“ Zum Fortgang der alttestamentlichen Prophetie in frühjüdischer Zeit (Beiträge zur Erforschung des Alten Testaments und des antiken Judentums 22; Frankfurt a. M., 1990) 264f.

³⁰ Siehe Then, Fortgang, 264.

³¹ Fischer, Gotteskünderinnen, 66.

des Pascha, der Frühlingsmonat, der Monat der ersten Früchte. Die Erwähnung des Pascha ist selbstverständlich durchlässig auf die Passion Jesu, der damit den alten Kult abgelöst hat. Allerdings wird darauf nicht explizit Bezug genommen, sondern die „neuen Früchte“ werden mit dem leuchtenden Wort Gottes gleichgesetzt.³² Der Kult ist durch das Wort abgelöst worden, der Kult ist tot wie Mirjam. Wie ist diese Aussage unter Genderaspekt zu deuten? Prinzipiell spielt dieser in der Interpretation Procops keine Rolle. Mose, Aaron und Mirjam erscheinen als gleichwertig und auch nicht nach ihrem Geschlecht differenziert. Dass gerade die Frau mit dem Kult verbunden wird, dürfte an ihrer Präsentation des Schilfmeerliedes liegen. Mirjam ist aber auch diejenige von den dreien, die nach der Tora als erste stirbt. Bei Procopius finden sich hier keine Hinweise auf eine frauenfeindliche Auslegung dieser Tatsachen. Dennoch ist Vorsicht bei der Interpretation geboten, um nicht nachträglich in einer Art Über-Interpretation des Textes diesen Schritt zu einem misogynen Verständnis zu vollziehen.

2.2.3 Gott spricht mit Mirjam, Mose und Aaron

Dass Mose *der* Prophet ist, der einzige, mit dem Gott von Angesicht zu Angesicht geredet hat (Num 12,8), ist ein wichtiges Thema in der Patristik. Sein außergewöhnliches Gottesverhältnis wird immer wieder angesprochen.³³ Gerade in Num 12, wo Mirjam und Aaron diese einmalige Gottesbeziehung in Frage stellen, wird die herausragende Stellung Moses ausdrücklich verteidigt und begründet. Dennoch halten die Ausleger auch fest, dass Gott mit Mirjam und Aaron gesprochen hat, wobei sie sich auf Num 12,4–5 stützen. Dass Gott mit Mirjam redet, entspricht ihrer Rolle als Prophetin.

Eusebius von Cäsarea (vor 264/265–339/340) dient die Schriftstelle Num 12,6–8 dazu, die außergewöhnliche Gottesbeziehung Moses herauszustellen.³⁴ Augustinus (354–430) differenziert dem Bibeltext entsprechend. Er zitiert die zurechtweisenden Worte Gottes an Mirjam und Aaron aus der Wolkensäule vor dem Offenbarungszelt (Num 12,6–8). Damit wird die besondere Weise der Offenbarung an Mose verdeutlicht.³⁵ Apponius bezieht in seinem Kommentar zum Hohenlied (nach 500 entstanden) den „Turm des Libanon“ (Hld 7,5) auf die Wolken- bzw. Feuersäule, aus der Gott in der Wüste zu Mose, Aaron und Mirjam gesprochen hat.³⁶ Diese kurze Anmerkung nimmt Num 12,4–5 und Ex 33, wo Gott mit Mose aus der Säule redet,

³² Natürlich ist auch das „Wort Gottes“ auf Jesus Christus hin interpretierbar. Dieser Gedanke wird hier wohl im Hintergrund stehen.

³³ Vgl. z. B. Tertullian, *Adversus Praxean* 14,6 (FC 34, 164,24–166,9).

³⁴ Eusebius, *Eclogae propheticae* I (PG 22, 1062D–1063A).

³⁵ Aurelius Augustinus, *De Genesi ad litteram* XII (CSEL 28,1, 421,15–26).

³⁶ Apponius, *Hoheliedkommentar* X,28,362–365 (SC 430, 108–110).

auf. Die drei Geschwister werden, in der üblichen Reihenfolge, ohne Wertung nebeneinander als Empfänger des Wortes Gottes genannt.

2.2.4 Die Gerechtigkeit der drei Geschwister

Die Kirchenväter ziehen Bibelstellen auch zur Auslegung anderer Schrifttexte heran oder untermauern moralische, dogmatische und andere Aussagen mit Hilfe von Schriftstellen. So werden bestimmte Texte immer wieder in denselben thematischen Zusammenhängen genannt. Für Origenes sind Mose, Aaron und Mirjam Beispiele unterschiedlicher Grade an Gerechtigkeit. Die Argumentation findet sich im Zusammenhang der Auslegung von Röm 3,10.³⁷ Der Römerbriefkommentar ist zweifach ediert: In PG 14³⁸ findet sich der ganze Text in der Übersetzung des Rufinus und bei Jean Scherer der Text zu Röm 3,5–5,7, nach einigen Handschriften kritisch herausgegeben.³⁹ Die beiden Texte weichen voneinander ab und sollen deshalb beide hier zitiert werden. Interessant ist die Argumentation des Textes in PG 14. Das folgende Zitat berücksichtigt den unmittelbaren Kontext:

Allein also unser Retter, der Herr Jesus Christus, wird in der Gegenwart des Vaters gerechtfertigt, weil ‚was immer der Vater tut, das tut auch der Sohn in gleicher Weise‘ (Joh 5,19). Aber jedes Geschöpf wird im Vergleich mit einem Geringeren beurteilt. Wie wenn wir sagen, aufgrund des Wortes: Im Vergleich mit dem übrigen Volk war Mirjam, die Schwester des Mose, gerecht: und wiederum im Vergleich mit Mirjam war Aaron gerecht: und noch einmal im Vergleich mit Aaron war Mose gerecht. Selig ist dennoch, wer aus dem Vergleich mit den Besseren gerecht genannt wird, und nicht aus dem Vergleich mit den Geringeren, so wie Sodom, das aus dem Vergleich mit Jerusalem als gerechtfertigt erinnert wird.⁴⁰

Nach der Aussage des Paulus ist kein Mensch gerecht. Origenes aber stellt seinen Leserinnen und Lesern verschiedene Stufen der Gerechtigkeit unter den Menschen vor Augen. Gerechtfertigt ist natürlich Christus, und

³⁷ Röm 3,9–13: „Was heißt das nun? Sind wir als Juden im Vorteil? Ganz und gar nicht. Denn wir haben vorher die Anklage erhoben, dass alle, Juden wie Griechen, unter der Herrschaft der Sünde stehen,¹⁰ wie es in der Schrift heißt: Es gibt keinen, der gerecht ist, auch nicht einen;¹¹ es gibt keinen Verständigen, keinen, der Gott sucht.¹² Alle sind abtrünnig geworden, alle miteinander taugen nichts. Keiner tut Gutes, auch nicht ein einziger.“ (EÜ)

³⁸ Zu diesem Text siehe Caroline P. Hammond Bammel, *Der Römerbrieftext des Rufin und seine Origenes-Übersetzung* (Freiburg, 1985): „Die Übersetzungen Rufins geben den übersetzten griechischen Text nicht getreu wieder. ... In seinen Origenesübersetzungen spricht Rufin also mit seiner eigenen Stimme die Leser seiner eigenen Zeit an. ... Sein Standpunkt war notwendigerweise anders als derjenige des Origenes.“ (43–45)

³⁹ Jean Scherer, *Le Commentaire d’Origène sur Rom. 3,5–5,7 d’après les extraits du papyrus n.° 88748 du Musée du Caire et les Fragments de la Philocalie et du Vaticanus gr. 762* (Kairo, 1957).

⁴⁰ Origenes, Römerbriefkommentar (PG 14, 932B).

zwar unmittelbar in engster Verbindung mit dem Vater. Das unterstreicht das Zitat aus dem Johannesevangelium. Aber auch Menschen können als gerecht beurteilt werden, davon spricht ja die Heilige Schrift. Hier geht es jedoch immer um ein „gerechter als“. Gerechtigkeit ist nicht absolut zu sehen, sondern im Vergleich mit anderen Menschen. Das erste Beispiel, das genannt wird, ist das Leitungstrio des Exodus. So wie auch sonst die drei meist in einer festen Reihenfolge erscheinen, erfolgt nun eine entsprechende Bewertung. Auf unterster Stufe steht das Volk, Mirjam⁴¹ ist über dieses hinausgehoben. Aber Aaron ist gerechter als sie, noch gerechter ist Mose. Gründe werden nicht genannt. Die biblische Erzählung wird offensichtlich als bekannt vorausgesetzt. Durch die Nennung der Namen und die wertende Reihenfolge ruft Origenes bei seinen Adressaten und Adressatinnen bekannte Texte, aber anscheinend auch schon bekannte Werturteile auf. Das Beispiel der wohlbekannten alttestamentlichen Gestalten untermauert Origenes' These.

Im Text, den Scherer ediert, verläuft die Argumentation ein wenig anders. Nach dem Vergleich Sodom – Jerusalem zitiert Origenes Röm 3,10. Ausdrücklich spricht er den Widerspruch zwischen den Aussagen der Schrift, die gerechte Menschen kennt, und der Aussage des Paulus an. So wird die vergleichsweise Bezeichnung mancher Menschen als gerecht zu einer expliziten Lösung des Problems. In diesem Zusammenhang werden wieder Mose, Aaron und Mirjam erwähnt.

Aaron wurde also Mose gegenüber nicht gerechtfertigt, denn er wurde von der Gerechtigkeit in Mose besiegt. Mirjam aber wurde zwar gegenüber Vielen gerechtfertigt, nicht aber auch gegenüber Aaron und Mose. *** Es gibt keinen, der gerecht ist, auch nicht einen – weder einen Juden, auch wenn er ein Prophet wäre, noch einen Griechen, auch wenn er aus der Gruppe der Apostel wäre ...⁴²

Die Rangordnung, die sich in dieser Interpretation ausdrückt, ist die gleiche wie im vorigen Text, wenn auch die Reihe sprachlich nicht so strikt linear dargestellt wird. Mirjam wird direkt mit Aaron und Mose verglichen und wiederum über die Vielen erhoben. Aus diesem Beispiel ergibt sich für Origenes, dass im paulinischen Sinn weder Juden noch Griechen gerechtfertigt sind. Aus beiden wird jeweils die am meisten geschätzte Gruppe herausgenommen: die Propheten aus dem Judentum und interessanterweise die Apostel, die doch auch Juden waren, aus den Hellenen. Mit der Erwähnung der Propheten schließt Origenes unmittelbar an das Beispiel Moses, Aarons und

⁴¹ Wenn Mirjam hier als „Schwester des Mose“ bezeichnet wird, so dient diese Bestimmung der Unterscheidung von anderen Frauen mit dem Namen „Maria“. Diese ist notwendig, da Mirjam ganz unvermittelt genannt wird und aus dem vorhergehenden Kontext nicht ersichtlich ist, welche Maria gemeint ist.

⁴² Scherer, Commentaire, 138.

Mirjams an. Ausdrücklich stellt sich in dieser Auslegung das Problem der Widersprüche innerhalb der Schrift aus Altem und Neuem Testament und damit auch die Frage der Einheit der Schrift und der Offenbarung. Origenes setzt diese Einheit selbstverständlich voraus und findet mit seiner abgestuften Ordnung der Gerechtigkeit die Lösung eines scheinbaren Widerspruchs.

2.2.5 Der Tod der Drei

Der Tod Mirjams und ihrer Brüder in der Wüste wird auch in anderen Texten thematisiert. Zwei Beispiele aus Ambrosius' Auslegung von Psalm 119 (118 LXX) zeigen seine christliche Zugangsweise zu diesem Ereignis. Der erste Ausschnitt nennt „Versuchungen“, die sich auf die Kundschaftererzählung in Num 13–14 beziehen. Alle außer Josua und Kaleb sind der Versuchung unterlegen und damit vom Einzug ins Verheißungsland ausgeschlossen.⁴³

Weder ging Aaron hinein noch Mirjam, weil selbst sie versucht worden sind, noch ging Mose hinein, weil er der Anführer des Volkes war, das versucht wurde. Das Vorbild (*typus*) des Gesetzes, welches die Versuchungen nicht hatte ausschließen können, hatte nicht in das Land der Auferstehung hineinführen können, weil diese Gnade dem Evangelium geschuldet war. Das Gesetz konnte nicht den Frieden geben ...⁴⁴

Das Land der Verheißung ist bei Ambrosius die Auferstehung. Gesetz und Evangelium werden einander gegenübergestellt. Aaron und Mirjam wurden nach Ambrosius in Versuchung geführt und sind ihr erlegen. Mose hingegen wird als Anführer des Volkes für dieses haftbar gemacht. Die drei Geschwister stehen also nicht auf einer Ebene, werden aber alle drei als herausragende Persönlichkeiten gesehen, die trotzdem in der Wüste gestorben sind. Das (alttestamentliche) Gesetz reichte zu ihrem Heil nicht aus. Den Frieden

⁴³ In mittelalterlichen Ausgaben der *Biblia pauperum*, die Szenen aus dem Alten und dem Neuen Testament einander gegenüberstellen, wird die Kundschaftererzählung der Taufe zugeordnet. Der Krumauer Bilderkodex, eine *Biblia pauperum* aus Südböhmen (Český Krumlov), kurz vor 1350 entstanden, zeigt in der Mitte des Bildes die Taufe Jesu, links davon die Rettung am Schilfmeer, rechts die Kundschafter mit einer riesigen Traube. Das folgende Bild zeigt die Versuchung Jesu, die aber bereits die folgende Bildgruppe einleitet. Siehe dazu Andreas Fingernagel (Hg.), *Im Anfang war das Wort. Glanz und Pracht illuminierten Bibeln* (Köln, 2003) 314f. Die Taufe führt in das Verheißungsland, das für Ambrosius das „Land der Auferstehung“ ist. Eine ähnliche Bildabfolge zeigt eine *Biblia pauperum* aus Klosterneuburg (um 1330/31). Hier schließt sich die Versuchung Jesu nicht direkt an das Kundschafterbild an, ist aber auf derselben Seite zu finden, die neutestamentliche Erzählung von der Versuchung folgt ja auf die Taufe Jesu (Mt 3,13–17 und 4,1–11; Lk 3,21–22 und 4,1–13). Der Taufe Jesu geht in beiden Kodices eine Darstellung des Durchzugs durch das Schilfmeer voraus. Vgl. Fingernagel, *Anfang*, 320.

⁴⁴ Ambrosius, *Expositio psalmi CXVIII,21,20* (CSEL 62, 486,3–7). Der Abschnitt erscheint gegen Ende einer mehrere Seiten langen Auslegung von Ps 119,165 (*pax multa diligentibus legem tuam et non est illis scandalum*).

kann nur das Evangelium herstellen. Die Führungspersönlichkeiten des Volkes haben in der Wüste versagt und sind gestorben – ein Aspekt, der in Mi 6,4 nicht zur Sprache kommt.

Ausführlicher und in breiterem Zusammenhang kommt Ambrosius noch einmal auf dieses Motiv zu sprechen. Er redet direkt zu denen, die Christus nicht anerkennen, wohl aber Mose. In einer Gegenüberstellung der beiden zeichnet er die Geschichte des Durchzugs durch das Schilfmeer nach, der aber vergeblich war, weil die Vorfahren nicht ins verheißene Land gelangten. In ähnlicher Weise wie oben beschrieben, werden (hier nur kurz) Aaron, Mirjam und Mose angeführt. Allein Josua wird aufgrund des „heiligen Namens“ (Jesus) ausgenommen.⁴⁵

Hieronymus verweist in seiner Auslegung von Sach 11,8⁴⁶ auf die drei Führungsgestalten des Volkes Israel:

Wir haben drei Hirten, die in einem Monat abgeschnitten wurden, Mose offenbar und Aaron und Mirjam. Von denen starb Mirjam im ersten Monat, der Nisan genannt wird, in der Wüste Sin, und am selben Ort wurden, wegen des Wassers des Widerspruchs, im selben Monat Mose und Aaron verurteilt, dass sie nicht in das Verheißungsland eintreten.⁴⁷

Die unmittelbar auf den Tod Mirjams folgende Verurteilung Moses und Aarons wird dem Tod der Schwester gleichgesetzt. Verurteilung und Tod erscheinen auf gleicher Ebene. Hieronymus passt die Auslegung dem Sacharjatektext an. Die Geschwister werden mit den drei Hirten gleichgesetzt. Gerade mit V.8a haben moderne Kommentatoren Schwierigkeiten. Smith und Meyers/Meyers beziehen die drei Hirten auf falsche Propheten.⁴⁸ Die Zahl drei wird symbolisch mit Totalität in Verbindung gebracht. Eine konkrete Identifikation sei nicht möglich.⁴⁹ Reventlow betrachtet V.8a als spätere Ergänzung und bezeichnet die Aussage als „verschlüsselt“. Die Folgerung: „Da wir auch den Zeitpunkt der Einfügung nicht kennen, ist jedoch jede Spekulation müßig.“⁵⁰ Hieronymus bezieht hingegen die Aussage selbstverständlich auf

⁴⁵ Ambrosius, *Explosio psalmi CXVIII,18,29* (CSEL 62,412, 8–23). Zum Text siehe unten S. 64.

⁴⁶ „Nach meinem Willen verschwanden in einem einzigen Monat drei Hirten. Ich war zornig auf sie, auch sie waren meiner überdrüssig.“ (EÜ)

⁴⁷ Hieronymus, *Sacharjakommentar III,11,8–9* (CCL 76, 854,239–244).

⁴⁸ Ralph L. Smith, *Micah – Malachi* (WBC 32; Waco, Tex., 1984) 270; Carol L. Meyers/Eric M. Meyers, *Zechariah 9–14* (AB 25C; New York, 1993) 264f. Meyers/Meyers verweisen auf Baldwin, der den Vers als „the most enigmatic in the whole Old Testament“ bezeichnet hat.

⁴⁹ Meyers/Meyers, 265: „It is not surprising ... that the research for three specific historical individuals or incidents that supposedly lie behind the three-shepherd figure leads to a misleading and misconstrued interpretation of this passage. ‘Three shepherds’ is deliberately vague and, thereby, inclusive.“

⁵⁰ Henning Graf Reventlow, *Die Propheten Haggai, Sacharja und Maleachi* (ATD 25,2; Göttingen, 1993) 110. Er fährt fort: „Im Laufe der Hirtentätigkeit des Propheten tritt

konkrete Personen. Die Gleichsetzung der Verurteilung der Brüder und des Todes Mirjams ermöglicht ihm die Datierung innerhalb eines Monats. Damit passt die Situation sehr gut zum ausgelegten Sacharjatext. Hieronymus weicht damit von einer bereits bestehenden christlichen Tradition ab, die die Hirtenallegorie weitgehend messianisch deutet.⁵¹ Im babylonischen Talmud allerdings werden die drei Hirten auf Mose, Aaron und Mirjam hin interpretiert.⁵² Es ist durchaus denkbar, dass Hieronymus diese Deutung bekannt war.

Ein jüdischer Text sei zum Abschluss dieses Abschnitts vorgestellt. Der Targum Neofiti erzählt von der Deutung eines Traumes durch Josef.

Josef sagte ihnen: Hier die Erklärung. Die drei Reben, das sind die drei Patriarchen Abraham, Isaak und Jakob, deren Nachkommen in die Sklaverei im Land Ägypten erniedrigt werden und von ihren drei treuen Anführern befreit werden müssen, Mose, Aaron und Mirjam, die mit Weintrauben vergleichbar sind. Deshalb sagst du: Ich nahm die Trauben, presste sie in den Becher des Pharao und gab den Becher in die Hände des Pharao zurück. Das ist der Becher der Bestrafung, den der Pharao am Ende trinken muss.⁵³

Auch hier werden die drei nebeneinander als die AnführerInnen bezeichnet, die Israel aus Ägypten befreien, und dabei überaus positiv bewertet.

Die Reihenfolge der Nennung der drei Führungspersönlichkeiten ist meist dieselbe und orientiert sich an Mi 6,4: Mose, Aaron und Mirjam. Sie dürfte auch der Bedeutung entsprechen, die den dreien jeweils zugeschrieben wurde. Nur bei Ambrosius wird Mose in der Aufzählung zweimal als letzter genannt, weil er besonders hervorgehoben werden soll. Auch hier also bleibt die Rangordnung bestehen. Prinzipiell aber erscheinen wie in Mi 6,4 alle drei als AnführerInnen des Exodus und in der Wüste. Mirjam stirbt als erste, aber auch der Tod Moses und der Aarons werden auf gleicher Ebene gesehen. Hieronymus ordnet Mose das Gesetz, Aaron das Priestertum und Mirjam die

zwischen ihm und der Herde eine Entfremdung ein. Auch diese Aussage ist symbolisch gemeint: tatsächlich geht es um die Entfremdung zwischen Jahwe und seinem Volk.“

⁵¹ Vgl. Jos. Kremer, Die Hirtenallegorie im Buche Zacharias auf ihre Messianität hin untersucht, zugleich ein Beitrag zur Geschichte der Exegese (Münster, 1930).

⁵² Siehe Kremer, Hirtenallegorie, 83–85, wo er die verschiedenen Identifikationen auflistet. Die Deutung auf Mose, Aaron und Mirjam (Verweis auf b. Taanith 9,1) ist eine unter verschiedenen jüdischen. Die drei Geschwister werden auch mit drei Gaben in der Wüste in Verbindung gebracht: Das Manna wird aufgrund der Verdienste des Mose gegeben, die Wolkensäule aufgrund der des Aaron und der Brunnen aufgrund Mirjams Verdiensten. Die drei Gaben verschwinden mit dem Tod Moses (Mekhilta de-Rabbi Ishmael, Beshalah 5; T Sotah 11:1; BT Taanit 9a; Num. Rabbah 1:2). Vgl. dazu Meir, Miriam.

⁵³ Targum zu Gen 40,8–13: Pentateuchtargum (SC 245, 362), deutsche Übersetzung A.S. aus dem französischen Text von SC 245. Die englische Übersetzung von Martin McNamara, Targum Neofiti 1. Genesis (The Aramaic Bible 1A; Edinburgh, 1992) 182, bietet denselben Inhalt. Der Text weist mehrere kleinere Abweichungen auf, die aber die Aussage nicht verändern.

Prophetie zu. Für Procopius von Gaza verkörpern ebenfalls Mose das Gesetz und Aaron das Priestertum, Mirjam jedoch den Kult. Cyrill und Theodoret berücksichtigen das unterschiedliche Geschlecht der drei: Theodoret bezeichnet Mirjam als prophetische Anführerin der Frauen, Cyrill deutet sie als Typus der Kirche.

2.2.6 Mirjams Tod

Mirjams Tod wird in Num 20,1 berichtet. Sie wird in der Wüste Zin begraben. Daran schließt sich unmittelbar eine Erzählung von einem Wasserwunder, das durch Mose und Aaron bewirkt wurde. In Folge dieses Ereignisses wird es den beiden Brüdern verwehrt, ins Verheißungsland einzuziehen. Immer wieder werden der Tod Mirjams und die Wasserknappheit, aber auch der Tod Mirjams und der Tod ihrer Brüder miteinander in Zusammenhang gebracht.⁵⁴

Ambrosius erwähnt den Tod Mirjams im Zusammenhang einer typologischen Gegenüberstellung von Mose und Christus. In Gegensatzpaaren wird die Überlegenheit Jesu gegenüber Mose aufgezeigt. AdressatInnen sind jüdische Gläubige, Anlass der Ausführungen ist Ps 119,141.

Aber ihr bewundert Mose, weil er eure Väter trockenen Fußes durch das Meer führte. Mose herrschte nicht (*imperavit*), sondern erreichte (*impetravit*), er befahl nicht dem Meer, sondern diente dem, der den Fluten befahl. Mose lobt ihr, weil er den König Pharao mit seinem Heer ertränkte. Mose betete und ein anderer herrschte, Mose bat, Christus führte aus, Mose floh, Christus folgte unmittelbar nach, Mose folgte der Säule, dass er die nächtliche Dunkelheit abwende, Christus erleuchtete. Mose anerkennt ihr, der die Bitterkeit des Wassers besänftigte, Mose anerkennt ihr, der Wasser aus dem Felsen hervorbrachte: Christus anerkennt ihr nicht, der das Heer jenes wahren ägyptischen Königs niederstreckte und im tiefen Abgrund ertränkte, der uns täglich befreit von den Fluten dieser Welt, damit nicht der Ansturm der Zeit (*saeculum*) uns versenkt. Was nützte es den Vorfahren, das Rote Meer zu durchqueren, denen nicht erlaubt war, zum Land der Auferstehung zu gelangen? Denn alle, die aus Ägypten auszogen, kamen in der Wüste um. Gestorben ist Aaron, gestorben ist Mirjam, gestorben ist auch Mose selbst; die Ähnlichkeit des heiligen Namens bewahrte allein Jesus/Josua, den Sohn des Nun. Der Judäer klatschte Beifall, weil, als jener Durst litt, die Felsen eine Welle ausspuckten: mir floss aus dem Leib Gottes eine ewige Quelle, Christus trinkt meine Bitterkeiten, damit er mir die Süßigkeit seiner Gnade gebe.⁵⁵

⁵⁴ Die rabbinische Auslegung kennt einen Brunnen Mirjams, der dem Volk in der Wüste Wasser spendet. Mit ihrem Tod versiegt dieser Brunnen (vgl. M Avot 5:6; T Sukkah 3:11). „The well is portrayed in a mural in the Dura Europus synagogue (that was destroyed in the third century CE), in which we see Miriam’s Well, with streams of water issuing forth to each of the tents of the twelve tribes of Israel.“ (Meir, Miriam)

⁵⁵ Ambrosius, Expositio psalmi CXVIII,18,29 (CSEL 62, 412,8–25).

Der Tod Aarons, Mirjams und Moses weist für Ambrosius auf die vergangene Gültigkeit der alttestamentlichen Heilsordnung hin, die durch Jesus Christus überholt wurde. Die Argumentation folgt einer ähnlichen Logik wie die Brotrede in Joh 6,48–59, aus der wenige Zeilen vorher zitiert wird. Joh 6,35 steht gleichsam als Überschrift über dem Abschnitt. Mose repräsentiert hier das Vergängliche, Christus das Unvergängliche. Joh 6,49 spricht ausdrücklich den Tod der Vorfahren (*patres vestri*, Vulg.) in der Wüste an. Den AdressatInnen wird damit vorgeworfen, nur an Vorläufigem zu hängen anstatt das Eigentliche anzunehmen. Es ist der Vorwurf an jüdische Gläubige, Christus nicht anzuerkennen. Interessant ist, dass Mirjam hier namentlich genannt wird. Sie wird offensichtlich zusammen mit Aaron und Mose als Anführerin des Volkes in der Wüste betrachtet (vgl. Mi 6,4). Die drei Geschwister sind aus dem Volk herausgehoben und gehören zusammen. Gründe für den Tod werden hier nicht angeführt.

Im weiteren Verlauf der Auslegung dieses Psalms kommt aber Ambrosius noch einmal auf den Tod der drei zu sprechen und führt dann auch die Ursachen näher aus. Ambrosius betont, dass alle außer Josua und Kaleb der Versuchung unterlegen sind. Daher war es allein diesen beiden gestattet, ins Verheißungsland einzutreten.

Weder ging Aaron hinein noch Mirjam, weil selbst sie versucht worden sind, noch ging Mose hinein, weil er der Anführer des Volkes war, das versucht wurde. Der Typus des Gesetzes, welches die Versuchungen nicht ausschließen konnte, konnte nicht ins Land der Auferstehung hineinführen, weil diese Gnade dem Evangelium geschuldet war. Das Gesetz konnte nicht den Frieden geben.⁵⁶

An dieser Stelle macht Ambrosius doch wieder einen Unterschied zwischen Aaron und Mirjam auf der einen und Mose auf der anderen Seite. Während die beiden selbst der Versuchung erlegen sind, wird Mose davon ausgenommen. Er hat nur aufgrund seiner Leitungsfunktion die Verantwortung für das Volk zu tragen. Das Gesetz wird als Typus bezeichnet und erscheint als Gegenüber des Evangeliums. Mirjam, Aaron und Mose repräsentieren den Typus und sind daher nicht ins Verheißungsland eingetreten. Ihr Tod – und damit ihre überholte Bedeutung – wird vorausgesetzt.

Aphrahat (4. Jh., Persien) misst dem Tod Mirjams eine ganz andere Bedeutung bei. Im Kontext von Num 20 geht die Notiz über ihren Tod unmittelbar der Wasserknappheit voraus. In einer historischen Bemerkung im Zusammenhang mit der Heilsgeschichte stellt er fest:

⁵⁶ Ambrosius, *Expositio psalmi CXVIII*,21,20 (CSEL 62, 486,3–7).

Als der Unterdrücker Pharao untergegangen war, nahm Mirjam die Trommel in ihre Hand und pries den Stolzen, der ihn versenkt hatte (Ex 15,20). Als Mirjam starb, hatte das Volk kein Wasser mehr zu trinken (Num 20,1f).⁵⁷

Der *Liber de ortu et obitu patriarcharum* informiert über die wichtigen Persönlichkeiten des Alten Testaments. Mirjam wird im Zusammenhang der Lebensbeschreibungen des Mose und des Aaron genannt. Zunächst kommt sie in der Genealogie Moses vor:

Mose, Sohn des Amram, des Sohnes Kehats, des Sohnes Levis, des Sohnes Jakobs, der siebte ab Abraham, der Bruder von Aaron und Mirjam, deren Mutter Jochebed ist, die Tochter Levis, des Sohnes Jakobs.⁵⁸

Nach dem Bericht über den Tod Aarons vermerkt der Autor:

Seine Schwester Mirjam fiel in Kadesch tot um und dort liegt sie, vom Volk begraben.⁵⁹

Auch hier handelt es sich um eine historische Notiz, die vor allem den Ort des Todes und ihre Beziehung zum Volk erwähnt.

Ebenfalls rein historischen Charakters, wenn auch in poetischer Sprache, ist die Erzählung des Todes Mirjams bei Cyprian (5.Jh., aus Gallien):

Als die jüdische Phalanx zwischen diesen Wüsten durch die Gefilde schritt, kam sie nach Kadesch und begrub die verloschene Schwester des Vornehmsten und großer Zorn wurde entzündet, weil die verlassene Gegend dem Durst keine Quellen aus kühlen Bächen erwirbt.⁶⁰

Nebenbei klingt aber auch hier der Zusammenhang von Mirjams Tod mit dem nachfolgenden Wasserproblem an, der die Überleitung zum Wasserwunder in Num 20 bietet.

Im Zuge der Auslegung von Ex 17,1–7, die Parallelstelle zu Num 20, die ebenfalls ein Wasserwunder erzählt, zitiert Cyrill von Alexandrien auch die seiner Ansicht nach ausführlichere Darstellung desselben Ereignisses in Num 20. Dabei wird der Tod Mirjams angesprochen, spielt aber in der Auslegung keine Rolle.⁶¹ Auch Johannes Chrysostomus (349–407) erwähnt den Tod und das Begräbnis Mirjams ohne weiteren Kommentar.⁶²

Hieronymus erklärt in einem seiner Briefe die Gleichsetzung der Orte Sin und Kadesch (*Cades*).

⁵⁷ Aphrahat, Unterweisungen 23. Über die Beere (FC 5,2, 532). Kap. 23 ist ein Nachtrag zu den Darlegungen aus dem Jahr 345.

⁵⁸ *Liber de ortu et obitu patriarcharum* 12–13 (CCL 108E, 12–13). Vgl. Num 26,59.

⁵⁹ *Liber de ortu et obitu patriarcharum* 12–13 (CCL 108E, 12–13).

⁶⁰ Cyprian, *Heptateuchos*, Num 20,1–2 (CSEL 23, 134,490–494).

⁶¹ Cyrill von Alexandrien, *Glaphyra in Exodum* (PG 69, 488C).

⁶² Johannes Chrysostomus, *Synopsis Scripturae Sacrae* (PG 56, 332).

An diesem Aufenthaltsort starb Mirjam und wurde begraben, und Mose und Aaron beleidigten wegen des Wassers des Widerspruchs den Herrn und ihnen wurde verboten, den Jordan zu überschreiten, und nachdem Boten nach Edom geschickt wurden, erstrebte man den Übergang, erreichte ihn aber nicht. Wer würde nach so großen Erfolgen das Murren des Volkes, die Beleidigung der Anführer und die verweigerten Übergänge des Weges fürchten? Mir scheint, dass in Mirjam die Prophetie gestorben ist, in Mose und Aaron dem Gesetz und dem Priestertum der Juden ein Ende gesetzt ist, weil selbst diese nicht wert waren ins Verheißungsland hinüberzuziehen noch das glaubende Volk aus der Einsamkeit dieser Welt herauszuführen. Und bemerke, dass sie nach dem Tod der Prophetie und den Wassern des Widerspruchs das fleischliche und irdische Idumäa nicht durchschreiten konnten und mit vielen Bitten und Anstrengung den Weg nicht erreichten, sondern Edom gegen diese herausmarschierte mit viel Volk und starker Hand. Die Interpretation des Namens passt auch zusammen mit dem Tod, der Beleidigung und dem verwehrten Übergang. Wo nämlich ein Befehl, dort (ist) Sünde; wo Sünde, dort Beleidigung; wo Beleidigung, dort Tod. Das ist der Aufenthaltsort, über den der Psalmist singt: ‚Der Herr wird die Wüste Kadesch erschüttern.‘ (Ps 29,8)⁶³

Das Ende Mirjams ist für Hieronymus das Ende der Prophetie. Mose steht für das Gesetz und Aaron wieder für das Priestertum. Alle drei werden dem Judentum zugeordnet, dem Volk Israel in der Wüste. Alle drei kommen nicht ins Verheißungsland. Obwohl göttliches Gesetz und Priestertum auch für Hieronymus an und für sich etwas Wertvolles sind, werden sie hier negativ bewertet, da es sich um eine irdische, vergängliche, jüdische Art und Weise dieser wichtigen Güter handelt. Die Prophetie wird nicht ausdrücklich dem Judentum zugeordnet, sondern ihr Ende verhindert das Vorankommen in der Wüste. Der Tod der Geschwister und ihr verhinderter Eintritt ins Land der Verheißung lassen sie zu einem Typus des vergänglichen und durch Christus überholten Lebens werden. Der Antitypus ist hier aber vorausgesetzt und wird nicht ausgeführt. Im Zusammenhang mit Kadesch kommt das Alte Testament nur als negative Kontrastfolie der christlichen Botschaft zur Sprache. Der Bezug ist aber deutlich. Die Zuordnung zum Judentum wird offen angesprochen. Einzig die Prophetie wird aus der negativen Wertung herausgehalten. Dennoch ist auch sie gestorben. Implizit deutet Hieronymus damit an, dass die Prophetie in die Zeit vor dem Eintritt ins Verheißungsland gehört, andererseits aber auch, dass das Volk ohne die Prophetie orientierungslos ist. Beide Aspekte könnten mitschwingen.

Auch im Scharjakommentar spricht Hieronymus über den Tod Moses, Aarons und Mirjams.⁶⁴ Zeit und Ort des Todes der drei Geschwister werden genannt sowie die Verhinderung des Eintritts ins Verheißungsland.

⁶³ Hieronymus, Epistula 78. Ad Fabiolam de mansionibus filiorum Israel per Heremum 35 (CSEL 55, 76).

⁶⁴ Zur Scharjastelle siehe oben S. 62.

Wir haben drei Hirten, die in einem Monat abgeschnitten wurden, Mose offenbar und Aaron und Mirjam. Von denen starb Mirjam im ersten Monat, der Nisan genannt wird, in der Wüste Sin, und am selben Ort wurden, wegen des Wassers des Widerspruchs, im selben Monat, Mose und Aaron verurteilt, dass sie nicht in das Verheißungsland eintreten.⁶⁵

Der Tod Mirjams, der in Num 20,1 nur kurz erwähnt wird, wird einerseits in historischen Texten als biographische Notiz eingefügt, andererseits aber auch theologisch gedeutet.

2.3 Das Schilfmeerlied (Ex 15,20–21)

Das Siegeslied Mirjams nach der Rettung am Schilfmeer, in dem die ägyptischen Krieger untergingen, ist im biblischen Erzählverlauf die erste Textstelle, an der Mirjam namentlich genannt wird.⁶⁶ Mirjam wird explizit als Prophetin bezeichnet und singt ein Loblied für JHWH, dessen kurzer Text wörtlich wiedergegeben wird. Mirjam singt und schlägt die Pauke. Sie und die Frauen in ihrem Gefolge evozieren das Bild einer liturgischen Prozession. Zuvor aber wird in Ex 15,1–18 ein langes Lied des Mose zitiert, das die Israeliten mit ihm sangen. Es enthält an seinem Beginn dieselben Worte, die auch Mirjam gebraucht.

Im Folgenden werden die zahlreichen Texte, die das Lied Mirjams zitieren oder interpretieren, nach Themen geordnet analysiert. Zunächst stellt sich die Frage nach der Zuweisung zu Mose oder Mirjam. Einige Texte erwähnen das Lied im Kontext einer Psalmen- oder Hoheliedauslegung. Auch der heilsgeschichtliche Aspekt kommt zum Ausdruck. Die Betonung des triumphalen Charakters des Siegesliedes führt zu einer christlichen Interpretation auf die Taufe hin. Mirjam wird als Typus der Kirche dargestellt, die dieses Jubellied singt. Zuletzt verdient ein Detail Aufmerksamkeit, das bisweilen auch in Zusammenhang mit Psalmenauslegungen aufgegriffen wird: Mirjams Pauke, die auch allegorisch gedeutet wird.

2.3.1 Wer singt das Siegeslied am Schilfmeer: Mirjam oder Mose?

Wenn der Text des Schilfmeerliedes Ex 15,1b oder 15,21 zitiert wird, ist ohne Autorenangabe nicht erkennbar, ob es sich um das Lied Mirjams oder das Lied Moses handelt. Solche Fälle finden sich selten. Oft liegt es dann an den Editoren des Textes, eine der beiden Textstellen anzugeben. Korrekterweise

⁶⁵ Hieronymus, Sacharjakommentar III,11,8–9 (CCL 76,854).

⁶⁶ In Ex 2,1–8 wird nur eine „Schwester des Mose“ erwähnt, die beobachtet, wie die Tochter des Pharaos das Binsenkörbchen aus dem Wasser fischt, und die dieser anbietet, eine Amme für den Knaben zu besorgen. Selbstverständlich ist diese Schwester Moses mit Mirjam identifiziert worden, zumal keine andere Schwester bekannt ist.

müssten beide Verweise im Bibelstellenregister aufscheinen. Ein Beispiel für die mögliche Lösung dieses Problems bietet die Ausgabe der *Stromata* des Clemens von Alexandrien (ca. 140/150–ca. 220) in den „Sources chrétiennes“. SC 278 (herausgegeben von Alain Le Boulluec) gibt in der Fußnote „Ex 15,1.21“ an. Allerdings wird in der Übersetzung der Name des Mose eingefügt: „Quand (Moïse) dit encore dans le cantique ...“.⁶⁷ Der griechische Text lässt das Subjekt unausgedrückt im Verb λέγει. Da im vorhergehenden Abschnitt vom Gesetz des Mose die Rede war, schreibt der Herausgeber diesem das Lied zu, was hier sachlich durchaus angemessen ist. Anders verhält es sich in der Ausgabe des Jesajakommentars von Basilius von Caesarea (ca. 329/330–378) in PG 30, wo das Lied zweimal zitiert wird. Zuerst kommt es in der Auslegung von Jes 5,1 vor, wo auf andere Gelegenheiten verwiesen wird, bei denen die Bibel Lieder wiedergibt. Das Schilfmeerlied wird mit einer passivischen Einleitung wiedergegeben und in den Anmerkungen als „Ex 15,1“ identifiziert. Das ist an dieser Stelle aber nicht eindeutig festzustellen.⁶⁸ Später im Kommentar wird das Lied noch einmal zitiert, diesmal mit der Angabe der Autorschaft Mirjams. Dennoch gibt der Herausgeber des Textes Ex 15,1 als Referenz an.⁶⁹ Auch Johannes Chrysostomus zitiert den betreffenden Vers in einem Text, der von verschiedenen Arten des Lobes handelt: Es gibt Lob durch Worte, schweigendes Lob durch „Sehen“ (δι’ ὀψεως) und durch Leben und Werk. Das Schilfmeerlied dient als Beispiel für ein Loblied der ersten Art: „Es gibt auch Lobpreis durch Sprache, wie auch Mose mit Mirjam pries, als sie sagten: ‚Singen wir dem Herrn: Denn ruhmvoll wurde er gerühmt.‘“⁷⁰ Johannes nennt also beide Geschwister als Sänger und Sängerin des Liedes.⁷¹

Meist wird, wie in dem zuletzt vorgestellten Text, Mirjam als Sängerin angegeben. Eine interessante Interpretation findet sich an mehreren Stellen bei Philo von Alexandrien (ca. 20 v. Chr.–50 n. Chr.), der hier als jüdischer Autor ausnahmsweise herangezogen werden darf, und bei Theodoret von Cyrus. Mose und Mirjam erscheinen gemeinsam als Urheber des Liedes, aber

⁶⁷ Clemens von Alexandrien, *Stromata* V,VIII,52,5 (SC 278, 110,1 und 111,1).

⁶⁸ Basilius von Caesarea, *Jesajakommentar* (PG 30, 345A). Während Migne in der *Patrologia* die Autorschaft des Basilius verteidigt, gilt der Kommentar heute nicht mehr als Werk des Basilius.

⁶⁹ Basilius von Caesarea, *Jesajakommentar* (PG 30, 564C). Auch im *Michakommentar* von Cyrill von Alexandrien wird Mirjam als Sängerin genannt, aber als Verweisstelle Ex 15,1 angegeben (PG 71, 732).

⁷⁰ Johannes Chrysostomus, *Expositio in Psalmum CXLIII* (PG 55, 486). Kontext ist die Frage, wie denn die in Ps 148 genannten Wirklichkeiten wie Sonne, Mond, Sterne, Himmel oder Wasser ohne Stimme Gott loben könnten.

⁷¹ Der Herausgeber fügt in der lateinischen Übersetzung als Stellenverweis Ex 15,1 ein.

noch viel mehr als Leiter und Leiterin zweier Chöre.⁷² Mose leitet den Chor der Männer, Mirjam den der Frauen. Bei Philo findet sich dieser Gedanke mehrfach. Zitiert sei ein Beispiel aus der *Vita Mosis*:

Erschrocken über dieses große und staunenswerte Werk, trugen die Hebräer, ohne mit Blut befleckt zu sein, den unerhofften Sieg davon. Sie blickten auf die Feinde, die in einem Moment alle zusammen vernichtet worden waren, und stellten am Ufer zwei Chöre auf, einen der Männer, einen der Frauen, und sangen Gott Dankhymnen, wobei Mose bei den Männern anstimmte, seine Schwester aber bei den Frauen. Sie waren nämlich die Leiter der Chöre.⁷³

Dasselbe Motiv taucht bei Theodoret von Cyrus auf. Bereits in dem oben besprochenen Text über die drei Führungspersönlichkeiten Israels, Mose, Aaron und Mirjam, werden diese geschlechtsspezifisch zugewiesen.⁷⁴ In seinem Psalmenkommentar erwähnt er ausdrücklich die beiden Chöre von Männern und Frauen. Theodoret interpretiert Ps 106(105),12:

Sie glaubten seinem Wort und sangen sein Lob (V.12): Der große Mose führte die singenden Männer an, die Prophetin Mirjam aber den Chor der Frauen. Das Lied aber wurde auch aufgeschrieben.⁷⁵

Wie auch im oben erwähnten Text bezeichnet Theodoret Mirjam – anders als Philo – ausdrücklich als Prophetin und ist damit näher beim Bibeltext.

Zwischen Philo und Theodoret steht Origenes. Dieser betitelt eine seiner Homilien zum Buch Exodus „Über das Lied, das Mose mit dem Volk sang und Mirjam mit den Frauen.“⁷⁶ Wie Guinot nachgewiesen hat, ist Origenes eine wichtige (wohl indirekte) Quelle für Theodorets exegetische Werke.⁷⁷

⁷² Es gibt auch moderne Kommentare, die von einem Wechselgesang ausgehen. Siehe dazu unten S. 438.

⁷³ Philo von Alexandrien, *De vita Mosis* I, § 180 (OPA 22, 112), ähnlich § 256 (OPA 22, 306); siehe auch ders., *De vita contemplativa* § 85–87 (OPA 29, 142–144); ders., *De agricultura* § 80–82 (OPA 9, 54–56).

⁷⁴ Siehe oben S. 55.

⁷⁵ Theodoret von Cyrus, *Psalmenkommentar* (PG 80, 1725B). Englische Übersetzung: Theodoret of Cyrus, *Commentary on the Psalms* (Fathers of the Church 102) 181. Derselbe Text findet sich unter dem Namen des Johannes Chrysostomus in PG 55, 662 unter den *Spuria*, ist aber Theodoret zuzuordnen.

⁷⁶ Origenes, *Exodushomilien* VI (SC 321, 170).

⁷⁷ Jean-Noël Guinot, *Théodoret a-t-il lu les homélies d'Origène sur l'Ancien Testament?* *VetChr* 21 (1984) 285–312, 311: „Aucun des rapprochements entrevus ne permet de conclure à une dépendance de Théodoret par rapport à Origène pour le commentaire des prophètes. Cele(!) n'interdit pas de penser que certaines de ses interprétations puissent remonter à Origène ; mais, à l'époque où Théodoret rédige ses commentaires, elles font depuis longtemps partie d'un patrimoine commun à tous les exégètes.“ Im Hoheliedkommentar Theodorets ist allerdings der Einfluss des Origenes wesentlich deutlicher. In diesem frühen Werk („oeuvre de jeunesse“) hält sich Theodoret stark an Origenes (312).

Während aber Philo und Theodoret von Männern und Frauen sprechen, stellt Origenes den Frauen das Volk gegenüber. Er sagt nicht ausdrücklich, dass das Volk nur aus Männern bestehe, hebt aber doch die Frauen als eigene Gruppe heraus, was logischerweise bedingt, im Volk ausschließlich die Männer zu sehen. Allerdings legt der Bibeltext die Opposition Volk – Frauen nahe. Somit dürfte Origenes die Überlieferung Philos an den Wortlaut des Bibeltextes angeglichen haben.⁷⁸ Explizit sagt Ex 15,20, dass die Frauen Mirjam folgten. Allerdings benutzt V.21 eine Präposition mit einem enklitischen Personalpronomen im maskulinen Plural: וְלִי . Der Text ist also so zu verstehen, dass Mirjam für alle Israelitinnen und Israeliten singt.⁷⁹ Diese Differenzierung geht aber im griechischen wie im lateinischen Text verloren, da es in diesen Sprachen keine eigene Femininform der entsprechenden Pronomen gibt. Αὐτῶν bzw. *quibus* kann daher auch auf eine reine Frauengruppe gedeutet werden. Damit wird Mirjam zur Anführerin eines Frauenchores. Auch bei Johannes Chrysostomus findet sich der Hinweis, dass Mirjam mit den Frauen gesungen habe.⁸⁰ Die Frauen werden als eigene Gruppe aus den IsraelitInnen herausgehoben. Die Zuordnung der beiden Lieder lässt sich also aus Ex 15,1.20f herauslesen, die ausgeprägte Vorstellung von zwei Chören, die sich am Ufer aufstellten, führt diesen Hinweis weiter und konkretisiert die Szene.

Der Hintergrund dafür dürfte im griechischen Kult zu finden sein. Während in den antiken Dramen Männerchöre auftraten, sind aus kultischem Kontext zahlreiche Frauenchöre, näherhin Jungfrauenchöre bekannt.⁸¹ Auch bei den Männerchören dominieren Jungmännerchöre. Begleitet wurden die Vorträge durch Saiteninstrumente wie Lyra oder Kithara, bei größeren Chö-

Vgl. ders., *Les sources de l'exégèse de Théodoret de Cyr*, StPatr 25 (Leuven, 1993) 72–94 („... Théodoret n'a pas eu directement accès à l'exégèse d'Origène, sauf peut-être dans le cas de l'*In Cant.*, et ne l'a connue qu'à travers les commentaries d'Eusèbe.“ 86); ders., *L'exégèse de Théodoret de Cyr* (Paris, 1995) 634–644. Speziell für den Psalmenkommentar gibt Guinot in erster Linie Eusebius von Cäsarea an, der wiederum die Kenntnis der Psalmendeutung des Origenes an Theodoret vermittelte (Jean-Noël Guinot, *Theodoret of Cyrus*, in: *Handbook of Patristic Exegesis. The Bible in Ancient Christianity II* [Hg. v. Charles Kannengiesser; Leiden/Boston, 2004] 885–913, 894).

⁷⁸ Zum beträchtlichen Einfluss Philos auf Origenes vgl. Angela Maria Mazzanti, *Filone Alessandrino*, in: *Origene. Dizionario. La cultura, il pensiero, le opere* (Hg. v. Adele Monaci Castagno; Rom, 2000) 168–171. Mazzanti, 170 sieht in Origenes auch den Vermittler philonischen Gedankenguts an spätere christliche Autoren.

⁷⁹ Vgl. Fischer, *Gotteskünderinnen*, 66f. Nach Fischer übernimmt Mirjam damit die „klassische *Vermittlungsfunktion* der Prophetin“. Auch die patristischen Texte sehen das Vorsingen des Liedes als die prophetische Tätigkeit Mirjams.

⁸⁰ Johannes Chrysostomus, *Synopsis Scripturae Sacrae* zu Ex 15 (PG 56, 326): „Und Mose sang das Lied, Mirjam aber sang es mit den Frauen.“

⁸¹ Siehe dazu Emil Reisch, *Chor*, PRE 3,2 (Hg. v. Georg Wissowa; Stuttgart, 1899) 2373–2403, Belege für Jungfrauen- und Frauenchöre in verschiedenen Kulturen siehe ebenda, 2379f.

ren wurde die Flöte üblich. Trommeln werden niemals erwähnt. Die griechischen Chordichtungen wurden großteils auf einem Altarplatz oder einem Tanzplatz vorgetragen, in festlicher Kleidung, bekränzt und von einem Choren geleitet.⁸² Zumindest für die ältere Zeit sind begleitende Tanzbewegungen vorauszusetzen. Dieses Erscheinungsbild passt gut zum Szenario während bzw. nach dem Durchzug durch das Schilfmeer. Philos Beschreibung der beiden am Ufer aufgestellten Chöre erweckt demgegenüber einen eher statischen Eindruck, wie er der Aufstellung eines zweigeteilten Chores vor allem in der griechischen Komödie entspricht. Dort sind allerdings Männer als Choreuten eingesetzt.⁸³ Deutlich wird der Hintergrund antiker griechischer Gegebenheiten bei Philo in *De vita contemplativa*. Philo beschreibt eine nächtliche gottesdienstliche Zusammenkunft der Therapeuten und Therapeutinnen.⁸⁴ Nach dem Bankett erheben sich alle Teilnehmenden und formieren sich zu zwei Chören, einem der Männer und einem der Frauen. Jeder der beiden Chöre wählt einen ἡγεμόν, der den Chor leitet. Sodann setzen sich die Singenden in Bewegung und tanzen. Diese Tänze vergleicht Philo mit denen eines Bacchusfestes. All das geschieht aber aus göttlicher Inspiration heraus. Im Zuge des Tanzes vermischen sich die beiden Chöre und bilden einen einzigen. Hier verweist Philo nun auf das Geschehen am Schilfmeer. Er erzählt die Ereignisse nach und spricht, anders als in der *Vita Mosis*, von einem Chor, wobei aber die Männer von Mose, die Frauen von Mirjam angeleitet werden. Der Chor der Therapeuten und Therapeutinnen ist für ihn eine getreue Nachahmung des Chores in Ex 15. Er lobt die Schönheit ihrer Gedanken und Gesänge, die als Ziel nur die Frömmigkeit (εὐσέβεια) haben.⁸⁵ An dieser Stelle wird die Vorstellung von den beiden Chören der Darstellung der Praktiken der TherapeutInnen angepasst. Aus zwei Chören wird somit ein Chor mit zwei Gruppen von SängerInnen. Die Verbindung zum griechischen Kult spricht Philo hier unumwunden aus.

Wie weit auch Origenes selbst Kenntnisse über Chöre in griechischen Kulturen besitzt, ist schwer zu beurteilen. Wahrscheinlich ist, dass er den Gedanken aus den Schriften Philos übernimmt. Theodoret wiederum entnimmt aller Wahrscheinlichkeit nach diese Informationen aus den Schriften seiner Vorgänger Philo und/oder Origenes.⁸⁶ Abgesehen von dem hier besproche-

⁸² Dieser wird meist als κορυφαῖος oder ἡγεμόν bezeichnet. Philo nennt Mose und Mirjam ἡγεμόνες τῶν χορῶν.

⁸³ Reisch, Chor, 2388f.

⁸⁴ Im Zusammenhang mit den Gastmählern weist Philo schon vorher darauf hin, dass an diesen auch Frauen teilnehmen, die großteils „alte Jungfrauen“ (γηραιαὶ παρθένοι, hier durchaus wertschätzend gemeint!) sind.

⁸⁵ Philo von Alexandrien, *De vita contemplativa* § 83–88 (OPA 29, 142–144).

⁸⁶ Angesichts der Tatsache, dass Theodoret inhaltlich Philo näher steht als Origenes, ist man versucht anzunehmen, dass er Philo selbst gelesen hat. Falls dies der Fall sein sollte, dann ist hier aufgrund der ausschließlichen Erwähnung zweier Chöre (die sich nicht

nen Motiv trägt die Annahme von kultischen Jungfrauenchören als Erfahrungshintergrund zur Erklärung der Identifikation Mirjams als Jungfrau bei.

2.3.2 Das Schilfmeerlied im Kontext alttestamentlicher Cantica

Gerade in den Einleitungen zu Kommentaren werden oft Verbindungen zwischen dem auszulegenden Text und ähnlichen Stellen innerhalb der Bibel hergestellt. Die Stellung eines Buches im Kanon wird beleuchtet. Auch bei der Auslegung von einzelnen Versen werden solche Querverbindungen aufgezeigt. Das Schilfmeerlied wird auf diese Weise vor allem mit den Psalmen und dem Hohenlied in Zusammenhang gebracht. Ein Hinweis auf das Mirjamlied in Verbindung mit Jes 5,1 wurde oben bereits genannt, ebenso ein Beispiel aus dem Psalmenkommentar des Theodoret von Cyrus.⁸⁷ Letzterer nennt auch in der Einführung seines Canticumkommentars das Lied nach dem Durchzug durchs Meer, allerdings mit Mose als Sänger.⁸⁸ Gregor der Große (ca. 540–604) kommt im Kommentar zum Hohenlied auf unterschiedliche Liedgattungen zu sprechen. Ziel ist zu erklären, warum das Hohelied nicht einfach *canticum*, sondern *canticum canticorum* genannt wird. Das Lied Mirjams klassifiziert er als Siegeslied.

Man muss auch wissen, dass es in der Heiligen Schrift andere Siegeslieder gibt, andere Lieder der Ermahnung und der Bezeugung, andere Jubellieder, andere helfende Lieder, andere Lieder der Verbindung mit Gott. Ein Siegeslied ist, was Mirjam nach der Durchquerung des Roten Meeres sang: ‚Lasst uns dem Herrn singen, ruhmvoll wurde er geehrt, Pferd und Reiter warf er ins Meer.‘⁸⁹

Ein Lied der Ermahnung und Bezeugung ist das Moselied Dtn 32, ein Jubellied das der Hanna 1 Sam 2, ein helfendes Lied Ps 17. Das Hohelied ist nach Gregor ein *canticum vero coniunctionis cum deo*.⁹⁰ Die Charakterisierung des Mirjamliedes als Siegeslied findet sich auch in anderen Texten, die unten in einem eigenen Abschnitt besprochen werden sollen.

vermischen) an die *Vita Mosis* zu denken. Philo wird von Theodoret selbst einmal erwähnt und mit einer Auslegung zitiert (Theodoreti Cyrensis Quaestiones in Octateuchum. Editio critica [Hg. v. Natalio Fernández Marcos/Angel Sáenz-Badillos; Textos y estudios „Cardenal Cisneros“; Madrid 1979] 118,1: Quaestio XXIV in Exodum). Guinot verweist auf Ähnlichkeiten zu Philo vor allem in der Diskussion der Quellen für die Quaestiones in Genesium et Exodum (Guinot, L'Exégèse, 748–770). Letztlich schließt er aber aus, dass Theodoret Philos Texte selbst gelesen habe (Guinot, L'Exégèse, 792).

⁸⁷ Siehe oben S. 68.

⁸⁸ Theodoret von Cyrus, Hoheliedkommentar (PG 81, 49B). Englische Übersetzung: Theodoret of Cyrus, Commentary on the Song of Songs (Early Christian Studies 2) 33.

⁸⁹ Gregor der Große, Hoheliedkommentar 7,1–7 (SC 314, 78).

⁹⁰ Gregor der Große, Hoheliedkommentar (SC 314, 80).

Hieronymus erwähnt das Mirjamlied in der Abhandlung zu Psalm 68 (67 LXX),⁹¹ Origenes in der Auslegung zu Psalm 105,12⁹² und Ambrosius in der Interpretation von Ps 1,2–6.⁹³ Basilius von Caesarea weist auf das Lied Israels beim Exodus unter der Leitung Mirjams hin, als er das Danklied Jes 12 auslegt.⁹⁴

Ambrosius vergleicht Mirjams Lied mit dem Gesang des Zacharias (Lk 1,67–79). Das Lied der Prophetin ist wesentlich kürzer, auch kürzer als das vorausgehende Lied des Mose. Diese Tatsache deutet Ambrosius dahingehend, dass Frauen mehr lernen als lehren sollen. Als Mirjam nämlich ausführlicher redet (vgl. Num 12), so Ambrosius, werde sie bestraft.⁹⁵

2.3.3 Das Mirjamlied als Ereignis der Heilsgeschichte

Das Lied Mirjams ist für die Kirchenväter selbstverständlich auch Teil der Heilsgeschichte. Wenn der Exodus aus Ägypten im Zusammenhang der kanonischen Geschichte Israels erzählt wird, kommt oft auch das Schilfmeerlied zur Sprache. Aphrahats „Unterweisungen“ enthalten ein Kapitel „Über die Beere“, entstanden 345 als Nachtrag zu den „Unterweisungen“. Mit der „Beere“ ist die Weinbeere gemeint (vgl. Num 13,23f), die ein Symbol für die Heilsgeschichte darstellt. In diesem Kontext wird auch über Mirjam gesprochen:

Als sein Volk aus Ägypten auszog, führte Gott es durch das schreckliche Meer. Als der Unterdrücker Pharaos untergegangen war, nahm Mirjam die Trommel in ihre Hand und pries den Stolzen, der ihn versenkt hatte (Ex 15,20). Als Mirjam starb, hatte das Volk kein Wasser mehr zu trinken (Num 20,1f).⁹⁶

Cyprian erzählt in poetischer Form den Heptateuch (und andere „historische“ Bücher) nach. Er zitiert ausführlich das Lied des Mose und paraphrasiert danach Ex 15,20:

⁹¹ Hieronymus, Tractatus de Psalmo LXVII, 174–179 (CCL 78, 45f).

⁹² Origenes, Fragmenta e catenis in Psalmos, in: *Analecta Sacra Spicilegio Solesmensi parata* III (Hg. v. Jean-Baptiste Pitra; Venedig, 1883) 213,1.

⁹³ Ambrosius, *Explanatio super Psalmos XII* (CSEL 64, 4f.). Ambrosius schreibt das Lied Mose zu, erwähnt aber Mirjam als diejenige, die die Pauke in die Hand nimmt und den anderen vorsingt.

⁹⁴ Basilius von Caesarea, *Jesajakommentar* (PG 30, 564C).

⁹⁵ Ambrosius, *Explanatio Evangelii secundum Lucam* II,35,487–490 (CCL 14, 46). Siehe oben S. 44.

⁹⁶ Aphrahat, *Unterweisungen* 23. Über die Beere (FC 5,2, 532). Unmittelbar vorher wird von Aaron erzählt, direkt danach folgen Hiskija und Joschija.

Dieses wiederholte auf gleiche Weise in die Hände klatschend die Schar, die Mütter sangen, wie die Schwester des Sängers vorsprach, sie schlugen die Trommel mit den Fingern, während sie einstimmig sprachen.⁹⁷

Für Hieronymus ist eine Auslegung von Num 33,8⁹⁸ Anlass, auf Ex 15 zurückzukommen, wo der Ort Mara in V.23 genannt wird.

Der fünfte Aufenthalt ist Mara, das als ‚Bitterkeit‘ erklärt wird. Sie hätten nicht zu den Tiefen des Roten Meeres gelangen und den Pharao mit seinem Heer untergehen sehen können, wenn sie nachher nicht Vortrefflichkeiten im Mund gehabt hätten, das heißt Tugenden im Bekenntnis des Herrn, als sie Gott glaubten und Mose, seinem Diener, und von ihm hörten: ‚Der Herr wird für euch kämpfen und ihr werdet ruhig sein‘ (Ex 14,14). Und die Siegenden ließen ein Triumphlied auf den Körpern der Pauken ertönen, während Mirjam vorspielte: ‚Lasst uns dem Herrn singen; denn ruhmvoll wurde er geehrt, Pferd und Reiter warf er ins Meer.‘⁹⁹

Julian von Eclanum (ca. 385–450) nimmt ausgehend von Hos 2,17 (in der lateinischen Version¹⁰⁰) auf den Exodus Bezug:

So wie sie nämlich damals, nachdem sich die Fluten geteilt hatten, auf trockenem Weg durch das Meer gingen und Mirjam, die Schwester des Mose, ein Musikinstrument ergriff und das Lob Gottes vorsang, dem die Chöre folgten, so werden die, die aus der assyrischen Gefangenschaft ausziehen, singen, gewiss werden sie nicht Jericho zerstören oder die Traube von neuem wiederfinden, aber so freudige Zeiten werden an sie heranrücken, dass sie als Nachfolger jenes Glanzes erscheinen werden, den sie unter Mose und Josua gehabt hatten.¹⁰¹

Die Zeit Moses, als Mirjam mit ihrem Lied den Chor anführte, wird als glorreiche Vergangenheit betrachtet. Die Heimkehr aus dem Exil wird als neuer Exodus dargestellt, bei dem ebenfalls in gleicher Weise Loblieder gesungen werden. Die Eroberung Jerichos und das Finden der Traube sind Ereignisse der Vergangenheit, die sich zwar nicht wiederholen werden, aber gleichermaßen als Zeichen für das glückliche Leben im Verheißungsland gelten können. Die Erwähnung der Traube bezieht sich zweifellos auf die Kundschaftererzählung von Num 13. Die Boten, die ausgeschickt wurden, um das verheißene Land zu erkunden, bringen eine ungewöhnlich große Traube mit. Allerdings erzählen sie von den Bewohnern des Landes in so erschreckender Weise, dass Israel sich weigert hineinzuziehen. Mit der Er-

⁹⁷ Cyprian, *Heptateuchos* 599–601 (CSEL 23, 75).

⁹⁸ „Von Pi-Hahiroth brachen sie auf und zogen mitten durch das Meer in die Wüste. In der Wüste Etam waren sie drei Tage unterwegs und schlugen dann ihr Lager in Mara auf.“ (EÜ)

⁹⁹ Hieronymus, *Epistula* 78. *Ad Fabiolam de mansionibus filiorum Israhel per Heremum* 7 (CSEL 55, 56,14–22).

¹⁰⁰ *Vulgata: et canet ibi iuxta dies iuventutis suae, et iuxta dies ascensionis suae de terra Aegypti.*

¹⁰¹ Julian von Eclanum, *Hoseakommentar* I,II,357–365 (CCL 88, 141f).

oberung Jerichos beginnt die Eroberung des Landes, mit der offensichtlich nach Julians Deutung diese Trauben wiedererlangt werden. Die Kundschafter mit der Traube sind in den Abbildungen von „Armenbibeln“ auch oft typologisch mit der Taufe verbunden.¹⁰² Der neue Exodus aus Assyrien, das heißt aus der babylonischen Gefangenschaft, wird aber diesen früheren freudigen Ereignissen in nichts nachstehen, sondern an all das anknüpfen, was unter Mose und Josua passierte: an den Exodus und den Einzug ins Verheißungsland.

Mirjam ist in vielen Darstellungen der Geschichte Israels in der Patristik fester Bestandteil des Exodusgeschehens, auch wenn Mose die wichtigste Figur ist.¹⁰³ Obwohl auch das Lied des Mose bekannt ist und des öfteren zitiert wird, wird das wesentlich kürzere Canticum Mirjams immer wieder erwähnt und auch in eher historisch orientierten Abhandlungen wörtlich wiedergegeben. Zugleich zeigt sich in diesen Zusammenhängen die Selbstverständlichkeit, mit der sowohl die Ereignisse als auch die Personen unhinterfragt als geschichtlich betrachtet werden. Die moderne Kritik im Hinblick auf die Historizität der in den biblischen Texten erzählten Ereignisse ist diesen Auslegern völlig fremd. Ihnen geht es um die heilsgeschichtliche Bedeutung des Erzählten: die Rettung aus der tödlichen Bedrohung und das anschließende Loblied auf den rettenden Gott. Die historischen Ereignisse werden zwar als solche benannt, aber immer im Rahmen eines theologischen Gesamtzusammenhangs. Dieser führt in christlicher Deutung dann oft auch zur Taufe, die man im Durchzug durch das Meer und der Rettung vor den ägyptischen Verfolgern vorgebildet sieht.

2.3 4 Ein Siegeslied der Getauften

Gregor der Große bezeichnet das Lied Mirjams am Schilfmeer als Siegeslied.¹⁰⁴ Auch andere Autoren betonen diesen Aspekt des Liedes.¹⁰⁵ Er ermöglicht auch eine Ausweitung der Deutung vom historischen Ereignis auf die moralische oder allegorische Ebene. Das Siegeslied wird letztlich den Christen ans Herz gelegt.

¹⁰² Siehe oben Anm. 43.

¹⁰³ Zahlreiche Texte, die hier in anderen Zusammenhängen besprochen werden, enthalten ebenfalls diesen Aspekt.

¹⁰⁴ Siehe oben S. 73.

¹⁰⁵ Johannes Chrysostomus (Expositio in Psalmum XLVI, PG 55, 210) bringt dieses Siegeslied wie die folgenden Auslegungen mit der Situation der Getauften in Zusammenhang, ohne Mirjam oder Mose zu nennen: „Damals brachten auch die Juden ein Siegeslied dar, als das Kriegsheer der Ägypter im Meer versank, und sie sagten: ‚Singen wir dem Herrn: denn ruhmvoll wurde er gerühmt.‘ Aber das unsere ist um vieles besser, weil nicht die Ägypter, sondern die Dämonen versunken sind: weil nicht der Pharao, sondern der Teufel besiegt ist ...“

Origenes

Origenes löst sich in seiner Interpretation nach der Darlegung des Textes vom Literalsinn. Zunächst aber spricht er vom Brauch des Siegesliedes.

In den Heiligen Schriften lesen wir, dass viele Lieder gemacht wurden, von denen allen dennoch dieses das erste Lied ist, das das Volk Gottes nach dem Untergang der Ägypter und des Pharao und nach dem Sieg sang. Es ist freilich Brauch der Heiligen, sobald der Feind besiegt wird, Gott einen Hymnus des Dankes darzubringen, obwohl sie wissen, dass der Sieg nicht durch ihre Tugend, sondern durch die Gnade Gottes geschehen ist. Sie nehmen dennoch, wenn sie den Hymnus singen, auch die Pauken in ihre Hände, so wie von Mirjam, der Schwester Moses und Aarons berichtet wird. Wenn du also das Rote Meer durchquert hast, wenn du die Ägypter untergehen sahst und den Pharao ausgelöscht und gestürzt in den tiefen Abgrund, kannst du Gott einen Hymnus singen, du kannst eine Stimme der Freude ausschicken und sagen: ‚Lasst uns dem Herrn singen, denn ruhmvoll wurde er gerühmt; Pferd und Reiter warf er ins Meer‘.¹⁰⁶

Schon die Überschrift der Homilie „Über das Lied, das Mose mit dem Volk sang und Mirjam mit den Frauen“ führt in die Szenerie des Exodus ein. Im Mittelpunkt steht jedoch das Lied, nicht das Ereignis. Origenes fordert seine Zuhörer und Zuhörerinnen auf, selbst in einer analogen Situation ihr Siegeslied zu singen. Obwohl er bei den Exodusbildern bleibt, ist anzunehmen, dass sein Publikum die Schilderung auf die Taufe zu beziehen wusste.¹⁰⁷ In der Folge legt Origenes das Lied auf das christliche Leben hin aus. Für ihn ist das Schilfmeerlied ein zutiefst christliches Lied, das den Sieg über Sünde und Satan rühmt. Mirjam wird ausdrücklich als Musikerin und Sängerin genannt und als Leiterin der singenden Israeliten dargestellt. Der Wortlaut ihres Liedes wird wörtlich wiedergegeben. Sie wird aber nicht als Prophetin bezeichnet.

Gregor von Nazianz

Auch für Gregor von Nazianz (ca. 326–390) ist das Schilfmeerlied den Christen angemessen.

Weil wir uns nun völlig gereinigt haben durch das Wort, wir, der gesamte Chor, wohlan, nachdem wir soweit als möglich sowohl die Körper als auch die Seelen gereinigt haben, singen wir mit *einer* Stimme, in Vereinigung mit dem einen Geist, jenes Siegeslied, das damals Israel sang über die Ägypter, die vom Roten Meer bedeckt waren, unter der Führung Mirjams, die die Pauke schlug: ‚Singen wir dem Herrn, denn ruhmvoll wurde er gerühmt: Pferd und Reiter stürzte er um‘, nicht ‚ins Meer‘, denn ich passe den (Text) des Liedes an,

¹⁰⁶ Origenes, Exodushomilien VI,1 (SC 321, 170,1–15).

¹⁰⁷ Die Allegorie findet sich schon bei Paulus in 1 Kor 10,2 und dürfte daher bekannt gewesen sein.

sondern wohin es ihm beliebte und wie er selbst urteilte, der ‚alles macht und verändert‘, wie Amos, der von Gott erfüllte Überlegungen anstellte, mit seinen Prophetien sagte.¹⁰⁸

Auch hier wird das Siegeslied (ἐπινίκιον) den Hörerinnen und Hörern nahe gelegt. Anknüpfungspunkt ist nun die Reinigung, die für Christen durch das Wort geschehen ist. Sie betrifft Körper und Seele und führt dazu, dass mit einer Stimme in dem einen Geist Gott gelobt wird. Der Chor ist nunmehr ein christlicher, der aber mit dem Israel des Exodus verglichen wird. Mirjam tritt hier als Anführerin und Vorsängerin ganz Israels auf, der prophetische Aspekt wird nicht angesprochen. Gregor zitiert den Text des Liedes und legt ihn anschließend aus. Auf die Taufe wird nur durch das Thema der Reinigung angespielt. Im Kontext erscheint der Untergang der Ägypter als Sieg über die Unreinheit und Sünde, obwohl auch das nicht explizit ausgesprochen wird.

Amphilochius

Ausdrücklich im Kontext der Taufe beschäftigt sich Amphilochius (ca. 340/345–398/404) in seiner Homilie über die Neugetauften (*De recens baptizatis*) mit dem Siegeslied am Schilfmeer.

Nun floh er/sie die Finsternis des teuflischen Winters und nahm die Heiterkeit der himmlischen Wiese an: nun wurde die Trauer über die Toten ausgerissen, denn das Leuchten der Auferstehung ist gekommen. Singen wir alle gemeinsam das neue Lied, denn das neue und glückliche Lied ist dem neuen Lebenswandel (πολυτεία) angemessen. Singen wir das neue Lied, denn Adam wurde erneuert. Denn die alte Sünde verschwand, siehe, alles ist neu geworden. Singen wir das neue Lied, denn siehe, Adam wurde erneuert und Eva wurde in den Himmel zurückgebracht, denn der Teufel wurde im Feuer ausgetrocknet. Wir werden jenes Lied Mirjams, der Schwester des Mose, benutzen, denn es ist uns nun angemessen, wie damals jenen. Auch der Chor jener Heiligen soll mit uns dabei sein und sprechen, was er damals beim Roten Meer ertönen ließ: ‚Lasst uns dem Herrn singen, denn ruhmvoll wurde er gerühmt.‘ Was hat er denn getan? ‚Pferd und Reiter warf er ins Meer.‘ ‚Pferd und Reiter‘: Das Pferd freilich ist die nach Frauen verrückte Sünde, der Reiter aber der auf der Sünde sitzende Dämon, der im Taufbad versunken ist.¹⁰⁹

In der Folge wird die Interpretation des Liedes und seines Umfeldes auf die Taufe hin weiter ausgeführt. Beispielsweise wird der Pharao auf den Teufel gedeutet. Dieser Text aus dem 4. Jahrhundert zeigt die enge Verbindung, die seit Paulus zwischen dem Rettungsereignis am Schilfmeer und der Taufe gezogen wird. Amphilochius stellt das Leben vor der Taufe in Finsternis und Trauer dem Leben nach der Taufe, das die Perspektive auf die Auferstehung

¹⁰⁸ Gregor von Nazianz, *Orationes* 4,12,1–11 (SC 309, 102–104). Es folgt ein Zitat von Am 5,8.

¹⁰⁹ Amphilochius, *De recens baptizatis*, oratio VII,3,44–63 (CCG 3, 156f).

hin öffnet, gegenüber. Er gebraucht auch die ebenfalls paulinische Gegenüberstellung des alten und des neuen Adam. Die Argumentation von 1 Kor 15, die Adam in den Kontext von Taufe und Auferstehung stellt, wird hier vorausgesetzt und aufgenommen. Allerdings übernimmt Amphilochius nicht die Sichtweise von 1 Tim 2,13–15, wo Eva Adam gegenübergestellt und für die Sünde verantwortlich gemacht wird. Nach 1 Tim 2,15 wird sie durch das Gebären von Kindern und ein heiligmäßiges Leben gerettet. Amphilochius stellt Eva Adam zur Seite, ohne Unterscheidung. Beide wurden durch die Taufe neue Menschen, die der himmlischen Sphäre zugehören. Der Widersacher, der Teufel, ist vernichtet (allerdings interessanterweise im Feuer, nicht im Wasser, wie Ex 15 nahelegen könnte). Der christliche Chor lobt Gott Seite an Seite mit dem Chor der Israeliten, die als Heilige bezeichnet werden. Obwohl Amphilochius den alttestamentlichen Text christlich deutet, wird der ursprüngliche Sinn nicht abgewertet. Die Christen sind mit den am Schilfmeer geretteten Israeliten im Lob Gottes verbunden. Dieser Text zeigt deutlich, dass eine christliche Auslegung keineswegs judenfeindlich sein muss, sondern in den Worten einen weiteren Sinn finden kann, der durch die christliche Lektüre möglich wird. Christen und Juden stehen einander nicht feindlich gegenüber, das Alte Testament wird nicht als veraltet oder minderwertig abgetan. Ebenso findet Amphilochius zu einer gleichwertigen Erwähnung Adams und Evas und ihrer Position im Heilsgeschehen. Er verschweigt die Rolle Evas nicht, er verschweigt damit die Frauen nicht, aber er sieht sie in Parallele zu Adam. Damit wird die Sünde nicht *einem* Geschlecht zugeordnet, sondern sichtbar gemacht, dass alle Menschen, weiblich und männlich, der Sünde verfallen waren. Die sexuelle Sünde wird hier nicht den Frauen zugeschrieben, sondern durch den Ausdruck *θηλυμανής*, „verrückt nach Frauen“ auf die männliche Sexualität bezogen.¹¹⁰ Der Ausdruck *ἵπποι θηλυμανεῖς* findet sich in Jer 5,8 und bezieht sich dort auf die „Söhne“ bzw. „Kinder“ Jerusalems, die JHWH verlassen haben und Ehebruch treiben.¹¹¹ Wie Georg Fischer feststellt, „klingt bei solchen sexuellen Vorwürfen der Aspekt von fehlgeleiteter Frömmigkeit oder Götzendienst mit“.¹¹² Bei Amphilochius steht nun das ägyptische Pferd für die Abwendung von Gott, sei es in religiö-

¹¹⁰ Auch dem ägyptischen Pharaon wird ja in der Bibel dieses sexuelle Begehren zugeschrieben, vgl. Gen 12. Zwar handelt es sich in Gen 12 und Ex 15 um verschiedene Pharaonen, dennoch könnte Amphilochius diese Erzählung im Hinterkopf gehabt haben. Nachweisbar ist das freilich nicht.

¹¹¹ „Weshalb sollte ich dir vergeben? Deine Söhne haben mich verlassen und bei Nichtgöttern geschworen. Ich machte sie satt, doch sie trieben Ehebruch und waren zu Gast im Dirnenhaus. ⁸ Hengste sind sie geworden, feist und geil, jeder wiehert nach der Frau seines Nächsten.“ (Jer 5,7–8 EÜ)

¹¹² Georg Fischer, *Jeremia 1–25* (HThKAT 30,1; Freiburg i. B., 2005) 242. Die Adjektive, die das Pferd beschreiben und die im Hebräischen Hapax legomena darstellen, sind in der Septuaginta in dem einen Adjektiv *θηλυμανής* verdeutlicht.

ser, sei es in moralischer Hinsicht. Der Singular („Pferd“) in Ex 15,21 erleichtert die Deutung auf ein Abstraktum, während der Plural in Jer 5,8 die einzelnen Handelnden bezeichnet. Obwohl in Jer 5,8 Israeliten angesprochen sind, bringt Amphilochius die dort angesprochene Sünde mit den Ägyptern in Verbindung, die im Meer versinken. Der Jeremiavers findet sich häufig in Kirchenvätertexten, um „Glaubensabfall, Unbeherrschtheit und sexuelle Verirrungen“ zu bezeichnen.¹¹³ Amphilochius übernimmt diese bereits traditionelle Deutung und erklärt damit auf allegorische Weise die Erwähnung des Pferdes in Ex 15,21. Bei Johannes Chrysostomus findet sich der Vers im Kontext von antijüdischer Polemik. Den Juden wird mit Hilfe dieses Textes „bewiesen“, dass ihre Zügellosigkeit (ἀκολασία) bereits durch den Propheten Jeremia vorausgesagt worden sei.¹¹⁴ Durch den Bezug auf die Ägypter wird diese Konnotation bei Amphilochius gerade vermieden, obwohl ja Jeremia seine Worte an Israel gerichtet hat.

Die Taufe erneuert nach Amphilochius Männer und Frauen in gleicher Weise. Das neue Lied besingt die Rettung durch Gott,¹¹⁵ die in der Taufe endgültig geschehen ist und zu einem neuen Leben führt. Dieses Leben, das Reich Gottes, der Himmel, ist den Christen aufgrund der Taufe eröffnet. Dieser Zustand der Getauften wird nun mit der Situation der Israeliten nach der Rettung am Schilfmeer parallelisiert. Israel ist gerettet, von den Feinden befreit und singt das Lob Gottes. Dieser Status Israels ist aber nach dieser Deutung nicht vergangen, sondern bleibend, insofern Israel mit den Getauften zusammen Gott preisen soll. Mirjam, die den Chor anführt, wird anders als in Ex 15,20 („die Schwester Aarons“) als Schwester des Mose näher bestimmt und steht dabei allen IsraelitInnen, Männern und Frauen, vor. Obwohl Mose erwähnt wird, wird das Lied Mirjams zitiert, möglicherweise weil der jubelnde Charakter ihres Gesanges durch die Erwähnung von Pauken und Tanz deutlicher ausgeführt ist. Der Text des Amphilochius ist ein seltenes Beispiel dafür, dass christlich-spirituelle Auslegung nicht andere Auslegungen abwerten muss, dass sie dem Geschlechterverhältnis und dem Verhältnis von Christen und Juden gerecht werden und gleichzeitig den Bibeltext ernst nehmen kann.

Prudentius

Prudentius (geb. 348) schildert in dichterischen Worten auf höchst dramatische Weise den Sieg Gottes am Schilfmeer. Prudentius' *Psychomachia* handelt vom Kampf der Tugenden und Laster um die Seele der Menschen. Daher

¹¹³ Ernst Dassmann, *Frühchristliche Prophetenexegese* (Opladen, 1996) 29.

¹¹⁴ Johannes Chrysostomus, *Homilia adversus Judaeos* I,6 (PG 48, 853).

¹¹⁵ Vgl. Ps 33,3; 40,4; 96,1; 98,1; 144,9; 149,1; Jes 42,10; Jdt 16,13; Offb 5,9; 14,3.

betont er die typischen Züge und nennt keine Namen. Damit dekontextualisiert und dehistorisiert er bis zu einem gewissen Grad den Text.

Die glückliche Eintracht (*concordia*) gibt das Zeichen, dass die siegreichen Adler ins Lager zurückkehren und im Zelt versammelt werden. Niemals hatte ein Feldzug eine solche Art noch eine gleiche Zier, als er, nachdem die Ordnungen aufgestellt waren, die gespaltenen Heere des Fußvolkes lange führte, während die Schar Psalmen sang, vom anderen Teil der Reiter dagegen Hymnen ertönten. Nicht anders sang Israel, als Sieger blickend, das offene Toben des drohenden Meeres hinter sich, als es schon voranschreitend das jenseitige Ufer trockenen Fußes betrat und ein Berg hängenden Wassers zischend auf die letzten Fersen herabstürzte ...¹¹⁶

Kurz darauf wird erzählt, wie Israel die Pauke nimmt und Gottes wunderbare Tat feiert. Prudentius hat in diesem Text kein Interesse an Mirjam oder Mose, an historischen Einzelheiten der Ereignisse, sondern er schildert in dramatischen Worten eine Rettungstat Gottes, der als Antwort des Gottesvolkes ein Siegeshymnus folgt. Damit erreicht er einen höheren Grad an Abstraktion, der den ohnehin für spätere Applikationen auf andere Rettungserfahrungen hin offenen Text ausdrücklich auf eine Ebene stellt, die weitere Interpretationen ermöglicht. In diesem Sinne bespricht er den Durchzug durchs Meer im Kontext der Tugend der Eintracht.

Pseudo-Maximus

Ein Maximus Confessor (ca. 580–662) zugeschriebener, allerdings unechter Text, legt ebenfalls allegorisch aus. Das Siegeslied Mirjams¹¹⁷ gilt dem „Lob der Seele, die die Leidenschaften besiegt ...“. Im Hinblick auf die tugendhafte Schönheit der Seele (*ψυχή*) stellt das Lied eine „Schau“ (*θεωρία*) dar.¹¹⁸ Auch die Pauke bzw. die Zither werden angesprochen. Mirjam wird nicht ausdrücklich als Prophetin bezeichnet, aber die Qualifizierung ihres Liedes als *theoria* eines höheren Sinnes setzt ihre prophetische Begabung oder zumindest eine fortgeschrittene Spiritualität offensichtlich voraus. Zentraler Aspekt aber ist das Gotteslob, das auch die zukünftige Bestimmung der Seele ist.

Die Texte, die das Siegeslied Mirjams/Israels als das Lied der Getauften deuten, beziehen sich im Grunde auf die göttliche Rettung der Israeliten am Roten Meer. Die Verbindung von Durchzug durch das Meer und Taufe ist bereits von Paulus vorgegeben (1 Kor 10,2). Die Deutung des Untergangs der Ägypter bzw. des Pharaos als Sieg über die Sünde, der durch die Taufe vollzogen ist, ist in allen Texten vorausgesetzt, in manchen expliziert. Der As-

¹¹⁶ Prudentius, *Psychomachia* 644–654 (CCL 126, 172f).

¹¹⁷ Die lateinische Übersetzung in PG 90 fügt nach der Nennung Mirjams *mulierum choro* ein, wofür es im Griechischen keinen Anhaltspunkt gibt.

¹¹⁸ Ps-Maximus Confessor, *Alia capita* (PG 90, 1444B).

pekt des Sieges über die Sünde und den Teufel sowie der Reinigung sind ebenfalls im Umfeld der Tauftheologie zu verorten. Die Situation vor der Taufe entspricht der Lage Israels in Ägypten, von den Feinden unterdrückt und verfolgt. Die Situation am „jenseitigen Ufer“, wie Prudentius formuliert, wird auf die getauften Christen gedeutet. Damit wird das Alte Testament nicht abgewertet, sondern ernst genommen. Die Erfahrung der Rettung am Roten Meer entspricht der Erfahrung der Rettung vor Sünde und Tod durch die Taufe.

Mirjam als Person steht in diesen Interpretationen nicht im Mittelpunkt, Thema sind die Rettungserfahrung und der Untergang der Feinde. Dennoch wird Mirjams Rolle unterschiedlich akzentuiert, von einem völligen Verschweigen in der dichterischen Umsetzung des Prudentius zu einer positiven Wertung als Prophetin in anderen Texten. Ihr Lied wird immer wieder als für Christen passendes Siegeslied zitiert. Mirjam hat Bedeutung als erste und exemplarische Sängerin des Siegesliedes, das später das Lied der Getauften wird. Damit ist sie Vorbild all derer, die später Gott für seine Rettungstaten loben. Gleichzeitig ist sie, meist implizit vorausgesetzt, Prophetin der kommenden Rettung in der Taufe.

Interessant ist in diesem Zusammenhang, dass im 4. Jahrhundert offensichtlich auch auf Sarkophagen Mirjam mit der Pauke, die auch mit einem Kreuz versehen sein kann, dargestellt ist.¹¹⁹

2.3.5 Mirjam als Typus der Kirche

Mirjam wird vor allem im Zusammenhang mit der Auslegung von Num 12 häufig als Typus der Synagoge und damit des Judentums gedeutet. Da aber das Siegeslied Ex 15,21 als freudiges Lied der Getauften betrachtet werden kann und Christen durchaus angemessen ist, kann die Sängerin auch auf die Kirche hin gedeutet werden. Die Autoren unterscheiden sich in ihrer Akzentsetzung voneinander und betonen verschiedene Aspekte

Zeno

Zeno, 360–380 Bischof von Verona, bezeichnet in einem Traktat „Über den Exodus“, in dem er diesen zunächst kurz nacherzählt und dann spirituell deutet, Mirjam als Typus der Kirche (*typus Ecclesiae*).

Maria, die mit den Frauen die Pauke schlägt, war das Vorbild der Kirche. Diese singt mit allen Kirchen, die sie geboren hat, den Hymnus und schlägt die wahre Pauke der Brust, sie führt das christliche Volk nicht in die Wüste, sondern zum Himmel.¹²⁰

¹¹⁹ Vgl. dazu Jean Doignon, *Miryam et son tambourin dans la prédication et l'archéologie occidentales au IV^e siècle*, *StPatr* 4 (Berlin, 1961) 71–77.

Im Mittelpunkt steht der Lobgesang, aber auch die Pauke wird interpretiert. Sie wird nicht, wie bei späteren Autoren, auf die Enthaltensamkeit hin, sondern im Sinne eines bußfertigen Auf-die-Brust-Schlagens gedeutet. Mirjam wird als Führerin durch die Wüste charakterisiert, die Kirche ihr gegenüber als Führerin zum Himmel.

Ambrosius

Für Ambrosius ist Mirjam *das* alttestamentliche Beispiel einer Jungfrau. Von daher gelangt er zu einer typologischen Identifizierung Mirjams mit der Kirche.

Auch Mirjam nahm die Pauke und führte die Chortänze in jungfräulicher Keuschheit an (vgl. Ex 15,20). Bedenkt aber, wessen Gestalt sie damals verkörperte. Nicht die der Kirche, die, als Jungfrau, unbefleckten Geistes, die frommen Volksscharen vereinigte, damit sie göttliche Lieder sängen?¹²¹

Die Jungfräulichkeit und das Gotteslob bilden die Anknüpfungspunkte für die Typologie. Maria, die Mutter Jesu, wird in diesem Text nicht erwähnt. Später in derselben Abhandlung sieht er Mirjam als Leiterin der himmlischen Jungfrauenchöre. An dieser Stelle wird das Meer als die Welt, von der die Jungfrauen unberührt bleiben, gedeutet. Eine explizite Deutung Mirjams auf die Kirche findet dort nicht statt.¹²² Ambrosius' Schwerpunkt liegt auf der Jungfräulichkeit.

Cyrrill

Cyrrill von Alexandrien deutet im Kontext von seiner Michaauslegung die singende und tanzende Mirjam als die Kirche, die immerdar Gott lobt.

Er sandte aber gleichsam auch Mirjam, offensichtlich die Kirche, welche das Kriegsgeschrei erheben wird gegen den Plan der Feinde und Gott, der sie gerettet hat, glänzend die Ehre erweist. Denn immerdar sind in den Kirchen Hymnen, Dankgesänge, Lob der Ehre Gottes und Verkündigung.¹²³

¹²⁰ Zeno von Verona, Tractatus II, 54 De Exodo 1. In die Paschae (PL 11, 510B). Mose und Aaron werden übrigens über das Priestertum, das ihnen beiden zugeschrieben wird, auf die zwei Testamente gedeutet.

¹²¹ Ambrosius, De virginibus 1,3,12 (FC 81, 119–121). Die Anmerkungen wurden weggelassen.

¹²² Ambrosius, De virginibus 2,2,17 (FC 81, 231), siehe S. 95.

¹²³ Cyrrill von Alexandrien, Kommentar zum Propheten Micha (PG 71, 732B). Zuletzt warnt Cyrrill seine Zuhörer und Zuhörerinnen davor, in die „jüdischen Anklagen“ einzustimmen, die sich in Mi 6,3–4 über die Mühsal beschwerten. Dabei zitiert er 1 Joh 5,3 („seine Gebote sind nicht schwer“) und Mt 11,30 („denn mein Joch ist sanft und meine Last ist leicht“).

In seiner spirituellen Deutung der Stelle interpretiert Cyrill den Exodus als die Befreiung von den geistigen Feinden durch Christus. Daher sind auch die Christen zu Lob und Dank angehalten, die in Mirjams Gesang präfiguriert sind. Der Akzent liegt wie bei Zeno auf dem Lobgesang. Die Pauke wird nicht erwähnt.

Johannes von Damaskus

Bei Johannes von Damaskus (geb. ca. 650) findet sich ebenfalls eine Mirjam-Kirche-Typologie, allerdings verschwimmen in diesem Text die Grenzen zwischen Mirjam und Maria.

Die Dämonen sind geflohen, die Nestorianer sind dreimal unglücklich zugrunde gegangen, wie einstmals die Ägypter, und ihr Anführer, der neue Pharao, der grausame Missetäter und Tyrann: denn sie wurden in der Tiefe der Gottlosigkeit begraben. Wir aber, die Geretteten, die wir trockenen Fußes das salzige Meer des Unglaubens durchschritten haben, lasst uns der Mutter Gottes das Lied des Exodus singen. Mirjam/Maria, die Kirche, soll die Pauke in die Hände nehmen und das festliche Lied anstimmen. Die jungen Mädchen des geistigen Israel sind hinausgegangen, um ‚mit Pauken und Tanz‘ das Freudengeschrei anzustimmen.¹²⁴

Auch schon einige Seiten vorher in derselben Homilie wird das Siegeslied Mirjams auf die spirituelle Ebene gehoben.¹²⁵ Aber nur hier erfolgt eine ausdrückliche Gleichsetzung von Mirjam und der Kirche. Interessant ist, dass hier auch die Mutter Gottes, die den gleichen Namen wie Mirjam trägt, genannt wird. Auch Maria ist ja Typus der Kirche. Mirjam, Maria und die Kirche erscheinen hier eng miteinander verbunden. Die jungen Sängerinnen gehören dem „geistigen Israel“ an. Die Israelitin Mirjam und die israelitischen Frauen werden in spiritueller Hinsicht Christinnen. Die Ägypter, Pharao und das Meer bezeichnen die Gottlosigkeit, den Zustand des Unglaubens. Im Hintergrund scheint wiederum die Taufe zu stehen, die durch das Wasser hindurch aus der Sünde rettet und zum wahren Glauben hinführt. Das Volk Israel nach der Rettung am Meer steht einmal mehr für die in der Taufe Geretteten. Allerdings wird keineswegs das Judentum angesprochen. Die Opposition Altes Testament – Neues Testament bzw. Judentum – Christentum tritt zurück gegenüber der Alternative Kirche – Nestorianer. Israel/Mirjam repräsentiert die Kirche, Ägypten/Pharao die Nestorianer. Nestorius ist der „neue Pharao“. Seine Anhänger werden, gemeinsam mit den Dämonen, namentlich erwähnt und mit den Ägyptern verglichen, die einst im Meer untergingen. Die Zuschreibungen sind klar: Dämonen und Gottlosigkeit auf Seiten der

¹²⁴ Johannes von Damaskus, *Homiliae in dormitionem Sanctae Virginis Mariae* III,3 (SC 80, 184–186).

¹²⁵ Johannes von Damaskus, *Homiliae in dormitionem Sanctae Virginis Mariae* II,16 (SC 80, 164).

Häretiker, Rettung auf Seiten der rechtgläubigen Christen. Das Schilfmeerlied preist nun den Sieg über die Nestorianer und wird diesem Kontext entsprechend auch nicht Gott gesungen, sondern der Gottesmutter. Ihr gebühre das Lied des Exodus, das Mirjam, die Kirche, gemeinsam mit dem spirituellen Israel singe. *Dass* die Christinnen das geistige Israel sind, steht gar nicht zur Diskussion. Diese Übertragung wird bereits stillschweigend vorausgesetzt und braucht nicht mehr erklärt oder gerechtfertigt zu werden. Interessant ist auch, dass eindeutig männliche Personen, wie der Pharao, mit der Seite des Bösen identifiziert werden, während die christliche Seite hier ausschließlich durch weibliche Personen, wie Maria, Mirjam und die Israelitinnen repräsentiert wird.

2.3.6 Mirjams Pauke

Wenn das Siegeslied allegorisch gedeutet wird, so steht immer wieder die Pauke Mirjams im Vordergrund. Dieses Instrument wird auch in den Psalmen erwähnt, daher findet sich der Hinweis auf Mirjams Pauke auch in Psalmenkommentaren. Hintergrund für die folgenden Deutungen ist wohl die zweite Bedeutung von *τύπανον* als Folterinstrument. Als solches wird es in der Septuaginta in 2 Makk 6,19.28 im Kontext des Martyriums Eleasars erwähnt.¹²⁶ Dieser Text wird allerdings in den entsprechenden Auslegungen nicht angesprochen oder zitiert.

Origenes

Origenes bringt das *τύπανον* mit der Abtötung des „Fleisches“, d. h. des Irdischen in Verbindung. Der folgende Text ist die Fortsetzung des oben zitierten Abschnittes aus den Exodushomilien.¹²⁷ Um den Zusammenhang besser zu verdeutlichen, soll der Abschnitt noch einmal, nun aber mit seiner Fortsetzung wiedergegeben werden:

In den Heiligen Schriften lesen wir, dass viele Lieder gemacht wurden, von denen allen dennoch dieses das erste Lied ist, das das Volk Gottes nach dem Untergang der Ägypter und des Pharao und nach dem Sieg sang. Es ist freilich Brauch der Heiligen, sobald der Feind besiegt wird, Gott einen Hymnus des Dankes darzubringen, obwohl sie wissen, dass der Sieg nicht durch ihre Tugend, sondern durch die Gnade Gottes geschehen ist. Sie nehmen dennoch, wenn sie den Hymnus singen, auch die Pauken in ihre Hände, so wie von Mirjam, der Schwester Moses und Aarons berichtet wird. Wenn du also das Rote Meer durchquert hast, wenn du die Ägypter untergehen sahst und den Pharao ausgelöscht und gestürzt in den tiefen Abgrund, kannst du Gott einen Hymnus singen, du kannst eine Stimme der Freude aussprechen und sagen: ‚Lasst uns dem Herrn singen, denn ruhmvoll wurde er gerühmt; Pferd und

¹²⁶ Dabei handelt es sich um ein Gerät, das die Delinquenten zu Tode prügelt.

¹²⁷ Siehe S. 77.

Reiter warf er ins Meer‘. Besser aber und würdiger wirst du dieses sagen, wenn du eine Pauke in deiner Hand hast, das heißt, wenn ‚du dein Fleisch gekreuzigt hast mit den Fehlern und Begierden‘ (Gal 5,24) und wenn ‚du deine irdischen Glieder abgetötet hast‘ (Kol 3,5). Dennoch lasst uns sehen, was sie/er sagt: ‚Lasst uns dem Herrn singen, denn ruhmvoll wurde er gerühmt‘.¹²⁸

Anschließend folgt eine Auslegung des Liedes aus christlicher Perspektive. Das Loblied Gottes aus Freude über die Rettung wird für Origenes vervollkommnet, wenn es vom τύμπανον begleitet ist. Für die griechischen Hörerinnen und Hörer war der Doppelsinn des Wortes klar. Ob man nun die Trommel schlägt oder mit einem Folterinstrument prügelt, was damit getroffen werden soll, sind die irdischen Sünden und Begierden. Dafür kann sich Origenes auf den Galater- und den Kolosserbrief berufen, die ihm die Worte in den Mund legen. Die Bemerkung fällt hier fast nebenbei in der Auslegung des Liedes und bringt einen zusätzlichen Aspekt zum zentralen Thema des Siegesliedes und des Gotteslobes angesichts der Rettung am Roten Meer bzw. der Rettung durch die Taufe ein. Ex 15 wird also von Origenes unbeschadet seines ursprünglichen Sinnes auf sein christliches Publikum hin interpretiert. Von der Ambivalenz des griechischen Wortes für das Instrument Mirjams her öffnet sich dem Interpreten die Tür zu neutestamentlichen Textstellen, die seine Deutung des τύμπανον als Instrument zur Abtötung des Fleisches unterstützen.

Didymus

Es ist nicht unwahrscheinlich, dass Didymus der Blinde, der ebenfalls in Alexandrien lebte, diese Auslegung des Origenes kannte. Er kommt im Zuge der Erklärung des Propheten Sacharja darauf zu sprechen. Sach 6,12–15 LXX enthält einen (im MT nicht vorhandenen) Hinweis auf den Gesang von Psalmen im Tempel. In diesem Kontext weist Didymus auf verschiedene Musikinstrumente, insbesondere das τύμπανον hin.

Die Pauken, die eben erklärt wurden, benutzten nach dem Auszug aus Ägypten und der Durchquerung des Roten Meeres die hebräischen Frauen, welche die Prophetin Mirjam anführte, die Schwester Moses und Aarons. Sie nahmen ihre Pauken in die Hand; gemeinsam mit der Chorleiterin (τη χοροδιδασκάλω) sangen sie ein Siegeslied und sagten: ‚Lasst uns dem Herrn singen, denn ruhmvoll wurde er gerühmt: Pferd und Reiter warf er ins Meer‘, und so weiter bis zum Ende des Liedes. Denn es ist wohl nicht überzeugend zu glauben, dass eine solche Menge von Pauken an diesem völlig öden Ort vorrätig gewesen wäre für solche Zehntausende von Frauen. Aber es ist absolut möglich, dass Pauken gemäß allegorischer Rede-weise gefunden wurden für die (Frauen), die sich schon mehrere Jahre gottesfürchtig einüb-

¹²⁸ Origenes, Exodushomilien VI,1 (SC 321, 170,1–20).

ten und die vor allem zu spirituellem Tanz angespornt waren durch den Anblick der wunderbaren Ereignisse, die geschahen, um den Auszug aus Ägypten zu ermöglichen.¹²⁹

Anschließend geht es um andere Instrumente, wie Harfe und Zither, die die Kräfte der Seele und der Sinne bezeichnen. Didymus sagt nur, *dass* die Pauken allegorisch zu verstehen sind, weil für ihn der historische Sinn faktisch unmöglich erscheint. Der Gedanke, mitten in der Wüste nach dem Durchzug durchs Meer wären so viele Pauken aufzutreiben gewesen, ist Anlass für die Ablehnung einer Interpretation nach dem Literalsinn. Interessanterweise findet sich dieser Hinweis ausschließlich bei Didymus. Die unglaubliche Menge von „Zehntausenden von Frauen“ entspricht dem wunderbaren Bild des Exodus, das die biblischen Texte zeichnen. Die großartigen Ereignisse in Ägypten, die dem Exodus vorausgehen, sind nach Didymus Ansporn zur Gottesfurcht der Frauen, die sich über die Jahre in der Wüste hin vertieft hat, und speziell zu geistigem Tanz führt. Didymus hebt Gesang und Tanz auf die spirituelle Ebene, führt aber nicht genauer aus, was konkret die Pauken bedeuten. Dennoch darf angenommen werden, dass sich Didymus die singenden und tanzenden Frauen als einen jungfräulichen Chor vorstellt.

Zeno

Zeno verbindet eine typologische Deutung Mirjams als Kirche mit dem Symbol der Pauke. Die Pauke ist bei ihm nicht Zeichen der Askese, sondern offensichtlich der Buße, eine Interpretation, die keine Nachfolger findet.

Maria, die mit den Frauen die Pauke schlägt, war das Vorbild der Kirche. Diese singt mit allen Kirchen, die sie geboren hat, den Hymnus und schlägt die wahre Pauke der Brust, sie führt das christliche Volk nicht in die Wüste, sondern zum Himmel.¹³⁰

Hieronymus

Didymus' Schüler Hieronymus ist in dieser Hinsicht deutlicher. Seine Interpretation findet sich im Traktat über Psalm 68 (67 LXX).

„Voraus gingen die Anführer zusammen mit den Psalmen Singenden.“¹³¹ Die Apostel selbst gingen voraus, und es folgten die, die durch sie zum Glauben kamen: oder doch die Gemeinden. Deshalb aber (heißt es) ‚der Pauke spielenden‘ (*tympanistriarum*), weil ja deren Körper der Sünde gestorben ist. Auch Mirjam, die Schwester Moses und Aarons nahm im

¹²⁹ Didymus der Blinde, Sacharjakommentar II,82f (SC 84,466,24–468,10). Mit letzterem sind die Zeichen der Plagen in Ägypten gemeint.

¹³⁰ Zeno von Verona, Tractatus II, 54 De Exodo 1. In die Paschae (PL 11, 510B). Mose und Aaron werden übrigens über das Priestertum, das ihnen beiden zugeschrieben wird, auf die zwei Testamente gedeutet.

¹³¹ Ps 67,26 lautet in der Vulgata, die hier verwendet wird: *Praevenerunt principes coniuncti psallentibus in medio iuvenularum tympanistriarum.*

(Buch) Exodus die Pauke, ging den Psalmen Singenden voran und sagte: ‚Lasst uns dem Herrn singen, denn ruhmvoll wurde er geehrt.‘¹³²

Der Psalmvers wird christlich gedeutet. Die Apostel und die Gläubigen singen Psalmen. Die Bedeutung der Pauke wird kurz und bündig geklärt. Der Körper der Christen ist tot für die Sünde. Diese Selbstverständlichkeit christlichen Glaubens wird weder näher erläutert noch durch neutestamentliche Texte untermauert, wie bei Origenes. Das entspräche auch nicht dem Stil der auch sonst recht konzisen Auslegung des Psalms. Wiederum wird bei der Erwähnung der Pauke auch Mirjam als Beispiel herangezogen. Nur bleibt der Zusammenhang in der Kürze völlig offen. Mirjam erscheint nur als ein Exempel für das Spielen der Pauke, das Singen der Psalmen und das Gotteslob. Inwieweit sie mit der Aussage des Psalms in Verbindung steht oder, was noch näher läge, mit dem Tod für die Sünde, wird nicht ausgeführt. Ob der Gedanke der Jungfräulichkeit Mirjams Hieronymus bekannt war, ist nicht mit Sicherheit zu sagen, kann jedoch angenommen werden. Zweifellos steht diese Auslegung im Zusammenhang mit Hieronymus' asketischer Belehrung. Sicherlich wird für ihn auch, schon von Paulus her, die Verbindung von Schilfmeer und Taufe geläufig gewesen sein. Von daher lässt sich auch leicht der Zusammenhang mit dem Tod für die Sünde herstellen. Diese Aufgabe aber bleibt dem Leser, der Leserin überlassen.

Ambrosius

Ambrosius von Mailand erwähnt Mirjams Pauke in der *Exhortatio virginitatis*. Auch er zitiert Kol 3,5.

Nehmt also auch ihr, wie Mirjam, die Schwester Moses und Aarons, sie genommen hat, die Pauke in eure Hände. Geht hinaus und sagt: ‚Lasst uns dem Herrn singen: denn ruhmvoll wurde er geehrt, Pferd und Reiter warf er ins Meer.‘ ‚Tötet eure Glieder‘ auf die Weise der Pauke.¹³³

Auch der anonym überlieferte *Dialogus cum Iudaeis* (6. Jh.) deutet die Pauke auf ein „Absterben der Glieder“ und verbindet diesen Gedanken mit der Jungfräulichkeit Mirjams als Vorausbild der Jungfräulichkeit Marias.¹³⁴

¹³² Hieronymus, Tractatus de Psalmo LXVII, 174–179 (CCL 78, 45f).

¹³³ Ambrosius, *Exhortatio virginitatis* 5,47 (Hg. v. Franco Gori; Tutte le opere di Sant-Ambrogio 14,2; Mailand/Rom, 1989) 236. Der folgende Abschnitt nennt noch einmal Mirjam als diejenige, die die Chöre (im Plural!) führt in *montem hereditatis*, ein Zitat aus Ex 15,17, dem Lied des Mose. Mirjam kommt damit eine wichtige Rolle im Heilsgeschehen zu.

¹³⁴ *Dialogus cum Iudaeis saeculi ut videtur sexti V* 193–200 (CCG 30, 39).

Gregor von Nyssa

Gregor von Nyssa (335/340–vor 400) verknüpft ebenfalls das Tympanum ausdrücklich und mit einer eingehenden Erklärung mit der Jungfräulichkeit. Er sieht in Mirjam Maria in typischer Weise abgebildet (προδιατυποῦσθαι). Die Pauke ist vollkommen trocken, ohne jede Feuchtigkeit. Ebenso ist die Jungfräulichkeit frei von dieser Feuchtigkeit, die das irdische Leben gibt. Wie das Tympanum ein toter Körper ist, so ist auch die Jungfräulichkeit eine Abtötung des Körpers.¹³⁵

Augustinus

Das sang Mose und die Söhne Israels, das die Prophetin Mirjam und die Töchter Israels mit ihr, das aber auch eben wir, ob Männer und Frauen, ob unser Geist und unser Fleisch. ‚Die nämlich Jesus Christus gehören, sagt der Apostel, kreuzigten ihr Fleisch mit den Leidenschaften und Begierden‘ (Gal 5,24). Das wird übereinstimmend so verstanden, dass es die Pauke bezeichnet, die Mirjam nimmt, damit sie mit diesem Lied zusammentöne. Man dehnt nämlich das Fleisch über das Holz, um eine Pauke herzustellen. Und aus dem Kreuz lernen sie, den süßen Ton der Gnade zu bekennen. Demütig sind wir also durch die Taufe gemacht worden in der Frömmigkeit der Gnade, und ausgelöscht wurde hier unser Hochmut, durch welchen der hochmütige Feind uns beherrschte, damit die, die sich schon rühmen, sich im Herrn rühmen (1 Kor 1,31): Lasst uns dem Herrn singen: denn ruhmvoll wurde er groß gemacht, Pferd und Reiter warf er ins Meer.¹³⁶

Die Pauke wird mit Hilfe von Gal 5,24 auf die Abtötung der Begierden hin gedeutet. Die Herstellung der Pauke aus einem Holzkörper, über den eine Tierhaut gespannt wird, interpretiert Augustinus auf das Kreuz. Mose und Mirjam singen jeweils mit der gleichgeschlechtlichen Gruppe der IsraelitInnen das Lied. Für Augustinus bedeutet das, dass dieses gleichermaßen von Männern wie Frauen gesungen wird. Eine andere mögliche Auslegung ist die allegorische Deutung auf Geist und Fleisch. Ob hier Mose den Geist verkörpert und Mirjam das Fleisch? Die Reihenfolge legt das nahe, Augustinus sagt es aber nicht ausdrücklich. Mirjams und Moses Lied wird zum Schluss dieses Abschnittes als das Lied der Getauften zitiert.

Johannes von Damaskus

Johannes von Damaskus drückt sich in dieser Hinsicht konkreter aus. In der Homilie über die Entschlafung Mariens taucht die Allegorie der Pauke Mirjams auf.

¹³⁵ Gregor von Nyssa, De virginitate 19,1–13 (SC 119, 485–489). Zum ganzen Zusammenhang besonders zur Jungfräulichkeit siehe unten S. 95ff, dort auch das Zitat des Textes.

¹³⁶ Aurelius Augustinus, Sermo CCCLXIII (PL 39, 1638).

Sie [Maria] ist uns Mittlerin alles Guten geworden. In ihr ist Gott Mensch geworden, und Gott ist der Mensch geworden. Aber was ist wunderbarer als dieses? Was ist glücklicher als dieses? Ich bin schwindlig vor Furcht, ich scheue mich vor dem, was ich sage. Mit der Prophetin Mirjam/Maria, o junge Seelen, lasst uns mit den Pauken einen Chor bilden und ‚die irdischen Glieder‘ (Kol 3,5) töten. Denn das ist die mystische Pauke (τὸ μυστικὸν τύμπανον). Wir werden mit dem Geschrei der Seelen das Kriegsgeschrei über der Lade Gottes, des Herrn, erheben und die Mauern Jerichos werden fallen, ich meine die feindseligen Festungen der entgegengesetzten Mächte.¹³⁷

Johannes zitiert wie Origenes Kol 3,5. Die Pauken bezeichnen das Abtöten der ‚irdischen Glieder‘. Die Interpretation steht von Beginn an im Kontext der Menschwerdung Christi und der Erlösung. Die ‚Seelen‘ sind angeredet, und damit wird die Auslegung auf eine spirituelle Ebene gehoben. Die Pauke Mirjams steht hier in engerem Zusammenhang mit dem Abtöten des Körpers als bei Hieronymus, auch wenn die Aufforderung an die Seelen ergeht. Allerdings legt sich der Gedanke nahe, auch Mirjam habe ihren irdischen Körper besiegt. Damit liegt auch hier die Vorstellung von Mirjams Jungfräulichkeit nahe. Die Deutung des Falls von Jericho und der nachfolgende Rekurs auf David im Kontext der Ladeerzählung weisen in dieselbe Richtung, den geistigen Sieg über das Irdische.

Theodor von Mopsuestia

Die Pauke kann aber auch nach dem Literalsinn verstanden werden, ohne sie allegorisch zu deuten. Theodor von Mopsuestia (ca. 350–428), bekannt für seine Bevorzugung des Literalsinns, erwähnt Mirjam und die Frauen, die Pauke spielen, im Zusammenhang mit Ps 68,26 (... *in medio iuvenum tympanistriarum*).

Mit den singenden Männern waren auch junge Frauen, die die Pauke schlugen. ‚Die Prophetin Mirjam ‘, sagt sie [die Schrift], ‚die Schwester Aarons, nahm die Pauke in ihre Hände und alle Frauen zogen hinter ihr mit Pauken und Reigen hinaus.‘¹³⁸

Anlässlich desselben Textes wie bei Didymus ergibt sich aufgrund der anderen zugrunde liegenden exegetischen Methode eine andere Auslegung desselben Details. Theodor lässt den Wortsinn ganz nüchtern für sich selbst sprechen. Die feminine Form *tympanistriarum* in Ps 68,26 lässt ihn an das Mirjamlied denken, das er hier als Erklärung anfügt. So wie dort Mirjam mit den Frauen die Pauke spielt und tanzt, so ist es auch für Ps 68 anzunehmen.

¹³⁷ Johannes von Damaskus, *Homiliae in dormitionem Sanctae Virginis Mariae* II,16 (SC 80, 164).

¹³⁸ Theodor von Mopsuestia, *Expositionis in Psalmos Iuliano Aeclanensi interprete in latinum versae quae supersint* (CCL 88A, 249).

Alles in allem überwiegt bezüglich der Deutung der Pauke die allegorische Interpretation. Obwohl es nie ausdrücklich reflektiert wird, scheint die Ursache dafür die Doppeldeutigkeit des griechischen Ausdrucks τύμπανον zu sein. Von da aus wird die Verbindung zur neutestamentlichen Theologie und zur christlichen Askese gezogen. Anzunehmen ist, dass auch die Märtyrererzählung von 2 Makk 6 im Hintergrund steht und diese Auslegung beeinflusst oder sogar angeregt hat.

Das Siegeslied Mirjams am Schilfmeer ist ein bekanntes Canticum, das mit anderen Liedern, besonders Psalmen, in Zusammenhang gesehen wird. Die Thematik der Rettung und des Sieges über die finsternen Mächte ermöglicht eine Deutung auf Taufe und christliches Leben, die schon von Paulus in 1 Kor 10,2 vorgezeichnet wird. Die allegorische Interpretation der Pauke führt diesen Aspekt weiter und stellt ebenfalls schon eine Verbindung zum Neuen Testament und zum christlichen Leben her.

Mirjam ist eine Prophetin, sie ist die Schwester Moses, seltener wird auch Aaron genannt. Einige Texte betonen ihre genderspezifische Funktion als Anführerin der Frauen, die sie neben Mose ausübt, der den Männern bzw. dem Volk vorsteht. Wenngleich es damit zu einer Gegenüberstellung männlich – weiblich kommt, wird Mirjams Geschlecht nirgends diskriminierend angesprochen. Gerade in den Auslegungen dieses Textes wird ihre Rolle wertschätzend erwähnt und interpretiert. Sie wird als diejenige hervorgehoben, die das erste Siegeslied und Loblied Gottes in der Bibel gesungen hat. Schon hier deutet sich der Bezug zur Taufe an, die einen Exodus aus Tod und Sünde bedeutet und auch das Thema Reinheit mit einschließt. Damit liegt auch die Frage nach der körperlichen Unversehrtheit, zugespitzt auf die Jungfräulichkeit, nicht fern.

2.3.7 Die Jungfräulichkeit Mirjams

Mirjam wird in den alttestamentlichen Texten nicht als Jungfrau dargestellt. Allerdings fehlen Hinweise auf Ehemann oder Kinder. Diese Tatsache ist im biblischen Kontext ungewöhnlich, da Frauen in den meisten Fällen als „Frau des ...“, bestenfalls als „Tochter des ...“ eingeführt werden. Mirjam wird, wie schon deutlich wurde, als Schwester von Mose und Aaron bezeichnet. Die Namen ihrer Eltern – beider! – werden in der Genealogie in Num 26,59 und der Name des Vaters in 5,29 genannt.¹³⁹ Aus der Tatsache, dass nirgends ein Mann Mirjams oder Kinder erwähnt werden, schließen die Kirchenväter auf ihre Jungfräulichkeit. Wenn Mirjam als Anführerin eines Chores von (Jung)frauen gedacht wird, wie er im griechischen Kult vielerorts üblich war, erscheint diese Vorstellung naheliegend. Die Namensgleichheit mit der jungfräulichen Gottesmutter Maria verstärkt diese Deutung noch. Aber auch die

¹³⁹ Ex 6,20 und 1 Chr 23,13 führen nur die Söhne Amrams an, Mose und Aaron.

Pauke als Zeichen der Abtötung des Leibes ist mit dem Motiv der Jungfräulichkeit verbunden. Mirjam als Beispiel und Vorbild der Jungfräulichkeit wird dabei vor allem in verschiedenen Abhandlungen eingeführt, die sich explizit mit diesem Thema beschäftigen. Der wichtigste Autor in diesem Zusammenhang ist Ambrosius, der Mirjams Jungfräulichkeit immer wieder anspricht.

Ambrosius

Die Heilige Schrift hob viele Frauen ins Licht, dennoch gab sie das Siegeszeichen des allgemeinen Heils nur den Jungfrauen. Im Alten Testament führte eine Jungfrau das durch Land und Meer eingeschlossene Volk der Hebräer zu Fuß durchs Meer, im Evangelium brachte eine Jungfrau den Urheber der Welt und Erlöser hervor.¹⁴⁰

Ambrosius anerkennt die Bedeutung der Frauen in der Bibel und hebt entsprechend seinem Anliegen die Jungfrauen besonders hervor. Unter diesen ist auch Mirjam, die er nicht namentlich nennt, die aber aufgrund der geschilderten Ereignisse deutlich zu erkennen ist. Ihr wird Maria zur Seite gestellt. Die beiden erwähnten Geschehnisse setzt Ambrosius nicht weiter miteinander in Beziehung. Sie charakterisieren die Rolle der beiden Frauen im Heilsgeschehen. Dennoch werden durch die Zusammenstellung auch die Ereignisse in gewisser Weise in Parallele gesehen. Die Geburt Christi wird mit dem Exodus aus Ägypten verglichen. Mirjam ist hier nicht die singende und tanzende Prophetin, sondern diejenige, die das Volk durchs Meer führt. Mose wird nicht einmal erwähnt – Ambrosius konzentriert sich hier ja auf die heilsgeschichtliche Rolle der Jungfrauen. Mirjams Bedeutung wird damit gegenüber dem Bibeltext vergrößert: als Anführerin beim Durchzug durch das Wasser. Die Jungfrau Mirjam wird damit in Analogie zur Jungfrau Maria gesehen.

Ambrosius kommt im selben Text noch zweimal auf das Beispiel Mirjams zu sprechen. In Abschnitt 47 steht die Pauke für die Jungfräulichkeit, konkret die Abtötung der Glieder entsprechend Kol 3,5, ein bereits traditionelles Thema. Im Zusammenhang mit dem Beispiel der armen Witwe, die zwei Münzen in den Opferkasten wirft,¹⁴¹ beschreibt Ambrosius die Vollkommenheit der Jungfräulichkeit.

Weil sie also nach dem Alten Testament die Jungfräulichkeit Mirjams, der (Schwester) Aarons, und nach dem Neuen die Unversehrtheit der heiligen Maria, der Mutter des Herrn, im Eifer für ihre Nachkommenschaft nachahmte, wird sie die Belohnung des Glaubens im göttlichen Gericht erlangen, weil sie nichts für sich bewahrte zum Unterhalt in dieser Welt,

¹⁴⁰ Ambrosius, *Exhortatio virginitatis* 5,28 (Gori, 218–220).

¹⁴¹ Mk 12,42–44; Lk 21,2–4.

sondern das ganze Geschenk der gottesfürchtigen Nachkommenschaft für den Herrn aufwendete.¹⁴²

Gori weist darauf hin, dass die zwei Münzen für die beiden Testamente stehen. In diesem Sinne wird auch auf den barmherzigen Samariter hingewiesen, der dem Wirten der Herberge zwei Münzen für die Pflege des Überfallenen gibt. Im konkreten Zusammenhang mit Mirjam und Maria werden die beiden Münzen für Ambrosius Symbol für die vollkommene Enthaltbarkeit, die im Alten wie im Neuen Testament gelebt wird.¹⁴³

Ein weiteres Zeugnis des Ambrosius für die Jungfräulichkeit Mirjams, das inhaltlich dem ersten oben genannten Text entspricht, bietet *De institutione virginis*.

Warum reihe ich allerdings jenes an, dass durch deine göttliche Gabe eine Jungfrau, Mirjam, mit den Heiligen Mose und Aaron das Heer der Hebräer zu Fuß durch die Flut führte? Ich verlasse die alten (Beispiele), ich suche nicht die gewöhnlichen: genug ist dieser Ehrentitel für die Familie von Jungfrauen.¹⁴⁴

Mit dieser jungfräulichen Familie sind die Christen gemeint. Ambrosius meint, das Beispiel der Jungfrau und Gottesmutter Maria sei ausreichend. An anderen Stellen führt er auch pagane Exempel an.¹⁴⁵ Wiederum schreibt Ambrosius hier Mirjam die Führung des Volkes Israel durch das Meer zu. Im Unterschied zum ersten Text werden auch (die heiligen!) Mose und Aaron angeführt, die Seite an Seite mit Mirjam diese Aufgabe erfüllt haben. Die biblische Erzählung erwähnt Mirjam nur nach dem Durchzug durch das Meer als Vorsängerin, Tänzerin und Leiterin des Chores. Ambrosius aber verbindet mit dieser Jungfrau das Rettungsgeschehen, so wie das neutestamentliche Heilsereignis mit Maria verknüpft ist. Der Schrifttext wird entsprechend der Intention des Auslegers interpretiert. Ambrosius ist hier auch nicht primär als Exeget tätig, sondern sein Thema ist die *virginitas*. Diesem wird die Bibelauslegung angepasst, die Leerstellen von Ex 14–15 werden in der Auslegung gefüllt. Allerdings könnte sich Ambrosius dabei auf Mi 6,4 stützen, wo die drei Geschwister nebeneinander als Führungspersönlichkeiten des Auszugs genannt werden. Vielleicht beeinflusst diese Aussage, bewusst oder unbewusst, sein Bild von Mirjam.

Im Kontext der Jungfräulichkeit der Gottesmutter Maria spricht Ambrosius an zwei weiteren Stellen von Mirjam.

¹⁴² Ambrosius, *Exhortatio virginitatis* 5,93 (Gori, 270).

¹⁴³ Vgl. Ambrosius, *Exhortatio virginitatis* (Gori, 271, Anm. 166) mit entsprechenden Belegen zum Verständnis der beiden Münzen.

¹⁴⁴ Ambrosius, *De institutione virginis* 106 (Gori, 186). Wie Gori anmerkt, beschränkt sich Ambrosius hier auf das Beispiel Marias bzw. Mirjams, wogegen er anderenorts auch pagane Vorbilder für Jungfräulichkeit nennt.

¹⁴⁵ Vgl. Ambrosius, *De institutione virginis* (Gori, 187, Anm. 209).

Was aber soll ich über die andere Maria/Mirjam, die (Schwester) des Mose, sagen, die als Anführerin der weiblichen Schar voll Vertrauen zu Fuß die Fluten durchquerte? In dieser Gabe war aber auch die verehrungswürdige Thekla für die Löwen, sodass die hungrigen Bestien das heilige Fasten zu den Füßen ihrer zu Boden geworfenen Beute hintrugen und die Jungfrau weder durch einen unverschämten Blick noch durch eine raue Krallen verletzen, weil selbst durch den Anblick der Jungfräulichkeit die Heiligkeit verletzt wird.¹⁴⁶

Neben der mit der Gottesmutter namensgleichen Mirjam wird ein weiteres Beispiel, nun einer beispielhaften christlichen Jungfrau, der damals sehr verehrten Thekla, angeführt. Angesichts dieser Jungfrau fasten sogar die Löwen! Über Mirjam wird kurz gesprochen, Ambrosius setzt die biblische Erzählung und ihre Deutung offensichtlich als hinlänglich bekannt voraus. Das Motiv der Führung durch das Meer findet sich auch in diesem Text wieder.

In Brief 15 wird ein weiteres Mal diese Rolle Mirjams mit der Position Marias im Neuen Testament in Parallele gesetzt.

Daher führte im Alten Testament eine Jungfrau das Heer der Hebräer durchs Meer, im Neuen Testament wurde eine Jungfrau als Palast des himmlischen Königs zum Heil erwählt.¹⁴⁷

So greift Ambrosius, wenn er über die Jungfräulichkeit schreibt, immer wieder auf das alttestamentliche Vorbild Mirjams zurück, die den gleichen Namen trägt wie die bedeutendste Jungfrau, Maria. Die Rettung am Schilfmeer, genauer die Führung durch das Meer ist Mirjams Rolle in der Heilsgeschichte, die in Parallele zur Erwählung Marias dargestellt wird. Die Jungfräulichkeit ist göttliche Gabe, die die Jungfrauen aus allen anderen Frauen heraushebt.

In *De virginibus* kommt er zweimal auf Mirjam zurück. Zunächst wird sie zusammen mit Elija als Beispiel der Enthaltbarkeit angeführt.

12. Jemand wird sagen: Aber auch über Elija erfährt man, daß er durch keine Begierden nach körperlicher Vereinigung verwirrt war. ... Auch Mirjam nahm die Pauke und führte die Chortänze in jungfräulicher Keuschheit an (vgl. Ex 15,20). Bedenkt aber, wessen Gestalt sie damals verkörperte. Nicht die der Kirche, die, als Jungfrau, unbefleckten Geistes, die frommen Volksscharen vereinigte, damit sie göttliche Lieder sängen? Denn wir lesen, daß Jungfrauen sogar im Jerusalemer Tempel eingesetzt waren (vgl. Ex 38,8; 1Sam 2,22).¹⁴⁸

Elija und Mirjam sind hier die beiden vorbildhaften alttestamentlichen jungfräulichen Menschen. Auch die Pauke als Symbol der Enthaltbarkeit

¹⁴⁶ Ambrosius, Epistula extra collectionem 14. Vercellensi ecclesiae et his qui invocant nomen domini nostri Iesu 34 (CSEL 82,3, 252f).

¹⁴⁷ Ambrosius, Epistula extra collectionem 15. Domino dilectissimo fratri Siricio 7,82–85 (CSEL 82,3, 307).

¹⁴⁸ Ambrosius, De virginibus 1,3,12 (FC 81, 119–121). Die Anmerkungen wurden weggelassen.

wird genannt. Zusätzlich identifiziert Ambrosius Mirjam mit der Kirche, die geistig jungfräulich lebt. Der Hinweis auf die Jungfrauen im Tempel von Jerusalem findet sich nur hier. Der hebräische Text von Ex 38,8 verwendet ein feminines Partizip, um die dort aktiven Frauen zu beschreiben (הַצַּבֹּאוֹת), die Vulgata spricht von den *specula mulierum*. Von Jungfrauen ist in beiden Texten, ebenso wenig in der Septuaginta (αἱ ...), die Rede. Ambrosius stellt sich Frauen, die am Tempel Dienst tun, als Jungfrauen vor.¹⁴⁹

Noch einmal spricht Ambrosius von Mirjam im Zusammenhang der endzeitlichen Freude im Himmel.

Dann wird auch Mirjam die Pauke nehmen und die Chöre der Jungfrauen herbeirufen (vgl. Ex 15,20), die dem Herrn singen, weil sie unberührt von weltlichen Wogen durch das Meer der Welt hindurchgezogen sind (vgl. Ex 14,21f). Dann wird eine jede jubeln und sagen ...¹⁵⁰

Die Jungfräulichkeit wird hier mit einer allegorischen Deutung des Durchzugs durch das Meer verknüpft. Mirjam erscheint als die eschatologische Chorleiterin der Jungfrauen. Dass Mirjam keine Christin war, wird nicht thematisiert. Sie führt ein gleichsam christliches Leben schon vor Christus, ähnlich wie andere alttestamentliche Gestalten.

Da nur Ambrosius in diesem Text und Gregor von Nyssa in dem folgenden von einem oder mehreren „Chören von Jungfrauen“ sprechen, wurde angenommen, dass Ambrosius, der die Abhandlung etwa 376/377 schrieb, auf das Vorbild Gregors, dessen Text 370/371 entstanden sein dürfte, zurückgegriffen hat.¹⁵¹ Denkbar wäre ein solcher Einfluss durchaus, zwingend ist das Argument nicht.

Gregor von Nyssa

Ambrosius' Zeitgenosse Gregor von Nyssa widmet Mirjams Vollkommenheit einen längeren Abschnitt seiner Abhandlung *De virginitate*. Sogleich wird auf die Pauke Bezug genommen. Gregor argumentiert explizit für die Jungfräulichkeit Mirjams und erwähnt auch Zweifel an dieser Deutung.

Vielleicht deutet das Wort durch die Pauke, wie es scheint, die Jungfräulichkeit an, die Mirjam als erste erfolgreich praktiziert hat (κατορθωθείσαν), durch die, meine ich, auch die Gottesgebälerin Maria im Voraus abgebildet ist (προδιατυπούσθαι). Denn so wie die Pauke ein widerhallendes Geräusch von sich gibt, fern von jeglicher Feuchtigkeit und extrem trocken, so wird auch die Jungfräulichkeit leuchtend und berühmt, weil sie von der zum Leben

¹⁴⁹ Vgl. zu diesen Frauen in der hebräischen Bibel Fischer, Gotteskünderinnen, 95–108.

¹⁵⁰ Ambrosius, *De virginibus* 2,2,17 (FC 81, 231). Daran schließen mehrere Psalmzitate an.

¹⁵¹ Vgl. Doignon, *Miryam*, 73. Dückers greift die Überlegung auf und betont gegenüber Gori, der Athanasius als Vorbild für Ambrosius sieht, die Auffälligkeit der Übereinstimmung an dieser Stelle (FC 81, 230, Anm. 318).

gehörigen Feuchtigkeit dieses (irdischen) Lebens nichts in sich aufnimmt. Wenn also die Pauke, die Mirjam in die Hand nahm, ein toter Körper ist, die Abtötung des Körpers aber die Jungfräulichkeit ist, ist vielleicht die Wahrscheinlichkeit nicht weit entfernt, dass die Prophetin eine Jungfrau war. Aber das ist (eine Sache) von Mutmaßungen und Annahmen, nicht von klarer Beweisführung, so wie wir an der Annahme festhielten, dass die Prophetin Mirjam den Chor der Jungfrauen anführte, wenn auch viele von denen, die sich damit beschäftigten, deutlich aufzeigten, dass sie unverheiratet war, weil nirgends in der Geschichte Heirat und Geburt von Kindern von ihr erwähnt werden. Sicherlich wäre sie nicht nach ihrem Bruder Aaron, sondern nach ihrem Mann benannt und bekannt, wenn sie einen hätte, denn als Haupt der Frau wird nicht der Bruder, sondern der Mann bezeichnet (vgl. 1 Kor 11,3; Eph 5,23).¹⁵²

Erneut wird das Tympanum als Zeichen der Askese eingeführt, hier aber explizit mit Jungfräulichkeit verbunden. Aus dem inhaltlichen Vergleich des Instruments mit der Jungfräulichkeit schließt Gregor mit gewissen Zweifeln auf die Jungfräulichkeit Mirjams. Das Fehlen von Feuchtigkeit, die für die Fruchtbarkeit als notwendig angesehen wurde und als typisch weiblich galt, deutet auf die sexuelle Enthaltsamkeit. Gregor verweist auf Vorgänger, die sich mit dem Problem befassten und klar aufgewiesen hätten, dass Mirjam nicht verheiratet gewesen sei. Wer diese Exegeten sind, ist heute nicht mehr feststellbar. Nach dem Herausgeber der Textedition in den „Sources chrétiennes“, Michel Aubineau, schreibt Josephus Mirjam einen Ehemann zu, eine Überlieferung, die in der christlichen Tradition bei Ephrem dem Syrer, und Ischodad von Merv ein Echo finde.¹⁵³ Gregor betont, dass Mirjam nach ihrem Bruder bezeichnet und bekannt ist, obwohl der (Ehe)Mann „Haupt der Frau“ ist. Er bleibt trotz der angedeuteten Zweifel dabei, Mirjam Jungfräulichkeit zuzuschreiben. Er beruft sich für seine weitere Interpretation dezidiert auf den spirituellen Schriftsinn. Jungfräulichkeit und Fruchtbarkeit werden auf geistiger Ebene gewürdigt.

Und in der Tat, wenn denen, bei welchen die Fortpflanzung als Teil des Segens erstrebt wurde und rechtmäßig war, das Charisma der Jungfräulichkeit wertvoll erschien, begrüßen wir diesen Eifer auf weit überlegene Weise, die wir die göttlichen Worte nicht nach dem Fleisch, sondern geistig vernehmen. Denn durch die göttlichen Worte wurde offenbart, warum die Schwangerschaft und das Gebären gut sind, und welche Gestalt der Fruchtbarkeit bei den Heiligen Gottes erstrebt wird. Der Prophet Jesaja nämlich und der göttliche Apostel haben deutlich und klar dieses angezeigt, der eine freilich, indem er sagte: ‚Von deiner Furcht, Herr, empfangen wir im Leib‘ (Jes 26,17–18), der andere aber, der sich rühmte, dass

¹⁵² Gregor von Nyssa, *De virginitate* 19,1–20 (SC 119, 486–488).

¹⁵³ Gregor von Nyssa, *De virginitate* 19 (SC 119, 489) Anm. 4. Josephus spricht in den *Antiquitates Judaicae* III,6,1 (105) von einem „Sohn Mariammes, der Schwester des Anführers“ (Flavius Josephus, *Antiquitates Judaicae*, lib. I – III [Hg.v. Nodet, Étienne; Paris, 1992] 164.).

er von allen der Fruchtbaren war, wie er mit ganzen Städten und Völkern schwanger war und nicht nur die Korinther und die Galater durch seine eigenen Schmerzen ans Licht brachte (vgl. Gal 4,19) und im Herrn formte, sondern auch die ganze Welt mit den eigenen Kindern ‚von Jerusalem in einem Umkreis bis nach Illyrien ausfüllte‘ (Röm 15,19), die ‚er zeugte in Christus durch das Evangelium‘ (1 Kor 4,15). So wird auch im Evangelium der Leib der heiligen Jungfrau glücklich gepriesen (vgl. Lk 11,27), der der unbefleckten Geburt gedient hat, weil weder die Geburt die Jungfräulichkeit zerstört hat, noch die Jungfräulichkeit eine solche Schwangerschaft verhindert hat. Denn wo ein ‚Geist des Heiles‘ geboren wurde, wie Jesaja sagt (Jes 26,18), ist ‚der Wille des Fleisches‘ (vgl. Joh 1,13) unnütz.¹⁵⁴

Gregor spricht die positive Wertschätzung der Fruchtbarkeit in der Heiligen Schrift an. Er verbindet diese mit seinem überaus hohen Urteil über die Jungfräulichkeit, indem er auf eine spirituelle Auslegung zurückgreift. Diese ist für ‚uns‘, das heißt für die Christen, die angemessene. Schon Jesaja verwendet den Begriff ‚empfangen‘ in einem übertragenen Sinn, noch mehr der Apostel Paulus die Geburt. Mehrere Stellen aus seinen Briefen werden herangezogen, um die geistige Vaterschaft des Apostels gegenüber den Gemeinden zu belegen. Danach stellt Gregor wieder die Jungfrau schlechthin, Maria, in den Mittelpunkt, bei der Jungfräulichkeit und Mutterschaft einander nicht ausschließen. Gregor beendet die Argumentation mit der Feststellung, dass dort, wo der ‚Geist des Heiles‘ (Jes 26,18) die Elternschaft bewirkt, fleischlicher Wille unnütz ist. Fruchtbarkeit und Jungfräulichkeit sind demnach auf spiritueller Ebene kein Widerspruch, sondern bedingen einander. Damit ist der konkrete Kontext von Ex 15,20–21 schon längst verlassen. Mirjam dient als Beispiel, die Frage ihrer Jungfräulichkeit wird diskutiert, ist aber nicht primärer Gegenstand der Abhandlung. Gregor kommt anhand der Zweifel bezüglich Mirjams Jungfräulichkeit oder Mutterschaft auf die geistige Dimension beider zu sprechen und konzentriert sich dabei auf die Gottesmutter und Jungfrau Maria einerseits und prophetische und apostolische Zeugnisse andererseits, die ihm die Darstellung der spezifisch christlichen Sichtweise ermöglichen.

Chromatius

Chromatius von Aquileia (ca. 335/340–407/08) vergleicht die Jungfräulichkeit Marias mit der Mirjams im Kontext der Auslegung von Mt 1,24–25.

Fern sei es nämlich, dass geglaubt wird, dass nach dem Sakrament eines solchen Geheimnisses, nach der Geburt der Würde des Herrn die Jungfrau Maria einen Mann erkannt hätte, weil im Gesetz des Alten Testaments jene Prophetin Maria/Mirjam, die Schwester Moses oder Aarons, nach der Erscheinung himmlischer Zeichen, nach den Plagen in Ägypten, nach der Teilung des Roten Meeres, nach dem Glanz des Herrn, der voranging und in

¹⁵⁴ Gregor von Nyssa, *De virginitate* 19,23–45 (SC 119, 488–492).

der Säule von Feuer und Wolke gesehen wurde, keinen Mann kannte und Jungfrau blieb. So ist es nicht recht zu glauben, dass die evangelische Maria, die für Gott empfängliche Jungfrau, die den Gott des Glanzes nicht in einer Wolke anblickte, sondern würdig war, (ihn) im jungfräulichen Mutterschoß zu tragen, einen Mann erkannt hätte. Noah, würdig gemacht durch das Gespräch mit Gott, kündigte für sich die Enthaltung von jeder weiteren ehelichen Notwendigkeit an. Mose enthielt sich vom Dornbusch an, als er die Stimme Gottes gehört hatte, von der ehelichen Verbindung und ist es dann recht zu glauben, dass Josef, ein gerechter Mann, die heilige Maria nach der Geburt des Herrn erkannt hatte?¹⁵⁵

Mirjam ist wieder einmal aufgrund der Namensgleichheit mit Maria das erste Beispiel für die Jungfräulichkeit aus dem Alten Testament. Interessant ist aber die Nennung Noahs und Moses. Für die Enthaltensamkeit dieser beiden gibt es auf den ersten Blick keinen Hinweis im Bibeltext. Eine solche Haltung liefe auch der grundsätzlich positiven Einstellung des Alten Testaments zur Ehe und Fruchtbarkeit zuwider, aber auch dem Segen, der etwa in Gen 9,1.7 Noah und seinen Söhnen zugesprochen wird. Allerdings wurden die drei Söhne Noahs, von denen Gen 6–9 berichtet, alle vor der Flut geboren. Das kommt einem Exegeten, der aus christlicher Perspektive die Texte nach Beispielen für die Jungfräulichkeit sichtet, entgegen. Von Mose erzählt Ex 18,2, dass er Zippora zu ihrem Vater zurückgeschickt habe. Auch das kann der Interpret als Zeichen für Moses Enthaltensamkeit deuten, zumal die Zusammenhänge ohnehin schwierig zu erklären sind (vgl. Num 12,1, wo Mirjam und Aaron wegen der „kuschitischen Frau“ mit Mose reden). Aus christlicher Sicht erscheint die Jungfräulichkeit, nicht nur Marias, als Ideal. Sehr oft führt diese Abwertung von Ehe, Fortpflanzung und Sexualität zu einer Geringschätzung alttestamentlicher und jüdischer Wertigkeiten diesbezüglich. Das passiert hier nicht. Das Alte Testament abzulehnen, weil es das Jungfräulichkeitsideal nicht hochhalte, kommt Chromatius nicht in den Sinn. Im Gegenteil, er findet auch dort Hinweise für seine Einstellung. Das Alte Testament wird christlich gelesen. Der Preis dafür ist eine Umwertung der dort ausgedrückten Vorstellungen. Allerdings enthält der Text einzelne Hinweise, aber auch Leerstellen, die es Chromatius erlauben, seine Deutung herauszulesen. Der Gesamtduktus der Tora erlaubt diese Deutung auf Enthaltensamkeit nicht. Chromatius knüpft aber an Einzelaussagen und fehlende Aussagen an und verbindet sie mit dem Evangelientext, der aber hier auch nicht vollkommen eindeutig ist. Faktisch ist es eine theologische Deutung, die den neutestamentlichen Text interpretiert und anschließend an das Alte Testament herangetragen wird. Primär werden nicht Texte miteinander in Verbindung gebracht, sondern leitend ist eine bestimmte Vorstellung idealer christlicher Lebensführung. Das Alte Testament wird nicht im Licht des Neuen gedeutet, sondern das Neue wird ausgelegt und diese Auslegung wird zum Maßstab der

¹⁵⁵ Chromatius von Aquileia, Tractatus III in Matthaemum 1,24–25 (CCL 9A, 208).

Auslegung des Alten gemacht. Der Blick richtet sich nicht auf den Text des Pentateuch selbst, sondern auf die theologische Aussage, die vorausgesetzt wird. Diese wird aus einem biblischen Text entfaltet. Die anderen herangezogenen Bibelstellen dienen der Unterstützung der Argumentation und werden nicht als kritisches Korrektiv zugelassen. Allerdings ist der alttestamentliche Text offen für diese Interpretationen, da er Zweideutigkeiten und Leerstellen enthält, die aus der Sicht des christlichen Lesers, der christlichen Leserin derartige Deutungen ermöglichen.

Petrus Chrysologus

Petrus Chrysologus (vermutlich 380–451) nimmt die Motive von Siegeslied und Jungfräulichkeit auf, verbindet diese traditionell mit der Taufe, setzt aber mit der Thematik der Mütterlichkeit Marias ein. Im vorangehenden Abschnitt wird Josef in Ägypten im typologischen Zusammenhang mit Christus betrachtet. Paragraph 7 befasst sich mit Maria, Abschnitt 8 bringt beide zusammen als *sponsa* und *sponsus* im Hinblick auf Christus.

Maria wird Mutter genannt; und wann ist Maria nicht Mutter? ‚Die Ansammlungen der Wasser‘, sagt sie [die Schrift], ‚nannte er Meere (*maria*)‘ (Gen 1,10). Hat nicht diese das Volk, das aus Ägypten auszog, in einem Mutterschoß (*uno utero*) empfangen, damit eine himmlische Nachkommenschaft auftauchte, wiedergeboren zu einer neuen Schöpfung? Entsprechend jenem (Wort) des Apostels: ‚Die Väter sind im Meer getauft worden‘ (vgl. 1 Kor 10,1–2). Und damit Maria immer die ist, die im menschlichen Heil vorausgeht, ging diese selbst dem Volk, das die gebärende Flut ins Licht schickte, im göttlichen Lied voran: ‚Maria/Mirjam‘, sagt sie, ‚die Schwester Aarons, nahm die Pauke in ihre Hand und sagte: Lasst uns dem Herrn singen, denn ruhmvoll wurde er geehrt.‘ Dieser Name ist der wahre Name der Prophetie, dieser ist denen heilsam, die wiedergeboren werden, dieser bezeichnet die Jungfräulichkeit, dieser ist Zierde der Keuschheit, dieser ist Zeichen der Enthaltbarkeit, dieser ist ein Opfer für Gott, dieser ist die Tugend der Gastfreundschaft, dieser ist das Kollegium der Heiligkeit. Verdientermaßen (*merito*) also, durch das Verdienst Christi (*merito Christi*) ist dieser Name der mütterliche.¹⁵⁶

Diese Auslegung erwähnt Mirjam, die Schwester Aarons, spricht aber eigentlich nicht von ihr. Mirjam wird ganz als Maria gelesen. Außer der Bezeichnung als Aarons Schwester deutet nichts auf eine Unterscheidung hin. Petrus redet über die Gottesmutter Maria. Damit setzt dieser Absatz ein. Marias Mutterschaft umfasst die gesamte Heilsgeschichte. So stellt er zunächst eine Verbindung zur Schöpfung her, indem er Gen 1,10 zitiert. Das Meer, lateinisch *maria*, wird zum Bild der mütterlichen Maria. So lässt sich auch sofort der Zusammenhang mit der Rettung am Schilfmeer herstellen. Petrus

¹⁵⁶ Petrus Chrysologus, Sermo 146. De generatione Christi secundus 7 (CCL 24B, 905–906).

identifiziert Maria mit dem Meer, das Israel beim Auszug aus Ägypten aufnimmt und als „neue Schöpfung“, als Gerettete wieder freigibt. Das Meer ist der Mutterschoß, der zu dieser neuen Schöpfung gebiert. Diese Wiedergeburt weist einen Konnex zur Taufe auf. Petrus ist der einzige, der die paulinische Deutung des Schilfmeerereignisses in 1 Kor 10,1–2 nicht einfach im Hintergrund voraussetzt, sondern sie (in verkürzter Form) zitiert. Maria ist aber nicht nur die *unda genatrix*, sie steht auch in engster Verbindung mit der namensgleichen Schwester des Aaron, die ein Lied zum Lob Gottes nach dieser Rettung singt. Wie Maria allen Menschen bezüglich des Heils vorausgeht, so geht Mirjam den Israeliten mit ihrem Lobgesang voran. Die Pauke wird zwar erwähnt, spielt aber weiter keine Rolle. Der Name Marias/Mirjams wird nun vom Schilfmeerlied ausgehend inhaltlich entfaltet. Er bezeichnet zunächst die wahre Prophetie. Einmal mehr wird Mirjams Rolle als Prophetin in den Mittelpunkt gerückt. Danach wird auf die Wiedergeburt aus dem Wasser angespielt, also die Heilsbedeutung der Taufe. Nun taucht das Thema der Jungfräulichkeit auf. Offensichtlich steht auch hinter diesen Ausführungen der Gedanke, dass Mirjam wie Maria jungfräulich gewesen sei. Opfer, Gastfreundschaft und Heiligkeit werden ebenfalls erwähnt. Alle diese aufgezählten Tugenden sind Konsequenz der Taufe, der Rettung durch das Wasser hindurch, und vorbildhaft und zuerst in Maria wie in Mirjam realisiert. Abschließend geht Petrus noch einmal auf die Mütterlichkeit ein. „Durch das Verdienst Christi“ wird Maria die mütterliche genannt, durch seine Geburt wird sie, die Jungfrau, Mutter.¹⁵⁷ Der Text lässt Trennungen und Unterscheidungen kaum zu. Maria wird im mütterlichen Urbild des Meeres in den bedeutendsten Heilsereignissen des Alten Testaments gefunden, in der Schöpfung, wo sie als Mutterschoß konstituiert wird, und im Exodus, wo sie das Volk Israel zur Welt bringt. Gleichzeitig erscheint sie als die Prophetin Mirjam/Maria, die fast völlig in dem Bild aufgeht. Das einzige, das sie von Maria abhebt, ist ihre Identifikation als Schwester Aarons. Mirjam wird aber nicht die Mütterlichkeit, sondern die Jungfräulichkeit zugeordnet, obwohl das Symbol der Pauke nicht aufgegriffen wird. Die Rettung am Schilfmeer ist kaum von der Rettung durch die Taufe differenziert. Die spirituelle Ausfaltung des Namens *Maria* lässt sämtliche Unterscheidungen zwischen Typus und Antitypus verschwimmen. Mirjam selbst gewinnt einerseits große Bedeutung in dieser heilsgeschichtlichen Sicht, geht andererseits aber ganz in Maria auf. Die alttestamentlichen Ereignisse gehen völlig in den neutestamentlichen/christlichen auf.

¹⁵⁷ Der Text bereitet gewisse Schwierigkeiten für das Verständnis. So ersetzen einige Textzeugen *Christi* durch *christiano* und erklären damit den Namen als den, der einem Christen angemessen ist („mit Recht ist der christliche Name dieser mütterliche“). Vgl. die textkritischen Anmerkungen in CCL 24B, 906.

Dialogus cum Iudaeis

Der anonym überlieferte *Dialogus cum Iudaeis* befasst sich in einem eigenen Kapitel mit dem Thema der Jungfräulichkeit. Der Christ, der den weitaus größten Teil des Gesprächs übernimmt, antwortet in einer Ich-Rede dem Juden und spricht dabei über einen längeren Abschnitt hinweg in der Person des Mose. Im Zuge dessen nennt er auch Mirjam als Beispiel der Jungfräulichkeit.

Ich kenne aber auch Mirjam, meine Schwester, die damals eine Jungfrau war und als Zeichen der Jungfräulichkeit die Pauke anstimmte, um durch das Absterben der Glieder das Mysterium der heiligen Jungfrau [Marias] im Voraus anzuzeigen: Diese lehrte uns durch ihre untadelige Jungfräulichkeit, das Siegeslied zu singen dem Untergang der entgegengesetzten vernichtenden Macht durch diese (Macht), und zu sagen: ‚Lasst uns dem Herrn singen, denn ruhmvoll wurde er gerühmt.‘ Von dieser allheiligen Jungfrau [Maria] war auch jene Bundeslade, die ich nach göttlichem Befehl angefertigte, ein wahrhaftiges Vorbild, ...¹⁵⁸

Vor der Erwähnung Mirjams wird Num 19, wo es um das Reinigungswasser geht, typologisch ausgelegt. Mose spricht über seinen Bruder.¹⁵⁹ Die Erwähnung der Schwester liegt auf dieser Linie. Wie in der Bibel auch nimmt sie aber vergleichsweise wenig Raum ein. Unmittelbar anschließend kommt der Dialog auf die Bundeslade als Typus der Jungfrau Maria zu sprechen. Auch dem Verfasser dieses Textes ist die Symbolik der Pauke bekannt. Mirjam wird als Typus Marias dargestellt. Wiederum spielt das Siegeslied, das sich die Christen aneignen sollen, eine zentrale Rolle. Der kurze Text zeigt, dass die Topoi und die Zusammenhänge ausreichend bekannt waren und hier nicht genauer ausgeführt werden mussten.

Ein Überblick über die patristischen Texte, die sich mit Mirjam als Prophetin nach der Rettung am Schilfmeer und dem Mirjamlied beschäftigen, zeigt, dass der überwiegende Teil der Interpretationen den Hymnus auf die Taufe und das christliche Leben hin auslegt. Ein wichtiger Ausgangspunkt dafür ist die allegorische Deutung des Durchzugs durch das Schilfmeer auf die Taufe bei Paulus (1 Kor 10,1–2). Sowohl das Wasser von Meer und Taufe als auch die Rettungserfahrung und der darauf folgende Lobpreis Gottes ermöglichen eine christliche Auslegung. Auch das *τύπανον*, das Instrument Mirjams, evoziert aufgrund seiner Doppeldeutigkeit eine allegorische Interpretation.¹⁶⁰ Das Instrument der Askese, der Reinigungsaspekt des Wassers (der Taufe), die fehlende Erwähnung von Mirjams Ehemann und Kindern sowie die Namensgleichheit mit Maria lenken den Blick der christlichen Exegeten und Theologen auf die Jungfräulichkeit Mirjams, die bald zum tra-

¹⁵⁸ *Dialogus cum Iudaeis saeculi ut videtur sexti V* 193–200 (CCG 30,39).

¹⁵⁹ *Dialogus cum Iudaeis saeculi ut videtur sexti V* 193–200 (CCG 30, 38f).

¹⁶⁰ Ein Einfluss von 2 Makk 6,19.28 legt sich nahe, ist aber aus den Texten nicht nachzuweisen.

ditionellen Motiv wird. Mirjam ist ein herausragendes alttestamentliches Beispiel in den Abhandlungen über die *virginitas*.¹⁶¹ Die Auslegungen, die ausschließlich die Geschichte betrachten, sind in der Minderheit. Sie zeigen aber, dass auch eine historische Interpretation, entsprechend dem damaligen Wissensstand, im Kontext der Heilsgeschichte möglich ist und offenbar als sinnvoll betrachtet wird. Auch wenn viele der Auslegungen typologisch arbeiten, werden Israel oder das Judentum dabei nicht abgewertet. Mirjam, Aaron und Mose haben einen hohen Status als Vorbilder, Mirjam wird als Prophetin gewürdigt. Die häufige Zitation des Schilfmeerliedes zeigt die hohe theologische Wertschätzung dieses Sieges- und Lobgesangs. Mirjams Funktion als Chorleiterin der singenden und musizierenden Frauen wird als Leitungsposition dargestellt. Im Kontext der Interpretation von Ex 15, besonders der Verse 20f, ist Mirjam von großer Bedeutung.

2.4 Mirjam (und Aaron) erheben sich gegen Mose (Num 12)

Die Beurteilung Mirjams stellt sich im Zusammenhang der Auslegungen von Num 12 ganz anders da. Dieser Text erzählt von einer Verfehlung Mirjams und Aarons gegen Mose, die von Gott bestraft wird, wobei er beide zurechtweist, aber nur Mirjam aussätzig werden lässt. Zu dieser Episode gibt es zahlreiche Interpretationen bei den Kirchenvätern, auch eine größere Anzahl, die sich explizit exegetisch damit auseinandersetzen. Allerdings finden sich auch in moralischen Kontexten Hinweise auf Num 12. Die recht zahlreichen Texte sind schwer einzelnen Aspekten zuzuordnen. Die Verfehlung und die darauf folgende Strafe, aber auch die Fürbitte Moses für Mirjam und die Vergebung durch Gott nach der festgelegten Sühne werden thematisiert. Trotz allem bleibt eine große Wertschätzung Mirjams und Aarons bemerkbar. Ein Motiv, das häufig mit Mirjams und Aarons Kritik an Mose verbunden ist, das aber auch selbständig auftritt, ist die Äthiopierin, deretwegen Mirjam und Aaron mit Mose reden.

Im Folgenden sollen zunächst ausführlichere Kommentare zu Num 12 dargestellt und sodann versucht werden, die übrigen Texte nach den Schwerpunkten, die die Exegeten jeweils setzen, zu gruppieren. Meist aber verbinden sich in der Reflexion der Erzählung verschiedene Aspekte.¹⁶²

¹⁶¹ Angesichts der großen Bedeutung der Mutterschaft im Alten Testament dürfte Mirjam eine der wenigen Frauen sein, denen Jungfräulichkeit zugesprochen werden kann. Daneben findet sich natürlich auch die Tochter Jiftachs (vgl. Ri 11).

¹⁶² Einige Texte erwähnen die Ereignisse von Num 12 nur am Rande, ohne sie weiter auszulegen: Pseudo-Klementinen, Homilie 17 (GCS 42, 239), Didymus der Blinde, De trinitate 19 (PG 39, 888D) – hier geht es um Mose. Aurelius Augustinus, Locutiones in

Den exegetischen Kommentaren soll eine poetische Nacherzählung der Episode vorangestellt werden. Cyprian paraphrasiert Num 12 mit besonderem Blick auf Mose und betont dessen menschliche Größe in dichterischer Sprache:

Hier brausen auf die Schwester des frommen Sehers und der Bruder und murren aus Neid: ‚Warum hat der Prophet als verbundene Gattin eine Äthiopierin, und warum genießt einer die den Geschwistern gemeinsame Ehre? Denn wir vernehmen auch die Zeichen des höchsten Gottes und die bekannten Befehle.‘ Eifrig hört der Seher dieses und mild mit allen, schweigend mit unschuldigem Geiste, und sagt sich los vom Zorn. Dennoch lässt der Herr nicht die zügellosen Leidenschaften über des Erhabenen Sitz und lässt ertönen vor den Hingestellten und sagt geschützt durch die helle Wolke: ‚Wer immer für euch aus dem verwandten Volk ein Prophet sein wird, er wird sehen in Wahrträumen schauend mehr als mit dem Sinn mitten in der Nacht, wenn die eingeschläferten Sinne einen Mann öffnen und Gott die Freude seines heiligen Wortes gibt; währenddessen spreche ich und passe die Rede durch entsprechende Worte an. Wie sieht er mich, erkennt Mund und Licht verbunden, was niemand lebend wahrzunehmen vermag? Aber dieser ist nicht der Brauch, wenn meine Wahrheit verkündende Aussage dem Seher gegeben wird, der auf dem ganzen Sitz treu ist, während er mein Herz verknüpft mit dem erlaubten Heiligen. Jener ist fähig, vor meinen Blicken auszuhalten und im klaren Angesicht Gott zu schauen und zu erkennen. Nichts ist zweideutig und keine Rätsel sind meinen Worten eingefügt, nachdem ich den wilden Blick offenbart habe: jener konnte daher die Ehre des herrschenden Herrn erkennen und das dem Sterblichen unsichtbare Licht bemerken. Und konnte er nicht zwischen eure Leidenschaften den besänftigenden Frieden legen und das traurige Flüstern zerstören?‘ Kaum hatte er dieses von sich gegeben, als eilig, nachdem die Wolke wegbewegt war, der Zorn des Herrn kommt und Mirjam, zitternd umarmt, niederschmettert und am ganzen Körper den Aussatz ausschüttet. Als Aaron dieses Beispiel sieht, beginnt er heftig erschrocken: ‚Verschone, bitte, Herr, und wende ab den schuldigen Zorn und hebe auf meine Sünde und die unserer Schwester. Wir haben es unwissend getan: Er verwundet unsere Glieder, schlägt auch die Sinne, damit nicht diesem der gesandte Tod folgt, die Rächerin der Verbrechen; bewahre und berate uns!‘ Ohne Verzögerung, indem der Prophet den geschwisterlichen Bitten das Herz gibt, verlangt er durch flehentliche Bitten ein Heilmittel des Herrn gegen die todbringende Seuche, die die zerstreuten Eingeweide der Schwester durch alle Glieder mit hartem Biss quälte. Während er solches rief: ‚Eine so große Strafe entfernt die Anklage! Gott, vertreibe die Furcht und heile die Krankheit!‘ wird es sofort zugesagt; aber die vertriebene Frau ist verbannt aus dem Lager und leidet sieben Tage Verwesung, dann empfängt sie mit heiteren Blicken unversehrte Glieder und wird hierauf vom Volk mit gewohnter Ehre gefeiert.¹⁶³

Am Ende der Erzählung richtet sich der Blick ganz auf Mirjam. Der Abschluss bei Cyprian lässt ihr noch mehr Wertschätzung zuteil werden als die

Numeros 32–34 (CCL 33, 434) bietet ausschließlich philologische Anmerkungen und ist für die Textkritik interessant.

¹⁶³ Cyprian, *Heptateuchos* 271–317 (CSEL 23, 125–127).

Schrift. Dort wird lediglich gesagt, dass das Volk ohne Mirjam nicht weiterzieht und auf sie wartet. Mirjams Heilung und Wiederaufnahme ist Grund zur Freude. Cyprian gestaltet den recht nüchternen Bibeltext poetisch aus, wobei er besonders die emotionale Seite betont. Mirjam zittert und sinkt zu Boden, als sie aussätzig wird, Aaron ist erschrocken. Der Akzent des Bibeltextes auf der Vorrangstellung und Untadeligkeit des Mose bleibt erhalten.

2.4.1 Kommentare zu Num 12

Cyrrill von Alexandrien

In den *Glaphyra in Numeros* befasst sich Cyrill eingehend mit Num 12.¹⁶⁴ In dieser Auslegung geht Cyrill typologisch vor und stellt den alttestamentlichen Text in einen Dialog mit neutestamentlichen Aussagen. Im Zuge der Interpretation werden nicht nur Mose und Aaron typologisch gedeutet, sondern auch Mirjam und die Äthiopierin. Die *Glaphyra in Numeros* setzen mit der Überschrift „Über Christus und die Synagoge der Juden“ ein. Damit ist bereits der hermeneutische Rahmen der Numerikommentierung angegeben. In einer Einführung zitiert Cyrill einige Stellen aus dem Alten Testament, die nach seiner Interpretation bereits die Verwerfung der Ἰουδαῖοι im Voraus anzeigen (Hos 7,13; Spr 18,21; Jer 13,25). Der Vorwurf an die „Juden“ wird auf die schmäbliche Rede zugespitzt (vgl. Spr 18,21). Auch das Vorgehen gegen Christus wird an dieser Stelle angesprochen, nämlich als „Trunkenheit“:

Keineswegs beabsichtigen die, die der Anklage der schmäblichen Rede schuldig geworden waren, auch die Strafen der bitteren Trunkenheit gegen Christus abzubüßen, und wir verstehen es besser aus dem, was im (Buch) Numeri geschrieben steht.¹⁶⁵

Cyrrill zitiert nun den ganzen Abschnitt Num 12,1–15 nach der Septuaginta. Danach legt er den Text im Anschluss an seine vorhergehende Einleitung aus.

Verwandt ist dieses nun dem, was schon vorher gesagt wurde. Denn darin wird nicht sehr Abstand von der Schau genommen, sondern er [der Text] hat einen verwandten (ἄδελφῆν) und gleichsam natürlich verbundenen Sinn. Denn er sagt auch dasselbe Geheimnis, und bringt die Beschimpfung der Synagoge der Juden vor, die in ihnen gegen diesen trunken war. Die Weise der Vergehen verändert sich aber im Einzelnen wenig. Aussätzig wurde die Synagoge nämlich in jenen, und sie war unrein, sie verdarb sich selbst durch viele und verschiedene Fehler. In diesen aber stellt das Wort für uns die Anklagen der alleinigen Trunkenheit gegen Christus wieder her, und weist den Stolz der Prahlerei der Juden zurück, es

¹⁶⁴ Die *Glaphyra in Numeros* sind nur in der Edition der PG zugänglich. Die hier gegebene deutsche Übersetzung ist meines Wissens die erste Übersetzung des Textes in eine moderne Sprache.

¹⁶⁵ Cyrrill von Alexandrien, *Glaphyra in Numeros* (PG 69, 591B).

zeigt aber die Sanftmütigkeit dessen an, der sagt: ‚Lernt von mir, denn ich bin sanft und im Herzen demütig‘ (Mt 11,29). Dazu aber bringt er auch noch die Menschenfreundlichkeit dessen, der gerecht richtet, hinein, der für die Fehlenden den Zorn nicht für immer und nicht unbegrenzt wirkt, sondern der nach dem Schlagen verbindet, rettet und gesund macht. So winkt die Absicht (σκοπός) des Vorliegenden gänzlich hierin zu, die ich im Summarium in wenigen (Worten) gesagt habe. Erwägen wir freilich der Reihe nach alles, was gesagt ist, und entfalten wir den darin verborgenen Sinn, eine Tür öffnend für das Wort Gottes, der zu denen, die auf ihn hoffen, sagt: ‚Und ich werde dir dunkle und verborgene Schätze geben und unsichtbare dir öffnen‘ (Jes 45,3).¹⁶⁶

In diesem Abschnitt skizziert Cyrill eine spirituelle Auslegung des Textes, ohne auf Details einzugehen. Er spricht von der Synagoge, der Sanftmütigkeit Christi, der Menschenfreundlichkeit Gottes, nennt aber die Bezugspunkte im Einzelnen noch nicht, wenngleich die aussätzige Synagoge schon deutlich auf Mirjam hinweist. Die angekündigte ausführliche Interpretation folgt unmittelbar anschließend. Im Mittelpunkt steht weiterhin das Verhältnis „der Juden“ zu Christus. Ihnen wird hier von Beginn an „Trunkenheit gegen Christus“, womit wohl irrationale Aggression gegen ihn gemeint ist, und „schmähliche Rede“ gegen ihn vorgeworfen. Beides könne an Num 12 beispielhaft dargelegt werden: Cyrill überträgt das Verhalten Mirjams und Aarons gegenüber Mose auf die Einstellung der „Juden“ gegen Christus.

Nun sprachen Aaron und Mirjam gegen den allweisen Mose wegen der äthiopischen Frau, die er genommen hatte, und sagten: ‚Hat etwa der Herr mit Mose allein gesprochen? Hat er nicht auch mit uns gesprochen?‘ Zwei Anklagen der schimpflichen Rede gegen Mose sind diese, erstens, dass er als Frau, ich sagte es, die Äthiopierin genommen hatte: Dazu das zweite, das sie sagen: ‚Hat etwa der Herr mit Mose allein gesprochen? Hat er nicht auch mit uns gesprochen?‘ Im ersten hält er nämlich die Übertretung der Schrift fest, im zweiten aber wird gesagt, dass er nicht unter den sehr Großen sei und nicht eine über die anderen hinausragende Gnade habe, wenn Gott augenscheinlich auch mit anderen gesprochen hat. Wir können nach der Ordnung sprechen, der ersten Anschuldigung teilen wir das erste Wort zu: So wiederum beanspruchen wir hierin das aus den Typen (Gesagte) schon auf ihn hin, den Christus. Moses hat also schon lange eine Frau geführt, und er machte die Midianiterin, die Tochter Jitros, zu seiner Gefährtin, wie ich sagte: Als nicht wenig Zeit vergangen war, heiratete er die Äthiopierin, sowohl eine Ausländerin als auch schwarz. Nun aber verkündigt der Gesetzgeber weise, dass es nicht erlaubt ist, dass die Kinder Israels sich überhaupt mit AusländerInnen vermischen. Denn so steht geschrieben: ‚Denn deine Tochter sollst du nicht ihrem Sohn geben, und seine Tochter sollst du nicht nehmen für deinen Sohn‘ (Dtn 7,3). Deshalb wird der große Mose von Aaron und Mirjam gleichsam der Gesetzesübertretung angeklagt, die, aller Wahrscheinlichkeit nach, das gleichsam im Typus gut eingerichtete Geheimnis nicht kennen, das wir, wie es innewohnt, sogleich sichtbar hinstellen werden, und wir werden die Natur der Sache sehr gut auf Christus selbst hinrichten, dem wir nun auch die

¹⁶⁶ Cyrill von Alexandrien, Glaphyra in Numeros (PG 69, 593A–B).

Person des Mose umlegen werden. Denn Gesetzgeber ist Christus, Mittler zwischen Gott und Menschen, wie (es) nun auch jener ganz gewiss war. Das zeigte er uns auch, indem er sagte: ‚Einen Propheten wird der Herr, euer Gott, euch erstehen lassen aus euren Geschwistern, wie mich‘ (Dtn 33,15). Zur Gestalt (σχημα) des Priesters der Juden wird Aaron genommen werden, und Mirjam wird die Person der Synagoge erfüllen. Die Priester der Juden klagten also auch unseren Retter Christus an, und diese aber als die Synagoge mit jenen, indem sie ihm die Übertretung der göttlichen Anordnungen vorwarfen, indem sie sagten: ‚Wenn dieser Mensch von Gott wäre, hätte er nicht den Sabbat gelöst‘ (Mt 10,5.6).¹⁶⁷

Cyrill unterscheidet zwei Vorwürfe, die Mirjam und Aaron gegen Mose vorgebracht haben. Die Heirat mit der Äthiopierin erscheint als Gesetzesübertretung. Der zweite Vorwurf bedeute eine Minderung der herausragenden Größe des Mose. Nun behandelt Cyrill den ersten Vorwurf genauer. Sogleich weist er darauf hin, dass er den Bibeltext bzw. die erzählten Ereignisse typologisch auf Christus hin versteht. Sein erstes Problem ist die Heirat des Mose mit der Äthiopierin. Mose habe offensichtlich nach einer Midianiterin auch eine Äthiopierin geheiratet. Diese ist nicht nur keine Israelitin, sondern noch dazu dunkelhäutig. Diese Worte spielen eindeutig auf Hld 1,5 an. Der Exeget zitiert nun das Gesetz, von dem er annimmt, dass es der Kritik der Geschwister zugrunde liegt, das Verbot der Verschwägerung mit den Völkern Kanaans in Dtn 7,3. Mehr als das Gesetz ist aber für Cyrill ein verborgener Sinn des Textes wichtig, der Mirjam und Aaron nicht zugänglich gewesen sei. Cyrill verweist nämlich auf eine typologische Bedeutung der Stelle, die sich – wie angekündigt – auf Christus beziehe. Mose ist damit Typus Christi. Da die beiden diese Deutung nicht kannten, scheinen sie zunächst einmal von der Schwere ihres Vergehens entlastet. Sie verteidigen ja das Gesetz. Sofort allerdings wird dieser Eindruck zunichte gemacht, indem Aaron als (vorbildhafter) „Priester der Juden“ und Mirjam als die Synagoge identifiziert werden. Diese beiden Kollektivgrößen werden bezichtigt, Jesus angeklagt zu haben – mit genau demselben Argument wie damals Mirjam und Aaron Mose anklagten: Gesetzesübertretung. Die implizite Verurteilung Aarons und Mirjams ist damit massiv verstärkt. Genauso wenig wie der Vorwurf der Gesetzesübertretung Mose gegenüber gerechtfertigt gewesen sei, sei er es natürlich Christus gegenüber. Oder, wie die eigentliche Leserichtung Cyrills verläuft, so wenig, wie der Vorwurf Christus gegenüber gerechtfertigt ist, ist er es Mose gegenüber gewesen. Diese hier implizit schon enthaltene Antwort und Wertung dieses Vorwurfs durch Cyrill wird er weiter entfalten und vor allem durch neutestamentliche Texte belegen.

Die Parallele zwischen Mose und Christus wird anschließend weitergeführt, indem die äthiopische Frau, die Mose genommen hat, mit der Kirche aus den Völkern gleichgesetzt wird, die Christus angenommen hat. Während

¹⁶⁷ Cyrill von Alexandrien, Glaphyra in Numeros (PG 69, 593C–596A).

zahlreiche Texte zu Num 12 stärker auf die individuelle Seite Bezug nehmen, wie Sünde, Reue, Vergebung, sind hier in der Person Mirjams und Aarons, aber auch der Äthiopierin, Kollektivgrößen angesprochen. Damit wird eine Trennlinie zwischen Christen und Juden gezogen, die bei einer individuellen Deutung so nicht sichtbar wird. Mose aber, obwohl Jude, wird aus seinem Volk herausgehoben und diesem gegenübergestellt.¹⁶⁸ Er repräsentiere die prophetische Linie im jüdischen Volk, er leide selbst unter seinem Volk Israel. Aaron hingegen stellt als Priester eine Gruppe dar, die nach den Evangelien an der Verurteilung Jesu entscheidend beteiligt war. Mirjam ist die Synagoge, die Versammlung, die der Kirche gegenübersteht. Mirjam steht auf Seiten des Volkes, des jüdischen Volkes, das sich mehrheitlich nicht Christus und der Kirche angeschlossen hat. Ganz anders als in Ex 15,20f und entsprechend der Tendenz von Num 12 wird Mirjams Aktion negativ beurteilt. Dass auch sie Prophetin ist, kommt nicht mehr in den Blick. Auch weiterhin bleibt also das Verhältnis von Judentum und Kirche aus den Völkern das Hauptthema. Größtenteils spricht Cyrill über die Situation nach der neutestamentlichen Zeit, mit der er die Ereignisse von Num 12 verbindet.

Sie gerieten aber auch auf andere Weise in Zorn, weil er sich die Schwarze, das heißt die Kirche aus den Völkern, verlobte und sie heiratete gewissermaßen (nach) der Ersten, das heißt der Israelitin, die wiederum die Synagoge war. Sie gerieten aber in Zorn, weil er sie [die Völker] löste aus der unüberlegten Beobachtung der Sitten, was auch im Typus durch Mose gesagt worden ist, was nicht schwer zu verstehen ist für den, der sich einmal mit den evangelischen Schriften beschäftigt. Dass er sich aber wiederum mit der Kirche aus den Völkern verlobte, noch schwarz durch die Dunkelheit in Erkenntnis und Sitten: denn das wahre Licht war noch nicht in ihr, um das Aussehen zu erleuchten und zu erhellen, das wird man sehr leicht aus der Darstellung der Propheten für sich zusammenbringen. Passender scheint mir aber, das durch die Heilsordnung des Retters zu zeigen. Folglich verkündete er den Samaritanern, die fremdstämmig sind, und gründete im Voraus den Anfang wie ein Fundament der Kirche der Völker in jenen. Dass sie fremd waren und aus der Schar Israels herausgegangen, erkennt man hierin ohne Mühe. Denn er entsendet seine Jünger, die Botschaft von der Herrschaft der Himmel zu verkünden: ‚Geht nicht weg‘, sagt er, ‚auf die Wege der Völker, und geht nicht in eine Stadt der Samaritaner hinein. Geht vielmehr zu den verlorenen Schafen des Hauses Israel‘ (Mt 10,5–6). Siehst du, wie er jene außerhalb der Schafe des Hauses Israel stellt? Folglich hat er sich noch nicht getrennt von der Heirat mit

¹⁶⁸ Vgl. dazu Rosemary Radford Ruether, *Christologie und das Verhältnis zwischen Juden und Christen*, Conc 29 (1993) 85–93, 89: „Im patristischen Christentum wurde die dialektische Struktur des prophetischen Glaubens in sich geteilt, so daß die positive Seite von Vergebung und Verheißung als auf die christliche Kirche zutreffend ausgesagt wurde, während die negative Seite von göttlichem Zorn, Gericht und Verwerfung allein den Juden zugeschoben wurde.“ Vgl. auch Agnethé Siquans, *Antijüdisch? Theodoretus ‚Quaestiones in Deuteronomium‘ und seine perspektivische Bibellektüre*, BZ 52 (2008) 19–39.

der Israelitin, das heißt der Synagoge: noch lebt er anscheinend irgendwie mit ihr zusammen, er verlobte sich gewissermaßen und heiratete (dann) die schwarze Fremde, das heißt die Kirche aus den Völkern. Deshalb sagte er auch im Gespräch mit den Juden: ‚Ich habe noch andere Schafe, die nicht aus diesem Stall sind, und jene muss ich führen, und es wird *eine* Herde sein, *ein* Hirte‘ (Joh 10,16). Heftiger aber bringt er auch ans Licht, wie ungehorsam sie damals ausdrücklich fragten und sagten: ‚Wenn du Christus bist, sage es uns in Offenheit. Jesus antwortete ihnen: Ich habe es euch gesagt, aber ihr glaubt nicht. Die Werke, die ich im Namen meines Vaters tue, legen Zeugnis für mich ab. Aber ihr glaubt nicht, weil ihr nicht aus meinen Schafen seid‘ (Joh 10,24–26). Denn er hatte schon als die eigenen Schafe die aus den Völkern gerufen. Darüber aber gerieten die Pharisäer sehr in Zorn und waren entrüstet, wie er die Fremden liebte und das göttliche Gesetz zu nichts machte, und sie sagten anklagend: ‚Sagen wir nicht recht (597A), dass du ein Samaritaner bist, und einen Dämonen hast?‘ (Joh 7,48). Denn wenn du, sagen sie, das von den Samaritanern nicht weißt, wenn du nicht die Griechen und die Fremden liebtest, bist du nicht gänzlich bewegt zu denen aus den Völkern. Und wenn nicht der Dämon, der in den Griechen ist, in dir ist, – δαίμονιῶντας (Dämonisierende) nannten sie nämlich die Bilderverehrer, wegen des Teufels, der in ihnen ist – sagen sie, hast du gewiss in keinem Wort die gesetzlichen Gebote übertreten. Und ganz besonders ist das durch Christus (Gesagte) eher Erfüllung des Gesetzes, und nicht Übertretung, entsprechend dem, was von ihm gesagt wurde: ‚Ich bin nicht gekommen um das Gesetz aufzulösen, sondern zu erfüllen‘ (Mt 5,18). Denn es war eine Wandlung vom Buchstaben allein zur Wahrheit. Die Weise der Anklage der Schwarzen bei diesen ähnelt also auch der bösen Einstellung gegenüber Christus, wie sie bei denen gegen Mose eingenommen wird.¹⁶⁹

Den jüdischen Menschen wird ihr Zorn gegen die neue Frau des Mose vorgehalten. Sie seien wütend, weil Mose = Christus sie aus ihrer negativ konnotierten („schwarzen“) Herkunft befreit habe. Die dunkle Hautfarbe der Äthiopierin wird auf ihren Zustand vor der Heirat mit Mose, das heißt im Antitypus: vor der Annahme durch Christus, gedeutet. Die Schwärze wird auf die moralische Qualität der Völker und auf ihre Gotteserkenntnis bezogen. Recht ausführlich beschäftigt sich Cyrill sodann mit einer Parallele in den Evangelien, dem Verhältnis Jesu zu den Samaritanern. Der Exeget ringt mit der genauen Bestimmung der Relation zwischen Juden und Völkern, konkret Israelitin und Äthiopierin. Er sieht durchaus, dass das jüdische Volk nicht verstoßen ist, sondern weiterhin „mit ihm zusammenlebt“. Weiters geht Cyrill auf die Auseinandersetzung Jesu mit den Pharisäern ein, ohne diese allerdings mit einer der Personen bzw. Typen aus Num 12 in Verbindung zu setzen. Die Pharisäer werfen Jesus Gesetzesübertretung vor, das wurde zuvor schon im Hinblick auf die Priester angemerkt. Nun kommt Cyrill zu dem Schluss, dass Christus eben das Gesetz nicht übertreten, sondern erfüllt habe, wobei er sich auf Mt 5,18 berufen kann. Das heißt, dass für Christen die Tora nicht aufgehoben ist, sondern in einem neuen, für Cyrill in einem spirituellen

¹⁶⁹ Cyrill von Alexandrien, Glaphyra in Numeros (PG 69, 596B–597A).

Sinn wahrhaft ausgelegt wird. Danach kommt er wieder zusammenfassend auf Num 12 zurück: Wiederum wird die Parallele zwischen der Situation Jesu und der Moses in Bezug auf den Vorwurf betont. Anschließend wird der zweite Vorwurf Mirjams und Aarons gegen Mose besprochen:

Wir werden aber auch die diesem benachbarte geschwisterliche Beleidigung heranziehen und (dabei) wiederum die Bedeutung des Gesagten vom Typus zur Wahrheit wenden. ‚Denn der Herr‘, sagen sie, ‚hat nicht nur zu Mose gesprochen, sondern er sprach auch zu uns‘ (Num 12,2). Aus Anmaßung ist das Wort, aus hohlem Stolz die Stimme. Die, die recht gesinnt sind, sollen überhaupt nicht drängen, zum gleichen Maß hinaufzusteigen zu dem, der rechtmäßig hört: ‚Ich habe dich vor allen gekannt und Gnade hast du bei mir gefunden‘ (Ex 33,21), vielmehr denen dankbar sein, die gewürdigt sind, nicht die von oben gesetzte Ordnung übertreten und nicht freilich diesen selbst die so gegebene Ehre zu rauben. Was recht verstanden werden kann, dass sie nicht an der äußersten Anmaßung teilhaben. Aber er hat wiederum den Herrn Jesus Christus im Sinn, indem er den Juden sichtbar das Ziel des Gottes und Vaters hinstellt, das ihm allein der Natur nach (φυσικῶς) bekannt wurde, und sagte: ‚Ich spreche nicht aus mir selbst, sondern der Vater, der mich gesandt hat, dieser hat mir geboten, was ich rede und was ich sprechen werde‘ (Joh 12,43). Und wiederum: ‚Die Worte, die ich sage, sind nicht meine, sondern dessen, der mich gesandt hat‘ (Joh 14,10). Dann ist es dazu wiederum sehr wagemutig, dass die gesetzlosen Schriftgelehrten und Pharisäer sich bemühen und sagen, dass Gott zu ihren Vätern geredet hat; sie verhielten sich unangemessen kühn und zogen vor ungläubig zu sein. Sie sagen nämlich: ‚Wir wissen, dass Gott mit Mose gesprochen hat, von diesem aber wissen wir nicht, woher er ist‘ (Joh 9,29). Du siehst also, wie dadurch, dass sie sagen, sie wissen genau, dass Gott zu Mose gesprochen hat, sie nämlich beinahe jenes Alte sagen, und in härteren Worten: Hat etwa der Gott und Vater allein mit Christus gesprochen und nicht mit unseren Vätern, am Sinai nämlich, sagen sie (vgl. Num 12,2)? Und der Herr hörte. Und ‚Mose war ein sehr sanftmütiger Mensch, mehr als alle Menschen auf der Erde‘ (Num 12,3). Zum Anlass der Anmaßung, wie es scheint, machten Mirjam und Aaron die Sanftmütigkeit Moses. Aber Gott nimmt es übel, dass jener darin beschämt worden ist, und kommt von selbst zum rechtmäßigen Ärger wegen derer, die es gewagt haben zu freveln, und er neigte die Verachtung für den rechtmäßigen Diener zu sich (selbst) hin. So verstehst du es auch über Christus. Denn von der ihm innewohnenden Sanftmütigkeit und Menschenfreundlichkeit waren die Pharisäer eiliger geneigt zur Verachtung. Aber es war, wie es scheint, (600A) zweifellos zu sehen, dass sie der Bewegung von oben nicht entkommen. Der Gott und Vater war nämlich im Begriff unwillig zu werden, als er im Sohn geschmäht wurde (ἰβρισμένος). Denn er hat ohne zu lernen die Erkenntnis, und durch die göttliche Erkenntnis die Worte, die ausgespien werden aus dem Hochmut der Pharisäer.¹⁷⁰

Cyrrill bezeichnet den zweiten Vorwurf der Geschwister als Anmaßung gegenüber Mose, der von Gott in außergewöhnlicher und einmaliger Weise angesprochen wurde. Weit ausführlicher geht er dann wieder auf den Antity-

¹⁷⁰ Cyrrill von Alexandrien, Glaphyra in Numeros (PG 69, 597B–600A).

pus, Christus, ein. Erneut sind die Pharisäer die Kontrahenten Jesu, die Aaron und Mirjam vergleichbar handeln. Anlass für die Opposition scheint dem Exegeten in beiden Fällen die Sanftmütigkeit Moses bzw. Jesu zu sein. Gott aber stellt sich auf Seiten seines Sohnes, in dem er selbst beleidigt wird, und reagiert zornig auf die Situation. Der Abschnitt endet mit expliziter Kritik an den Pharisäern. Von der Annahme der exzeptionellen Position Mose bzw. Jesu Gott gegenüber können die Worte Mirjams und Aarons und der Pharisäer nur überheblich erscheinen. Cyrill geht nun weiter den Text von Num 12 entlang und legt in gleicher Weise aus:

Dann geht es damit weiter: ‚Und der Herr sprach sofort‘, sagt er, ‚zu Mose, Aaron und Mirjam: Geht ihr drei hinaus zum Offenbarungszelt. Und der Herr stieg in einer Wolkensäule herab und stand beim Eingang des Offenbarungszeltes‘ (Num 12,4–5). Das Wort zeigt wiederum an, dass Gott Richter sein wird über die, die unseren Retter Jesus Christus verleumdete, und dass er überhaupt aus dem Urteil zum Zorn kommen wird über die, die wagen (ihn) zu schmähen und um gleichen Rang mit ihm streiten. Durch den Sohn aber wird das Gericht gänzlich sein, der offensichtlich ohne Unterscheidung zusammen ist mit dem, der ihn gezeugt hat, gemäß dem: ‚Ich bin im Vater, und der Vater ist in mir‘ (Joh 10,38). Nachdem aber Mirjam und Aaron sich zeigen, indem sie zu dem gerechten Richter hinzutreten: ‚Hört‘, sagt er, ‚meine Worte. Wenn‘, sagt er, ‚bei euch für den Herrn ein Prophet sein wird, werde ich mich ihm in Visionen zu erkennen geben und im Traum zu ihm sprechen, nicht so wie mein Diener Mose, der treu in meinem ganzen Haus ist: Von Mund zu Mund werde ich mit ihm sprechen, im Angesicht, und nicht durch Rätsel. Und er sah den Glanz Gottes‘ (Num 12,6–8). Die Auserwähltheit des Mose in der Schau Gottes vor den anderen wurde dadurch bewahrt, und das veränderte Können den göttlichen Worten zu lauschen, wird richtig bezeugt. Dieses aber siehst du wahrhaftiger bei Christus. Denn nicht wie in Propheten redete der Gott und Vater [mit Mose], so auch im Sohn. Aber diese verschaffen sich also durch den Geist die Erkenntnis, von welcher zu lernen sie bedurften. Er aber kennt ohne Belehrung die Ratschlüsse im Geist, wie die Weisheit und der Wille des Zeugenden. Die seligen Propheten empfangen die Schau seines Glanzes durch Rätsel. ‚Denn niemand hat Gott jemals gesehen‘ (Joh 1,18). Er wird aber geschaut im einzigen Sohn nach der Natur. Und so wird er göttlich erkannt. Davon wird der Retter selbst Zeuge, indem er sagt: ‚Niemand hat den Vater gesehen, außer dem, der von Gott ist: Dieser hat den Vater gesehen‘ (Joh 6,37). Daher sagen die Juden nicht berechtigterweise, sondern vielmehr schon gottlos, dass sie durch ihre Väter Gott voraushaben, so viel wie gar nichts machten sie das, was Christus sagte, das er vom Vater hörte, dieses auch zu sagen. Denn das auf dem Berg Sinai – Schatten und Typen sind es und Rätsel; es zeigt nicht sofort klar die verborgene und in Geburtswehen liegende Erkenntnis des Gebotenen. Christus aber war Ohrenzeuge der Worte des Vaters, wenn es aber angemessen ist wegen des unerbittlichen Mangels des Geistes, etwas auch körperlicher zu sagen. Freilich trägt das Wort auch den ganzen Streit über Christus hinein, wie gegen alle anderen: ‚Denn in meinem ganzen Haus ist er treu‘ (Num 12,7). Oder zeigt er nicht dadurch die teilweise und angemessene Heilsordnung, die durch Gesetz und Propheten? Die generelle und allgemeine aber durch Christus? Denn das Gesetz rettete ein Haus aus Israel: Christus aber

nicht so, (sondern) den ganzen Kosmos durch (601A) den Glauben an ihn, und durch sein eigenes Blut erkaufend, wie es geschrieben ist, durch den Gott und Vater. Deshalb also sagt er: ‚Fürchtet ihr euch nicht gegen meinen Diener Mose zu reden?‘ (Num 12,8). So nämlich ist das, was durch den Propheten zu den gottlosen Pharisäern schon längst gesagt wurde, wegen der Schmährede über Christus und des unaufhörlichen Geredes: ‚Ihr aber kommt hierher, gesetzlose Söhne, Samen des Ehebruchs und der Hurerei. Über wen macht ihr euch lustig, gegen wen öffnet ihr euren Mund, wem streckt ihr eure Zunge heraus?‘ (Jes 57,3f). Denn die Pharisäer, die gänzlich wie mit einer gegen Gott kämpfenden Zunge die Zügel locker lassen, machten auf gewisse Weise die schnellste üble Nachrede gegen Christus, sie waren stolz zur übermäßigen Prahlerei, und gaben Worte von Verrücktheit von sich. Über diese (sagt) sehr voll Schmerz der Psalmist: (601B) ‚Ich sagte‘, sagt er, ‚denen, die das Gesetz übertreten: Übertretet nicht das Gesetz, und denen, die sündigen: Erhebt nicht das Horn, und richtet nicht auf gegen den Höchsten euer Horn, und sprecht nicht Unrecht gegen Gott‘ (Ps 74,5f LXX). Denn sie übertraten wahrhaft das Gesetz und verurteilten den, der am wenigsten gottlos verurteilt werden muss, und sie werden ertappt, wie sie gegen den Höchsten das Horn aufrichten, sie überlassen es nicht Christus allein, den Willen des Vaters zu kennen, und sie behaupten gewiss, das besser zu wissen, durch das, was schon vorher gesagt wurde: ‚Wir wissen, dass Gott zu Mose gesprochen hat‘ (Joh 9,29), und so beeilen sie sich dadurch ungläubig zu sein. Und zu dieser Zeit entfernte sich freilich die Wolke vom Offenbarungszelt. Aussätzig aber erschien in diesem Augenblick Mirjam, aber nicht einfach, sondern wie Schnee. Denn sie war ungehalten in den Trunkenheiten gegen Christus und in den gottlosen Wagnissen der Juden, und sie wurde in diesen Zustand versetzt und gewissermaßen hart festgebunden, (601C) und aus der Synagoge ging die göttliche und unversehrte Natur wieder heraus, gemäß dem, was von Christus gesagt wurde: ‚Ich habe mein Haus zurücklassen, ich habe mein Erbe verlassen‘ (Jer 12,7). Denn der Herr war in einer Wolkensäule herabgestiegen und ging wieder wie eine Wolke weg, entsprechend dem Typus im Buchstaben. Nachdem er sich aber von der Synagoge der Juden mit Recht entfernt hatte, zeigte sie sich sofort unrein: Aber (sie war) nicht einfach unrein, sondern zum Äußersten des Leidens gelaufen. Dass nämlich gesagt wird, dass die Aussätzig sofort weiß wurde, hat die Steigerung der Krankheit. Was ist aber weißer als Schnee? Es war nämlich freilich auch folgerichtig, vielmehr noch aber notwendig und unzweifelhaft, dass sie von der Sorge des Retters abfielen, sodass die Synagoge der Juden in allem schlecht wurde. (601D) Der Schwarm also der ungezähmten wie spottlustigen zur Herde Gehörigen [so der griechische Text; Migne übersetzt: *turba Judaeorum*] wird gezüchtigt durch Unreinheit und Verachtung, gemäß dem, was von den Heiligen richtig zu Gott gesagt worden ist: ‚Erfülle ihr Gesicht mit Verachtung, und sie erkennen, was dein Name ist, Herr‘ (Ps 83,17). Aaron, der zugleich mit Mirjam angeklagt wurde, wurde nützlicher Weise nicht zugleich aussätzig, obwohl er das gleiche Urteil dem Richtenden schuldete. Denn weil die Sache des Priesteramtes auch bei Gott wertvoll und groß war, entkam er auf diese Weise gewiss dem Erscheinen im Aussatz, er wurde vielmehr durch die Trauer über die, die das erlitt, bestraft, entsprechend dem von Gott Gesagten: ‚Gürtet euch und schlagt euch, ihr Priester, klagt, ihr Diener des Altars: (604) Geht hinaus im Sack, wenn ihr Gott dient, weil vom Haus unseres Gottes das Opfer und das Trankopfer

fernbleibt‘ (Joël 1,13f). Er ging hin und sagte zum allheiligen Mose: ‚Ich bitte, Herr, erlege uns nicht die Sünde mit auf, denn wir haben nicht gewusst, gegen wen wir sündigten‘ (Num 12,11). Die nämlich der Herkunft nach aus Israel sind und im Zustand des Fleisches, sind der Synagoge der Juden nicht fremd, sondern aufgezeigt als Verwalter der Geheimnisse unseres Retters; sie wollten bitten für das Zurückbringen derer, die aus Unwissenheit gesündigt haben, obwohl sie sich am Anfang mit verfehlt haben. Sie rufen Christus an, dass er (ihnen) nicht mit auferlegt im Zorn des Vaters, was Paulus machte, indem er sagte: ‚Geschwister, das Wohlgefallen meines Herzens und das Gebet zu Gott (ist) zu ihrem Heil‘ (Röm 10,1). Aber der das sagte, war auch der Verwalter der Geheimnisse Gottes und der Priester der göttlichen Anordnung: Das war damals auch Aaron. Obwohl Mose aber schrie für die aussätzig Gewordene und (Gott) anrief, dass sie geheilt werde, schob Gott die Vergebung auf: ‚Sie soll ausgesondert werden‘, sagt er, ‚sieben Tage außerhalb des Lagers, und danach soll sie wieder hineingehen‘ (Num 12,14).¹⁷¹

Dieser längere Abschnitt erzählt die weiteren Ereignisse nach und setzt sie in Beziehung zu Jesus und den Christen. Ausdrücklich werden die alttestamentlichen Ereignisse, „das auf dem Sinai“, als Rätsel und Schatten bezeichnet. Immer wieder begründet Cyrill auf diese Weise seine typologische Auslegung. Die Entfernung der Wolke, die mit der Gegenwart Gottes gleichgesetzt wird, zeigt für ihn die Entfernung Gottes vom Judentum. Die Bestrafung Mirjams wird als gerechtfertigt dargestellt und mit der Verwerfung des Judentums verglichen. Dass Mirjam nicht nur „weiß“, sondern „weiß wie Schnee“ geworden ist, deutet Cyrill als besondere Schwere der Krankheit. Aaron werde nur durch das Mitleiden mit seiner Schwester bestraft. Begründet wird diese Tatsache wie auch sonst oft mit Aarons priesterlicher Würde, die auch von Gott geachtet wird, obwohl seine Schuld keineswegs als geringer gewertet wird. Die Bitte Aarons bei Mose für Mirjam wird mit der Bitte des Paulus für seine Glaubensgeschwister verbunden. Trotz der Bitte des Mose vergibt aber Gott nicht sofort, sondern Mirjam wird für sieben Tage aus der Gemeinschaft ausgeschlossen. Das Thema Völker bzw. Kirche aus den Völkern ist in diesem Abschnitt zurückgetreten. Der Fokus liegt ganz auf dem Judentum und dessen Reaktion auf Christus, wobei als besonders kritisierte Gruppe die Pharisäer (und Schriftgelehrten) hervortreten. Cyrill zeichnet demgemäß ein negatives Bild des Judentums, wenn auch immer wieder – sehr dezent – die Entschuldigung des Unwissens eingebracht wird. In der Aussage, dass die Synagoge sich von Gott abwendete und dem Schlechten zukehrte, spricht Cyrill ein eindeutiges Urteil über die „Juden“.

Ein letzter Abschnitt setzt mit dem Thema der Fürbitte fort, erzählt die Geschichte von Num 12 fertig und endet mit einem (zumindest aus christlicher Perspektive) hoffnungsvollen eschatologischen Ausblick.

¹⁷¹ Cyrill von Alexandrien, *Glaphyra in Numeros* (PG 69, 600A–604B).

Dieses Wort zeigt uns wiederum wie im Bild, dass die göttliche Natur schnell zum Erbarmen ist, und gewissermaßen sehr bereit, diese selbst zu trösten, dass sie oft durch die Menge und die Größe unserer Vergehen hart wird und die Menschenfreundlichkeit gegenüber den Schuldigen zurückzieht. Jenes zeigt aber, nach unserem Verständnis freilich, dass jedes Flehen der Heiligen hinaufsteigt zu Gott für Israel: Es ist aber für den, der (das Flehen) annimmt, nicht angemessen, dass dieser nicht bestraft wird, und nicht für das Vorfindliche verurteilt wird; (daher) setzte er das Erbarmen als zweites, nach dem Recht. Dass aber Gott oft durch unsere Vergehen geschärft wird, so weit, dass er das Wohlwollen von ihr zurücknahm, was das ist, das er am meisten aus der liebevollsten Milde hat, [Lateinische Übersetzung von Migne: so dass, obwohl er mit immenser Milde begabt war, dennoch sie inzwischen entfernte und wegführte], ist nicht schwierig daraus zu sehen. Durch den Heiligen Geist wurde dem Propheten Jeremia das zukünftige Gemetzel im Gebiet der Juden offenbart, als die Babylonier diese [Stadt Jerusalem] nach dem Gesetz des Krieges überrannten. Aber als schon viele gefallen und als Tote gesehen wurden, sagte er zu dem heiligen Propheten: ‚Weh mir, denn meine Seele stirbt wegen der Getöteten. Geht durch die Wege Jerusalems und seht, und erkennt, und sucht auf ihren Straßen, ob ihr einen Mann findet, der Recht macht, Glauben sucht und ihnen gnädig sein wird, spricht der Herr‘ (Jer 4,31–5,1). Du siehst darin den, der Schmerzen litt wegen der Getöteten und der bereit war, Jerusalem barmherzig zu sein. Er schloss aber irgendwie die Gottes würdige Sanftmütigkeit beinahe bei sich selbst ein und lenkte sie vom rechten Weg ab, wegen des Übermaßes der Sünde, suchte aber zugleich Gelegenheiten barmherzig zu sein und wollte wegen eines (Mannes) den Zorn lösen: denn er gestaltete, dass diese einen Mann¹⁷² als einen Treuen in ihr [der Stadt] zu zeigen imstande waren. Mirjam, vom Aussatz festgehalten, wird also weggeschickt. Aber das Volk, sagt er, brach nicht auf, bis Mirjam gereinigt war. Denn auch wir, die wir an Christus glauben, erwarten die Reinigung der Juden, klarerweise durch den Glauben. So lasst uns zur oberen Stadt aufbrechen, künftig die Zelte des gegenwärtigen Lebens zurücklassen (605A) und emporlaufen ins Land der frohen Botschaft. Wahrhaftig ist also der Retter, als er zu den Juden sagt: ‚Wenn ihr Mose glaubt, hättet ihr auch mir geglaubt: denn über mich hat jener geschrieben‘ (Joh 5,46). Durch ihn und mit ihm sei die Ehre dem Gott und Vater mit dem Heiligen Geist, jetzt und immer, und in alle Zeiten. Amen.¹⁷³

Gottes Erbarmen sei zwar groß, aber werde mitunter durch die menschlichen Vergehen unmöglich gemacht. Schuld müsse bestraft werden, daher stehe das Erbarmen bei großer Schuld an zweiter Stelle. Dennoch hält Cyrill an der Größe der göttlichen Liebe fest. Hier zeigt sich in seinen Ausführungen die spannungsvolle Beziehung zwischen Gottes Gerechtigkeit und seiner Barmherzigkeit, die wohl auch für die Juden gilt. Num 12 endet aber mit der Rückkehr Mirjams ins Lager, die Cyrill auch ernst nimmt. Das Volk Israel, das er nun mit den Christen vergleicht, wartet auf die Reinigung Mirjams, das

¹⁷² Damit ist wohl hier im Anschluss an Jer 5,1 Mose gemeint, der nach Num 12,3 *πράύς* ist. Mose ist darin ein Typus Jesu, der ebenfalls als *πράύς* bezeichnet wird (Mt 11,29).

¹⁷³ Cyrill von Alexandrien, *Glaphyra in Numeros* (PG 69, 604B–605A). Anschließend wird die Kundschaftererzählung ausgelegt.

heißt für ihn, auf die Reinigung der Juden. Ausdrücklich wird diese durch den Glauben erwartet. Für Cyrill meint das natürlich und unausgesprochen den Glauben an Jesus Christus. Damit wird freilich auch unterstellt, dass die Juden, die Christus nicht angenommen haben, auch keinen Glauben hätten. Aus der Perspektive Cyrills jedenfalls stellt sich die Lage so dar. Der Exeget verleiht seiner Hoffnung auf ein gemeinsames künftiges Leben Ausdruck. Das Zitat von Joh 5,46 bekräftigt noch einmal abschließend die Aussage über den Unglauben der „Juden“. Allerdings gibt Cyrill das erste Verb im Indikativ Präsens wieder: „wenn ihr Mose glaubt“ anstatt „wenn ihr Mose geglaubt hättet“, wie im Bibeltext.¹⁷⁴ Cyrill schließt damit ein mögliches Verständnis als *irrealis* aus, ob bewusst oder unbeabsichtigt, mag dahin gestellt bleiben. Zumindest wird mit dieser Formulierung den jüdischen Gläubigen der Glaube an Mose zugestanden.

Die Interpretation Cyrills zu Num 12 verdeutlicht die wichtigsten Akzente, die er im Verständnis dieses Textes setzt. Die handelnden Personen werden typologisch auf Jesus Christus, Kirche und Synagoge hin gedeutet. Die persönlichen Züge und Motive treten hinter einer kollektiven Interpretation zurück. Wie im vorliegenden Bibeltext stehen bei Mirjam Vergehen und Strafe im Vordergrund, ihr Status als Prophetin wird ignoriert und in Relation zum Propheten Mose geradezu geleugnet, wenn auch nicht explizit. Mit der typologischen Deutung werden die negativen persönlichen Züge Mirjams, die in diesem Bibeltext zum Ausdruck kommen, auf alle Jüdinnen und Juden übertragen, was zu einer sehr abwertenden Sicht führt. Der Vergleich mit den neutestamentlichen Textstellen lässt Mirjam noch schuldhafter erscheinen, als sie in Num 12 gezeichnet wird, da es dort um die Entscheidung für oder gegen Christus geht, gegen den keinerlei Kritik angebracht ist. Mose wird in dieser Typologie weiter aus seinem Volk herausgehoben und ist nicht Teil des jüdischen Volkes, sondern steht ihm als Idealbild und göttlicher Mittler gegenüber. Einzig der Schluss des Textes erinnert an die immer noch bestehende Hoffnung auf eine zukünftige Gemeinsamkeit mit den jüdischen Gläubigen, die allerdings ins Eschaton verlegt wird. Die Wiedervereinigung mit dem jüdischen Volk wird aus christlicher Perspektive einseitig als Übernahme des christlichen Glaubens definiert. Verständnis oder Akzeptanz einer jüdischen Form des Glaubens zeigen sich nicht. Auch für Mirjams (und Aarons) Anfragen an Mose kann Cyrill keinerlei Verständnis aufbringen. Aber er legt seine Perspektive offen: Immer wieder betont er, dass diese Interpretation seine Sicht des Textes wiedergibt. Vermutlich sind diese Hinweise im Kontext unterschiedlicher christlicher Deutungen zu verstehen, in dem er seine eigene Auslegung positionieren will. Wichtig ist, dass damit die „subjektive“ Komponente jeder Schriftauslegung zum Ausdruck kommt. Cyrill ist zwar von der Richtigkeit seiner eigenen Interpretation überzeugt, dennoch ist

¹⁷⁴ Nach Nestle-Aland, 27. Auflage.

ihm ihre mögliche Begrenztheit und die Existenz anderer Deutungsmöglichkeiten bewusst. Cyrills Interesse konzentriert sich in dieser Textauslegung auf das Verhältnis der „Juden“ zur Kirche und zu Christus. Damit treten die Personen des Bibeltextes als Individuen fast völlig in den Hintergrund. Mirjam geht in ihrem Volk auf und wird mit ihm wegen ihrer kritischen Haltung verurteilt.

Procopius

Auch Procopius von Gaza legt in seinem Numerikkommentar Kapitel 12 aus.¹⁷⁵ Er referiert Interpretationen seiner Vorgänger und stellt einige Überlegungen auf typologischer Ebene an. In PG 87,1 werden ein lateinischer und ein fragmentarisch erhaltener griechischer Text wiedergegeben. Zunächst greift Procopius auf Josephus zurück, der berichtet, Mose, der am ägyptischen Königshof groß geworden sei, sei als Heerführer in einen Krieg gegen die Äthiopier gezogen, habe diese besiegt und die Tochter des Königs geheiratet.¹⁷⁶ Sodann verwirft Procopius die Meinung, die Äthiopierin sei die Midianiterin, die Tochter Jitros (vgl. Ex 2,16–21; 3,1).

Andere aber überliefern, dass die Tochter Jithros, die Midianiterin jene Äthiopierin sei. Es liegt offen, dass das lächerlich ist, weil hier nach 30 Jahren vom Tag der Hochzeit an, und nicht vor dem Gesetz, das den Israeliten über die Frauen, die sie heiraten dürfen, gegeben wurde, bevor Israel auch aus den Völkern ausgesondert wurde, Mose dieses Verbrechen vorgehalten wurde. Aber doch beschuldigten sie Mose des Verbrechens und zugleich des äußersten Hochmuts. Dieses Verbrechen ragt heraus, weil er für sich eine Menge von den Israeliten entfremdete und Ausländerinnen zur Hochzeit führte. Aber doch, ist das etwas anderes, als was auch Petrus vorgeworfen wurde, weil er mit den Unbeschnittenen speiste? In dieser Zeit hatte er seine Vision, in der er jenes hörte: ‚Was Gott heilig ist, soll dir nicht profan sein‘ (Apg 10,15). Es waren aber selbst Unreine, die den Völkern fleischliche Unreinheit vorwarfen. Aber die eigene Schwester und Aaron fürchteten dennoch nicht, Mose Vorwürfe zu machen, während sie natürlich nicht bedachten, wessen Gestalt er in sich trug. Denn Christus ist der wahre Träger des Gesetzes und Mittler zwischen Gott und Menschen. Darüber sagte Mose selbst: ‚Einen Propheten wird euch der Herr, euer Gott, aufstehen lassen, aus euren Brüdern, mir gleich‘ (Dtn 18,15). Aaron aber war Typus des jüdischen Priesters, auf gleiche Weise Mirjam (Typus) der Synagoge. Die Ältesten und die Versammlung des Volkes aber klagten auch Christus an, weil sie fälschlich sich den Sohn Gottes wegwirft, weil er den Sabbat gelöst hätte. Darüber hinaus werden sie für unwürdig befunden, weil er zugleich die schwarze Synagoge der Völker und die schöne (Synagoge) der Israeliten umwirbt, weil er offenbar mit der israelitischen Braut die aus den Völkern (*gentilem*) verbindet, die durch die Unbekanntheit des Wissens und der Sitten angesteckt ist. Denn den Samarita-

¹⁷⁵ Procopius von Gaza, Numerikkommentar (PG 87,1, 823D–828).

¹⁷⁶ Procopius von Gaza, Numerikkommentar (PG 87,1, 823/824D). Zur Josephusstelle siehe oben Anm. 187.

nern, die ausländisch und fremd waren, verkündete er das Evangelium und er hatte einen Anfang der Berufung der Völker in jene geworfen. Dagegen aber vertraute er seinen Jüngern vom Anfang an, dass sie nicht den Weg der Völker betreten und nicht in eine samaritanische Stadt hineingehen; sondern sie wendeten den Weg zu den verlorenen Schafen Israels (vgl. Mt 10,5.6). Durch diesen Auftrag machte er die Völker von den Israeliten fremd. Daher verband er sich die Völker, ohne die Israeliten inzwischen zu vernachlässigen. Das wird bis jetzt klarer, wenn er sagt: ‚Ich habe auch noch andere Schafe, die nicht aus diesem Stall sind, welche ich auch führen muss‘ (Joh 10,16).¹⁷⁷

Die Argumentation geht in diesem Sinne weiter und führt dann wieder zu Mose. Procopius spricht in dieser Auslegung, wie Cyrill, von dem er diese Deutung übernommen hat, Aaron als Typus des jüdischen Priestertums, Mirjam als den der Synagoge an. Beide repräsentieren das Judentum, das Christus als den Sohn Gottes ablehnt. Nun werden zwei Synagogen, also zwei Versammlungen genannt, die beide von Gott umworben werden: die schwarze, das sind die Völker, und die schöne, damit ist Israel gemeint. Hier liegt eine deutliche Anspielung auf Hld 1,5 vor. Procopius kennt diese exegetische Tradition und verarbeitet sie in seiner Auslegung. Zunächst ist Israel besser dran – es ist schön –, insofern es Gottes auserwähltes Volk ist. Die „schwarze Versammlung“ wird durch Unwissenheit und fremde Sitten gekennzeichnet. Ein Zwischenglied auf dem Weg Gottes zu den Völkern stellen für den Exegeten die Samaritaner dar, ähnlich wie für Cyrill. Procopius findet eine ausgleichende Redeweise, die Gottes Zuwendung sowohl zu Israel als auch zu den Völkern gleichermaßen zum Ausdruck bringt. Israel ist die Braut, in Anspielung auf Hld 1,5, mit der er sich genauso verbindet wie mit der Braut aus den Völkern. Die Aussage über die eine Braut in Hld 1,5, die schwarz und schön ist, wird auf zwei Gruppen aufgeteilt, Israel und die Völker, die aber in Christus zu einer verbunden werden.

Nach der Auslegung von Num 12,3 über die Demut Moses kommt Procopius zur Interpretation von Num 12,4: „Geht ihr drei hinaus ins Offenbarungszelt.“ Procopius schreibt:

Denn ein Urteil verhängt Gott sofort gegen die, die gegen Christus murren und mit ihm über die Ehre streiten. Ein Urteil aber folgt durch den Sohn, in dem der Vater ist. ‚Denn ich bin im Vater‘, sagt er, ‚und der Vater in mir‘ (Joh 10,26). Auf welche Weise außerdem die Sünden großer Menschen außerordentlich sind, so macht er deren Tadel und Strafe gesondert. Deshalb wollte er, dass diese herausgeführt werden ins Heiligtum, in dem die Orakel verkündet wurden. Ohne Mose werden sie mit scharfen Worten gerufen, weil er [Gott] ja Mirjam mit Aussatz anstecken wollte, dem Aaron aber der schwere Vorwurf der Worte und die Trauer für die Schwester genug an Strafe war. Jenem aber fiel das Orakel gemäß Gott zu: ‚Lebt und trauert, Priester; klagt, Diener des heiligen Gottes, weil durch die Lossprechungen

¹⁷⁷ Procopius von Gaza, Numerikommentar (PG 87,1, 823/824–825/826).

und die Opfer das Haus eures Gottes zugrunde geht.‘ (Joël 1,8f oder 13).¹⁷⁸ Diese Nachsicht erhielt er aber, teils weil er männlichen Geschlechts war, demgemäß jenem die größere Freiheit des Redens zur Verfügung stand als der Schwester, teils wegen des Priestertums, dass er nicht dessen Lauf hemme. Vielmehr auch wollte er überhaupt nicht diese [die Priester] erniedrigen, vor allem wegen der nicht sehr schweren Sünde, obwohl sie in der Frau schwerer war als im Mann. Weil er aber den Höheren nicht dem Urteil der Niedrigeren unterwarf, sondern strafte, während seine Ehre von Gott zugestanden wurde, geschah es so, dass seine Vorwürfe durch die andere Rolle verringert wurden, und sie die Unterschiedlichkeit der Würde verstehen würden.¹⁷⁹

Das Thema der Fehlerhaftigkeit auch großer Persönlichkeiten wird wieder eingespielt. Wichtig ist hier für Procopius die Strafe, die nur Mirjam, nicht aber Aaron trifft. Begründet wird dies, wie bei Theodoret¹⁸⁰, zunächst mit der Männlichkeit Aarons, da ein Mann sich in seinem Sprechen mehr herausnehmen dürfe als eine Frau. Auch wenn beide das Gleiche gesagt haben, wie es bei der Frau schwerer. Außerdem achte Gott die priesterliche Würde Aarons, damit das Ansehen des Priestertums keinen Schaden nehme. Aarons Trauer und der Vorwurf von Seiten Gottes werden tatsächlich der schweren körperlichen Krankheit Mirjams gleichgesetzt. Derartige Aussagen können nur aus einem Vorverständnis der Ungleichheit der Geschlechter heraus gemacht werden. Diese Voraussetzung war zur Zeit des Procopius gegeben – er rechnet mit Verständnis für diese Ungleichbehandlung.

Danach, in der Auslegung von Num 12,6 spricht Procopius zunächst über den Propheten, der als einziger Gott gesehen habe, nämlich Christus, von Mose im Voraus angezeigt. In der Folge wird Mirjam wieder als Vorbild der Synagoge gedeutet.

Deswegen nämlich wich die göttliche Gnade von ihrer Versammlung (*synagoga*) zurück, wie die Wolken vom Zelt. Mirjam aber ergriff schwerer Aussatz, so dass sie wie Schnee weiß wurde. Entsprechend ist jenes geschrieben: ‚Ich habe mein Haus verlassen, und mein Erbe zurückgelassen‘ (Jer 12,7). Damit wir das darüber Gesagte verstehen, führt er auch jenes hinzu: ‚Überschütte deren Blick mit Schande und lehre sie, dass dein Name Herr ist. Und das freilich verstanden die, die um Nachsicht ihres Irrtums flehten, wie es Mirjam machte und Aaron. Und die Teilhaber Christi wurden, trugen auch Sorge für die anderen Geschwister. Paulus bezeugt auch, dass er dies getan hat, wenn er sagt: ‚Geschwister, der Wille meines Herzens und die Bitte bei Gott für diese ist zu ihrem Heil‘ (Röm 10,1). Durch

¹⁷⁸ Der Bibeltext wird offensichtlich paraphrasierend wiedergegeben. Er entspricht jedenfalls nicht dem Wortlaut der Vulgata, weder in Joël 1,8f, wie von Migne angegeben, noch in 1,13, wo größere Übereinstimmung festzustellen ist. Interessant ist, dass offenbar der lateinische Übersetzer des Procopius die *libatio* (V.9.13) durch die ihm offensichtlich als Aufgabe für Priester verständlichere *liberatio* ersetzt. Der griechische Text ist nicht erhalten.

¹⁷⁹ Procopius von Gaza, Numerikommentar (PG 87,1, 825/826A–827/828).

¹⁸⁰ Siehe unten den Abschnitt ‚Warum nur Mirjam?‘.

diese Worte bezeugt er, dass Aaron auf diese Weise Diener Gottes war. Mose aber tritt für diese ein, und obwohl Gott zur Milde geneigt war, verschiebt er die körperliche Heilung wegen der spirituellen. Damit er ihm aber nicht Mühe hervorbringt, sagt er ihm die zukünftige Heilung voraus. Was aber? Die Menge oder die Größe von Sünden stehen der Milde Gottes entgegen. Deswegen forscht Jeremia auch nach über die dem Volk bevorstehenden Übel und sagt: ‚Wehe, ich bin erschöpft im Geist wegen der Gefällten und Ausgelöschten‘ (Jer 4,31), er hört von Gott: ‚Wandert in den Straßen Jerusalems, seht, seid aufmerksam, und erforscht alle seine Spuren, ob ihr einen findet, der das Urteil macht, der den Glauben sucht? Wenn das sein wird, werde ich ihnen geneigt sein, spricht der Herr‘ (Jer 5,1). Aber das Volk ging nicht weg, bis Mirjam zur früheren Reinheit zurückkehrte. Denn auch wir warten, ob Israel am Ende glauben wird, damit wir (es) aufnehmen in der oberen Stadt, wenn es die Zelte seines Lebens verlässt.¹⁸¹

Wie die Wolke vom Zelt verschwunden ist, so hat Gott seine Zuwendung vom jüdischen Volk weggenommen – so urteilt Procopius, der sich auch in diesem Abschnitt stark an Cyrill anlehnt. Die Deutung der Wolke als die Gnade Gottes erscheint hier einmalig. Für Cyrill bedeutet die Wolke Gottes Präsenz, worin freilich seine Gnade mit enthalten ist. Mirjams Aussatz wird erwähnt, aber nicht explizit mit dem Judentum in Verbindung gebracht. Die folgenden Schriftzitate interpretieren den weithin sichtbaren Aussatz als Zeichen der Schande, die der Ablehnung Christi und der Entfernung der Gnade folgt. Procopius legt aber deutlich dar, dass es sich nicht um eine endgültige Ablehnung oder Verwerfung des Judentums handle. Die Christen, beispielsweise Paulus, bemühten sich um die „Heilung“ ihrer Geschwister, wie Mose für Mirjam bittet. Gott aber heilt Mirjam nicht sofort, weil die spirituelle Heilung der entscheidende Aspekt ist, und diese benötige Zeit. Gott ist gut, aber diese Güte muss auch angenommen werden. Die abschließende Notiz über das Volk, das auf Mirjam wartet, wird von Procopius zum Anlass genommen, seine Hoffnung auf eine endzeitliche Gemeinschaft mit Israel auszudrücken. Allerdings ist die Perspektive eine christliche: Israel muss gläubig werden und „wir“, das heißt die Christen, nehmen es auf.

Procopius verarbeitet ihm vorliegende Auslegungstraditionen, die er bisweilen auch zurückweist. Eines seiner wichtigsten Vorbilder ist in diesem Text Cyrill, zu dessen *Glaphyra* viele Ähnlichkeiten bis in Details festzustellen sind. Procopius fasst sich kürzer als Cyrill und nimmt auch andere Traditionen auf, wie etwa die Erklärung der Bestrafung Mirjams allein, offensichtlich von Theodoret. Wichtigstes Thema ist wie bei Cyrill aufgrund der typologischen Deutung das Verhältnis des Judentums zum Christentum bzw. die Haltung des Judentums. Für Procopius steht dieses zwar außerhalb der Gnade Gottes, aber nicht endgültig. Gerade die Heilung und Wiederaufnahme Mirjams sowie das Warten des Volkes auf ihre Reinigung bieten einen guten

¹⁸¹ Procopius von Gaza, Numerikkommentar (PG 87,1, 827/828).

Anlass, die Hoffnung auf eschatologische Heilung des Bruchs zwischen Judentum und Christentum auszudrücken, den Procopius auch aufgreift, wenn gleich aus rein christlicher Sichtweise. Mirjam selber geht weitgehend im Typus auf. Individuelle Züge ihrer Verfehlung oder Umkehr, psychologische Deutungen, die es anderswo gibt, bleiben aus. Die Frage des Geschlechts Mirjams wird virulent, wo es um die Bestrafung geht. Hier ist vorausgesetzt, dass Frauen nicht so viel zu sagen haben, wie Männer. Die gleichen Worte werden geschlechtsspezifisch unterschiedlich bewertet. Ihre prophetische Gabe wird nicht angesprochen.

2.4.2 Warum nur Mirjam?

Warum wird Mirjam bestraft, Aaron aber nicht? Dieses Problem stellt sich mehreren Exegeten und wird unterschiedlich beantwortet. Eine wichtige Rolle spielt dabei das Priestertum Aarons, aber auch das weibliche Geschlecht Mirjams.¹⁸²

Theodoret

Theodoret beschäftigt sich in *quaestio XXIII in Numeros* mit Mirjams besonderer Schuld:

Warum nahm jene allein die Strafe wahr, wenn doch beide gelästert haben? Erstens, weil das Vergehen der Frau größer war: denn dem Männlichen ordnet sowohl die Natur als auch das Gesetz das Weibliche unter. Sodann hatte Aaron ein geringes Mitwissen, da er zu der Zeit Priester war und gewürdigt als Hoherpriester. Dazu (kommt) aber, dass der Aussätzig nach dem Gesetz unrein zu sein scheint, Aaron aber die Wurzel der Priester und das Fundament war. Damit nicht die Schande auf das ganze Geschlecht geworfen würde, führte er an ihm nicht die gleiche Strafe aus, sondern setzte (ihn) in Furcht und erzog zugleich durch die Schwester. Denn so sehr plagte ihn das Leiden, dass er den, dem Unrecht getan wurde, für die, die dieses empfangen hatte, anflehte, der Älteren die Krankheit zu lösen. Der aber war nicht unbekümmert, sondern brachte sogleich die flehentliche Bitte dar. Dann lehrte der menschenfreundliche Herr, wie er diese nicht richterlich, sondern väterlich erzog. Er sagte nämlich: ‚Wenn ihr Vater ihr ins Gesicht gespuckt hätte, müsste sie sich dann nicht schämen? Sie soll sieben Tage lang aus dem Lager abgesondert sein und danach (wieder) hinein-

¹⁸² Die rabbinische Auslegung kennt mehrere Erklärungen für diese Tatsache: Eine Tradition sieht Mirjam als diejenige, die in dieser Angelegenheit aktiv und führend ist, Aaron spiele nur eine passive Rolle (Avot de-Rabbi Nathan, Version A, Kap. 9; Sifrei Zuta 12:9). Eine andere Tradition meint, dass auch Aaron Strafe verdient hätte, aufgrund seines Hohepriesteramtes aber entschuldigt worden sei (Sifrei Zuta loc. cit.). Eine weitere Erklärung besagt, dass Aaron überhaupt keine Schmerzen erlitt, sondern nur zurechtgewiesen wurde (BT Shabbat 97a). Vgl. dazu Meir, Miriam.

gehen.‘ (Num 12,14) Er verband aber die Ehre mit der Unehre: Denn das Volk ging nicht weg, bis sie vom Leiden erlöst war.¹⁸³

Der Grund dafür, dass nur Mirjam aussätzig wurde, nicht aber Aaron, wird zweifach bestimmt. Einerseits sei Mirjams Vergehen größer, weil sie eine Frau ist und die Frau durch Natur und Gesetz (i.e. Tora) dem Mann untergeordnet sei. Was das allerdings mit der Schwere der Schuld und der Strafe zu tun hat, erklärt Theodoret nicht eigens. Offensichtlich reicht dieser Hinweis ihm und seinen Lesern und Leserinnen aus. Anschließend wird die Schuld Aarons heruntergespielt, da er nicht der Hauptakteur gewesen sei. Das entspricht wiederum dem Bibeltext, der zunächst Mirjam allein nennt und Aaron nachträgt (Num 12,1). Aaron ist Hoherpriester und steht damit an Würde über dem Volk und auch über Mirjam. Eine nähere Erklärung bietet die Art der Strafe Mirjams: Der Aussatz hätte den Priester unrein gemacht und damit hätte er Schande über sein ganzes Geschlecht gebracht. Aaron ist ja nicht nur Hoherpriester, sondern der Ursprung aller Priester überhaupt. Damit erklärt Theodoret die Verschonung von der Bestrafung durch Aussatz. Gleichzeitig beobachtet er aber, dass Aaron sehr wohl auch von der Strafe betroffen gewesen sei, da er mit Mirjam mitgelitten hätte. Tatsächlich erzählt Num 12,11f von einer Intervention Aarons bei Mose zugunsten der Schwester. Mose tritt als Fürbitter auf und Gott antwortet, wie Theodoret betont, auf väterliche Weise. Die Strenge der Strafe wird also in seinen Augen durch die elterliche Intention gemildert. Zuletzt weist der Exeget noch auf die Rolle des Volkes hin, das zu Mirjam steht und bleibt, bis sie wieder rein ist. Theodoret hält sich an den Bibeltext, füllt aber die Lücken, wo dieser eine Erklärung schuldig bleibt. Die geschlechtsspezifische Deutung der Bestrafung wird nicht näher erklärt. Vorausgesetzt ist, dass Mirjams unter das Männliche untergeordnete Stellung ihre Worte als noch größere Anmaßung erscheinen lässt, als wenn sie aus dem Mund eines Mannes kämen. Diese Argumentation mit der weiblichen „Natur“ verwundert umso mehr, wenn man Theodorets Auslegung von Gen 2 liest, die das Miteinander und Nebeneinander der Geschlechter herausarbeitet,¹⁸⁴ oder die Erklärung zur Prophetie Deborahs.¹⁸⁵

¹⁸³ Theodoret, Quaestiones (Fernández Marcos, 208–209).

¹⁸⁴ Theodoret, Quaestiones (Fernández Marcos, 32–33), qu. XXX in Genesis: „Warum nur bildete er die Frau aus der Seite Adams? Der Schöpfer (ποιητής) der Natur (φύσις) wollte, dass die Geschlechter zur Eintracht zusammenkommen: Deshalb bildete er den Adam aus der Erde, aus dem Adam aber die Frau, damit sowohl die Selbigkeit der Natur gezeigt werde, als auch diesen eine zärtliche Liebe für einander eingehaucht werde. Wenn nämlich, weil dieses so geschah, sowohl die Männer mit den Frauen kämpfen als auch die Frauen mit den Männern, was mögen sie wohl getan haben, wenn er die Frau aus etwas anderem gebildet hätte? Weise entschied er demnach nun und vereinigte sie wiederum: Denn die Ehe führt die Geschlechter in eins zusammen: ‚Die zwei werden sein, sagt er nämlich, ein Fleisch.‘ Und dass dieses wahr ist, bezeugt das Geschehene: Denn durch den ehelichen Verkehr keimt aus beiden *eine* Frucht, die aus diesem ausgestreut wird,

Möglicherweise greift Theodoret hier eine Auslegungstradition auf, die er seinen sonst geäußerten Ansichten nicht anpasst. Ausführlicher aber nimmt Theodoret den Gedanken der priesterlichen Würde Aarons auf, die gegen die Bestrafung mit Aussatz spricht. Neben der Strafe für Mirjam tritt besonders die mitleidende und fürbittende Rolle Aarons hervor sowie die Fürbitte Moses, die väterliche Barmherzigkeit Gottes, aber auch die Solidarität des Volkes mit Mirjam.

Derselbe Text ist auch unter dem Namen des Irenäus von Lyon überliefert.¹⁸⁶ Die Abweichungen in diesem Abschnitt sind äußerst gering. Anstatt des Verbs ἔτισε steht in der Frage in diesem Text ἠτήθη. Einige Konjunktionen sowie ein *Verbum compositum* sind unterschiedlich. Im Bibelzitat hat Theodoret das Verb ἐμπτύω („anspucken“), Irenäus aber ἐμπαίω („hineinschlagen“). Die LXX kennt nur die erstere Variante. Interessant ist die Abweichung in dem Satz, in dem Aaron für Mirjam bittet: ὅτι πρὸ τῆς τοῦτο δεξαμένης (Theodoret) – ὅτι πρώτης τοῦτο δεξαμένης (Irenäus). Im Irenäus-Text fehlt der letzte interpretierende Satz, er endet mit dem Schriftzitat. In dem Textfragment geht diesem Abschnitt eine Referenz auf Josephus voraus, die sich auch bei Theodoret in der vorhergehenden *quaestio* 22 findet. Die Abweichungen im Text sind hier größer, allerdings stimmt der Text im Grunde überein. Der Irenäus-Text hat einen abschließenden Satz, der bei Theodoret fehlt. Darin geht es um die Übergabe der Stadt, die auch Josephus selbst erzählt. Theodoret führt hier bereits seine Interpretation weiter. Theodoret und Irenäus geben den

aus dieser aber genährt, vom Schöpfer (δημιουργος) der Natur aber vollendet wird.“ In seinem Kommentar zum 1. Korintherbrief bestätigt Theodoret aber mit Paulus die Unterordnung der Frau unter den Mann. Zu 1 Kor 11,7 schreibt er: „Abbild Gottes ist der Mensch, nicht dem Körper nach und nicht der Seele nach, sondern allein der Herrschaft nach.“ (Theodoret von Cyrus, Kommentar zu 1 Kor, PG 82, 312C) Wenn er nun schreibt, dass die Frau dem Mann untergeordnet und gleichsam εἰκόνας εἰκῶν sei, stellt er sogar die Gottebenbildlichkeit der Frau in Frage, die für ihn offensichtlich in der Herrschaft besteht.

¹⁸⁵ Siehe dazu unten S. 231. Theodoret scheint hier vor allem sehr nahe an den Texten zu bleiben. Wenn ein biblischer Autor einer Frau die gleiche Rolle wie einem Mann zuschreibt, unterstützt er diese Aussage mit Rückgriff auf die Schrift. Genauso aber geht er vor, wenn ein Autor, hier „Mose“, aber auch Paulus, eine untergeordnete „Natur“ der Frau annimmt. Auch diese Annahme untermauert er wiederum mit biblischen Argumenten. Die Autorität der heiligen Schrift geht bei Theodoret offensichtlich vor. Seine eigene Einstellung dürfte nicht frauenfeindlich gewesen sein, obwohl er wie seine Zeitgenossen eine hierarchische Geschlechterordnung voraussetzt. Auf alle Fälle sind für ihn auf spiritueller Ebene Frauen gleichwertig. Wie das Beispiel Deboras zeigt, ist für Theodoret aber auch politisches Wirken einer Frau nicht grundsätzlich ausgeschlossen.

¹⁸⁶ Irenäus von Lyon. *Libros quinque adversus haereses. Fragmenta varia II* (Hg. v. W. Wigan Harvey; Cambridge, 1857) 495f.

Text des Josephus inhaltlich wieder, ohne wörtliche Übereinstimmung und sehr verkürzt.¹⁸⁷

Der Rekurs auf Josephus kommt bei Theodoret des Öfteren vor. Die mit τί δήποτε eingeleitete Frage ist typisch für seine *Quaestiones*. Auch sonst passt die Sprache gut in den Text. Guinot erwähnt Irenäus in seinen eingehenden Untersuchungen zu den Quellen der Exegese Theodorets an keiner Stelle.¹⁸⁸ Die von Harvey verwendeten Handschriften Ms. Clermont und Ms. Arundel, beide in England, stammen aus dem Italien des 10. bzw. Flandern des 12. Jahrhunderts. Die kritische Ausgabe der Sources chrétiennes enthält diesen Text nicht und weist die Edition von Harvey als mangelhaft aus.¹⁸⁹ Der Textabschnitt ist also Theodoret zuzuordnen.

Salvianus von Marseille

Auch für Salvianus von Marseille (ca. 400–480) spielt Aarons Hohepriestertum die entscheidende Rolle in der Frage nach seiner Verschonung von der Bestrafung.

Aber warum rede ich über die, deren Unbesonnenheit Gott auf irgendeine Weise berührte und zu himmlischem Unrecht überströmte? Mirjam redet gegen Mose und wird bestraft, und nicht nur bestraft, sondern bestraft auf die Weise eines Urteils. Zuerst nämlich wird sie zum Gericht gerufen, dann wird sie beschuldigt, als drittes geschlagen. Denn durch den Verweis empfängt sie die Kraft des Urteils, im Aussatz aber erleidet sie die Sühne des Vergehens: Eine Strafe dieser Art erniedrigte gleichwohl nicht nur Mirjam, sondern auch Aaron. Wenn es auch nicht angemessen war, dass der Hohepriester vom Aussatz entstellt wurde, schlug ihn dennoch auch die Bestrafung des Herrn, und nicht nur dies, sondern in der Strafe, die Mirjam erleidet, wird auch Aaron gleichsam als Teilhaber an der Schuld bestraft; denn Mirjam wird durch die Bestrafung behandelt, damit Aaron durch die Verwirrung bestraft werde. Weiter aber, damit wir in gewissen (Menschen) die unversöhnliche Art des göttlichen Urteils erkennen, war er nicht nachsichtig aufgrund des Einspruchs dessen, der verletzt worden war. Denn so lesen wir, dass der Herr zu Aaron und Mirjam gesagt hatte: ‚Warum habt ihr also nicht gefürchtet, meinen Knecht Mose zu herabzusetzen? Er wurde zornig und ging weg. Und siehe, Mirjam erschien weiß wie Schnee vor Aussatz. Da schrie Mose zum Herrn und sagte: Ich flehe dich an, Herr, heile sie! Der Herr antwortete ihm: Wenn ihr Vater in ihr Gesicht gespuckt hätte, müsste sie dann nicht wenigstens sieben Tage in Schande untergetaucht werden? Sie soll sieben Tage lang aus dem Lager ausgesondert und nachher wieder gerufen werden‘ (Num 12,8–14 gekürzt). Was wir sagten, genügt also für diese Art der Einteilung und für diesen Teil der Rede: denn man könnte ohne Ende über alles diskutieren, was

¹⁸⁷ Vgl. Flavius Josephus, *Antiquitates Judaicae* II,10,2 (252–253) (Hg. v. Étienne Nodet; Paris, 1992) 126.

¹⁸⁸ Zusammenfassend siehe Jean-Noël Guinot, *L’Exégèse*, 631–799 und ders., *Les sources*, 72–94.

¹⁸⁹ Irenäus von Lyon, *Adversus haereses* (SC 100,1, 41).

auch ohne Diskussion zu lang ist, um es aufzuzählen. Aber fügen wir dennoch etwas hinzu.¹⁹⁰

Salvianus bricht hier die Erklärung ab. Am Anfang steht die Bestrafung Mirjams, die er als regelrechtes Gerichtsverfahren darstellt. Sogleich aber verlagert sich das Interesse des Salvianus auf das Verhältnis zwischen der bestraften Mirjam und Aaron, der der Strafe entgangen ist. Grund dafür ist seiner Ansicht nach die hohepriesterliche Würde Aarons, die nicht mit der Unreinheit des Aussatzes vereinbar sei. Ähnlich wie Theodoret sieht aber auch Salvianus Aaron nicht ganz frei von Strafe. Er leide mit Mirjam mit. Allerdings wird die daraus folgende Fürbitte bei Mose nicht erwähnt. Für Salvianus liegt der Unterschied, anders als bei Theodoret, nicht in der geringeren Schuld Aarons. Er ist „Teilhaber an der Schuld“. Hier gibt es keine Abstufung, sondern beide sind schuldig, aber Aaron verdankt die Verschonung vom Aussatz seinem Priestertum. Fast könnte der Eindruck entstehen, Mirjams Strafe diene nur dazu, Aaron zu treffen (*ut Aaron confusione multetur*). Seine Strafe ist rein psychisch angelegt. Ausführlicher wird Salvianus nicht. Sein einziges Argument ist die Unvereinbarkeit von Priesterwürde und Aussatz. Betont werden die gleiche Schuld und vor allem die indirekte Bestrafung Aarons mittels des Aussatzes Mirjams.

Olympiodorus

Olympiodorus, Anfang des 6. Jahrhunderts in Alexandrien zum Diakon geweiht, kommt in seinem Ijobkommentar auf die Bestrafung Mirjams und Aarons zu sprechen. In Frage steht Ijob 42,6: „Darum verachtete ich mich selbst und zermürbte mich: ich meinte aber, dass ich selbst Erde und Asche sei“ (Zitat bei Olympiodorus nach LXX).¹⁹¹ Ausgehend von der Verurteilung der Freunde Ijobs stellt Olympiodor Überlegungen zum Thema Strafe an.

Gott würdigt seine Diener hoch: wo auch nun die beiden und Elifas der Strafe wert erschienen, löste Gott die Drohung durch das gerechte Urteil und erließ ihnen die Strafe und erwies (damit) dem Gerechten Gunst. Wenn aber jemand lernfreudig bewegt fragt: Wieso ließ Gott Mirjam aussätzig werden, die gegen Mose geredet hatte, wenn auch später ihr Körper wiederhergestellt wurde, wobei er wiederum seinen Diener würdigte, den beiden aber und Elifas gab er sofort den Nachlass, obwohl niemand für diese vorarbeitete? Wir sagen, dass Mirjam durch die Beleidigung gegen Mose auch die Lästerung gegen Gott vorbrachte, der die Person des Hohenpriesters ehrte: Die Freunde Ijobs aber übernahmen die Verteidigung von Gott, sie irrten allein zum Gerechten ab, indem sie ungerecht gegen seine Gottesfurcht redeten. Wenn man aber auch fragt: Warum aber widerfuhr Aaron nichts Furchtbares? Wir sagen, weil Gott den Hohenpriester würdigte. Zweierlei lernen wir hierin nun, dass auch

¹⁹⁰ Salvianus von Marseille, *De gubernatione Dei* I,53–54 (SC 220, 150–152).

¹⁹¹ Olympiodorus von Alexandrien, Ijobkommentar (PG 93, 452D).

das Reden gegen die Gerechten der Sünde unterworfen ist, und dass Gott (sie) im Vergeben der Sünden gegen sie würdigt.¹⁹²

Dieser Text geht nicht von Num 12 aus, sondern von einer anderen Schriftstelle, die das Thema vorgibt. Die drei Freunde Ijobs werden nicht bestraft, was nach Olympiodorus Gottes Rücksicht auf Ijob selbst zu verdanken ist. Der Exeget legt hier Ijob 42,7–8 aus, wo die Gottesrede an Elifas diesem die Vergebung ankündigte. Ijob wird zur Fürbitte für die Freunde aufgefordert. Das heißt, schon vor dieser Bitte sagt Gott um Ijobs willen den dreien die Vergebung zu. Dieser Tatbestand, der sich aus dem Bibeltext ergibt, wird von Olympiodor mittels rhetorischer Fragen weiter ergründet. Dazu zieht er Num 12 heran, wo eine Bestrafung in einem ähnlichen Fall, trotz vorausgegangener Fürbitte des Mose, dennoch durchgeführt wird. Die Begründung ist die Absicht Mirjams, Mose herabzusetzen, was zugleich eine Gotteslästerung darstellt. Im Unterschied dazu sei es die Absicht der Freunde Ijobs gewesen, im Sinne Gottes Ijob zur Umkehr zu bewegen. Ihr Fehler sei es gewesen, dem Gottesfürchtigen diese Gottesfurcht abzuspochen, aber in bester Absicht. Diese Begründung erscheint sinnvoll und ausreichend in diesem Kontext. Allerdings greift Olympiodor einen weiteren möglichen – und berechtigten – Einwand auf: Wenn Mirjam bestraft wurde, warum dann nicht auch Aaron? Hier wird kurz und bündig auf Aarons Hohepriestertum verwiesen, das Grund genug erscheint, um ihn von der Strafe auszunehmen. Weitere Erklärungen werden nicht gegeben. Aaron steht bei Gott in solch hohem Ansehen, dass er einfach nicht bestraft wird. Das hat er nur seiner Würde als Hoherpriester zu verdanken. Diese Deutung erscheint ein wenig zu kurz gegriffen, da auch andere Priester im Alten Testament trotz ihrer Amtswürde bei Vergehen bestraft werden. Hier ist Theodorets Erklärung inhaltlich genauer und weniger anfechtbar. Olympiodoros befasst sich aber nicht weiter mit Mirjam und Aaron, sondern fährt in der Ijobklärung fort.

Procopius

Auch Procopius von Gaza begründet die Bestrafung allein Mirjams mit denselben Argumenten wie Theodoret.¹⁹³ Für Procopius hat ein Mann größere Redefreiheit. Er kann sich ganz offensichtlich Worte erlauben, die für eine Frau völlig unangemessen erscheinen. Als zweite Begründung führt auch er die hohepriesterliche Würde Aarons an. Gott ist besorgt, dass durch eine Strafe auch die guten Seiten Aarons in den Augen der Israeliten in Mitleidenschaft gezogen werden könnten. Wiederum erscheint die Sorge um die Schwester als ausreichende Strafe für Aaron.

¹⁹² Olympiodorus von Alexandrien, Ijobkommentar (PG 93, 453A–B).

¹⁹³ Text siehe oben S. 117.

Die meisten Argumente in der Frage nach der alleinigen Bestrafung Mirjams trägt Theodoret zusammen. Die anderen Autoren konzentrieren sich auf die hohepriesterliche Würde Aarons. Sie wird für sich allein oder in Verbindung mit dem Problem der Unreinheit durch Aussatz als Begründung angeführt. Während bei Salvianus und Olympiodorus die Schuld Aarons gegenüber der Mirjams nicht reduziert wird, besteht Theodoret auf dessen geringerer Teilhabe an dem Vergehen. Er begründet dies einerseits mit dem Hohepriestertum Aarons (ohne weitere Erklärung), andererseits mit dem Unterschied der Geschlechter. Dieser Rekurs auf eine geschlechtsspezifische Deutung ist offensichtlich seine Schöpfung und wird von Procopius übernommen.

2.4.3 Größe und Verfehlung

Ambrosius

Wenn Ambrosius auf die Verfehlung Mirjams und Aarons zu sprechen kommt, steht vor allem das Verhältnis der sonstigen Wertschätzung Aarons (und Mirjams) zur Verwerflichkeit der Tat in Frage. Der Schwerpunkt liegt auf Aaron, Mirjam gehört als seine Schwester und Mittäterin zu ihm. In der „Apologie des Propheten David“ erwähnt er die Priester, die auch nicht frei von Sünden sind.

Selbst der Hohepriester Aaron, unter dessen Führung, die er mit Mose teilte, das Volk der Hebräer zu Fuß das Rote Meer durchquerte, forderte, als er vom Volk gebeten wurde, dass er ihm Götter mache, die sie anbeten wollten, Gold, schickte es ins Feuer und das Haupt eines Kalbes wurde gebildet, dem Opfer dargebracht wurden. Durch diesen Hinweis klärte er, dass die Begierde nach Gold die Ursache der Unredlichkeit sei und dass durch das Streben der Habgier üblicherweise Religionsfrevler hervorgebracht wird. Wiederum zeigt der so große Priester einen Ort der Übertretung mit seiner Schwester Mirjam an. Denn sobald beide dem Bruder entgegenarbeiten, weil er eine Fremde als Ehefrau angenommen hatte, erblühte Mirjam sofort durch die Ansteckung des befleckten Fleisches.¹⁹⁴

An dieser Stelle steht Aaron als Priester im Mittelpunkt des Interesses. Er wird an Bedeutung Mose gleichgesetzt. Aber selbst er, Hoherpriester und Anführer des Exodus, ist nicht unfehlbar. Ausführlich wird auf Ex 32 Bezug genommen. Allerdings versteht es Ambrosius, Aaron geschickt von jeder Schuld freizusprechen. Er habe das Götzenbild nur hergestellt, um zu zeigen, wohin die Gier nach Gold führe, nämlich in den Abfall von Gott. Aber diese Verfehlung war nicht Aarons einzige. Die Ereignisse von Num 12 werden kurz erwähnt. Aarons Schwester Mirjam wird mit ihm genannt, weil sie diejenige ist, die von der Strafe, dem Aussatz, betroffen war. Auch der Grund für die Kritik der beiden an Mose wird angegeben, entsprechend dem Bibel-

¹⁹⁴ Ambrosius, *Apologia prophetae David* I,4,5,17–18 (CSEL 32,2, 310,4–13).

text die Tatsache, dass er eine Ausländerin als Ehefrau genommen hatte.¹⁹⁵ Mit diesem Motiv fährt Ambrosius dann auch in seiner Darlegung fort, er bespricht das „Mysterium“ der Äthiopierin.

Auch in einem Brief an Simplicianus führt Ambrosius Aaron mit Mirjam als Beispiel dafür an, dass selbst Große irren können („wegen der Person der Äthiopierin“).¹⁹⁶ Anlässlich der Auslegung von Ps 119,121¹⁹⁷ erörtert Ambrosius die Frage, ob jemand solches von sich sagen könne, ohne überheblich zu sein. Es ist demnach eine Sache, sich des Lohnes für würdig zu halten, eine andere, sich eines Unrechts für nicht würdig zu halten. Ambrosius bringt Beispiele aus der Bibel, die die demütige Haltung des Beters belegen:

Er weiß, dass er ein Mensch ist, dass er dem Kampf gegen die geistigen Mächte der Lasterhaftigkeit in den Himmeln nicht gewachsen ist, er weiß, dass Henoch entrissen wurde, damit nicht Schlechtigkeit sein Herz veränderte,¹⁹⁸ dass Noah betrunken, Lot durch Inzest befleckt, der erste Priester Aaron selbst mit (seiner) Schwester Mirjam versucht, Mirjam zuerst durch die Flecken des Aussatzes angesteckt, dann gelöst wurde, dass Mose fast getötet worden wäre, wenn nicht seine Frau Zippora durch die Beschneidung des Sohnes und das Vergießen solches Blutes jede Gefahr von ihm vertrieben hätte. Durch diese Beispiele also ermahnt, glaubt er sich keineswegs in seiner Stärke, sondern die vorsichtige Demut nimmt die göttliche Hilfe an, indem er für sich betet, bittend, dass er nicht denen übergeben wird, die Schuld auf sich laden.¹⁹⁹

Die Verfehlungen großer Persönlichkeiten mahnen nach Ambrosius andere zur Demut. Unter ihnen ist auch Mirjam, die gemeinsam mit Aaron und Mose (und Zippora) auftritt. Zunächst ist sie die Mittäterin Aarons, dann wird ihre Bestrafung durch den Aussatz angesprochen, allerdings nicht ausdrücklich als Strafe. Mirjam erscheint in einer Reihe mit anderen bedeutenden Personen der Genesis und des Exodus. Ihr Beispiel dient der moralischen Belehrung der Leser und Leserinnen (?) des Ambrosius.

Basilus

Basilus behandelt in seinen „Kürzeren Regeln“ die Frage nach der Kritik an einer höher stehenden Person. Mirjam wird ganz klar als Mose untergeordnet

¹⁹⁵ „Als sie in Hazerot waren, redeten Mirjam und Aaron über Mose wegen der kuschitischen Frau, die er sich genommen hatte. Er hatte sich nämlich eine Kuschiterin zur Frau genommen.“ (Num 12,1 EÜ)

¹⁹⁶ Ambrosius, Epistula 3. Simpliciano 1 (CSEL 82,1, 19).

¹⁹⁷ „Ich tue, was recht und gerecht ist. Gib mich meinen Bedrückern nicht preis!“ (EÜ)

¹⁹⁸ Gen 5,24 erzählt von der Entrückung Henochs, ohne allerdings den Grund zu nennen. Weish 4,10f spricht vom Gerechten, den Gott wegnimmt, um ihn der Sünde zu entreißen („*raptus est ne malitia mutaret intellectum illius*“). Dieser Vers wird hier leicht verändert zitiert („*raptum esse Enoch novit, ne malitia mutaret cor eius*“).

¹⁹⁹ Ambrosius, Expositio psalmi CXVIII, 11 (CSEL 62, 357,16–358,3).

betrachtet und dementsprechend kritisiert. Die Strafe Gottes für Mirjam dient als Warnung für alle, die gegen Höherstehende reden.

27. Frage: Wer den Oberen verleumdet, wie soll der behandelt werden? Das Urteil darüber zeigt sich aus dem Zorn Gottes über Mirjam, als sie Mose verleumdet hatte. Und obwohl Mose für sie bat, wollte Gott ihre Sünde nicht ungestraft lassen (vgl. Num 12,1–16).²⁰⁰

Gregor von Nyssa

Gregor betont die Größe Moses, der aber dennoch schlecht behandelt wurde. Die Verfehlungen Datans, Abirams und der Söhne Korachs werden erwähnt. Besondere Kritik aber erfahren die Geschwister, die gegen den eigenen Bruder vorgehen.

Dermaßen Anstoß erregend ist die Leitung des Volkes und die Sorge um die Belehrung, dass nicht einmal die Geschwister Mose verschonten: aber sogar Mirjam redete gegen ihn, und Aaron lästerte. Die beschwerliche Last der Führung erbitterte das natürliche Wohlwollen und ließ dem mit Mühe beladenen Mann die Verwandten aufstehen.²⁰¹

Moses Geschwister werden bei Gregor negativ dargestellt. Mirjam, die wie in der Bibel als erste genannt wird, und Aaron respektieren die schwere Aufgabe ihres Bruders nicht, sondern belasten ihn noch mehr. Im Mittelpunkt steht Mose mit seiner schwierigen Führungsaufgabe. Die Kritik trifft Mirjam und Aaron gleichermaßen. Sie werden ansatzweise entschuldigt durch den Hinweis auf die Last der Führung, die auch sie beide tragen. Während Mose die Mühe erträgt, verbittern die beiden. Die Größe Moses erscheint demgegenüber umso leuchtender. Gregors Predigt richtet sich gegen Widerstände, die Sanktionen von seiner Seite gegen die Beteiligung von Christen an paganen Feierlichkeiten hervorriefen.²⁰² Die alttestamentlichen Beispiele dienen einer sehr deutlichen Ermahnung seiner Adressaten und Adressatinnen. Gregor stellt die Widerstände gegen seine Führungsposition auf eine Ebene mit

²⁰⁰ Basilius von Caesarea, Die Mönchsregeln (Hg. v. K. Suso Frank; St. Ottilien, 1981). Die Übersetzung Franks beruht auf dem griechischen Text von PG 31, 1101A–B. CSEL 86, 88 bietet die lateinische Übersetzung des Rufinus, die inhaltlich mit PG übereinstimmt, im Wortlaut aber abweicht.

²⁰¹ Gregor von Nyssa, *Adversos eos qui castigationes aegre ferunt* (PG 46, 315B). Vgl. dazu die Apostolischen Konstitutionen, die ebenfalls eine Verbindung zwischen Mose und dem Bischof herstellen und die Kritiker des Bischofs zurückweist (siehe unten S. 152). Zu Mose als Modell des Bischofs im Umfeld Gregors von Nyssa vgl. Marguerite Harl, *Moïse figure de l'évêque dans l'éloge de Basile de Grégoire de Nysse* (381), in: *The Biographical Works of Gregory of Nyssa* (Hg. v. Andreas Spira; Proceedings of the Fifth International Colloquium on Gregory of Nyssa, Mainz 6–10 September 1982; Cambridge, Mass., 1984) 71–119. Der Hinweis auf Mirjams und Aarons Beleidigung des Mose findet sich sonst nicht. Er passt aber zu der besonderen Situation, in der Gregor diese Ansprache hält.

²⁰² Vgl. LACL, 300.

den Widerständen Datans, Abirams und der Söhne Korachs, aber auch Mirjams und Aarons gegen Mose. Die Eindeutigkeit seiner Worte deutet schon auf einen recht heftigen Konflikt hin.²⁰³

Hieronymus

Auch Hieronymus mahnt seine Hörerinnen und Hörer zur Demut im Angesicht der Verfehlungen weit bedeutenderer Menschen, als die Angesprochenen selbst es sind. Thema seiner Predigt ist die Erscheinung des Herrn und seine Taufe. Hieronymus legt Ps 29 aus, sodann ruft er zum Fasten im Kampf gegen den Feind auf. Die Versuchung Christi nach der Taufe wird angesprochen: Wenn Christus schon versucht wurde, um wie viel schwerer ist es dann für die schwachen Christen, im Kampf zu bestehen. Hieronymus zitiert 1 Petr 4,18, eine Stelle, die ebenfalls in dieselbe Richtung weist. Nun kommt er auf den Exodus zu sprechen. Die 40 Jahre der Wüstenwanderung sind ihm ein Bild der österlichen Bußzeit.

Das alles entfalten wir deswegen, liebste Geschwister, damit wir achtsam sind mit wachsamem Geist, dass wir nicht, wenn wir aus Ägypten ausziehen und durch die 40 Tage hindurch gleichsam durch 40 Jahre zum Land der Verheißung durch die Wüste wandern, das Fleisch und die Töpfe Ägyptens begehren und von den Schlangen gebissen werden. Wir sind aus Ägypten ausgezogen; was sollen wir mit den ägyptischen Speisen? Die wir das himmlische Brot haben, was suchen wir die irdische Nahrung? Die wir den Pharao verlassen haben, lasst uns die Hilfe des Herrn anrufen, damit uns der ägyptische König in der Taufe der Gläubenden untergetaucht wird. Dort mögen seine Pferde und Reiter zugrunde gehen; dort möge das zitternde Heer der Feinde getötet werden. Wir sollen nicht gegen den Herrn murren, damit wir nicht vom Herrn geschlagen werden. Wir sollen nicht unsere Priester erniedrigen, sondern mehr von den Fehlern fasten als von den Speisen – die Linderung der Fehler kann auch Überfluss an Speisen sein. Wenn Aaron und Mirjam, als sie gegen Mose murrten, die Strafe Gottes für seinen Knecht verspürten, um wie viel mehr wird einer der Euren durch das göttliche Urteil bestraft werden, wenn er seinen Vorgesetzten mit schlangengiftigem Mund lästern sollte.²⁰⁴

Zum Schluss ermahnt Hieronymus mit dem Beispiel Moses und Aarons, die nicht ins Verheißungsland eintreten durften, speziell die Priester. Auch

²⁰³ Unmittelbar vor der Behandlung von Datan, Abiram und den Söhnen Korachs sagt Gregor: „Wer ist ein besserer Hirt als Mose? Wer aber ein so maßvoller und milder Führer, der dem Volk alles wird, Ernährer, Anführer, Priester, wirklicher Vater, rettend in Kämpfen, in der Wüste das sich sträubende und ungepflügte Gute unterstützend, maßvoll Recht sprechend, ohne Irrtum den Weg führend? Gleichwohl unterlag er der Gegenpartei dabei wie ein Ungerechter, er wurde schlecht behandelt wie ein Frevler, gegen ihn wurde gemurrt wie gegen Diebe und Räuber, er wurde gelästert wie ein unkundiger Anführer und ein schlechter Vorsteher ...“ (PG 46, 315B).

²⁰⁴ Hieronymus, *Sermo de quadragesima, De die epiphaniarum, de evangelio ubi Dominus baptizatus est et de psalmo XXVIII*, 32–48 (CCL 78, 534f).

hier werden, ähnlich wie bei Ambrosius, die Fehlritte wichtiger Personen der Heilsgeschichte, hier Mirjams und Aarons in Erinnerung gebracht, um die eigene Gefährdung aufzuzeigen und zu umso größerer Anstrengung in der Askese aufzurufen. Wiederum zeigt sich die hohe Wertschätzung für die alttestamentlichen Führungspersönlichkeiten des Exodus, und zwar für alle drei.

Johannes Chrysostomus

Johannes Chrysostomus entwickelt die These: „Schwer erscheint Gott überall den Gerechten, aber den Sündern milde und schnell zur Menschenfreundlichkeit.“²⁰⁵ Er belegt sie aus der Schrift und behandelt ausführlich die Sünderin aus Lk 7. Abschließend stellt er ihr Mirjam gegenüber:

Die Frau, die Sünderin, also wurde zur Vergebung solcher Sünden geführt. Mirjam aber, die Schwester des Mose, wurde wegen eines so geringfügigen Murrens zum Aussatz verurteilt.²⁰⁶

Während die Frau aus dem Lukasevangelium Exempel für die Güte Gottes ist, steht Mirjam für die Gerechten, die mit Strenge behandelt werden.²⁰⁷ Während bei Ambrosius Aaron im Mittelpunkt steht, bei Hieronymus beide Geschwister genannt werden, erwähnt Johannes Mirjam allein. Als Frau steht sie der „Sünderin“ gegenüber. Nach Propheten- und Psalmenziten werden als konkrete Beispiele also zwei Frauen herangezogen, um Gottes Verhalten gegenüber Gerechten und SünderInnen konkret darzustellen. Das kann durchaus dadurch bedingt sein, dass Chrysostomus viele Frauen unter seinen ZuhörerInnen hatte und auch von Frauen unterstützt wurde.²⁰⁸

2.4.4 Gottes Strafe

Einige Texte stellen die Strafe Gottes für die Tat Mirjams und Aarons in den Vordergrund. Gott lässt Vergehen nicht ungestraft – das wird den Leserinnen und Hörern mahnend vor Augen gestellt. Gottes Urteil ist von Gerechtigkeit getragen, dient aber letztlich den Betroffenen und endet mit seiner Barmherzigkeit.

²⁰⁵ Johannes Chrysostomus, Homilia VII. De poenitentia (PG 49, 325).

²⁰⁶ Johannes Chrysostomus, Homilia VII. De poenitentia (PG 49, 326).

²⁰⁷ Dieser Gedanke findet sich schon in Weish 6,6: „Der Geringe erfährt Nachsicht und Erbarmen, doch die Mächtigen werden gerichtet mit Macht.“ Allerdings wird diese Stelle nirgendwo in diesem Zusammenhang zitiert.

²⁰⁸ Zu Chrysostomus' Verhältnis zu den Frauen, allgemein und im Einzelnen, vgl. Elizabeth Ann Clark, Jerome, Chrysostom, and Friends (Studies in women and religion 2; New York, 1979).

Didaskalie

Die *Didaskalia*²⁰⁹ spricht deutlich über Gottes Strafgericht. Im Kapitel „Über die Spaltungen“ (περὶ σχισμάτων) werden die ἐπίσκοποι vor Abspaltungen gewarnt. Sogleich wird auf das Alte Testament zurückgegriffen:

Dieses (hat) auch schon das Alte (Testament), dass einige, die es wagten anzugreifen, nicht der Strafe entkamen. Daten nämlich und Abiram, die sich Mose entgegenstellten, wurden in der Erde verschlungen, Korach aber und die 250 mit ihm, die sich von Aaron getrennt hatten, wurden nutzloser Aufwand des Feuers, Mirjam aber, die Mose Exogamie vorwarf, wurde für sieben Tage aus dem Lager geworfen: denn sie hatte gesagt, dass Mose eine Äthiopierin als Frau genommen hatte.²¹⁰

Mirjam wird, wie auch sonst öfters, in einem Atemzug mit Daten, Abiram und Korach (vgl. Num 16) genannt.²¹¹ Das gemeinsame Thema ist die göttliche Strafe für den Widerstand gegen Mose. Mirjams Vergehen ist der Vorwurf der Exogamie an Mose (vgl. Num 12,1). Aaron wird nicht erwähnt, vermutlich, da der Text keine Strafe für ihn erwähnt.

Theodoret

Theodoret von Cyrus widmet der Frage nach der Äthiopierin eine eigene *quaestio*. Er bezieht sich zunächst auf Josephus und identifiziert dann die Äthiopierin mit Zippora und sodann mit der Königin von Saba. Die Tatsache, dass Mose eine Ausländerin zur Frau genommen habe, Aaron aber eine Israelitin, sei Anlass zur Kritik gewesen. Theodoret zitiert Num 12,6–8, die Gottesrede, in der dieser Mirjam und Aaron tadelt. Dann interpretiert er:

Wahr ist jenes Wort, das sagt: ‚Mein ist die Rache, ich werde vergelten, spricht der Herr‘ (Röm 12,19). Denn wir werden durch dieses und durch jenes gelehrt, denen, die Unrecht tun, nicht zu vergelten, sondern den göttlichen Beschluss abzuwarten, der große Sorge trägt für die, die Unrecht getan haben, wie er ganz gewiss auch damals, während Mose schwieg, Mirjam den Aussatz zufügte.²¹²

²⁰⁹ Die syrische Übersetzung aus dem 4. Jahrhundert geht auf ein griechisches Original zurück, das im 3. Jahrhundert entstanden sein dürfte und von dem nur mehr wenige Fragmente erhalten sind.

²¹⁰ Constitutiones VI,1,2 in: *Didascalia et Constitutiones Apostolorum* (Hg. v. Franz Xaver Funk; Paderborn, 1905) 303.

²¹¹ Z. B. wird in den Constitutiones wenig später die Rede Mirjams und Aarons (Num 12,2) im Mund der Korachiter zitiert: Constitutiones VI,2,6 (Funk, 305). Auch Gregor von Nazianz, *Orationes* 36,5 (SC 218, 252) erwähnt Mirjams Bestrafung unmittelbar nach der Vernichtung Datans und Abirams.

²¹² Theodoret, *Quaestiones* (Fernández Marcos, 208).

Der Schluss ist schwierig zu verstehen und gab auch Anlass zu verschiedenen Textänderungen in der Überlieferung.²¹³ Der demütige und geduldige Mose schweigt zu den Anschuldigungen Mirjams und Aarons. Gott bewirkte dann den Aussatz Mirjams. Theodorets Grundgedanke ist das Gottvertrauen, das menschliche Strafe überflüssig macht. Mose ist vorbildhaft, indem er sich nicht einmischt und zunächst Gottes Eingreifen abwartet. Mirjam als Person ist an dieser Stelle nicht von Bedeutung. Sie tritt aber unmittelbar anschließend in der nächsten *quaestio* in den Mittelpunkt, die die Frage stellt, warum nur Mirjam, nicht aber Aaron bestraft worden sei.²¹⁴

Dionysius Areopagita

Dionysius Areopagita (um 500) erwähnt im Zusammenhang mit der Bestrafung kultischer Vergehen auch Mirjam.

Die Priester schützen das Heilige und die Leviten berühren die heiligen Dinge nicht, damit sie nicht sterben. Der Herr erzürnte im Zorn über die Dreistigkeit des Usija und Mirjam wurde aussätzig, weil sie versuchte, dem Gesetzgeber Gesetze aufzuerlegen.²¹⁵

Es folgt Apg 19,14 als weiteres Exempel. König Usija versucht nach 2 Chr 26,19 unrechtmäßig, ein Rauchopfer darzubringen und wird deshalb aussätzig. Mirjam wird von Dionysius etwas ganz anderes vorgeworfen: Sie wollte sich über den Gesetzgeber stellen und wurde deshalb bestraft. Vermutlich spielt die Deutung auf die Kritik an Mose wegen der Heirat einer ausländischen Frau an, die ja nach Ex 34,15f und Dtn 7,3 verboten ist. Mose als der Gesetzgeber steht über jeder Kritik. Der Bezug wird aber nur implizit vorausgesetzt und nicht ausgeführt.

Beda Venerabilis

Beda Venerabilis (672/73–735) stellt anlässlich der Auslegung der Verse Mk 2,8–9, die ausführlich paraphrasierend wiedergegeben sind, Überlegungen zum Sinn und Zweck des Leidens und der Beschwerden an. Anlass ist das Wort Jesu: „Ist es leichter, zu dem Gelähmten zu sagen: Deine Sünden sind dir vergeben! oder zu sagen: Steh auf, nimm deine Tragbahre und geh umher?“ (Mk 2,9 EÜ). Im Zuge der Auslegung wird auch der Aussatz Mirjams angeführt.

Weil fünf nämlich die unterschiedlichen Gründe sind, durch welche wir in diesem Leben durch die körperlichen Beschwerlichkeiten niedergedrückt werden: entweder (1) nämlich um durch die Geduld hindurch die Verdienste zu vermehren, werden die Gerechten belastet

²¹³ Vgl. die textkritischen Anmerkungen in Theodoret, *Quaestiones* (Fernández Marcos, 208).

²¹⁴ Siehe unten S. 119.

²¹⁵ Dionysius Areopagita, *Epistula* 8. Caio Monacho (PG 3, 1089C).

durch die Schwäche des Körpers, wie die glücklichen Väter Ijob und Tobias und unzählige Märtyrer in beiden Testamenten, oder (2) zur Bewahrung der empfangenen Tugenden, damit sie nicht durch die Versuchung des Stolzes zugrunde gehen, wie der Apostel Paulus – damit er sich durch die Größe der Offenbarung nicht überhebe, wurde ihm ein Stachel seines Fleisches als Bote des Satans gegeben, der ihn schlage –, oder (3) um unsere Sünden zu verstehen und zu verbessern, wie Mirjam, die Schwester Aarons, in der Wüste wegen der Worte der Unbedachtheit und des Stolzes von Aussatz geschlagen wurde, wie der Gelähmte, den wir behandelt haben, der nicht von seiner Schwäche geheilt werden konnte, wenn nicht zuerst die Sünden vergeben wurden, oder (4) zum Ruhm des rettenden Gottes entweder durch ihn selbst oder durch seine Diener, wie der Blindgeborene im Evangelium, der ‚weder selbst sündigte noch seine Eltern, sondern damit die Werke Gottes offenbart würden in jenem‘ (Joh 9,3), wie Lazarus, dessen ‚Krankheit nicht zum Tode war, sondern für den Ruhm Gottes, damit der Sohn Gottes durch sie verherrlicht werde‘ (Joh 11,4), oder (5) zum Beginn der ewigen Verdammnis, was Verworfenen eigen ist, wie Antiochus und Herodes, die beide zu ihrer Zeit gegen Gott kämpften; was an Qualen sie in der Hölle dauernd erleiden werden, zeigte das Elend der gegenwärtigen Qualen allen, womit jenes (Wort) des Propheten übereinstimmt: ‚Und zerbrich diese durch doppeltes Zerbrechen‘ (Jer 17,18).²¹⁶

Mirjams Leiden, ihr Aussatz, ist Folge ihrer Sünde und dient zugleich ihrer Besserung. Der Gelähmte (Mk 2,9) wird zugleich mit Mirjam genannt. Auch seine Krankheit ist durch Sünden verursacht und verschwindet wie Mirjams Aussatz nach der Vergebung der Sünden. Diese Vergebung wird für Mirjam vorausgesetzt, da sie ja vom Aussatz geheilt worden ist. Sie ist in diesem Text Beispiel für einen der Zwecke von körperlichem Leid und Krankheit. Weiter wird nichts über sie gesagt. Offenbar ist die Erzählung bekannt.

2.4.5 Gottes Vergebung, Reue und Buße

Die Sündenvergebung ist einer der Aspekte, die mitunter mit dem Beispiel Mirjams und Aarons gemäß Num 12 verdeutlicht werden. Die folgenden Texte konzentrieren sich auf die Vergebung und ihre Bedingungen, daher sind sie hier unter dieser Überschrift zusammengefasst. Vergebung für Mirjams und Aarons Schuld wird aber auch in anderen der behandelten Texte angesprochen.

Didaskalie

Die *Didaskalia* befasst sich mit der Ordnung von Buße und Rückkehr in die Kirche. Angesprochen ist der Bischof, der sich um diese Angelegenheiten zu kümmern hat. Nach einem Zitat aus der Genesis, das offensichtlich eine Rede Gottes an Kain ist, bringt sie das Beispiel Mirjams.

²¹⁶ Beda Venerabilis, Markuskommentar I,731–753 (CCL 120, 455f).

„Hast du gesündigt? Beruhige dich; deine Umkehr kommt zu dir und du wirst seiner Herr werden.“²¹⁷ Und Mirjam, der Schwester Moses, wurde von Gott gesagt, nachdem sie gegen Mose gesprochen hatte und dann Buße tat und der Rückkehr würdig wurde: „Wenn ihr Vater (ihr) spuckend ins Gesicht gespuckt hätte, müsste sie erröten und sieben Tage aus dem Lager ausgesondert werden; und danach wird sie (wieder) eintreten.“ So also müsst auch ihr es machen: die, die versprechen, dass sie Buße von ihren Sünden tun werden, sondert aus der Kirche aus, so wie es ihren Vergehen entspricht, und nehmt sie danach wieder auf wie barmherzige Väter.²¹⁸

Die aktuelle Praxis der Gemeinde, für die der Text geschrieben ist – vermutlich eine Gemeinde in Syrien etwa Mitte des 3. Jahrhunderts –, wird mit Beispielen aus dem Alten Testament begründet. Der Abschnitt ist Teil einer umfassenderen Bußordnung, die in das 2. Kapitel eingebettet ist, das sich mit der Stellung und Vollmacht des Bischofs befasst.²¹⁹ Das Beispiel Kains erwähnt zuerst einmal die Voraussetzung für eine Buße, nämlich die Beendigung der sündhaften Tat („beruhige dich“). Darauf folgt die Umkehr. Die Erzählung über Mirjams Vergehen und ihre Absonderung aus dem Lager für eine vorher festgelegte Zeit eignet sich dann gut, um die Praxis eines vorübergehenden Ausschlusses von Büßenden aus der Kirche zu unterstützen. Demgegenüber ist daran zu erinnern, dass nach Num 12 Mirjams Ausschluss nicht wegen ihres Vergehens, sondern wegen der Unreinheit aufgrund des Aussatzes erfolgt. Auch eine (innere) Umkehr oder Reue wird von Mirjam nirgends berichtet. Hier geht es ausschließlich um eine kultisch konnotierte Reinigungszeit. Dennoch wird aus christlicher Perspektive vorausgesetzt, dass es sich dabei um eine Bußzeit zur Abkehr von der Sünde handelt. Aus Num 12 werden einige Verse herausgenommen und auf das besprochene Thema bezogen. Der Kontext der biblischen Erzählung wird nicht reflektiert, sondern außer Acht gelassen. Damit werden zwar die Ähnlichkeiten der beiden Vorgänge deutlich, nicht aber die Unterschiede. Das entspricht wohl der Absicht des Autors, dem es nicht primär um den Bibeltext geht, sondern um ein Beispiel für seine Darlegungen.

Hieronymus

Auch Hieronymus erläutert in einem Brief seine Gedanken über die Reue. Dabei gebraucht er eine Reihe alttestamentlicher Beispiele: David, der Mord und Ehebruch bereut, Ahab, der den Tod Nabots bereut, Manasse und Ninive.

²¹⁷ Funk gibt Gen 4,7 als Referenz an. Allerdings weicht der hier zitierte Text vom Wortlaut her und sinngemäß sehr stark von Gen 4,7 in den bekannten Textvarianten ab. Dennoch ist Gen 4,7 wohl der richtige, weil einzig mögliche Bezugspunkt.

²¹⁸ Didascalia II,16,3–4 (Funk, 60–62). Die Apostolischen Konstitutionen haben einen ähnlichen, fügen aber den Namen Kains ein (Funk, 61–63).

²¹⁹ LACL, 196.

Er zitiert Ez 18,23: „Ich habe die Reue des Sünders lieber als den Tod.“ Kurz darauf wird auch Mirjams Reue erwähnt.

Dieses eine will ich sagen, weil es sowohl den Lesenden nützlich als auch der gegenwärtigen Sache angemessen ist. Sie²²⁰ schämte sich auf Erden nicht des Herrn und jener wird sich ihrer nicht im Himmel schämen. Sie legte ihre Wunde allen offen und Rom erblickte weinend die Narbe am entstellten Körper. Sie hatte geöffnete Seiten, ein nacktes Haupt, einen geschlossenen Mund. Sie trat nicht in die Versammlung des Herrn ein, sondern saß außerhalb des Lagers abgesondert mit Mirjam, der Schwester des Mose, bis der Priester die, die er hinausgeworfen hatte, selbst zurückrufe.²²¹

In diesem Brief verteidigt und lobt Hieronymus die kurz zuvor verstorbene Fabiola. Grund ihrer Buße sind ihre Eheschließungen: Ihren ersten Mann, den Hieronymus äußerst negativ zeichnet, hat sie verlassen – aus gutem Grund, wie Hieronymus betont, obwohl er eine solche Trennung prinzipiell nicht gutheißen kann. Fabiola heiratet noch einmal, auch das gegen den Rat des Paulus, besser unverheiratet zu bleiben (vgl. 1 Kor 7,11). Angesichts ihres jungen Alters sei aber auch diese Heirat gerechtfertigt (vgl. 1 Kor 7,9). Nach dem Tod ihres zweiten Mannes bereut Fabiola und unterzieht sich öffentlicher Buße, deren Umstände Hieronymus eingehend beschreibt. Die büßende Fabiola wird mit Mirjam verglichen, obwohl die Situationen sonst nichts gemeinsam haben. Sie ist aus der Gemeinschaft ausgeschlossen, tut bereitwillig Buße und wartet darauf, wieder in die Kirche gerufen zu werden. Im Unterschied zu Mirjam ist es nun der Priester, der für die Durchführung der Buße verantwortlich ist. Bei Mirjam ist es Gott selber, der durch Mose spricht. Auch die Beschreibung des geschundenen Körpers Fabiolas passt zum aussätzigen Körper Mirjams. Mirjam erscheint hier als positives Beispiel für die Buße, die Fabiola offenherzig und ohne Widerwillen auf sich nimmt. Am Ende steht denn auch die Wiederaufnahme.

Consultationes

Die *Consultationes Zacchei et Apollonii* (um 410) wurden im Umkreis des Sulpicius Severus zur Verteidigung der asketischen Ideale des Mönchtums gegen dessen Gegner verfasst. Sie stellen die gesamte christliche Lehre in Dialogform dar. Hier wird die Möglichkeit der Sündenvergebung nach der Taufe erwogen und mit einem Beispiel belegt.

Und wenn nach der Taufe, das heißt nach der Annahme des Heiligen Geistes, wir keine Gelegenheit haben, die Gnade wiederzuerlangen, wie hätte Aaron, zweifellos schon Priester, nachdem er ein schweres Vergehen begangen hatte, den verlorenen Stand des Priesters wie-

²²⁰ Die Rede ist von Fabiola († 399), die vor kurzem verstorben ist und die Hieronymus in diesem Brief preist.

²²¹ Hieronymus, Epistula 77. Ad Oceanum de morte Fabiolae 5 (CSEL 55, 42).

dererlangt, und wie hätte Mirjam, nachdem sie mit Aussatz infiziert war, verdient durch himmlischen Befehl gereinigt zu werden, die, damit sie niemanden anstecke, abgesondert worden war? Denn im Lager wird die spirituelle Versammlung der Kirche bezeichnet, durch den Aussatz aber wird das Bild des sterblichen Vergehens gezeigt.²²²

Aaron und Mirjam, offensichtlich beide von hohem geistlichem Stand, erlangten Vergebung. Aarons Priestertum, das er – so wird vorausgesetzt – durch sein Vergehen verloren hatte und danach wieder erhielt, wird explizit angesprochen. Hier ist der direkte Vergleich mit den Getauften möglich: der Stand der Gnade, der durch Sünde verloren geht, könne wiedererlangt werden. Aber Mirjam wird nicht übergangen. Auch sie wurde nach der Strafe für ihre Sünde wieder gereinigt und in die Gemeinschaft aufgenommen. Das Lager, aus dem sie für eine gewisse Zeit ausgeschlossen war, wird typologisch auf die Kirche als spirituelle Versammlung gedeutet. Der Aussatz bezeichnet die Sünde, von der sie befreit wird. Die Parallele zu einem zeitweiligen Ausschluss aus der Kirche zum Zwecke der Buße und einer anschließenden Wiederaufnahme ist deutlich. Das Beispiel aus der Schrift zeigt: Sündenvergebung ist auch nach der Taufe möglich. Die Vergebung von Mirjams und Aarons Schuld wird offensichtlich völlig unproblematisch gesehen. In Numeri ist die Sündenvergebung kein ausdrückliches Thema. Wichtig ist die Sanktionierung von Mirjams Vergehen gegen Mose sowie ihre Reintegration in die Gemeinschaft.

Theodoret

Auch Theodoret weist darauf hin, dass Mirjam erst wieder vom Aussatz befreit wurde, als sie Buße tat. In seinem Hoheliedkommentar lässt er die Braut für die Äthiopierin, die Frau des Mose, sprechen. Die Auslegung bezieht sich auf Hld 1,5–6.

Denn ich bin schwarz, ich bekenne es, aber schön und angenehm für den Bräutigam. Fürchtet das Beispiel Mirjams: Denn jene machte Mose Vorwürfe, weil er eine Äthiopierin als Frau genommen hatte, und sie wurde aussätzig wie Schnee. Und weil sie unrein war, wurde sie aus dem Lager ausgestoßen und konnte nicht wieder hineingehen, bis sie Buße getan hatte.²²³

Das Vergehen Mirjams wird hier auf den Vorwurf der Exogamie konzentriert, passend zum Hoheliedtext. Der Aussatz und die Absonderung der Prophetin werden erwähnt. Anders als Num 12 spricht Theodoret explizit von der Reue Mirjams als Voraussetzung für die Wiedereingliederung. Offensichtlich gehören zur christlichen Vorstellung von der erneuten Aufnahme

²²² Consultationes Zacchei christiani et Apollonii philosophi II, XVIII, 14 (SC 402, 142).

²²³ Theodoret von Cyrus, Hoheliedkommentar (PG 81, 68C). Englische Übersetzung: Theodoret of Cyrus, Commentary on the Song of Songs (Early Christian Studies 2) 44.

eines Gemeindemitglieds in die Gemeinschaft unabdingbar Reue und Umkehr. Dass es im alten Israel andere Konzepte von Vergehen und Wiederherstellung gegeben haben könnte, wird nicht in Erwägung gezogen. Wichtig ist die Belehrung der christlichen Leserinnen und Leser. Die rein alttestamentliche oder historische Bedeutung des Textes interessiert nicht *per se*, sondern im Hinblick auf die christliche Leserschaft und ihren pastoralen Nutzen.

Anastasius Sinaita

Anastasius Sinaita (ca. 610–701) beschäftigt sich in mehreren *quaestiones* mit Sünden und deren Vergebung. Für ihn ist die Sündenvergebung nicht so einfach möglich. Die Fürbitte gottesfürchtiger Männer spielt eine Rolle, ist aber keine Garantie für die Vergebung durch Gott. Auch die Bedeutung des Sündenbewusstseins wird reflektiert. Anastasius führt das Beispiel Moses und Mirjams an, um darzustellen, dass die Vergebung eines Menschen von der Vergebung durch Gott zu unterscheiden ist. *Quaestio* 32 spricht diesen Sachverhalt an:

Frage: Wenn ein Mensch gegen einen Menschen eine große Sünde sündigt, und der Sündigende sich danach entfernt und von diesem umkehrt und Vergebung von ihm genommen wird, wird ihm auch von Gott vergeben?

Antwort: Wenn ein Pneumatiker oder Priester würdig ist, der vergibt, wurde gleichermaßen diesem auch von Gott vergeben: wenn aber nicht, hat zwar der Vergebende Großes gewonnen, der, dem vergeben wurde, aber unterliegt, zu Gott umzukehren. Denn auch Mose vergab der eigenen Schwester Mirjam, die ihn beleidigt hatte, aber sie wurde aussätzig gemacht von Gott und abgesondert, und dann wurde (ihr) vergeben: genauso auch dem ganzen Volk, als es gegen ihn sündigte; Mose vergab ihm, aber weil es nicht umkehrte, richtete Gott sie zugrunde.²²⁴

Die Bitte des Mose für seine Schwester wird hier offenbar als Hinweis auf die Vergebung verstanden. Dennoch wird Mirjam zunächst aussätzig, die Vergebung durch Gott erfolgt also nicht quasi automatisch durch die Fürbitte. Anastasius betont die Rolle der Umkehr. Allerdings berichtet der Bibeltext in Num 12 an keiner Stelle von einer solchen. Mirjam wird aussätzig, bleibt die vom Gesetz vorgeschriebene Zeit (vgl. Lev 13) abgesondert und wird dann wieder ins Lager aufgenommen. Der Exeget jedoch setzt Mirjams Umkehr unausgesprochen voraus.

Die Edition der *Quaestiones* des Anastasius in der *Patrologia graeca* druckt dieselbe Frage als *quaestio* 63 ab.²²⁵ Die Antwort enthält aber einen anderen Text. Zunächst wird Joh 20,23 zitiert („Wem ihr die Sünden vergebt, dem sind sie vergeben“ EÜ). Unter Berufung auf Mt 18,35 weist Anastasius

²²⁴ Anastasius Sinaita, *Quaestiones et responsiones* 32 (CCG 59, 83f).

²²⁵ Anastasius Sinaita, *Quaestiones et responsiones* 63 (PG 89, 653A).

darauf hin, dass es Heilige sind, die Sünden vergeben können. Wer bei Gott für den Sünder bittet, ist heilig, aber der Sünder muss aufrichtig Buße tun. Auch hier wird auf das Beispiel Mirjams zurückgegriffen.

Denn Mirjam beleidigte den göttlichen Mose, wurde von Gott getadelt und wurde aussätzig: Mose freilich vergab und bat für sie: Gott aber vergab ihr nicht eher, als bis sie sieben Tage außerhalb des Lagers abgesondert wurde. Und dann wurde sie geheilt und ihr wurde vergeben, wie sie völlig rechtmäßig auch zu Gott umgekehrt war, offensichtlich auch weil der Bruder für sie gebetet hatte, und das ganze Volk. Deshalb sagt die Schrift: ‚Das Volk bewegte sich nicht weg, bis Mirjam gereinigt war.‘ Das Volk hatte gegen ihn gesündigt, er vergab freilich und bat für es. Sie kehrten aber nicht rechtmäßig zu Gott um und wurden vernichtet.²²⁶

Die Aussage des Textes ist dieselbe, allerdings wird hier wesentlich ausführlicher argumentiert. Ganz deutlich wird Mirjams Umkehr im Gegensatz zum Volk, das sich nicht Gott zuwandte, angesprochen. Aufrichtige Umkehr ist entscheidend. Die Vergebung durch Mose tritt in ihrer Bedeutung zurück, ebenso seine Fürbitte.

Quaestio 42 lautet „Wie können wir den, der offensichtlich gesündigt hat, nicht richten?“²²⁷ Die Antwort besteht in einer längeren Abhandlung, die auch die Frage nach dem Sündennachlass auf die Fürbitte anderer hin behandelt.

Es gibt wieder welche, die auch durch andere, nämlich gerechte Männer oder ihre Kinder, den Nachlass der Sünden erhalten: ‚Denn der Herr tut den Willen derer, die ihn fürchten‘ (Ps 145,19). Andere aber wiederum erlangen Erbarmen in ihrer tödlichen Krankheit wie Hiskija, indem sie unter Tränen Gott durch Bitten erweichen. Andere aber haben im Verborgenen zwischen sich und Gott Testamente und Anordnungen gemacht und wurden gerettet, indem sie innerhalb weniger Tage das Leben änderten: Denn worin der Mensch ankommt, darin geht er auch weg, sei es im Guten, sei es im Schlechten. So sagt Gott auch durch den Propheten Ezechiel: ‚Wenn ein Mensch alle Ungerechtigkeit tut, und sich abwendet und Gerechtigkeit tut, wird man sich nicht seiner Gesetzlosigkeit erinnern: Denn worin ich ihn finde, darin werde ich ihn auch richten‘ (Ez 3,19–20 u.ö.). Häufig erlangen auch manche den Nachlass der Sünden durch die Gebete heiliger Männer, ein Zeuge ist die Heilige Schrift: Denn auch Aaron wurde vergeben durch die Gebete des Mose, als er für Israel das Kalb am Horeb machte: Genauso wurde auch seine Schwester Mirjam durch die Gebete des Mose vom Aussatz gereinigt, und Nebukadnezzar wurde genauso durch die Gebete des Propheten Daniel der Menschenliebe Gottes für würdig gehalten.²²⁸

Aaron und Mirjam werden von Schuld befreit durch die Fürbitte Moses, der das Exempel eines heiligen Mannes darstellt. Aaron allerdings wird hier

²²⁶ Anastasius Sinaita, *Quaestiones et responsiones* 63 (PG 89, 653A–C).

²²⁷ Anastasius Sinaita, *Quaestiones et responsiones* 42 (CCG 59, 196).

²²⁸ Anastasius Sinaita, *Quaestiones et responsiones* 42,5 (CCG 59, 198).

mit Ex 32, dem Goldenen Kalb verbunden, während Mirjam mit dem Vergehen von Num 12 belastet wird. Aber beide gehören miteinander und mit Mose zusammen. In diesem Textabschnitt steht die Fürbitte im Vordergrund, die zur Vergebung durch Gott führt.

Quaestio 6 (Edition PG) betont wiederum die Bedeutung der eigenen Umkehr und der Buße. „Ist es nicht gut, dass wir unsere Sünden spirituellen Männern bekennen? Es ist sehr gut und nützlich ...“²²⁹ Nach einer kurzen Antwort folgen Beispiele. Anastasius zitiert verschiedene Bibelstellen und Texte christlicher Autoren zum Thema. In einem Zitat aus den Apostolischen Konstitutionen findet sich auch das Beispiel Mirjams.

Aus den apostolischen Konstitutionen. Dass man nämlich den, der gesündigt hat, wegen der Sünden absondern muss, sagt Gott zu Mose, als er für Mirjam bat, dass diese gelöst würde: ‚Sie soll sieben Tage außerhalb des Lagers abgesondert werden, und danach (wieder) hineingehen.‘ So ist es also notwendig, dass auch wir diejenigen, die sagen, dass sie von den Sünden umkehren, für eine festgesetzte Zeit absondern, im richtigen Verhältnis zu ihren Sünden: dann werden die Umkehrenden wie Söhne (und Töchter) aufgenommen.²³⁰

Dieser Text gibt denselben Gedanken wieder, wie die oben zitierte *quaestio* 63: Trotz der Fürbitte eines heiligen Mannes bedarf es der Umkehr.

Anastasius gesteht Mirjam jedoch an anderer Stelle zu, dass sie die Kritik an Mose mit bestem Wissen und Gewissen geäußert habe. Frage 84 (PG: qu. 130) setzt die Unterscheidung von wissentlich und unwissentlich begangenen Sünden voraus und fragt nach der Konsequenz. ‚Was sind Sünden im Wissen und was im Unwissen und welche von diesen sind schwerer?‘²³¹ Der Unterschied wird kurz erklärt und auf die Häretiker Bezug genommen, die auch meinen, richtig zu handeln. Danach folgen Beispiele.

Und die Griechen, die die Märtyrer anhefteten, meinten, dass sie gut handeln, und die die Kirchen anzündeten, meinen, dass dieses zum Opfer Gottes sei, und die Christus kreuzigten, ‚wissen nicht, was sie getan haben‘ (vgl. Lk 23,34), und Herodes tötete, wie er meinte, Johannes zu Recht wegen des Eides, und die Schwester des Mose, die aussätzig wurde, glaubte, dass sie Mose zu Recht beleidigt hätte. Das ist notwendig zu wissen, damit wir nicht selbst meinen, unschuldig zu sein im Hinblick auf die im Unwissen begangenen Sünden.²³²

Auch wenn Mirjam gute Absicht unterstellt wird, erscheint sie angesichts der Gesellschaft, die sie umgibt, in äußerst schlechtem Licht. Ihre Kritik an Mose wird der Christenverfolgung, der Kreuzigung Jesu und der Ermordung Johannes des Täufers gleichgestellt. Diese unreflektierte Aneinanderreihung

²²⁹ Anastasius Sinaita, *Quaestiones et responsiones* 6 (PG 89, 369D).

²³⁰ Anastasius Sinaita, *Quaestiones et responsiones* (PG 89, 384C–D).

²³¹ Anastasius Sinaita, *Quaestiones et responsiones* 84 (CCG 59, 137 = PG 89, 781D als qu. 130).

²³² Anastasius Sinaita, *Quaestiones et responsiones* 84 (CCG 59, 138 = PG 89, 784A).

– warum ist Mirjams Vergehen einem Tötungsdelikt zu vergleichen? – macht die Schuld Mirjams gravierender, als sie im Bibeltext dargestellt wird.

Mirjams Vergehen wird als moralische Schuld betrachtet. Dabei steht die Schwester Moses als Individuum im Mittelpunkt des Interesses. Sie ist Beispiel der Reue und Umkehr für die christlichen Leserinnen und Leser. Aus christlicher Perspektive bedeutet der Ausschluss aus der Gemeinschaft die Aufforderung zur Buße, der dann die Wiedereingliederung folgt. Die Vorstellung von kultischer Reinheit und Unreinheit (vgl. Lev 13) hat hier keine Bedeutung mehr.

2.4.6 Die Fürbitte

Moses Fürbitte für Mirjam bei Gott, aber auch Aarons Bitte an Mose wurden schon angesprochen. Gerade Anastasius beschäftigt sich ebenfalls mit diesem Thema im Zusammenhang der Sündenvergebung. Auch andere Texte stellen den Wert der Fürbitte Moses in den Vordergrund. In diesen Fällen steht Mose im Mittelpunkt des Interesses. Vor allem seine Großzügigkeit und Tugend werden betont. Damit wird zugleich Mirjam herabgesetzt. Die Tugendhaftigkeit des Mose und seine selbstlose Fürbitte lassen ihr Vergehen noch niederträchtiger erscheinen.

Basilios

Für Basilios ist Mose ein Beispiel in seiner Homilie *Adversos eos qui irascuntur*.

Diesen füge auch das schöne (Beispiel) des Mose hinzu. Jener, von Aaron und Mirjam beleidigt, klagte nicht bei Gott an, sondern betete für diese.²³³

Gregor von Nazianz

Gregor von Nazianz zeigt die Wirksamkeit der Fürbitte Moses auf. In einem Brief an Theodoros kommt er auf die Episode Num 25,6ff zu sprechen, wo vom Priester Pinhas erzählt wird, er habe durch die Tötung eines Israeliten und seiner midianitischen Frau – eine gesetzwidrige Verbindung – den Zorn Gottes von Israel abgewendet. Auch der Mord des Mose an einem Ägypter wird als eine bedeutende Tat beurteilt.

Auch Mose wurde gelobt, weil er den Ägypter tötete, aus Mitleid mit dem Israeliten [vgl. Ex 2,12]; aber er wurde viel mehr bewundert, weil er durch Gebet seine Schwester Maria heilte, die wegen Murrens an Aussatz litt [vgl. Num 12,10].²³⁴

²³³ Basilios von Caesarea, *Adversos eos qui irascuntur* (PG 31, 360B).

²³⁴ Gregor von Nazianz, *Epistula 77* (Bibliothek der griechischen Literatur 13; Stuttgart, 1981) 134.

In diesem Brief versucht Gregor, die Menschenfreundlichkeit Gottes aufzuweisen, um den Adressaten und die um ihn zu ebensolcher Einstellung anzuhalten. Somit liegt der Schwerpunkt hier nicht so sehr auf der Fürbitte des Mose und ihrer Wirkung, sondern auf der Güte des Mose und Gottes, wie auch weitere biblische Beispiele zeigen.

Johannes Chrysostomus

Auch Gregor von Nyssa²³⁵, Theophilus²³⁶ und Quodvultdeus²³⁷ verweisen explizit auf die Bedeutung der Fürbitte des Mose für Mirjams Heilung. Johannes Chrysostomus hingegen relativiert die Wirkung dieser Fürbitte in seiner *Synopsis Scripturae Sacrae*:

Damals redete Mirjam gegen Mose und sagte: ‚Hat Gott etwa mit ihm allein gesprochen?‘ Gott aber sagte, dass er so allein mit ihm von den Propheten gesprochen habe, und warf Aussatz auf Mirjam, und als Mose für sie gebetet hatte, ließ er sie nicht früher rein werden, als bis sie sieben Tage außerhalb des Lagers verbracht hatte.²³⁸

Diese Freiheit Gottes gegenüber dem menschlichen Gebet betont er auch in einer Predigt über das Gebet für die Feinde. Gott vergibt die Vergehen nicht immer, zumindest nicht sogleich:

Einmal redete Mirjam gegen Mose: Was (tat) nun Gott? Er schickte ihr Aussatz und machte sie unrein, obwohl sie sonst angemessen und enthaltsam war. Als dann Mose, der derjenige war, der entehrt worden war, bat, den Zorn nachzulassen, hörte Gott nicht auf. Aber was sagte er? ‚Wenn ihr Vater spuckend (ihr) ins Gesicht gespuckt hätte, würde sie sich nicht schämen? Sie soll bleiben‘, sagt er, ‚sieben Tage außerhalb des Lagers‘ (Num 12,14).²³⁹

Cyrill

Cyrill von Alexandrien kommt im Kontext der Heilung eines Aussätzigen in Lk 5,14 auf Moses Bitte für Mirjam zu sprechen. Wichtig ist ihm der Unterschied zwischen dem Wirken Jesu, der in göttlicher Vollmacht heilt, und Mose, der eine Fürbitte ausspricht.

‚Wir wissen, dass zu Mose Gott gesprochen hat; aber von diesem wissen wir nicht, woher er ist‘ (Joh 9,17). Es ist also notwendig, dass sie durch diese Taten überzeugt wurden,

²³⁵ Gregor von Nyssa, Vita Moysis (SC 1bis, 94), vgl. unten 145.

²³⁶ Hieronymus, Epistula 96,20. Ep. Sancti Theophili episcopi paschalis (CSEL 55,180). Dieser Brief des Theophilus wurde von Hieronymus übersetzt und in seine Briefsammlung eingefügt.

²³⁷ Quodvultdeus, De promissionibus et praedicationibus Dei II,IX,15 (SC 101, 328). Dieser Text wird im nächsten Kapitel ausführlicher behandelt.

²³⁸ Johannes Chrysostomus, Synopsis Scripturae Sacrae zu Num 12 (PG 56, 331).

²³⁹ Johannes Chrysostomus, Homilia XX. Ad populum Antiochenum (PG 49, 203).

dass das Maß des Mose nach der Herrlichkeit Christi kommt: Denn dieser war treu wie ein Diener über seinem Haus, der aber wie der Sohn über das Haus des Vaters: Daraus und aus der Heilung des Aussätzigen kann man sehen, und zwar sehr deutlich, dass Christus unvergleichlich das Gesetz des Mose übertrifft. Denn Mirjam – diese war die Schwester des Mose – wurde aussätzig, denn sie hatte gegen ihn geredet: und Mose litt sehr darunter: Weil er aber nicht fähig war, dass die Krankheit von der Frau abstehe, beschwor er Gott und sagte: ‚Gott, ich bitte dich, heile sie.‘ Beachte also genau: eine Bitte war dort, durch das Gebet wurde sie der Milde von oben würdig. Der Retter aller aber sprach mit göttlicher Vollmacht: ‚Ich will es, werde rein.‘²⁴⁰

Cyrrill vergleicht ausgehend von Joh 9,17 Mose und Christus. Betont wird der Unterschied: Beide bewirken die Heilung von Aussätzigen, Christus aber aus eigener Kraft, Mose ist auf die Fürbitte angewiesen. Mirjam ist das Objekt der Fürbitte Moses. Von ihr wird nur erzählt, dass sie aussätzig gewesen sei aufgrund ihrer Kritik an Mose. Auch in der Auslegung von Lk 13,14 – es geht um die Heilung einer gekrümmten Frau am Sabbat – erwähnt Cyrrill die Fürbitte des Mose für Mirjam. An dieser Stelle werden Mirjams Vorwürfe an Mose, einerseits die Kritik hinsichtlich seiner Sonderstellung und andererseits die Frage der äthiopischen Ehefrau, zitiert. Auch hier wird unterstrichen, dass Mose nicht selbst heilt, sondern wie alle anderen Propheten in der Macht Gottes handelt. Deutlich wird dies an der Verzögerung der Heilung:

Er war nicht mächtiger als das Unheil, aber beschwor Gott mehr und sagte: ‚Gott, ich bitte dich, heile sie.‘ Aber als er flehte, wurde die Strafe für die Sünde nicht sogleich von ihr genommen. Bei jedem von den heiligen Propheten, wenn er irgendwo wirkte, ist zu sehen, dass er es in der Macht Gottes tut.²⁴¹

Wiederum ist das Wesentliche der Vergleich zwischen Mose und Christus, in dem die Vorrangstellung Christi aufgewiesen wird. Das Beispiel zeigt aber, welche Bedeutung man einerseits dem Vergehen Mirjams gegen den hochgeschätzten Mose, andererseits der Person des Mose selbst einräumt.

2.4.7 Neid und Eifersucht

Unter den moralischen Bewertungen und Ermahnungen ist eine Gruppe von Auslegungen herauszugreifen, die das Verhalten Mirjams und Aarons mit Eifersucht auf Mose in Verbindung bringen. Meist gehen die Deutungen von Neid und Eifersucht aus und kommen so auf das Beispiel aus Num 12.²⁴²

²⁴⁰ Cyrrill von Alexandrien, Lukaskommentar (PG 72, 557B).

²⁴¹ Cyrrill von Alexandrien, Lukaskommentar (PG 72, 768B).

²⁴² Die rabbinische Auslegung sieht Mirjams Vergehen als Verleumdung des Bruders. Dennoch werden ihre Verdienste und ihre gute Absicht gelobt. Die Sünde der Verleumdung allerdings zieht die entsprechende harte Bestrafung nach sich (Sifra, Mezorah 5; Sifrei on Numbers 99 Avot de-Rabbi Nathan Version A, Kap. 9). Vgl. Meir, Miriam.

1 Clemens

Bereits der erste Clemensbrief (um 96) zählt eine Reihe von alttestamentlichen Beispielen für die negativen Auswirkungen der Eifersucht (ζήλος) auf. Erstes Beispiel ist Kain, der aus Eifersucht seinen Bruder Abel tötete. Diese Erzählung wird ausführlich zitiert (Gen 3,4–8). Dann folgen andere Beispiele der Eifersucht:

8. Wegen Eifersucht entfloher unser Vater Jakob vor dem Angesicht seines Bruders Esau. 9. Eifersucht bewirkte, daß Josef bis auf den Tod verfolgt wurde und in Sklaverei geriet. 10. Eifersucht zwang Mose zur Flucht vor dem Angesicht des Pharao, des Königs von Ägypten, als er von seinen Stammesgenossen hören mußte: ‚Wer hat dich zum Beurteiler und Richter über uns eingesetzt? Willst du mich etwa töten, so wie du gestern den Ägypter getötet hast?‘ (Ex 2,14; vgl. Apg 7,27f). 11. Wegen Eifersucht mußten Aaron und Mirjam außerhalb des Lagers bleiben. 12. Eifersucht führte Daten und Abiram lebend in die Unterwelt hinab, weil sie sich gegen Mose, den Diener Gottes, auflehnten. 13. Wegen Eifersucht mußte David nicht nur von Fremden Neid ertragen, sondern wurde auch von Saul, dem König Israels, verfolgt.²⁴³

Interessant ist zum einen die Auswahl der Beispiele, zum anderen die Deutung von Num 12. Eifersucht wird stets Personen zugeschrieben, die negativ besetzt sind. Stets sind es Israeliten, die sich gegen von Gott erwählte Personen stellen. Zu ihnen gehören auch Aaron und Mirjam. Eifersucht als Motiv der Tat wird allen diesen Menschen unterstellt, obwohl diese in keinem der Fälle in Masoretentext oder Septuaginta genannt wird. Die Bibeltex-te werden damit unter psychologisch-moralischem Gesichtspunkt betrachtet. Sachargumente oder andere Erklärungen, die die Schrift selbst bietet, werden hier nicht Erwägung gezogen. Die „äußeren“ Gründe – wie politische, gesellschaftliche – treten hinter die inneren zurück. Clemens sucht Beispiele für die Verwerflichkeit der Eifersucht. Ganz nebenbei wird in diesem Text festgestellt, dass nicht nur Mirjam, sondern auch Aaron aus dem Lager ausgeschlossen wurde.

Origenes

Origenes nennt Beispiele für die Eifersucht, allerdings in einem anderen Zusammenhang. Er legt Mt 22,34–40 aus, die Frage nach dem wichtigsten Gebot. Gegen Ende der Passage zitiert er aus dem „Hohelied der Liebe“ 1 Kor 13,4–7.²⁴⁴ Sofort anschließend fährt er fort:

²⁴³ Clemens von Rom, Brief an die Korinther 4,8–13 (FC 15, 75). Die Fußnoten wurden weggelassen.

²⁴⁴ „Die Liebe ist langmütig, die Liebe ist gütig. Sie ereifert sich nicht, sie prahlt nicht, sie bläht sich nicht auf. Sie handelt nicht ungehörig, sucht nicht ihren Vorteil, lässt sich nicht zum Zorn reizen, trägt das Böse nicht nach. Sie freut sich nicht über das Unrecht,

Denn niemand, der von niedrigem Geist bestimmt ist, hat die Liebe, und niemand, der etwas im Gegensatz zur Güte tut, und niemand, der eifersüchtig ist (*zelans*) mit der Eifersucht (*zelum*), die die Patriarchen gegen Josef hatten oder Aaron und Mirjam gegen Mose.²⁴⁵

Origenes fährt mit Aufzählungen fort, die Menschen charakterisieren, die die Liebe haben bzw. nicht haben, nennt aber keine weiteren biblischen Beispiele. Auch hier erwähnt er Josef und Aaron, Mirjam und Mose nur kurz. Das Vorgehen Aarons und Mirjams gegen Mose in Num 12 wird ohne jede weitere Erklärung eingespielt, um zu illustrieren, was Eifersucht bedeute.

Hieronymus

Hieronymus weist der Eifersucht (*aemulatio*) einen wichtigen Platz unter den *opera carnis* zu. Wiederum sind Aaron und Mirjam mahnendes Beispiel.

Nach der *contentio* folgt als achttes die Eifersucht, welche in der griechischen Sprache als *zelus* bezeichnender und bekannter genannt wird; ich weiß nicht, wer von uns diesem Übel fern ist. Eifersüchtig sind nämlich auch die Patriarchen gegenüber ihrem Bruder Josef; und Mirjam und Aaron, die Prophetin Gottes und der Priester, sind gegen Mose von einer solchen Leidenschaft getäuscht: so sehr auch jene, von der die Schrift erzählt hatte: ‚Die Prophetin Mirjam aber nahm die Pauke‘ usw.; später wurde sie aus dem Lager hinausgeworfen, angesteckt mit dem Übel des Aussatzes, und zeigte längere Reue durch die Absonderung von sieben Tagen.²⁴⁶

Hieronymus kommt wenig später auf den Neid (*invidia*) zu sprechen, den er ausdrücklich von der Eifersucht (*zelus*) abhebt. Der Neid wird den Häretikern zugeschrieben. Diesem kann absolut nichts Gutes abgewonnen werden, während der *zelus* auch ein Streben nach etwas Besserem sein kann.²⁴⁷ Hieronymus nennt für die *aemulatio*, wie Origenes, ausschließlich zwei biblische Beispiele: Josef und seine Brüder sowie Mirjam und Aaron, die gegen Mose vorgehen. Beide kommen auch sonst in diesem Zusammenhang vor. Hieronymus erwähnt nicht das konkrete Vergehen Mirjams und Aarons, sondern ausschließlich ihre hohen Stellungen als „Prophetin Gottes“ und als „Priester“. Er erinnert auch an die prophetische Funktion Mirjams nach dem Durchzug durch das Schilfmeer. Die Konsequenz ihrer Eifersucht wird angeführt, zugleich aber Mirjams Reue betont, die in der siebentägigen Absonderung sichtbar wird. Insofern die *aemulatio* nicht nur negativ beurteilt wird, sondern auch einen förderlichen Anteil aufweist, fällt die Beurteilung Mirjams und Aarons auch nicht so schlecht aus. Die Erwähnung ist von einer

sondern freut sich an der Wahrheit. Sie erträgt alles, glaubt alles, hofft alles, hält allem stand.“ (EÜ)

²⁴⁵ Origenes, Matthäuskommentar zu Mt 22,34–40 (GCS Orig. 11, 8).

²⁴⁶ Hieronymus, Galaterkommentar III,95–104 (CCL 77A, 187f).

²⁴⁷ Vgl. Hieronymus, Galaterkommentar III,135–149 (CCL 77A, 189).

Wertschätzung der beiden durch Hieronymus getragen, der nicht nur auf Num 12 blickt, sondern auch Mirjams äußerst positive Darstellung als Prophetin in Ex 15,20–21 in Betracht zieht.

Aphrahat

Aphrahats Thema ist die „Demut“ und er listet zahlreiche Beispiele für den Neid auf, gegen den es nur ein adäquates Mittel gebe, Schweigen und Demut. Aphrahat nennt die Schlange, die Adam beneidete, Kain, der Abel aus Neid tötet, Esau und Jakob, Josef und seine Hasser, Pharao, der gegen die Hebräer vorgeht, Korach und seine Gefährten, die gegen Mose aufbegehren, Aaron und Mirjam, Saul und David, Ahab und Nabot, Isebel und Elija und die drei Jünglinge im Feuerofen. Daniel und Haman und Mordechai werden genannt, zuletzt Christus, der Opfer der Eifersucht des „törichten Volkes“ wurde. Über die Geschwister Moses heißt es:

Aaron und Mirjam, die den demütigen Mose beneideten, offenbarte sich der Heilige, um sie zu vernichten, und Mirjam litt sieben Tage an Aussatz.²⁴⁸

Wie bei allen anderen aufgezählten Fällen werden auch hier Neid und Demut einander gegenübergestellt sowie die Konsequenzen, sprich die Bestrafung, angeführt. Richtigerweise schreibt Aphrahat die Strafe nur Mirjam zu. Aber seiner Ansicht nach wird beiden die Vernichtung angedroht. Der Abschnitt wird durch die Ankündigung abgeschlossen, dass „die Frevler eine schlimme Bestrafung aus der Hand der Demütigen erhalten werden.“²⁴⁹

Gregor von Nyssa

Gregor von Nyssa behandelt die Leidenschaften ausführlich. Selbstverständlich kommt auch der Neid ($\phi\theta\acute{o}\nu\omicron\varsigma$) zur Sprache. Zunächst wird die höchste Erhabenheit des Mose über alle Leidenschaften besprochen. Auch die Angriffe des Neides prallen von ihm ab.

Aaron und Mirjam aber waren von der Leidenschaft der Verleumdung verwundet und wurden wie ein Bogen des Neides, sie warfen statt eines Speeres das Wort gegen ihn.²⁵⁰

Mose hegt aber keine Rachegefühle, sondern bittet für seine Geschwister.²⁵¹ In der Lebensgeschichte Moses ($\iota\sigma\tau\acute{o}\rho\iota\alpha$) erinnert Gregor ebenfalls an diese Erzählung. Er fasst alle Details für das Bundeszelt und den Kult, die Mose etabliert hat, zusammen. Danach trifft diesen die Eifersucht seiner Verwandten.

²⁴⁸ Aphrahat, Unterweisungen 9. Über die Demut (FC 5,1, 262–264). Der Text stammt aus dem ersten Teil von Aphrahats Unterweisungen und wurde 337 verfasst.

²⁴⁹ Aphrahat, Unterweisungen 9 (FC 5,1, 264).

²⁵⁰ Gregor von Nyssa, Vita Moysis, Theoria II,260,7–9 (SC 1bis, 284).

²⁵¹ Gregor von Nyssa, Vita Moysis, Theoria II,263 (SC 1bis, 286).

Nachdem er alles eingerichtet hatte ..., bewegte er in den Angehörigen den Neid gegen sich, die der Natur der Menschen angeborene Charakterschwäche, als Aaron, geehrt durch die Ehre des Priestertums, und seine Schwester Mirjam, in völlig weiblicher Eifersucht gegen die von Gott (ihrem Bruder zuteil) gewordene Ehre gereizt, solches redeten, weshalb das Göttliche zur Bestrafung der Verfehlung bewegt wurde. Da eben war auch der würdige Mose wegen der Geduld zu bewundern, denn als Gott die unvernünftige Eifersucht des Weibes strafte, machte er die Natur stärker als den Zorn und bat Gott für die Schwester.²⁵²

Mose ist hier wie stets bei Gregor ein Ideal in seiner Leidenschaftslosigkeit. Wie andere auch stehen ihm Aaron und Mirjam entgegen. Sie sind von ihren menschlichen Leidenschaften bewegt und verfehlen sich gegen Mose. Sehr schnell konzentriert sich Gregor auf Mirjam, da auch nur sie bestraft wurde. Die Episode läuft in dieser Interpretation auf die großmütige Fürbitte des Mose zu, in der der Zorn besiegt wird durch die natürliche Bindung an die Schwester. Das ist Gregors Pointe. Mirjams Eifersucht wird aber nicht nur als menschliche Verfehlung, sondern ausdrücklich als weibliche Schwäche dargestellt. Zweimal kritisiert der Interpret die „weibliche Eifersucht“, die völlig unvernünftig ist, scharf. Hier kommen deutlich unbegründete Vorurteile zum Ausdruck, die aber keineswegs reflektiert werden, sondern die der Bibeltext zu bestätigen scheint, da sich die Bestrafung auf Mirjam beschränkt. Trotzdem wird am Anfang Aaron als erster genannt, anders als in Num 12. Allein Aaron erhält auch seinen Ehrentitel als Priester, Mirjam wird ausschließlich durch die Eifersucht und ihre Folgen charakterisiert. Letztlich lässt Gregor Aaron ganz aus der Geschichte heraus. Mirjams Würde als Prophetin oder auch die positive Bindung zum Volk werden ausgeblendet.

Johannes Chrysostomus

Johannes Chrysostomus greift die Thematik des Neids ausführlich in einer Homilie zum Matthäusevangelium auf. Er predigt über Mt 12, wo Jesus mit den Pharisäern in Konflikt kommt, weil seine Jünger am Sabbat Ähren abreißen und er selbst einen Kranken heilt. Die Pharisäer werfen Jesus vor, er treibe die Dämonen mit dem Beelzebul aus (Mt 12,24). Johannes führt dieses Verhalten der Pharisäer Jesus gegenüber auf Neid/Eifersucht (*βασκαλία*) zurück. Heftig kritisiert er diese Haltung und spricht auch seine eigenen Zuhörer und Zuhörerinnen an. Er weist die Auffassung zurück, der Neid sei nur eine geringfügige Sünde und ruft zur Umkehr auf. Mit biblischen Beispielen belegt Chrysostomus, welche schrecklichen Folgen der Neid/die Eifersucht im Laufe der Geschichte hatte: Er nennt Kain, Esau, die Töchter Labans (Lea und Rahel), die Söhne Jakobs, Datan, Korach, Abiram und ihre Leute, Mirjam und Aaron sowie den Teufel selbst.²⁵³ Mirjam und Aaron werden nur

²⁵² Gregor von Nyssa, Vita Moysis, Historia I,61,3–62,9 (SC 1bis, 94).

²⁵³ Johannes Chrysostomus, In Matthaicum homilia 40 (PG 57, 442f).

kurz erwähnt, während andere Beispiele in der Folge wieder aufgegriffen werden, wie Kain und Abel, Esau und Jakob oder Josef und seine Brüder. Neben Mirjam sind Lea und Rahel die einzigen weiblichen Exempel in der Reihe der Eifersüchtigen. Inhaltlich wird nichts weiter erklärt, die Texte werden als bekannt vorausgesetzt.

Petrus Chrysologus

Petrus Chrysologus spricht in einem seiner *sermones* das ungläubige Judäa an. Er hält ihm vor, die Gottessohnschaft Jesu und die Jungfräulichkeit Marias in Frage zu stellen. Anlass dafür ist Mt 13,55 („Ist er nicht der Sohn des Zimmermanns? Wird nicht seine Mutter Maria genannt?“). Im Zuge dieser Auslegung kommt er in einem eigenen kurzen Abschnitt auf den Neid (*invidia*) zu sprechen.

Der Neid stürzte den Engel vom Himmel, schloss aus dem Paradies den Menschen aus. Derselbe (Neid) befleckte zuerst die Erde mit dem brüderlichen Blut, derselbe trieb die Brüder an, den Bruder zu verkaufen, derselbe schlug Mose in die Flucht, stachelte Aaron zum Unrecht gegen den Bruder auf, befleckte Mirjam mit der Missgunst gegen den Bruder; aber damit (ich) nicht bei Vielem (verweile²⁵⁴), dass der Geist fürchtet, dass der Blick zittert, dass das Gehör nicht aufnimmt: Er [der Neid] erstrebte und gelangte selbst zum Blut Christi. Der Neid ist schlimmer als alle Übel: die er erfasst hat, können nicht befreit werden; die er verwundet hat, kommen nicht zur Heilung, sie kehren nicht zum Heil zurück. Der Neid ist der Gifttrank der Vergehen, Gift der Verbrechen, Mutter der Sünden, Ursprung der Fehler. Wer diesen nicht sieht, sieht Gutes; wer von diesem nichts weiß, weiß nichts Schlechtes; wer diesen flieht, lebt. Den Neid kann die Flucht meiden, der Kampf kann (ihn) nicht besiegen. Aber schon hören wir, was der Herr antwortete.²⁵⁵

Petrus geht weiter im Matthäustext und zitiert Mt 13,57. Die Überlegungen zum Neid gehen hier von einem neutestamentlichen Text aus, in dem „Judäa“ Christus kritisiert. Petrus nimmt Bezug auf Vorwürfe, die von jüdischer Seite an die christliche Lehre herangetragen werden. Zunächst werden die Fragen direkt zurückgewiesen (Abschnitt 4), dann führt der Exeget sie auf eine innerliche Ursache zurück, den Neid. Auch Petrus Chrysologus führt einige alttestamentliche Beispiele für die verwerflichen Folgen des Neides an. Zunächst nimmt er die Legende vom gefallenem Engel auf, dann erwähnt er die Vertreibung aus dem Paradies (vgl. Gen 3,24) und den Mord Kains an Abel (vgl. Gen 4,3–8), ohne allerdings Namen zu nennen. Sehr häufig findet sich der Ausdruck „Bruder“ bzw. „brüderlich“. Damit nimmt Petrus auf die Fragen in Mt 13,55 nach der Familie Jesu Bezug, die er zuvor schon ausführlich behandelt hat. Weitere Beispiele sind der Verkauf Josefs durch seine

²⁵⁴ Manche Manuskripte fügen hier zur Verdeutlichung das Wort *morer* ein.

²⁵⁵ Petrus Chrysologus, Sermo 48,5 (CCL 24,267).

Brüder (vgl. Gen 37), wieder ohne Nennung des Namens, und dann die Geschwister Mose, Aaron und Mirjam. Alle drei werden namentlich genannt. Mose ist Opfer des Neides seiner Stammesgenossen, der ihn zur Flucht treibt (vgl. Ex 2,11–15). Aaron und Mirjam sind selber in ihren Handlungen von Neid bewegt. Damit spielt Petrus auf Num 12 an, wo Aaron und Mirjam gemeinsam gegen den Bruder agieren. Diese Beispiele sind alle nur kurze Erinnerungen an die biblischen Erzählungen, die den Zuhörern und Zuhörerinnen bekannt sind und daher nicht näher erläutert werden müssen. Von den alttestamentlichen Texten (Gen, Ex, Num) kommt der Interpret wieder zu Christus und warnt in der Folge sein Publikum mit eindringlichen Worten vor dem Neid, dem schlimmsten aller Übel.

Cyprian

Auch Cyprian nennt den Neid als Ursache von Mirjams und Aarons Vorgehen gegen Mose.²⁵⁶ Auch er betont die Milde des Mose. Allerdings ist dieser Text stärker nacherzählend und weniger wertend als der Gregors, obwohl er die Gefühle und Leidenschaften besonders herausarbeitet.

2.4.8 Aussatz und Heilung

Einen weiteren Anknüpfungspunkt für die Verbindung verschiedener biblischer Texte bietet der Aussatz Mirjams. Oft ist die Heilung von Aussätzigen durch Jesus der Auslegungskontext, aber auch die Bestimmungen über den Aussatz im Buch Levitikus. Wiederum kommt der Aspekt der Schuld zum Ausdruck.

Methodius

Methodius von Olympus († 311) erwähnt in seiner Schrift „Über den Aussatz“ Mirjam als Beispiel. Methodius versteht Krankheit und Reinigung in geistigem Sinn. Mirjams Aussatz ist die Strafe für ihre Rede gegen den Bruder. Weiter wird über die „Schwester des Mose“, die auch gar nicht mit Namen genannt wird, nichts gesagt.²⁵⁷

Eusebius

Eusebius von Cäsarea bringt die Heilung Mirjams mit Jesu Krankenheilungen in Verbindung. Er betont die Vollmacht Jesu gegenüber der Kraft Moses. Der Text ist Teil einer ganzen Reihe von Vergleichen zwischen Mose und Jesus, die alle mit Mose beginnen („wiederum Mose ...“) und dann zu Christus führen, der jeweils eine Steigerung darstellt.

²⁵⁶ Cyprian, Heptateuchos zu Num 12,1 (CSEL 23, 125, 271f). Siehe oben S. 102.

²⁵⁷ Methodius von Olympus, De lepra 5 (GCS M, 456).

Wiederum reinigte Mose einen Aussätzigen. Geschrieben ist demnach: ‚Und siehe, Mirjam war aussätzig wie Schnee‘, und bald darauf: ‚Und Mose schrie zum Herrn: Gott, ich bitte, dass du sie heilst.‘ So aber antwortete auch Christus in größerer Kraft der Vollmacht Gottes, als ein Aussätziger kam und sagte: ‚Wenn du willst, kannst du mich reinigen‘: ‚Ich will, werde rein.‘ Und er wurde gereinigt vom Aussatz (Mt 8,2f).²⁵⁸

Auch diese Auslegung geht von einer Beschäftigung mit dem Neuen Testament aus. Mose ist ein *typos* Christi, dazu gehört auch die Heilung seiner Schwester Mirjam. Die Heilkraft Jesu wird zwar als größer beschrieben, aber der Unterschied zu Mose wird – anders als bei Cyrill – weniger betont als die Gemeinsamkeit. Mirjam selbst steht auch hier nicht im Mittelpunkt.

Johannes Chrysostomus

Johannes Chrysostomus spricht anlässlich der Auslegung von Ps 106,2 von den Machttaten Gottes. Er zählt Ereignisse aus dem Leben Jesu, aber auch aus dem Alten Testament auf:

Diese (Machttaten, *δυνάμεις*) nämlich verwirklichte Jesus, als er auf dem Meer ging, als er die Winde und den Sturm tadelte und sich selbst auf dem Berg verwandelte: als er Aussätzige reinigte und jede Krankheit heilte. Auch im Alten Testament gibt es Machttaten: die Plagen gegen die Ägypter, das geteilte Meer, der zurückweichende Fluss Jordan, das Stehenbleiben der Sonne bei Josua; Heilungen aber: als Mose die aussätzig Mirjam heilte, und was Elija und Elischa bewirkten.²⁵⁹

Sodann kommt Johannes auf die Taten der Apostel zu sprechen. Für ihn haben Mose, Elija und Elischa tatsächlich selbst geheilt, eine Fürbitte wird hier nicht erwähnt. Mirjam interessiert hier vor allem deswegen, weil auch von Jesus die Heilung von Aussätzigen erwähnt wird.

Cyrill

Cyrill von Alexandrien erwähnt wie Eusebius Mirjam zwei Mal in seinem Lukaskommentar im Zusammenhang mit Heilungen. In Lk 5,12–14 wird die Heilung eines Aussätzigen erzählt, in 13,10–17 die Heilung einer Frau am Sabbat.²⁶⁰ Beide Texte vergleichen die Heilung durch Christus, die aus eigener Vollmacht gewirkt ist, mit der Heilung durch Mose, die Gott auf dessen Fürbitte hin wirkt. Mirjams Aussatz wird entsprechend Num 12 als Strafe ihres Widerspruchs gegen Mose beurteilt. Die Begründung für die Erkrankung wird nebenbei erwähnt und nicht eigens reflektiert.

²⁵⁸ Eusebius von Caesarea, *Demonstratio evangelica* III, 2 (GCS Eus. 6, 99,21–26).

²⁵⁹ Johannes Chrysostomus, *Spuria*: In *Psalmum* 105 (PG 55, 660f).

²⁶⁰ Beide Texte wurden bereits oben im Abschnitt über die Fürbitte zitiert.

Daraus und aus der Heilung des Aussätzigen kann man sehen, und zwar sehr deutlich, dass Christus unvergleichlich das Gesetz des Mose übertrifft. Denn Mirjam – diese war die Schwester des Mose – wurde aussätzig, denn sie hatte gegen ihn geredet.²⁶¹

In Lk 13,14 kritisiert der Synagogenvorsteher Jesus wegen der Heilung am Sabbat.

Wenn du Synagogenvorsteher bist, kennst du die Schriften des Mose: Du weißt, dass er sehr oft gebetet hat und aus eigener Kraft überhaupt nichts bewirkte. Und Mirjam wurde freilich aussätzig, weil sie etwas darüber gesagt hatte, dass er allein für sich Anteil an der Erkenntnis hatte, und dieses wahre: Denn als Frau, sagt sie, hat er sich eine Äthiopierin genommen.²⁶²

Cyrrill setzt eine Sünde als Ursache der Krankheit voraus. Hier wird Mirjams Vergehen gemäß Num 12 wiedergegeben. In der Frage der Äthiopierin gibt er ihr Recht. Im 14. Buch von *De adoratione in spiritu et veritate* spricht Cyrrill mit seinem fiktiven Dialogpartner Palladius über das Thema „dass es notwendig ist, dass die, die in die Kirchen kommen wollen, rein und der Schmach aus der Sünde entkommen sind, und dass sie so vor Gott stehen.“ Er erwähnt zunächst das Zeltheiligtum, die Priester und Leviten. Der Dialog dreht sich dann um das Haus Gottes, in dem Gott im Geist angebetet werden soll. Wer ins Haus Gottes eintreten will, muss aber von Sünden rein sein. Cyrrill zitiert Num 5,1–4, wo Gott Mose und Aaron befiehlt, alle Unreinen aus dem Lager hinauszuschicken, und betont die spirituelle Auslegung der alttestamentlichen Texte. Auch Reinheit und Unreinheit sind nicht allein in körperlichem Sinn zu verstehen. Das trifft auch auf den Aussatz zu.

Wenngleich der historische Sinn keineswegs etwas Unschönes hat, so ist es keine Beleidigung, wenn das Spirituelle recht zur Meinung des Gesetzgebers geführt wird. Aussatz ist also der Tod des Fleisches und das am meisten gefräßige Leiden. Daher wurde auch der göttliche Mose, als Mirjam ihm aussätzig wurde, voller Angst und ganz mutlos, er bat inständig: ‚Gott, ich bitte dich, heile sie‘. Er sagte nämlich: ‚Sie soll nicht wie eine Fehlgeburt werden, die herausgeht aus dem Mutterleib der Mutter, und nicht soll die Hälfte ihres Fleisches aufgefressen werden‘ (Num 12,11f LXX).²⁶³

Unmittelbar anschließend wird die Gonorrhö mit ihrer (unbekannten) Ursache besprochen. Cyrrill betont zwar die Bedeutung der spirituellen Interpretation. An dieser Stelle stellt er zunächst aber die Basis der *historia* dar, das heißt, er bespricht die körperlichen Leiden und ihre Bedeutung im Leben. Als Illustration für die Bedrohlichkeit des Aussatzes wird die heftige Reaktion Moses auf die Erkrankung Mirjams berichtet. Über Mirjam selbst ist hier nichts weiter zu erfahren.

²⁶¹ Cyrrill von Alexandrien, Lukaskommentar (PG 72, 557B).

²⁶² Cyrrill von Alexandrien, Lukaskommentar (PG 72, 768B).

²⁶³ Cyrrill von Alexandrien, *De adoratione in spiritu et veritate* XIV (PG 68, 889BC).

Hesychius

Hesychius von Jerusalem († nach 451) führt Mirjam in seinem Levitikuskommentar als Beispiel an. Lev 13,1–17 enthält Vorschriften für den Umgang mit Aussätzigen. Auffälligerweise spielt hier Mose keine Rolle.

„Wenn aber irgendwann ein lebender Körper (EÜ: wildes Fleisch) auf ihm gesehen werden sollte, widerruft der Priester sein Urteil: und erklärt ihn für unrein. Wenn er aber zum Weißen verändert sein sollte, und die ganze Haut zum Leiden des Aussatzes überführt sein sollte, erklärt ihn der Priester für rein, dem es vorgeschrieben ist zu urteilen.“²⁶⁴ ... Aber einer sagt, dass dieses Leiden Vergeltung für die Sünde oder Strafe sei: Er legt zuerst freilich Mirjam, dann Usija vor: von diesen erniedrigte jene den Bruder; jener aber, während er König war, nahm in Anspruch, im Heiligtum das Rauchopfer darzubringen (2 Chr 26,18–19): das steht freilich allein den Priestern zu, und so unterschied Gott ihre Strafe nicht und sie wurden aussätzig. Also ist es nötig, dass das Gesetz dieses offen sagt zur Entschuldigung des Gesetzgebers, gegen die, die meinen, dass er ungerecht über die Aussätzigen bestimme, und nicht nur über die Aussätzigen, sondern auch über die, die die Augen oder Ohren verletzt haben, oder die übrigen Sinne, und in irgendwelchen Krankheiten oder Lähmungen befunden werden. Dieses ist offenbar aus dem, was die Jünger, als sie den Blindgeborenen sahen, den Herrn fragten: „Rabbi, wer hat gesündigt, dieser oder seine Eltern, dass er blind geboren wurde?“ (Joh 9,2). Du aber schlage mich nicht, der ich freilich die Antwort Christi kenne, aber frage, auf welche Weise viele die Leiden, die uns zustoßen, haben. Aber auch der Herr selbst: „Die Sünden sind dir vergeben“, sagte er, als er den Gelähmten aufrichten wollte.“²⁶⁵

Mirjam und Usija sind zwei Personen, die zur Strafe für begangene Sünden aussätzig wurden. Hesychius geht es darum zu zeigen, dass die Bestimmungen des Buches Levitikus über den Aussatz nicht ungerecht sind, da dieser als Bestrafung zu verstehen sei. Auch Hesychius verbindet diese Aussage mit einem neutestamentlichen Text. Allerdings ist die Richtung anders als bei Cyrill oder Eusebius: Ausgangspunkt ist das Alte Testament, von da aus ergibt sich eine Verbindung zum Neuen. Der Text aus Joh 9, konkret das Wort Jesu bei der Heilung des Gelähmten, bestätigt das Gesetz, das nach Ansicht des Hesychius den Aussatz und andere Leiden als Sündenstrafe betrachtet und entsprechend behandelt.

Procopius

Procopius von Gaza betont wiederum die Tödlichkeit der Krankheit. Er erwähnt sie im Zusammenhang mit Num 5,2, wo es um verschiedene Weisen der Verunreinigung geht.

²⁶⁴ Dieses Bibelzitat entspricht nicht der Vulgata. Es ist nicht eindeutig festzustellen, um welche(n) Vers(e) es sich handelt. Inhaltlich geht es um den Sachverhalt, der in Lev 13,14–17 dargestellt wird.

²⁶⁵ Hesychius von Jerusalem, Levitikuskommentar (PG 93, 931D–932B).

„Jeder Aussätzige, jeder, der Samen vergossen hat, jeder von einer Seele (*anima*) Verunreinigte“ (Num 5,2), das heißt, der irgendeinen Kadaver berührt hat. Über deren Untersuchung aber wurde oben in Levitikus gesprochen. Jenes aber ist zu beobachten, dass der Aussatz die Bezeichnung der Tödlichkeit hat, wobei der Urheber Aaron ist: denn als er für seine Schwester Mirjam bei Gott bitten wollte, sagt er: „Dass sie nicht einer Fehlgeburt gleich werde, die aus dem Mutterleib der Mutter herausgeht, und deren Fleisch zur Hälfte verbraucht ist“ (Num 12,12).²⁶⁶

Dem Aussatz wird Tödlichkeit zugesprochen. Für Procopius ist der erste, der das festhielt, Aaron, als er mit drastischen Worten bei Mose für seine Schwester eintrat. Mirjam bleibt Objekt.

Num 12 liefert ein brauchbares Beispiel, um den Aussatz und auch andere Leiden als Strafe für begangene Sünden zu verstehen. Alle Texte, die sich ausdrücklich mit Aussatz, Krankheit und Heilung befassen, beziehen sich bei Mirjams Leiden auf diesen Punkt. Mirjam wird nicht immer auf ihr Vergehen reduziert, aber es steht deutlich im Vordergrund und bewirkt ein negatives Bild der Prophetin, besonders wenn von der Rehabilitation dann nicht mehr gesprochen wird.

2.4.9 Moralische Ermahnungen an die christlichen AdressatInnen

Das Beispiel Mirjams findet sich, wie bereits deutlich geworden ist, immer wieder in paränetischen Zusammenhängen. An nicht wenigen Stellen werden ausdrücklich die christlichen Hörer und Hörerinnen angesichts des Schicksals Mirjams ermahnt.

Origenes

Für Origenes hat die Episode zwar auch didaktischen Charakter, aber hier ist das Volk Israel zur Zeit Mirjams im Blick.

Als Mirjam Mose beleidigt hatte, wurde sie aussätzig, und sie blieb sieben Tage außerhalb des Lagers. Das aber geschah zur Furcht des Volkes. Wenn nämlich die Schwester nicht geschont wurde, dann kein anderer.²⁶⁷

Origenes' AdressatInnen werden nicht direkt angesprochen, aber die allgemeine Schlussfolgerung können diese auch auf sich selbst beziehen.

Apostolische Konstitutionen

Kirchenordnungen sprechen naturgemäß die christlichen AdressatInnen direkt an. Die Apostolischen Konstitutionen ermahnen, in Erinnerung an Aaron und Mirjam, aber auch Israel, nicht gegen den Bischof zu murren.

²⁶⁶ Procopius von Gaza, Numerikommentar (PG 87,1, 801C).

²⁶⁷ Origenes, Adnotationes in Numeros (PG 17,21A).

Wenn du nun erkennst, Diakon, dass jemand bedrückt ist, erinnere den Bischof, wie gegeben: Aber er vollendet nichts unbeabsichtigt zu seiner Beleidigung, damit nicht Murren gegen ihn entsteht. Denn nicht gegen diesen wird das Murren entstehen, sondern gegen Gott den Herrn, und der Diakon wird hören und die Übrigen, wie Aaron und Mirjam hörten, als sie gegen Mose redeten: ‚Wie fürchtet ihr nicht, gegen meinen Diener Mose zu reden?‘ Und wiederum sagt dieser Mose den bei ihm Versammelten: ‚Denn nicht gegen uns ist euer Murren, sondern gegen den Herrn, unseren Gott.‘ (Ex 16,8)²⁶⁸

Der Bischof wird mit Mose verglichen.²⁶⁹ Das angesprochene Problem ist das Kritisieren des Bischofs. Die Leser und Leserinnen werden darauf hingewiesen, dass sie damit nicht nur oder nicht in erster Linie den Bischof treffen, sondern Gott selbst. Sie werden einerseits daran erinnert, dass Gott auch Aaron und Mirjam zurechtgewiesen hat, als sie Mose kritisierten, andererseits daran, wie Mose auf den Unwillen der Israeliten und Israelitinnen in der Wüste reagiert hat. Konsequenzen werden interessanterweise keine angedroht, obwohl doch die alttestamentlichen Beispiele diesbezüglich einiges anzubieten hätten. Die Bibeltex-te dürften den Adressatinnen und Adressaten aber bekannt gewesen sein, sodass es ausreichte, die Ereignisse kurz zu erwähnen. Die Stellung des Bischofs wird jedenfalls mit höchster Autorität gestützt. Die *Didaskalia*, die diesem Teil der Apostolischen Konstitutionen zugrunde liegt, hält ihre Mahnung allgemeiner und erwähnt Mirjam nicht, sondern nur das Murren des Volkes gegen Mose und Aaron (vgl. Ex 16,8).²⁷⁰

Augustinus

Augustinus zitiert die Stelle in mahnender Weise im *Speculum*, das Auslegungen zu verschiedenen biblischen Büchern, angefangen mit Exodus, enthält, unter dem Thema *non detrahendum*.²⁷¹

In Numeri: Und der Herr sagte zu Aaron und Mirjam: Hört meine Worte: Wenn ein Prophet des Herrn bei euch sein sollte, mache ich ihm in einer Vision bekannt und spreche zu ihm im Traum, nicht so zu meinem Diener Mose, der in meinem ganzen Haus treu ist, zu ihm spreche ich von Mund zu Mund im Angesicht und nicht durch Rätsel, und er sah die Ehre des Herrn. Und warum habt ihr nicht gefürchtet, meinen Diener Mose herabzusetzen? Und der Zorn des Unwillens Gottes wird über euch kommen.

Der Text ist ein Zitat von Num 12,6–9. Darauf folgt Ps 50,20. Augustinus führt die Bibelstelle an, um das Thema „man darf nicht erniedrigen“ zu erläutern.

²⁶⁸ Constitutiones II,32,1–2 (Funk, 113–115).

²⁶⁹ Vgl. LACL, 196. Siehe dazu auch Gregor von Nyssa, der sich selbst mit Mose vergleicht (Text S. 127).

²⁷⁰ Didascalia II,32,1 (Funk, 112).

²⁷¹ Aurelius Augustinus, De divinis scripturis sive Speculum 31 (CSEL 12, 447). Die Echtheit dieser Schrift ist zweifelhaft.

tern.²⁷² Das Urteil über Aaron und Mirjam spricht Gott selbst und damit ist die negative Vorbildwirkung der beiden im Gegensatz zu Mose deutlich ausgesprochen. Indem Augustinus den Textausschnitt in diesen Zusammenhang stellt, wird eine bestimmte Aussage gegenüber dem Kontext von Num 12 hervorgehoben und der moralische Aspekt betont.

Nilus

Für Nilus von Ancyra († um 430) ist Mirjam ebenfalls ein negatives Beispiel, das er in einem sehr kurzen Brief dem Diakon Kolokasios vor Augen hält.

An den Diakon Kolokasios. Zugleich, wer den Nächsten beleidigt, dem wird sofort das Herz aussätzig. Deshalb fliehe das Dagegenreden und das Beleidigen: denn es ist bekannt, wie durch eine geringe Beleidigung und ein Wort der Gegenrede die Prophetin Mirjam durch göttliches Urteil aussätzig wurde.²⁷³

Mirjams Worte gegen Mose werden hier als geringfügiges Vergehen eingestuft. Dennoch wurde sie sofort bestraft. Nilus stellt auch seinem Diakon eine entsprechende Strafe in Aussicht, nur ist hier von einem Aussatz des Herzens die Rede. Die Strafe wird also verinnerlicht, aber in Analogie zu der Mirjams in Num 12 gesehen. Konkrete Konflikte zwischen Nilus und Kolokasios könnten dahinter stehen, sind aber nicht bekannt.

Quodvultdeus

Quodvultdeus († 453) stellt im Kapitel 9 des 2. Teils des *liber promissionum* die *praedictiones factae et figuratae* aus dem Buch Numeri dar. Er beginnt sogleich mit Num 12 und kommt sehr schnell auf Aarons und Mirjams Beleidigung des Bruders zu sprechen.

Aaron und Mirjam erniedrigten (*detraxerunt*) ihren Bruder Mose, weil er eine Äthiopierin als Ehefrau angenommen hatte. Auch unseren Herrn erniedrigten seine Brüder, weil er mit Steuereintreibern und Sündern speiste. Als er ihnen erwidert hatte: ‚Nicht die Gesunden brauchen den Arzt, sondern die Kranken. Denn ich bin nicht gekommen, um die Gerechten zur Reue zu rufen, sondern die Sünder‘ (Mt 9,12–13), zeigte er, dass er jene Äthiopierin angenommen hatte [als Ekklesia]²⁷⁴ aus den Völkern, die sagt: ‚Dunkel bin ich und schön, Töchter Jerusalems‘ (Hld 1,5). Mirjam, die erniedrigt hatte, erhielt auf der Stelle als Vergeltung die Strafe des Aussatzes, die die Seelen fürchten müssen, die Christus und die Kirche erniedrigen. Denn darüber sagt er durch den Propheten: ‚Anstatt dass sie mich liebten, erniedrigten sie mich; ich aber betete für sie‘ (Ps 109,4). Denn durch das Gebet des Mose ver-

²⁷² Augustins Bibeltext enthält aber offensichtlich im Gegensatz zur späteren Vulgata nicht das Verb *detrahere*, sondern dessen Frequentativum *detrectare*, weshalb der Zusammenhang nicht durch den Wortlaut deutlich wird.

²⁷³ Nilus, Epistula 166 (PG 79, 280B).

²⁷⁴ Einfügung des Herausgebers.

diente die gereinigte Mirjam Nachsicht, damit eine solche Seele geheilt wird von aller Schuld durch das Gebet eines so großen Priesters.²⁷⁵

Insofern Quodvultdeus die alttestamentlichen Ereignisse als Voraussagen und Vorausbilder versteht, setzt er sie mit Aussagen des Neuen Testaments in Beziehung. Mose wird dabei mit Jesus verglichen. Die Äthiopierin steht, wie so oft, für die Kirche aus den Völkern, die Jesus angenommen hat. Auch Hld 1,5 ist zitiert, das immer wieder in diesem Zusammenhang genannt wird. Neben all diesen positiv gedeuteten Typen erscheint Mirjam als negative Gestalt – Aaron wird nicht mehr erwähnt, da er keine Strafe erhielt. Ihre Geringschätzung des Mose wird mit der Geringschätzung Christi und der Kirche verglichen. Der Fürbitte des großherzigen Mose verdankt sie ihre Heilung. Mirjam entspricht einer der Kranken, die zu heilen Jesus gekommen ist. Die Ergänzung des Bibeltextes von Mt 9,13 durch *in paenitentiam*, „zur Reue“, betont wiederum die Bedeutung der Umkehr für die Vergebung, die wohl Quodvultdeus auch für Mirjam voraussetzt. Mose wird als großer Priester dargestellt, der die Vergebung der Schuld für Mirjam bewirkt. Verschiedene Bibelstellen aus Altem und Neuem Testament werden miteinander verknüpft und erklären sich gegenseitig. Damit entstehen zahlreiche Beziehungen, die den Texten Bedeutungsnuancen verleihen und sie je nach Perspektive unterschiedlich akzentuieren.

Antiochus Monachus nennt in seiner Schrift *Πανδέκτης τῆς ἀγίας γραφῆς* (um 620) im Abschnitt „Über die üble Nachrede“ (hom. 29) Aaron und Mirjam als negative Beispiele, ohne weiter darauf einzugehen.²⁷⁶

2.4.10 Spirituelle Deutung

Immer wieder klingt bei den patristischen Exegeten die geistige Dimension von Verfehlung und Reinigung an. Einige Texte machen diese explizit. Die im vorhergehenden Abschnitt zitierte Abhandlung Cyrills *De adoratione in spiritu et veritate* zeigt bereits ein spirituelles Verständnis des Aussatzes und der Reinigung. Auch im Kontext der Taufe wird Mirjams Reinigung vom Aussatz bisweilen genannt. Die Interpretation kann sich zu einer ausgearbeiteten Typologie entwickeln.

Ephräm

Ephräm der Syrer (um 306–373) nennt in seinem Kommentar zum Diatessaron Mirjam und Naaman als Beispiele der Reinigung, die auf die Taufe bezogen wird, die den Völkern gegeben ist. Dementsprechend wird Naamans Exempel weiter ausgeführt. Kontext ist das Gespräch zwischen Jesus und Niko-

²⁷⁵ Quodvultdeus, *De promissionibus et praedicationibus Dei* II,IX,15 (SC 101, 328).

²⁷⁶ Antiochus Monachus, *Homilia 29* (PG 89, 1532B).

demus (Joh 3). Der zuletzt zitierte Vers ist Joh 3,10 („Du bist der Lehrer Israels und verstehst das nicht?“ EÜ).

... und die Geschichte Naamans, der erneuert wurde nach dem Wort Elisas: ‚Er ging, wusch sich, wurde gereinigt und sein Fleisch wurde wieder wie das eines kleinen Kindes‘ (2 Kön 5,14). Mirjam wurde ebenso gereinigt. Das ist ein offenkundiges Symbol der Taufe, die den Völkern gegeben ist, denn der Ysop machte weiß, was beschmutzt war.²⁷⁷

Wiederum wird der alttestamentliche Text in einem neutestamentlichen Zusammenhang zitiert. Die Reinigung vom Aussatz ist ausdrücklich in einem übertragenen Sinn verstanden. Mirjam wird nur kurz erwähnt, da sich Naaman als Nicht-Israelit für die weiteren Ausführungen über die allen Völkern offen stehende Taufe besser eignet.

Hieronymus

Hieronymus nimmt einen Vers aus Amos zum Anlass, um über das spirituelle Verständnis der Schrift nachzudenken. Zur Diskussion steht eine Wendung aus Am 9,6 LXX, *repromissionem suam fundat super terram*.²⁷⁸

Weiter gemäß der Septuaginta ‚gründet er seine Verheißungen über die Erde‘ (Am 9,6 LXX), damit alle Verheißungen jenes, welche die heiligen Propheten mit ihrem Mund sangen, nicht einen leeren Ton und nichtige Namen der Tropologie allein haben, sondern auf der Erde gegründet sind. Und wenn sie die Grundlagen der Historie haben, dann sollen sie den Gipfel des spirituellen Verständnisses annehmen, dass wahrhaft Christus aus einer Jungfrau geboren ist, dass er wahrhaft den toten Lazarus herausrief, wahrhaft bei seiner Berührung die ἀιμορροῦσα²⁷⁹ geheilt wurde, wahrhaft bei der Ankunft des Herrn die Blinden sahen, die Lahmen liefen, die verkrüppelten Hände gestreckt wurden, der Aussatz gereinigt wurde; es ist nach der Tropologie erlaubt, dass täglich das göttliche Wort aus der jungfräulichen Seele geboren wird; täglich wird den durch die Sünde Toten und den durch die Stricke der Fehler Gefesselten befohlen, aus dem Grab ihrer Vergehen herauszugehen, täglich werden die Werke des Blutes gebunden, sehen die Blinden in der Treue zu Christus das Licht; die früher im Glauben hinkten, laufen auf dem Weg des Herrn, die durch den Neid trockenen Hände werden zur Barmherzigkeit ausgestreckt und der Aussatz Mirjams, die ansteckt, was auch immer sie berührte, nimmt die frühere Reinheit an. Dieser Herr aber ruft auch die bittersten Wasser des Meeres, und schüttet sie über die aus, die ihr Gesicht zum Herrn wenden. Deshalb aber ruft er die bitteren Wasser, dass er sie süß mache, und er führt die Winde aus ihren Kammern

²⁷⁷ Ephräm der Syrer, Kommentar zum Diatessaron XVI,13 (SC 121, 288f), Übersetzung des französischen Textes.

²⁷⁸ Hieronymus zitiert zunächst Am 9,6 offensichtlich aus dem Hebräischen (der Text entspricht der Vulgata), gleich darauf gibt er eine Übersetzung desselben Verses aus der LXX wieder. Einen Ausschnitt daraus greift er weiter unten auf, um die folgenden Überlegungen darauf zu stützen.

²⁷⁹ „Die Blutflüssige“ (vgl. Mk 5,25par), bei Hieronymus im lateinischen Text als griechisches Wort eingefügt.

heraus, und lässt von Salz schwere Wasser auf seinen Befehl in der Höhe schweben, klärt diese und kocht (sie) in der ätherischen Hitze, verteilt (sie) im Regen und schickt (sie) über das Antlitz der Erde aus, damit jegliche Trockenheit durch die Regengüsse erstarrt, und wo die Sünde vorhanden war (*abundavit*), ist im Überfluss die Gnade vorhanden (*superabundet*).²⁸⁰

Auch Hieronymus will die spirituelle Auslegung, hier als *tropologia* bezeichnet, auf den historischen Sinn gegründet wissen. Am 9,6 gibt ihm die Gelegenheit, das zu betonen: Die Verheißungen sind nicht leere Tropologie, sondern fest gegründet auf die Erde. Aber wenn die *historia* festgestellt wurde, dann ist die spirituelle Auslegung angemessen. Diese allein führe in die Heilsgeheimnisse, die im irdischen Leben Christi sichtbar werden und von denen Hieronymus einige aufzählt. Der wahrhafte Sinn all dieser Ereignisse sei der Bezug auf das Heute des christlichen Lebens: die Geburt des göttlichen Wortes in der Seele der Gläubigen, die Befreiung von der Sünde, die zum Tod führte. Die Blinden, Gelähmten, Verkrüppelten und Aussätzigen sind solche, die im Glauben krank sind. An dieser Stelle wird als einziges alttestamentliches Beispiel Mirjam angeführt. Sie ist vorbildhaft diejenige, die von der Unreinheit des Aussatzes gereinigt wurde. Zweifellos sei diese Reinigung auf die christliche Existenz zu beziehen. Mirjam steht für eine Sünderin, die durch die Taufe geheilt und rein geworden ist. Die Gegenüberstellung, die Hieronymus vornimmt, ist nicht einfach die zwischen Altem und Neuem Testament oder Israel und Christen. Entscheidend ist der Übergang von der Sünde zur Befreiung, die durch Christus gewirkt wurde. Auch Mirjam habe, nach den Worten des Exegeten, diesen Übergang vollzogen. Sie wurde von ihrer früheren, noch dazu ansteckenden Unreinheit befreit. Der letzte Satz des Abschnitts stellt die frühere Sünde der nunmehr im Überfluss vorhandenen Gnade gegenüber, wobei Hieronymus ein Wortspiel verwendet, um nicht nur das Gute dem Schlechten entgegenzuhalten, sondern dessen überströmende Quantität im Vergleich hervorzuheben. Mirjam vollzieht diese Bewegung mit bzw. hat sie vorbildhaft bereits in mosaischer Zeit vollzogen. Mirjams Reinigung hat für Hieronymus aber offensichtlich nichts von ihrer Geltung eingebüßt.

Cyrill

Cyrill behandelt im Proömium zum Jonakommentar die typologische Auslegung. Die Ereignisse des Jonabuches seien auf Christus zu beziehen.

²⁸⁰ Hieronymus, Amoskommentar III,9,6 (CCL 76, 340,182–341,206).

Er beschreibt aber wie in Schatten auch das Mysterium der Heilsordnung unseres Retters, wie Christus selbst sagte, als er zu den Juden sprach.²⁸¹

Mose wird als Beispiel für eine nützliche und angemessene typologische Bezugnahme auf Christus genannt. Zugleich wird die Parallele eingeschränkt. Mose sei nicht in allem Christus vergleichbar.

Daher wird der göttliche Mose als Vorbild (τύπος) Christi angenommen; aber nicht alles an Mose werden wir auch diesem zuschreiben, damit uns nicht vorgeworfen wird, etwas Unangemessenes zugleich zu tun und zu sagen.²⁸²

Wenig später wird auch Aaron in typologische Beziehung zu Christus gesetzt. Aber auch in diesem Fall könne nicht alles übertragen werden. Denn Aaron habe gesündigt.

Denn er war nicht völlig untadelig. Denn er wurde getadelt, weil er zusammen mit Mirjam gegen Mose geredet hatte.²⁸³

Mose und Aaron werden als Typen Christi ausgelegt. Cyrill zeigt auf, dass Typologie aber nicht bedeutet, dass die Vorbilder in allem Christus gleich wären. Dasselbe gelte auch für Jona. Mirjam wird nur erwähnt, weil Aaron gemeinsam mit ihr Mose kritisiert hatte. Mirjam eignet sich als Frau für Cyrill offensichtlich nicht als Typus Christi.²⁸⁴ Ihr Beispiel wird auch nicht in einer anderen Typologie, etwa im Hinblick auf Kirche oder Synagoge, aufgenommen, da es hier ausschließlich um Vorausbilder Christi geht. Immerhin aber scheint sie in Num 12 so wichtig zu sein, dass Cyrill sie namentlich erwähnt.

2.4.11 Mirjam und die Äthiopierin: typologische Auslegung

Äußerst beliebt ist in der Patristik schon früh und durch die Jahrhunderte hindurch die typologische Deutung Mirjams auf die Synagoge und der Äthiopie-

²⁸¹ Cyrill von Alexandrien, Jonakommentar, Proömium (PG 71, 600A). Vgl. Mt 12,39–41; Lk 11,29–32.

²⁸² Cyrill von Alexandrien, Jonakommentar, Proömium (PG 71, 600C).

²⁸³ Cyrill von Alexandrien, Jonakommentar, Proömium (PG 71, 600D–601A). Unmittelbar danach wird das Kalb erwähnt, durch das sich Aaron ebenso schuldig gemacht hat.

²⁸⁴ Catherine Brown Tkacz hat gezeigt, dass auch eine Reihe biblischer Frauen als Typen Christi gedeutet wurden, besonders in der Ikonographie. Dazu gehören vor allem Susanna und die Tochter Jiftachs, aber auch Ester, Judit, die Witwe von Sarepta, die Tochter des Jairus und die Frau, die die verlorene Drachme sucht. In der rabbinischen Exegese gibt es eine Tradition, die Rut als Präfiguration des Messias auslegt. Vgl. dazu Tkacz, *The Doctrinal Context for Interpreting Women as Types of Christ*, *StPatr* 40 (Leuven/Paris/Dudley, Mass., 2006) 253–257; dies., *Women as types of Christ. Susanna and Jephthah's Daughter*, *Greg* 85,2 (2004) 278–311; dies., *Women Singing Women's Words as Sacramental Mimesis*, *Recherches de Théologie et Philosophie médiévales* 70 (2003) 46–96.

rin auf die Kirche aus den Völkern. Bezeichnend ist, dass diese Auslegung in Zusammenhang mit Num 12 auftritt, wo Mirjam eine Verfehlung angelastet wird, sie also im Bibeltext negativ dargestellt, zurechtgewiesen und bestraft wird. Eine typologische Deutungstradition, die Mirjam auf die Kirche bezieht, findet sich im Kontext von Ex 15. Mirjam wird wegen ihres Verhaltens gegenüber Mose in Num 12 kritisiert. Ihre Infragestellung Moses „wegen der Äthiopierin“ wird als Kritik an der Heirat mit der Nicht-Israelitin ausgelegt.²⁸⁵ Während die Äthiopierin aufgrund ihrer Fremdheit mit den Völkern identifiziert wird, erscheint die Israelitin Mirjam als Typus des Judentums, das die Kirche ablehnt und sich gegen Christus – präfiguriert in Mose – auflehnt. Die Äthiopierin wird häufig auch in Hld 1,5 gefunden, wo ebenfalls von einer fremden Frau, noch dazu schwarz, die Rede ist. Sie wird mit der Äthiopierin in eins gesetzt. Mirjam erscheint klarerweise als Negativbeispiel, allerdings gibt es Texte, die im Gefolge von Paulus' Darlegung in Röm 11 nicht mit einer endgültigen Verwerfung des Judentums rechnen – entsprechend der Heilung Mirjams vom Aussatz.

Irenäus

Irenäus von Lyon spricht über die Äthiopierin als Vorzeichen (*praesignificans*) der Kirche aus den Völkern. Mirjam wird zwar nicht namentlich genannt, aber Irenäus spricht von denen, die „erniedrigen, anklagen und lächerlich machen“. Diese seien nicht rein, sondern leiden am Aussatz und werden „aus dem Lager der Gerechten“ ausgestoßen.²⁸⁶ Damit ist deutlich auf Mirjams Bestrafung und ihren Ausschluss aus dem Lager angespielt. Hier wird allerdings das Ende verschwiegen: die Reinigung und neuerliche Aufnahme in die Gemeinschaft.

Eusebius

Eusebius erwähnt die Frau des Mose in der *Praeparatio evangelica*. Sein Anliegen ist allerdings nur, eine Genealogie Moses und Zipporas darzustellen und ihrer beider Abkunft von Abraham zu erweisen.²⁸⁷ Das Wort Mirjams und Aarons über die Äthiopierin wird ebenfalls nur zur Klärung der Herkunft

²⁸⁵ Die rabbinische Auslegung meint, dass Mirjam Mose deshalb kritisiert habe, weil er sich vom ehelichen Verkehr mit Zippora zurückgezogen habe, was sie aus Solidarität mit der Schwägerin nicht gutheiße. Allerdings sei Mose im Recht, weil er auf Anweisung Gottes handle (Tanhuma, Zav 13). Vgl. Meir, Miriam. Fischer, Gotteskünderinnen, 70–73 ist der Ansicht, dass der Konfliktgrund nicht die Heirat, sondern die Scheidung des Mose von der kuschitischen Frau ist.

²⁸⁶ Irenäus von Lyon, *Adversus haereses* IV,20,12 (SC 100,2, 672).

²⁸⁷ Gen 25,2 und entsprechend 1 Chr 1,32 nennen Midian als Nachkomme Abrahams und seiner Frau Ketura. Zippora als Midianiterin ist daher auch eine Nachfahrin Abrahams, wenn auch nicht in der Linie über Isaak.

herangezogen und nicht bewertet. Eusebius identifiziert an dieser Stelle die Midianiterin Zippora mit der Äthiopierin.²⁸⁸

Origenes

Origenes nimmt das Motiv der Äthiopierin als Typus der Kirche mehrmals auf. Zum Teil spielt auch das Gesetz eine wichtige Rolle. Origenes betont die spirituelle Dimension der Erzählung und auch des Gesetzes. Zwei Mal stoßen wir auf das Thema im Kontext seiner Hoheliedauslegung. Die schöne schwarze Fremde (Hld 1,5) wird mit der Äthiopierin von Num 12,1f in Verbindung gebracht. In seinem Hoheliedkommentar spricht die Frau die Töchter Jerusalems an, die sie wegen ihrer dunklen Hautfarbe zurückweisen.

Wie erinnert ihr euch nicht, dass ‚in eurem Gesetz geschrieben ist‘ (Joh 8,17; 10,34), was Mirjam erlitt, die Mose kritisierte, weil er eine schwarze Äthiopierin als Ehefrau angenommen hatte? Wie wisst ihr nicht, dass der Schatten jenes Bildes in mir nun in Wahrheit erfüllt ist? Ich bin jene Äthiopierin, ‚ich bin schwarz‘ freilich durch die Unbekanntheit der Herkunft, ‚schön‘ aber aufgrund der Buße und des Glaubens. Denn ich habe den Sohn Gottes in mir aufgenommen, ich habe das ‚Wort, das Fleisch geworden ist‘ (Joh 1,14), angenommen. Ich bin zu ihm gegangen, ‚der das Bild Gottes ist, der Erstgeborene der ganzen Schöpfung‘ (Kol 1,15), und ‚der Glanz des Ruhmes und das Abbild des Wesens‘ (Hebr 1,3) Gottes, und ich wurde ‚schön‘.²⁸⁹

Origenes bleibt beim Thema und nennt Beispiele aus der Schrift, die *sacramenti huius [i. e. ecclesiae] forma* sind. Noch einmal führt er die Äthiopierin an und zitiert Num 12,1–2. Sodann folgt die Königin von Saba.²⁹⁰ Weiter unten – immer noch zum selben Vers – verweist der Exeget noch einmal, ebenfalls mit Zitat von Num 12,2, auf Mirjam und Aaron und die Äthiopierin. Hier bietet er eine ausführlichere Auslegung.²⁹¹

In diesem (Abschnitt) scheint mir, dass das, was geschehen ist, mehr nach dem Geheimnis (*mysterium*) verstanden und gesehen wurde, dass schon Mose, das heißt ‚das spirituelle Gesetz‘ (vgl. Röm 7,14), hingeht zur Hochzeit und zur Vereinigung mit der aus den Völkern (vgl. Apg 15,14) versammelten Kirche. Und Mirjam, die das Bild der verlassenen Synagoge ist, und Aaron, der das Abbild des fleischlichen Priesters trug, sehen, dass ‚die Herrschaft

²⁸⁸ Eusebius, Praeparatio evangelica 29 (GCS Eus 8,1, 528).

²⁸⁹ Origenes, Hoheliedkommentar II,1,6 (SC 375, 264). Die Wendung ‚ich bin zu ihm gegangen‘ (accessi ad eum) erinnert an Jes 8,3 ‚ich ging zur Prophetin‘ (accessi ad prophetissam). Die Verbalform accessi kommt in der Vulgata sonst nur noch in Dan 7,16 vor, wo sie in anderer Bedeutung gebraucht wird.

²⁹⁰ Origenes, Hoheliedkommentar II,1,9 (SC 375, 266).

²⁹¹ Origenes, Hoheliedkommentar II,1,21–25 (SC 375, 272–274).

von ihnen weggenommen und einem Volk gegeben wurde, das seine Frucht bringt‘ (Mt 21,43) ...²⁹²

Origenes interpretiert Num 12 als Mysterium, wobei er sich vor allem auf die ersten beiden Verse konzentriert, die den Vorwurf Mirjams und Aarons gegen Mose enthalten und auch hier wieder anschließend zitiert werden. Mose wird mit dem Gesetz gleichgesetzt, allerdings nicht mit dem alttestamentlichen, sondern mit dem geistigen Gesetz. Dieses Gesetz verbindet sich mit der Kirche aus den Völkern. Mirjam ist die Synagoge, ausdrücklich als verworfen bezeichnet, und Aaron der Typus des fleischlichen Priestertums. Beide zusammen repräsentieren das Judentum, als irdisch charakterisiert, das dem fruchtbringenden spirituellen Christentum gegenübersteht. Dieses ist die Versammlung, die das geistige Gesetz hat, und dem fleischlichen entgegengesetzt ist, es sogar abgelöst hat. An dieser Stelle wird eine Opposition aufgebaut, die deutliche Bewertungen enthält. Eine Wertschätzung des Judentums kann es auf dieser Ebene nicht geben. Hier zeigt sich eindeutig eine duale Sichtweise, die nur wahr oder falsch kennt und die beteiligten Personen auf diese beiden Seiten verteilt. Mose und die Äthiopierin einerseits stehen Mirjam und Aaron auf der anderen Seite gegenüber.

Auch in einer Homilie bespricht Origenes dieselbe Stelle aus dem Hohelied, verbunden mit Hld 8,5.²⁹³ Die Äthiopierin ist hier die Seele, die vorher in Sünde war, also schwarz. Nach ihrer Buße ist sie schön. Origenes erinnert wiederum an das „Murren“ von Mirjam und Aaron. Das Gesetz ist zu „unserer Äthiopierin“ übergegangen, also auf die Kirche. Aaron wird als „Priestertum der Juden“ bezeichnet, Mirjam als „ihre Synagoge“. Ein Zitat aus Zefanja, „Äthiopien wird seine Gabe zuvor zu Gott bringen“ (Zef 3,10), unterstützt die Aussage, ebenso ein Rekurs auf das Neue Testament. Die Frau, die an Blutungen litt, sei vor der Tochter des Synagogenvorstehers geheilt worden, also die Völker vor den Juden, obwohl die Frau in Mt 9 wohl auch eine Jüdin ist. Der Abschnitt schließt mit einem Zitat von Röm 11,11, wo die bleibende Heilsbedeutung Israels zum Ausdruck kommt.²⁹⁴ Nach einem kurzen Abschnitt, in dem die Töchter Jerusalems angesprochen werden, wendet sich Origenes der Königin von Saba zu.

In beiden Texten bietet Origenes die gleiche Auslegung, die Num 12 als Intertext von Hld 1,5 liest. Die alttestamentlichen Schriftstellen enthalten Typen für die neutestamentlichen Ereignisse. Aber auch ein neutestamentlicher Text, der ein Ereignis des Wirkens Jesu wiedergibt, (Mt 9) wird auf die Situation der Kirche übertragen. Die Interpretation des Origenes erfolgt aus

²⁹² Origenes, Hoheliedkommentar II,1,23 (SC 375, 272).

²⁹³ „*Quae est ista, quae ascendit dealbata*“ basierend auf LXX λελευκανθισμένη. Der Vulgatatext, der MT übersetzt, lautet: *quae est ista quae ascendit de deserto*. Der Ausdruck „weiß gewordene“ erlaubt einen Konnex zur schwarzen Frau in Hld 1,5.

²⁹⁴ Origenes, Homilien zum Hohelied I (SC 37, 72).

christlicher Perspektive mit dem Ziel, die Schrift für christliches Leben fruchtbar zu machen. Diese Priorität tritt nicht nur in der Homilie zu Tage, sondern auch im Kommentar. Natürlich ist das Hohelied ein Text, der im Christentum nahezu immer spirituell ausgelegt wurde. Aber auch in den Homilien zu Numeri ist für Origenes der spirituelle Sinn von herausragender Bedeutung.

In Homilie VI zu Numeri erzählt er sehr kurz den Inhalt von Num 12, wobei V.1–2 verkürzt zitiert werden. Die nachfolgende Exegese enthält die gleichen Elemente, die auch in den beiden zuvor behandelten Texten von Bedeutung sind. Die Erklärung setzt sofort Mirjam mit dem „früheren Volk“ gleich (*formam habuisse plebis prioris*). Diese Formulierung kann durchaus zeitlich und muss nicht pejorativ verstanden werden. Mose wird zunächst als „Gesetz des Herrn“ (*lex Domini*) bezeichnet, sodann als *lex spiritalis*. Die Äthiopierin wird sogleich mit den Nationen identifiziert. Die Heirat mit der Äthiopierin steht hier stets im Mittelpunkt, da sie der Anlass für Mirjam ist, gegen Mose zu reden. An dieser Stelle wird Mirjam ausdrücklich „Synagoge“ genannt und Aaron eingeführt, der für die Priester und Pharisäer steht. Von Mose wird aus der christlichen Perspektive des Origenes gesagt, dass er „mit uns“ sei. „Bei uns“ lehre er nicht die Beschneidung des Fleisches, sondern die Herzensbeschneidung. Erstere wird mit Sabbatobservanz, Neumondfesten und blutigen Opfern expliziert. Die Herzensbeschneidung führe dagegen zur spirituellen Gottesverehrung.²⁹⁵ Auch in dieser Frage kann Origenes auf biblische Texte sowohl des Neuen als auch des Alten Testaments zurückgreifen.²⁹⁶ Gott bestätigt nach Origenes in Num 12 die Heirat mit der Äthiopierin, zitiert Mirjam und Aaron vor das Offenbarungszelt und verstößt Mirjam aus dem Lager. Außerdem wird sie aussätzig. Dieser Aussatz wird wieder dem Volk der Juden angelastet und in allegorischem Sinn als Sünde verstanden. Allerdings handelt es sich für Origenes nicht um eine endgültige Verwerfung Israels:

Aber dennoch bleibt dieser Aussatz nicht dauerhaft, sondern wenn die Weltwoche anfängt sich zu vollenden, wird es [das Volk] ins Lager zurückgerufen werden. Denn am Ende der Welt, ‚wenn die Menge der Völker eingetreten sein wird, dann wird auch ganz Israel gerettet werden‘ (vgl. Röm 11,25) und dann ist (der Zeitpunkt), zu dem der Aussatz vom Gesicht Mirjams weichen wird. Es wird nämlich die Ehre des Glaubens und den Glanz der Erkenntnis Christi annehmen und seine Gestalt wird wiederhergestellt werden, wenn ‚beide eine Herde sein werden und ein Hirte (sein wird)‘ (vgl. Joh 10,16).²⁹⁷

²⁹⁵ Origenes, Numerihomilien VI,4,1 (SC 415, 156–159).

²⁹⁶ Auch im AT wird die Herzensbeschneidung gefordert (vgl. Dtn 10,16; 30,6; Jer 4,4). Vgl. zur Beschneidung in der Patristik Andreas Blaschke, Beschneidung. Zeugnisse der Bibel und verwandter Texte (Tübingen, 1998) 469–490, besonders 485f.

²⁹⁷ Origenes, Numerihomilien VI,4,2 (SC 415, 158).

Wie Mirjam nur eine Woche aus dem Lager ausgeschlossen und dann wieder vom Aussatz gereinigt war und ins Lager aufgenommen wurde, so werde auch das Volk der Juden am Ende der Welt, wenn „die Woche der Welt“ vergangen sein wird, gerettet werden. Für das Eschaton werden dem Judentum in der Person Mirjams *decus fidei et splendor Christi agnitionis* in Aussicht gestellt. Auch für diese Aussage bezieht sich Origenes auf die Schrift, in diesem Fall das Johannesevangelium. Für die Gegenwart allerdings kann er sich offensichtlich eine Akzeptanz von Juden als Juden nicht vorstellen. Auch am Ende der Zeiten sei die Einheit nur erreichbar, indem die Juden Christus erkennen. Hier geht es um Wahrheit, die Wahrheit des Christentums, die für Origenes ausschließlich in Abgrenzung vom Judentum zu behaupten ist. Um die eigene Identität zu sichern, muss die Identität der Anderen (als Gottesvolk) in Abrede gestellt werden. Die Homilie endet mit einem Lobpreis Gottes.

Homilie VII ist betitelt „Wiederum über die Äthiopierin und über den Aussatz Mirjams, was noch übrig ist“. Origenes nimmt die Gelegenheit wahr, ausführlich über den Sinn von Num 12 zu sprechen.²⁹⁸ Entscheidend ist auch hier wieder die mystische Interpretation. Origenes weist auch sofort darauf hin, mit einem Zitat von 1 Kor 10,11.²⁹⁹ Zunächst findet er einen moralischen Sinn in der Episode: den Bruder, die Schwester nicht zu erniedrigen, über die Nächsten nichts Schlechtes zu reden. Denen, die so etwas tun, drohe als Strafe der Aussatz. Sogleich aber geht Origenes zum mystischen Verständnis über (*ad intelligentiam mysticam*). Dafür kann er bereits auf die vorhergehende Homilie zurückverweisen und möchte noch einiges anfügen. Zunächst stellt er die Frage, wer es denn sei, der Mose schlecht macht. Origenes erwähnt die gängige Interpretation, „der Jude“ (*Iudaeus*). Gleich darauf aber bezieht er sich auf die Häretiker (*haeretici*)³⁰⁰, die Gesetz und Propheten nicht akzeptieren. Ohne Mirjam zu nennen, werden diese mit ihr verglichen: Sie reden gegen Mose, sie leiden am Aussatz der Seele und werden aus dem Lager ausgeschlossen, das heißt aus der *Ecclesia Dei*. In Abschnitt 1.3 kommt der Exeget nun auf Mirjam zu sprechen.

Mirjam wird, dank des Eingreifens des Priesters Aaron, am siebten Tag geheilt; wir aber, wenn wir durch das Vergehen der Herabwürdigung in den Aussatz der Seele fallen, werden bis zum Ende der Weltwoche, das heißt bis zur Zeit der Auferstehung, aussätzig in der Seele und unrein bleiben. Außer, wir bessern uns, wenn es Zeit ist Buße zu tun, und werden, indem wir uns zum Herrn Jesus hinwenden und ihn durch Buße bitten, gereinigt von der Unreinheit

²⁹⁸ Origenes, Numerihomilien VII,1,1–5,1 (SC 415, 166–189). Anschließend widmet er sich der Kundschaftererzählung.

²⁹⁹ *Haec autem omnia in figura contigerant illis scripta sunt autem propter commitionem nostram.* „Das alles geschah jenen im Bild, geschrieben wurde es aber zu unserer Ermahnung.“ (SC 415, 166)

³⁰⁰ SC 415, 168, Anm. 1 verweist konkret auf Gnostiker und Markioniten.

unseres Aussatzes. Ich aber meine, dass nicht nur jenes frühere Volk und nicht nur die Häretiker, über die wir oben berichteten, ‚Mose herabsetzen‘, sondern jeder, der dessen Schrift schlecht versteht und der das spirituelle Gesetz fleischlich aufnimmt, ‚erniedrigt Mose‘, weil er die Menschen über die Worte des Geistes fleischlich lehrt.³⁰¹

Aarons Vergehen wird übergangen, er erscheint als der, der für Mirjam bittet, betitelt als *pontifex*. Wiederum verweist Origenes auf den eschatologischen Aspekt, explizit auf die Auferstehung. Seine Warnung ist hier erweitert und bezieht alle Menschen mit ein, die sich mit der Heiligen Schrift befassen. Natürlich sind es weiterhin die Juden und Häretiker, die seiner Ansicht nach die Texte falsch, nämlich *carnaliter* auslegen. Aber damit steht die Einstellung zur Bibel im Vordergrund bzw. die hermeneutische Entscheidung bezüglich der Auslegung, aber nicht mehr die Zugehörigkeit zu einer bestimmten Gruppe, wie Juden oder Christen. Origenes setzt das richtige Verhalten, die richtige Haltung mit der spirituellen Schriftauslegung, genauer gesagt, mit einer bestimmten Form der spirituellen Schriftauslegung, gleich.³⁰² Die Strafe, die hier ins Eschaton verlegt wird, steht drohend im Hintergrund.

Abschnitt 2.1 bezieht sich auf die Szene vor dem Offenbarungszelt. Gott weist Mirjam und Aaron zurecht und betont die besondere Rolle Moses. Origenes zitiert die Verse 5–10 und betrachtet sie als Warnung für die, die andere verleumden. Danach wird die Heirat mit der Äthiopierin thematisiert. Nach ihrer Ehelichung spricht Gott zu Mose nicht mehr in Rätseln, sondern von Angesicht zu Angesicht (vgl. Num 12,8). Die Bezeichnung *nostra Aethiopsisa* deutet auf die typologische Identifizierung mit der Kirche hin. Origenes zitiert an dieser Stelle passenderweise 1 Kor 10,1–4, die allegorische Auslegung der Ereignisse von Exodus und Wüstenwanderung durch Paulus, und erläutert diese. Mose wird als derjenige charakterisiert, der die Herrlichkeit Gottes gesehen hat, was mit der Verklärung Jesu in Zusammenhang gebracht wird. Damit wendet er sich gegen diejenigen, die zwar das Evangelium annehmen, nicht aber Mose, das sind die Markioniten. Origenes weist ausdrücklich darauf hin, dass die Schrift nicht ohne Auslegung verstanden werden kann.

Denn notwendigerweise nehmen die Anstoß, die hören, dass in der Kirche der Ritus der Opfer, die Beachtung des Sabbats oder von anderem Ähnlichem vorgelesen wird, und sagen: Warum ist es notwendig, dass das in der Kirche gelesen wird? Was nützen uns die jüdischen Vorschriften und die Beachtungen des verworfenen Volkes? Das ist die Sache der Juden und die Juden sollen darauf sehen! Damit also solche Anstöße nicht zu den Hörenden dringen, muss man sich mit der Wissenschaft des Gesetzes beschäftigen, und zwar gemäß dem (Grundsatz) ‚das Gesetz ist spirituell‘, um zu verstehen und zu erklären, was gelesen wird,

³⁰¹ Origenes, Numerihomilien VII,1,3 (SC 415, 170).

³⁰² Vgl. dazu Lange, Origen, 103ff.

damit nicht wegen der Gelehrten, ja vielmehr durch deren Trägheit und Nachlässigkeit, von Unerfahrenen und Ungelehrten Mose erniedrigt wird.³⁰³

Diese Erklärung gibt einen schönen Einblick in das Schriftverständnis, aber auch das Gesetzesverständnis des Origenes. Gegen gewisse Strömungen im Christentum, wie etwa Markionismus, hält Origenes an der Bedeutung und der Gültigkeit des Gesetzes fest. Allerdings sieht er auch die Diskontinuität in der Praxis – die Christen halten das Gesetz nicht so ein wie die Juden. Vornehmlich die Vorschriften, die sich explizit auf den Kult beziehen, seien fremd geworden. Dennoch sei das Gesetz für Christen nicht einfach abgetan. Aber es sei im Literalsinn unverständlich geworden. Christen sind negativ berührt und fragen sich, was das Alte Testament ihnen bedeuten kann. Hier rekuriert die christliche Auslegung, Origenes ganz besonders, gewöhnlich auf ein spirituelles Verständnis. Eine metaphorische Bedeutung kann es möglich machen, einen Text, der vom wörtlichen Verständnis her nicht mehr einsichtig ist, wieder zugänglich zu machen. Die Spiritualisierung besteht meist in einer Verinnerlichung. Diese Tendenz zeigt sich ja auch bei der Interpretation von Mirjams Vergehen. Aber auch diese verinnerlichte Deutung hat wiederum Rückwirkungen auf das Sozialverhalten, wie die moralische Interpretation deutlich macht. Mehr als fraglich ist, ob für Origenes eine andere Form von spiritueller Interpretation, etwa jüdischer Provenienz, akzeptabel ist. Für ihn ist das Christentum mit spiritueller Ausrichtung gleichzusetzen – oder sollte es zumindest sein, wie die Kritik an den Häretikern zeigt. Dem Judentum wird automatisch ein fleischliches, irdisches Verständnis des Gesetzes zugeschrieben, ohne den diesem eigenen Umgang mit dem Gesetz zu würdigen.

Origenes fährt in der Erzählung fort. Die Wolke entfernt sich vom Offenbarungszelt und Mirjam ist aussätzig. Diese Wolke wird nun mit der Gnade des Heiligen Geistes gleichgesetzt. Wenn diese sich entferne, komme der Aussatz. Mirjam ist an dieser Stelle ausdrücklich Vorbild ihres Volkes. Die Wolke habe sich vom jüdischen Volk entfernt und sei auf die Christen übergegangen. Damit ist jenes dem „Aussatz“ der Sünde preisgegeben. Aber auch die Adressaten und Adressatinnen selbst werden gewarnt: Auch sie stehen in der Gefahr, von der göttlichen Gnade verlassen und vom Aussatz der Sünde befallen zu werden.

Aarons Bitte, Mirjam möge nicht wie eine Fehlgeburt werden (Num 12,12), ist Anlass für weitere Überlegungen zum Status des Judentums. Dieses sei geformt worden „im Leib seiner Mutter, der Synagoge“, aber nicht zu einer vollständigen Geburt (*perfectum et integrum partum*) gelangt. Aufgrund der Sünden sei es nicht zum vollen Leben gekommen. Dieser Vergleich ist für heutiges Verständnis untragbar. Origenes lässt hier keinen Zweifel über

³⁰³ Origenes, Numerihomilien VII,2,4 (SC 415, 176).

seine Bewertung des Judentums. Das jüdische Volk als Fehlgeburt aufgrund der Sünde zu bezeichnen, ist eine offene Beleidigung. Aber diese Aussage ist letzten Endes eine Konsequenz seiner typologischen/spirituellen Auslegung des Textes, die Mirjam mit dem von vorneherein verurteilten Judentum gleichsetzt und jede Einzelaussage innerhalb dieses vorgegebenen Rahmens deutet. Dass Aaron nach Num 12,12 allerdings nicht gegen seine Schwester spricht, sondern eine schreckliche Befürchtung mittels dieses Vergleiches ausdrückt, die er nicht will und dann auch nicht eintritt, erkennt Origenes offensichtlich nicht. Aaron richtet in metaphernreicher Sprache seine flehentliche Bitte für das Leben Mirjams an Mose. Origenes versteht den Text so, als wäre Mirjam tatsächlich „wie eine Fehlgeburt“ geworden.³⁰⁴ Hier hat Origenes falsch interpretiert, da er die Aussageabsicht von Aarons Rede verkennt und gegen den Text interpretiert.³⁰⁵

Mose bittet also für Mirjam, das heißt für das jüdische Volk. Das Ins-Gesicht-Spucken (Num 12,14) wird wiederum auf das Volk bezogen, als Zeichen der Zurückweisung (mit Hinweis auf Dtn 25,5f). Jes 40,15 wird ebenfalls herangezogen, um ausführlich über die Verwerfung der Juden zu sprechen. Die sieben Tage des Ausschlusses Mirjams aus dem Lager bieten wieder Anlass, über die Vollendung der Welt, die „Weltwoche“, diesmal auch in Bezug zur Schöpfung, zu sprechen. Origenes betont, dass sich das Lager nicht bewegt, solange Mirjam unrein ist. Diese Tatsache wird nicht weiter ausgelegt, obwohl sich hier interessante Überlegungen über das Verhältnis von Christentum und Judentum ergeben könnten. Abschließend wird die Bedeutung der Namen der folgenden Aufenthaltsorte des Volkes erklärt.

Der Grundzug dieser Interpretation ist die von Origenes ausdrücklich geforderte und reflektierte spirituelle Auslegung des Textes. Sie macht sich vor allem an der typologischen Deutung der Hauptpersonen Mose und Mirjam fest. Aaron spielt dabei eine geringere Rolle, wird aber aufgrund seines Priestertums kaum herabgewürdigt. Mirjam dagegen steht für das jüdische Volk, das für Origenes verworfen ist, auch wenn er mehrmals auf die eschatologische Hoffnung für die Juden zu sprechen kommt. Die negative Bewertung des Judentums konkretisiert sich im Vorwurf der Sünde (im Kontext des Aussatzes) und der falschen Schriftauslegung. Origenes beschränkt sich nicht auf die Juden, sondern kritisiert auch die Häretiker, aber in viel geringerem Ausmaß. Ansatzweise wird die Gegenüberstellung Christentum (positiv) und Judentum (negativ) aufgebrochen zu einer differenzierteren Sichtweise, die sich an der individuellen Haltung orientiert. Insgesamt aber ist die Interpretation stark auf die Verwerfungssituation des Judentums konzentriert. Negativer Höhepunkt ist der Vergleich des jüdischen Volkes mit einer Fehlgeburt

³⁰⁴ Origenes, Numerihomilien VII,3,4 (SC 415, 184): *Fit ergo sicut aborsus Maria.*

³⁰⁵ Origenes setzt fort mit Überlegungen zu positiven und negativen Bedeutungen von „Fehlgeburt“ vor allem bei Kohelet, abschließend bei Paulus.

im Kontext seiner Sündhaftigkeit. Mirjam geht nahezu völlig im Typus auf. Geschlechtsspezifische Züge enthält die Deutung nicht.

Ambrosius

Ambrosius kennt ebenfalls das *mysterium Aethiopissae*.³⁰⁶ Zwar ist Mirjam Typus der Synagoge, aber sie erscheint zumindest teilweise entschuldigt, da ihr das Wissen um dieses Geheimnis fehlt.

Die Prophetin Mirjam selbst, die mit den Brüdern zu Fuß die Flut des Meeres durchquert hatte, starrte von den Flecken des Aussatzes, weil sie im bisher bestehenden Unwissen um das Geheimnis der Äthiopierin gegen den Bruder Mose gemurrt hatte, sodass sie kaum von solcher Ansteckung befreit worden wäre, wenn nicht Mose gebeten hätte. Wenn jenes Murren sich auch auf den Typus der Synagoge bezieht, welche täglich murren, weil sie das Sakrament der Äthiopierin, das heißt der Kirche aus den Völkern, nicht kennt, und dieses Volk beneidet, dessen Glaubens sie selbst sich sogar entledigt hat aus dem Aussatz ihrer Treulosigkeit, entsprechend dem, was wir lesen: ‚Weil Blindheit einen Teil Israels ergriffen hat, bis die Fülle der Völker eingetreten ist und so ganz Israel gerettet wird.‘ (Röm 11,25f).³⁰⁷

Die Argumentation des Ambrosius lehnt sich stärker an den Römerbrief an. Mirjam wird ihr Unwissen als mildernder Tatbestand angerechnet. Der angesprochene Neid des Judentums auf die Völker, die nun Volk Gottes geworden sind, erinnert an die Worte des Paulus in Röm 11,11f. Obwohl die Vorwürfe des Ambrosius heftig sind, erscheint das Judentum nicht als gänzlich und endgültig verworfen. Mirjam als Typus der Synagoge wird vorgehalten, aus „Treulosigkeit“ selbst den Glauben abgelehnt zu haben. Die Verwerfung sei also demnach aus eigener Schuld geschehen. Mose andererseits ist erneut derjenige, der für Mirjam, also das Judentum, bittet und so die Heilung ihres Aussatzes bewirkt. Am Ende des Abschnittes steht aber mit Röm 11,25f die Hoffnung auf die Rettung Israels, wobei der Exeget, wie auch Paulus, offen lässt, wie er sich diese vorstellt.

In einem anderen Text konzentriert sich Ambrosius stärker auf Aaron. Im Kontext geht es ihm um die Vergehen der Priester. Er möchte sich nicht sagen lassen, dass er die Fehler der eigenen Gruppe übersehen würde.

Ich meine, dass ich nicht über die Priester schweigen darf, damit ich nicht unsere Vergehen zu übergehen scheine. Selbst der Hohepriester Aaron, unter dessen Führung, die er mit Mose teilte, das Volk der Hebräer zu Fuß das Rote Meer durchquerte, forderte, als er vom Volk gebeten wurde, dass er ihm Götter mache, die sie anbeten wollten, Gold, schickte es ins Feuer und das Haupt eines Kalbes wurde gebildet, dem Opfer dargebracht wurden. Durch diesen Hinweis klärte er, dass die Begierde nach Gold die Ursache der Unredlichkeit sei und

³⁰⁶ Ambrosius, Epistula extra collectionem 14. Vercellensi ecclesiae et his qui invocant nomen domini nostri Iesu 57 (CSEL 82,3, 264).

³⁰⁷ Ambrosius, Epistula extra collectionem 14,57 (CSEL 82,3, 264).

dass durch das Streben der Habgier üblicherweise Religionsfrevler hervorgebracht wird. Wiederum zeigt der so große Priester einen Ort der Übertretung mit seiner Schwester Mirjam an. Denn sobald beide dem Bruder entgegenarbeiten, weil er eine Fremde als Ehefrau angenommen hatte, erblühte Mirjam sofort durch die Ansteckung des befleckten Fleisches.³⁰⁸

Obwohl es prinzipiell um Aaron geht, wird die Schwester als Mittäterin der Kritik an Mose genannt. Das legt sich insofern nahe, als sie ja diejenige ist, die dafür bestraft wird. Der Fokus des Ambrosius ist hier die Sündhaftigkeit aller Menschen, auch der großen, wie Aaron. Die dann folgende Typologie der Äthiopierin nimmt weniger Raum ein und ist nicht die Hauptaussage des Textes.

Hieronymus

Auch für Hieronymus ist Mirjam die Synagoge und die Äthiopierin eine Repräsentantin der Völker. Allerdings betont er stärker die negativen Konnotationen, die Äthiopiern in der Schrift immer wieder zugeschrieben werden. In der Auslegung von Zef 2,15³⁰⁹ erwägt Hieronymus sowohl historisches wie auch bildhaftes Verständnis des Textes. Sein Anknüpfungspunkt für die Erwähnung der Ereignisse von Num 12 ist die Rolle der Äthiopier in der Geschichte Israels.

Wenn nun einer fragen sollte, wie sich gemäß der Geschichte (*historia*) diese Prophezie auf die Zeit Nebukadnezars bezieht, weil sogar den Äthiopiern und den Assyern (das Gericht) angekündigt wurde, denen die Meder und Perser nichts machten, möge er die Geschichten lesen und er wird sehen, dass auch die Assyrer und die Äthiopier durch die Meder unterworfen worden waren, und er wird die Herrschaft des Kambyses und die Macht des Kyros sehen und alles, was danach folgt. Das wäre jüdisch gesprochen. Wenn wir übrigens bemerkten, dass in allen Schriften diejenigen Äthiopier genannt werden, die tief in Fehlern untergetaucht sind, wird es Hoffnung geben, nachdem die Äthiopier zum Besseren bekehrt wurden, dass keiner, der Buße tun will, vom Heil fern sein wird, entsprechend dem, was wir in Jeremia lesen: ‚Wenn der Äthiopier seine Haut ändern wird‘ (Jer 13,23). Von daher sagt auch eine früher schmutzige und von den Niedrigkeiten der Vergehen verunreinigte Seele: ‚Ich bin schwarz.‘ Und später am Ende des Hohenliedes wird über dieselbe schon gereinigte und durch die Reue gewaschene geschrieben: ‚Welche ist diese, die weiß gemacht heraufsteigt?‘³¹⁰ Auch Mose, das heißt das spirituelle Gesetz des Herrn, nahm eine Äthiopierin aus

³⁰⁸ Ambrosius, *Apologia prophetae David* I,4,5,17 (CSEL 32,3, 310,3–13). Danach folgt wiederum ein Hinweis auf das *sacramentum Aethiopissae* (5,18). In *Exameron I* (CSEL 32,1, 5) spricht Ambrosius überhaupt nur unpersönlich vom *secretum Aethiopiae*.

³⁰⁹ ‚Das also ist die fröhliche Stadt, die sich in Sicherheit wiegte, die dachte: Ich und sonst niemand! Welch eine Wüste ist sie geworden, ein Lager für die wilden Tiere. Jeder, der dort vorbeikommt, pfeift und hebt entsetzt seine Hand.‘ (EÜ) In V.12f sind die Kuschter, also die Äthiopier, und die Assyrer als Adressaten des Prophetenwortes genannt.

³¹⁰ Zitat von Hld 8,5. Vgl. oben Origenes, Anm. 293.

den Völkern zur Frau. Und Mirjam, das heißt die Synagoge der Juden, und Aaron, das heißt das fleischliche Priestertum und nicht das nach der Ordnung Melchisedeks, murren gegen das Gesetz, aber vergeblich. Denn sofort wird die Synagoge mit Aussatz überschüttet und aus dem Lager geworfen und, nach Vollendung der Zeit und weil Mose selbst betet, ins Lager zurückgeführt. Denn die Hand der Äthiopierin war schon zu Gott gelangt.³¹¹

Die Äthiopierin erscheint deutlich als die reuige Sünderin, während Mirjam als Typus des Judentums sich (sündhaft) gegen Mose, das heißt aber gegen das spirituelle Verständnis des Gesetzes, stellt. Wie bei Origenes findet sich auch bei Hieronymus eine Wertschätzung des Gesetzes und eine Vereinnahmung des Mose ausschließlich für das christliche Gesetzesverständnis. Aarons Priestertum wird als fleischliches dem Priestertum Christi entgegengestellt.³¹² Dennoch vermerkt der Exeget immerhin die Tatsache, dass Mirjam wieder rein wurde und in die Gemeinschaft zurückkehrte. Hieronymus betont besonders die fürbittende Rolle des Mose in diesem Geschehen. Konsequenzen für das Verhältnis zum zeitgenössischen Judentum zieht er nicht explizit. Mirjam geht völlig im Typus auf, so wie auch die anderen Protagonisten. Es geht um Judentum und Christentum, nicht um Individuen. Mit der Diskussion um Äthiopier und Äthiopierinnen stehen die Umkehr der Völker und damit die Kirche im Mittelpunkt. Jeremia stellt diese Umkehr als unmöglich vor Augen: So wie der Äthiopier seine Natur nicht ändern kann, werden sich die Bösen auch nicht bessern (Jer 13,23). Hieronymus gibt diesem Zitat einen neuen Kontext: Die Umkehr der Äthiopierin des Hohenliedes, ihr „weiß Werden“, biete Anlass zur Hoffnung auf Umkehr für jede/n Einzelne/n. Gegenüber der Äthiopierin wirkt Mirjam als Gestalt der Synagoge und damit Repräsentantin des Judentums negativ, trotz ihrer Rückkehr ins Lager. Mose kann zweifellos hier als Typus Christi verstanden werden, obwohl diese Entsprechung nicht eigens angesprochen ist. Damit steht im Hintergrund die Hoffnung, dass die Juden letztendlich zur Kirche finden würden. Immer wieder ist erkennbar, dass Hieronymus, der die Schriften des Origenes kannte, von dessen Interpretation beeinflusst ist, diese aber kürzt und manches weniger deutlich ausspricht.³¹³ Auch hier trägt die Kenntnis der Homilien des Origenes zu Num 12 zum Verständnis dieser Deutung des Hieronymus bei.

Im Prolog zum Hoseakommentar spricht Hieronymus Mirjam als Prophetin an, allerdings wieder in abwertender Weise. Hieronymus erläutert die Problematik anstößiger Handlungen bei den Propheten, die auf Befehle Gottes zurückgehen. Hosea heiratet auf Gottes Anweisung eine Ehebrecherin, ohne zu widersprechen. Als weitere Beispiele nennt er Elischa, Juda und Ta-

³¹¹ Hieronymus, Zefanjakommentar II,12/15 (CCL 76, 690,511–532).

³¹² Vgl. Hebr 7, wo das Priestertum Christi nach der Ordnung Melchisedeks dem levitischen Priestertum gegenübergestellt wird. Dort wird auch Aaron namentlich genannt.

³¹³ In diesem Zusammenhang ist aber auch auf das Problem der Überlieferung der Schriften des Origenes zu verweisen.

mar, Simson und Delila, Rahab, Rut und Batseba. Aus dem Neuen Testament wird an die Frau erinnert, die Jesus die Füße wäscht und salbt, eine *meretrix et adultera* (Mt 26,6–13; Mk 14,3–9; Lk 7,36–50).³¹⁴ Nach der Erläuterung der Zuwendung Christi zu den Sündern und Zöllnern kommt Hieronymus auf Hosea zurück und erwähnt die Äthiopierin als Braut Christi:

Es ist kein Wunder, wenn wir diese Tatsachen erwähnen im Bild (*figura*) des Herrn, des Retters, und der aus den Sündern versammelten Kirche, weil der Prophet selbst dazu ebenda sagt: ‚Ich werde zu den Propheten reden; ich habe ihre Visionen vermehrt und ich wurde durch die Hände der Propheten nachgebildet (*assimilatus sum*).‘ (Hos 12,11) Was auch immer dem Propheten befohlen wird auszuführen, bezieht sich auf mein Gleichnis (*similitudo*). Wessen Frau ist die Äthiopierin, gegen die Aaron und Mirjam, das fleischliche Priestertum der Juden, und die Prophetie, die dem Buchstaben dient, murrten und Gott beleidigten? Das sagt er im Hohenlied: ‚Dunkel bin ich und schön, Töchter Jerusalems.‘³¹⁵

Hieronymus geht von dem Grundsatz aus, dass die Worte und Taten der ProphetInnen sich auf Christus beziehen. Der Exeget deutet hier die Typologie nur an: Die Äthiopierin, die Frau des Mose, ist die Kirche, die Frau Christi. Aaron und Mirjam repräsentieren zusammen das Judentum, Aaron wie immer das Priestertum, Mirjam hier die Prophetie, die allerdings als dem Buchstaben verhaftet abgewertet wird. Wiederum wird Hld 1,5 zitiert, allerdings ohne weitere Auslegung.³¹⁶ Die dunkle, schöne Frau wird implizit mit der Äthiopierin und mit der Kirche gleichgesetzt, eine bereits bekannte Typologie.

Theodoret

Theodoret von Cyrus erwähnt die Episode Num 12 in Zusammenhang mit der Auslegung von Hld 1,5–6. Theodoret meint, die Braut spreche zu denen, die stolz im Gesetz seien und ihr die ausländische Herkunft und frühere Dämonenverehrung vorwerfen. Zweifellos meint Theodoret damit jüdische Gläubige. Die Braut stelle ihren Kritikern das Beispiel Mirjams vor Augen:

Fürchtet das Beispiel Mirjams: Denn jene machte Mose Vorwürfe, weil er eine Äthiopierin als Frau genommen hatte, und sie wurde aussätzig wie Schnee. Und weil sie unrein war, wurde sie aus dem Lager ausgestoßen und konnte nicht wieder hineingehen, bis sie Buße getan hatte. Auch ich bin freilich eine Äthiopierin ...³¹⁷

³¹⁴ Nur Lk 7,36 nennt sie „Sünderin“, *peccatrix*. Mt und Mk sprechen nur von einer „Frau“.

³¹⁵ Hieronymus, In Osee, Prologus (CCL 76, 3).

³¹⁶ Im Ezechielkommentar erwähnt Hieronymus die äthiopische Frau nur kurz als problematischen Punkt in der Geschichte des Mose. Sie darf nicht „nach dem tötenden Buchstaben“, sondern muss „gemäß dem lebendigmachenden Geist“ interpretiert werden. Hieronymus, Ezechielkommentar XIV, xlvii, I/5 (CCL 75, 708f).

³¹⁷ Theodoret von Cyrus, Hoheliedkommentar (PG 81, 68C).

Theodoret sieht die äthiopische Braut des Hohenliedes im Zusammenhang mit der äthiopischen Frau des Mose. Die beiden werden aber nicht identifiziert. Die Braut im Hohenlied präfiguriert die Kirche. Von daher wird die Verbindung zu Num 12 gezogen. Wie Mirjam würden auch die Kritiker der Kirche aus den Völkern, wohl die Juden, aussätzig werden. Diese Warnung ist bildhaft zu verstehen, im Sinne eines verinnerlichten Verständnisses des Aussatzes. Theodoret betont die Reue Mirjams, von der in Num 12 keine Rede ist, als Voraussetzung für die Wiederaufnahme ins Lager. Damit wird auch von denen Umkehr gefordert, die der äthiopischen Braut Vorwürfe machen. Theodoret hält sich hier sehr kurz. Der Rekurs auf Num 12 dient ihm zur Unterstützung der Interpretation des Hohenliedes. Der Hinweis auf Mirjam erfolgt damit im Kontext einer spirituellen Exegese, die freilich bei Theodoret nahe am Text bleibt.

2.4.12 Mirjam und das Volk

Der Abschluss von Num 12, die Reinigung und Wiederaufnahme Mirjams, erhält bei weitem nicht so viel Aufmerksamkeit in der Exegese wie Mirjams und Aarons Vergehen und Bestrafung. Immer wieder, gerade in den typologischen Interpretationen, wird Mirjams Wiederaufnahme in das Lager auf die zukünftige Wiedervereinigung von Christen und Juden gedeutet. Die Tatsache, dass das Volk auf sie wartet, wird manchmal erwähnt, selten aber gedeutet. Eine Ausnahme ist Cyrill, der das Warten des Volkes auf Mirjam auf das Warten der Christen auf die Bekehrung der Juden zum christlichen Glauben deutet.³¹⁸ Die *Patrologia Graeca* bietet in den *Selecta in Numeros* des Origenes eine kurze Anmerkung zur Stelle. Der entsprechende Versteil aus Num 12,15 wird zitiert. Origenes merkt an:

Das Zelt aber blieb sieben Tage an dem Ort wegen Mirjam, damit man nicht in solchem (Zustand) folgte, in dem sie sich befand.³¹⁹

Der Text ist äußerst kurz. Offensichtlich geht es Origenes darum, dass Mirjam die Wanderung nicht in unreinem Zustand fortsetzt. Dass das Volk ihretwegen bleibt, wird nicht diskutiert.

2.5 Mirjam als Beispiel für vollkommene und für schlechte Frauen

Abschließend seien sehr unterschiedliche Texte angeführt, die im Zusammenhang mit Ausführungen zur moralischen Qualität von Frauen auch Mirjam als Beispiel anführen. Clemens von Alexandrien vertritt die Ansicht, dass

³¹⁸ Siehe oben S. 113. Auch Procopius folgt dieser Deutungstradition (siehe dazu oben seinen Kommentar).

³¹⁹ Origenes, *Selecta in Numeros* (PG 12, 576B).

Frauen und Männer in gleicher Weise Vollkommenheit erlangen können, während Aphrahat vor den Frauen warnt. Johannes Chrysostomus preist die Kaiserin Eudoxia im Kreise vorbildhafter biblischer Frauen.

Aphrahat

Aphrahat warnt „die Söhne des Lichts“ vor dem Bösen. Dieser kämpfe mit allen Mitteln gegen sie, sie aber brauchen sie vor ihm nicht zu fürchten:

Wenn er (*sc.* der Böse) im Vergleich mit ihnen wie Finsternis ist, sind sie Licht (Mt 5,14). Wenn er wie eine Schlange gegen sie kriecht, dann sind sie das Salz, von dem er nicht essen kann. Wenn er im Vergleich mit ihnen wie eine Viper ist, dann sind sie wie Kinder (vgl. Jes 11,8). Wenn er gegen sie angeht mit dem Verlangen nach Speise, besiegen sie ihn durch Fasten wie unser Erlöser (vgl. Mt 4,3f). Wenn er sie durch das Verlangen der Augen bekämpfen will, richten sie ihre Augen in die Himmelshöhe. Wenn er sie mit Schmeichelei besiegen will, schenken sie ihm kein Gehör. Wenn er ganz offen mit ihnen kämpfen will, siehe, dann ziehen sie ihre Bewaffnung an und stehen gegen ihn auf. Wenn er im Schlaf gegen sie angehen will, wachen sie auf, halten Wache, singen (Psalmen) und beten. Wenn er durch Besitztum sie verführen will, geben sie den Armen. Wenn er als Süßigkeit gegen sie angehen will, dann kosten ihn die nicht, die wissen, daß er bitter ist. Wenn er sie durch das Verlangen Evas entfachen will, dann wohnen sie allein, nicht aber zusammen mit den Töchtern Evas. 3. Er (*sc.* der Böse) drang nämlich in Adam durch Eva ein, und Adam ließ sich in seiner Unerfahrenheit betören (vgl. Gen 3,1–7). In Josef drang er durch die Frau seines Herrn ein; doch Josef durchschaute seine List und wollte ihm kein Gehör schenken (vgl. Gen 39,7–20). Durch eine Frau kämpfte er mit Simson, bis er sein Nasiräertum aufgab (vgl. Ri 16,4). Erstgeborener aller seiner Brüder war Ruben, und durch die Frau seines Vaters heftete (der Böse) ihm einen Tadel an (Gen 35,21f). Hoherpriester des Hauses Israel war nämlich Aaron, doch um Mirjam, sein Schwester beneidete er Mose (vgl. Num 12,1f). Ausgesandt wurde Mose, das Volk aus Ägypten zu befreien, doch führte er eine (Frau) mit sich, die ihm Abscheuliches riet. Da traf der Herr auf Mose und wollte ihn töten, bis er seine Frau nach Midian entließ. ... 4. Deswegen, meine Brüder, wenn ein Mann, ein Bundessohn oder ein Heiliger, der die Einsamkeit liebt, will, daß eine Frau, die Tochter des Bundes ist wie er, bei ihm wohne, so ist es besser für ihn, in aller Öffentlichkeit diese Frau zu nehmen und ‚nicht in Begierde zu brennen‘ (1Kor 7,9). Ebenso schickt es sich für eine Frau, wenn sie sich von einem ehelosen Mann nicht trennt, ihm in aller Öffentlichkeit zu gehören. Es ist geziemend, wenn Frauen zusammen wohnen, auch wenn Männer zusammen wohnen, ist es recht, Auch der Mann, der in Heiligkeit leben will, soll seine Gattin nicht bei sich wohnen haben, damit er nicht in seinen alten Stand zurückfällt und als Ehebrecher angesehen wird.³²⁰

Aphrahat warnt zunächst Männer, die enthaltsam leben wollen, vor den Nachstellungen des Bösen. Eine wichtige Versuchung stelle dabei „das Ver-

³²⁰ Aphrahat, Unterweisungen 6. Über die Bundessöhne (FC 5,1, 188–191). Für die Anspielung auf die Frau des Mose wird auf Ex 4,24; 18,2 verwiesen sowie für den Hintergrund auf einen Midrasch.

langen Evas“ dar. Im folgenden Abschnitt werden biblische Beispiele genannt, in denen der Böse durch eine Frau einen Mann verführe oder bedrohe. Es ist nicht verwunderlich, dass Aphrahat als Erste Eva nennt. Aber auch die Frau des Potiphar, die Frau Simsons, die Frau des Vaters Rubens werden erwähnt. Mirjam wird in Zusammenhang mit Aaron angeführt, unter Verweis auf Num 12. Der kurze Satz scheint die Episode als Konflikt zwischen Mose und Aaron zu verstehen, in dem Mirjam beinahe als Streitobjekt erscheint. Aphrahat interpretiert hier den Bibeltext aus seinem thematischen Kontext und seiner persönlichen Voreingenommenheit gegen Frauen heraus. Aus Num 12 lässt sich diese Deutung keinesfalls begründen.

Im weiteren Verlauf wird die Frau des Mose als „schlechte Ratgeberin“ bezeichnet, David wurde „eine Tochter Evas“ zum Verhängnis. Amnon und Abschalom kamen durch Tamar in Schwierigkeiten, Salomo durch seine Frauen. Isebel wird genannt, die Frau Ijobs – auch eine „Tochter Evas“ –, die Mutter des Königs Asa, sowie die „Tochter Evas“, die Johannes den Täufer den Kopf kostete, Hamans Frau und Simri, der von der Midianiterin Kosbi verführt worden war (vgl. Num 26,6–25). Alle anderen Erzählungen werden ebenfalls auf das Muster „Verführung durch die Frau als Medium des Bösen – männliches Opfer“ gedeutet. Oft handelt es sich um Ehepaare oder zumindest Paare, bei denen sexueller Kontakt das Problem bildet (z. B. Ruben und die Frau seines Vaters, Amnon und Tamar), aber keineswegs in allen Fällen (vgl. Mose, Aaron und Mirjam). Urbild des Beurteilungsschemas ist für Aphrahat Eva. Immer wieder nennt er Frauen „Tochter Evas“, was ganz klar eine negative Beurteilung darstellt. Abschließend ermahnt Aphrahat Männer, die enthaltsam leben wollen, aber auch ebensolche Frauen, entweder zu heiraten oder sich von Personen des anderen Geschlechts fernzuhalten.³²¹ Er selbst zieht die Einsamkeit vor:

Billig, recht und geziemend ist es, daß der Mensch – sei es auch unter Drangsal – alleine sei (vgl. Gen 2,18).³²²

Aphrahat schließt hier Frauen nicht aus, im Gegenteil, er spricht auch Jungfrauen an, bringt aber für die „Versuchung“ nur weibliche Beispiele. Wenn er im Folgenden das Alleinesein verteidigt, bringt er wiederum biblische Männer als Vorbilder, und zwar Mose, Elija, Elischa, Johannes den Täufer sowie Paulus und Barnabas.

6. Deshalb, Brüder, haben wir erkannt und eingesehen, daß von Anfang an durch die Frau für den Feind ein Eingang in die Menschen besteht, dessen er sich bis zuletzt bedient.

³²¹ Diese Ratschläge erinnern an die Traktate des Johannes Chrysostomus über die *feminae subintroductae*. Auch dieser lehnt ja das Zusammenleben von asketischen Frauen und Männern ab.

³²² Aphrahat, Unterweisungen 6. Über die Bundessöhne (FC 5,1, 191).

Denn sie ist die Waffe Satans, durch sie bekämpft er die Athleten. Denn auf ihr spielt er allzeit, da sie seine Kithara ist vom ersten Tag an.³²³

Aphrahats Bibeldeutung ist ganz deutlich von seiner männlichen Ablehnung „der Frau“ bestimmt, die entschuldigend Verfehlungen von Männern auf die „Verführung“ durch eine Frau zurückführt.³²⁴ Er anerkennt die Lebensweise von Jungfrauen, kommt aber immer wieder auf die negativen Einflüsse von Frauen zurück, die die Heiligkeit der Männer gefährden – eine ambivalente, wenn nicht widersprüchliche Haltung. Häufig, wenngleich auch nicht in allen Fällen, verortet er diese „Versuchung“ im sexuellen Bereich. Damit ist auch verständlich, dass enthaltsame Frauen von diesem Verdikt ausgenommen sind. Es kann vermutet werden, dass Jungfrauen Aphrahat nicht als Frauen gelten, sondern gewissermaßen asexuell wahrgenommen werden.

Clemens von Alexandrien

Das Christentum bringt aber auch ganz andere Aussagen über das Verhältnis der Geschlechter hervor. Ausdrücklich weist Clemens von Alexandrien darauf hin, dass hinsichtlich der Vollkommenheit kein Unterschied zwischen Frauen und Männern bestehe. Er greift dabei auf alttestamentliche Beispiele zurück:

Diese Vollkommenheit können sowohl Männer als auch Frauen in gleicher Weise erlangen. So zum Beispiel Mose, aber nicht er allein. Er hörte von Gott: ‚Ich habe zu dir einmal geredet und zweimal, ich habe gesagt: ich sah dieses Volk, und siehe es ist halsstarrig: Lass mich sie gänzlich vernichten, und ich werde ihren Namen unter dem Himmel auslöschen und ich werde dich zu einem großen Volk machen und wunderbar und zahlreicher als dieses.‘ Da antwortete er bittend und sah dabei nicht auf das Eigene, sondern die gemeinsame Rettung: ‚Keineswegs, Herr; löse die Sünde für dieses Volk, oder lösche auch mich aus dem Buch des Lebens.‘ So große Vollkommenheit wollte lieber mit dem Volk mitsterben als allein gerettet werden. Aber auch Judit war vollkommen unter den Frauen. Sie bat bei der Belagerung der Stadt die Ältesten, um zum Heerlager der Fremden hinauszugehen. Sie verachtete jede Gefahr, für ihre Heimat begab sie sich selbst zu den Feinden, im Glauben an Gott: Gerade eine Frau nahm den Lohn des Glaubens, den sie als Preis davontrug vom Feind des Glaubens. Sie wurde Herrin über das Haupt des Holofernes. Wiederum ist auch Ester vollkommen im Glauben. Sie rettete Israel vor der tyrannischen Macht und vor dem grausamen Satrapen.

³²³ Aphrahat, Unterweisungen 6. Über die Bundessöhne (FC 5,1, 192). Der Text setzt in diesem Tenor fort und schließt mit einer ausführlichen Typologie, die die „Evastöchter“ den Christus geweihten Jungfrauen gegenüberstellt. In diesem Zusammenhang zitiert Aphrahat Gal 3,28, dessen Aussage er auf die jenseitige Wirklichkeit bezieht.

³²⁴ Zu Aphrahats Auslegung des Esterbuches, die in dieselbe Richtung weist vgl. Agneth Siquans, Esther in der Interpretation der Kirchenväter. Königin, Vorbild der Tapferkeit oder Typus der Kirche? ZAC 12 (2009) 414–432, 427f.

Eine Frau allein, aufgerieben durch Fasten, stellte sich entgegen gegen die unzähligen gut ausgerüsteten Rechten³²⁵ und löste den gewalttätigen Beschluss durch den Glauben auf: Und sie zähmte ihn, sie drängte Haman zurück und bewahrte Israel durch die vollkommene Bitte bei Gott unversehrt. Ich übergehe schweigend Susanna und die Schwester des Mose: die eine war Mitstreiterin mit dem Propheten und die erste von allen Frauen, die entsprechend der Weisheit bei den Hebräern geachtet werden, die andere ging im Übermaß der Ehrbarkeit auch bis zum Tod und blieb, von den ungezügelten Liebhabern verurteilt, eine standhafte Zeugin der Reinheit.³²⁶

Clemens nennt als erstes Beispiel der Vollkommenheit Mose, der immer wieder als eine der herausragenden Gestalten Israels erscheint, auch als Vorbild für Christen. Dann aber kommt er auf vollkommene Frauen zu sprechen: Judit, Ester, Susanna und Mirjam, die Schwester des Mose, seine Mitstreiterin. Clemens sieht sie als Anführerin der Frauen und spricht den Hebräerinnen ausdrücklich Weisheit zu. Mirjam, eine vollkommene unter den Frauen, ist Führungspersönlichkeit und weise Frau. Weish 7,27 schreibt der Weisheit zu, sie schaffe „Gottesfreunde und Propheten“. Die Prophetie steht damit in engstem Kausalzusammenhang mit der Weisheit, die hier an der Stelle des Geistes steht. Als Alexandriner kennt Clemens ohne Zweifel die dort beheimatete jüdische Weisheitstradition, die auch in der christlichen Theologie weiter gepflegt wurde. Die Weisheit kann also auch hier die prophetische Gabe Mirjams meinen, die Frauen selbstverständlich zukommen kann.

Johannes Chrysostomus

Johannes Chrysostomus preist anlässlich einer Übertragung von Reliquien die fromme Kaiserin Eudoxia und stellt ihr biblische Frauen an die Seite.

Denn das hierin Geschehene werden hören die Ende der ganzen Welt (οἰκουμένη) und die Sonne sieht eine solche Erde: Die nach uns werden es hören und die nach jenen, und keine Zeit wird das Geschehene dem Vergessen übergeben, weil Gott überall auf der ganzen Welt und für alle kommenden Generationen dieses mit großem Glanz offenbar macht. Denn wenn er bewirkte, dass das Werk einer Frau, einer Prostituierten, zu den Grenzen der Welt gelangt, und er für (ihr) Gedächtnis Unvergänglichkeit einsetzte: Um wie viel mehr wird nicht in Vergessenheit geraten das Werk der anständigen, gottesfürchtigen und enthaltsamen Frau, die in der Herrschaft eine solche Gottesfurcht bewiesen hat! Glücklicherweise preisen alle dich, die Gastgeberin der Heiligen, die Vorsteherin der Gemeinden, die du den Aposteln an Eifer gleich bist. Denn wenn du die weibliche Natur besitzt, ist es dir aber (dennoch) erlaubt, auch mit den apostolischen richtigen Verhaltensweisen (κατορθώματα) mitzustreiten. Weil ja auch damals jene Phöbe (Röm 16,1), die den Lehrer der ganzen Welt aufnahm und seine

³²⁵ Damit sind die zum Kampf bereiten rechten Arme gemeint.

³²⁶ Clemens von Alexandrien, Stromata IV, XIX, 119, 1 (SC 463, 252f). Das vierte Buch der Stromata widmet sich der Beschreibung des Märtyrers und des/der Vollkommenen, die beide von Liebe bestimmt sind.

Vorsteherin war, eine Frau war und mit dir ihre Natur gemeinsam hatte, aber zugleich solches ergriff, dass jener Heilige, des Himmels würdige und bessere als alle Apostel diese öffentlich lobte und sagte: ‚Sie war Vorsteherin vieler und auch von mir‘ (Röm 16,1). Auch Priskilla aber besaß eine weibliche Natur, aber das wurde ihr keineswegs zum Hindernis, dass sie öffentlich gelobt wurde und ein unvergängliches Gedächtnis erhielt. Aber einen anderen großen Chor der Frauen gab es dann, die das apostolische Leben in die Hand nahmen. Deshalb verfehlen wir uns nicht, wenn wir nun auch dich zu jenen rechnen, weil du ein Zufluchtsort aller Gemeinden bist und die gegenwärtige Herrschaft zur Errichtung der kommenden Herrschaft benutzt hast, indem du die Gemeinden aufgerichtet, die Priester geehrt, den Irrtum der Häretiker gelöst, die Märtyrer aufgenommen hast, nicht am Tisch, sondern in der Erkenntnis, nicht im Zelt, sondern in der Gesinnung, mehr aber noch: sowohl im Zelt als auch in der Gesinnung. Auch Mirjam führte einst das Volk, die Knochen Josefs wurden mitgetragen, und sie sang ein Lied: allerdings jene, nachdem die Ägypter im Meer versunken waren, du aber, nachdem die Dämonen ertränkt wurden, jene, nachdem der Pharao im Meer versunken war, du aber, nachdem der Teufel zugrunde gerichtet war, jene hatte eine Zimbel, du aber lässt den Geist und die Seele mehr als die Trompete ertönen, jene, weil die Juden befreit waren, du aber, weil die Kirche den Siegeskranz erhielt, jene ein Volk, das eine Sprache spricht, herausführend, du aber unzählige Völker mit verschiedenen Sprachen. Denn du hast uns unzählige Chöre herausgeführt, die mit der Stimme der Römer, mit der der Syrer, mit der der Barbaren, mit der der Griechen die Lieder Davids anstimmen.³²⁷

Johannes lobt die vorbildliche christliche Lebensführung der Kaiserin. Sie wird den Aposteln gleichgestellt und als Vorsteherin der Gemeinde bezeichnet. Ihre Funktion ist nicht nur eine politische, sondern vor allem eine kirchliche. Ihre weibliche Natur wird zwar als mögliches Hindernis auf dem Weg eines apostolischen Lebens angesprochen, aber durch den Verweis auf andere Frauen, die so wie sie Ruhm erlangten, relativiert. So zählt Chrysostomus nun biblische Frauen auf, die seine höchste Bewunderung, Ruhm auf der ganzen Erde und außerdem ein unvergängliches Gedächtnis haben. Die Frau, die Jesus salbte (Mt 26,6–13; Mk 14,3–9), von Lukas als Sünderin bezeichnet (Lk 7,37), wird der Kaiserin als vergleichsweise unbedeutend und dennoch von großer Berühmtheit gegenübergestellt. Die Kaiserin wird der Gemeindevorsteherin Phöbe und Priskilla verglichen. Ein großer namenloser Chor von christlichen Frauen wird genannt, in den sich Eudoxia einordnet. Dieser Chor führt Johannes offensichtlich zu Mirjam. Die Erwähnung der Gebeine Josefs stellt die Verbindung mit der Übertragung der Märtyrerreliquien her, anlässlich der der Bischof spricht. Das Lied Mirjams wird nicht wörtlich zitiert, aber die Ereignisse werden der christlichen Lebenssituation gegenübergestellt. Was zur Zeit Mirjams geschah, wird als Typus keineswegs abgewertet,

³²⁷ Johannes Chrysostomus, *Homilia II habita in martyrio sive in ecclesia quae est in antiqua seu veteri petra ubi pauci ob delapsam pluviam convenerant: quod frequenter conveniendum sit; neque oporteat eos qui in peccatis sunt de salute desperare, sed poenitentiam exhibere* (PG 63, 471f).

sondern steht als Vorausbild neben der christlichen Wirklichkeit. Mirjam steht als Sängerin des Liedes im Mittelpunkt. Sie ist gleichsam Vorbild, Typus der Kaiserin Eudoxia, die selbst wiederum beinahe als die Kirche gelesen werden kann. Eudoxia ist Anführerin eines vielsprachigen Chores von ChristInnen, die nun die „Lieder Davids“, also die Psalmen singen. Mirjams Lied steht als Lob- und Siegeslied im Hintergrund, erscheint aber selbst nicht als das Lied der Christen. Die Bedeutung Mirjams besteht in der Leitung des Chores und in der Führung beim Auszug aus Ägypten: Sie wird als diejenige bezeichnet, die das Volk herausgeführt hat.

2.6 Zusammenfassung

Mirjam, die Prophetin, die Schwester des Mose, steht in zahlreichen patristischen Texten, die sie erwähnen oder sich ausführlicher mit ihr befassen, im Schatten ihres Bruders oder auch im Schatten ihrer beiden Brüder. Mose ist im Alten Testament, aber auch für das Neue Testament und für das frühe Christentum eine äußerst wichtige Gestalt. Sein Bruder Aaron ist bedeutsam als erster Hohepriester. So ist es nicht verwunderlich, dass Mirjam weniger Beachtung findet als ihre Brüder. Dennoch wird sie immer wieder mit beiden zusammen, aber auch alleine genannt und in den Auslegungen berücksichtigt.

Die Bibeltex-te, die sich mit Mirjam beschäftigen, sind gegenüber denen, die von Mose und Aaron sprechen, bei weitem in der Minderzahl. Zumindest die Texte in Ex 15, Num 12 und Num 20 sind aber Texte, die auch anderweitig wichtig sind und denen daher Aufmerksamkeit geschenkt wird. Diese Texte sind nun im Hinblick auf die Rolle, die Mirjam darin spielt, sehr unterschiedlich. So entstehen auch verschiedene Bilder der Schwester des Mose, die sehr unterschiedliche Aspekte ihrer Persönlichkeit behandeln. Auch die Hermeneutik, mit der die Exegeten jeweils an die Auslegung herangehen, hängt nicht nur von der Perspektive ab, sondern wird auch vom Inhalt und literarischen Charakter des Textes bestimmt. Die Texte über Mirjam werden mit verschiedenen alttestamentlichen und neutestamentlichen Bibelstellen ins Gespräch gebracht. Auch diese intertextuellen Verbindungen bestimmen die Sichtweise auf den Text.

Der einzige Bibeltext, der Mirjam tatsächlich als „Prophetin“ bezeichnet, ist Ex 15,20–21. Interpretationen dieser Stelle drücken meist die Wertschätzung für die Prophetin aus. Sie ist Anführerin des Chores der Frauen als Pendant zum männlichen Mose, der mit den (männlichen) Israeliten sein Lied singt. Mirjam erscheint in diesen Deutungen als eine Führungsgestalt, bisweilen wird sie sogar als diejenige angesprochen, die durch das Meer führt. Die Prophetin steht auf gleicher Stufe mit ihren Brüdern, allerdings ist Mose oft aus den Geschwistern herausgehoben. Die Reihenfolge der Nennung der drei

ist für gewöhnlich Mose, Aaron und Mirjam. In dieser Reihung drückt sich zugleich die Bedeutung aus, die den dreien jeweils zugemessen wird. Gott hat aber mit allen Geschwistern gesprochen, eine Tatsache, die für die Prophetin Mirjam selbstverständlich ist. Dass Mose dabei eine Sonderstellung aufweist, kommt vor allem in den Auslegungen von Num 12 ans Licht.

Wenn Mirjam in Zusammenhang mit dem Schilfmeerlied nicht als Individuum erscheint, dann repräsentiert sie typologisch einerseits die Prophetie, andererseits (inspiriert durch ihr kultisches Lied mit Tanz und Paukenschlag) den Kult Israels. Andererseits wird Mirjam zum Typus der Kirche, bisweilen in Zusammenhang mit der Gottesmutter Maria.

Der Hymnus Mirjams wird als Siegeslied gedeutet, das das Rettungsergebnis preist. Von daher werden Verbindungen zur Taufe gesehen: Das Siegeslied Mirjams wird zum Siegeslied der Getauften. Wenn das Lied in historischem Zusammenhang erwähnt wird, dann ist es immer die *Heilsgeschichte*, um die es geht, und damit steht die Historie stets in theologischem Deutungsrahmen.

Ein Detail der Erzählung von Ex 15,20–21, die Pauke, inspiriert eine allegorische Deutung auf die Abtötung des irdischen Leibes hin (vgl. Kol 3,5). Damit wird eine spirituelle Ebene angesprochen, das Motiv der Reinheit klingt an. Dieses wird im Kontext des Themas der Jungfräulichkeit ausgeführt. Sehr häufig steht Mirjam dabei neben der Jungfrau und Gottesmutter Maria. Angeregt ist die Interpretation Mirjams als Jungfrau durch die fehlende Erwähnung von Ehemann und Kindern der Prophetin im Alten Testament.

Von dieser ausnehmend positiven Sicht Mirjams in Texten, die sich mit Ex 15 beschäftigen, heben sich die Deutungen von Num 12 ab. Diese Bibelstelle, die von einer Verfehlung Mirjams erzählt, ruft Kritik an der Schwester des Mose hervor. Ihr Status als Prophetin kommt kaum mehr in den Blick. Dennoch werden die Größe und Würde sowohl Mirjams als auch Aarons, der jetzt an ihrer Seite steht, geachtet. Im Mittelpunkt der Betrachtungen Mirjams in diesem Zusammenhang stehen die Themen Verfehlung, Strafe, Reue und Umkehr sowie Fürbitte. Psychologisierend wird ihr Fehlverhalten auf Neid und Eifersucht zurückgeführt. Auch der Aussatz und seine Heilung werden thematisiert, häufig gemeinsam mit Heilungserzählungen aus dem Neuen Testament. Die Strafe dient der Besserung, Leid ist auf Sünde zurückzuführen. Die Adressatinnen und Adressaten der Ausleger werden vor der Nachahmung des Verhaltens Mirjams gewarnt. Diese Interpretationen von Num 12 konzentrieren sich auf Mirjam als Individuum, als warnendes Beispiel. Der Text wird moralisierend und spiritualisierend zugespitzt. Der Aussatz kann so auch als „Aussatz der Seele“ verstanden werden, der auf die Sünde zurückgeht. Die Auslegungen von Num 12 präsentieren eine negative Seite der Persönlichkeit Mirjams.

Dieser Text bietet aber auch Ansatzpunkte für ihre kollektive Deutung als Typus des Judentums. Ausführliche typologische Auslegungen des ganzen Kapitels bieten Cyrill von Alexandrien und, diesen aufgreifend, Procopius von Gaza. Mirjam steht in diesen Deutungen für die Synagoge, die sich gegen Mose, der entweder Typus Christi oder auch das (spirituelle) Gesetz ist, wendet. Sie kehrt sich von der Wahrheit ab und anerkennt Christus nicht. Der „Aussatz der Sünde“ wird dem jüdischen Volk zugeschrieben. Die Verstoßung Mirjams bezeichnet die Verwerfung der Juden. Sie sind aus dem Lager, also aus der Gemeinschaft der Kirche, und damit von der Gnade Gottes ausgeschlossen. Die Abwertung des Judentums geschieht teilweise in heftigen Worten. Mit Paulus (Röm 9–11) klingt aber häufig auch die Hoffnung auf künftige, meist eschatologische Wiedervereinigung an. Im Normalfall besteht diese in der Bekehrung der Juden zu Christus, nicht in einer Anerkennung des jüdischen Glaubens. Die spirituelle Auslegung des Gesetzes, der Schrift wird ausschließlich den Christen zugeschrieben, eine jüdische Spiritualität kann unter den gegebenen Voraussetzungen nicht als wahr anerkannt werden. Die Identität der Kirche als Gottesvolk und die Wahrheit christlichen Glaubens stehen dabei auf dem Spiel. Das einer solchen Wertung zugrunde liegende Denken erlaubt keine Toleranz gegenüber anderen als dem (orthodox)christlichen Weg zu Gott.

Während Aaron auch in den typologischen Interpretationen stets in seiner hohepriesterlichen Würde anerkannt wird, wird die prophetische Begabung Mirjams in diesem Zusammenhang meist übergangen. Wenngleich sie als Schwester des Mose gewisses Ansehen genießt, wird sie gewöhnlich mit dem jüdischen Volk in eins gesetzt – sie ist die Versammlung, die Synagoge. Aaron dagegen verkörpert eine herausgehobene Gruppe des Judentums, auch wenn diese in der Auslegung dann eine unrühmliche Rolle spielt. Bei Hieronymus verkörpert Mirjam die Prophetie, die im Michakommentar nicht negativ, aber auch nicht eindeutig positiv bewertet wird und im Hoseakommentar als „Prophetie, die dem Buchstaben dient“ bezeichnet wird.

Die kollektive Deutung nimmt Mirjam nicht mehr als Person in den Blick. In vielen dieser Auslegungen geht sie völlig im Typus der Synagoge auf. Individuelle Züge werden auf die kollektive Interpretation übertragen.

Nur selten wird auch der Schluss von Num 12 in die Deutung einbezogen und das Warten des Volkes auf Mirjam und ihre Wiedereingliederung positiv interpretiert. Die Rückkehr des Judentums in die Gemeinschaft wird ins Eschaton verlegt. Die sieben Tage, die Mirjam außerhalb des Lagers verbringen muss, können auch auf die sieben „Weltwochen“ gedeutet werden, eine eschatologische Größe, die die Vision Daniels in Dan 9,24–27 anklingen lässt.

Der Tod Mirjams wird mit der anschließend berichteten Wasserknappheit in Verbindung gebracht oder mit dem Ende der alttestamentlichen Heilsord-

nung, das durch den Tod der drei Geschwister in der Wüste vor dem Einzug ins Verheißungsland angezeigt ist.

Mirjam tritt in den biblischen Texten als Prophetin und Schwester des Mose auf und hat neben diesem und Aaron die Führung des Volkes inne, manchmal mehr (vgl. Ex 15,20f), manchmal weniger erfolgreich (vgl. Num 12). In den patristischen Deutungen der Texte nimmt sie noch weitere Rollen ein: Als die Prophetin, die ein Loblied auf den rettenden Gott singt, ist sie Chorleiterin, Anführerin der Frauen, Repräsentantin des Kultes Israels. Ihre Rolle als Prophetin wird als gegeben akzeptiert und nicht in Frage gestellt, bestenfalls auf ihre Aufgabe hinsichtlich der israelitischen Frauen fokussiert. Sie übt diese Funktion öffentlich, nicht im Privaten aus. Sie bekleidet eine Führungsposition (vgl. besonders Mi 6,4, aber auch Ex 15,20 und Num 12), wenn auch die Interpreten ihre nachgeordnete Position hinter Mose, aber auch hinter Aaron betonen. In den Auslegungen von Num 12 ist sie eine Große, die sich dennoch verfehlt, die hart bestraft wird, aber wieder Vergebung findet, eine Eifersüchtige, die zusammen mit ihrem Bruder Aaron die herausragende Position Moses in Frage stellt – zu Unrecht. Sie ist reuige Sünderin, Vorbild für die Glaubenden. Mirjam verkörpert das Judentum, vor allem leider in seinen negativen Aspekten, sie kann aber auch die Kirche darstellen und ist als prophetische Jungfrau der Jungfrau und Gottesmutter Maria vergleichbar. Sie ist Individuum und Typus eines Kollektivs. Das Volk steht ihr nahe und liebt sie. Bei ihrem Tod zeigt sich, dass hier eine wichtige Persönlichkeit der Geschichte Israels gestorben ist, die gemeinsam mit ihren Brüdern, die sie an Bedeutung sowohl in der Bibel als auch in der Wirkungsgeschichte weit überragen, das Volk durch die Wüste geführt hat. Mirjam wird gewürdigt, wie Clemens von Alexandrien formuliert, als „Mitreiterin mit dem Propheten und die erste von allen Frauen, die entsprechend der Weisheit bei den Hebräern geachtet werden“.³²⁸

³²⁸ Clemens von Alexandrien, Stromata IV, XIX, 119, 1 (SC 463, 254).

3. „Debora führte das Heer an“ (Basilius): Die patristischen Quellen zu Debora

Debora wird in der Bibel nur im Richterbuch genannt. Kapitel 4 erzählt über ihr Auftreten und Wirken. Kapitel 5 gibt das Lied wieder, das sie mit ihrem Feldherrn Barak nach dem Sieg über die Kanaanäer singt, das „Deboralied“. Anders als Mirjam ist Debora eine eindeutig positive Persönlichkeit, deren Definition und Qualifikation durch den biblischen Text klar vorgegeben ist. Debora wird als Richterin und Prophetin bezeichnet, als diejenige, die Barak zum Kampf motiviert und mit ihm zieht, als diejenige, die Gott ein Siegeslied singt, als „Mutter in Israel“ (Ri 5,7). Alle diese Aspekte kommen auch in der patristischen Auslegung zur Sprache. Allerdings muss die Stellung Deboras oft auch gerechtfertigt werden. Offensichtlich ist es nicht selbstverständlich, einer Frau eine derartige Führungsposition zuzugestehen, wie sie das Richterbuch Debora zuschreibt. Debora hat in der biblischen Darstellung ganz klar den Vorrang vor Barak, der ihren Anordnungen, die zugleich als prophetische Rede Wort JHWHs sind, Folge zu leisten hat. Ihr wird eine Autorität zugesprochen, die unabhängig von der Baraks und vorgängig zu dieser ist. Diese Tatsache ist nicht für alle der unten zitierten Autoren ohne weiteres akzeptabel. So befassen sich auch überraschend viele Texte explizit mit der Frage des Verhältnisses von Deboras Geschlecht zu ihrer Position und Funktion. Die Geschlechterfrage wird mit unterschiedlichen Ergebnissen erörtert. Debora wird auch Vorbildfunktion zugeschrieben, sie ist eine Frau, die im Kampf des Glaubens Stärke zeigt. Deboras Frömmigkeit und Demut hingegen werden nur in wenigen Texten angesprochen. Dafür liefert die Bibel kaum Anhaltspunkte. Interessant ist ihre Deutung als Witwe bei Ambrosius, eine Interpretation, die auch Hieronymus kennt, aber ablehnt.

Zahlreiche Texte erwähnen Debora nur kurz in chronologischen Zusammenhängen, die vor allem im Hinblick auf das dort zum Ausdruck kommende Verständnis des Verhältnisses zu Barak sowie ihrer Funktion interessant sind.

Das Deboralied wird besonders im Zusammenhang mit den übrigen *cantica ecclesiastica* ausführlich ausgelegt, aber auch in einigen Kommentaren zum Jesajabuch erwähnt – als Kontrast zu Hiskija. Von Origenes, Procopius und Verecundus sind längere Auslegungen auch von Ri 4 bzw. 5 überliefert, die sich an den entsprechenden Stellen auch mit Debora selbst befassen. Vor allem Verecundus bietet eine stark allegorisierende Interpretation des Deboraliedes, die sich immer wieder auf die Bedeutung der Namen stützt. Auch Origenes und Hieronymus erklären den Namen Debora und deuten ihn. Typologische Auslegungen finden sich weitaus seltener und in geringerem Umfang als bei Mirjam. Debora wird vor allem als Typus der Prophetie (Origenes) und der Kirche (Sulpicius Severus, Verecundus) verstanden.

Die patristischen Texte sollen im Folgenden anhand dieser Aspekte dargestellt und auf ihre Sichtweise Deboras sowie auf ihre hermeneutischen Implikationen hin befragt werden.

3.1 Auslegungen von Ri 4 und 5

Zunächst sollen längere Auslegungen der Deboraerzählung und des Deboraliedes zur Sprache kommen. Die Deutungen gehen am Text entlang und kommentieren ihn entweder fortlaufend oder in Auswahl, wie Origenes in seinen Homilien zum Richterbuch. Diese Kommentare sollen im Folgenden mit Schwerpunkt auf den Stellen, die sich mit Debora selbst befassen, dargestellt werden. Neben den Richterhomilien des Origenes und dem Kommentar Procopius' ist auch ein Kommentar des Verecundus von Junca in Nordafrika über die *cantica ecclesiastica* überliefert. Traditionell wird das Deboralied als das vierte alttestamentliche Lied gezählt, nach dem Exoduslied Moses (und Mirjams, Ex 15), dem Lied „über den Brunnen“ (Num 21,17f) und dem Lied des Mose im Deuteronomium (Dtn 32).¹

Origenes

Origenes beschäftigt sich in mehreren Homilien mit dem Richterbuch, unter anderem auch mit den Kapiteln 4 und 5. Homilie V widmet er der Erzählung von Ri 4.² Gleich zu Beginn weist er einleitend auf die Schwierigkeiten der Schriftauslegung sowie auf den „Nutzen für uns“ als Ziel hin. Origenes beginnt die Textinterpretation mit einem Zitat von V.4f, wo Debora vorgestellt wird. Er betont, dass sie als einzige im Richterbuch auch Prophetin ist und thematisiert dabei ihr weibliches Geschlecht. Nun folgt die Interpretation des Namens Deboras³ und ihre typologische Deutung als „die Prophetie“. Im

¹ So etwa Apponius, der bezüglich Ex 15 nur Mose als Sänger anführt, weiters Num 21,27–30 erwähnt, wo ebenfalls Mose als Sänger eines Liedes auftritt, ebenso Dtn 32. Danach werden das Deboralied, das Lied der Hanna, Davids Lied in 2 Sam 22, das Canticum Habakuks und das Lied der Jünglinge im Feuerofen erwähnt. Auch Origenes nennt in seiner ersten Homilie zum Hohenlied die verschiedenen Lieder: zunächst das Schilfmeerlied (ohne Autorenangabe), dann Num 21,17 und Dtn 32, als viertes das Deboralied, außerdem das Lied Davids in 2 Sam 22,2 und Jes 5,1, das Weinberglied (Origenes, Homilien zum Hohenlied, SC 37, 60). Die rabbinische Tradition ordnet das Deboralied ebenfalls in eine Reihe anderer biblischer Lieder, eine Liste von zehn Texten, ein: Das Lied Israels in Ägypten, das Schilfmeerlied, das Brunnenlied, das Moselied, das Lied Josuas, das Deboralied, das Lied Davids, das Lied Salomos, das Lied Joschafats und das neue Lied für die Zukunft (Mekhilta de-Rabbi Ishmael, Masekhta de-Shirah, Beshalah 1). Vgl. Kadari, Debora.

² Origenes, Homilien zum Richterbuch V (SC 389, 130–147).

³ Siehe unten den Abschnitt über den Namen Deboras und seine Deutung.

nächsten Abschnitt wird der Ort ihres Wirkens, nämlich die Palme, mit Verweis auf Ps 92,13 auf Deboras Gerechtigkeit gedeutet sowie das eigentliche Ziel der Prophetie, also Christus, genannt. Die anderen in Ri 4,5 genannten Orte, Rama und Bet-El, werden als „Höhe“ und „Haus Gottes“ übersetzt: Die Prophetie ist demnach nicht unten, sondern sie mahnt, zum Himmel aufzusteigen.⁴ Barak wird mit dem Volk Israel, der *plebs prior*, identifiziert. Er, dessen Name „Blitz“ bedeute, leuchte kurz auf, sei aber nicht beständig. Barak, Israel, werde von Debora, der Prophetie, eingeladen, das Wort Gottes zu hören. Seine Antwort auf ihre Aufforderung zum Kampf gegen die Feinde, wird ihm negativ ausgelegt. Barak suche eine Entschuldigung, um nicht zum Berg, womit der Tabor gemeint ist, aufsteigen zu müssen. In gleicher Weise habe das Volk der Prophetie in der wichtigsten Sache, in Bezug auf Christus, nicht geglaubt. Hier zeigt sich Origenes' Vorstellung von der heilsgeschichtlichen Stellung des Judentums. Deutlich setzt er die Substitution Israels durch die an Christus Glaubenden voraus. Damit ist wiederum eine Abwertung verbunden. Dennoch sagt Debora, also die Prophetie, Barak zu, dass sie ihn begleiten werde, dass aber der Feind durch die Hand einer Frau sterben werde. Damit kommt Origenes auf die Episode mit Jaël zu sprechen. In der Logik der vorangehenden Ausführungen wird diese Ausländerin nun als Typus der Kirche aus den Nationen gesehen. Der Name Jaël bedeutet für Origenes „Aufstieg“ (*ascensio*). Der Zeltflock, mit dem sie Sisera, den „Tierischen“ oder „Irdischen“, tötet, meint das Holz des Kreuzes. Die durchstoßenen Kinnbacken (*maxillas*) verweisen auf Siseras frevelhaftes Reden, das nun ein Ende habe. Jaël, die Kirche, aber läuft aus dem Zelt und lädt das Volk zur Teilhabe am Sieg ein:

Wahr ist nämlich jenes, von dem der Apostel sagt, dass es ‚in der letzten Zeit‘ sein wird: ‚Wenn die Menge der Völker eingetreten sein wird, dann wird ganz Israel gerettet sein‘ (Röm 11,25–26). Daher wird ‚der Vorrang‘ freilich ‚in der Hand einer‘ fremden ‚Frau‘ sein, dennoch wird auch Barak nicht von der Gemeinschaft des Ruhmes ausgeschlossen, der freilich früher begonnen hatte, aber als letzter ans Ziel gelangte. Vielmehr, als jener dahin gelangte, raubte Jaël, die Fremde, den Sieg, während er gewissermaßen vorübergegangen war.⁵

Origenes betrachtet den Unglauben Israels nicht als endgültig, sondern erwartet im Sinne des Paulus dessen Rettung für das Ende der Zeiten. Auch hier wird betont, dass die Ehre bei einer Frau liegt. Origenes erwähnt nun zwei Episoden, in denen Frauen ebenfalls eine wichtige Rolle spielen: Jakob überholt auf den Rat einer Frau, seiner Mutter Rebekka, hin den älteren Bruder Esau. Wiederum wird ein Paar genannt, das oftmals typologisch auf

⁴ Die rabbinische Auslegung bezieht Rama, die „Höhe“, auf die spirituelle Qualität Deboras, die damit Samuel gleichgestellt ist, der sich ebenfalls in Rama aufhält (Seder Eliyahu Rabbah, Chap. 10, 48–50). Vgl. Kadari, Debora.

⁵ Origenes, Homilien zum Richterbuch V,5 (SC 389, 142,31–38).

Christen und Juden bezogen wurde. Im Matthäusevangelium ist in die Episode der Auferweckung der Tochter des Synagogenvorstehers die Heilung der blutflüssigen Frau eingeschoben.⁶ Auch diese beiden Frauen werden auf Kirche und Synagoge gedeutet im Sinne eines Vorrangs der Völker vor dem jüdischen Volk: Die fremde Frau sei vor der Tochter des Synagogenvorstehers geheilt worden und daher bevorzugt.⁷ Anschließend folgt eine allegorische Interpretation zu Wasser und Milch, die Jaël Sisera vorenthält bzw. anbietet. Zum Schluss leitet Origenes zum *Canticum* über:

... am Ende der Zeit, wird auch dem Herrn das Lied gesungen durch Debora, in welchem ‚der Vorrang‘ freilich Jaël gegeben wird, der Kirche der Völker, und dennoch wird vom Lob Baraks nicht geschwiegen, sondern ein Lohn wird sowohl für den ersten als auch für den letzten Sieg gegeben, durch Jesus Christus, unseren Herrn, ‚dem der Ruhm und die Herrschaft ist für alle Zeit. Amen‘ (1 Petr 4,11).⁸

Die Prophetin weist in diesem Lied auf die Kirche voraus, die den Sieg durch Christus erringe und vor den Juden das Ziel erreiche. Damit endet die fünfte Predigt zum Richterbuch.

Die folgende Homilie VI⁹ schließt daran an, erinnert noch einmal an einige Aussagen der vorangegangenen Auslegung und widmet sich dem „Lied, das Debora sang“. Wiederum wird Debora als „die Prophetie“ angesprochen. Die Prophetie sagte „durch Debora“ den Sieg über Sisera „durch die Hand einer Frau“ voraus. Das *Canticum* ist nun das Lob dieser siegreichen Frau. Im Sinne der vorausgehenden mystischen Auslegung der einzelnen Personen, auf die Origenes hier verweist, wird es zum Triumphlied der Kirche.¹⁰ Debora jubelt, das heißt, der Ruhm der Prophetie leuchte auf, weil sich die Prophezeiung erfüllt habe. Auch Barak habe Anteil am Sieg und Israel sei gerettet – allerdings *in fine saeculi*. Dann folgt der Bezug auf Origenes’ eigene ZuhörerInnen:

Dann also, wenn wir würdig sind, singen auch wir dieses Lied, das gefüllt ist mit mystischen und prophetischen Geheimnissen.¹¹

Origenes möchte im Folgenden in aller Kürze einige Details des Liedes auslegen, um seine MitchristInnen vorzubereiten, selbst Deboras Lied zu sin-

⁶ Vgl. Mt 9,18–26.

⁷ Vgl. auch Origenes, Homilien zum Hohenlied I (SC 37, 72) sowie Origenes, Hoheliedkommentar II,1,23 (SC 375, 272). Siehe oben S. 160.

⁸ Origenes, Homilien zum Richterbuch V,6 (SC 389, 146,38–43).

⁹ Origenes, Homilien zum Richterbuch VI (SC 389, 148–169).

¹⁰ Im Kommentar zum Hohenlied weist Origenes ebenfalls auf den Charakter des Deborahliedes als Siegeslied hin: „Man singt dieses Lied nach einem Sieg, denn niemand kann singen, was perfekt ist, ohne vorher seine Feinde besiegt zu haben.“ Origenes, Hoheliedkommentar. Prolog 9 (SC 375, 152).

¹¹ Origenes, Homilien zum Richterbuch VI,1 (SC 389, 152,20–22).

gen. Debora selbst aber wird kaum mehr genannt. Ri 5,12 spricht sie an: „Erhebe dich, Debora, erhebe dich und treibe an je zehntausende aus dem Volk“. Debora, die Prophetie, erhebe sich bei der Ankunft Christi und treibe die Völker zum Glauben an. Für Origenes geht Debora ganz in ihrer Prophetie, die er auf Christus und die Kirche hin deutet, auf. Sie ist eine der prophetischen Gestalten des Alten Testaments, die das Mysterium Christi vorausverkündet haben. Debora ist nicht nur eine einzelne Gestalt unter vielen, sondern sie wird hier als Verkörperung der Prophetie apostrophiert. In diesem Sinne wird sie sehr hoch geschätzt, aber auch Jaël als Typus der Kirche gilt die Aufmerksamkeit. Indem die Personen der Erzählung, die teilweise einander feindlich gegenüberstehen oder kritisch betrachtet werden, als Kollektivgrößen interpretiert werden, kommt es zu einer Abwertung des Judentums durch Origenes, immer jedoch mit dem eschatologischen Vorbehalt, zu dem ihn Paulus ermahnt.

Verecundus

Verecundus von Junca in Nordafrika († 552) verfasste einen ausführlichen Kommentar über die *cantica ecclesiastica*.¹² Im Verlauf der oftmals allegorischen und typologischen Interpretation nimmt Debora eine wichtige Stellung ein. Auch in diesem Fall wird nur auf die Abschnitte des Textes Bezug genommen, die über Debora sprechen.

In den Zeiten der Richter können nicht solche Männer gefunden werden, von denen mit Recht das Volk geleitet wurde: Debora, die Frau des Lappidot, wurde erwählt der Regierung des Volkes vorangestellt zu werden. Freilich aber ist es der Schande der Männer zuzuschreiben, dass eine Frau allen vorgezogen wurde. Oder sicher ist jenes anzuerkennen, was die himmlische Gnade Männern und Frauen gleichermaßen zumisst. Dieses freilich traf ein in den Zeiten des Königs Joschija, als die Prophetin Hulda vom Geist der Prophetie erfasst worden war, weil alle Männer zurückgelassen waren. Als Jabin, der König von Hazor, das israelitische Volk der Gefangenschaft unterwarf und dieses grausamer unterdrückte, erweckte Gott den Geist Baraks, des Sohnes Abinoams, und als seine Hilfe Debora, damit sie Sisera, den Heerführer Hazors, im Kampf besiegten, und nachdem dieser getötet worden war, sich des Sieges bemächtigten, und nach der Beseitigung des Joches der Gefangenschaft sie der früheren Freiheit zurückgegeben würden. Den Typus der Kirche trägt Debora, die das Volk Gottes aus der fremden Knechtschaft herausnimmt und macht, dass es Gott in Freiheit dient.¹³

Der Beginn des Kommentars enthält wichtige Aussagen über Debora. Zum einen werden die Männer kritisiert, die durch ihr Versagen die Erwählung einer Frau für die Führungsposition im Volk bewirkt haben. Als Paralle-

¹² Verecundus Iuncensis, *Commentarii super cantica ecclesiastica* IX. Kommentar zum Deboralied (CCL 93, 173–203).

¹³ Verecundus, *Commentarii* IX,1,1–17 (CCL 93, 173).

le wird die Prophetin Hulda angeführt, eine Verbindung, die auch Hieronymus herstellt.¹⁴ Verecundus weist explizit darauf hin, dass der Geist Gottes, „die himmlische Gnade“, keinen Unterschied zwischen Frauen und Männern mache. Damit erkennt er implizit den irdischen, menschlich bestimmten Charakter der Geschlechterrollen an. Gleich darauf wird aber Barak in den Mittelpunkt gestellt, als dessen „Hilfe“ Debora nun bezeichnet wird. Auch er ist Träger des Geistes Gottes, als Heerführer. Die unterstützende Funktion Deboras bezieht sich auf den Kampf gegen Sisera. Zuletzt wird die Prophetin als Typus der Kirche bezeichnet. Konkreter Vergleichspunkt ist die Befreiung des Gottesvolkes von der Knechtschaft. In dieser Deutung liegt der Schwerpunkt wieder auf Debora. Im folgenden Abschnitt spielt die allegorische Deutung der Namen eine wichtige Rolle:

„Dann sang Debora, und Barak, der Sohn Abinoams, an jenem Tag, und sie sagten: Am Anfang der Anführer in Israel.“ Debora wird als ‚Biene‘ interpretiert, Barak als ‚Blitzen‘ (*coruscatio*), Abinoam als ‚Ruhe meines Vaters‘. Debora konnte als Frau allein nicht für Gott singen. Nachdem aber Barak beigelegt wurde, sang sie damals ein Gleichnis (*parabolam*). Wir sagten, dass Debora die Figur der Kirche trug, Barak aber des Herrn, des Retters, für den die Verbundene sofort in Lobpreisungen Gottes ausbrach. Aber auch du, wenn du schon die Süße des Bekenntnisses mit dem Mund hervorbringen kannst, bist die Biene, die dem Barak verbunden ist, jenem offensichtlich, über den gesagt ist: ‚So wie das Blitzen ausgeht vom Osten bis zum Westen, so wird die Ankunft des Menschensohnes sein‘ (Mt 24,27). Dieser selbst ist also Barak, der als ‚Blitzen‘ interpretiert wird, des Sohnes Abinoams, ‚die Ruhe des Vaters‘. Jede Ruhe Gottes, des Vaters freilich, ruht im einzigen Sohn. Sie singen also ‚am Tag‘, nicht in der Nacht, und nicht in der Dunkelheit, sondern im Licht, weil ja die Kinder Gottes des Herrn am Tag singen. Damals als die Anführer gesammelt wurden, als die Apostel ohne Zweifel gerufen wurden, ‚am Anfang‘ selbst oder am Ursprung wurde Gott Lob gesungen.

„Damals sang Debora, und Barak, der Sohn Abinoams, an jenem Tag, und sie sagten.“ Eine israelitische Frau aus dem Volk Gottes regiert ganz Israel, das sich entfernt hat. Als sie die Feinde und Widersacher der Hebräer aber bekämpft, singt sie nicht allein, sondern gemeinsam mit Barak dem Herrn. Sie hat einen Mann in Gemeinschaft der fleischlichen Verbindung, der Lappidot genannt wird, einen anderen hat sie zur Gemeinschaft des Sieges, Barak, dessen Schutz die Fremden bedrängte. Lobenswert ist sie freilich, weil die kriegerische Frau in den Schlachten so eifrig überall umherläuft, Nachschau hält bei sich und dem unterworfenen Volk und die Fremden bedrängt, nach deren Vernichtung sie dem Herrn als Siegerin präsentiert wird.

Wir verfolgen auch ein moralisches Geheimnis. Dein Geist, wenn er schon treu ist und aus dem Volk Gottes, herrscht auch über das ganze weiter drinnen konstituierte Israel, die Leiterin (*moderatrix*) schützt auch mit guten Gedanken und bedrängt die Fremden, die Völker der Laster, in der Gemeinschaft mit Barak, besonders dem göttlichen Wort verbunden,

¹⁴ Siehe unten S. 226.

nachdem alle Schlachtreihen des Feindes besänftigt sind, singen sie Gott frei, damals gerade, als die Anführer Israels den Anfang des Wohnens erlangten. Indem sie also hinzutritt zur prophetischen, evangelischen und apostolischen Bildung, macht sie selbst den Anfang der Anführer Israels, dass sie nicht mit verworfenen, selbstverständlich verborgenen Büchern, noch mit fremden, mächtigen und geschmückten Philosophen und weltlichen Weisen, sondern mit den Anführern Israels Gott verehrend anbeten.¹⁵

Die Auslegung beginnt mit dem Hinweis auf die Interpretation der Namen, die später dann wieder für die Deutung aufgenommen wird. Zunächst aber betont Verecundus, dass Debora, weil sie eine Frau ist, nicht allein dieses Lied vortragen könne. Der Exeget denkt offensichtlich an einen öffentlichen liturgischen Vortrag, der in der Redesituation von Ri 5 ja auch vorausgesetzt ist. Damit ist die Problematik des Sprechens von Frauen in der Öffentlichkeit thematisiert.¹⁶ Der Bibeltext untermauert nach Ansicht des Verecundus, dass ein solches undenkbar sei. Daher werde Debora der männliche Barak zur Seite gestellt. Danach wird erneut auf die typologische Deutung Deboras als die Kirche Bezug genommen. Auch Barak wird nun als Typus verstanden: Er ist Vorbild Christi. Damit ist er wieder Debora vorgeordnet. Die Namensdeutung wird ebenfalls in diesen Zusammenhang eingereiht. Das Zitat aus dem Matthäusevangelium erlaubt die Verbindung Baraks, des Blitzes, mit Jesus, der dort mit einem Blitz verglichen wird. Der Hinweis, dass Debora und Barak *in illo die*, „an jenem Tag“, singen, wird nicht primär als Zeitangabe aufgefasst, sondern im Sinne der allegorischen Auslegung auf das Licht des Tages, das zugleich das Licht Christi ist, im Gegensatz zur Dunkelheit bezogen.

Noch einmal kommt Verecundus auf das Problem des weiblichen Geschlechts Deboras zu sprechen. Einerseits übt sie die Regierung des Volkes alleine aus, andererseits singt sie aber mit Barak zusammen. Verecundus geht als einer der wenigen auf den Mann Deboras, Lappidot, ein. Er stellt ihn als den Mann der „fleischlichen“ Gemeinschaft Barak, mit dem sie im Kampf gegen die Feinde und im Sieg verbunden ist, gegenüber. Die beiden Männer repräsentieren auf diese Weise die äußerliche/irdische und die innerliche/himmliche Ebene. Deboras Eifer im Kampf wird ausdrücklich gelobt und gutgeheißen.

Anschließend verlässt Verecundus die Ebene des Literalsinnes und gibt eine moralische Auslegung, die sich direkt an seine AdressatInnen richtet. Deren Geist (*mens*) wird mit Debora identifiziert und die Interpretation damit auf das Innere der Menschen übertragen. Debora, die Leiterin, der Geist, schütze mit guten Gedanken gegen die Laster, mit denen die Feinde gleichge-

¹⁵ Verecundus, *Commentarii* IX,2,1–40 (CCL 93, 173f).

¹⁶ Dabei ist an die Aussagen des Paulus in 1 Kor 14 und 1 Tim als Hintergrund zu denken. Vgl. dazu Origenes oben S. 35, der die Lösung dieses Problems darin findet, das Sprechen Deboras als nicht öffentlich zu deklarieren.

setzt werden. Entscheidend ist auch die Verbindung zu Barak, der hier als göttliches Wort bezeichnet wird, da er ja für Christus steht. Folge auch des moralischen Sieges ist der Lobgesang für Gott. Debora ist die Anführerin dieses Liedes, sie ist in ihrem Singen Vorbild für die Christen. Mit der „prophetischen, evangelischen und apostolischen Bildung“ sind zweifellos die entsprechenden biblischen Bücher gemeint, zu denen auch die Erzählung über Debora zu rechnen ist. Diesen werden die Apokryphen, die verborgenen Bücher (*apocryphis libris*), gegenübergestellt, die (von der Kirche) verworfen wurden (*abiectis*). Auch vor den nichtchristlichen Philosophen und Weisen wird gewarnt. Verecundus verweist seine LeserInnen also ganz exklusiv auf die biblischen Bücher und auf die darin vorbildhaft sichtbare Gottesverehrung, wie sie gerade auch in Debora deutlich werde. Diese wird in der moralischen Auslegung des Textes somit zu einem Exempel des Kampfes gegen die inneren Feinde und der christlichen Anbetung Gottes. Der Blick auf den inneren Kampf bedingt auch die generell positive Bewertung des kriegerischen Wirkens Deboras.

Immer wieder bringt Verecundus eine solche moralische Deutung ein, so auch in Abschnitt 4 zu V.3 („Hört, ihr Könige, horcht auf, ihr Fürsten! Ich will dem Herrn zu Ehren singen, ich will zu Ehren des Herrn, des Gottes Israels, spielen.“ EÜ):

Auf diese Weise hören nicht nur die Könige, sondern auch die Satrapen die israelitische Frau singen. Satrapen freilich werden die Subregierenden genannt. Weil du ja noch nicht die Herrschaft über die allumfassende Macht in dir erlangt hast, indem du über die übrigen Gewohnheiten herrschst, weil du noch nicht von vollkommener Tugend bist, sondern würdig bist, dem Stand der Besseren zu nahen, deren Nachahmer du bist, und du zum Teil schon eine Macht deiner inneren Herrschaft erlangt hast, um gewisse Laster zu beherrschen, und treu das Zensorenamt der Verwaltung nachahmst, bist du würdig, auch selbst das Lied der heiligen Frau zu hören.¹⁷

Auch hier geht es um den Kampf gegen die schlechten Gewohnheiten. Die AdressatInnen werden den Satrapen verglichen, die zwar herrschen, aber nicht die volle Macht ausüben. Debora selbst hat aber diese Vollkommenheit erreicht, sie wird als „heilige Frau“ bezeichnet. In der Interpretation der Verse 6–7 kehrt Verecundus zur Typologie zurück und stellt Juden und Christen einander gegenüber.

„In den Tagen Schamgars, des Sohnes Enaks, in den Tagen Jaëls gingen Könige unter, lagen Wege verlassen, wichen sie ab auf verkehrte Wege, verließen die Mächtigen in Israel: sie verließen, bis die Mutter Debora in Israel aufstand“ (Ri 5,6–7). Viel ist die Größe des Geheimnisses, das in wenigen Namen verborgen ist, dessen Offenbarung sofort alles offensichtlich macht. Der Name Schamgar wird als ‚Ankommender‘ übersetzt, Enak als ‚leere

¹⁷ Verecundus, Commentarii IX,4,8–16 (CCL 93, 175).

Demut‘, Jaël als ‚Aufstieg‘. Wer ist also Schamgar, dessen Name ‚Ankommender‘ ist, wenn nicht dieser, der Gott unter falschem Namen für die Menschen nachahmte? Über diesen wird gesagt: ‚Der Dumme wird nicht länger Anführer genannt, der Betrüger wird nicht mehr Älterer genannt‘ (Jes 32,5). Der Teufel wird gewiss durch die Weisheit Christi als dumm offenbart und ist als Betrüger in Einfältigkeit sichtbar. Deswegen wird er Sohn Enaks genannt, was als ‚leere Demut‘ übersetzt wird. Was nämlich gedemütigt worden war, ist von der Würde der Engel verstoßen, sodass er bis jetzt nicht den eigenen Sturz durch jene Demut wiederhergestellt hat, sondern dass er von hier mehr durch das eigene Ausharren zur Schuld bereitet wird. Deshalb wird die leere Demut ihm nichts nützen. Jaël aber, die als ‚Aufstieg‘ übersetzt wird, kann als Typus der Synagoge figurieren, durch die man früher zu Gott aufstieg. Denn jede Umkehr von der Götzenverehrung geschah durch die Synagoge zu Gott: so wird sie ‚Aufstieg‘ genannt. In dieser Zeit wurden die geistigen Könige und die Anführer des Verstandes untreu, weil ein Teil der Menschheit durch Dämonen verlassen hatte, ein Teil aber sich zum Untergang Christi verschwor, ein (weiterer) Teil vor den Schrecken der Schüler floh. Daher sagt der Herr: ‚Was wollt ihr mit mir im Gericht streiten? Ihr habt mich alle verlassen, sagt der Herr‘ (Jer 2,29). Sie verließen dennoch nicht gänzlich, sondern ‚bis die Mutter Debora in Israel aufstand‘: bis offensichtlich die Mutter Kirche leuchtete. Das scheint kurz anzukündigen, dass zwischen der Götzenverehrung und den Aufträgen der menschlichen Erfindung der Synagoge, denen die Juden folgten, und der Flucht der Apostel alle geistigen (*spiritalis*) Männer starben.¹⁸

Die einzelnen Personen werden aufgrund ihres Namens typologisch zugeordnet: Schamgar dem Teufel, Jaël, die sonst oft die Kirche repräsentiert, der Synagoge und Debora wieder der Kirche. Zunächst wird die Synagoge in ihrer zeitlich begrenzten Aufgabe, das heißt vor dem Beginn der Kirche, positiv beurteilt. Sie sei der Weg des Aufstiegs zu Gott gewesen. Auch die Abkehr von Gott wird ausdrücklich auf „geistige“ Könige und Anführer bezogen. Es handle sich um eine Zeit fortgesetzter Untreue. Das Aufstehen Deboras im Gottesvolk sei das Aufstrahlen der Kirche, die einerseits die Idolatrie, andererseits die Zeit der Synagoge beende. Die Bezeichnung Deboras als Mutter kann sehr gut auch auf die Kirche übertragen werden. Debora erscheint hier nicht so sehr unter dem Aspekt eines nachahmenswerten Vorbildes, sondern als soteriologische Größe.

In Abschnitt 10 spricht Verecundus ausführlich über die Kirche, die an vielen einzelnen Orten aufgebaut ist, zu denen die Menschen kommen. Dies seien in übertragenem Sinne die in Ri 5,11 erwähnten „historischen Städte, zu denen das Volk des Herrn hinabstieg, nachdem die Menge der Feinde durch das Amt Deboras vertrieben wurde“.¹⁹ Aber auch diese Ebene wird noch einmal transzendiert auf die Herzen, das heißt das Innere der Menschen,

¹⁸ Verecundus, *Commentarii* IX,6,1–32 (CCL 93, 177f).

¹⁹ Verecundus, *Commentarii* IX,10,29f (CCL 93, 182).

hin. Die direkte Anrede Deboras „erhebe dich“ in V.12 evoziert selbstverständlich auch bei Verecundus eine eingehende Deutung der Rolle Deboras:

„Erhebe dich, Debora. Rufe heraus zehntausende tausend mit dem Volk. Erhebe dich, erhebe dich mit einem Lied“ (Ri 5,12). Einem tropologischen Verständnis folgend, finden wir, dass es auf das Fleisch des Herrn (*carni dominicae*) passt, dem er sagt: Erhebe dich aus dem Grab, die du Debora genannt wirst, das heißt ‚Biene‘, die du ohne Beischlaf gezeugt wurdest und ohne Schmerz Kinder geboren hast, die du zwischen den Waben den prophetischen und evangelischen Honig sammelst. Erhebe dich aus dem Grab.

‚Rufe heraus zehntausende tausend‘, die dich, indem sie herausrufen, mit dem Volk aus dem Grab heben können. Erhebe dich in der Unterwelt bei der Ankunft der Auferstehung. Erhebe dich nicht schweigend, sondern mit einem Lied derer, die dich rühmen, der Engel nämlich und der Heiligen. Denn wer zweifelt, dass so wie der Herr, der geboren werden wird im Fleisch, kommt, gerühmt durch das Lob der Engel, die rufen: ‚Ehre sei Gott in der Höhe und auf Erden Frieden‘ (Lk 2,14), er so auch aufersteht von der Unterwelt und gerühmt zum Vater aufsteigt? Nützlich passt der Angriff einer anderen Erklärung, dass aus der Stimme Christi die Kirche angespornt wird: ‚Erhebe dich, Debora, die du im Staub sitzt, so liegst du, und aufgerieben liegst du auf der Erde‘, während Jesaja sagt: Erhebe dich, und rufe heraus die Menge der schlafenden Völker zum Glauben mit dem christlichen Volk. Erhebe dich vom Schlaf der Sünde, erhebe dich mit dem Lied der Bekennenden.

Jenes kann aber auch angepasst werden als Verständnis der moralischen Seele, sodass du Debora als die Seele verstehst, ohne (Ehe)vertrag wiedergeboren, die, nachdem sie das Joch der Untreue abgelegt hat, sich erheben und mit sich zehntausende tausend Tugenden herausrufen muss. Und sie erhebt sich mit einem Volk heiliger Gedanken, sie erhebt sich mit einem Loblied. Daher scheint mir leer, was er als zweites so einwirft: Erhebe dich! Offensichtlicher ist es klar: Erhebe dich mit dem Körper, erhebe dich mit der Seele, damit kein Teil in dir im Schlaf beschwert ist. ‚Zehntausende tausend‘ aber scheint zu bezeichnen, weil das Griechische auch im Singular zehntausend sagt, im Plural zehntausende, was der Lateiner, wegen seiner Enge, nicht zu erklären vermag. Daher ‚zehntausende tausend‘, und damit ist gesagt: ‚mehrere zehntausend‘.

„Erstarkend erhebe dich, Barak! Und tröste, Debora!“ (Ri 5,12). Barak wird ‚Blitzen‘ (*coruscatio*) genannt, der mit einem anderen Namen ‚Blitz‘ (*fulgur*) heißt. Wer ist also Blitz oder Blitzen, wenn nicht der, der über sich selbst sagt: ‚Ein Blitz geht aus von Osten, er erstreckt sich bis zum Westen‘ (Mt 24,27). So wird die Ankunft des Menschensohnes sein, erstarkend nach der Schwäche des Leidens und dem Eindruck des Kreuzes. Erhebe dich von den Toten und kräftige, Debora, das Fleisch, das gewiss durch die Verwandlung der Unsterblichkeit gestärkt ist. Aber zur Kirche wird es angemessen angepasst, die mein Herr, der sich von den Toten erhob, tröstete, der den Stachel des Todes zerbrach und alle Völker seiner Stärke unterwarf. Aber es passt auch zum menschlichen Geist, der, überall von der Sünde niedergeworfen, wieder Mut fasst zur Reue. Diesen ermahnt die prophetische Rede: ‚erstarkend‘ nach dem Sturz ‚erhebe dich‘, als Boanerges, das heißt ‚Donnersohn‘ (vgl. Mk 3,17), sollst du benannt werden. Denn Barak, der wegen des Glanzes des verborgenen Lichtes ‚Blitzen‘ genannt wird, wird über die Donnerschläge vorwärts bewegt. Also auch du, wenn

du schon ‚Blitzen‘ wegen des Glanzes des verborgenen Lichtes genannt wirst, Kirche, leuchte blitzend (*coruscas*) in den Worten, leuchte blitzend in den Taten. Aus den Donnern des Gesetzes und des Evangeliums wirst du hervorgebracht. Wenn du so bist, tröste Debora, die ohne Zweifel dein Fleisch bezeichnet, auf dass es deinen Befehlen und nicht den lasterhaften Hinfälligkeiten folgt.²⁰

Verecundus zielt auf ein tropologisches, das heißt allegorisches Verständnis des Verses. Der Sprecher der Worte ist Christus. Debora, die Angesprochene, wird mit seinem Fleisch gleichgesetzt. Der Hinweis auf die jungfräuliche Zeugung Deboras ist in seinem Bezug auf das Menschsein Christi zu verstehen.²¹ In der Erzählung des Richterbuches über Debora hat er keinen Anhaltspunkt. Das Gebären der Kinder ohne Schmerz kann auf die Bezeichnung Deboras als metaphorische Mutter Israels hinweisen oder aber auch auf Christus, der „wie eine Henne ihre Küken“ seine „Kinder“ um sich sammeln will (Mt 23,37 // Lk 13,34). Verecundus äußert sich hier nicht näher. Der Name „Biene“ für Debora wird auf das Sammeln der prophetischen und evangelischen Worte gedeutet, wobei ersteres auf Debora, letzteres auf Christus bezogen werden kann. Aber der Exeget nimmt hier keine eindeutigen Unterscheidungen vor. In der Anrede Christi an sein „Fleisch“ gehen Elemente, die auf Debora passen und die auf das menschliche Leben Jesu passen, ineinander über und sind nicht eindeutig zuzuordnen. Verecundus versteht die Schrift als ganze in einer Einheit, wobei die Zuordnung der Details nicht unbedingt das Entscheidende ist. Altes und Neues Testament sprechen so von ein und derselben Sache. Die Rede Jesu spitzt sich auf die Auferstehung des Leibes zu. Im Stichwort „erhebe dich“ liegt der Punkt, an dem die Deutung wieder zum alttestamentlichen Text zurückkehrt. Die Menge, die Debora heraufrufen soll, wird auf die Engel und Heiligen gedeutet, die das Lob Gottes singen. Immer noch ist von der Auferstehung Jesu die Rede. Verecundus überliefert aber auch eine andere Erklärung der Stelle, wonach die Kirche angesprochen sei. Sie werde mit dem Namen Deboras aufgefordert, sich aus dem Staub zu erheben. Das angefügte Jesajazitat ist nicht verifizierbar, auch nicht teilweise. Interessanterweise lässt der Exeget den Propheten Jesaja explizit das *christliche* Volk ansprechen. Verecundus liest das Alte Testament vollständig aus christlicher Perspektive.

Anschließend wird neuerlich die moralische Dimension angesprochen. Der Bezug auf die Seele ist begründet durch die Wiederholung des Verbs „erhebe dich“: Einmal sei der Körper gemeint, einmal die Seele – der ganze Mensch ist angesprochen. Die vorher untreue Seele müsse wiedergeboren werden, das Fleisch solle nicht dem Laster verfallen. Die „Zehntausenden“ sind nun die Tugenden und guten Gedanken, derer die Seele bedarf. Aber

²⁰ Verecundus, *Commentarii* IX,11,1–53 (CCL 93, 182f).

²¹ Zur antiken Wissen über die Biene und ihr symbolisches Verständnis siehe unten.

auch das Loblied ist wieder erwähnt. Sodann wird noch eine Eigenart des Sprachgebrauchs erklärt, bevor Verecundus auf Barak zu sprechen kommt, der in V.12 ebenfalls angeredet ist.

Wie zuvor identifiziert der Exeget Barak mit Jesus Christus, wieder mit demselben Zitat aus dem Matthäusevangelium. Das Motiv des Erhebens ist mit der Auferstehung Jesu von den Toten verbunden. Debora wird hier aber nicht wie oben als das Fleisch angesprochen, sondern sie ist aufgefordert, ebendieses zu stärken. Auch die Deutung des Verses auf die Kirche bzw. den Geist/die Seele wird wiederum eingespielt. Debora, die prophetisch redet, ermahne den Geist zur Reue. Zu dem Bild des Blitzes für Barak wird nun noch die Bezeichnung „Boanerges“ eingeführt. Der Beiname findet sich in Mk 3,17 für die Söhne des Zebedäus, wird hier aber im Singular verstanden und in Anlehnung an das Evangelium mit „Donnersohn“ übersetzt. Angesprochen ist damit der menschliche Geist, der sich gestärkt erheben soll. Unmittelbar danach wird Barak, der Blitz, als Bild für die Kirche eingesetzt. Die Kirche soll in Worten und Taten leuchten und blitzen. Sie geht aus „den Donnern des Gesetzes und des Evangeliums“ hervor. Das Bild des Gewitters wird hier also in einer weiteren Dimension entfaltet. Nun wird die Kirche aufgefordert, ihrerseits Debora zu trösten, obwohl in dem eingangs zitierten Bibelvers Debora die Tröstende ist.²² Debora wird hier erneut mit dem Fleisch gleichgesetzt, aber diesmal nicht mit dem Christi, dass es aus dem Grab auferstehe, sondern dem der AdressatInnen selbst, dass es den Anordnungen der Kirche folge. In diesem Abschnitt zeigt sich deutlich, dass Verecundus die typologischen Zuordnungen nicht konsequent durchhält, sondern die Identifikationen verändert, mitunter sogar die Rollen umkehrt. Debora ist einmal das Fleisch Christi, dann die Kirche, danach die Seele. An anderer Stelle spricht Debora prophetisch zur Kirche oder zur Seele. Einmal tröstet Debora, ein anderes Mal wird sie getröstet. Immer aber steht ihre prophetische Funktion im Hintergrund, die sich vor allem im Lied äußert. Barak wird ebenfalls unterschiedlich identifiziert, allerdings immer positiv bewertet. Sein Zögern und die Hilfe Deboras, auf die er angewiesen ist, werden ihm nicht zum Nachteil ausgelegt. Barak steht entweder für Christus oder auch für die Kirche. Sein Name, der als *coruscatio*, das heißt „Blitzen, Schimmern“, ausgelegt wird, weckt positive Assoziationen. Deboras Name „Biene“ wird auf ihr prophetisches Reden bezogen. Debora ist eine positive Gestalt, sie stärkt und tröstet, sie richtet auf. Sie ist eine „heilige Frau“. Auf der Ebene des Literal-sinnes vor allem zu Beginn der Interpretation betont Verecundus ihre Führungsposition. Dort ergibt sich für ihn auch ein Problem bezüglich des Geschlechts Deboras, da ihr offensichtlich im Bibeltext Tätigkeiten und Eigen-

²² Ri 5,12 (MT und Vulg) enthält diesen Satz nicht. Allerdings fügt die LXX ein: καὶ ἐν-
ίσχυσον Δεββωρα τὸν Βαρακ, was Verecundus mit *conforta* wiedergibt, aber in der Aus-
legung durchaus auch im Sinne von „stärke“ versteht.

schaften zugeschrieben werden, die er für eine Frau für unangemessen hält, so vor allem ihr öffentliches Auftreten und Singen. Zugleich aber bietet die Schrift Anhaltspunkte, um dieses Problem durch eine stärkere Betonung der Rolle Baraks zu lösen.

Verecundus legt den Text auf unterschiedlichen Ebenen aus. Neben dem Literalsinn, den er historisch deutet, geht er auf den moralischen und den tropologischen Sinn ein, der sich dann auf Christus und die Kirche bezieht. Die Bedeutungen, die er den Personen zumisst, besonders Debora und Barak, gehen oftmals ineinander über oder wechseln von einem zur anderen. Für Christus kann er aber explizit ausschließlich Barak als Figur deuten, da Debora eine Frau ist. Andererseits hat er kein Problem, Barak auch auf die (weiblich gedachte) Kirche zu beziehen. Verecundus setzt ein damals übliches Verständnis von der Rollenzuschreibung an die Geschlechter voraus. Wenn dieses überschritten wird, versucht er es wiederherzustellen oder zu rechtfertigen (etwa mit dem Wirken des Geistes Gottes). Auf allegorischer Ebene und in Bezug auf das Innere der Menschen treten diese Zuordnungen aber in den Hintergrund. Im Inneren, auf der Ebene der Moral, entfaltet Debora ihre Kraft. Debora kann Fleisch und Geist repräsentieren. Die beiden Aspekte sind zwar getrennt, aber offensichtlich ist die Frau nicht nur der leiblichen Ebene zugeordnet. Möglicherweise hängt das am Wirken des Geistes. In der Öffentlichkeit hingegen, in der äußeren Sphäre gesteht Verecundus ihr das Wirken nur gemeinsam mit Barak zu. Hier ist sie auf den Mann angewiesen.

In Abschnitt 13 wird das Fleisch Christi durch die Frau, von der im Evangelium erzählt wird, dass sie eine Drachme sucht (Lk 15,8f), dargestellt:

Siehe die Frau im Evangelium, die die Drachme verliert, als sie sie mit Hilfe einer Öllampe sucht, und erkenne die Ähnlichkeit der Sache, damit du siehst, dass die Propheten und das Evangelium zusammenpassen. Die Frau ist das Fleisch Christi, welche mit Hilfe der Öllampe des Wortes forschend sucht. Aber auch trifft dieser maßvoll zusammen als Sinn der Kirche, die, vom Licht des Glaubens erhoben, die Drachme, das heißt das verlorene Volk sucht.²³

Auch diese Frau wird auf die Kirche bezogen. Die militärischen Aktionen, die Ri 5 von Debora berichtet, deutet Verecundus ebenfalls allegorisch:

„Dann schickte Debora ihre Fußsoldaten ins Tal“ (Ri 5,15). Das Fleisch Christi ist es, das Debora wahrhaft ist, zumal die Biene ohne Beischlaf geboren wird und ohne Verderbnis des Fleisches Nachkommen gebiert. *„Sie schickte ihre Fußsoldaten“*, ihre Apostel, *„ins Tal“* der ungläubigen Nationen, damit sie angenommen werden als Schafböcke, damit die Philosophen der Völker bekehrt werden und die Täler Überfluss haben an Getreide und die Sünder von Gnade erfüllt werden. Damit freilich nicht das leer ist, dass er die Apostel als Fußsolda-

²³ Verecundus, Commentarii IX,13,48–54 (CCL 93, 186).

ten zeigte: ohne Zweifel treten diese mit den Füßen die Erde und bedürfen nicht der Hilfe von Zugtieren. Siehe, Paulus zeigt solches: ‚Ich habe mit den Händen Tag und Nacht gearbeitet, damit ich niemandem von euch zur Last falle‘ (1 Thess 2,9). Und weil er ein Apostel Christi war, verkündete er das Evangelium gratis, und diese Fußsoldaten genügen zu allem sich selbst und machen niemandem Arbeit, und vielleicht sind sie deswegen Fußsoldaten, und gehen zu Fuß durch das Land, damit sie die spirituellen Schlangen und Skorpione beim Treten zerrieben.

‚Dann schickte Debora ihre Fußsoldaten ins Tal.‘ Die Kirche schickt ihre Verkündiger zu den Ungläubigen aus. Aber weil die Sache im Krieg geführt wird, ist es nicht unangemessen, die Fußsoldaten ins Tal zu schicken: Die Märtyrer im Kampf zu bestimmen, so im Tal, weil die Verfolger auf den Bergen, gleichsam auch auf den Hügeln, herumstanden, die mit dem Stolz zeitlicher und fleischlicher Macht die Armen Christi unterdrückten.

‚Dann schickte Debora ihre Fußsoldaten ins Tal.‘ Moralisch kann durch Debora die Seele gezeigt werden, die inneren Fußsoldaten, daher schickt sie die demütigen Gedanken, wenn sie dennoch stolz sind, und nicht aufgeblasen im Streit, ins Tal des Weinens, wodurch sie der Reue unterworfen werden, nicht in Leere (*vanitate*) sich brüsten.²⁴

Wie zuvor wird Debora mit dem Fleisch Christi verbunden. Die angefügte Begründung weist hier explizit auf damalige zoologische Vorstellungen hin: Nach Ansicht des Verecundus gebären Bienen ihre Nachkommen in jungfräulicher Weise, was sie mit dem irdischen Dasein Christi vergleichbar macht. Maria taucht in dieser Argumentation interessanterweise nicht auf. Eine typologische Identifikation Deboras mit der Gottesmutter wäre auf Basis der gegebenen Argumentation durchaus vorstellbar. Debora schickt ihre Soldaten aus, die ihrerseits die Apostel verkörpern. Für wen steht hier Debora? Ist an die Kirche gedacht? Die Erwähnung des Fleisches Christi unmittelbar vorher lässt eher vermuten, dass Christus selber, in seiner menschlichen Daseinsweise, hier gemeint ist. Im zweiten Absatz wird wieder explizit Debora als die Kirche angesprochen, die ihre Missionare ausschickt. Zuletzt wechselt Verecundus auf die moralische Ebene, auf der Debora als die Seele gedeutet wird. Ihr wird Demut und Reue empfohlen. Die Interpretationsebenen werden weitergeführt und hier sehr systematisch aneinandergereiht, ohne die Zuordnungen zu vermischen. Wenig später wird Ri 5,16 ausgelegt:

‚Sie breitet ihre Abteilungen der größeren Durchforschung aus.‘ Diese kluge Frau wusste an ihre Unterebenen die Abteilungen der spirituellen Gaben zu verteilen, damit die Erfüllung der Prophetie nach David gezeigt wird: ‚Er stieg in die Höhe hinauf, führte die Gefangenschaft gefangen, gab den Menschen Gaben‘ (Eph 4,8). Sie ist das Fleisch Christi, das nach der Auferstehung von der Unterwelt in die Himmel aufstieg. Auch den Tod, welcher allesamt gefangen hatte und als Fängerin des Menschengeschlechts gemacht worden war, nahm er in sich gefangen, den er, der lebendig gemachte, tötete. ‚Er gab den Menschen Gaben‘, die der Apostel Paulus aufzählt: ‚Den einen ist freilich durch den Geist Weisheitsrede

²⁴ Verecundus, Commentarii IX,14,13–38 (CCL 93, 187).

gegeben, anderen wissenschaftliche Rede gemäß demselben Geist, anderen die Gnade der Heilung‘ (1 Kor 12,8f) und das übrige, das folgt. Diese ihre Abteilungen also breitet Debora aus, die Anführerin des israelitischen Volkes.²⁵

Debora ist die Anführerin des Volkes. Sie ist klug und ein Vorbild im Hinblick auf das spirituelle Leben. Debora wird noch einmal als das Fleisch Christi bezeichnet, das aber nach allem, was anschließend gesagt wird, Christus in seiner irdischen Gestalt ist. Debora ist also ein Typus Christi, wenn gleich eingeschränkt auf den leiblichen Aspekt.

In der weiteren Auslegung werden die Kampfhandlungen beschrieben, die einzelnen Stämme ins Auge gefasst. Auch von der Kirche ist die Rede, allerdings ohne dass Debora genannt wird. Die Abschnitte 23–26 gehen auf Jaël und ihre wichtige Rolle in der Erzählung ein. Ihr Name wird gedeutet als „die den Herrn erwartete“ und dementsprechend auf die gläubige Seele übertragen. Sie wird aufgrund ihres spirituellen Eifers gepriesen (vgl. Ri 5,24). Sie steht für

die Weisheit, die Frömmigkeit, die Werthaltung, die Würde, die Kontemplation, das Mitleid, die Milde. Und es sind viele andere (Namen), welche aufzuzählen nun (zu) lange ist, unter denen die Kontemplative gelobt wird, die wahrhaft Gott erwartet, täglicher Trauer verbunden, sich dem Glauben anvertrauend hält sie gleichsam fest, sodass man die Frau des Keniters Heber sieht, die mitten unter den Frauen des Tabernakels deines Geistes für gepriesen gehalten wird.²⁶

Auch Jaël wird mit der Kirche in Verbindung gebracht: Ihre beiden Füße, zwischen die Sisera niederfällt, repräsentieren die beiden Völker, aus denen die Kirche besteht: die Beschnittenen und die Unbeschnittenen.²⁷

Anschließend befasst sich das Deboralied mit der Mutter Siseras. Für Verecundus verkörpert sie den teuflischen Stolz. Der Teufel spreche auch aus den weisen Frauen, die sich um die Mutter versammeln. Das weibliche Geschlecht der falschen weisen Frauen wird thematisiert. Offensichtlich meint Verecundus, der Teufel habe es leichter, Frauen seine Bosheiten einzugeben.²⁸ Nach einem Blick auf Siseras Beute kommt der Exeget zum Schluss:

„So werden deine Feinde zugrunde gehen, Herr“ (Ri 5,31). Jede/r Gläubige erkennt die im Triumph der heiligen Frau Besiegten und die durch eine weibliche Hand gefangene Macht des vorgestellten Kriegers, der erkennt, dass die feindliche Wildheit durch Tugend durchbohrt wurde. Die Kirche schlägt allerdings mit der Fahne des Kreuzes und tötet die Feinde, über die gesagt wird: *„Geht mit dem Teufel, eurem Vater, ins ewige Feuer“* (Mt

²⁵ Verecundus, *Commentarii* IX,15,25–37 (CCL 93, 188).

²⁶ Verecundus, *Commentarii* IX,23,17–23 (CCL 93, 198).

²⁷ Vgl. Verecundus, *Commentarii* IX,26,1–5 (CCL 93, 199).

²⁸ Vgl. Verecundus, *Commentarii* IX,28,1–13 (CCL 93, 201).

25,41). Es ist notwendig, dass sie durch den gleichen Tod mit ihm zugrunde gehen. So werden sie daher mit demselben zugrunde gehen, so wie der Feind selbst zugrunde gehen wird.

„Die (ihn) aber lieben, so wie die Sonne an ihrem Ort glänzt, so werden sie leuchten“ (Ri 5,31). Die hervorragendste Tugend der Liebe (*caritas*) wird gezeigt, weil die den Herrn Liebenden von Glanz erfüllt werden, sodass sie die volle Helligkeit der Sonne haben. Es steht geschrieben: „Der den Herrn fürchtet, wird groß sein bei jenem für immer“ (Jdt 16,19 Vulg). Er wird dennoch nicht die Helligkeit der Sonne haben. Und die „unbefleckt sind am Weg, sind selig“ (Ps 119,1). Aber es wird nicht von ihnen allein gesagt, dass sie Glanz innehaben oder sicher die Sonne Christus erkennen. Weil dieser hell leuchtete bei der Geburt seiner Ankunft, erscheinen ihm ähnlich die ihn Liebenden, weil aus seinem Glanz auf alles ausstrahlte, damit jenes erfüllt ist, das gesagt worden ist: „Denn wenn er erscheint, werden wir ihm ähnlich sein“ (1 Joh 3,2), weil wir mit seinem Licht leuchten, „dem die Ehre und der Ruhm ist in alle Ewigkeit. Amen“ (Röm 16,27). Glücklicherweise endet die Auslegung des Deboraliedes.²⁹

Der Schluss der Auslegung bezieht sich ganz auf die Situation der an Christus Glaubenden. Debora ist die siegreiche „heilige Frau“ und Jaëls Tugend hat über das Böse triumphiert. Die Kirche, sei sie nun mit Debora oder Jaël in Verbindung gebracht, besiege in ähnlicher Weise ihre Feinde. Der weibliche Sieg wird hier nicht der körperlichen Kraft und der weltlichen Klugheit, auch nicht der Kraft des Glaubens zugeschrieben, sondern allein der Tugend. Die Deutung bewegt sich also auf der moralischen Ebene. Die *caritas* wird als höchste dieser Tugenden herausgehoben und denen, die Christus lieben, ein ihm ähnlicher Glanz zugesagt. Mit einer Doxologie beendet Verecundus seine Auslegung des Deboraliedes.

Zusammenfassend lässt sich eine hohe Wertschätzung Deboras bei Verecundus konstatieren. Die positive Deutung kehrt aber manche Wertungen, die der Bibeltext enthält, um. Deboras Auftreten in Ri 4 und 5 ist sehr unabhängig. Sie hat die führende Position inne, Barak ist auf sie bezogen und erscheint in einem etwas zweifelhaften Licht. Verecundus wertet Barak auf und verleiht ihm stellenweise den Vorrang, besonders, wenn er ihn typologisch auf Christus bezieht. Debora wird die Regierung zugestanden, das scheint dem Exegeten noch möglich zu sein. Aber für den liturgischen Gesang muss ihr ein Mann an die Seite gestellt werden. Im Verlauf der Interpretation wird Debora mit dem Fleisch Christi, dem menschlichen Fleisch, der Kirche und der Seele bzw. dem Geist gleichgesetzt. Auch wenn Debora faktisch für Christus steht, wird diese Repräsentation eingeschränkt auf den leiblichen Aspekt. Die Frau wird in der Nähe zur Natur, zur φύσις, gedacht. Barak kann als Mann ohne weitere Einschränkungen oder Erklärungen auf Christus gedeutet werden. In der typologischen Interpretation auf die Kirche wird Debora Barak unterstellt, was wiederum nicht dem Richterbuch entspricht. Vere-

²⁹ Verecundus, Commentarii IX,30,1–21 (CCL 93, 202f).

cundus passt die Deutung an seine interpretatorische Grundlinie an. Mit der Übersetzung ihres Namens als „Biene“ und dessen allegorischer Deutung wird aber eine Entfernung Deboras von der weiblichen Natur angedeutet, die sie im Grunde mit der Gottesmutter Maria verbindet, die hier aber mit Christus selbst in Zusammenhang gedacht wird. Die Biene wird geboren und gebiert ohne Beischlaf, also jungfräulich. Dieses Ideal hebt Debora aus den anderen Frauen heraus und lässt sich allegorisch auf Christus, die Kirche und die tugendhafte Seele beziehen, wenngleich das nicht in allen Aspekten explizit ausgeführt ist. Verecundus trennt zwar die Ebenen der Auslegung, lässt aber doch vieles ineinander fließen. Die Bedeutungen changieren und lassen Debora – von Verecundus beabsichtigt oder nicht – sehr vielfältig und manchmal ambivalent erscheinen: Ist sie Trösterin oder Getröstete? Steht sie für die Kirche oder die Christen oder Christus? Für Verecundus hat der Text nicht eine einzige Bedeutung, sondern kann auf verschiedenen Ebenen unter unterschiedlichen Aspekten gelesen werden. Gleiches gilt für Debora: Grundsätzlich eine positiv gedeutete Gestalt, kann sie mehrere Bezüge aufweisen. Durchgehend aber bezieht Verecundus den alttestamentlichen Text auf die Situation seiner Adressaten und Adressatinnen und legt ihn aus christlicher Perspektive aus. Im Blick auf Debora lässt sich als durchgängiges Motiv ihre geistgewirkte prophetische Gabe und Tätigkeit erkennen. Debora ist somit eine außergewöhnliche Frau, Repräsentantin des Leibes Christi, der Kirche, der tugendhaften Seele, eine Heilige, die gleichzeitig als Ideal und Vorbild für die LeserInnen des Verecundus, offensichtlich Männer und Frauen, dargestellt wird.

Procopius

Procopius spricht in seinem Richterkommentar³⁰ die Kapitel 1–4 recht kurz an, bevor er ausführlicher auf das *Canticum* in Ri 5 zu sprechen kommt. Procopius erklärt Deboras Namen als „Biene“, was er auf ihre rasche Bereitschaft zum Singen des Liedes deutet.³¹ Dieses wird Vers für Vers ausgelegt. Debora selbst kommt nur an wenigen Stellen vor, die nun anschließend angeführt werden.

Ri 5,7 spricht Debora als „Mutter in Israel“ an. Procopius schreibt ihr „die Gesinnung einer Mutter“ für das Volk zu, das vor ihrem Auftreten in einen gottlosen Lebenswandel verstrickt sei.³² Er versteht die Mutterschaft damit nicht in einem leiblichen, sondern einem übertragenen Sinn: Debora ist Mutter für Israel. V.12 redet Debora direkt an: „Erhebe dich, erhebe dich, Debora.“ Procopius merkt dazu an:

³⁰ Procopius, Richterkommentar (PG 87,1, 1049–1065).

³¹ Siehe unten den Abschnitt „Debora, die Biene: Die Bedeutung des Namens“.

³² Procopius, Richterkommentar (PG 87,1, 1053B).

Vermehre die Gerechtigkeit, stärke das Volk, steh auf zum Lob Gottes und zur Rettung Israels. ... Aber du Debora, stärke Barak. Denn auch uns geben die Heiligen Kraft im Herrn, um uns zu ermutigen, wenn wir uns gegen die Feinde rüsten. Alles Denken nimm gefangen, Barak, zum Gehorsam gegenüber Christus: Und wenn du etwa ermattest dabei, wie Jonatan, dann koste aus dem Werk Deboras, dem prophetischen Honig, und stärke dich.³³

Deboras Aufgabe als Prophetin ist die Unterstützung Baraks. Umgekehrt wird dieser auf Debora zurückverwiesen. Entsprechend der Namensdeutung als „Biene“ wird ihr Sprechen als Honig bezeichnet.

Auch Deboras Anteil am Kampf wird mehrmals angesprochen. In der Auslegung von V.14f betont Procopius ihre Stärke als Führungskraft, auch gegenüber Barak und den von ihm geführten Truppenteilen.³⁴ In V.23 wird das Volk aufgefordert: „Ihr sollt Meros verfluchen, spricht der Engel des Herrn“ (EÜ). Procopius fügt Anmerkungen über die Identifikation des Engels an:

Über die Stadt spricht er, die nicht mit Barak mitmarschierte. Diesen nennt er im Bild den Engel des Herrn. Auch die Priester nennt die Schrift aber Engel: ‚Denn die Lippen des Priesters bewahren das Urteil, und sie suchen das Gesetz aus ihrem Mund, denn er ist ein Engel des Herrn‘ (Mal 2,7). Einen Engel also nennt er Barak oder den Hohenpriester, oder auch Debora, die als Prophetin bereit stand, oder wahrhaftig auch den Engel, der zur Unterstützung gesandt wurde.³⁵

In diesem konkreten Fall bedeute der Engel also Barak, den die Bewohner von Meros nicht unterstützen wollten. Die Hohenpriester, aber auch Debora können ebenso Engel genannt werden. Der „Engel, der zur Unterstützung gesandt wurde“ wird in Ri 5,23 genannt. Debora jedenfalls wird ebenfalls diese unterstützende Funktion zugeschrieben: Als Prophetin ist auch sie helfende Botin Gottes.

Im weiteren Verlauf der Auslegung wird Debora nicht mehr genannt. Für Procopius spielt sie eine wichtige Rolle im Ablauf der Erzählung. Sie bekleidet aus ihrem prophetischen Auftrag heraus eine führende Position, auch im Krieg gegen die Kanaanäer. Vor allem ihre unterstützende und stärkende Funktion gegenüber Barak, die sie besonders durch den „Honig“ ihres prophetischen Wortes ausübt, wird betont.

3.2 Die chronologische Einordnung Deboras

Die Chroniken, die die biblische Geschichte darstellen und in den Kontext der Weltgeschichte einordnen, gehen von der Bibel als Geschichtsquelle aus.

³³ Procopius, Richterkommentar (PG 87,1, 1056A–B).

³⁴ Procopius, Richterkommentar (PG 87,1, 1057C–D).

³⁵ Procopius, Richterkommentar (PG 87,1, 1064A).

Dennoch unterscheiden sich die Darstellungen und entsprechen nicht immer exakt dem Richterbuch. Daher sollen die ersten Verse der Erzählung über Debora und Barak zunächst zitiert werden, weil auf diese Weise die Akzente der einzelnen Texte, so kurz diese sein mögen, deutlich werden.

Damals war Debora, eine Prophetin, die Frau des Lappidot, Richterin in Israel.⁵ Sie hatte ihren Sitz unter der Debora-Palme zwischen Rama und Bet-El im Gebirge Efraim, und die Israeliten kamen zu ihr hinauf, um sich Recht sprechen zu lassen.⁶ Sie schickte Boten zu Barak, dem Sohn Abinoams aus Kedesch-Naftali, ließ ihn rufen und sagte zu ihm: Der Herr, der Gott Israels, befiehlt: Geh hin, zieh auf den Berg Tabor, und nimm zehntausend Naftaliter und Sebuloniter mit dir!⁷ Ich aber werde Sisera, den Heerführer Jabins, mit seinen Wagen und seiner Streitmacht zu dir an den Bach Kischon lenken und ihn in deine Hand geben.⁸ Barak sagte zu ihr: Wenn du mit mir gehst, werde ich gehen; wenn du aber nicht mit mir gehst, werde ich nicht gehen. (Ri 4,4–8 EÜ)

Die Erzählung beginnt mit Debora und gibt Auskunft über ihre Funktion, ihre gesellschaftliche Stellung und den Ort ihres Auftretens. Barak wird über Debora eingeführt und bleibt auf sie bezogen. Debora erteilt ihm als Prophetin Befehle im Namen JHWHs. Allein Debora wird in Ri 4 als Richterin bezeichnet. Barak wird diese Tätigkeit nicht zugesprochen, obwohl er eine wichtige Aufgabe der Richter (oder Retter) erfüllt, indem er Israels Feinde bekämpft und besiegt.³⁶

Theophilus

Theophilus von Antiochien (2. Jh.) erwähnt in seiner kurzen Notiz abschließlich Debora:

Dann richtete Debora sie, 40 Jahre lang.³⁷

Augustinus

Auch Augustinus trägt dem Bibeltext Rechnung, wenn er in seinem Gottesstaat ebenfalls nur Debora nennt, die richtet.

Damals entstand das Reich der Laurenter, wo Picus, der Sohn Saturns, als erster regierte, während bei den Hebräern ein Weib, Debora, richtete, oder vielmehr durch sie der Geist Gottes. Denn sie war auch eine Prophetin; doch ist ihre Weissagung weniger deutlich, und

³⁶ Das Verhältnis von Debora und Barak ist auch Thema der rabbinischen Auslegung. Eine Tradition betrachtet Barak (= Lappidot) als Deboras Ehemann, wodurch das problematische Verhältnis erklärt und entspannt wird (Seder Eliyahu Rabbah, Chap. 10, 48–49). Vgl. Kadari, Debora.

³⁷ Theophilus von Antiochien, Ad Autolyicum III (SC 20, 254). Mit der im zweiten Teil des dritten Buches gebotenen Chronologie will Theophilus nachweisen, dass die jüdische Tradition älter als die griechische ist.

wir könnten deshalb die Beziehung auf Christus nicht ohne längere Auslegung einleuchtend machen.³⁸

Ausdrücklich wird wie in Ri 4,4 erwähnt, dass Debora eine Frau ist. Sofort nimmt Augustinus auf ihre prophetische Begabung Bezug. Das Wirken des Geistes Gottes lässt so die Regierung durch eine Frau möglich und sinnvoll erscheinen. Die Prophetie Deboras wird ebenfalls angesprochen und mit Christus in Verbindung gesetzt, allerdings nimmt Augustinus von einer näheren Erklärung hier Abstand. So bleibt die historische Feststellung, die selbstverständlich in einen theologischen Rahmen eingezeichnet ist: Durch die prophetische Frau Debora richte der Geist Gottes.

Quodvultdeus

Quodvultdeus, ein Zeitgenosse Augustins, behandelt den Text ausführlicher unter der Überschrift *Praedictio facta et figurata*. Aber auch er spricht nur über Debora und Jaël und lässt Barak außer Acht:

Darauf erstand unter den Richtern die Prophetin Debora, eine Mutter in Israel, die das Volk 40 Jahre richtete. In ihrer Zeit, als der König Jabin gegen das Volk des Herrn Krieg führte, schloss die göttliche Tugend in der Hand einer Frau Sisera ein, jenen, ja jenen, der offenkundig durch die Wagen schrecklich war, durch die Pferde und die Truppen zu fürchten. Nicht mit Eisen, sondern durch die Kraft des Holzes durchbohrte ihn eine Frau, mit Pfahl und Hammer seine Schläfen durchbohrend, welche Ähnlichkeit hat mit unserer Mutter Kirche.³⁹

Debora wird als Richterin, Prophetin und Mutter bezeichnet, mit allen Titeln, die auch der Bibeltext nennt. Im Sinne der typologischen Auslegung liegt der Schwerpunkt auf Jaël, die auf die Kirche bezogen wird.

Sulpicius Severus

Auch Sulpicius Severus (ca. 363–420) spricht in seiner Chronik nur von Debora.

Und als wiederum die Hebräer den Götzenbildern nachliefen, unterwarf sie der König der Kanaanäer, Jabin mit Namen, und übte 20 Jahre lang die schwerste Gewaltherrschaft über sie aus, bis Debora, eine Frau, den früheren Zustand wiederherstellte. So gar nichts an Hoffnung hatten sie in ihren Anführern, dass sie durch die weibliche Hilfe verteidigt wurden. Gleichwohl wird diese, durch deren Hilfe die Gefangenschaft vertrieben wurde, im Typus als

³⁸ Aurelius Augustinus, Vom Gottesstaat (*De civitate Dei*) 18,15 (Aus dem Lateinischen übertragen von Wilhelm Thimme; München, 2007) 438f. Danach kommt Augustinus wieder auf die Laurenter zurück.

³⁹ Quodvultdeus, *De promissionibus et praedicationibus Dei XVII. Praedictio facta et figurata* (in *Iudicum credita et visa*) (SC 101, 362, 18–25). Der Text wird unten ausführlicher behandelt. Auch zu den typologischen Auslegungen siehe unten.

Gestalt der Kirche vorhergesagt. Unter dieser Anführerin oder Richterin (*sub hac duce vel iudice*) waren die Hebräer 40 Jahre lang. Und wiederum wegen der Sünden wurden sie den Midianitern übergeben und unter harter Herrschaft gehalten, und bedrängt durch das Übel der göttlichen Strenge flehten sie um Hilfe.⁴⁰

Die Befreiung des Gottesvolkes von der kanaanäischen Gewaltherrschaft wird allein Debora zugeschrieben. Sie wird *dux* und *iudex* genannt, also vor allem unter dem Aspekt der Regentschaft gesehen. Möglicherweise steht diese Sichtweise in Zusammenhang mit der typologischen Interpretation Deboras auf die Kirche hin. Ihre prophetische Gabe erwähnt Severus allerdings nicht.

Clemens von Alexandrien

Alle anderen Chroniken bzw. Erwähnungen in einem chronologischen Kontext nehmen auch auf Barak Bezug. Das beginnt damit, dass er durch Debora wirkt – so stellt es ja auch der Bibeltext dar –, und geht soweit, dass Barak als erster genannt wird und Debora als „mit ihm“ wirksam.

Clemens von Alexandrien stellt die Abfolge der hebräischen Propheten nach Mose dar. Josua und die Richter werden auch als Propheten betrachtet und mit ihren Regierungszeiten und Taten dargestellt.

Als Ehud starb, sündigten sie wieder und wurden Jabin, dem König von Kanaan, für 20 Jahre ausgeliefert. Zu diesem Zeitpunkt prophezeite Debora, die Frau des Lappidot aus dem Stamm Efraim; und Hoherpriester war Usija, der Sohn des Riesou. Durch sie übernahm Barak, der Sohn des Benner,⁴¹ aus dem Stamm Naftali die Führung des Heeres, stellte sich in der Schlacht auf gegen Sisera, den obersten Heerführer Jabins, und siegte. Debora aber herrschte von da an als Richtende über das Volk für 40 Jahre. Als sie starb, sündigte das Volk wiederum und wurde für sieben Jahre den Midianitern ausgeliefert.⁴²

Debora ist als Prophetin aktiv. Sie wird entsprechend Ri 4,4 als Frau des Lappidot bezeichnet und dem Stamm Efraim zugeordnet. Letzteres ist dem Richterbuch nicht explizit zu entnehmen, die Ortsangaben in V.5 veranlassen die Autoren jedoch zu dieser Herkunftsbezeichnung. Nach Debora wird der Hohepriester dieser Zeit genannt, von dem im Richterbuch keine Rede ist – es gibt ja auch noch keinen Tempel. Auch der Name seines Vaters, Riesou, ist der Bibel völlig unbekannt. Sodann tritt Barak auf, der διὰ ταύτης, „durch diese“, das Kommando des israelitischen Heeres übernimmt. Nach dem Sieg liegt die Richterfunktion, also die Führung des Volkes, wieder ausschließlich bei Debora. Clemens hält sich mit dieser Darstellung an den Bibeltext und

⁴⁰ Sulpicius Severus, Chronik I,23,3 (SC 441, 148–150).

⁴¹ Ri 4,6 nennt Abinoam als Vater Baraks.

⁴² Clemens von Alexandrien, Stromata I,XXI, 110,1–3 (SC 30, 131).

gesteht Debora, ohne ihr Geschlecht zu thematisieren, die entsprechende Rolle als Prophetin, Richterin und Anführerin zu.

Weitere Autoren

Auch für Hippolyt hat Debora den Vorrang vor Barak, der durch diese seine Position erhält und seinen Auftrag erfüllt. Debora ist die Prophetin und durch sie ist Barak Heerführer bzw. Herrscher über Israel.⁴³

Hieronymus greift bei der Auslegung von Ps 83,10, wo Sisera und Jabin genannt werden, auf das Richterbuch zurück:

Jabin und Sisera sind diese, die Debora und Barak besiegten. ‚Am Bach Kischon, sie gingen zugrunde in Endor.‘ Debora und Barak töteten den Heerführer Sisera.⁴⁴

Debora und Barak stehen nebeneinander, Debora wird an erster Stelle genannt. Jaël, die ja eigentlich Sisera tötete, wird nicht erwähnt.

Ebenso werden bei Eusebius und Aphrahat die beiden ausdrücklich gleichwertig nebeneinandergestellt. Aus dem *cum* wird ein *et*. Fast immer wird Debora als erste genannt, wie es der Bibeltext vorgibt, nur in einem Text bei Eusebius erhält Barak den Vorrang.⁴⁵

⁴³ Hippolyt, Chronik (GCS Hipp.4, 80–81): Version H1 Barbarus (lat.): ‚638. (237) Unter diesem (Jabin) prophezeite Debora, die Frau des Lafiu und durch sie hielt die Herrschaft über die Kinder Israels Barak, jener des Aminoam aus dem Stamm Naftali. Dieser kämpfte gegen Sisera, den Anführer Jabins, und besiegte ihn: Und es regierte über die Kinder Israels richtend diese Debora mit Barak 40 Jahre.‘ Version Lib. gen.I (lat.): ‚(254) Unter ihm prophezeite Debora, die Frau Lapidots aus dem Stamm Efraim und durch sie führte das Kommando Barak (Sohn des) Aminoam aus dem Stamm Naftali. Dieser bedrohte den König Jabin und tötete ihn und regierte richtend mit Debora 40 Jahre.‘ Version Arm. (deutsch): ‚In seinen Tagen prophezeite Debōra, das Weib des Alphidōth vom Stamme Ephrem. Und durch sie war mit einem Heere Herr über die Söhne Israels Barak, der Sohn Ebeneims, vom Stamme Nephtalem. Dieser kämpfte mit Sisaraj, dem Heerführer Jabins, und besiegte ihn und beherrschte die Söhne Israels; und es richtete Debōraj die Gemeinde vierzig Jahre.‘

⁴⁴ Hieronymus, Tractatus de psalmo LXXXII (CCL 78, 93).

⁴⁵ Eusebius, Praeparatio evangelica X,14,3,7 (SC 369,466): ‚Danach 40 Jahre durch Debora und Barak‘. Eusebius, Demonstratio VIII,1,27 (GCS Eus. 6, 356,24–27): ‚Denn als erster führte freilich Mose selbst das Volk, nicht aus dem (Stamm) Juda, sondern aus Levi stammend, dann Josua aus dem Stamm Efraim, nach ihm herrschte über sie Debora aus dem Stamm Efraim und Barak aus dem Stamm Naftali,‘. Eusebius, Chronik aus dem Armenischen (GCS Eus. 5): ‚Barak und Debora Jahre 40‘ (Tabelle, 49); ‚Fremdstämmiger und Deboras und Baraks ... 40 Jahre‘ (Tabelle, 52); ‚Fremdgeschlechtige und Debora und Barak ... Jahre 40‘ (144); ‚Debora und Barak, Jahre 40‘ (Tabelle, 167); Randanmerkung, 167: ‚Nach Ahōd’s Tode herrschen über die Ebräer Fremdstämmige, Jahre 20, welche in die Zeiten der Debōra und des Barak eingerechnet werden gemäß den Überlieferungen der Juden‘. Eusebius, Chronik Bd. II (Hg. v. A. Schoene; Berlin, 1866) 42: In einer Tabelle werden Debora und Barak genannt (Versio armenia). In der Spalte ‚Eusebius‘: ‚Debora, die Frau des Lappidot (Λαφιδῶ) aus dem Stamm Efraim ... Barak, der Sohn Aminoams aus dem Stamm Naftali‘ (85). Eusebius, Chronik des Hieronymus (GCS Eus. 7, 53a): ‚Debora mit Barak 40 Jahre.‘ ‚a. Nach

Johannes Chrysostomus erzählt Ri 4 kurz nach. Er hält sich dabei an den Bibeltext und beschränkt sich auf wenige Sätze. Debora wird „Frau“ und „Prophetin“ genannt. Johannes erwähnt abschließend das Lied, das sie nach den Ereignissen sang.⁴⁶

Theodoret nennt Barak als ersten, aber die Prophetin Debora auf gleicher Ebene: Beide kämpfen gegen Sisera und Jabin. Die Notiz kommentiert Ps 83,9–10, wo die Feinde Israels namentlich genannt werden.

Sie gedachten dankbar der früheren Wohltaten, dieselbe Fürsorge erbittend. Der Anführer Barak und die Prophetin Debora hatten diese vernichtet.⁴⁷

Die Erstnennung Baraks ist hier vermutlich durch die Konzentration auf den Krieg bedingt, in dem Barak die Funktion des Heerführers innehat. Die zivile Richterfunktion vor und nach diesem Kampf kommt hier nicht in den Blick. Daher tritt auch Debora in den Hintergrund, sie wird aber in ihrer prophetischen Funktion wahrgenommen.

Beda Venerabilis nennt in seiner kurzen Notiz von vorneherein beide zusammen:

Debora war 40 Jahre lang Prophetin aus dem Stamm Efraim, mit Barak vom Stamm Naftali⁴⁸

Die Richterfunktion wird in diesem Abschnitt nicht eigens angesprochen, er steht allerdings im Kontext der Aufzählung der Führungspersönlichkeiten und Richter Israels. Debora wird aber noch explizit der Titel *prophetissa* beigelegt, der sie von den anderen Richtern abhebt und besonders qualifiziert.

Der Großteil der Texte, die den LeserInnen historische und chronologische Informationen über die Richterzeit bieten, hält sich weitgehend an den Bibeltext, wobei Unterschiede in der Wertung der Position Baraks festzustellen sind. Interessant ist auch, dass, im Sinne einer ununterbrochenen Sukzession der RichterInnen, angenommen wird, dass Debora nach dem Sieg oder insgesamt 40 Jahre über Israel herrschte. Der Bibeltext spricht nur von 40 Jahren der Ruhe vor den Feinden, die Israel genießt. Die unterschiedlichen Gewichtungen Deboras und Baraks sind nicht einer historischen Entwicklung

Ehud brachten wieder Fremdstämmige die Hebräer in (ihre) Gewalt für 20 Jahre, die verbunden werden mit den Zeiten Deboras und Baraks gemäß der Überlieferung der Juden. b. Debora aus dem Stamm Efraim, Barak aus dem Stamm Naftali“. Die Chronik des Eusebius ist nur in der Übersetzung des Hieronymus erhalten. Aphrahat, Unterweisungen 23. Über die Beere (FC 5,2, 556): „Debora und Barak führten das Volk 40 Jahre.“ Aphrahat, Unterweisungen (FC 5,2, 370): „Die Sterne des Himmels führten seinen Befehl aus und ‚kämpften von ihrem Ort und stritten mit Sisera und Midian‘ in den Tagen von Debora und Barak bar Abinoam (Ri 5,20).“

⁴⁶ Johannes Chrysostomus, Synopsis Scripturae Sacrae (PG 56, 338f).

⁴⁷ Theodoret von Cyrus, Psalmenkommentar (PG 80, 1536B). Englische Übersetzung: Theodoret of Cyrus, Commentary on the Psalms (Fathers of the Church 102) 60.

⁴⁸ Beda Venerabilis, De temporum ratione 66 (CCL 123B, 473).

zuzuordnen, sondern finden sich zu verschiedenen Zeiten parallel. Auch eine geographisch eindeutig zuzuordnende Entwicklung ist nicht zu erkennen. Debora wird als Richterin akzeptiert. Ihre prophetische Funktion wird auch immer wieder erwähnt und unterstützt ihre Führungsposition.

3.3 Debora, die Biene: Die Bedeutung des Namens

In den Onomastica wird Debora auf zwei Weisen gedeutet: Einerseits bedeutet Debora „Biene“ (*apis*), was auch dem Hebräischen דבורה entspricht, andererseits wird der Name als „Redselige“ (*loquax*)⁴⁹ oder „Rede“ (*loquela*)⁵⁰ interpretiert und damit wohl als Ableitung vom Hebräischen דבר verstanden. Letzteres wird auf ihre prophetische Rede bezogen. Die Erklärung des Namens wird vor allem bei Origenes und Hieronymus, aber auch bei Procopius und Verecundus nicht einfach zum Selbstzweck und aus Interesse angeführt, sondern dient der Auslegung des Textes, besonders der allegorischen Deutung.

Die Biene war in der Antike auch Symbol der Pythia von Delphi, die „delphische Biene“ (μέλισσα Δελφίς) genannt wurde.⁵¹ Auch andere Priesterinnen bzw. Gottheiten wurden mit der Biene in Verbindung gebracht, wie Demeter oder Artemis. Diese Zuschreibung beruht auf der Annahme, die Biene sei ein sehr reinliches Tier. So wurden der Biene in der Antike Fleiß, soziales Verhalten, Mäßigkeit, Sittsamkeit und Reinheit zugeschrieben, aber auch Kunstfertigkeit. Das Unwissen über die Geschlechtlichkeit der Biene und ihre Fortpflanzung führte zum Vergleich mit der jungfräulichen Geburt Marias (wozu möglicherweise auch die Verbindung der Artemis von Ephesus mit der Biene beigetragen haben mag). „*Digna enim virginitas quae apibus comparetur: sic laboriosa, sic pudica, sic continens. Rose pascitur apis, nescit concubitus, mella componit.*“⁵²

Origenes

Origenes greift das Bild der Biene auf. Er deutet Debora als die *forma prophetiae*, die wiederum eine Biene sei. Debora steht also typologisch für die Prophetie an sich. Diese wird nun näher als Biene charakterisiert:

⁴⁹ Hieronymus, Liber interpretationis hebraicorum nominum (CCL 72, 99).

⁵⁰ Origenes, Homilien zum Richterbuch V,2 (SC 389, 134,12).

⁵¹ Vgl. auch zum Folgenden Franz Olck, Biene, PRE 1. Reihe, 3,1 (Hg. v. Georg Wissowa; Stuttgart, 1897) 431–450, 448.

⁵² Ambrosius, De virginitate I,8 (PL 16, 210f).

Denn es ist sicher, dass jede Prophetie süße Honigwaben der himmlischen Lehre und lieblichen Honig des göttlichen Wortes herstellt.⁵³

Die Zitate von Ps 119,103⁵⁴ und 19,10–11⁵⁵ weisen auf das Bild des Honigs für das Wort Gottes hin. Debora ist ein sprechender Name, der ihre prophetische Tätigkeit als Produktion von Honigwaben, gedeutet als himmlische Lehre, und von Honig, der das Wort Gottes ist, beschreibt. Die biblische Symbolik des Honigs wird mit der Bedeutung von Deboras Namen in Verbindung gebracht.

Im Hoheliedkommentar empfiehlt Origenes Deboras Produkt, den Honig, als gesundheitsfördernd für „Könige und geringe Leute“, um dann den Namen wie oben zu deuten.⁵⁶ Hier steht Spr 6,8 dahinter, wo in der Septuaginta folgender Zusatz zu finden ist: „Oder geh zur Biene und lerne, wie emsig sie ist, wie herrlich sie die Arbeit macht, dessen Produkte Könige und gewöhnliche Leute für ihre Gesundheit in Anwendung bringen, wie willkommen ist sie allen und gerühmt.“⁵⁷ Origenes' Assoziationen mit der Biene und dem Honig stehen also ganz in der biblischen Weisheitstradition.

Hieronymus

Interessant ist die allegorische Auslegung von Ez 16,13c durch Hieronymus. „Feinmehl, Honig und Öl war deine Nahrung. So wurdest du strahlend schön“, so spricht der Prophet. Die drei genannten Nahrungsmittel werden auf die drei göttlichen Personen gedeutet, zunächst ohne spezifische Zuordnung. Dann kommt er auf Debora zu sprechen, die in ihren Prophetien „süßesten Honig“ herstelle:

Nach der Kleidung trägt er Sorge für die Nahrung, damit Jerusalem Feinmehl, Honig und Öl esse, entweder aufgeteilt, wie die meisten meinen, oder in einer Mischung der drei, süßeres Brot, das als Brot vom Himmel herabkommt, und unter den drei Namen, wie einige glauben, zeigt er das Geheimnis der Trinität an. Es wird nicht gezeigt, wodurch die eine und die andere Substanz sei, sondern dadurch wird mit den verschiedenen Namen, Feinmehl,

⁵³ Origenes, Homilien zum Richterbuch V,2 (SC 389, 134,14–16).

⁵⁴ „Wie köstlich ist für meinen Gaumen deine Verheißung, süßer als Honig für meinen Mund.“ (EÜ)

⁵⁵ „Die Furcht des Herrn ist rein, sie besteht für immer. Die Urteile des Herrn sind wahr, gerecht sind sie alle. ¹¹ Sie sind kostbarer als Gold, als Feingold in Menge. Sie sind süßer als Honig, als Honig aus Waben.“ (EÜ)

⁵⁶ Origenes, Hoheliedkommentar, Prolog 4,9 (SC 375, 152). Auch in seiner ersten Homilie zum Hohenlied erwähnt Origenes das Lied Deboras und nennt eine „Biene, die dir prophezeit und eine Biene, die dich richtet“, die er dann als Debora identifiziert (Origenes, Homilien zum Hohenlied, SC 37, 60f).

⁵⁷ Die Übersetzung stammt aus: Bernhard Kagerer, Die Biene in der Bibel. Ein Beitrag zur Exegese der דְּבוֹרָה-Stellen, BN 114/115 (2002) 71–88, 85. In diesem Beitrag finden sich weitere Hinweise zum Verständnis der Biene in der antiken Welt und in der Bibel.

Honig und Öl, die eine Süßigkeit des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes gezeigt. Und dieses ist bemerkenswert, weil in vielen Opfern Ähnliches dargebracht wird, das Innerste und Reinste vom Getreide, über das geschrieben ist: ‚Und mit dem Fett des Getreides sättigte er jene‘ (Ps 81,17), nicht mit Gerste oder mit Mehl, das damals allein dargebracht wurde, als der Ehemann vom Geist der Eifersucht bewegt war (vgl. Num 5,15). Im Richterbuch lesen wir ‚Debora‘, was als ‚Biene‘ übersetzt wird, deren Prophetien süßester Honig sind, und es bezieht sich auf den Heiligen Geist, der von den Hebräern mit einem femininen Nomen benannt wird: auch im Evangelium, das die Hebräer als nazareisches vorlesen, wird der Retter eingeführt, und er sagt: ‚Eben hat mich meine Mutter, der Heilige Geist, ergriffen.‘⁵⁸

Anschließend macht Hieronymus sich Gedanken über die symbolische Bedeutung der drei Speisen.⁵⁹ Der Honig wird nun über Debora auf den Heiligen Geist bezogen. Die Worte Deboras, der Biene, sind Honig. Diese Worte werden auf den Heiligen Geist zurückgeführt, der im Hebräischen weiblichen Geschlechts ist. Daher ist die Verbindung zu Debora leicht herzustellen. Die Worte der Prophetin stehen in enger Verbindungen zum weiblich verstandenen Geist. Zur Untermauerung dieser Argumentation zitiert er das Nazaräer-Evangelium.⁶⁰

In einem Brief an Furia (*De viduitate servanda*) klingt diese Deutung Deboras wiederum an:

Gewisse zählen unwissender Weise auch Debora unter die Witwen und glauben, dass der Anführer Barak der Sohn Deboras ist, obwohl die Schrift anderes erinnert. Für uns wird dazu erwähnt, dass sie eine Prophetin war und in die Ordnung der Richter gerechnet wird. Und weil er sagen konnte: ‚Wie süß sind für meine Kehle deine Reden, mehr als Honig und Ho-

⁵⁸ Hieronymus, Ezechielkommentar IV,16,13 (CCL 75, 178, 1345–1362).

⁵⁹ Das Mehl/Getreide wird mittels Joh 12,24f auf Christus gedeutet, der wie das Korn in die Erde fällt, stirbt und große Frucht bringt. Das Öl, das die müden Glieder stützt und das Licht nährt, entspricht dem Vater.

⁶⁰ Dieses Evangelium ist lediglich fragmentarisch erhalten. Laut Philipp Vielhauer/Georg Strecker, *Judenchristliche Evangelien*, in: *Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung I* (Hg. v. Wilhelm Schneemelcher; Tübingen 1987) 114–147 ist Hieronymus in den Fragen der Zuordnung ein „sehr geringes Maß“ an Zuverlässigkeit zuzubilligen. Er habe „Konfusion“ angerichtet (124). Die Autoren rechnen das Zitat zum Hebräerevangelium (146). Klaus Berger/Christiane Nord (Hg.), *Das Neue Testament und frühchristliche Schriften* (Frankfurt a. M., 1999) 977f ordnen diesen Text ebenfalls dem Hebräerevangelium zu, welches sie aber nicht vom Nazaräerevangelium trennen wollen. Sie führen in der Anmerkung zum Text den Johanneskommentar des Origenes und den Michakommentar II des Hieronymus an, nicht aber dessen Ezechielkommentar. Daher können sie auch zu dem Schluss kommen, dass der Titel „Nazaräer-Evangelium“ erst mittelalterlich sei, was durch die hier zitierte Textstelle widerlegt ist. Die ausführliche Diskussion der judenchristlichen Evangelien in Schneemelcher, 114–128 zeigt aber, dass ein Evangelium der Nazaräer den Kirchenvätern bekannt war. Allerdings erwähnt auch diese Darstellung den hier zitierten Text nicht.

nigwabe für mein Ohr‘ (Ps 119,103), nahm sie den Namen ‚Biene‘ an, genährt von den Blüten der Schriften, durchströmt vom Duft des Heiligen Geistes und zusammenführend die süßen Säfte der göttlichen Speise mit dem prophetischen Ohr.⁶¹

Hieronymus erwähnt Debora im Zusammenhang mit den Witwen. Obwohl er die Meinung, sie sei Witwe, nicht teilt,⁶² schreibt er einige lobende Worte über sie. Wichtig ist ihr prophetisches Reden, das mit Hilfe des Psalmenzitats als Honig bezeichnet wird. Poetisch beschreibt er Debora: Sie ernähre sich von den Blüten der Schrift, wie eine Biene von realen Blüten, der Blütenduft wird als Duft des Geistes gedeutet, die süßen Säfte der Blüten als ihre Speise: die Speise des göttlichen Wortes, das sie hört. Somit faltet Hieronymus das Bild, das durch ihren Namen evoziert wird, in metaphorischer Redeweise in mehrere Dimensionen aus. Der Honig steht in seiner allegorischen Deutung auf die Trinität für den Geist, der sich in der Prophetie manifestiert. Hieronymus bleibt nicht, wie Origenes, bei den biblischen Bildern, sondern denkt diese weiter.

Verecundus

Verecundus erklärt ebenfalls den Namen Deboras als „Biene“, wobei er von der „Süße des Bekenntnisses“ spricht.⁶³ Hier wird der Name also wieder auf die Hervorbringung der Worte, die als Honig gedeutet werden, bezogen. Verecundus bringt aber einen weiteren Aspekt ein, der sich sonst in den Deborakommentaren nicht findet, in der Antike aber geläufig ist: die geschlechtslose Vermehrung der Bienen.

Einem tropologischen Verständnis folgend, finden wir, dass es auf das Fleisch des Herrn passt, dem er sagt: Erhebe dich aus dem Grab, die du Debora genannt wirst, das heißt ‚Biene‘, die du ohne Beischlaf gezeugt wurdest und ohne Schmerz Kinder geboren hast, die du zwischen den Waben den prophetischen und evangelischen Honig sammelst. Erhebe dich aus dem Grab.⁶⁴

Hier wird der Gedanke der jungfräulichen Entstehung auf die Geburt Christi von der Jungfrau Maria bezogen und zugleich von Kindern gesprochen, die „Debora“ (als Typus des Fleisches Christi verstanden) geboren worden seien, was hier metaphorisch zu verstehen ist. Die Worte der Prophe-

⁶¹ Hieronymus, Epistula 54. Ad Furiam de viduitate servanda 17 (CSEL 54, 484,6–13). Hieronymus deutet anschließend den Namen Noomi (als *consolatam*), dann werden die drei Nahrungsmittel, die auch oben im Ezechielkommentar besprochen werden, wiederum allegorisch auf die Dreifaltigkeit gedeutet.

⁶² Belegt ist die Bezeichnung Deboras als Witwe und die Identifikation Baraks als ihr Sohn bei Ambrosius, *De viduis* (siehe unten).

⁶³ Verecundus, *Commentarii IX,2,3–8* (CCL 93, 173). Zum vollständigen Text des Kommentars siehe oben.

⁶⁴ Verecundus, *Commentarii IX,11,2–7* (CCL 93,182).

tie und des Evangeliums werden als Deboras „Honig“ bezeichnet. Alttestamentliche und neutestamentliche Realität, Typus und Antitypus gehen ineinander über. Die Biene wird zweifach charakterisiert: als geschlechtslos geboren und gebärend sowie als prophetische und evangelische Worte erzeugend. Beide Aussagen werden auf die alttestamentliche Debora und auf den fleischgewordenen Christus bezogen.

Procopius

Procopius legt das *Canticum* Ri 5 Vers für Vers aus und erklärt auch die Namen Debora und Barak:

Es ist aber notwendig, dass, wer schnell dieses singt, entweder schon eine Biene ist – Debora wird nämlich so erklärt – oder hinaufgegangen ist, wie dieser auch ein Blitz ist: Das bedeutet freilich Barak, der ein Siegeslied sang, als die Könige vergingen, die verdrehte Wege gingen.⁶⁵

Hier ist die Schnelligkeit der Biene der Vergleichspunkt mit Debora, die ohne zu zögern das Lied mit Barak, dem „Blitz“, singe. In der Auslegung von Ri 5,12 („Erhebe dich, erhebe dich, Debora“) wird Debora in ihrer unterstützenden Funktion für Barak angesprochen:

Aber auch du Debora, stärke Barak. Denn auch uns geben die Heiligen Kraft im Herrn, um uns zu ermutigen, wenn wir uns gegen die Feinde rüsten. Alles Denken nimm gefangen, Barak, zum Gehorsam gegenüber Christus (vgl. 2 Kor 10,5): Und wenn du etwa ermattet dabei, wie Jonatan,⁶⁶ dann koste vom Werk Deboras, dem prophetischen Honig, und stärke dich.⁶⁷

Procopius verweist damit auf die traditionelle Deutung Deboras als Biene und erwähnt ihre prophetischen Worte als „Honig“, der Barak stärken soll. Die Interpretation von Deboras Namen als Biene veranlasst die Exegeten also zu metaphorischen Ausführungen über ihr prophetisches Wirken, die alleamt eine hohe Wertschätzung Deboras verraten.

Jüdische Deutungen

Interessant ist, dass auch die jüdische Auslegung den Namen Debora deutet. Josephus erwähnt, dass er „Biene“ bedeute, ohne diese Tatsache weiter zu kommentieren.⁶⁸ Im Talmud allerdings wird der Name als „Hornisse“ über-

⁶⁵ Procopius von Gaza, Richterkommentar (PG 87,1, 1049B–C).

⁶⁶ Hier dürfte eine Anspielung auf 1 Sam 14,27–29 vorliegen, wo Jonatan, der Sohn Sauls gegen die Anordnung seines Vaters Honig isst und dadurch gestärkt wird. Die Erschöpfung des Volkes wird dort in V.28 mit dem auch hier verwendeten Verb ἐκλύω im Passiv ausgedrückt.

⁶⁷ Procopius, Richterkommentar (PG 87,1, 1056B).

⁶⁸ Josephus, *Antiquitates Iudaicae* V,5.

setzt, als „hässlich“ bezeichnet und mit Deboras angeblichem Hochmut in Verbindung gebracht.⁶⁹ Leila Bronner weist auf Semonides von Amorgos (7. Jh. v. Chr.) hin, der in einer Beschreibung der Erschaffung der Frauen sieben Tiere nennt, aus denen sie gemacht worden seien. Dort behauptet er, nur die Frau, die aus der Biene erschaffen wurde, sei eine gute Frau.⁷⁰

3.4 RichterIn, ProphetIn, Führungspersönlichkeit: Wer ist Debora?

Schon bei den recht knappen Erwähnungen Deboras in chronologischen Zusammenhängen ist deutlich geworden, dass ihre Funktion(en) und ihre Titel für ihre Bewertung von Bedeutung sind. Im Folgenden werden weitere Texte herangezogen, die diese Frage beleuchten und Hinweise auf die Einordnung Deboras in den Kontext der Heilsgeschichte liefern. Sie werden in chronologischer Ordnung dargestellt.

Clemens, Origenes, Eusebius, Basilius

Clemens von Alexandrien erwähnt nicht nur Deboras prophetische Gabe, sondern auch ihr richterliches Regieren und ihren Einfluss auf Barak.⁷¹

Origenes weist darauf hin, dass unter den Richtern Debora die einzige ist, die auch „Prophet“ (*propheta*) genannt wird.⁷² Ausdrücklich wird ihr Geschlecht erwähnt: „die Frau Debora“.⁷³ Er betrachtet die Tatsache ihrer Weiblichkeit als Trost für die Frauen (*consolationem mulierum sexui*). Debora tritt in der Folge aber nicht primär als Prophetin, als individuelle Person, in Erscheinung, sondern als *forma prophetiae*, als Typus der Prophetie, die letztlich auf Christus hinweist.⁷⁴ Damit geht für Origenes klarerweise eine hohe Bewertung Deboras einher. Andererseits wird ihr individuelles historisches Wirken relativiert. Wenn sie die abstrakte Wirklichkeit der Prophetie repräsentiert, wird das Problem des öffentlichen Redens einer Frau entschärft. Debora ist in dieser Sichtweise nicht in erster Linie eine reale Frau, sondern der Typus einer (höheren) Wirklichkeit. Damit kann auch von ihrem weiblichen

⁶⁹ Siehe dazu unten S. 418.

⁷⁰ Leila L. Bronner, *Biblical Prophetesses Through Rabbinic Lenses*, *Judaism* 40 (1990) 171–183, 178.

⁷¹ Clemens von Alexandrien, *Stromata* I,XXI, 110,1–3 (SC 30, 131). Text siehe oben S. 200.

⁷² Siehe dazu Fischer, *Gotteskünderinnen*, 122, sieht Debora als Prophetin und RichterIn in der doppelten Nachfolge von Mirjam und Mose: „*Ri 4 stellt damit Debora in die Führungsrolle des Mose, wie das Lied sie in die Prophetinnenrolle der Mirjam stellt.*“ (kurz im Original)

⁷³ Origenes, *Homilien zum Richterbuch* V,2 (SC 389, 134,3–5).

⁷⁴ Origenes, *Homilien zum Richterbuch* V,3 (SC 389, 134,21–136,20).

Geschlecht abgesehen werden, zumal die *prophetia* wie andere (grammatikalisch feminine) Abstrakta sehr passend durch eine weibliche Figur dargestellt werden kann.

Die kurze Notiz über Debora im *Onomasticon* des Eusebius zum Ortsnamen „Taanach“ (zu Ri 1,27) betont ausschließlich die militärische Komponente ihrer Tätigkeit:

Nicht hielt diese [Stadt] der Stamm Manasse, weil sie die fremden Stämme nicht aus dieser versetzten. In dieser aber kämpft Debora gegen Sisera.⁷⁵

Auch Basilius erwähnt Debora als Anführerin des Heeres.⁷⁶

Ambrosius

Ambrosius schreibt ausführlich über Debora in *De viduis*.⁷⁷ Damit bezeugt er eine Tradition, die Debora unter die Witwen rechnet, obwohl sie im Bibeltext niemals als solche bezeichnet, sondern „Frau des Lappidot“ genannt wird. Ambrosius beschreibt im Rahmen seiner Vorstellung von Debora als Witwe ihre Funktionen und ihr Wirken.

Als nämlich die Juden unter der Leitung der Richter standen, weil eine verständige Selbstregierung oder die Vertheidigung gegen die Feinde ihnen nicht möglich war, während aller Orten Kriege ausbrachen: da wählten sie sich auch die Debora, um ihrer Richterführung sich anzuvertrauen. So hat denn eine einzige Wittve im Frieden Tausende von Männern geleitet und im Kriege gegen den Feind vertheidigt. Es waren schon viele Richter in Israel gewesen, aber vor Debora war nie eine Frau⁷⁸ als Richter aufgetreten, wie seit den Tagen Josuas kein Richter gleichzeitig Prophet war. Ich glaube aber, daß gerade deshalb Debora zur Richterin erwählt ist und daß ihre Thaten aufgezeichnet sind, damit die Frauen sich nicht lediglich durch die Schwäche ihres Geschlechtes von den Werken besonderer Kraftaufwendung abhalten lassen. Eine Wittve regiert die Geschlechter Israels, sie führt das Heer an und wählt andere Führer; eine Wittve⁷⁹ verfügt über Krieg und Frieden und ordnet den Triumph.

⁷⁵ Eusebius, *Onomasticon* (GCS Eus. 3, 100,6–8). Lateinische Übersetzung ebenda, 101,6: „Taanach ist die Stadt, bei der Debora gegen Jabin kämpfte.“

⁷⁶ Basilius, *Jesajakommentar* (PG 30, 280C): „Debora führte das Heer an.“

⁷⁷ Lateinischer Text und italienische Übersetzung: Ambrosius, *De viduis* 8,43–51 (Hg. v. Franco Gori; *Tutte le opere di Sant' Ambrogio* 14,1; Mailand/Rom, 1989) 282–289. Die hier wiedergegebene deutsche Übersetzung findet sich in *BKV* 1 (F.X. Schulte, 1871) 118–122.

⁷⁸ Die Übersetzung „Weib“ für *femina* wurde meinerseits durch „Frau“ (unterstrichen) ersetzt, da der Ausdruck „Weib“ heute abwertend verwendet und verstanden wird. Schulte übersetzt manchmal „Frau(en)“, manchmal „Weib“, unabhängig davon, welcher Ausdruck (*femina*, *mulier/es*) im lateinischen Text steht.

⁷⁹ [Anmerkung von Schulte aus dem Text von *BKV* 1:] Ambrosius setzt hier voraus, daß Debora Wittve gewesen sei, wie er sie gleich nachher als Mutter Barak's aufführt. Es scheint, als ob Hieronymus in seiner scharfen Weise auf dieses Versehen anspiele (epist. 10 ad Furiam): „Quidam imperite et Deboram inter viduas memorant, ducemque Barach

Man darf also nicht die Natur anklagen als sei sie schuldig und verantwortlich für die Schwäche: nicht das Geschlecht, nein die Tugendkraft macht stark. ... Als Mutter hat sie ihn [Barak] unterwiesen, als Richterin ihn zum Führer erwählt; selbst eine Heldin (*fortis*) hat sie ihn angeleitet, und als Prophetin hat sie zum sicheren Siege ihn entsandt.⁸⁰

Ambrosius nennt Debora *iudex* – von Schulte einmal als „Richter“, die anderen Male als „Richterin“ übersetzt –, Prophetin, Mutter und „Starke, Mutige“ (*fortis*), von Schulte bemerkenswerterweise als „Heldin“ wiedergegeben. Ihr werden einige eindeutig männlich besetzte Tätigkeiten zugeschrieben: Sie regiert Israel, ist Heerführerin und bestimmt andere Heerführer. Gerade das macht sie in den Augen des Ambrosius zur „Heldin“. Ihre mütterliche Seite (vgl. Ri 5,7 „Mutter in Israel“) kommt in ihrer belehrenden Sorge für Barak zum Ausdruck. Diese außergewöhnliche Position Deboras und ihre „männlichen“ Taten sind für Ambrosius erklärungsbedürftig. Ausdrücklich weist er auf den biblischen Befund hin, dass vor Debora niemals eine Frau als Richterin aufgetreten ist, aber auch, dass seit Josua kein Richter mehr Prophet war. Debora ist die erste Frau als Richterin und sie ist zugleich die erste prophetisch auftretende Person seit Josua. In der Bibel wird Josua nicht als Prophet bezeichnet. Josua ist Nachfolger des Mose als Feldherr, als derjenige, der Israel tatsächlich ins Land führt und dieses verteilt.⁸¹ Konrad Schmid weist darauf hin, dass Josua in Jos 24 dennoch als Prophet dargestellt wird: Er spricht im Namen JHWHs (Jos 24,2) und prophezeit bevorstehendes Unheil (Jos 24,19f).⁸² Solche Hinweise dürften den Kirchenvätern kaum entgangen sein. Interessant ist auch, dass Debora, nach Ambrosius, vom Volk zur Richterin gewählt worden sei. Die biblische Darstellung geht doch bei den Richtern von göttlicher Berufung aus, worauf in diesem Fall auch der Prophetintitel hinweisen würde. Was diese Wahl begründet hat, wird nicht

arbitrantur Deborae filium, cum aliud Scriptura commemoret.“ Wittve kann Debora übrigens immerhin gewesen sein, wenn sie auch Jud. IV.4 das Weib *Lapidoths* genannt wird. Dagegen kann Barak nicht füglich ihr Sohn sein, weil er geradezu als Sohn *Abinoams* eingeführt wird, ganz abgesehen davon, daß Debora zwischen Rama und Ethel im Stamme Benjamin auf dem Gebirge Ephraim, Barak aber in der Levitenstadt Kedes im Stamme Naphtali wohnte.

⁸⁰ BKV 1 (F.X. Schulte, 1871) 118f. Der Text ist nach BKV 1 in der damals gängigen Orthographie wiedergegeben, einschließlich der Fußnote (dort S. 119, Fußnote 1).

⁸¹ Vgl. Georg Hentschel, Das Buch Josua, in: Einleitung in das Alte Testament (Hg. v. Erich Zenger; Kohlhammer Studienbücher Theologie 1,1; Stuttgart 2008) 293–212, 212. Hentschel erwähnt „weitere Facetten“ des Josuabildes, aber nicht das des Propheten. Vgl. auch Fischer, Gotteskünderinnen, 58f.

⁸² Vgl. Konrad Schmid, Erzväter und Exodus. Untersuchungen zur doppelten Begründung der Ursprünge Israels innerhalb der Geschichtsbücher des Alten Testaments (WMANT 81; Neukirchen-Vluyn, 1999) 224. Aus Jos 24,26 eine „Mitverfasserschaft am ‚Buch der Tora Gottes‘“ herauszulesen oder gar als Hinweis auf einen „literarischen Hexateuch“ zu deuten, erscheint mir gewagt.

erklärt. Allerdings scheint ein großes Vertrauen in Deboras Führungsqualitäten vorausgesetzt zu sein. Debora wird durch die Beschreibung ihres Wirkens als eine äußerst „starke“ Führungspersönlichkeit dargestellt, die auch militärische Aufgaben übernommen hat. Natürlich steht im Hintergrund der ausführlichen Beschreibungen und Wertungen ihrer Taten die Annahme einer Verteilung von bestimmten stereotypen Geschlechterrollen, die durch Deboras Auftreten unterlaufen werden. Mit der biblischen Darstellung beurteilt Ambrosius dieses Abweichen aber positiv und unterstellt der göttlichen Vorsehung bzw. den Hagiographen eine explizite Intention, die Frauen, die als schwaches Geschlecht betrachtet werden und sich selbst ebenfalls so sehen, zu heldenhaften Taten zu ermutigen.⁸³ Ambrosius schreibt also Debora eine Reihe von Führungsfunktionen zu, die sonst in der Bibel überwiegend Männern zufallen. Aber auch ihre Mutterrolle wird angesprochen. Er schöpft damit sämtliche Möglichkeiten des Textes von Ri 4–5 aus. Alle dort ausdrücklich genannten und narrativ beschriebenen Funktionen Deboras werden bei ihm, teilweise noch verstärkt wie beispielsweise durch die Bezeichnung *fortis*,⁸⁴ berücksichtigt. Allerdings werden sie als etwas für eine Frau Ungewöhnliches, wenn auch positiv zu Bewertendes, dargestellt.

Hieronymus

Hieronymus nimmt auf die Tradition der Witwenschaft Deboras Bezug, um diese These sogleich zu entkräften. Er lässt nur das gelten, was die Heilige Schrift selbst über diese Frau sagt:

Gewisse zählen unwissender Weise auch Debora unter die Witwen und glauben, dass der Anführer Barak der Sohn Deboras ist, obwohl die Schrift anderes erinnert. Für uns wird dazu erwähnt, dass sie eine Prophetin war und in die Ordnung der Richter gerechnet wird.⁸⁵

Das Richterbuch kennt also keineswegs ein Verwandtschaftsverhältnis zwischen Debora und Barak, sondern qualifiziert Debora für sich allein als Prophetin und Richterin. In dieser Funktion geht sie auf Barak zu. Hieronymus dürfte sich dabei auf Ambrosius beziehen, zumindest ist sonst kein Text bekannt, der Debora als Witwe deutet. Hieronymus versteht sich als Anwalt der Schrift und erinnert an deren Wortlaut, der davon nicht spricht.

Sulpicius Severus, Augustinus, Nilus

Für Sulpicius Severus hat Debora eine politische Funktion: Weil die Männer rundherum versagen, ist sie diejenige, die den alten Status wiederherstellt.

⁸³ Siehe dazu ausführlicher unten S. 219ff.

⁸⁴ In Ri 4–5 werden nur die „Helden“, die israelitischen Krieger *fortes* genannt.

⁸⁵ Hieronymus, Epistula 54. Ad Furiam de viduitate servanda 17 (CSEL 54, 484,6–9).

Sie wird Anführerin und Richterin (*dux vel iudex*) genannt.⁸⁶ Verstärkt wird die politische Interpretation durch die Typologisierung auf die Kirche hin. Auch dieser Autor thematisiert das Geschlecht Deboras und deutet dieses in positiver Weise.

Augustinus schreibt Debora die Funktionen der Richterin und der Prophetin zu, wobei er explizit das lenkende Wirken des Geistes Gottes erwähnt.⁸⁷

Nilus zitiert in einem Brief, der vom Kampf der Jünger gegen den Teufel spricht, auch das Deboralied (Ri 5,21 LXX mit Textvariante). Selbstverständlich betrachtet er dieses Lied in christlichem Kontext als Prophetie. So nennt er Debora auch Prophetin:

Die Ferse also, gestärkt durch die vom Herrn aufgelegten Hände,⁸⁸ zertrat den Satan, der vor kurzem die Erstgeschaffenen betrogen hatte, und so erfüllte sich das, was von der Prophetin Debora im Lied ausgerufen wurde: ‚Meine gestärkte Seele zertrampelte meine Feinde.‘⁸⁹

Cyprian

Cyprian betont in seinem Heptateuch Deboras leitende Position in Israel und ihre führende Funktion auch gegenüber Barak.

Zu keiner anderen Zeit regiert die Prophetin Debora, deren Gatte Lapidot war, Metibile⁹⁰ ist der Sitz, Recht gebend den Leuten, die sich an den Stamm der Palme lehnen. Diese ruft als Anführer Barak aus der Stadt Kadesch heraus und trägt unter Ermahnungen auf, gegen die Schlachtreihen Siseras 2000 Gott Geweihte zu je fünf aufzustellen. Jener fürchtet sich und erbittet als Gefährtin im Kampf die Prophetin, unwissend, dass ihm das Siegeszeichen (*palma*) des ungeheuren Vorhabens fehlen werde, wenn sie in gleicher Weise zum Lager rufe, welcher der Ruhm als erster zukommt; aber eine Frau übernimmt durch ihr Geschlecht allein die neuen Pflichten und bewegt die ausgewählten Kohorten durch die barbarischen Felder zum Fluss Kischon, der, aus einem geneigten Abgrund kommend, die Felsen umkreist und sich freut, aufwallend die Ufer zu überwinden.⁹¹

Debora ist Prophetin, sie regiert und richtet. Sie beruft Barak als Heerführer und erteilt ihm Aufträge für den Kampf. Der ängstliche Barak möchte Debora als Kampfgefährtin. Cyprian nennt auch explizit Deboras weibliches Geschlecht, problematisiert dieses aber nicht. Auch er betont also den militä-

⁸⁶ Sulpicius Severus, Chronik I,23,3 (SC 441, 148,30).

⁸⁷ Augustinus, Gottesstaat (Thimme, 438f). Zum Text und zur chronologischen Einordnung siehe oben.

⁸⁸ In Brief 80 und 81 wird die Fußwaschung durch Christus behandelt, auf die hier Bezug genommen wird.

⁸⁹ Nilus, Epistula 81. Ad Flavianum (PG 79, 118D–120A).

⁹⁰ CSEL 23,186 merkt dazu an, dass manche Handschriften *in Bethetele* lesen (vgl. Bethel in Ri 4,5).

⁹¹ Cyprian, Heptateuchos 209–221 (CSEL 23, 186f).

rischen und politischen Aspekt in Deboras Wirken. Auffällig ist ebenfalls, dass nicht Debora als „Frau des Lappidot“ bezeichnet wird, so wie in Ri 4,4, sondern dass umgekehrt dieser als ihr Gatte angesprochen ist. Das verstärkt noch einmal den Eindruck ihres selbständigen und unabhängigen Handelns, selbst wenn diese Umstellung durch das Versmaß bedingt sein sollte.

3.5 Eine Frau in einer Führungsposition: Die Geschlechterfrage

Immer wieder wird auf die Tatsache Bezug genommen, dass Debora die einzige Frau unter den RichterInnen ist. Es ist besonders die politische Position Deboras, ihre Tätigkeit in der Öffentlichkeit, die die Frage der Angemessenheit dieser Rolle für eine Frau hervorruft.

Im Folgenden sollen die Texte, die ausdrücklich auf Deboras Geschlecht hinweisen oder dieses problematisieren, dargestellt und auf ihre Vorstellungen von weiblichem und männlichem Verhalten sowie ihre Erklärungsmuster hinterfragt werden.

Origenes

In Origenes' Homilien zum Richterbuch gewinnt auch Debora große Bedeutung. Homilie V beginnt mit dem 4. Kapitel des Richterbuches und weist zunächst auf die Schwierigkeiten des Schriftverständnisses und auf den Zweck jeder Schriftauslegung hin: den Nutzen „für uns“.⁹² Nach einem Zitat von Ri 4,4–5, wo Debora vorgestellt wird, kommt er sofort auf ihre Funktionen, die im Bibeltext angeführt sind, und ihr Geschlecht – sie wird in Ri 4,4 explizit als „Frau“ vorgestellt – zu sprechen. Debora ist als einzige unter den RichterInnen auch „Prophet“. Origenes merkt an, dass niemand außer gerade einer Frau diese doppelte Funktion innehat. Er betrachtet diese Tatsache als *consolatio mulierum sexui*, als „Trost für das Geschlecht der Frauen“:

Hier verschafft sogar der erste Anblick des Buchstabens selbst dem Geschlecht der Frauen den nicht geringsten Trost und fordert sie auf, niemals angesichts der Schwäche ihres Geschlechts zu verzweifeln, dass sie auch der Gnade der Prophetie fähig werden können, sondern zu verstehen und zu glauben, dass die Reinheit des Geistes diese Gnade verdient, nicht die Unterschiedenheit des Geschlechts.⁹³

In dieser Erklärung tritt die übliche Vorstellung von den Frauen als schwachem Geschlecht hervor. Diese Schwäche verlangt den von Origenes angesprochenen Trost. Dieser besteht nun darin, dass auch Frauen fähig sind, die Gnade der Prophetie zu erlangen. Diese Gnadengabe ist nicht abhängig

⁹² Origenes, Homilien zum Richterbuch V,1 (SC 389, 131).

⁹³ Origenes, Homilien zum Richterbuch V,2 (SC 389, 134,5–10).

vom Geschlecht, sondern von der „Reinheit des Geistes“. In geistiger Hinsicht also erscheinen Männer und Frauen gleichwertig. Von der richterlichen Funktion Deboras sagt Origenes hier nichts. Auch in der weiteren Auslegung geht er auf die Prophetie ein.

In Homilie IX wird mit einem Zitat von Ps 27,1⁹⁴ die Thematik des Glaubenskampfes eingeführt. Origenes ermutigt seine HörerInnen, indem er ihnen vor Augen stellt, dass dieser Kampf so leicht ist, dass sogar Frauen in ihm siegen.

Aber dass euch ein solcher Kriegszug nicht erschrecke: Er enthält nichts in sich Schwieriges, nichts Steiles oder Unmögliches. Willst du wissen, wie leicht es ist, das zu erfüllen, wenn man aus dem Glauben heraus kämpft? In diesen Lagern pflegen oft sogar Frauen zu siegen, weil nicht mit Körperkraft, sondern mit der Tugend des Glaubens gekämpft wird. Weiter oben haben wir in diesem selben Büchlein der Richter über die Triumphe der Frau Debora gelesen, und keine ungläubige Furcht beunruhigte den weiblichen Geist. Aber was soll ich an Judit erinnern, jene großartigste und edelste aller Frauen? Als die Sache schon fast verloren war, zögerte diese nicht, allein zu Hilfe zu eilen und sich und ihr Haupt für die Tötung des äußerst schrecklichen Holofernes allein zu riskieren. Sie schritt zum Krieg nicht im Vertrauen auf Waffen und nicht auf Kriegspferde oder Hilfstruppen, sondern durch die Tugend des Geistes und das Vertrauen des Glaubens vernichtete sie den Feind durch Überlegung und Kühnheit zugleich. Und die Freiheit, die die Männer verloren hatten, gab die Frau der Heimat zurück. Aber warum wiederholen wir euch so lange Beispiele der Alten? Vor unseren Augen sahen wir oft die Tatsache, dass Frauen und Jungfrauen noch im jüngsten Alter, für das Martyrium tyrannische Qualen auf sich nahmen, bei denen zur Schwäche des Geschlechts noch die Zerbrechlichkeit des jungen Lebens hinzukam. So also wird bei denen, die für die Wahrheit kämpfen, aber auch bei denen, die für Gott kämpfen, nicht die Stärke des Körpers, sondern des Geistes gefunden, weil der Sieg nicht durch eiserne Speere erlangt wird, sondern durch die Geschosse der Gebete, und es ist der Glaube, der Ausdauer im Wettkampf bietet.⁹⁵

Origenes schließt diesen Abschnitt mit einem Zitat von Eph 6,14–17 ab. Wiederum werden die Frauen als das schwache Geschlecht angesprochen. Diese Zuschreibung ist aber in Bezug auf den Glauben und auf die Seele hinfällig. Origenes bringt zwei Beispiele aus dem Alten Testament: Debora und Judit. Sodann geht er auf die mutigen, oft jungen Frauen seiner eigenen Gegenwart ein, die als Märtyrerinnen leiden. Der Kampf erfolgt nicht mit Waffen, sondern durch Gebete, und der Glaube gibt die notwendige Ausdauer. Diese Beschreibung passt sehr gut zum Buch Judit und seiner Darstellung der Heldin, die vor ihrer Tat betet. Für Debora ist das so explizit dem Bibeltext nicht zu entnehmen. Von Debora werden in Ri 4 keine Gebete überliefert,

⁹⁴ „Der Herr ist mein Licht und mein Heil: Vor wem sollte ich mich fürchten? Der Herr ist die Kraft meines Lebens: Vor wem sollte mir bangen?“ (EÜ)

⁹⁵ Origenes, Homilien zum Richterbuch IX,1,56–79 (SC 389, 210–212).

erst nach dem Kampf singt sie mit Barak ein Preislied für JHWH. Debora und Barak greifen sehr wohl zu den Waffen. Als Prophetin allerdings ist Debora eine besondere Nähe zu Gott gegeben. Ihr Vertrauen auf Gottes Wort steht in Kontrast zu Baraks Unsicherheit, der sich ihrer Unterstützung versichern muss. Debora steht für die glaubensstarke, entschlossene Kämpferin für Gott. Origenes stellt den spirituellen Aspekt dieses Kampfes in den Vordergrund, obwohl für alle genannten Frauen, Debora, Judit, die Märtyrerinnen und Jungfrauen der Kampf sehr reale und körperlich bedrohliche, ja lebensbedrohliche Dimensionen annimmt. Für Origenes überwindet der Glaube die physische Bedrohung. Das gilt nicht erst für Christinnen, sondern schon im Alten Testament, für die Prophetin Debora und die Jüdin Judit. Diese Frauen sollen auch den christlichen Männern Vorbild für den Kampf des Glaubens sein.

Derselbe Origenes steht aber gerade im Kontext der Ablehnung der „Neuen Prophetie“ Prophetinnen sehr kritisch gegenüber. Er versucht, die Ablehnung der „montanistischen“ Prophetinnen mit der Beschränkung der biblischen Prophetinnen auf den privaten Bereich zu rechtfertigen:

Denn damit alle, die reden, auch reden können, wenn ihnen eine Offenbarung zuteil wird, sagt er: ‚Die Frauen sollen in den Versammlungen schweigen‘ (1 Kor 14,34). Die Schüler der Frauen aber, die von Priskilla und Maximilla gelehrt wurden, gehorchten nicht diesem Gebot, nicht Christus, dem Mann der Braut. Aber gleichwohl sind wir einsichtsvoll und stellen uns der Überzeugung jener. Vier Töchter, sagen sie, hatte Philippus, der Evangelist, und sie prophezeiten (vgl. Apg 21,9). Wenn sie aber prophezeiten, was ist verkehrt, dass auch unsere ‚Prophetinnen‘, wie jene sagen, prophezeien? Dieses aber werden wir lösen. Erstens, wenn ihr sagt, die unseren (Prophetinnen) prophezeiten, (dann) zeigt die Zeichen der Prophetie bei ihnen! Zweitens aber, wenn auch die Töchter des Philippus prophezeiten, so haben sie aber nicht in den Versammlungen (ἐν ταῖς ἐκκλησίαις) gesprochen: Denn das haben wir nicht in der Apostelgeschichte. Aber auch nicht im Alten (Testament): es ist bezeugt, dass Debora eine Prophetin war, ‚Mirjam, die Schwester Aarons, aber nahm die Pauke und trat vor die Frauen‘ (Ex 15,20). Aber du wirst nicht finden, dass Debora öffentlich sprach vor dem Volk wie Jeremia und Jesaja. Du wirst nicht finden, dass Hulda, die eine Prophetin war, zum Volk redete, sondern zu einem, der zu ihr kam. Allerdings liest man im Evangelium: ‚die Prophetin Hanna, die Tochter Penuëls, aus dem Stamm Ascher‘ (Lk 2,36): Aber sie redete auch nicht in einer Versammlung. Es war also gegeben, dass eine Frau aufgrund eines prophetischen Zeichens eine Prophetin ist, es ist aber dieser nicht erlaubt, in einer Versammlung zu reden. Als die Prophetin Mirjam redete, war sie die Anführerin der Frauen. Denn es ist schändlich für eine Frau, in einer Versammlung zu reden, ‚und ich erlau-

be einer Frau nicht zu lehren‘, einfach aber, ‚nicht zu herrschen über den Mann‘ (1 Kor 14,34; 1 Tim 2,12).⁹⁶

Hier ist Origenes sehr deutlich. Eine Frau, auch wenn sie eine Prophetin ist, darf nicht öffentlich in der Versammlung sprechen. Das heißt umgekehrt, dass öffentliches Reden vor dem Volk für ihn nicht das Charakteristikum einer Prophetin ist. Dieses liegt offensichtlich in der Geistbegabung, die aber auch im häuslichen, privaten Bereich fruchtbar werden kann.

Antonius

Der Einsiedler Antonius (ca. 251–356) rühmt in einem seiner Briefe die Bescheidenheit und Demut. Dabei geht er von Mose aus, der von sich selbst weg auf Gott weist. Danach folgen weitere biblische Beispiele, wobei zunächst Debora und Barak ausführlich zur Sprache kommen.

Es wird berichtet, dass auch das Herz Deboras nicht erhöht worden war, obwohl sie von Gott jene große Erhöhung erlangte, das heißt, das ganze Volk zu regieren. Sie erinnerte sich aber an die weibliche Ordnung und räumte ein, dass der Mann ihr Haupt ist. Deshalb, als sie beschloss, mit dem König Sisera zu kämpfen, holte sie Barak herbei und gab ihm die Macht, damit er aufbreche und gegen Sisera kämpfe. Aber diese höchste Ehre verführte den heiligen Barak nicht, noch vergaß er die Zuteilung Gottes, sondern antwortete ihr: ‚Wenn du mit mir gehst, werde ich gehen.‘ Denn er wusste, dass Gott mit ihr ist und dass sie jenem die Leitung übergeben hatte, so wie Debora freilich sagte: ‚Wenn ich mit dir ausziehe, wird die Ehre nicht deine sein; sondern man wird sagen, dass er in die Hand einer Frau übergeben wurde.‘ Bedenkt, bitte, meine Kinderlein, deren gegenseitige Ehrerbietung. Denn für Debora war es gleich zu sagen: Der Herr gab mir diese Ehre, die ich nicht einem anderen geben werde. Aber wahrhaftig erinnerte sie sich an die weiblichen Ordnungen wegen der Demut ihres Herzens. Gleich war auch Barak, dass er allein in der von Debora angenommenen Macht zum Kampf aufbrach, damit er sich rühmte und sagte: Ich habe Sisera besiegt. Aber mehr und mehr eignete er sich Demut an, damit ihm die göttliche Hilfe günstig sei.⁹⁷

Antonius vermittelt in diesem Text die biblischen Aussagen über Debora mit seinen eigenen (und seiner Zeitgenossen) Vorstellung über die Stellung der Frau. Debora regiert das ganze Volk, das stellt Antonius nicht in Abrede. Sie ist es auch, die den Beschluss zum Kampf gegen Sisera fasst. Aber Debora wird die Tugend der Demut zugeschrieben, die sie an die ihr durch ihr Geschlecht zugeteilte Position erinnert: ‚dass der Mann ihr Haupt ist‘. So übergebe sie die Macht an Barak. Auch dieser jedoch sei demütig und nehme

⁹⁶ Fragmenta e catenis in Epistulam primam ad Corinthios § LXXIV,1–21 (Jenkins, C., Origen on 1 Corinthians, *Journal of Theological Studies* 10 [1909] 29–51) 41f. Siehe oben S. 35.

⁹⁷ Antonius der Einsiedler, *Epistolae* (PG 40, 1034A–B). Als weitere Beispiele folgen Gideon (kurz) und Hanna (ausführlicher). Die 20 Briefe der Antonius an seine „Kinder“ gelten als unecht.

nicht die Ehre für sich allein in Anspruch. Grund dafür sei, dass er den göttlichen Ratschluss erkannt habe, der Debora die Macht gegeben habe. Diese Aussage Deboras, dass Sisera in die Hand einer Frau gegeben werde, wird hier von Debora selbst, nicht von Jaël verstanden. Antonius verweist seine Leser auf den gegenseitigen Respekt der beiden voreinander. Demut stehe Frauen und Männern gut an. Allerdings wird sie bei Debora mit der „weiblichen Ordnung“ (*muliebris ordo*) begründet, die nicht weiter in Frage gestellt wird, bei Barak jedoch mit seiner Erkenntnis, dass Debora von Gott für diese Aufgabe erwählt sei und er sich über sie der Hilfe Gottes versichern könne. Somit wird die Unterordnung der Frau unter den Mann als naturgegeben und damit zweifellos gottgewollt angesehen, die Demut des Mannes aber resultiert aus Weisheit und Erkenntnis. Dazu passt auch, dass allein Barak „heilig“ genannt wird. Das Verhalten Deboras erscheint als der natürlichen Verfasstheit ihres Geschlechts geschuldet, während Barak aus freiem Entschluss handle. Natürlicherweise stehe es ihm zu, die obere Position einzunehmen und die Ehre für den Sieg zu erringen. Seine außergewöhnliche Demut bestehe aber gerade darin, diesen Ruhm mit der Frau Debora zu teilen, weil sie Trägerin der Gnade Gottes ist. Was Debora tut, sei also naturgemäß. Wenn Barak dasselbe tut, ist es Tat der Freiheit und der Vernunft. Antonius geht mit seinen zu seiner Zeit üblichen Vorstellungen über die „Ordnung“ der Geschlechter an den Bibeltext heran. „Dass der Mann ihr Haupt ist“ ist aus Ri 4–5 keineswegs zu entnehmen. Antonius trägt diesen Gedanken als Motivation Deboras in die Auslegung des Bibeltextes ein. Die biblische Erzählung weist diesbezüglich eine Leerstelle auf. Die Demut wird dort gleichfalls nicht thematisiert, ist allerdings der Ausgangspunkt der Deutung des Antonius. Insofern Debora und Barak als Beispiele der Demut herangezogen werden, versteht der Abt auch den Schrifttext unter diesem Aspekt und interpretiert Deboras und Baraks Tun in diese Richtung. Der Bibeltext selbst gibt hier keinerlei Hinweise, ist aber in Bezug auf die psychologischen und moralischen Hintergründe offen, da er diese nicht anspricht. Antonius hakt in dieser Leerstelle ein und füllt sie aus seiner Perspektive aus. Bemerkenswert ist angesichts Antonius' Vorstellungen über den *ordo sexuum*, dass er Deboras Wirken und ihre Vorrangstellung in Ri 4 nicht hinterfragt. Dazu verweist er auf die Erhöhung durch Gott.

Basilus

Basilus reiht Debora in eine Reihe alttestamentlicher starker Frauen. Ausgangspunkt ist Jes 3,1, dessen Text nach der Septuaginta folgendermaßen lautet: „Siehe nun, der Herrscher, Herr Sabaot, nimmt von Judäa und von Jerusalem den Starken und die Starke.“ Basilus geht sogleich auf die Stärke in Christus ein. Die an Christus glauben, sind stark. Offensichtlich aber verlangt die ausdrückliche Nennung auch des femininen Partizips in Jes 3,1 eine

explizite Erklärung. So nennt Basilius Frauen des Alten und Neuen Testaments, die solche „Starken“ sind:

Denn die Ungläubigen sind schwach in ihrem Unglauben durch das Kreuz: Die Gerechten aber sagen mit Vertrauen: ‚Alles vermag ich in Christus, der mich stark macht‘ (Phil 4,13). Wer also Christus, die Macht Gottes, nicht hat, hat keine Stärke. Deshalb nimmt der Herr von Jerusalem und Juda den Starken und die Stärke, so wie Sara war, die starke und erste (Frau) des so großen Abraham, gemäß der Anordnung des Herrn, der sagte: ‚In allem, was dir Sara sagt, höre auf sie‘ (Gen 21,12). So war Rebekka, die aus Gastfreundlichkeit Wasser schöpfte und aufgrund der Tugend stark war; Debora führte das Heer an, Jaël trug den Siegespreis davon, Hanna wurde erhört und Elisabet prophezeite.⁹⁸

Interessant ist die Zusammenstellung der unterschiedlichen Frauen, die hier als starke Frauen angeführt werden: Sara wird ganz auf Abraham bezogen, der einerseits eine der am höchsten geschätzten Persönlichkeiten des Alten Testaments ist, andererseits hier aufgefordert wird, in allem auf seine Frau zu hören. Rebekka wird als gastfreundlich und tugendhaft bezeichnet. Basilius führt nicht näher aus, worin ihre Tugend besteht, aus dem Kontext kann sie aber auf ihren unverzüglichen Entschluss bezogen werden, ihre Familie zu verlassen und dem Diener Abrahams ins Verheißungsland zu folgen. Deboras Stärke bestehe in der Heerführung. Hier wird also ihre politische, näherhin die militärische Funktion genannt und als Stärke ausgelegt. Auch Jaëls Sieg über Sisera ist eine politische, ja gewaltsame Tat. Beide tragen zur Rettung des Volkes bei. Von Hanna wird nur gesagt, dass sie erhört worden sei. Vermutlich bezieht sich das Lob auf ihr Gottvertrauen im Gebet und ihr Gelübde, den Sohn dem Heiligtum zu übergeben. Elisabet, die einzige Frau aus dem Neuen Testament, die hier genannt wird, ist Prophetin und als solche erwähnenswert. Diese Zusammenstellung zeigt, in aller Kürze, eindrucksvoll die Vielfalt weiblicher Lebenszusammenhänge, wie sie in der Bibel zum Ausdruck kommt und wie sie auch von einem männlichen christlichen Bibelleser und Interpreten wahrgenommen wird. Die aufgezählten Frauen nehmen in ihren jeweiligen Kontexten ihren je eigenen Platz in der Heilsgeschichte ein. Der zuvor angesprochene Zusammenhang der Stärke mit dem Glauben an Christus wird hinsichtlich der alttestamentlichen Frauen nicht expliziert. Ausgehend vom Jesajazitat werden alttestamentliche Beispiele erwähnt, die von Gott erwählt sind. Vermutlich steht im Hintergrund die Vorstellung von einer einheitlichen, von Gott gelenkten Heilsgeschichte, die schon vor Christus herausragende Persönlichkeiten kennt, die Christen und Christinnen gleichzustellen sind und oft als Beispiele herangezogen werden.

⁹⁸ Basilius, Jesajakommentar (PG 30, 280C). Der Kommentar ist vermutlich nicht von Basilius.

Ambrosius

Unter einer ganz anderen Perspektive wiederum betrachtet Ambrosius Debora. Sein Ausgangspunkt ist eine Abhandlung über die Witwen. In diesen Zusammenhang stellt er Debora – ohne positiven biblischen Befund über ihre Witwenschaft – und in diesem Kontext deutet er ihr Verhalten und ihr Wirken. Ambrosius unterstützt seine Ermahnungen an die Witwen durch biblische Exempel. So nennt er Noomi, spricht ausführlich über Judit, sodann über Debora und Jaël, die ja zusammengehören.

Im Folgenden wird der ganze Text von Kapitel VIII wiedergegeben, das sich mit Debora und Jaël befasst und Schlüsse für die von Ambrosius angesprochenen Witwen zieht. Die alte Übersetzung wurde gewählt, um zu verdeutlichen, wie manche Züge des Textes durch den Kontext des Übersetzers noch stärker betont werden. Der erste Satz bezieht sich auf Judit zurück.

Damit es nun aber nicht den Anschein gewinne, als habe lediglich diese *eine* Wittwe solche unnachahmliche Werke vollbracht, so meinen wir, daß es von vornherein feststehen dürfte, wie viele Andere eine gleiche oder doch ähnliche Tugend besessen haben: ein gutes Saatkorn pflegt ja immer viele fruchtgefüllte Aehren zu treiben. Man darf also auch nicht zweifeln, daß jene schöne Saat alter, längst verschwundener Zeiten in den Sitten vieler Frauen Früchte getragen habe. Alle zu kennen, geht nicht wohl an; aber auf einige dürftet ihr doch eure Aufmerksamkeit richten und ganz besonders auf Debora, von deren Tugend uns die Schrift berichtet.

Aus ihrem Bericht geht hervor, daß die Wittwen einerseits sich der Hülfe der Männer erfreuen, daß aber auch andererseits diese von jenen unterstützt werden. Durch die Schwäche ihres Geschlechtes nicht zurückgeschreckt übernahm sie Pflichten, deren Erfüllung eigentlich den Männern oblag, und that noch mehr als sie übernommen. Als nämlich die Juden unter der Leitung der Richter standen, weil eine verständige Selbstregierung oder die Vertheidigung gegen die Feinde ihnen nicht möglich war, während aller Orten Kriege ausbrachen: da wählten sie sich auch die Debora, um ihrer Richterführung sich anzuvertrauen. So hat denn eine einzige Wittve im Frieden Tausende von Männern geleitet und im Kriege gegen den Feind vertheidigt. Es waren schon viele Richter in Israel gewesen, aber vor Debora war nie eine Frau⁹⁹ als Richter aufgetreten, wie seit den Tagen Josuas kein Richter gleichzeitig Prophet war. Ich glaube aber, daß gerade deßhalb Debora zur Richterin erwählt ist und daß ihre Thaten aufgezeichnet sind, damit die Frauen sich nicht lediglich durch die Schwäche ihres Geschlechtes von den Werken besonderer Kraftaufwendung abhalten lassen. Eine Wittve regiert die Geschlechter Israels, sie führt das Heer an und wählt andere Führer; eine Wittve verfügt über Krieg und Frieden und ordnet den Triumph. Man darf also nicht die Natur anklagen als sei sie schuldig und verantwortlich für die Schwäche: nicht das Geschlecht, nein die Tugendkraft macht stark.

Während des Friedens hat man ja nie von einer Klage, nie von einem Vergehen (*error*) dieser Frau gehört, während doch sonst Männer von nicht geringer Sündhaftigkeit als Richter

⁹⁹ Siehe oben Anm. 78.

für das Volk auftraten. Als aber die Kananiter, ein wildes, kriegerisches Volk, das obendrein durch die Erfolge der zuströmenden Schaaren übermüthig geworden, feindlich gegen die Juden auftraten, da betrieb jene Wittve vor allen Uebrigen die kriegerischen Zurüstungen. Um nun den Beweis zu erbringen, daß die häuslichen Pflichten nicht unter den öffentlichen Sorgen vernachlässigt würden, daß vielmehr die Thätigkeit des Hauses auf das öffentliche Wohl bestimmend einwirkte, nahm Debora aus dem eigenen Hause den Sohn zum Heerführer. So muß die Welt erkennen, wie eine Frau, eine Wittve Krieger erziehen (*instituire*) kann. Als Mutter hat sie ihn unterwiesen, als Richterin ihn zum Führer erwählt; selbst eine Heldin (*fortis*) hat sie ihn angeleitet, und als Prophetin hat sie zum sicheren Siege ihn entsandt.

Daß aber in der Hand der Frau wesentlich der Sieg lag, geht aus den Worten ihres Sohnes Barak hervor: ‚Wenn du nicht mit mir gehst, so ziehe auch ich nicht; denn unbekannt ist mir der Tag, an welchem der Herr seinen Engel mit mir sendet.‘¹⁰⁰ Wie groß also ist die Kraft jener Frau, zu welcher der Heerführer spricht: ‚Wenn du nicht mit mir gehst, so ziehe auch ich nicht!‘ Wie erhaben ist ihr Starkmut, da sie auch nicht durch ihr mütterliches Gefühl sich bestimmen läßt, den Sohn von den Gefahren zurückzuhalten! Ja sie mahnt mit dem Eifer einer Mutter ihren Sohn, den Sieg zu erringen, indem sie darauf hinweist, daß in der Hand einer Frau sonst der erhabenste Sieg beruhe.

Debora verkündigte also mit prophetischem Geiste den Ausgang des Kampfes, Barak aber führte auf ihr Geheiß das Heer. Jael gewann den Siegespreis; denn für die hatte der prophetische Ausspruch Deboras sich entschieden. Sie deutet uns geheimnißvoll an den Beginn der Kirche, die aus den Völkern sich erheben sollte, um den Triumph über den geistigen *Sisara*, das heißt über die feindlichen Mächte der Hölle zu erringen. Zu unserem Besten (*nobis*) also stritten jene prophetischen Sprüche, für uns haben jene Waffen gesiegt. Gerade deßhalb hat auch nicht das Volk der Juden, sondern Jael den Sieg über den Feind errungen. Unglückselig war nun das Volk, welches den Feind, den es in die Flucht geschlagen, in der Kraft gläubigen Vertrauens zu verfolgen nicht im Stande war. Dieses Vergehen gereichte den feindlichen Schaaren zum Heile; ihre Fahrläßigkeit hat es uns überlassen den Sieg zu erringen.

Jael streckte also den *Sisara* nieder, welchen aber die Macht der Juden unter ihrem *leuchtenden* Führer (das bedeutet ja der Name *Barak*) bereits in die Flucht geschlagen hatte: Die Gebete und Verdienste der Propheten erwirkten den Vätern oftmals himmlische Hülfe. Damals schon wurden aber die Siege über die geistigen Mächte der Bosheit bereitet für diejenigen, denen im Evangelium gesagt wird: ‚Kommet ihr Gesegneten meines Vaters, besitzt das Reich, das euch vom Anbeginn der Welt bereitet ist.‘¹⁰¹ Was also für die Väter der Anfang des Sieges war, das deutet auf das Ende im Reiche der Kirche.

Die Kirche besiegt aber ihre Widersacher nicht durch irdische, sondern durch geistige Waffen, die unter Gottes Beistand die Rüstungen und die Kraft der Mächte der Finsterniß (*munitiones et altitudinem nequitiae spiritalis*) vernichten. Darum wird auch *Sisara*'s Durst

¹⁰⁰ Ambrosius citirt hier Jud. 4,8 nach den LXX; im hebräischen Text fehlt der Zusatz: ‚οὐκ οἶδα τὴν ἡμέραν ἐν ἧ εὐδοοὶ κύριος τὸν ἄγγελον μετ' ἐμοῦ.‘

¹⁰¹ Matth. 25,34.

durch eine Schaale Milch gelöscht; denn er ward durch ihre Klugheit (*ratione*) überwunden. Was nämlich uns heilsam ist zur Nahrung, das wird dem Gegner tödtlich. Die Waffen der Kirche sind der Glaube und das Gebet, welches jeden Gegner bewältigt.

Nach dem Inhalte dieser Geschichte hat also eine Frau das Richteramt übernommen, um den Muth der Frauen anzuspornen. Deßhalb hat sie Alles angeordnet und das Kommende vorhergesagt; deßhalb hat sie den Triumph errungen und mitten in den kriegerischen Schaa- ren hat sie durch ihre Führung – selbst eine Frau – die Männer das Kriegshandwerk gelehrt. Als Geheimniß deutet das auf den Kampf des Glaubens und den Sieg der Kirche.

[Nach dem von Gori edierten lateinischen Text ist der letzte Absatz folgendermaßen zu übersetzen: „Also hat nach der Geschichte (*historia*) eine Frau gerichtet, um den Geist der Frauen anzuspornen, eine Frau hat angeordnet, eine Frau hat prophetisch geredet, eine Frau hat triumphiert und mitten unter den kämpfenden Truppen die Männer mit weiblichem Befehl kämpfen gelehrt. Nach dem Mysterium aber ist der Krieg des Glaubens der Sieg der Kirche.“¹⁰²]

Ihr Frauen könnt euch also unter Berufung auf die Natur nicht entschuldigen. Ihr Wittwen aber könnt ebenso wenig eure Unbeständigkeit auf die Schwäche eures Geschlechtes oder auf den Verlust des Gatten, der bis dahin euch zur Seite gestanden, zurückführen. Ein Jeder genießt hinreichenden Schutzes, wenn nur die Kraft der Seele nicht mangelt. Im Uebrigen ist schon das fortschreitende Alter für die Wittwe eine Schutzwehr der Keuschheit; der Schmerz ferner über den verlorenen Gatten, die unausgesetzte Arbeit (*usus operis*), die Sorge für Haus und Kinder (*domus cura, sollicitudo liberorum*), – alles dieses dämpft die Lüsterheit und schützt die Reinheit (*noxiam pudori solet arcere lasciviam*). Das Trauergewand aber [Gori: + *pompa funebris*], der Thränenstrom, die tiefe Betrübniß, von welcher die Furchen der bleichen Stirne Zeugniß geben, schrecken lüsterne Augen zurück und lassen keine Begierden aufkommen. Ja in der That, ein guter Wächter der Sittsamkeit ist die Trauer, welche aus treuer Hingebung erwächst (*bonus custos pudoris pietatis dolor*); da kann keine Schuld einschleichen, wenn nur eine geringe Wachsamkeit angewendet wird.¹⁰³

Ambrosius spricht zu Witwen als Vertreterinnen eines schwachen Geschlechts. Gleich zu Beginn aber wird die Schwäche relativiert durch die gegenseitige Hilfe, die Frauen, in diesem Fall Witwen, und Männer einander erweisen. Diese Aussage bestätigt nun das Vorbild Deboras, das ganz auf das Thema der Abhandlung bezogen wird. Debora ist ein Beispiel einer Witwe, die Aufgaben übernommen hat, die eigentlich die Pflicht der Männer gewesen wären. Sie aber habe sie gut erfüllt und noch mehr darüber hinaus getan. Ambrosius beabsichtigt mit diesem Exempel, den angesprochenen Frauen klar zu machen, dass sie sich nicht auf die natürliche Schwäche ihres Ge-

¹⁰² Ambrosius, De viduis (Gori, 286).

¹⁰³ Ambrosius, De viduis (BKV 1, 118–122). Die Anmerkungen des Übersetzers wurden nur teilweise übernommen. Die lateinischen Ausdrücke wurden von der Verfasserin aus dem Text von Gori eingefügt, um die an manchen Stellen etwas freiere Übersetzung von Schulte deutlich zu machen.

schlechts ausreden könnten, sondern alle Kraft aufwenden müssten, um ähnlich wie Debora in männlicher Weise den Kampf des Glaubens zu gewinnen.

Debora werden entsprechend dem Bibeltext Tätigkeiten zugeschrieben, die Ambrosius als typisch männlich erachtet. Vor allem ihre Handlungen im militärischen Bereich werden hier aufgezählt: Sie ist selbst Heerführerin und bestimmt andere Anführer, nämlich Barak. Sie ist Entscheidungsträgerin in der Frage um Krieg und Frieden und entscheidet für den Krieg. Sie ist aber auch diejenige, die nach dem Sieg die zivile Ordnung wiederherstellt. Damit ist wohl ihr weiteres langjähriges Wirken als Richterin angesprochen.

Ambrosius betrachtet das Geschlecht Deboras als naturgegebene Schwäche, gegen die sie sich wende. Das, was sie seiner Ansicht nach stark macht, ist ihr moralisch untadeliges Verhalten, ihre Tugend, die auch anschließend konkret beschrieben wird. Ihr an die Familie gebundener Lebenswandel erscheint als etwas typisch Weibliches und ihre Tugend, die Ambrosius von allen Witwen fordert, hebt sie in dieser Hinsicht über die Männer hinaus, indem Ambrosius darauf hinweist, dass viele (männliche) Richter keineswegs moralisch integer waren. Er stellt also die psychischen und geistigen Fähigkeiten über die körperlichen Dispositionen, was ja durchaus befreiend für Frauen wirken kann, wenn sie dem Beispiel der Prophetin folgen. Debora ist fähig – dank ihrer Tugend und ihres Glaubens –, eine politische Führungsposition zu bekleiden und diese sogar noch besser als manche Männer auszufüllen. Aber Ambrosius verabsäumt es nicht, Deboras „häusliche Pflichten“ bzw. Notwendigkeiten (*domesticae necessitates*), die als die Pflichten der Mutterschaft definiert werden, zu erwähnen. Debora erscheint damit als die typische Frau mit Doppelbelastung: Familie und außerhäuslicher „Beruf“. Die Erfüllung der häuslichen Pflichten sieht Ambrosius in der Ernennung des Sohnes Barak zum Heerführer. Ausdrücklich lobt er Debora, weil sie als Frau, als Witwe einen Krieger erzieht, ohne auf ihre mütterlichen Gefühle zu achten. Allerdings kann anders als in Schultes Übersetzung *instituere* nicht primär als „erziehen“, sondern zum Bibeltext passend auch als „einsetzen“ verstanden werden, was nun wieder stärker den politischen bzw. prophetischen gegenüber dem mütterlichen Aspekt betonen würde. Deboras Glaube unterstützt sie in ihrem Handeln. Was die Sache erleichtert, ist die Geistbegabung Deboras, die sie den glücklichen Ausgang des Kampfes voraus wissen lässt. Ambrosius rühmt ausdrücklich Deboras Kraft und ihren Starkmut, die sich sogar gegen die mütterliche Sorge wenden.¹⁰⁴ Die prophetische Gabe der Voraussetzung unterstützt diese Haltung.

Nun kommt Ambrosius auf Jaëls Rolle in der Erzählung zu sprechen. Sie wird auf die Kirche gedeutet. An dieser Stelle zielt er auf den Sinn „für uns“

¹⁰⁴ Die in Schultes Übersetzung deutlich zum Ausdruck kommende Art von mütterlicher Tapferkeit in der Erziehung von Soldaten ist nicht untypisch für die Zeit der Entstehung dieser Edition (1871).

ab. Zugleich setzt er sich von den Juden ab, die durch das Volk verkörpert werden: Nicht das Volk = die Juden besiege den Feind, sondern Jaël, also die Kirche. Davon ausgehend wird der Kampf des Glaubens thematisiert. Die weitere Auslegung ähnelt der oben besprochenen Interpretation des Origenes. Ambrosius nennt Glaube und Gebet als die Waffen dieses Kampfes. Dass in Debora gerade eine Frau Richterin ist, soll den Mut der Frauen stärken. Das „Mysterium“ des Textes ist also der „Sieg der Kirche“ im Kampf des Glaubens.

Zuletzt zieht Ambrosius Schlussfolgerungen für die Witwen, über die und zu denen er spricht. Die Frau Debora lässt alle Entschuldigungen von Frauen, die sie mit der Schwäche ihres Geschlechts begründen, als ungerechtfertigt erscheinen. Frauen können stark sein, wenn sie genügend Glauben haben. Schließlich werden die trauernden Witwen eingehend zur Keuschheit ermahnt, die auch durch das fortschreitende Alter und das durch die Trauer unattraktive Aussehen geschützt wird. Außerdem empfiehlt er den Frauen beständige Arbeit, im Haus und für die Kinder. Diese Argumentation entfernt sich völlig von der Hochschätzung aktiver und kämpferischer Frauen. Die Frauen werden wieder auf die häusliche Tätigkeit reduziert und vor allem in Hinsicht auf ihre sexuelle Reinheit eindringlich ermahnt.¹⁰⁵ Mittel zur Bekämpfung dieser Gefahr sind ein unattraktives Äußeres und unablässige Hausarbeit, die erstens keine (oder wenig) Möglichkeit bietet, das Haus zu verlassen, und zweitens keine Zeit für anderes lässt. Die Hochschätzung der weiblichen Stärke wird auf die Glaubensstärke und die Seele, also auf innerliche Kräfte, reduziert. Eine öffentliche Aktivität der von ihm angesprochenen Frauen kommt für Ambrosius nicht in Frage. Schon bei der Auslegung des Wirkens Deboras weist er eigens auf die häuslichen Notwendigkeiten hin, die sie neben ihrer politischen Tätigkeit nicht vernachlässigt, wovon der Bibeltext ja nicht spricht. Zum Schluss wird somit das weibliche Wirken wieder völlig in den familiären und häuslichen Bereich verlegt. Wenn Ambrosius Debora lobt, dann bedeutet das keineswegs, dass sie in allem ein Vorbild für die Witwen seiner Zeit sein soll. Sie ist Vorbild an Tugend, Glauben und Mütterlichkeit. Ihre Aufgabe ist es, ihren Sohn Barak als Krieger einzusetzen und zu seiner Aufgabe hinzuführen. Andererseits ist sie den Frauen Vorbild im Kampf des Glaubens, der aber bei Ambrosius, anders als etwa bei Origenes, keine öffentliche Dimension erkennen lässt. Von einem drohenden Martyrium, wie es in der Zeit des Origenes vielfache Realität ist, ist hier nichts mehr zu spüren. Letzten Endes geht es darum, die Witwen durch diese Wertschätzung positiv zu motivieren, ihren Platz einzunehmen und nicht von

¹⁰⁵ Dahinter steht wohl, wie in vielen ähnlichen Texten auch, die in der Antike verbreitete und erst im 19. Jahrhundert sich umkehrende Vorstellung von einer Überlegenheit des weiblichen Sexualtriebes. Siehe dazu Christina von Braun/Inge Stephan (Hg.), *Gender@Wissen. Ein Handbuch der Gendertheorien* (Köln, 2005) 15–19.

der vorgegebenen Rolle abzuweichen. Sie sollen stark und mutig sein, aber beschränkt auf Haus und Familie. Das Beispiel Deboras ist damit in seiner eigentlichen Aussagekraft wirkungslos für die Frauen geworden. Öffentlichkeit und Politik, sogar Militär sind Wirkungsfelder dieser außergewöhnlichen Frau, die aber die Ausnahme bleibt und dazu dient, die Frauen moralisch aufzurichten. An den faktischen Geschlechterverhältnissen, die in Ri 4–5 tatsächlich umgekehrt sind, ändert sich in der Zeit des Ambrosius nichts. Im Gegenteil, sie werden durch die Darstellung Deboras als Sonderfall, als abweichend von der Natur verfestigt. Insofern ist die Darstellung des Ambrosius ambivalent. Die Gleichheit der Geschlechter besteht im Glauben, in der Seele, in der Innerlichkeit, aber hat keine Auswirkungen auf die Geschlechterrollen in der Gesellschaft und auf das Alltagsleben. Einerseits kann im Glauben die Natur überwunden werden, andererseits sind aber die „naturgegebenen“ Positionen der Geschlechter vorausgesetzt. Ambrosius ist nicht daran interessiert, diese in seiner eigenen gesellschaftlichen Gegenwart zu überwinden. So muss er Debora diese Doppelrolle einer Politikerin und Mutter/Hausfrau zuschreiben, die tugendhafter ist als alle männlichen Richter, und den „äußeren“ vom „inneren“ Bereich trennen. Der Bibeltext gibt das allerdings nicht her. Wenn Ri 5,7 von Debora als „Mutter“ spricht, so ist damit nicht unbedingt eine leibliche Mutterschaft gemeint, die aber bei Ambrosius im Vordergrund steht. Möglicherweise war die Bezeichnung „Mutter“ zu dieser Zeit gar nicht anders zu verstehen, da Mutterschaft für eine Frau als Normalfall galt. Irmtraud Fischer hat bezüglich der Erzelternerzählungen ausdrücklich darauf hingewiesen, dass „Familie“ und damit auch das Handeln von Frauen in diesen Kontexten eine politische Kategorie darstellt.¹⁰⁶ Das gilt auch für die Aussage in Ri 5,7: Debora ist Mutter für das Volk. Für Ambrosius hingegen sind die Bereiche öffentlich und privat getrennt und einander entgegengesetzt. Debora ist die leibliche Mutter Baraks, die dafür sorgt, dass er seine politische Aufgabe übernimmt. Dass sie selber dabei politisch tätig ist, ist einerseits dem Geist Gottes zu verdanken, der sie als Prophetin erfüllt, andererseits ihrer moralischen Integrität („Tugend“). Auch hier verfestigen sich wiederum Geschlechterstereotypen, die Frauen mit moralischen Wesen gleichsetzen.¹⁰⁷ Wenngleich Ambrosius Debora und Jaël für

¹⁰⁶ Irmtraud Fischer, Gottesstreiterinnen. Biblische Erzählungen über die Anfänge Israels (Stuttgart, 2000) 16f. Fischer weist ausdrücklich darauf, dass in der Exegese die Erzelternerzählungen „in bezug auf die Frauen als idyllische ‚Familienerzählungen‘ ..., in bezug auf die Männer aber als hochpolitische ‚Volksgeschichte‘“ gedeutet wurden.

¹⁰⁷ „Eine Frau, die ihren Moralkodex glaubhaft zu leben verstand, trat einen Beweis an, den Beweis nämlich für die Richtigkeit der männlichen Geschlechterideologie der bürgerlichen Gesellschaft, nach der Frauen die ganz *anderen Menschen seien als Männer*. Mit ihrer Moral der Bejahung trat die Frau den Beweis an dafür, daß sie im Besitz von Tugenden ist, die Männern einfach nicht zur Verfügung stehen und die sie deswegen auch nicht erstreben müssen, Tugenden, die gleichzeitig nicht das Verdienst der Frau sind,

ihren Glaubenskampf, der durchaus physisch geführt wird, lobt, so legt er seinen Hörerinnen/Leserinnen anderes ans Herz: moralisches Verhalten, was soviel heißt wie sexuelle Askese, Hausarbeit und Kinderbetreuung sowie Gebet. Vorausgesetzt ist hier eine Trennung der öffentlichen und der privaten Sphäre und die Beschränkung der Frau auf letztere, was sich in vielen Texten des Alten Testaments, auch in Ri 4–5, so nicht nachweisen lässt. Der christliche Gleichheitsimpetus, der etwa bei Origenes hinsichtlich des Martyriums spürbar ist, wird auf die Seele beschränkt, auf das innere Leben und hat damit keine Auswirkungen auf die gesellschaftliche Wirklichkeit. Was Debora den Witwen zur Zeit des Ambrosius und aus seiner Leseperspektive zu sagen hat, ist, dass sie in tugendhafter Sorge um Haushalt und Familie ihre Söhne zur heldenhaften Erfüllung öffentlicher, auch militärischer Aufgaben vorbereiten sollen. Ob sich die angesprochenen Witwen damals tatsächlich mit dieser Schriftauslegung identifizieren konnten, ist uns heute nicht mehr bekannt. Der Text des Ambrosius ist jedenfalls ein eindeutig präskriptiver Text, der darauf schließen lässt, dass die Realität diese Ermahnungen notwendig machte, weil sie ihnen nicht immer entsprach.

Johannes Chrysostomus

Sehr nüchtern kommt Johannes Chrysostomus auf Debora zu sprechen. In einer Homilie *De legislatore* behandelt Johannes die Umkehr als „Wurzel der Gottesfurcht“.¹⁰⁸ Er bringt zahlreiche biblische Beispiele über die Folgen der Umkehr, aber auch des Fürbittgebets frommer Menschen und Engel. Chrysostomus weist auf Gottes Wohltaten für sein Volk hin und stellt dabei seinen Zuhörern und Zuhörerinnen Ri 4–5 vor Augen. Er benennt die große Gefahr für Israel und dessen Furcht vor dem Heer Jabin.

Was sagt nun der menschenfreundliche Gott durch die Prophetin Debora dem Verteidiger der Gottesfurcht? ‚Fürchte dich nicht: Siehe, der Herr gibt ihn dir in deine Hand‘ (Ri 4,14), aber der Erfolg wird nicht von deiner Hand sein, sondern in die Hände einer Frau (gegeben werden). Schau, wie Gott den Hochmütigen mäßigt. Die Männer hielten nicht stand und eine Frau führte das Heer an. Der flüchtende Sisera aber ging zu einer Frau namens Jaël hinein, und von der Hitze getrieben erbat er Wasser von ihr: Sie aber ließ ihn Milch trinken. Schau auf die Weisheit der Frau. Denn weil die Milch austrocknend war und Schlaf hervor-

denn die Natur hat sie ihr geschenkt. ... So sind Frauen auch nicht Menschen, die moralisch *handeln*, sondern sie *sind* moralisch. Einfach so.“ Christina Thürmer-Rohr, Das „moralische Irresein“ der Frau, in: dies., Vagabundinnen. Feministische Essays (Berlin, 1992) 168–181, 170f. Diese Vorstellung scheint in diesem Text von Ambrosius deutlich durch, allerdings nicht in deskriptiver Weise, sondern präskriptiv.

¹⁰⁸ Johannes Chrysostomus, *Homilia de legislatore* (PG 56, 407). Die Zuschreibung dieser Predigt an Chrysostomus ist allerdings unsicher.

rief, ließ sie ihn Milch trinken, damit die Schrift wahr ist, die sagt: ‚Wasser erbat er und Milch gab sie‘ (Ri 5,19), damit er trank und einschlief.¹⁰⁹

Danach wird Ri 4 zu Ende erzählt und auf die Erfüllung der Prophetie hingewiesen. Debora ist hier zunächst Prophetin, durch die Gott seinem Volk Zuspruch gewährt, dann aber auch Heerführerin. Ausdrücklich wird auf das Versagen der Männer hingewiesen, der die Standhaftigkeit Deboras gegenübersteht. Die zweite Frau der Erzählung wird für ihre – durchaus weltliche und bodenständige – Weisheit gelobt. In aller Kürze stellt Chrysostomus in diesem Text die besondere Stärke und Weisheit dieser beiden Frauen in den Mittelpunkt, durch die Gott Gutes für sein Volk wirkt. Dass Sisera gerade von einer Frau getötet wird, versteht Chrysostomus als Demütigung für diesen, aber auch für Barak.

Hieronymus

Auch der folgende Text des Hieronymus geht auf die Stärke der Frauen ein, über Ri 4–5 hinaus. Hieronymus legt Jes 27,11 aus.¹¹⁰ Nachdem er den Text *iuxta Hebraeos* und nach der Septuaginta zitiert und kurz die Unterschiede erklärt hat, wendet er sich zunächst dem hebräischen Text zu.

Als eine Zeit der Trockenheit und der Getreideernte und, wie ich offener sagen will, der Verwüstung an Jerusalem herangekommen war, lief die Menge der Synagogen aus der ganzen Welt zusammen, damit sie Jerusalem beweinen und deren Unglück trösten. Oder wenn er offen über die Frauen spricht, die mit nackten Brüsten blutige Arme tragen, dann wird die Weissagung des Herrn erfüllt: ‚Töchter Jerusalems, weint nicht über mich, sondern weint über euch und eure Kinder‘ (Lk 23,28). Und großes Unglück des Volkes, von den Klagefrauen Lieder zu lernen; so wie die Zurechtweisung des Volkes Israel war, als im Richterbuch der Herr das Heil durch die Hand der Frau Debora wirkte, und in der Zeit nahe der Gefangenschaft, als die Männer schwiegen, die Frau Hulda prophezeite. Deswegen aber werden Frauen auf dem langen Weg aufgerieben, durch Schwäche, Hunger und Schmutz erschöpft, und werden das elende Volk lehren, weil es kein weises Volk ist und seinen Schöpfer nicht verstand, der, von ihnen vernachlässigt und verachtet, sich des Geschaffenen nicht erbarmen und seine Geschöpfe nicht verschonen wird.¹¹¹

Thema ist die Zerstörung Jerusalems. Zu diesem Zeitpunkt klagen die Frauen, sie lehren das Volk Klagelieder. Höchst interessant ist, dass Hieronymus hier die Ereignisse, die Jesaja beschreibt, als Erfüllung von Lk 23,28,

¹⁰⁹ Johannes Chrysostomus, *Homilia de legislatore* (PG 56, 408).

¹¹⁰ „Wenn dann die Äste verdorren, bricht man sie ab, und die Frauen kommen und machen Feuer damit. Es ist ein Volk ohne Einsicht; deshalb hat sein Schöpfer kein Erbarmen mit ihm, er, der es geformt hat, ist ihm nicht gnädig.“ (EÜ)

¹¹¹ Hieronymus, *Jesajakommentar VIII,11–27* (CCL 73, 350–351). Anschließend deutet Hieronymus die LXX-Version, die er auf „Maria Magdalena, die andere Maria und die übrigen Frauen“ bezieht.

einem Wort Jesu, versteht. Eine Weissagung des Neuen Testaments wird im Alten bestätigt gefunden. Natürlich können die einleitenden Sätze auch auf die Zerstörung Jerusalems im Jahr 70 n. Chr. bezogen werden. Jesaja und die Klagelieder würden dann vorhersagen, was zu dieser Zeit geschieht und Jesus würde noch einmal diese schon im Alten Testament erwähnte Reaktion der Frauen voraussehen. Beide Situationen der Zerstörung Jerusalems schieben sich hier übereinander. Grundsätzlich aber spricht Hieronymus über das alte Israel.

Seiner Ansicht nach sind es ausschließlich die Frauen, die auf die Katastrophe reagieren, offensichtlich in seinen Augen angemessen und weise.¹¹² Mit diesen Klagefrauen wird nun Debora verglichen, die das Volk lenkt. Sie ist die Mittlerin des göttlichen Heils. Der Ausdruck „durch die Hand der Frau“ wird im Richterbuch von Jaël gebraucht (Ri 4,9), hier ist es Debora, deren Hand heilvoll handelt. Anschließend wird die Prophetin Hulda genannt. In ihrem Fall wird explizit auf das Versagen der Männer hingewiesen, sodass sie als Frau prophetisch auftreten muss.¹¹³ Danach trifft Hieronymus eine verallgemeinernde Aussage über Frauen, die viele Opfer auf sich nehmen, weil das Volk Israel unverständlich ist und nicht auf Gott hört. Damit dürften weitere alttestamentliche Text eingespült sein, die sich aber nicht exakt bestimmen lassen. Hieronymus würdigt hier den Einsatz von Frauen für Gott und sein Volk. Implizit äußert er Kritik an den Männern, die an wichtigen Stellen der Heilsgeschichte fehlen, wo aber nun Frauen einen wichtigen Ort einnehmen. Selbstverständlich steht auch bei Hieronymus die Annahme im Hintergrund, dass es sich hier um außergewöhnliche Ereignisse handelt und dass diese Aufgaben eigentlich von Männern hätten übernommen werden müssen. Allerdings erscheint das Wirken der Frauen nicht als vereinzelte Ausnahme, sondern als etwas, das häufig vorkommt. Dennoch ist es nicht die Regel. Hieronymus betont auch das Leid, das in Krisensituationen besonders Frauen zu tragen haben. Tätigkeiten und Eigenschaften, die den Frauen hier zukommen, sind Weisheit (Klagelieder), richterliche Leitung und Prophetie. Zusammenfassend könnte man von weisheitlicher und prophetischer Lehrtätigkeit von Frauen sprechen. Für Hieronymus ist diese eine bereits mehrfach Realität gewordene Möglichkeit aufgrund der Unfähigkeit der Männer, in bestimmten Situationen ihre Aufgaben zu erfüllen. Die grammatikalisch (teilweise) im Futur formulierte Aussage über die Frauen, die das „elende Volk“ lehren, ist aus dem Kontext wohl auf die Zukunft des Jesaja zu deuten, bleibt aber offen für weitere Interpretationen auch auf die Gegenwart des Hieronymus und die Zukunft der Kirche hin. Festzuhalten

¹¹² Jer 9,16 setzt „Klagefrauen“ und „weise Frauen“ in Parallele.

¹¹³ Ähnlich, ebenfalls mit Hinweis auf Hulda, argumentiert Verecundus (siehe oben).

bleibt, dass die Prophetinnen¹¹⁴ im Kontext der Belehrung des Volkes stehen und dass sie nur deshalb zum Zug kommen, weil die Normalität der männlichen Lehrer und Propheten nicht funktioniert – aufgrund des schuldhaften Versagens der Männer. Hieronymus hält sich genauer an den Bibeltext, steht aber ebenfalls vor der Aufgabe, die Tatsache, dass Frauen in Funktionen aktiv sind, die von ihm und seiner Umgebung als „männlich“ betrachtet werden, zu erklären.

Sulpicius Severus

Auch Sulpicius Severus stellt die außergewöhnliche Situation heraus, in der die (männliche) Führung des Volkes so demoralisiert ist, dass sogar eine Frau sie daraus befreien muss.

Und als wiederum die Hebräer den Götzenbildern nachliefen, unterwarf sie der König der Kanaanäer, Jabin mit Namen, und übte 20 Jahre lang die schwerste Gewaltherrschaft über sie aus, bis Debora, eine Frau, den früheren Zustand wiederherstellte. So gar nichts an Hoffnung hatten sie durch ihre Anführer, dass sie durch die weibliche Hilfe verteidigt wurden. Gleichwohl wird diese, durch deren Hilfe die Gefangenschaft vertrieben wurde, im Typus als Gestalt der Kirche vorhergesagt. Unter dieser Anführerin oder Richterin (*sub hac duce vel iudice*) waren die Hebräer 40 Jahre lang.¹¹⁵

Die Lage, in der sogar eine Frau als Führungspersönlichkeit akzeptiert wird, muss sehr hoffnungslos sein. Auch hier ist das Versagen der bisherigen männlichen Anführer der Anlass, dass eine Frau einspringt und diese Lücke ausfüllt. Sie stellt den alten Status wieder her, sodass nach ihr wieder ein Mann als Richter tätig sein kann (Gideon). Das heißt, die Frau als Richterin ist eine Episode, die durch einen nicht wünschenswerten Zustand verursacht ist, und dient dazu, die Normalität wiederherzustellen, wo dann die Führungstätigkeit von Frauen nicht mehr notwendig ist. Das Richterbuch erwähnt eine Zeit der Ruhe von 40 Jahren nach dem Sieg über Sisera (Ri 5,31), wobei nicht gesagt wird, dass Debora diese ganze Zeit lang als Richterin aktiv gewesen sei, was die chronologischen Bemerkungen aber alle voraussetzen. Nach Ri 4,4f ist sie auch schon vorher unbestimmte Zeit Richterin. Offensichtlich hat sie dieses Amt ohne akute Bedrohung erlangt, diese entsteht während ihrer Amtszeit und sie reagiert entsprechend darauf.

¹¹⁴ Allerdings wird Debora hier in ihrer politischen Funktion und nicht als Prophetin angesprochen, wobei diese Rolle natürlich impliziert sein kann.

¹¹⁵ Sulpicius Severus, Chronik I,23,3 (SC 441, 148,26–33).

Augustinus

Augustinus betont ebenfalls die weibliche Herrschaft Deboras und führt diese auf den Geist Gottes zurück.¹¹⁶ Debora herrscht nicht selbst, sondern Gott durch sie. So interpretiert Augustinus die Tatsache, dass sie auch Prophetin ist. Auf den Inhalt ihrer Prophetie geht er in dieser kurzen chronologischen Notiz nicht ein, mit dem Hinweis, dass deren Beziehung zu Christus einer längeren Deutung bedürfe. Er betont also ausdrücklich das weibliche Geschlecht dieser Richterin, ohne weitere Erklärungen.

Proclus

Proclus von Konstantinopel († 446) erwähnt Debora im Zusammenhang mit einem Lob der Frauen, das wiederum im Kontext eines Marienlobs steht. Durch Maria werden alle Frauen glücklich gepriesen.

Glücklich sind durch sie alle Frauen. Nicht ist das weibliche Geschlecht unter dem Fluch: Denn es hat inne, wodurch es sogar die Engel an Glanz übertreffen wird. Eva ist geheilt worden, verstummt ist Ägypten, begraben ist Delila, vergessen ist Isebel, in Vergessenheit geraten auch Herodias, und nun wird der Katalog der Frauen bewundert. Gelobt wird Sara, gleichsam der Mutterschoß der Völker, geschätzt wird Rebekka, gleichsam die gewandte Gastfreundin des Segens, bewundert wird auch Lea, gleichsam Mutter des Mittlers (πρόξενος) nach dem Fleisch, gepriesen wird Debora, gleichsam die Heerführerin über die Natur, glücklich gepriesen wird auch Elisabet, gleichsam schwanger mit dem Vorläufer, der in ihrem Leib hüpfte und in einen Zustand der Gnade versetzt, verehrt wird auch Maria, weil sie Mutter wurde und Sklavin und Wolke und Gemach und Bundeslade des Herrn.¹¹⁷

Vorweg wird festgestellt, dass durch Maria der Fluch vom weiblichen Geschlecht genommen wurde. Durch ihren Glanz wird dieses sogar über den Engeln stehen. Zwei Gruppen von Frauen werden nun einander gegenübergestellt, die Segen und Fluch repräsentieren. Der Fluch ist aufgehoben, was sich aber bei den verschiedenen Frauen unterschiedlich auswirkt. Von Eva wird gesagt, sie sei geheilt worden. Die anderen vier Frauen sind keine Israelitinnen und werden daher nicht integriert, sondern ausgesondert: zum Schweigen gebracht, begraben, vergessen. Ägypten wird hier in einer weiblichen Personifikation dargestellt, Delila, Isebel und Herodias sind Frauen, die nach Israel eingeheiratet haben und gottesfürchtige Männer ins Verderben stürzten. Die Kenntnis der biblischen Erzählungen zu den einzelnen Frauen wird vorausgesetzt. Dieser Gruppe werden nun die bewundernswerten Frauen gegenübergestellt. Vier alttestamentliche und zwei neutestamentliche Frauen sind angeführt. Sara und Lea werden als Mütter, als Vorfahrinnen gepriesen, Rebekka aufgrund ihrer Gastfreundschaft und Debora als „Heerführerin über die Na-

¹¹⁶ Augustinus, Gottesstaat (Thimme, 438f).

¹¹⁷ Proclus von Konstantinopel, Oratio de laudibus S. Mariae (PG 65, 720B–C).

tur“. Debora besiegt also die Natur ihres Geschlechts durch ihre „unweibliche“ Tätigkeit.¹¹⁸ Wie genau dieser Hinweis zu verstehen ist, führt Proclus nicht aus. Zweifellos steht dahinter ihre politisch-militärische Führungsposition, die aber positiv gewertet wird. Debora gehört zu den berühmten Frauen. Unter diesen ist sie die einzige, die in der Bibel nicht als leibliche Mutter geschildert wird. Die Gastfreundschaft, die Rebekka zugeschrieben wird, dürfte auf die Erzählung über den Besuch des Dieners Abrahams bei Rebekka (Gen 24) anspielen. Sie wird im Alten Testament neben Männern¹¹⁹ immer wieder Frauen zugeschrieben¹²⁰ und kann zur Zeit des Proclus zweifellos als weibliche häusliche Tätigkeit verstanden werden. Debora ist also die einzige der genannten Frauen, die eine öffentliche Position innehat. Im Zusammenhang mit Maria und den anderen Frauen, die alle Mütter sind, erscheint die Erwähnung Deboras auffällig. Natürlich ist sie auch „Mutter in Israel“ (Ri 5,7), als solche wird sie aber hier nicht angesprochen. Von ihr wird explizit gesagt, dass sie die Anführerin eines Heeres gewesen sei, dass sie gegen die Natur, was wohl die Mutterschaft einschließen dürfte, gekämpft habe. Der Ausdruck „Natur“ scheint hier eine negative Konnotation zu besitzen. Dieses Verständnis von Natur steht eher dem Fluch nahe, unter dem das weibliche Geschlecht offensichtlich stand. Eva muss geheilt werden. Maria steht unter der Gnade und durch sie wird das ganze weibliche Geschlecht vom Fluch, hier wäre zu ergänzen: auch von seiner Natur, befreit und geheilt. Allerdings sind bewundernswerte und gepriesene Frauen nicht erst nach Maria zu finden, sondern schon im Alten Testament. Die außergewöhnliche Position Deboras, die als Prophetin und damit als Trägerin des göttlichen Geistes bezeichnet wird, die Gottes Aufträge ausführt und im Richterbuch durchwegs positiv beurteilt wird, inspiriert Proclus zu der Aussage, sie habe die Natur (zweifellos durch Gottes Gnade) besiegt. Die Frauen, die glücklich zu preisen sind, werden also nicht auf Mutterschaft beschränkt, sondern können auch, wie Debora, „typisch männliche“ Aufgaben erfüllen. Andererseits müssen Frauen nicht unbedingt „männlich“ werden, um dem Fluch ihres Geschlechts zu entkommen, wie die Beispiele der Mütter zeigen. Diese Nebeneinanderstellung unterschiedlicher Modelle von weiblichen Lebensentwürfen eröffnet eine große Bandbreite von Möglichkeiten, die von Proclus gutgeheißen werden. In der Praxis waren diese wohl eher beschränkt, wie die überwiegende Anzahl der Frauen zeigt, die primär oder ausschließlich als Mütter in den Blick kommen.

¹¹⁸ Die lateinische Übersetzung in PG 65 fügt ein *ac sexum bello defuncta sit* – „und sie brachte das Geschlecht im Krieg ans Ende“ (719B).

¹¹⁹ Vgl. etwa Abraham in Gen 18.

¹²⁰ Vgl. Spr 9,1–5 (Frau Weisheit), Rahab (Jos 2), Jaël (Ri 4,18f), die Frau von En-Dor (1 Sam 28), die Witwe von Sarepta (1 Kön 17,8–16) und die Frau von Schunem (2 Kön 4,8–10).

Theodoret

Auch Theodoret von Cyrus stellt die Frage nach dem Geschlecht Deboras, und er stellt sie direkt: „Warum nur prophezeit eine Frau?“¹²¹ Einen guten Teil der *responsio* widmet er diesem Thema:

Weil ja die Natur von Männern und Frauen eine ist. Denn die Frau wurde aus Adam gebildet und erhielt Anteil am Wort wie jener. Deshalb sagt auch der Apostel: ‚In Christus Jesus ist nicht männlich und weiblich‘ (Gal 3,28). So ist auch Mose ein Prophet und Mirjam eine Prophetin. Ich weiß aber, dass Debora zur Widerlegung der Männer damals durch die Prophetie gewürdigt wurde. Denn keiner von jenen wurde der Gnade für würdig befunden, diese wurde getroffen von der Gabe des allheiligen Geistes. Und so war es offenbar, dass sie der Gnade von oben gewürdigt wurde, wie sie Barak, der es ohne sie nicht wagte, in die Schlacht hinausführte. Das aber sagte sie auch in ihrem Lied: ‚Verschwunden waren die Mächtigen in Israel, bis Debora, eine Mutter in Israel, aufstand‘ (Ri 5,7 LXX).¹²²

Mit dieser Argumentation beweist Theodoret, dass man über die Natur der Frau auch ganz anders denken kann, als einige der oben behandelte Texte es tun. Diese Vorstellungen bestimmen auch entscheidend die Auslegung der Deboraerzählung. Für Theodoret haben Männer und Frauen dieselbe Natur. Er nimmt Bezug auf die Schöpfungserzählung in Gen 2, nach der Eva aus Adam gebildet wurde, interpretiert diesen Text aber nicht im Sinne einer Nach- oder Unterordnung der Frau, sondern im Sinne von Gleichheit.¹²³ Beiden wird auch das Wort Gottes zuteil, obwohl nach Gen 2,16f Gott zunächst nur zu Adam spricht. Theodoret untermauert seine Argumentation mit einem Wort des Paulus (Gal 3,28), das in der heutigen feministischen und gender-fairen Bibelauslegung in demselben Sinn oft zitiert wird. Sofort bringt er auch noch ein alttestamentliches Beispiel: nämlich Mose und Mirjam, ein Prophet und eine Prophetin. Damit ist die Frage einmal grundsätzlich beantwortet. In einem weiteren Schritt geht der Exeget nun auf die Situation in Israel zur Zeit Deboras ein. Die Männer dieser Zeit waren nicht „würdig“, wohl auch nicht fähig, die Aufgabe zu übernehmen, die von göttlicher Seite Debora übertragen wurde. Damit ist einerseits wieder das Versagen der Männer eingespielt, unter anderem auch mit einem Zitat der Rede Baraks an Debora, andererseits ihr Wirken göttlich gerechtfertigt und gewürdigt. Auch für Theodoret oder seine Adressatinnen und Adressaten bedarf offenkundig das prophetische Wirken einer Frau einer Rechtfertigung, aber er gibt diese grundsätzlich und zwar überwiegend positiv. Das öffentliche Auftreten einer Frau ist für ihn also durchaus denkbar.

¹²¹ Theodoret, Quaestiones (Fernández Marcos, 297).

¹²² Theodoret, Quaestiones (Fernández Marcos, 297). Anschließend legt Theodoret einige ausgewählte Verse aus Ri 5 kurz aus.

¹²³ Auch Theodorets Auslegung von Gen 2 lässt keine Abwertung der Frau erkennen. Vgl. Qu. XXX in Genesim (Fernández Marcos, 32f). Text siehe oben Anm. 184, S. 120.

Andreas von Kreta

Andreas von Kreta (um 660–740), einer der letzten, die der Zeit der Väter zugeordnet werden, kennt keine solche Gleichwertigkeit der Geschlechter. Er schätzt Debora zwar hoch ein, qualifiziert sie aber als männlich:

Barak und Jiftach, die Feldherrn und Richter Israels, wurden auserwählt, mit ihnen Debora, die von männlicher Art war. Durch deren Leistungen, Seele, männlich gemacht, werde stark!¹²⁴

Die Seele (ψυχή), als weiblich gedacht, soll „männlich“ werden, was mit „stark“ gleichgesetzt wird. Damit ist natürlich die weibliche Seele sofort als schwach charakterisiert. Stärke wird mit Männlichkeit gleichgesetzt und als erstrebenswertes Ziel empfohlen. Debora, die als typisch männlich betrachtete Funktionen bekleidete, wird somit ebenfalls als „männlich“ bezeichnet.

Catena Hauniensis

Ein ähnlicher Text findet sich in der *Catena Hauniensis* zu Kohelet. Dieser Text, der vermutlich vom Ende des 8. oder aus dem 9. Jahrhundert stammt, soll hier ausnahmsweise aufgenommen werden, da er die knappe Argumentation bei Andreas von Kreta ausführlicher darstellt. In der Auslegung zu Koh 7,26–29¹²⁵ weist der Text zunächst einmal auf das Verderben hin, das als erste Eva traf und mit ihr das ganze weibliche Geschlecht. In der Interpretation zu Koh 7,28 muss der Exeget aber doch dem weiblichen Geschlecht auch positiv zu bewertende Vertreterinnen zugestehen:

„Und eine Frau“, sagt er, „habe ich unter allen diesen nicht gefunden“ (Koh 7,28). Es wird doch wohl nicht Sara verworfen oder Rebekka, Rahel und Debora? Keineswegs: denn jene übersteigen das Maß der Frauen und haben eine männliche Gesinnung: Denn solche Frauen, die in Tugend leben, werden mit den Männern eingeordnet. Denn dann sagt er: „Glücklich ein Mann, der nicht geht im Rat der Gottlosen“ (Ps 1,1). Das weibliche Ge-

¹²⁴ Andreas von Kreta, Canon Magnus (PG 97, 1365B). Kontext ist eine Auslegung der Seligpreisungen. Die lateinische Übersetzung der PG vermeidet den Ausdruck „männlich“.

¹²⁵ „Immer wieder finde ich die Ansicht, stärker als der Tod sei die Frau. Denn: Sie ist ein Ring von Belagerungstürmen, und ihr Herz ist ein Fangnetz, Fesseln sind ihre Arme. Wem Gott wohlwill, der kann sich vor ihr retten, wessen Leben verfehlt ist, wird von ihr eingefangen. Aber sieh dir an, was ich, Beobachtung um Beobachtung, herausgefunden habe, sagte Kohelet, bis ich schließlich das Rechenergebnis fand, oder vielmehr: wie ich immer wieder suchte und nichts fand: Von tausend Menschen habe ich nur einen wiedergefunden, aber der, den ich von ihnen allen wiedergefunden habe, war keine Frau. Sieh dir an, was ich als einziges herausgefunden habe: Gott hat die Menschen rechtmäßig gemacht, aber sie haben sich in allen möglichen Berechnungen versucht.“ (EÜ)

schlecht wird folglich nicht von dem Makarismus hinausgeworfen, sondern er zeigte, wie solche Frauen, die Gutes tun, unter die Männer eingeordnet werden.¹²⁶

Der Ausleger ist konsequent: Das weibliche Geschlecht gilt ihm als verworfen. Allerdings haben Frauen die Möglichkeit, durch tugendhaftes Verhalten auf die gleiche Ebene wie die Männer zu gelangen. Sie werden somit auch männlich. Auch hier werden wieder Beispiele von hochgeschätzten Frauen aus dem Alten Testament genannt: Die Erzmütter Sara, Rebekka und Rahel sowie Debora. Sie wachsen also über sich hinaus und werden „männlich“. Diese Männlichkeit bezieht sich auf die Gesinnung, hat also nichts mit äußeren Merkmalen zu tun. Immerhin handelt es sich ja, außer vielleicht bei Debora, um Mütter. Im Zuge dieser Argumentation kann nun auch Ps 1,1, wo ausdrücklich der Mann gepriesen wird, auf Frauen bezogen werden.¹²⁷ Allerdings sind hier nur einzelne Frauen, die besonders gut und tugendhaft sind, die sich also so verhalten, wie Männer es von ihnen erwarten, eingeschlossen, während Männer prinzipiell damit gemeint sind (sofern sie „nicht im Rat der Gottlosen gehen“). Hier zeigt sich eine deutliche Entgegensetzung der Geschlechter, die auch in anderen Texten, wenngleich nicht immer so offensichtlich, zum Ausdruck kommt. Mit der ausschließenden Gegenüberstellung von Männern und Frauen sind immer auch Wertungen verbunden, generell eine Abwertung des weiblichen Geschlechts und seiner „Natur“. Damit ist aber auch die Natur (implizit gegenüber der Gnade) abgewertet.¹²⁸ Auch die Bewertung der Frauen im Alten Testament steht in diesem Kontext und damit auch im Kontext der Bewertung und Ermahnung von christlichen Frauen. Das Weibliche muss überwunden werden, das setzt der Text voraus. Den

¹²⁶ Catena Hauniensis in Ecclesiasten (CCG 24, 126).

¹²⁷ Eine Auslegung des „gesegnet sei der Mann ...“ (bezogen auf Ps 112,1), die Frauen einbezieht, ohne sie männlich zu machen, findet sich bei Augustinus. Vgl. dazu Kari E. Børresen, Subordination and Equivalence. The Nature and Role of Woman in Augustine and Thomas Aquinas (Kampen, 1995; Reprint der Ausgabe Washington, 1981) 85–87. Bei Augustinus bleibt die Frau auch bei der Auferstehung Frau, allerdings ohne ihre reproduktive Funktion.

¹²⁸ Was das für die abendländische Geschichte letztendlich bedeutet hat, daran leiden Männer und Frauen heute ganz besonders: Aufbau von ausschließenden Gegensätzen zwischen Frau und Mann und zwischen Natur und Kultur/Geist, daraus folgend Kampf der (höher bewerteten) Kultur, die dem Geist entspringt, gegen die Natur und Zerstörung der Umwelt. Vgl. dazu Astrid Deuber-Mankowsky, Natur/Kultur, in: Gender@Wissen. Ein Handbuch der Gender-Theorien (Hg. v. Christina von Braun/Inge Stephan; Köln, 2005) 200–219, besonders 204–208; Elena Kilian, Weiblich/Weiblichkeit, in: Metzler Lexikon Gender Studies Geschlechterforschung. Ansätze – Personen – Grundbegriffe (Hg. v. Renate Kroll; Stuttgart/Weimar, 2002) 399f. Zur theologischen Sicht siehe Silvia Schroer, Schöpfung/Erde, in: Wörterbuch der Feministischen Theologie (Hg. v. Elisabeth Gössmann u.a.; Gütersloh, 2002) 485–487. Eine ausführliche Analyse bietet Carolyn Merchant, Der Tod der Natur. Ökologie, Frauen und neuzeitliche Naturwissenschaft (München, 1987), besonders die Kapitel 1 und 5. Zur „Stellung der Frau in der Ordnung der Natur“ im Kontext der Entgegensetzung Natur – Kultur vgl. S.160–163.

Frauen steht dieser Weg offen, aber zu bestimmten Bedingungen, die wiederum von Männern innerhalb eines männlich geprägten Wertesystems vorgegeben werden. Eine Frau kann und muss männlich werden, um zumindest innerlich, psychisch, moralisch dieselbe Stufe zu erreichen wie ein Mann. Eine Frau muss männlich werden, um in vollem Sinne Mensch zu sein. Das Männliche ist die Norm. So wird hier der Bibeltext von Ri 4–5, in dem diese Wertungen so nicht zu finden sind, im Kontext einer bestimmten Konzeption der Geschlechter und aus einer dezidiert androzentrischen Perspektive interpretiert.

Vielen Auslegern fällt auf, dass Debora eine für Frauen außergewöhnliche Position bekleidet und in einer Weise handelt, die als „männlich“ betrachtet wird. Diese Tatsache wird immer wieder in unterschiedlicher Weise thematisiert und immer gerechtfertigt. Die Autorität des Wortes Gottes verbietet ein kritisches oder ablehnendes Urteil gegenüber Debora. Immerhin ist sie Trägerin des Geistes Gottes und in der Heiligen Schrift durchgehend positiv dargestellt. Dennoch erscheint sie als Ausnahmefrau, die nicht in allen Aspekten ein Beispiel für die zeitgenössischen Frauen abgeben kann. Auffällig ist, dass in christlichem Kontext die positive Vorbildfunktion oft auf die innerliche, seelische Dimension beschränkt wird. Damit ist die deutlich politische Tätigkeit Deboras einer direkten Vorbildwirkung auf christliche Frauen entzogen. Die Vorbildfunktion Deboras soll im Folgenden in weiteren Texten in den Blick kommen.

3.6 Debora als Vorbild für christliche Frauen und Männer

Arnobius

Arnobius der Jüngere († 455) schreibt an Gregoria, eine adelige Römerin, die sehr unter ihrer Ehe leidet. Arnobius empfiehlt ihr tugendhaftes Verhalten, vor allem Geduld. Sie müsse ihrem Ehemann gehorsam sein, da das der Wille Gottes sei. So werde sie in den Himmel kommen. Für den Tag des Gerichts stellt er ihr die Solidarität zahlreicher Frauen in Aussicht.

Dort wird die ganze Schar der Frauen mit dir sein: mit dir die äußerst geduldige Sara, mit dir die sehr milde Rebekka, mit dir die heiligste Rahel, mit dir die enthaltsamste Asenat, die Ehefrau des Patriarchen, mit dir Zippora, die Frau des Miterzählers Gottes, mit dir Debora, die Richterin des Stolzes, mit dir Jaël, die das Haupt des Teufels durchbohrte, mit dir Judit, die den Feind der Enthaltbarkeit tötete; mit dir bricht Hanna auf, die Mutter dessen, der Gott gesehen hat, mit dir die Schunemiterin, die den Ruhm der Gastfreundschaft erhält, mit dir Hanna, die Tochter Penuëls, die als erste den Retter erkannte, mit dir Magdalena, mit dir Marta, mit dir das Volk, weil sie erkannt haben, dass du ihnen verbunden bist; sogar (schon) hier in dieser Welt werden sie mit dir sein und für dich die feindlichen Heere be-

kämpfen, und den Vater aller Verbrechen selbst strecken sie nieder unter deine Fußsohlen. Siehe, die Hochherzigkeit aus der Höhe machte dir diese Schwestern, siehe, der Ruhm der Frauen begleitet durch ihre Begleitung, siehe, durch diese Ausdauer wird die nie versiegende Vortrefflichkeit verteidigt.¹²⁹

In seiner höheren Wertschätzung der *vita futura* gegenüber der *vita praesens* vertröstet Arnobius Gregoria zunächst auf das jüngste Gericht. Wer dort aber auf sie warte, seien biblische Frauen von Rang und Namen: die Erzmütter Sara, Rebekka und Rahel, sowie Asenat, die Frau Josefs, Zippora, die Frau Moses, Debora und Jaël sowie Judit, sodann Hanna, die Mutter Samuels, die Schunemiterin, die den Propheten Elischa beherbergte, aus dem Neuen Testament die Prophetin Hanna, Magdalena und Marta. Diese Frauen begleiten aber Gregoria auch schon jetzt in ihrem Leben. Zweifellos kennt Gregoria die Geschichten all dieser Frauen. Interessant sind wiederum die Zusammenstellung und die Zuschreibungen an die einzelnen Genannten. Sara wird als geduldig bezeichnet – eine Eigenschaft, die Arnobius Gregoria besonders ans Herz legt. Rebekka ist milde, Rahel heilig. Bei Asenat wird entsprechend der apokryphen Erzählung, die ihre Jungfräulichkeit und ihre Abgeschiedenheit von jeglichen Männern hervorhebt, die Enthaltbarkeit betont.¹³⁰ Asenat und Zippora werden über ihre Männer vorgestellt, die aber nicht mit Namen genannt werden. Debora ist Richterin, aber diese Funktion wird nicht primär als politische oder militärische vorgestellt, sondern als moralische: Sie richtet den Stolz, natürlich indem sie die Feinde Israels besiegt, die sicherlich auch als spirituelle Gegner verstanden werden können, was aber alles nicht explizit gesagt wird. Jaëls mutige Tat wird zwar benannt, aber wiederum auf einen spirituellen Feind bezogen, nämlich den Teufel. Auch Judits Gegner wird über eine geistige Qualität definiert: Holofernes erscheint als der Feind der Enthaltbarkeit.¹³¹ Hanna wird als Mutter eines großen Mannes gerühmt und die Schunemiterin als gastfreundlich. Von der neu-

¹²⁹ Arnobius der Jüngere, Liber ad Gregoriam II (CCL 25A, 194f). Die Ermahnung an Gregoria zur Duldsamkeit in ihrer Ehe ist nicht spezifisch christlich. Vgl. dazu Christiane Kunst, Eheallianzen und Ehealltag in Rom, in: Frauenwelten in der Antike. Geschlechterordnung und weibliche Lebenspraxis (Hg. v. Thomas Späth/Beate Wagner-Hasel; Stuttgart/Weimar, 2000) 32–52. „Für das Funktionieren des römischen Ehealltags war weibliche Duldsamkeit (*patientia*) von zentraler Bedeutung. Offenbar bargen die sexuellen Eskapaden der Ehemänner mit den weiblichen Haushaltsangehörigen durchaus häusliches Konfliktpotential. ... Wie wenig die Realität dem Ideal immerwährender ehelicher Harmonie entsprach, zeigt u.a. auch die offensichtliche Gewalttätigkeit seitens der Ehemänner, die die gesellschaftlich legitimierte Strafkompetenz über den Haushalt ... oftmals in unbeherrschter Weise als allgemeines Züchtigungsrecht auslegten ...“ (38f).

¹³⁰ Zur Erzählung siehe Joseph und Aseneth (Hg. v. Christoph Burchard; Pseudepigraphia Veteris Testamenti Graece 5; Leiden, 2003). Deutsche Übersetzung: Erich Weidinger (Hg.), Die Apokryphen. Verborgene Bücher der Bibel (Aschaffenburg, 1985) 231–255.

¹³¹ Vgl. dazu auch Siquans, Esther, 418f.

testamentlichen Hanna wird gesagt, dass sie als Erste Christus erkannt habe. Magdalena und Marta werden ohne weitere Hinweise angeführt. Sie sind wohl so bekannt, dass Arnobius nichts weiter über sie sagen muss. Insgesamt sind in dieser Aufzählung, wie bei Proclus, sehr unterschiedliche Frauen versammelt. Interessant ist, dass Arnobius gegenüber der Frau Gregoria, außer Penuël, den Vater Hannas, durch den sie von der anderen Hanna unterschieden wird, alle Männernamen weglässt und ausschließlich die Frauen benennt. Gregoria, die so sehr unter ihrem Gatten leidet, werden andere Frauen vor Augen gestellt, keine Männer. Von den genannten werden Asenat, Zippora, Hanna, die Schunemiterin und Hanna ausdrücklich über ihre Beziehung zu Männern, Söhnen, Vätern definiert. Sara, Rebekka und Rahel sind als Frauen der Erzväter bekannt. Debora, Jaël und Judit werden von Männern unabhängige Taten zugeschrieben. Eigenschaften, durch die die Frauen charakterisiert werden, sind Geduld, Milde, Enthaltbarkeit, Mütterlichkeit, Gastfreundschaft, Gotteserkenntnis, aber auch Härte und Mut im Kampf gegen die Feinde des Glaubens, den Teufel selbst eingeschlossen. Gregoria werden damit „typisch weibliche“ Verhaltensweisen als Vorbild hingestellt. Auf der Ebene des Glaubens aber sind Debora, Jaël und Judit unabhängig, aktiv, geradezu kriegerisch. Die Taten dieser drei Frauen werden aber eben nicht als äußere Befreiungstaten, gar als politisch, verstanden, sondern als Akte eines spirituellen Kampfes. Damit tröstet Arnobius Gregoria einerseits hinsichtlich ihres inneren, andererseits ihres jenseitigen Lebens. An ihren äußeren Lebensbedingungen kann und soll sich nichts ändern. Die biblischen Beispiele werden dementsprechend gedeutet. Von einer Veränderung von Geschlechterrollen oder gesellschaftlichen Verhältnissen ist überhaupt nicht die Rede. Indem die Vorzüge der genannten Frauen ausschließlich auf der spirituellen Ebene sowie in ihrer Geduld und Milde innerhalb der Ehe verortet werden, wird auch Gregoria weiterhin auf diese Tugenden verpflichtet. Von der Infragestellung der stereotypen Geschlechterrollen, die in Ri 4–5 deutlich wird, ist hier nichts zu merken. Die Spiritualisierung führt zu einer Stabilisierung des *status quo* und einer christlich geforderten Prolongierung des Leidens Gregorias. Der Bibeltext wird nicht als Text ausgelegt, sondern biblische Beispiele werden herangezogen und im Hinblick auf die Intention, Gregoria zu trösten und in ihrer Rolle der geduldigen, duldbaren Ehefrau zu bestärken, interpretiert. Dabei werden zweifellos wichtige Aspekte der biblischen Erzählungen ausgeblendet.

Nilus

Auch Nilus spricht über biblische Frauen und Männer als leuchtende Vorbilder. Auch ihm geht es um Tugenden und Laster. Im Vorwort zu seiner Schrift *Peristeria seu tractatus de virtutibus excolendis et vitiis fugiendis: Exemplo Peristeriae clarissimae eo saeculo feminae* betont er, dass in jeder Generati-

on Männer und Frauen auftreten, die ihr Leben führen, so wie es von der Schöpfung her gedacht war:

Denn wenn Noah in seiner Generation, die zum Untergang durch die Sintflut verurteilt und durch die Flut des Wassers samt und sonders zunichte gemacht wurde, als einziger Gott wohlgefällig gefunden wird; und unter den Ausländern, die aus langem Gebrauch heraus gesetzlos handelten, der gerechteste und wahre Mensch Ijob entspross, gleichwie unter wuchernden Dornen eine strahlende Lilie; und wenn das Gebiet um Sodom, das durch ein vom Blitz entzündetes Feuer verbrannt wurde, den gottesfürchtigen, gastfreundlichen Lot hatte, und unterschiedliche Zeiten Rahab, Debora, Ester und Judit, Phoebe und Priskilla, Dorkas und Lydia und viele andere hervorbrachten, und in jeder Generation einer leuchtete, der durch den Lebenswandel von nobler physischer Abkunft das vergehende Bild in der Zeit in leuchtenden Farben neu malte, damit nicht überhaupt das Lebendige des anfänglichen glücklichen Lebens vollkommen ausgelöscht wird, wirst du dich bereitmachen, das Unglaubwürdige auszusondern, das über die Gottesfürchtigen geschrieben ist, weil niemand die von den eigenen Werken berichteten Taten zeigt.¹³²

Nilus stellt seinen ZeitgenossInnen in gleicher Weise biblische Männer und Frauen vor Augen, die durch ihren Lebenswandel ein leuchtendes Beispiel in ihrer jeweiligen Zeit geben. Allerdings wird über die Männer Näheres berichtet, über Noah, Ijob und Lot, die alle als gerecht und gottesfürchtig bezeichnet werden. Sie waren jeweils die einzigen in ihrer Generation, die ein gottgefälliges Leben führten. Die weiteren Beispiele, die ohne weitere Spezifikation aneinandergereiht werden, sind Rahab, Debora, Ester, Judit, Phoebe, Priskilla, Dorkas und Lydia, je vier alttestamentliche und vier neutestamentliche Frauen. Rahab, Debora, Ester und Judit zeichnen sich dadurch aus, dass sie, anders als alle ihre ZeitgenossInnen, aktiv für Gott und die Rettung seines Volkes eingetreten sind. Sie sind Lichtgestalten in schweren Zeiten. Ähnliches wird für die neutestamentlichen Frauen in ihrer jeweiligen Umgebung vorausgesetzt. Die biblischen Heiligen¹³³ fordern die AdressatInnen des Nilus heraus, sich in ihrer eigenen Zeit nicht der gottlosen Umgebung anzupassen, sondern das Bild ihrer Generation „in leuchtenden Farben neu zu malen“. Nilus spricht zwar von Gottesfurcht, betrachtet sie aber nicht beschränkt auf das Innere, sondern setzt voraus, dass ein vorbildhafter Lebenswandel Auswirkungen auf die ganze Gesellschaft hat, zumindest deutlich sichtbar ist. Frauen und Männer sind hier Vorbilder für das Leben von christlichen Frauen und Männern, ohne geschlechtsspezifische Zuordnungen oder Beschränkungen. Nilus bleibt an dieser Stelle sehr im Allgemeinen und eröffnet damit einen weiten Horizont, in den er dann das Beispiel Peristerias stellt.

¹³² Nilus, Peristeria (PG 79, 816D–817A). Die Autorschaft des Nilus ist allerdings umstritten (siehe LACL, 520).

¹³³ Das sind sie wohl von ihrer Funktion her, auch wenn sie nicht als solche bezeichnet werden.

Aphrahat

Der Perser Aphrahat legt in seinen Unterweisungen dar, welche Rolle Stolz und Hochmut schon im Alten Testament spielen. Er nennt anschließend charismatische Frauen, die sich in Israel um den Frieden bemühten. Nach der Frau aus Tekoa (1 Sam 14) spricht er über Debora und Jaël, danach über Rebekka.

Debora, (auch) eine Mutter, trat auf und sprach Recht in Israel (vgl. Ri 4,4). Jaël, die Frau des Keniters Heber, beschnitt und stürzte den Ruhm Siseras, des Heerführers von Jabin ...¹³⁴

Debora wird zunächst mit ihrem Stand als Mutter vorgestellt, dann in ihrer Funktion als Richterin genannt. Letztere wird an dieser Stelle nicht in Zusammenhang mit dem Kampf gegen die Kanaanäer, sondern als friedensstiftende gedeutet. Debora ist daher hier nicht Heerführerin, sondern diejenige, die den Frieden wiederherstellt und bewahrt. Auch die Tat Jaëls diene der Wiederherstellung des Friedens.

3.7 Debora betet und singt

Im Zusammenhang mit Deboras Glaubenskampf klang schon mehrmals ihr Gebet an.¹³⁵ Auch die Apostolischen Konstitutionen nennen Debora als eine vorbildhafte Beterin. Im Zusammenhang mit der Auslegung von Jesaja 39 wird sie mehrfach Hiskija gegenübergestellt. Das Deboralied wird unter die *Cantica ecclesiastica* gereiht.

Apostolische Konstitutionen

In den Apostolischen Konstitutionen wird Gott angerufen, er möge die Gebete seiner Gläubigen erhören. Zahlreiche alttestamentliche Opfernde und Betende, die erhört wurden, werden angeführt: Abel, Noah, Abraham, Isaak, Jakob, Mose, Aaron, Josua, Gideon, Manoach und seine Frau (vgl. Ri 13), Simson, Jiftach, Barak und Debora (Barak vor Debora!), Samuel und viele andere. Unter weiteren Männern werden noch zwei Frauen genannt: Hanna und Jaël. Bei den meisten Personen ist der Ort angeführt, an dem die Gebete oder Opfer – beides scheint hier kaum unterschieden – dargebracht wurden. Bei Barak und Debora wird der Anlass angegeben: „in Bezug auf Sisera.“¹³⁶ Die Bibel erzählt nur von einem Gebet, einem Schreien zu Gott auf Seiten

¹³⁴ Aphrahat, Unterweisungen 14. Über die Ermahnung (FC 5,2, 340). Kap. 14 gehört zum zweiten Teil der Unterweisungen und stammt aus dem Jahr 344.

¹³⁵ Bei Origenes (S. 214) und Ambrosius (S. 220).

¹³⁶ Apostolische Konstitutionen VII,37 (SC 336, 86).

des Volkes (Ri 4,3). Hier wird wohl das Lied in Ri 5 als Gebet Deboras und Baraks verstanden, wenngleich es ein Danklied nach dem Sieg, dementsprechend nach der Erhörung durch Gott, ist.

Eusebius, Hieronymus, Procopius

Dieses Lied wird häufig auch in Bezug zu Hiskija gesetzt. Jes 38 erzählt von einer Erkrankung des Königs. Der Prophet sagt ihm zunächst den Tod voraus, nach einem innigen Bittgebet nimmt Gott diese Drohung zurück. Daraufhin singt Hiskija ein Danklied. Die antiken Kommentare führen nun die Erkrankung darauf zurück, dass Hiskija es versäumt habe, Gott nach seinen militärischen Erfolgen auf diese Weise zu danken. Die drei überlieferten Texte zu Jes 39,1–8 sind zweifellos miteinander verwandt und verweisen alle auf eine jüdische Quelle. Der Jesajakommentar von Eusebius erklärt den Text folgendermaßen:

Sie stellten sich zusammen mit uns auf und der Lehrer der Juden sagte denen, die über diese Stelle forschten, dass Hiskija krank gewesen sei, weil er beim Fall der Assyrer kein Danklied zu Gott gesprochen habe, so wie Mose sang beim Untergang der Ägypter, Debora beim Untergang Siseras und Hanna bei der Geburt Samuels: dass Hiskija, der das nicht gemacht hatte, in die Krankheit fiel.¹³⁷

Bei Hieronymus klingt das sehr ähnlich:

Die Hebräer überliefern, dass Hiskija so krank gewesen sei, weil er nach dem unerhörten Sieg der Judäer und dem Untergang des assyrischen Königs dem Herrn keine Loblieder gesungen hatte, welche Mose sang, als der Pharao untergegangen war, Debora nach dem Tod Siseras, und Hanna nach der Geburt Samuels.¹³⁸

Auch Procopius von Gaza greift diese Tradition auf und zitiert die Auslegung in seinem Jesajakommentar:

Der Lehrer der Juden sagte, dass Hiskija krank gewesen sei, weil er kein Danklied über den Fall der Assyrer gesungen habe, wie Mose über die Ägypter, wie Debora über Sisera, wie Hanna über die Geburt Samuels.¹³⁹

Hieronymus nimmt die Auslegung des Eusebius auf, Procopius schöpft aus der bereits ausgeprägten exegetischen Tradition und greift in seinem Kommentar auf Auslegungen seiner Vorgänger zurück. Die wiedergegebene jüdische Begründung der Krankheit Hiskijas stellt diesem drei andere alttestamentliche Frauen und Männer gegenüber: Mose, Debora und Hanna, deren Gesänge in der Schrift überliefert sind. Die Lieder Moses und Deboras stehen auf einer Ebene: Sie preisen Gott für einen Sieg über die jeweiligen Feinde

¹³⁷ Eusebius, Jesajakommentar 39,1 (GCS Eus. 9; 245,29–34).

¹³⁸ Hieronymus, Jesajakommentar XI,29,1,3/8 (CCL 73, 452,17–21).

¹³⁹ Procopius, Jesajakommentar (PG 87,2, 2325C).

des Volkes. Hannas Danklied gilt einem persönlichen Ereignis, enthält aber Aussagen von durchaus gesellschaftlicher Relevanz.¹⁴⁰ Auch Hanna nennt Gottes Feinde und den Sieg der Schwachen über die Starken, allerdings auch das Ende von militärischer Macht überhaupt (vgl. 1 Sam 2,4). In dieser Zusammenstellung wird der Aspekt des Gotteslobes nach einem Sieg betont, das Geschlecht der siegreichen SängerInnen spielt dabei keine Rolle, ebenso wenig die gesellschaftliche Stellung. Dem kritisierten König werden der große Mose, eine Richterin, aber auch eine einfache Frau gegenübergestellt.

Die Behauptung eines jüdischen Ursprungs dieser Interpretation lässt nach den heute noch vorhandenen Quellen dazu fragen. Hier sind zwei Stellen aus dem babylonischen Talmud in Betracht zu ziehen. In Pesachin 117a wird bezüglich Ps 115 gefragt: הלל זה מי אמרו „Wer sprach dieses Loblied?“ Genannt werden nun Mose und Israel (vgl. Ex 15), Josua und Israel (vgl. Jos 10), Debora und Barak (vgl. Ri 5), Hiskija und seine Assistenten bei der Bedrohung durch Sanherib (vgl. 2 Kön 18f)¹⁴¹, Hananja, Mischael und Asarja (vgl. Dan 3), Mordechai und Ester. Hanna als mögliche Sängerin wird nicht erwähnt. Sanhedrin 94a erzählt, dass Gott Hiskija zum Messias machen wollte. Dem wird entgegengehalten, dass Hiskija und sein Kollegium kein Loblied gesungen hätten. Im ersten Text singt Hiskija tatsächlich ein Lied, allerdings als Bitte vor der Rettung. Im zweiten Text wird ihm vorgehalten, dieses verabsäumt zu haben. An keiner der beiden Stellen ist allerdings von der Krankheit Hiskijas als Konsequenz des fehlenden Liedes die Rede. Die von Eusebius überlieferte Interpretation ist zumindest im Babylonischen Talmud nicht mehr erhalten. Die Verbindung Hiskijas mit einem Loblied ist vorhanden, ebenso wie die Aneinanderreihung biblischer Sängerinnen und Sänger, wobei allerdings keine vollständige Übereinstimmung besteht. Der Talmud nennt in Pesachin jeweils mehrere Sängerinnen und Sänger, Eusebius jeweils nur eine/n (Hiskija, Mose, Debora, Hanna). Die jüdische Herkunft der bei Eusebius wiedergegebenen Auslegung kann daher nicht mehr näher bestimmt werden.¹⁴²

¹⁴⁰ Z. B. 1 Sam 2,1.4f: „Mein Herz ist voll Freude über den Herrn, große Kraft gibt mir der Herr. Weit öffnet sich mein Mund gegen meine Feinde; denn ich freue mich über deine Hilfe. ⁴ Der Bogen der Helden wird zerbrochen, die Wankenden aber gürten sich mit Kraft. ⁵ Die Satten verdingen sich um Brot, doch die Hungrigen können feiern für immer.“ (EÜ)

¹⁴¹ In 2 Kön 19,15–19 ist ein Gebet Hiskijas wiedergegeben, das er dort aber allein spricht. Die Anfangsworte von Ps 115 „Nicht uns, JHWH, nicht uns ...“ implizieren mehrere Betende, daher wird Hiskija zusammen mit seinen Assistenten (סייעתיו) genannt.

¹⁴² Häufig ist Eusebius, gerade was den Rückgriff auf jüdische Auslegung anbelangt, von Origenes abhängig (vgl. Lange, Origen, 129). In diesem Fall aber ist leider nichts zu finden, möglicherweise aufgrund der schlechten Überlieferung des Origenes. In *De oratione* finden sich zwei Stellen, an denen Hiskija als Beter genannt ist, beide Male zusammen mit Hanna, Mordechai und Ester, Judit, den drei Jünglingen, Daniel und Jona (PG

3.8 Typologische Deutung Deboras

In den oben besprochenen Texten erschienen bereits mehrfach typologische Deutungen Deboras. Origenes versteht sie in seinen Richterhomilien als Verkörperung der Prophetie.¹⁴³ Die Prophetie regiert das Kirchenvolk und lenkt die Gesinnung des Geistes und der Seele aller Menschen. Ihr werden Gnade und Einsicht zugeschrieben.¹⁴⁴ In Homilie VI wird die Erfüllung der Prophe- tie Deboras in der Kirche betont. Das Lied Deboras ist das Siegeslied der Kirche. Wenn Debora jubelt, leuchtet der Glanz der Prophetie. Debora, die Prophetie, erhebt sich bei der Ankunft Christi und motiviert die Völker zum Glauben an ihn.¹⁴⁵

Sulpicius Severus

Sulpicius Severus sieht in Debora, ähnlich wie Verecundus, den Typus der Kirche.

Gleichwohl wird diese, durch deren Hilfe die Gefangenschaft vertrieben wurde, im Ty- pus als Gestalt der Kirche vorhergesagt.¹⁴⁶

Debora zeigt die Kirche an, insofern sie das Gottesvolk befreit. Severus gibt keine näheren Hinweise zu dieser Typologie, sondern erwähnt sie fast nebenbei.

Quodvultdeus

Auch Quodvultdeus legt Ri 4 auf die Kirche hin aus, auch er bedient sich einer Typologie. Allerdings ist es bei ihm Jaël, die die Kirche repräsentiert.

Darauf erstand unter den Richtern die Prophetin Debora, eine Mutter in Israel, die das Volk 40 Jahre richtete. In ihrer Zeit, als der König Jabin gegen das Volk des Herrn Krieg führte, schloss die göttliche Tugend in der Hand einer Frau Sisera ein, jenen, ja jenen, der offenkundig durch die Wagen schrecklich war, durch die Pferde und die Truppen zu fürch- ten. Nicht mit Eisen, sondern durch die Kraft des Holzes durchbohrte ihn eine Frau, mit Pfahl und Hammer seine Schläfen durchbohrend, welche Ähnlichkeit hat mit unserer Mutter Kirche. Sie lässt in den Psalmen die Stimme erschallen: „Diese werden durch Wagen und

11,453f und PG 11,469). Origenes nennt einzelne und gemeinschaftliche BeterInnen. Teilweise stimmt er mit dem oben genannten Text in Pesachin überein. Es ist durchaus nicht unwahrscheinlich, dass Origenes hier auf eine ihm vorliegende jüdische Tradition zurückgreift und diese eventuell modifiziert, ohne aber auf den jüdischen Ursprung hin- zuweisen, was er sonst oft tut.

¹⁴³ Siehe oben S. 181.

¹⁴⁴ Vgl. Origenes, Homilien zum Richterbuch IV (SC 389, 124–129).

¹⁴⁵ Origenes, Homilien zum Richterbuch VI (SC 389, 148–169 passim).

¹⁴⁶ Sulpicius Severus, Chronik I,23,3 (SC 441, 148,26–33). Vgl. den längeren Textaus- schnitt oben S. 200.

jene durch Pferde, wir aber im Namen unseres Herrn gerühmt. Diese haben gebundene Füße und sind gefallen, wir aber sind aufgestanden und haben uns erhoben‘ (Ps 20,8–9). Dieses und anderes singt die heilige Kirche, während sie die Götzenbilder und die Verehrer der Götzenbilder ebenso wie ihre benachbarten häretischen Feinde bekämpft. Während diese gegen sie ein Lager aufstellen, sagt sie, dass sich ihr Herz nicht fürchte und: ‚Wenn ein Krieg gegen mich ausbricht‘, sagt sie, ‚werde ich in jenem hoffen‘ (Ps 27,3). Und in einem anderen Psalm: ‚Oft bekämpften sie mich von meiner Jugend an, und dennoch vermochten sie nichts gegen mich‘ (Ps 129,2); denn ‚der gerechte Herr zerrieb die Nacken der Sünder‘ (Ps 129,3) durch das Holz des Kreuzes.¹⁴⁷

Wie das Richterbuch selbst betont Quodvultdeus, dass Sisera durch die Hand einer Frau getötet wurde. Für ihn ähnelt sie darin „unserer Mutter Kirche“. Damit stellt er einen Bezug zu seiner eigenen Gegenwart her, in der die Kirche wirksam ist. Vier Psalmensätze, die der Kirche in den Mund gelegt werden, beleuchten ihren Kampf „durch das Holz des Kreuzes“, das natürlich dem Zeltpflock Jaëls vergleichbar ist. Debora hingegen wird nicht typologisch gedeutet, sondern entsprechend dem Bibeltext in seinem Literalsinn als Richterin, Prophetin und Mutter in Israel bezeichnet.

3.9 Zusammenfassung

Debora ist eine außergewöhnliche Frau, das kommt in allen Texten, die von ihr sprechen, zum Ausdruck. Die biblische Erzählung gibt hier einiges vor, das nicht in die gewohnten weiblichen Geschlechterrollen einzuordnen ist: Debora ist Prophetin – hier kann auf das unverfügbare Wirken des Geistes Gottes verwiesen werden –, sie ist die einzige Frau unter den Richtern, sie regiert das Volk, sie beruft Barak an die Spitze des Heeres und zieht mit ihm in den Kampf. Wie Verecundus zeigt, kann sogar die Tatsache, dass sie öffentlich, vielleicht in einer liturgischen Versammlung, ein Siegeslied singt, zum Problem werden. Angesichts dieses Befundes ist es verständlich, dass sich zahlreiche Texte explizit mit dem weiblichen Geschlecht Deboras und dessen Verhältnis zu ihren Tätigkeiten und ihrem Auftreten und Wirken beschäftigen. Der Bibeltext kann nicht verändert werden, er ist Wort Gottes, aber er wird gedeutet, in Bezug zur eigenen Wirklichkeit gesetzt und damit sehr oft den eigenen Vorstellungen und Verhältnissen angepasst.

Die öffentliche Rolle Deboras wird, zumindest nach einer entsprechenden Erklärung, (fast immer) akzeptiert. Ihre prophetische Gabe ist nicht einzigartig: Diesbezüglich weisen einzelne Ausleger auf Mirjam oder Hulda hin, manchmal erscheint sie auch in einer Aufzählung mehrerer Prophetinnen.

¹⁴⁷ Quodvultdeus, *De promissionibus et praedicationibus Dei* II,17 (SC 101, 362,18–364,35).

Deboras Leitungsfunktion wird bisweilen durch eine veränderte Akzentsetzung im Verhältnis zu Barak relativiert. In wenigen Texten wird ihre Mutterchaft hervorgehoben. Tugend und Moral werden Debora ebenfalls zugeschrieben. Eine in irgendeiner Hinsicht negative Deutung findet sich in keinem einzigen Text. Debora ist eine Frau, die durchwegs hochgeschätzt wird. Das geht bis zu ihrer Charakterisierung als „männlich“. Wenn ihr unabhängiges und „unweibliches“ Verhalten problematisch erscheint, wird dieses durch die außergewöhnliche Situation und das Versagen der Männer gerechtfertigt oder der Akzent stärker auf ihre „weiblichen“ Vorzüge, wie die Tugend und mütterliche Stärke, hin verschoben. Wenn der Text allegorisch oder moralisch interpretiert wird, verringern sich die mit ihrem Geschlecht verbundenen Probleme, da im Bereich der Innerlichkeit die Unterschiede zwischen Männern und Frauen nicht mehr dieselbe Bedeutung haben. Für das äußere Verhalten und die Öffentlichkeit gilt das allerdings weiterhin nicht. In dieser Hinsicht bleibt Debora eine Ausnahmefrau. Einzelne Texte gestehen ihr gerade das eine Prophetin auszeichnende öffentliche Reden nicht zu. Wenige, wie Theodoret von Cyrus, setzen hingegen für Frau und Mann die gleiche „Natur“ voraus und setzen dem Wirken des Geistes Gottes keine Grenzen. Sehr oft aber wird auf die „weibliche Natur“ zurückgegriffen, um die Problematik des Wirkens der Prophetin aufzuzeigen. Auf spiritueller Ebene ist diese Natur dispensiert. Allerdings bleiben die Sphären getrennt. Fleischlich und spirituell, häuslich und öffentlich, weiblich und männlich stehen einander als gegensätzliche Kategorien gegenüber. Die Verbindung der Ebenen erscheint schwierig: Eine Frau ist männlich, wenn sie öffentlich tätig ist, das heißt, wenn sie vor Männern spricht und diesen eventuell auch Aufträge, Befehle erteilt. Sie muss auf spiritueller Ebene männlich werden, um in die Seligpreisung von Ps 1 eingeschlossen zu sein. Debora als politisch tätige, in traditionell männlichen Wirkungsfeldern aktive Frau stellt die Vorstellungen der geschlechtsspezifischen Aufgabenverteilung und Zuschreibungen in Frage. Daher erklären sich die vielen Rechtfertigungsversuche und Abschwächungen. Die Hochschätzung Deboras, die in allen Texten gegeben ist, erscheint daher bisweilen ambivalent und nur bedingt. Einzig Theodoret überwindet diese Aporien grundlegend, indem er auf die Gleichheit in Christus rekurriert, die bereits in der Schöpfung (Gen 2) grundgelegt ist und die grundsätzlich Frauen und Männern die gleiche Natur zuerkennt, wie immer sie sich in der Folge gesellschaftlich entfaltet.

Prinzipiell lassen sich die Rechtfertigungsgründe für Deboras öffentliches prophetisches Wirken in zwei Gruppen einteilen. Auf der einen Seite steht die negative Begründung mit dem Versagen der Männer, die auf dem historischen Faktum der Ausnahmesituation und den zeitgenössischen Vorstellungen über die Wirkungsbereiche von Frauen und Männern beruhen. Auf der anderen Seite stehen positive Begründungen, vor allem mit der Geistbega-

bung, die Gott Frauen ebenso wie Männern zukommen lassen kann. Diese beiden Argumente bilden die Pole, zwischen denen sich die Deutung der Prophetin Debora bewegt. Einzig Theodoret übersteigt diese Situation, indem er vor jeder situationsbezogenen Begründung eine schöpfungstheologische Argumentation bietet. Allerdings geht er auf die Spannung, die zum tatsächlichen Verhältnis von Männern und Frauen in der Gesellschaft besteht, nicht ein.

Im Gegensatz zu Mirjam, die stets in Verbindung mit ihrem Bruder Mose oder mit Mose und Aaron auftritt, ist Debora viel unabhängiger von Männern. Barak wird von ihr als Heerführer eingesetzt, aber sie ist die Richterin, die Prophetin. Auch dieses Verhältnis wird häufig relativiert und zugunsten Baraks umgedeutet, aber grundsätzlich akzeptiert. So wird Debora stärker als eigene Persönlichkeit wahrgenommen, weniger in Beziehungen. Ihre prophetische Funktion wird stärker berücksichtigt und gewürdigt als bei Mirjam, wo sie vor allem in der Auslegung von Num 12 fehlt. Während bei Mirjam die prophetische Rolle im Wesentlichen auf das Singen des Schilfmeerliedes (als Anführerin der Frauen) beschränkt bleibt, begründet sie bei Debora zusammen mit dem Titel der Richterin im Kontext der Erzählung eine größere Autorität, vor allem hinsichtlich ihrer politischen und militärischen Führungsposition, die in den Kommentaren immer wieder positiv zur Sprache kommt. Diese Selbständigkeit und die politische Funktion sind neben ihrer ausdrücklichen Bezeichnung als Frau in Ri 4,4 wohl auch die Gründe dafür, dass bei Debora wesentlich öfter als bei Mirjam die Frage nach der Rechtfertigung ihres Wirkens und ihrer Stellung angesichts ihres weiblichen Geschlechts gestellt wird.

Deboras Prophetie wird in allegorischer Weise auch auf Christus bezogen. Ihr Lied nimmt, ähnlich wie Mirjams Lied, das Siegeslied der Kirche vorweg. Die typologische Deutung spielt im Falle Deboras allerdings eine geringere Rolle als bei Mirjam. Debora wird in jeder Hinsicht als eine starke Frau betrachtet, die die „natürliche Schwäche ihres Geschlechts“ überwindet und als Beispiel des Glaubens auch für christliche Frauen und Männer dienen kann.

4. „Als die Männer schwiegen ...“ (Hieronymus): Die patristischen Quellen zu Hulda

Die Prophetin Hulda tritt in der Bibel in 2 Kön 22,14–20 auf und wird noch einmal in der Relecture dieser Erzählung in 2 Chr 34,22–28 genannt. Hulda steht in engem Zusammenhang mit den Reformen Joschijas, die sich in 2 Kön 23 an die Befragung der Prophetin anschließen. Da sie in anderen Kontexten nicht vorkommt, wird sie in den Kommentaren ausschließlich in diesem Umfeld angesprochen. Allerdings wird Hulda auch als eine der Prophetinnen des Alten Testaments wahrgenommen und immer wieder als Beispiel für eine prophezeiende Frau genannt. Auch das Verhältnis zu ihrem berühmten Zeitgenossen Jeremia interessiert die Autoren. Anders als bei Mirjam und Debora ist aber die Anzahl der patristischen Texte, die sich mit Hulda beschäftigen oder sie auch nur erwähnen, relativ gering. Der inhaltliche Schwerpunkt liegt meist auf König Joschija und seinem religiösen Eifer. Das beeinträchtigt nicht die Wertschätzung Huldas, aber der Bibeltext bietet vergleichsweise wenige Anhaltspunkte für eine ausführlichere Darstellung dieser Prophetin.

4.1 Die chronologische Einordnung

Hippolyt

Alle Versionen von Hippolyts Chronik erwähnen Hulda gemeinsam mit den anderen Propheten, die in derselben Zeit auftraten wie sie, fast immer als erste. Bei Hippolyt findet sich der eigenartige Name Eliba Sillim, eine Verbindung aus Hulda und Sellim. Sellim = Schallum wird in 2 Kön 22,14 und 2 Chr 34,22 als Ehemann Huldas genannt.

Es prophezeiten aber auch unter Joschija Eliba Sillim, der Kleidungsverwalter der Priester war, und Zefanja und Jeremia und Hulda und Baruch: Es war aber der Pseudoprophet Hananja, der Schwere (*lurdus*).¹

Mit der „Erfindung“ des prophetischen Kleiderverwalters Eliba Sillim verschwindet zunächst die Prophetin Hulda aus der Notiz, wird aber zusammen mit Baruch später wieder eingetragen.² In den drei anderen überlieferten

¹ Hippolyt, Chronik (GCS Hipp. 4, 102f). Der Herausgeber Rudolf Helm rechnet mit einer Hinzufügung der Namen Hulda und Baruch durch die alexandrinische Chronik, die in dieser Version übersetzt ist. Offensichtlich fehlte der Name Huldas aufgrund des Irrtums bezüglich des Namens (Eliba Sillim). *Lurdus* lässt sich möglicherweise auch von *luridus*, „bleich, gelblich“, ableiten. Die Bedeutung in diesem Kontext ist nicht unmittelbar klar. Helm führt die Bezeichnung auf griechisch *λοπδός* zurück, was „einwärts gebogen“ bedeutet.

² Hippolyt, Chronik (GCS Hipp. 4, 102).

Versionen steht Hulda richtig am Anfang, einmal als Oliba, einmal als Holda, einmal als Olda. Nach ihr werden Zefanja und Jeremia genannt, in zwei Fällen auch der Falschprophet Hananja (Ananias).³ Hulda ist also aus dem Bibeltext bekannt und wird, auch wenn sie durch ein Missverständnis offensichtlich fehlt, wieder eingetragen. Die Zusammenschau mit Zefanja und Jeremia erfolgt aufgrund der Datierungen der Prophetenbücher (vgl. Jer 1,2; Zef 1,1). 2 Kön nennt die beiden nicht, allerdings wird Jeremia in 2 Chr 35f erwähnt. Die späteren Chronisten allerdings betrachten die drei als Zeitgenossen und stellen sie nebeneinander. Da im unmittelbaren Zusammenhang mit Joschija in 2 Kön 22 zunächst Hulda genannt wird, steht diese auch an erster Stelle.

Eusebius

In der Chronik des Eusebius wird Hulda als Prophetin zur Zeit Joschijas erwähnt. Immer ist dabei das Attribut „die Frau“ beigefügt, das die Besonderheit einer weiblichen Prophetin unterstreicht: „Die Frau Hulda prophezeite bei den Hebräern.“⁴ Weiter unten werden in dieser Ausgabe „Zefanja, Jeremia, Odolla (= Hulda) und Baruch“ genannt, außerdem der Pseudoprophet Hananja/Ananias. Auch wird, wie bei Hippolyt, Elibasellim erwähnt, dessen Name irrtümlich aus Hulda und Sellim entstanden ist. Der Name Hulda selbst wird in unterschiedlichen Varianten überliefert: als Hulda, Holda, Holdat, Olda und Ulda.⁵

Hieronymus

Hieronymus erwähnt Hulda in seinem Danielkommentar, ebenfalls in chronologischem Kontext. Der in Dan 1,1 genannte König Jojakim (Joachim) wird als Sohn Joschijas identifiziert. Dieser wiederum wird mit Jeremia und Hulda in Verbindung gebracht:

Joachim ist der Sohn Joschijas, in dessen 13. Jahr der Prophet Jeremia zu prophezeien begann, unter dem auch die Frau Hulda prophezeite ...⁶

Weitere Erwähnungen

Auch Johannes Chrysostomus erwähnt Jeremia und Hulda, die unter Joschija prophetisch wirkten, im Zuge seiner Zusammenfassung von 2 Kön.⁷

³ Hippolyt, Chronik (GCS Hipp. 4, 102f).

⁴ Eusebius, Chronik Bd. II (Hg. v. A. Schoene; Berlin, 1866) 88. Gleichlautend in Eusebius, Chronik (GCS Eus. 5, 186) und Eusebius, Chronik (GCS Eus. 7, 96a).

⁵ Eusebius, Chronik (GCS Eus. 7, 96a).

⁶ Hieronymus, Danielkommentar I,1,1 (CCL 75A, 776,3–5).

⁷ Johannes Chrysostomus, Synopsis Scripturae Sacrae (PG 56, 353).

In der rabbinischen Literatur wird Hulda als Nachfahrin Josuas bzw. Rahabs bzw. beider betrachtet. Eine Tradition besagt, dass Rahab sich bekehrt und Josua geheiratet habe. Unter ihren Nachkommen seien keine Söhne, nur Töchter gewesen.⁸ Solche Überlegungen finden sich in der christlichen Literatur nirgends.

4.2 Zitate, Erwähnungen, Erzählungen

Lucifer von Cagliari

Lucifer von Cagliari († nach 370), ein radikaler Nizäner, der sich im Schisma mit der Großkirche befand, zitiert in seinem Werk *De non parcendo in deum delinquentibus* 2 Kön 22,11–23,16, also einen ziemlich langen Text, um den Stolz und die Schmähhlichkeit seiner Gegner anzuprangern.⁹ Weitere inhaltliche Auslegungen zum Bibeltext finden sich nicht, auch nichts über die Prophetin Hulda selbst.

Hieronymus

Hieronymus greift zur Erklärung des Ausdrucks *a secunda* in Zef 1,10 auf 2 Kön 22,14 zurück. *Secunda*, hebräisch מִשְׁנֵה, bezeichnet einen Stadtteil Jerusalems (EÜ: „Neustadt“), in dem auch Hulda wohnte.¹⁰ Mehr sagt Hieronymus dazu nicht.¹¹

Aphrahat

Aphrahat spricht natürlich in seiner Darstellung der Heilsgeschichte auch über Joschija, der demnach im Mittelpunkt der Auslegung steht. Dennoch wird die Prophetin Hulda genannt und ihre Weissagung wörtlich zitiert.

Aus ihm [Amon] wurde der gerechte Mann Joschija geboren, ‚dessen Andenken gesegnet sei‘, der aus dem Land Israel alle Unreinheit verbannte in den Tagen seiner Herrschaft (vgl. 2 Kön 23,19f). Weil sich die Sünden seines Volkes überstürzten, wurde er (zu seinen Vätern) versammelt, bevor das Böse geschah, und es kam in seinen Tagen nicht über das Volk, wie die Prophetin Hulda es vorausgesagt hatte, als er zu ihr mit der Bitte um einen

⁸ Einen Überblick über die Texte bietet die Einleitung zur Baruchapokalypse (SC 144, 104–106).

⁹ Lucifer Calaritanus, *De non parcendo in deum delinquentibus* (CCL 8, 206–209).

¹⁰ Hieronymus, Zefanjakommentar I,8,9–10 (CCL 76, 666,391–396).

¹¹ Die rabbinische Auslegung deutet „mischne“ unterschiedlich: Einerseits wird ein Bezug zur Mischna hergestellt, die Hulda gelehrt habe, andererseits wird darauf verwiesen, dass sie alle Dinge, die in der Tora zweimal vorkommen, öffentlich erklärt habe. Vgl. Kadari, Huldah.

Spruch schickte und sie ihn übersandte: ‚So spricht der Herr, der Gott Israels: Da dein Herz gebrochen und dir leid ist um die Sünden des Volkes, als du die Worte des Gesetzes hörtest, siehe, deshalb versammle ich dich bei deinen Vätern, und du wirst das Böse nicht sehen, das über dieses Volk kommt‘ (1 Kön 22,18.20¹²). Er wurde noch vor Eintritt des Bösen (zu seinen Vätern) versammelt, indem der hinkende Pharao, der König von Ägypten, ihn tötete.¹³

Über Hulda wird weiter nichts gesagt, aber sie wird nicht übergangen. Ihre Rede wird selbstverständlich zitiert, ohne ihre Autorität irgendwie in Frage zu stellen.

Augustinus

Augustinus schreibt ebenfalls über Joschija. Auch er zitiert die Rede Huldas (2 Kön 22,18–20) in voller Länge. Allerdings erwähnt er Hulda nicht namentlich, noch spricht er überhaupt von einer Prophetin, sondern leitet das Zitat mit folgenden Worten ein: ‚Dies sind die Worte Gottes.‘¹⁴ Augustinus konzentriert sich vollständig auf Joschija und interessiert sich keineswegs für die Prophetin, die diesem das Gotteswort übermittelt hat. Ob er das bei einem männlichen Propheten auch so gehalten hätte?

Theodoret

Theodoret von Cyrus befasst sich in seinen *Quaestiones in Reges et Paralipomena* auch mit Joschija. In *quaestio* 54 zitiert er zunächst 2 Kön 21,13: ‚Wie ist zu verstehen, ‚Ich werde an Jerusalem das Maß Samarias anlegen‘?‘¹⁵ Der Vers entstammt der biblischen Erzählung über Manasse, über den er zuerst schreibt. Für Amon genügt ihm ein Satz, dann kommt er auf Joschija zu sprechen.

Der Nachkomme aber übte sich in der höchsten Tugend, und errang die Gottesfurcht des Vorfahren David. Zuerst freilich widmete er dem, was am göttlichen Tempel der Heilung bedurfte, die ganze Aufmerksamkeit. Weil er auf die göttlichen Worte hörte, die im Deuteronomium vorliegen, zerriss er das Gewand und weinte am meisten und suchte zu lernen, was zu tun sei vom Gott des Alls her. Alle waren in eine solche Vernachlässigung der göttlichen (Angelegenheiten) geraten, dass sie nicht einmal auf die göttlichen Worte hörten. Dieses Buch also, von dem gesagt wird, dass es der Hohepriester Hilkija in einem der heiligen Häuser gefunden habe, schickte er dem König. Der König aber erkannte, was darin vorlag, und schickte den Hohenpriester und die Anführer zur Prophetin Hulda (Olda). Der Gott des Alls aber teilte durch diese die Beschlüsse gegen das Volk, den Tempel und die Stadt mit wegen

¹² Hier muss es heißen: 2 Kön.

¹³ Aphrahat, Unterweisungen 23. Über die Beere (FC 5,2, 547f).

¹⁴ Aurelius Augustinus, De cura pro mortuis gerenda (CSEL 41, 648,19–649,6).

¹⁵ Theodreti Cyrensis Quaestiones in Reges et Paralipomena (Hg. v. Natalio Fernández Marcos/José Ramon Busto Saiz, José Ramon; Madrid, 1984) 236,14.

der Gesetzesübertretungen, die sie gewagt hatten: Dem gottesfürchtigen König aber sagte sie Wohltaten voraus.¹⁶

Anschließend zitiert Theodoret die Worte der Prophetin 2 Kön 22,19f. Danach geht er auf die Gottesfurcht des Königs und die Konsequenzen der Gottlosigkeit ein. Theodoret erwähnt Hulda, weil sie eine wichtige Rolle in der Joschijaerzählung einnimmt. Ihre Weissagung wird wörtlich wiedergegeben und in der Redeeinleitung ihrer Bedeutung gewürdigt. Hulda teilt als Prophetin den Willen Gottes mit. Sie selbst als Person kommt, wie auch im Bibeltext selbst, nicht in den Blick.

In seinem Psalmenkommentar erwähnt Theodoret diese Vorkommnisse von 2 Kön 22f in der Einführung zu Ps 95.

König Joschija war überaus gottesfürchtig. Als er sah, dass der Großteil des Volkes die Verehrung der Götzenbilder begrüßte, befahl er, dass alle Götzenpriester ermordet werden, ihre Altäre aus ihren Fundamenten gerissen, die Gräber der verstorbenen Priester wieder ausgegraben und ihre Knochen auf diesen Altären der Dämonen verbrannt. Dann versammelte er das ganze Volk und ermahnte es Buße zu tun, Gott zu versöhnen und auf diese Weise der angedrohten Vernichtung zu entgehen. Die Prophetin Hulda sagte nämlich dem ganzen Volk Furchtbares und Schlimmes voraus.¹⁷

Der Herausgeber der englischen Edition, Robert C. Hill, merkt an, dass Theodoret die Verbindung von Ps 95 mit 2 Kön 22f wohl in seiner Tradition vorgefunden haben müsse, da der Bibeltext dafür keine Anhaltspunkte biete und die Thematik weiter keine Rolle spiele. Allerdings ist diese Tradition offensichtlich nicht mehr erhalten. In dieser kurzen Zusammenfassung der Erzählung über Joschija wird wiederum die Prophetin Hulda erwähnt, und zwar als diejenige, die dem Volk ein schreckliches Schicksal vorausgesagt habe. Ihre Rede wird hier, wohl aufgrund der Kürze der Zusammenfassung, nicht zitiert.

4.3 Propheten und Prophetinnen

Hulda tritt als Prophetin unter dem König Joschija auf. Sie wirkt damit in einer Zeit, in der auch andere Propheten bekannt waren. In den Chroniken, in denen sie stets zusammen mit Zefanja, Jeremia und Baruch, der auch als Prophet angesehen wird, genannt wird, steht Hulda auf gleicher Ebene wie die männlichen Propheten, auch wenn Eusebius ausdrücklich ihr weibliches Geschlecht erwähnt. Ähnlich finden sich bei Clemens von Alexandria im Zu-

¹⁶ Theodoret, Reges, 237f.

¹⁷ Theodoret von Cyrus, Psalmenkommentar (PG 80, 1640B–C). Englische Übersetzung: Theodoret of Cyrus, Commentary on the Psalms. Psalms 75–150 (Fathers of the Church 102) 123.

sammenhang mit Joschija Hulda, Zefanja und Jeremia, in dieser Reihenfolge.¹⁸ Eusebius nennt Hulda zusammen mit den Propheten Jeremia und Baruch auch im Kommentar zu Ps 74,9, wo von der Abwesenheit von Zeichen und von Propheten gesprochen wird. Er zählt die Propheten auf, die zur Zeit der Zerstörung des ersten Tempels wirkten:

Wenn sie auch schlecht handelten, schickte er ihnen Propheten als Heiler und Retter. So hatten sie also bei der ersten Belagerung den großen Propheten Gottes, Jeremia, und den Baruch: Aber auch eine Frau mit Namen Hulda (Olda) prophezeite zu dieser Zeit.¹⁹

Danach folgen Ezechiel und Daniel als Propheten, die zur Zeit der Babylonier auftraten. Eusebius nennt Hulda zusammen mit Jeremia, obwohl sie nach dem Bibeltext schon vor der Belagerung und Zerstörung Jerusalems auftrat. Wie in seiner Chronik verbindet er Hulda aber ganz offensichtlich mit dem bekannten Propheten, der auch schon zur Zeit Joschijas tätig war. Ausdrücklich wird darauf hingewiesen, dass sie eine Frau gewesen sei, die prophetisch redete.

Origenes

Immer wieder wird Hulda ausdrücklich in Zusammenhang mit anderen prophetischen Frauen genannt. Der Status dieser weiblichen Propheten wird allerdings unterschiedlich bestimmt.

Origenes legt 1 Kor 14,34 aus, wo explizit den Frauen das Reden in den Versammlungen verboten wird. Nun ist aber Origenes mit der Tatsache konfrontiert, dass die Bibel über prophetische Frauen erzählt. Da der Text oben bereits ausführlich zitiert und besprochen wurde, soll hier nur der Ausschnitt wiedergegeben werden, der sich mit Hulda beschäftigt.²⁰

Aber du wirst nicht finden, dass Debora öffentlich vor dem Volk sprach wie Jeremia und Jesaja. Du wirst nicht finden, dass Hulda, die eine Prophetin war, zum Volk redete, sondern zu einem, der zu ihr kam.²¹

Hulda ist zweifellos eine Prophetin, aber Origenes weist darauf hin, dass sie nicht zum Volk gesprochen habe, was auch dem Bibeltext entspricht. Nur kam, anders als Origenes glauben machen möchte, nicht ein Mann zu ihr, auch nicht einfache Menschen, sondern die höchsten Beamten des Königs Joschija, namentlich der Hohepriester Hilikija, der Staatsschreiber Schafan, Ahikam, der Sohn Schafans, Achbor, dessen Funktion nicht genannt wird, und Asaja, der „Diener“ des Königs, ebenfalls eine hohe offizielle Funktion.

¹⁸ Clemens von Alexandrien, *Stromata* I,XXI, 120 (SC 30, 136).

¹⁹ Eusebius, *Psalmenkommentar* (PG 23, 852D).

²⁰ Siehe oben S. 35.

²¹ *Fragments e catenis in Epistulam primam ad Corinthios* (Jenkins, C., *Origen on 1 Corinthians*, *Journal of Theological Studies* 10 [1909] 29–51) 41f.

Damit handelt es sich bei dieser Befragung um eine Staatsangelegenheit und keine private Sache. So erhält Hulda eine entscheidende politische Funktion, wenngleich sie nicht direkt zum Volk spricht. Origenes stellt diese Befragung allerdings als nichtöffentlich dar. Auch zahlreiche männliche (Hof)Propheten redeten zum König und nicht zum Volk, unter ihnen Jesaja und Jeremia. Origenes Absicht, das öffentliche Reden, genauer das Reden vor einer versammelten Menge, der Prophetinnen in Abrede zu stellen, ist eine sehr fragwürdige Deutung des Bibeltextes, auch in Bezug auf Hulda.

Hieronymus

Hieronymus zählt in seinem Brief an die Jungfrau Prinzipia einige Frauen des Alten und Neuen Testaments auf, die er durchaus lobend beschreibt. Darunter sind auch die Prophetinnen Debora, Hulda und Mirjam sowie Hanna, die Mutter Samuels, und Elisabet, die ebenfalls als Prophetin bezeichnet werden.²² Hulda wird in diesem Text wieder mit Jeremia in Zusammenhang gebracht, den sie ersetzt, weil die Männer ihrer Zeit unwillig waren, auf einen Mann zu hören:

Jeremia wurde im Kerker eingesperrt, und weil das dem Untergang bestimmte Israel einen prophetisch redenden Mann nicht annahm, wurde ihnen die Frau Hulda erweckt (*suscitatur*).²³

Hulda steht hier zusammen mit zahlreichen anderen als eine erwähnenswerte und lobenswürdige Frau.

In die gleiche Richtung weist die Erwähnung Huldas bei demselben Autor im Zusammenhang mit der Interpretation von Jes 27,11.²⁴

Als eine Zeit der Trockenheit und der Getreideernte und, wie ich offener sagen will, der Verwüstung an Jerusalem herangekommen war, lief die Menge der Synagogen aus der ganzen Welt zusammen, damit sie Jerusalem beweinen und deren Unglück trösten. Oder wenn er offen über die Frauen spricht, die mit nackten Brüsten blutige Arme tragen, dann wird die Weissagung des Herrn erfüllt: ‚Töchter Jerusalems, weint nicht über mich, sondern weint über euch und eure Kinder‘ (Lk 23,28). Und großes Unglück des Volkes, von den Klagefrauen Lieder zu lernen; so wie die Zurechtweisung des Volkes Israel war, als im Richterbuch der Herr das Heil durch die Hand der Frau Debora wirkte, und in der Zeit nahe der Gefangenschaft, als die Männer schwiegen, die Frau Hulda prophezeite. Deswegen aber werden Frauen auf dem langen Weg aufgerieben, durch Schwäche, Hunger und Schmutz erschöpft, und werden das elende Volk lehren, weil es kein weises Volk ist und seinen Schöpfer nicht

²² Siehe oben S. 31f.

²³ Hieronymus, Epistula 65. Ad Principiam virginem explanatio psalmi XLIV (CSEL 54, 616).

²⁴ Siehe oben S. 226 zu Debora.

verstand, der, von ihnen vernachlässigt und verachtet, sich des Geschaffenen nicht erbarmen und seine Geschöpfe nicht verschonen wird.²⁵

Hulda wird gemeinsam mit Debora genannt, wobei der Akzent bei Debora, wie schon im Brief an Prinzippia, auf ihrer politischen Führungsrolle liegt, bei Hulda auf der Prophetie. Die Männer werden implizit kritisiert, weil sie ihre Aufgabe, hier die prophetische Funktion, nicht wahrnehmen.²⁶ Jeremia wird hier nicht erwähnt, aber offensichtlich als einer der schweigenden Männer – er war ja der berühmteste Prophet dieser Zeit – mitgedacht. Gründe für das Schweigen der Männer werden keine genannt. Hulda springt als Prophetin ein, als die männlichen Propheten nicht in Erscheinung treten. Das Wirken einer Frau wird, wie so oft, als etwas Außergewöhnliches dargestellt, das nur geschehen kann, wenn die eigentlich Verantwortlichen, die Männer, versagen. Ihre prophetische Tätigkeit selbst ist aber offensichtlich nicht minderwertig gegenüber der ihrer männlichen Kollegen. Wenn eine Frau prophezeit, dann besteht kein Unterschied zu männlicher Prophetie. Aber *dass* sie es tun muss, fällt aus dem Rahmen der üblichen gesellschaftlichen Geschlechterordnung.

Verecundus

Verecundus von Junca greift in seinem Kommentar zum Deboralied²⁷ ebenfalls auf die Parallele zu Hulda zurück. Sie springt wie Debora für die fehlenden Männer ein:

In den Zeiten der Richter können nicht solche Männer gefunden werden, von denen mit Recht das Volk geleitet wurde: Debora, die Frau des Lappidot, wurde erwählt der Regierung des Volkes vorangestellt zu werden. Freilich aber ist es der Schande der Männer zuzuschreiben, dass eine Frau allen vorgezogen wurde. Oder sicher ist jenes anzuerkennen, was die himmlische Gnade Männern und Frauen gleichermaßen zumisst. Dieses freilich traf ein in den Zeiten des Königs Joschija, als die Prophetin Hulda vom Geist der Prophetie erfasst worden war, weil alle Männer zurückgelassen waren.²⁸

Verecundus spricht unumwunden von der „Schande der Männer“, die nicht imstande waren, die Führung des Volkes angemessen auszuüben. Debo-

²⁵ Hieronymus, Jesajakommentar VIII (CCL 73, 350–351). Anschließend deutet Hieronymus die LXX-Version, die er auf „Maria Magdalena, die andere Maria und die übrigen Frauen“ bezieht.

²⁶ In der modernen Bibelwissenschaft wird die Frage nach dem „Prophetenschweigen“ ebenfalls gestellt, aber aus völlig anderem Blickwinkel, nämlich entstellungsgeschichtlich, behandelt. Vgl. Klaus Koch, Das Profetenschweigen des deuteronomistischen Geschichtswerks, in: Die Botschaft und die Boten. FS für Hans Walter Wolff zum 70. Geburtstag (Hg. v. Jörg Jeremias/Lothar Perlt; Neukirchen-Vluyn, 1981) 115–128.

²⁷ Siehe ausführlich oben S. 184ff.

²⁸ Verecundus Iuncensis, Commentarii super cantica ecclesiastica (CCL 93, 173).

ra und Hulda werden nur deshalb von Gott für ihre Aufgaben erwählt, weil die Männer versagen. Andererseits aber gesteht Verecundus der Gnade bzw. dem Geist zu, in Frauen und Männern gleichermaßen wirken zu können. Wie bei Hieronymus wird hier Debora eine politische Führungsaufgabe zugeschrieben, die aber auch auf die Gnade Gottes zurückgeht, Hulda wird als Prophetin bezeichnet. Das Wirken beider Frauen ist gottgewollt und daher anzuerkennen. Die Freiheit des göttlichen Geistes bleibt damit gewahrt, steht aber dennoch im Kontext der gesellschaftlichen Verhältnisse, die normalerweise derartige Wirkungsfelder Männern vorbehalten. Was bedeutet es, dass der Geist zwar in Frauen und Männern gleichermaßen wirken kann und tatsächlich auch gewirkt hat, dass aber der Regelfall die männliche politische und prophetische Wirksamkeit ist? Die Konsequenzen für das Gottesbild sind hier nicht weiter durchdacht. Letztlich wird Gott unterstellt, Männer zu bevorzugen – vielleicht weil sie aufgrund ihrer „Natur“ dafür besser geeignet seien? Verecundus setzt die gesellschaftlichen Geschlechterverhältnisse voraus, räumt aber ein, dass sie von Gott her durchbrochen werden können. Hier könnte durchaus eine grundsätzliche Infragestellung dieser Verhältnisse ansetzen. Diese Reflexion findet aber in der Patristik nicht statt. Eher findet sich, wie etwa bei Ambrosius, das Bestreben, ein Wirken des Geistes in Frauen wieder von den gesellschaftlichen Vorgaben her einzugrenzen.

4.4 Zusammenfassung

Hulda hat als Mittlerin des Wortes Gottes ihren festen Platz in den Interpretationen von 2 Kön 22. In dieser Episode wird sie allen männlichen Propheten vorgezogen, was in den Kommentaren Anlass zur Frage nach den Gründen für die Bevorzugung einer Frau gibt. In den Kommentaren zu den Königsbüchern, in den Erzählungen über König Joschija allerdings liegt der Fokus auf dem König. Hulda wird meistens als Prophetin namentlich erwähnt, ihre prophetische Rede wird auch wörtlich zitiert. Aber über Hulda als Person wird nicht weiter nachgedacht. Das legt auch der Bibeltext nicht nahe, der sich bezüglich Hulda sehr kurz fasst. Hulda ist anders als Debora nicht die Hauptperson der Erzählung, sondern sie wird fast beiläufig erwähnt. Dennoch gewinnt sie als Prophetin, deren Worte immerhin wörtlich überliefert sind, Autorität.

5. Die Prophetin Noadja

Die Prophetin Noadja wird in der Bibel ausschließlich in Neh 6,14 als Gegenspielerin Nehemias erwähnt. Da das Buch Nehemia in der christlichen Patristik kaum kommentiert oder zitiert wird, finden sich auch keine Hinweise auf diese Prophetin. Dazu kommt ihre negative Beurteilung in Neh 6,14, die sie sicher als Beispiel in der Reihe der alttestamentlichen Prophetinnen ungeeignet erscheinen lässt. Ihre kurze Erwähnung macht es leicht, sie unbeachtet zu lassen, wie es etwa Beda in seinem Kommentar zu den Büchern Esra und Nehemia tut, der gerade und nur den Vers, in dem Noadja vorkommt, nicht zitiert.¹

So ist an dieser Stelle das Fehlen eines patristischen Befundes zu Noadja und damit die Bedeutungslosigkeit dieser negativ konnotierten Prophetin des Alten Testaments für die christliche Tradition zu konstatieren.

¹ Beda Venerabilis, Kommentar zu Esra und Nehemia (CCL 119A, 362).

6. „Prophetin nennt er wahrhaftig die heilige Jungfrau“ (Arnobius Iunior): Die patristischen Quellen zu Jesaja 8,3

In Jes 8,3 ist die Rede von einer Prophetin. Sie wird nicht mit Namen genannt. Das einzige, was von ihr gesagt wird, ist, dass Jesaja zu ihr geht, sie schwanger wird und einen Sohn zur Welt bringt. Dieser wird ganz auf die Verkündigung des Jesaja bezogen und erhält in diesem Zusammenhang einen symbolischen Namen, der auch gedeutet wird. Die Frau wird Prophetin genannt, aber der Text geht nicht auf ihre Tätigkeit ein. Die einzige Funktion im vorliegenden Kontext scheint das Gebären des Kindes zu sein. Ob diese Frau die Frau des Jesaja war, wie in modernen Kommentaren oft gefragt oder vorausgesetzt wird,¹ sagt der Jesajatext nicht. Diese Frage stellen sich aber auch die antiken Kommentatoren mit Ausnahme eines einzigen, Johannes Chrysostomus, nicht. Grund dafür ist eine Identifikation, die eine solche Frage völlig überflüssig macht: Die Prophetin wird mit der „Jungfrau“ in dem nur wenige Verse davor stehenden Text 7,14 gleichgesetzt und wie diese auf die Gottesmutter Maria bezogen.² Sehr häufig nehmen die Ausleger auf 9,5–

¹ Z. B. Rudolf Kilian, *Jesaja 1–12* (NEB 17; Würzburg, 1986) 63: „Daß Jesajas Frau tatsächlich eine selbständig agierende Prophetin war, ist kaum anzunehmen, da keinerlei Nachrichten über eine prophetische Tätigkeit ihrerseits vorliegen. Wahrscheinlich ist sie nur so in die Prophetie Jesajas miteinbezogen, wie dies auch bei den beiden Prophetenkindern durch ihre bedeutsamen Namen der Fall ist.“ Daneben findet sich die Ansicht, dass es sich selbstverständlich um die Frau Jesajas gehandelt habe, die aber auch prophetisch wirksam gewesen sei, so Willem A. M. Beuken, *Jesaja 1–12* (HThKAT 29,1; Freiburg, 2003) 220, John D. Watts, *Isaiah 1–33* (WBC 24; Waco, Tex., 1985) 113 oder Otto Kaiser, *Das Buch des Propheten Jesaja. Kapitel 1–12* (ATD 17; Göttingen, 5., völlig neubearbeitete Auflage 1981) 177. Joseph Blenkinsopp, *Isaiah 1–39* (AB 19; New York, 2000) 238 hingegen bestreitet, dass Propheten ihre Frauen als „Prophetinnen“ betitelten: „We therefore assume that she is, or is represented as being, an officially recognized member of the nabi' class, such as Huldah during the reign of Josiah (2 Kgs 22:14), perhaps also a member of the Jerusalem temple staff.“

² Diese Deutung findet sich ähnlich auch bei Beuken, *Jesaja*, 220: „Jesaja nennt seine Frau ‚die Prophetin‘. Einerseits war es in Israel nicht gebräuchlich, eine Frau mit dem Titel ihres Mannes zu benennen, andererseits nennt Jesaja sich selbst niemals ‚Prophet‘. Allerdings kennt das Alte Testament auch Prophetinnen (Ex 15,20; Ri 4,4; 2 Kön 22,14; Neh 6,14). Obschon über die prophetische Rolle von Jesajas Frau nichts weiter bekannt ist, muss davon ausgegangen werden, dass ihr hier diese Rolle zukommt. Vielleicht wird sie deshalb ‚Prophetin‘ genannt, weil sie am Zustandekommen des göttlichen Zeichens wesentlichen Anteil hat. Zudem gibt es innerhalb der Immanuelschrift einen doppelten Gegensatz: erstens Ahas und die junge Frau (König – Königsfrau) versus Jesaja und seine Frau (Prophet – Prophetin); zweitens: Die Zeitbestimmung ‚noch bevor der Knabe versteht ...‘ trifft sowohl für Immanuel (7,16) wie für Maher-Schalal-Chasch-Bas (8,4) zu.“ In demselben Sinn meint auch Blenkinsopp, *Isaiah*, 238f: „The prospective mother is referred to as ‘the prophetess’ (hannebi’a), reminiscent of ‘the young woman’ (ha’alma) of 7:14. To round it off, the declaration of the meaning of the sign-act is fol-

6, bisweilen auch auf das „Reis“ aus dem „Baumstumpf Isais“ in 11,1, Bezug. Die messianische, und das heißt hier konkret christologische Deutung der Stelle legt sich den patristischen Schriftstellern durch den Kontext nahe und wird offensichtlich bald zur Tradition. Die Kommentare zum Jesajabuch weisen praktisch durchgehend diese Interpretation auf. Immer wieder aber erscheint Jes 8,3 auch in Texten, die sich explizit mit der Menschwerdung Christi beschäftigen, ebenso in Schriften, die vorwiegend Maria gewidmet sind. Die prophetische Rede Marias ist nach diesem Verständnis das Magnifikat. Interessante Aspekte bietet Hieronymus, der einmal die Prophetin mit der prophetischen „Rua“ identifiziert, mit der der Prophet sich vereinigt, ein andermal die Prophetin als Vorbild der Jungfrau Maria anführt. Diese Beispiele deuten auch die Tendenz an, Vereinigung, Empfängnis und Geburt als rein geistige Ereignisse zu sehen, die in manchen Auslegungen durchaus explizit wird. Insofern die Worte Jesajas als prophetische Vision über die zukünftige Geburt Jesu gedeutet werden, fällt die Frage nach der historischen Prophetin, ihrer Beziehung zu Jesaja und der Geburt des Kindes ohnehin weg.

Im Folgenden werden zunächst in chronologischer Ordnung die Jesajakommentare dargestellt, da sie das Verständnis dieser Textstelle im Kontext des Jesajabuches zeigen. Wenn von denselben Autoren auch andere Texte zu Jes 8,3 vorhanden sind, werden sie ebenfalls in diesem Abschnitt behandelt, um einen direkten Vergleich unterschiedlicher Gattungen anstellen zu können. Danach werden Zitate und die Deutung von Jes 8,3 im Zusammenhang mit der Inkarnation, die teilweise den ältesten Kommentaren vorausgehen, und im Zusammenhang mit Maria erörtert, wobei hier eine spätere Entwicklung vorliegt.

Gregor von Nyssa

Zunächst soll ein Text Gregors von Nyssa behandelt werden, der Grundsätzliches zur Interpretation der Jesaja-Stelle anmerkt. Gregor formuliert im Kontext seines Prologs zum Hoheliedkommentar eine hermeneutische Zugangsweise zum Text. Er legt anhand von konkreten Beispielen dar, dass das wörtliche Verständnis eines Bibeltextes nicht immer nützlich für die Zuhörenden ist:

lowed in both cases by a threat of punishment for Judah to be administered by the Assyrians as agents of Yahveh (7:18–25; 8:5–10). I conclude, then, that within the prophetic world view, Immanuel and Maher-shalal-hash-baz represent different aspects of the divine intervention in human affairs at that critical juncture. They are, so to speak, the recto and verso of the same coin.“ Der Bezug auf Maria wird in modernen Auslegungen allerdings nicht mehr hergestellt.

Denn was für einen Nutzen für die Tugend hat der Zuhörer davon, daß der Prophet Hosea sich aufgrund von Hurerei Kinder zeugte (vgl. Hos 1,2) und Jesaja zur Prophetin einging (vgl. Jes 8,3), wenn er das Gesagte beim Wortlaut stehenläßt? Oder was tragen die Erzählungen über David zu einem tugendhaften Leben bei, wenn Ehebruch und Mord bei *einem* Frevel Hand in Hand gehen (vgl. 2Sam [LXX: 2Kön] 11)? Wenn sich aber irgendein Verständnis finden ließe, welches den Ertrag dieser Begebenheiten für die Heilsordnung als unanfechtbar erweist, dann würde das Wort des Apostels als wahrhaftig erwiesen, daß der Buchstabe tötet – er beinhaltet nämlich Beispiele schändlicher Taten –, der Geist aber lebendig macht, denn er setzt den unangemessenen und verworrenen Gedanken in göttlicherer Bedeutung um.³

Offensichtlich ist es Gregor von seinen Voraussetzungen her nicht möglich, dem Wortlaut des Bibeltextes an diesen Stellen einen angemessenen Sinn abzugewinnen. Kritik oder Distanzierung vom Bibeltext ist aufgrund seines Verständnisses von der göttlichen Inspiration des Bibeltextes nicht möglich. Daher müssen Texte, die aufgrund seines kontextgebundenen Urteils als „unangemessen und verworren“ erscheinen, anders, also auf spiritueller Ebene, gedeutet werden. Gregor führt einige Beispiele für problematische Schrifttexte an: Dass er Prostitution als verwerflich ansieht und den Propheten Gottes damit nicht in Verbindung bringen möchte, ist nachvollziehbar. Die Verwerflichkeit des Ehebruchs Davids mit Batseba und der darauf folgenden Ermordung des Urija konstatiert bereits das Alte Testament selbst (vgl. 2 Sam 12). Was aber ist das Problem in Jes 8,3? Offensichtlich besteht bei mehreren Autoren die Schwierigkeit, eine tatsächliche sexuelle Vereinigung des Propheten Jesaja mit einer Frau, sei sie auch eine Prophetin, zu denken. Im Hintergrund steht das christliche Modell eines asketisch lebenden geistlichen Mannes. Sexualität erscheint als negativer Aspekt des Menschen, was für das Alte Testament so nicht gilt. In der Tat erscheinen prophetische Männer wie etwa Elija oder Jeremia als einsame Rufer und Gottesstreiter. Gerade Propheten wie Jesaja oder Hosea zeigen aber, dass diese Lebensform nicht die einzig mögliche war, dass auch Propheten, wie der überwiegende Teil aller anderen israelitischen Männer, verheiratet sein und eine Familie haben konnten, die dann allerdings unter Umständen auch Teil der prophetischen Verkündigung wurde. Diesen Schluss aber können die patristischen Autoren aufgrund ihrer Hochschätzung der Askese nicht ohne weiteres ziehen. So wird aus der Prophetin, die schwanger wird und ein Kind gebiert, auch immer wieder eine Jungfrau.⁴ Im Hintergrund steht der Gedanke, dass der Prophet Jesaja mit der Prophetin sexuellen Kontakt hatte und das Kind sein Sohn ist. Offensichtlich ist es die Tatsache der sexuellen Aktivität

³ Gregor von Nyssa, Homilien zum Hohenlied. Prolog (FC 16,1, 103).

⁴ Dass die Annäherung Jesajas an die Prophetin nicht unbedingt im Sinne des Beischlafs verstanden werden muss, analysiert Fischer, Gotteskundlerinnen, 196f.

Jesajas, die Gregor für inakzeptabel hält und die ihn dazu bewegt, für diese Stelle eine geistliche Auslegung zu fordern und sich nicht weiter auf den Literalsinn des Textes einzulassen.

6.1 Die Jesajakommentare

Eusebius

Eusebius interpretiert Jes 8,3 in engem Zusammenhang mit 7,14. Beide Textstellen sprechen von demselben Ereignis, das mehrmals angekündigt wird.

Gänzlich erfüllte das Wort das, was in den festgesetzten Tagen geschehen wird, worüber gesagt wurde: ‚Aber Gott wird über dich und dein Volk und das Haus deines Vaters Tage bringen, die noch nicht gekommen sind‘ (Jes 7,17a). Er wiederholt den Gedanken über die Geburt des Immanuel, über den er dem Haus Davids gegen den Spruch⁵ zusprach, dass der Name Immanuels ausgerufen werden solle, dass die Zuversichtlichen und Glaubenden durch ihn gerettet würden vor den zwei Königen, die sie bedrängten. Er wiederholt (es) aber notwendigerweise, weil er nämlich lehrte, dass der Immanuel eine fremde und der sterblichen Natur gegenüber andersartige Geburt habe: Nicht aus Mann und Frau nämlich, sondern aus einer unverdorbenen jungen Frau (ἀδιαφθόρου νεάνιδος) und aus einer unverheirateten Jungfrau (ἀπειρογάμου παρθένου) wurde er geboren. Sehr notwendig enthüllt darin der Herr selbst weder dem Ahas noch dem Haus Juda, sondern allein dem Propheten das Mysterium der geheim zu haltenden Geburt des Immanuel, und (zwar) so: ‚die Jungfrau wird im Leib empfangen und einen Sohn gebären‘ (Jes 7,14). Der Herr selbst verdeutlicht (es) und sagt: ‚Und ich ging zur Prophetin, und sie empfing im Leib und gebar einen Sohn‘ (Jes 8,3). Damit sich aber dieses dann nicht zu aller Ohren fortbewegte, schützte er es in einer geheim zu haltenden Schrift. Er befahl dem Propheten, ein neues und großes Buch zu nehmen, entweder einen Codex oder ein Pergament oder eine Rolle nach den übrigen,⁶ und in dieses mit dem Stift eines Menschen zu schreiben, das heißt in der den Menschen gewohnten und bekannten Schrift: ...⁷

Anschließend werden der symbolische Name des Kindes sowie die Identität der Zeugen erörtert. Danach wird noch einmal die Prophetin erwähnt und wieder mit der in 7,14 erwähnten Jungfrau in Verbindung gebracht:

⁵ Das griechische ἐπωδή bedeutet vor allem „Zauberspruch“, auch im positiven Sinn. Es ist anzunehmen, dass der Autor den wirksamen Spruch des Propheten Jesaja in 7,7–9 meint, der den Untergang Ephraims ankündigt. 7,9 endet mit den Worten „Glaubt ihr nicht, so bleibt ihr nicht“. In der folgenden Auslegung werden die Glaubenden genannt als die, die vor Efraim und Syrien gerettet werden.

⁶ Gemeint sind hier die anderen griechischen Übersetzer, Aquila, Symmachos und/oder Theodotion.

⁷ Eusebius, Jesajakommentar 48 (GCS Eus. 9, 54,15–33).

Prophetin aber nennt er die Jungfrau, weil sie Anteil hat am Heiligen Geist, entsprechend dem, was er zu ihr sagt: ‚Der Heilige Geist wird über dich kommen und die Macht des Höchsten wird dich überschatten‘ (Lk 1,35). Diese also ist ‚die Macht des Höchsten‘, die durch die Prophetie spricht: ‚Und ich ging zur Prophetin‘, indem er das Kommende wie schon Geschehenes erzählt gemäß einer prophetischen Gewohnheit. Ich selbst werde zur Prophetin gehen, o Prophet, und so wird sie im Leib empfangen und einen Sohn gebären.⁸

Darauf wird erneut der Symbolname des Kindes gedeutet. Später, in der Auslegung von Jes 9,6, werden noch einmal 7,14 und 16a sowie 8,3a zitiert: Auch an diesen Stellen wird von der Geburt eines Sohnes gesprochen.⁹ Obwohl Jesus Christus nicht mit Namen genannt wird, ebenso wenig Maria, wird spätestens mit der Zitation von Lk 1,35 dieser Konnex deutlich. Für die christlichen LeserInnen ist dies zweifellos von Anfang an erkennbar. Die von Jesaja in 8,3 berichtete Schwangerschaft der Prophetin und die Geburt des Kindes werden im Gesamtzusammenhang der jesajanischen Worte in den Kapiteln 7–9 gelesen. Das Vergangenheitstempus der Erzählung deutet Eusebius als „prophetische Gewohnheit“, Zukünftiges als bereits geschehen zu schildern.¹⁰ Die Worte Jesajas werden so gänzlich auf die Zukunft bezogen. Die Frage nach der tatsächlichen Geburt eines Kindes Jesajas wird nicht gestellt. Dass sie implizit vorausgesetzt wäre, ist aus der Interpretation nicht ersichtlich. Der Kommentar geht noch einen Schritt weiter: Die Verbindung mit Lk 1,35 erlaubt Eusebius, Jesaja mit Gott in eins zu setzen. Jesaja spricht in der ersten Person im Namen Gottes. Was der Prophet anhand seiner eigenen Person zeichenhaft schildert, ist in Wirklichkeit Tat Gottes, konkret des Geistes Gottes, der über die Prophetin kommt und die Schwangerschaft bewirkt. Diese Geistbegabung rechtfertigt dann auch die Bezeichnung der Jungfrau als Prophetin. In ihr manifestiert sich „die Macht des Höchsten“, dieselbe Macht, die bereits aus den Worten Jesajas spricht. Aus der zeichenhaften Deutung eines bereits eingetretenen Ereignisses, der Geburt des Sohnes der Prophetin, wird eine prophetische Verheißung, die keinen konkreten Anhaltspunkt im Leben des Propheten hat, sondern sich rein auf das hierin angekündigte zukünftige Ereignis, nämlich die Geburt des Immanuel, bezieht.

Noch deutlicher arbeitet Eusebius die Beziehung von Jes 8,3 auf die Geburt Christi in der *Demonstratio evangelica* heraus. Ausgangspunkt ist hier nicht der Jesajatext, sondern das Anliegen, das Christentum aus den alttestamentlichen Texten zu erläutern und die christliche Interpretation gegenüber der jüdischen als die richtige herauszustellen. Dazu wird auch der Abschnitt Jes 8,1–4 herangezogen. Nach dem Bibelzitat folgt die Erklärung:

⁸ Eusebius, Jesajakommentar 48 (GCS Eus. 9, 55,26–33).

⁹ Eusebius, Jesajakommentar 48 (GCS Eus. 9, 65,25 und noch einmal 68,15).

¹⁰ Zum Gedanken der *ἐναλλαγή χρόνου* vgl. Guinot, L'Exégèse, 347f (vor allem für Theodoret) und Christoph Schäublin, Untersuchungen zu Methode und Herkunft der antiochenischen Exegese (Köln/Bonn, 1974) 131f (vor allem zu Theodor von Mopsuestia).

Auch die hier vorliegende Prophetie hält sich an die vorhergehende.¹¹ Denn die Jungfrau dort, von der gesagt wird, dass sie den Gott-mit-uns gebiert, wird bei dem Vorliegenden Prophetin genannt. Die Frage aber, woher sie schwanger geworden war, obwohl sie unverheiratet war, dieses lehrt nun das Wort: ‚und ich ging hin‘, sagt er, ‚zur Prophetin, und sie empfing im Leib und gebar einen Sohn‘. Das ist aber zu hören als ‚aus dem Heiligen Geist‘, von dem begeistert der Prophet verkündete. Derselbe Heilige Geist also bekennt, dass er zur Prophetin gegangen ist, was auch klar erfüllt wird bei der Geburt unseres Retters Jesus Christus, als ‚der Engel Gabriel von Gott in eine Stadt in Galiläa namens Nazaret zu einer Jungfrau geschickt wurde, die mit einem Mann namens Josef aus dem Haus und der Heimat Davids verlobt war‘ (Lk 1,26–27). Zu ihr ‚sagte er: Freu dich, Begnadete, der Herr ist mit dir, gesegnet bist du unter den Frauen‘ (Lk 1,28). Und wiederum: ‚Fürchte dich nicht: denn du hast Gnade bei Gott gefunden. Und siehe, du wirst schwanger werden im Leib und einen Sohn gebären, und du sollst ihm den Namen Jesus geben‘ (Lk 1,30). Und als Maria sagte: ‚Wie kann das sein, wenn ich keinen Mann erkenne?‘, da antwortete er: ‚Heiliger Geist wird auf dich kommen, und die Macht des Höchsten wird dich überschatten: Deshalb wird das Kind auch heilig und Sohn Gottes genannt werden‘ (Lk 1,34–35).¹²

Wiederum schließt sich eine allegorische Auslegung des in 8,3 genannten Namens an. Das „große und neue Buch“ wird als der neue Bund gedeutet. Die Empfängnis und Geburt werden noch einmal genannt, allerdings nur kurz, um noch einmal zur Benennung des Kindes zu kommen.¹³ Dann geht Eusebius zum nächsten Abschnitt aus Jesaja über. Die Interpretation in der *Demonstratio* entspricht im Allgemeinen der im Jesajakommentar. Allerdings erhält das Neue Testament ein viel größeres Gewicht. Eusebius verwendet in seiner Darlegung zahlreiche Zitate aus Jes 7–9, legt im Grunde diesen Text auf das Evangelium hin aus. Das heißt, Jes 8 wird im Anschluss an Jes 7 und in demselben Sinne ausgelegt. Explizit wird auf die Erfüllung der Prophetie in Christus hingewiesen. Der Rest der Interpretation widmet sich der Darstellung der Ankündigung der Geburt Jesu im Lukasevangelium und zitiert dieses ausführlich. Die Deutung ist also dieselbe, nur der Akzent verschiebt sich vom alttestamentlichen zum neutestamentlichen Text: Soll im Jesajakommentar ersterer (natürlich auch aus christlicher Perspektive) verständlich gemacht werden, ist es in der *Demonstratio* das Neue Testament, das das Alte interpretiert. Noch weiter vom Jesajatext entfernt sich Eusebius, wenn er weiter unten im Text Mi 5,2¹⁴ ohne namentlichen Hinweis mit Hilfe von Jes 7,14; 8,3 und 9,6 erklärt:

¹¹ Eusebius bezieht sich auf die unmittelbar vorausgehende Deutung von Jes 7.

¹² Eusebius, *Demonstratio evangelica* VII,1,96–98 (GCS Eus. 6, 316,20–317,9).

¹³ Eusebius, *Demonstratio evangelica* VII,1,112 (GCS Eus. 6, 319,28–30).

¹⁴ ‚Darum gibt der Herr sie preis, bis die Gebärende einen Sohn geboren hat. Dann wird der Rest seiner Brüder heimkehren zu den Söhnen Israels.‘ (EÜ)

Folgerichtig aber zeigt er hierin deutlich die Gebärende, die in den vorherigen Prophetien die Jungfrau bezeichnet, und die Prophetin, die den Immanuel und den ‚Boten des großen Rates‘ gebiert. Denn bis zu ihren Zeiten und zu dem aus ihr Geborenen bestand auch das des früheren Volkes, weil diesen [den Juden und Jüdinnen] eine Frist gegeben ist ‚bis zur Zeit der Gebärenden‘, das heißt bis zur wunderbaren Geburt des Kindes aus der Jungfrau, mit dem deren Herrschaft aufgehoben wird.¹⁵

Hier dienen die Aussagen, die bereits durch die vorhergehende Interpretation auf Christus bezogen wurden und die hier konzentriert zusammengefasst sind, als Unterstützung und Verdeutlichung der Michastelle.

In den *Eclogae prophetae*, die der *Demonstratio* (und *Praeparatio*) vorangehen und wohl deren Vorform darstellen,¹⁶ kreist Eusebius um dieselben Überlegungen zu Jes 8,1–4, wenngleich er hier in der Sache noch unklarer, in der Polemik gegen die jüdische Auslegung aber deutlicher formuliert. Er zitiert die Passage und bezieht den göttlichen Befehl an den Propheten auf die Zukunft, das Buch wird mit dem Neuen Testament identifiziert. Ebenso werden die genannten Zeugen näher bestimmt. Über die Geburt des Kindes schreibt er:

Danach wird gesagt: ‚Und er ging zur Prophetin und sie empfing im Leib und gebar einen Sohn‘ und so weiter. Sehr unpassend aber und der prophetischen Heiligkeit und Reinheit fremd ist es, oberflächlich¹⁷ so zu glauben, dass der Prophet, der von Gottes Geist erfüllt wurde bei den zuvor bekannt gemachten Zeugen, der schändlichen Vereinigung wegen zu der Frau – eine Prophetin auch sie – gegangen sei: Welche Überredung aber wagt es wohl (zu sagen), dass er hinging, damit diese schwanger wird und einen Sohn gebiert? Aber nämlich auch diese Prophetie hat, wie ich meine, denselben Sinn wie die vorher erklärte, in der gesagt wird: ‚Siehe, die Jungfrau wird im Leib empfangen.‘ Dort nämlich wird vorausgesagt, dass die Jungfrau im Leib empfangen und einen Sohn gebären wird: Hier ist aber auch die Weise offenbar, auf welche die Prophetie zu Ende gebracht wird: ‚Im Leib‘, sagt er nämlich, ‚empfing sie und gebar einen Sohn.‘ Wer könnte es daher sein, der sagt ‚ich ging zur Prophetin‘, wenn nicht der Heilige Geist, der im Propheten spricht, von dem zu Maria gesagt wird: ‚Heiliger Geist wird über dich kommen, und die Kraft des Höchsten wird dich überschatten.‘ Daher wird auch die Prophetin nicht ungebührlich eine solche genannt: die demnach vom Heiligen Geist empfing, gebar den dort genannten Immanuel, der aber hier anders bezeichnet wird: ‚Rufe‘, sagt er nämlich, ‚den Namen des geborenen Kindes *Raube schnell, erbeute rasch*.‘¹⁸

¹⁵ Eusebius, *Demonstratio evangelica* VII,2,16 (GCS Eus. 6, 330,27–34).

¹⁶ Vgl. LACL, 242.

¹⁷ Der Ausdruck τὸ πρόχειρον bezeichnet den unmittelbar einsichtigen Textsinn, die an der Oberfläche liegende Bedeutung im Gegensatz zu einem tieferen, spirituellen Sinn.

¹⁸ Eusebius, *Eclogae prophetae* IV (PG 22, 1205B–C).

Dieser Name und V.4 werden spirituell interpretiert. Eusebius schließt den Abschnitt mit hermeneutischen Überlegungen zur „leiblichen“ jüdischen und zur richtigeren christlichen Deutung des Textes:

Es ist aber dem heiligen Mann möglich, wenn er es will, aus den Auslegungen zu diesen Stellen dieses mit Genauigkeit gründlich zu erkennen. Wenn aber die aus der Beschneidung [die Juden] dieses fleischlicher (σωματικώτερον) einfordern sollten, (dann) sind diese (daran) zu messen, ob sie fleischlich (σωματικῶς) darlegen können, auf welche Weise Jesaja bei den vorher genannten Zeugen wegen der fleischlichen Vermischung zur Prophetin gegangen ist. Wer aber ist eine solche Prophetin, und wie empfing sie augenblicklich im Leib und gebar sogleich, und welches ist das Kind, das geboren wurde, welches der Herr dem Jesaja mit diesem Namen zu benennen befahl: *Raube schnell, erbeute rasch?*¹⁹

Noch einmal wird der Name ausgedeutet und auf Christus bezogen. Auch in diesem Text betont Eusebius die geistgewirkte Geburt des Kindes. Auch hier wird Jes 8,3 auf die Geburt des Immanuel bezogen und wiederum ausdrücklich mit der Geburt Jesu aus Maria gleichgesetzt. Prophetin heißt sie deshalb, weil sie vom Geist erfüllt wird. Auf prophetische Rede oder prophetisches Wirken nimmt Eusebius an keiner Stelle Bezug. Das wird gerade in diesem Text sehr deutlich. Explizit wird eine jüdische Auslegung kritisiert, die Eusebius als „fleischlich“ bezeichnet. Wie Gregor von Nyssa empfindet er eine mögliche sexuelle Vereinigung Jesajas mit einer Frau als anstößig. Eine solche wird sowohl in der Auslegung des Textes als auch im abschließenden Urteil negativ und dem heiligen Text bzw. dem Propheten Jesaja als unangemessen beurteilt. Eine deutliche Abwertung des Leiblichen gegenüber dem Geistigen ist nicht zu übersehen. Diese führt zwar nicht zur gleichzeitigen Abwertung der Frau, weil diese hier als geistbegabte Jungfrau dieser Leiblichkeit enthoben ist, aber zu einer negativen Bewertung der Juden und ihrer Auslegung.²⁰

Basilus

Auch der Jesajakommentar des Basilus von Cäsarea interpretiert den Abschnitt christologisch. Wie sein Vorgänger im Bischofsamt, Eusebius, und sein Bruder Gregor versteht er die Zeugung und Geburt des Kindes auf rein spiritueller Ebene. Basilus zitiert zunächst den auszulegenden Abschnitt 8,1–4 und fragt dann nach einer Ungereimtheit im Text: Dem Propheten wird befohlen, ein großes neues Buch zu nehmen – das auch bei Basilus Typus des Neuen Testaments ist –, die Ausführung des Befehls wird aber nicht erzählt, sondern Jesaja berichtet, dass er zur Prophetin geht.²¹ Der Exeget ver-

¹⁹ Eusebius, *Eclogae propheticae* IV (PG 22, 1208A–B).

²⁰ Vgl. Siquans, *Antijüdisch*, 19–39.

²¹ Moderne Kommentare sehen Jes 8,1–4 als Einheit, wiewohl der Zusammenhang manchen erklärungsbedürftig erscheint. Vgl. etwa Blenkinsopp, *Isaiah*, 237f („An initial

weist auf andere Prophetenstellen, an denen ebenfalls der Befehl und seine Ausführung nicht im Detail berichtet sind. Dennoch kann angenommen werden, dass der Prophet das göttliche Wort ausgeführt hat. Nachdem die Fragen zum „Buch“ geklärt sind, widmet sich Basilius der Empfängnis und Geburt des Kindes:

Was bedeutet nun dieses ‚und ich ging zur Prophetin‘? Das heißt, ich näherte mich im Geist und im Vorwissen des Kommenden der Prophetin. Denn ich begegnete und kam ihr nahe gewissermaßen in prophetischer Wahrnehmung, und sah ihre Empfängnis von weitem, vorausschauend im Charisma der Prophetie: wie sie den Sohn gebar, über den der Herr gesprochen hatte: ‚Rufe seinen Namen *Raube schnell, erbeute rasch*.‘ Schnell beraubte er den Starken, den, der seine Besitztümer bewachte: die von der Sünde erbeutet wurden und die niedergehalten werden in den Fesseln des Todes. Er beraubte freilich jenen, erbeutete aber mit eigenen Kräften die gefesselten Gläubigen zur Bewachung und Wache den heiligen Engeln, über die er selbst auch sagt: ‚Eure Engel sehen immerzu das Angesicht meines Vaters, der in den Himmeln ist‘ (Mt 18,10). Denn dieser ist der, der rasch erbeutet, über den geschrieben ist: ‚Er stieg in die Höhe und nahm die Gefangenschaft gefangen, er nahm bei den Menschen Gaben‘ (Eph 4,8). Dass die Prophetin Maria ist, zu der Jesaja gegangen ist gemäß der Annäherung durch die Erkenntnis, bestreitet niemand, der sich an ihre Worte erinnert, die sie prophetisch aussprach. Was sagte sie denn? ‚Meine Seele preist den Herrn, und mein Geist jubelt über Gott, meinen Retter, denn auf die Niedrigkeit seiner Sklavin hat er geschaut. Siehe, denn von nun an preisen mich glücklich alle Generationen‘ (Lk 1,46–48). Und er glaubte allen ihren Worten und zweifelte nicht, jene auch eine Prophetin zu nennen. Deshalb kam der Geist des Herrn über sie, und die Macht des Höchsten überschattete sie (vgl. Lk 1,35). Dieser, dem daher befohlen wurde, in diesem Buch zu schreiben, schaute das Kind, indem er sich der Prophetin näherte. Denn dort ist gesagt worden: ‚Schreibe mit dem Stift eines Menschen, dass er rasch das Besorgen von Beute macht‘: Hierin aber, nachdem er dieses gesagt hatte, dass sie im Leib empfing und einen Sohn gebar, ist geschrieben: ‚Und der Herr sagte: Rufe seinen Namen *Raube schnell, erbeute rasch*.‘ So wird mit unterschiedlichen Worten und Überlegungen dasselbe gesagt: in dem ‚nimm dir ein Buch‘ und in dem ‚ich ging zur Prophetin‘: Und wenn man es zum Vorliegenden hinzufügt, gibt es nichts, was nicht zusammenpasst. Dieser aber, der von der Prophetin geboren wurde, nahm die Macht von Damaskus und die Beute von Samaria. Die Macht von Damaskus (sind) die Glaubenden aus den Völkern; die Beute von Samaria (sind) die aus der Beschneidung zum Glauben gekommenen. Weil Damaskus freilich die Mutterstadt Syriens ist, Samaria aber die Israels. Außerdem wurden die Anordnungen und mutigen Taten dessen, der von der Prophetin geboren wurde, gleich wie die Namen ihm vom Herrn auferlegt, wie auch der Name Jesus dem Herrn wegen der uns von Gott gegebenen Rettung angepasst wurde. ‚Nenne‘, sagt er näm-

problem is to grasp the connection between the sequence of events in this first passage ...“); Watts, Isaiah, 111; Beuken, Jesaja, 219.

lich, ‚seinen Namen Jesus: Denn dieser wird sein Volk von seinen Sünden retten‘ (Mt 1,21).²²

Über die Möglichkeit eines wörtlichen Verständnisses wird hier nicht mehr diskutiert. Basilius kennt die spirituelle Deutung der Stelle, die für ihn offenbar auch nicht in Frage steht. Sofort spricht er von der geistigen Vereinigung, die im prophetischen Wissen um die kommende Geburt Jesu erfolgt. Auch hier also wird die Prophetie ausschließlich auf das zukünftige Ereignis bezogen, die Vergangenheitsform der Erzählung wird nicht thematisiert. Der Name des Kindes wird – wie auch sonst – allegorisch auf das erlösende und befreiende Handeln Jesu gedeutet. Die Prophetin wird nun explizit mit Maria identifiziert. Jesaja näherte sich demnach Maria in der prophetischen Erkenntnis. Marias Identität als Prophetin wird von ihrem prophetischen Reden her begründet. Ihre Prophetie ist das Magnifikat, dessen Beginn auch gleich als Beleg zitiert wird. Basilius geht davon aus, dass Jesaja diese Worte tatsächlich gehört, ihnen Glauben geschenkt und von daher Maria als Prophetin bezeichnet hat. Wie Eusebius bringt er aber auch Lk 1,35, wo Maria der Geist Gottes verheißt wird. Ihre Prophetie ist also durch zwei Faktoren bestimmt: einerseits ihre Worte, andererseits die Geistbegabung. Beides hängt natürlich miteinander zusammen. Die Vorstellung, dass Jesaja diese prophetische Vision (oder Audition) in das Buch geschrieben habe, bringt den Befehl Gottes, das Buch zu nehmen, mit der Erzählung Jesajas über die Prophetin und das Kind in Einklang. Abschließend wird erneut der Name allegorisch auf Jesus gedeutet. Basilius steht mit dieser Auslegung ganz in der Tradition der christologischen Interpretation des Eusebius, entwickelt diese aber weiter, formuliert sie knapper und klarer. Antijüdische Polemik entfällt, der einzige Hinweis auf mögliche alternative Deutungsmöglichkeiten ist die nachdrückliche Betonung der Identität der Prophetin mit Maria. Eine Auslegung nach dem Literalsinn zieht Basilius an dieser Stelle nicht in Betracht. Das rein spirituelle Verständnis der Worte Jesajas ist eindeutig formuliert.

Johannes Chrysostomus

Ganz anders geht Johannes Chrysostomus an den Jesajatext heran. In antiochenischer Tradition stehend legt er die Texte auf Basis des Literalsinnes aus und geht dann zu einer theologischen Deutung weiter. Er ist der einzige, der bei Jes 8,3 davon ausgeht, dass die Prophetin die Ehefrau des Jesaja ist und er natürlicherweise mit ihr ein Kind bekommt. Johannes diskutiert zunächst die scheinbare Widersprüchlichkeit zwischen Anordnung Gottes und Handlung des Propheten in Jes 8,1–4 und die Absicht Gottes, in seiner Geduld durch die lange vorher gegebenen prophetischen Ankündigungen die Menschen zu

²² Basilius, Jesajakommentar 208 (PG 30, 476D–480A). Anschließend geht er zu Jes 8,5–8 über.

erziehen. Sodann erörtert er die Funktion der Zeugen in Jes 8,2: Sie sollen, falls jemand den Inhalt der Schrift anzweifeln sollte, persönlich die Umstände der Aussage und das richtige Verständnis des Gesagten bezeugen. Dieselbe Funktion habe das Kind, das die Prophetin zur Welt bringt, vor allem durch den symbolischen Namen, der zukünftige Ereignisse im Voraus bezeuge.

Hören wir die Worte selbst: ‚Er ging nämlich, sagt er‘, ‚zur Prophetin.‘ Die eigene Frau nennt er vermutlich so, weil auch sie des prophetischen Geistes gewürdigt war: Denn nicht nur in den Männern existieren die Geistesgaben, sondern sie gehen auch auf das weibliche Geschlecht über. Denn das Geschlecht wird nicht unterschieden wie in den Angelegenheiten des Lebens, bei denen die einen Beschäftigungen die der Männer, die anderen aber die der Frauen sind, wobei sie nicht gegenseitig vertauscht werden können. So ist es bezüglich der geistigen (Angelegenheiten): Gleich allerdings sind die Kämpfe und gemeinsam die Kränze. Und dieses sieht man mit Genauigkeit sowohl im Alten als auch im Neuen (Testament) und es ist im ganzen Leben vorhanden. Mit dieser also verkehrte er im Gesetz der Ehe und veranlasste, dass sie schwanger wurde.²³

Anschließend spricht der Exeget über das Kind und die seinem Namen innewohnende Bedeutung. Chrysostomus geht es zwar in erster Linie um dieses Kind, aber er erklärt auch die Nennung der Prophetin. Sie sei Jesajas Ehefrau und keine Jungfrau, wie in anderen Auslegungen. Ein messianischer Aspekt kommt in der Auslegung des Chrysostomus nicht zum Tragen. Somit wird die Prophetin nicht, wie bei den meisten anderen Kommentatoren, auf die Gottesmutter Maria hin gedeutet, sondern verbleibt in ihrem historischen Kontext. Damit ist Chrysostomus auch der einzige, der die Frage stellt, warum die Ehefrau des Jesaja Prophetin genannt wird. Er spricht ihr, offensichtlich unabhängig von ihrem Mann, prophetischen Geist zu. Diese Zuschreibung wird auch sogleich begründet. Johannes behauptet in diesem Satz die Gleichheit der Geschlechter in geistigen Angelegenheiten, im Unterschied zu den weltlichen, wo die Aufgaben nach Geschlechtern getrennt zugeordnet und darin nicht austauschbar sind. Der Kampf des Glaubens und der Siegespreis sind Männern und Frauen gemeinsam. Diese Aussage wird nicht eingeschränkt, sondern mit Verweis auf Altes und Neues Testament noch bekräftigt. Außerdem gilt diese spirituelle Gleichheit für das ganze Leben. Chrysostomus betrachtet also die in Jes 8,3 genannte Prophetin als die Ehefrau des Jesaja, die selber tatsächlich auch eine Prophetin gewesen sei. Durch die Beschränkung auf den historischen Kontext wird sie nicht in reine Allegorie aufgelöst, die nur in spiritueller Auslegungsweise Bedeutung hätte. Johannes kann also, im Gegensatz zu Gregor, dem Wortsinn durchaus Sinn abgewinnen, ohne dessen Angemessenheit auch nur diskutieren zu müssen. Für ihn ist es offensichtlich nicht anstößig, dass Jesaja als Prophet Frau und Kind hatte

²³ Johannes Chrysostomus, Jesajakommentar VIII,1–2 (SC 304, 346,11–348,24).

und dass diese Frau selbst mit prophetischem Geist begabt war. Er nimmt diesen Vers sogar zum Anlass, über die spirituelle Gleichheit der Geschlechter nachzudenken und für diese zu argumentieren.

Hieronymus

Hieronymus diskutiert zur Stelle zunächst die Unterschiede zwischen Septuaginta und hebräischem Text. Dann weist er auf Kapitel 7 zurück, wo Jesaja König Ahas die Geburt des Immanuel aus der Jungfrau verheißt. Er bezieht die vorliegende Stelle auf 7,14 zurück: „Wiederum also beschreibt er unter einem anderen Bild (*figura*) die jungfräuliche Geburt.“²⁴ Über die Empfängnis und Geburt des Kindes schreibt Hieronymus:

Und der Herr sagte zum Propheten, dass er keinesfalls das Geheimnis (*arcanum*) der neuen Geburt ins Volk tragen dürfe, sondern sie [die Geburt] in dieses große Buch schreibe, das wir nun lesen. Und damit es umso wunderbarer sei, erfasst er die Geheimnisse (*sacramenta*) Gottes mit menschlichen Worten und einem Stift, mit dem Menschen zu schreiben pflegen. Was aber ist jenes, das mit dem menschlichen Stift geschrieben wird? Dass der geborene Knabe schnell Beute macht und rasch raubt, das heißt, dass er nicht länger duldet, dass der Teufel herrscht. Er schickt weder Engel noch Propheten, sondern um seine Geschöpfe zu retten, steigt er selbst herab. Der Prophet macht also, was befohlen war, und zieht sich zwei zuverlässige Zeugen heran, den Priester Urija, der ein Gesetzeslehrer ist, wie Maleachi sagt: ‚Die Lippen des Priesters sollen das Wissen hüten und das Gesetz aus seinem Mund suchen, weil er ein Engel des Herrn der Heere ist‘ (Mal 2,7); und Secharja, den Sohn Jeberechjas, der ohne Zweifel ein Prophet war. Wir lesen, dass zur Regierungszeit des Ahas Secharja Priester im Tempel des Herrn war, dem Ahas vorschrieb, dass er aus dem Altar ein Ebenbild des Altares von Damaskus mache. Und das Buch der Chronik erzählt, dass Hiskija, der Sohn des Ahas, in den Tagen Secharjas, der unterrichtet war in der Furcht Gottes, den Herrn suchte (vgl. 2 Chr 29). Jesaja aber erwies sich des prophetischen Geistes würdig und gab sich der Prophetin, das heißt dem Heiligen Geist, der in der hebräischen Sprache mit dem weiblichen Geschlecht *Rua* genannt wird, gemäß dem, was geschrieben ist: ‚Tretet zum Herrn hinzu und ihr werdet erleuchtet werden‘ (Ps 34,6). Der Herr wurde also vom Heiligen Geist empfangen. Und es vermag die menschliche Sprache nicht das Geheimnis (*mysteria*) seiner Geburt zu erklären, dennoch sprach Gabriel zur Jungfrau selbst, die empfing: ‚Der Heilige Geist wird über dich kommen und die Kraft des Höchsten wird dich überschatten; deshalb wird aus dir ein Heiliger geboren werden, er wird Sohn Gottes genannt werden‘ (Lk 1,35). Manche deuten die Prophetin als die heilige Maria, die ohne Zweifel eine Prophetin war; denn sie selbst sagt im Evangelium: ‚Denn siehe, von nun nennen mich selig alle Generationen, weil Großes mir getan hat, der mächtig ist‘, und das übrige (Lk 1,48f).²⁵

²⁴ Hieronymus, Jesajakommentar III,VIII,1–4 (CCL 73, 111,25f).

²⁵ Hieronymus, Jesajakommentar III,VIII,1–4 (CCL 73, 111,26–112,56).

Anschließend wird der Name erklärt. Der Vater wird mit Gott, die Mutter mit Maria identifiziert. Für Hieronymus ist das Buch, von dem die Rede ist, das vorliegende Jesajabuch, nicht das Neue Testament. Er verortet die Prophetie im historischen Kontext der Zeit Jesajas und identifiziert die beiden Zeugen. Im Zentrum der Auslegung steht selbstverständlich die Geburt des Kindes, das mit dem in 7,14 genannten Immanuel gleichgesetzt wird. Auch Hieronymus ist der Ansicht, dass hier noch einmal mit anderen Worten von demselben Ereignis gesprochen wird. Wie Eusebius sieht auch er den Zweck des Buches in der Geheimhaltung der Prophetie. Interessant und sonst nicht belegt ist die Interpretation der Prophetin. Diese wird mit dem Heiligen Geist identifiziert. Hieronymus verweist auf das weibliche Geschlecht der Bezeichnung des Geistes im Hebräischen: *Rua*. Auch er hebt das Erzählte also auf eine spirituelle Ebene. Die Prophetin steht für den Heiligen Geist, der auch in Jesaja wirkt. Die sexuelle Vereinigung von Mann und Frau wird damit zur Metapher für die Vereinigung des Menschen (männlich) mit dem göttlichen Geist (weiblich). Dieses Bild kehrt eine traditionelle biblisch-prophetische Vorstellung um, die von der Frau Israel, die Gott, der als ihr Ehemann verstanden wird, untreu geworden ist (vgl. u.a. Jer 3,1–13; Ez 16; Hos 1–3). Unterstützend zitiert Hieronymus Ps 34,6 und fügt der Deutung so die Konnotation der Erleuchtung Jesajas durch diesen Geist hinzu. Sofort spricht er dann von der Geburt des Herrn, eine Verbindung, die bereits vorher mit dem Hinweis auf die jungfräuliche Geburt, die hier erneut angekündigt werde, geschaffen wurde. Das Zitat von Lk 1,35 fehlt auch bei Hieronymus nicht. Anschließend referiert er die Interpretation der Prophetin als Maria, ohne sie zurückzuweisen. Er betont, dass Maria eine Prophetin sei und zitiert als Beleg dafür den Beginn des Magnifikat. Damit stehen zwei Auslegungen nebeneinander: die originelle, die offensichtlich von Hieronymus selbst stammt, und die traditionelle, die er wiedergibt, ohne sie zurückzuweisen. Die Prophetin repräsentiert damit einerseits die Jungfrau Maria, andererseits den Geist Gottes selbst. An sich schließen diese Deutungen einander aus, was den Exegeten hier aber nicht zu beunruhigen scheint. Er kann unterschiedliche Möglichkeiten nebeneinander stehen lassen. Allerdings beruhen beide auf einer spirituellen Deutung des Textes als Prophetie, die die Geburt Christi voraussagt. Außergewöhnlich ist der Abschluss des Abschnittes. Unmittelbar nach der allegorischen Ausdeutung des symbolischen Namens und der Taten des Kindes kommt Hieronymus auf Maria zurück:

Solche Söhne aber gebar nicht nur die Prophetin Maria, die immerwährende Jungfrau, sondern auch die heiligen Frauen der Patriarchen. Sara, die ἄρχουσα übersetzt wird, das heißt ‚Fürstin‘, und Rebekka, die in unserer Sprache ‚Geduld‘ bedeutet.²⁶

²⁶ Hieronymus, Jesajakommentar III,VIII,1–4 (CCL 73, 112,79–83). Hieronymus erklärt auch im Onomasticon den Namen Rebekka als ‚Geduld‘ (Hieronymus, Liber interpreta-

Diese Aussage erscheint unvermittelt und wird auch im Anschluss nicht mehr aufgenommen. Implizit verweist sie auf Isaak und Jakob, explizit werden aber nur die Frauen genannt. Sie sind in der Bibel weder Prophetinnen noch Jungfrauen, sondern werden über die Bedeutung ihrer Söhne Maria zur Seite gestellt. Aber auch Sara und Rebekka werden als Heilige bezeichnet und gelten in der jüdischen Tradition, auch bei Hippolyt als Prophetinnen. Ist dies eine Ergänzung des Hieronymus im Hinblick auf seine großteils weibliche Leserschaft? Warum werden dann aber keine Jungfrauen genannt, sondern die Mütter Isaaks und Jakobs? Jedenfalls wird hier der Horizont innerhalb des Alten Testaments auf weitere bedeutsame Frauen hin geöffnet und Maria nicht völlig von dieser Vorgeschichte abgehoben.²⁷

In seinem Brief an Eustochium greift Hieronymus auf das Beispiel der Prophetin in Jes 8,3 zurück. Dieser sehr ausführliche Brief (ep. 22), im Jahr 384 geschrieben, ist eher ein asketischer Traktat, der Eustochium die rechte Jungfräulichkeit anhand von Beispielen ans Herz legt:²⁸

Nimm Dir nicht jene zum Vorbilde, welche in den Sorgen für das Fleisch²⁹ aufgehen und die Zinsen ihres Vermögens sowie die täglichen Aufgaben für den Haushalt zusammenrechnen. Der Verrat des Apostels Judas hat nicht den Fall der anderen elf nach sich gezogen. Mögen Phygelus und Alexander Schiffbruch gelitten haben, so sind die anderen doch nicht von der Bahn des Glaubens abgewichen.³⁰ Sprich auch nicht: ‚Diese oder jene weiß ihren Besitz zu genießen. Die Menschen ehren sie; Brüder und Schwestern kommen bei ihr zusammen. Hat sie damit etwa aufgehört, eine Jungfrau zu sein?‘ Zuerst ist es fraglich, ob eine solche auch eine Jungfrau ist. Denn Gott sieht nicht, wie der Mensch sieht. Der Mensch schaut auf das Gesicht, aber Gott blickt ins Herz.³¹ Deshalb kann ich nicht wissen, ob sie dem Geiste nach eine Jungfrau ist, mag sie es auch dem Leibe nach sein. Der Apostel aber erklärt den Begriff Jungfrau so, daß sie sowohl dem Leibe als dem Geiste nach heilig sein muß.³² Schließlich mag sie sich ihren Ruhm suchen, wo sie will. Laß sie sich hinwegsetzen über des Paulus Urteil, laß sie ihren Freuden und Genüssen leben! Wir wollen bessere Beispiele nachahmen! Da ist zuerst die seligste Jungfrau Maria, welche von solcher Reinheit war, daß sie gewürdigt wurde, Mutter des Herrn zu werden. Als zu ihr der Engel Gabriel in

tionis hebraicorum nominum, CCL 72, 70,23f). Diese Erklärung könnte von Origenes stammen, der sie in seinen Numerihomilien bringt (Numerihomilien XII,1, SC 442,80–82). Origenes greift wiederum auf Philo zurück, der Rebekka mit *υπομονη* erklärt (Philo, De congressu eruditionis gratia 37, OPA 16, 130; vgl. Lange, Origen, 117).

²⁷ Im Verlauf des Kommentars wird die Prophetin noch zweimal im Zusammenhang mit der Geburt des Sohnes erwähnt (CCL 73, 126,24 und 146,14).

²⁸ Die zitierte Übersetzung von Ludwig Schade, 1936, stammt aus BKV 16, Hieronymus II, I. Briefband, 111f. Die dortigen Anmerkungen wurden als solche mit übernommen. Griechischer Text: CSEL 54, 203f.

²⁹ Röm 13,14.

³⁰ 1 Tim 1,20; 2 Tim 1,15.

³¹ 1 Kön 16,7 [= 1 Sam 16,7 A.S.].

³² 1 Kor 7,34.

Gestalt eines Mannes herabstieg und sprach: ‚Sei begrüßet, voll der Gnade, der Herr ist mit dir‘, konnte sie vor lauter Bestürzung und Schrecken nicht antworten.³³ Noch nie war sie von einem Manne begrüßt worden. Als sie endlich wusste, wessen Bote vor ihr stand, da fand sie ihre Worte wieder. Vor dem Manne erschrak sie, aber mit dem Engel redete sie ganz unbefangen. Auch Du kannst eine Mutter des Herrn sein. Nimm Dir ein großes und neues Buch und schreibe mit dem Stift eines Menschen, der eilig seine Beute ergreift,³⁴ hinein. Hast Du Dich dann der Prophetin genaht, in Deinem Schoße empfangen und einen Sohn geboren,³⁵ dann sprich: ‚Aus Furcht vor dir, o Herr, haben wir empfangen, Wehen ausgestanden und geboren. Den Geist des Heiles haben wir über die Erde ausgebreitet.³⁶ Dann wird auch Dein Sohn Dir antworten und sagen: ‚Siehe, das sind meine Mutter und meine Brüder.‘³⁷

Hieronymus' Thema ist die Jungfräulichkeit. Welches Beispiel läge hier näher als die Jungfrau Maria, die Eustochium vor Augen gestellt wird? Der Exeget bezieht sich auf das Lukasevangelium und erzählt die Verkündigungsszene. Diese wird ausgeschmückt durch das Motiv der fehlenden Vertrautheit Marias im Umgang mit Männern, das implizit zweifellos auch das von Eustochium erwartete Verhalten beschreibt. Deutlich wird nun die Adressatin angeleitet, selbst auch „eine Mutter des Herrn“ zu werden, also das Vorbild Marias nachzuahmen. Sie wird wie Jesaja aufgefordert, sich ein Buch zu nehmen, mit dem Stift eines Menschen hineinzuschreiben und ihre Beute zu ergreifen. Die metaphorische Bedeutung dieser Aussage wird nicht weiter erläutert. Sodann wird über Eustochium – eine Frau! – gesagt, dass sie sich der Prophetin nähern, empfangen und gebären solle. Ganz klar steht hier eine allegorische Bedeutung dahinter, die aber nicht expliziert wird. Vor dem Hintergrund des Jesajakommentars und angesichts der Fortsetzung des Textes ist die Prophetin auch hier als der Heilige Geist zu verstehen. Empfängnis und Geburt sind in geistigem Sinn gemeint: Es geht um den Empfang des Geistes, der wiederum dazu führt, dass die Empfangenden den „Geist des Heiles“ weitergeben. Menschen, die sich so dem Geist hingeben, sind dann Mutter und Geschwister Christi, wie das Zitat von Mt 12,49 darlegt. Wenn Hieronymus Eustochium derart schreibt, so setzt er ein profundes spirituelles Schriftverständnis und auch die Kenntnis seiner Jesajaauslegung bei der Adressatin voraus. Ohne Vorwissen ist die Deutung der Prophetin, zu der Jesaja geht, als Geist Gottes nicht ersichtlich. Der Brief bestätigt also einerseits die außergewöhnliche Interpretation von Jes 8,3 durch Hieronymus und bezeugt anhand dieses Details auch große Gelehrsamkeit und das umfangreiche Wissen über die Bibel bei Eustochium.

³³ Lk 1,28f.

³⁴ Jes 8,1.

³⁵ Jes 8,3.

³⁶ Jes 23,18 (nach LXX). Bei den LXX steht allerdings statt „a timore tuo“ „ἐν γαστρὶ“.

³⁷ Mt 12,49.

Cyrill

Cyrill beginnt die Auslegung von Jes 8 mit einem Zitat der Verse 1–2, die er christologisch deutet. Das genannte Buch ist auch für ihn das Neue Testament, also der neue Bund und somit die Verkündigung des Mysteriums Christi.³⁸ Angeregt durch die Erwähnung des „menschlichen Stiftes“, mit dem Jesaja schreiben soll, erörtert Cyrill die Inkarnation unter trinitarischer Perspektive. Von der Erwähnung der zwei Zeugen, des Propheten Urija und des Priesters Secharja, kommt der Exeget auf die Verklärung Christi, der das Ende von Gesetz und Prophetie darstellt. Diese Überlegungen abschließend, schreibt er:

Denn alles dieses zeigte das Gesetz im Voraus an (προανετύπου) durch den Schatten (διὰ σκιᾶς), der leuchtende und große Chor der heiligen Propheten aber sagte es auch voraus.³⁹

Der Satz verdeutlicht das fundamentale Verständnis der Worte Jesajas durch Cyrill, das auch die Deutung der Prophetin prägt. V.3 wird in einem eigenen kurzen Abschnitt behandelt.

Dass die Geburt Christi nach dem Fleisch nicht aus Blut und Fleisch, noch aus dem Willen des Mannes geschah, sondern neuartig und ungewöhnlich und jenseits der Gesetze der menschlichen Natur war, offenbarte Gott dem Propheten. ‚Denn dieser‘, sagt er, ‚der sagt: ‚Nimm dir ein neues großes Buch‘, ging zur Prophetin.‘ Er erblickt also, wie das Geheimnis (μυστήριον) Christi mit dem Stift eines Menschen und mit uns gemäßen Worten geschrieben wird. Denn das ‚ich ging hin‘, (das ist) ein Brauch in der göttlichen Schrift zu reden, sie brachten es statt ‚er kam zusammen‘, ‚er vereinigte sich hochzeitlich‘. Der Prophet sah also auch die Form (σχῆμα) der geschehenen Zusammenkunft mit der heiligen Jungfrau, von welcher er sagt, dass sie auch eine Prophetin war, eine wahre Sache lehrend: Er sagt, dass dann sowohl eine Empfängnis geschehen ist, als auch ein Sohn geboren wurde. Die Erklärung der Vision ist aber gewiss schnell (geschehen), alles wurde dem Propheten zur Erkenntnis übergeben. Denn dass aus dem Heiligen Geist jener allheilige mit dem Logos vereinigte Leib sich zusammenfügte, wie könnte das jemand bezweifeln? Keineswegs wird die Wirksamkeit des Geistes, durch die der Leib in der heiligen Jungfrau geschaffen wurde, mit der Form (σχῆμα) der Zusammenkunft indirekt bezeichnet. Denn Christus wurde demgemäß der Anfang derer, die im Geist geheiligt werden, die nicht aus Blut, noch aus dem Willen des Fleisches, noch aus dem Willen des Mannes, sondern aus Gott geboren sind. Dieser wurde also dem Fleisch nach aus Geist geboren und vor den anderen, damit auch wir durch ihn unter diesen sind. Es ist aber notwendig den Blick darauf zu lenken, dass befohlen wird, dass ihm Urija und Secharja zu Zeugen des raschen Erbeutens des Raubes werden. Er fügte aber hinzu: ‚Hier bin ich.‘ Denn das Gesetz bezeugte, und die Vorhersage der heiligen Propheten, dass der geborene Christus den Satan rauben und seine Habe plündern wird, wie er selbst sagt, das heißt, er wird für sich die, die jenen dann anbeten, zu den Seinen machen. Denn das

³⁸ Cyrill von Alexandrien, Jesajakommentar I,V (PG 70, 217C).

³⁹ Cyrill von Alexandrien, Jesajakommentar I,V (PG 70, 220D).

sagte auch Christus selbst, als er auf die Weise eines Gleichnisses sagte: ‚Wie kann jemand in das Haus eines Starken hineingehen und seine Habe plündern, wenn er nicht zuerst den Starken fesselt, und dann seine Habe plündert?‘ (Mt 12,29) Indem er aber sagt: ‚Hier bin ich‘, verkündet er, dass die Ankündigung des Immanuel nicht fern ist. Das findet sich auch beim seligen Habakuk, der sagt: ‚Noch kurz, der Kommende wird kommen, und nicht wird er zögern‘ (Hab 2,3).⁴⁰

Cyrrill spielt in seiner Beschreibung der Geburt des Immanuel deutlich auf Joh 1,13 an. Er versteht Jes 8,3 gänzlich als die prophetische Schau der Menschwerdung Christi, eines Geheimnisses, das Jesaja aber in menschlichen Worten festhält. Die Annäherung des Propheten an die Prophetin versteht er durchaus als eheliche Vereinigung mit der Jungfrau, allerdings nicht als natürliche Empfängnis und Geburt, sondern als die prophetische Voraussage der geistgewirkten Geburt Jesu. Die Worte Jesajas geben eine Vision wieder, die die Verbindung des Logos mit dem irdischen Leib zum Inhalt hat. Auch die Beziehung zweier Zeugen und der Name des Kindes werden allegorisch auf die Inkarnation des Logos bezogen. Zitate aus dem Matthäusevangelium und Habakuk unterstützen die Interpretation. Die Prophetin selbst kommt bei Cyrrill kaum zur Sprache. Die Tatsache, dass sie Prophetin ist, wird ausdrücklich betont, aber keine direkte Begründung dafür gegeben. Der Zusammenhang besteht offensichtlich in der prophetischen Schau Jesajas. Eine explizite Verbindung mit Maria wird nicht hergestellt, die Identifikation mit der Jungfrau, von der auch Jes 7,14 spricht, und der jungfräulichen Geburt Jesu ist eher vorausgesetzt als erklärt. Der Akzent liegt auf der Fleischwerdung des Wortes, entsprechend dem Akzent von Joh 1, das als Basis für die Deutung eingespielt wird. Das konkrete Bild der Empfängnis und Geburt weicht einer stärker abstrakten Darstellung. Die Rolle der Prophetin weicht hier völlig jener der auch nur bloss dargestellten Jungfrau. Die Begriffe *μυστήριον*, *σκιά* und *σχῆμα* unterstreichen die Bedeutung der Worte Jesajas als Prophetie, als Voraussage Jesu Christi. Ein tatsächliches Geschehen im Leben Jesajas und der Prophetin kommt nicht in den Blick. Ja, die Prophetin existiert nur in der Vision des Propheten, in der sie die heilige Jungfrau im Voraus darstellt. Aber auch dieser Zusammenhang bleibt bei Cyrrill nur angedeutet.

Auch in der *Homilia paschalis* 17 bietet Cyrrill dieselbe Auslegung von Jes 8,1–4. Dort allerdings geht er etwas näher auf die Prophetin und ihre Identifikation mit der Jungfrau Maria ein. Der Exeget zitiert zunächst Jes 8,1–4 und legt diesen Abschnitt anschließend aus. Das große und neue Buch wird wiederum auf das Mysterium Christi bezogen. Das Schreiben mit dem menschlichen Stift deutet auf die Menschwerdung und die Möglichkeit des

⁴⁰ Cyrrill, Jesajakommentar I,V (PG 70, 221A–C).

Verständnisses für die menschliche Erkenntnis. Die Annäherung an die Prophetin wird folgendermaßen interpretiert:

Denn als Gott dem Propheten befahl, das Buch zu nehmen und mit einem Stift wie unserem in dieses zu schreiben, ging dieser zur Prophetin. Was aber bedeutet das ‚er ging hin‘? Es stand für das Gesetz der Zusammenkunft. Prophetin aber wird die heilige Jungfrau genannt, denn sie prophezeite, als sie mit Christus schwanger war. Dann sagt er: ‚Und sie empfing im Leib und gebar einen Sohn‘, dem auch das Gesetz einen Eigennamen gibt, nicht wieder wie einem Menschen, sondern aus der Vollendung wie Gott. ‚Nenne nämlich‘, sagt er, ‚seinen Namen *Raube schnell, erbeute rasch*.‘ Denn das göttliche Kind, gerade geboren und über der Welt, war noch in den Windeln und im Mutterleib wegen der Menschlichkeit: Weil er aber außerdem nach der Natur Gott war, erbeutete eine unsagbare Macht gerade die Habe des Satans (vgl. Mt 12,29). Denn aus dem Osten kamen die Magier, die dieses (Kind) suchten und sagten: ‚Wo ist der neugeborene König der Juden? Denn wir sahen seinen Stern im Osten und kamen es anzubeten‘ (Mt 2,2).⁴¹

Auch hier steht die Inkarnation im Mittelpunkt, aber die abstrakte theologische Auslegung ist wesentlich kürzer und einfacher gehalten. Die Jungfrau, nicht namentlich als Maria bezeichnet, aber ganz offensichtlich mit dieser identisch, wird von Jesaja zu Recht Prophetin genannt. Diesmal gibt Cyrill auch eine Begründung: Sie sprach während ihrer Schwangerschaft prophetisch. Er zitiert an dieser Stelle nicht wie andere Ausleger das Magnifikat, aber für seine christlichen Adressaten, die die Bibel zweifellos gut kennen, dürfte dieser Hinweis klar gewesen sein. Cyrill interpretiert demnach die Stelle in traditioneller Weise im Kontext eines messianischen, näherhin christologischen Verständnisses Jesajas und die Prophetin im Hinblick auf Maria.

Theodoret

Theodoret deklariert in seinem Jesajakommentar die Bedeutung des folgenden Textes unmittelbar vor dem Zitat von Jes 8,1–2: Die Prophezeiungen betreffen den Immanuel, über den Jesaja in Kapitel 7 gesprochen hatte. Urija und Secharja werden mit Verweis auf 2 Kön und 2 Chr identifiziert und zu Zeugen für die „wunderbare Geburt“ bestellt.⁴² Die Eigenart dieser Geburt erläutert der darauf folgende Kommentar.

Und weil ja die Geburt aus der Jungfrau schon angekündigt worden ist, das Gesagte aber über die Natur hinaus ging, lehrt er die Weise der Empfängnis. Und gleichwie, als die heilige Jungfrau das Wunder der Ankündigung annahm und fragte: ‚Wie soll mir das geschehen, weil ich keinen Mann erkenne?‘ (Lk 1,34), der heilige Gabriel die Weise der Empfängnis lehrte, indem er sagte: ‚Heiliger Geist wird über dich kommen und die Macht des Höchsten wird dich überschatten. Deshalb wird das Kind heilig genannt werden, Sohn Gottes‘ (Lk

⁴¹ Cyrill von Alexandrien, *Homiliae paschalis* XVII,3 (SC 434, 276,43–59).

⁴² Theodoret von Cyrus, *Jesajakommentar* 3,495–505 (SC 276, 300).

1,35), so lehrt hierin das prophetische Wort diejenigen, die der Vorhersage misstrauen, zu glauben, indem es die göttliche Art und Weise aufzeigt und den allheiligen Geist einführt, der ausdrücklich sagt: ‚Und ich ging zur Prophetin, und sie empfing im Leib und gebar einen Sohn.‘⁴³

Danach geht Theodoret zur Erklärung des symbolischen Namens über. Auch er versteht wie Eusebius Jes 8,3 als weitere Explikation zu 7,14, dass nämlich hier die besondere Art und Weise der Empfängnis erläutert werde.⁴⁴ Die Erzählung des Lukasevangeliums stellt den Deutungsrahmen zur Verfügung: Die prophetische Aussage Jesajas wird von den Worten des Engels Gabriel her verstanden. Auch für Theodoret ist es der Geist Gottes, der zur Prophetin geht, nicht Jesaja selbst. Daher ist auch seine Interpretation ausschließlich an der christologischen Bedeutung der Jesajaworte interessiert. Ein Literalsinn wird an dieser Stelle nicht angenommen, obwohl Theodorets Exegese nicht vollständig der allegorischen Deutung verschrieben ist, sondern er einen Mittelweg einschlägt. In diesem Fall aber hat er Anteil an einer schon gefestigten christlichen Tradition der messianischen Interpretation Jesajas. Entsprechend dieser Deutung geht auch Theodoret nicht auf die Prophetin und ihre Rolle ein. Er spricht ihre Funktion überhaupt nicht an und erklärt auch nicht die Bezeichnung der Jungfrau als Prophetin. Er kommentiert die Stelle kurz und präzise, wobei er offensichtlich die Tradition bereits voraussetzt und daher nähere Erläuterungen weglassen kann.

In der Auslegung von Jes 11,1, wo vom Spross aus der Wurzel Isais die Rede ist, greift Theodoret erneut auf Jes 8,3, aber auch 7,14 und 9,5 zurück. Alle Aussagen über die Geburt eines Kindes werden in eins gesehen und in Bezug zueinander ausgelegt.⁴⁵

Ein weiterer Hinweis auf dieselbe Deutung findet sich im Kommentar zum Hohenlied. Anlässlich der Erörterung der Bedeutung von „Damaskus“ erwähnt Theodoret nebenbei die Beziehung von Jes 8,3 auf die Geburt Christi und ihre Identifikation mit der Jungfrau.

Die Heilige Schrift setzt häufig Damaskus in Verbindung mit den Völkern und der zu dieser Zeit herrschenden Gottlosigkeit: Übrigens auch der selige Jesaja, der die Ereignisse um die Geburt des Herrn vorhersagt und aus der Rolle des Geistes sagte: ‚Ich ging zur Pro-

⁴³ Theodoret von Cyrus, Jesajakommentar 3,506–518 (SC 276, 300).

⁴⁴ Zum Verhältnis Theodorets zur Exegese des Eusebius siehe Guinot, *L'Exégèse*, 631–799, wo Guinot an einzelnen Texten die Einflüsse anderer Exegeten auf Theodoret detailliert aufzeigt.

⁴⁵ Theodoret von Cyrus, Jesajakommentar 4,355–369 (SC 295, 40f).

phetin ‘, das heißt zur Jungfrau, ‚und sie empfing im Leib und gebar einen Sohn‘, fährt fort und sagt: ‚Der Herr sagte zu mir: Nenne seinen Namen *Raube schnell, erbeute rasch* ...‘.⁴⁶

Die Interpretation Theodorets zu Jes 8,3 nimmt die Tradition auf und bringt keine neue Deutung ein. Auf die Prophetin selbst geht er kaum ein. Einzig die Gleichsetzung mit der Jungfrau wird referiert.

Procopius

Procopius von Gaza greift die Auslegungen seiner Vorgänger auf und stellt deren Gedanken in seinem Kommentar zusammen. Wie Theodoret ordnet er Jes 8,1–4 sogleich der Prophezeiung über den Immanuel zu:

Indem er die zukünftigen Beschwerlichkeiten sagte, welche sie erfassen würden, nahm er das Wort über den Immanuel wieder auf. Weil nämlich das wunderbare Zeichen vorhanden war, das aus der Jungfrau geborene Kind, zeigt er noch nicht dem Ahas, noch (nicht) dem Haus David, aber dem Propheten selbst die Weise des Geheimnisses (μυστήριον). Wenn er ihn nämlich lehrt, was er ‚in das neue Buch schreiben‘ müsse, spricht er aus der eigenen Person: ‚und ich ging zur Prophetin‘. Das heißt, dieses schreibe. Weil es aber doch nicht dem Gehör aller bekannt zu machen war, befiehlt er dem Propheten, ein ‚Buch‘ zu nehmen, oder einen ‚Codex‘ oder ein ‚Pergament‘ oder eine ‚Rolle‘ nach den übrigen. Das ‚neue und große Buch‘ aber ist ein Typus des neuen und großen Bundes, weil der erste veraltet ist. Denn er war kraftlos, und hatte niemanden um (ihn) zu vollenden: ‚dir selbst‘ aber sagt er, um die Glaubenden von denen zu unterscheiden, die als ungläubig bezeichnet werden. Denn jenen wird das Geheimnis (μυστήριον) Christi, das im neuen Buch enthalten ist, gegeben. Es wird nämlich auch ein ‚großes Buch‘ genannt.⁴⁷

Erneut erscheinen hier folgende Motive, die sich bereits bei Eusebius finden: Jes 8,3 als neuerliche Prophetie über den Immanuel, die aber nicht dem König, sondern nur dem Propheten mitgeteilt wird, und damit verbunden das Motiv der Geheimhaltung des Mysteriums; das Motiv des Buches als Neues Testament, die Aufzählung der verschiedenen griechischen Bezeichnungen für das Buch sowie den Gedanken, dass in der Person des Propheten Gott selbst zur Prophetin gehe. Auch die anschließende Deutung des menschlichen Stiftes im Hinblick auf die Menschwerdung vor dem Hintergrund des Johannesevangeliums, die Erklärung des symbolischen Namens des Kindes und die Interpretation der Zeugen übernimmt Procopius aus der Tradition. Auffällig ist die Erwähnung der Verklärungsepisode, die wir auch bei Cyrill finden.

⁴⁶ Theodoret von Cyrus, Hoheliedkommentar (PG 81, 192D–193A). Englische Übersetzung: Theodoret of Cyrus, Commentary on the Song of Songs (Early Christian Studies 2) 108.

⁴⁷ Procopius von Gaza, Jesajakommentar (PG 87,2, 1973B–C). Die Fortsetzung widmet sich dem Namen, der dem Kind gegeben werden soll und seiner Deutung.

Der folgende Abschnitt des Kommentars zitiert 8,3 und deutet die Empfängnis und Geburt des Kindes unter Rückgriff auf Lk 1 und Joh 1:

Denn der Herr sagt es wie: Ich selbst werde zur Prophetin gehen. Er nennt sie aber so Mutter Christi, weil sie Anteil hat am Heiligen Geist, gemäß dem: ‚Der Heilige Geist wird über dich kommen, und die Kraft des Höchsten wird dich überschatten‘ (Lk 1,35). Denn der Prophet lehrt, dass die Geburt Christi nicht aus dem Blut des Fleisches oder aus dem Willen des Mannes geschieht (vgl. Joh 1,13). ‚Denn Christus ist der Anfang‘ (1 Kor 15,23) derer, die in ihn wiedergeboren werden: Über diese ist das gesagt. Nachdem sie aber den Geist empfangen hatte, der über sie kam, prophezeite die Jungfrau, indem sie sagte: ‚Denn siehe, von nun an preisen mit glücklich alle Generationen‘ (Lk 1,48) und das über diese. ‚Ich ging hin‘, sagt er aber, indem er nach einer Gewohnheit der Schrift statt der Zukunft das Gegenwärtige gebraucht.⁴⁸

Auch der hier zitierte Kommentar verrät die Kenntnis des Jesajakommentars des Eusebius. Der Zusammenhang mit dem Magnifikat findet sich auch bei anderen Autoren, der Hinweis auf die Gewohnheit des Zeitenwechsels scheint aber an dieser Stelle aus Eusebius zu stammen. Interessant ist der Hinweis auf die Mutter Christi, der auf Procopius selbst zurückzugehen scheint. Während Eusebius mit fast denselben Worten erklärt, warum die Jungfrau Prophetin genannt wird, erwähnt Procop ausschließlich die Bezeichnung „Mutter Christi“. Der anschließende Kausalsatz passt besser zum ursprünglichen Zusammenhang: Der Geist ist die Qualifikation einer Prophetin, nicht unbedingt einer Mutter. Das nachfolgende Zitat von Lk 1,35 erklärt die Aussage mit der Empfängnis durch den Geist: Marias Mutterschaft sei durch Gottes Geist bewirkt. Procop fügt auch Joh 1,13 ein, einen Kontext, der ihm von Cyrill her bekannt sein könnte. 1 Kor 15,23 findet sich sonst nicht in Verbindung mit Jes 8,3. Anschließend kehrt Procop zu Eusebius zurück: Der Geist bewirke die prophetische Rede der Jungfrau, die sich im Magnifikat ausdrücke. Das Magnifikat allerdings wird bei Eusebius nicht wiedergegeben. Es findet sich allerdings in etwas anderen Argumentationen bei Basilius und Hieronymus. Dennoch legt es sich auch aus dem Kommentar des Eusebius nahe. Die Herkunft aus der vorliegenden Tradition scheint sicher, wenn auch das genaue Vorbild der Argumentation des Procopius nicht sicher bestimmt werden kann.⁴⁹ Etwas später diskutiert der Exeget eine andere Deutung der Annäherung Jesajas an die Prophetin. Während er sich bisher auf den Geist Gottes bzw. Gott selbst beschränkt hat, räumt er nun ein, dass andere Exegeten hierin Jesaja selbst sehen.

Über das ‚und ich ging zur Prophetin‘ aber sagen manche, dass es nicht von der Person des Herrn, sondern von der prophetischen gesagt ist: Diese aber verstehen auch das (Wort)

⁴⁸ Procopius, Jesajakommentar (PG 87,2, 1976C–D).

⁴⁹ Am wahrscheinlichsten scheint mir, dass Procop in den Kommentar des Eusebius das Magnifikat, das ihm in diesem Zusammenhang anderswoher geläufig ist, eingefügt hat.

‚ich ging hin‘ anstelle von ‚ich näherte mich im Geist und im Vorwissen des Kommenden der Prophetin‘. Denn sie begriffen, dass, wer auch immer sich im prophetischen Vorwissen näherte, auch von ferne die Empfängnis gesehen hat, weil er in der Gabe (τῷ χάρισματι) der Prophetie im Voraus schaute. Diese aber fragen, wieso der Prophet, als ihm befohlen wurde, ein Buch zu nehmen, etwas anderes macht, (nämlich) zur Prophetin geht. Es ist aber offensichtlich, sagen sie, dass das Stillschweigen dessen Übereinstimmung und Tat offen legt. Denn wie könnte der Prophet Gott ungehorsam sein? Aber natürlich ist das, was aufgeschrieben wurde, das, was von der Prophetin von eigenem Anfang an überliefert wird.⁵⁰

Procopius konstatiert also bei aller Abweichung in der Auslegung im Detail die grundlegende Übereinstimmung, dass die Annäherung an die Prophetin im prophetischen Geist geschah und eine Vision der Empfängnis und Geburt Christi darstelle. Sollte der Prophet tatsächlich zur Prophetin gegangen sein, dann im Bewusstsein der prophetischen Bedeutung dessen. Auch Exegeten, die der Ansicht sind, dass V.3 nicht die Ausführung von V.1–2 darstellt, nehmen an, dass Jesaja den Befehl ausgeführt hat. Mit dem Schlusssatz zu V.1–4 stellt Procopius seine Interpretation in die ihm vorliegende exegetische Tradition. Auf die christologische Auslegung von Jes 8,3 kommt der Autor noch einmal in Verbindung mit Jes 9,1–7 zurück.

Zum dritten Mal wird in der gegenständlichen Prophetie ‚Sohn‘ und ‚Kind‘ gesagt. Denn er sagte: ‚Die Jungfrau wird einen Sohn gebären, den du Immanuel nennen sollst‘ (Jes 7,14). Diesem fügte er hinzu: ‚Bevor das Kind gut und böse kennt.‘ Und wiederum: ‚Die Prophetin‘, sagt er, ‚gebar einen Sohn‘ (Jes 8,3). Und er brachte hinzu: ‚Denn bevor das Kind Vater und Mutter zu rufen weiß.‘⁵¹

Als dritten Fall nennt Procopius nun Jes 9,5. Wie Eusebius, aber auch Theodoret, Irenäus und Novatian, stellt Procopius die genannten Texte zusammen und interpretiert sie in Bezug zueinander. Procopius sammelt die ihm vorliegende Tradition und verbindet die einzelnen Motive miteinander. Im Wesentlichen folgt er hier Eusebius. Die christologische Interpretation und die Verbindung mit Jes 7,14 stehen für ihn nicht in Frage. Die Prophetin ist die Jungfrau, also Maria, die ihr Magnifikat prophetisch spricht.

6.2 Jes 8,3 in Texten über die Menschwerdung des Sohnes

Die christologische Interpretation von Jes 8,3 im Hinblick auf die Geburt Jesu bzw. die Inkarnation veranlasst eine Reihe von Autoren, diesen Vers im Kontext dieser Fragestellung zu zitieren. Immer wieder wird der Vers zusammen mit Jes 7,14 oder 9,5–6 ausgelegt. Abgesehen vom Kontext, der eine

⁵⁰ Procopius, Jesajakommentar (PG 87,2, 1977C–D).

⁵¹ Procopius, Jesajakommentar (PG 87,2, 2004D).

spezifische Akzentsetzung bedingt, unterscheidet sich die Deutung nicht von der der Kommentare. Zu dieser Gruppe von Texten gehört vom Inhalt her auch Cyrills Osterfestbrief 17, der bereits im vorhergehenden Abschnitt im Zusammenhang seiner Jesajaexegese besprochen wurde.

Irenäus

Irenäus gibt im 4. Buch von *Adversus haereses* Beispiele für eine seiner Ansicht nach richtige, d. h. spirituelle Auslegung der Worte der Propheten. Die Propheten sahen Christus im Voraus unter verschiedenen Gestalten. Genannt werden die „Herrlichkeit“, der „Menschensohn über den Wolken“, der Richter, die Worte von Ps 44, das Sprechen Gottes vom Zion her und seine Herkunft aus dem Süden und von Pharan. Unterschiedliche alttestamentliche Texte werden so auf den Messias Christus bezogen. Als viertes Beispiel nennt Irenäus vor allem Stellen aus Jesaja:

Andere wiederum sagen: ‚Er ist Mensch und wer hat ihn erkannt?‘⁵² und: ‚Ich kam zur Prophetin, und sie gebar einen Sohn und sein Name wird genannt wunderbarer Ratgeber, starker Gott‘, und die ihn aus der Jungfrau als Immanuel verkündeten, machten die Verbindung des Wortes Gottes mit seinem Geschöpf sichtbar; weil ja das Wort Fleisch wurde und der Gottessohn Menschensohn. Der Reine öffnete rein diesen reinen Mutterschoß, der die Menschen in Gott neu erschafft, den er selbst rein machte; und darin wurde er gemacht wie wir, der starke Gott, und hat eine unerklärliche Herkunft.⁵³

Das Zitat ist eine Verbindung von Jes 8,3 und 9,6. Danach erfolgt noch ein Hinweis auf Jes 7,14. Irenäus bezeugt also bereits eine christologische Leseweise dieser Texte und ihre Verbindung in der biblisch begründeten Argumentation über die Inkarnation.

Novatian

Auch Novatian (vermutl. † 257) deutet das Alte Testament christologisch. Wie Eusebius weist er auf die „Vertauschung“ der Tempora in den Prophezenschriften hin. Mit Hilfe dieser Methode lassen sich dann auch Prophetentexte, die Vergangenes schildern, christologisch auf zukünftige Ereignisse hin deuten. Als Beispiel bringt Novatian Jes 9,5aα und 8,3.

Oft nämlich kündigt die göttliche Schrift für (bereits) geschehen an, was noch nicht geschehen ist, weil es so sein wird, und sie kündigt an, was auf alle Weise zu geschehen hat, nicht als ob es sein werde, sondern sie erzählt, als ob es (schon) geschehen wäre. Obwohl schließlich in den Zeiten des Propheten Jesaja Christus noch nicht geboren worden war,

⁵² In SC 100, 831 ist Jer 17,9 als Referenz angegeben, ein Text, der nicht genau mit dem vorliegenden Zitat übereinstimmt.

⁵³ Irenäus von Lyon, *Adversus haereses* IV,33,11 (SC 100,2, 830,223–231).

behauptete er, ‚denn ein Sohn ist uns geboren‘, und als er noch nicht zu Maria gegangen war, sagte er, ‚und er ging zur Prophetin und sie empfing und gebar einen Sohn.‘⁵⁴

Die Fortsetzung enthält weitere christologisch gedeutete Jesajazitate (9,5b; 53,7; 65,2). Diese Überlegungen setzen bereits eine christologische Deutung der entsprechenden Stellen voraus, die im Neuen Testament grundgelegt ist und dann auf weitere, dort nicht genannte Textstellen ausgedehnt wurde, begründen diese aber methodisch mit Verweis auf die Vertauschung der Zeiten. Zwei Beispiele werden unmittelbar angefügt: Jes 9,5 spricht von der bereits geschehenen Geburt eines Sohnes, die auf die Geburt Christi hin gedeutet wird. Mit Jes 8,3 wird ausdrücklich auf Maria verwiesen. Wer das Subjekt des ersten Satzes ist, wer also zu Maria gegangen ist, wird nicht explizit gesagt und ist auch aus dem vorausgehenden Kontext nicht ersichtlich.⁵⁵ Rein grammatikalisch ist es Jesaja, der hier spricht und zur Prophetin = Maria geht. Dahinter muss aber wieder die prophetische Rolle gesehen werden: In Jesaja handelt Gott. Sachlich ist an den Geist zu denken, der in diesem Abschnitt aber nicht genannt wird. Ausdrücklich und undiskutiert setzt Novatian die Identifikation der Prophetin mit Maria voraus. Eine Erörterung ihrer prophetischen Aktivität legt sich vom Kontext her nicht nahe und fehlt daher. Thema sind die perfektisch formulierten Voraussagen Christi.

Epiphanius

Epiphanius benutzt Jes 8, um die Meinung der Ebionäer zu widerlegen, dass Christus nicht durch eine jungfräuliche Geburt, sondern durch den „Samen des Josef“ geboren sei. Das große und neue Buch wird auf Maria gedeutet, in die mit einem menschlichen Stift geschrieben wird. „Deshalb ist das Buch groß und neu: groß durch das Wunder, neu, weil sie Jungfrau ist.“⁵⁶ Nach Epiphanius behauptet Ebion, dass sich diese Stelle auf Josef beziehe, der in das Buch geschrieben, d. h. Christus gezeugt habe. Epiphanius legt nun dar, dass Jesaja im Heiligen Geist die zukünftige Wahrheit geschaut habe, die in Lk 1,35 offenbar werde. Danach geht er auch auf die Prophetin ein:

Das aber ‚mit dem Stift eines Menschen‘ bedeutet im Bild eines Menschen: ‚Denn Christus Jesus ist Mensch, Mittler zwischen Gott und Mensch‘ (1 Tim 2,5), weil ja Gott Logos von oben kam, aus Maria aber Mensch wurde, nicht aus dem Samen eines Mannes.

⁵⁴ Novatianus, De trinitate XXVIII,6–7 (CCL 4, 66,21–28). Das Werk entstand um 240.

⁵⁵ Der dem zitierten Text vorangehende Abschnitt XXVIII, 1–5 widmet sich Joh 14,6–9: Der *haereticus* wird aufgefordert, die totale Blindheit seines Irrtums zu erkennen. Dazu werden ihm die Worte aus Joh 14, die die Einheit von Vater und Sohn betonen, vor Augen gestellt. Wer Christus kennt und sieht, kennt und sieht gleichsam schon den Vater, obwohl er ihn *realiter* noch nicht kennt. Daran schließt sich der hier zitierte Paragraph 6 an.

⁵⁶ Epiphanius, Panarion omnium haeresium 30,31,4 (GCS Epiph. 1, 376,6f).

Und deshalb sagt der Prophet richtig ‚und er ging zur Prophetin‘, damit er die Prophetin als Maria zeigt, und nicht als Frau des Ahas, wie einige sich täuschen, wenn sie sagen, dass von Hiskija gesprochen wird.⁵⁷

Die folgende Diskussion bezieht sich auf historische Fakten über Hiskija und Ahas. Die Deutung der Empfängnis und Geburt des Kindes auf Christus bringt es mit sich, dass auch Epiphanius die Prophetin mit Maria gleichsetzt. Ausdrücklich weist er die historische Interpretation zurück, die es offensichtlich auch gibt und die in der Prophetin die Frau des Ahas sieht, im Kind demnach Hiskija. Epiphanius festigt in seiner Argumentation die traditionelle christologische Auslegung des Textes, die aber durch andere Auslegungen in Frage gestellt ist. Gleichzeitig ist er Zeuge einer Interpretation nach dem Wortsinn, die die Prophetin im historischen Kontext zu verorten versucht. Aber auch hier wird Jes 8,3 zusammen mit 7,14 gesehen, sonst wäre es näher liegend die Prophetin mit Jesaja selbst in Verbindung zu bringen, wie etwa Chrysostomus es tut.

Arnobius Iunior

Auch in Arnobius des Jüngeren *Conflictus cum Serapione* geht es um dogmatische Fragen. Der katholische Arnobius legt in Buch II seiner Abhandlung gegen den monophysitischen Serapion den Schwerpunkt auf die Christologie.

Aber wenn wir mitten ins Geheimnis (*mysterium*) Christi vorrücken, wird etwas anderes über ihn eine sehr feine und subtile Überlegung sein. Wir meinen nämlich, wenn wir recht wissen und den Pfad ohne Irrtum betreten wollen, dass die heilige Jungfrau nicht die nackte Gottheit, sondern das inkarnierte und mit dem Fleisch vermischte Wort Gottes, des Vaters, hervorgebracht hatte, die erwählt wurde zur verehrenden Niederkunft, dass sie ihn dem Fleisch nach gebäre, der gewürdigt ist, das Fleisch anzuziehen. Wahrer Gott nämlich wird Immanuel und Mutter Gottes die Jungfrau genannt, die ihn dem Fleisch nach gebar, der unseretwegen Mensch geworden ist und Kind war nicht wie wir, das heißt, nicht gestaltet allein in Ähnlichkeit zu uns, sondern er war in der menschlichen Beschaffenheit (*in humana conditione*) wegen des Fleisches, göttlich aber über uns und himmlisch. Schließlich sagt der sehr weise Paulus: ‚Der erste Mensch von der Erde ist irdisch, der zweite Mensch vom Himmel ist himmlisch‘ (1 Kor 15,47). Aber auch der seligste Jesaja lehrte wie in einer prophetischen Vision die Kraft des Geheimnisses (*mysterii*). Denn er sagt, dass er diesen selbst gesehen habe, den Gott, den Herrn aller, als er in der heiligen Jungfrau fast die Anfänge des göttlichen Kindes legte. Und bildlich (*figurata*) ist freilich auf menschliche Weise der Sinn der Vision, wahrhaft wird sie anders und göttlich verstanden. Denn das Göttliche ist größer als wir. Daher sagt er: ‚Und der Herr sagte zu mir: Nimm ein großes neues Buch und schreib in diesem mit dem Stift eines Menschen, dass er schnell einen Beutezug des Raubes machen wird – denn er ist anwesend – und nimm mir als Zeugen zuverlässige Menschen, den Priester

⁵⁷ Epiphanius, Panarion omnium haeresium 30,31,8–9 (GCS Epiph. 1, 376,20–26).

Urija und Secharja, den Sohn Jeberechjas. Und er ging zur Prophetin und sie empfing in ihrem Leib und gebar einen Sohn. Und der Herr sagte zu mir: Rufe seinen Namen, *Raube schnell, erbeute rasch*, denn bevor der Knabe Vater und Mutter nennen kann, wird er die Stärke von Damaskus nehmen und das Raubgut Samarias gegen den König der Assyrer⁶ (Jes 8,1–4). ... Außerdem wollen wir wiederum jenes ansehen, dass, als Gott dem Propheten vorschrieb, das Buch zu nehmen und mit einem menschlichen Stift in diesem zu schreiben, er zur Prophetin ging. Und was heißt das, dass er selbst ging? Er ahmte den Brauch der Gewohnheit und das Gesetz nach. Prophetin nennt er wahrhaftig die heilige Jungfrau; denn schwanger mit Christus erfüllte sie das Prophetenamt. Darauf: ‚Im Leib‘, sagt er, ‚empfing sie und gebar einen Sohn‘, dem er wiederum nicht gleichsam einen besonderen und eigenen Namen eines Menschen auferlegte, sondern aus seinen eigenen Kräften nämlich durch Gott; ‚Rufe‘, sagt er nämlich, ‚seinen Namen, *Raube schnell, erbeute rasch*.‘ Denn unverzüglich ist geboren jenes göttliche und über alle Welt herausragende Kind und war freilich in einer Wiege und im Schoß der Mutter wegen des Brauches der menschlichen Beschaffenheit.⁵⁸

Arnobius kennt die christologische Deutung von Jes 8,1–4 und führt sie in den Erörterungen über die Menschwerdung Christi aus. Die Prophetin wird von vorneherein mit der Jungfrau, die ein Kind zur Welt bringt, und zugleich die Mutter Gottes ist, gleichgesetzt. Die Handlung Jesajas wird als prophetische Vision charakterisiert. Auch Arnobius denkt also nicht an die Geburt eines Sohnes Jesajas. Er betont den Geheimnischarakter der Vision und versteht sie auf bildliche Weise. Letztlich gehe Gott selbst zur Prophetin. Auch dieses Motiv dürfte Arnobius schon bekannt gewesen sein. Was Jesaja von sich selbst und der Prophetin sagt, beziehe sich auf Gott bzw. seinen Geist und die Jungfrau Maria. Ihr prophetisches Amt während ihrer Schwangerschaft wird genannt. Arnobius bringt es zwar nicht explizit mit dem Magnifikat in Verbindung, allerdings darf dieses auch hier als Bezugspunkt angenommen werden. Zumindest christliche LeserInnen werden diese Texte im Hintergrund mitgehört haben.

Dialogus cum Iudaeis

Der fiktive „Dialog mit den Juden“ wurde lange Zeit Johannes von Damaskus zugeschrieben. Er steht tatsächlich in Zusammenhang mit den Reformen Justinians und ist daher kurz nach 553 zu datieren. Vermutlich blieb der Autor von vorneherein anonym.⁵⁹ Ein Topos derartiger Dialoge ist der „Nachweis“, dass die alttestamentlichen Texte christologisch zu interpretieren sei-

⁵⁸ Arnobius der Jüngere, *Conflictus Arnobii Catholici cum Serapione* II,16,3 (CCL 25A, 126,1042–128,1088). Das im Zitat ausgelassene Stück beschäftigt sich mit dem Buch und dem menschlichen Stift hinsichtlich der Menschwerdung. Die Fortsetzung nennt zuerst die Anbetung der Magier, dann das Heranwachsen des Kindes in seiner Weisheit (vgl. Mt 2,1–2; Lk 2,52).

⁵⁹ Siehe dazu José H. Declerck, *Dialogus cum Iudaeis*, Einleitung (CCG 30, XV–XC).

en. Auch der Kontext des folgenden Zitats dient dieser Absicht. Dem Autor geht es darum zu zeigen, dass Jesaja den Messias, konkret Jesus Christus, vorausgesagt habe. Er zitiert Jes 9,1–2: „Das Volk, das im Dunkel lebt, sieht ein helles Licht; über denen, die im Land der Finsternis wohnen, strahlt ein Licht auf. Du erregst lauten Jubel und schenkst große Freude. Man freut sich in deiner Nähe, wie man sich freut bei der Ernte, wie man jubelt, wenn Beute verteilt wird.“ Danach kommt er, motiviert von Jes 9,5, auf das Kind zu sprechen:

Etwas später zeigt er gleichsam den Grund für den Aufgang eines solchen Lichtes den Hörenden: ‚Denn ein Kind‘, sagt er, ‚ist uns geboren, ein Sohn, und ist uns gegeben, auf dessen Schulter die Herrschaft war, und sein Name wird genannt Engel des großen Rates, wunderbarer Ratgeber, starker Gott, Allmächtiger, Friedensherrscher, Vater des kommenden Äons‘ (Jes 9,5 LXX).⁶⁰ Und wenn auch Aquila, der Deinige,⁶¹ einen von diesen (Namen) auf andere Weise wiedergegeben hat, der, wie er meinte, der Wahrheit der göttlichen Menschwerdung widerspreche, sagen aber die anderen, Theodotion und Symmachos, übereinstimmend dieses: Ihnen folgte auch Aquila zur Mehrheit. Denn wie konnte er, der weder Grieche blieb noch Christ, aber auch nicht Jude wurde, die Wahrheit in so großem Ausmaß schlecht behandeln? Denn in allem erschien er wie Proteus nach dem Mythos,⁶² außer dem einen, dass er nicht gegen das Offenbare kämpfte. Außerdem antworte du mir, wenn ich die Fragen aus den (Worten) des Aquila weiterführe: Welches ‚Kind ist uns geboren, ein Sohn, und ist uns gegeben: und auf seiner Schulter war das Maß, und er nannte seinen Namen wunderbarer Ratgeber, starker Mächtiger, Vater, noch dazu Friedensherrscher‘? Oder damit ich es aus dem, was ein wenig später (kommt), sage: Zu welcher Prophetin ging der Herr, der das sagte, damit sie den Knaben gebäre? Denn er legte die Wahrheit so zu verstehen vor, dass der Herr dem Propheten sagte: ‚Nimm dir ein Buch‘, oder nach Aquila ‚Pergament‘, oder ‚Rolle‘ oder ‚Codex‘ nach Theodotion und Symmachos, er selbst sagt: ‚Ich ging zur Prophetin, und sie empfing im Leib und gebar einen Sohn‘: Das übrige aber sagt der Prophet aus der eigenen Person: ‚Und der Herr sagte zu mir: Nenne seinen Namen: *Raube schnell, erbeute rasch* ...‘⁶³ Den Namen wessen, der aus der Frau geboren und Immanuel genannt wurde, hörte er damals, wenn nicht allein (den Namen dessen), der aus der Jungfrau (geboren wurde), was doch bei allen übereinstimmend erscheint ...⁶⁴

Im Folgenden wird der symbolische Name des Kindes gedeutet. Der Autor spielt auf die jüdische Deutung des Textes an, nennt diese aber nicht aus-

⁶⁰ Der Text entspricht besonders im zweiten Teil nicht vollständig der LXX.

⁶¹ Aquila wird als Proselyt dem jüdischen Gesprächspartner zugeordnet.

⁶² Aquila wird sein Proselytentum vorgeworfen: Wie der Proteus des griechischen Mythos, der Meeresherr, der immer wieder seine Gestalt veränderte, um sich seiner Weissagungsgabe zu entziehen, wandelt er seine Gestalt und ist weder Jude noch Grieche noch Christ.

⁶³ Die Übersetzung des Namens bei Aquila, den übrigen Übersetzern und in der LXX wird diskutiert.

⁶⁴ Dialogus cum Iudaeis V,353–389 (CCG 30, 44f).

drücklich. Vielmehr stellt er Fragen an eine Interpretation, die offensichtlich in dem Kind nicht Jesus Christus sieht. Explizit wird der Autor erst am Ende des hier zitierten Abschnittes, wenn er den „aus der Frau Geborenen“ – hier ist die Prophetin gemeint –, den Immanuel und das Kind der Jungfrau miteinander identifiziert und zweifellos auf die Geburt Jesu bezieht. Zuvor wird vor allem die jüdische Auslegung in Frage gestellt und der Proselyt und Übersetzer Aquila diskreditiert. Maria wird in diesem Abschnitt nicht namentlich genannt, ebenso wenig Christus. Der Rahmen des Dialogs gibt aber die Deutung vor. Die Prophetin selber wird zwar genannt, allerdings nichts Näheres über sie gesagt. Nur implizit wird sie im Verlauf der Interpretation mit der Jungfrau, die den Immanuel gebiert, gleichgesetzt.

Weiter unten greift der Autor des Dialogs erneut auf Jesaja zurück. Ausgangspunkt ist dabei das Lukasevangelium.

Wiederum führte der Evangelist die Jungfrau ein, die bestürzt und gleichsam misstrauisch darüber war, dass sie ohne Empfängnis gebären sollte, und sagte: ‚Wie soll das geschehen, weil ich keinen Mann erkenne?‘ (Lk 1,34). Darauf antwortete der Engel: ‚Heiliger Geist wird über dich kommen und die Macht des Höchsten wird dich überschatten‘ (Lk 1,35). Das aber hatte auch Jesaja im Voraus geschrieben, als er sagte: ‚Der Herr sagte mir: Ich ging zur Prophetin und sie empfing im Leib und gebar einen Sohn. Und der Herr sagte mir: Nenne seinen Namen *Raube schnell, erbeute rasch*.‘ Die Prophetin aber war die Jungfrau, zu der der Herr ging, und aus dem, was der Evangelist weiter schreibt, lerne das überaus Klare. Denn er sagt: ‚Nachdem sie den Herrn gepriesen hatte‘, fügte die allheilige Jungfrau hinzu: ‚Denn siehe, von nun an preisen mich glücklich alle Generationen, denn der Mächtige hat mir Großes getan.‘⁶⁵

Anschließend geht der Autor noch weiter auf das Magnifikat ein. Danach wird auch der Name Jesus explizit genannt. Ganz ausdrücklich stellt auch der eben zitierte Text die Verbindung zum neutestamentlichen Geschehen her. Jes 8,3 wird als Vorhersage der geistgewirkten Empfängnis der Jungfrau verstanden. Die Prophetin wird mit der Jungfrau gleichgesetzt. Derjenige, der zu ihr geht, ist in diesem Text eindeutig Gott, nicht der Prophet. Der Bibeltext wird in einer Variante wiedergegeben, die den Satz Gott selbst in den Mund legt. Das im Anschluss zitierte und kurz erörterte Magnifikat ist offensichtlich die Prophetie der Jungfrau, also Marias. Der Dialog geht auf die prophetische Aufgabe der Frau ein, die traditionell mit der Jungfrau Maria identifiziert wird. Eine Prophetin oder ein Kind im Lebenskontext Jesajas stehen auch hier nicht zur Debatte.

⁶⁵ Dialogus cum Iudaeis VI,45–59 (CCG 30, 52).

Anastasius von Antiochien

Anastasius von Antiochien († 598/599) verfasste fünf dogmatische Reden, in denen er die chalzedonische Theologie darlegte und verteidigte. Oratio III behandelt die Menschwerdung Christi. In dem folgenden Abschnitt wird vor allem die Schwäche des Menschseins Christi angesprochen. Anastasius zitiert unterschiedliche Stellen aus Jesaja, Psalmen, aber auch das Neue Testament. In diesem Zusammenhang wird unter anderem auch von der menschlichen Geburt Jesu gesprochen.

Dass er aber Mensch ist, machen wir wiederum aus denselben Schriften des Heiligen Geistes für den männlichen [= menschlichen] Teil sichtbar. Zuerst daher, nachdem Jesaja diesen einen Knaben nannte, einen Zweig, der aus der Wurzel Isaï geboren wurde (vgl. Jes 11,1), Immanuel (Jes 7,14) und einen Männlichen, der aus der Prophetin geboren wurde, und nachdem er ihn *Raube schnell, erbeute rasch* genannt hatte (Jes 8,3–4), nannte er denselben mit diesen Worten einen Menschen: ‚Und wir sahen‘, sagt er, ‚ihn, und er hatte weder Aussehen noch Schönheit; aber sein Aussehen war ungeehrt: minderwertig neben allen Menschen: ein Mensch, der sich im Schlag erhebt und Schwäche zu ertragen weiß‘ (Jes 53,2f). Und wiederum David, der Schreiber der Psalmen, der die göttliche Leier schlug: ‚Was‘, sagt er, ‚ist der Mensch, dass du seiner gedenkst? Oder der Sohn des Menschen, dass du ihn besuchst? Du hast ihn wenig geringer als die Engel gemacht‘ (Ps 8,5f). ‚Er wurde gering gemacht‘ nämlich, wie Paulus sagt, ‚wenig geringer als die Engel‘, er wurde Mensch, ‚wegen des Todesleidens‘: deshalb ‚wurde er mit Ruhm und Ehre gekrönt‘ (Hebr 2,9), er nahm für alle Völker den Tod auf sich, um sie in das Erbe anzunehmen: denn dieses war der ‚Ruhm, den er beim Vater hatte, bevor die Welt wurde‘ (Joh 17,5). Wegen dieses (Ruhmes) wusste er Schwäche zu ertragen, damit dieser der gesamten Welt Heilung bringe. Wenngleich dieser daher weder Aussehen noch Schönheit zu haben scheint: ‚Er war dennoch schön an Gestalt vor den Menschenkindern‘ (Ps 45,3). Denn er war der Sohn Gottes, und stark gemacht als Menschensohn, und ein ‚Mann der Rechten‘, vom Heiligen Geist gerufen. ‚Es sei‘, sagt er, ‚deine Hand über dem Mann deiner Rechten, und über dem Menschensohn, den ich dir stark gemacht habe‘ (Ps 80,18). Der Mann wird Oriens genannt, gemäß der Prophetie des Sacharja, als er sagt: ‚Siehe ein Mann, Oriens ist sein Name‘ (Sach 6,12): denn den Männlichen (*marem*), der von der Prophetin geboren ist, wie Jesaja verkündet (Jes 8,3), nannten die übrigen Übersetzer einen Mann (*virum*).⁶⁶

Anastasius versteht Jes 7,14; 8,3 und 11,1 als Ankündigungen der Geburt Christi. Er betont besonders die Männlichkeit, was wohl die Menschlichkeit meint. Die Bezeichnungen *marem*, *virum* und *homo* sind für Anastasius offensichtlich wichtig. Leider ist der Text nur in lateinischer Übersetzung erhalten. *Marem* dürfte das Pendant zum griechischen ἄρσεν darstellen. Allerdings findet sich dieser Ausdruck in Jes 8,3 nicht, sondern hier ist nur υἱόν bezeugt, in der Vulgata *filium*. Allerdings bietet die Septuaginta in Jes 53,3, das Anas-

⁶⁶ Anastasius Antiochenus, Oratio 3. De incarnatione 21 (PG 89, 1345B–D).

tasius ja auch zitiert, das Wort ἄνθρωπος für „Mann“. Die Vulgata übersetzt an dieser Stelle mit *virum*, der Text des Anastasius hat im Lateinischen *homo*. In Jes 66,7 wird von einer Frau gesprochen, die ἄρσεν zur Welt bringt, also einen männlichen Sohn. Die Vulgata schreibt hier *masculum*. Die Begriffe sind also austauschbar. Letztlich geht es um ein männliches Kind, dessen Geburt der Prophet ankündigt. Die lateinische Übersetzung des Anastasius-Textes und die unterschiedlichen Varianten in Septuaginta und Vulgata lassen keine klare Begriffsbestimmung zu. Inhaltliche Unterschiede scheint auch Anastasius nicht zu sehen, er weist lediglich auf die diverse Begrifflichkeit hin. Wichtig ist in diesem Abschnitt zum einen die Betonung der Menschlichkeit des Sohnes Gottes, zum anderen die Verbindung mit dem Gottesknecht in Jes 53, die seine Schwäche herausstellt, welche den Blick auf das erlösende Leiden Christi lenkt und deren Bedeutung durch weitere Bibelzitate vertieft wird. Die Prophetin wird zweimal genannt, einmal im üblichen Zusammenhang mit Jes 7,14 und dann in 11,1, am Ende in der Diskussion um die Begrifflichkeit. Es ist vorausgesetzt, dass es sich bei der Geburt des Kindes der Prophetin um die Geburt Christi handelt, die Jesaja vorausgesehen habe. Daher ist auch die Prophetin als Mutter Jesu, also Maria, zu verstehen. Expliziert wird diese Verbindung jedoch nicht. Der Ausdruck Jungfrau kommt in dem Text überhaupt nicht vor. Diese Thematik ist nicht der Schwerpunkt des Anastasius, sein Fokus liegt auf der Inkarnation und auf Christus selbst. Daher wird auch über die Prophetin nichts weiter gesagt, ihre prophetische Funktion interessiert in diesem Kontext ganz offensichtlich nicht.

6.3 Jes 8,3 in Texten über Maria

Wenn es um die Inkarnation geht, sind Christologie und Mariologie eng miteinander verbunden. Das zeigt sich sehr schön in der Abhandlung des Theodotus, die beide Aspekte enthält, aber aufgrund des Themas hier einzuordnen ist. Die folgenden beiden Texte befassen sich primär mit Maria und sind nicht auf die Inkarnation konzentriert. Natürlich wird diese dennoch angesprochen, die beiden Themen sind nicht zu trennen.

Theodotus

Bischof Theodotus von Ancyra († vor 446) predigt im vorliegenden Text über die „heilige Gottesgebärende“. Schon in Abschnitt I dieser Homilie greift er dafür auf das Alte Testament zurück, besonders auf Psalmen, aber er zitiert auch Jes 9,5. In Abschnitt II kommt unter anderem Jes 8,3 zur Sprache. Theodotus legt jedoch den Text nicht zusammenhängend und im Kontext von

V.1–4 aus, sondern bringt dessen Inhalt ohne wörtliches Zitat in Verbindung mit anderen Bibelstellen ein:

Diesen allen also wollen auch wir als Zugeordnete zur Verkündigung der Kirche folgen: Nicht wie Mächtige, sondern wie Folgsame, nicht wie Wohlhabende, sondern wie Erbar-mungswürdige, (die Worte) der Propheten preisen wir, (die Worte) der Apostel besingen wir, und nicht geben wir über uns selbst leichtfertig Zeugnis. ‚Singen wir also unserem Gott, singen wir‘ (Ps 47,7): ‚Denn der Herr hat sein Heil bekannt gemacht, und vor den Völkern seine Gerechtigkeit offenbart‘ (Ps 96,2). Denn Außersichgeraten und Entsetzen ereigneten sich wahrhaft auf der Erde: Die Schöpfung sah Fürchterliches und Wunderbares: ‚den auf der Erde sichtbaren und mit den Menschen umgehenden Gott‘ (Bar 3,38): Den nach dem Fleisch geborenen und nicht von den Himmeln getrennten Gott. ‚Wer aber ist dazu fähig?‘ (2 Kor 2,16) ‚Wer wird von den Machttaten des Herrn reden, all sein Lob hörbar machen?‘ (Ps 106,2) Die Jungfrau hat geboren, die gemäß Jesaja eine Prophetin war, den Immanuel, ohne Mann: den, der uns geboren wurde ohne Vater, vor den Zeiten: ‚Die Weisheit von Gott, dem Vater, die Gerechtigkeit, Heiligung und Erlösung‘ (1 Kor 1,30). Die Prophetin hat geboren, ohne die Art der Empfängnis zu kennen. Neu ist das Wunder und unerklärbar. Vom Hören empfing die Prophetin Maria den lebendigen Gott. Das Hören ist nämlich der natürliche Durchgang der Worte. Die Empfängnis jener wurde durch die Sprache zum Mann gebracht und trocknete den Baumstumpf der Menschheit wie eine Flamme aus. Deren Schwangerschaft aber, die durch den Bauch entstand, machte wieder die Frucht mit dem Baumstumpf lebendig.⁶⁷

In geradezu hymnischer Sprache wird die Menschwerdung Christi beschrieben. Zahlreiche Zitate aus den Psalmen und dem Neuen Testament tragen dazu bei. Theodotus betont die jungfräuliche Geburt und verweist dabei auf Jesaja. Er zitiert keinen Text, sondern erwähnt die Prophetin. Von dieser selbst wird im Grunde nichts gesagt, sondern sie wird herangezogen, um die Jungfrau näher zu bestimmen, die den Immanuel geboren hat: ‚Die Prophetin hat geboren, ohne die Art der Empfängnis zu kennen.‘ Diese Aussage ist nur möglich, wenn der Text von der Geburt Christi her, aber auch in Verbindung mit Jes 7,14 gelesen wird. Jes 8,3 mit seinem Kontext lässt nichts Wunderbares oder Übernatürliches in der Empfängnis der Prophetin erkennen. Die vom Wortsinn her nahe liegende Erklärung der Geburt eines Kindes Jesajas kommt im Kontext christologischer Deutung, noch dazu im lobpreisenden Stil dieser Predigt, nicht in den Blick. Die Rede von der Empfängnis durch das Hören ist klar von Lk 1,35 bestimmt. Maria wird als Prophetin geschildert, die auf Gottes Wort hört und von daher das Wort Gottes gebiert. Der folgende Hinweis auf den ausgetrockneten Baumstumpf, der wieder lebendig wird, ist eine deutliche Anspielung auf Jes 11,1. In Abschnitt III wird Maria mit zahlreichen hymnischen Ehrenbezeichnungen gepriesen, unter diesen

⁶⁷ Theodotus von Ancyra, Homilia 4. In Sanctam Deiparam et in Simeonem II (PG 77, 1392B–1393A).

auch „gemäß Jesaja neues Buch der neuen Schrift“.⁶⁸ Hier liegt eine Anspielung auf Jes 8,2 vor. Wie Epiphanius deutet Theodotus das Buch auf Maria selbst. Christologie und Mariologie sind in diesem Text eng miteinander verwoben. Maria ist Prophetin, weil sie auf das Wort hört, sich dem Wort öffnet. Eine Prophetin, die mit dem historischen Jesaja in Verbindung zu bringen ist, kommt nicht zur Sprache. Jesaja selbst und seine Worte werden hier nicht für sich, sondern im Zusammenhang des Themas der Predigt herangezogen.

Nilus

Auch Nilus liest Jes 8,3 primär auf Maria hin. Er beantwortet in seinem Brief an Valerius Cubicularius dessen Anfrage, warum Maria bei Jesaja Prophetin genannt werde.

Wieso bei Jesaja die Gottesgebälerin Maria Prophetin genannt wird, hast du uns gefragt. Lies im Evangelium: ‚Er blickte auf die Niedrigkeit seiner Sklavin: Denn siehe von nun an preisen mich glücklich alle Generationen‘ (Lk 1,48). Und wenn du nicht siehst, dass die heilige Maria bei allen Völkern glücklich gepriesen wird, und in jeder Sprache, weil sie mit Gott, der Fleisch annahm aus dem Heiligen Geist und aus ihr, schwanger war und ihn gebar gänzlich ohne Verderben und Befleckung, (dann) wirst du auch Jesaja nicht vertrauen: Wenn aber im ganzen Kosmos glücklich gepriesen und gerühmt, besungen und gerühmt wird diese unbesäte und unbebaute Erde und ihre allerglücklichste und ewige Frucht, weshalb streitest du, dass die Gottesgebälerin Maria als Prophetin gezeigt wurde?⁶⁹

Offensichtlich bestreitet Valerius die Identifikation der beiden Frauen. Nilus möchte ihn nun davon überzeugen, dass Maria, hier explizit als Gottesgebälerin bezeichnet, Prophetin genannt werden könne. Zu diesem Zweck zitiert er Lk 1,48, einen Vers aus dem Magnifikat, der auch sonst des Öfteren in diesem Kontext erscheint. Nilus fügt keinerlei Erklärungen dazu an. Er geht anscheinend davon aus, dass Valerius das Magnifikat als prophetisches Lied kennt, diesen Zusammenhang selbst erkennen kann und somit überzeugt ist. Danach weist Nilus auf die enge Verbindung Marias mit Gott (Sohn) hin, da sie ihn vom Heiligen Geist empfangen hatte, mit ihm schwanger war und ihn dann geboren hatte. Dieser Glaube an die jungfräuliche Empfängnis und Geburt wird vorausgesetzt. Wenn Valerius das nicht glaube, werde er auch Jesaja nicht trauen. Wenn aber, so argumentiert Nilus, der Lobpreis Mariens nicht inhaltsleer ist, sondern tatsächlich auf der genannten Glaubenswahrheit beruht, dann gibt es keinen Grund daran zu zweifeln, dass Maria auch eine Prophetin ist. Damit endet dieser kurze Brief. Nilus stellt der Frage des Valerius, nachdem er seine Argumente vorgebracht hat, seinerseits eine Frage

⁶⁸ Theodotus von Ancyra, Homilia 4. In Sanctam Deiparam et in Simeonem II (PG 77, 1393C).

⁶⁹ Nilus, Epistula 180 (PG 79, 293).

entgegen. Die Überlegungen des Nilus setzen einiges an Glaubenswissen, aber auch Glauben an die genannten Wahrheiten selbst voraus. Innerhalb dieser Überzeugungen kann dann auch eine Detailfrage wie die hier behandelte geklärt werden. Marias Identität als Prophetin ist demnach durch ihr prophetisches Reden im Magnifikat einerseits, andererseits durch die Wirksamkeit des Geistes Gottes in ihr bestimmt. Ob es vielleicht eine Prophetin zur Zeit Jesajas gegeben haben könnte, fragt Nilus nicht. Er versteht Jesajas Worte (soweit hier ersichtlich) ausschließlich als Prophetie über Christus.

Andreas von Kreta

Andreas von Kreta weist in einer seiner Marienpredigten auf eine Anzahl von Bezeichnungen hin, die in der heiligen Schrift verstreut sind und die bereits auf Maria deuten. Folgende Stichwörter werden genannt:

Jungfrau (παρθένος) nennt er sie, junge Frau (νεάνις), Prophetin, dann Brautgemach, Haus Gottes, heiligen Tempel, zweite Bundeslade, heilige Speise, Altar, Versöhnungsmittel, goldenes Räuchergefäß, Allerheiligstes, Kerubim des Glanzes, goldenes Gefäß, Tafeln des Bundes, priesterlichen Stab, Zepter der Herrschaft, Diadem der Schönheit, Horn, in dem das Salböl ist, Alabaster, Leuchter, Duft, Fackel, Lampendocht, Fahrzeug, Gebüsch, Fels, Erde, Paradies, Ort, Ackerland, Quelle, Lamm, Tropfen ...⁷⁰

Anschließend zitiert er verschiedene Bibelstellen, denen er weitere Bezeichnungen für Maria entnimmt, darunter auch das in Jes 8,2 genannte „neue und große Buch“. Nach dem Buch wird mit einem Zitat von Jes 6,6 die „Lippe“ erwähnt, danach die „Jungfrau“ aus Jes 7,14. Unmittelbar darauf ist die „Prophetin“ an der Reihe:

Prophetin: Und er ging zu der Prophetin, und sie empfing im Leib und gebar einen Sohn, und der Herr sagte zu mir: Nenne seinen Namen *Raube schnell, erbeute rasch*. Denn bevor das Kind Vater oder Mutter nennen kann, wird die Macht von Damaskus genommen sein, und das Raubgut Samarias (Jes 8,3f).⁷¹

Im Anschluss folgt das Stichwort „Königin“ aus Ps 45,10 LXX. Erklärende Kommentare finden sich in dieser Aneinanderreihung von Ehrentiteln Marias nicht. Andreas schöpft ganz offensichtlich aus einer reichen vorgeprägten Tradition, die ihm diese Vorgehensweise ermöglicht. Ohne die Texte auszulegen oder auf den Kontext zu achten, nimmt er einzelne Stichwörter aus dem Alten Testament heraus und bezieht sie in metaphorischem Verständnis auf Maria. Der Text bezeugt die Identifikation der Prophetin mit Maria sowie ihre Verbindung mit der Jungfrau in Jes 7,14.

⁷⁰ Andreas von Kreta, In nativitatem beatae Mariae IV (PG 97, 868C–869A).

⁷¹ Andreas von Kreta, In nativitatem beatae Mariae IV (PG 97, 872A).

6.4 Zusammenfassung

„Among the ancient Jewish prophets Isaiah was the most beloved, the most esteemed, and the most quoted by early Christians. His book contained all the mysteries of the Lord, his birth from a virgin, his miracles, his suffering, death, and resurrection, as well as prophecies of Christ and of the Church’s mission to the nations. Augustine said that Isaiah contains more prophecies of Christ and of the Church than all the other prophets.“⁷² Unter dieser hermeneutischen Prämisse steht auch die patristische Deutung von Jes 8,3. Die Prophetin, zu der Jesaja geht und die einen Sohn zur Welt bringt, wird von den Kirchenvätern erstaunlich einheitlich gedeutet. Zunächst ist festzuhalten, dass Jesaja schon vom Neuen Testament an ein für die christliche Interpretation des Alten Testaments wichtiges Buch ist. Die Richtung einer messianischen Deutung ist bereits vorgegeben. So entwickelt sich offenbar sehr schnell auch für Jes 8,3 eine entsprechende Auslegungstradition. Aus dieser Sichtweise erhält die Prophetin ihre eigene Bedeutung. Es ist zweifelhaft, ob sie überhaupt Erwähnung in den Kommentaren gefunden hätte, wenn sie nicht mit der Jungfrau in Jes 7,14 und Maria in Verbindung gebracht worden wäre. So aber gewinnt sie eine Bedeutung, die weit über die kurze Notiz, die von ihr spricht, hinausgeht. In zahlreichen Texten finden sich immer wieder dieselben intertextuellen Beziehungen. Jes 7,14; 9,5f und 11,1 sind weitere Stellen aus dem Jesajabuch, die eine christologische Auslegung auch von 8,3 motivieren und bestärken. Die Verkündigungsszene und das Magnifikat in Lk 1 werden als die Erfüllung dieser Vision Jesajas angesehen und daher ebenfalls häufig zitiert. Seltener wird im Zusammenhang der Inkarnation auf Joh 1 zurückgegriffen. Diese Texte ermöglichen zunächst und bestärken sodann die Deutung von Jes 8,1–4 auf die Geburt Christi. Jes 8,3 selbst wird im Neuen Testament nicht verwendet, wird aber über die Nähe zu 7,14 sowie die inhaltliche Parallele vor allem zu 9,5f in die Argumentation aufgenommen. Beide Texte gebraucht Lukas in der Verkündigungsszene. Für Kommentatoren, die den Jesajatext Vers für Vers auslegen, legt sich die Identifikation mit der Jungfrau in 7,14 vom Verlauf des Bibeltextes her ohnehin nahe. Der Text des Irenäus zeigt, dass Jes 8,3 in der Diskussion um die christologische Interpretation schon sehr früh verwendet wird. Die Kommentare können auf diese Verbindung bereits zurückgreifen. Im Lauf der Zeit festigt sich diese Ausle-

⁷² Robert Louis Wilken, *Isaiah. Interpreted by early Christian and medieval commentators* (Grand Rapids, Mich., 2007) xx. Wilken, xxi, weist aber auch darauf hin, dass sich die christologische Deutung erst im Laufe der Auslegungsgeschichte entwickelte und auf alle Texte des Buches ausdehnte. Das Neue Testament, das zwar die Interpretation auf Christus hin für einige Jesajatexte vorgibt, erwähnt zahlreiche Passagen, deren christologische Deutung uns heute geläufig ist, überhaupt nicht. „In truth Isaiah offered a formidable challenge to the Christian interpreter.“ (xxi)

gungstradition und muss selbst nicht mehr verteidigt werden. Manche späteren Autoren, ganz besonders Procopius, greifen verschiedene Motive, die sich in den vergangenen Jahrhunderten entwickelt haben, auf und verbinden sie miteinander. Eine spätere Entwicklung ist auch die Konzentration auf Maria, die aus der Thematik der Inkarnation herauswächst.

Die Prophetin ist in all diesen Texten Jungfrau und Mutter nach dem Vorbild Marias. Gedacht wird dieser Zusammenhang allerdings umgekehrt: Die Prophetin ist ein visionäres Vorausbild Marias. Das Problem des Vergangenheitstempus in dieser kurzen Erzählung wird durch den Verweis auf die prophetische Gewohnheit der „Vertauschung der Zeiten“ (ἐναλλαγὴ χρόνου) gelöst. So kommen die Zeit und das Leben Jesajas selbst gar nicht mehr in den Blick. Jes 8,3 wird ausschließlich auf die Zukunft bezogen. Im Hinblick auf die Identität der Prophetin lässt das Jesajabuch selbst vieles offen. Kaum etwas wird von dieser Frau gesagt. Worte aus ihrem Mund sind nicht überliefert. Diese Leerstelle nützen die patristischen Exegeten, um ihre Deutung einzubringen. Umgekehrt motiviert natürlich diese Unbestimmtheit des Textes die Suche nach sinnvollen Deutungsmöglichkeiten, die unter den Voraussetzungen christlicher Hermeneutik des Jesajabuches fast unumgänglich christologische sind. Die patristische Interpretation von Jes 8,3 zeigt, dass die unklare Textstelle primär mit Hilfe anderer Texte aus Jesaja selbst erklärt wurde, dass aber auch das Jesajabuch im Kontext der Prophetie insgesamt und der Erfüllung dieser Prophetie im Neuen Testament verstanden wurde. So bleibt wenig Raum für eine andere Auslegung, wie sie etwa bei Chrysostomus bezeugt ist.

Die Identifikation der Prophetin mit Maria ermöglicht vielen Autoren aber auch die nähere Bestimmung der prophetischen Rolle dieser Frau. Das Magnifikat wird als ihre Prophetie eingeführt, die Geistbegabung, die zur Empfängnis führt, wird (meist implizit) als prophetische Geistbegabung gesehen. Andeutungsweise wird der Logos als das prophetische Wort Marias verstanden.

Einzig Johannes Chrysostomus bedenkt die historische Bedeutung des Textes für das Leben Jesajas. Er kann dem Wortlaut des Textes durchaus Sinn abgewinnen und versteht die Prophetin als Frau des Jesaja. Dabei erschöpft sich ihr Titel als Prophetin aber nicht darin, die Frau des Propheten zu sein, sondern sie trägt ihn aufgrund ihrer eigenen Geistbegabung. Dies führt Johannes zu grundsätzlichen Überlegungen zu den Aufgaben und Möglichkeiten von Männern und Frauen, die er in geistigen Angelegenheiten als gleich beurteilt. Gerade dieses Beispiel, das deutlich von der traditionellen Auslegung abweicht, die zur Zeit des Chrysostomus durchaus schon ausgeprägt vorhanden war, zeigt die große Bandbreite möglicher christlicher Bibelinterpretation.

Die typologische Deutung der Prophetin auf die Jungfrau Maria entbindet die Exegeten von der Aufgabe, nach der prophetischen Rolle dieser Frau im Alten Israel zu suchen und diese im Verhältnis zu Jesaja zu bestimmen. Das Verständnis des Textes als Vision Jesajas, die sich auf die außergewöhnlichste aller Frauen, auf Maria, bezieht, beraubt diese Frau auch jeglicher Modellfunktion für das tatsächliche Leben von christlichen Frauen als Prophetinnen. Die Rolle der Prophetin wird Maria zugeschrieben, aber nicht mehr im Hinblick auf andere Frauen diskutiert.

So entsteht hier in der Auslegung nicht das Bild einer Prophetin, wie es etwa Mirjam, Debora und Hulda darstellen, deren Rolle und Bedeutung von den patristischen Autoren auch entsprechend gewürdigt werden. Die Prophetin, die in Jes 8,3 genannt wird, geht ganz in der Jungfrau auf, die den Immanuel gebiert. Wenn nach der prophetischen Funktion Marias gefragt wird, bleiben aber die typischen Kennzeichen einer Prophetin erhalten: das prophetische Reden und die Geistbegabung. Somit könnte auch Maria, wie sie ganz in biblischer Tradition von Lukas gezeichnet wird, in die Reihe der alttestamentlichen Prophetinnen gestellt werden.

7. „Die Kopfkissen der Lügen“ (Augustinus): Die patristischen Quellen zu Ezechiel 13,17–23

In Ezechiel 13 verkündet der Prophet ein Gotteswort gegen falsche Propheten (V.1–16) und falsche Prophetinnen (V.17–23), die in ihren jeweils spezifischen Tätigkeiten kritisiert werden. Zentral ist der Vorwurf, sie würden „aus ihrem eigenen Herzen heraus prophetisch reden“ (V.2.17). Die Propheten haben nichtige Visionen und verbreiten falsche Orakel, mit denen sie Israel betrügen. Sie werden kritisiert, weil sie keine haltbare Mauer für ihr Volk gebaut haben und nicht für dieses in die Bresche gesprungen sind. Diese Propheten verkünden unrechtmäßig Heil, das Gott gar nicht versprochen hat. V.10–12 spricht von einer Mauer, die das Volk errichtet und die Propheten übertünchen, die aber bei schlechtem Wetter einstürzt. Gott kündigt seinen Zorn als einen Sturm an, der diese Mauer zum Einsturz bringen wird. Mit ihr werden auch die falschen Propheten beseitigt. In V.17 fordert nun Gott Ezechiel auf, gegen „die Töchter deines Volkes, die aus ihrem eigenen Herzen heraus prophetisch reden“, vorzugehen. V.18 nennt ihre Vergehen: das Anfertigen von „Zauberbinden für die Handgelenke“ und „Zauberermützen“, mit denen sie auf Menschenjagd gehen, so die Einheitsübersetzung. Die dafür im Hebräischen verwendeten Ausdrücke sind Hapaxlegomena. Sie werden daher auch unterschiedlich übersetzt. Anhaltspunkt ist die jeweilige Funktion, die sie erfüllen: Die כִּסְתוֹת werden um die Handgelenke gebunden, die מִסְפָּחוֹת sind für den Kopf gedacht. Dementsprechend weichen die Übersetzungen und Interpretationen dieser Bezeichnungen in den Kommentaren voneinander ab. Während die Übersetzung im Sinne von „Bändern“ und „Schleier“ oder „Hülle“ geläufig ist,¹ deutet Moshe Greenberg diese Ausdrücke in anderer Weise. Er konstatiert zunächst ihre Unklarheit, kommt aber unter Rückgriff auf das tannaitische Hebräisch zu den Bedeutungen „Kissen“ und „Stoffetzen“.² Die Deutung von כִּסְתוֹת als „Kissen“ entspricht auch der Übersetzung der Septuaginta. Außerdem versteht Greenberg die „Arm-gelenke“ wie die Septuaginta als „Ellbogen“, während sie sonst meist als „Handgelenke“ wiedergegeben werden. Die Septuaginta interpretiert die Gegenstände, die die Prophetinnen herstellen, also anders als die meisten modernen Kommentare.

¹ Walther Eichrodt, *Der Prophet Hesekiel. Kapitel 1–18* (ATD 22/1; Göttingen, ⁵1986, ¹1966) 94f spricht von „Binden“ und „Kopfüberwürfen“, die revidierte Lutherübersetzung von 1984 von „Binden“ und „Hüllen“, die Elberfelder Bibel (1993) von „Binden“ und „Kopfhüllen“, Martin Buber von „Bannbinden“ und „Zauberschleier“, William H. Brownlee, *Ezekiel 1–19* (WBC 28; Waco, Tex., 1986) 193 von „bands“ und „veils“, Fischer, *Gotteskinderinnen*, 228 von „Band“ und „Hülle“.

² Moshe Greenberg, *Ezechiel 1–20* (HThKAT 33,1; Freiburg, 2001) 283. Siehe auch im englischen Original Moshe Greenberg, *Ezekiel 1–20* (AB 22; Garden City, N.Y., 1983) 239.

Der Ausdruck προσκεφάλαια meint „Kissen“. Der Text spricht davon, dass sie ἐπὶ πάντα ἀγκῶνα χειρὸς gelegt werden, also auf die Ellbogen. Was die Prophetinnen für die Häupter der Menschen jeden Alters herstellen, wird als ἐπιβόλαια bezeichnet, was „Überwurf“ bedeutet und auch als „Schleier“ wiedergegeben werden kann. Die patristischen Autoren kennen aber auch andere Ausdrücke zur Übersetzung der entsprechenden Bezeichnungen. Die genaue Bedeutung wird immer wieder diskutiert und erklärt, war also offensichtlich auch den damaligen Interpreten nicht ganz klar. Die Vulgata spricht davon, dass die Prophetinnen „kleine Kissen zusammennähen“, *consuunt pulvillos*, wiederum für die Ellbogen. Für die Köpfe werden *cervicalia* hergestellt, „Kopfkissen“. Auch hier gibt es unterschiedliche Varianten, die den Auslegern Probleme bereiten. Daher wird die Frage, was denn diese Prophetinnen eigentlich produzieren und warum das verwerflich sei, des Öfteren behandelt.

Die Interpretation der Funktion der oben genannten Textilien in den modernen Kommentaren variiert wiederum. Häufig, vor allem in älteren Kommentaren, wird auf magische Praktiken und Zauberei verwiesen, bei Eichrodt mit Verweisen besonders auf bekannte Beispiele aus Babylon.³ Diese Deutung wird in jüngerer Zeit kritisch beurteilt. Brownlee merkt richtig an: „Attempts have been made to interpret the use of the bands and the veils in terms of ANE magical practices, but nothing appears to be wholly satisfactory.”⁴ Fischer betont zum einen, dass sich in diesem Abschnitt nur ein einziger Terminus aus dem Umfeld der nach Dtn 18,9ff verbotenen Praktiken findet, zum anderen, dass Ezechiel nicht die Praktiken an sich zurückweist, sondern nur den Zweck, zu dem sie hier gebraucht werden, das heißt „Menschenfang“.⁵ Auch auf Tefillim und Tallit wird verwiesen – laut Greenberg wurden die Phylakterien landläufig für Amulette gehalten –,⁶ allerdings finden sich keine terminologischen Anklänge. In der patristischen Deutung lässt sich diese Verbindung nicht finden. Wichtig ist festzuhalten, dass nach dem biblischen Text die Bänder und Hüllen eindeutig von den Prophetinnen selbst getragen werden, V.20 spricht hier in aller Deutlichkeit davon, dass Gott die Bänder von den Armen der angesprochenen Prophetinnen reißen wird. Dieser Umstand wird von den patristischen Autoren so nicht gesehen. Die Interpretation geht durchwegs davon aus, dass die Prophetinnen die Kissen und Schleier ihren KlientInnen umbinden bzw. überwerfen und sie auf diese Weise verderben. Die explizite Frage nach Zauberei und Magie hinter den ange-

³ Eichrodt, Hesekiel, 94f; ähnlich Robert Brunner, Ezechiel 1–24 (Zürcher Bibelkommentar; Zürich, ²1969, ¹1944) 153, Hans Ferdinand Fuhs, Ezechiel 1–24 (NEB 7; Würzburg, 1984) 73, aber auch Greenberg, HThKAT, 283.

⁴ Brownlee, Ezechiel, 195.

⁵ Fischer, Gotteskünderinnen, 228.

⁶ Greenberg, Ezechiel, 283.

sprochenen Praktiken stellen die patristischen Exegeten ebenfalls nicht. Sie erklären die schwer verständlichen Vorgänge mit Hilfe der Allegorie.

Der Prophet Ezechiel wirft den Prophetinnen vor, dass sie durch ihre Praktiken, um eines lächerlichen Gewinnes wegen, Menschen töten und retten, ganz nach ihrem Gutdünken. Gott droht an, die angesprochenen Mittel ihres Wirkens zu vernichten, ebenso wie die falschen Visionen, und sein Volk zu befreien aus der Hand dieser Frauen. Ziel ist die Erkenntnis, „dass ich der Herr bin“ (V.23).

Von der Sache her lag es für die patristischen Interpreten daher nahe, diesen Text im Zusammenhang mit Falschprophetie, aber auch mit Häresie zu zitieren und zu behandeln. Ein großer Teil der im Folgenden untersuchten Texte ist in diese Thematik einzuordnen. Die schwer zu deutenden Gegenstände, Kissen und Schleier, geben Anlass zu einer allegorisierenden moralischen Deutung, aber auch zu einer genderspezifischen Zuordnung etwa des Schleiers. Nach einer Besprechung von drei ausführlicheren Auslegungen des Abschnittes (Origenes, Hieronymus, Theodoret) sollen die weiteren Texte thematisch geordnet vorgestellt werden.

7.1 Auslegungen von Ez 13,17–23

Origenes

Origenes widmet eine Homilie zum Ezechielbuch dem Abschnitt 13,1–9, wo es um die falschen Propheten geht, die darauf folgende Predigt behandelt Ez 13,17–23 und 14,1–8. In der Homilie II über Ez 13,1–9⁷ werden einige Grundlinien der Interpretation entwickelt, die auch für die Auslegung des zweiten Teils dieses Kapitels wichtig sind. Origenes stellt gleich zu Beginn klar, dass der einfache Sinn von Ez 13 die Pseudopropheten in Israel, der weitere Sinn aber die in der Kirche betrifft. Auffallend ist, dass Origenes oft von sich selbst spricht und sich gegen einen impliziten Vorwurf, ebenfalls ein Pseudoprophet zu sein, verteidigt.⁸ Origenes bittet seine HörerInnen, seine Auslegung auf ihre Wahrheit zu prüfen. Andererseits polemisiert er auch heftig gegen unterschiedliche Häretiker, wobei in Homilie II die Markioniten und die Valentinianer, in Homilie III die Schüler des Valentinus und des Basilides namentlich genannt werden. Origenes geht von einem mehrfachen

⁷ Origenes, Ezechielhomilien II (SC 352, 100–120). Der in SC 352 vorliegende Text der Ezechielhomilien gibt die lateinische Übersetzung des Hieronymus wieder. Origenes' Ezechielhomilien entstanden in den Jahren 239–242 in Cäsarea, die Übersetzung des Hieronymus zwischen 379 und 381. Zu Datierung und Charakter der Übersetzung vgl. SC 352, 17–22.

⁸ Siehe Origenes, Ezechielhomilien II (SC 352, 104, 106, 108, 118 u.a.).

Sinn der Schrift aus. Er spricht von unterschiedlichen Augen, die Unterschiedliches erkennen. Es gibt nicht nur die Augen des Körpers, sondern auch andere:

Diese Augen sehen entweder den Herrn Jesus, der diese erschaffen hat, um ihn zu betrachten, oder sie sind sicherlich gänzlich blind. ... Glücklich, wem der Herr Augen geoffenbart hat, um die Wunder des Gesetzes Gottes zu sehen.⁹

Auf diesen Grundlagen baut auch die Interpretation von Ez 13,17–23 in der nächsten Homilie auf. Dieser Text ist die ausführlichste uns erhaltene Exegese dieser Perikope.¹⁰ Zunächst erörtert Origenes den Sinn des Befehls an Ezechiel: „Mache dein Gesicht fest“ (V.17). Er unterscheidet ein körperliches Gesicht, das bei allen Menschen unverhüllt ist, außer es wäre durch einen Unfall oder Angst (*angustiis*) beschädigt. Für das andere Gesicht verweist er auf 2 Kor 3,18.¹¹ Von diesem Gesicht nun meint er, dass es bei den meisten Menschen verhüllt sei. Er schließt die Bitte an: „Fern aber sei von uns, dass wir dieses Gesicht verhüllt haben.“¹² Da dieses aber das „höchste Vermögen“ (*principale*) des menschlichen Herzens sei, müsse es auf Christus und nicht auf die weltlichen Dinge gerichtet sein. Es müsse fest sein und dürfe sich nicht mit dem Wind nach allen möglichen Lehren drehen – eine Anspielung auf die dann ausdrücklich kritisierten Häresien.

In einem weiteren Abschnitt wird V.17 in Bezug auf die „Töchter des Volkes“ ausgelegt. Origenes stellt die Frage, was denn am Anfertigen und Zusammennähen von Kopfkissen und Schleiern Sünde sei. An dieser Stelle konstatiert der Exeget, dass die Schrift selber es notwendig mache, sich in der Auslegung vom Buchstaben (*ab apicibus litterae*) zu entfernen, um „zu öffnen, was verschlossen ist, um zu erleuchten, was dunkel ist“.¹³

V.18 wird anschließend zitiert und erklärt. Der lateinische Text des Hieronymus lautet hier, abweichend von seiner späteren Übersetzung in der Vulgata: *Vae his qui adsuunt cervicalia sub omni cubito manuum – sive – manus*. Die Kopfkissen werden also an die Ellbogen angenäht. Origenes deutet den Vers allegorisch:

Die mit der Nahrung des Körpers beschäftigt sind und nicht einmal im Traum spirituelle Genüsse sehen, von denen die Rede will, dass wir sie haben, die sagt: ‚Freu dich am Herrn und er wird dir die Bitten deines Herzens geben‘ (Ps 37,4), die das Vergnügen der Seligen nicht kennen, über das geschrieben ist: ‚Mit dem Strom deines Vergnügens tränkst du jene‘

⁹ Origenes, Ezechielhomilien II,3,73–75 und 84f (SC 352, 110–112).

¹⁰ Origenes, Ezechielhomilien III (SC 352, 124–138).

¹¹ „Wir alle spiegeln mit enthülltem Angesicht die Herrlichkeit des Herrn wider und werden so in sein eigenes Bild verwandelt, von Herrlichkeit zu Herrlichkeit, durch den Geist des Herrn.“ (EÜ)

¹² Origenes, Ezechielhomilien III,1,17f (SC 352, 124).

¹³ Origenes, Ezechielhomilien III,2,19–21 (SC 352, 128).

(Ps 36,9), (diese) suchen, gleichsam als Liebende des Luxus und nicht als Liebende Gottes, immer in den körperlichen Genüssen zu sein. Mir scheint aber das unter dem Ellbogen ange-nährte Kissen ein Zeichen des fleischlichen Vergnügens zu sein.¹⁴

Diejenigen, die solche Kissen herstellen und benutzen, sind diejenigen, die auf fleischliche Vergnügungen aus sind. Die Bequemlichkeit und der Luxus, den diese Armkissen verkörpern, motivieren zu dieser Auslegung, die in der Folge beibehalten und hinsichtlich des Schleiers modifiziert wird. Auch der Ausdruck *amictus*, „Überwurf“, weicht von der Version der Vulgata (*cervicalia*) ab. Zweck dieses Überwurfs ist aber das Verschleiern, *velare*. Auch dieser Schleier ist für Origenes eine *figura*:

Wer Vertrauen hat und wahrhaftig ein Mann ist, hat keinen Schleier über seinem Haupt, sondern betet mit unbedecktem Haupt zu Gott, prophezeit mit unbedecktem Haupt, wobei durch das Zeichen der körperlichen Sache auch die spirituelle verborgen gezeigt wird: Wie er keinen Schleier (*velamen*) über dem Haupt seines Fleisches hat, so möge er keinen Schleier über dem höchsten Vermögen seines Herzens haben. Wenn aber jemand Werke der Verwirrung und der Sünde tut, hat dieser gleichsam einen weiblichen Schleier über seinem Haupt. Als daher jemand dieses lehrte, was das Ohr des Volkes besänftigen und eher den Klang der Lobenden als des Seufzens hervorrufen sollte, wenn der schmeichlerische Feind die Wunden eher streichelte als operierte, ein solcher Mensch verdeckte durch Überwürfe das Haupt.¹⁵

Origenes greift hier auf 1 Kor 11,4–5 zurück, wo Paulus die Sitte bezeugt, dass Männer mit unbedecktem Haupt, Frauen aber mit einer Kopfbedeckung beten und prophetisch reden. Er spricht hier offensichtlich Männer an: Sie würden gleichsam weiblich, wenn sie in Sünde fallen. Im Anschluss spricht Origenes nicht mehr von Prophetinnen, die jemandem solch einen Schleier überwerfen, sondern ganz unbestimmt von Leuten, die dem Volk gut zureden, anstatt es zu moralischer und religiöser Strenge zu ermahnen. Die Milde wird also als weiblich angesehen, ebenso aber die Verwirrung und die Sünde. Als nächstes geht Origenes aber auf einen anderen Aspekt ein, das Alter. Wenn Ezechiel von Leuten „jedes Alters“ spricht, so bezieht der Exeget das auf den spirituellen Fortschritt: Auch spirituell Erfahrene sind in Gefahr, sich von falschen Propheten oder Prophetinnen verführen zu lassen und nur mehr Vergnügen und Genuss zu suchen. Anschließend geht Origenes noch einmal auf die männlichen und weiblichen Prophezeienden ein und interpretiert diese Dopplung im Sinne der Verweiblichung von Männern:

Und freilich konnte der Prophet sagen: Über die Söhne deines Volkes, die prophezeien; aber gleichsam alle, die sich mit Schleiern bedecken und die Kissen unter jeden Ellbogen nähern, sind Frauen und keiner unter diesen wird des Namens des Mannes für würdig gehalten, sagt der Prophet: „Gegen die Töchter deines Volkes, die prophezeien nach ihrem Her-

¹⁴ Origenes, Ezechielhomilien III,3,2–11 (SC 352, 128).

¹⁵ Origenes, Ezechielhomilien III,3,28–39 (SC 352, 130).

zen‘ (Ez 13,17), und die das machen, was folgt. Verweiblicht allerdings sind sowohl die Seelen als auch der Wille ihrer Lehrer, die immer Töne, immer Klänge zusammenstellen; und dass ich sage, was wahr ist, nichts Männliches, nichts Starkes, nichts, was Gottes würdig ist, ist in denen, die nach der Gnade und dem Willen der Zuhörer predigen; deshalb sagte er, dass alle Töchter eher als die Söhne Kissen annähen. Und beachte die Eigenheit des Wortes: ‚sie nähnen an‘ sagt er, nicht ‚sie weben‘. Weißt du etwa nicht, dass das Gewand deines Herrn Jesus nichts Zusammengenähtes an sich hatte, sondern aus einem Teil gewebt war? Diese also nähnen betrügerisch und verschlagen, Aussprüche an Aussprüche annähend eher als webend; und sie machen Kissen, auf denen nicht die Häupter liegen, sondern der Ellbogen, das heißt, dass ihre Hände nicht bei der Arbeit sind, nicht im Werk ermüdet werden, sondern in Ruhe sind, sie sind in Muße, sie sind in diesen Handlungen, die den Vergnügungen dienen.¹⁶

Origenes geht also nicht darauf ein, dass es Propheten und Prophetinnen gegeben habe, die auf je eigene Art und Weise das Volk verführt haben. Er sieht hier vielmehr nur Männer angesprochen. Das Weibliche besteht für ihn nicht in einem tatsächlich weiblichen Geschlecht, sondern in der Gesinnung und im Verhalten dieser Männer. Als weiblich wird nicht nur (implizit) das Nähnen verstanden, sondern vor allem das, was dadurch angedeutet erscheint: das Reden nach dem Willen der Zuhörer, die Untätigkeit und das Vergnügen. Damit sind entsprechende Wertungen verbunden: Das Weibliche wird durchgehend negativ, körperlich, vergnügungssüchtig, schwach, weichlich gesehen, das Männliche hingegen stark, streng, spirituell und nach dem Willen Gottes. Angesichts solcher Vorstellungen verwundern Texte, die das Männlichwerden von Frauen als die Vollendung spiritueller Entwicklung sehen, nicht mehr. Hier allerdings kommen Frauen als Adressatinnen überhaupt nicht in den Blick. Origenes richtet seine Warnungen und Mahnungen offensichtlich nur an Männer. V.20 verdeutlicht seiner Meinung nach seine bisherige Interpretation: Der Zweck der Kissen sei die Zerstörung der Seelen.

Er öffnete das Rätsel, das verborgen war, indem er deutlich zeigte, dass die angenähten Kissen für die Auflösung der Seelen gemacht wurden. Wer aber kann zögern über die Rede, die gelesen wurde, wenn er Gott drohen hört, dass dieser selbst solches Lügengewebe und solche Kissen zerstört? Denn er sagt: ‚Siehe, ich – nicht ich befehle, sondern – ich selbst zerstöre die zusammengenähten Kissen unter jedem Ellbogen der Hand‘ (Ez 13,20 bzw. 18). Das Werk Gottes ist es, jedes Gewebe zu widerlegen und das ganze äußerst schlechte Genähte aufzulösen, das denen schadet, die nicht mit den Händen arbeiten wollen, sondern diese müßig gebrauchen. ‚Und ich werde jenes von euren Armen losreißen‘, das heißt die Kissen. Aber Gott droht gleichsam milde, dass er die Kissen von den Armen losreißt, damit wir diese nicht länger unter unseren Ellbogen haben. ‚Und ich werde die Seelen freilassen, ihre Seelen, die ihr umgestürzt habt‘ (Ez 13,20). Welcher Umsturz also ist es, Kissen zusammenzunähen und unter die Ellbogen zu legen? Aber damit du das Geheimnis (*sacramentum*) der Rede (*sermo*) verstehst, wirst du sehen, dass es ein großer Umsturz ist, einen gemäß dem Körper

¹⁶ Origenes, Ezechielhomilien III,3,52–72 (SC 352, 132).

genusssüchtigen Menschen hervorzubringen. Derart aber sind die Worte der Häretiker, wo nicht harte Lebensweise (*conversatio rigida*) herrscht.¹⁷

Origenes geht jetzt auf die göttliche Ankündigung ein, diese falschen Prophetien und die verführerischen Kissen zu zerstören. Er betont hier explizit die Müßigkeit der Hände, an denen ja die Kissen befestigt sind. In seinen Augen sind es die Häretiker, die die Menschen, wohl die Christen, zu einem verweichlichten Leben verführen. Von den Schülern des Valentinus und des Basilides behauptet er nun, sie würden die Sitten auflösen und nicht lehren, das Kreuz auf sich zu nehmen, in Anspielung an Mt 16,24. Nun werden die drohenden Worte mit Christus identifiziert:

Die Rede, die dieses androht, der Sohn Gottes, zerreißt also die nichtsnutzigsten Nähereien. Stehe mir bei, Christus, damit ich alle Kissen zerreiße, die zusammengenäht sind für den Luxus der Seelen.¹⁸

Origenes macht sich den Eifer gegen die Falschprophetinnen zu Eigen als Polemik gegen die Häretiker seiner Zeit. Er sieht im Wort Ezechiels Christus vorgebildet, der in diesem Sinne spricht. Im Folgenden fährt die Auslegung mit V.21 fort, wo die Zerstörung der „Schleier“ angekündigt wird.

Gott aber befreit sein Volk durch eine strenge Lebensführung, die sich von Vergnügen fernhält.¹⁹

Die Erkenntnis Gottes (V.21) kann durch Genuss und Muße nicht erreicht werden. Origenes verweist auf 2 Tim 3,4, um zu belegen, dass man nicht beides lieben kann, das Vergnügen und Gott.

„Und ich wendete mich nicht ab, die Hände der Ungerechten zu trösten“ (V.22). Ich wendete mich nicht ab, sondern teilte alles zu, was der Erbauung diene. Diese Prophetinnen aber wendeten die verweiblichten Seelen ab, die Hände des Ungerechten zu trösten, das heißt, dass die Hand in der Ungerechtigkeit stärker wurde. „Dass er sich überhaupt nicht abwende von seinem schlechten Weg und lebendig gemacht werde“ (V.22), das heißt, ganz und gar keiner soll bekehrt werden von seinem äußerst schlechten Weg und lebendig gemacht werden. „Deswegen werdet ihr nichts Falsches mehr sehen“ (V.23). Die ihr Falsches lehrt, ich werde machen, dass ihr nicht weiter mit dem erfolgreichen Versuch fortfahrt, sodass ihr hineindrängen könnt, was ihr sagt. „Und Weissagungen werdet ihr nicht weiter vorhersagen, und ich werde mein Volk aus eurer Hand befreien“ (V.23). Beten wir, dass Gott auch uns aus der Hand solcher Lehrer befreit, die, wo auch immer sie sind, zum Vergnügen der Zuhörer reden, die Kirche spalten und teilen, weil viele die Vergnügungen mehr lieben als Gott. „Und ihr werdet wissen, dass ich der Herr bin“ (V.23). Wenn ich eure Weissagun-

¹⁷ Origenes, Ezechielhomilien III,4,5–23 (SC 352, 134).

¹⁸ Origenes, Ezechielhomilien III,4,28–31 (SC 352, 134–136).

¹⁹ Origenes, Ezechielhomilien III,5,9–11 (SC 352, 136).

gen umgekehrt haben werde, wenn ich die Lügen zum Schweigen gebracht haben werde, dann werdet ihr wissen, dass ich der Herr bin. Das ist die frühere Prophetie.²⁰

Die Prophetinnen werden zum Schluss noch einmal als diejenigen kritisiert, die für die Verweichlichung der Seelen verantwortlich sind. Sie werden auf die Häretiker gedeutet, die die Kirche spalten und das Volk verführen. Origenes berücksichtigt in seiner Auslegung von Ez 13,17–23 kaum die historische Situation der prophetischen Worte. Er fragt nicht nach besonderen Tätigkeiten von Prophetinnen, obwohl sich das aufgrund des Nähens von Kissen und Schleiern durchaus nahe legen würde. Dennoch übergeht er den Unterschied zwischen Propheten und Prophetinnen nicht, sondern deutet das weibliche Geschlecht der Angesprochenen allegorisch. Die Weiblichkeit bedeutet ihm Genusssucht, Verweichlichung, Körperlichkeit, auch Lüge. Er polemisiert damit gegen „weibliches“ Verhalten. Was Origenes als erstrebenswert und christlich betrachtet, ist das Männliche: Strenge, Spiritualität, Gottesliebe, Wahrheit. Das Frauenbild, das hinter einer solchen Zuordnung steht und das durch diese Ausführungen wiederum bestärkt wird, kann auf das Selbstverständnis von Frauen nur zerstörerisch wirken. Wenn sich Frauen überhaupt in dieser Rede angesprochen fühlen können, dann nur unter der Voraussetzung, dass sie der absoluten Minderwertigkeit ihres eigenen Geschlechts zustimmen und danach streben, zumindest auf spiritueller Ebene „männlich“ zu werden. Eine positive Wertung von Weiblichkeit lässt Origenes nicht zu. Die polemische Sprache trägt dazu bei, diese Inhalte kompromisslos zu vermitteln. Ob Frauen damals tatsächlich ihr eigenes Frausein so negativ sehen konnten, dass sie Origenes zustimmten? Denkbar wäre es durchaus. Angesichts einer allgemein verbreiteten Minderbewertung von Weiblichkeit stellte gerade die von ihm geforderte asketische Lebensweise eine Möglichkeit für Frauen dar, die Minderwertigkeit des eigenen Geschlechts zu transzendieren. Dass eine solche Einstellung leibfeindlich ist und durchaus wieder zu eigenen Schwierigkeiten führt, ist für Origenes (und für viele Autoren nach ihm) noch kein Problem. Die Frage nach dem Wirken von Frauen als Prophetinnen übergeht Origenes auch hier wieder durch Allegorisierung.²¹ Interessanterweise spricht er in dieser Auslegung die Prophetinnen Priskilla und Maximilla nicht an, obwohl sich Kritik an der „Neuen Prophetie“ gerade in diesem Zusammenhang nahe legen würde. Möglicherweise beurteilt er diese Bewegung als asketisch, sodass die hier ausgeführten Vorwürfe sie nicht treffen würden.²² Ob Ezechiel tatsächlich Prophetinnen vor

²⁰ Origenes, Ezechielhomilien III,6,1–18 (SC 352, 138).

²¹ Vgl. die Allegorisierung Deboras in der Auslegung von Ri 4–5.

²² Vgl. zur ambivalenten Beurteilung der „Neuen Prophetie“ in der alten Kirche: Jensen, Töchter, 258–352. Moreschini/Norelli, Handbuch, 94 schreiben der Bewegung „eine sehr rigorose Moral, die Fasten und ein Verbot der Ehe umfasste“ zu, betrachten sie also sehr wohl als asketisch.

Augen hatte, die die beschriebenen Praktiken vollzogen und offensichtlich auch Erfolg hatten, fragt Origenes nicht. Er konzentriert sich, nachdem er auf den einfachen Sinn hingewiesen hat, auf den Sinn dieser Prophetie für seine Zeit, aber in spezifischer Art und Weise: Er stellt Männlichkeit als christliche, spirituelle Einstellung der Weiblichkeit als der entgegengesetzten Haltung wertend gegenüber. Die Prophetie Ezechiels gegen die Prophetinnen erhält im Vergleich zur Polemik gegen männliche Falschpropheten damit ihre eigene Charakteristik.

Hieronymus

Hieronymus widmet seine Auslegung des Ezechielbuches Eustochium,²³ die selbst, wie auch seine anderen Gesprächspartnerinnen, mit dem Alten und dem Neuen Testament gut vertraut war.²⁴ Den Abschnitt 13,17–23 zitiert er in einem Stück und schließt daran seine Exegese. Der Text soll hier vollständig in deutscher Übersetzung wiedergegeben werden.

Oben ist die göttliche Rede (*sermo*) an die Propheten gerichtet, die mit Lehm eine Mauer errichten, dass sie kein Stroh habe, damit der Mauer oder der Lehmwand keinerlei Kraft (*robur*) zugestanden wird; nun wird befohlen, dass er gegen die Töchter des Volkes, die Prophetinnen, sein Gesicht stellt oder richtet oder, wie die Septuaginta übersetzt, fest macht. Wie aber die anderen Pseudopropheten gegen die Propheten von teuflischem Geist inspiriert wurden, damit sie die Aufträge Gottes umstürzen, so werden gegen die Prophetinnen, wie Debora war und Hulda und in der Apostelgeschichte die vier prophezeienden Töchter des Evangelisten Philippus, mit dämonischem Geist andere von demselben Geschlecht inspiriert, wie Priska war und Maximilla, die durch die Prophezeiung der Lüge den Glauben der Wahrheit umstürzten. Diese aber nennen die Hebräer Gelehrte in den gottlosen Künsten durch den Geist der Totenbeschwörung und den pythischen, wie jene war, die man die Seele Samuels heraufholen sah (vgl. 1 Sam 28), und in der Apostelgeschichte (die), deren Weissagung den Herren viel Gewinn eingebrachte, von der auf Befehl des Apostels Paulus ein unreiner Geist ausgetrieben wurde (vgl. Apg 16,16–18). Wir aber sagen so: Die anderen Häretiker verkündigen durch die Falschheit ihrer Lehren Tugend, unter denen Pythagoras war und Zeno, von dem die Stoiker (ausgingen), unter den Indern Brachmanes und unter den Äthiopiern die Gymnosophisten, die wegen der Lebensweise die Enthaltbarkeit als Wunderwerk ihren Sippen zuordnen – und richtig wird gesagt, dass sie eine Mauer errichten und irgendeine Stärke versprechen –, aber weil sie die Würze Christi nicht haben, ist ihre Anstrengung vergeblich und wird das Gebäude untergehen: ‚Wenn der Herr nicht das Haus baut, mühen sich die vergeblich, die es bauen‘ (Ps 127,1); andere aber werden Lehrer der Lüste und der Begierden genannt, sie sind Kissen gewohnt und legen sie unter jeden Ellbogen, die Epikuräer

²³ Siehe Hieronymus, Ezechielkommentar, Prolog (CCL 75, 3). Der Ezechielkommentar entstand 410–414, also ca. 30 Jahre nach seiner Übersetzung der Ezechielhomilien des Origenes.

²⁴ Vgl. Clark, Jerome, 75–77.

und die Pyrrhonier und bei uns Jovinianus und Eunomius, die sagen: ‚Lasst uns essen und trinken, denn morgen werden wir sterben‘ (Jes 22,13; 1 Kor 15,32). Dem Propheten wird also befohlen, zu stellen oder festzumachen sein Angesicht gegen die Töchter seines Volkes. Zuerst ist zu sagen, was sich verbirgt (hinter der Formulierung) ‚gestelltes‘ (*posita*) Angesicht oder ‚gerichtetes‘ (*directa*) und ‚fest gemachtes‘ (*offirmata*), offenbar jenes, was vom Herrn geschrieben ist: ‚Das Angesicht des Herrn (ist) über denen, die Böses tun, damit er ihre Erinnerung von der Erde auslösche‘ (Ps 33,17). ‚So wie nämlich Wachs vor dem Angesicht des Feuers fließt, so vergehen die Sünder vor dem Angesicht Gottes‘ (Ps 67,3); in diesem Sinne wird bei demselben Propheten gesagt: ‚Menschensohn, mache fest dein Angesicht über Teman, Darom und Negeb‘ (Ez 20,46 LXX), und wiederum: ‚Die Rede des Herrn erging an mich, sagend: Menschensohn, mache fest dein Angesicht über Jerusalem‘ (Ez 21,1–2 LXX), und wenig später: ‚Die Rede des Herrn erging an mich, sagend: Menschensohn, mache fest dein Antlitz über die Ammoniter‘ (Ez 25,1–2 LXX), und wieder: ‚Mache fest deinen Blick über den Pharao, den König Ägyptens‘ (Ez 29,2 LXX), und wiederum: ‚Menschensohn, mache fest dein Angesicht über Gog und Magog‘ (Ez 38,2 LXX), und an anderer Stelle: ‚Ich werde mein Angesicht fest machen über jenen Menschen und ich werde jenen in die Wüste und in die Zerstreuung setzen und ihn entfernen aus der Mitte des Volkes, und ihr werdet wissen, dass ich der Herr bin‘ (Ez 14,8 LXX). Wehe daher diesen Häretikern und diesen Lehren, die, Ruhe verheißend, jedes Alter und Geschlecht betrügen, damit sie die Seelen der Elenden einfangen und mich bei meinem Volk beflecken, solange von mir geglaubt wird, dass ich die Lust liebe, und das nicht wegen anderthalb Homer Gerste, wie wir bei Hosea lesen (vgl. Hos 3,2), sondern wegen einer Handvoll Gerste, von der sich die stumpfsinnigen Geschöpfe nähren, und wegen eines Stückes Brot; nicht das unverdorbene Brot noch das feste Zeugnis der Schriften, sondern was durch die häretische Verkehrtheit zerbrochen, verstümmelt und entkräftet ist, damit sie alle Heiligen täuschen und zum Tod führen, und die Sünder durch leere Versprechungen streben lebendig zu machen. Deswegen tötet der milde und barmherzige Gott diese Prophetinnen nicht, sondern zerreißt ihre Kissen, die gleich wie Netze fliegende Seelen fangen, damit, nachdem sie verdorben sind, sie die freie Fähigkeit zu fliegen haben; und er zerreißt die Schleier, oder Kopfkissen, auf denen sich die fürstliche Seele niederlegt und durch die die Häupter der Betrüger verhüllt werden; weil der Apostel lehrt, dass die Häupter der Männer nicht verschleiert werden dürfen, sondern mit entblößtem Angesicht den Ruhm des Herrn schauen sollen (vgl. 1 Kor 11,2–4): ‚Ihr nämlich‘, sagt er, ‚habt die Seelen derer, die Gott dienen, durch falsche Schrecken(snachrichten) gebrochen und durch betrügerische Versprechungen die Gottlosen eingeschlossen gehalten, dass sie nicht, indem sie Buße tun, (eher) das Leben zurückerhalten, als zugrunde gehen; deswegen werdet ihr keinesfalls (mehr) nichtige Visionen sehen, noch werde ich eure Lügen Prophetien nennen, sondern Weissagungen, über die geschrieben ist: ‚Nicht ist Wahrsagerei in Jakob, noch Weissagung in Israel‘ (Num 23,23), damit ich mein Volk aus euren Händen herausreiße, und ihr durch das Werk erkennt, dass ich der Herr bin, der ich die Verlorenen befreit habe.²⁵

²⁵ Hieronymus, Ezechielkommentar IV,317–387 (CCL 75, 145–148).

Auch Hieronymus legt eine Deutung der doppelten Rede Ezechiels gegen falsche Propheten und Prophetinnen vor. Wie die Pseudopropheten gegen die richtigen Propheten auftreten, so auch die Pseudoprophetinnen gegen die Prophetinnen Gottes. Genannt werden Debora und Hulda sowie die Töchter des Philippus. Zugleich erwähnt Hieronymus auch Negativbeispiele seiner eigenen Zeit: Priska und Maximilla, Vertreterinnen der „Neuen Prophetie“. Aber auch weitere biblische Beispiele für falsche Prophetinnen werden angeführt: Die Totenbeschwörerin von En-Dor (1 Sam 28) und die Frau, von der in Apg 16,16–18 erzählt wird, die allerdings die Wahrheit spricht und nicht lügt. Der Geist, den Paulus aus ihr austreibt, wird auch nicht als dämonisch oder böse bezeichnet, er ist Paulus einfach nur lästig. Hieronymus geht im Folgenden auf Häretiker ein, die er unterschiedlich beurteilt: Manche der nichtchristlichen Philosophen lehrten durchaus Tugend, leider aber ohne Christus, wodurch ihre Lehren hinfällig seien. Andere werden wegen des Inhalts ihrer Lehre kritisiert, so die Pyrrhonier und Epikur sowie auf christlicher Seite Jovinianus und Eunomius.²⁶ Ihnen wird vorgeworfen, was viel ausführlicher Origenes darlegt: Sie würden Lust und Vergnügungen lehren, die wiederum mit den in Ez 13,18 erwähnten Kissen in Verbindung gebracht werden. Auch für Hieronymus stellen also diese das verweichlichte, ausschweifende Leben dar. Allerdings wird dieser Zusammenhang fast nur angedeutet, nicht aber ausdrücklich erläutert. Ausführlich diskutiert er anschließend die Bedeutung des Ausdrucks „das Gesicht stellen bzw. festmachen oder richten“. Mittels zahlreicher Zitate aus den Psalmen und Ezechiel selbst betont er den Aspekt des den falschen Prophetinnen bevorstehenden Gerichts Gottes. Er erwähnt jedoch die Prophetinnen an dieser Stelle nicht mehr, sondern spricht von den Häretikern und ihren Lehren, die fälschlicherweise ein angenehmes Leben verheißen. Auch der Lohn für diese Art von Prophetie wird angesprochen: eine Handvoll Gerste und ein Bissen Brot. Hieronymus stellt die lächerliche Geringfügigkeit dieses Gewinns anhand eines Vergleichs mit Hos 3,2 heraus. Das Brot deutet er nun allegorisch, wieder in Hinblick auf die Häretiker: Sie lehren nicht das „unverdorbene Brot“, richten also ihre Lehre nicht an der Schrift und deren sicherem Zeugnis aus, sondern sie lehren Falsches, betrügen und führen zum Tod. Diese von dem Ausdruck „Brot“ motivierte Bemerkung weicht zwar von der Textauslegung ab, vertieft aber das gerade angesprochene Thema der Häresie. Wie Origenes betrachtet Hieronymus die Verschonung der falschen Prophetinnen als Milde von Seiten Gottes. Gott zerstört ausschließlich die Gegenstände, durch die sie die „Seelen fangen“. Sie rauben den Menschen die Freiheit der Seele, die Gott

²⁶ Hieronymus kritisierte (wie auch Augustinus) Jovinian wegen dessen Geringschätzung des asketischen Ideals (*Adversus Jovinianum*, verfasst 393). Jovinian stellte Ehe und Jungfräulichkeit auf die gleiche Stufe. Eunomius († 394), Bischof von Cyzikus, war Anführer der Jungarianer.

wiederherstellt, sodass sie wieder „fliegen“ können – ein auch heute noch unmittelbar verständliches Bild für die Freiheit. Nun geht Hieronymus kurz auf die Schleier ein, die er bisher noch nicht angesprochen hat. Auch er spielt 1 Kor 11 ein: Die Verschleierung widerspricht der Vorschrift, dass Männer mit entblößtem Haupt vor Gott treten sollen. Implizit ist hier vorausgesetzt, dass es sich nur um männliche Seelen handelt, die von den Prophetinnen eingefangen wurden. Bedauerlicherweise ist Hieronymus hier sehr knapp, so dass nicht eindeutig klar wird, welche Vorstellungen dabei im Hintergrund stehen. Dass er wie Origenes die christliche Seele „männlich“ im Sinne einer bestimmten Zuschreibung von Eigenschaften dachte, kann vermutet werden, geht aber aus dem Text selbst nicht hervor. Die Homilien des Origenes waren ihm gut bekannt, er übersetzte sie ins Lateinische. Ob er die Kenntnis dieser Auslegung auch bei seinen Leserinnen voraussetzte, ist nicht ganz klar. Der Schluss des Abschnittes vertieft anhand von V.22f und Num 23,23 den Gedanken der Umtriebe der Prophetinnen, die durch Gott beendet werden, der sein Volk befreit. Gott wird erkannt als der Befreier.

Wie Origenes bezieht Hieronymus die Worte Ezechiels auf Häretiker, nennt aber ganz andere Namen als ersterer.²⁷ Während dieser aber nicht auf die historische Situation eingeht, sondern sich auf die allegorische Deutung beschränkt, konstatiert Hieronymus sehr wohl das Faktum von falschen, aber auch von Gott inspirierten Prophetinnen im Alten und Neuen Testament. Für die Zeit der Kirche aber nennt er nur mehr häretische Prophetinnen, nämlich Priska und Maximilla. Frauen, die tatsächlich gelebt und prophezeit haben, sind für Hieronymus eine positive und negative Realität. Er situiert die Pseudoprophetinnen, gegen die Ezechiel auftritt, im Kontext der anderen biblischen Prophetinnen. In der weiteren Auslegung spielen diese allerdings keine Rolle mehr. Im Mittelpunkt stehen die Häretiker. Im Gegensatz zu Origenes sieht Hieronymus deren Wirken aber nicht so sehr in der „Verweiblichung“ der Christen, auch wenn er die Kissen mit ausschweifender Lebensweise und die Schleier mit einem für Männer unrichtigen Verhalten in Verbindung bringt. Diese Gedanken werden aber nicht im Hinblick auf geschlechtsspezifische Zuordnungen entfaltet. Daher ist anzunehmen, dass Hieronymus zwar die Interpretation des Origenes verarbeitete, aber wohl angesichts seiner weiblichen Leserschaft oder aus persönlicher Überzeugung offensichtlich bewusst die für Frauen möglicherweise anstößigen Passagen wegließ, wodurch dann die eine oder andere Aussage ein wenig in der Schwebe bleibt, etwa der Verweis auf das Verschleierungsverbot für die Männer. Das würde dafür sprechen, dass sich auch Frauen der damaligen Zeit nicht unbedenklich mit den Zuschreibungen eines Origenes identifizierten und in die Minderwertigkeit ihres Geschlechtes einstimmten. Gerade die Frauen, mit denen Hiero-

²⁷ Vgl. dazu das Vorwort der Edition der Ezechielhomilien des Origenes von Marcel Borret (SC 352, 19–22).

nymus zu tun hatte, legen durchaus ein gewisses Selbstbewusstsein auch gegenüber ihrem Lehrer Hieronymus an den Tag.²⁸ Obwohl letzterer seinem Vorbild Origenes in der Schriftauslegung sehr verbunden war, distanziert er sich immer wieder von ihm, vor allem in theologischen Belangen.²⁹ Schon in den Übersetzungen nimmt er Änderungen am Text vor. So braucht es nicht zu verwundern, dass er zwar Anleihen aus der Interpretation des Origenes nimmt, sich aber nicht in allen Fragen an ihn hält.

Im weiteren Verlauf des Ezechielkommentars zitiert Hieronymus noch einmal Ez 13,18. Auch Ez 16,16 deutet er als Wort gegen die Häretiker, im Besonderen sind hier die Nazaräer genannt. Der Exeget erinnert an ein früheres Wort Ezechiels an dieselben Adressaten, zitiert dieses (Ez 13,18) und verbindet es mit Mt 9,16f: „Niemand setzt ein Stück neuen Stoff auf ein altes Kleid; denn der neue Stoff reißt doch wieder ab, und es entsteht ein noch größerer Riß. Auch füllt man nicht neuen Wein in alte Schläuche.“ Die Verbindung der beiden Stellen entsteht durch das „Annähen“. Hieronymus kritisiert diejenigen, die Kissen annähen, mit der Begründung, dass Jesus es nach dem Evangelium verboten habe.³⁰ Dieser Konnex findet sich auch in anderen Auslegungen.

Theodoret

Theodoret legt das Ezechielbuch fortlaufend aus. Den Kommentar zu Kapitel 13 leitet er mit folgender Überschrift ein: „Gegen die falschen Propheten richtet er weiterhin das Wort.“ Damit bezieht er sich zurück auf 12,24, wo bereits von falschen Visionen und Orakeln die Rede war. Unter diesem Titel kommentiert er zunächst V.2–16 und geht dann bruchlos zu V.17–23 über.

„Und du, Menschensohn, festige dein Gesicht über die Töchter deines Volkes, die aus ihrem Herzen prophezeien, und prophezeie über sie und sage: Das sagt der Herr Adonai: Wehe denen, die Kissen unter jeden Ellbogen der Hand zusammennähen, und die Schleier auf jedes Haupt jedes Alters machen, um Seelen zu verdrehen. Sie verdrehten Seelen meines Volkes und sie bewahrten Seelen“ (V.17–18). Das aber übersetzte Symmachos deutlicher, indem er so schrieb: ‚Wehe denen, die Ellbogenkissen unter jeden Ellbogen der Hand zusammennähen, und die Kopfkissen für ein Haupt jedes Alters machen, um Seelen zu jagen.‘ Bildlich (τροπικῶς) aber deutete er dadurch die weichlicheren und angenehmeren Worte an. Sowohl die Kopfkissen nämlich als auch die Ellbogenkissen bringen den Gliedern, unter die sie gelegt werden, Erholung und Pflege. Und die angenehmeren Worte, die aber falsch sind, kitzeln das Gehör freilich zu dieser Zeit, bringen aber den Seelen mannigfache Verdrehungen. So bewahrten die Falschprophetinnen auch dem Volk das Unheil der Seelen, sich selbst aber

²⁸ Siehe Clark, Jerome, 35–79.

²⁹ Hieronymus, Epistula 84. Ad Pammachium et Oceanum (PL 22, 744): „*Laudavi interpretem, non dogmatisten, ingenium, non fidem: Philosophum, non Apostolum.*“

³⁰ Hieronymus, Ezechielkommentar IV,1466–1472 (CCL 75, 182).

gewinnbringenden Vorteil, weil sie prophezeiten, was nützlich erscheint. Denn das deutete er an, indem er sagte: ‚Die Seelen meines Volkes verdrehten sie, und Seelen bewahrten sie.‘ Sie verdrehten nämlich das Volk und entfernten es von Gott und bereiteten es (dadurch) vor, an ihnen hängen zu bleiben. Dann (folgt) der wertlose Gewinn:

‚Und sie entweihten mich bei meinem Volk, wegen einer Handvoll Gerste und wegen eines Stückes Brot‘ (V.19). Was aber ist schlimmer als die hierin herbeigeführte Schande? ‚Um Seelen zu töten‘, sagt er, ‚die nicht sterben sollten, und Seelen zu bewahren, die nicht leben sollten, indem ihr zu dem Volk, das auf nichtige Aussprüche hört, gesprochen habt‘ (Ez 13,19). Wegen eines geringfügigen Gewinns lobtet ihr die einen nichtig beim Volk, von den anderen aber sagtet ihr, dass sie der Strafe würdig seien, und nutztet dabei die Leichtigkeit und Anspruchslosigkeit des Volkes übel aus. Denn die, die euren Worten Vertrauen schenkten, retteten die einen ungerechterweise, andere aber mordeten sie nichtig. Nachdem er sie so der Gottlosigkeit überführt hat, droht er Strafe an:

‚Deshalb sagt der Herr Adonai aber das: Siehe, ich bin über euren Kopfkissen, auf denen ihr dort Seelen zusammengerafft habt, und ich werde sie von euren Armen reißen und ich werde die Seelen ausschicken, die ihr verdreht habt, ihre Seelen zur Zerstörung. Und ich werde eure Schleier zerreißen und mein Volk aus euren Händen befreien, und sie werden nicht mehr in euren Händen sein zum Zusammenraffen, und ihr werdet erkennen, dass ich der Herr bin‘ (Ez 13,20–21). Ich werde, sagt er, eure Worte widerlegen und zeigen, dass (sie) falsch sind und anstatt jener angenehmer Verheißungen, die weichen Kopfkissen und Ellbogenkissen ähneln, werde ich dem Volk, das euch vertraut, schmerzliche hinzufügen und ich werde sie zerstreuen, indem ich sie durch die Erfahrung lehre, dass ihr lügt. Ich werde sie aber zugleich von euren lügnerischen Reden befreien, indem ich sie durch das, was bleibt, überzeuge, euren Worten keine Aufmerksamkeit mehr zu schenken, sondern zu unterzeichnen, dass ich der Herr und Herrscher bin.

‚Deswegen habt ihr das Herz des Gerechten ungerechterweise verdreht, ich aber habe ihn nicht verdreht; und ihr habt überhaupt die Hände des Gesetzlosen gestärkt, sodass er nicht von seinem schlechten Weg umkehrt und lebt. Deshalb habt ihr keine Lügen gesehen und keine Weissagungen mehr geweissagt: Und ich werde mein Volk aus euren Händen befreien, und ihr werdet erkennen, dass ich der Herr bin‘ (Ez 13,22–23). Weil ihr nämlich, sagt er, die Gerechten verwirrt und bestürmt habt (so übersetzte nämlich Aquila), indem ihr ihnen Trauriges vorhergesagt habt, stelltet ihr aber die übermütigeren Gesetzlosen zufrieden, indem ihr ihnen Gutes vorhersagt, und ihr habt beides gegen meine Absicht getan: Deswegen werde ich euch der vollständigen Vernichtung übergeben und eure lügnerische Weissagung beenden, und ich werde mein Volk aus dem von euch verursachten Verderben befreien. Als er das über diese so vorausgesagt hat, geht er zu etwas anderem über.³¹

Theodoret interpretiert Ez 13,17–23 als Polemik gegen Falschprophetinnen. Er schließt damit direkt an den ersten Teil von Ez 13 an. Theodoret geht an keiner Stelle auf den Wechsel des Geschlechts der Angesprochenen ein. Er zitiert zwar den Bibeltext, erklärt aber nicht, warum nun die „Töchter des

³¹ Theodoret von Cyrus, Ezechielkommentar (PG 81, 916D–920A).

Volkes“ die neuen Adressatinnen Ezechiels sind. Auch in der Auslegung spielt das Geschlecht keine Rolle. Theodoret spricht allgemein das falsche Verhalten von ProphetInnen an, die das Volk irreführen. Die Kissen und Schleier sind auch für ihn Symbol für die Milde der prophetischen Worte. Sie werden jedoch nicht spezifisch mit dem weiblichen Geschlecht der Prophetinnen in Verbindung gebracht. Die „Falschprophetinnen“ werden nur einmal genannt und auch dort findet sich keine inhaltlich relevante geschlechtspezifische Aussage. Der Kommentar zielt hauptsächlich auf die falschen und gottlosen Aktivitäten der Prophetinnen und Gottes Reaktion darauf. Theodoret verurteilt das Verhalten der Frauen, aber nicht aufgrund einer geschlechtsspezifischen Zuordnung von bestimmten Tätigkeiten, wie dem Nähen, oder von Gegenständen, wie dem Schleier. Theodoret bleibt eng am Text und versucht ihn in seinem Wortsinn zu erklären. Sein theologischer Schwerpunkt ist das befreiende Handeln Gottes an seinem Volk, das sich gegen die Pseudoprophetinnen wendet, die das Volk verderben. Interpretierende Aussagen über diese Prophetinnen über den Bibeltext hinaus trifft der Exeget in dieser Auslegung nicht.

7.2 Falschpropheten im Alten Testament

Ez 13 legt es unmittelbar nahe, diesen Abschnitt auch mit anderen alttestamentlichen Texten über falsche ProphetInnen zu verbinden. So finden sich auch in Kommentaren zu anderen prophetischen Büchern Zitate von Ez 13, auch aus dem hier untersuchten zweiten Teil über die Prophetinnen.

Origenes

Origenes zitiert einige Worte aus Ez 13,19 in einem Fragment, das sich auf Klgl 2,14, als dessen Autor ja der Prophet Jeremia angenommen wurde, bezieht. Der Text spricht von den Propheten Israels, die „Lug und Trug“ für das Volk schauten. Dazu erklärt Origenes:

Eine lügnerische Prophetie ist die, die einen nichtigen Ausgang hat und die er als lügnerische Trugbilder bereitet. Und von denselben aber prophezeiten manche augenscheinlich ‚wegen einer Handvoll Gerste und eines Bissens Brot‘ (Ez 13,19), wie geschrieben ist. Diese wissen nicht die Sünden zu tadeln und aus der Gefangenschaft unter den Dämonen zu erretten, weil sie die Seelen durch süße Worte verdrehen.³²

Origenes führt weiter aus, dass die falschen Propheten fern von Gott sind und ihre lügnerischen Worte von Dämonen stammen. Dieses kurze Zitat be-

³² Origenes, Klageliederkommentar. Die Fragmente aus der Prophetenkatene Nr. LVI (GCS Orig. 3, 259,10–15).

legt nur die Eier der in den Klageliedern genannten Pseudopropheten, die für geringen Gewinn dem Volk nach dem Mund reden, angenehme Worte sprechen, aber „die Seelen“ verderben. Dieses Motiv findet sich auch in den oben dargestellten Kommentaren Hieronymus' und Theodorets, nicht aber in den Homilien des Origenes, wo dieser Vers ausgelassen wird. Sehr wohl aber findet sich da wie dort der Vorwurf an die Propheten, nur angenehme und nicht harte Worte zu sprechen. Das Zitat aus Ezechiel unterstreicht im vorliegenden Zusammenhang die Verwerflichkeit der falschen Propheten. Ein besonderer Hinweis auf das weibliche Geschlecht der Prophetinnen fehlt.

Hieronymus

Hieronymus verweist in seiner Auslegung von Jer 23,28–29³³ auf Ez 13 und erwähnt dabei sowohl die Propheten als auch die Prophetinnen mit ihren jeweiligen Aktivitäten:

Solches sagt der Herr auch durch Ezechiel, dass die Falschpropheten durch ihre Schmeicheleien eine Mauer ohne Maß errichten, die nachher durch einen heftigen Regenguss und durch die Wahrheit des Urteils zum Einsturz gebracht wird, und die Falschprophetinnen nähén Kissen unter jeden Ellbogen zusammen, um zu bewirken, dass die Sünder ruhen und keineswegs den Zorn Gottes durch Tränen mildern.³⁴

Hieronymus zitiert nicht wörtlich, sondern gibt den Inhalt von Ez 13 in kurzer Form wieder. Veranlasst ist der Hinweis durch die Erwähnung von Propheten, die nicht das Wort Gottes verkünden, in Jer 23,28. Die Verbindung der beiden Texte stellt klar, dass es sich um ein bekanntes Phänomen handelt und spezifiziert das Verhalten der falschen Propheten und Prophetinnen. Der Text wird ohne weitere Bewertungen als Beispiel für falsche Prophetie referiert. Unterschiede in der Beurteilung von Prophetinnen und Propheten sind nicht erkennbar.

Cyrrill

Cyrrill von Alexandrien zitiert einige Worte aus Ez 13,19 im Kommentar zu Sach 13,4–6. Dort ist ebenfalls von falschen Propheten die Rede, die sich letztlich wegen ihrer Visionen schämen und sich nicht mehr als Propheten bezeichnen werden. Cyrrill erläutert anhand von Ez 13,19, dass es in Israel üblich gewesen wäre, für einen gewissen Lohn zu prophezeien, sogar Fal-

³³ „Der Prophet, der einen Traum hat, erzählt nur einen Traum; wer aber mein Wort hat, der verkündet wahrhaftig mein Wort. Was hat das Stroh mit dem Korn zu tun? – Spruch des Herrn. Ist nicht mein Wort wie Feuer – Spruch des Herrn – und wie ein Hammer, der Felsen zerschmettert?“ (EÜ)

³⁴ Hieronymus, Jeremiakommentar LX,5 (CCL 74, 227,5–10).

sches zu prophezeien, was er für seine Gegenwart nicht mehr akzeptieren kann:

Dass bei uns der Strafe und Buße für würdig gehalten wird, was früher bewundert wurde, ist aus der Erwägung des Vorliegenden mühelos zu sehen. Es prophezeiten nämlich, wie ich sagte, in Israel Lügner, Betrüger und gewohnheitsmäßige Irreführer wegen ‚einer Handvoll Gerste und eines Stückes Brot‘ (Ez 13,19), wie geschrieben ist. Damals tadelte jene, die solches wagen, niemand, noch wollte jemand die entfernen, die es vorzogen gottlos zu handeln, vielmehr waren die Elenden würdig, durch Lob und höchste Wertschätzung bekränzt zu werden.³⁵

Dieses Zitat von Ez 13,19 geht nicht auf den Kontext im Ezechielbuch ein, sondern wird verwendet, um die Sitten im alten Israel, so wie Cyrill sie sieht, zu verdeutlichen.³⁶ Über die Prophetinnen wird hier nichts gesagt.³⁷

Procopius

Weniger deutlich ist der Zusammenhang, in dem Procopius in seinem Jesajakommentar auf Ez 13 zu sprechen kommt. Der ausgelegte Abschnitt ist Jes 44,24–28,³⁸ in dem es um das schöpferische Wirken Gottes in der Welt geht. Größerer Kontext ist die Ankündigung der Befreiung des Restes Israels aus der babylonischen Gefangenschaft. Dass Gott diese bewirken wird, legt Jes 44,24–28 dar: „Wenn er nämlich Schöpfer von allem ist und es aus dem Nichtsein ins Dasein führt, wie sollte er es dann nicht leicht haben, was er wollte, zu machen?“³⁹ Procopius verweist auf die Aufforderung zum Lob Gottes in Jes 44,23 und zitiert Jer 1,5; Ps 104,2.5; Joh 1,3 und Ps 33,9 als Belege für Gottes Schöpfermacht. Nach Ps 33,9 fährt Procopius fort:

³⁵ Cyrill von Alexandrien, Sacharjakommentar (PG 72, 233C).

³⁶ Vgl. aber zur Kritik an Priester und Propheten, die auf Gewinn aus sind, Jer 6,13 = 8,10.

³⁷ Die Vorwürfe, die den Propheten hier gemacht werden, nämlich für Geld Falsches zu weissagen und zu betrügen, finden sich im Hirten des Hermas, Mand. XI bezüglich falscher christlicher Propheten. Dort werden die, die sich an solche Propheten wenden, mit „Heiden“ verglichen. In der griechisch-römischen Antike war es durchaus üblich, Mantiker gegen Entgelt zu befragen.

³⁸ „So spricht der Herr, dein Erlöser, der dich im Mutterleib geformt hat: Ich bin der Herr, der alles bewirkt, der ganz allein den Himmel ausgespannt hat, der die Erde gegründet hat aus eigener Kraft,²⁵ der das Wirken der Zauberer vereitelt und die Wahrsager zu Narren macht, der die Weisen zum Rückzug zwingt und ihre Klugheit als Dummheit entlarvt,²⁶ der das Wort seiner Knechte erfüllt und den Plan ausführt, den seine Boten verkünden, der zu Jerusalem sagt: Du wirst wieder bewohnt!, und zu den Städten Judas: Ihr werdet wieder aufgebaut werden, ich baue eure Ruinen wieder auf!,²⁷ der zum tiefen Meer sagt: Trockne aus, ich lasse deine Fluten versiegen!,²⁸ der zu Kyros sagt: Mein Hirt – alles, was ich will, wird er vollenden!, der zu Jerusalem sagt: Du wirst wieder aufgebaut werden!, und zum Tempel: Du wirst wieder dastehen.“ (EÜ)

³⁹ Procopius, Jesajakommentar (PG 87,2, 2413A).

Ein solcher aber häufte auf, was er nacheinander machte, wie er die Weissagungen überall und die Orakel zugrunde richten wird, durch welche die Dämonen diejenigen betrogen, die vor der Erscheinung Christi waren, die vorgaben, das Kommende zu kennen, und die sagten, was in den Herzen herankam: Über diese sagte Ezechiel: ‚Wehe denen, die aus ihren Herzen prophezeien und die überhaupt nicht sehen.‘ (Ez 13,17).⁴⁰

Damit bezieht sich Procopius auf Jes 44,25, wo von den Wahrsagern und Zauberern die Rede ist. Der Vers wird nur kurz mit Hilfe von Ez 13 ausgelegt, danach beginnt ein neuer Abschnitt. Das Ezechielzitat könnte V.17 (wie in PG als Referenz angegeben) oder aber V.3 wiedergeben. Nur in V.3 aber wird vom Nichtsehen gesprochen. Da keine weitere Interpretation erfolgt, scheint der genaue Kontext für Procopius nicht weiter relevant gewesen zu sein und ist auch für die hier verfolgte Fragestellung nicht fruchtbar. Wichtig ist die wiederholte Verwendung von Ez 13 im Zusammenhang mit anderen Stellen, die sich mit Falschprophetie beschäftigen. Häufiger jedoch wird der Text gebraucht, um aktuelle Probleme zur Zeit der jeweiligen Exegeten zu beleuchten, in der Polemik gegen Häretiker.

7.3 Die Lügen der Häretiker

In diesem Kapitel sind die Auslegungen des Origenes und des Hieronymus noch einmal aufzugreifen, in denen dieses Thema eine wichtige Rolle spielt. Aber auch Augustinus, Optatus von Mileve und Cyrill von Alexandrien stellen Ez 13 in diesen Kontext.

Origenes

Wie oben bereits ausgeführt, konzentriert sich Origenes in seinen Homilien zu Ez 13 auf die Häretikerpolemik.⁴¹ Während er auf den einfachen Sinn in Bezug auf Israel verweist, erkennt er in einem weiteren Sinn die Situation der Kirche. Namentlich werden die Markioniten, die Anhänger des Valentinus sowie des Basilides genannt.⁴² Immer wieder interpretiert Origenes den Text auf die Häretiker seiner Zeit hin. Die Zukunft der falschen Lehrer erkennt der Exeget in Ez 13,23, das er zitiert und abschließend kommentiert:

Wenn ich eure Weissagungen umgekehrt haben werde, wenn ich die Lügen zum Schweigen gebracht haben werden, dann werdet ihr wissen, dass ich der Herr bin.⁴³

⁴⁰ Procopius, Jesajakommentar (PG 87,2, 2413C).

⁴¹ Origenes, Ezechielhomilien II und III (SC 352, 100–138).

⁴² Origenes, Ezechielhomilien (SC 352, 118,42f und 134,23–25).

⁴³ Origenes, Ezechielhomilien III (SC 352, 138,16–18).

Hieronymus

Auch auf die Häretikerpolemik in der Auslegung des Hieronymus ist noch einmal zu verweisen. Neben biblischen Prophetinnen nennt er eine Anzahl von „Häretikern“ namentlich, differenziert aber innerhalb dieser Gruppe. Als nichtchristliche Lehrer werden Pythagoras, Zeno als Gründer der Stoa, der Inder Brachmanes sowie die Gymnosophisten erwähnt. Sie lehrten zwar Tugend, aber ohne Christus, sodass ihre Anstrengungen hinfällig seien. Die Epikuräer und die Pyrrhonier werden negativ beurteilt, insofern sie „Vergnügungen“ lehren, was gerade in Ez 13,17–23 kritisiert wird. Jovinian und Eunomius werden als zeitgenössische Christen erwähnt. Jovinian lehrte die Gleichwertigkeit des jungfräulichen und des ehelichen Lebens, was ihm verständlicherweise die Kritik des extremen Asketen Hieronymus einbrachte. Eunomius war eine führende Persönlichkeit der Arianer. Der zweiten Gruppe von Häretikern schreibt Hieronymus eine Einstellung entsprechend Jes 22,13, zitiert in 1 Kor 15,32, zu: „Lasst uns essen und trinken, denn morgen werden wir sterben.“⁴⁴ In der weiteren Auslegung werden zwar Häretiker und falsche Lehren allgemein angesprochen, aber nicht mehr namentlich genannt oder konkret inhaltlich zugeordnet. Die Interpretation bleibt im Folgenden nahe am Text, versteht ihn aber grundsätzlich als Kritik an Häretikern.

Optatus

Optatus von Mileve, dessen Schrift gegen den Donatistenbischof Parmenian von Karthago zwischen 364 und 367 entstanden ist, verwendet darin immer wieder Verse aus Ez 13.

Wenn dieser Friede so ganz und unversehrt geblieben wäre, wie er gegeben worden war, und nicht von den Urhebern der Spaltung gestört worden wäre, wäre nicht heute zwischen uns und unseren Geschwistern irgendeine Uneinigkeit und jene würden nicht zu Gott untröstliche Tränen vergießen, wie der Prophet Jesaja bezeugt (vgl. Jes 22,4), und sie würden weder hineingeraten in den Namen und die Taten von falschen Propheten, noch die eingestürzte und getünchte Mauer errichten, würden weder Geistseelen (*mentes*) umstürzen, die weniger schlau, sondern nur einfach (*simplices*) sind, noch indem sie böstigerweise die Hand auf alle Häupter auflegen, den Schleier der Vernichtung darüberziehen, sie würden nicht Gott fluchen und Gläubige wiedertaufen, noch würden wir (darüber) trauern, dass die Seelen Unschuldiger vernichtet und getötet wurden, über die Gott früher trauerte, als er durch den Propheten Ezechiel sagte: ‚Wehe denen, die Schleier machen über jedes Haupt und über jedes Alter um die Seelen zu vernichten. Die Seelen meines Volkes wurden vernichtet und sie verfluchten mich in meinem Volk, damit sie die Seelen töteten, die nicht sterben sollten,

⁴⁴ Hieronymus, Ezechielkommentar IV (CCL 75, 146,345).

während sie meinem Volk leere Verführungen verkündigen‘ (Ez 13,18). Und dennoch wurde dieses zugelassen von denen, die unsere Geschwister sind.⁴⁵

Die Donatisten werden als falsche Propheten identifiziert, von denen schon Jesaja spricht, aus dem Optatus allerdings hier nicht zitiert. Optatus bedauert die Spaltung der Kirche und zählt eine Reihe von Folgen des häretischen Treibens auf, die in der Wortwahl und der Wahl der Bilder von Ez 13 inspiriert sind: die übertünchte Mauer, die einstürzt, das Umstürzen der Seelen, der Schleier. Die Wiedertaufe erscheint als Charakteristikum und einer der Hauptkritikpunkte bezüglich der Donatisten. Anschließend an diese Aufzählung zitiert Optatus Ez 13,18. Zwar wird hier auf die Vergangenheit verwiesen, aber diese dient dem Autor zur Verdeutlichung der eigenen Fragestellung. Auf die Prophetinnen selber geht Optatus nicht ein.

Also habt ihr eure Sprachen zu Schwertern geschärft, die ihr zum Tod nicht der Körper, sondern der Ehre bewegt, ihr ermordet nicht Glieder, sondern Namen. Was nützt es, wenn Menschen leben, aber (ihre) Ehre von euch getötet ist? Den Gliedern freilich geht es gut, aber sie tragen die Trauer der entrissenen Würde. Denn ihr streckt die Hand aus und zieht todbringende Schleier über jedes Haupt, denn es gibt, wie ich oben gesagt habe, vier Arten von Häuptionen in der Kirche: Bischöfe, Presbyter, Diakone und Gläubige. Nicht einen wolltet ihr verschonen. Ihr habt die Seelen der Menschen vernichtet. Diese eure Handlungen betrauert Gott im Propheten Ezechiel, wenn er sagt: ‚Wehe denen, die Schleier machen – das heißt, die die Hände auflegen – über jedes Haupt und über jedes Alter um die Seelen zu vernichten‘ (Ez 13,18).⁴⁶

Wiederum geht es um das zerstörerische Wirken der Häretiker. Auch hier beschreibt Optatus ihr Tun mit Bildern aus Ez 13: Sie vernichten die Seelen, indem sie Schleier über ihre Häupter ziehen. Im Hintergrund stehen die Verhinderung der Ordination bestimmter Personen und die Laisierung von Klerikern, die zur Buße verpflichtet werden. Mit dieser Praxis verlieren bzw. vernichten die Donatisten Seelen. Auch hier stehen die beschriebenen Aktivitäten, die in Ez 13 geschildert werden, in Bezug auf die kritisierten Häretiker im Mittelpunkt. Über die Prophetinnen selbst wird nichts gesagt. Gegen die uneinheitliche und willkürliche Bußpraxis der Donatisten wettet Optatus auch in folgendem Abschnitt:

Es ist nicht anzuzweifeln, dass das Volk der Glaubenden ‚Israel‘ genannt wird, einzelne Völker ‚Töchter Israels‘, das heißt, die Gott im Geist sahen und an Gott glaubten. Dennoch habt ihr diese Völker gezwungen sich zu beugen und die Nacken zu senken und in einer verbundenen Reihe von Häuptionen eine Menge von Büßenden zu bilden. Diese Völker bedauert Gott durch den Propheten Ezechiel, indem er sagt: ‚Wehe den Töchtern Israels, die Kopfkissen (*cervicalia*) ausbessern‘, das heißt Teile für den Nacken (*membra cervicis*), ‚damit sie

⁴⁵ Optatus von Mileve, *Contra Parmenianum Donatistam* I,2 (SC 412, 174,1–176,17).

⁴⁶ Optatus von Mileve, *Contra Parmenianum Donatistam* II,24,1–2 (SC 412, 292,1–13).

(sie) unter den Ellbogen und unter die Hand legen‘ (V.18). Durchaus sind sie unter euren Ellbogen und unter euren Händen, weil ihr den Schleier der Buße über die Häupter dieser Männer und Frauen ausspannt. Diese eure Gottlosigkeit und der Wahnsinn werden gezeigt und die Überheblichkeit dargelegt. Auch die Dummheit war offenbart worden, aber diese werde ich im sechsten Buch zeigen.⁴⁷

Auch in diesem Text werden die Donatisten angegriffen, weil sie die Seelen der Menschen zerstören. Sie zwingen Menschen zur Buße, die dies nach Ansicht Optatus’ gar nicht notwendig hätten. Die Kopfkissen werden zwar angesprochen, aber nicht explizit gedeutet. Der Schleier wird auf die Buße bezogen, die den Menschen auferlegt wurde. Interessant ist die geschlechtergerechte Sprache des Optatus: Er nennt Männer und Frauen. Im nächsten behandelten Abschnitt spricht er ausdrücklich von „Christ und Christin“.⁴⁸ Offenbar war es auch damals schon möglich, die ausschließliche Nennung von Männern in Bezug auf gemischtgeschlechtliche Gruppen als defizitär zu empfinden, möglicherweise angeregt durch Ez 13. In diesem Abschnitt wird Ez 13,19 zitiert, um das Tun der Häretiker zu charakterisieren. Der Text handelt vom Teufel als Menschendieb. Zunächst wird Ps 50,18 angeführt, wo von einem Dieb die Rede ist, mit dem der Adressat mitläuft. Den Diebstahl deutet Optatus als Diebstahl an Gott selbst, der Dieb ist der Teufel, der beständig darauf aus sei, den Christen und die Christin zu verderben. Optatus legt dar, dass auch Menschen, die von christlichen Eltern geboren sind, nicht frei von unreinem Geist seien. Dieser werde durch den Exorzismus bei der Taufe ausgetrieben, sodass Gott dessen Platz einnehmen könne.

In der Brust des Glaubenden entsteht ein leeres Haus, es entsteht ein reines Haus; Gott tritt ein und wohnt, wie der Apostel sagt: ‚Ihr seid ein Tempel Gottes und Gott wohnt in euch‘ (1 Kor 3,16). Und wenn jeder, von dem der Teufel, der Dieb, etwas zu stehlen erstrebt, von Gott erfüllt ist, dann exorzisiert ihr den Gläubigen, wenn ihr ihn wiedertauf, und sagt zu dem, in dem Gott wohnt: Verfluchter, geh hinaus!, damit erfüllt wird, was von Gott durch den Propheten Ezechiel gesagt worden ist: ‚Und sie verfluchten mich in meinem Volk wegen einer Handvoll Gerste und einem Mundbissen, sodass sie Seelen töteten, die nicht sterben sollten, während sie meinem Volk leere Verführungen verkündigen‘ (V.19).⁴⁹

Durch die Wiedertaufe vertrieben die Donatisten Gott selbst aus den Seelen der Gläubigen, nicht die bösen Geister, denn diese wurden ja bereits bei der (ersten) Taufe verjagt. Diesen Vorgang interpretiert Optatus mit Ez 13,19: Getaufte noch einmal zu taufen und einen erneuten Exorzismus durch-

⁴⁷ Optatus von Mileve, *Contra Parmenianum Donatistam* II,26,3–4 (SC 412, 302,13–25).

⁴⁸ „Besitz Gottes ist die Menge der Gläubigen, aus der tagtäglich der Teufel, der Dieb, etwas stehlen will. Dieser will die Sitten des Christen oder der Christin zu einem Teil verderben und, wenn nicht den ganzen Menschen, so doch etwas vom Menschen rauben.“ (Optatus von Mileve, *Contra Parmenianum Donatistam* IV,6,2 [SC 413, 96,7–11]).

⁴⁹ Optatus von Mileve, *Contra Parmenianum Donatistam* IV,6,3–4 (SC 413, 96,18–98,27).

zuföhren, bedeute Gott zu verfluchen. Damit würden Seelen getötet, die eigentlich schon gerettet sind, weil sie bereits getauft sind. Denselben Vers gebraucht Optatus noch einmal am Ende des fünften Buches:

Wenn ihr die Toten nicht erwecken könnt, warum versucht ihr, den Lebenden die Hände aufzulegen, wenn nicht, damit erfüllt wird, was Gott durch den Propheten Ezechiel über euch gesagt hat: ‚Damit sie Seelen töteten, die nicht sterben sollten‘ (V.19).⁵⁰

Optatus betrachtet das Treiben der Donatisten als Erfüllung dessen, was Ezechiel in 13,17–23 über die Prophetinnen gesagt hat. Diese selbst kommen jedoch an keiner Stelle in den Blick. Dabei ist nicht zu vergessen, dass es sich bei dieser Abhandlung nicht um einen exegetischen Text handelt, sondern um ein theologisch-polemische Werk, in dem der Autor die Bibel zur Darlegung seiner Argumente und als unterstützende Autorität verwendet. Der ausschließliche Bezug auf die Gegenwart des Optatus lässt die historische Situation und in diesem Fall auch die Unterscheidung zwischen Prophetinnen und Propheten bzw. eine genderspezifische Deutung außer Acht. Optatus zitiert auch insgesamt acht Mal aus dem ersten Teil von Ez 13, verwendet also die Polemik gegen die (männlichen) Propheten ebenfalls, um die Donatisten zu widerlegen. Propheten und Prophetinnen, die Ezechiel kritisiert, werden auf gleicher Ebene gesehen und durch Donatus gleich behandelt. Die Prophetinnen sind genauso zu verurteilen wie die Propheten. Ihre Tätigkeiten werden nicht in geschlechtsspezifischer Weise, sondern generell den Donatisten zugeordnet. Die Übertragung von Aussagen über Prophetinnen auf die Häretiker bedingt auch keine besondere Abwertung dieser als „weiblich“, wie sie Origenes doch deutlich vornimmt.

Julian von Eclanum

Gerade dieser Aspekt wird jedoch in einem Zitat des Julian von Eclanum in Augustins *Contra Iulianum opus imperfectum* wieder deutlich.⁵¹ Julian, Bischof von Eclanum in Italien, wurde 419 zusammen mit anderen Bischöfen aufgrund seines Festhaltens am Pelagianismus vertrieben. Er fand Zuflucht bei Theodor von Mopsuestia, wo er in *Ad Florum* (421) seine Lehrmeinung gegen Augustinus darlegt. Augustinus zitiert aus diesem Werk und fügt jeweils seine Gegenrede an, sodass ein fiktiver Dialog entsteht. Auf diese Weise sind die ersten sechs Bücher von Julians Werk erhalten geblieben. Julianus wirft Augustinus Manichäismus vor, da dieser das Böse nicht im Willen, sondern in der Natur und in der Begierde verortet. Julian betont die Gutheit der Schöpfung und die Gerechtigkeit Gottes.

⁵⁰ Optatus von Mileve, *Contra Parmenianum Donatistam* V,11,2 (SC 413, 158,6–10). Das Zitat bildet den Schlusssatz des fünften Buches.

⁵¹ Julianus von Eclanum hielt sich bei Theodor von Mopsuestia und Nestorius auf und erlangte auch Bedeutung als Exeget der antiochenischen Richtung.

Iul.: Weil weder irgendeine Vernunft noch Frömmigkeit das unterstützt, lehre entweder, dass es möglich oder gerecht ist, dass irgendjemandem natürliche Sünde zugeschrieben werden kann, oder nimm Abstand von der Besudelung der Heiligen Schriften, von deren Aussagen du meinst, dass sie sanktionieren, was du gezwungen wirst, als ungerecht zu bekennen.

Aug.: Ihr irrt. Vielmehr werdet ihr gezwungen zu bekennen, dass das schwere Joch auf den Kleinen (*parvulos*) ungerecht ist, wenn, wie sie keine eigene [i.e. persönliche] Sünde haben, sie so sich keine Erbsünde (*originale peccatum*) zuziehen.

Iul.: Wenn du daher keines von diesen beiden machen wirst, was wir sagten, und dich diesem Gott zu glauben aneignest, durch dessen Lehren deiner Ansicht nach Ungerechtigkeit befestigt wird, erkenne, dass du neuer Manichäus um vieles schlechter bist als der alte, der du einen solchen Gott hast, welchen Manichäus als Feind seines Gottes erwogen hat.

Aug.: Ihr wütet schlimmer als die Manichäer gegen die Kleinen: jene freilich wollen, dass zumindest die Seele, die sie für einen Teil Gottes halten, durch Christus im Kleinen geheilt werde; indem ihr aber sagt, dass er [der Kleine] weder in der Seele noch im Fleisch irgendein Übel hat, erlaubt ihr gar nicht, dass er durch Christus geheilt wird und verkündet als berühmte Verkündiger Jesus so, dass ihr leugnet, dass er ein Jesus der Kleinen ist. Denn woher er diesen Namen annimmt, das lest im Evangelium und wollt nicht den Kleinen, die nicht gerettet sind, den Retter abstreiten!

Iul.: Diese Irrwege wirst du hier also auf mich beziehen, diese Kopfkissen der Lügen und Torheiten, die der Prophet Ezechiel dem ehebrecherischen Jerusalem zuschreibt, auf denen die weiblichen Seelen liegen, die die Namen der Geheimnisse festhalten, während sie sich durch aufgedeckte [i.e. offene] Unheiligkeit gegen die Göttlichkeit selbst versündigen. Nachdem du alles Blendwerk und die oft von dir angerufenen (*advocatarum*) Volksscharen entfernt hast, lehre, dass gerecht ist, was du durch die Heiligen Schriften zu bekräftigen versuchst.

Aug.: Die Volksscharen, die du verspottest, kennen den katholischen Glauben, der bekennt, dass vom Retter die Kinder (*infantes*) gerettet werden, und daher weisen sie den Irrtum der Pelagianer zurück, die das leugnen.⁵²

Julian, der als Pelagianer die Bedeutung des freien Willens in den Vordergrund stellt, wirft Augustinus Manichäismus vor, weil dieser bereits den „Kleinen“, die noch keine persönliche Sünde begangen haben, Sündhaftigkeit, das *peccatum originale*, zuschreibe. Augustinus hingegen betrachtet die Erbsünde als Voraussetzung dafür, dass auch die „Kleinen“ von Christus gerettet werden. Er wirft Julian vor, diesen Jesus als Retter vorzuenthalten, indem er sie von Sünde freispricht. Augustinus und Julianus bezichtigen einander gegenseitig des Irrtums. So liegt der Rückgriff auf biblische Texte, die Falschpropheten zurückweisen, durchaus nahe. Julianus zitiert in seiner Rede Ez 13 nicht, sondern verweist auf Ezechiel und gibt den Inhalt der Prophe-

⁵² Aurelius Augustinus, *Contra Iulianum opus imperfectum* I,31–33 (CSEL 85,1, 24f). Englische Übersetzung, Einführung und Anmerkungen siehe: Aurelius Augustinus, *Answer to the Pelagians, III: Unfinished Work in Answer to Julian* (The Works of Saint Augustine. A Translation for the 21st Century I,25; New York, 1999).

tenworte schon interpretiert wieder. Die „Kissen“ sind ihm Ausdruck von Lüge und Torheit. Die Irrwege, die Augustinus Julian vorwirft, werden mit diesen Kissen verglichen. Anders als im Bibeltext spricht Julianus aber nicht von Prophetinnen, die diese Lügen verbreiten, sondern vom „ehebrecherischen Jerusalem“. Jerusalem wird in V.16 als Adressatin der Falschpropheten genannt, allerdings dort nicht mit Ehebruch in Verbindung gebracht. Dieses Bild ist aber in Ez 16 in drastischen Worten entfaltet. Mit diesem Ausdruck ist jedenfalls ein weiteres negatives weibliches Bild eingetragen. Die Kissen werden als Unterlage der *muliebres animae* bezeichnet. Damit sind wohl die in Ez 13 genannten Prophetinnen gemeint. Zwei Aktivitäten dieser „weiblichen Seelen“ werden beschrieben: Sie „halten die Namen der Geheimnisse fest“ und stellen sich in offensichtlicher Unheiligkeit gegen das Göttliche. Letzteres lässt sich aus Ez 13,19 erklären, wo den Prophetinnen vorgeworfen wird, dass sie Gott beim Volk „entheiligen“. Diese ihre Untaten werden durch Ezechiel aufgedeckt. Die Prophetinnen aber stellen sich gegen Gott, obwohl sie vorgeben, im Namen Gottes zu wirken. Diesen Vorwurf sieht Julian von Seiten Augustins gegen sich selbst erhoben. Julian sieht sich mit dem ehebrecherischen Jerusalem und den „weiblichen Seelen“ identifiziert, die sich zwar auf Gott berufen, aber ganz offensichtlich gegen Gott wirken. Natürlich ist damit die Anklage Augustins gegen Julian als Irrlehrer treffend umschrieben. Julian weist den Vorwurf zurück und fordert seinerseits Augustinus auf, seine Position zu rechtfertigen. Er verweist in polemischer Weise abwertend auf die Volksscharen, die „Kleinen“, die Augustinus so wichtig seien. Dieser verteidigt auch sogleich in seiner Antwort das katholische Kirchenvolk als rechthgläubig.

Julian spricht nicht von Prophetinnen, sondern von weiblichen Seelen, deren Wirken durch Lüge und Irrtum charakterisiert ist. Sie redeten im Namen Gottes, stellten sich aber zugleich gegen Gott. Diese „weiblichen Seelen“ können aber auch Männer sein, die falsche Lehren verbreiten, wie der Kontext des Konflikts zwischen Julian und Augustinus zeigt. In diesem Vorwurf ist eine deutliche Abwertung des Weiblichen impliziert, die aber nicht ausgeführt wird. Die Nennung des ehebrecherischen Jerusalem, das sich ebenfalls vom wahren Gott abwende, verstärkt diese negative Verbindung von Frauen mit Glaubensabfall und Häresie.

Speculum

Abschnitt 50 des *Speculum* trägt den Titel „Über die Häretiker und falschen Propheten, die zu meiden sind, oder die Anstrengungen für das Gesetz“. Zu diesem Thema stellt der Autor, möglicherweise Augustinus, eine Reihe von Bibelzitate zusammen, zunächst aus dem Alten, dann auch aus dem Neuen Testament. Die alttestamentlichen Zitate stammen durchwegs aus Prophetenbüchern: Jer 14,14; 23,16f; Jes 29,13 und dann Ez 13. Aus diesem Kapitel

werden V.9f und mit einer neuerlichen Einleitung („Ebenso dort“) V.18f und V.22 wiedergegeben. Der Bibeltext wird verkürzt wiedergegeben und nicht kommentiert:

Ebenso in Ezechiel: ‚Und ich werde meine Hand über die Propheten ausstrecken, die Lügen sehen und Nichtiges reden: Sie werden nicht in der Unterweisung meines Volkes sein und nicht in die Schrift des Hauses Israel geschrieben und nicht in das Land Israel eintreten. Deshalb, weil sie mein Volk verführten, indem sie sagten: Friede, Friede, und es war kein Friede‘ (Ez 13,9f; vgl. auch Jer 6,14 – hier die wörtliche Entsprechung; 8,11). Ebenso dort: ‚Wehe denen, die Kopfkissen nehmen unter jeden Ellbogen der Hand und Schleier machen über jedes Haupt jedes Alters, um Seelen zu vernichten. Und sie befleckten mich und verführten mein Volk, um Seelen zu töten, die nicht sterben sollten, und um Seelen zu befreien, die nicht leben sollten, indem ihr zum Volk, das auf nichtige Reden hört, redet. Deshalb, weil ihr das Herz des Gerechten umgekehrt und die Hand des Ungerechten gestärkt habt, dass er sich keineswegs von seinem schlechten Weg abwende und lebe‘ (Ez 13,18f.22).⁵³

In dieser verkürzten Wiedergabe von Ez 13 wird nicht klar, dass es sich bei den im zweiten Teil angesprochenen Personen um Prophetinnen handelt. Der Text macht den Eindruck, als wäre er eine Fortsetzung des ersten Ezechielzitats, das die Lügenpropheten anspricht. Dem Autor war es offensichtlich nicht wichtig, ausdrücklich ein Wort gegen weibliche Falschprophetie auszusprechen. Möglicherweise hatte er tatsächlich nur männliche Häretiker im Blick. Aufgrund des fehlenden Kommentars ist auch die Deutung des Textes durch den Autor unbekannt. Wer diese Zitatensammlung benutzt, muss wohl selber einen Blick in die Schrift werfen, diese gut kennen oder andere Kommentare heranziehen.

Cyrrill

Cyrrill von Alexandrien verweist auf den Propheten Ezechiel im Kontext der Abweisung der Astrologie. Offensichtlich war diese auch für Christen anziehend. Cyrrill verurteilt die Orakel, die aus dem Lauf der Sterne die Zukunft vorhersagen wollen, scharf als Irrtum und Lüge. Anscheinend betrachtet er besonders alte Frauen als anfällige Opfer für diese Praktiken.⁵⁴ Er bringt nun Ez 13 als Beispiel aus Israel, wo dieses Problem ebenfalls schon bestanden habe und von Ezechiel kritisiert worden sei. Cyrrill zitiert Ez 13,1–3 und gleich anschließend V.8f. Danach spricht er die Frauen an:

Weil aber auch äußerst abscheuliche Weiber (γύναια μυσαρῶτατα) das Wissen des Kommenden vortäuschten, sagte Gott wiederum dem Propheten: ‚Und du, Menschensohn, mache dein Gesicht fest über die Töchter deines Volkes, die aus ihrem Herzen prophezeien, und prophezeie über sie, und du wirst sagen: das spricht der Herr Adonai: Wehe denen, die

⁵³ Aurelius Augustinus, *De divinis scripturis sive Speculum* 50 (CSEL 12, 511,7–512,6).

⁵⁴ Cyrrill von Alexandrien, *Homiliae paschalis* XIV,2,140f (SC 434, 144).

Kopfkissen zusammennähen auf jeden Ellbogen der Hand und die Schleier machen für jedes Haupt jedes Alters, um Seelen zu verdrehen. Und sie verdrehten Seelen meines Volkes, und bewahrten Seelen und entweihten mich bei meinem Volk wegen einer Handvoll Gerste und eines Bissens Brot, um Seelen zu töten, die nicht sterben sollten, und Seelen zu bewahren, die nicht leben sollten, indem ihr zu dem Volk, das auf nichtige Aussprüche hört, gesprochen habt‘ (Ez 13,17–19). Denn darin liegt die Wahrheit. Denn ohne überhaupt von Gott inspiriert zu sein, überbringen sie anderen in der Art dessen, was bei uns Prophetie ist, das, was über den Verstand hinausgeht.⁵⁵

Cyrrill polemisiert in diesem Abschnitt gegen Frauen und Männer, die vorgeben, die Zukunft voraussagen zu können, und spart dabei nicht mit harten und abwertenden Worten. Er zitiert aus beiden Teilen von Ez 13 und verurteilt falsche Propheten wie Prophetinnen. Attribute wie „abscheulich“ ordnet er aber nur den Frauen zu, nicht den Männern. Diese werden ohne solche Beschreibungen eingeführt. Die konkreten Tätigkeiten werden nicht kommentiert und damit auch nicht geschlechtsspezifisch gedeutet. Entscheidend erscheint Cyrrill, dass die Frauen ohne Inspiration falsche Prophezeiungen aussprechen.

Dass Ez 13 im Kontext der Häretikerpolemik verwendet wird, ist nicht überraschend, spricht er doch sehr deutliche Worte gegen falsche Prophetinnen und Propheten. Größere Abschnitte aus dem Text oder einzelne Verse werden immer wieder in der Argumentation gegen bestimmte Lehren zitiert. Gerade die Kissen und Schleier, deren Herstellung und Verwendung den Prophetinnen zugeschrieben wird, werden des Öfteren mit ausschweifender, undisziplinierter Lebensweise in Verbindung gebracht, die als unchristlich abgelehnt wird. Manchmal aber wird nur sehr allgemein auf falsche Lehrer Bezug genommen, ohne konkret auf den Inhalt von Ez 13 einzugehen. Eine geschlechtsspezifische Anwendung auf Prophetinnen findet sich bei Hieronymus, der explizit Priska und Maximilla nennt. Auch Cyrrill kritisiert mittels Ez 13,17–19 ausdrücklich Frauen, die sich der Astrologie zuwenden.

7.4 Allegorisch-moralische Auslegung

Die allegorische Deutung der doch nicht ganz leicht zu verstehenden Beschreibungen der Aktivitäten der Prophetinnen wurde bereits in der Besprechung der Kommentare des Origenes und des Hieronymus deutlich. Die mantischen Praktiken, die in Ez 13 wie selbstverständlich beschrieben werden, sind später (auch heute) nicht mehr bekannt. Daher legt sich für die patristischen Exegeten eine Interpretation auf einer anderen, konkret einer spirituell-moralischen Ebene nahe.

⁵⁵ Cyrrill von Alexandrien, *Homiliae paschalis* XIV,2,158–174 (SC 434, 146).

Origenes

Origenes Auslegung⁵⁶ basiert völlig auf der Grundannahme eines übertragenen Sinnes für seine Gegenwart. Die Kissen stehen für die weltlichen Vergnügungen, die aus christlicher Sicht abzulehnen seien. Wer den Luxus liebe, liebe Gott nicht. Diejenigen also, die diese Kissen herstellen und verwenden, seien nur auf fleischliche Genüsse aus. Diese sind aber nun die Frauen. Origenes bringt das Körperliche, das Weltliche mit den Frauen in Verbindung, bis dahin, dass er Männer, die verweichlicht sind und sich den Vergnügungen hingeben, als „weiblich“ charakterisiert. Auch der Schleier ist ein Bild (*figura*). Er stehe für etwas Weibliches, da Männer sich nicht verschleiern, Frauen aber sehr wohl. Die anschließende Auslegung konzentriert sich auf diesen Aspekt.

Wer Vertrauen hat und wahrhaftig ein Mann ist, hat keinen Schleier über seinem Haupt, sondern betet mit unbedecktem Haupt zu Gott, prophezeit mit unbedecktem Haupt, wobei durch das Zeichen der körperlichen Sache auch die spirituelle verborgen gezeigt wird: Wie er keinen Schleier (*velamen*) über dem Haupt seines Fleisches hat, so möge er keinen Schleier über dem höchsten Vermögen seines Herzens haben. Wenn aber jemand Werke der Verwirrung und der Sünde tut, hat dieser gleichsam einen weiblichen Schleier über seinem Haupt. Als daher jemand dieses lehrte, was das Ohr des Volkes besänftigt und eher den Klang der Lobenden als das Seufzen hervorruft, wenn der schmeichlerische Feind die Wunden eher streichelte als operierte, ein solcher Mensch verdeckte durch Überwürfe das Haupt.⁵⁷

Origenes selbst spricht in dieser Auslegung immer wieder von „Rätsel“ oder „Geheimnis“ und vom spirituellen Sinn des Textes. Er kommentiert den Text konsequent hinsichtlich der rechten Lebensweise von Christen und zugleich gegen die Verführung durch die Häretiker. Origenes' Schlussfolgerung ist, dass Gott sein Volk durch ein strenges Leben befreit, Muße und Genuss führen nicht zur Erkenntnis Gottes (vgl. Ez 13,21).

In der Homilie II zum Hohenlied, das Origenes ja als ganzes allegorisch versteht, greift er an einer Stelle auch auf Ez 13,18 zurück. „Seine Linke liegt unter meinem Kopf, seine Rechte umfängt mich“, so sagt Hld 2,6. Der Arm des Bräutigams wird hier als *cervical*, als „Kopfkissen“, bezeichnet. So wie die Braut auf dem Arm des Bräutigams, so ruht das höchste Vermögen der Seele auf dem Wort Gottes. Aber Origenes warnt zugleich vor falschen „Kopfkissen“:

⁵⁶ Origenes, Ezechielhomilien II und III (SC 352, 100–138). In erhaltenen Fragmenten zu Ez 13,23 interpretiert Origenes nach dem Wortsinn: „Deshalb werdet ihr keine Lügen (mehr) sehen.‘ Das heißt, ich werde nicht gestatten, dass ihr Erfolg habt, damit sich das übrige erfüllt.“ (Selecta in Ezechielem, PG 13, 805; fast gleichlautend: Fragmenta in Ezechielem, in: Jean-Baptiste Pitra, Analecta Sacra Spicilegio Solesmensi parata III [Venedig, 1883] 545). Siehe ausführlich oben S. 293ff.

⁵⁷ Origenes, Ezechielhomilien III,3,28–39 (SC 352, 130).

Es ist dir nicht förderlich ‚Kopfkissen‘ zu haben, denen die Klage folgt. In Ezechiel ist geschrieben: ‚Wehe denen, die Kopfkissen zusammennähen unter jeden Ellbogen der Hand!‘ Wolle nicht ‚Kopfkissen zusammennähen‘, wolle nicht ‚dem Haupt‘ irgendwoher Ruhe suchen, habe des Bräutigams ‚Linke unter deinem Haupt‘ und sage: ‚Seine Linke ist unter meinem Haupt‘. Wenn du diese hast, hast du alles, was der Linken zugeschrieben wird; du sollst sagen: ‚Zu seiner Linken aber sind Reichtum und Ehre‘ (Spr 3,16).⁵⁸

Das wird anschließend weiter ausgeführt. In diesem Text wird das „Kopfkissen“ also positiv gedeutet, indem es nicht Verweichlichung und Muße symbolisiert, sondern indem es auf den wahren Ort der Ruhe, nämlich Christus, verweist. Dieses „Kissen“ verspricht sehr wohl spirituelle Reichtümer, anders als die „Kissen“ der Häretiker. Origenes kann also dasselbe Wort in unterschiedlichen Kontexten völlig entgegengesetzt deuten. Hier ist keineswegs von Vergnügungen oder Verweichlichung die Rede, nur die Ruhe in Christus wird erwähnt. Diese Deutung geht nicht vom Ezechieltext aus, der natürlich den Kontext der Falschprophetie bietet und die Übertragung auf die Häresien nahe legt, sondern vom Hohenlied, das Origenes auf die Liebe der Seele bzw. der Kirche zu Christus deutet. In diesem Unterschied der Interpretationen zeigt sich, dass in Ez 13,18 selbst nicht das Herstellen der Kissen an sich kritisiert wird, sondern deren Verwendung zum Verderben der Seelen. Wird das Kissen auf Christus bezogen, kann es einen positiven Sinn annehmen, obwohl dieser in Ez 13 nicht angesprochen ist. Es zeigt sich, dass der Kontext, in dem ein Bibeltext gelesen wird, und die Blickrichtung, aus der er betrachtet wird, die Auslegung wesentlich mitbestimmen. Liest man den Vers im Zusammenhang von Ez 13, ist eine Deutung, wie sie Origenes hier bringt, unmöglich. Sie läuft der Aussagerichtung des Textes zuwider. Wird das Motiv des Kissens aber herausgegriffen und in einen anderen Zusammenhang gestellt, kann es völlig anders interpretiert werden. Voraussetzung dafür ist aber, dass der Ausdruck „Kissen“ selbst nicht untrennbar mit der Bedeutung verbunden ist, die ihm in Ez 13 zukommt. Origenes assoziiert das Kissen mit „Ruhe“ und betrachtet es als etwas „Weiches“. Diese Bezüge können je nach Kontext positiv oder negativ ausgedeutet werden. Die Gefahr einer solchen Vorgangsweise liegt auf der Hand: Durch das Herauslösen von kleinen Texteinheiten aus ihrem Ursprungskontext geht der Ursprungssinn verloren und sie sind offen für neue Kontextualisierungen. Diese können der ursprünglichen Bedeutung völlig entgegengesetzt sein. Hier werden einerseits intertextuelle Bezüge innerhalb des Kanons hergestellt, andererseits aber der Kanon als solcher missachtet, der ja dem Ezechieltext seine spezifische Stellung zugewiesen hat. In der Schriftauslegung ist einerseits eine gewisse Dekontextualisierung notwendig, um die Texte für neue Situationen der Lesenden zu öffnen. Allerdings muss der vorliegende Text selbst als Gegenüber ernst ge-

⁵⁸ Origenes, Homilien zum Hohenlied II (SC 37, 96).

nommen und darf nicht aufgelöst werden. Der Text selbst (im Kanon) setzt einer völligen Beliebigkeit der Exegese Grenzen.

Ambrosius

Bei Ambrosius lässt sich wie bei Origenes ein allegorisches Verständnis der Kopfkissen erkennen. In der Auslegung von Ps 119,33⁵⁹ spricht Ambrosius über den richtigen Weg, an dem es auch gute Aufenthaltsorte oder Wohnungen (*mansiones*) gibt. Ein solcher Aufenthaltsort ist die Kirche. Ambrosius zitiert am Beginn des Abschnittes, in dem auch das Ezechielzitat folgt, Hld 2,6–7. Dort geht es um die Ruhe der Geliebten bei ihrem Bräutigam, die keinesfalls gestört werden soll. Ambrosius erläutert:

Und diese Aufenthaltsorte sind die Königsstraße dessen, der in die Kirche eintritt. Denn ‚es gibt viele Aufenthaltsorte bei meinem Vater‘ (Joh 14,2), bezeugt der Herr Jesus. ‚Siehe, ich komme und hole euch herbei‘ (Joh 14,3). Ein guter Aufenthaltsort der Weisheit ist zu seiner Linken und zur Rechten ein guter Aufenthaltsort, weil sie die Königsstraße ist. Und ebenso sagen die weisen Boten: ‚Auf der Königsstraße werden wir gehen, nicht rechts oder links abweichen, bis wir deine Grenzen überschreiten‘ (Num 20,17). Das sagten die Boten, die von Mose zum König von Edom geschickt worden waren, (Edom), das heißt ‚zur Erde gehörig‘, weil ja alles zur Erde Gehörige entweder rechts oder links schlecht ist. Ein schlechter Aufenthaltsort ist die Unwissenheit, ein schlechter Aufenthaltsort die Unmäßigkeit, und daher durchschreitet der Hebräer diese Aufenthaltsorte; er weicht nicht zu diesen ab, sondern schreitet hindurch, sodass er zur Linken und zur Rechten der Weisheit gelangt und in diesen bleibt, wo der Reichtum der Einfachheit ist, wo der Ruhm, wo die Länge des Lebens ist. ‚Die Länge des Lebens nämlich ist zu ihrer Rechten‘, wie Salomo sagt, ‚zu ihrer Linken aber Reichtum und Ruhm‘ (Spr 3,16). Zur Rechten ist Leben, zur Linken Ruhe. Dass ich doch über ihrer Linken ausruhe, damit ich nicht Kopfkissen suche! ‚Wehe nämlich denen, die Kopfkissen annähen‘, sagt Ezechiel. Diese Aufenthaltsorte bereitet der gute Anführer seiner Kirche und lenkt ihren Weg über Straßen der Weisheit. Daher lobt der Weise ihre Straßen: ‚Ihre Straßen sind gute Straßen und alle ihre Pfade in Frieden‘ (Spr 3,17).⁶⁰

Die Auslegung des Ambrosius erinnert an die Hoheliedhomilie des Origenes. Ambrosius zitiert Hld 2,6–7, das dort Ausgangspunkt der Deutung ist. Auch Spr 3,16 wird in beiden Texten verwendet. Ambrosius führt anlässlich seiner Überlegungen über den Königsweg der Kirche verschiedene Ruheorte an, die er für erstrebenswert hält (vgl. Spr 3,16). Diesmal steht nicht der Bräutigam im Mittelpunkt, sondern die Weisheit: Sie halte zu ihrer Rechten Leben, zu ihrer Linken Ruhe bereit. Wer sich dort ausruhe, handle richtig. Ambrosius warnt davor, „Kopfkissen zu suchen“. Damit sind ganz offensichtlich falsche Ruheorte gemeint. Zur Erklärung führt er Ez 13,18 an. An-

⁵⁹ ‚Herr, weise mir den Weg deiner Gesetze! Ich will ihn einhalten bis ans Ende.‘

⁶⁰ Ambrosius, *Expositio psalmi CXVIII*, 5,19 (CSEL 62, 91,24–92,17). Anschließend beginnt ein neuer Abschnitt.

ders als bei Origenes repräsentiert nun das Kissen nicht die Ruhe in Christus, sondern eine falsche Ruhe, von der abgeraten wird. Kopfkissen zu suchen bedeutet, den Weg der Weisheit zu verlassen. Ganz im Sinne Ezechiels, der diejenigen verflucht, die Kopfkissen verwenden, bewertet Ambrosius diese negativ.

In *De interpellatione Iob et David* greift Ambrosius auf Ez 13,18 zurück, um einen Ausdruck, der sich in seinem Text von Ijob 14,12 findet, zu erklären. Die Deutungen, die er aus dem Verb „annähen“ entwickelt, sind weitreichend. Auch in diesem Text bringt er die Kissen mit Ruhe in Verbindung.

„Wenn er aber schläft, wird er nicht wieder aufstehen solange, bis der Himmel nicht angenäht (*adsuatur*)⁶¹ wird“ (Ijob 14,12). Das erklärt anscheinend: Bis der Himmel erneuert wird. „Denn es wird ein neuer Himmel sein und eine neue Erde“ (Jes 65,17), so wie geschrieben ist. Denn was angenäht wird, ist alt (vgl. Mt 9,16), was alt ist, wird sich verändern. Schließlich höre ihn sagen: „Am Anfang hast du die Erde gegründet, Herr, und das Werk deiner Hände sind die Himmel. Selbst diese werden vergehen, du aber wirst bleiben, und alle werden alt wie ein Gewand, und wie eine Decke verwandelst du sie und sie werden verwandelt“ (Ps 102,26f). Wir können auch jenes anreihen, weil angenäht wird, was alt ist, weil das Neue bedrängt (*cogitur*) wird. „Von den Tagen Johannes des Täufers an aber wird das Reich der Himmel bedrängt, und die es bedrängen, zerreißen jenes“ (Mt 11,12). Daher nähte die Synagoge jenes bei wenigen an, die Kirche versammelt (*cogit*) zu tausenden, entweder weil nun anscheinend der Himmel angenäht wird, oft verbunden durch Wolken, Dunkel und nächtliche Finsternis, durch die safrangelbe Röte des beginnenden Tages von unterschiedlichem und verschiedenfarbigem Aussehen – dann aber „wird nicht länger Nacht sein und sie brauchen nicht das Licht einer Lampe und das Licht der Sonne, weil der Herr über ihnen leuchtet“ (Offb 22,5), wie Johannes sagt – oder weil „wehe denen, die Kopfkissen annähen, um die Seelen des Volkes umzustürzen“ (Ez 13,18). Dem Propheten, der das Elend unserer Zerbrechlichkeit beklagt, die in diesem Leben keine Ruhe hat und alles beim plötzlichen Angriff des Todes fortschickt, gab der Heilige Geist ein, dass die Menschen so lange nicht auferstehen werden, bis der kommt, der nicht das Alte an das Neue annäht und nicht ein neues Gewand mit einem alten Gewand verbindet, sondern alles neu macht, wie er selbst sagte: „Siehe, ich mache Neues“ (Offb 21,5). Denn er selbst ist die Auferstehung (Joh 11,25), der erstgeborene von den Toten (Kol 1,18), in dem wir alle die Vorbedeutung (*praerogativa*) der künftigen Auferstehung annehmen: Denn er allein ist bisher auferstanden durch eine dauerhafte Auferstehung.⁶²

Ambrosius interpretiert zunächst das Annähen des Himmels als dessen zukünftige Erneuerung, die durch Jesus Christus geschehen werde. Dann charakterisiert er das, was angenäht wird, als das Alte, das erneuert werden müsse. Dieser Vorgang sei aber mit Bedrängnis verbunden, wie Mt 11,12 belegt. Das Annähen erhält aufgrund von Mt 9,16 auch eine negative Konnotation,

⁶¹ Die Vulgata liest hier *adteratur*, „er wird abgerieben“.

⁶² Ambrosius, *De interpellatione Iob et David* I,7.8,24–25 (CSEL 32,3, 226,13–227,16).

die sich in der Gegenüberstellung der Synagoge, die „Annähe“ und der Kirche, die das Neue bringe, zeigt. Ambrosius sieht in den apokalyptischen Ereignissen, die er im Folgenden schildert, den Vorgang des Annähens des Himmels erfüllt. Das anschließende Zitat von Ez 13,18 wirkt in diesem Zusammenhang nicht überzeugend. Es belegt aber erneut die negative Bedeutung des Annähens. Ambrosius spricht in der folgenden Interpretation wieder die Ruhe an, die es in diesem Leben nicht gebe. Er bedauert mit Ezechiel das „Elend unserer Zerbrechlichkeit“, die sich im Verderben der Seelen ausdrücke: Die Seele werde umgestürzt, weil die angenähten Kissen keine wahre Ruhe bringen. In Jesus, der nicht Altes und Neues zusammennähe, sondern alles neu mache, sei das Wort von Ijob 14,12 erfüllt: Der Himmel wird angenäht, sprich erneuert. Dann wird der Mensch auch auferstehen. Ez 13,18 wird hier nicht eingehend kommentiert, sondern ist eines von mehreren Schriftzitataten, die die Bedeutung des Annähens erklären sollen.

Hieronymus

Auch Hieronymus soll hier noch einmal erwähnt werden. Er lehnt sich in manchem an die Interpretation des Origenes an, übernimmt aber nicht alle seine Deutungen. Gerade mit den allegorischen Auslegungen ist er weitaus zurückhaltender. Das Festmachen des Angesichts deutet Hieronymus mit Hilfe zahlreicher anderer Psalmen- und Prophetenstellen als das drohende und Gericht ankündigende Auftreten des Propheten.⁶³ Die Kissen und der Schleier werden nicht explizit allegorisch ausgedeutet. Hieronymus hält sich strikter an den Text. Allerdings fügt er zu V.19 eine bildliche Auslegung des dort genannten Brotes ein: Das kleine Stück Brot, das sich die Prophetinnen mit ihrer Tätigkeit verdienen, ist für ihn

... nicht das unverdorbene Brot noch das feste Zeugnis der Schriften, sondern was durch die häretische Verkehrtheit zerbrochen, verstümmelt und entkräftet ist, damit sie alle Heiligen täuschen und zum Tod führen, und die Sünder durch leere Versprechungen streben lebendig zu machen.⁶⁴

Das „Brot“ wird negativ qualifiziert und der kräftigenden Nahrung, die aus dem Zeugnis der Schrift kommt, gegenübergestellt. Es enthalte Zerstörung und Schwäche, die der Häresie eigen seien. Das Bild wird also innerhalb der Interpretation des Textes auf die zeitgenössischen Häretiker hin entwickelt.

⁶³ Hieronymus, Ezechielkommentar IV (CCL 75, 146f). Siehe ausführlich oben S. 306ff.

⁶⁴ Hieronymus, Ezechielkommentar IV (CCL 75, 147,368–372).

Nilus

Nilus ermahnt in seinem *Liber de monastica exercitatione* diejenigen, die Führungspositionen im mönchischen Leben innehaben.

Man muss daher gesetzmäßig gehen wollen in der Lebensführung, nicht vom Ende zu den Prinzipien wegführen, sondern vom Anfang zur Vollkommenheit anstoßen.⁶⁵

Nilus warnt auch davor, es sich zu leicht zu machen und sich vor den Mühen und Anstrengungen zu drücken. Kapitel 34 beschäftigt sich mit dieser Frage anhand von Ez 13,18f:

Aber solche sollen hören, wie der selige Ezechiel die anprangert, die Stoffe für die Freuden anderer herbeischafften und die, weil sie mit dem Willen eines jeden übereinstimmten, für sich selbst das ‚Wehe‘ einsammeln. Denn er sagt: ‚Wehe denen, die Kopfkissen unter jedem Ellbogen zusammennähen und die Schleier auf jedes Haupt jedes Alters machen, um Seelen zugrunde zu richten, wegen einer Handvoll Gerste und wegen eines Stückes Brot‘ (V.18f). So freilich sammeln auch diese die Bedürfnisse ihres eigenen Körpers aus einem Beitrag (ἐράνου) und stützen sich auf die wie aus Fetzen zusammengeflickte Ausrüstung, und die, die mit nacktem Haupt anbeten oder die prophezeien müssen, beschämen sie durch die Schleier, indem sie die männliche Anordnung durch die Schleier der Bedeckung ganz weiblich machen. Sie richten Seelen zugrunde, die nicht sterben sollten.⁶⁶

Danach ermahnt er zum Vertrauen auf Christus, der seine Jünger warnt: „Lasst euch nicht Rabbi nennen“ (Mt 23,8). Das Beispiel des Petrus, des Johannes und der anderen Apostel, soll die Adressaten, die doch weit unter den Aposteln stehen, ermahnen, nicht überheblich zu werden. Nilus benutzt den Text über die Prophetinnen, um die leitenden Männer des mönchischen Lebens zu ermahnen. Er kritisiert sie als solche, die allen jeweils nach dem Willen redeten und noch das Material für das Vergnügen anderer herbeischafften. Das widerspreche aber dem Willen Gottes und bringe ihnen Fluch („wehe“) ein. Sie nehmen Gaben an, die den körperlichen Annehmlichkeiten dienen. Sie benutzen als Stütze die in Ez 13,18 genannten „Kissen“, die hier als aus Fetzen zusammengeflickt beschrieben werden. Diejenigen, die vorschriftsgemäß unbedeckten Hauptes beten und prophezeien (1 Kor 11,4), bedecken sie durch ihre Schleier, was Nilus als Schande bezeichnet. An dieser Stelle zeigt sich wieder die Verbindung des Schleiers allein mit Frauen. Daher deutet er die Verschleierung von Männern als Störung der männlichen, das heißt der richtigen Ordnung und Verweiblichung. Dadurch richten sie ungerechtfertigt Seelen zugrunde. Alle diese Vorwürfe stehen in einer Reihe nebeneinander. Nilus zählt damit Verhaltensweisen auf, die eines Mönches nicht würdig seien: das Annehmen von Gaben, um das Leben angenehm zu gestalten, den Gebrauch von Stützen, die abwertend „Fetzen“ genannt werden, die Ver-

⁶⁵ Nilus, *Liber de monastica exercitatione* 32 (PG 79, 761B).

⁶⁶ Nilus, *Liber de monastica exercitatione* 34 (PG 79, 761D–764A).

schleierung beim Reden, die Verweiblichung bedeute, und das Zugrunderichten von Seelen. Aufgrund der Kürze und des anspielenden Charakters des Textes ist nicht ganz deutlich, wie diese Verschleierung zu verstehen ist. Klar ist, dass Schleier für eine „weibliche“ Verhaltensweise stehen. Es legt sich aus dem Zusammenhang nahe, sie als ein verweichlichtes, bequemes, eben nicht streng asketisches Leben zu deuten. Die Kissen selbst haben bei Nilus weniger die Konnotation des Angenehmen, eher des Unverlässlichen und Minderwertigen, wie der Ausdruck „aus Fetzen“, ἐξ ῥακῶν, nahe legt. Obwohl die Prophetinnen, die Ezechiel anspricht, bei Nilus nicht genannt werden, werden besonders die Schleier als etwas typisch Weibliches gedeutet und mit einer falschen Lebensführung in Verbindung gebracht. Nilus warnt die Mönche vor dem, was in Ez 13,18f von den Prophetinnen ausgesagt wird.

Theodoret

Theodoret interpretiert die Kissen für Ellbogen und Kopf (nach Symmachos) explizit als Metapher (τροπικῶς) für ein weichliches Leben, allerdings nicht über den Umweg des „Weiblichen“.⁶⁷ Er entfaltet die negativen Wirkungen angenehmer, aber falscher Worte, die nicht dem Heil der Seelen dienen. Die Kissen, also die angenehmen Worte, seien nur scheinbar nützlich. Das Zerreißen der Kissen bzw. Schleier wird so gedeutet, dass Gott die Lüge der Prophetinnen aufzeigen und schmerzliche, aber wahre Worte sprechen werde. Da Theodoret auf Symmachos zurückgreift, der anstatt Schleier „Kopfkissen“ übersetzt, konzentriert er sich auf den Aspekt der Weichlichkeit und Bequemlichkeit und bringt keine allegorische Deutung des Schleiers. Das metaphorische Verständnis der Kissen für Ellbogen und Kopf enthält bei ihm keinerlei genderspezifische Charakterisierung oder Wertung.

Gregor der Große

Gregor der Große ermahnt in seiner Pastoralregel, die die Prinzipien seiner Kirchenführung darlegt sowie programmatisch auf eine Reform des kirchlichen Amtes zielt, die Männer in leitenden Positionen, nicht gefallen zu wollen. Das führe zu Selbstliebe und dazu, alles zu unternehmen, um bei den Untergebenen Beifall zu finden. Solch ein Verhalten charakterisiert Gregor als „ehbrecherisch“. Solch ein Hirte neige auch zur Verweichlichung und werde sich entsprechend zu milde gegenüber den ihm Anvertrauten verhalten. Um dies zu erläutern, greift Gregor auf Ez 13,18 zurück:

Darüber wird durch den Propheten gut gesagt: ‚Wehe denen, die Kissen unter jeden Ellbogen der Hand zusammennähen und Kopfkissen unter das Haupt jedes Alters machen, um Seelen zu fangen‘ (V.18). Kissen unter jeden Ellbogen der Hand zu legen bedeutet, die See-

⁶⁷ Theodoret von Cyrus, Ezechielkommentar XIII (PG 81, 917A). Siehe oben S. 303f.

len, die von ihrer Rechtmäßigkeit fallen und sich in der Freude dieser Welt zurücklehnen, in schmeichelnder Kriecherei zu erwärmen. Denn gleichsam wird durch das Kissen der Ellbogen oder durch die Kopfkissen der Kopf des Liegenden aufgefangen, wenn dem Sünder die Härte der Anklage entfernt und ihm die Weichlichkeit der Gunst beigelegt wird, sodass er im Irrtum weich liegt, den keine Rauheit des Widerspruchs schlägt.⁶⁸

Wie Nilus ermahnt auch Gregor zu einer disziplinierten Lebensweise. Weichlichkeit und Nachgiebigkeit gegenüber Menschen, die vom rechten Verhalten abgekommen sind, seien fehl am Platz. Die Kissen zeigen bildlich das ruhige und ungestörte Verharren der Sünder in ihrem Zustand. Schuld daran seien Hirten, die zu weich agieren und die ihnen Anvertrauten nicht in Strenge zu einem rechten Leben und zur Abkehr von der Sünde lenken. Auch hier stehen ausschließlich die Kissen im Mittelpunkt, entsprechend der Vulgata, die bezüglich Händen und Kopf von Kissen, nicht aber von einem Schleier spricht. Die Kissen stehen für Weichlichkeit, die wie bei allen anderen Autoren negativ beurteilt wird. Ein Hinweis auf die Prophetinnen oder eine genderspezifische Deutung finden sich nicht. Dennoch ist der Zusammenhang von Weiblichkeit und Weichlichkeit aufgrund der Verbindung der Prophetinnen mit der Herstellung und Verwendung der Kissen bzw. Schleier immer implizit gegeben. Manche der allegorischen Auslegungen nehmen direkt darauf Bezug und verstärken diese Zuordnung, während andere diesen Zusammenhang gar nicht ansprechen. Offenbar ist darin aber eine Zuschreibung von Eigenschaften an die Geschlechter vorausgesetzt, die teilweise auch heute noch wirksam ist: Strenge wird mit Männlichkeit, Milde mit Weiblichkeit verbunden. Diese Vorstellungen stehen zweifellos auch dort im Hintergrund, wo sie nicht eigens ausgeführt werden. Dennoch wirken die Texte unterschiedlich: Während diejenigen Autoren, die den Zusammenhang ausführlich thematisieren, diesen bestätigen, noch verstärken und gegebenenfalls erweitern, nehmen andere Autoren durch das Verschweigen dieser Verbindungen auch die Wirksamkeit dieser Stereotypen zurück.

7.5 Zusammenfassung

Die falschen Prophetinnen, denen Ezechiel in Ez 13 entgegentritt, werden wie ihre männlichen Kollegen in der patristischen Literatur im Kontext von Falschprophetie in biblischer Zeit oder zeitgenössischer Häresie genannt. Sehr oft werden einzelne Verse aus Ez 13,16–23 zitiert, ohne auf das weibliche Geschlecht der Angesprochenen hinzuweisen. So können die Prophetinnen auch als biblisches Vorbild für männliche Häretiker herangezogen werden. In genderspezifischer Perspektive ist vor allem die Deutung der beson-

⁶⁸ Gregor der Große, *Regula pastoralis* II,8 (SC 381, 232,19–29).

deren Aktivitäten, die Ezechiel von den Prophetinnen berichtet, nämlich der Umgang mit Kissen und Schleiern, interessant. Vor allem die Kopfbedeckung wird als typisch weiblich und damit auch das damit verbundene (falsche) Verhalten als verweicht interpretiert. Auch die Kissen erfahren ihre Auslegung als Bild eines verweichteten, damit oft als „weiblich“ (dis)qualifizierten und unchristlichen Lebens. Damit werden Stereotypen über weibliche Charaktereigenschaften, wie Weichlichkeit, Genusssucht und Körperlichkeit, die allesamt als nicht christlich gelten und negativ bewertet werden, verstärkt und fortgeschrieben. Hieronymus ist der einzige, der den Text im Zusammenhang mit weiblicher Prophetie behandelt und neben den falschen auch die von Gott inspirierten Prophetinnen Debora, Hulda und die Töchter des Philippus nennt. Die enge Verbindung des Weiblichen mit dem abgelehnten Nichtorthodoxen, ja sogar mit dem Nichtchristlichen, legt nahe, dass „weibliche Menschen“ an sich keine richtigen Christen sein können. Dabei sind nicht nur Frauen als „weiblich“ qualifiziert, sondern auch männliche Häretiker. Aber den Frauen haftet diese Qualität prinzipiell an. Von daher entwickelt sich auch die Vorstellung, dass Frauen erst „männlich“ werden müssten, um die gleiche spirituelle Stufe zu erreichen wie Männer. Die Kritik Ezechiels an den Prophetinnen seiner Zeit evoziert misogynen Interpretationen, die in ihrer ausgeprägtesten Form das Weibliche grundsätzlich als negativ und nichtchristlich beurteilen.

8. „Es gab nämlich Frauen, die dieses Charisma hatten ...“ (Johannes von Damaskus): Die patristischen Quellen zu Joël 3,1–2

Der Prophet Joël verheißt die Ausgießung des Geistes Gottes auf alles Fleisch, ausdrücklich auf Söhne und Töchter, Sklaven und Sklavinnen: „Danach aber wird es geschehen, dass ich meinen Geist ausgieße über alles Fleisch. Eure Söhne und eure Töchter werden prophetisch reden, eure Alten werden Träume träumen, und eure jungen Männer werden Visionen sehen. Auch über Diener und Dienerinnen werde ich meinen Geist ausgießen in jenen Tagen.“ (Joël 3,1–2)¹ Auch hier ist von prophezeienden Frauen die Rede. Daher ist dieser Text als letzter in der vorliegenden Untersuchung zu berücksichtigen. Er unterscheidet sich allerdings von den zuvor behandelten darin, dass nicht ausschließlich von Prophetinnen die Rede ist, schon gar nicht eine Prophetin namentlich genannt wird. Der Text verheißt für die Zukunft den Geist für „alles Fleisch“ und entfaltet diese Bestimmung nach Geschlecht, Alter und sozialer Stellung. Joël 3,1–5 wird in Apg 2,16–21 als nunmehr erfüllte Prophetie zitiert. Daher wird dieser Text auch sehr häufig in patristischen Texten verwendet. Der überwiegende Teil der Zitate bzw. ihrer Interpretation weist keinen geschlechtsspezifischen Aspekt auf. Aus diesem Grund wird zunächst einleitend auf wichtige Schwerpunkte der Deutung verwiesen und dabei jeweils ein Textbeispiel angeführt. Im Folgenden werden dann ausschließlich die Kommentare zu Joël 3,1–2 und Texte, in denen das Geschlecht der Betroffenen thematisiert wird, behandelt.

Wenn Joël 3,1f zur Sprache kommt, wird meist allgemein die Ausgießung des Geistes nach der Himmelfahrt Christi entsprechend Apg 2 konstatiert. Oft endet das Zitat aus dem Propheten Joël bereits nach dem ersten Satz: „Ich werde meinen Geist ausgießen über alles Fleisch.“² Die Entfaltung der AdressatInnen fehlt also. Manchmal wird noch angefügt „und sie werden prophezeien“.³ Methodius lässt in einem Zitat gar die Töchter aus und nennt nur die Söhne.⁴ Zahlreiche Zitierungen von Joël 3,1f finden sich in Abhandlungen über den Heiligen Geist.⁵ In der Exegese wird der Text natürlich in der Auslegung von Apg 2,16ff interpretiert, aber auch im Kontext anderer

¹ In der Vulgata werden diese Verse als 2,28–29 gezählt.

² So etwa Hieronymus, Epistula 65. Ad Principiam virginem explanatio psalmi XLIV, 9 (CSEL 54, 626,21–23).

³ So etwa Origenes, Matthäuskommentar X,18 (GCS Orig. 10, 24,25).

⁴ Methodius von Olympus, De resurrectione III,20,2 (GCS Meth., 418,5–7). Die Ausgabe bietet nur die deutsche Übersetzung. So ist nicht festzustellen, ob die Verkürzung eventuell auf das Konto des Übersetzers geht, was nicht zu hoffen, aber doch möglich ist.

⁵ So etwa Ambrosius, De Spiritu Sancto (CSEL 79, 24, 51, 54, 56).

neutestamentlicher Kommentare zitiert.⁶ Auch wenn vom Geist oder geistigen Realitäten in anderen Prophetenbüchern oder in den Psalmen die Rede ist, legt es sich nahe, auf Joël 3,1f zurückzugreifen.⁷

Der Ausdruck „alles Fleisch“ klingt universal, wird aber dennoch unterschiedlich gedeutet. Moderne Kommentatoren beziehen den Ausdruck auf ganz Israel, eine Interpretation, die aus dem Kontext heraus gerechtfertigt ist (vgl. Joël 2,27).⁸ Auch in den patristischen Texten wird dieser Ausdruck interpretiert. Immer wieder wird darauf hingewiesen, dass nicht alle Lebewesen, sondern nur vernünftige Wesen damit gemeint seien, das heißt keine Tiere.⁹ Selbstverständlich bedeutet in christlicher Auslegung die Ausgießung des Geistes auf alles Fleisch die Erweiterung auf die Völker.¹⁰ Im Matthäuskommentar identifiziert Origenes die in Joël 3,1 gemeinten mit denen, die an das Evangelium Christi glauben.¹¹ Schon die *Didaskalia* deutet den Vers in diese Richtung, geht aber noch weiter: „Denn er entriss den Heiligen Geist, die Tugend des Wortes und jeden Dienst jenem Volk und legte dieses in seine Kirche.“¹² Die gleichzeitige Erwähnung von „Fleisch“ und „Geist“ in Joël 3,1 kann aber auch Anlass bieten, über das Verhältnis dieser beiden Entitäten zueinander nachzudenken: Tertullian (ca. 160–220) etwa verbindet die Aussage mit 2 Kor 3,6 und Dtn 32,39 und wendet sich so gegen den Dualismus Markions.¹³

⁶ So etwa Johannes von Damaskus, Kommentar zum 1. Korintherbrief 1, 11 (PG 95, 656).

⁷ So etwa Didymus zu Ps 44,3 in: Ekkehard Mühlberg, Psalmenkommentare aus der Katenenüberlieferung. Bd.1 (Patristische Texte und Studien 15; Berlin, 1975) 336. Eusebius, Jesajakommentar II, 66,23 (GCS Eus. 9, 410,8f).

⁸ Vgl. dazu u.a. Alfons Deissler, Zwölf Propheten. Hosea, Joel, Amos (NEB 4; Würzburg, 1981) 81; Hans Walter Wolff, Dodekapropheten 2. Joel und Amos (BKAT 14,2; Neukirchen-Vluyn, 1969) 78; Douglas Stuart, Hosea – Jonah (WBC 31; Waco, Tex., 1987) 260: „all of God’s people“, was er „democratization of the Spirit“ nennt; James L. Crenshaw, Joel. A New Translation with Introduction and Commentary (AB 24C; New York, 1995) 164: „everyone in Israel“. Crenshaw weist jedoch darauf hin, dass der Ausdruck auch im Sinne von „tout le monde“ verwendet werden kann, „without ethnic or gender restrictions“, hier aber aufgrund des Kontexts auf Israel beschränkt zu verstehen ist (165).

⁹ So etwa stellt Hippolyt die rhetorische Frage: „*Numquid dices etiam super carnem bestiae?*“ (Analecta Sacra Spicilegio Solesmensi parata IV [hg. v. Jean-Baptiste Pitra; Paris, 1883] 336).

¹⁰ So etwa Origenes zu Joh 1,5 (GCS Orig. 4, 565): ... οὐ τοὺς Ἑβραίους μόνους ... ἀλλὰ καὶ τοὺς ἐξ ἔθνων πάντας καθὼς φησιν ὁ προφήτης ...“ (Zitat von Joël 3,1 bis „... alles Fleisch“).

¹¹ Origenes, Matthäuskommentar. Katenenfragmente Nr. 313 (GCS Orig. 12, 139,9–13).

¹² Didascalia VI,5,7 (Funk, 312,4f). Hesychius von Jerusalem merkt dagegen explizit an, dass die Beschnittenen und die Unbeschnittenen gemeint seien: Marcus Stark, Hesychius von Jerusalem, Scholien zum Propheten Joel, JAC 37 (1994) 37–44, 42.

¹³ Tertullian, Adversus Marcionem V,II,4 (CCL 1, 696,11–17): „Ich gieße von meinem Geist aus auf alles Fleisch‘ (Joël 3,1); und ‚wenn der Buchstabe tötet, dann macht der

Mit diesen wenigen Hinweisen sind bereits wichtige Themenfelder im Zusammenhang mit der Auslegung von Joël 3,1f angesprochen, die mit vielen weiteren Texten belegt werden könnten.¹⁴ Für den Schwerpunkt dieser Arbeit soll aber die Darstellung der erhaltenen Joëlkommentare, die diese Textstelle behandeln, genügen, und zwar von Cyrill von Alexandrien, Hieronymus, Theodor von Mopsuestia und Theodoret von Cyrus. In einem zweiten Abschnitt sollen diejenigen Interpretationen in den Blick kommen, die ausdrücklich auf die Frage nach dem Geschlecht der EmpfängerInnen des Geistes eingehen.

8.1 Kommentare

Hieronymus

Hieronymus behandelt in seinem Kommentar Joël 3,1–5 (2,28–32 Vulg.) als einen Abschnitt. Er zitiert den Text nach dem Hebräischen und nach der Septuaginta. Im Folgenden wird die Auslegung der ersten beiden Verse wiedergegeben.

Der selige Apostel Petrus legte dar, dass diese Stelle zur Zeit der Passion des Herrn erfüllt wurde, als am Pfingsttag der Heilige Geist auf die Glaubenden herabkam, und alle so redeten, wie der Heilige Geist ihnen gab, sodass sich alle, die anwesend waren, wunderten und sagten: ‚Sind nicht alle, die reden, Galiläer? Aber wie haben wir sie in unserer Sprache gehört, in der wir geboren sind? Parther, Meder, Elamiter‘ und das übrige (Apg 2,7–9); die einen aber sagten: ‚Was soll das bedeuten?‘ (Apg 2,12). Als andere aber spotteten und sagten: ‚Sie sind voll von Most [= betrunken], da erhob Petrus, der mit den Elf stand, seine Stimme und sagte: Männer von Juda, und ihr Einwohner von ganz Jerusalem, das ist euch bekannt und vernehmt mit den Ohren meine Worte; denn nicht sind diese, wie ihr meint, betrunken, denn es ist (erst) die dritte Stunde des Tages, sondern das ist, was durch den Propheten Joël gesagt worden ist: Und danach wird es geschehen, sagt der Herr: Ich werde von meinem Geist ausgießen auf alles Fleisch und sie werden prophezeien‘ (Apg 2,14–17) und das übrige, bis zu der Stelle, die wir in dem Abschnitt vorlegten. Wenn also Petrus erinnert, dass zu jener Zeit, als der Herr gelitten hat, die Prophetie Joëls erfüllt wurde, fragen wir nur, wie sowohl das vorige als auch das mittlere als auch das, was bis zum Ende des Buches folgt,

Geist aber lebendig‘ (2 Kor 3,6), beides gehört dem, der sagt: ‚Ich töte und ich werde lebendig machen, ich schlage und ich werde heilen‘ (Dtn 32,39). Früher haben wir eine doppelte Macht des Schöpfers verteidigt, sowohl des Gerichts als auch des Guten, dessen, der tötet durch den Buchstaben durch das Gesetz und der lebendig macht durch den Geist durch das Evangelium. Es ist nicht möglich, dass zwei Götter das machen, was, wenngleich verschieden, doch zu einem gezählt zuvorkommt.“

¹⁴ Weitere Ausführungen dazu bei Marcus Stark, *Joel*, RAC 18 (Hg. v. Ernst Dassmann; Stuttgart, 1998) 388–414, bes. 403–409.

für sich zusammenzuhängen vermag, dass nicht innerhalb eines Textes und einer Folge von Worten eine unterschiedliche und in sich unstimmgige Erklärung zu sprudeln scheint. Vom Anfang also bis zu der Stelle, wo geschrieben steht: ‚Groß und sehr schrecklich ist der Tag des Herrn, und wer wird ihn ertragen‘ (Joël 2,11), liegt eine Drohung und Beschreibung dessen vor, was der Herr dem sündigen Volk zufügen wird. Aber von dieser Stelle, wo wir lesen: ‚Bekehrt euch zu mir in eurem ganzen Herzen, mit Fasten, Weinen und Klagen‘ (V.12), bis zu der Stelle, wo er sagt: ‚Warum sagen sie bei den Völkern: Wo ist ihr Gott?‘ (V.17), liegt eine Ermahnung des Herrn vor, der nach Strafe und Bitten zur Umkehr heraufruft. Wiederum von der Stelle, die folgt: ‚Erzürnt ist der Herr über sein Land und er schonte sein Volk, und antwortend sagte der Herr‘ (V.18) bis zu der Stelle, wo geschrieben ist: ‚Und mein Volk wird nicht verwirrt in Ewigkeit‘ (V.27), liegt eine Verheißung für die Zukunft vor, was, nachdem sie Umkehr getan haben, Gutes erwartet werden darf. Und nach vielem, was nun zu lange zu wiederholen ist, wird auch das in einer Verheißung gesagt, was wir in dem Vorliegenden auszulegen versuchen: ‚Ich werde von meinem Geist ausgießen auf alles Fleisch und eure Söhne und eure Töchter werden prophezeien‘ und das übrige. Mir scheint, dass vom Anfang bis zu dieser Stelle ein Gewebe des Wortes geknüpft ist. Es bedarf größter Mühe, wie das Folgende mit dem, was wir nun darlegen, zusammenzufügen ist. Einer sagt, was allgemein in der letzten Zeit verheißen ist, ist nun teilweise erfüllt. Und weil die Apostel bei der ersten Ankunft des Herrn den Lohn des Zukünftigen wahrnahmen, können wir wahrnehmen, dass er an gewisse Proben und erfüllte Erstlinge des Wunderbareren erinnert, bis kommt, was vollkommen ist, das heißt, (wir nehmen wahr,) was teilweise vorhergegangen ist. Ein anderer aber fügt hinzu, dass es eine apostolische Gewohnheit gibt, entsprechend dem, was über einen heiligen Mann geschrieben ist: ‚Er wird seine Worte ordnen nach dem Recht‘ (Ps 112,5), sodass sie erkannten, was den Hörenden nützlich war, und sie nicht die gegenwärtigen Zeugnisse zurückwiesen und durch die Zeugnisse einer anderen Zeit stärkten, weil sie nicht die Einfachheit und Unerfahrenheit der Hörenden missbrauchten, sodass der gottlose Porphyrius fälschlich angeklagt wird,¹⁵ sondern gemäß dem Apostel Paulus predigten ‚gelegen oder ungelegen‘ (2 Tim 4,2). Und sie befolgten die Regel der Propheten und sagten, dass, was auch immer sich die Juden in der letzten Zeit fleischlich versprechen, dieses geistig (*spiritaliter*) bei der ersten Ankunft des Herrn, des Retters, erfüllt worden sei. Ganz besonders weil auch jene [die Juden] und wir, die wir sagen, dass das, was versprochen wurde, in Christus erfüllt worden ist, lediglich darin nicht übereinstimmen, dass jene es als Zukünftiges erstreben, wir es als schon Geschehenes erweisen, ist dieses im Folgenden vollständiger darzulegen. Alles Fleisch aber, über das der Herr von seinem Geist auszugießen verspricht, ist jenes, über das Jesaja sagt: ‚Und alles Fleisch wird das Heil Gottes sehen‘ (Jes 40,5). Also kann das Heil Gottes nicht gesehen werden, wenn nicht der Heilige Geist ausgegossen wird. Und wer auch immer sagt, dass er an Christus glaubt, aber nicht an den Heiligen Geist glaubt, hat nicht die Augen des vollkommenen Glaubens. Daher werden auch in der Apostelgeschichte die, die getauft worden waren mit der Taufe des Johannes auf den, der kommen wird, das heißt auf den Namen des Herrn Jesus, weil sie auf die Frage des Paulus

¹⁵ Der Hinweis bezieht sich auf eine verloren gegangene Schrift des Porphyrius *Contra Christianos*.

antworteten: ‚Aber wir wissen gar nicht, dass es einen Heiligen Geist gibt‘ (Apg 19,2), noch einmal getauft; ja vielmehr empfangen sie die wahre Taufe, weil ohne den Heiligen Geist und das Mysterium der Trinität, was auch immer auf die eine oder andere Person empfangen wird, unvollkommen ist. Aber nicht jeder, der den Heiligen Geist empfangen hat, wird sofort auch die geistige Gnade (*gratiam*) haben, sondern durch die Ausgießung des Heiligen Geistes erlangt er verschiedene Gnadengaben (*gratias*). Die einen die Prophetie, wie die Söhne und Töchter, die des Größeren würdig sind; andere Träume, wie die Alten in schon fortgeschrittenerem Alter; andere Visionen, wie die Jungen, die das Schlechte besiegt haben (vgl. 1 Joh 2,13); die Sklaven aber und Dienerinnen, die bis jetzt den Geist der Furcht haben und nicht der Liebe, weil ‚die vollkommene Liebe die Furcht vertreibt‘ (1 Joh 4,18), haben nicht die Prophetie, nicht Träume, nicht Visionen, sondern, weil sie mit der Ausgießung des Heiligen Geistes zufrieden sind, werden sie nur die Gnadengabe des Glaubens und des Heils besitzen.¹⁶

Hieronymus geht in seiner Interpretation dieses Abschnittes sofort auf die Erfüllung der Prophetie Joëls am Pfingsttag ein und zitiert aus der Rede des Petrus. Danach legt er eingehend die Verknüpfung dieses Textabschnittes mit den vorhergehenden Versen in Kapitel 2 dar. Er bricht allerdings ab, um die LeserInnen nicht zu ermüden, wie er sagt. In der Auslegung von V.1 nennt er zwei Meinungen über die Erfüllung der Prophetie und deren Sinn im Textzusammenhang. Demnach sind eine teilweise Erfüllung und eine vollkommene und allgemeine am Ende der Zeiten zu unterscheiden. Die Predigt der Apostel zielt auf den Nutzen der ZuhörerInnen, die gestärkt werden durch die Verheißung des Propheten. Nun benennt Hieronymus den Unterschied zwischen dem christlichen und dem jüdischen Verständnis der Textstelle, der einzig darin bestehe, dass für die Christen das Wort bereits als erfüllt gilt, während die Juden noch auf die Erfüllung in der Zukunft warten.¹⁷ Dieses darzulegen

¹⁶ Hieronymus, Joëlkommentar 615–695 (CCL 76, 192–195).

¹⁷ Hieronymus verrät an dieser Stelle seine Kenntnis der jüdischen Auslegung des Textes. Vgl. dazu Adalbert Merx, Die Prophetie des Joel und ihre Ausleger (Halle an der Saale, 1879), der Hieronymus als „Brücke zwischen Kirche und Synagoge“ und als Vermittler zwischen den beiden exegetischen Traditionen sieht (207). Auch wenn Hieronymus die jüdische Auslegung neben der christlichen anführt, enthält er sich nicht einer gewissen Wertung und bezeichnet die jüdische Erwartung als „fleischlich“ im Gegensatz zur christlichen spirituellen. Zur Auslegung von Joël 3,1 bemerkt Merx, Prophetie, 159–162, auch nicht unpolemisch: „... indem durch geistige Deutung dasjenige in die erste Parusie Jesu zu verlegen ist, was die Juden fleischlich am Ende der Zeiten erwarten. ... Dies ist ein Lichtblick in seiner Auslegung, der nur zu bald wieder sich verdunkelt, da er nicht bemerkt, dass die angeblich fleischliche Erwartung der Juden doch zugleich die eigne des Propheten selbst ist, so dass er mit seiner geistigen Deutung seinen Text nicht auslegt, sondern verkehrt und verdreht.“ Moritz Rahmer, Die hebräischen Traditionen in den Werken des Hieronymus. Theil II, Heft I: Hosea, Joël, Amos (Berlin, 1902) erörtert einzelne Stellen des Joëlkommentars Hieronymus’ und die darin enthaltenen jüdischen Auslegungen. Das Thema „Hieronymus und seine jüdischen Lehrer“ behandelt derselbe

stellt sich Hieronymus als Aufgabe seiner Exegese. Zunächst bestimmt er mit Hilfe eines Zitates aus Jesaja den Ausdruck „alles Fleisch“, allerdings nicht hinsichtlich der damit gemeinten Personengruppen. Jesaja liefert ihm aber das Argument dafür, dass es ohne die Ausgießung des Geistes kein Heil gebe. Der vollkommene christliche Glaube bedarf des Heiligen Geistes. Dies wird nun aus der Apostelgeschichte dargelegt. Mit der Unterscheidung verschiedener Charismen kommt Hieronymus wieder auf den Prophetentext zurück. Er nennt die Söhne und Töchter, die prophezeien, die Träume der Alten und die Visionen der Jungen (mit einer Anspielung auf 1 Joh 2,13). Die Sklaven und Sklavinnen aber erhalten seiner Ansicht nach keine besonderen Begabungen, sondern begnügen sich mit Glauben und Heil. Diese Bemerkung ist insofern interessant, als es eine Textrezension der Septuaginta gibt, die ausdrücklich nach der Nennung der Sklaven und Sklavinnen „und sie werden prophezeien“ anfügt.¹⁸ Möglicherweise kannte Hieronymus diese Variante und legt hier bewusst den von ihm bevorzugten Text aus. Jedenfalls findet sich der Gedanke des Hieronymus bezüglich der SklavInnen sonst nicht. Da er nicht auf die Frage der Identität der GeistempfängerInnen eingeht, stellt er auch keine Überlegungen zu prophezeienden Frauen an (was er an anderer Stelle aber sehr wohl tut). Er nennt ausdrücklich die Söhne und Töchter, geht aber nicht weiter auf ihr Geschlecht ein.

Im Zuge der Auslegung von V.5a¹⁹ kommt Hieronymus noch einmal auf die Frage der EmpfängerInnen des Geistes zu sprechen:

Auch das Wort der Ausgießung, das im Hebräischen *esphoch*²⁰ genannt wird und das alle ähnlich übersetzten, zeigt die Weite des Geschenkes, weil keineswegs auf wenige Propheten – wie es einst im Alten Testament geschah –, sondern auf alle, die an den Namen des Retters glauben, die Gaben des Heiligen Geistes herabkamen; keineswegs auf diesen und jenen, sondern auf alles Fleisch. Denn es gibt keinen Unterschied zwischen Juden und Griechen, Sklaven und Freien, Männern und Frauen, weil alle in Christus einer sind (vgl. Gal 3,28). Daher prophezeite auch Agabus aus Cäsarea und in Antiochia waren mehrere Propheten (vgl. Apg 11,27f); und der Apostel schreibt vor, dass, wenn einer prophezeit, einem anderen aber offenbart wird, der frühere schweige (vgl. 1 Kor 14,30). Und wir lesen, dass die vier Töchter des Evangelisten Philippus prophezeiten (vgl. Apg 21,8f). Auch Alte sahen Träume, als der schon alte Paulus dem makedonischen Mann zu Hilfe kam, der zu ihm sagte: „Geh

ausführlich in Moritz Rahmer, Die hebräischen Traditionen in den Werken des Hieronymus. Teil I: Die „Quaestiones in Genesin“ (Breslau, 1861) 5–16.

¹⁸ Dieser Text findet sich von den im Folgenden behandelten Autoren bei Theodor von Mopsuestia, Asterius, Didymus, Johannes Chrysostomus und Justinus, war also offensichtlich durchaus verbreitet. Rahlfs vermerkt diese Lesart in seiner Textausgabe nicht.

¹⁹ „Und es wird sein, jeder, der den Namen des Herrn anruft, wird gerettet.“ Hieronymus, Joëlkommentar (CCL 76, 196,736f).

²⁰ Im Hebräischen lautet das Verb **אֶשְׂפֹּחַ** (**אֶשְׂפֹּחַ** qal, 1. Person Singular, Präformativkonjugation, „ich werde ausgießen“).

nach Makedonien hinüber und komm uns zu Hilfe‘ (Apg 16,9). Und alle Jungen, die am stärksten in Christus existierten und die Kämpfe des Herrn kämpften, sahen Visionen, wodurch der Herr sein Versprechen erfüllte: ‚Ich vermehre die Visionen und bin ähnlich gemacht worden in den Händen der Propheten‘ (Hos 12,11).²¹

Hieronymus betont hier die Reichweite der Gabe des Geistes. An dieser Stelle geht auch er im Anschluss an Paulus (Gal 3,28) auf die Gleichheit aller Christgläubigen ein. Auch die Alten und Jungen werden noch einmal erwähnt, allerdings nicht die Sklaven und Sklavinnen, denen Hieronymus bereits oben eine bescheidenere Position zugewiesen hat.²² Der Exeget nennt Beispiele für Propheten und Prophetinnen aus dem Neuen Testament, aus der Zeit nach der Ausgießung des Geistes. Konkret wird an Agabus und die Töchter des Philippus erinnert. Für die Alten steht Paulus, dessen Traum auch Cyrill an dieser Stelle erzählt. Hieronymus bezieht also die Verheißung des Propheten ausdrücklich auch auf Frauen und erwähnt ein konkretes Beispiel aus der Zeit der Kirche.

Cyrill

Cyrill kommentiert das Joëlbuch durchlaufend. Seine Auslegung von Joël 3,1f weist einige wichtige der oben in der Einleitung bereits genannten Deutungsmuster auf. Er betrachtet die Prophetie ganz im Licht ihrer neutestamentlichen Erfüllung nach der Apostelgeschichte. Cyrill geht auch ausdrücklich auf die Frage nach der Identität derer ein, die den Geist Gottes empfangen und bejaht die Möglichkeit, dass auch Frauen Trägerinnen des Geistes sein können. Um den Duktus des Kommentars nachvollziehen zu können, sei hier der gesamte Abschnitt zu Joël 3,1f in deutscher Übersetzung wiedergegeben.

Siehe, deutlich wird angekündigt, dass die Gnade des Heiligen Geistes geschenkt werden wird, das heißt eine reichliche Ausstattung, dass er nicht nur zu einem Propheten oder zweien hinausströmt, sondern einfach zu allen, die würdig sind (sie) anzunehmen. Wir sagen aber, dass es vollendet wurde, nachdem Christus auferstand und die Herrschaft des Todes zerstört wurde. Denn gleichsam legte er von Anfang an die so heilige und ehrwürdige Gnade in die heiligen Jünger hinein, indem er sie anhauchte und sagte: ‚Empfangt Heiligen Geist ‘

²¹ Hieronymus, Joëlkomentar 760–777 (CCL 76, 196f).

²² Zur sozialen Verortung des Hieronymus vgl. Clark, Jerome, 61–67. Clark erschließt aus den Schriften des Hieronymus, dass dieser vom Wohlstand der Frauen, mit denen er Kontakte pflegte, sehr beeindruckt gewesen sei und es nicht gerne gesehen habe, dass aristokratische Frauen, die sich einem asketischen Leben verschrieben hatten, mit ihren früheren Sklavinnen freundschaftlichen Umgang pflegten. „This revelation, coupled with Jerome’s indignation that upper class women were forming liaisons with slaves and freedmen, ... suggests that for all his praise of humility he basked in the aura of social rank and wealth which surrounded his female friends and that at heart he disliked the overturning of social distinctions.“ (67)

(Joh 20,22). Es musste nämlich sein, es musste sein, dass sie, die zukünftigen Mystagogen der Kirche und Erzieher unter der Sonne auch vor den anderen mit dem Geschenk des Heiligen Geistes schön gemacht werden, und dass sie, wenn sie so von Anfang an zur durch Glauben geschmückten Heiligung gelangten, vergoldet werden mit der göttlichen und himmlischen Gnade. Als aber zu den heiligen Pfingsttagen die Jünger in *einem* Haus versammelt waren und Gott die gewohnten Bitten vorbrachten, geschah zweierlei: Ein Getöse entstand und Zungen (γλῶσσαί) setzten sich auf jeden einzelnen, und sie begannen in anderen Sprachen (γλώσσαίς) zu reden, wie der Geist ihnen zu sprechen eingab⁴ (Apg 2,2.4). Sie aber sprachen prophezeiend und versammelten sich, und sagten, dass die Überzeugten sehr gut die Geheimnisse, die durch die heiligen Propheten über Christus (verkündet worden waren), und das, wodurch es folgerichtig war, bereitwillig zum Gehorsam zu kommen, anhörten, dass der Zeitpunkt des Wohlgefallens nunmehr da ist und das, was früher über Christus vorausgesagt wurde, nunmehr zur Erfüllung gekommen ist. Daher prophezeiten sie, während sie in allen Sprachen redeten, weil Gott auch dieses durch die Stimme von Heiligen vorausgesagt hatte. Denn es ist geschrieben: ‚In anderen Sprachen und mit anderen Lippen werde ich zu diesem Volk sprechen, und sie werden so nicht überzeugt sein‘ (Jes 28,11). Dieses wusste Paulus gewiss auch, als er sagte, dass die Vielsprachigkeit den Juden als Zeichen gegeben worden ist (vgl. 1 Kor 14,22). Dass es aber sehr viele waren, die, als der Heilige Geist aus dem Himmel sie erfasste, mit der Gnade der Prophetie erfüllt wurden, macht Paulus deutlich, als er schreibt: ‚Zwei oder drei Propheten aber sollen reden‘ (1 Kor 14,27). Dann: ‚Ihr könnt nämlich einer nach dem anderen alle prophezeien‘ (1 Kor 14,31). Denn früher, als Israel durch viel Verstockung (Gott) verletzte, sagte Gott: ‚Siehe, ich bringe Hunger über das Land, (Hunger), das Wort des Herrn zu hören, und von Osten bis Westen werden sie umherlaufen und das Wort des Herrn suchen und nicht finden‘ (Am 8,11f). Und zu Ezechiel: ‚Und ich werde deine Zunge zusammenbinden und du wirst stumm werden und du wirst ihnen nicht mehr ein tadelnder Mann sein, weil das Haus verhärtet ist‘ (Ez 3,26). Weil aber nach der Stimme des Psalmisten: ‚Gott, der Herr, auch euch erschien‘ (Ps 118,27) (es erschien uns nämlich Christus, der die Vergehen vergab und den Mund der Sünde verstopfte), ist nunmehr die Ausgießung des Heiligen Geistes gegeben worden, wodurch Gott die Natur der Menschen erfreute, mit dem Glanz von oben und vom Anfang krönte und aus Liebe zum Guten diese (Natur) wiederum zu jenem (Zustand) zurückbrachte, in dem sie vorher war, als noch nicht die Sünde eingedrungen war. Denn wir werden Adam nicht vom prophetischen Geist verlassen finden, bevor er das göttliche Gebot übertreten hatte. Festgemacht aber gleichsam war er noch und hervorragend durch die Wohltaten der Natur. Als Gott nun die Frau geformt hatte und zu ihm führte, rief er sofort, obwohl er niemals hörte, wer sie war und wie sie gewachsen war: ‚Das ist Bein von meinem Bein und Fleisch von meinem Fleisch‘ (Gen 2,23). Diese wurde Frau genannt, nämlich in der hebräischen Sprache ‚vom Mann‘, weil sie vom Mann genommen worden war. Aber die dem Menschen gegebene Gnade war untätig. Sie wurde jedoch in Christus erneuert, der auch ein zweiter Adam ist. Auf welche Weise aber wurde sie erneuert? Insofern er nämlich Gott ist, ist der Sohn auch aus Gott nach der Natur (denn er ist geboren aus dem Gott und Vater), und sein eigener in diesem und aus diesem ist der Geist, gleichwie gewiss auch von diesem verstanden wird vom Gott und Vater. Insofern

er aber Mensch wurde, wurde er auch wie wir. Es wird gesagt, dass er den Geist hinzu erworben hat. Er pflegte also auf ihn herabzukommen in Gestalt einer Taube, weil er wie wir wurde, wie er als einer von uns der Heilsordnung entsprechend (οἰκονομικῶς) getauft wurde. Da wird auch gesagt, dass ihm sein eigener Geist von oben gegeben worden ist, wegen des Menschlichen. Und das ist die Entäußerung (κένωσις).

So wird es verstanden und nicht anders: ‚Unseretwegen wurde arm, der reich war, damit wir durch seine Armut reich werden‘ (2 Kor 8,9). Denn, wie ich sagte, der Geist ist Adam am Anfang gegeben worden, aber er ist der Natur des Menschen nicht geblieben. Er neigte sich nämlich dem Vergehen zu und glitt in die Sünde ab. Weil aber der Eingeborene, der reich war, arm wurde, und mit uns wie ein Mensch den eigenen Geist wie einen hinzu erworbenen empfing, blieb er auf ihm. Denn so sagte der Evangelist Johannes, damit er auch in uns weiterhin wohne, dass er schon im zweiten Anfang unseres Geschlechts geblieben ist, das heißt in Christus. Denn deshalb wird er auch zweiter Adam genannt. Daher werden wir wiederhergestellt zu unvergleichbar Besserem und wir gewinnen sehr gut die Wiedergeburt durch den Geist, weil wir die erste nicht mehr haben, die nach dem Fleisch, ich sage, die zum Verderben und zur Sünde (denn die Klugheit des Fleisches ist der Tod, gemäß seiner Art), sondern die zweite von oben, die aus Gott durch den Geist, wenn es wahr ist: ‚Die nicht aus Blut noch aus dem Willen des Fleisches, sondern aus Gott geboren sind‘ (Joh 1,13). Es war also notwendig, dass die unter die Kinder Gottes Gezählten bereichert wurden mit der Gnade des Heiligen Geistes. Auch das aber bewirkte Christus für uns und Petrus machte es glaubhaft, indem er sagte: ‚Als er nun durch die Rechte des Vaters erhöht war und die Verheißung des Heiligen Geistes vom Vaters empfangen hatte, goss er diesen aus, den ihr seht und hört‘ (Apg 2,33). Er empfängt nämlich als Mensch vom Vater das, was natürlicherweise in ihm ist. ‚Er gießt aber reichlich aus auf uns‘ (Tit 3,6), weil er Gott nach der Natur ist und Fleisch geworden ist. Er gießt aber aus auf alles Fleisch. Und es ist offensichtlich, nicht nur auf die aus der Beschneidung, sondern auf einfach alle, die durch Glauben gerufen sind, ob sie klein oder groß sind, Sklaven oder Freie, Barbaren oder Skythen. Denn die Gnade der Rettung in Christus ist allen unter dem Himmel vorgelegt, denn ‚dieser ist die Erwartung der Völker‘ (Gen 49,10).²³ Wenn aber manche schwätzerisch sagen sollten, dass auch das Vieh Fleisch genannt wird, wenn sie so faseln, sollen sie hören, dass schon die Absicht der Prophetie auf das menschliche Geschlecht allein zielte und ‚Gott sich nicht um die Rinder sorgt‘ (1 Kor 9,9), wie auch der weise Paulus sagte. Prophezeien werden, sagt er aber, Söhne und Töchter, dadurch die Reichweite der Gnade und die Gleichheit aller anzeigend. Es ist ja nicht das weibliche Geschlecht verwerflich bei Gott, wenn es bereitwillig das ihm Gefällige vollbringen will und auch für sich wählt, vernünftig zu sein. Und es ist freilich nicht unbelohnt und nicht ohne Anteil an der Heiligung, wenn es durch Glauben und Sittlichkeit in den Werken irgendwo angesehen ist. Denn auch dieses wird der Gnade und des Erbarmens gewürdigt und empfängt das Unterpand des Geistes von Gott. Es ist aber auch unter die Kinder gerechnet worden. Er sagt, dass die Alten also Träume träumen, die Jungen aber Visionen sehen werden. Das alte Alter nennt er, ganz so wie ich meine, das, das einen Vorsprung in der Beschaf-

²³ Der Text ist Teil des Jakobsegens und an Juda gerichtet, den Stamm, aus dem nach dem Neuen Testament auch Jesus stammt.

fenheit der Tugend hat und das darüber hinaus liegt, das so durch leuchtende Taten (λαμπροῖς κατορθώμασι) ergraut ist, sich auszeichnet durch höchst vollendete Klugheit und bewundert wird: ein solcher war auch Paulus, der im Traum einen Mann von den Makedoniern schaute, der bat und sagte: ‚Geh nach Makedonien und komme uns zu Hilfe‘ (Apg 16,9). Hananias aber, von denen, die im Glauben erprobt waren, schaute eine Vision über Paulus selbst. Weil er ja nach Damaskus kam, ihm Christus auf dem Weg erschien, dann im Lichtblitz die Sicht geraubt wurde, wurde er durch Christus geheilt. Es ist aber wiederum so geschrieben: ‚Es war aber in Damaskus ein Jünger namens Hananias. Und der Herr sagte zu ihm in einer Vision: Steh auf, geh zur sogenannten Geraden Straße, und suche im Haus des Juda einen mit Namen Saulus, aus Tarsus‘ (Apg 9,10f). Hörst du, wie er in der Vision zu Hananias redete? Denn er war alsbald mannhaft im Glauben und jugendstark in der Haltung und hatte eine kraftvolle Erkenntnis hin zum Guten, er war ungebrochen zur Heilung, offensichtlich aber der spirituellen. Im Traum aber schien dem Paulus der Makedonier Bitten vorzubringen, er war nämlich von alter Gesinnung, greise an Vernunft und erfüllt von der Weisheit von oben.²⁴ Auch der weise Johannes rief aber den in Christus durch Glauben Geheiligten zu: ‚Ich schreibe euch, Väter, dass ihr den erkannt habt, der von Anfang an war. Ich schreibe euch, ihr Jungen, dass ihr stark seid und das Böse besiegt habt‘ (1 Joh 2,13). Er verhiess denen, die ihm dienen, also das Ausgießen des Geistes. Welche sind solche nun wiederum? Etwa überhaupt jene, die den Nacken des Verstandes unter die Weissagungen der Evangelien halten, die sich entfernen vom Gottesdienst im Vorbild (ἐν τύπῳ), die aber ablassen von der griechischen Täuschung, wie er sagt?²⁵

Cyrill betont gleich zu Beginn einen wichtigen Inhalt der Verheißung Joëls: Der prophetische Geist wirke nun universell. Sogleich erklärt er wie Hieronymus die Erfüllung dieses Wortes zu Pfingsten. Cyrill referiert die in der Apostelgeschichte erzählten Ereignisse, beschränkt sich aber nicht darauf, sondern greift auch auf Johannes und später auf Paulus zurück. Er betont die große Bedeutung des Geistes für die Kirche seiner Zeit und für seine AdressatInnen. Interessanterweise geht Cyrill nun auf Adam zurück. Er versteht die Gabe des Geistes als eine Wiederherstellung des Schöpfungszustandes, aus dem der Mensch durch die Sünde gefallen ist. Als Beleg dafür, dass Adam anfangs den Geist Gottes gehabt habe, führt er an, dass dieser Eva als sein Fleisch erkannte, obwohl es ihm nicht mitgeteilt worden sei.²⁶ Christus wird nach der Theologie des Paulus als der zweite Adam geschildert (vgl. 1 Kor 15; Röm 5). Nun widmet sich Cyrill einigen Aspekten der Trinitätslehre. Vor allem bewegt ihn die Frage, wie Christus den Geist empfangen könne – so berichten es die Evangelien –, wenn es sich dabei doch um seinen eigenen Geist handle, den er von Natur aus schon habe. Cyrill löst die Schwierigkeit mit Verweis auf die beiden Naturen Christi. Die Kenosis interpretiert er mit

²⁴ In Weish 7,27 ist die Weisheit Gottes diejenige, die Propheten erweckt.

²⁵ Cyrill von Alexandrien, Joëlkommentar (PG 71, 376D–381C).

²⁶ Zu Adam als Prophet siehe Heither/Reemts, Adam, 93f, 150–152. Zur Frage, ob Adam den Heiligen Geist besaß, vgl. ebenda, 78.

Hinweis auf 2 Kor 8,9 unter soteriologischem Gesichtspunkt als „für uns“ geschehen. Der Exeget betont sodann die Universalität der Geistausgießung, die sich nicht auf jüdische Gläubige beschränke, sondern allen Glaubenden zukomme. Die offensichtlich von manchen vertretene Meinung, dass mit „allem Fleisch“ auch das Vieh gemeint sein könnte, weist er als Unsinn zurück. Danach geht er explizit auf die Frage des Geschlechts ein:

Prophezeien werden, sagt er aber, Söhne und Töchter, dadurch die Reichweite der Gnade und die Gleichheit aller anzeigend. Es ist ja nicht das weibliche Geschlecht verwerflich bei Gott, wenn es bereitwillig das ihm Gefällige vollbringen will und auch für sich wählt, vernünftig zu sein. Und es ist freilich nicht unbelohnt und nicht ohne Anteil an der Heiligung, wenn es durch Glauben und Sittlichkeit in den Werken irgendwo angesehen ist. Denn auch dieses wird der Gnade und des Erbarmens gewürdigt und empfängt das Unterpfand des Geistes von Gott. Es ist aber auch unter die Kinder gerechnet worden.²⁷

Joël spricht von „Söhnen und Töchtern“. Cyrill sieht hierin wie Hieronymus die große Reichweite der Gabe des Geistes als auch die Gleichheit aller ausgedrückt.²⁸ Wenn Frauen nach Gottes Willen lebten und nach Vernunft strebten, seien sie bei Gott nicht verworfen. Dass das eigens betont werden muss, spricht für sich. Frauen können Heiligung erreichen durch ihren Glauben und ihre Sittlichkeit. Gerade das sittliche Verhalten wird immer wieder genannt, wenn über das Heil der Frauen gesprochen wird (vgl. 1 Tim 2,9–15). Allerdings wird das Thema hier nicht weiter entfaltet. Frauen erhalten Gnade und Erbarmen von Gott sowie „das Unterpfand des Geistes“ (vgl. Eph 1,14).²⁹ Im Sinne der zuvor angesprochenen Gleichheit stehen sie damit im Glaubensleben auf gleicher Ebene wie die Männer. „Es ist aber auch unter die Kinder gerechnet worden.“ Damit ist wohl die einige Zeilen zuvor erwähnte Gotteskindschaft gemeint, nicht eine juristische Beurteilung oder gar Infantilisierung der Frauen. Anschließend geht Cyrill auf die Frage des Alters ein. Unter „Alten“ versteht er solche, die im Glaubensleben bereits fortgeschritten sind, nicht unbedingt an Lebensjahren alte. Unter diese rechnet er an hervorragender Stelle Paulus und bringt Beispiele für prophetische Träume aus der Apostelgeschichte: einen Traum des Paulus selbst und einen Traum des Hananias. Abschließend identifiziert er diejenigen, über die der Geist ausgegossen wird, mit denen, die sich dem Evangelium unterstellen und sich vom Judentum, das heißt vom „Gottesdienst im Vorbild“, als auch vom Grie-

²⁷ Cyrill von Alexandrien, Joëlkommentar (PG 71, 380D–381A).

²⁸ Die Ähnlichkeiten zwischen den Kommentaren Hieronymus' und Cyrills lassen sich auf zweifache Weise deuten: Entweder benutzt Cyrill den Kommentar des Hieronymus – er selbst weist auf Vorgängerkommentare hin, die er verwendet habe – oder sowohl Hieronymus als auch Cyrill greifen auf Origenes als ihre Hauptquelle zurück. Vgl. dazu Stark, Joel, 396.

²⁹ In Eph 1,14 wird allerdings nicht ein Unterpfand des Geistes gegeben, sondern der gegebene Geist ist das Unterpfand des zukünftigen Erbes, also der Erlösung.

chentum entfernen. Der Geist ist nach Cyrills Ansicht über die Christen ausgegossen, eine Deutung, die er bereits am Anfang mit dem Bezug auf das Pfingstereignis eingeführt hat. Die sehr differenzierte Interpretation Cyrills, durch die sich aber durchgehend der rote Faden der Erfüllung der Prophetie in Jesus Christus zieht, erörtert Gedanken, die auch sonst im Zusammenhang dieser Stelle zu finden sind. Neben heilsgeschichtlichen Überlegungen ist die Trinitätstheologie ein wichtiger Aspekt. Breiten Raum nehmen die Bezüge auf das Neue Testament, vor allem auf die Apostelgeschichte, ein. Bedeutsam ist auch bei Cyrill die Identifikation der vom Geist Erfüllten sowie deren Abgrenzung von anderen (unvernünftigen Lebewesen, Juden und Jüdinnen). Cyrill erörtert ausdrücklich die Möglichkeit der Geistbegabung von Frauen und geht auch auf die Gruppen der Alten und Jungen ein. Die Sklaven und Sklavinnen übergeht er. Auffällig ist, dass die Nennung der Alten auf spiritueller Ebene erläutert und mit Beispielen belegt wird, die Nennung der Frauen aber überhaupt erst gerechtfertigt werden muss. Unausgesprochener Ausgangspunkt ist hier die Meinung, dass Frauen von Gott nicht als gleichberechtigt mit den Männern angesehen werden, eine Meinung, die Cyrill begründet zurückweist. Allerdings ist diese Zuwendung Gottes eine bedingte, abhängig von Lebenswandel und Glaubenshaltung. Das dürfte wohl auch auf die Männer zutreffen. Generell ist für Cyrill der Glaube an Christus und ein entsprechendes Verhalten Voraussetzung für die Geistausgießung. In seinen Überlegungen zur Geistbegabung auch von Frauen vertritt er hier eine völlige Gleichstellung auf spiritueller Ebene. Andere Bereiche werden nicht angesprochen. Für Cyrill bedeutet die Verheißung in Joël 3,1–2 eine umfassende und allen gleichermaßen zugängliche Geistbegabung, aber nur für Christinnen und Christen.

Theodor von Mopsuestia

Theodor zitiert in seinem Joëlkommentar 3,1–5 und legt diesen Abschnitt dann ausführlich aus. Er unterscheidet eine Auslegung nach dem offen vorliegenden Sinn (ἡ πρόχειρος ἔννοια) und nach dem metaphorischen oder hyperbolischen Sinn. Nach dem Literalsinn handle der Text, wie alle Erwähnungen des Heiligen Geistes im Alten Testament von der Fürsorge Gottes für sein Volk. Der Heilige Geist steht für

seine Gnade, die Fürsorge und die Gesinnung (διάρθεσις). So nennt er auch Seele, wenn über Gott gesprochen wird: ‚Eure Neumondfeste und eure Sabbate hasst meine Seele‘ (Jes 1,14), nämlich die Gesinnung (διάρθεσις), entsprechend der er die Feste hasste. Solches ist (genauso): ‚Dein guter Geist wird mich führen in rechtem Land‘ (Ps 143,10), denn weil du für mich sorgst, sagt er, wirst du das durch vieles Gute gewähren. Solches ist das: ‚Deinen Heiligen Geist nimm nicht weg von mir‘ (Ps 51,13), damit gesagt wird, die Fürsorge für mich entferne nicht. Und (es gibt) so viele solche (Stellen), damit wir die Schrift nicht unnötig in die Länge ziehen. Solches freilich sagt er hierin: So werde ich euch dann meine reiche

Fürsorge gewähren, sodass alle der Visionen gewürdigt sein und über das Kommende verkünden können.³⁰

Nach einer sehr kurzen Auslegung von V.3–5 nach dem Literalsinn kommt Theodor auf die Erfüllung der Prophetie nach dem Neuen Testament zu sprechen. Auch Petrus legt in seiner Pfingstpredigt die Worte Joëls entsprechend dem vorliegenden Sinn aus, was nach Ansicht Theodors der Situation durchaus angemessen war. Für ihn sind die Ereignisse des Alten Testaments „Rätsel“, während die Wahrheit in Christus liegt. Daher sind die Worte des Propheten metaphorisch zu verstehen, und so deutet sie Petrus. Sie bleiben aber rückgebunden an den Literalsinn, der durchaus Bedeutung hat. Aber letztendlich wird dieser von dem, was in Christus und nach seiner Auferstehung geschehen ist, weit übertroffen. Diese Leseweise legt Theodor anhand von Apg 2 ausführlich dar. Folgender Ausschnitt soll exemplarisch für diese Interpretation wiedergegeben werden:

Weil aber Vieles dieser Art in der Heiligen Schrift ist, ist das Vorliegende offensichtlich auch ähnlich. Denn Gott, der Herr, der entsprechend dem damaligen Gebrauch mit den Juden durch den Propheten redete, sagte, dass seine eigene Fürsorge ihnen reichlich gewährt wird, und das Übrige auf die Weise, die wir erklärt haben. Alles aber ereignete sich mit der Wahrheit im Herrn Christus: dass die Sonne verdunkelt wurde, auch der Mond mit jener, und dass große Zeichen am Himmel, aber auch viele auf der Erde geschahen. Das heilbringende Blut des Herrn Christus erschien und Feuer verkündete nach der eigenen Wirksamkeit des ankommenden Geistes, von dem also der Dunst des Rauches hervorgebracht wurde, damit er die, die das Kreuz gewagt haben [i.e. die Jesus gekreuzigt haben], zur Strafe überführte, die sie erfassen wird: Dann hatten freilich alle Anteil an der Gnade des Heiligen Geistes, würdig gemacht der vielfältigen und vielen Gnadengaben. Von diesen verkündigten manche die Zukunft, andere aber vollbrachten vieles so Großes zur Bestätigung der Größe des Geschehenen und zur Darlegung des Ruhmes des Herrn Christus. So hat das, was früher durch den Propheten metaphorisch oder hyperbolisch gesagt wurde, die Offenlegung der Geschehnisse, nachdem die Geschehnisse das Wort übertrafen. Der Grund also, warum die seligen Apostel diese Rede oder auch die übrigen, die über andere (Geschehnisse) von den Propheten gesagt wurden, auf die Heilsordnung (*οἰκονομία*) des Herrn Christus deuteten, wird zu Recht als ein solcher (Grund) angenommen. So erscheint auch die Geschichte der damaligen Geschehnisse nicht erdichtet, und die Größe der gegenwärtigen Ereignisse wird besser aus dem Vergleich mit jenen dargelegt. Aus allem lässt sich exakt (*ἀκριβῶς*) zeigen, dass eine Zusammengehörigkeit jener mit diesen besteht. Dennoch aber wird das Vergangene vom Gegenwärtigen derart zurückgelassen, wie notwendigerweise der Schatten vom Körper zurückgelassen wird, wengleich er diesem anzugehören scheint. Der Prophet aber, weil er ja die Rückkehr von

³⁰ Theodor von Mopsuestia, Joëlkommentar (PG 66, 229C).

Babylon durch die Vorhersagen verkündete, fügt das weitere hinzu, das gehört wurde, das Gute, das vielfältig zu jener Zeit zu ihnen kommen werde.³¹

In dieser Auslegung wird auch die Frage der EmpfängerInnen des Geistes angesprochen, allerdings nur sehr am Rande. Theodor nennt „alle“, wobei er keinerlei genauere Bestimmungen anfügt. Dennoch darf angenommen werden, dass ausschließlich die Christen gemeint sind, da ja nur auf sie der Geist herabgekommen ist. Er nennt auch die unterschiedlichen Gnadengaben und deren Auswirkung. Auf die Frage des Geschlechts, des Alters oder der sozialen Stellung geht er aber nicht ein. Damit trägt dieser Text nichts zur Thematik der christlichen Sichtweise von Prophetinnen bei, belegt allerdings die unterschiedliche Behandlung der Prophetenworte. Obwohl alle Auslegungen einen gleichen Grundduktus aufweisen – die eschatologisch-christologische Deutung –, differieren die Interpretationen im Detail und weisen unterschiedliche Schwerpunkte auf. Während Hieronymus angesichts seiner überwiegend weiblichen Leserschaft auf die Geschlechterfrage immer wieder zurückkommt, liegt sie offensichtlich nicht in Theodors Interesse.

Theodoret

Theodorets Joëlkommentar, zwischen 434 und 448 entstanden, kommentiert in kurzen Abschnitten die Prophetenworte Vers für Vers. Er zitiert hier V.1–2 gemeinsam, bereits eine Erklärung einfügend, und interpretiert dann in gewohnt konziser Weise den Text.

„Und es wird sein nach diesem“, das heißt nach der Rückkehr und der Erkenntnis der Wahrheit. „Und ich werde von meinem Geist ausgießen auf alles Fleisch, und eure Söhne und eure Töchter werden prophezeien, und eure Alten werden Träume haben, und eure Jungen werden Visionen sehen. Und über meine Sklaven und über meine Sklavinnen werde ich in jenen Tagen von meinem Geist ausgießen“ (Joël 3,1–2). Dieses aber gelangte zum Ende offenbar und ausdrücklich am Pfingsttag, als die göttlichen Apostel in anderen Sprachen redeten, wie sie der Geist ihnen zu reden gab. Und danach wurde die Gnade durch jene an alle Glaubenden verteilt. Aus diesen waren auch die Propheten in Antiochia und Agabus, der den Gürtel des Paulus nahm (vgl. Apg 21,11), und die in Korinth, an die Paulus schreibt: „Wenn ihr aber alle prophetisch redet, und ein Ungläubiger oder ein Ungelehrter kommt herein, wird er von allen widerlegt, er wird von allen geprüft und so wird er auf das Gesicht fallen und Gott anbeten und dabei sagen, dass Gott bei euch ist“ (1 Kor 14,24f). Auch die vier Töchter des Philippus aber empfangen die Gnadengabe der Prophetie. Denn über den göttlichen Paulus muss auch etwas gesagt werden, der in Milet den Ältesten von den Ephesern sagte: „Denn ich weiß, dass nach meinem Weggang gefährliche Wölfe bei euch eingehen werden, die die Herde nicht schonen, und dass aus euch selbst aber Männer aufstehen

³¹ Theodor von Mopsuestia, Joëlkommentar (PG 66, 232D–233B). Danach geht Theodor weiter im Text.

werden, die Verkehrtes reden‘ (Apg 20,29f). Als er dem Timotheus schreibt, ruft er aus: ‚In den letzten Tagen werden harte Zeiten anbrechen: Denn die Menschen werden selbstsüchtig sein, geldgierig‘ (2 Tim 3,1f) und so weiter. Und wiederum: ‚Der Geist aber sagt offen, dass in den letzten Tagen manche vom Glauben abfallen und sich falschen Geistern zuwenden werden‘ (1 Tim 4,1) und so weiter. Aber ich könnte eine überreichliche Anzahl (von Stellen) anführen, wenn ich versuche die Wahrheit der Prophetie aufzuzeigen. Denn auch bis zu unserer (Zeit) wurde diese Gabe bewahrt, und es gibt unter den heiligen Männern welche, die die reine Schau (ὀπτικόν) des Verstandes (διανοίας) haben, die Vieles vom Zukünftigen vorherwissen und vorhersagen. Nachdem so die Gaben, die vom Heiligen Geist nach der ersten Erscheinung unseres Retters gewährt wurden, gesagt sind, sagt er auch voraus, was vor der zweiten Ankunft sein wird.³²

Selbstverständlich betrachtet auch Theodoret das Pfingstereignis als Erfüllung der Prophetie Joëls. Er verweist kurz auf die Herabkunft des Geistes auf die Apostel und dessen Weitergabe an alle Christen. Dafür werden als Beispiele aus der Apostelgeschichte Agabus und die antiochenischen Propheten sowie die Propheten in Korinth erwähnt, die durch Paulus bekannt sind. Auch die Töchter des Philippus werden wieder genannt. Dieselben Propheten und Prophetinnen führt auch Hieronymus, in derselben Reihenfolge, an.³³ Cyrill zitiert ebenfalls 1 Kor 14, nennt namentlich allerdings Hananias und Paulus. Theodor erwähnt keine neutestamentlichen Propheten oder Prophetinnen. Theodoret zitiert nun prophetische Worte des Paulus aus der Apostelgeschichte und den Timotheusbriefen. Er erwähnt Agabus und die vier Töchter des Philippus, verweist aber auf die Unvollständigkeit dieser Aufzählung und konstatiert das Wirken des prophetischen Geistes auch für seine Zeit. Theodoret nennt heilige Männer, die in geistiger Schau Ereignisse voraussehen. Leider werden die näheren Umstände nicht geschildert. In seiner *Historia religiosa* stellt Theodoret Männer vor, die Träume, Visionen und Propheetien hatten, wobei er generell sehr zurückhaltend gegenüber diesen Phänomenen, besonders gegenüber Träumen, ist. Unter den Genannten sind aber keine Frauen. Prophetie erscheint inhaltlich ausschließlich als die Vorhersage von künftigen Geschehnissen. Die erwähnten „Propheten“ sind überwiegend asketisch lebende Heilige.³⁴ In den letzten Kapiteln beschreibt Theodoret vorbildhafte Frauen, die aber vor allem wegen ihrer Askese und kontemplativen Gottesliebe gelobt werden. Prophetinnen kennt er zu seiner Zeit offensichtlich keine.³⁵ Abschließend stellt er jedoch fest, dass Gott nicht zwischen männlicher und weiblicher Tugend unterscheidet und zitiert Gal 3,28. Frauen und Männern ist ein und derselbe Glaube und dasselbe Himmelreich gege-

³² Theodoret von Cyrus, Joëlkommentar (PG 81, 1652D–1653C).

³³ Zu Gemeinsamkeiten in der Auslegung der Zwölf Propheten durch Theodoret und Hieronymus vgl. Guinot, *L'Exégèse*, 666–684.

³⁴ Theodoret von Cyrus, *Historia religiosa* I (SC 234, 27f).

³⁵ Theodoret von Cyrus, *Historia religiosa* II (SC 257, 232–251).

ben.³⁶ Wie bereits bei der Auslegung von Ri 4–5 deutlich wurde, hat Theodoret mit der Existenz von Prophetinnen keine Probleme, da er ihre Gabe auf das unterschiedslose Wirken des Geistes zurückführt. An dieser Stelle allerdings geht er auf die Frage nach dem Geschlecht nicht explizit ein, sondern erwähnt einfach Prophetinnen und Propheten der neutestamentlichen Zeit.

8.2 Geschlechtsspezifische Fragestellungen

Die folgenden Texte entstammen sehr unterschiedlichen Schriften verschiedener Autoren. Joël 3,1f wird in diversen Zusammenhängen zitiert, sei es in thematischen Abhandlungen, sei es in exegetischem Kontext. Hier wurden ausschließlich Texte ausgewählt, die in unterschiedlicher Weise das Geschlecht der Geistbegabten thematisieren.

Justinus

Justinus bringt in seinem fiktiven Dialog mit dem Juden Tryphon (zwischen 155/156 und 161 entstanden) immer wieder „Schriftbeweise“ aus dem Alten Testament, die die Einwände „des Juden“ entkräften und seine eigene Position untermauern sollen. In 87,2 zitiert Tryphon Jes 11,1–3, einen Text, der von der Gabe des Geistes an den Spross aus dem Baumstumpf Isais spricht. Dieser Text wird von christlichen Exegeten messianisch auf Jesus Christus gedeutet. Tryphon fordert daher:

Erkläre mir nun, wie kann seine Präexistenz bewiesen werden, da er doch mit den Kräften des Heiligen Geistes, welche der Logos durch Isaias aufzählt, erfüllt wird, weil er derselben bedurfte!³⁷

Justin antwortet, dass die Geistgaben auf Christus „ruhen“, das heißt auf ihm bleiben. Daher gebe es auch keine Propheten mehr. Christus wiederum teilt die Gaben an die Glaubenden aus.

6. Daß es nun prophezeit worden war, er werde nach seiner Himmelfahrt so handeln, habe ich bereits gesagt, und ich wiederhole es. Der Logos sagte: ‚Er stieg in die Höhe, nahm gefangen die Gefangenschaft, gab Geschenke den Söhnen der Menschen.³⁸ Und in einer anderen Prophezeiung heißt es: ‚Hierauf werde ich ausgießen meinen Geist über alles Fleisch, über meine Diener und Dienerinnen, und sie werden prophezeien.‘ LXXXVIII.1 Bei uns kann man Frauen und Männer sehen, welche vom Geiste Gottes Charismen empfangen haben. Also nicht deshalb, weil Christus der Kraft bedurft hätte, war verkündet worden, daß

³⁶ Theodoret von Cyrus, *Historia religiosa* II (SC 257, 246).

³⁷ Justinus, *Dialog mit dem Juden Tryphon* 87,2 (BKV 33, 144f).

³⁸ Ps 67,18.

die von Isaias aufgezählten Kräfte über ihn kommen werden, sondern deshalb, weil sie (für euch) aufhören sollten.³⁹

Unmittelbar wird in dieser Argumentation der apologetische Charakter der Schrift deutlich. Nach Justinus ist der Geist durch Christus den Christen und Christinnen gegeben. Jüdische Prophetie hat für ihn aufgehört. Justinus zitiert den Propheten Joël und spricht selbstverständlich von Frauen und Männern, die vom Geist begabt sind. Aus dem Kontext ist zu schließen, dass damit auch der Geist der Prophetie gemeint ist. Die Erwähnung der Frauen bedarf offensichtlich keiner Rechtfertigung.

Perpetua und Felicitas

Auch die Martyriumsakten der Perpetua und der Felicitas zitieren in der Einleitung Joël 3,1f, um darzulegen, dass die göttliche Gnade und Macht, die einerseits zur Würde des Martyriums führen oder andererseits Offenbarungen schenken kann, nicht nur in der Vergangenheit wirksam war, sondern es auch in der Gegenwart ist. Ganz klar ist der Autor dieser Zeilen der Ansicht, dass auch die Heiligen Perpetua und Felicitas vom Geist erfüllt ihr Martyrium bestanden und dass ihre Visionen prophetischen Charakter haben und damit den „alten“ Prophetien gleichzustellen seien.⁴⁰ Nach dem Zitat von Joël 3,1f fährt der Autor fort:

Deshalb müssen wir, da wir wie die <alten> Prophetien so auch die neuen gleichfalls verheißenen Visionen anerkennen und ehren und auch die übrigen Machttaten des Heiligen Geistes (...) zum Instrumentarium der Kirche rechnen, <diese> festhalten und durch Lesung zur Ehre Gottes feiern ...⁴¹

Der Geist, der zu Pfingsten auf die Christen und Christinnen herabgekommen ist, ist immer noch lebendig und manifestiert sich in besonderer Weise angesichts des Martyriums und im Martyrium. Die MärtyrerInnen lösen die ProphetInnen ab.

Tertullian

Auch Tertullian setzt voraus, dass Frauen mit prophetischem Geist begabt sind. Er zitiert Joël 3,1 in *De resurrectione mortuorum*, einer Schrift, die aus der Zeit seiner Hinwendung zur „Neuen Prophetie“ stammt und 211 verfasst

³⁹ Justinus, Dialog mit dem Juden Tryphon 87,6–88,1 (BKV 33, 145–146). Die Anmerkungen des Übersetzers Philipp Häuser wurden weggelassen.

⁴⁰ Passio SS. Perpetuae et Felicitatis I,1 (SC 417, 100–103). Das Martyrium ereignete sich 202/03.

⁴¹ Diese Übersetzung von Jensen, Töchter, 350 akzentuiert die Parallele von alter, biblischer und neuer, zeitgenössisch christlicher Prophetie. Die durch (...) gekennzeichnete Lücke müsste allerdings nach „rechnen“ angezeigt werden.

wurde. Tertullian spricht über die leibliche Auferstehung und zitiert mehrere passende Stellen über das Fleisch des Menschen aus dem Alten Testament:

„Alles Fleisch ist (wie) Heu“ (Jes 40,6). Nicht nur das verkündete Jesaja, sondern auch: „Alles Fleisch wird das Heil Gottes sehen“ (Jes 40,5). In Genesis bemerkt der Herr: „Mein Geist wird nicht auf diesen Menschen bleiben, weil sie Fleisch sind“ (Gen 6,3). Aber durch Joël wird gehört: „Ich werde von meinem Geist auf alles Fleisch ausgießen.“⁴²

Wenige Zeilen später gibt er ein Wort der montanistischen Prophetin Priska über dieses Thema wieder:

Darüber (sagt) auch trefflich der Paraklet durch die Prophetin Priska: „Sie sind Fleisch und hassen das Fleisch.“⁴³

Explizit wird hier nicht über die EmpfängerInnen des Geistes gesprochen. Tertullian hat eine gänzlich andere Thematik im Blick. Implizit allerdings wird deutlich, dass er, zumindest zu dieser Zeit, einer Frau die prophetische Aufgabe zutraut. Sie wird ausdrücklich als Prophetin bezeichnet, mit Namen genannt und ihre Rede wörtlich zitiert. Das deutet auf eine Wertschätzung Priskas als geistbegabte Autorität hin.

Ambrosius

Ambrosius diskutiert in seiner Schrift über den Heiligen Geist die Frage, inwieweit der Geist alles erfüllt. Er argumentiert mit zahlreichen Schriftziten aus dem Alten und aus dem Neuen Testament. Für diese Frage legt sich natürlich der Rekurs auf Joël nahe.

Aber über welches Geschöpf kann gesagt werden, dass er es gänzlich erfüllte, weil über den Heiligen Geist geschrieben ist: „Ich werde von meinem Geist ausgießen über alles Fleisch?“ Nicht über einen Engel kann es gesagt werden; schließlich wurde Gabriel selbst zu Maria geschickt: „Sei gegrüßt“, sagt er, „voll der Gnade“ (Lk 1,28), erklärend, dass die geistige Gnade besonders in ihr ist, weil der Heilige Geist auf sie herabkommt, und sie den Mutterleib voll der Gnade durch das himmlische Wort haben wird. Denn es kommt dem Herrn zu, alles zu erfüllen, der sagt: „Ich erfülle Himmel und Erde“ (Jer 23,24). Wenn es also der Herr ist, der Himmel und Erde erfüllt, wer kann urteilen, dass der Heilige Geist von der Herrschaft und der göttlichen Macht ausgeschlossen ist, der „den Erdkreis erfüllte“ (Weish 1,7) und der, weil er über den ganzen Erdkreis hinaus ist, Jesus, den Retter der ganzen Welt, erfüllte? Denn es ist geschrieben: „Jesus aber ging erfüllt vom Heiligen Geist vom Jordan weg“ (Lk 4,1). Wer also anderer, wenn nicht der von dessen Fülle war, könnte erfüllend alles

⁴² Tertullian, *De resurrectione mortuorum* X,2 (CCL 2, 933,2–7).

⁴³ Tertullian, *De resurrectione mortuorum* XI,2 (CCL 2, 933,4–6). Jensen, *Töchter*, 315 situiert diesen Spruch nicht in einem dogmatischen Kontext, sondern meint, er ziele auf eine bestimmte Lebenspraxis. Nach Jensen lautet er in unsere Sprache übersetzt: „Sie [die Gnostiker] glauben, Askese nicht nötig zu haben, weil sie die Körperlichkeit des Menschen nicht ernst nehmen.“

erfüllen? Aber damit sie nicht entgegnen, dass das nach dem Fleisch gesagt ist, obwohl jener eine, von dessen Fleisch ‚eine Kraft ausging, die alle heilte‘ (vgl. Lk 6,19), mehr als alle ist, dennoch wie der Herr alles erfüllt, so ist auch über den Geist zu lesen: ‚Weil ja der Geist des Herrn den Erdkreis der Länder erfüllte‘ (Weish 1,7). Du hast auch über alle, die mit den Aposteln zusammenkamen, das Wort, dass sie ‚erfüllt vom Heiligen Geist das Wort mit Zuversicht verkündeten‘ (Apg 4,31). Du siehst, dass der Heilige Geist sowohl Fülle als auch Zuversicht gibt, dessen Wirken der Erzengel Maria verkündigt: ‚Der Heilige Geist wird in dich kommen‘ (Lk 1,35).⁴⁴

Einerseits wird die Fülle des Geistes für Christus ausgesagt. Von daher aber ist auch Maria völlig vom Geist erfüllt, wie der Engel Gabriel nach Lk 1 ankündigt. Auch die Jünger werden als Empfänger des Geistes betrachtet. Ambrosius legt hier nicht primär den Prophetentext aus, sondern erörtert eine dogmatische Frage anhand von Bibelstellen. Er geht auch nicht in erster Linie auf die Prophetie ein, sondern sieht im Geist die Quelle von „Fülle und Zuversicht“. Während sich dieser Geist bei Maria in der Schwangerschaft äußert, bewirkt er bei Jesus die Kraft zu heilen, bei den Jüngern nach Pfingsten die Fähigkeit zur Verkündigung. Letzteres lässt sich am ehesten als prophetische Begabung verstehen, wenngleich diese sehr oft auf eine Vorausschau von Ereignissen beschränkt wird. Die Wirksamkeit des Geistes, sogar der Fülle des Geistes, in Maria wird vom Ambrosius anerkannt, aber nicht auf eine prophetische Wirksamkeit bezogen.⁴⁵

Didymus

Didymus der Blinde verfasste im Jahr 387 auf Bitten des Hieronymus einen Kommentar zum Propheten Sacharja. In Sach 8,4 wird von „Greisen und Greisinnen“ gesprochen, die in der verheißenen Zukunft wieder „auf den Plätzen Jerusalems sitzen“, mit einem Stock in der Hand, weil sie so alt sind. Nach dem Literalsinn ist, so Didymus, die Zeit nach der Rückkehr aus dem Exil gemeint. Die Alten sitzen nun wie zuvor auf den öffentlichen Plätzen zusammen, Männer und Frauen. Allerdings stellt er die Frage, ob Frauen tatsächlich auch einen Stock in der Hand hielten, da dieser ein Zeichen der Ehre (τιμῆς σύμβολον) darstelle. Letztlich verneint er diese. Zunächst aber legt er den spirituellen Sinn der Stelle dar, der Jerusalem als die geistige Stadt und konkret als die Kirche betrachtet. Die Straßen dieser Stadt sind die Tugenden aller Art, wo die Weisheit unterwegs ist. In dieser Stadt sitzen nun von neuem die alten Männer und Frauen mit ihren Stöcken:

⁴⁴ Ambrosius, *De Spiritu Sancto* I,7,85–87 (CSEL 79, 51,49–72).

⁴⁵ Vgl. dazu oben seine Auslegung zu Jes 8,3.

Die sind freilich Symbole der Königsherrschaft, aber auch der priesterlichen Funktionen, oder auch der lehrenden Worte.⁴⁶

Der folgende Abschnitt widmet sich den Alten, wobei das Alter auf den spirituellen Fortschritt bezogen wird, belegt durch Texte aus dem Alten und Neuen Testament. Der erste „Alte“ ist Abraham. Im Neuen Testament konzentriert sich Didymus auf Paulus und die ἐπίσκοποι und beruft sich auf den Titusbrief (Tit 1,5–9), die Apostelgeschichte (Apg 20) und den ersten Petrusbrief (1 Petr 5). Den Stock versteht er jetzt vor allem als Mittel der Erziehung (vgl. 1 Kor 4,21; Spr 10,13; 13,24). Danach kommt er aber auch auf „alte“ Frauen zu sprechen.

Auch Frauen, die durch Glauben und tätige Tugend Verdienste erworben haben, haben Anteil an der Wertschätzung der Alten. Solches Verhalten beschreibend, sagt Paulus, der in Christus spricht, als er Timotheus schreibt: ‚Ehre Witwen, die wirklich Witwen sind‘ (1Tim 5,3). Als solche bezeichnet er die, die aller menschlichen Dinge beraubt sind, die stets lobenswerte Taten aufweisen, die Kinder aufgezogen haben, wie man es soll, die freigebig gastfreundlich sind, die die Diener Gottes übertreffen, die die Armen nähren und die sich aller solcher Werke der Tugend rühmen. Die apostolische Lehre hat aber diesbezüglich mit ihren Worten hierin angefangen: ‚Eine Witwe soll in die Liste aufgenommen werden, wenn sie nicht weniger als sechzig Jahre alt ist, die Frau (nur) eines Mannes war, in guten Werken bezeugt, wenn sie Kinder aufgezogen hat, wenn sie Gastfreundlichkeit gezeigt hat, wenn sie die Füße der Heiligen gewaschen hat, wenn sie die Bedrängten unterstützt hat, wenn sie jedem guten Werk gefolgt ist‘ (1 Tim 5,9f). Für die Bestätigung der erwähnten Tugenden bedarf es auch eines vollendeten Alters, das die erworbenen Tugenden ausschmücken hilft, dass sie eine Anzahl vollendeter Jahre hat und nicht jünger als sechzig Jahre ist. Eine solche war nach der Geschichte (ἱστορία) die Prophetin Hanna, die sieben Jahre mit ihrem Mann nach ihrer Jungfräulichkeit gelebt hatte und eine lange Zeit Witwe blieb, bis zum Alter von 84 Jahren. Diese Zahl ist aber auch der Enthaltensamkeit der Witwenschaft eigen, über die an anderer Stelle gesprochen wurde.⁴⁷ Auch im Alten Testament sind (Frauen) zu sehen, die in dieser Gesinnung ihr Leben führen: So war die äußerst mannhaft (ἀνδρωπάτη) Judit, die einen ihrem Wesen entsprechenden Namen trug: Denn Judit bedeutet ‚Lobpreis‘. Es ist aber nicht unwahrscheinlich, noch andere (Frauen) zu finden, die mit Alter und Ehre geschmückt sind, und zwar am meisten jene, über die beim Propheten aus der Rolle Gottes gesagt wird: ‚Ich werde von meinem Geist ausgießen auf alles Fleisch, und eure Söhne und eure Töchter werden prophezeien‘ und so weiter bis: ‚Und auf meine Sklaven und meine Sklavinnen werde ich von meinem Geist ausgießen und sie werden prophezeien‘. Überlege bei dir selbst und untersuche, ob nur bei den alten Männern gesagt wird, dass sie Stöcke in den Händen haben,

⁴⁶ Didymus der Blinde, Sacharjakommentar II,253 (SC 84, 546,21–25).

⁴⁷ Der Herausgeber merkt an, dass $84 = 7 \times 12$ die Zahl der Enthaltensamkeit in der Witwenschaft ist (SC 84, 552, Anm.1). Die Erklärung, auf die Didymus hinweist, findet sich in seinem Lukaskommentar zu Lk 2,36–37. Zur Bedeutung der Interpretation von Zahlen in der patristischen Exegese vgl. Kannengiesser, Handbook, 242–248.

oder auch bei den alten Frauen. Es ist aber möglich, dass es über beide Ordnungen [i.e. Geschlechter] geschrieben ist, wahrscheinlich scheint mir aber, nur über die Männer.⁴⁸

Aus der vorhergehenden Abhandlung legt es sich nahe, bestimmte Ehrenämter und Verdienste des Alters nur Männern zuzusprechen. Die „Ältesten“ in Israel sind nach dem Alten Testament ausschließlich Männer, die Presbyter im Neuen ebenfalls. Dennoch kann Didymus nicht umhin, auch die Verdienste alter Frauen zu würdigen. Selbstverständlich erwähnt er hier die Witwen, für die im Timotheusbrief ein Mindestalter vorgeschrieben ist. Als bekannte Beispiele führt er Hanna (Lk 2,36–38) und Judit an, beides verdiente Witwen. Didymus verweist mit dem Zitat von Joël 3,1f, aus dem er gerade die Passagen herausnimmt, die von den „Töchtern“ und den „Sklavinnen“ sprechen, auf weitere alte, ehrenwerte Frauen. Allerdings zählt er diese nicht mehr auf. Trotz dieser Darlegung und obwohl er es dem Leser und der Leserin überlässt, aus eigener Erwägung zu einem anderen Schluss zu kommen, schränkt er die Aussage auf die Männer ein. Am Ende der langen Auslegung stellt er fest, dass in Sach 8,4 nur den alten Männern das Ehrenzeichen des Stockes zukommt. Wie er jetzt zu diesem Schluss kommt, ist unklar. Er bringt keine weiteren Argumente. Die Erörterungen über die tugendhaften Witwen und Prophetinnen würden eher die umgekehrte Konsequenz nahe legen. Interessant ist in diesem Text, dass sich Didymus die von Joël angesprochenen Prophetinnen offensichtlich als alte Frauen vorstellt. Dieser Gedanke kommt wohl vom Bild der Hanna in Lk 2 her, die ja über achtzig Jahre alt ist.

Johannes Chrysostomus

Johannes Chrysostomus legt Joël 3,1–5 in einer Homilie zur Apostelgeschichte aus. In einem ersten Zitat nennt er ausschließlich die Söhne. Die folgende Interpretation konzentriert sich auf den Übergang der Gnade von den Vätern auf die Söhne. Die Töchter werden nicht angesprochen, obwohl er die Sklavinnen in der Fortsetzung des Joëlzitats nennt. Johannes legt auch die weiteren Verse über den Tag des Herrn aus und kommt dann auf die Personengruppen, über die der Geist ausgegossen wird, zurück. An dieser Stelle spricht er explizit Prophetinnen an.

Als er [Petrus; vgl. Apg 2] das sagte, fügte er nichts an [keine eigenen Worte], sondern fuhr [in den Worten Joëls] fort: ‚Das ist, was durch den Propheten Joël gesagt worden ist: und es wird sein in den letzten Tagen.‘ Denn er zeigt, dass nunmehr die Vollendung nahe ist. So liegt auf ‚in den letzten Tagen‘ die Betonung. Dann, damit es nicht scheint, dass die Sache nur die Söhne betrifft, fährt er fort: ‚Und eure Alten werden Träume träumen.‘ Sieh auf die Reihenfolge! Zuerst die Söhne, wie auch David sagt: ‚Vor deinen Vätern wurden deine

⁴⁸ Didymus der Blinde, Sacharjakommentar II,262–266 (SC 84, 552,4–554,9).

Söhne geboren‘ (Ps 45,17), und wiederum Maleachi: ‚Ich wende die Herzen der Väter den Kindern (τέκνα) zu (Mal 3,24). Und über meine Sklaven und über meine Sklavinnen‘ (Joël 3,2).⁴⁹ Und dies ist Zeichen von Tugend: Denn wir wurden zu seinen Sklaven gemacht, befreit von der Sünde. Groß ist aber die Gabe, als die Gnadengabe (χάρισμα) auch auf das andere Geschlecht übergeht; und (es erstreckt sich) nicht wie früher (nur) auf eine oder eine zweite, wie zum Beispiel auf Debora und Hulda. Und er sagte nicht, dass es der Heilige Geist ist, noch erklärte er die (Worte) des Propheten: Sondern er führte nur die Prophetie ein, die für sich selbst streitet. Und nichts wird über Juda bisher verkündet, weil ja allen deutlich war, welches Urteil er gab, sondern er schwieg, weil er nichts wusste, was stärker war, als diesen aus der Prophetie darzulegen.⁵⁰

Johannes Chrysostomus geht mit der Nennung von Debora und Hulda ganz selbstverständlich davon aus, dass es bereits in Israel Prophetinnen gegeben hat, einzelne, wie die männlichen Propheten. Mit dem Pfingstereignis wird der Geist über alle ausgegossen, auch über das weibliche Geschlecht. Diese Tatsache ist dem Exegeten eine eigene Erwähnung wert. Dass das Charisma der Prophetie auf „das andere Geschlecht“, womit zweifellos auch schon damals das weibliche gemeint ist, übergegangen ist, bezeichnet er als große Gabe (πολλή ἡ δωρεά). Gemäß dem Prophetenwort betrachtet Chrysostomus demnach alle Frauen, wie die Männer, als vom Geist erfüllt. Dabei ist davon auszugehen, dass er ausschließlich die an Christus Glaubenden im Blick hat. Die Universalität der Geistausgießung betont auch die vorhergehende Erklärung, dass Junge und Alte, aber auch Sklaven und Sklavinnen den Geist empfangen. Unter letztere reiht Johannes sich selbst und seine ZuhörerInnen ein, die Sklaven und Sklavinnen Christi und damit zugleich von der Sünde Befreite geworden sind. Interessant ist auch der mehrmalige Hinweis, dass Petrus die Worte des Propheten nicht auslege, sondern diese für sich sprechen lasse. Der Bibeltext war zumindest in der Situation des Pfingstereignisses klar und deutlich im Sinne der Erfüllung.

Asterius

In einem ganz anderen Kontext zitiert Asterius die Worte Joëls. In einer Homilie über Psalm 8, wahrscheinlich zwischen 395 und 410 in Palästina oder Westsyrien (Antiochien) entstanden, bringt er die Geistausgießung in Verbindung mit der Kirche selbst, von der in unterschiedlichen Bildern die Rede ist.

⁴⁹ Johannes zitiert den ganzen Text als Wort des Propheten Maleachi. In dieser Form allerdings findet er sich nirgends. Möglicherweise zitiert er die Stelle aus dem Gedächtnis und gibt sie daher nicht exakt wieder. Mal 3,24 (LXX): ὃς ἀποκαταστήσει καρδίαν πατρὸς πρὸς υἱὸν καὶ καρδίαν ἀνθρώπου πρὸς τὸν πλησίον αὐτοῦ ...

⁵⁰ Johannes Chrysostomus, Homilien zur Apostelgeschichte V (PG 60, 51f).

O Welch ein wunderbarer und schneller Sieg! Gestern wurde die Verteidigungsrede ‚für die erbende‘ Kirche [vgl. Ps 5,1] verlesen, und heute kommt die Erbin (bereits) in den Genuß der Erbschaft, erntet die Weinberge des Bräutigams ab und singt dabei die Kelterlieder: ‚Zum Ende, über die Kelter‘ [Ps 8,1]. Und da die Erbin Kirche die enterbte Synagoge der Juden besiegte und das Urteil über sie folgende Klauseln enthielt: ‚Wirf die Sklavin und ihren Sohn hinaus! Denn auf keinen Fall wird der Sohn der Sklavin mit dem Sohn der Freien erben‘ [Gal 4,30; vgl. Gen 21,10] – da also die Kirche Reichtum und Vermögen erbt, Gold und Silber, Perlen und Gewänder, Sklaven und Sklavinnen – als Gold das geprüfte Wort des Glaubens, als Silber die glänzenden Lehren, ‚gleichsam geläutertes Silber‘ [Ps 12 (11),7], als Perlen die Tugenden – ‚begehrter als Gold und viel Edelstein‘ [Ps 19 (18),11] – als Kleider die Verdienste – ‚Bekleidet euch als Auserwählte Gottes!‘ [Kol 3,12 v.l.] – als Knechte und Sklavinnen aber Propheten und die Seelen der Heiligen – ‚Ich (bin) dein Knecht und Sohn deiner Sklavin‘ [Ps 116,16b (115,7b)]. ‚Und gewiß gieße ich auf meine Knechte und auf meine Mägde von meinem Geist aus, und sie werden prophezeien‘ [Act 2,18 v.l.; vgl. Joel 3,1] – deswegen ging die Erbin Kirche heute wie eine Braut hinaus auf das Gelände des Bräutigams und ging auf die Weiden und die Zugangswege zum Besitz und fand die tanzenden Erntearbeiter und Keltertreter und dankt dem Bräutigam ‚über (= für) die Kelter‘ [Ps 8,1]. Deswegen lautet der Titel des Psalms auch ‚über (= für) die Kelter‘, nämlich: ‚Zum Ende, über (= für) die Kelter‘ [Ps 8,1].⁵¹

Die Kirche spricht den Psalm zum Bräutigam, der Christus ist. Die Überschrift der Septuaginta: εἰς τὸ τέλος ὑπὲρ τῶν ληνῶν gibt Asterius Anlass zu einer preisenden Darstellung der Kirche. Assoziativ reiht er verschiedene Schriftzitate aneinander, die als Aussagen über die Kirche, die die Synagoge besiegt hat, verstanden werden. Die Kirche als Erbin der Synagoge erhält zahlreiche wertvolle Erbstücke, die durch biblische Metaphern umschrieben werden: Gold ist das Wort des Glaubens, Silber die Lehre, die Perlen stehen für die Tugenden, die Kleider für die Verdienste. Die Sklaven und Sklavinnen werden als Propheten und „Seelen der Heiligen“ gedeutet. Dazu werden Ps 116,16 und Joël 3,2 zitiert. Da der Prediger nicht näher auf die Bedeutung der Schriftzitate eingeht, ist nicht klar, ob er die Sklaven mit den Propheten und die Sklavinnen mit den Seelen gleichsetzt und damit eine geschlechtsspezifische Zuteilung vornimmt. Denkbar wäre diese Deutung. Allerdings werden Knechte und Mägde zusammen genannt und gemeinsam mit „Propheten und Seelen der Heiligen“ identifiziert. Alle anderen Metaphern werden einzeln zugeordnet. Daher lässt sich die Aussage durchaus in dem Sinne deuten, dass Sklaven und Sklavinnen gemeinsam sowohl für die Propheten als auch für die Seelen stehen. So legt es zumindest das Joëlzitat nahe. Asterius versteht also die ProphetInnen als Teil des Reichtums der Kirche, den diese von der Synagoge übernommen hat. Hinter dieser Vorstellung steht,

⁵¹ Asterius, Psalmenhomilie XV (Bibliothek der griechischen Literatur 56, 283). Die Anmerkungen des Übersetzers wurden weggelassen.

wie so oft, das Konzept einer Substitutionstheologie, die die Kirche an die Stelle der Synagoge setzt und letztere damit enterbt und entwertet.

Johannes von Damaskus

Johannes von Damaskus thematisiert weibliche Prophetie bei der Auslegung von 1 Kor 11,5–6. Er zitiert den Text und erklärt dann, warum Paulus diese Vorschrift überhaupt gibt:

„Jede Frau, die anbetet oder prophezeit mit unverhülltem Haupt, beschämt ihr Haupt: Denn ein und dasselbe ist sie wie eine Geschorene. Denn wenn eine Frau sich nicht verhüllt, dann soll sie sich (die Haare) abschneiden lassen. Wenn aber das Schneiden oder das Scheren für eine Frau eine Schande ist, soll sie sich verhüllen.“ Es gab nämlich Frauen, die diese Gnadengabe hatten, wie die Töchter des Philippus und andere vor jenen und nach jenen, über die auch die Prophetie sagte: „Und eure Söhne werden prophezeien und eure Töchter werden Visionen sehen.“⁵²

Johannes sieht deutlich, dass es Prophetinnen gab (und gibt?), sodass die äußeren Bedingungen ihres Auftretens geregelt werden mussten. Hier ist aber nicht, wie sonst oft an einen Schleier gedacht, sondern an das Tragen langer Haare.⁵³ Die Tatsache weiblicher Prophetie wird weder bei Paulus noch bei Johannes in Frage gestellt. Als prominentes neutestamentliches Beispiel erscheinen auch hier wieder die Töchter des Philippus. Ausdrücklich wird darauf hingewiesen, dass diese kein Einzelfall sind, sondern es vorher und auch danach, in der Zeit der Kirche also, Prophetinnen gegeben hat. Als „Schriftbeweis“ für die prophetische Begabung von Frauen zitiert der Exeget Joël 3,1. Danach geht er im Text von 1 Kor weiter. Für Johannes ist weibliches prophetisches Reden, wenn auch unter bestimmten Bedingungen, selbstverständlich und mit göttlicher Autorität anerkannt.

8.3 Zusammenfassung

Joël 3,1ff ist ein in patristischen Schriften sehr häufig zitierter Text. Schon in Apg 2 nimmt er eine bedeutende Stellung ein. Alle Autoren gehen davon aus, dass die Verheißung des Propheten zu Pfingsten erfüllt wurde, und zwar in

⁵² Johannes von Damaskus, Kommentar zum 1. Korintherbrief (PG 95, 656B).

⁵³ Die lateinische Übersetzung *velatur* für *κατακαλύπτεται* legt den Gedanken an einen Schleier nahe bzw. spiegelt bereits eine solche Auslegungstradition. Interessanterweise zielt die Auslegung bei Theodoret von Cyrus ausschließlich auf die Haartracht, und zwar bei Frauen und bei Männern: Er verweist auf den griechischen Brauch, dass die Männer das Haar lang tragen, den er in 1 Kor 11,4 kritisiert sieht. Frauen hingegen sollen nach Paulus (1 Kor 11,5–6) lange Haare tragen, die ihren Kopf verhüllen (Kommentar zu 1 Kor, PG 82, 312B–C).

der Kirche, in der der Geist weiterhin wirkt. Die Texte, die das Geschlecht der Betroffenen ausdrücklich thematisieren, gestehen den Frauen in gleicher Weise wie den Männern Geistbegabung zu, mag sie sich nun in prophetischer Wirksamkeit oder anderen Begabungen äußern. Die Prophetinnen, die im Alten und Neuen Testament eine Rolle spielen, werden beispielhaft als Belege für die Wahrheit dieser Interpretation herangezogen.

Die Texte Justins und der Martyriumsakten von Perpetua und Felicitas zeigen, dass in der Frühzeit die Wirkung des Geistes in allen Christinnen und Christen ohne Unterschied des Geschlechts fraglos angenommen wurde, auch angesichts der zahlreichen Märtyrer und Märtyrerinnen. Später bedarf es doch immer wieder einer ausdrücklichen Erörterung der Frage nach der (prophetischen) Geistbegabung von Frauen. Wenn die Charismen weiter gefasst werden und nicht nur auf die prophetische Gabe beschränkt, bestehen offensichtlich weniger Bedenken, diese auch Frauen zuzusprechen. Wenn allerdings von prophetischer Begabung die Rede ist, fühlen sich die Autoren immer wieder gedrängt, weibliche Prophetie zu rechtfertigen. Diese Argumentation erfolgt mit Hilfe von Beispielen aus dem Alten und Neuen Testament, die es zur Genüge gibt. Debora und Hulda, Hanna und die Töchter des Philippus scheinen allgemein bekannt gewesen zu sein (was durchaus auch einen Rückschluss auf gute Bibelkenntnisse unter den ChristInnen zulässt!). Besonders die Joëlkommentare betonen die Reichweite des Geistes und Gleichheit der EmpfängerInnen, die der Bibeltext impliziert. Hieronymus greift in diesem Zusammenhang auf Gal 3,28 zurück, das hier besonders gut passt, da wie in Joël 3,1f die Geschlechterdifferenz und die soziale Differenz benannt sind. Der Unterschied zwischen Griechen und Juden ist bei Joël nicht eigens angesprochen. Der Ausdruck „alles Fleisch“ und das Erfüllungszitat in Apg 2 erlauben aber die universelle Deutung der Geistausgießung, ja fordern sie sogar heraus. Allerdings ist die Universalität eingeschränkt durch die Restriktion auf Christen und Christinnen. Juden und Jüdinnen haben demnach keinen Anteil an der Geistausgießung zu Pfingsten. Ihnen wird nach manchen Autoren sogar der Geist, den sie bisher besaßen, entrissen. Die patristischen Autoren weisen zum Großteil leider auch nicht darauf hin, dass für jüdische Gläubige die Verheißung Joëls für die Zukunft aufrecht bleibt – eine Ausnahme ist Hieronymus.

Die Tatsache, dass hier ein prophetischer Text vorliegt, dessen Erfüllung auch im Neuen Testament ganz konkret erzählt wird, lenkt den Fokus von der alttestamentlichen auf die neutestamentliche und die kirchliche Prophetie. Mirjam wird beispielsweise in all den Texten nirgends genannt. Dennoch bleiben zumindest Debora und Hulda nicht unerwähnt. Aber häufiger finden sich nun neutestamentliche Propheten und Prophetinnen genannt. Die Frage allerdings, ob in der Gegenwart der Exegeten selbst noch Prophetinnen wirksam sind, bleibt meist ausgespart, je später der Text, umso weniger wird dar-

auf Bezug genommen. Die Geistausgießung und die Prophetie erscheinen beinahe ausschließlich als Ereignisse der Vergangenheit.

Joël 3,1–2 bildet gleichsam eine Brücke von der alttestamentlichen zur neutestamentlichen, zur kirchlichen Prophetie. Zumindest für die frühe Zeit der Kirche wird damit anerkannt, dass Frauen als Prophetinnen auftraten. Zugleich wird die Notwendigkeit spürbar, diese Tätigkeit zu rechtfertigen. Während die Geistbegabung nicht geleugnet und auch nicht eindämmt werden kann (und darf), ändern sich die gesellschaftlichen Bedingungen, wie in 1 Kor 11 deutlich wird, wo Frauen vorgeschrieben wird, nur verschleiert zu prophezeien.

9. Die Prophetinnen in den patristischen Texten: Zusammenfassung

Frauen, die als Prophetinnen auftreten, werden in der patristischen Literatur als etwas Außergewöhnliches angesehen. Einerseits sind sie Teil des biblischen Phänomens der Prophetie. Sie sind vom Heiligen Geist erfüllt wie ihre männlichen Kollegen und daher in ihrem Wirken göttlich legitimiert. Ihre Prophetien werden ebenso wie die der Propheten in christlicher und christologischer Perspektive gedeutet. Die Texte, in denen Prophetinnen genannt werden, werden nicht anders ausgelegt als andere. Allerdings stellen die Exegeten immer wieder die Frage nach der Legitimation weiblicher Prophetie. Hier wird bisweilen auf Paulus verwiesen, der das Lehren von Frauen und ihr öffentliches Auftreten nicht gestatte. Daneben wirkt sich die allgemein verbreitete antike Ansicht über das angemessene Verhalten von Frauen aus, die zweifellos auch Paulus beeinflusst hat. In dieser Spannung steht die Bewertung der alttestamentlichen Prophetinnen durch die Exegese der Kirchenväter.

Mirjam wird sehr oft in Zusammenhang mit ihrem Bruder Mose, aber auch mit ihrem anderen Bruder Aaron genannt. Die unterschiedlichen Bibeltexte, in denen sie Erwähnung findet (Ex 15; Num 12; 20), bedingen verschiedene Bilder Mirjams und Urteile über sie. Die Autoren halten sich dabei an die Bibel. Während die Auslegungen von Ex 15, wo Mirjam als Prophetin bezeichnet und als Führungsgestalt dargestellt wird, durchwegs positiv ausfallen, sieht das Mirjambild, das auf Num 12 beruht, wesentlich kritischer aus. Im Kontext von Ex 15 erscheint Mirjams Lied als Siegeslied der Getauften und sie selbst als Typus der Kirche und der Jungfrau Maria und zugleich Vorbild christlicher Jungfrauen. In Num 12 tritt ihre prophetische Identität zurück und im Zentrum stehen ihre Verfehlung, die Bestrafung und Reue. Viele dieser Texte sind stark moralisierend bzw. wird Mirjam in Texten genannt, die einen moralischen Schwerpunkt aufweisen. Daneben wird Mirjam als Typus des Judentums, der „Synagoge“ dargestellt. Sie verkörpert das jüdische Volk, während Aaron für das Priestertum steht. Die Prophetie Mirjams wird überwiegend positiv interpretiert und auch auf das christliche Leben bezogen.¹ Mirjam als Schwester des Mose, die diesen größten aller Propheten zusammen mit Aaron kritisiert, wird negativ beurteilt, wenn auch nicht vollständig. Ihre Wiederherstellung deutet auf ihre Reue und Umkehr und der Schluss von Num 12 betont ihre enge Verbindung mit dem Volk. Mirjam ist eine Führungspersonalitäten des Exodus, wenngleich an dritter Stelle hinter Mose und Aaron. Mirjam als jungfräuliche Prophetin an der Seite ihrer

¹ Hieronymus allerdings spricht von der Prophetie des Buchstabens, die gegen Mose murrte, an anderer Stelle von Mirjam als der Prophetie, die in der Wüste gestorben ist.

Brüder ist eine Lichtgestalt, deren Lied von Christen und Christinnen gesungen werden soll.

Debora ist die Hauptperson in der Erzählung und dem Lied in Ri 4–5. Sie wird als Ausnahmefrau gesehen und ihr weibliches Geschlecht wird immer wieder eigens thematisiert. Debora ist nicht nur Prophetin, sondern hat auch eine politische und militärische Führungsposition inne. Daher wird einerseits nach der Rechtfertigung ihres Auftretens gesucht, andererseits versucht, ihre Position herunterzuspielen, gerade im Verhältnis zu Barak. Debora erscheint in der Bibel wesentlich selbständiger als Mirjam, was dazu führt, dass ihr Auftreten viel kritischer betrachtet wird. Dem steht der inspirierte Bibeltext gegenüber, dem nicht widersprochen wird und der hinsichtlich des Urteils über Debora eindeutig positiv ist. Die patristischen Exegeten suchen daher nach Erklärungen für die außergewöhnliche Situation Deboras und finden sie auch. Ergebnis ist ein äußerst positives Bild dieser Prophetin.

Auch bei Hulda steht ihr Geschlecht zur Diskussion, gerade angesichts der Tatsache, dass zu ihrer Zeit so berühmte männliche Kollegen wie Jeremia und Zefanja auftreten. Der Fokus der Interpretation liegt allerdings auf Joschija. Dennoch werden die prophetischen Worte Huldas an den König wörtlich zitiert und ihre Rolle wird nicht (oder zumindest sehr selten) verschwiegen.

Die Prophetin, die in Jes 8,3 erwähnt wird, findet ihre Deutung im Kontext der christologischen Interpretation des Jesajabuchs insgesamt. Fast alle Kommentatoren sehen in ihr Maria, die den Messias gebiert. Diese intertextuelle Lektüre einerseits vor dem Hintergrund des Jesajabuches, andererseits vom Neuen Testament her, verleiht dieser Prophetin größere Bedeutung, als es ihre kurze Erwähnung in Jes 8,3 allein ermöglichen würde. So erhält sie einen Namen, eine Identität und eine Stimme: Als ihre Prophetie, die das Jesajabuch nicht wiedergibt, wird das Magnifikat identifiziert. Die christliche Auslegung füllt die Leerstellen des alttestamentlichen Textes und verleiht dieser Prophetin höhere Würde.

In den Auslegungen von Ez 13 lassen sich zwei Tendenzen beobachten: Zum einen wird der Text ohne Rücksicht auf das Geschlecht der Genannten im Kontext der Häresie gedeutet. Zum anderen wird auf die spezifischen Tätigkeiten der falschen Prophetinnen verwiesen und werden diese als typisch weiblich, unmännlich, unchristlich und verwerflich ausgelegt. Stereotype Vorstellungen über das Weibliche führen von da her zu einer Abwertung einer als weiblich definierten Form von Prophetie.

Joël 3,1f wird in der Patristik sehr häufig zitiert, ganz besonders im Zusammenhang mit Apg 2. Während der Großteil der Texte auf die Frage nach den EmpfängerInnen des Geistes nicht eingeht, betonen diejenigen Texte, die das explizit tun, die Reichweite des Geistes, der auch Frauen erfasst, und die Gleichheit der Geschlechter und der sozialen Schichten. Aufgrund der Über-

zeugung von der Erfüllung dieser Prophetie Joëls am Pfingsttag liegt der Fokus auf den neutestamentlichen Propheten und Prophetinnen. Die alttestamentlichen werden seltener genannt. Auffällig ist, dass umso weniger der Bezug zur eigenen Gegenwart der Exegeten erscheint, je später die Texte verfasst wurden. Das Phänomen der Prophetie wird immer mehr zu einem Phänomen der Vergangenheit.

Wenngleich der Quellenbefund sehr vielfältig ist, lassen sich bestimmte Tendenzen feststellen. Die meisten Erwähnungen und Deutungen der alttestamentlichen Prophetinnen finden sich in exegetischen Kontexten, d. h. in Kommentaren oder Homilien,² und zwar überwiegend im östlichen Raum, bei Origenes, Eusebius, Johannes Chrysostomus, Theodoret, Cyrill und Procop. Dazu kommt natürlich der große Exeget Hieronymus, der sich als einziger Lateiner intensiv mit den Prophetinnen auseinandergesetzt hat, was zweifellos in seinen persönlichen Lebensumständen begründet ist. Weiters lässt sich eine asketische Tendenz beobachten, die sich unter anderen bei Gregor von Nyssa und Ambrosius zeigt, die Mirjam in Texten über die Jungfräulichkeit behandeln. Auch auf die zunehmende Bedeutung Marias, einerseits in der Interpretation von Jes 8,3, aber auch in der Deutung Mirjams ist hinzuweisen. Bestimmte Interpretationen werden von späteren Exegeten aufgegriffen und entwickeln sich zu Traditionen, wie die Deutung der Prophetin in Jes 8,3 auf Maria. Daneben existieren aber immer auch andere Auslegungen, in diesem Fall bei Johannes Chrysostomus und Hieronymus, die damals nicht breiter rezipiert wurden. Auch die eher dem Literalsinn verpflichtete Exegese der Antiochener gegenüber den alexandrinisch geprägten Autoren lässt sich bestätigen. Alle Quellen zusammen ergeben ein sehr vielschichtiges Bild der patristischen Exegese der Prophetinentexte, das nicht einfach auf eine Aussage reduziert werden kann und sehr deutlich die von verschiedenen Faktoren bestimmte Kontextualität der Kirchenväterexegese erkennen lässt.

Die Kirchenväter besitzen zum Großteil hervorragende Bibelkenntnisse, die sie auch bei ihren Adressatinnen und Adressaten voraussetzen. Sie legen die Bibel aus und ziehen biblische Frauen und Männer als Beispiele für ihre Predigten, Briefe und moralischen Ermahnungen heran. Mit Ausnahme von Noadja werden die alttestamentlichen Prophetinnen dabei nicht übergangen. Sie spielen sicher nicht die überragende Rolle, die die Propheten in der frühchristlichen Exegese und Theologie einnehmen,³ aber sie werden in ihrer Eigenart als Prophetinnen wahrgenommen und ernstgenommen.

Generell ist festzuhalten, dass die patristischen Autoren den Bibeltext als Wort Gottes sehr ernst nehmen. Etwaige Schwierigkeiten werden durch Interpretation gelöst, aber nicht durch Verschweigen oder Ablehnung. Die Bibel als Heilige Schrift gilt als eine vorgegebene Autorität. Wie eng sich die

² Vgl. dazu unten den Abschnitt „Ort und Intention der Schriftauslegung“.

³ Vgl. Dassmann, Prophetenexegese, 8–13.

Interpreten an den Bibeltext halten, ist eine Frage der literarischen Gattungen. Kommentare zu bestimmten Abschnitten bewegen sich sehr nahe am Text, aber auch Homilien, die einzelne Perikopen behandeln. Liegt der Schwerpunkt eher auf einem Thema als auf einem Text, dann wird freier interpretiert. Wenn Texte zitiert werden, um einen anderen Text intertextuell auszuliegen oder ein Thema zu beleuchten, wird der zitierte Text als Hypotext seinem Hypertext untergeordnet. Auf diese Weise kann ein Autor auch ein und denselben Text unterschiedlich auslegen.⁴

Bezüglich der Prophetinnen ist eine gewisse Ambivalenz festzustellen. Die prophetisch redenden Frauen sind als Prophetinnen auf spiritueller Ebene den Männern gleichgestellt, wobei die Gleichwertigkeit bisweilen als Männlichkeit definiert wird. Inhaltlich gibt es – außer in der Quantität – keine Unterschiede zwischen Propheten und Prophetinnen. Die äußeren Umstände des prophetischen Wirkens werden aber nicht auf gleicher Ebene gesehen. Das Auftreten der Prophetinnen wird immer wieder durch starke gesellschaftliche Konventionen eingeschränkt. In diesem Sinne steht das öffentliche prophetische Auftreten von Frauen sehr wohl in Frage. Hier wird eine andere biblische Autorität herangezogen: Paulus. So bedarf die Prophetie von Frauen immer wieder einer Rechtfertigung, die den Text vor dem Hintergrund der Überzeugungen der Autoren interpretiert und besonders Leerstellen nutzt. Das Axiom der Widerspruchsfreiheit der Schrift verlangt eine Auseinandersetzung mit den (scheinbaren) Widersprüchen zwischen unterschiedlichen Bibelstellen.

Einige Texte zeigen in ihrer heftigen Polemik gegen das prophetische Auftreten von Frauen sehr deutlich, dass Frauen sich auf die biblischen Prophetinnen berufen haben, um ihr Auftreten als christliche Prophetinnen zu rechtfertigen. Demgegenüber bemühen sich manche patristischen Exegeten, das öffentliche Wirken der alttestamentlichen Prophetinnen herunterzuspielen, zu entschärfen (mittels Allegorisierung und Spiritualisierung) oder in die Privatsphäre zu drängen. Einzelne Texte aber zeigen, dass Alternativen gerade aufgrund des biblisch fundierten christlichen Glaubens möglich sind. So zieht auch Theodoret Paulus, allerdings mit Gal 3,28, heran, um zu betonen, dass Frauen und Männer in gleicher Weise prophetisch reden können, weil sie von Natur aus gleich sind (Gen 2). Die Prophetie von Frauen wird also von verschiedenen Autoren unterschiedlich und insgesamt ambivalent beurteilt. Die unterschiedlichen Wertungen sind dabei wesentlich vom Kontext abhängig: Von der kulturellen, der (religions)politischen, der kirchlichen, aber auch der persönlichen Situation, sowie von den Intentionen der Autoren. Dieser Kontext der patristischen Prophetinnendeutung soll nun im Folgenden dargestellt werden.

⁴ Vgl. z. B. die Auslegung der „Kissen“ in Ez 13 durch Origenes, einmal im Kontext einer Ezechielauslegung, das andere Mal im Zusammenhang einer Hoheliedauslegung.

Teil II: Historischer und theologischer Kontext

Die Untersuchung der patristischen Texte über die Prophetinnen des Alten Testaments zeigt eine große Bandbreite an Zugangsweisen, an Themen und Fragestellungen. Die sehr unterschiedlichen Kontexte, in denen im Alten Testament von Prophetinnen gesprochen wird, werden in der Interpretation in verschiedener Weise aufgegriffen. Im Folgenden sollen daher wichtige Themen, die die patristische Sichtweise der Prophetinnen und die Exegese der einschlägigen Texte bestimmen und ihren kulturellen und theologischen Hintergrund bilden, näher betrachtet werden. Der Blick auf die historische und theologische Einbettung der Schriftauslegung erhellt die Art und Weise der Interpretation, die spezifischen Fragestellungen und die Beurteilung der alttestamentlichen Prophetinnen durch die Kirchenväter.

Als erstes (1) ist die Entwicklung der Vorstellungen von Prophetie und ProphetInnen zu hinterfragen: Welche Bedeutung hat die Prophetie im Alten Testament, welche Aufgaben erfüllen Prophetinnen und wie unterscheidet sich die patristische Interpretation davon? Hier scheint es doch erhebliche Unterschiede in den Rollenzuweisungen und auch in den gesellschaftlichen Kontexten, in denen Prophetinnen wirken, zu geben. Weiters ist zu fragen, wie Prophetinnen im Unterschied zu Propheten in der Auslegung dargestellt werden. Werden sie überhaupt unterschiedlich dargestellt und bewertet? Worin liegen die Unterschiede und wie werden sie begründet?

Das prophetische Reden von Frauen (2) wird mit dem paulinischen Verbot des Sprechens von Frauen in den Versammlungen in Zusammenhang gebracht. Die Deutung der Prophetinnen durch den Filter neutestamentlicher Texte und kirchlicher Gepflogenheiten trägt Aspekte an die alttestamentlichen Texte heran, die dort nicht in dieser Form thematisiert werden. Ein besonderes Problem in diesem Zusammenhang ist die Zuordnung der Geschlechter zu unterschiedlichen Bereichen des Lebens: Die christliche Frau wird, wie die griechische oder römische Frau dieser Zeit auch, in den häuslichen, privaten Bereich verwiesen. Die Bedeutung dieser Zuordnungen für die patristische Auslegung der alttestamentlichen Prophetinnen ist zu verdeutlichen.

Ein dritter Abschnitt (3) geht den antiken paganen, jüdischen und christlichen Vorstellungen über das Verhältnis von Frauen und Männern, über die ihnen zugeschriebenen Eigenschaften und ihre „Natur“ nach.

Die zunehmende Hochschätzung der Jungfräulichkeit und der Askese (4) zeigt sich auch in der Deutung der alttestamentlichen Prophetinnen. Die patristischen Ansichten über Ehe, Jungfräulichkeit und Askese sowie ihre Implikationen für die Sichtweise der Frau und das Verhältnis von Frauen und Männern sollen im vierten Kapitel erörtert werden.

Die Gegenüberstellung einer spirituellen und einer „leiblichen“ (σωματικῶς) Auslegung der Texte bestimmt auch das Verhältnis zum Judentum (5), dem eine spirituelle Deutung abgesprochen wird. Dies geht sehr häufig mit Polemik gegen Juden und Jüdinnen sowie das Judentum überhaupt einher und manifestiert sich bisweilen in ähnlichen Vorwürfen, wie sie auch gegenüber Frauen zu finden sind.

Zusammenfassend wird an ausgewählten Beispielen (6) die Bedeutung des kulturellen, kirchlichen und persönlichen Kontextes für die Schriftauslegung verdeutlicht.

1. Das Verständnis von Prophetie und Prophetinnen: Vom Alten Testament zu den Kirchenvätern

Im Folgenden soll dem Verständnis von Prophetie, Propheten und speziell Prophetinnen vom alten Israel bis zur Zeit der Kirchenväter nachgegangen werden. Hauptquellen dafür sind neben archäologischen Zeugnissen, Texte. Das heißt, dass wir es zum größten Teil mit *Deutungen* der betreffenden Phänomene und Personen bzw. mit Deutungen von Texten im Kontext bestimmter Fragestellungen und Umwelten zu tun haben. Diese spiegeln einerseits historische Wirklichkeit wider, andererseits wirken sie wiederum auf diese zurück und prägen sehr oft auch die Vorstellungen der nachfolgenden Generationen.

1.1 Prophetie im Alten Testament

1.1.1 Prophetie und ProphetInnen im Alten Testament

„Der Begriff *Prophetie* ist auf derartig viele unterschiedliche Phänomene angewendet worden, daß es schwierig und vielleicht wenig hilfreich ist, mit seiner Definition zu beginnen.“¹ Die Abgrenzung, die das Deuteronomium vornimmt (vgl. Dtn 13; 18), der Vergleich mit altorientalischen Paralleltexten und die sehr unterschiedlichen Texte über und von ProphetInnen zeigen deutlich, dass die Vorstellung davon, was Prophetie ist und was ein Prophet oder eine Prophetin ist, im Alten Testament einer historischen Entwicklung sowie theologischen Urteilen unterworfen war und sich keineswegs einheitlich darstellt, was natürlich zu einem großen Teil auch der spezifischen literarischen Tradition dieser Texte geschuldet ist. Einen Einblick in die vielfältigen Phänomene, die unter die Prophetie zu rechnen sind, können die Prophetengeset-

¹ Joseph Blenkinsopp. *Geschichte der Prophetie in Israel. Von den Anfängen bis zum hellenistischen Zeitalter* (Stuttgart, 1998) 33.

ze in Dtn 13 und 18 geben. Jörg Jeremias nennt für den נְבִיא „[v]om Geist hervorgerufene ekstatische Verzückung, Mitteilung aktueller Gottesworte, Gebots- und Umkehrpredigten, an Jahwe gerichtete Befragungen und Fürbitten, Wundertaten u.a.“ als wesentliche Aktivitäten.² Für Rolf Rendtorff „beraten, kritisieren und korrigieren [Propheten] den König in religiösen Angelegenheiten“, zumindest in der Königszeit bis zur Dynastie Jehus.³ Ab dem 8. Jahrhundert aber trete etwas „Neues“ in der Rolle der Propheten auf. Rendtorff bezeichnet diese nun im Anschluss an Blenkinsopp als „dissident intellectuals“.⁴ In all der Bedeutungsbreite wurde letztlich „der Sprechakt im Laufe der Zeit als die normale Ausdrucksweise des Prophetischen angesehen“.⁵ Neben der Bezeichnung נְבִיא, von Blenkinsopp als „Allerweltswort“ bezeichnet,⁶ werden Propheten auch „Seher“, הַיִּזָּה (2 Sam 24,11; 2 Kön 17,13; Mi 3,5.7 u.ö.) oder רֹאֵה (1 Sam 9,9.11.19; Jes 30,10 u.ö.), oder „Gottesmann“, אִישׁ הָאֱלֹהִים (1 Kön 20,28; 1 Kön 13,1 u.ö.) genannt. Auch soziologisch sind beträchtliche Unterschiede auszumachen: Die Bibel nennt Prophetengruppen, wie etwa in 1 Sam 10 ekstatische Propheten, die eher verächtlich angesehen werden, Prophetenschüler, die sich um Elischa scharen (2 Kön 2,1–18 u.a.), oder große Gruppen von Propheten, die Israels König an seinem Hof befragen kann (1 Kön 22). Gegen gegnerische Propheten und Prophetinnen wird etwa in Ez 13; Jer 23,9–23 oder Mi 3,5–8 polemisiert. Sowohl in erzählenden Texten als auch in den Büchern der Schriftpropheten begegnen prophetische Einzelgestalten, die meist namentlich genannt werden und ebenfalls sehr unterschiedliche Rollen und Aufgaben erfüllen. Propheten und Prophetinnen finden sich am Hof, am Tempel, auf öffentlichen Plätzen und in Häusern, am Land und in der Stadt. Sie sprechen öffentlich oder zu einzelnen Personen, zu Priestern, Beamten, Königen oder Menschen, die sie in persönlichen Angelegenheiten aufsuchen, oder schreiben ihre Botschaft auf. Mitunter stehen gerade Ekstatiker in keinem hohen Ansehen bei ihren Zeitgenossen (vgl. 1 Sam 10,10–12). „Propheten waren für sie eher halbverrückte Exzentriker. Das ist im Blick auf ihr merkwürdiges und zuweilen ausgefallenes Verhalten auch kaum verwunderlich.“⁷ Diesem Urteil steht die äußerst hohe Wertschätzung der Propheten und Prophetinnen durch die Kirchenväter ge-

² Jörg Jeremias, נְבִיא nābi' Prophet, ThWAT II (Hg. v. Ernst Jenni/Claus Westermann; München/Zürich, 1979) 7–26, 8.

³ Rolf Rendtorff, Kontinuität und Diskontinuität in der alttestamentlichen Prophetie, ZAW 109 (1997) 169–187, 174.

⁴ Rendtorff, 185, wobei er den Ausdruck auf den folgenden Seiten weiter präzisiert.

⁵ Blenkinsopp, Geschichte, 35.

⁶ Blenkinsopp, Geschichte, 36. Dies gilt zumindest für eine spätere Zeit. Daher kann die konkrete Bedeutung immer nur aus dem Kontext gewonnen werden, in dem diese Bezeichnung vorkommt. Vgl. zum Sprachgebrauch ebenda, 33–37.

⁷ Blenkinsopp, Geschichte, 38.

genüber, die in diesen Personen geistbegabte Boten Gottes und Verkündiger seines Willens sowie Christi und der Kirche sehen.

1.1.2 Das deuteronomistische Ideal

Prophetie im Alten Testament beschränkt sich aber nicht auf die Schriftpropheten, also die (ausschließlich männlichen) Propheten, denen eigene Bücher zugeschrieben werden.⁸ Auch die erzählenden Texte, vor allem der vorderen Propheten, enthalten zahlreiche Hinweise auf Prophetinnen und Propheten. In den Prophetenbüchern finden sich hingegen kaum Hinweise auf Prophetinnen (Jes 8,3; Ez 13,17–23; Joël 3,1f; Erwähnung Mirjams als Führungspersönlichkeit in Mi 6,4). Um die Prophetie und die für die alttestamentlichen Prophetinnen relevanten Kontexte zu erschließen, ist daher besonderes Augenmerk auf das Deuteronomium und die „vorderen Propheten“ zu legen. Hier wird festgelegt, was legitime Prophetie in Israel ist und hier begegnen wir auch den Prophetinnen Debora und Hulda. Einzig Mirjam tritt an der Seite des Mose bereits in der Tora auf. Irmtraud Fischer versteht Prophetie vom Ämtergesetz des Deuteronomiums her als „Auslegung und Aktualisierung der Mosetora“.⁹ Das Deuteronomium liefert das Idealbild der Prophetie für Israel. Es legt fest, was ein Prophet, eine Prophetin sein soll, wie er oder sie zu beurteilen ist. Vor allem versucht das Deuteronomium Kriterien wahrer JHWH-Prophetie festzulegen. So bieten Dtn 13 und 18 nähere Bestimmungen von unerlaubter und wahrer Prophetie in Israel, die durch andere Texte konkretisiert werden. Dtn 13,2 spricht im Zusammenhang der Prophetie von einem, der „Träume träumt“ (חֲלֹם חֲלוֹם). Offenbarung durch Träume findet sich im Alten Testament häufig, nicht nur in Verbindung mit Prophetie (vgl. Gen 40f – Josef; Gen 20,3–7 – Abimelech; Num 12,6; Joël 3,1; Dan 2 u.a.; kritisch Jer 23,25–32). In der Bibel findet sich allerdings kein einziger Beleg für einen prophetischen Traum einer Frau. Dtn 18,9–14a listet verschiedene Praktiken im Zusammenhang der Prophetie auf, die für Israel abgelehnt werden. Dazu gehören „den Sohn oder die Tochter durchs Feuer gehen lassen“, „Wahrsagerei betreiben“ (קִסָּם קִסָּמִים), „Divination betreiben“ (מְעוֹנֵן), „Omina deuten“ (מְנַחֵשׁ), „Zauberei treiben“ (מְכַשֵּׁף), „Beschwörung treiben“ (חֲבֵר חֲבֵר) sowie die Befragung von Toten und Geistern.¹⁰ Diese Praktiken werden nicht nur an dieser Stelle als „Gräuel“ benannt, sondern begegnen auch an anderen Stellen in den vorderen und hinteren Propheten. So greift 1 Sam 28 das Verbot der Befragung von Toten auf, das König Saul übertritt. „Zauberei“ findet sich etwa am Hof des Pharao im Kontext der Plagenerzählung (Ex 7,11), ebenso in der Umgebung Nebukadnezars (Dan 2,2) oder in

⁸ Vgl. zum Folgenden Fischer, Gotteskünderinnen.

⁹ Fischer, Gotteskünderinnen, 29. Die Tora selbst versteht das prophetische Amt als Mittleramt, wobei die Fürbitte eine wichtige Rolle spielt.

¹⁰ Eine kurze Diskussion dieser Begriffe bietet Fischer, Gotteskünderinnen, 45–47.

Babel (Jes 47,9.12). „Wahrsagerei“ kann auch Bileam betreiben, nicht aber gegen Israel (Num 23,23). Dasselbe wird auch den falschen Propheten und Prophetinnen in Ez 13,6.9.23 vorgeworfen.

Verschiedene divinatorische Praktiken sind in Assyrien im 7. Jahrhundert gut belegt. So stellt Spieckermann für die Spätform der assyrischen Religion Orakel, Leberschau, Himmelsbeobachtung und astrologische Omina, Heme- rologie und Menologie, also die Frage nach günstigen und ungünstigen Ta- gen, sowie Rituale zur Abwendung von drohendem Unheil dar. Er nennt Träume und Ekstase als Quelle neuassyrischer Prophetie. All diese Phäno- mene setzt er in Beziehung zu 2 Kön 23. Aufgrund des weitreichenden assy- rischen Einflusses auch im Westen ist anzunehmen, dass die diversen Prakti- ken und Vorstellungen auch in Juda bekannt waren.¹¹ Gerade die erzählenden Texte zeigen, dass es zweifellos Grund genug gab, dieses Verbot nachdrück- lich zu verdeutlichen. 2 Kön 17,17, Teil des Geschichtsrückblicks angesichts des Untergangs des Nordreiches, nennt einige der verbotenen prophetischen Praktiken unter den Ursachen für das Ende Israels. Der Befund zeigt klar, dass das Phänomen Prophetie eine breit gefächerte Wirklichkeit umfasste, zu der verschiedene mantische Techniken gerechnet wurden. „Wenn nekroman- tische, magische und divinatorische Praktiken im Rahmen des Prophetiege- setzes überhaupt genannt werden, ist dies nicht anders zu erklären, als daß sie allesamt zur Prophetie gezählt wurden und das Gesetz in Dtn 18,9–14a nun präskriptiv bestimmt, was künftig als ungeeignetes Mittel der Gotteswillens- und Zukunftsergründung gelten soll ...“¹² Wahre Prophetie ist schwierig zu bestimmen. Dtn 13 rechnet jedenfalls klar damit, dass auch im Namen ande- rer Gottheiten Zeichen und Wunder gewirkt werden können, wie etwa die Plagenerzählungen in Ex 7 verdeutlichen. Das Kriterium falscher Prophetie ist hier die Tatsache, dass die Botschaft der falschen Prophetie von JHWH wegführt, anstatt umgekehrt den Weg zu ihm hin weist. Dtn 18,21f legt das Nichteintreffen der Vorhersage als Kriterium für falsche Prophetie fest. Posi- tiv lässt sich aus V.18–22 erkennen, dass das Kriterium wahrer Prophetie das Sprechen im Namen JHWHs ist. Das lässt sich aber wiederum nur im Nach- hinein an der Erfüllung oder Nichterfüllung des prophetischen Wortes able- sen. Konflikte in dieser Frage zeigen sich besonders bei Jeremia (vgl. Jer 26,16; Jer 27–28), der sich zunächst geschlagen geben muss und erst durch den Tod seines Widersachers Hananja als wahrer JHWH-Prophet gerechtfertigt wird. Authentische Prophetie in Israel vermittelt also ein Wort JHWHs und dient zur Durchsetzung des ersten Gebots, des Gebots des Alleinvereh- rung JHWHs. Sie „ist geprägt durch das Wort, das der prophetisch begabte

¹¹ Hermann Spieckermann, *Juda unter Assur in der Sargonidenzeit* (FRLANT 129; Göttin- gen, 1982) 236–306.

¹² Fischer, *Gotteskünderinnen*, 44

Mensch hört und weitergibt, damit das Volk es hört und danach handelt.“¹³ Die Prophetie ist allein Gott gegenüber verantwortlich. Das zeigt sich auch darin, dass im deuteronomischen Verfassungsentwurf dieses Amt das einzige ist, für das keine Amtseinführung durch einen Menschen vorgesehen ist.¹⁴ Dies spiegelt auch den Rang der Prophetie innerhalb der Ämterhierarchie des Deuteronomiums wider. Georg Braulik kommentiert die Reihenfolge in der Darstellung der Ämter folgendermaßen: „Dafür maßgeblich ist die theologische Bedeutung der Amtsträger und ihre gesellschaftliche Stellung in einem geschwisterlichen Israel. Der Entwurf gipfelt in der Institutionalisierung des prophetischen Charismas.“¹⁵ Auch Udo Rütterswörden erweist den Propheten, in diesem Fall Jeremia, als Träger einer institutionellen Funktion und stellt klar, wie „Amt“ hier zu verstehen ist: „Diese Vorstellung von ‚Amt‘ oder ‚Institution‘ ist hier nicht ... als Gegensatz zu ‚Charisma‘ gebraucht, als hätten die Deuteronomisten bewußt und gezielt den charismatischen Propheten in einen Beamten verwandelt.“¹⁶ Als „Amtsträger“ werden Propheten immer wieder auch zusammen mit anderen „Ämtern“ genannt, allen voran mit „Priestern“, aber auch mit „Königen“, „Beamten“ und anderen.¹⁷ Insofern die deuteronomische Vorstellung der Prophetie auf der Ebene des Endtextes eine dominante Rolle spielt, beeinflusst sie auch die Auffassung von der alttestamentlichen Prophetie in den patristischen Texten.

1.1.3 Alttestamentliche Prophetie im Kontext des Alten Orients

Die Realität von Prophetie in Israel entsprach zweifellos nicht immer diesem Ideal. Der Großteil der Propheten und Prophetinnen, so lassen es auch Texte wie 1 Kön 18 oder 1 Kön 22 durchscheinen, war wohl dem Bild, das die altorientalischen Paralleltexte von der Prophetie zeigen, näher. Von Bedeutung sind dabei vor allem Briefe prophetischen Inhalts, die in Mari gefunden wurden, ursprünglich aber von verschiedenen Orten stammen, aus den letzten Regierungsjahren Zimri-Lims (ca. 1717–1695 v. Chr.) und neuassyrische prophetische Texte aus dem 7. Jahrhundert vor Christus.¹⁸ Nissinen definiert

¹³ Fischer, Gotteskünderinnen, 51.

¹⁴ Vgl. Georg Braulik, Die deuteronomischen Gesetze und der Dekalog. Studien zum Aufbau von Deuteronomium 12–26 (SBS 145; Stuttgart, 1991) 58.

¹⁵ Braulik, Gesetze, 60.

¹⁶ Udo Rütterswörden, Es gibt keinen Exegeten in einem gesetzlosen Land (Prov 29,18 LXX). Erwägungen zum Thema: Der Prophet und die Thora, in: Prophetie und geschichtliche Wirklichkeit im alten Israel. FS für Siegfried Herrmann zum 65. Geburtstag (Hg. v. Rüdiger Liwak und Siegfried Wagner; Stuttgart, 1991) 326–347, 330.

¹⁷ Vgl. dazu die Zusammenstellung bei Walter Groß, Propheten und Prophetie im Alten Testament, ThPQ 141 (1993) 111–120, 114.

¹⁸ Texte in deutscher Übersetzung: Texte aus der Umwelt des Alten Testaments II/1 (Hg. v. Otto Kaiser; Gütersloh, 1986) 56–65 (assyrische Prophetien), 83–93 (Prophetenbriefe aus Mari).

Prophetie in diesem Zusammenhang als „orakelhafte Übermittlung eines unmittelbaren, durch kein technisches Mittel erfolgten Gottesbescheids“.¹⁹ Während die Briefe in Mari unbearbeitet archiviert wurden, hat man die neuassyrischen Orakel gesammelt, kopiert, redigiert und archiviert. Dies steht wohl in Zusammenhang mit deren Bedeutung für die Legitimität für die regierenden Könige. Die neuassyrischen Texte beinhalten direkte Gottesrede an Einzelpersonen oder auch ein breiteres Publikum, übermittelt von einer meist namentlich genannten Persönlichkeit. Der Gottesbescheid der „Prophetinnen“ und „Propheten“ ergeht unmittelbar, ohne die Verwendung induktiver Methoden, und enthält sehr oft Verbindungen zu geschichtlichen Ereignissen. Die EmpfängerInnen der Botschaften waren praktisch immer Mitglieder der königlichen Familie, allen voran die Könige Asarhaddon und Assurbanipal, aber auch die Königinmutter Naqija. Die Orakel standen sehr häufig in Zusammenhang mit der Legitimität der Thronfolge und sagten in diesem Kontext auch die Vernichtung der Feinde voraus. So ist auch verständlich, dass die Prophetien fast immer positiv für den jeweiligen Adressaten oder die Adressatin waren. Inhaltliche Parallelen zur neuassyrischen Prophetie finden sich im Alten Testament weniger in den Königsbüchern, sondern eher in den Geschichtsbüchern und Psalmen, allerdings auch in Jes 40–55. Die Königsideologie wird aufgenommen, aber auf das ganze Volk Israel bezogen. Natürlich werden auch in neuassyrischen prophetischen Texten religiöse Fragen angesprochen, wie etwa die Vernachlässigung von bestimmten Gottheiten oder Opfern.²⁰ Dennoch dominiert dort die politische Dimension, sie wird aber auch in zahlreichen alttestamentlichen Prophetentexten deutlich. Diese ist hier jedoch sehr eng mit der Alleinverehrung JHWHs und der Beachtung seiner Tora verbunden. Die Könige und Königinnen werden an diesem Kriterium gemessen und anders als in Ninive oder Mari kritisieren Propheten und Prophetinnen die Herrscherinnen und Herrscher. Die Bedeutung der Prophetie in Israel ist im Vergleich mit anderen altorientalischen Gesellschaften größer. Huffmon weist besonders auf die hohe Wertschätzung der Propheten und die Darstellung der Gründergestalten Mose und Samuel als Propheten hin.²¹ Anders als in Mari oder Ninive kommt es in Israel zu Konflikten zwischen Propheten, die alle beanspruchen, im Namen des einen Gottes JHWH

¹⁹ Martti Nissinen, Die Relevanz der neuassyrischen Prophetie für die alttestamentliche Forschung, in: *Mesopotamica – Ugaritica – Biblica*. FS für Kurt Bergerhof zur Vollendung seines 70. Lebensjahres am 7. Mai 1992 (Hg. v. Manfred Dietrich/Oswald Loretz; Kevelaer/Neukirchen-Vluyn, 1993) 217–258, 221. Herbert B. Huffmon, A Company of Prophets. Mari, Assyria, Israel, in: *Prophecy in its Ancient Near Eastern Context. Mesopotamian, Biblical, and Arabian Perspectives* (Hg. v. Martti Nissinen; Atlanta, Ga., 2000) 47–70, 56, nennt allerdings als Quellen des Empfangs einer Prophetie für Mari Traum, Krankheit, das „Senden“ einer Botschaft durch Gott sowie Ekstase.

²⁰ Nissinen, Relevanz, 250.

²¹ Huffmon, Company, 63f.

die Wahrheit zu verkünden. So wird es notwendig, zwischen wahrer und falscher Prophetie zu unterscheiden, was sich durchgehend als schwierig erweist, wie Dtn 13 und 18 deutlich zeigen. „Die Konstellation eines ‚wahren‘ Propheten gegen eine Unmenge von ‚falschen‘ Propheten, die sich auch in den Büchern Micha ... und Ezechiel (13) findet, spitzt sich zu in dem Fall von Elia ... sowie in dem des Micha ben Jimla ... Sowohl die Befragungssituation als auch die von der Mehrheit der Propheten gegebene Antwort entspricht dem, was auch in der neuassyrischen Prophetie wiederholt zum Ausdruck kommt.“²² Hier findet sich also eine Analogie im Phänomen der Prophetie zwischen Assyrien und Israel, die sich aber in Israel mit der Zeit in eine andere Richtung entwickelte. „Hand in Hand mit der seit der Exilszeit getriebenen Interpretation der Unheilsprophetie verstärkt sich die Auffassung von den Propheten als Prediger, die das Volk ständig mahnen, auf seinen bösen Wegen umzukehren und an den Geboten Jahwes festzuhalten (vgl. 2 Kön 17,13 u.a.). Dieses ausgesprochen deuteronomistische Ideal hat sowohl das biblische Prophetenbild als auch die atl. Wissenschaft tief beeinflusst, indem es noch häufig als Grundhaltung der sog. ‚klassischen‘ Prophetie gebilligt wird. Inwiefern diese Auffassung den Verhältnissen im vorexilischen Israel/Juda entspricht oder das Anliegen der nachexilischen Theologie zum Ausdruck bringt, gilt noch als eine großteils unbeantwortete Frage.“²³

Wichtig ist festzuhalten, dass uns im Gegensatz zu anderen altorientalischen Prophetien die biblischen Prophetenworte nicht in ihrer ursprünglichen und unmittelbaren Form zugänglich sind. Was wir heute über die Propheten und Prophetinnen lesen können, was wir als ihre Worte lesen, sind Texte, die umfangreichen Redaktionsprozessen unterzogen wurden und die insofern auch die Entwicklung theologischer Vorstellungen und Konzepte von Prophetie widerspiegeln. Die Kirchenväter kennen die historische Realität, die die israelitische mit der übrigen altorientalischen Prophetie verbunden hat, nur mehr als großteils abzulehnende Idolatrie und Falschprophetie, so wie die vorderen und hinteren Prophetenbücher sie darstellen.

1.2 Prophetie im Judentum zur Zeit des Zweiten Tempels

Im rabbinischen Judentum entwickelt sich die These, dass der Geist der Prophetie in einer bestimmten Periode aktiv gewesen sei, dass aber diese Zeit bereits abgeschlossen sei und nunmehr eine „prophetielose“ Phase vorherrsche.²⁴ Dieser Gedanke motiviert sich aus Sach 13,2–6.²⁵ Die Idee einer ab-

²² Nissinen, Relevanz, 251.

²³ Nissinen, Relevanz, 253.

²⁴ Zur Theorie vom Ende der Prophetie in Israel vgl. Then, Fortgang, 18–44. Diese Idee existiert auch in der christlichen Exegese des 19. Jahrhunderts, hier oft mit der Abwer-

geschlossenen Offenbarungsepoche findet sich auch bei Josephus Flavius, der damit vornehmlich die göttliche Autorität der jüdischen Schriften untermauern will. Er nimmt eine Zeit des prophetischen Geistes von Mose bis Artaxerxes I. (464–424 v. Chr.) an. Danach gibt es keine prophetische Sukzession mehr, dennoch ist aber ein Wirken des Geistes nicht kategorisch ausgeschlossen. Primär geht es Josephus um die Inspiriertheit der Heiligen Schrift und nicht um die Propheten. Dass tatsächlich aber sehr wohl Propheten in der hellenistisch-römischen Zeit zwischen dem Tod Alexanders des Großen (323 v. Chr.) und dem zweiten jüdischen Aufstand (132–135 n. Chr.) aktiv und erfolgreich waren, legt ausführlich Rudolf Meyer dar.²⁶ Er beginnt mit Daniel und dem „Lehrer der Gerechtigkeit“ in Qumran, verweist auf Philo von Alexandrien²⁷ und wertet die zahlreichen Hinweise auf prophetische Gestalten bei Josephus und auch im Neuen Testament aus. So finden sich in den verschiedensten jüdischen Richtungen prophetische Einzelgestalten und Gruppen, besonders bei den Essenern, aber auch unter Pharisäern, Zeloten und anderen. Dazu gehört selbstverständlich auch Johannes der Täufer. Aber auch einige politische Führungspersonlichkeiten fühlen sich als von Gottes Geist inspirierte Propheten, wie Judas der Galiläer oder auch Johannes Hyrkanus I., dem Josephus ein dreifaches Amt zuschreibt: Er ist Herrscher, Hohepriester und Prophet. Aber auch von sich selbst berichtet Josephus einen prophetischen Traum im Zusammenhang mit seinem Gesinnungswandel im Zuge des ersten jüdischen Krieges. Die Apostelgeschichte erzählt von Theudas, von einem Ägypter, der mit einer größeren Gruppe nach Jerusalem zog, und anderen. Letztere ordnet Richard A. Horsley in die Gruppe der prophetischen Volksbewegungen (*popular prophetic movements*) ein.²⁸ Er betont die Bedeutung dieser Bewegungen, die durchaus imstande waren, größere Volks-

tung jüdischer Religion verbunden. Eine wichtige Rolle spielt dabei Wellhausen („Das Erscheinen des Gesetzes ... war der Tod der Prophetie.“ Zitiert bei Then, Fortgang, 33). Then hat schwere Bedenken gegen die Richtigkeit dieser Theorie: „In summa lassen sich im biblischen Bereich zwar Zeugnisse für ein Ende der Prophetie benennen, aber es finden sich gleichzeitig auch zahlreiche Aussagen, die ein gegenläufiges Interesse bekunden.“ (21) Für die rabbinische Zeit zieht Then folgenden Schluss: „Die Theorie vom Ende der Prophetie läßt sich als eine Konstruktion der Rabbinen beschreiben, hinter der ein Vorbehalt gegenüber Propheten steht.“ (31)

²⁵ Siehe auch Kgl 2,9; Ps 74,9; 1 Makk 4,46; 9,27; 14,41; Dan 3,38.

²⁶ Rudolf Meyer, Jüdische Charismatiker und Propheten in hellenistisch-römischer Zeit, in: Erfüllung und Erwartung. Studien zur Prophetie auf dem Wege vom Alten zum Neuen Testament (Hg. v. Gerhard Wallis; Berlin, 1990) 129–160. Vgl. auch Rudolf Meyer, προφήτης κτλ. C. Prophetentum und Propheten im Judentum der hellenistisch-römischen Zeit, ThWNT 6 (Hg. v. Gerhard Friedrich; Stuttgart, 1959) 813–828.

²⁷ Philo von Alexandrien, Quis rerum divinarum heres sit (OPA 15, 296–301). § 265 zeigt, dass Philo sich selbst als prophetischen Menschen betrachtet.

²⁸ Richard A. Horsley, Popular Prophetic Movements at the Time of Jesus. Their Principal Features and Social Origins, JSNT 26 (1986) 3–27.

massen zu bewegen. Er sieht die prophetischen Führungspersönlichkeiten in der Nachfolge alttestamentlicher Traditionen wie Exodus und Landnahme, die im Volk noch lebendig gewesen seien.²⁹ Die Analyse des sozialen Hintergrundes zeigt den wachsenden ökonomischen Druck auf die bäuerliche Bevölkerung als Ursache für den enormen Zulauf zu diesen Bewegungen, die sich gegen die herrschenden Schichten richteten und dementsprechend auch mit brutaler militärischer Gewalt niedergeschlagen wurden. Die prophetischen Anführer verhiessen Freiheit bzw. Befreiung und Ruhe von der erfahrenen Bedrängnis. Ihr Wirken ist zu verstehen als „anticipatory participation in God’s liberating actions (and not as forcing God’s salvation)“.³⁰ So verstanden nach Horsley auch die Leute von Qumran und Paulus ihre Existenz: als Teilnahme am Beginn des befreienden Wirkens Gottes selbst.³¹ Meyer und Horsley betrachten das Wirken prophetischer Gestalten dieser Zeit in Kontinuität mit der prophetischen Tradition des Alten Testaments. „... das, was das Prophetentum in Israel besonders auszeichnet, ist seine ungeheure Lebensfähigkeit in immer neuem Gewand.“³² Wenn auch die Formen und konkreten Inhalte der Prophetie sich wandeln, so besteht Kontinuität hinsichtlich der von Gott gegebenen Wirksamkeit des Geistes in den Propheten und Prophetinnen und ihres Bezugs auf die Tora.

Die Kontinuität lässt sich auch konkret an Josephus ausweisen. Rebecca Gray weist in ihrer Untersuchung zum Prophetieverständnis bei Josephus auf, dass dieser sich selbst als Prophet einerseits in der Tradition Jeremias, andererseits in der Tradition Daniels gesehen hat.³³ Für das Prophetieverständnis des Josephus insgesamt kann sie feststellen: „... his definition of prophecy was considerably broader than the modern one.“³⁴ Sie streicht drei wichtige Bereiche heraus, in denen sich Josephus’ Verständnis vom modernen unterscheidet: „his emphasis on the predictive aspect of prophecy; his special interest in types of prophecy that required technical expertise of one sort or

²⁹ „... a popular memory of traditions parallel to the scribal-intellectual cultivation of those same traditions in written form as scripture. In most complex traditional societies there exists a popular or ‘little’ tradition alongside—and indeed interacting with—the official or ‘great’ tradition.“ (Horsley, *Movements*, 15)

³⁰ Horsley, *Movements*, 10.

³¹ Auch Jesus hat einiges mit diesen Bewegungen gemeinsam. Was ihn allerdings von diesen unterscheidet, formuliert Horsley so: „Jesus, while announcing that God was taking the initiative (the kingdom of God was at hand), he emphasized that the kingdom was a matter of people renewing their social relations in accordance with the will and in response to the enabling presence of God.“ (22)

³² Meyer, *προφήτης*, 828.

³³ Rebecca Gray, *Prophetic Figures in Late Second Temple Jewish Palestine. The Evidence from Josephus* (New York/Oxford, 1993) 35–79. „The differences between ancient and modern prophetic figures were differences of degree, not of kind.“ (167)

³⁴ Gray, *Figures*, 165.

another; and his interest in the connections between prophecy and priesthood.”³⁵ Besonders die Vorhersage von zukünftigen Ereignissen hat für Josephus große Bedeutung. Von daher unterscheidet er wahre und falsche Propheten nach dem Eintreffen bzw. Nicht-Eintreffen ihrer Voraussagen. Aber zumindest für die Essener situiert er die Vorhersagen in einem umfassenderen Wissen, das Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft umfasst. Josephus betont die Fürsorge Gottes für sein Volk, die sich in den Worten der Propheten äußert, und beklagt die Tatsache, dass das jüdische Volk so oft keine angemessene Antwort gibt. Gerade diese Aspekte von Prophetie werden auch in den patristischen Texten vorausgesetzt bzw. ausgeführt. Das Vorherwissen der Zukunft, aber auch das Erkennen verborgener Tatsachen der Vergangenheit und Gegenwart sowie Gottes Zuwendung zu seinem Volk durch die Propheten und Prophetinnen sind offensichtlich weit verbreitete Ansichten der damaligen Zeit, die auch noch in späterer Zeit im Christentum von Bedeutung sind.

1.3 Griechisch-römische Prophetie

David E. Aune stellt in seiner Studie zur Prophetie im frühen Christentum der Behandlung der christlichen Texte einen Überblick über das Phänomen der Prophetie in der griechisch-römischen Antike voran.³⁶ Auch Christopher Forbes setzt sich mit der geläufigen Meinung auseinander, frühchristliche Prophetie sei von griechisch-römischer Prophetie, vor allem in ihrer ekstatischen Form, beeinflusst worden.³⁷ Der am häufigsten gebrauchte Terminus für den „Seher“ oder „Wahrsager“ ist μάντις, eine Bezeichnung, die die Übersetzer der Septuaginta für die Propheten und Prophetinnen Israels vermeiden. Auch andere Bezeichnungen für unterschiedliche Typen von Mantikern werden von jüdischer und christlicher Seite nicht übernommen. Dazu zählen etwa die ἐγγαστριμῦθοι, „Bauchredner“, die noch im zweiten Jahrhundert auftraten und von denen die Kirchenväter annahmen, sie seien von Dämonen besessen. Oft werden diese Wahrsager auch als πύθωνες bezeichnet, ein Ausdruck, der sich auch in Apg 16,16–18 findet. Dort ist von einer Sklavin die Rede, die πνεῦμα πύθωνα (*spiritum pythoem*) besitzt, einen

³⁵ Ebenda.

³⁶ David E. Aune, *Prophecy in Early Christianity and the Ancient Mediterranean World* (Grand Rapids, Mich., 1983) 23–79. Dabei ist die Tatsache im Auge zu behalten, dass die griechisch-römischen Quellen keine Informationen für die unteren sozialen Schichten hinsichtlich der Befragung und Wertschätzung von verschiedenen Arten von MantikerInnen und WahrsagerInnen liefern.

³⁷ Christopher Forbes, *Prophecy and Inspired Speech in Early Christianity and its Hellenistic Environment* (WUNT 2,75; Tübingen, 1995). Die Studie befasst sich auch intensiv mit der Glossolalie.

„Wahrsagegeist“ (wörtlich: „einen Geist, einen Wahrsager“), den Paulus aus ihr austreibt. Προφήτης wurde nicht der Offenbarungsempfänger genannt, sondern derjenige, der die Offenbarung verkündete. Inspiration war dazu nicht vonnöten. In der klassischen Zeit waren mit „Prophet“ die hohen Kultfunktionäre gemeint, die an einem Orakelschrein die offiziellen Sprecher darstellten.³⁸ Forbes vermutet, dass die Septuaginta das Wort προφήτης deshalb verwendet, weil es als einziges keine negativen Konnotationen aufweise, da divinatorische Praktiken, wie sie in der nichtjüdischen Antike gängig waren, schon vom Deuteronomium abgelehnt wurden. Um angesichts dieses Befundes überhaupt sinnvoll christlich-jüdische mit hellenistischer Prophetie vergleichen zu können, schlägt Forbes als Definition von Prophetie im weiteren Sinn vor „the native ability or learned art of receiving and mediating information from these supposed supernatural sources“.³⁹

Man unterschied zwischen „technischer“ und „natürlicher“ bzw. „inspirierter“ Weissagung, wobei erstere bestimmte Techniken und Wissen verlangte, während letztere auf direkte Inspiration in Ekstase oder Visionen zurückgeführt wurde.⁴⁰ Die antiken griechischen Orakel befanden sich an heiligen Orten, wobei diese aber von der Mitte des vierten Jahrhunderts vor Christus an einen Niedergang erlebten, der seinen Tiefpunkt im ersten Jahrhundert nach Christus erlebte. Forbes gibt zu bedenken, dass dies gerade die Zeit sei, in der die frühchristliche Prophetie anzusetzen ist. Die griechisch-römischen Quellen für diese Periode ließen inspirierte Divination als legendäres Phänomen einer längst vergangenen Epoche erscheinen, wie dies auch in jüdischen Schriften immer wieder zu beobachten sei. Viele der Orakel nahmen im zweiten und dritten Jahrhundert neuerlich Aufschwung, wurden nun aber weniger von offiziellen Delegationen griechischer oder römischer Städte konsultiert, sondern von Privatpersonen, die ihre persönlichen Anliegen vortrugen. Drei Typen von Orakeln sind dominant: das Losorakel, das wohl die häufigste Form der Orakelerteilung darstellt, das Traum- oder Inkubationsorakel und das inspirierte Orakel. Die Orakel wurden durch Kultpersonal verkündet. Diese Personen wurden mit den synonym verwendeten Bezeichnungen προφήτης, πρόμαντις, ὑποφήτης benannt. Allerdings, anders als in der jüdisch-christlichen Vorstellung eines Propheten oder einer Prophetin, meint die Vorsilbe προ- hier nicht einen Bezug zur Zukunft, sondern es handelt sich um Personen, die *für* oder *anstelle* eines Gottes sprechen. Die Befragung und Verkündigung von Orakeln war immer an rituelle Handlungen der Vorbereitung gebunden, sowohl der Fragenden als auch des Kultpersonals, das das Orakel erteilte. In den meisten Fällen wurden die Anfragen mündlich gestellt und auch die Antworten mündlich erteilt. Die Griechen

³⁸ Vgl. dazu ausführlich Forbes, Prophecy, 188–217.

³⁹ Forbes, Prophecy, 279.

⁴⁰ Vgl. zum Folgenden Aune, Prophecy, 23f.

waren überwiegend der Ansicht, dass die Götter selbst durch die menschlichen Vermittler redeten. Skepsis fand sich, wenn überhaupt, nicht gegenüber den göttlichen Äußerungen, sondern gegenüber den menschlichen Interpretationen durch den Propheten oder die Prophetin. Mantiker, die Aune „technical diviner“ nennt, waren ausgebildet und besaßen die technischen Mittel, Zeichen zu deuten, die in Träumen, Opfertieren, im Vogelflug oder in anderen Zeichen und auch Geräuschen sichtbar oder hörbar waren. Regierungen und militärische Führungspersonlichkeiten stellten solche Wahrsager an, die etwa den richtigen Zeitpunkt für politische oder militärische Vorhaben bestimmten. Solche „technical mantics“ zogen auch als selbständige Wahrsager umher und boten auf Märkten gegen Bezahlung ihre Dienste an. Verständlicherweise hatten sie nicht immer den besten Ruf, da sie doch auch von ihrem Einkommen leben mussten. Insofern solche technische Weissagung mindestens genauso eine Fertigkeit wie eine Gabe war, wurde sie auch innerhalb der Familie weitervererbt. Daneben gab es auch „inspired diviners“, MantikerInnen, die oft ungefragt aus göttlicher Inspiration heraus weissagten. Zu dieser Gruppe zählen die Sibyllen, deren Orakelsammlung auch von jüdischen Autoren bearbeitet und die von christlicher Seite immer wieder als prophetische Gestalten aufgegriffen wurden.⁴¹ Plato beschreibt Wahrsager, wobei er hinsichtlich ihres Verhaltens den plötzlichen und unerwarteten Charakter der Orakel betont, der auf die göttliche Besessenheit („divine possession“) zurückzuführen sei. Forbes weist auf, dass solche Prophetie ohne Befragung für die Zeit des Neuen Testaments kaum mehr belegt ist, sondern vor allem wieder als typisch für eine große Vergangenheit dargestellt wird.⁴² Aune hält fest, dass sich eschatologische Prophetie im griechisch-römischen Bereich im Gegensatz zum jüdisch-christlichen weniger häufig findet. Am ehesten ist dieses Phänomen im östlichen Raum anzutreffen, wo orientalische Vorstellungswelt und permanent wechselnde Fremdherrschaft die entsprechenden Voraussetzungen dafür schufen. Neben den Orakeln verweist Aune auch auf den Offenbarungszauber, der vor allem für Ägypten belegt ist und der Einfluss im frühen Christentum hatte. So polemisieren die Offenbarung des Johannes und der Hirt des Hermas gegen solche Zauberer, die sich selbst durchaus als Christen verstehen konnten.⁴³

⁴¹ Die Sibyllen, die vor allem ab dem 11. Jahrhundert in der bildenden Kunst den Propheten an die Seite gestellt werden, spielen in der Deutung der Prophetinnen bei den Kirchenvätern keine Rolle, obwohl die Sibyllen und die Sibyllinischen Orakel den Autoren durchaus bekannt waren. Siehe dazu Harald Olbrich (Hg.), *Lexikon der Kunst*, Bd. VI (Leipzig, 1994) 649f. sowie ausführlich Alois Rzach, *Sibyllen*, PRE 2. Reihe, 2,2 (Hg. v. Georg Wissowa; Stuttgart, 1923) 2073-2103 sowie ders., *Sibyllinische Orakel*, a.a.O., 2103-2183 (*Sibyllenmotive in der Kunst*: 2181f).

⁴² Forbes, *Prophecy*, 289–300.

⁴³ Vgl. Aune, *Prophecy*, 44–47.

Mantische Fertigkeiten, so Aune, hatten in der griechisch-römischen Kultur große Bedeutung und dienten vor allem dazu, die Risiken, die menschliche Aktivitäten in sich bergen, zu reduzieren, sei es in politischen Vorhaben wie Kriegen oder der Gründung von Kolonien, sei es bezüglich ritueller Vorschriften, sei es in individuellen Lebensentscheidungen wie Heirat, Kinder oder Reisen. Die Prophetie in diesem Sinne ist als innerliches Element des sozioreligiösen Lebens zu verstehen, das permanent zur Verfügung stand.⁴⁴ In diesem Sinne bestimmt Forbes die Funktion der griechisch-römischen Prophetie: Delphi und die anderen großen Orakelzentren fungierten als Hüter und Ausleger des dominierenden religiösen Konsenses. Sie wirkten sozial integrierend, waren Mediatoren in diversen Konflikten, gaben Antwort auf Fragen, die mit menschlichem Wissen nicht lösbar waren und boten Hilfe für persönliche Entscheidungen, um so die Angst der Menschen vor der Unvorhersehbarkeit der Zukunft zu mindern. Sie hielten damit das Ordnungsgefühl in der Weltsicht der Fragenden aufrecht.⁴⁵

Zahlreiche Orakelsprüche sind in (sekundären) literarischen Kontexten überliefert, wobei mit Bearbeitung auf jeden Fall zu rechnen ist. Die Sprüche sind kurz, in der Regel eine bis vier Zeilen lang. Die poetische Form ist von großer Bedeutung, da sie die göttliche Inspiriertheit der Orakel sicherstellt – Poesie galt allgemein als göttlich inspiriert. Das frühe Christentum hat für seine Prophetie die griechische poetische Form nicht übernommen, sondern ist hier vom semitischen Stil beeinflusst.⁴⁶ Obwohl auch zahlreiche alttestamentliche prophetische Texte in Poesie verfasst sind, spielt dieser Aspekt in der Interpretation der Kirchenväter keine Rolle. Ebenfalls charakteristisch für antike Orakel ist ihr rätselhafter, zweideutiger Inhalt. So herrscht die Vorstellung, dass jede Prophetie sich erfülle, aber nicht immer in der erwarteten Art und Weise. Orakel bezüglich kultischer Fragen allerdings sind stets eindeutig. In der gesamten griechisch-römischen Antike sind Orakelsammlungen bezeugt. Sprüche wurden aufgeschrieben, tradiert, interpretiert und auch ergänzt. Wenngleich die patristische Vorstellung von Prophetie überwiegend von der biblischen Tradition her zu verstehen ist, wird an vielen Textstellen klar, dass auch die griechisch-römische Konzeption bekannt war und positiv

⁴⁴ Aune, *Prophecy*, 47. Forbes, *Prophecy*, 310, ist der Ansicht, dass Aune hier zu generell urteilt, bringt aber selber Belege bei, die ebenfalls auf die Dominanz privater Anfragen Ende des ersten und Anfang des zweiten Jahrhunderts hinweisen, sowohl an den großen Orakelschreinen als auch an kleineren lokalen Heiligtümern.

⁴⁵ Forbes, *Prophecy*, 311f.

⁴⁶ Vgl. dazu Aune, *Prophecy*, 335f., der zahlreiche frühchristliche prophetische Äußerungen, die er aufgrund formaler Kriterien als solche aufgespürt hat, unter formaler Hinsicht untersucht und besonders auf die Verwendung des Parallelismus hinweist, etwa in Lk 1,14–17; 32–35; 67–79; 2,9–14; dreizeilig: 1 Kor 15,51f; 1 Thess 4,16f; Offb 21,6–8; 22,12–15 u.a.

oder auch ablehnend rezipiert wurde, wenn etwa bestimmte Orakel namentlich genannt oder entsprechende Praktiken diskreditiert werden.

Forbes diskutiert anhand von drei gängigen Antithesen das Verhältnis von frühchristlicher zu griechisch-römischer Prophetie. Christlich-jüdische Prophetie sei nicht ekstatisch, im Gegensatz zur griechisch-römischen. Die Ekstase solcher Mantiker sei selbst hervorgerufen, während jüdisch-christliche Prophetie spontan sei. Griechisch-römische Prophetie sei moralisch neutrale Voraussage der Zukunft, jüdisch-christliche hingegen verkünde den Willen Gottes in moralischer Hinsicht.⁴⁷ Nach ausführlicher Diskussion dieser Antithesen anhand von vorhandenem Quellenmaterial sieht Forbes diese als widerlegt an und stellt seinerseits wiederum drei neue Antithesen auf, in denen er wohl zu Recht den Unterschied der beiden Formen von Prophetie ausdrückt.⁴⁸ (1) Technische Divination ist die dominante Form der Mantik im griechisch-römischen Raum. Diese wird im Frühchristentum praktisch völlig abgelehnt. Hier ist Prophetie vornehmlich inspirierte Rede. (2) Ein großer Unterschied besteht hinsichtlich des sozialen Kontextes. Divination ist im griechisch-römischen Kulturraum eine feste Institution, an Orakelorte gebunden. Im Christentum gibt es all dies nicht. Frühchristliche Prophetie ist unstrukturiert, weder klar definiert noch einheitlich. Sie besitzt auch keine eindeutig bestimmbare soziale Funktion.⁴⁹ Insofern sind beide Phänomene nicht wirklich vergleichbar. (3) Griechisch-römische Orakel sind in den allermeisten Fällen Antworten auf Anfragen.⁵⁰ Jüdisch-christliche Prophetie ist dagegen in diesem Sinne tatsächlich spontan. Propheten und Prophetinnen treten dem Zuhörenden mit ihrem inspirierten Wort gegenüber, ohne dass diese bestimmte Fragen gestellt hätten. Forbes mahnt generell zur Vorsicht beim Vergleich jüdisch-christlicher Prophetie mit der griechisch-römischen, weil über erstere auch sehr wenig Konkretes bekannt ist. Möglicherweise wäre es auch sinnvoller, die frühchristliche Prophetie nicht mit der offiziellen griechisch-römischen, sondern mit der „spiritual underworld“ zu vergleichen.⁵¹ Interessant ist über das Gesagte hinaus etwa die gemeinsame Vorstellung, dass Propheten besondere Einsicht in das Herz der Menschen hätten. Daneben ist auch festzuhalten, dass Propheten häufig auch als Wundertäter angesehen wurden. Hier lassen sich im Neuen Testament Einschränkungen feststellen: Bei Lukas sind Propheten keine Wundertäter mehr. Paulus schränkt das Konzept der Prophetie noch weiter ein, indem er verschiedene

⁴⁷ Forbes, Prophecy, 281.

⁴⁸ Forbes, Prophecy, 288–308.

⁴⁹ Forbes, Prophecy, 240.

⁵⁰ An dieser Stelle weicht Forbes von Aune ab, der Beispiele für ungefragte Prophetie in Griechenland anführt, die aber, wie Forbes zeigt, zum größten Teil der fernen Vergangenheit angehören.

⁵¹ Forbes, Prophecy, 312.

Charismen, unter anderem Prophetie und Glossolalie, Lehre und Unterscheidung der Geister, zumindest theoretisch exakt voneinander trennt.⁵²

1.4 Prophetie im Neuen Testament

Die Vorstellungen von Prophetie ändern sich im Laufe der Zeit. Schon innerhalb des Alten Testaments ist eine Entwicklung festzustellen, die sich im hellenistischen Judentum und im Neuen Testament fortsetzt. Da gerade die neutestamentliche Konzeption von Prophetie für die Kirchenväter von großer Bedeutung ist, andererseits die frühchristliche Prophetie ein umstrittenes Forschungsgebiet ist, soll dieser breiterer Raum gegeben werden. Zunächst soll der Prophetie nachgegangen werden, wie sie sich im Neuen Testament zeigt. Im nächsten Kapitel wird der Blick auf die übrigen frühchristlichen Texte gelenkt. Beide bezeugen die frühchristliche Prophetie, für welche die Quellen nicht sehr zahlreich sind.

1.4.1 Begrifflichkeit und Bedeutung

Hinsichtlich des Neuen Testaments sind vor allem zwei Fragestellungen relevant: einerseits die neutestamentliche Sicht der alttestamentlichen Prophetie, andererseits das Phänomen frühchristlicher Prophetie, wie es sich im Neuen Testament spiegelt.

Das Substantiv προφήτης erscheint im Neuen Testament 144 Mal, besonders häufig bei Matthäus, bei Lukas und in der Apostelgeschichte. Ein großer Teil der Belege, nämlich 86, bezieht sich auf alttestamentliche Propheten.⁵³ Προφήτις bezeichnet Hanna (Lk 2,36) und Isebel (Offb 2,20).⁵⁴ Bei Paulus begegnet im Kontext der Prophetie überwiegend das Verb προφητεύω; 11 von 28 Belegstellen finden sich in den paulinischen Briefen.⁵⁵ Für das Verb gibt Gerhard Friedrich folgende Bedeutungen im Neuen Testament an: *„die dem Propheten zuteilgewordene Offenbarung, die Botschaft Gottes verkündigen ... weissagen“*⁵⁶ ... *durch prophetische Rede etwas Verborgenes enthüllen* ... bei Paulus hat προφητεύειν einen vorwiegend ethisch-parakletischen Charak-

⁵² Forbes, Prophecy, 314.

⁵³ Vgl. Aune, Prophecy, 195.

⁵⁴ Gerhard Friedrich, προφήτης κτλ. D. Propheten und Prophezeien im Neuen Testament, ThWNT 6 (Hg. v. Gerhard Friedrich; Stuttgart, 1959) 829–863, 829 stellt diesen Umstand so dar, als hätten es die Autoren bewusst vermieden, Frauen in den urchristlichen Gemeinden mit dem Titel „Prophetin“ zu bezeichnen, was aber nicht begründet werden kann.

⁵⁵ Vgl. zu den Ausdrücken und ihrer Bedeutung, Friedrich, 829–831.

⁵⁶ Die Bedeutung „weissagen“ findet sich nach Friedrich bei Paulus nicht. Zur Kritik an dieser Sicht vgl. Forbes, Prophecy, 222f.

ter ... ekstatisches, begeistertes Loben Gottes (vgl Ag 10,46) ... *die Gabe der Prophetie haben, Prophet sein*“.⁵⁷ Das Abstraktum προφητεία findet sich vor allem bei Paulus und in der Offenbarung. Als Bedeutungsnuancen führt Friedrich an: „Gabe der Prophetie ... Prophetenwort ... autoritative Weisung des Propheten ... Wirksamkeit der Propheten ...“.⁵⁸ Das Adjektiv „prophetisch“ wird einmal von einem „prophetischen Wort“ (2 Petr 1,19) und einmal von „prophetischen Schriften“ (Röm 16,26) gebraucht. Das Neue Testament spricht von Propheten als denjenigen, durch die Gott selbst oder sogar Christus spricht (1 Petr 1,11). Mit demselben Wort sind aber häufig auch die Schriften der Propheten, oft an der Seite des Gesetzes, auch als „Mose“ bezeichnet, gemeint. „Die alttestamentlichen Propheten sind im Neuen Testament Männer, die alles im Voraus verkündigt haben, was sich später in Christus erfüllt hat ...“⁵⁹ Ihr Wirken wird sehr häufig mit Verben mit der Vorsilbe προ- im Sinne von „voraus-, vorher-“ beschrieben. Damit stehen die prophetischen Weissagungen an der Seite der apostolischen Verkündigung: Beide handeln von Christus. Friedrich gibt auch klar die Deuterichtung solcher Interpretation der alttestamentlichen Prophetie an: „Sie [die neutestamentlichen Schriftsteller] gehen nicht von dem ursprünglichen Sinn der Stelle aus, sondern von dem Faktum der Erfüllung und finden dann im Alten Testament, was sie brauchen. Das Alte Testament bietet ihnen nicht neue Erkenntnisse, sondern von der Erfüllung aus erkennen sie die Aussagen des Alten Testa-

⁵⁷ Friedrich, 830. Kursivdruck im Original. Zum letzten Punkt verweist Friedrich auf die Töchter des Philippus, die „damals prophetisch redeten und eine Gottesoffenbarung verkündigten. Ein prophetischer Spruch von ihnen wird nicht erwähnt. προφητεύω hat hier stärker den Sinn: *die Gabe der Prophetie haben, Prophet sein*. Anscheinend scheute man sich, Frauen den Titel Prophetin zu geben; man wählte lieber die Funktionsbezeichnung προφητεύω.“ Diese Aussage ohne weitere Begründung macht stutzig. Wenn „man“ Lukas, der Autor der Apostelgeschichte, ist, dann empfiehlt sich ein näherer Blick in diese. So zeigt sich, dass der bei weitem überwiegende Teil der Belege von „Prophet“ oder „Propheten“, nämlich 26, alttestamentliche Propheten oder die Prophetenbücher (oft zusammen mit dem „Gesetz“ oder „Mose“) betrifft. In Apg 11,27 werden Propheten erwähnt, die von Jerusalem kommen. Hier ist nicht von vorneherein auszuschließen, dass Frauen darunter sind. 13,1 zählt namentlich Propheten in Antiochia auf, die alle männlich sind. 15,32 bezeichnet Judas und Silas als Propheten und 21,10 nennt den Propheten Agabus. Das Verb kommt in Apg vier Mal vor, davon zwei Mal im Zitat aus Joël 2,28, einmal in 19,6 von einigen μαθηταί in Ephesus, einmal in 21,9 von den Töchtern des Philippus. Aus diesem Befund und angesichts der Tatsache, dass Lukas in Lk 2,36 Hanna als Prophetin tituliert, lässt sich keineswegs folgern, dass „man“ sich scheute, Frauen als Prophetinnen zu bezeichnen. Die Verwendung des Verbums in 21,9 unterstreicht die Erfüllung der Joëlprophetie, die voraussagt, dass die „Töchter prophetisch reden“ werden. Genau das geschieht in Apg 21,9, wo deshalb dieselben Worte verwendet werden und nicht der Titel „Prophetin“.

⁵⁸ Friedrich, 830f. Im Original alles kursiv.

⁵⁹ Friedrich, 834.

ments als Weissagungen ...“⁶⁰ Hierzu ist klarzustellen, dass für die neutestamentlichen Schriftsteller genau so wie für die Kirchenväter, die diese Perspektive für ihre Prophetenexegese übernehmen, der christologische Sinn faktisch ein ursprünglicher, da von Gott gewollter und den Propheten eingegebener Sinn *ist*. Sie suchen nicht Stück für Stück in den alttestamentlichen Prophetenbüchern, sondern lesen von vorneherein diese Worte aus einer christlichen, näherhin christologischen Blickrichtung. Wichtig für das neutestamentliche Prophetenverständnis sind auch zahlreiche Hinweise auf die Verfolgung von Propheten, die sehr oft im Zusammenhang mit der Ablehnung Jesu und seiner Kreuzigung durch „die Juden“ stehen (vgl. z. B. Apg 7,52). Damit werden die Propheten und Prophetinnen aus dem jüdischen Volk herausgehoben und diesem gegenübergestellt, eine Tendenz, die sich in den patristischen Texten fortsetzt.⁶¹ Am Übergang zwischen vorchristlicher und christlicher Zeit stehen Zacharias, Elisabet, Simeon und Hanna, die alle in ihren prophetischen Worten über die gerade geschehende Ankunft Christi sprechen. Sie stehen noch ganz in der Tradition der alttestamentlichen Prophetie, leben aber schon in der Gegenwart des dort für die Zukunft verheißenen Retters.⁶² Ähnliches gilt für den Täufer Johannes, der „ganz nach Art eines *alttestamentlichen Propheten*“ geschildert wird.⁶³ Auch Jesus selbst wurde als Prophet betrachtet. Dabei finden sich unterschiedliche Vorstellungen, etwa Jesus als ein Prophet wie viele andere auch (z. B. Mk 6,15), Jesus im Vergleich mit den alttestamentlichen Propheten (z. B. Lk 9,8) oder auch als Prophet der Endzeit (z. B. Apg 3,22), besonders als „zweiter Mose“, der in Dtn 18,15 verheißene Prophet. Auch viele Worte und Taten Jesu erinnern an prophetische Gestalten des Alten Testaments.⁶⁴ Bei all den bislang genannten Prophetinnen und Propheten steht die Kontinuität zur alttestamentlichen Prophetie im Vordergrund.

Die Aufgabe christlicher Prophetie kann es nicht mehr sein, Jesus vorauszusagen, da sie bereits die Erfüllung der alten prophetischen Verheißungen kennt und verkündigt. Dennoch kann nicht von einem regelrechten Bruch gesprochen werden. Die Schlüsselstelle, die sowohl die Kontinuität als auch das Neue markiert, ist Apg 2,16–21. Petrus beruft sich in seiner Pfingstrede auf eine Prophetie Joëls und verkündet ihre Erfüllung mit Christus. Grundsätzlich ist damit die Vorstellung verbunden, dass nunmehr alle, die an Christus glauben, Prophetinnen und Propheten sind, ungeachtet ihres Geschlechts, ihres Alters oder ihres sozialen Standes. Dass tatsächlich viele vom Geist

⁶⁰ Friedrich, 835.

⁶¹ Friedrich, 835f. Vgl. dazu auch Siquans, *Antijüdisch*, 32f, 35.

⁶² Vgl. dazu Friedrich, 836f, der die genannten als „vorchristliche Propheten(!)“ bezeichnet.

⁶³ Friedrich, 838.

⁶⁴ Vgl. dazu Friedrich, 842–849.

Gottes gedrängt wurden prophetisch zu reden, zeigt 1 Kor 14.⁶⁵ Forbes ist, wie Aune, der Ansicht, dass nicht alle Christen prophetisch wirkten. „But there is important evidence that *for Paul*, all Christians were capable of prophesying occasionally.“⁶⁶ Obwohl Lukas in Apg 2 diese Möglichkeit ebenfalls eröffnet, ist sie in seiner Apostelgeschichte nicht für das alltägliche christliche Leben umgesetzt. Hier finden sich wie im Alten Testament einzelne Propheten und Prophetinnen, die offensichtlich in besonderer Weise prophetisch tätig waren, wie etwa Agabus (Apg 11,28; 21,10f). Die Texte zeigen eine hohe Wertschätzung der Prophetie im frühen Christentum. Paulus bevorzugt das Charisma der Prophetie vor allen anderen Geistesgaben (1 Kor 14,1). Nach Eph 2,20 bilden prophetische und apostolische Menschen das Fundament der christlichen Gemeinde. Die Offenbarung des Johannes hebt die ProphetInnen wiederum viel stärker aus den übrigen Gläubigen heraus und schreibt ihnen ein viel unmittelbareres Verhältnis zu Gott zu.

1.4.2 Definition und Funktionen urchristlicher Prophetie nach den neutestamentlichen Texten

G. Friedrich versucht, das „Wesen“ christlicher Prophetie zusammenfassend zu beschreiben: „Urchristliche Prophetie ist die aus Inspiration herausgeborene Rede charismatischer Verkündiger, durch die der Heilsplan Gottes mit der Welt und der Gemeinde wie auch der Wille Gottes im Leben des einzelnen Christen bekannt wird. Die Prophet kennt etwas von den göttlichen Geheimnissen (1 K[or] 13,2 ...), ihm ist der Heilswille Gottes mit den Heiden offenbar (Eph 3,5f). Nach Apk 22,6 f gehört es zu seinen vornehmsten Anliegen, die bevorstehenden eschatologischen Ereignisse zu verkünden. Aber auch sonst weiß er Dinge der Zukunft. ... Aber die urchristliche Prophetie besteht nicht nur in der Enthüllung bevorstehender Ereignisse. Sie erschöpft sich auch nicht darin, die Parusieerwartung in der Gemeinde lebendig zu erhalten, sondern der Prophet ergreift zu ganz konkreten Fragen der Gegenwart das Wort ... Er sagt nicht nur, was Gott zu tun beabsichtigt, sondern er verkündigt auch, was Gott von den Menschen getan haben will. Durch Prophetenspruch werden Barnabas und Paulus zur Mission abgeordnet (Ag 13,1 ff), Timotheus zum Dienst bestellt (1 Tm 1,18; 4,14). Der Prophet ermahnt die Lässigen und Müden, wie er die Angefochtenen tröstet ... und ihren Mut stärkt (1 K 14,3; Ag 15,32). Er macht durch seine Verkündigung die heimliche Bosheit der Menschen offenbar (1 K 14,25). Da er im Bewusstsein unmittelbar von Gott erhaltener Vollmacht redet, gibt er, obwohl er der Kritik ausgesetzt ist ..., autoritative Weisung.“⁶⁷ Für Friedrich ist der Prophet der

⁶⁵ Eine überzeugende Interpretation von 1 Kor 14 bringt Forbes, *Prophecy*, 251–278.

⁶⁶ Forbes, *Prophecy*, 246.

⁶⁷ Friedrich, 849f.

„geistbegabte Seelsorger der Gemeinde, der ihr ganz konkret sagt, was sie in der gegenwärtigen Situation zu tun hat, der tadelt und lobt, dessen Verkündigung Ermahnung und Trost, Bußwort und Verheißung enthält (1 K 14,3)“.⁶⁸ Diese Beschreibungen prophetischer Funktionen weisen in ihrer Vielfalt die Nähe der christlichen Prophetinnen und Propheten zu ihren alttestamentlichen Vorgängern und Vorgängerinnen auf. Sie sind jedoch, wie Gerhard Dautzenberg zu Recht anmerkt, rein deskriptiv, darin aber bestimmt von einem theologischen Vorverständnis von Prophetie, das die paulinischen Aussagen in einen Gegensatz zum Prophetenverständnis der Offenbarung bringt und erstere als normativ für das urchristliche Prophetieverständnis betrachtet.⁶⁹ „Hinter diesen beredten Umschreibungen der Prophetie steht der Versuch, sie zu verstehen, aber auch der Versuch, ihre fremden, pneumatischen oder ekstatischen Züge nach Möglichkeit als weniger wesentlich zu erklären.“⁷⁰ Dautzenberg legt im Anschluss eine traditionsgeschichtliche Studie zur jüdischen und urchristlichen Prophetie und Apokalyptik sowie eine eingehende Untersuchung von 1 Kor 12–14 hinsichtlich der Frage urchristlicher Prophetie vor. Im Mittelpunkt seines Interesses stehen die prophetische Erkenntnis und die Deutung der Offenbarung. Nach 1 Kor 13,2 bestimmt Dautzenberg Prophetie als „Kenntnis der Geheimnisse und der Erkenntnis“.⁷¹ In dieser Definition kommt die prophetische Rede und Vermittlung, etwa durch Zeichen, gar nicht zum Tragen. Über die Propheten und Prophetinnen sagt Dautzenberg im Grunde nichts, außer dass sie zahlreich und Frauen selbstverständlich darunter gewesen seien.⁷²

David Aune, der nicht nur die paulinischen Briefe untersucht, sondern auch die anderen neutestamentlichen Texte zur Frage miteinbezieht,⁷³ versteht die christliche Prophetie als eine anfänglich eschatologische Prophetie,

⁶⁸ Friedrich, 857.

⁶⁹ Gerhard, Dautzenberg, *Urchristliche Prophetie*. Ihre Erforschung, ihre Voraussetzungen im Judentum und ihre Struktur im ersten Korintherbrief (BZAW 104; Kohlhammer, 1975) 18–24. Vgl. zur Kritik an Friedrich auch Aune, *Prophecy*, 5f.

⁷⁰ Dautzenberg, *Prophetie*, 22. Dautzenberg, 29–36 beklagt, dass nur zu selten nach dem Verhältnis der urchristlichen zur alttestamentlichen Prophetie gefragt werde. Ebenso ist die Beziehung zwischen jüdischer und urchristlicher Prophetie ungeklärt. Zuletzt fordert er auch eine neue Verhältnisbestimmung zwischen Prophetie und Apokalyptik.

⁷¹ Dautzenberg, *Prophetie*, 149. In diesem Verständnis von Prophetie sieht er eine Abhängigkeit von der zeitgenössischen Apokalyptik gegeben (159).

⁷² Seines Erachtens muss die „Wesensbestimmung der urchristlichen Prophetie ... beim Phänomen der prophetischen Erkenntnis ansetzen und nicht beim Titel eines ‚Propheten‘.“ Dautzenberg, *Prophetie*, 301.

⁷³ Zuvor befasst er sich eingehend mit der griechisch-römischen sowie der alttestamentlichen und frühjüdischen Prophetie. Die Analyse der neutestamentlichen Texte beginnt er mit der „prophetischen Rolle Jesu“. Auch nicht im Neuen Testament enthaltene frühchristliche Schriften, wie die des Ignatius von Antiochien, der Hirt des Hermas, die Didache und andere, werden in Betracht gezogen.

wie sie auch bei Johannes dem Täufer und Jesus selbst zu beobachten sei.⁷⁴ Mit der zunehmenden Ausbreitung des Christentums in der nichtjüdischen Bevölkerung verliere sie diesen Charakter und werde zu einer Institution, wie sie in der griechisch-römischen Kultur selbstverständlich zum religiösen Leben gehörte. 1 Thess 5,19–22, der älteste christliche Text zu dieser Frage, lässt nach Aune folgende Bestimmungen neutestamentlicher Prophetie erkennen: ein enges Verhältnis zwischen dem Wirken des Geistes und der Prophetie, Prophetie als normaler Bestandteil des Gemeindelebens und bereits innergemeindliche Konflikte um die Prophetie. Auch die Apostelgeschichte, die eine Reihe von ProphetInnen nennt und viel von ihnen erzählt, betrachte christliche Prophetie als eine der Manifestationen des Heiligen Geistes. Prophetie in der Gemeinde belege die Präsenz des Geistes Gottes in dieser. Daher schließt Aune: „The early Christian application of the designation *prophētēs* to individual Christians, then, was originally determined by the prevalent conception of the prophetic role in the OT.“⁷⁵ Nähere Bestimmungen dieser Prophetenrolle bleibt Aune aber schuldig. Letztlich beschränkt sich seine Charakterisierung frühchristlicher Prophetie auf das Kriterium der Inspiration. Einflüsse aus dem Alten Testament und jüdischen Vorstellungen sowie aus dem griechisch-römischen Bereich kann er konkret benennen. Deutlich verweist er auf die begrenzte Funktion christlicher Prophetie, die später durch die Lehre abgelöst wird.

Christopher Forbes stimmt vielfach den Ergebnissen Aunes zu, widerspricht ihm aber in einigen Fragen. So betont er den Unterschied zwischen Prophetie und Lehre, insofern er Prophetie als „reception and subsequent public declaration of (usually) verbal revelation“ bestimmt.⁷⁶ Die Offenbarung erfolge in der Regel spontan und werde im unmittelbaren Anschluss auch verkündet. Aufgaben der ProphetInnen seien Zukunftsvorhersage, Führung, Ermahnung und Protest. Nach Lukas erfüllten ProphetInnen verschiedene Aufgaben: sie priesen Gott, sagten zukünftige Ereignisse voraus, suchten Einzelne für bestimmte Aufgaben aus, halfen Konflikte zu lösen und gaben Leitlinien zu Entscheidungen. „... they made statements which they claimed were made not on their own authority, but on the authority of God/Christ/the Holy Spirit.“⁷⁷ In diesem Rahmen versteht Lukas selbstverständlich das Magnifikat als Prophetie. Was liegt für die christlichen Exege-

⁷⁴ Zum Verhältnis von Prophetie und Apokalyptik vgl. Aune, *Prophecy*, 112–114. Er ortet sowohl Kontinuität als auch Diskontinuität zwischen beiden Phänomenen. Die schrittweise Progression von Prophetie zu Apokalyptik deutet er als innerjüdische Entwicklung, die aber gleichermaßen orientalische wie hellenistische Tradition rezipierte. Apokalyptik ist einer von mehreren Abkömmlingen der Prophetie.

⁷⁵ Aune, *Prophecy*, 195.

⁷⁶ Forbes, *Prophecy*, 229.

⁷⁷ Forbes, *Prophecy*, 221.

ten näher, als Maria als Prophetin zu deuten? Wie auch das Judentum sehen die Autoren des Neuen Testaments die alttestamentlichen ProphetInnen als Menschen, die die Zukunft voraussagten.⁷⁸

Thomas W. Gillespie⁷⁹ sieht die Funktion urchristlicher Prophetie im Aufbau der Gemeinde, wie Paulus in 1 Kor 14,3 ausdrücklich sagt: „Wer aber prophetisch redet, redet zu Menschen: Er baut auf, ermutigt, spendet Trost“ (ὁ δὲ προφητεύων ἀνθρώποις λαλεῖ οἰκοδομῆν καὶ παράκλησιν καὶ παραμυθίαν).

Die unterschiedlichen Bestimmungen der neutestamentlichen Prophetie und ihrer Funktion resultieren zu einem guten Teil aus den unterschiedlichen Texten, die jeweils in den Mittelpunkt gerückt werden. Dieses Ergebnis zeigt, dass auch die Funktionen neutestamentlicher Prophetie vielfältig sind und sich nicht auf einen Punkt bringen lassen. Von Bedeutung ist die prophetische Rede der Vermittlung und Verkündigung des Wortes Gottes, das den inspirierten ProphetInnen durch Offenbarung zuteil geworden ist. Damit ist die theologische und funktionale Bestimmung der neutestamentlichen Prophetie nicht allzu weit vom alttestamentlichen Befund entfernt.

1.4.3 Der Inhalt neutestamentlicher Prophetie

Aufgrund der Tatsache, dass die Botschaft der alttestamentlichen ProphetInnen, wie sie aus christlicher Sicht gedeutet wird, mit dem Kommen Christi erfüllt ist, muss die Frage nach dem spezifischen Inhalt neutestamentlicher Prophetie gestellt werden. Den Texten des Neuen Testaments ist in dieser Frage recht wenig zu entnehmen. Daher differieren auch die Antworten, wenn sie überhaupt versucht werden.

Dautzenberg identifiziert den Inhalt frühchristlicher Prophetie aus 1 Kor 14,2 als *μυστήρια*.⁸⁰ Darüber hinaus bestreitet er das christologische Kerygma als Thema der urchristlichen Prophetie.⁸¹ So bleibt die Bestimmung des Inhalts der Prophetie des Neuen Testaments sehr unspezifisch.⁸²

⁷⁸ Vgl. Forbes, *Prophecy*, 223. Dies ist auch die Sicht des Paulus (vgl. Röm 1,2; 9,25f; 1 Kor 15,4.54). Prophetische Erfüllung wird auch in den Evangelien immer wieder angesprochen, besonders in Matthäus. Vgl. auch 1 Petr 2,6–8; 2 Petr 3,2; Jud 17–18 – hier ist von den Aposteln die Rede.

⁷⁹ Thomas W. Gillespie, *The First Theologians. A Study in Early Christian Prophecy* (Grand Rapids, Mich., 1994).

⁸⁰ Dautzenberg, *Prophetie*, 234–238.

⁸¹ Dautzenberg, *Prophetie*, 302 mit Verweis auf 1 Kor 12,10; 13,2.12; 14,29f.

⁸² Zudem verbindet Dautzenberg die Prophetie (gemäß 1 Kor 12–14, auf das er sich beschränkt) engstens mit einem jüdischen (Synagogen)Gottesdienst, in dem die Prophetie die Verlesung des Gesetzes und ihre Auslegung ersetze. Voraussetzung sei die Überzeugung, dass die Offenbarung noch nicht abgeschlossen sei, im Gegensatz zum Gesetz. Diese Definition der Versammlungen der Gemeinde in Korinth als einen gewissermaßen umfunktionierten Synagogengottesdienst ist sehr fraglich.

Auch Aune erreicht nach seiner eingehenden Untersuchung vermuteter frühchristlicher prophetischer Aussagen im Neuen Testament und in nichtkanonischen Schriften keine nähere inhaltliche Definition frühchristlicher Prophetie. Er bleibt bei einer prinzipiellen Unbestimmtheit. „The essential undistinguishability of early Christian prophetic speech from other forms of discourse in the early church, however, has several important implications. First, it suggests that the distinctive feature of prophetic speech was not so much its *content* or *form*, but its *supernatural origin*. Christian prophetic speech, then, is Christian discourse presented with divine legitimation, either in the absence of more rational structures of institutional authority, or in conflict with them.“⁸³ Aune kommt in seiner Untersuchung, trotz detaillierter historischer und vor allem formkritischer Analysen, zu sehr allgemeinen Ergebnissen, die er durch die Quellenlage und die soziologische Situation des frühen Christentums bedingt sieht.

Gillespie setzt bei diesem Defizit an und versucht vor allem den Inhalt der neutestamentlichen Prophetie näher zu bestimmen. Seiner Ansicht nach ist das Bekenntnis Jesu Christi als des Herrn (1 Kor 12,3; vgl. Röm 10,9; Phil 2,11) das Kriterium der Wahrheit der Prophetie.⁸⁴ Jesus Christus als der Gekreuzigte und Auferstandene sei für Paulus Inhalt der christlichen Verkündigung. „... prophecy is the theological and ethical exposition of the gospel (1 Thess. 4:13–18).“⁸⁵ Obwohl Forbes bestreitet, dass der Inhalt der frühchristlichen Prophetie die Verkündigung des Evangeliums sei, sieht er diesen ähnlich wie Gillespie als „application of its principles to a particular situation.“⁸⁶ Genauer lässt sich offensichtlich der Inhalt (oder die Inhalte) neutestamentlicher Prophetie aufgrund der mangelhaften Quellenlage nicht fassen. Damit ist aber auch der Punkt angegeben, an dem sich für christliche Deutung die alttestamentliche und die neutestamentliche Prophetie unterscheiden. Wenn Paulus explizit von den alttestamentlichen Propheten spricht, so werden sie dargestellt „as mediators of the divine promise of an eschatological event that Paul identifies as the present gospel of God ...“⁸⁷ Daher ist nach dem Verständnis des Paulus (und wohl des Neuen Testaments insgesamt) die Ankündigung der Propheten eine Vor-Verkündigung („pre-proclamation“) des Evangeliums. „... the prophets of the Old Testament are distinguished from those who bear the same title in the church not by function but only by their

⁸³ Aune, *Prophecy*, 338.

⁸⁴ Gillespie, *Theologians*, 127. Dieses Kriterium wird ergänzt durch einen entsprechenden christlichen Lebenswandel: vgl. Friedrich, 858 sowie Ferdinand Hahn, *Prophetie und Lebenswandel. Bemerkungen zu Paulus und zu zwei Texten der Apostolischen Väter*, in: *Neues Testament und Ethik. Festschrift für Rudolf Schnackenburg* (Hg. v. Helmut Merklein; Freiburg i. B., 1989) 527–537.

⁸⁵ Gillespie, *Theologians*, 164.

⁸⁶ Forbes, *Prophecy*, 229.

⁸⁷ Gillespie, *Theologians*, 134.

respective temporal locations in relation to this event. Put simply, the prophets of both Testaments meet in the gospel.⁸⁸ Die neutestamentlichen Propheten und Prophetinnen werden grundsätzlich in Kontinuität mit den früheren gesehen, insofern sie von demselben Heiligen Geist inspiriert sind und die Worte desselben Gottes sprechen, der die Geschichte der Menschheit und die Heiligen Schriften von Anfang an zu ihrem vorbestimmten Ziel gelenkt hat.⁸⁹ Charakteristisch für die christliche Prophetie, besonders auch im Unterschied zu den Mantikern der antiken Umwelt, ist die Wirksamkeit des Geistes, der alttestamentliche wie neutestamentliche Prophetinnen und Propheten erfüllt.⁹⁰ In den Aufgaben in der Gemeinde und im äußeren Erscheinungsbild stehen die frühchristlichen ProphetInnen in Kontinuität mit ihren Vorgängerinnen und Vorgängern.⁹¹

1.5 Prophetie in anderen frühchristlichen Schriften

Die im Folgenden besprochenen Texte sind zum Teil gleichzeitig, zum Teil einige Zeit nach den neutestamentlichen Texten entstanden. Auch sie geben Hinweise auf das frühchristliche Verständnis von Prophetie. Wie im Neuen Testament wird das, was die Propheten vorausgesagt haben, als in Christus erfüllt betrachtet. Die Bezeichnung Propheten ist dabei weit gefasst. Selbstverständlich gilt auch David als Prophet und damit die Psalmen als prophetische Weissagung über Jesus. Aber auch Mose und mit ihm der gesamte Pentateuch werden als prophetisch angesehen.

1.5.1 Die Wertschätzung der alttestamentlichen Prophetie: Barnabas und Ignatius

Der Barnabasbrief, vermutlich um 100 entstanden, benutzt intensiv die Schriften und legt sie als Prophetie auf Jesus Christus hin aus. Er zitiert aus Jes, Jer, Sach, Dan, Ez, Ps, Gen, Ex, Lev und Num und nennt ihre Verfasser „Propheten“. Barn 5,6–7 erklärt grundsätzlich:

⁸⁸ Gillespie, *Theologians*, 135. Erhellend ist hierzu auch, was Reinhold Then zur Rezeption Davids als Prophet im Neuen Testament feststellen kann: „Er gilt als Prophet, weil a) er Psalmen verfaßt hatte, die als vom heiligen Geist prophetisch inspiriert galten, b) die Urgemeinden manche Davidpsalmen so auslegten, daß sie auf den auferstandenen Christus hinwiesen c) und sich im Auferstandenen so erfüllte, was David in den Psalmen vorausschauend ansagte.“ (Then, *Fortgang*, 224)

⁸⁹ Vgl. Gillespie, *Theologians*, 259.

⁹⁰ Siehe auch Gillespie, *Theologians*, 48f.

⁹¹ Dabei ist stets im Blick zu behalten, dass auch das zeitgenössische Judentum vom Hellenismus beeinflusst war, sodass sich jüdische und hellenistische Komponenten nicht einfach trennen lassen.

Die Propheten haben sein Kommen angekündigt, wie er selbst es ihnen eingegeben hatte. ... So hat er erfüllt, was den Vorfahren verheißen wurde.⁹²

In der Einleitung eines Zitates aus Sacharja wird explizit Gott als der Sprechende deklariert: „Denn wenn Gott sagt ...“ (Barn 5,12). Die Verbindung zwischen Altem Testament, prophetisch verstanden, und Jesus Christus stellt Gott selbst dar. Er spricht durch die Propheten und erfüllt sein Wort in Jesus.

Mose gab dem Sohn des Propheten Nave/Nun den Namen Josua, griechisch: Jesus, um damit dem ganzen Volk klarzumachen, daß der Vater alles offenbart, was seinen Sohn Jesus betrifft.⁹³

Bestimmte Texte deutet der Barnabasbrief auf Taufe und Kreuz hin (Barn 11–12). Gott selbst ist aber auch in den an Christus Glaubenden als Prophet wirksam:

Gott selbst redet prophetisch in unseren Herzen, er selbst wohnt in uns.⁹⁴

Bedauerlicherweise ist für Barnabas die Konsequenz seiner christologischen Deutung der prophetisch verstandenen Schriften eine völlige Abwertung des Judentums. Die Juden haben seiner Ansicht nach den Bund verloren, er bestehe nur mehr für die Christen (Barn 4,7–8; 9; 13;14). Die jüdischen Schriften werden als „Beweise“ gegen das Schriftverständnis der jüdischen Gläubigen herangezogen. Barnabas kann einer anderen als der christologischen Interpretation der Propheten nicht zustimmen. In polemischem Ton spricht er den Juden sowohl den Bund mit Gott als auch eine adäquate Schriftauslegung ab.

Auch der Brief des Ignatius an die Magnesier belegt die hohe Wertschätzung der alttestamentlichen Propheten im frühen Christentum:

Denn schon die Propheten, die Gott sehr nahe waren, haben nach den Regeln Jesu Christi gelebt und wurden deshalb auch verfolgt. Weil sie von der kommenden Gnade beseelt waren, haben sie die Unfolgsamen davon überzeugt, daß es nur einen einzigen Gott gibt, der sich zeigt in Jesus Christus, seinem Sohn.⁹⁵

Etwas später:

⁹² Barn 5,6–7; deutsche Übersetzung in: Berger/Nord, Schriften, 242. Für die folgenden Texte wurde diese Übersetzung gewählt, da sie Wert legt auf gute Verständlichkeit im Deutschen und inhaltlich sehr prägnant ist. Die Ansichten Bergers zur Datierung der einzelnen Schriften teile ich allerdings nicht.

⁹³ Barn 12,8 in Berger/Nord, Schriften, 253.

⁹⁴ Barn 16,9 in Berger/Nord, Schriften, 258.

⁹⁵ Ignatius von Antiochien, An die Magnesier 8,2 in Berger/Nord, Schriften, 789.

Schon die Propheten waren seine Schüler, und erfüllt vom Heiligen Geist warteten sie auf ihn, ihren Lehrer.⁹⁶

Die Propheten werden ganz in die Nähe Christi gerückt. Sie hätten bereits von Christus gewusst, er sei ihr Lehrer gewesen und sie hätten aufgrund ihrer Inspiration sein Kommen vorausgesagt. Die Wertschätzung der alttestamentlichen Prophetinnen und Propheten als derer, die Christus und die Kirche im Voraus schauten und verkündigten, bleibt in der Folge erhalten.

1.5.2 Frühchristliche ProphetInnen: Didache und Hirt des Hermas

Über die frühchristlichen ProphetInnen stehen dagegen recht wenige Quellen zur Verfügung. Besonders aufschlussreich sind die Didache und der „Hirt des Hermas“, dem es vor allem um die Unterscheidung von wahrer und falscher Prophetie geht. Für die Didache (um 100 in Syrien entstanden) sind ProphetInnen in den Gemeinden eine lebendige Realität, die aber nichtsdestoweniger problematische Aspekte aufweist.⁹⁷ Didache 10 erwähnt nach den Gebeten, die nach dem Mahl gesprochen werden, die Propheten, die mit eigenen Worten die Danksagung sprechen dürfen und sich nicht an vorgegebene Texte oder zeitliche Beschränkungen halten müssen. Kapitel 11–13 gehen konkret auf das Verhältnis der Gemeinde zu wandernden Propheten und Lehrern ein. Die Propheten stehen in sehr hohem Ansehen. Wenn einer behauptet, mit der Autorität des Heiligen Geistes zu sprechen, soll er nicht geprüft und beurteilt werden. Propheten nehmen die Stelle ein, die im Judentum die Hohenpriester innehaben. Did. 15 mahnt für Bischöfe und Diakone zusammen mit den Propheten und Lehrern die höchste Achtung in der Gemeinde ein.⁹⁸ Sowohl Apostel als auch Propheten, aber auch nicht charismatische Christen sollen in den Gemeinden aufgenommen werden (Did. 11–12). Allerdings dürfen Apostel nur ein bis zwei Tage bleiben, andernfalls gelten sie als ψευδοπροφήτης (11,5).⁹⁹ Auch andere Christen sollen in der Gemeinde beherbergt werden, allerdings ebenfalls nur für beschränkte Zeit, zwei bis drei Tage. Wenn sie sich auf Dauer niederlassen wollen, sind sie aufgefordert, ihren Lebensunterhalt selbst zu verdienen (Did. 12). Für ProphetInnen, immer vorausgesetzt, es handelt sich um „wahre“ ProphetInnen, gelten diese Beschränkungen nicht. Sie dürfen sich dauerhaft in der Gemeinde niederlassen, die auch für sie sorgen muss. Für den Unterhalt der ProphetInnen sind – analog zum Hohenpriester – die Erstlinge bestimmt. Genannt werden Kelter und

⁹⁶ Berger/Nord, Schriften, 789.

⁹⁷ Für den griechischen Text und eine deutsche Übersetzung sowie eine Einleitung siehe Georg Schöllgen, *Didache. Zwölf-Apostel-Lehre* (FC 1).

⁹⁸ Die Didache erwähnt Propheten 15 Mal, Apostel und Lehrer dagegen nur je dreimal.

⁹⁹ Der Ausdruck „Pseudoprophet“ steht für „Pseudapostolos“. Vgl. Kurt Niederwimmer, *Die Didache (Kommentar zu den Apostolischen Vätern. Ergänzungsreihe zum Kritisch-exegetischen Kommentar über das Neue Testament 1; Göttingen, 21993) 216f.*

Tenne, Rinder und Schafe, Teig, Wein und Öl, Geld und Kleidung: Von all dem soll den ProphetInnen gegeben werden. So sind alle aufgefordert, ihre Gabe zu leisten, nicht nur die in der Landwirtschaft Tätigen.¹⁰⁰ Aber offensichtlich gibt es nicht in jeder Gemeinde einen Propheten oder eine Prophetin: „Habt ihr keine Propheten, so gebt diese Dinge den Armen!“¹⁰¹ Ein Problem ist auch im frühen Christentum die Unterscheidung von wahrer und falscher Prophetie. Die Aussicht auf Unterhalt scheint jedenfalls auch falsche Propheten angelockt zu haben, die die Freigebigkeit der Gemeinden ausnutzten. Schon Harnack verweist darauf, dass als Folge solcher Missstände das Misstrauen gegen die Propheten überhaupt gewachsen sei.¹⁰² Did. 11 nennt das Verhalten als Kriterium der Unterscheidung: Handelt der Prophet oder die Prophetin eigennützig, ist er oder sie nicht vom Geist Gottes erfüllt, was an der Bestellung von Mahlzeiten und dem Wunsch nach Geld expliziert wird. Eine Schwierigkeit des Textes stellt Did. 11,11 dar. Hier findet sich der Ausdruck *μυστήριον κοσμικὸν ἐκκλησίας*, den Niederwimmer für „wohl bewußt kryptisch“ hält.¹⁰³ Zwei Interpretationen hält er konkret für denkbar: (1) Die folgende Wendung „denn ebenso machten es auch die alten Propheten“ (*ὡσαύτως γὰρ ἐποίησαν καὶ οἱ ἀρχαῖοι προφῆται*) führt zu einer Deutung der dunklen Stelle als Hinweis auf symbolische prophetische Handlungen. „Der Text könnte dann so verstanden werden, daß die christlichen Propheten (in der Nachfolge ihrer alttestamentlichen Vorbilder) durch bestimmte symbolische Handlungen auf irdische Weise himmlische Geheimnisse darstellten ..., – am naheliegendsten doch wohl die Verbindung von Christus und der Kirche.“¹⁰⁴ Niederwimmer bevorzugt aber die Interpretation (2), die diese symbolischen Handlungen konkretisiert im Sinne eines *matrimonium spirituale*. „Dieses Verlöbniß ist ... ekklesiologisch motiviert, d.h. es repräsentiert die Verbindung des Kyrios mit seiner Braut, der Kirche.“¹⁰⁵ Entsprechend dieser Deutung übersetzt auch Berger den betreffenden Vers:

¹⁰⁰ Vgl. dazu The Didache. Text, Translation, Analysis, and Commentary (Hg. v. Aaron Milavec; Collegeville, Minn., 2003) 74f.

¹⁰¹ Didache 13,4 in Berger/Nord, Schriften, 309. Diese Aussage belegt wiederum die hohe Stellung der Propheten, die auch über die Armen gestellt werden.

¹⁰² Vgl. Adolf Harnack, Die Lehre der zwölf Apostel nebst Untersuchungen zur ältesten Geschichte der Kirchenverfassung und des Kirchenrechts (TU 2; Leipzig, 1886) 121.

¹⁰³ Niederwimmer, Didache, 221.

¹⁰⁴ Niederwimmer, Didache, 221.

¹⁰⁵ Niederwimmer, Didache, 221. So auch Didache (Apostellehre), Barnabasbrief, Zweiter Klemensbrief, Schrift an Diognet (Hg. v. Klaus Wengst; Schriften des Urchristentums 2; Darmstadt 1984) 85, Anm. 100. Wengst bezeichnet die angesprochene Realität als „Synesisaktentum“ und schließt daraus, dass mit den „alten Propheten“ nicht die alttestamentlichen, sondern die „der frühen urchristlichen Zeit“ gemeint seien. Dem widerspricht Niederwimmer und kann dies durch den Rekurs auf die Zeichenhandlungen auch plausibel machen.

Es kann sein, daß ein bewährter und echter Prophet mit einer Frau zusammenlebt, die er nicht berührt, und so das Geheimnis der Kirche auf Erden, Christus und seine Braut, das Gottesvolk, in einer Zeichenhandlung darstellt. Wenn er nicht das, was er selbst tut, auch von anderen verlangt, dann sollt ihr nicht über ihn urteilen. Gott wird es tun. Solche Zeichenhandlungen kennt man auch von den alten Propheten.¹⁰⁶

Niederwimmer interpretiert den Abschnitt dann in folgender Weise: Es komme vor, dass ein Prophet nicht allein in einer Gemeinde eintreffe, sondern mit einer Christin, die ihm in geistiger Ehe verbunden sei, was wiederum für manche Christen befremdlich sei.¹⁰⁷ Mit dieser Deutung ist allerdings eine üblicherweise nicht gesehene Konsequenz verbunden: Diese Propheten sind alle Männer. Die Vorstellung, dass Prophetinnen mit Christen als anverlobten geistigen Ehemännern von Gemeinde zu Gemeinde reisen, findet sich nirgends. So entscheidet sich denn auch Aaron Milavec, der meines Wissens als einziger die *Didache* „gender-inclusive“ (ins Englische) übersetzt, für eine andere Auslegung.¹⁰⁸ Seine Übersetzung lautet:

(And) every prophet having been put to the test [and found to be] true, doing a worldly mystery of the church, (but) not training [you] to do what he himself [she herself] does, he/she will not be judged by you; for with God he/she has his/her judgment.¹⁰⁹

In seinem Kommentar bestreitet er die Deutung der Stelle durch Niederwimmer (und Theissen). Er meint, wenn die Bearbeiter der *Didache* von spiritueller Ehe hätten sprechen wollen, hätten sie es getan. Was genau nun aber gemeint ist, fällt auch ihm schwer zu bestimmen. Er spricht zunächst von „prophetic gestures“ und versucht dann zu konkretisieren: Möglicherweise übten ProphetInnen erniedrigende Tätigkeiten aus, die sonst nur SklavInnen tun mussten, wie Toiletten putzen, Gästen die Füße waschen oder die Wunden von Leprakranken verbinden. Sie verachteten Geld oder fasteten ein oder zwei Tage vor der Eucharistie, in der Hoffnung auf die baldige Wiederkunft

¹⁰⁶ Berger/Nord, *Schriften*, 308f.

¹⁰⁷ Niederwimmer, *Didache*, 221f. Er verweist auf 1 Kor 7,36–38 als möglichen Hinweis auf eine solche Institution schon in paulinischer Zeit. Interessant ist Niederwimmers Deutung des Verses als „doppelte Typologie ... einmal entspricht das matrimonium spirituale seinem überirdischen Vorbild, nämlich der Verbindung des Kyrios mit seiner Braut, der Kirche; zum andern aber wiederholt der im matrimonium spirituale lebende Prophet in typologischer Weise das (heilsgeschichtlich verstandene) Vorbild der alttestamentlichen Propheten.“ (222) Ob Letzteres als Typologie zu verstehen ist, erscheint mir zweifelhaft.

¹⁰⁸ Zur seiner analytischen und gender-inklusiven Übersetzung siehe Milavec, *Didache*, xvi–xviii.

¹⁰⁹ Milavec, *Didache*, 29. Die besondere Schreibweise von „you“ benutzt Milavec, um den Plural zu verdeutlichen, der sich im Englischen nicht vom Singular unterscheidet.

des Herrn.¹¹⁰ Ob diese Tätigkeiten aus den Worten *μυστήριον κοσμικὸν ἐκκλησίας* zu erschließen sind, ist fraglich. Konkrete Beschreibungen prophetischen Verhaltens im frühen Christentum, die diese Deutung unterstützen könnten, fehlen. Der Ausdruck bleibt also dunkel und damit bleibt auch offen, ob sich unter den Propheten auch Frauen befunden haben könnten.

Der „Hirt des Hermas“ (mand. XI) geht auf die Frage nach der Unterscheidung von wahren und falschen Propheten ein. Der Hirte zeigt Hermas in der Vision einen falschen Propheten. Dieser agiert wie ein griechisch-römischer Wahrsager: Die Leute kommen zu ihm, um den Verlauf der Zukunft zu erfragen. Er erteilt die Antworten, die die Fragenden gerne hören möchten. Im Inneren aber ist er leer, daher auch sein leeres Gerede. So schickt der Teufel seinen Geist, der ihn dann erfüllt, sodass er Christen, die in ihrem Glauben nicht gefestigt sind, zu Fall bringt. Der Geist, den Gott gibt, lässt sich hingegen nicht ausfragen.

Er redet vielmehr von sich aus in der Kraft Gottes, denn er ist von oben und hat Anteil an der Kraft des Heiligen Geistes.¹¹¹

Als Hermas ausdrücklich nachfragt, wie er denn nun echte und falsche Propheten unterscheiden könne, wird ihm das Verhalten des Propheten als Kriterium genannt.

Einen Menschen, der Gottes Geist hat, kann man an seiner Lebensführung erkennen. Einer, der den Geist vom Himmel her hat, ist vor allem sanft und ruhig, demütig und frei von aller Bosheit. Er hat mit der sinnlosen Triebhaftigkeit dieser Welt nichts im Sinn und stellt sich auf die Seite der Geringsten. Wenn einer ihn ausfragt, antwortet er nicht. Er redet nicht unter Ausschluß der Gemeinde mit ihm im stillen Kämmerlein. Er redet auch nicht, wenn ein Mensch das wünscht, sondern nur dann, wenn Gott es ihm aufträgt. Wenn nun ein Mensch mit dem Geist Gottes zu einer Versammlung von guten Christen kommt, deren Glaube vom Heiligen Geist bestimmt ist, wird er nach einem Gebet der Gemeinde vom Engel des prophetischen Geistes erfüllt werden und zu den Leuten sprechen, wie Gott es will.¹¹²

Hermas kennt also Propheten in der Kirche, aber auch die Probleme, die sich in ihrem Wirken und vor allem aus den Aktivitäten von „falschen“ Propheten ergeben. Wichtig ist die Übereinstimmung von Lehre und Leben. Der

¹¹⁰ Milavec, *Didache*, 73. Diese Beschreibungen sind auf dem Hintergrund der sozialen Herkunft der ProphetInnen nach Milavec zu verstehen. Er betrachtet sie als verarmte, verschuldete ehemalige Bauern, die ihre Familie womöglich in die Schuldknechtschaft verloren haben und keine Hoffnung mehr haben als die Erwartung des Reiches Gottes (71f). Allerdings bezieht Milavec sich auch in dieser Beschreibung nur auf Männer, obwohl er auch von der Existenz von Wanderprophetinnen ausgeht! Verzweifelte Frauen werden erst im letzten Satz in Betracht gezogen. Wie kamen sie in diese Situation? Diese Fragen bleiben offen.

¹¹¹ Der Hirt des Hermas, mand. XI,5 in Berger/Nord, *Schriften*, 854.

¹¹² Hermas, mand. XI,7–9 in Berger/Nord, *Schriften*, 855.

Prophet, der aus dem Geist Gottes spricht, steht auch bei ihm in höchster Wertschätzung. Ob er Prophetinnen kennt, geht aus dem Text nicht eindeutig hervor, ist aber keineswegs auszuschließen.

Kennzeichen von Propheten sind in diesen Texten ihre göttliche Beauftragung, Inspiration und Offenbarung, was auch für das Neue Testament und dann ebenso die weitere Entwicklung festgestellt werden kann. Über konkrete Inhalte frühchristlicher Prophetie erfahren wir hier nichts, eher über die soziologischen Bedingungen ihres Wirkens.

1.6 Der Rückgang der Prophetie

Während die alttestamentlichen ProphetInnen immer einen hohen Stellenwert in der christlichen Exegese und Theologie einnehmen, ist zu beobachten, dass die Prophetie in den christlichen Gemeinden selbst abnimmt. „Noch bis zum Ende des 2. Jahrhunderts galten die Propheten resp. Prophetinnen in der Christenheit(!) als eine notwendige Ausstattung der den h. Geist besitzenden Kirche. Man glaubte an ihr Vorhandensein und sie waren auch wirklich vorhanden.“¹¹³ Harnack führt dafür eine Anzahl von Belegen aus christlichen Schriften des zweiten Jahrhunderts an. Das Ende der Prophetie setzt er mit dem Ende ebendieses Jahrhunderts an. Tertullian und Origenes kennen keine Propheten in den zeitgenössischen Gemeinden mehr. Unterschiedliche Gründe werden für diese Entwicklung namhaft gemacht. „Die montanistische Krisis hat den berufsmässigen Propheten den Garaus gemacht ...“, so Harnack.¹¹⁴ Aune hingegen führt den schrittweisen Rückgang der prophetischen Aktivität auf „social rather than theological factors“ zurück und macht die zunehmende Institutionalisierung der Kirche dafür verantwortlich.¹¹⁵ Weiter unten führt er dazu detaillierter aus: „Throughout the entire second century the phenomenon of prophecy was primarily tied to dissenting voices and movements within various phases of Christianity. This does not mean that prophets became an endangered species primarily because of their increasing association with heretical movements, but it does suggest that the earlier role of the prophets as articulators of the norms, values, and decisions of the invisible head of the church was taken over by the visible figures of the teacher, preacher, theologian, and church leader.“¹¹⁶ Prophetie hat nach Ansicht Aunes mit der Etablierung von Autoritätsstrukturen ihre Funktion verloren.¹¹⁷ Georg Schöllgen weist hingegen darauf hin, dass für „einen Machtkampf des

¹¹³ Harnack, *Lehre*, 123.

¹¹⁴ Harnack, *Lehre*, 123f.

¹¹⁵ Aune, *Prophecy*, 189.

¹¹⁶ Aune, *Prophecy*, 338.

¹¹⁷ Aune, *Prophecy*. 338. Kritisch dazu Forbes, *Prophecy*, 250.

Bischofs mit den Charismatikern“ in den Quellen des 2. Jahrhunderts nahezu jeder Hinweis fehle. Im Gegenteil, es gebe „Stellen, in denen die Autorität der Amtsträger ausdrücklich durch die Autorität der Propheten und Lehrer gestützt wird.“¹¹⁸ Er sieht einen entscheidenden Faktor des Niedergangs im Missbrauch der Prophetie. Forbes wiederum meint, dass „after Montanism“ die Prophetie nicht verschwunden sei, sondern immer mehr als eine besondere Gabe gesehen worden sei, die ausschließlich Heiligen und Märtyrern zukomme.¹¹⁹ Teilweise war Prophetie noch am Ende des zweiten Jahrhunderts eine lebendige Wirklichkeit, teilweise wurde sie schon vorher als weitgehend vergangenes Phänomen betrachtet.¹²⁰ Auch Forbes sieht den Niedergang der Prophetie zum Teil im Konflikt zwischen Orthodoxie und Neuer Prophetie begründet, wenngleich das für ihn nicht der einzige Grund sein könne. An manchen Orten wurde Prophetie in die sich entwickelnden neuen Strukturen integriert. Diesem Urteil stimmt Giorgio Jossa grundsätzlich zu, gibt aber, ähnlich wie Aune, zu bedenken, dass die zunehmende Institutionalisierung der Kirche kaum Raum für die traditionelle Prophetie gelassen habe.¹²¹ Zu Recht weist er darauf hin, dass die Prophetie niemals ein von allen akzeptiertes Phänomen war.¹²² Zunächst sei es um die Unterscheidung von wahrer und falscher Prophetie gegangen, die Prophetie an sich sei nicht abgelehnt worden. Am Ende des 2. Jahrhunderts erkennt Jossa aber den Übergang von einer Kritik an falscher Prophetie zu einer Kritik an der Prophetie überhaupt, der zweifellos von den Problemen mit gnostischen und montanistischen Gruppen gefördert wurde.¹²³ Hier sollen wichtige Faktoren, die wohl alle beim Rückgang der Prophetie ihre Rolle gespielt haben, näher beleuchtet werden.

¹¹⁸ Georg Schöllgen, *Der Niedergang des Prophetentums in der Alten Kirche*, JBTh 14 (1999) 97–116, 99f.

¹¹⁹ Forbes, *Prophecy*, 248f.

¹²⁰ Belege bei Forbes, *Prophecy*, 249.

¹²¹ Vgl. Giorgio Jossa, *Sul problema del declino del profetismo cristiano*, in: *Profeti e profezia. Figure profetiche nel cristianesimo del II secolo* (Hg. v. Anna Carfora/Enrico Cattaneo; Trapani, 2007) 17–30, 20.

¹²² Jossa, *Declino*, 24: „... il profetismo non è mai stato infatti un fenomeno accettato da tutti.“ Darauf deutet auch die Notwendigkeit hin, eine Unterscheidung der Geister vorzunehmen bzw. auch das Ringen nach Kriterien der Beurteilung wahrer und falscher Prophetie.

¹²³ Vgl. Jossa, *Declino*, 26. Schöllgen, *Niedergang*, 103 meint, die Kritik im 2. Jahrhundert habe immer nur falsche Propheten betroffen, nicht die Prophetie an sich. Die gnostische Prophetie soll hier nicht weiter behandelt werden, da in ihrem Kontext und in ihrer Zurückweisung die alttestamentlichen Prophetinnen keine Rolle spielen. Einen kurzen Abriss der frühchristlichen Prophetie, der auch einige wichtige gnostische Texte behandelt, bietet Elisabeth Schüssler Fiorenza, *Zu ihrem Gedächtnis... Eine feministisch-theologische Rekonstruktion der christlichen Ursprünge* (Gütersloh, 1988) 356–376.

1.6.1 Die „Neue Prophetie“

Die „Neue Prophetie“¹²⁴ forderte die Auseinandersetzung der Kirche mit der Prophetie heraus und trug sicher ihren Teil zur zunehmenden Ablehnung und zum Rückgang der christlichen Gemeindeprophetie bei. Die Bewegung begann vermutlich um 170 und war nach mehreren Phasen der Aktivität um 450 noch sehr lebendig. Ein Jahrhundert später gelang kirchlichen und weltlichen Autoritäten langsam die Ausrottung der „Phrygier“, wie sie nach der Herkunft der Bewegung auch genannt wurden. Mittlerweile ist in der Forschung anerkannt, was bereits Epiphanius feststellte:

Über den Vater aber und den Sohn und den Heiligen Geist denken sie in gleicher Weise wie die heilige katholische Kirche.¹²⁵

Der Vorwurf der Irrlehre gilt zumindest für die Frühzeit dieser Bewegung nicht. „Die Gegner stießen sich weit weniger am Inhalt der Prophetien als am Anspruch der Propheten und Prophetinnen, der andere kirchliche Autoritäten in Frage stellte.“¹²⁶ Ähnlich wie Aune führt Jensen den Rückgang der Prophetie in der Kirche auf Spannungen zwischen Vertretern der episkopalen und solchen der prophetisch-charismatischen Ordnung der Kirche zurück. Allerdings warnt sie davor, diese Differenz für diese frühe Phase, also das 2. Jahrhundert, zu überzeichnen. Schöllgen stellt klar, dass der Montanismus keineswegs amtsfeindlich sei. Das Problem dürfte eher darin gelegen haben, dass seine VertreterInnen den Anspruch stellten, „ihre disziplinären Neuerungen seien für die gesamte Kirche verbindlich“.¹²⁷

Jensen diskutiert aber auch ausführlich die Frage, ob der großkirchliche Widerstand gegen die Neue Prophetie an der besonderen Rolle der Frauen in der Bewegung gelegen haben könnte.¹²⁸ Tatsächlich berichtet ja Epiphanius von Bischöfinnen und Presbyterinnen in der Neuen Prophetie.¹²⁹ Epiphanius schreibt aber erst recht spät (374–377), in älteren Texten dagegen findet sich dieser Hinweis nie. Jensen kommt daher zu dem Schluss, dass Frauen in dieser Bewegung solche Ämter nicht innehatten.¹³⁰ In der Polemik gegen die

¹²⁴ Zu den Bezeichnungen „Neue Prophetie“, „phrygische Prophetie“ und „Montanismus“ vgl. Jensen, Töchter, 272.

¹²⁵ Epiphanius, *Panarion omnium haeresium* 48,1,4. Vgl. zu neuerer Literatur Jensen, Töchter, 269.

¹²⁶ Jensen, Töchter, 313.

¹²⁷ Schöllgen, *Niedergang*, 102. Die Frage, wie streng asketisch die Bewegung war, wird unterschiedlich bewertet. Vgl. Jensen, Töchter, 258–352; Moersch/Norelli, *Handbuch*, 94.

¹²⁸ Vgl. Jensen, Töchter, 331–336.

¹²⁹ Text siehe oben S. 43.

¹³⁰ Ausgenommen ist vielleicht die Gruppe um die (nur) bei Epiphanius genannte Quintilla. Diese „Quintillisten“ scheinen eine Randgruppe innerhalb der phrygischen Kirche ge-

„Montanisten“ wachse aber mit zunehmendem zeitlichem Abstand die Abwertung von Priska und Maximilla, wie insgesamt eine steigende Frauenfeindlichkeit, sogar –verachtung festzustellen sei, die nichts mit der Neuen Prophetie zu tun habe. Priska und Maximilla werden nicht mehr als *prophetissae*, sondern als *vates* bezeichnet, teilweise mit der Pythia negativ in Verbindung gebracht und als *insanae* diskreditiert.¹³¹ Obwohl es diese Polemik gegen Prophetinnen besonders in Verbindung mit der Neuen Prophetie gibt, in der auch die alttestamentlichen Prophetinnen als Zeuginnen der Schrift für oder gegen die phrygischen Prophetinnen herangezogen werden,¹³² scheinen aber doch andere Entwicklungen primär für die Ablehnung der Neuen Prophetie und den Rückgang der christlichen Prophetie überhaupt nach dem 2. Jahrhundert verantwortlich zu sein.¹³³

Die Didache bezeugt die hohe Autorität, die Propheten *und* Apostel in den Gemeinden genossen. Im Laufe der Zeit ist allerdings zu beobachten, dass sich daraus immer mehr ein Gegensatz entwickelt: Propheten *oder* Apostel. Im 2. und noch im 3. Jahrhundert gibt es Bischöfe, die sich auf Prophetien berufen, wie Ignatius von Antiochien oder Cyprian von Karthago. Ignatius bezieht sein prophetisches Charisma allerdings aus seinem Martyrium. Auch Irenäus von Lyon verteidigt die Prophetie, unterstellt sie aber letzten Endes doch der Autorität der Bischöfe.¹³⁴ Soweit aus den Quellen ersichtlich ist, hat die montanistische Kirche aber eine von der Großkirche abweichende Amtsstruktur: An der Spitze stehen die Patriarchen, dann folgen die

wesen zu sein, die sich im Gegensatz zum Großteil der Bewegung nicht an die Orthodoxie annäherte. Vgl. Jensen, Töchter, 322–324.

¹³¹ Vgl. Jensen, Töchter, 332.

¹³² Vgl. dazu oben die Texte des Origenes zu 1 Kor 14, Didymus und Epiphanius in Teil I, Kap.1.

¹³³ Vgl. dazu die eingehenden Erörterungen in Jensen, Töchter, 336–352.

¹³⁴ Darauf weist zu Recht Jossa, Declino, 28 hin. Irenäus ist einer der Hauptzeugen, der sich für die Prophetie einsetzt. Jensen, Töchter, 276–278 sieht Irenäus in der Nähe der prophetischen Bewegung aus Phrygien, wie sie auch bei den Märtyrerinnen und Märtyrern von Lyon eine solche Affinität erkennt. Sie betont, dass für ihn die Prophetie „Zeichen und Gabe der Endzeit“ sei, „Männern und Frauen verliehen“, und dass er die Gegner der Prophetie als „Widersacher des Heiligen Geistes“ kritisiere. Dieser Ansicht, die schon andere vor Jensen geäußert haben, kann sich Enrico Cattaneo nicht anschließen. Er legt ausführlich Irenäus' Eintreten für eine Kirche dar, in der Prophetie eine bedeutende Rolle spielt. Irenäus dürfte sich dabei vor allem gegen gnostische Gruppen wenden. Allerdings bedeute das keineswegs, dass er den Montanismus verteidige. Irenäus unterstreiche vielmehr die Legitimität des prophetischen Charismas in der Kirche, gegen die harte antimontanistische Reaktion. Enrico Cattaneo, *Figuri di vescovi-profeti nel II secolo*, in: *Profeti e profezia. Figure profetiche nel cristianesimo del II secolo* (Hg. v. Anna Carfora/Enrico Cattaneo; Trapani, 2007) 173–203, 193: „Ciò non significa che Ireneo abbia preso le difese del montanismo ...; egli piuttosto ribadisce la legittimità del carisma profetico nella Chiesa, contro la dura reazione antimontanista.“

Koinonoi als Charismatiker – dort wo in anderen Kirchen die „Bekenner“ stehen –, dann werden die Bischöfe, Presbyter, Diakone und andere genannt.¹³⁵ Möglicherweise hatten die „Patriarchen“ ähnliche Funktion wie sonst die Bischöfe, allerdings deutet der Plural auf ein kollegiales Gremium an der Spitze hin, zu dem wohl auch die Koinonoi gehörten. Frauen scheinen keine darunter gewesen zu sein. Diese abweichende Struktur wird von der Großkirche äußerst kritisch betrachtet und ist mitverantwortlich für die vehemente Ablehnung dieser Gruppe.

1.6.2 Missbrauch der Prophetie

Obwohl die Prophetie im 2. Jahrhundert noch in höchstem Ansehen steht, ist immer eine gewisse Ambivalenz ihr gegenüber erkennbar. Die Gefahr des Missbrauchs liegt in der Natur der Prophetie. Schöllgen sieht in der Problematik des Missbrauchs allerdings den entscheidenden Grund für den Niedergang derselben.¹³⁶ In den Quellen taucht immer wieder der Vorwurf der Geldgier und der Bereicherungsabsicht auf. *Vana gloria* und *quaestus* werden als Motive für prophetische Rede genannt. Schöllgen stellt die christlichen Wandercharismatiker, die ins Schussfeld der Kritik geraten sind, in den Kontext paganer Wandercharismatiker des 1. und 2. Jahrhunderts. Auch dort mehrten sich seit Beginn des 2. Jahrhunderts „Klagen über habgierige Betrüger und Scharlatane, die ihr Publikum ... mit effektvollen Tricks zu täuschen wußten.“¹³⁷ Schöllgen betrachtet den Niedergang der christlichen Prophetie, die er auf die Wandercharismatiker beschränkt, als Teil des allgemeinen Niedergangs des Wandercharismatikertums im Mittelmeerraum überhaupt. Seiner Ansicht nach sind die „frühchristlichen Propheten ... also nicht vom Kanon ausgegrenzt und auch nicht von bischöflichen Konkurrenten verdrängt worden, sie sind in erster Linie an sich selbst gescheitert, an den Mißständen, die sie in den allgemeinen Sog des niedergehenden Wandercharismatikertums rissen und die Hochachtung der Gemeinden in tiefe Skepsis umschlagen ließ.“¹³⁸ Diese sozialgeschichtliche Erklärung weist zweifellos auf einen wichtigen Faktor hin.

1.6.3 Fortwirken der Offenbarung

Hinter dem zunehmenden Gegensatz zwischen Amt und Prophetie steht letztlich die theologische Frage nach dem Fortwirken der Offenbarung.¹³⁹ Ist die Offenbarung mit Christus zu Ende, so wie etwa Lk 16,16 nahelegen könnte

¹³⁵ Diese Aufzählung folgt dem Codex Justinianus, vgl. Jensen, Töchter, 341.

¹³⁶ Vgl. zum Folgenden Schöllgen, Niedergang, 103–111.

¹³⁷ Schöllgen, Niedergang, 110.

¹³⁸ Schöllgen, Niedergang, 116.

¹³⁹ Vgl. dazu auch Jossa, Declino, 29f; Schöllgen, Niedergang, 100–103.

und wie es von manchen auch verstanden wurde? Bei Didymus etwa oder in der *Diskussion eines Montanisten und eines Orthodoxen* wird der Vorwurf laut, die Orthodoxen behaupteten, es gäbe nach Christus keine Propheten mehr. Die Orthodoxen streiten dies ab, dennoch wird deutlich, dass hier ein Problem besteht. Didymus lässt nur die Apostel als Propheten nach Christus gelten, obwohl Jesus selbst davon spricht, dass er Propheten senden werde (Mt 23,34).¹⁴⁰ Der Streit um die Prophetie entwickelt sich zu einem Streit um die richtige Interpretation der entsprechenden Schriftstellen, die von einer Prophetie nach Christus sprechen. In der frühesten Zeit des Christentums wird sehr wohl damit gerechnet, dass die Zeit der Offenbarung weitergeht. Es gibt authentische christliche Prophetie. Zur Widerlegung bestimmter prophetischer Ansprüche wurden andere Argumente herangezogen: zum einen der Inhalt der Prophetie – stimmt er mit der Schrift und der Lehre überein? –, zum zweiten die Form – sehr bald lehnten bestimmte Gruppen die ekstatische Prophetie völlig ab, während andere sie als Echtheitskriterium ihrer Prophetie betrachteten, – und zum dritten die Lebensführung der Prophetinnen und Propheten. Letztlich dürfte die Mehrheit der Christen im 2. Jahrhundert der Ansicht gewesen sein, dass sich die Offenbarung weiterhin fortsetze. Mit der Festlegung eines Kanons aber werden zunehmend die darin enthaltenen „alten“ Offenbarungen als die einzig normativen betrachtet. Mit der Zeit gewinnt weiters auch das Kriterium der Sukzession an Bedeutung, sowohl für das Apostolat als auch für die Prophetie. Für letztere lässt sich aber diese ungebrochene Reihenfolge nicht immer nachweisen, auch nicht in der Neuen Prophetie. Dort finden sich am Ende des 3. Jahrhunderts keine Prophetinnen und Propheten mehr, ihre Stelle nehmen die Märtyrer und Märtyrerinnen ein. Soziologische Entwicklungen in der Gesellschaft im Allgemeinen und in der Kirche, die Auseinandersetzung mit Montanismus und Gnosis, theologische Erwägungen und die Problematik des möglichen Missbrauchs der Prophetie tragen wohl gemeinsam zum Rückgang der Prophetie bei.

1.6.4 Berufung auf die Schrift

Die Schrift im Sinne des Alten Testaments wird von Anfang an zur Argumentation um die Prophetie und um die Legitimation von Prophetinnen herangezogen. Sie genießt höchste Autorität. Schon bald treten die neutestamentlichen Schriften an ihre Seite, wodurch aber auch die ersten christlichen Prophetinnen in den Rang kanonischer Gestalten erhoben und in den Streit um die Prophetie eingebracht werden. Die Berufung auf die biblischen Prophetinnen kann in gegensätzlicher Weise benutzt werden: einerseits als Bekräftigung des eigenen prophetischen Anspruchs, andererseits aber auch, um die Differenz zu betonen und dieselben Ansprüche zurückzuweisen, wie es

¹⁴⁰ Siehe oben Teil I, Kap.1.

besonders deutlich bei Origenes und Didymus zu sehen ist.¹⁴¹ Die Prophetie verschwindet zwar nicht nach dem 2. Jahrhundert, aber sie verändert sich wesentlich: „Es ist daher richtig, dass das prophetische Charisma nicht völlig aus dem Leben der Kirche verschwindet, aber seine Absorption in die kanonischen Texte und die Personen der Bischöfe oder jedenfalls ihre Unterwerfung unter diese bringt den fatalen Rückgang der authentischen christlichen Prophetie mit sich. ... Während Propheten im strengen Sinn nunmehr nur noch die von der Schrift bezeugten sind, besonders vom Alten Testament, identifiziert sich das prophetische Charisma entweder in der Funktion des Bischofs selbst oder wird jedenfalls seiner Autorität unterworfen.“¹⁴² MärtyrerInnen und AsketInnen treten die Nachfolge der ProphetInnen als charismatische Gestalten in der Kirche an. Die Prophetie lebt als Randerscheinung des christlichen Lebens weiter. Die biblischen und besonders die alttestamentlichen Propheten und Prophetinnen spielen aber weiterhin eine große Rolle in der Bibelauslegung und in der Ausformung der christlichen Theologie.

1.7 Prophetinnen in der frühen Kirche und ihre alttestamentlichen Vorbilder

Wie im Alten und Neuen Testament gibt es auch im frühen Christentum selbstverständlich Prophetinnen. Anne Jensen hat die Texte zusammengestellt, die Prophetinnen namentlich oder anonym erwähnen.¹⁴³ In den Paulusakten wird eine gewisse Myrte erwähnt, die vom Geist erfasst redet. Aus der Bewegung der Neuen Prophetie sind Priska/Priskilla und Maximilla bekannt. Ammia aus Philadelphia wird neben den Töchtern des Philippus als Prophetin in der legitimen kirchlichen Prophetendiadoche genannt.¹⁴⁴ Cyprian gibt einen Brief Firmilians wieder, in dem von einer Frau berichtet wird, die als Prophetin auftritt, aber von einem bösen Geist besessen ist und viele in die Irre führt. Die Frauen in der Neuen Prophetie berufen sich offensichtlich auf

¹⁴¹ Texte siehe oben S. 35ff.

¹⁴² Jossa, Declino, 30: „È vero quindi che il carisma profetico non scompare del tutto dalla vita della Chiesa, ma il suo assorbimento nei testi canonici e nelle persone dei vescovi o comunque la sua sottomissione ad essi comporta il fatale declino dell'autentico profetismo cristiano. ... Mentre profeti in senso stretto sono ormai soltanto quelli testimoniati dalla Scrittura, e in particolare dall'Antico Testamento, il carisma profetico o si identifica nella funzione stessa del vescovo o viene comunque sottomesso alla sua autorità.“

¹⁴³ Anne Jensen, *Frauen im frühen Christentum* (unter Mitarbeit von Livia Neureiter; *Traditio Christiana. Texte und Kommentare zur patristischen Theologie* 11; Bern u.a., 2002) 51–65.

¹⁴⁴ Eusebius, *Historia ecclesiae* V,17 (SC 41, 53f) überliefert Teile der Schrift eines gewissen Miltiades, der gegen die Neue Prophetie schreibt, und zitiert dabei eine Liste der prophetischen Diadoche, in der Agabus, Judas, Silas, die Töchter des Philippus, Ammia von Philadelphia und Quadratus genannt werden.

biblische Prophetinnen. Neben den vier Töchtern des Philippus und Maria erwähnt die *Diskussion eines Montanisten und eines Orthodoxen* in diesem Zusammenhang ausdrücklich Mirjam.

Darüber hinaus ist aus Phrygien ein Grabepigramm einer Prophetin namens Nanas bekannt. Auch ihre Prophetie wird durch inspirierte Gebete und Lobpreisungen charakterisiert.¹⁴⁵ Möglicherweise handelt es sich dabei um eine montanistische Prophetin. Weiters sind Theonoe, die in den Paulusakten vorkommt, als „rechtgläubige“ und Philumene, eine gnostische Prophetin, zu erwähnen.¹⁴⁶ Grundsätzlich ist in den frühen Quellen eine positive Haltung gegenüber christlichen Prophetinnen zu erkennen.

Die Wertschätzung von Prophetinnen ist zweifellos auch in der Wertschätzung der biblischen Prophetinnen begründet. Grundsätzlich wird das prophetische Reden von Frauen anerkannt (vgl. Joël 3,1f; Apg 2,16–18). Problematisch sind dabei zwei Punkte: Fraglich ist die äußere Form prophetischen Redens von Frauen, die Paulus im ersten Korintherbrief diskutiert. Hier sind wiederum zwei Problemkreise zu erkennen: die Verschleierung von Frauen (1 Kor 11,5) sowie die Frage nach der Öffentlichkeit ihres Redens (1 Kor 14,34f). Andererseits geht es um die „Unterscheidung der Geister“ (vgl. 1 Kor 12,10), besonders in der Auseinandersetzung mit als häretisch betrachteten Bewegungen wie der Neuen Prophetie. Die Frage nach der Unterscheidung von wahrer und falscher Prophetie wird bereits im Alten Testament problematisiert (vgl. Dtn 18,20–22) und ist letztlich mitverantwortlich für die Krise der Prophetie ab dem Ende des 2. Jahrhunderts. Im 3. Jahrhundert treten an die Stelle der ProphetInnen die ebenfalls charismatischen MärtyrerInnen und BekennerInnen sowie in der Folge die AsketInnen.¹⁴⁷ In diesen Gruppen sind Frauen auch prominent vertreten. Theodoret, der in seiner *historia religiosa* Männer nennt, die prophezeien, erzählt auch von bewundernswerten asketischen Frauen. In der Einleitung zum Martyrium von Perpetua und Felicitas wird Joël 3,1f zitiert, um darzulegen, dass auch die Märtyrerinnen vom Geist Gottes erfüllt sind.¹⁴⁸ Freilich unterscheiden sich die Formen, in denen sich die Charismen jeweils manifestieren – Asketinnen leben anders als Asketen, Märtyrerinnen sind anderen Foltern ausgesetzt als Märtyrer –, aber es ist derselbe Geist Gottes, der in Frauen und Männern

¹⁴⁵ Vgl. C. H. Emilie Haspels, *The Highlands of Phrygia. Sites and Monuments. Vol. I The Text* (Princeton, 1971) 215f, 338f (Nr. 107).

¹⁴⁶ Zu Theonoe vgl. Jensen, *Töchter*, 266, zu Philumene vgl. Jensen, *Töchter*, 365–426.

¹⁴⁷ Heinz Kraft, *Die altkirchliche Prophetie und die Entstehung des Montanismus*, ThZ 11 (1955) 249–271, 257 und 270. Kraft sieht eine Entwicklung von der Prophetie als Gotteszeugnis zum Märtyrertum, die vor allem in der Apokalyptik nachvollziehbar ist (255–257). Die Prophetie über das eschatologische Reich Gottes ist verbunden mit dem Aufruf zur Wachsamkeit und mit Fasten. Dieses ursprünglich eschatologisch motivierte Fasten entwickelt sich zu einem asketischen Fasten (257–259).

¹⁴⁸ Siehe oben S. 342.

wirkt. Diese Überzeugung prägt die Christen und Christinnen der ersten Jahrhunderte und damit auch den Blick der Autoren auf die alttestamentlichen Prophetinnen. Umgekehrt ist davon auszugehen, dass die biblischen Texte über die Prophetinnen auch die Wertschätzung der zeitgenössischen Prophetinnen und anderer Charismatikerinnen prägt. Die zahlreichen Rückgriffe auf Mirjam, Debora, Hulda und die Töchter des Philippus beweisen die Bedeutung der Schrift in dieser Frage. Bei späteren Autoren ist erkennbar, dass zeitgenössische Prophetinnen (und Propheten) nicht mehr aus eigener Erfahrung bekannt sind, sondern dass ihren Platz andere „Heilige“ eingenommen haben.

1.8 Prophetie und Prophetinnen in der patristischen Deutung im Kontext moderner bibelwissenschaftlicher Forschung

Die christliche Rezeption der alttestamentlichen Prophetie macht einen nicht unerheblichen Teil der Schriftauslegung überhaupt aus.¹⁴⁹ In der Patristik werden aus dem Alten Testament neben dem Pentateuch, besonders Genesis und Exodus, und dem Psalter vor allem die Prophetenbücher in christologischer Perspektive ausgelegt. Während die ProphetInnen Israels die Ankunft des Messias erwarten, leben die neutestamentlichen bereits in der Zeit der Erfüllung dieser Prophetien. An der Schnittstelle stehen mehrere Propheten und Prophetinnen des Neuen Testaments, die noch ganz in alttestamentlicher Tradition auf den (gerade eben) kommenden Christus hinweisen. Dazu gehören Hanna und Simeon sowie Johannes der Täufer. Auch Zacharias, Elisabet und Maria können hier eingereiht werden. Spätere christliche Prophetinnen und Propheten haben andere Aufgaben, sagen aber nicht mehr wie die früheren die (erste) Ankunft Christi voraus.

Im Folgenden sollen das Verständnis der Prophetie und das ProphetInnenbild der patristischen Schriften, besonders im Hinblick auf eine geschlechtsspezifische Betrachtungsweise, befragt werden. Den Rahmen für den speziellen Blick auf die Prophetinnen soll die moderne exegetische Deutung der alttestamentlichen Prophetinnen bilden.

1.8.1 Das Verständnis von Prophetie in der patristischen Literatur

1.8.1.1 Definitionen und Bedeutung

Lampe trägt in seinem Wörterbuch zahlreiche Belege zusammen, die ganz besonders die Bedeutung der alttestamentlichen Prophetie auch im Christen-

¹⁴⁹ Siehe dazu etwa Dassmann, Prophetenexegese.

tum bezeugen.¹⁵⁰ Die meisten Vorkommen der Ausdrücke προφητεία, προφητεύω und προφήτης beziehen sich auf die Prophetie des Alten Testaments. Einige charakteristische Definitionen von Prophetie und Propheten sollen hier angeführt werden. Origenes beschreibt Prophetie in seinem Kommentar zu 1 Kor als ἡ διὰ λόγου τῶν ἀφανῶν σημαντικὴ γνῶσις (Comm. in 1 Cor 14,6). Die Erkenntnis dessen, was nicht sichtbar ist, sei die Grundlage der Prophetie. Die Erkenntnis oder oft auch Enthüllung kann sich auf vergangene Ereignisse, auf gegenwärtige Zustände, die nicht offen erkennbar sind, oder auf Zukünftiges beziehen. So erklärt Diodor im Proömium zu seinem Psalmenkommentar: τὸ προφητικὸν ἅπαν εἶδος τριχῆ τέμνεται· εἷς τε τὸ μέλλον τὸ ἐνεστὸς καὶ τὸ παρεληλυθός. προφητεία μὲν γάρ ἐστι καὶ ἡ τοῦ Μωσέως διηγουμένου τὸ κατὰ τὸν Ἀδάμ καὶ τοὺς ἀνέκαθεν χρόνους· προφητεία δὲ καὶ ἡ τοῦ κεκρυμμένου εὐρεσις ...· κυριώτερα δὲ ἐστὶ προφητεία ἢ τὸ μέλλον προαγορεύουσα. Mose dient als Beispiel für einen Propheten, der Vergangenes enthüllt. Wiederum wird der Aspekt des Sichtbarmachens von Verborgenen betont. Den höchsten Rang aber nimmt doch die Vorhersage von Zukünftigem ein, die sich hier auf Christus bezieht. Diese Vorstellung dominiert auch bei Irenäus: *prophetia est praedicatio futurorum, id est eorum quae post erunt praesignificatio* (Irenäus, haer. 4,20,5). Προφητῶν γὰρ ἴδιον τὸ προλέγειν τὰ μέλλοντα, so auch Theodoret (Quaestiones in 1 Paralipomena, Proömium). Die Prophetie wird als inspiriert betrachtet, besonders auch die alttestamentliche, die Christus voraussagt. Die Propheten des Alten Testaments werden hoch geschätzt: δίκαιοι ἄνδρες γεγένηται φίλοι θεοῦ. οὗτοι προφήται κέκληνται διὰ τὸ προφαίνειν τὰ μέλλοντα (Hippolyt, haer.10.33). Ganz eindeutig bezeichnet Basilius den Propheten als Instrument des Geistes: ὁ μὲν γὰρ παρέχων ἑαυτὸν ἄξιον ὄργανον τῇ ἐνεργείᾳ τοῦ πνεύματος προφήτης ἐστὶν (Basilius, Jesajakommentar, Proömium I). Wenig später weist Basilius ausdrücklich darauf hin, dass Propheten nicht nur die Zukunft voraussagen, sondern auch verborgene Fakten der Gegenwart „sehen“. Ausführlich behandelt Gregor der Große am Beginn seiner ersten Homilie zu Ezechiel die

drei Zeiten der Weissagung: Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Nun muß man wissen, daß in zwei Zeiten die Weissagung ihre eigentliche Wortbedeutung verliert. Weissagung nennt man sie, wenn sie Künftiges voraussagt; wenn sie jedoch von Vergangenen oder Gegenwärtigem redet, verliert die Bezeichnung ihren ursprünglichen Sinn, da nicht Künfti-

¹⁵⁰ Zum folgenden vgl. die entsprechenden Eintragungen in G.W. H. Lampe, A Patristic Greek Lexicon (Oxford, 1961) 1192–1197. Die Kirchenväterzitate sind seiner Zusammenstellung entnommen.

ges prophezeit wird, sondern entweder von Vergangenem oder Gegenwärtigem die Rede ist.¹⁵¹

Die Vision verborgener Tatsachen und Ereignisse beruht auf Inspiration. Hier wird meist der Heilige Geist genannt, auch der Geist Christi oder der Logos bzw. Christus selbst. Die Inspiration der Propheten, die aber genauso die Apostel erfasst hat, hat zur Folge, dass die ganze Bibel als inspiriert angesehen wird. Damit erhält sie unangreifbare göttliche Autorität. Allerdings bedeutet die Inspiration nicht unbedingt Allwissenheit, sondern die Propheten wissen nur, was die göttliche Gnade ihnen offenbart (vgl. Theodoret, qu. 21 in 2 Reges). Auch Ekstase wird angesprochen, die sich aber von der irrationalen Ekstase falscher Propheten unterscheidet. Διάνοια sei notwendig für wahre Prophetie. Sehr oft werden als diejenigen, die die Tätigkeit der alttestamentlichen Propheten nach der Ankunft Christi fortsetzen, die Apostel genannt: οἱ προφήται εἰσὶν οἱ σπείραντες· ἀλλ' οὐκ αὐτοὶ ἐθέρισαν ἀλλ' οἱ ἀπόστολοι (Chrysostomus, Homilie 34,2 zu Joh). In patristischen Texten werden neben den Schriftpropheten und den Propheten und Prophetinnen der erzählenden Bücher folgende Männer Propheten genannt: Adam, Abraham, Mose, Aaron, Josua, David, die Asaphiten (vgl. 1 Chr 15f u.a.) und Salomo. Frauen erwähnt Lampe nicht, aber zumindest Hanna, die Mutter Samuels, wird mit Sicherheit von den Kirchenvätern als Prophetin betrachtet, wie die Untersuchung der Texte gezeigt hat.¹⁵²

1.8.1.2 Inspiration und Offenbarung

Was also die Vorstellung von Prophetie in den patristischen Schriften prägt, sind neben der prophetischen Rede vor allem Inspiration und Offenbarung. Die Inspiration durch den Geist Gottes ist Erkennungszeichen eines wahren Propheten oder einer wahren Prophetin. Falsche ProphetInnen seien von einem bösen Geist oder Dämon erfüllt. Der geisterfüllte Prophet, die geisterfüllte Prophetin ist unangreifbar. Die Didache verwehrt den christlichen Gemeinden ein Urteil über die geisterfüllte Rede. Dieses wäre eine unvergebliche Sünde, eine Sünde gegen den Geist (vgl. Mt 12,31f; Mk 3,28–30; Lk 12,10). Dennoch ist die Unterscheidung der Geister notwendig (vgl. 1 Kor

¹⁵¹ Gregor der Große, Homilien zu Ezechiel (Erstmals ins Deutsch übertragen und eingeleitet von Georg Bürke SJ; Einsiedeln, 1983) 36. Anschließend bringt Gregor Beispiele zu Prophetien in den drei Zeiten der Weissagung, wobei sie auch vermischt und vertauscht sein können, sodass etwa „Vergangenes durch Prophezeiungen über Künftiges erhärtet wird“ u.a. (36–38), und zu den Arten der Weissagung, wobei auch hier wieder die Zeiten wichtig sind (38–44).

¹⁵² Für das Neue Testament nennt Lampe Elisabet, Simeon und Hanna, den Evangelisten Johannes als Autor der Offenbarung, Andreas und Paulus. Hier fehlen zumindest Hannias (vgl. Apg 9) und die Töchter des Philippus, aber auch Maria wird als Prophetin betrachtet.

12,10), um wahre und falsche Propheten zu erkennen. Für die alttestamentliche Prophetie ist die Sache klar: Die Schrift ist inspiriert und daher sind die in ihr auftretenden Prophetinnen und Propheten vom Geist Gottes erfüllt (sofern sie nicht ohnedies als falsche ProphetInnen bezeichnet werden). Das gilt selbstverständlich für Frauen und Männer. Die Prophetinnen des Alten Testaments (und auch des Neuen) sind von Gott berufene Frauen, die vom Heiligen Geist erfüllt prophezeien. Die Autorität ihres Wirkens und ihrer Worte unterscheidet sich aufgrund des göttlichen Urhebers prinzipiell nicht von der ihrer männlichen Kollegen.

1.8.1.3 Die Prophetie Israels

Obwohl die alttestamentliche Prophetie in christlicher Auslegung überwiegend unter christologischen Voraussetzungen interpretiert wird, lassen die Kirchenväter dennoch ein Bewusstsein der historischen Distanz erkennen. Immer wieder wird auch auf die Bedeutung der Propheten und Prophetinnen in ihrer Ursprungssituation hingewiesen. Sie haben ihr Volk ermahnt und gewarnt. Sie hatten ihre Rolle innerhalb der Geschichte des jüdischen Volkes, das allerdings in den meisten Fällen nicht auf sie hörte. Das führt schon auf einer Interpretationsebene, die innerhalb des alttestamentlichen Horizonts verbleibt, zu israelkritischen Aussagen. Aus einer christlichen Perspektive verstärken sich diese Tendenzen massiv, insofern den jüdischen Gläubigen Unglauben gegenüber dem Messias und in letzter Konsequenz Gottesmord vorgeworfen wird. Die Prophetie behält eine Eigenbedeutung innerhalb der Geschichte Israels, je nach Autor und literarischer Gattung mehr oder weniger akzentuiert. Aber auch aus christlicher Sicht werden die alttestamentlichen (jüdischen) ProphetInnen geschätzt. Das ist einerseits der christologischen Deutung ihrer Worte zu verdanken, andererseits aber selbstverständlich der Vorstellung von der Inspiriertheit der Heiligen Schrift des Alten und Neuen Testaments. Derselbe Geist wirkt in den alttestamentlichen, den neutestamentlichen und den späteren christlichen Prophetinnen und Propheten.

1.8.1.4 Prophetie nach Christus

Die alttestamentlichen Prophetien werden in der Regel als Weissagungen über Christus und die Kirche aufgefasst. Ob Prophetie in der Kirche, „nach Christus“, überhaupt noch notwendig ist, ist daher auch in der Zeit der Kirchenväter nicht unumstritten. Dabei unterscheiden manche Autoren alttestamentliche und neutestamentliche bzw. christliche ProphetInnen grundsätzlich. Chrysostomus ist der Ansicht, dass Prophetie und Zungenrede überflüssig würden, sobald der Glaube überall ausgebreitet worden sei.¹⁵³ Chryso-

¹⁵³ Siehe auch zum Folgenden C. P. Bammel, *Die Prophetie in der patristischen Exegese zum ersten Korintherbrief*, Aug 29 (1989) 157–169.

tomus ist aber auch der Meinung, dass es zur Zeit des Paulus mehr Propheten gegeben habe als zur Zeit des Alten Testaments. Andere, wie Epiphanius oder der bei Eusebius zitierte antimontanistische Autor, erwarten sehr wohl, dass die prophetische Gabe in der Kirche bis zum Ende der Zeiten lebendig bleiben werde. Origenes unterscheidet zwischen einer größeren Art der Prophetie, nach Art von Jesaja oder Jeremia, und einer zweiten, wie sie in 1 Kor 14 beschrieben wird, die ein Charisma ist, das alle Christen erlangen können. An einer anderen Stelle beschreibt er als Propheten den, der die Aussagen und Taten der Propheten erklärt. Cyrill und Severian unterscheiden zwischen den Propheten des Alten und denen des Neuen Testaments. „In einem Auszug zu Kap. 14,2 [des 1 Kor] behauptet Cyrill, dass nach der Menschwerdung Christi und seiner Auferstehung die Prophetie im Sinne der Voraussage der Zukunft nicht mehr passe, dass also jetzt unter Prophetie die Erklärung der Worte der Propheten zu verstehen sei.“¹⁵⁴ Severian fügt an, dass die alttestamentlichen Propheten über das Volk prophezeit haben, während die neutestamentlichen und christlichen über Einzelne sprechen. Andere unterscheiden jedoch nicht zwischen alttestamentlicher und neutestamentlicher Prophetie, wie etwa am Beispiel des Paulus, der selbst ein Prophet ist, gezeigt wird. Bisweilen wird in den Auslegungen zu 1 Kor Prophetie auch als Unterrichten verstanden. Gemeinsam ist allen Formen der Prophetie, dass sie Verborgenes ans Licht bringen. Hier ist wieder auf das oben zitierte Wort des Origenes zurückzukommen, das Bammel so wiedergibt: „Die Prophetie ist die Kunst der Deutung der Dinge, die dunkel sind, durch das Wort.“¹⁵⁵

1.8.2 Die Person des Propheten in der modernen Bibelwissenschaft und in der Patristik

Die „klassische“ Deutung der Prophetie durch die alttestamentliche Bibelwissenschaft seit dem 19. Jahrhundert stellt ebenfalls die Person des Propheten, wie sie aus den Prophetenbüchern erhoben wurde, in den Mittelpunkt. Da die Prophetenbücher alle von Männern geschrieben bzw. zumindest Männern zugeschrieben wurden, kommen Prophetinnen hier nicht in den Blick. „Es handelt sich bei ihnen [den Propheten] um geistbegabte, genialische Einzelpersonen, die den ihnen unmittelbar mitgeteilten, bisweilen auch aufgenötigten Gotteswillen unbedingt und kompromisslos gegenüber ihren Adressaten vertreten.“¹⁵⁶ Konrad Schmid geht den Wurzeln dieser Vorstellung nach und

¹⁵⁴ Bammel, Prophetie, 166.

¹⁵⁵ Bammel, Prophetie, 168.

¹⁵⁶ Konrad Schmid, *Klassische und nachklassische Deutungen der alttestamentlichen Prophetie*, ZNThG 3 (1996) 225f. Joachim Becker, *Historischer Prophetismus und biblisches Prophetenbild*, in: *Die alttestamentliche Botschaft als Wegweisung*. FS für Heinz Reinelt (Hg. v. Josef Zmijewski; Stuttgart, 1990) 20 spricht kritisch vom „Blendwerk mit den großen Ausnahmegestalten“. Blenkinsopp, *Geschichte*, 33 weist darauf hin, dass

betont, dass im Alten Testament selbst die Gottesunmittelbarkeit kein Proprium der Propheten gewesen sei. Explizit trete dieser Gedanke in der hellenistischen Interpretation auf, als die Offenbarungszeit für abgeschlossen betrachtet worden sei. Erst in dieser profanen Zeit wird die Gottesunmittelbarkeit zum Kriterium der Prophetie und entwickelt sich eine Inspirationslehre. Diese ist beispielsweise bei Philo von Alexandrien ausdrücklich belegt:

Der Prophet verkündet überhaupt nicht Eigenes; er ist vielmehr nur der Dolmetscher, dem ein anderer alles in den Mund legt, was er vorbringt; wenn er des Gottes voll wird, gerät er in Bewusstlosigkeit, da das Denken schwindet und die Burg der Seele verlassen hat, der göttliche Geist aber eingezogen ist und seine Wohnung innen aufgeschlagen hat; und diese bringt den ganzen Stimmapparat zum Schallen und Tönen, so daß er deutlich ausdrückt, was jener ihm vorsagt.¹⁵⁷

Die Vorstellung einer herausragenden inspirierten Einzelperson, die in besonderer Nähe zu Gott steht und gleichsam dessen Werkzeug ist, liegt auch den patristischen Texten zugrunde. Diese Personen stehen oft einsam dem Volk Israel gegenüber, das nicht auf sie hört. Dieses Motiv ist in der Bibel angelegt, wird christlicherseits aber immer wieder antijüdisch ausgedeutet.¹⁵⁸ Allerdings beschränkt sich die Prophetie in der Sichtweise der Kirchenväter, anders als in der modernen Bibelwissenschaft, keineswegs ausschließlich auf die Schriftpropheten, wie etwa an der Bedeutung Moses in der Patristik zu erkennen ist, und daher auch nicht auf Männer. Letztlich sind die Einzelpersonlichkeiten immer eingebettet in das Gesamtphänomen der Prophetie und ihre persönlichen Leistungen sind bleibend an die Inspiration durch den einen Urheber der Schrift gebunden. Wie herausragend sie individuell auch sein mögen, sie sind doch primär Sprachrohr Gottes und Teil der Heilsgeschichte.

Für die Zeit der Kirche wird mit Apg 2 die Geistbegabung allen an Christus Glaubenden zugesagt, was eine besondere Würdigung aller Christinnen und Christen bedeutet. Dennoch gibt es auch hier verschiedene Begabungen und Charismen, wie mit Paulus argumentiert wird. So treten wieder einzelne zu prophetischer Rede begabte Menschen aus der Menge der Christgläubigen heraus. Die exklusive christliche Inanspruchnahme der Geistbegabung ist problematisch für die nicht an Christus Glaubenden. Diese Vorstellung wird auch in der Auslegung von Joël 3,1 deutlich, wenn manche Autoren tatsächlich den jüdischen Gläubigen den Geist absprechen. Sie hatten ihn in der

dieses Prophetenbild oft dazu geführt hat, andere Formen religiösen Lebens gering zu schätzen, besonders wenn es um Gesetz und Ritual geht. Davon ist zweifellos das Judentum massiv betroffen.

¹⁵⁷ Philo, *De specialibus legibus* IV, § 49, zitiert nach Schmid, *Deutungen*, 229f.

¹⁵⁸ Zum Motiv der Prophetenverfolgung vgl. Hans-Joachim Schoeps, *Die jüdischen Prophetenmorde* (*Symbolae Biblicae Upsalienses* 2; Uppsala, 1943). In der Aktualisierung alttestamentlicher Prophetie dienen die Worte der Propheten selbstverständlich auch der Kritik am Fehlverhalten von Christen und Christinnen sowie der Häretikerpolemik.

Vergangenheit, nun aber ist er auf die Christen und Christinnen ausgegossen worden. Dazu kommt der Gedanke, dass die jüdische Auslegung der alttestamentlichen Prophetie, die sich nicht auf Christus bezieht, eine falsche Interpretation sei. Auch christliche Deutungen, die sich auf die historische Dimension beschränken, wie etwa bei Theodor von Mopsuestia, werden als „judaisierend“ bezeichnet. Dieses Vorurteil sollte keinesfalls weitergetragen werden, da einerseits natürlich auch die jüdische Tradition eine (von der christlichen verschiedene) geistliche Schriftauslegung kennt und andererseits die christliche Deutung der alttestamentlichen Prophetie auch eine historische Ebene (wenn auch nicht nur diese) annimmt.

„The Hebrew Bible contains prophetic literature, not prophets.“¹⁵⁹ Diese Einsicht, die heutige Forschung zu alttestamentlicher Prophetie entscheidend leitet, gilt für die Kirchenväter so nicht. Für sie sind die Prophetenbücher, aber auch die Erzählungen über Propheten und Prophetinnen, die in diesem Satz nicht angesprochen sind, Worte der Namen gebenden Propheten selbst und damit inspiriertes Wort Gottes. Was also die Prophetenbücher der Bibel sagen, ist für die patristischen Exegeten nicht Ergebnis langer Tradition, sondern ursprüngliche Prophetenrede und Wort für Wort inspiriert und daher Wort für Wort bedeutend. Damit ist gegenüber der modernen historischen Forschung festzuhalten, dass für die Kirchenväter das Buch in seiner vorliegenden Gestalt relevant ist.¹⁶⁰ Zu bedenken ist aber auch, dass ja die Endgestalt des Buches als mit den authentischen und originalen Worten des Propheten identisch gedacht wird. Eine historische Frage im modernen Sinn wird nicht gestellt. Wohl aber wird differenziert zwischen einer historischen Bedeutung der Prophetenworte in der Zeit, als sie zu Israel gesprochen wurden, und einer „höheren“ oder „tieferen“ Bedeutung, die sie hinsichtlich Christus und der Kirche bzw. der Endzeit enthalten und die in der christlichen Auslegung richtig verstanden werden kann.

Die moderne Forschung hat immer wieder Versuche unternommen, in der Vielfalt der aus den alttestamentlichen Texten ersichtlichen Phänomene und in Beachtung des interpretativen Charakters der vorliegenden Texte, das Charakteristikum alttestamentlicher Propheten und Prophetinnen zu definieren.¹⁶¹

¹⁵⁹ David L. Petersen, *Prophecy in Israel*. Introduction (Issues in Religion and Theology 10; Philadelphia, Pa./London, 1987) 3.

¹⁶⁰ Theologisch gilt der Vorrang der Endgestalt des Textes auch heute. Vgl. Blenkinsopp, *Geschichte*, 27.

¹⁶¹ Vgl. Becker, *Prophetismus*, 11–23, der darauf hinweist, dass das Ausmaß der biblischen Interpretation bei der Frage nach dem historischen Phänomen der Prophetie meist nicht wahrgenommen werde. Er fordert, das „interpretative[.] Prophetenbild als legitime Entfaltung, Verdeutlichung, Vereindeutigung und Wesensbestimmung des historischen Prophetismus“ zu beurteilen (20). Blenkinsopp, *Geschichte*, 38 ist stellt bezüglich heutiger Forschungsinteressen fest: „Sie [die biblischen Texte] sind nicht zusammengestellt

Über diese Frage herrscht keine Einigkeit in der Bibelwissenschaft und die Antwort verändert sich mit der Entwicklung der Forschung, gerade in den letzten Jahren und Jahrzehnten.¹⁶² Wenn Klaus Koch die Propheten als Denker betrachtet, beschränkt er sich ausschließlich auf die Schriftpropheten oder „kritischen Propheten“, wie er sie auch nennt.¹⁶³ Damit ist das Phänomen der Prophetie im Alten Testament keineswegs umfassend begriffen und größere Differenzierung erforderlich.

David L. Petersen diskutiert eine sechsfache Typologie von Definitionen eines Propheten.¹⁶⁴ Folgende Charakteristika von Propheten findet er in der Forschung: 1. Der Prophet weise eine intensive Erfahrung der Gottheit auf, worunter auch die Ekstase falle. Dieses Kennzeichen trifft jedoch keineswegs auf alle Propheten und auf jedes prophetische Wirken zu. 2. Propheten sprechen oder schreiben auf poetische Weise. Auch das sei nicht unbedingt notwendig. 3. Propheten agierten in einem besonderen sozialen Umfeld. So verortete Mowinckel die Propheten im Kult, Cross vorzugsweise am Königshof. 4. Propheten besitzen besondere persönliche Qualitäten, vor allem Charisma. Diese These stützt sich primär auf Max Weber. In diesem Sinne ist der Geist das unterscheidende Kennzeichen eines Propheten. 5. Propheten seien Mittler. Dieser Gedanke findet sich in der Bibelwissenschaft in verschiedensten Konkretisierungen. Petersen bevorzugt dieses Charakteristikum eines Propheten, da hier eine größere Bandbreite an spezifischen Ausprägungen Platz finde, die tatsächlich aus den biblischen und altorientalischen Texten erschlossen werden könne. Vermittlung zwischen dem göttlichen und dem menschlichen Bereich verwirklicht sich in unterschiedlichen Verhaltensweisen. Auch Joseph Blenkinsopp betrachtet, ausgehend von der Botenformel, Propheten als Mittler zwischen Gott und Volk. Ursprung dieser Funktion sei die Vorstellung einer göttlichen Ratsversammlung, zu der der Bote Zutritt habe und aus der er mit Gottes Auftrag hinausgehe.¹⁶⁵ 6. Propheten haben eine besondere Botschaft. Auch diesem Kriterium kann Petersen nicht voll zustimmen. In den patristischen Texten finden sich die Vorstellung vom Charisma (Inspiration) und der Vermittlungsgedanke. Selbstverständlich gehen die Kirchenväter von einer göttlichen Botschaft aus, die die Propheten ver-

worden, um uns die heute gewünschten Antworten zu geben. ... Mehr Quelleninformationen besitzen wir indessen nicht, und wir müssen das Beste daraus machen.“

¹⁶² Vgl. dazu Schmid, Deutungen, 225–250.

¹⁶³ Klaus Koch, *Die Profeten I. Assyrische Zeit* (Stuttgart, 1978) 9, 25.

¹⁶⁴ David L. Petersen, *Defining Prophecy and Prophetic Literature*, in: *Prophecy in its Ancient Near Eastern Context. Mesopotamian, Biblical, and Arabian Perspectives* (Hg. v. Martti Nissinen; Atlanta, Ga., 2000) 33–44.

¹⁶⁵ Blenkinsopp, *Geschichte*, 40. Aus dieser Vorstellung, Bote JHWHs zu sein, entsteht ein Anspruch des Propheten bzw. der Prophetin, der unausweichlich zu Konflikten mit anderen Autoritäten führt, wie etwa auch Num 12 deutlich zeigt (vgl. Fischer, *Gotteskinderinnen*, 73–79).

mitteln. Die anderen hier genannten Charakteristika gelten für die Kirchenväter nicht, wobei die Frage der Ekstase umstritten ist.

Herbert B. Huffmon nennt für das allgemeine Verständnis von Prophetie folgende Gesichtspunkte: 1. Propheten vermitteln Kommunikation mit der göttlichen Welt an Dritte, 2. sie beziehen sich auf Inspiration durch Ekstase, Träume oder „innere Erleuchtung“, 3. sie bieten Botschaften an, auch unaufgefordert, die für die Angesprochenen unmittelbar verständlich sind und 4. ihre Botschaften sind nicht nur Zusicherung, sondern auch Ermahnung. Huffmon weist ausdrücklich darauf hin, dass „[t]his prophetic activity, however, takes place within different contexts and develops in different ways. Within each community the prophets are perceived in different ways by different people, reflecting the particular setting and perspectives of those involved.“¹⁶⁶ Das gilt nicht nur für die jeweiligen zeitgenössischen Prophetinnen und Propheten, sondern auch im Hinblick auf die Rezeption früherer Prophetie, wie sie im Christentum erfolgt ist. Diese Bestimmungen korrespondieren durchaus mit dem patristischen Verständnis von Propheten, sind aber sicher nicht hinreichend, um dieses zu beschreiben.

Auch Gene M. Tucker listet sechs seiner Ansicht nach falsche Konzepte von Prophetie im Alten Testament auf, von denen manche Aspekte durchaus auch schon in patristischen Texten zu finden sind:¹⁶⁷ (1) Propheten seien Visionäre und Mystiker. Diese Vorstellung entspricht der Sichtweise der Propheten in der Patristik, insofern die Schau göttlicher Wahrheiten einen bedeutsamen Gesichtspunkt der Prophetie darstellt. (2) Die Deutung der Propheten primär als Poeten findet sich dagegen in der patristischen Literatur nicht. Die Kirchenväter neigen eher der Ansicht zu, die auch Tucker vertritt, die Propheten seien Redner, die Gottes Wort verkünden. Dass Propheten (3) Theologen seien, will Tucker ebenfalls nicht gelten lassen, wenngleich sie zweifellos bestimmte theologische Positionen vertreten. Die Autoren der Patristik nehmen Propheten genausowenig als Theologen (vor allem im modernen Sinn) wahr. Auch als (4) Sozialreformer und Radikale gelten sie nicht. Diese Frage stellt sich für die Kirchenväter überhaupt nicht. Wichtig für die patristische Vorstellung von Propheten ist dagegen (5) die Interpretation als Seher, die die Zukunft voraussagen. Nach Tuckers Ansicht basiert diese Sichtweise vor allem auf dem Buch Daniel¹⁶⁸ und der Offenbarung des

¹⁶⁶ Huffmon, Company, 48.

¹⁶⁷ Gene M. Tucker, *The Role of the Prophets and the Role of the Church*, in: *Prophecy in Israel* (Hg. v. David L. Petersen; *Issues in Religion and Theology* 10; Philadelphia, Pa./London, 1987) 159–174. All diese Beschreibungen Tuckers konzentrieren sich auf den (männlichen) Propheten als Einzelpersonlichkeit, wie er uns im Wesentlichen in den Büchern der sogenannten Schriftpropheten entgegentritt.

¹⁶⁸ Das Buch Daniel, das im Christentum anders als im Judentum zu den Prophetenbüchern gezählt wird, akzentuiert die Sicht der Prophetie noch stärker in Richtung einer eschatologisch-christologischen Deutung (vgl. die zahlreichen Zitate und Anspielungen aus Da-

Johannes. Auch Koch stellt gleich zu Beginn fest: „Ein Profet äußert sich zur Zukunft.“¹⁶⁹ Er spezifiziert diese Zukunftsvoraussagen, insofern sie sich aus der Gegenwart begründen lassen, vor allem aus dem sittlichen Verhalten seiner Umgebung.¹⁷⁰ Hingegen ist Blenkinsopp der Ansicht: „Die kanonischen Propheten hatten kein gesteigertes Interesse daran, zukünftige Ereignisse vorherzusagen.“¹⁷¹ Das mag in gewissem Sinne richtig sein, allerdings ist nicht zu vergessen, dass die Propheten aus dem, was sie in ihrer jeweiligen Gegenwart erkannten, sehr wohl auf Zukunft hin sprachen. Gerade in der christlichen Wirkungsgeschichte wird denn auch dieser Gesichtspunkt von Anfang an zentral für das Verständnis der alttestamentlichen Prophetie. Insofern die christliche Auslegung die alttestamentlichen Prophetenworte generell auf Christus und die Kirche bezieht, erscheinen diese als Voraussagen zukünftiger Ereignisse. Besonders das Buch Daniel wird in der frühen christlichen Exegese als Buch eines der vier „großen“ Propheten gelesen und bestimmt insofern das christliche Bild eines Propheten mit. Dennoch ist in der Patristik auch der bei Koch angesprochene Gedanke einer „Zukunftsvoraussage“ aufgrund des moralischen Verhaltens anzutreffen. Das letzte bei Tucker genannte Missverständnis der Propheten als (6) Umkehrprediger ist seiner Ansicht nach vor allem durch Johannes den Täufer bestimmt. Allerdings wird in der patristischen Prophetenexegese das Thema Umkehr auch in den Reden anderer Propheten gefunden, die ihre Mahnrede und ihre Aufforderung zur Umkehr an Israel richten.¹⁷² Auch dieser letzte Aspekt findet sich also bei den Kirchenvätern und ist sicher nicht aus ihrem Verständnis der alttestamentlichen Prophetie wegzudenken. Allerdings ist zu betonen, dass der zentrale Punkt christlichen Verständnisses der alttestamentlichen Prophetie die christologische Ausrichtung der Verheißungen ist. Die alttestamentliche Prophetie gilt damit als in Christus wahrhaft erfüllt, wengleich sich der Blick auch auf das Eschaton und die zweite Parusie Christi richten kann. In diesen Fällen sind die erste Ankunft Christi und die Kirche nicht das Ende der prophetischen Worte, sondern verweisen ihrerseits noch einmal nachdrücklich auf die vollständige Erfüllung am Ende der Zeiten.

niel im Neuen Testament, vor allem in der Offenbarung des Johannes und in Mt 24). Mit Daniel wird das Prophetenbild durch weisheitliche Vorstellungen bereichert, so Becker, Prophetismus, 20.

¹⁶⁹ Koch, Profeten I, 11.

¹⁷⁰ Koch, Profeten I, 12.

¹⁷¹ Blenkinsopp, Geschichte, 44.

¹⁷² Dass Propheten auch als Umkehrprediger verstanden wurden, die zur Rückkehr zur Tora JHWHs ermahnten, geht etwa aus den späten Texten wie Esr 9,10f oder Neh 9,26 hervor.

1.8.3 Die spezifische Deutung von Prophetinnen in den patristischen Texten vor dem Hintergrund aktueller bibelwissenschaftlicher Forschung

In diesem Abschnitt soll zunächst die aktuelle bibelwissenschaftliche Forschung zu den Prophetinnen des Alten Testaments vorgestellt und danach vor diesem Hintergrund die patristische Sicht speziell auf die Prophetinnen erörtert werden.

1.8.3.1 Aktuelle bibelwissenschaftliche Forschung zu den alttestamentlichen Prophetinnen

Prophetinnen als Randerscheinung?

Die Bibel spricht selbstverständlich von Prophetinnen. Das gilt für das Alte wie für das Neue Testament, wo Prophetinnen zwar gegenüber ihren männlichen Kollegen in der Minderzahl sind, aber dennoch an wichtigen Stellen auftreten. Prophetische Texte aus anderen Kulturen des Alten Orients zeigen jedoch ein anderes Bild. Martti Nissinen weist darauf hin, dass gerade in neuassyrischen prophetischen Texten, die zeitlich etwa zwischen Jesaja und Jeremia anzusiedeln sind, die Frauen in der Überzahl sind. Von zwölf erhaltenen Namen sind mindestens sieben, vielleicht sogar neun Frauen zuzuordnen.¹⁷³ Dazu passt, dass unter den Gottheiten, auf die Bezug genommen wird, Ištar von Arbela dominiert. Daneben wird auch Mullissu, die Gemahlin des assyrischen Hauptgottes Assur genannt, die manchmal in enger Verbindung mit Ištar steht, manchmal geradezu mit ihr identifiziert wird. Männliche Gottheiten werden seltener erwähnt.¹⁷⁴ In den älteren Mari-Briefen sind ebenfalls Frauen belegt, allerdings sind sie dort in der Minderzahl, jedoch nicht in dem Ausmaß wie im Alten Testament.¹⁷⁵ Für Israel schließt Huffmon: „The society may have viewed the role as properly masculine in spite of its more egalitarian charismatic origination.“¹⁷⁶ Ähnlich beurteilt Nissinen die geringe Repräsentation von Prophetinnen im Alten Testament und folgert, dass „die alttestamentliche Überlieferung ... den weiblichen Prophetismus eher als eine Marginalerscheinung erscheinen läßt.“¹⁷⁷ Irmtraud Fischer vermutet demgegenüber, dass angesichts der männlichen Trägerschaft der Überlieferung der biblischen Texte mit einer „Hermeneutik des Verdachts“ zu

¹⁷³ Nissinen, Relevanz, 226.

¹⁷⁴ Nissinen, Relevanz, 228f.

¹⁷⁵ Huffmon, Company, 51. Er nennt für verschiedene Prophetengruppen, die auch in der sozialen Hierarchie unterschiedliche Positionen einnahmen, folgende Zahlenverhältnisse: *āpilū* („Antwortende“) – 16 Männer : 2 Frauen, *muhhū* („Ekstatiker“) – 20:8, *assinnū* („Kultsänger und –sängerinnen“) 2:0, ohne Titel – 9:10 (Die erstgenannten sind die Propheten und Prophetinnen der sozial am höchsten angesehenen Kategorie).

¹⁷⁶ Huffmon, Company, 66.

¹⁷⁷ Nissinen, Relevanz, 226.

lesen ist, „daß primär nur das männliche Geschlecht in Erscheinung tritt und Frauen in der Prophetie zu Randerscheinungen gemacht werden. Wenn in der Bibel überhaupt von Frauen in einer Berufsgruppe die Rede ist, dann ist damit zu rechnen, daß das dahinterliegende historische Phänomen größere Ausmaße hatte. Es ist also anzunehmen, daß es erheblich mehr Frauen gab, die prophetisch tätig waren, als uns dies die Prophetenbücher weismachen wollen.“¹⁷⁸ Von dieser Annahme ausgehend erscheint der Unterschied zwischen dem Befund aus anderen altorientalischen Quellen und dem Alten Testament weit weniger deutlich. Während sich in Mari und Ninive die Primärquellen erhalten haben, finden wir in der Bibel ein über längere Zeit immer wieder redigiertes literarisches Corpus vor, das auch die Interessen der Bearbeiter (und Bearbeiterinnen) erkennen lässt und nicht primär an historischen Tatsachen interessiert ist.

Neuere Zugänge zu den Prophetinnen

Udo Rütterswörden¹⁷⁹ wählt angesichts der „mageren“ Ergebnisse der historischen Fragestellung den theologischen Zugang zu Hulda, der ihrem Verständnis innerhalb der Bibel angemessener sei. In historischer Hinsicht stellt er zunächst fest, dass die Befragung einer Prophetin durch den König vor dem altorientalischen Hintergrund „im Rahmen des Erwartbaren“ gelegen habe.¹⁸⁰ Die Frage, warum Joschija nicht Jeremia oder Zefanja befragt habe, mit der sich die jüdische wie die christliche Tradition befasst haben, werde damit weniger dringlich. Entscheidend sei aber die Frage nach dem theologischen Konzept: „was man sich in exilisch-nachexilischer Zeit gedacht hat, wenn man den Textabschnitt über Hulda so formuliert hat, wie man ihn jetzt liest, und vor allem: wie man ihn im Kontext der deuteronomistisch redigierten Bücher liest.“¹⁸¹ Zunächst beleuchtet Rütterswörden die Tätigkeit Huldas: Es gehe um eine Fürbitte der Prophetin. Dies entspreche dem deuteronomisch-deuteronomistischen Prophetiekonzept, das im Anschluss untersucht wird. Propheten und Prophetinnen sind als „Lehrer der Thora, als Fürbitter und als Inhaber des mosaischen Prophetenamtes“ dargestellt.¹⁸² In Krisenzeiten wendet sich der König an Propheten. So steht Hulda in einer Reihe mit Jesaja und Jeremia. „Zudem ist ein weiterer Gesichtspunkt zu beachten, der vorsichtig so formuliert sei: Es erscheint neben der Befragung auch der Neben aspekt des Eintretens für Menschen vor Jahwe, also der Aspekt der Für-

¹⁷⁸ Fischer, Gotteskünderinnen, 25f.

¹⁷⁹ Udo Rütterswörden, Die Prophetin Hulda, in: Meilenstein. Festgabe für Herbert Donner (Hg. v. Manfred Weippert/Stefan Timm; Ägypten und Altes Testament 30; Wiesbaden, 1995) 234–242.

¹⁸⁰ Rütterswörden, Hulda, 236.

¹⁸¹ Rütterswörden, Hulda, 237.

¹⁸² Rütterswörden, Hulda, 239.

bitte. Damit wäre für Hulda einer der Gesichtspunkte erfüllt, die für den Propheten des Deuteronomiums gelten. Insofern wäre Hulda Inhaberin des mosaischen Amtes, die legitime Amtsnachfolgerin Moses.¹⁸³ Zudem erweist Rütterswörden im Textvergleich, dass Hulda eine Prophetin ist, die die Tora aktualisiert. „[S]ie ist also eine in jedem Sinne vollgültige Prophetin.“¹⁸⁴ Der Prophetie komme im Verfassungsentwurf des Deuteronomiums „das Achtergewicht und die höchste Dignität“ zu. Mittler zwischen Gott und Volk seien die ProphetInnen, nicht die Priester. Daraus folgt, dass „die Benachteiligung der Frau im Kultus ... im Deuteronomium und der diesem Denken verhafteten Literatur viel weniger gravierend als in der priesterschriftlichen Literatur“ ist.¹⁸⁵ Dass man sich in exilisch-nachexilischer Zeit als Inhaberin des Amtes schlechthin eine Frau vorstellen konnte, sei bemerkenswert. Damit sei auch die Historizität Huldas verbürgt. Sie ist in der deuteronomistischen Konzeption die Repräsentantin des höchsten menschlichen Amtes.

Rainer Kessler versucht Mirjam ebenfalls im Kontext des deuteronomistischen Prophetiekonzeptes zu deuten. Er setzt historisch in der Perserzeit als der Entstehungszeit zweier „Gegentexte“ über Mirjam, Mi 6,4 und Num 12, an. Mi 6,4 nennt Mose, Aaron und Mirjam als gleichrangige Führungsgestalten des Exodus. In der Entstehungszeit des Textes stehen die drei für die Größen Tora, Kult und Prophetie. Dagegen betont Num 12 den Vorrang des Mose, sprich der Tora, vor der Prophetie, also vor Mirjam. Aaron, dem Kult, komme die Vermittlung zwischen beiden zu. Kessler macht einen historischen Blick zurück: „Mit einiger historischer Sicherheit sind ... Prophetinnen vom 8. Jh. (Jesajas Frau) übers 7. (Hulda) bis ins 5. Jh. (Noadja) belegt, also genau aus dem Zeitraum, aus dem im wesentlichen auch die alttestamentliche Schriftprophetie stammt.“¹⁸⁶ Er weist auch darauf hin, dass diese Prophetinnen ausschließlich den „orthodoxen“ Teil der Prophetie ausmachen. Wenn das Phänomen weiter gefasst werde, sei noch einmal mit mehr Frauen zu rechnen, die unter die Prophetinnen zu rechnen seien. Das deuteronomistische Prophetengesetz, das bestimmte Praktiken strikt ablehnt, zeige dadurch zugleich, dass diese Praktiken als prophetisch verstanden wurden. Nach der Nennung einer Reihe von Beispielen kommt Kessler zu dem Schluss: „Nimmt man alle Belege zusammen, zeigt sich das Bild einer breiten Beteiligung von Frauen in dem Bereich, der im weitesten Sinn mit Prophetie zu tun hat. Dabei reicht das Spektrum von Zauberpraktiken und Totengeisterbeschwörung über das als göttlich inspiriert vorgestellte Singen (Ex 15,20f.; vgl. 1 Sam 10,5 für ekstatisches Prophetentum und 1 Chr 25,1–3 für die Tempelmusik) bis hin zur offiziellen Befragung einer Prophetin durch den

¹⁸³ Rütterswörden, Hulda, 240.

¹⁸⁴ Rütterswörden, Hulda, 241.

¹⁸⁵ Rütterswörden, Hulda, 242.

¹⁸⁶ Kessler, Mirjam, 65.

König (2 Kön 22). Dabei ist im letztgenannten Fall sogar anzunehmen, daß nach Auffassung der Autoren des Textes Hulda das mosaische Prophetenamt innehat, das nach dem deuteronomischen Prophetengesetz (Dtn 18,9–22) vorgesehen und mit höchster Autorität ausgestattet ist.¹⁸⁷ In der Tora, die in der Perserzeit ihre jetzige Form erhalten hat, zeige sich die Tendenz der „Zähmung der Prophetie“. Im Prophetengesetz des Deuteronomiums werde geregelt, was in Israel legitime Prophetie sei und woran echte Prophetie zu erkennen sei. Außerdem werde Mose zum „Überpropheten stilisiert, von dem alle weitere Prophetie nur abgeleitet ist“.¹⁸⁸ Mirjam wird im Deuteronomium dementsprechend nur wegen ihres Aussatzes erwähnt (Dtn 24,9). Als historischen Hintergrund für die Entstehung des Prophetengesetzes nimmt Kessler die Perserzeit an, in der „die Prophetie als Ganze zur Diskussion“ steht.¹⁸⁹ Sozialgeschichtlich gehe es um die Frage, ob die persische Oberherrschaft hingenommen wird oder man die Vision von politischer Unabhängigkeit bewahrt. Esra und Nehemia treten für das Arrangement mit der persischen Regierung ein. Die prophetische Linie steht dazu in Opposition: Beginnend mit Haggai und Sacharja ist sie antipersisch und messianisch orientiert, scheitert aber mit ihren Träumen. Das Misstrauen gegen die Prophetie ist dementsprechend groß. Nehemia selbst äußert es gegenüber Noadja (Neh 6,14). So vermutet Kessler, dass Noadja und die ProphetInnengruppe um sie herum die Unabhängigkeit von Persien und Nehemia als König verkündigten. Das gefährdet natürlich seine Position gegenüber der persischen Zentralregierung. Um die Prophetie zu zähmen wird die Prophetie der Tora untergeordnet, was Num 12 widerspiegelt. Propheten werden zu den Umkehrpredigern der Vergangenheit (vgl. Esr 9,10f; Neh 9,26). Die oppositionelle Prophetie werde in Mi 6,4 durch Mirjam repräsentiert und widerstehe dieser Unterordnung. Frauen repräsentierten die Prophetie, Noadja wie Mirjam. Wo aber – so fragt Kessler weiter – sind ihre Worte überliefert? Seiner Ansicht nach „ist die Frage ... höchst einfach zu beantworten. Sie werden in den Büchern der(!) Jesaja, Jeremia, Ezechiel sowie der zwölf sog. Kleinen Propheten überliefert, durchweg also unter den Namen männlicher Propheten.“¹⁹⁰ Diese Frage ist später noch einmal aufzugreifen. Im Detail lässt sich allerdings kaum nachweisen, welche Worte konkret auf Prophetinnen zurückgehen. Diese haben gattungsmäßig wie inhaltlich ebenso gesprochen wie die männlichen Propheten. Das bestätigt auch der Blick in die assyrische Prophetie. Mirjam repräsentiert nicht einen den Frauen vorbehaltenen Bereich der Prophetie, sondern die Prophetie als Ganze.

¹⁸⁷ Kessler, *Mirjam*, 67 mit Verweis auf Rütterswörden. Kessler rezipiert also bereits Rütterswörden's These zu Hulda.

¹⁸⁸ Kessler, *Mirjam*, 67.

¹⁸⁹ Kessler, *Mirjam*, 68.

¹⁹⁰ Kessler, *Mirjam*, 71.

Prophetinnen im Kanon aus Tora und Prophetie (Klara Butting)

Klara Butting fragt in ihrer umfassenden Untersuchung nach der Bedeutung der Prophetinnen im Kanon aus Tora und Prophetie. Sie formuliert als These ihrer Arbeit, „daß die Prophetinnen der Hebräischen Bibel Sinn und Bedeutung der kanonischen Konzeption ‚Tora und Prophet/innen‘ paradigmatisch in Erscheinung treten lassen.“¹⁹¹ Sie geht daher einerseits der Frage nach, welche Bedeutung Prophetinnen in der Hebräischen Bibel haben, und lenkt die Aufmerksamkeit andererseits auf das Verhältnis von Tora und Prophetie. Butting geht von einer „Randposition“ der Prophetinnen aus. Keine Frau wird unter den Schriftpropheten genannt. Aber auch Butting vermutet (mit Kessler), dass die Worte der Prophetinnen in den Prophetenbüchern anonym überliefert worden seien. Im Vergleich mit der Randposition berge der „magere Fund“ aber eine „Überraschung: die vier Prophetinnen nehmen gegenüber ihren männlichen Kollegen eine hervorgehobene Position ein. Mirjam steht im Pentateuch neben Mose und Aaron, die Tora und Kult repräsentieren, und verkörpert ihnen zur Seite die Prophetie (Ex 15,20–21; Num 12,1–16; 20,1–13; 26,59). Debora ist die erste Prophetin innerhalb der Schriftenammlung Josua bis 2. Könige, den Vorderen Prophetenbüchern. Die Prophetin Hulda beendet die Reihe der Prophet/innen in diesem Werk. Die Prophetie der beiden Frauen bildet einen Rahmen um die Darstellung der Prophetie, die sich in Israels Geschichte zwischen Einzug ins Land und Exil ereignet hat. Wenn wir davon ausgehen, daß textliche Rahmungen auch Stilmittel sind, um Lektüre und Interpretation des Gerahmten anzuleiten, läßt sich vermuten, daß die schriftlich fixierte Geschichte der Prophetie mit den Prophetinnen ein sie interpretierendes Gegenüber erhält. ... Mit der Fokussierung Mirjams, Deboras und Huldas kommt jeweils auch das Nebeneinander von Tora bzw. kanonisierter Tradition und Prophetie in den Blick.“¹⁹² Die „Randposition“ der Prophetinnen erscheine vor diesem Hintergrund in einem anderen Licht, obwohl die Tatsache der Marginalität bestehen bleibe. Butting beginnt ihre Untersuchung bei Noadja, da sie annimmt, dass in Nehemia und Noadja Tora und Prophetie aufeinanderstoßen. Butting äußert den Verdacht, dass die Tora in ihrer Endfassung antiprophetisch ausgerichtet sei. Sie unterstütze gesellschaftliche Gruppen, die die prophetische Tradition unterdrücken und damit auch für die zunehmende Verdrängung von Frauen verantwortlich seien. Butting konzentriert sich in der Analyse auf die theologische Intention der Erzählungen, unter der hermeneutischen Voraussetzung, dass das Alte Testament ein theologisches Buch ist.¹⁹³ Sie möchte diesen Zugang aber nicht als ausschließende Alternative zu historischen Fragen sehen, die sie auch be-

¹⁹¹ Butting, *Prophetinnen*, 9.

¹⁹² Butting, *Prophetinnen*, 10.

¹⁹³ Butting, *Prophetinnen*, 11 mit Verweis auf Rolf Rendtorff.

rücksichtigt und für das theologische Profil der Texte für bedeutsam erachtet, ebenso wie soziale Aspekte. Dennoch ist eine Fixierung auf das Historische zu vermeiden. „Denn die historische Forschung kennt immer auch den Bumerangeffekt, daß die aus den biblischen Texten rekonstruierten Lebensverhältnisse drohen, die befreienden Intentionen und Impulse der Texte als historische Unmöglichkeit zum Schweigen zu bringen. Eine Interpretation, die die biblischen Texte auf ihre Gotteserfahrung hin befragt, begegnet der Gefahr, daß eine bestimmte theologisch verantwortete Darstellung der Wirklichkeit als historisch unwahrscheinlich in ihrer Bedeutung verkannt wird und schließlich auch für die Rekonstruktion der Geschichte der Frauen und Männer des biblischen Israels verloren geht.“¹⁹⁴ Der literarische Rahmen, in dem Butting arbeitet, der Interpretationszusammenhang, ist der masoretische Kanon. In diesem kanonischen Zugang zeige sich die unlösbare wechselseitige Verbundenheit Moses, Aarons und Mirjams, trotz der Randposition der Frauen und trotz der Spannungen zwischen Tora und Prophetie. Der Pentateuch reflektiere das Verhältnis von Tora und Prophetie und verstehe Prophetie als geschichtsbezogene Aktualisierung der Tora. Zugleich sei damit „eine auf die Geschichte bezogene Rezeption der Tora“ gewährleistet.¹⁹⁵ Die Ergebnisse stellen weder die marginale Position der Prophetinnen noch den androzentrischen Charakter der Texte in Frage. „Die Verdrängung und das erdrückende Schweigen der Frauen bleibt gegenwärtig, auch wenn von Frauen erzählt wird. Doch es wird sichtbar, daß die Prophetinnen in ihrer Randposition angesichts von Tora und Prophetenbüchern an die fortlaufende Interpretation erinnern, die um deretwillen notwendig bleibt, die in den Texten an den Rand gedrängt werden. Die Prophetinnen machen die Grundstruktur des biblischen Kanons, die die Kanonformel ‚Tora und Prophet/innen‘ beschreibt, als theologische Notwendigkeit verständlich.“¹⁹⁶ Die eingehende Analyse der Texte, die sich mit Noadja, Mirjam, Debora und Hulda befassen, soll hier nicht im Detail dargestellt werden, da in diesem Zusammenhang vor allem das Gesamtkonzept der Deutung von Belang ist. Buttings theologische Folgerungen allerdings sind höchst interessant. Die Tora sei nicht einfach „antipropheetisch“, sondern enthalte „Mose“ gegenüber einen „eschatologischen Vorbehalt“. In Num 11,29 wünscht Mose, dass das ganze Volk prophetisch reden würde. Auch Num 12 stellt klar, dass Gott auch durch die Prophetinnen und Propheten spricht, wenngleich er mit Mose in besonderer Weise geredet hat. Die Tora brauche die Prophetie. „Keine eindeutigen und endgültigen Lehrensätze sind mit der Weisung Moses gegeben. Mose, der von Angesicht zu Angesicht mit Gott verkehrt, ist vielmehr das Unterpand einer Zeit, in der ganz Israel mit Gott unmittelbar verkehren wird. Als Weisung einer Praxis, in der

¹⁹⁴ Butting, Prophetinnen, 12.

¹⁹⁵ Butting, Prophetinnen, 13.

¹⁹⁶ Butting, Prophetinnen, 14.

diese Zeit Raum gewinnt, ist die Tora der Anfang der Prophetie, die an Gottes Kommen erinnert, solange, bis das ganze Volk prophetisch redet. Diese Zukunft der Tora wird innerhalb der 5 Bücher Mose in der Prophetin Mirjam sichtbar. Als Repräsentantin der Prophetie verweist sie auf die kommende Offenbarung Gottes und widerspricht – indem sie diese Funktion als Frau wahrnimmt – der Verewigung patriarchaler Herrschaft. Sie bringt damit innerhalb der Tora einen eschatologischen Vorbehalt zur Sprache, der die Identifizierung der Gestalt Moses mit der Gestalt Gottes verhindert und den prophetischen, eschatologischen Charakter der Tora bewahrt.¹⁹⁷ Die Rahmung der „vorderen Propheten“ durch die Prophetinnen Debora und Hulda betone ebendiesen Aspekt im Hinblick auf die Geschichte der Prophetie. Auch die Prophetie müsse aktiv und prophetisch rezipiert werden. Die Randstellung Mirjams, die bruchstückhafte Überlieferung ihrer Geschichte, ihre Ausgrenzung aus der Gesellschaft deuten auf die verborgenen Anteile der Tora, die Butting im Anschluss an eine jüdische Erzählung die „weiße Verborgenheit der Tora“ nennt.¹⁹⁸ Was aber dennoch über Mirjam gesagt wird, „diese Bruchstücke einer verschwiegenen Frauengeschichte werden zum Vorzeichen der fortlaufenden Offenbarung Gottes“.¹⁹⁹ Debora und Hulda setzen diesen Beginn fort und stehen der von Männern bestimmten Geschichte der Prophetie gegenüber. „Die gesamte in den Vorderen Prophetenbüchern erzählte Geschichte, die Frauen weitgehend verschweigt, wird der Kritik ausgesetzt!“²⁰⁰ Die Prophetinnen und Propheten seien an die Geschichte Israels gebunden, sie erinnern die gescheiterte Vergangenheit und stehen für neue Hoffnung. Sie beziehen sich auf die Überlieferung Israels, „um darin zu lesen, was nie geschrieben wurde“.²⁰¹ Historisch verweist Butting auf die Krise Israels/Judas nach dem Exil. Die traditionellen Herrschaftsverhältnisse waren zerstört und die gesellschaftlichen Institutionen existierten nicht mehr. Der persönliche Lebensbereich erlangt größere Bedeutung und ermöglicht damit eine neue Einstellung zu den Lebensvorstellungen von Frauen. Das neue Ansehen, das Frauen erlangen, und die selbstkritische Verarbeitung der eigenen Geschichte, die der weiblichen Prophetie den Stellenwert zuerkennt, den sie jetzt im Kanon hat, seien bemerkenswert und keineswegs selbstverständlich. Die Bibel schildere die Einsicht in die eigene Schuld und die Erkenntnis der Vorläufigkeit allen Verstehens als durch göttliche Offenbarung vermittelt. Die Prophetinnen bürgen „für die Innovation und rechte Rezeption der Tradition“ und sind „in Tora und Prophetenbüchern die dem Kanon immanente

¹⁹⁷ Butting, Prophetinnen, 193f.

¹⁹⁸ Butting, Prophetinnen, 196.

¹⁹⁹ Butting, Prophetinnen, 196.

²⁰⁰ Butting, Prophetinnen, 200.

²⁰¹ Butting, Prophetinnen, 200.

Kritik an einer Vergötzung des Kanons“.²⁰² Butting beschließt die Studie mit Überlegungen zu ihrem spezifischen Anliegen. „Feministische Theologie läßt sich als ein Versuch beschreiben, getreu dem kanonischen Selbstverständnis, das in der Formel ‚Tora und Prophet/innen‘ dargelegt ist, die weißen Leerzeichen der Schrift zu lesen.“²⁰³ Auch wenn die Darstellung der Prophetinnen von einer androzentrischen Sichtweise geprägt sei, spreche aus dem Kanon eine Stimme, die über dieses androzentrische Gefüge hinausweise. „Die Rahmung der Auszugsgeschichte durch Frauengeschichte, der Aufruf der Prophetin Mirjam, die Befreiungsgeschichte zu rezipieren, das sind Hinweise *im Text*, die den Text für Rezeption und Relektüre durch Frauen öffnen. Aufgrund dieses Potentials der biblischen Texte können wir Gottes Geschichte mit Frauen erzählen und Sprache und Visionen von befreitem gemeinschaftlichem Leben finden, ohne einerseits die Beziehung zu der biblischen Überlieferung zu kappen und Frauen von den dort bezeugten Gotteserfahrungen abzuschneiden, oder andererseits die patriarchale Gewalt dieser Texte zu beschönigen.“²⁰⁴

Buttings genaue synchrone Lektüre der Texte im Kontext des Kanons weist also ein kritisches Potential dieser Texte über die Prophetinnen auf. Die Geschichte wird durch die Prophetinnen, die als Frauen am Rande der Gesellschaft stehen, (selbst)kritisch reflektiert und der Kanon auf Aktualisierung hin geöffnet. Diese Art der Relecture ermöglicht auch Frauen, ihre verschwiegene Geschichte wiederzuentdecken und die eigene Geschichte neu zu schreiben. Buttings Vorbehalt, sich auf die historische Rekonstruktion zu verlassen, korrespondiert mit dem kritischen Blick der Propheten und Prophetinnen auf ebendiese Geschichte. Die Prophetinnen deuten die Vergangenheit im Hinblick auf die Zukunft. So werden gerade Mirjam, Debora, Hulda und Noadja zu Garantinnen für Veränderung und für einen Vorbehalt gegenüber den herrschenden Mächtigen, die die Tora für sich beanspruchen. Die Prophetinnen verkörpern den Einspruch Gottes gegen die menschliche Vereinnahmung der Schrift für die Interessen der Herrschenden. In Buttings Deutung nehmen so die genannten Prophetinnen eine zentrale Position ein und rücken vom Rand in die Mitte einer neuen Sicht der Dinge.

Prophetie in der Nachfolge Moses und Mirjams (Irmtraud Fischer)

Irmtraud Fischer schließt mit der Untersuchung über die „Gotteskünderinnen“ an ihre Monographie „Gottesstreiterinnen“ an. Sie arbeitet mit einem „geschlechterfairen“ Forschungsansatz, der „die Erzählungen um die Frauen aus der Trivialisierung, in welche sie die Rezeptionsgeschichte und auch die

²⁰² Butting, Prophetinnen, 203.

²⁰³ Butting, Prophetinnen, 206.

²⁰⁴ Butting, Prophetinnen, 207.

Exegese der letzten hundert Jahre häufig abgedrängt hat“, hebt.²⁰⁵ Es geht um „die *eine* Geschichte der beiden Geschlechter als politische und theologische Geschichtsschreibung des Gottesvolkes Israel“. ²⁰⁶ Da aber auch heute und in der westlichen Welt die Frauen noch immer benachteiligt sind, plädiert Fischer für eine Geschlechterforschung, die nicht neutral ist, sondern eine feministische Option aufweist, die für Geschlechtergerechtigkeit eintritt. Historische Texte aus einer patriarchalen Kultur lassen nur einen kleinen Teil der Frauengeschichte sichtbar werden. Hier sei eine „kreative Rekonstruktion dieser unsichtbar gemachten Wirklichkeit“ gefordert, die von der Annahme ausgehe, dass hinter den wenigen Hinweisen ein weitaus breiteres Phänomen stehe. „Speziell das Gedankengebäude der Prophetie zeigt sich nicht nur als renovierungsbedürftig, sondern es bedarf der grundlegenden Adaptierung.“²⁰⁷ Für christliche Leserinnen und Leser heute hat die Bibel jedoch nicht nur historische Bedeutung. Die Überzeugung, dass Gott aus diesen Texten heraus auch heutige Menschen ansprechen will, führt zu der Notwendigkeit, diese von den aktuellen Fragen her zu interpretieren und auch Geschlechtergerechtigkeit anzustreben. Wie Butting geht auch Fischer vom kanonischen Endtext aus, den sie als „*sinnvolle* und für die Gemeinschaft, die diese Texte als Heilige Schrift anerkennt, auch *sinngebende* Einheit“ betrachtet.²⁰⁸ Im Zentrum steht hier die biblische Geschichte als eine theologisch gedeutete. Fischer geht aber sehr wohl auf die historische Entstehungssituation der Texte ein, wenn es für die Fragestellung von Bedeutung ist. „...ich [stehe] insofern in der historisch-kritischen Forschungstradition, als ich die Rückfrage nach soziokulturellen und historischen Entstehungssituationen nach wie vor für sinnvoll, ja für unerlässlich erachte. Gleichzeitig lese und rezipiere ich den Bibeltext jedoch in seiner kanonischen Endform.“²⁰⁹ Wichtig sind Fischer daher innerbiblische Textbezüge und unter diesen besonders das Phänomen, dass weibliche Figuren in Erzählungen männlichen Figuren nachgestaltet und so in deren Nachfolge gestellt werden. Dieses Phänomen, ein die Geschlechtergrenzen überschreitendes Netz von Textbezügen, könne unterschiedlich gedeutet werden. „Wird das Phänomen für Frauen *positiv* gedeutet, so kann daraus auf soziale Verhältnisse geschlossen werden, in denen (freilich innerhalb patriarchaler Verhältnisse) Frauen den Männern annähernd gleichgestellt waren. Frauengestalten können auch – oder sogar – mit Männerfiguren gedeutet werden: Die Funktion solcher Geschlechtergrenzen überschreitender Textbezüge kann daher einerseits der Darstellung der *Egalität* zwischen Männern und Frauen dienen. Andererseits kann ihre Funktion aber auch prä-

²⁰⁵ Fischer, Gotteskünderinnen, 16.

²⁰⁶ Fischer, Gotteskünderinnen, 16.

²⁰⁷ Fischer, Gotteskünderinnen, 17.

²⁰⁸ Fischer, Gotteskünderinnen, 18.

²⁰⁹ Fischer, Gotteskünderinnen, 22f.

skriptiv gedeutet werden: Frauen sollen den Männern gleichwertig werden, und die Texte wollen zu einem Veränderungsprozeß in diese Richtung anregen. Wird das Phänomen für Frauen *negativ* interpretiert, so sieht man dahinter die Vorstellung, daß JHWH *sogar Frauen* benutzt, um seine Stärke und Macht zu erweisen. Sogar durch die Hand einer Frau vermag er zu retten, und sogar durch den Mund einer Frau kann sein Wort ergehen (z. B. Jaël und Debora). Noch negativer wird der Sachverhalt gedeutet, wenn man annimmt, daß die Frau durch Angleichung an eine männliche Erzählfigur bildlich gesprochen erst ‚zum Mann werden‘ muß, um ernstgenommen zu werden. Welche wertende Deutung gewählt wird, hängt nicht nur von der Einstellung zur patriarchalen Gesellschaftsstruktur ab, die nach den Kriterien des Geschlechts, des sozialen Standes, der ökonomischen Ressourcen, der Ethnizität, der Religion und des Alters diskriminiert. Die Wahl wird auch bestimmt von der Einschätzung, ob die Bibel überhaupt frauenbefreiende Texte beinhaltet oder ob sie nicht vielmehr ein Buch ist, das Unterdrückung legitimiert.²¹⁰ Fischer nimmt realistisch an, dass in der Bibel sowohl Texte zu finden sind, die Unterordnung und Gewalt gegen Frauen rechtfertigen, als auch solche, die Herrschaft von Menschen über andere Menschen als Sünde betrachten. Im Sinne dieser Textbezüge kann sie Prophetinnen wie Debora und Hulda in der Nachfolge des Mose deuten, nicht allein in der Nachfolge Mirjams, wie Butting, auf die sie sich hier explizit bezieht.

Mit einer „Hermeneutik des Verdachts“ geht Fischer davon aus, dass Prophetinnen in der Bibel zu Randerscheinungen gemacht worden seien. Das dahinter stehende historische Phänomen ist als breiter anzunehmen. In diesem Zusammenhang mahnt sie auch zu großer Vorsicht im Hinblick auf weibliche Autorenschaft von Texten. Auch Frauen können aus männlicher Sichtweise sprechen. Davon zu unterscheiden seien weibliche und männliche Stimmen, die aus einem geschlechtsspezifischen Blickwinkel reden.

Vier Thesen stellt Fischer ihrer Untersuchung voran: Zum ersten habe die unterschiedliche Abgrenzung des Kanonteils der Prophetie in der jüdischen und christlichen Tradition großen Einfluss auf das Verständnis von Prophetie. Zweitens trage das Bild der Propheten als der großen Individualisten nicht mehr. Drittens fänden sich die meisten Belege für Prophetinnen außerhalb des christlichen Kanonteils der Prophetie. Daher würden häufig Prophetinnen nicht primär als solche wahrgenommen. Viertens verstehen zumindest die späteren Schichten in den Büchern der Prophetie diese als Auslegung und

²¹⁰ Fischer, *Gotteskünderinnen*, 23f. Diese Thematik ist auch in manchen Kirchenvätertexten über die Prophetinnen relevant. Hier findet sich durchaus der Gedanke, dass Frauen erst „männlich“ werden müssen, um dieselbe Anerkennung zu erreichen. Siehe dazu oben S. 232.

Aktualisierung der Mose-Tora und seien so theologisch den Prophetenerzählungen der „historischen“ Bücher an die Seite zu stellen.²¹¹

Im Kanon der hebräischen Bibel gehören die Bücher Ri und 2 Kön, die von Debora und Hulda sprechen, zu den prophetischen Büchern, ebenso wie die Prophetin, zu der Jesaja geht, die prophetisch redenden Töchter in Ez 13 und in Joël 3,1. Auch in Ex 38,8; 1 Sam 2,22, wo von Frauen gesprochen wird, die am Offenbarungszelt Dienst tun, und 1 Sam 28,3ff, der Erzählung von der Frau von En-Dor, die für Saul den Geist des toten Samuel erscheinen lässt, erkennt Fischer implizit die Spuren prophetischer Frauen. Was unter Prophetie in Israel zu verstehen sei, werde aber in der Tora, konkret in Dtn 13,2–6 und 18,9–22, festgelegt. Mit 1 Sam 28,3ff schließt Fischer also auch eine Frau als Prophetin in die Untersuchung mit ein, die eindeutig vom Deuteronomium verbotene prophetische Praktiken anwendet. Grund dafür ist, dass diese Praktiken in ihrer Ablehnung implizit als prophetisch gekennzeichnet werden. Jede legitime Prophetie aber stehe in der Nachfolge des Mose und verkünde das Wort JHWHs. Die Prophetie habe daher eine Mittlerfunktion zwischen Gott und Volk und gehe auf den Sinai zurück. In der Folge sei Prophetie immer auch Aktualisierung der Tora. Da in der hebräischen Bibel das Prophetieverständnis des Deuteronomiums prägend sei, geht Fischer für ihre Untersuchung wie Butting von diesem Konzept aus. Während Mose alle wichtigen Ämter in sich vereinte, die Vermittlung des Gesetzes, priesterliche Herkunft, Prophetie und politische Führung, werden in seiner Nachfolge die Ämter aufgeteilt. „Die prophetischen Gestalten nach ihm werden zwar teils noch mehrere Ämter in sich vereinen, aber niemand wird mehr die Fülle seiner Autorität und Macht haben. Vor allem aber wird niemals mehr jemand in seiner Nachfolge ‚Gesetz und Prophetie‘ in sich vereinigen.“²¹² Die Prophetie sei auf die Tora bezogen und lege diese aus.

Auch Fischer analysiert detailliert die Bibeltex-te, in denen die Prophetinnen genannt werden. Sie schließt in der Konzeption ebenfalls an Kessler und Rütterswörden an, erweitert aber ihre Textbasis auf alle Texte, in denen von Prophetinnen oder prophetisch redenden Frauen die Rede ist oder in denen Frauen Tätigkeiten ausüben, die in ein erweitertes Verständnis von Prophetie fallen. In ihren Schlussfolgerungen kommt sie in vielem Butting nahe. Fischer verortet die Geschichten um die Prophetinnen in der Perserzeit, in der das Konzept der „Prophetie in der Nachfolge des Mose“ zu einem der „Nachfolge Mirjams und Moses“ werde.²¹³ Prophetie, als kreative Deutung der Tora verstanden, sei untrennbar mit den Prophetinnen verbunden. Debora als erste Nachfolgerin Mirjams und Moses und Hulda als „Scharnier zwischen Tora und Prophetie“ nehmen in dieser Geschichte eine herausragende Stel-

²¹¹ Vgl. Fischer, Gotteskünderinnen, 28f.

²¹² Fischer, Gotteskünderinnen, 59.

²¹³ Fischer, Gotteskünderinnen, 276.

lung ein. Die Verkündigung des Gotteswortes passiere genauso durch Prophetinnen wie durch Propheten. „Die Sichtweise der Prophetie als Übernahme des zwischen der Gottheit und dem Volk vermittelnden Amtes in der Nachfolge des Mose ist vermutlich im Zuge der Ausgestaltung der beiden Kanonteile Tora und Prophetie gezielt mit dem gender-Aspekt verknüpft und in die Überlieferungen Israels eingetragen und so zum Konzept der Heiligen Schrift der Hebräischen Bibel worden. Mit diesem Programm wird freilich auch die Fortschreibung der Tradition nach der Schließung des Kanons ermöglicht: Die Prophetie erhält deutlich den Aspekt der Exegese ...“²¹⁴ Diese gewiss nicht neue Perspektive birgt jedoch neue Erkenntnisse, da sie explizit unter einem Geschlechteraspekt analysiert wurde. Vor dem zeitgeschichtlichen Hintergrund entsteht damit ein neues Bild der Tätigkeiten jüdischer Frauen, die offensichtlich in der Auslegung der Schriften geübt waren. „Sie tun damit genau das, was die einander zugeordneten Kanonteile der Tora und der Prophetie als *prophetisches* Tun ansehen: Sie aktualisieren die bereits Schrift gewordene Tradition für ihre Zeit und bestehen darauf, daß der weibliche Anteil an dieser gesellschaftlich hochbedeutsamen Rolle sichtbar bleibt.“²¹⁵ Weder bei den ProphetInnen in der Nachfolge Mirjams und Moses noch bei FalschprophetInnen werde in der Beurteilung ein Unterschied nach dem Geschlecht gemacht, obwohl die damalige Gesellschaft von einer Gleichberechtigung der Geschlechter zweifellos weit entfernt war. Die Geschichte der Prophetie in der hebräischen Bibel bewahre das Wissen um prophetische Frauen und Männer, „hofft aber vor allem darauf, daß die prophetische Gabe allen Mitgliedern des Gottesvolkes, seien sie männlich oder weiblich, jung oder alt, zuteil wird und Israel seine prophetische Aufgabe für alle Menschen außerhalb des Gottesvolkes wahrnehmen kann ...“²¹⁶ Gesetz und Prophetie müssten als Einheit begriffen werden, wie es auch die Verklärung Jesu auf dem Tabor, dem Ort, an dem auch die Deborahgeschichte spielt, verdeutliche. Mose und Elija repräsentieren Tora und Prophetie, Jesus selbst stehe in der Nachfolge der Debora, wenn er die Tora auslegt.

1.8.3.2 Die spezifische Deutung von Prophetinnen im Vergleich zu Propheten in der Patristik

Sowohl Klara Butting als auch Irmtraud Fischer befassen sich mit den Prophetinnen des Alten Testaments im Rahmen eines umfassenden Konzepts von Prophetie, das auf dem Deuteronomium beruht. Die Prophetinnen stehen daher nicht primär als Einzelpersönlichkeiten im Mittelpunkt, sondern werden im Rahmen der alttestamentlichen Prophetie überhaupt betrachtet. Der

²¹⁴ Fischer, Gotteskünderinnen, 276f.

²¹⁵ Fischer, Gotteskünderinnen, 277.

²¹⁶ Fischer, Gotteskünderinnen, 277.

geschlechtsspezifische Blick auf die Texte weist zunächst eine Randposition der Prophetinnen auf, die sich innerhalb der Struktur des Kanons allerdings zur Mitte hin verschiebt (ohne deshalb aufgehoben zu sein). Die alttestamentlichen Texte unterscheiden wie die der altorientalischen Umwelt in Inhalt und literarischer Form der Prophetie nicht nach geschlechtsspezifischen Kriterien.

Die Autoren der patristischen Zeit gehen mit anderen Voraussetzungen an die alttestamentlichen Prophetinnen heran. Dennoch weisen ihre Interpretationen gewisse Ähnlichkeiten mit der eben skizzierten Sichtweise auf. Ein Deuterahmen im Sinne des Deuteronomiums ist hier nicht erkennbar, was aber nicht heißt, dass es kein Konzept von Prophetie gäbe, das der Einordnung der Prophetinnen in die Schrift zugrunde liegt. Die typologische Deutung der alttestamentlichen Persönlichkeiten, etwa Moses als das Gesetz und Mirjams als die Prophetie, lassen eine überindividuelle Perspektive auch in den patristischen Texten erkennen. Die Kirchenväter lesen die Texte im Kontext des Kanons, sie fragen nach den historischen und sozialgeschichtlichen Gegebenheiten. Die explizite Berücksichtigung der Geschlechterperspektive erscheint ebenfalls in vielen Texten, besonders im Hinblick auf Debora und Hulda. Wie die Interpretationen Fischers und Buttigs (und anderer) von heutigen Fragestellungen und auf dem Hintergrund aktueller gesellschaftlicher Verhältnisse zu sehen sind, so verhält es sich auch bei den patristischen Texten. Bei der Beurteilung des Wirkens der Prophetinnen spielen die zeitgenössischen Vorstellungen vom Geschlechterverhältnis und von den jeweiligen Aufgaben der Geschlechter eine große Rolle. Aktuelle Fragestellungen spiegeln sich etwa in der Auseinandersetzung mit der Neuen Prophetie wider, wo dezidiert mit biblischen Beispielen um die Rechtmäßigkeit der Prophetie Priskillas, Maximillas und anderer gerungen wird. Andere Texte verbleiben im Rahmen einer Textauslegung, die aktuelle Fragen nicht direkt berücksichtigt. Der gesellschaftliche und persönliche Kontext des jeweiligen Autors bestimmt beispielsweise, wie das öffentliche Auftreten Deboras oder die Rede Mirjams gegen Mose in Num 12 beurteilt werden. Autoren, die die Abwehr des Montanismus im Blick haben, setzen andere Akzente als Autoren, die die gleiche Geistbegabung aller Christinnen und Christen betonen möchten und mit der Neuen Prophetie nichts zu tun haben.

Prophetinnen als Ausnahmepersönlichkeiten

Die patristischen Texte sehen die Prophetinnen wie die Propheten als herausragende Einzelgestalten, die von Gott mit besonderen Charismen ausgestattet sind und eine besondere, schwierige Aufgabe gegenüber dem Volk Gottes zu erfüllen haben. Allerdings wird das Wirken von Prophetinnen sehr oft als Ausnahmeerscheinung interpretiert, die bei Debora bisweilen der Unfähigkeit der Männer zugeschrieben, bei Mirjam in ihrer Verbindung zu und zugleich Unterscheidung von Mose gesehen wird. Die Frage, warum Hulda (und nicht

ein Mann) prophezeit, wird angesprochen. Hier zeigt sich, dass auch die Kirchenväter die Prophetinnen als Randerscheinungen betrachten, genauer als Ausnahmen, die der Rechtfertigung bedürfen. Dennoch wird aber an der Autorität der Prophetinnen festgehalten, da sie wie ihre männlichen Kollegen als von Gott inspiriert gelten. Diese Legitimation geht über alle Zweifel bezüglich der Angemessenheit ihrer Tätigkeit hinsichtlich des Geschlechts. Die Kirchenväter halten sich in den Deutungen im Normalfall eng an den Bibeltext.

Prophetinnen als geschlechtsspezifische Gruppe

Obwohl die Prophetinnen als Einzelpersonen im Blick stehen, werden sie immer wieder auch als zusammengehörige Gruppe wahrgenommen. Das Band, das sie miteinander verknüpft, ist ihr Geschlecht. Gerade wenn es darum geht, das prophetische Wirken von Frauen zu rechtfertigen oder das Reden von Frauen in der Versammlung zurückzuweisen, werden oft mehrere alttestamentliche und neutestamentliche Prophetinnen gemeinsam genannt. Zugleich wird auf ihre besonderen Aufgaben hingewiesen. Origenes etwa legt, um den Anspruch der Neuen Prophetie zu kritisieren, dar, dass keine der biblischen Prophetinnen vor einer Versammlung gesprochen habe. Debora und Hulda werden verglichen, da sie beide in einer Zeit, in der die Männer ihre eigentlichen Aufgaben nicht erfüllten, von Gott berufen wurden, diese Lücke zu füllen. Biblische Prophetinnen werden herangezogen, um zu argumentieren, dass Frauen genauso wie Männer vom göttlichen Geist inspiriert sein können (vgl. Joël 3,1f; Apg 2,16–18).

Insofern Prophetie auf prophetisches Reden, verstanden als öffentliches prophetisches Reden, konzentriert wird, werden die Aussagen des Paulus im ersten Korintherbrief für die Beurteilung der Prophetinnen wichtig. Die Verknüpfung von Texten über alttestamentliche Prophetinnen mit den Aussagen des Paulus beschert den Kirchenvätern immer wieder Interpretationsprobleme, woraus sich sehr oft das Bild einer höchst ambivalenten Einstellung gegenüber diesen Frauen ergibt.²¹⁷ Allerdings ist hier (zumindest teilweise) auch ein Scheidepunkt zwischen biblischen und nichtbiblischen Prophetinnen zu erkennen: Während die biblischen Prophetinnen, ganz besonders die alttestamentlichen, durch die göttliche Autorität, die sich in der inspirierten Schrift spiegelt, legitimiert sind, ist dies bei den zeitgenössischen Prophetinnen fraglich. Wenn diese sich auf die Schrift oder auf göttliche Inspiration berufen, so wird diese Geistbegabung oftmals in Frage gestellt.²¹⁸

²¹⁷ Zu den Prophetinnen in 1 Kor vgl. unten.

²¹⁸ Die *Diskussion eines Montanisten und eines Orthodoxen* ist ein deutliches Beispiel für unterschiedliche Argumentationen von der Schrift her. Auch Origenes weist mit seiner eigenen Auslegung der entsprechenden Bibelstellen die Deutung seiner GegnerInnen zurück. Vgl. oben Kap. I,1.

Prophetinnen werden aber auch, oft mit anderen biblischen Frauen, als Vorbilder den Christen und Christinnen vor Augen gestellt. Sie werden also auch in ihren moralischen Qualitäten wahrgenommen. Das Urteil fällt überwiegend positiv aus, wie es von Frauen, die in der Heiligen Schrift als Prophetinnen JHWHs dargestellt werden, zu erwarten ist.²¹⁹ Diese moralische Perspektive ist aber nicht typisch für die Prophetinnen, er kommt auch anderen Frauen des Alten Testaments zu. Oft werden an den Prophetinnen gerade die als typisch weiblich erachteten Eigenschaften betont, allerdings zuweilen auch im Gegenteil „männliche“ Tugenden wie Mut und Tapferkeit, etwa bei Debora.

Die historische Fragestellung

Eine historische Fragestellung oder Infragestellung bezüglich der Prophetinnen im modernen Sinn findet sich in den patristischen Texten nicht. Die Prophetinnen Mirjam, Debora und Hulda sowie die falschen Prophetinnen in Ez 13 werden als Persönlichkeiten der Geschichte Israels wahrgenommen. Die Prophetin Jes 8,3 ist nur bei Johannes Chrysostomus die reale Ehefrau Jesajas. In allen anderen Texten wird sie metaphorisch als prophetische Vorwegnahme Marias gedeutet. Joël 3,1f ist eine Prophetie, in der von prophetisch redenden Töchtern und Sklavinnen gesprochen wird, die ebenfalls als eine Weissagung des historischen Propheten Joël verstanden wird und deren Erfüllung historisch greifbar ist (Apg 2,16–18). Zugleich können Prophetinnen auch allegorisch gedeutet werden. Dass sie tatsächlich gelebt und prophetisch gewirkt haben, wird aber nicht in Frage gestellt. Das bedeutet, dass die Existenz und Legitimität von Prophetinnen nicht geleugnet werden kann, ohne die göttliche Autorität der Schrift in Frage zu stellen. Diese Tatsache bietet zugleich christlichen Frauen, die von prophetischem Geist inspiriert sind, biblische Anhaltspunkte für ihr eigenes Wirken und Modelle, ihre Aufgabe zu gestalten.

Weitere biblische Prophetinnen

Die patristischen Autoren beschränken sich wie die rabbinische Tradition nicht auf die Prophetinnen, die in der Bibel auch als solche bezeichnet werden.²²⁰ Neben Mirjam, Debora und Hulda werden auch andere Frauen als

²¹⁹ Ausnahme ist wiederum die Deutung von Mirjams Verhalten in Num 12, das ja auch in der Bibel kritisch gezeichnet wird.

²²⁰ Die in der modernen Exegese oft verhandelte Frage, warum Frauen, die im Alten Testament als Prophetinnen bezeichnet werden, überhaupt als Prophetinnen angesehen werden können, liegt den Kirchenvätern fern. Die heilige Schrift bezeichnet Mirjam, Debora, Hulda und die Frau in Jes 8,3 als Prophetinnen, also sind ihre Reden als Prophetien zu verstehen. Einzig in der Auslegung von Jes 8,3 wird danach gefragt, inwiefern diese Frau Prophetin gewesen sei: Die Antwort ist aber bereits vorgegeben, da sie mit Maria,

Prophetinnen benannt. Im Alten Testament betrifft das vor allem Hanna, die Mutter Samuels. Hannas Lobgesang wird im *Magnifikat* Marias zitiert, die ebenfalls als Prophetin angesehen wird.²²¹ Andererseits ist sie namensgleich mit der Prophetin bei Lukas, die über das neugeborene Kind Jesus spricht (Lk 2,36–38). Beides mag dazu beigetragen haben, Hanna als Prophetin zu bezeichnen. Aber auch die jüdische Tradition, die Hanna ebenfalls unter die Prophetinnen zählt, könnte dabei Einfluss gehabt haben. Hippolyt nennt außerdem Sara und Rebekka.²²² Die im Talmud unter die Prophetinnen gereihten Abigajl und Ester werden in christlichen Texten nicht als solche bezeichnet. Von den neutestamentlichen Frauen werden neben Hanna und den Töchtern des Philippus auch Maria, die Mutter Jesu, und Elisabet als Prophetinnen betrachtet. Beiden werden von Lukas prophetische Lobpreisungen zugeschrieben. Der Akzent der prophetischen Tätigkeit liegt bei diesen Frauen eindeutig auf geisterfühltem, prophetischem Beten, wie es ja auch in 1 Kor 11–14 deutlich wird und wie es offensichtlich für die frühe Kirche charakteristisch war. Den Töchtern des Philippus werden allerdings von Papias von Hierapolis, wohin Philippus mit seinen Töchtern gezogen sein soll, auch eine Totenaufweckung und die Heilung eines Justus Barsabas, wohl Judas Barsabas (Apg 15,22), zugeschrieben.²²³

1.9 Eine jüdische Deutung biblischer Prophetinnen aus dem Talmud

Um das Bild der Prophetinnen in den ersten Jahrhunderten abzurunden, sei hier ein Text aus dem Talmud über die Prophetinnen angeführt, der eine jüdische Tradition über diese Frauen wiedergibt und zeigt, dass auch in der jüdischen Schriftauslegung Frauen und Männer, die auf gleiche Weise handeln und die gleichen Funktionen erfüllen, unterschiedlich beurteilt werden.²²⁴

Die Rabbanan lehrten: Achtundvierzig Propheten und sieben Prophetinnen predigten Jisraél, sie ließen nichts zurück von dem, was in der Tora sich befindet, und fügten auch nichts hinzu, ausgenommen ist [das Lesen] der Esterrolle. ... Wer sind diese sieben Prophetinnen?

die ja als Prophetin gilt, identifiziert wird. Auch Johannes Chrysostomus, der sie als Ehefrau des Jesaja deutet, geht davon aus, dass sie mit prophetischem Geist begabt war. Vgl. etwa zur Frage nach dem Spezifikum der Prophetie Mirjams Rapp, *Mirjam*, 211–213, 222–224.

²²¹ „The author doubtless knows Hannah’s song after the birth of Samuel ... and makes use of it.“ (François Bovon, *Luke 1. A Commentary on the Gospel of Luke 1:1–9:50* [Minneapolis, Minn., 2002] 56). Zu den alttestamentlichen Zitaten des *Magnifikat* vgl. Ulrike Mittmann-Richert, *Magnifikat und Benediktus. Die ältesten Zeugnisse der judenchristlichen Tradition von der Geburt des Messias* (WUNT 2,90; Tübingen, 1996) 8–21.

²²² Siehe oben S. 29.

²²³ Eusebius, *Historia ecclesiae* III,39,9 (SC 31, 155). Vgl. dazu Kraft, *Prophetie*, 263.

²²⁴ Vgl. auch zu weiteren Texten aus der rabbinischen Tradition Bronner, *Prophetesses*.

– Sara, Mirjam, Debora, *Ḥanna*, Abigajil, *Ḥulda* und Ester. Von Sara heißt es: *Vater der Milka und Jiska*, und hierzu sagt R. Jichāq, Jiska sei Sara, und nur deshalb werde sie Jiska genannt, weil sie durch den heiligen Geist *s c h a u t e* [saka], denn es heißt: *gehörche Sara in allem, was sie dir sagt*. Eine andere Erklärung: Jiska [wurde sie deshalb genannt], weil alle ihre Schönheit *b e s c h a u t e n*. Von Mirjam heißt es: *da nahm Mirjam die Prophetin, die Schwester Ahrons*. – War sie denn nicht auch die Schwester Mošes!? R. Naḥman erwiderte im Namen Rabhs: Als sie noch nur die Schwester Ahrons war, prophezeite sie: Meine Mutter wird einen Sohn gebären, der Jisraél helfen wird. Als [Moše] geboren wurde, füllte sich das ganze Haus mit Licht; da stand ihr Vater auf, küßte sie aufs Haupt und sprach zu ihr: Meine Tochter, deine Prophezeiung ist in Erfüllung gegangen! Als man ihn aber später in den Fluß warf, stand ihr Vater auf, klappte sie auf das Haupt und rief: Meine Tochter, was ist nun aus deiner Prophezeiung geworden! Deshalb heißt es: *seine Schwester stellte sich in der Ferne, um zu erfahren*; um zu erfahren, was aus ihrer Prophezeiung werden wird. Von Debora heißt es: *und Debora, eine Prophetin, die Frau des Lapidoth*. – Was heißt ‚die Frau des Lapidoth‘? – Sie fertigte Dochte für das Heiligtum. *Und sie saß unter einer Palme*. – Weshalb unter einer Palme? R. Šimón b. Abšalom erwiderte: Wegen des Alleinseins. Eine andere Erklärung: Wie die Palme nur *e i n* Herz hat, ebenso hatte Jisraél im damaligen Zeitalter nur ein Herz für seinen Vater im Himmel. Von *Ḥanna* heißt es: und *Ḥanna* betete und sprach: *Es jauchzt mein Herz durch den Herrn, mein Horn ist hoch erhoben durch den Herrn*. Nur mein Horn ist hoch erhoben und nicht mein Krüglein: David und Šelomo wurden mit dem Horn gesalbt, daher war auch ihre Regierung von Dauer, Šaúl und Jehu wurden mit dem Krüglein gesalbt, daher war ihre Regierung nicht von Dauer. ... Von Abigail heißt es: *sie ritt auf einem Esel und stieg im Dunkel des Berges herab*. Wieso vom Dunkel des Berges, es sollte ja *v o m* Berge heißen!? Dies erklärte Rabba b. Šemuél: Wegen des Blutes, das von den dunklen Stellen kommt; sie nahm nämlich [Menstrual]blut und zeigte es ihm. Jener sprach: Darf man denn nachts Blut untersuchen!? Diese entgegnete: Darf man denn nachts ein Todesurteil fällen!? Er erwiderte: Er ist Hochverräter und er braucht nicht erst verurteilt zu werden. Diese erwiderte: Noch lebt Šaúl, und deine Autorität ist in der Welt nicht bekannt. Da sprach er zu ihr: *Gepriesen sei deine Klugheit und gepriesen seist du selbst, die mich heute davon zurückhielt, in eine Blutschuld zu geraten*. ‚Blutschuld‘ heißt zweierlei, dies lehrt, daß sie ihren Schenkel entblößte, bei dessen Glanz er drei Parasangen ging. Er sprach zu ihr: Sei mir erbötig. Diese erwiderte: *Dies soll dir nicht zum Anstoße gereichen*. Dies, demnach noch etwas anderes, das ist das Ereignis mit der Bath Šebá. Und später war es auch so. *So möge das Leben meines Herrn eingebunden sein in das Bündel der Lebendigen*. Als sie sich von ihm verabschiedete, sprach sie zu ihm: *Und wenn der Herr meinem Herrn wohl tun wird, so denke an deine Sklavin*. R. Naḥman sagte: Das ist es, was die Leute sagen: Die Frau spinnt beim Sprechen. Manche sagen: Mit gesenktem [Kopfe] geht die Ente, doch schweifen ihre Augen umher. Von *Ḥulda* heißt es: *da begab sich der Priester Ḥilqijahu mit Aḥiqam, Ákhbor etc.* – Wieso durfte sie prophezeien, wo Jirmeja da war!? – In der Schule Rabhs erklärten sie im Namen Rabhs: *Ḥulda* war eine Verwandte Jirmejas und er nahm es ihr nicht übel. – Wieso aber übergang Jošija den Jirmeja und sandte zu ihr!? – In der Schule R. Šilas erklärten sie: Weil die Frauen mitleidig sind. R. Joḥanan erklärte: Jirmeja war nicht anwesend denn er ging

die zehn Stämme holen. ... Von Ester heißt es: *am dritten Tage kleidete sich Ester königlich an*; es sollte ja heißen: in königliche Gewänder!?! Vielmehr bekleidete sie sich mit dem heiligen Geiste, denn hier heißt es *kleidete* und dort heißt es: *und ein heiliger Geist bekleidete Ámasaj*. R. Naḥman sagte: Hochmut ziemt den Frauen nicht. Zwei [Prophetinnen] waren hochmütig und hatten häßliche Namen; eine hieß *B i e n e* [Debora] und die andere hieß *W i e s e l* [Hulda]. Von der *B i e n e* heißt es: *sie sandte hin und ließ Baraq rufen*; sie ging aber nicht selbst zu ihm hin. Von der Wiesel heißt er: *saget dem Manne*; sie sagte aber nicht: dem Könige.²²⁵

Anschließend wird die Abstammung Huldas von Josua und Rahab diskutiert. Der Talmud nennt Mirjam, Debora und Hulda, die auch in der Bibel als Prophetinnen tituliert werden. Daneben werden auch vier Frauen als Prophetinnen bezeichnet, denen die Bibel diesen Titel nicht gibt: Sara, Hanna, Abigajil und Ester. Der Text begründet auch, warum die Frauen als Prophetinnen gelten. Bei Sara wird auf das „Schauen“ Bezug genommen, das von Jiska (vgl. Gen 11,29) abgeleitet wird, mit der Sara gleichgesetzt wird. Ex 15,20 wird aufgrund des Fehlens des Mose auf die Zeit vor dessen Geburt zurückbezogen: Mirjam ist eine Prophetin, weil sie die Geburt und die herausragende Bedeutung des Mose vorausgesehen habe. Bei Debora wird nicht klar, worin der Talmud ihre Prophetie sieht. Aus Hannas Gebet wird ein Vers zitiert und auf die Herrschaft Davids und Salomos bezogen. Insofern sind ihre Worte prophetisch. Abigajil sagt David seine Zukunft voraus und warnt ihn davor, Blutschuld auf sich zu laden. Huldas Prophetie ist in der Bibel überliefert. Hier stellt sich allerdings das Problem, wieso der König zu Hulda schickte und nicht zu Jeremia. Zunächst einmal wird Hulda zu einer Verwandten Jeremias gemacht, wodurch das Problem der Konkurrenz reduziert wird. Zwei Erklärungen werden angeführt, warum Hulda dem männlichen Propheten vorgezogen wurde: Zum einen hoffte der König offensichtlich, von einer Frau eine weniger vernichtende Prophetie zu erhalten – Frauen sind mitleidig, so heißt es –, zum anderen wird angenommen, dass Jeremia zu dieser Zeit nicht in Jerusalem anwesend gewesen sei. Von Ester wird ausschließlich gesagt, dass sie sich mit dem Heiligen Geist „bekleidete“.²²⁶ Implizit bedeutet das, dass Esters Auftritt vor dem König vom Geist eingegeben, also prophetisch sei. Hier liegt eine allegorische Deutung der prachtvollen Einkleidung Esters vor. Anschließend an diese Würdigung der Prophetinnen findet sich ein kurzer Abschnitt, der nun zwei dieser Frauen negativ charakterisiert: Debora und Hulda. Ausgangspunkt sind deren Namen, die zugleich Tiernamen sind: Debora bedeutet Biene, eine Tatsache, die auch in

²²⁵ Der Babylonische Talmud, Meg. 14a–b (neu übertragen durch Lazarus Goldschmidt; 4. Bde.; Berlin, 1966) 57–60. Die Anmerkungen Goldschmidts wurden weggelassen. Vgl. dazu Bronner, Prophetesses.

²²⁶ Das Zitat von 1 Chr 12,19 verdeutlicht, dass das Verb „bekleiden“ mit dem Heiligen Geist verbunden werden kann.

der christlichen Auslegung berücksichtigt wurde, und Hulda bedeutet Wiesel.²²⁷ Beide Tiere werden negativ konnotiert und die Prophetinnen mit Hochmut in Verbindung gebracht. Konkret wird Debora vorgehalten, dass sie Barak rufen lässt und nicht selbst zu ihm geht. Hulda wird kritisiert, weil sie den König ohne seinen Titel nur als „Mann“ bezeichnet hat, was offensichtlich den nötigen Respekt fehlen lässt. Klara Butting schreibt dazu: „Debora und Hulda werden diffamiert, weil ihr Verhalten mit der von Frauen geforderten Unterordnung und Bescheidenheit nicht in Einklang zu bringen ist. Die Behauptung, daß ihr vermeintlich abstoßendes Verhalten bereits in einem abstoßenden Namen zum Ausdruck kommt, ist zunächst überraschend, weil in der biblischen Literatur Tiergattungen häufiger als Personennamen begegnen, ohne daß damit ein negativer Beigeschmack oder eine negative Ausdeutung einherginge. Möglicherweise hängt die negative Deutung des Namens Debora mit den als Melissa bezeichneten Priesterinnen zusammen, geschieht also vor dem Hintergrund der religiösen Rolle der Bienen in der hellenistisch geprägten Kultur, die als Verkörperung der Seelen Verstorbener galten. Sollte mit dem Namen Hulda auch eine Art Maulwurf assoziiert werden, bietet der Name auch ohne den Kontext religiöser Fremdbestimmung Stoff für die Verunglimpfung einer Prophetin und die Herabwürdigung einer Frau, die sich nicht an die bestehenden Regeln hält. Eine blinde Wühlerin ist sie! Indizien für eine derartige Diffamierung der Gerichtsprophetin Hulda durch ihre Zeitgenoss/innen finden sich in 2. Könige 22 nicht.“²²⁸ Die Prophetinnen werden unter dem Aspekt ihrer Geschlechtszugehörigkeit als eine besondere Gruppe betrachtet. Wie bei den Kirchenvätern, so werden auch in der jüdischen Tradition Prophetinnen aufgrund ihrer Geistbegabung und ihres bedeutenden Wirkens hoch geschätzt. Auf der anderen Seite werden Rollenerwartungen an die Frauen deutlich, die ihre in der Bibel positiv beschriebene Tätigkeit in einem negativen Licht erscheinen lassen. Christliche wie jüdische Interpretationen bewegen sich in einem gesellschaftlichen Kontext, der Frauen nicht an denselben Maßstäben misst wie Männer.

Dennoch kann Karen L. King im Nachwort des Sammelbandes „Women preachers and prophets through two millennia of Christianity“ eine „persistence of women’s voices in enriching, shaping, and sustaining Christianity

²²⁷ Butting, *Prophetinnen*, 141 verweist auf alternative Übersetzungen als „Blindmull“ oder „Mull“. Rütterswörden, *Hulda*, 235 erinnert daran, dass dieses Tier in der Liste unreiner Tiere in Lev 11,29 genannt wird und von daher eine negative Beurteilung nachvollziehbar ist.

²²⁸ Butting, *Prophetinnen*, 241.

throughout its history“ feststellen.²²⁹ Dieser Spannung soll im folgenden Kapitel nachgegangen werden.

²²⁹ Karen L. King, *Voices of the Spirit. Exercising Power, Embracing Responsibility*, in: *Women Preachers and Prophets Through Two Millennia of Christianity* (Hg. v. Beverly Mayne Kienzle/Pamela J. Walker; Berkeley/Los Angeles, Calif., 1998) 335–343, 335.

2. Das Reden von Frauen in der frühen Kirche

„[P]rophecy is public“¹ stellt Forbes in seiner Untersuchung fest. Das öffentliche Reden vor einer Menge von Menschen aber macht weibliche Prophetie im frühen Christentum problematisch. Für die christliche Beurteilung von Prophetinnen ist in dieser Hinsicht vor allem Paulus von Bedeutung. Dabei steht der erste Korintherbrief an erster Stelle, aber auch andere Bibeltexte werden herangezogen, um den Unterschied zwischen männlichem und weiblichem prophetischem Reden zu begründen. Karen L. King fasst die Strategien zusammen, die öffentliches Reden von Frauen unterstützen, als auch diejenigen, die es begrenzen und delegitimieren. Die Gegner jener frühchristlichen Frauen, die beanspruchten öffentlich zu reden, bedienten sich eines begrenzten und fixierten Repertoires an Argumenten. Wichtig war dabei der selektive Rückgriff auf die Schrift, die Tradition und patriarchale soziale Normen, die oft als natürliche Ordnung dargestellt wurden.² Ein biblischer Schlüsseltext ist 1 Kor 11,2–16. In diesem Abschnitt schreibt Paulus den Frauen das Tragen eines Schleiers vor, wenn sie prophetisch beten. Er argumentiert mit der Tradition (παράδοσις, V.2), mit der Schrift (Gen 1–3 in V.7–12), mit der sozialen Konvention (V.13: „Gehört es sich ...?“), mit der Praxis anderer Gemeinden (V.16) und mit der „Natur“ (V.14). Die Natur lehrt nach Paulus, dass Männer kurze, Frauen aber lange Haare zur Verhüllung tragen sollen. „The appeal to ‚nature‘ is particularly interesting because it is so obviously a disguised appeal to social convention. Nature of course teaches us no such thing, only the habits of social practice would make it appear otherwise. That such an argument was at all persuasive illustrates how deeply entrenched the body can be in a culture’s symbol system.“³ Das Argument war im damaligen kulturellen Kontext offensichtlich durchaus überzeugend, und das war es auch noch Jahrhunderte später. Sobald die Briefe des Paulus kanonischen Status erreichten, erlangten seine Aussagen höchste Autorität. Das gilt auch für 1 Kor 14,34f, das Verbot für Frauen, in einer Versammlung zu reden. King weist ausdrücklich darauf hin, dass dieser Abschnitt – sei er nun von Paulus selber oder von einem späteren Interpolator – die Präsenz und Bedeutung des Prophezeiendens und Lehrens von Frauen in Korinth voraussetzt und auf diese reagiert. Auch dieser Text hatte noch Jahrhunderte lang negative Auswirkungen auf die Partizipation von Frauen am kirchlichen Leben. Als weitere Bibeltexte, die immer wieder gegen das Reden von Frauen gebraucht wurden, nennt King 1 Tim 2,11–15 und Gen 1–3, besonders 3,16. Dazu kommen Passagen, die die Ordnung des patriarchalen Haushaltes bestärken, wie Eph 5,22–24; Kol 3,18 und 1 Petr 3,1–6. Auch exemplarische „böse“

¹ Forbes, Prophecy, 220.

² King, Voices, 336.

³ King, Voices, 336.

Frauen, die ihre Männer ruinierten, werden herangezogen, zuallererst Eva, aber auch Hiobs Frau, die Frau des Pilatus und Isebel. Die bei King ebenfalls genannte Ermahnung Jesu an Maria Magdalena, ihn nicht zu berühren, spielt in der Argumentation um die Prophetinnen keine Rolle. Die Gottesmutter Maria wird aber sehr wohl als leuchtendes Beispiel betrachtet, weil sie ihre Prophetie in aller Stille vorgetragen habe, ohne ihren Namen darunter zu setzen.⁴

Auch diejenigen, die das prophetische Reden von Frauen unterstützten, beriefen sich auf die Schrift. King nennt den Auftrag des Auferstandenen an Maria Magdalena (Joh 20,17f), der jedoch stärker mit dem Bereich der Verkündigung als der Prophetie verbunden ist, sowie Apg 2,17–18, die Erfüllung der Prophetie Joëls, 1 Kor 11,5, wo das prophetische Reden von Frauen vorausgesetzt ist, Tit 2,3, wo die „älteren Frauen“ beschrieben werden, die die jüngeren lehren sollen, und Gal 3,28. Natürlich spielten auch biblische Frauen, die verkündigten und prophetisch redeten, eine wichtige Rolle wie Deborah, Ester, Hanna, Priskilla, Phöbe, Tryphäna und die Töchter des Philippus. Auch der Rückgriff auf die gleiche Gottebenbildlichkeit von Mann und Frau (Gen 1,27)⁵ und die Überwindung der Sünde Evas, die allen Frauen zur Last gelegt worden ist, durch Maria sind von Bedeutung. Eine weitere Strategie besteht in der Verteidigung des moralischen Charakters von Frauen. Frauen nutzten ihren guten Ruf, um ihr Reden in der Kirche zu legitimieren. Häufig wurden im Lob von prophezeienden und verkündigenden Frauen Eigenschaften wie Bescheidenheit, Keuschheit und ihr angemessenes Verhalten als Ehefrau und Mutter ins Treffen geführt. Besonders asketisch lebende Frauen konnten ihre Reinheit und die Zurückweisung aller weltlichen Dinge als Rechtfertigung für ihren besonderen Status und ihr Recht zu reden anführen. King weist allerdings darauf hin, dass diese Strategie, so wirksam sie auch sein mag, die Anerkennung der herrschenden moralischen Vorgaben für das spezifisch von Frauen geforderte Verhalten voraussetzt.

Die alttestamentlichen (und neutestamentlichen) Prophetinnen selbst spielten in der patristischen Argumentation um christliche Prophetinnen eine wichtige Rolle. Sie dienten als „Schriftbeweis“: bei den Vertreterinnen und Vertretern der „Neuen Prophetie“ für die Rechtfertigung, bei Origenes und anderen für die Zurückweisung bestimmter Prophetinnen. Aber auch das prophetische Wirken der alttestamentlichen Prophetinnen selbst bedarf angesichts scheinbar widersprechender neutestamentlicher Texte und kirchlicher Praxis der Rechtfertigung. Eine der wichtigsten Antworten in den Texten der Kirchenväter ist der Hinweis auf die Notwendigkeit, die sich aus dem Versagen der Männer ergibt. „To exercise power is ... to embrace responsibility.

⁴ Siehe oben die Diskussion eines Montanisten und eines Orthodoxen und Didymus (S. 38ff).

⁵ Theodoret begründet die „gleiche Natur“ mit Gen 2, siehe dazu oben S. 231.

The authority to act is based upon the need to do so.“⁶ Die Frauen nehmen ihre Verantwortung wahr und hören auf den Ruf Gottes. Umstritten ist aber, *wie* Prophetinnen ihr Charisma ausüben. An diesem Punkt ist nun Paulus am Wort, dessen Vorstellungen im Kontext der damals verbreiteten Ansichten über das öffentliche Reden von Frauen stehen.

2.1 Antike Stimmen zum Reden von Frauen in der Öffentlichkeit

Öffentliches Reden von Frauen ist in der Antike nicht gern gesehen. „Daß es in Griechenland für weibliche Leistungen auf dem Gebiet der Rhetorik kein Vorbild gab, hängt zweifellos mit der anderen gesellschaftlichen Stellung der römischen Frau zusammen, wobei bemerkenswert ist, daß in der römischen Kaiserzeit unter den veränderten gesellschaftlichen Verhältnissen, die zunächst einmal die Senatoren und ihre öffentliche Wirksamkeit betrafen, auch kein Fall einer Rednerin mehr bekannt ist. Wenn der kaiserzeitliche Autor Valerius Maximus Beispiele von Rednerinnen anführt, dann mit deutlichem Vorbehalt, weil seiner Ansicht nach die Frauen hier in den männlichen Bereich eindringen ...“⁷ Forbes zitiert Texte von Plutarch und Livius, die die aus dem Neuen Testament ebenfalls bekannte Vorstellung belegen, dass Frauen nicht in der Öffentlichkeit und vor allem nicht mit anderen Männern sprechen sollen.⁸ Plutarch mahnt Frauen zur Bescheidenheit und warnt sie davor, durch öffentliches Reden ihre Gefühle, ihren Charakter und ihre Verfassung preiszugeben. Eine Frau soll mit ihrem Gatten oder durch ihren Gatten sprechen. Livius polemisiert heftig gegen Frauen, die in der Öffentlichkeit mit anderen Männern sprechen. Sie sollen zu Hause ihre Männer fragen. Er pocht auf die Autorität des Mannes in seiner Familie, die solche Zustände verhindern müsse. Im „Neuen Wettstein“ sind zu 1 Kor 14,34 einige griechische Texte zusammengestellt, die von den Frauen ganz klar Bescheidenheit, Schweigen und die Beschränkung auf das Haus fordern.⁹ Im Zentrum steht dabei die Schweigsamkeit bzw. die Ablehnung der Geschwätzigkeit von Frauen. Frauen, die mit anderen Männern reden, die nicht ihre engen Familienangehörigen sind, Frauen, die ihre eigene Sache in der Öffentlichkeit vertreten, werden in die Schranken gewiesen.¹⁰

⁶ King, *Voices*, 341. Diese resümierende Beobachtung macht King in Bezug auf verschiedenste Frauen in der gesamten Geschichte des Christentums.

⁷ Deißmann, *Aufgaben*, 546f. Auch gegenüber gebildeten Frauen herrschen starke Vorbehalte.

⁸ Forbes, *Prophecy*, 275.

⁹ Georg Strecker/Udo Schnelle (Hg.), *Neuer Wettstein. Texte zum Neuen Testament aus Griechentum und Hellenismus* (Bd. 2,1; Berlin/New York, 1996) 385–388.

¹⁰ Vgl. dazu Deißmann, *Aufgaben*, 523–536, wo sie die römische Matrone als die Frau in der Öffentlichkeit beschreibt. Bis ins 1. Jahrhundert v. Chr. sind die Matronen immer

2.2 Das Reden von Frauen in 1 Kor 11 und 14

Paulus genießt bereits in der frühen Kirche höchste Autorität. Neben bereits genannten Verweisen auf die Ordnung des patriarchalen Haushalts wird immer wieder der erste Korintherbrief herangezogen. Antoinette Clark Wire hat in einer umfassenden Studie zur Rhetorik des Paulus gegenüber den korinthischen Prophetinnen die Situation und Theologie der Prophetie in Korinth ausführlich dargestellt.¹¹ Ihr Ausgangspunkt ist ein rhetorisches Verständnis der Aussagen des Paulus. Entscheidend ist es daher, „to hear the text as persuasion rather than as dogma, historical record or imaginative literature“.¹² Paulus hat eine bestimmte Absicht gegenüber seinen Adressatinnen und Adressaten in Korinth. Der Brief reagiert auf eine ganz konkrete Situation in der Gemeinde, die wir nicht aus direkten Quellen kennen. Vielmehr bietet die Rhetorik des Paulus die Möglichkeit, die soziale Lage der christlichen Gläubigen in Korinth sowie ihre theologischen Ansichten indirekt zu erschließen. Diese Rekonstruktion ist Gegenstand von Wire's Untersuchung.

2.2.1 Paulus und die korinthischen Prophetinnen

Wire kommt zu dem Schluss, dass Prophetinnen eine sehr wichtige Rolle in dieser Gemeinde gespielt hätten und dass auch in Passagen, wo Paulus nicht explizit über Frauen spreche, diese einen wichtigen Teil der AdressatInnen ausmachten. Paulus treffe auf Frauen, die beweglich und frei seien. Sie seien „heilig an Leib und Seele“ (1 Kor 7,34), unverheiratete Frauen und Jungfrauen, die sich sexueller Beziehungen enthielten. Diese Frauen hätten, als sie Christinnen wurden, einen niedrigen sozialen Status besessen: als Frauen, teilweise Sklavinnen, seien sie ungebildet gewesen, machtlos, normalerweise früh verheiratet und zur Wiederheirat gedrängt, sobald sie verwitwet waren.¹³ Viele christliche Frauen entzogen sich nun der Heirat aus religiösen Gründen

wieder mit ihren Anliegen in die Öffentlichkeit gegangen, was ihnen auch immer wieder angekreidet wurde.

¹¹ Antoinette Clark Wire, *The Corinthian Women Prophets. A Reconstruction Through Paul's Rhetoric* (Minneapolis, Minn., 1990). Luzia Sutter Rehmann, *Die Durchbrechung des Bannkreises oder: Wenn Frauen Paulus lesen*, *BiKi* 57 (2002) 122–126, 124 weist auf zwei wesentliche Defizite von Wires Ansatz hin: Zum einen blende sie die jüdische Identität des Paulus und damit die Geschichte der jüdischen Frauen sowie die jüdischen Diskussionen der Zeit aus, zum anderen übernehme sie das traditionelle Paulusbild. Während es ihr gelinge, die GesprächspartnerInnen des Paulus in einem anderen Licht zu sehen, als dies traditionell der Fall war, stelle sie diesen Paulus negativ gegenüber.

¹² Wire, *Corinthian*, 6.

¹³ Wire, *Corinthian*, 63–66, 181. Wire weist darauf hin, dass aufgrund der verbreiteten Aussetzung von weiblichen Säuglingen und des ebenfalls häufigen Todes bei der Geburt von Kindern ein Mangel an Frauen bestand, weshalb Frauen früh verheiratet und im Falle der Verwitwung rasch wiederverheiratet wurden.

und erlangten auf diese Weise ganz neues Ansehen in der christlichen Gemeinde. Diese Frauen beteten und prophezeiten, ohne ihr Haupt zu bedecken. Sie traten so auf, wie sie auch zu Hause und in anderen Privathäusern gekleidet waren und sich verhielten. Sie betrachteten die Versammlung der Gemeinde offensichtlich als einen privaten Raum, nicht, wie Paulus voraussetzt, als Öffentlichkeit. Wire erklärt die vorsichtige Haltung des Paulus von seinem Sündenverständnis her: Er betrachte Sünde als Wettstreit um die Ehre Gottes. Daher sei er sehr skeptisch gegenüber menschlichem Streben nach Ruhm. Paulus schränke die Gläubigen in verschiedener Hinsicht ein – in den Bereichen Weisheit, Sexualität, Essen, Reden und gegenwärtiger Auferstehung –, verweise aber doch auf die letzte Freiheit des göttlichen Geistes (vgl. 1 Kor 5,4f; 14,37). Die korinthischen Prophetinnen hätten sich selbst nicht in einem Kampf gegen Gott erfahren, der diese Einschränkungen fordern würde. In ihren Augen bestehe die Gefahr, dass der Geist, der ihnen gegeben sei, durch ängstliche Restriktion vergeudet werden könnte. „... the Corinthian women prophets claim direct access to resurrected life in Christ through God’s spirit.“¹⁴ Paulus hingegen betone die Auferstehung Christi als Ereignis in der Vergangenheit, das durch zahlreiche Personen gut bezeugt sei (vgl. 1 Kor 15,1–11). Er weise auch explizit darauf hin, dass die Auferstehung auf die Toten beschränkt sei und in der Zukunft liege. Beide setzten unterschiedliche theologische Schwerpunkte. Auch die „neue Schöpfung“ in Christus nennt Wire als Beispiel für Auffassungsunterschiede zwischen Paulus und den KorintherInnen. In Gal 3,28 spricht Paulus von der Aufhebung der Grenzen zwischen Juden und Griechen, Sklaven und Freien sowie männlich und weiblich. In 1 Kor 12,13 werden die beiden ersten Gegensatzpaare genannt, Frauen und Männer erwähnt Paulus hier aber nicht. Im Gegenteil, in diesem Brief hält er an der herkömmlichen Geschlechterordnung fest und prägt sie neu ein. Die KorintherInnen hingegen hätten sich selbst als neue Schöpfung in Christus gesehen und „stress that a one-time privilege of male over female is supplanted by a single identity in Christ, which is the new creation in God’s image. No one has headship or authority over another in body or spirit but all are consecrated to God. The positions of domination and shame based on old roles are gone and a new reality of divine honor has taken their place.“¹⁵ Weiters ist zu beobachten, dass sich die Prophetinnen sehr stark auf die Weisheit berufen, vielleicht eine Tradition, die Apollos aus Alexandria mitgebracht hat. Wire zeichnet das Bild einer christlichen Gemeinde, die die christlichen Heilsereignisse theologisch anders deutete als Paulus. Die korinthischen Prophetinnen beriefen sich auf die Freiheit im Geist, während Paulus stärker auf die überkommenen sozialen Regeln pochte. Ihm kam es auf Erbauung, Ermutigung und Tröstung der Gemeinde an, daher bestand er auf

¹⁴ Wire, *Corinthian*, 185.

¹⁵ Wire, *Corinthian*, 186.

der Verständlichkeit prophetischer Rede (1 Kor 14,2–4). Die korinthischen Prophetinnen hingegen seien sehr intensiv vom Geist ergriffen gewesen und redeten in „Zungen“, sogar „Engelszungen“ (1 Kor 13,1) und betrachteten sich selbst als spirituelle Menschen (vgl. 1 Kor 14,37 u.a.). Aus dieser Konfliktsituation heraus interpretiert Wire den ersten Korintherbrief. Im Folgenden soll ihre Auslegung zu 1 Kor 11,2–16 und 1 Kor 14,34f dargestellt und durch weitere Stimmen von ExegetInnen des 20. Jahrhunderts ergänzt werden, da diese Verse auch in den patristischen Texten über die alttestamentlichen Prophetinnen zitiert werden bzw. den Hintergrund der christlichen Deutung bilden. Das patristische Verständnis dieser Texte im Kontext von Aussagen über Prophetinnen soll daher jeweils im Anschluss erläutert werden.

1 Kor 11

In der Analyse von 1 Kor 11,2–16 stellt Wire das Argument der „Schande“ in den Mittelpunkt, weil es für Paulus eine Schlüsselrolle spiele. Er vergleicht die fehlende Kopfbedeckung bei Frauen mit einem völligen Scheren der Haare. Dass er seine Adressatinnen mit diesem drastischen Vergleich zu schockieren imstande ist, zeigt, dass es um Frauen gehe, denen Ehre etwas bedeute und die der Ansicht seien, dass sie selbst in der Gemeinde Respekt verdienten. Es gehe nicht um soziale Außenseiterinnen. Paulus mache einen deutlichen Unterschied zwischen der Schande eines Mannes und der Schande einer Frau. Die komplexe Referenz auf Gen 2, die auf zeitgenössische jüdische Vorstellungen zurückgreift, stellt die Frau als „Abglanz“ des Mannes dar, diesen aber als „Abglanz“ Gottes.¹⁶ Wenn die Frau Abglanz des Mannes sei, könne sie aber auch Schande über ihn bringen. Wiederum verweist Wire auf den Gedanken, dass sich die Prophetinnen nach Ansicht des Paulus mit ihrem Verhalten gegen Gott auflehnen, ihm die Ehre streitig machen. Die korinthischen Prophetinnen hätten sich hingegen als neue Schöpfung in Christus gesehen, die es ihnen ermöglichte, alle sozialen und geschlechtsspezifischen Regeln beiseite zu lassen. Die Frauen empfänden ihr Handeln offensichtlich nicht als Schande. An diesem Punkt setze Paulus an. Er berufe sich auf allgemein übliches Verhalten und auf die Praxis der Kirchen. So versuche er die Prophetinnen davon zu überzeugen, dass ihr unverhülltes Beten unehrenhaft sei. Adriana Valerio setzt einen anderen Akzent als Wire und betont, dass Paulus das prophetische Reden *nicht* einschränken wollte, sondern dass es ihm darum gegangen sei, der ganzen Sache Anstand und Ordnung zu verleihen.¹⁷ Wires Analyse legt aber nahe, dass Paulus sehr wohl ein

¹⁶ „He does not state explicitly that the woman is man’s image rather than God’s image, but he accomplishes the same thing, within the limits of the exegetical tradition, by calling her the man’s glory.“ (Wire, *Corinthian*, 126)

¹⁷ Adriana Valerio, *Il profetismo femminile cristiano nel II secolo. Bilancio storiografico e questioni aperte*, in: *Profeti e profezia. Figure profetiche nel cristianesimo del II secolo*

gewisses Misstrauen gegenüber der offenen Ausübung des prophetischen Charismas hegte. Elisabeth Schüssler Fiorenza ist der Ansicht, dass hier nicht von einer Verschleierung, sondern von einer bestimmten Haartracht die Rede sei. Sie meint, dass es Paulus darum gehe, die christlichen Gottesdienste deutlich von ekstatischen Kulthandlungen zu unterscheiden, in denen Frauen mit offenen Haaren auftraten. Er setze sich demnach „dafür ein, hochgesteckte Haare als Symbol für die prophetisch-charismatische Macht von Frauen zu verstehen“.¹⁸ Die Absicht des Paulus wird also in der heutigen Exegese durchaus unterschiedlich gedeutet. In der Patristik geht die Auslegung zunehmend in eine eindeutige Richtung.

1 Kor 14

1 Kor 14,34f ist eine autoritative Aussage des Paulus, die das prophetische Reden von Frauen grundsätzlich in Frage stellt. Diese Textstelle wird von vielen Exegeten und Exegetinnen als Interpolation angesehen. Luise Schottroff argumentiert folgendermaßen: „Das für mich entscheidende Argument dafür, daß 1 Kor 14,34.35 nicht von Paulus stammt und erst nachträglich eingefügt wurde, hat Marlene Crüsemann (1996, 211)¹⁹ genannt: Ein Verbot des Redens der Frauen in der Öffentlichkeit hat keine jüdischen Parallelen, wohl aber solche bei griechisch-römischen Autoren. ‚Man zitiert als rabbinischen Beleg häufig t Meg 4,11, meist aber nur die Hälfte: ‚Man läßt eine Frau nicht kommen, um (aus der Tora) öffentlich vorzulesen.‘ Im prinzipiellen Vordersatz heißt es hingegen: ‚Alle werden mit zu der Zahl der Sieben (die am Sabbat aus der Tora vorlesen) gerechnet, selbst ein unmündiger Knabe, selbst eine Frau.‘ Dies wirft ein Schlaglicht darauf, daß eine aktive Beteiligung von Frauen am Synagogengottesdienst nicht kategorisch ausgeschlossen werden kann, in Theorie und Praxis darum gestritten wird‘ (Crüsemann 1996, 211). Ein Beispiel für das Reden einer Frau in der Synagoge liegt in Lk 13,13 vor. Dieses Argument gegen die paulinische Verfasserschaft des Textes ist für mich deshalb überzeugend, weil sich Paulus durchgehend im Rahmen der zeitgenössischen jüdischen Diskussion und Praxis bewegt. Seine Vorstellung vom Gottesdienst ist geprägt vom Synagogengottesdienst,

(Hg. v. Anna Carfora/Enrico Cattaneo; Trapani, 2007) 159–172, 168: „L’apostolo, dunque, non pone un freno al parlare profetico, ma si preoccupa che ogni cosa sia fatta con decoro e con ordine.“

¹⁸ Schüssler Fiorenza, *Gedächtnis*, 282–287. Auch Theodoret von Cyrus konzentriert sich bei der Auslegung der Stelle auf die Haartracht (PG 82, 312B–C). Siehe oben S. 349.

¹⁹ Schottroff bezieht sich hier auf Marlene Crüsemann, *Unrettbar frauenfeindlich: Der Kampf um das Wort von Frauen in 1 Kor 14,(33b)34–35 im Spiegel antijudaistischer Elemente der Auslegung*, in: *Von der Wurzel getragen. Christlich-feministische Exegese in Auseinandersetzung mit Antijudaismus* (Hg. v. Luise Schottroff/Marie-Theres Wacker; Leiden, 1996) 199–223.

an dem sich Frauen redend beteiligen. Hinzukommen die schon lange bekannten Argumente: Der Widerspruch zwischen 11,5 und dem Schweigegebot ist manifest ...; 14,34.35 haben in einem Teil der handschriftlichen Überlieferung eine andere Stelle im Text (nach 14,40). Mit dieser Argumentation ist auch die verbreitete antijudaistische Benutzung der Interpolationsthese (nicht von Paulus, aber typisch jüdisch frauenunterdrückend) widerlegt.²⁰ Schottroff nimmt an, dass der Text inhaltlich mit 1 Tim 2,9–16 zusammengehört und Mitte des 2. Jahrhunderts ins *Corpus Paulinum* eingefügt worden ist. So wird „die frauenpolitische Hermeneutik für Paulus insgesamt verändert. In dem konkreten Fall von 1 Kor 12–14 bedeutet das, daß alle mit Rede verbundenen Charismen den Frauen verboten sein sollen.“²¹ Schottroff spricht in diesem Zusammenhang sogar von „Fälschung“. Schüssler Fiorenza urteilt methodisch korrekt: „Da diese Verse nicht aufgrund textkritischer Argumente ausgeschlossen werden können, sondern gewöhnlich aus theologischen Gründen als unecht erklärt werden, ist es exegetisch solider, sie als original paulinische Aussagen zu verstehen und dann in ihrem gegenwärtigen Kontext zu erklären.“²²

Wie weist nun in ihrer rhetorischen Analyse des Korintherbriefs, unterstützt durch eine Diskussion des Textbefundes, auf, dass die Verse zum ursprünglichen Brief des Paulus gehören, ja sogar einen entscheidenden Wendepunkt in der Argumentation bezüglich der Pneumatiker darstellen. 1 Kor 14,33 betone, dass Gott ein Gott des Friedens und nicht der Unordnung sei. Im Anschluss daran erscheinen die Frauen als diejenigen, die diesen Frieden stören. Mit dem Zugeständnis, sie könnten auch zu Hause ihre Männer fragen, werde die traditionelle Gesellschafts- und Geschlechterordnung bestätigt. Wie argumentiert, dass Paulus hier die Frauen generell anspreche, nicht nur die Ehefrauen. Der Text mache diesbezüglich keine Einschränkung, und auch Töchter, Witwen und Sklavinnen seien Männern, die dem Haus vorstehen, unterstellt.²³ Diese Tatsache zeige auch, dass nicht nur einige wenige Frauen in Korinth in den Versammlungen gesprochen hätten.

²⁰ Luise Schottroff, Der erste Brief an die Gemeinde in Korinth. Wie Befreiung entsteht, in: Kompendium Feministische Bibelauslegung (Hg. v. Luise Schottroff/Marie-Theres Wacker; Gütersloh, 21999) 574–592, 589.

²¹ Schottroff, Brief, 589.

²² Schüssler Fiorenza, Gedächtnis, 287.

²³ Anders King, *Voices*, 337: „The injunctions in 1 Corinthians 14:35 and 1 Timothy 2:15 seem to apply only to married women and mothers, not to virgins, maidens, widows, or older women. These passages, therefore, do not have universal authority. Indeed, it was argued, the Spirit can at any time override such injunctions when it gives a woman a call to preach or prophesy, as Christ did to Mary Magdalene.“ Ebenso Schüssler Fiorenza, Gedächtnis, 287f, die davon ausgeht, dass Paulus eher Jungfrauen, die seinem Ideal von Heiligkeit entsprechen, als Prophetinnen akzeptiert haben wird. Verheiratete Frauen

Eine weitere Frage ist, welche Art von Reden hier verboten werden soll. Forbes ist der Ansicht, dass die angesprochenen Frauen Ehefrauen seien, die in den Versammlungen die Ehemänner anderer Frauen oder andere Männer befragen. Dass das als Schande für den eigenen Ehemann betrachtet werden könne, weist er anhand von Belegtexten aus der griechisch-römischen Literatur dieser Zeit auf, wo „a strong prejudice against women speaking in public“ vorherrsche.²⁴ Während Forbes das Reden der Frauen an dieser Stelle auf das Fragen konzentriert, stellt Wire gerade dieses in den Hintergrund. Die Erwähnung des Fragens schreibt sie der Wunschvorstellung des Paulus zu: Frauen sollen die Männer fragen, und zwar zu Hause. Wire liest nun den Abschnitt als Teil der Diskussion über die Geistbegabten. Das heiÙe, dass alle Arten spiritueller Rede von Frauen von der öffentlichen Versammlung ausgeschlossen seien. Paulus stehe einem starken Anspruch dieser inspirierten Menschen gegenüber, gegen den er starke Argumente gebrauche. Der Abschluss in V.38 („Wer das nicht anerkennt, wird nicht anerkannt.“) überlasse die letzte Entscheidung der Verfügung Gottes. Wires Interpretation kann schlüssig den Fortgang der Argumentation des Paulus erklären und deutet seinen eindringlichen Versuch, das prophetische (und generell das geisterfüllte) Reden von Frauen zu beschränken, im Kontext des oben beschriebenen Konflikts zwischen ihm und der Gemeinde in Korinth. Beide ziehen unterschiedliche theologische und praktische Konsequenzen aus den christlichen Heilsgeheimnissen. Durchgesetzt hat sich die Sicht des Paulus. Die Vorstellungen der Korintherinnen und Korinther sind nicht erhalten.

2.2.2 Die Rezeption von 1 Kor in der patristischen Deutung der alttestamentlichen Prophetinnen

Die Texte des Paulus sind auch für die Kirchenväter Richtlinie in der Beurteilung prophetischen Redens von Frauen. Sie gestehen der Ermahnung in 1 Kor 11 hohe Autorität zu und plädieren für eine weibliche Kopfbedeckung. Interessanterweise findet sich ein Rekurs auf 1 Kor 11,5, das Gebot der „Verschleierung“ von Frauen beim Beten und Prophezeien, in der *Diskussion eines Montanisten und eines Orthodoxen* und in dessen Nachfolge bei Didymus im Kontext der Abwehr der „Neuen Prophetie“, allerdings allegorisch gedeutet. Die Verfasser verstehen die Verhüllung, wie der Kontext in 1 Kor 11 nahelegt, als Unterordnung der Frauen unter männliche Autorität, die sich konkret darin äußert, dass sie selbst keine Bücher schreiben. Beten und Prophezeien von Frauen an sich werden keineswegs in Frage gestellt. Dass die Verhüllung aber auch in anderen Bedeutungen gebraucht wird, zeigt der Rück-

hingegen unterstehen ihrem Ehemann als dem Haushaltsvorstand und sollen in der Öffentlichkeit nicht reden.

²⁴ Forbes, Prophecy, 274.

griff auf 1 Kor 11 bei der Auslegung von Ez 13,17–23. Origenes, Hieronymus und Nilus rekurren bei der Interpretation von Ez 13 auf die Paulusaussage, um den Sinn der Textilien zu erklären, die die falschen Prophetinnen benutzen. Origenes deutet unverschleiertes Reden als männlich und setzt es mit Beten im Vertrauen auf Gott gleich. Die Verhüllung wird als weiblich betrachtet und zugleich mit Sünde in Verbindung gebracht. Hieronymus geht davon aus, dass die falschen Prophetinnen mit ihren Schleiern Männer einfangen, die ja nicht verschleiert sein sollen, mit Hinweis auf „den Apostel“, also Paulus. Auch Nilus interpretiert die Schleier geschlechtsspezifisch. Für Männer bedeute Verhüllung Verderben.²⁵ Diese Auslegungen setzen alle ein Gebot der Verschleierung von Frauen voraus und umgekehrt ein Verschleierungsverbot für Männer. Teilweise werden die Texte allegorisch gedeutet, aber die Tatsache, dass Frauen sich verhüllen, scheint allgemein akzeptiert gewesen zu sein.

Positiv wird 1 Kor 11,5 bei Theodoret, Cyrill und Johannes von Damaskus aufgegriffen, um die Existenz von Prophetinnen für die Zeit der frühen Kirche zu belegen. Dennoch steht die Vorstellung des Paulus über das rechte Verhalten von Frauen in Versammlungen, die ja durchaus eine gängige Vorstellung seiner Zeit ist, auch bei vielen anderen Texten im Hintergrund, die nach der Berechtigung des prophetischen Redens von Frauen (im Verhältnis zu Männern) fragen.

Auffällig ist, dass die Verbindung mit 1 Kor 14,34f im Zusammenhang mit alttestamentlichen Prophetinnen ausschließlich Origenes explizit herstellt, und zwar in einer Auslegung des ersten Korintherbriefes. Zusätzlich polemisiert er hier gegen die „montanistischen“ Prophetinnen. In diesem Kontext muss er das prophetische Reden von Frauen klar einschränken. Diese Einschränkung überträgt er auch auf Mirjam, Debora und Hulda sowie die Töchter des Philippus. Andere Autoren greifen bei der Beurteilung alttestamentlicher Prophetinnen nicht direkt auf 1 Kor 14,34f zurück. Paulus wird also nicht explizit herangezogen, auch dort nicht, wo es sich anbieten würde, etwa bei der Frage Theodorets und anderer, warum eine Frau Prophetin ist. Das Alte Testament beansprucht dieselbe göttliche Autorität wie das Neue. Manche Autoren haben offensichtlich das Bedürfnis, die alttestamentlichen Aussagen zu rechtfertigen, etwa Verecundus, wenn er die Rolle Baraks an der Seite Deboras sehr betont. Prinzipiell steht aufgrund der göttlichen Autorisierung durch die Geistbegabung das prophetische Reden von Frauen nicht in Frage. Diskussionen gibt es mitunter um die äußeren Umstände.

Im Sinne der antiken und bei Paulus rezipierten Vorstellung, dass Frauen in der Öffentlichkeit nicht sprechen dürften, verweisen auch die Kirchenväter diese immer wieder auf das Haus. Der prophetische Geist ist zwar nicht einzugrenzen, er kann Frauen wie Männer erfassen, aber Prophetinnen wird

²⁵ Siehe oben S. 322.

oftmals ein anderer gesellschaftlicher Status zugewiesen als Propheten. Die Kerygmata Petrou halten weibliche Prophetie, die sich der männlichen gleichstellt, für vermessen und der Natur der Frau widersprechend.²⁶ Origenes beschränkt den Wirkungsbereich der Prophetinnen auf das Haus, was besonders bei Hulda und Debora deutlich wird. Ambrosius betont, dass Debora ihre häuslichen Pflichten nicht vernachlässigt habe. Auch der Gedanke, den er im Lukaskommentar bezüglich prophetischer Frauen und Männer entfaltet, hat denselben Hintergrund: Frauen sollten weniger reden als Männer, so wie Mirjam weniger rede als Mose und Elisabet weniger rede als Zacharias. Die *Diskussion eines Montanisten und eines Orthodoxen* sowie ihr folgend Didymus argumentieren, dass Frauen keine Bücher unter ihrem eigenen Namen schreiben dürften, was auf derselben Linie liegt wie das Redeverbot. Frauen dürfen sich nicht eigenständig öffentlich äußern. „Die christliche Exegese widmet in der Tat der weiblichen Prophetie wenig Raum, wobei sie die private Dimension unterstreicht.“²⁷ So hält Adriana Valerio in einer Untersuchung über die Rezeptionsgeschichte der Prophetin Hanna fest. Das gilt auch für viele Texte über die alttestamentlichen Prophetinnen. Das Verbot des Paulus wird weithin (überwiegend implizit) rezipiert, aber die Unverfügbarkeit des Geistes Gottes steht (meist) über diesem Verbot. Angesichts der Erfüllung der Prophetie Joëls (3,1f; Apg 2,16–18) ist jedoch bei den christlichen Exegeten klar: Frauen können Prophetinnen sein.

2.3 Privat und öffentlich in der nichtchristlichen Antike und im frühen Christentum

Paulus verbietet das Reden und Lehren von Frauen in den „Versammlungen“, die zunehmend ihren privaten, „häuslichen“ Charakter verlieren und als eine Manifestation des öffentlichen Raumes wahrgenommen werden. Die Zuweisung des „privaten“ Raumes an die Frau bzw. dessen Definition als „weiblich“ und umgekehrt die Zuordnung des „öffentlichen“ Raumes an den Mann und dessen Definition als „männlich“ sind gängige Deutungsmuster für die römische, aber noch mehr für die griechische Antike, besonders für das klassische Athen. In der Geschichtsforschung ist seit längerer Zeit bereits immer wieder darauf hingewiesen worden, dass mit diesen Kategorien Eintragungen eines neuzeitlichen Gesellschaftsverständnisses in die antiken Verhältnisse

²⁶ Kerygmata Petrou 23–24, in: Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung II (Hg. v. Wilhelm Schneemelcher; Tübingen, ⁶1997) 479–488, 481.

²⁷ „L'esegesi cristiana, infatti, dedica poco spazio alla profezia femminile, sottolineandone la dimensione privata.“ Valerio, *Profetismo*, 171 und weiter: „La profezia in Anna non viene dunque negata, ma certamente ricondotta a una dimensione assolutamente privata.“

vorgenommen werden.²⁸ Beate Wagner-Hasel fordert, sich das „nicht Vorstellbare“, nämlich „eine genuesgegliederte Gesellschaft“ vorzustellen, „ohne daß damit a priori Hierarchien und Unterordnungen festgesetzt sind“.²⁹ Sie verweist auf Nicole Loraux, die gezeigt habe, dass die verschiedenen Orte im imaginären Denken der Athener geschlechtsspezifisch symbolisch besetzt seien. Die Frauen seien demnach im kultischen Zentrum, auf der Akropolis, präsent, während die Agora, der politische Versammlungsort der männlichen Einwohner, auch im Denken männlich besetzt sei. In der Alltagsrealität allerdings hielten sich Frauen und Männer an beiden Orten auf. Frauen trieben Handel auf der Agora, Männer führten kultische Handlungen auf der Akropolis aus. Symbolische Ordnung und Alltagspraxis überschneiden sich und seien nicht identisch.³⁰ Auch das Haus, der Ort, der der Frau bzw. dem Weiblichen zugewiesen wird, sei nicht „das Private“, sondern ebenfalls ein Ort des Politischen.³¹ Die meisten Überlieferungen der Antike vermitteln eine Interpretation der Wirklichkeit und reflektieren symbolische Ordnungen.³² Christiane Sourvinou-Inwood untersucht das Verhältnis und das Zusammenwirken der Geschlechter in Oikos und Polis.³³ Sie verweist auf die bedeutende Rolle, die

²⁸ Zur räumlichen Geschlechtertrennung und der Zuordnung unterschiedlicher Räume vgl. Sophie Kauz, *Frauenräume im Alten Testament am Beispiel der Siedlung*, *lectio difficilior* 2 (2009) und Thomas Staubli, *Geschlechtertrennung und Männersphären im Alten Israel*, *lectio difficilior* 1 (2005). Geschlechtertrennung im Alltagsleben kann für das alte Israel nicht nachgewiesen werden. Zudem waren die kleine, dünnwandigen Häuser nur begrenzt private Räume (vgl. Kauz, *Frauenräume*, 5). Aufgrund des Platzmangels war ein ständiger Aufenthalt von Frauen im Haus gar nicht möglich. „Erst als die Häuser größer werden und somit Platz dafür ist, bestimmte Arbeiten im Haus auszuführen, wird das Haus zum potentiellen Gefängnis für die Frauen (vgl. Jesus Sirach 42.11f).“ (Kauz, *Frauenräume*, 6). Auch wenn die Weisheitsliteratur die Verbindung von Frau und Haus stark betont, sind die biblischen Frauen auch außerhalb des Hauses aktiv (vgl. Staubli, *Geschlechtertrennung*, 4f). Geschlechtertrennung kann als Oberschichtphänomen betrachtet werden.

²⁹ Beate Wagner-Hasel, ‚Das Private wird politisch‘. Die Perspektive ‚Geschlecht‘ in der Altertumswissenschaft, in: *Weiblichkeit in geschichtlicher Perspektive. Fallstudien und Reflexionen zu Grundproblemen der historischen Frauenforschung* (Hg. v. Ursula A. J. Becher/Björn Rösen; Frankfurt a. M., 1988) 11–50, 29.

³⁰ Vgl. Wagner-Hasel, *Perspektive*, 20f.

³¹ Wagner-Hasel, *Perspektive*, 35–37 interpretiert aus diesem Blickwinkel Aristoteles’ Ablehnung der Gynaikokratie. Aristoteles lehnt nicht die persönliche Herrschaft von Frauen ab, sondern ihm geht es primär um eine strukturelle Frage: Der Oikos, d. h. die Familien, die in der Politik seiner Zeit immer mehr Einfluss gewannen, sollen der Herrschaft der Polis (diese ist männlich konnotiert) untergeordnet werden.

³² Vgl. Wagner-Hasel, *Perspektive*, 38.

³³ Christiane Sourvinou-Inwood, *Male and Female, Public and Private, Ancient and Modern*, in: *Pandora’s Box. Women in Classical Greece* (Hg. v. Ellen D. Reeder/Sally C. Humphreys; Princeton, 1995) 111–120. Sie behält die Termini „privat“ und „öffentlich“ bei.

Frauen in athenischen Kulturen spielten, auf die die Polis für ihren Weiterbestand angewiesen gewesen sei. Im Raum der Polis-Religion standen Frauen und Männer in einem komplementären Verhältnis, weil „in polis religion the basic unit is not the oikos, but the individual“.³⁴ Der Oikos hingegen sei anders organisiert gewesen. Er funktionierte nicht auf Basis individueller Verantwortlichkeiten, sondern als hierarchisch strukturiertes Ganzes. Frauen und Männer hatten ihre Aufgaben im Haus, das Oberhaupt war aber der Mann. Die Frau war wie Kinder und SklavInnen ihm untergeordnet, was auch die rechtliche Unterordnung der Frau in Athen widerspiegelte. Diese Unterordnung galt auch für den häuslichen Kult. „[I]n Classical Athens women had an important place in the religious sphere but were excluded from the political and the military, and they were legal minors.“³⁵ Auch Sourvinou-Inwood weist auf die symbolische Zuordnung der Frau zur Sphäre des Hauses (privat) und des Mannes zur Sphäre der Polis (öffentlich) hin, die darauf zurückzuführen sei, dass Frauen sich überwiegend im Haus aufhielten, Männern hingegen alle Bereiche öffentlicher Tätigkeiten offenstanden. Allerdings bestand ihrer Ansicht nach sehr wohl eine Hierarchie zwischen diesen Bereichen: Das „Öffentliche“ wurde höher bewertet.³⁶

Die Verhältnisse im kaiserzeitlichen Rom und im jüdischen Palästina wurden bereits oben verdeutlicht. Während das traditionelle Ideal der spezifischen Aufgaben und Räume von Frauen und Männern weiterhin und erneut hochgehalten wurde, hatte sich die Praxis deutlich verändert. Die christlichen Autoren griffen die Zuordnungen der Geschlechter auf und zeigen in ihren Schriften implizit, dass Frauen sich nicht an diese Ideale hielten. Eva Maria Synek hat das Weiterwirken der *oikos*-Vorstellung für das frühe Christentum anhand der Apostolischen Konstitutionen aufgezeigt.³⁷ Schon im Neuen Testament finden sich Ansätze einer *oikos*-Ekklesiologie, die sich dann in der Kirche weiterentwickelte. Synek weist auf die interessante Tatsache hin, dass, solange sich das christliche Leben vor allem in den Häusern abgespielt habe, Frauen durchaus einer solchen Hausgemeinde vorstehen konnten. Das römische Recht allerdings ermöglichte Frauen nicht, einem Haus vorzustehen. „Thus the more the Christian communities found their way in the wider public, the traditional house-order won the battle.“³⁸ Die symbolische Zuordnung bestimmte die faktischen Möglichkeiten von Frauen und Männern.

Eyben stellt fest, dass das Christentum die Unterschiede zwischen dem „typisch Weiblichen“ und dem „typisch Männlichen“ wieder verschärft ha-

³⁴ Sourvinou-Inwood, *Male*, 113.

³⁵ Sourvinou-Inwood, *Male*, 115.

³⁶ Vgl. Sourvinou-Inwood, *Male*, 115.

³⁷ Eva Maria Synek, *The Church as ‚oikos‘. Main Canonical Consequences*, in: *Gender and Religion* (Hg. v. Kari E. Børresen/Sara Cabibbo/Edith Specht; Rom, 2001) 143–153.

³⁸ Synek, *Church*, 149.

be.³⁹ Was in der Praxis des kaiserzeitlichen Rom bereits aufgeweicht gewesen sei und oft nur noch als Ideal Bestand gehabt habe, werde wieder eingefordert. So betont Johannes Chrysostomus, dass es die einzige Aufgabe der Frau sei, sich um den Haushalt und das mit ihm verbundene Vermögen zu kümmern. Dabei würdigt er auch die große Bedeutung der Haushaltsführung der Frauen für das gesamte Staatswesen. „So spielt die Frau weder in weltlichen noch in geistlichen Dingen eine unbedeutendere Rolle als der Mann.“⁴⁰ Ambrosius, der in seiner Abhandlung über die Witwen zwar die öffentlich, politisch und militärisch tätige Debora als Beispiel heranzieht, hat einen wesentlich anderen Fokus: Ihm geht es um die schon in römischer Zeit geschätzte *castitas* der Witwen. Sein Anliegen ist es nicht primär, das Funktionieren des Hauses und des Staatswesens zu unterstützen, sondern einen tugendhaften Lebenswandel einzufordern. Das Haus wird immer mehr zum abgeschlossenen Raum, der mit dem Haus als politisch bedeutsamem öffentlichem Raum nur mehr wenig zu tun hat. Das Haus ist der Ort, an dem Jungfrauen und Witwen für sich und abgeschottet von der Welt leben.⁴¹

Das frühe Christentum führt nichtchristliche antike symbolische Zuordnungen der Geschlechter weiter, was auch bei der Lektüre der Texte zu berücksichtigen ist.⁴² Das Haus wird zunehmend „privatisiert“ und seine Rolle für das öffentliche Leben wird geringer. So werden Frauen stärker auf die häusliche Abgeschlossenheit und die Innerlichkeit verwiesen. Symbolische Zuordnungen in dieser Frage wirken auf das Alltagsleben von Frauen.

³⁹ Vgl. Emiel Eyben, Mann und Frau im frühen Christentum, in: Aufgaben, Rollen und Räume von Frau und Mann 2 (Hg. v. Jochen Martin/Renate Zoepffel; Freiburg/München, 1989) 565–605, 589.

⁴⁰ Bezeichnenderweise in einer Homilie zum ersten Timotheusbrief, zitiert bei Eyben, Mann, 591.

⁴¹ Es darf angenommen werden, dass Ambrosius diesen durchaus auch als bedeutend für das Funktionieren der Gesellschaft ansieht. Allerdings liegt hier der Schwerpunkt auf der moralischen Ebene.

⁴² Diese Einbettung in die antiken Vorstellungen über die Organisation der Familie und die Aufteilung der Aufgaben findet sich bereits in neutestamentlichen Schriften, wie Kol, Eph, 1 Tim, Tit und 1 Petr. Was christliche Frauen von griechischen und römischen Frauen unterscheidet, ist ihre Rolle im Kult. Im Christentum gibt es keine Priesterinnen, die eine ähnliche Rolle in einem öffentlichen Kult hätten spielen können, wie vor allem in Griechenland, aber auch in Rom.

2.4 „Female Voices“ und das Bücherschreiben von Frauen

Die alttestamentlichen Prophetinnen haben keine Bücher geschrieben. Zumindest sind keine prophetischen Bücher unter ihren Namen überliefert. Wir lesen in der Bibel Erzählungen über sie. Von Mirjam, Debora und Hulda sind uns auch Reden bzw. Lieder überliefert. Wir erfahren, was die Worte der Prophetie dieser Frauen sind. Allerdings ist kaum davon auszugehen, dass diese Texte tatsächlich von Frauen niedergeschrieben wurden. Bezüglich des Mirjamliedes stellt Fokkelien van Dijk-Hemmes fest: „That [gemeint ist das möglicherweise hohe Alter des Liedes] does not mean that the song of Miriam, in contrast to the song of Moses, was authentically hers. There can be absolutely no certainty about this. By referring to the passage which has been handed down about her, we can note only that there was a living tradition about Miriam, ‘the prophetess’, who led the women in a dance and voiced public opinion in a song.“⁴³ „We have to accept, then, that in all probability women’s traditions became texts, were recorded and transmitted (at least mostly), through the active agencies of male scribes and male editors.“⁴⁴ In diesem Prozess kann der ursprüngliche Charakter der Überlieferungen von Frauen ausgelöscht oder zumindest verdeckt werden. Van Dijk-Hemmes und Brenner konzentrieren sich daher auf den Text, auf die „Autorität“ (*authority*) anstelle der „Autorschaft“ (*authorship*). Ziel ist es, die geschlechtsspezifischen Positionen, die im Text verborgen sind, zu entdecken. Die Autorinnen unterscheiden zwischen: „(a) Notions of women-authored texts, that is, texts that were actually composed and/or written by women. (b) Textuality attributed to a woman or women in a text. (c) The possibility of defining plausible, hence authoritative, women’s *voices* which operate within and behind a text.“⁴⁵ Die Suche nach der „weiblichen (oder männlichen) Stimme“ lässt fragen, wer spricht, wer die Handlung fokussiert, wessen Perspektive dominiert. Wie sich die Stimmen im Text zur „wirklichen“ Welt verhalten, ist damit noch nicht gesagt. Aber trotz des komplexen Verhältnisses zwischen der Welt des Textes und der Welt außerhalb des Textes ist eine Verankerung der Stimmen, die im Text zum Ausdruck kommen, in der „Welt“ anzunehmen.

Aus dieser Perspektive stellt sich die Frage nach weiblichen Stimmen (*F voices*⁴⁶) in den Reden der Prophetinnen. Die Worte Mirjams, Deboras und Huldas werden explizit Frauen zugeschrieben, wobei die Frage nach dem Geschlecht nur bei Debora (und Jaël) auch thematisiert wird. In der Fiktion

⁴³ Athalya Brenner/Fokkelien van Dijk-Hemmes, *On Gendering Texts. Female and Male Voices in the Hebrew Bible* (Biblical Interpretation Series 1; Leiden u.a., 1993) 40.

⁴⁴ Brenner/Dijk-Hemmes, *Gendering*, 5.

⁴⁵ Brenner/Dijk-Hemmes, *Gendering*, 6.

⁴⁶ Brenner/Dijk-Hemmes, *Gendering*, 7: „We came to symbolize traces of textualized women’s traditions as F (feminine/female) voices.“

des Textes werden diese Prophetien von Frauen gesprochen (nicht geschrieben!). Ihnen wird die Urheberschaft der mündlichen Form zugesprochen und diese wird stillschweigend mit der schriftlichen Überlieferung ihrer Worte gleichgesetzt. Fraglich ist nun, ob in den niedergeschriebenen Worten der Prophetinnen auch eine spezifisch weibliche Sicht der Ereignisse zum Ausdruck kommt.

2.4.1 Mirjams Stimme

Das Lied Mirjams (Ex 15,21) ist fast wortgleich mit dem Beginn des Liedes Moses (Ex 15,1). Inhaltlich bestehen in diesem Abschnitt also keine geschlechtsspezifischen Unterschiede. Ursula Rapp geht davon aus, dass das Mirjamlied – sie betrachtet Ex 15,19–21 als Einheit – ursprünglich unmittelbar an Ex 14,28 anschließt.⁴⁷ Die Möglichkeit, dass Mirjam auf das Lied des Mose antwortet, wäre damit ausgeschlossen.⁴⁸ „Würde sie nämlich auf das Moselied antworten, dann wäre dieses bereits vorausgesetzt, und Mirjams Handlung verlöre ihre Priorität. Außerdem ist Mirjams Handeln durch diese Darstellung des Schlusses nicht auf Mose bezogen. Das betont Mirjams Eigenständigkeit und Unabhängigkeit von Mose.“⁴⁹ Dementsprechend versteht sie ענה nicht als „antworten“, sondern als „singen“. Ex 15,19–21 stellt für Rapp einen alternativen Schluss der Exoduserzählung dar, der wie Ex 14,29–15,18 an Ex 14,28 anschließe.⁵⁰ Die Kirchenväter lesen die Texte nicht in einem zeitlichen Nacheinander oder als Alternativen, sondern als parallele Texte, die dann mitunter auf zwei Chöre hin gedeutet werden.

⁴⁷ Zur Argumentation vgl. Rapp, *Mirjam*, 204–207: Hauptargument ist die wörtliche Wiederholung von 14,29a in 15,19c. Da 15,19 nicht in poetischem Stil verfasst sei, könne es nicht mehr dem Moselied zugeordnet werden und bilde eine Einheit mit 15,20–21 (verbindende wayyiqtol-Kette, Fortsetzung der Prosa von V.19 in V.20). Den ursprünglichen Abschluss der Erzählung hätten 14,29 zusammen mit 15,19–21 gebildet. Die Einfügung von 14,30–31 und des Moseliedes ließen einen anderen Erzählschluss entstehen, zu dem 15,19–21 nun eine kritische Alternative einnehme. Fischer, *Gotteskündinnen*, 65, stellt ebenfalls fest: „Vom Erzählfaden des Durchzugs durch das Schilfmeer her schließt das Mirjamlied direkt an 14,29 an.“ Sie verweist dabei auf Erich Zenger, *Tradition und Interpretation in Exodus XV 1–21*, in: *Congress Volume Vienna 1980* (Hg. v. John A. Emerton; VTS 32; Leiden, 1981) 452–483, 461, der einerseits 15,19 als deutlich vom Moselied abgegrenzt sieht, andererseits „semantisch und vorstellungsmäßig nicht durch das Meerlied, sondern nur durch die Erzählung Ex. xiv abgedeckt“ sieht.

⁴⁸ Damit schließt sie (wie auch Fischer) die Möglichkeit eines Wechselgesanges aus, wie ihn Philo schildert und wie ihn auch manche modernen Kommentatoren postulieren, wie Martin L. Brenner, *The Song of the Sea. Ex 15:1–21* (BZAW 195; Berlin/New York, 1991) 44 oder Cornelis Houtman, *Exodus*, Bd. 2 (*Historical Commentary on the Old Testament*; Kampen, 1996) 241.

⁴⁹ Rapp, *Mirjam*, 209.

⁵⁰ Rapp, *Mirjam*, 211. Es bleibt ein wenig undeutlich, ob Rapp nun den Anschluss an 14,28 oder 29 (oder innerhalb von 29?) ansetzt.

Irmtraud Fischer versteht im Unterschied zu Rapp Mirjams Tätigkeit, als *ענה להם* bezeichnet, als „antworten für sie“. Mirjam antwortet auf Gottes Rettungstat für das Volk.⁵¹ Sie spreche nicht nur für die Frauen, wie etwa Philo, Origenes oder Theodoret vermuten und wie es der Septuagintatext auch zulässt oder gar nahe legt, sondern sie antworte für das Volk (*להם* maskulin Plural!). Mirjam übernehme daher die typisch prophetische Mittlerrolle zwischen Gott und Volk, auch für die Männer.

Oft wird das Mirjamlied mit anderen alttestamentlichen Siegesliedern in eine Reihe gestellt. Typischerweise werden diese Lieder von Frauen gesungen, um die heimkehrenden Krieger zu verherrlichen. „Wenn das israelitische Heer siegreich aus dem Kampf heimkehrte, pflegten es die Frauen mit Musik, Lied und Tanz zu empfangen, vgl. Ri 11³⁴ und 1 Sam 18^{6f}. Mirjam führt einen solchen Frauenchor an und gibt den Einsatz für den Refrain.“⁵² Ein Siegeslied, das die (männlichen) Krieger rühmt, reflektiert die männliche Perspektive. Hier ist keine spezifisch weibliche Stimme auszumachen. Rapp weist allerdings darauf hin, dass nicht die Krieger, sondern allein Gott gepriesen werde.⁵³ Der Inhalt des Liedes bezieht sich zudem möglicherweise auf die Vernichtung des Kriegsgeräts, nicht auf die Tötung von Menschen.⁵⁴ Rapp situiert den Gesang nach Ex 14,29: „Sofort nach dem Wunder nahm Mirjam die Pauke und sang in Begleitung der Frauen ihr Loblied.“⁵⁵ Fischer allerdings meint, wenn das Mirjamlied unmittelbar an Ex 14,29 anschließe, sei der Hymnus Mirjams ein Lied, das „während des Geschehens auf die Rettungstat Gottes“ antworte, nicht erst am rettenden Ufer.⁵⁶ Als Hymnus auf den Rettergott steht das Schilfmeerlied in einer Linie mit dem Lied Hannas (1 Sam 2,1–10, bes. V.4) und dem Lied Judits (Jdt 16,1–17, bes. V.2; vgl. Jdt

⁵¹ Fischer, Gotteskünderinnen, 66f. Fischer betrachtet ebenfalls das Moselied als Einschub zwischen der Erzählung und dem Mirjamlied.

⁵² Josef Scharbert, Exodus (NEB; Würzburg, 1989) 66. Weitere Siegeslieder, die von Frauen gesungen werden, oder Hinweise auf solche Lieder finden sich im Alten Testament in Ri 5; 21,21; 2 Sam 1,20; Jdt 15,12–13; 16,1–17. Vgl. zum Mirjamlied als Siegeslied u.a. auch Brenner, Song, 36–39, der Ex 15,1–21 als ein Lied behandelt; vgl. in demselben Sinn Houtman, Exodus, 241, der allerdings den Siegesliedcharakter in Frage stellt.

⁵³ Rapp, Mirjam, 202, 220–222. Sie greift dabei Beobachtungen zur Gattung auf, die bereits Martin Noth, Das zweite Buch Mose. Exodus (ATD 5; Göttingen, 1961) 98 gemacht hat.

⁵⁴ Marie-Theres Wacker, Miriam. Kritischer Mut einer Prophetin, in: Zwischen Ohnmacht und Befreiung. Biblische Frauengestalten (Hg. v. Karin Walter; Freiburg, 1988) 44–52, 46. Dagegen argumentiert mit guten Gründen Martin Leutzsch, Mirjams Lied am Schilfmeer. Zum Verhältnis von Gewaltverarbeitung und Freude im Kontext der Schilfmeererzählung, in: Musik, Tanz und Gott. Tonspuren durch das Alte Testament (Hg. v. Michaela Geiger/Rainer Kessler; SBS 207; Stuttgart, 2007) 41–54, 44.

⁵⁵ Rapp, Mirjam, 210.

⁵⁶ Fischer, Gotteskünderinnen, 65.

9,7). Auch diese beiden Frauen besingen das Ende des Krieges und Gott als den, der dieses Ende herbeiführt. Diese Tatsache kann darauf hindeuten, dass diese Perspektive als eine typisch weibliche betrachtet wurde. Moses Lied setzt in V.3 jedenfalls mit durchaus anderen Tönen fort: „JHWH ist ein Krieger ...“.⁵⁷ Das bedeutet natürlich weder, dass notwendigerweise Frauen den Text geschrieben haben, noch, dass alle Frauen und nur Frauen auf eine Beendigung des Krieges hofften. Houtman, der das Lied Moses und Mirjams als eine Einheit betrachtet, geht von einem Wechselgesang aus („men and women in turn“) und sieht einen nicht geschlechtsspezifischen Blickwinkel beider Gruppen: „YHWH fought for them! Thus the men were in the same position as the women and had the same role: to raise the song.“⁵⁸ Eine geschlechtsspezifische Zuordnung der Stimmen kann also vom Inhalt der Lieder her nicht eindeutig vorgenommen werden.

Die Entstehungszeit des Textes, ist, wie bereits an den Interpretationen Fischers und Buttings gezeigt wurde, mit größter Wahrscheinlichkeit die Perserzeit. In der Zeit nach dem Exil geht es in Juda um den Wiederaufbau des Tempels, der Stadt, des Gemeinwesens. „Israel“ ist klein und ohnmächtig und untersteht der persischen Oberherrschaft. Die Erinnerung an Krieg und Zerstörung und deren lang anhaltende Folgen ist in den Menschen noch lebendig, die Folgen stehen ihnen immer noch vor Augen. In dieser Situation werden Werte neu beurteilt und Traditionen neu geformt. In dieser Zeit spielt die Familie eine größere Rolle als zuvor, und damit auch die Frauen.⁵⁹ In diesem Kontext ist denkbar, dass sich in Mirjams Lied eine weibliche Stimme zu Wort meldet. Einen weiteren Hinweis dazu, allerdings aus etwas anderer Perspektive, liefert Fischer. Unter der Annahme einer nachexilischen Entstehung ist jedoch an das weibliche Kultpersonal am Tempel zu denken (vgl. Esr 2,65; Neh 7,67; 1 Chr 25,5). „Ob diese Frauen sich im Mirjamlied ein Denkmal setzen?“ so fragt Fischer.⁶⁰ Mirjams prophetisches Lied, ihr Tanz und ihr Paukenspiel lassen sich gut auf dem Hintergrund der Tätigkeit weiblichen Kultpersonals am zweiten Tempel verstehen. Hier eröffnet sich die Möglichkeit, eine weibliche Stimme zu Gehör zu bekommen.

2.4.2 Deboras Stimme

Auch Deboras Worte sind in Form eines Liedes in Ri 5 überliefert. Hier ist allerdings eine Einschränkung zu machen: Ri 5,1 nennt nach Debora (und dem Verb „singen“ in der 3. Person Singular feminin) auch noch Barak als

⁵⁷ Siehe Rapp, Mirjam, 224f.

⁵⁸ Houtman, Exodus, 241. Diese Interpretation schließt die Deutung als Siegeslied (der Frauen) aus.

⁵⁹ Vgl. dazu Tamara C. Eskenazi, *Out from the Shadows. Biblical Women in the Postexilic Era*, JSOT 54 (1992) 25–43, bes. 32–34.

⁶⁰ Fischer, *Gotteskünderinnen*, 66.

Sänger. Fischer nennt das Lied ein „Duett unter der Führung Deboras“. ⁶¹ Sie betont, dass das Lied im Vergleich zur androzentrischen Erzählung die Frauenperspektive eintrage. ⁶² Die „Zeiten Schamgars“ werden als die „Tage Jaëls“ bezeichnet (Ri 5,6). Debora nimmt direkt am Kriegsgeschehen teil und wird „Mutter in Israel“ genannt (Ri 5,7). In der Jaëlszene (Ri 5,25–27) finden sich nun verstärkt sexuelle Anspielungen, die das Geschehen als „Vergewaltigung mit vertauschten Rollen“ lesen lassen. ⁶³ Die im Anschluss daran zitierten Stimmen der gegnerischen Frauen, die positiv auf die Vergewaltigung von Frauen im Zuge des Beutemachens Bezug nehmen und sich damit in eine männliche Perspektive begeben, stellen dazu einen negativen Kontrapunkt dar: Ihre Hoffnungen werden enttäuscht. Die Männer vergewaltigen nicht Frauen, sondern eine Frau hat dieser Unsitte ein Ende bereitet. Das Lied Deboras durchbreche, so Fischer, die „sich durch Jahrtausende immer wiederholenden Muster einer geschlechtsspezifischen Aufteilung von Opfer- und Täterrolle in Kriegen ... Frauen leisten Widerstand: Debora mit der Befehligung des Feldherrn und Jaël gegen die bis heute üblichen Kriegsfolgen für Frauen. Der potentielle Vergewaltiger wird selber Opfer von Gewalt, die nicht nur die bedrängte Frau befreit, sondern ganz Israel. Insofern ist, wie so oft in der Bibel, das sogenannte ‚private‘ Entkommen politisch zu sehen.“ ⁶⁴ Der Inhalt des Deboraliedes macht deutlich, dass hier die Perspektive von Frauen zu Wort kommt und überliefert wird.

2.4.3 Die Stimme Huldas und der anderen Prophetinnen

Schwieriger ist die Frage nach der weiblichen Stimme für Hulda zu beantworten. Ihre prophetischen Worte werden zitiert, lassen aber vom Inhalt her keine Thematik oder Perspektive, die spezifisch für die Situation von Frauen wäre, erkennen. Dass die Worte authentisch und wortgetreu den Spruch Huldas wiedergeben, ist nicht anzunehmen. Als Verfasser und Redaktoren sind wohl die Kreise anzunehmen, die in nachexilischer Zeit mit der Bearbeitung von Tora und vorderen Propheten befasst waren. ⁶⁵ Wie weit hier Frauen historisch beteiligt waren, ist nicht mehr zu erschließen.

⁶¹ Fischer, *Gotteskünderinnen*, 118.

⁶² Wenngleich die übergeordnete inhaltliche Perspektive Israel gegen Kanaan ist, so werden doch gerade in Ri 5 die Ereignisse mit einem auffallenden und außergewöhnlichen Fokus auf die Lebensrealitäten von Frauen dargestellt. Das Zusammenspiel der Stimmen ist komplex: Neben Debora, die Jaëls Tat besingt und hierin als Umkehrung einer Vergewaltigung deutet, kommen auch die Stimmen der Mutter Siseras und der kanaanäischen Frauen zur Sprache. Der Konflikt zwischen Israel und Kanaan wird aus der Sicht der involvierten Frauen betrachtet.

⁶³ Fischer, *Gotteskünderinnen*, 118 nach Cheryl Exum.

⁶⁴ Fischer, *Gotteskünderinnen*, 120.

⁶⁵ Vgl. dazu Fischer, *Gotteskünderinnen*, 179–185.

Historisch ist nicht auszumachen, ob und wie weit die in der Bibel überlieferten Worte der Prophetinnen von Frauen mitgeschrieben wurden, ebenso wenig wie die Vermutung Kesslers, die Worte israelitischer Prophetinnen seien in den Büchern männlicher Propheten erhalten geblieben,⁶⁶ verifiziert oder falsifiziert werden kann. Frauenstimmen können im Mirjamlied vermutet werden. Das Deboralied macht es schon von seiner Thematik her einfacher, diese Stimmen zu orten.

2.4.4 Die Stimmen der Prophetinnen bei den Kirchenvätern

Für die Kirchenväter stellt sich die Situation einfacher dar: Die in der Schrift tradierten Worte sind für sie die authentischen Prophetien Mirjams, Deboras und Huldas. Ganz genauso verhält es sich bei der alttestamentlichen Hanna und bei den neutestamentlichen Prophetinnen Elisabet und Maria, deren Lieder ebenfalls in der Bibel zu finden sind. Zugleich aber ist für die Patristik klar, dass diese Worte nicht von den Prophetinnen selbst aufgeschrieben wurden, sondern von Männern, denjenigen, die jeweils als Autoren der Bücher gelten. Die *Diskussion eines Montanisten und eines Orthodoxen* und in Abhängigkeit von ihm Didymus thematisieren die Frage des Bücherschreibens von Frauen. Den Prophetinnen Maximilla und Priskilla wird vorgehalten, dass sie Bücher geschrieben hätten, was gleichbedeutend damit sei, Autorität über die Männer zu beanspruchen. Als positives Beispiel wird Maria genannt, die zwar ebenfalls prophezeite, aber die Prophetie nicht in eigenem Namen niederschrieb. Vielmehr habe sie diese Tätigkeit dem Evangelisten Lukas überlassen, unter dessen Namen ihre Worte nun tradiert sind. Im Grunde heißt das, dass Frauen schreiben könnten, wenn sie ein männliches Pseudonym benutzten.⁶⁷ Entscheidend ist, dass die Männer nicht beschämt werden. Wie bei Paulus werden Prophetinnen als potentielle Gefahr für die männliche Ehre dargestellt, hier zugespitzt auf das Bücherschreiben. Das prophetische Reden von Frauen an sich stellt für den Autor der *Diskussion* und für Didymus offensichtlich kein Problem dar, obwohl es zweifellos als öffentliches Reden in Versammlungen zu verstehen ist. Für die Kirchenväter bewahren also die biblischen Texte authentische, vom Geist Gottes eingegebene Worte der Prophetinnen.

⁶⁶ Vgl. Kessler, Mirjam, 71.

⁶⁷ Siehe Jensen, Töchter, 335.

3. Der Unterschied zwischen den Geschlechtern in spätantiker Sichtweise: Begründungen und Konsequenzen

Die Kirchenväter, aber auch bereits Paulus, teilen die Ansichten ihrer Umgebung, ihrer Zeit über Frauen und ihr Verhältnis zu Männern, über ihre Position in der Gesellschaft und ihr angemessenes Verhalten. Dieser zeitgenössische Kontext soll in diesem und den folgenden Kapiteln beleuchtet werden.

3.1 Vorbemerkungen

Die Quellen, die uns Informationen über das Leben von Frauen in der Antike liefern, sind wenig zahlreich. Schriftliche Quellen, die für die vorliegende Frage primär herangezogen werden können, stammen fast ausnahmslos von Männern. Daher zeigt sich häufig, wie Bernadette Brooten angemerkt hat, dass die Untersuchungen über Frauen in der Antike, im Judentum, im frühen Christentum, nicht die Frauen in den Mittelpunkt stellen, sondern das, was Männer über Frauen gedacht haben.¹ „The lack of sources on women is part of the history of women. That we have been hindered from writing or forced to write anonymously or under a man’s name, that male historians have considered women’s lives unworthy of description, and that that which women have written has usually been ignored by scholars or is no longer extant makes the writing of women’s history qualitatively different from the writing of men’s history.“² Die männliche Sicht auf die Frau(en) bestimmt daher auch die patristische Rezeption der Texte über die Prophetinnen und ihr Urteil über diese Frauen. Aus männlichem Mund sind uns, etwa bei Hieronymus, auch die Ansichten von Frauen bekannt. Wir erfahren, dass sie Briefe geschrieben haben, aber diese selbst sind nicht erhalten. Für unsere Fragestellung sind wir daher auf die männliche Sicht der Dinge angewiesen, die sich aber nicht als einlinig erweist und eine gewisse Pluralität erkennen lässt, die Räume für eine Aneignung von Seiten von Frauen eröffnet.

Ein anderes Problem, auf das Brooten ebenfalls deutlich hinweist, sind die Grenzziehungen. Im Folgenden werden griechisch-römische, jüdische und christliche Vorstellungen nacheinander dargestellt. Tatsache ist, dass auch Jüdinnen und Christinnen in den ersten Jahrhunderten Teil der griechisch-römischen Welt sind. Gerade am Beginn des Christentums sind viele Christinnen auch Jüdinnen. Auch die Grenze zwischen jüdisch und hellenistisch kann nicht aufrecht erhalten werden. „The sharp contrast usually drawn

¹ Bernadette J. Brooten, *Early Christian Women and Their Cultural Context. Issues of Method in Historical Reconstruction*, in: *Feminist Perspectives on Biblical Scholarship* (Hg. v. Adela Yarbro Collins; Chico, Calif., 1985) 65–91.

² Brooten, *Women*, 66.

between women in Judaism and women in early Christianity, for example, is only possible if one fails to recognize that such women as Prisca ... and Junia, ... were not only Christian but also Jewish and that their activities in leadership probably occurred in the context of a synagogue and thus are part of Jewish women's history."³ Die folgenden Ausführungen wollen demnach eher Entwicklungen und Gemeinsamkeiten aufzeigen, als Bereiche trennen, die nicht zu trennen sind. Pagane Frauen, Christinnen und Jüdinnen in der griechisch-römischen Antike leben in demselben politischen, wirtschaftlichen und kulturellen Umfeld, wenngleich es im Einzelnen Unterschiede gibt. Ihre Religionen implizieren jeweils Konsequenzen, die sie in verschiedenen Aspekten voneinander unterscheiden. Das geistige Umfeld der Abwertung von Frauen gegenüber Männern, wie immer sie begründet sein mag, ist im Grunde allen Frauen der damaligen Zeit gemeinsam.

Die erhaltenen schriftlichen Quellen reflektieren häufig die Ideale einer Oberschicht. Das bedeutet zum Einen, dass hier weniger das reale Leben im Blickpunkt ist, sondern vielmehr die Vorstellungen eines idealen Verhaltens von Frauen und Männern. Die Realität zeigt sich oft weit mehr in den nicht-schriftlichen Quellen bzw. in literarischen Quellen, die den Alltag widerspiegeln, wie zum Beispiel Verträgen. Zum anderen erschließen die Texte nicht die Lebensrealität unterer sozialer Schichten, für die etwa das Ideal einer auf die Hausarbeit beschränkten Frau aus ökonomischen Gründen gar nicht durchführbar ist. Ähnliches gilt für die rabbinischen Vorschriften über die Absonderung der Frauen während ihrer Periode: In einem kleinen Haus einer armen Familie besteht die Möglichkeit dazu gar nicht. Die folgenden Ausführungen sind unter diesen Vorzeichen zu lesen.

3.2 Das Verhältnis von Frau und Mann und die Natur der Frau in der griechisch-römischen Antike

„Alle Kulturen und Subkulturen der antiken Mittelmeerwelt waren in der Weise, wie sie sich öffentlich präsentierten, androzentrisch und patriarchal ausgerichtet.“⁴ Dementsprechend zeigt sich überwiegend ein Verständnis der Frau, das von der Ungleichheit der Geschlechter und einer Minderwertigkeit der Frau ausgeht. Als Quellen stehen für die römische Gesellschaft vor allem Schriften ab dem 3. Jahrhundert v. Chr. zur Verfügung, die im Allgemeinen unter hellenistischem Einfluss stehen.⁵ Mit Ausnahme von Inschriften, die

³ Brooten, *Women*, 70.

⁴ Carolyn Osiek, *Familienangelegenheiten*, in: *Sozialgeschichte des Christentums*. Band I: *Die ersten Christen* (Hg. v. Richard Horsley; Gütersloh, 2007) 229–250, 241.

⁵ Zum Folgenden vgl. Marie-Luise Deißmann, *Aufgaben, Rollen und Räume von Mann und Frau im antiken Rom*, in: *Aufgaben, Rollen und Räume von Frau und Mann 2* (Hg.

Frauen anbringen ließen, stammen die Quellen größtenteils von Männern. Außerdem beschränken sich die schriftlichen Zeugnisse auf die Oberschicht. Einen Einblick in die Verhältnisse niederer sozialer Schichten ermöglichen Archäologie und Epigraphik. Dabei zeigt sich, dass die Vorstellungen in der Mittel- und Unterschicht nur teilweise mit denen der Oberschicht übereinstimmen. Marie-Luise Deißmann untersucht relevante Texte der Republik und der frühen Kaiserzeit und beschränkt sich daher auf die Oberschicht. Kennzeichnend für die römische Gesellschaft dieser Zeit war ein agonaler Zug. Der Konkurrenzkampf einflussreicher Familien oder Personen bestimmte das Leben in der Republik, aber auch noch in der Kaiserzeit. Die Grundeinheit des Staates war die Familie, die unter der *potestas* des *pater familias* stand und die drei bis vier Generationen umfasste. Der *pater familias* vertrat die Familienmitglieder in der Öffentlichkeit und in rechtlichen Fragen. Die Frau stand zeitlebens unter Tutel, wenngleich sich die diesbezüglichen Bestimmungen im Laufe der Zeit lockerten. Während der Mann seinen Geschäften außer Haus nachging und im Haus einen Rückzugsbereich fand, wo er nicht arbeiten musste, wurde von der Frau erwartet, dass sie ihre Arbeit innerhalb des Hauses beständig fortführte. Alles andere galt als *inertia*. Eine bedeutende Aufgabe war Geburt, Stillen und Erziehung der Kinder, Tätigkeiten, die als *labor* der Frau bezeichnet wurden. Weiters war die Frau für das Kochen zuständig, auch wenn diese Aufgabe später zunehmend Sklaven oder Sklavinnen übernommen haben. Ursprünglich stand das Kochen in engem Zusammenhang mit dem Herd als heiligem Ort der Familie und erforderte eine gewisse rituelle Reinheit. In diesen Zusammenhang gehörte auch das Herstellen von Medizin oder auch Gift. Auch der Arbeit mit der Wolle war ein magischer Aspekt eigen. Der geschlechtsspezifische weibliche Charakter des Spinnens blieb erhalten, auch als faktisch ein Sklave oder eine Sklavin diese Tätigkeit ausübte. Die Wollarbeit (*lanificium*) definierte die Rolle der Frau. Herausragende Eigenschaften, die der Frau zugeschrieben oder von ihr erwartet wurden, waren *pudicitia*, schamhaftes Verhalten in der Öffentlichkeit, und *castitas*, Keuschheit im Inneren des Hauses. Die Idealvorstellung der Frau, die durch Grabinschriften bestätigt wird, war „die mit Wollarbeit beschäftigte fromme, tugendhafte, sparsame, keusche, zuhause sitzende Frau, bzw. ihre Eigenschaften ... Schamhaftigkeit, Gehorsam, Freundlichkeit, Umgänglichkeit, Fleiß bei der Wollarbeit, Verehrung der Götter ohne Aberglauben, unauffälliges Äußeres und mäßige[r] Schmuck“.⁶

v. Jochen Martin/Renate Zoepffel; Freiburg/München, 1989) 501–564. Zur Stellung der Frau im spätantiken Rom vgl. auch Christine Steininger, Die ideale christliche Frau: virgo – vidua – nupta. Eine Studie zum Bild der idealen christlichen Frau bei Hieronymus und Pelagius (St. Ottilien, 1997) 23–57.

⁶ Deißmann, Aufgaben, 513f.

3.2.1 Ehe und Haus

Das Ideal der Ehe war ein lebenslanges Bündnis mit nur einem Mann bzw. einer Frau. Hauptziel der Ehe waren Nachkommen. Seit der klassischen Republik richtete sich auch das Interesse des Gemeinwesens auf ausreichende Nachkommenschaft. Da die Ehe rechtlich und religiös nur schwach abgesichert war, wurde die Moral zunehmend wichtiger, um die Idealvorstellung umzusetzen. Die *univira* wurde zum Symbol der guten alten Zeit. Hier zeigt sich, dass die Realität dem nicht unbedingt entsprach. „Schon den antiken Autoren fiel auf, daß die Stellung der römischen Frau, die in der oben beschriebenen Form an die der griechischen Frau erinnert, in der Realität nicht mit den römischen Verhältnissen übereinstimmte. Die römische Frau verläßt das Haus, sie erscheint in der Öffentlichkeit, in den plautinischen Komödien unterhält sie sich auf der Straße mit ihrer Nachbarin und kauft in Begleitung einer Sklavin auf dem Markt ein. Sie speist mit ihrem Mann, begleitet ihn zu Gastmählern in der Stadt und nimmt an der Aufführung von Spielen teil.“⁷ Weiters redete sie auch bei der Verheiratung der Töchter mit. Im Erbrecht war sie ihren Brüdern gleichgestellt, was dazu führte, dass sie eigenes Vermögen besaß und verwaltete. Formal stand sie ihr Leben lang unter der Aufsicht eines Tutors, faktisch war sie weitgehend selbständig.

Das Haus, die *domus*, war der Lebensraum der Familie und symbolisierte zugleich die Familie selbst. Das Haus hatte damit große Bedeutung, ebenso die Frau als Leiterin und Teil der *domus*. Frauen erfüllten diese Aufgabe auch nach dem Tod des Mannes und erzogen ihre Kinder im Haus. Seit dem 3. Jahrhundert v. Chr. ist eine wachsende Unabhängigkeit der Frauen zu beobachten, die auch der Abwesenheit der Männer im Krieg oder in den Provinzen zu verdanken war. Während im griechischen Haus ein abgesonderter Frauenteil bestand, war in Rom das gesamte Haus Domäne der Frau. Damit ergab sich ein Punkt, an dem die häusliche Tätigkeit der Frau, die sich oft im Atrium aufhielt, und die öffentliche Tätigkeit des Mannes, der ebenfalls häufig Geschäftspartner im Atrium seines Hauses empfing, zusammentrafen. Die Frau hatte auch wesentlichen Anteil am Ruf, an der Anerkennung des Hauses, vor allem hinsichtlich ihrer moralischen Qualitäten.

Die Heiratsgesetzgebung des Augustus bedeutete eine gravierende Veränderung der bis dahin geltenden Verhältnisse. Er führte unter anderem eine gesetzliche Ehepflicht ein, die der Sicherung der Bevölkerung des Staates, vor allem aus der Oberschicht dienen sollte. Scheidung wurde erschwert, Heirat hingegen erleichtert. Frauen (und Männer), die bereits drei Kinder hatten, waren von der Wiederverheiratungspflicht befreit. Außerdem wurden diese Frauen aus der Geschlechtsvormundschaft entlassen. Diese Gesetzgebung, die wahrscheinlich nie im strengen Sinn angewendet wurde, rief den

⁷ Deißmann, Aufgaben, 517f. mit Verweis auf Cornelius Nepos, praefatio 6.

Widerstand der Betroffenen hervor, da die Vorschriften einen massiven Eingriff in die Kompetenzen des *pater familias* bedeuteten. Augustus selbst betrieb eine Heiratspolitik, durch die er seine Familie mit zahlreichen anderen wichtigen Familien verband. Frauen dienten als Mittel, die kaiserliche Gunst zu gewinnen, und erlangten so besondere Bedeutung.

3.2.2 Die Matrona

Die verheiratete Frau war aber nicht auf das Haus beschränkt, sondern übernahm als *matrona* eine wesentliche Rolle in der Öffentlichkeit. Frauen waren Trägerinnen bestimmter auch für den Staat bedeutsamer Kulte, der Kult der *Bona Dea* war überhaupt nur Frauen reserviert. Zu Beginn der Republik wurde der *luctus matronarum* für Männer, die sich um den Staat besonders verdient gemacht hatten, eingeführt. Möglicherweise waren die *matronae* in der Frühgeschichte die Beschützerinnen der weiblichen Jugend, eine Aufgabe, die über die Familie selbst hinausging und die auch später noch wichtige Rolle der Matronen erklären könnte. Die Matronen waren als *ordo* organisiert und traten in einigen Fällen als Kollektiv an die Öffentlichkeit. „Die Verhältnisse der Zeit nach dem 2. Punischen Krieg führen sogar dazu, daß man spontanes öffentliches Auftreten der Matronen, vor allem, wenn sie als Gruppe erscheinen, als Bedrohung der männlichen Macht erfährt.“⁸ Dieses Vorgehen wurde also als anstößig empfunden. Der reguläre Weg der Einflussnahme ging über den jeweiligen Ehemann, Sohn oder Bruder. In der Republik galt wahrscheinlich jede verheiratete Frau als *matrona*, in der Kaiserzeit war mit diesem Titel auch eine soziale Einordnung verbunden. Die Matronen waren Frauen der senatorischen Oberschicht.

3.2.3 Charaktereigenschaften der Frau

In der Kritik an den öffentlich auftretenden Matronen zeigt sich auch, welche Eigenschaften man Frauen bis in die Kaiserzeit hinein zuschrieb: Leichte Erregbarkeit, Zügellosigkeit im Sexuellen, im Luxus und in den Emotionen und immer wieder eine *levitas animi*, eine Schwäche und Torheit, die als Begründung für ihre dem Mann untergeordnete Stellung herangezogen wurde. Auch die Maßlosigkeit und der *furor* beim Reden werden genannt.⁹ Insgesamt ist die Frau demnach gekennzeichnet durch Unordnung, Unberechenbarkeit und Maßlosigkeit. Daher muss sie, nach Cato, vom Mann unter Kon-

⁸ Deißmann, Aufgaben, 532. Sie verweist auf Livius 34,1,2–4,21, der eine Rede Catos zu dieser Frage überliefert.

⁹ Vgl. Deißmann, Aufgaben, 533 mit Verweis auf Livius 34,2,8ff; Cicero, Gespräche in Tusculum 2,48; Tacitus, Annalen 3,33–34; Seneca, Über Wohltaten 1,9,5; Gaius, Institutionen 1,144; Plautus, Aulularia 123–126.

trolle gehalten werden.¹⁰ Auch der weibliche Hang zu Schönheitspflege, aufwändiger Kleidung und Schmuck wurden angeprangert und waren auch schon *Topoi* der griechischen Komödie.¹¹ Andere Stimmen wollten der Frau diesen Luxus nicht verbieten, er war Ausgleich für das Leben in *pudicitia*, das von ihr verlangt wurde.¹² Weiters herrschten große Vorbehalte gegenüber der Bildung von Frauen. Auch begabte Rednerinnen wurden argwöhnisch betrachtet.¹³

Während Cato der Ansicht ist, die Frau sei schwer zu bändigen, stellt sie Valerius Maximus als schwach und schutzbedürftig dar.¹⁴ Beide aber gehen von der Überlegenheit des Mannes aus. Ausdrücklich hält Deißmann fest, dass in diesen Polemiken gegen die Frau stets die Ehefrau gemeint ist. Mutter, Tochter oder Tante werden nicht in diese frauenfeindliche Kritik mit einbezogen. Grund dafür dürften weit verbreitete Ansichten über Ehe und Sexualität gewesen sein. Natürlich ist auch in dieser Frage wieder nur der männliche Standpunkt überliefert. Die Ehe selbst wurde als notwendiges Übel empfunden, zumindest als lästig. Sie wurde als Zweckgemeinschaft zur Zeugung von Nachkommen gesehen. Die Mädchen wurden in jungem Alter verheiratet, die Männer waren wesentlich älter, was die Entwicklung einer emotionalen Bindung erschwerte. Die Ehen wurden von der Familie, oft aus politischen Gründen geschlossen. Von Rechts wegen stand der Mann immer über der Frau und war auch darauf bedacht, seine Vorrangstellung ihr gegenüber nicht zu verlieren. Wichtig war, dass die Frau ihre Rolle als Haushälterin und Mutter erfüllte. Sie musste ihren angesehenen Status als Ehefrau wahren. Erwünscht war außerdem Verträglichkeit von Seiten der Frau. Sexualität wurde im Allgemeinen als problematisch beurteilt. Sie stand in der Nähe einer Krankheit und bedeutete für den Mann den Verlust von Samen. Da mit Sexualität auch ein potentieller Kontrollverlust des Mannes verbunden war, sollte idealerweise möglichst wenig Erregung und schon gar keine Emotion dabei vorhanden sein. Von der Frau wurde absolute Passivität verlangt. Die Angst vor einem Machtverlust gegenüber der Ehefrau trug weiters dazu bei,

¹⁰ Vgl. zum Disput zwischen Cato und Valerius Deißmann, Aufgaben, 533–536. Die Reden sind überliefert bei Livius 34,1,2–4,21 und 34,5,1–7,15. Zu Sekundärliteratur siehe Deißmann, Aufgaben, 532, Anm. 106 und die Anm. auf S.533–535.

¹¹ Vgl. Deißmann, Aufgaben, 534f mit Verweis auf Plautus, *Mostellaria* 117–122; *Poenulus* 300–307.

¹² Vgl. Deißmann, Aufgaben, 535 mit Verweis auf Valerius Maximus 2,1,5.

¹³ Vgl. Deißmann, Aufgaben, 546–548. Ebendort finden sich Belege aus Schriften von Plutarch, Plinius, Cicero, Seneca; anders Musonius Rufus, der aus seiner stoischen Philosophie heraus konsequent die Gleichheit der Geschlechter, auch hinsichtlich der Vernunft, vertritt.

¹⁴ Auf den „tiefen Selbstwiderspruch“ antiker Polemiken gegen Frauen weist Schottruff, *Schwester*, 109f hin. Zum Vergleich zwischen antiken Texten und dem Neuen Testament, vor allem 1 Tim, siehe auch Schottruff, *Schwester*, 112–119.

dass eheliche sexuelle Beziehungen in seltenen Fällen als befriedigend empfunden wurden. Entsprechende Bedürfnisse wurden mit Konkubinen ausgelebt, die dem Mann sozial unterlegen waren und teilweise nur kurze Zeit „benutzt“ wurden. In der Kaiserzeit veränderte sich dieses Bild. Die Ehe wurde von einer Angelegenheit öffentlichen Interesses zu einer Privatsache. Damit gewann auch die Beziehung zur Ehefrau größere Bedeutung. Gegenseitige Zuneigung wurde gesucht. Allerdings blieb der inferiore Status der Frau erhalten. Außereheliche Beziehungen waren in der Oberschicht weit verbreitet. „Für das Funktionieren des römischen Ehealltags war weibliche Duldsamkeit (*patientia*) von zentraler Bedeutung. Offenbar bargen die sexuellen Eskapaden der Ehemänner mit den weiblichen Haushaltsangehörigen durchaus häusliches Konfliktpotential. Wie wenig die Realität dem Ideal immerwährender ehelicher Harmonie entsprach, zeigt u.a. auch die offensichtliche Gewalttätigkeit seitens der Ehemänner, die die gesellschaftlich legitimierte Strafkompetenz über den Haushalt ... oftmals in unbeherrschter Weise als allgemeines Züchtigungsrecht auslegten ...“¹⁵

3.2.4 Gleichheit in der stoischen Philosophie

Die stoische Philosophie der Kaiserzeit jedoch postuliert, dass in Bezug auf Tugend und Vernunft alle Menschen, auch Männer und Frauen, gleich seien. Aber auch hier ist eine Diskrepanz zwischen Theorie – den philosophischen Anschauungen – und Praxis – der konkreten Beurteilung von Frauen – festzustellen. Deißmann verweist auf Seneca als Beispiel für die Problematik.¹⁶ Der Stoiker Musonius Rufus vertritt jedenfalls konsequent die Gleichheit von Frauen und Männern: „Die Frauen haben von den Göttern dieselbe Vernunft wie die Männer ... Ferner haben nicht nur die Männer von Natur ein Verlangen und eine innere Verwandtschaft zur Tugend, sondern auch die Frauen.“¹⁷ Dennoch bleibt die traditionelle Rolle der Ehefrau als naturgegebene Aufgabe der Frau vorausgesetzt.¹⁸ Die Frau soll ihre Rolle reflektieren und aus innerer Überzeugung erfüllen. Vom Mann wird Selbstbeherrschung verlangt, wodurch er den Gesetzen der Natur folgt. Der Raum für die Frau ändert sich damit nicht, aber der des Mannes wird verengt.¹⁹

¹⁵ Kunst, Eheallianzen, 38f.

¹⁶ Vgl. Deißmann, Aufgaben, 547.

¹⁷ Zitat in Deißmann, Aufgaben, 548.

¹⁸ Vgl. dazu auch Gillian Clark, *Women in Late Antiquity. Pagan and Christian Life-styles* (Oxford, 1994) 130–138.

¹⁹ Vgl. Deißmann, Aufgaben, 548.

3.2.5 Liebe und Sexualität

Ein etwas anderes Bild zeichnet die Liebesdichtung, die von der Liebesleidenschaft des Mannes spricht, aber zugleich das traditionelle Frauenbild tradiert. Der *vir mollis* ist ein friedliebender Mann, der persönliche und individuelle Verwirklichung sucht. Diese Vorstellungen sind wohl als Gegenpol zur politischen Realität zu lesen. An der Stellung der Frau ändert sich nichts.

Generell ist festzuhalten, dass in der römischen Gesellschaft das Sexuelle sehr betont wurde und der Phallus eine auffällige Rolle spielte: „Phalli standen an den Wegkreuzungen, als Vogelscheuchen in den Gärten, schmückten Häuser, Tore und Geräte des täglichen Lebens, wurden Kindern als Amulett gegen den bösen Blick um den Hals gehängt und als apotropäisches Symbol unter den Wagen des Triumphators gebunden.“²⁰ Auch Waffen wurden als Phallussymbole gedeutet und entsprechend gestaltet. Sexuelle Anspielungen finden sich jedoch auch in der politischen Polemik massiv. Besonders werden Männer angegriffen, die von „männlichem“ Verhalten abweichen und daher als schlechte Bürger gebrandmarkt werden. „Weibliche“ Verhaltensweisen, wie bestimmte Kleidung, „weibliche“ Art sich zu bewegen und anderes, werden abgelehnt und verwendet, um Gegner zu verspotten. Auch in obszönen Passagen in der Dichtung zeigt sich eine Furcht vor der exzessiven Sexualität der Frau. „Abgesehen von dem Reiz, den ‚unanständige‘ sexuelle Themen ausübten, dokumentiert sie [die Dichtung] damit aber auch eine gewisse Unsicherheit des Mannes gegenüber der Frau, die in Analogie zu der Unsicherheit der damaligen Stellung des Mannes in der Öffentlichkeit steht. ... Sexuelles Imponiergehabe, Gelächter und Vernunft sind in dieser Zeit die Mittel, die dem Mann wieder zu seiner überlegenen Stellung verhelfen sollen. Die Notwendigkeit dazu entfällt im 2. Jahrhundert mit der neuartigen Beziehung zwischen den Ehepartnern. Jetzt muß der Mann seine Virilität nicht mehr in der Herrschaft über die Frau beweisen, weil Männlichkeit jetzt bedeutet, die eigene Persönlichkeit durch Herrschaft über sich selbst zu vervollkommen. In der Definition der Geschlechterrollen bleibt ‚Herrschen‘ damit jedoch weiterhin eine männliche Kategorie, ... auch wenn sich der Raum, in dem sich dieses Herrschen vollzieht, verändert hat.“²¹

²⁰ Deißmann, Aufgaben, 557.

²¹ Deißmann, Aufgaben, 560. Zur noch wesentlich stärker eingeschränkten Rolle der Frau in Griechenland, v.a. bei Aristoteles vgl. Beate Wagner-Hasel, Das Diktum der Philosophen. Der Ausschluss der Frauen aus der Politik und die Furcht vor der Frauenherrschaft, in: Frauenwelten in der Antike. Geschlechterordnung und weibliche Lebenspraxis (Hg. v. Thomas Späth/Beate Wagner-Hasel; Stuttgart/Weimar, 2000) 198–217.

3.2.6 Weitere Entwicklung

Gillian Clark untersucht sowohl pagane als auch christliche Texte, besonders auch Rechtstexte, und erhebt daraus Grundlegendes über die Sicht der Frau in der Spätantike.²² Sie berücksichtigt einen Zeitraum bis ins 6. Jahrhundert. Dabei zeigt sich, dass sowohl im paganen als auch im christlichen Bereich die traditionellen Urteile weiterhin wirkten. Vor allem die Gesetzgebung ging davon aus, dass Frauen schwach und daher besonders schutzbedürftig seien, wobei es aber durchaus Bestimmungen gab, die dieses Faktum nicht berücksichtigten. Die Annahme der Schwäche der Frau führte bisweilen auch dazu, sie als inkompetent in vielen Bereichen zu beurteilen. So war es Frauen verwehrt, die Vormundschaft für ihre Kinder zu übernehmen, wenn der Vater starb. Ebenso wenig war es ihnen gestattet, Kinder zu adoptieren. Die weibliche Schwäche wurde im körperlichen, aber auch im emotionalen und intellektuellen Bereich als naturgegeben vorausgesetzt. Frauen benötigten Führung und Einschränkung, um ihr Begehren unter Kontrolle zu halten. Die aristotelische Tradition, die weit verbreitete Vorurteile beeinflusste, hielt die weibliche Seele für minderwertig gegenüber der männlichen. Platoniker, Stoiker und auch Christen waren hier anderer Ansicht. Dennoch waren auch philosophische Frauen selbstverständlich verheiratet und im Haus tätig.

3.2.7 Die Unterschicht

Das bisher Gesagte bezieht sich, wie erwähnt, auf die Oberschicht und hat für andere Bevölkerungsgruppen nur eingeschränkt Relevanz. Carolyn Osiek schätzt den Anteil der Oberschicht auf gerade fünf Prozent der Bevölkerung.²³ Das Alltagsleben „einfacher Leute“ ist zum Teil mit Hilfe der Archäologie zu rekonstruieren. Der Großteil der städtischen Bevölkerung lebte in kleinen, dunklen Behausungen. Überfüllung, schlechte Luft und ungesunde Verhältnisse bestimmten das Leben dieser Menschen. Krankheiten waren weit verbreitet und die Lebenserwartung war niedrig. Möglichkeiten zum Kochen hatten die Menschen kaum, sie versorgten sich auswärts. Öffentliche Bäder und Latrinen standen ihnen offen, sie waren offensichtlich für Frauen und Männer zugänglich. Privaten Raum gab es kaum. Von Kindheit an erlebten die Menschen ein großes Ausmaß an Gewalt sowie offen gelebter Sexualität. Sehr frühe Schwangerschaften waren üblich und belasteten zusätzlich den Gesundheitszustand der Frauen. Osiek stellt in der Unterschicht aber grundsätzlich dieselben Tendenzen fest, wie sie für die Oberschicht gelten: „Bei männlichen Autoren im gesamten Mittelmeerraum finden wir die Idee,

²² Vgl. vor allem Clark, *Women*, 56–62 (die Schwäche der Frau) und 119–138 („Being Female“).

²³ Osiek, *Familienangelegenheiten*, 229. Gerade unter den Christen fanden sich zunächst kaum Mitglieder der gesellschaftlichen Elite (230).

wonach der öffentliche Raum und die Welt der Politik männlich bestimmt ist, wohingegen das Haus und das Leben darin den Frauen gebühren. Bestimmte Abschnitte beispielsweise bei Philo werden häufig zitiert, um deutlich zu machen, dass Frauen in diesen Kulturen weitestgehend zurückgezogen lebten. Das war jedoch nachweislich in weiten Teilen der mediterranen Welt nicht der Fall. Zum einen zeichnete solch ein (männliches) Ideal, wo es existierte, das ideale Bild einer Familie für diejenigen, die sich den Luxus leisten konnten, (freigeborene) Frauen im Haus abzuschotten. Familien niederer Schichten waren dazu gar nicht in der Lage. Wir können sicher sein, dass sich trotz der öffentlichen Ideologie des nur von Männern bevölkerten Forums auch Sklavinnen und Frauen der Unterschicht in Hülle und Fülle dort aufhielten, ihren Geschäften nachgingen und auf dem Markt einkauften. Sogar das klassische Athen, wo die Ideologie der Abgeschiedenheit der Frau von der Gesellschaft am deutlichsten vertreten wurde, trennte die sozialen Geschlechter in der Öffentlichkeit nicht so strikt voneinander.²⁴ Emiel Eyben geht sogar so weit zu sagen, dass das Christentum in einer Welt entstand, „in der die Frau, im Westen mehr als im Osten weitgehend emanzipiert war.“²⁵ Er sieht eine Einschränkung vor allem im Bereich der Politik gegeben, die Frauen versagt geblieben sei. Diese Einschätzung dürfte angesichts der vielen gegenläufigen Textzeugnisse allerdings zu positiv sein.

3.2.8 Die Natur der Frau

Die traditionellen Vorstellungen über die Frau werden als selbstverständlich hingenommen und weitergegeben. Die Eigenschaften, die Frauen zugeschrieben werden, betrachtet man als natürlich. Frauen seien von Natur aus schwächer als Männer, unmäßiger, weniger tugendhaft und vieles mehr. Gesellschaftlich bedingte Gegebenheiten werden auf die Natur zurückgeführt, um ihre Notwendigkeit und Unabänderlichkeit zu begründen. Georg Picht hat gezeigt, dass der Begriff der φύσις im Griechischen Wachstum bedeutet. „Die Gesamtheit alles dessen, wovon wir sagen, daß es ‚ist‘, trägt bei den Griechen den Namen φύσις, weil die ‚Natur‘ die Sphäre alles dessen ist, was entsteht und vergeht. Alles Entstehen und Vergehen vollzieht sich aber in der Zeit.“²⁶ Mit der Übertragung ins Lateinische verändere sich der Fokus: „Durch die gleichgewichtige Polarität dieser Modi [Ans-Licht-treten-Lassen und Wieder-Vergehen] unterscheidet sich das Wort φύσις von dem lateinischen Übersetzungswort *natura*. *Natura* heißt eigentlich: die Geburt, das Entstehen. Das Wort ist in Europa die herrschende Bezeichnung für die Welt geworden, wie der Dichter Lukrez in ciceronischer Zeit seinem Lehrgedicht

²⁴ Osiek, Familienangelegenheiten, 242.

²⁵ Eyben, Mann, 574.

²⁶ Georg Picht, Der Begriff der Natur und seine Geschichte (Stuttgart, 1989) 162.

über das Wesen des Alls den Titel ‚*De rerum natura*‘ gegeben hat. Er hat damit den Titel des griechischen Lehrgedichtes vom Empedokles wiedergegeben, das ihm als Vorbild diente: περὶ φύσεως. Auch Cicero verwendet als Übersetzung des griechischen Wortes φύσις den Ausdruck *rerum natura*. Hier dringt also ein ganz neues Element in das Naturverständnis ein: die *res*, die Sache. *Res* ist ein juristischer Begriff, dessen Bedeutung bis heute in dem Terminus ‚Sachenrecht‘ erhalten ist. *Res publica* heißt nicht ‚der Staat‘; es heißt vielmehr ‚der Gemeinbesitz‘ im Gegensatz zur *res familiaris*, dem Familienbesitz, dem Vermögen. Besitz ist das, worüber man verfügen kann, und kraft dessen man sich in der Welt behauptet. Auf der Verfügbarkeit beruht die Macht. ‚*De rerum natura*‘ heißt deshalb: über die Entstehung dessen, was verfügbar ist. Die Römer hatten ein Weltverständnis, das es nicht zuließ, das Vorhandensein dessen, worüber Menschen verfügen können, in Frage zu stellen. Es lag ihnen fern, sich einen Naturbegriff zumuten zu lassen, aus dem sich ergibt, daß die Zeit alles, was ans Licht getreten ist, wieder entschwinden läßt. Deswegen haben sich die Römer bei der Übersetzung des Wortes φύσις an das Entstehen gehalten und das Vergehen ausgeblendet. Für das neuzeitliche Naturverständnis ist die römische Einstellung zur Welt bestimmend gewesen. Das ist der Grund, weshalb man die Wirklichkeit als ‚Realität‘ bezeichnet; denn *realitas* ist der Inbegriff dessen, was eine *res* zur *res* macht.“²⁷ Wenn daher auf die „Natur“ als Argument der Ungleichheit von Mann und Frau zurückgegriffen wird, wird dies als ein Rekurs auf ein unerschütterliches Faktum verstanden. Gerade manche Urteile über Frauen, bei denen deutlich ist, dass sie ein gesellschaftliches Ideal verkörpern und dass die Realität diesem nicht entspricht, werden als Naturgegebenheiten dargestellt. Gleichzeitig bezieht sich auch die stoische Philosophie mit ihrem Gleichheitspostulat auf die natürlichen Gesetze. Was also die „Natur“ konkret ist und vorgibt, ist nicht immer eindeutig. Die Begründung eines Urteils mit der Naturgegebenheit einer Sache wiegt allerdings schwer und suggeriert Unabänderlichkeit. Argumente mit der „Natur der Frau“ sind dementsprechend, vor allem wenn sie männlichen Herrschaftsinteressen entgegenkommen, sehr stabil und halten sich über lange Zeiträume. Auch in der Patristik wird mit der Natur von Frau und Mann argumentiert. Im Hintergrund stehen zweifellos auch hier allgemein verbreitete Anschauungen der Antike über die Geschlechterpositionen. Spezifisch christlich ist aber der Rückgriff auf die Schöpfung: „Natürlich“ bedeutet zugleich von Gott gewollt und mit der Erschaffung der Menschen gegeben. Damit wird die – gleiche oder unterschiedliche, dann inferiore – Natur der Frau göttlich autorisiert.

²⁷ Picht, *Natur*, 162f.

3.3 Frau und Mann im Judentum

Tal Ilan hat eine umfassende Untersuchung über jüdische Frauen im griechisch-römischen Palästina angestellt.²⁸ Sie beschränkt sich damit geographisch und behandelt zeitlich die Periode von 332 v. Chr., der Eroberung Palästinas durch Alexander den Großen, bis zum Ende der tannaitischen Zeit (200 n. Chr.). Ilan berücksichtigt als Quellen Apokryphen, Josephus, das Neue Testament, rabbinische Literatur dieser Zeit, die Schriften vom Toten Meer, Grabinschriften sowie Papyri und Ostraka und greift gelegentlich auf archäologische Untersuchungen zurück. Auch die jüdischen Schriften sprechen über Frauen aus der Perspektive der Männer.

Die erwachsene, freigeborene jüdische Frau war im Normalfall verheiratet. Während einzelne unverheiratete Männer nachweisbar sind, gibt es über unverheiratete Frauen so gut wie keine Nachrichten. Wie in Rom, so wird auch hier das Mädchen idealerweise früh verheiratet. Aufgrund der Erwartung, dass eine Braut als Jungfrau in die Ehe eintreten sollte, wollte man nicht allzu lange warten. Aber auch die Söhne sollten jung heiraten. Die rabbinischen Quellen sehen ein Heiratsalter von 12 Jahren vor, das aber, wie Inschriften zeigen, nicht eingehalten wurde. Die Heirat wurde von den Eltern arrangiert. Bestimmend war dabei die soziale Zugehörigkeit, besonders bei Priesterfamilien. Endogame Ehen zwischen Onkel und Nichte oder Cousin und Cousine wurden bevorzugt, jedenfalls in wohlhabenderen Schichten. Witwen hatten größere Wahlfreiheit, wahrscheinlich auch Mädchen ärmerer Schichten. Polygamie war grundsätzlich nicht verboten, wie das Beispiel der herodianischen Familie deutlich vor Augen führt, aber auch massiv eine ökonomische Frage. Bei der Heirat wurde ein Ehevertrag, die *ketubbah*, zwischen dem Vater und dem Bräutigam abgeschlossen, der besonders die Rechte und Versorgung der Frau für den Fall der Scheidung festlegte. Die Ehezeremonie vollendete den Transfer der Frau vom Vaterhaus ins Haus ihres Mannes.

Für den Mann gilt nach rabbinischer Auffassung ein in Gen 1,27f gründendes Fortpflanzungsgebot, nicht allerdings für die Frau. Die Sexualität wurde unterschiedlich beurteilt. Während in Schriften aus Qumran und anderen apokryphen Texten die Sexualität auf den Zweck der Fortpflanzung beschränkt wurde, sehen die rabbinischen Schriften dies anders. Aus diesen geht hervor, dass auch die Frau eine aktive Rolle in der Ausübung der Sexualität spielt und diese wie der Mann genießt.

Die Männer schildern die ideale Ehefrau als schön und gehorsam. Negativ wird Frauen Geschwätzigkeit, Zank, Trunkenheit und Verführbarkeit nachgesagt, Eigenschaften, die auch Grund genug für eine Scheidung waren. Außer-

²⁸ Tal Ilan, *Jewish Women in Greco-Roman Palestine. An Inquiry into Image and Status* (Texte und Studien zum Antiken Judentum 44; Tübingen, 1995).

dem werden Frauen als geizig, eifersüchtig, gefräßig und verführbar dargestellt. (Angebliche) biologische Eigenschaften wie schlechter Geruch, die höhere Stimme und andere Position in der Sexualität werden auf die unterschiedlichen Bedingungen bei der Erschaffung von Adam und Eva zurückgeführt. Daher gibt es auch unterschiedliche Gesetze für Männer und Frauen. Aufgrund der weiblichen Verführbarkeit sollen Männer mit nicht verwandten Frauen nicht sprechen und auch gar keine andere Frau anschauen, um nicht in Versuchung zu geraten oder verführt zu werden.²⁹

Daher wurde auch die jüdische Frau auf die häusliche Arbeit beschränkt. „Thus the ideal was that a woman would remain concealed in the house and not show her beauty in public ...“³⁰ Einzelne Hinweise zeigen, dass dieses Ideal nicht der Realität entsprach. Frauen gingen zum Markt einkaufen oder verkauften selber im Geschäft ihres Mannes.

Um die Keuschheit zu bewahren, wurde von der Frau eine Kopfbedeckung verlangt, wenn sie in die Öffentlichkeit ging, ein Zeichen ihrer Bescheidenheit. Ob es in den Häusern getrennte Räumlichkeiten für Frauen gab, ist unsicher. Wahrscheinlich ist so etwas bestenfalls in reichen Haushalten. Allerdings vermutet Ilan, dass der Zweck der Absonderung weniger in moralischen Gründen zu suchen ist, als vielmehr in der Möglichkeit, die Halacha bezüglich der *nidda*, der Menstruationsgesetze, zu erfüllen.³¹

Das Recht auf Scheidung lag allein beim Mann. Allerdings sind Fälle bekannt, in denen Frauen ihre Männer verließen. Scheidung, aber auch der Tod des Ehemannes, bedeutete zwar die rechtliche Befreiung der Frau, allerdings zugleich einen Verlust ihrer Lebensgrundlage. Daher empfehlen die Rabbinen eine rasche Wiederheirat, die auch der Standard gewesen sein dürfte. Daneben gab es aber Gruppen mit extremeren moralischen Ansichten, die eine Wiederheirat von Witwen ablehnten, eine Ansicht, die sich etwa im Buch Judit spiegelt.

Im Strafrecht waren Frauen Männern weitgehend gleichgestellt, nur Nacktheit, beispielsweise bei einer Hinrichtung, galt bei Frauen als unpassend.³² Frauen waren als Zeuginnen akzeptiert, wenngleich es hier verschiedene Ausnahmen gab. Anders als in Rom waren Töchter grundsätzlich nicht erbberechtigt. Allerdings sind Diskussionen über diese Frage überliefert, die den Einfluss des römischen Rechts verraten. Väter hatten die Möglichkeit

²⁹ Vgl. Ilan, Women, 125–128.

³⁰ Ilan, Women, 128.

³¹ Vgl. Ilan, Women, 134.

³² Allerdings ist hier auf die Susannaerzählung Dan 13 zu verweisen, wo Susanna vor aller Augen entblößt wird um sie zu demütigen. Vgl. dazu Christina Leisering, Susanna und der Sündenfall der Ältesten. Eine vergleichende Studie zu den Geschlechterkonstruktionen der Septuaginta- und Theodotionfassung von Dan 13 und ihren intertextuellen Bezügen (Exegese in unserer Zeit 19; Berlin 2008) 89–94.

etwa mittels des Ehevertrags ihren Töchtern Besitz zu vererben. Faktisch gab es in dieser Zeit jüdische Frauen, die Besitz hatten und verwalteten. Die Idee der Vormundschaft wurde aus dem griechisch-römischen Bereich übernommen. Die Mutter konnte nach dem Tod des Mannes die Vormundschaft über die Kinder erhalten, wenn der Vater es vorher so festgelegt hatte.

Im religiösen Bereich hatten Frauen teilweise andere Gesetze zu erfüllen als Männer. Zweifellos verrichteten sie zur Zeit des Zweiten Tempels verschiedene religiöse Riten. Das Studium der Tora war Frauen nur sehr eingeschränkt zugänglich.

Ihre Tätigkeiten konzentrierten sich auf die Versorgung und Erziehung der Kinder, besonders so lange sie klein waren. Sie kochten, backten, spannen, webten, kümmerten sich also um den Haushalt. Auch die Ermahnung, dass Frauen, die Sklavinnen hatten, dennoch zur Wollarbeit angehalten wurden, damit sie nicht müßig und daher unkeusch würden, findet sich. Frauen arbeiteten aber auch in der Landwirtschaft. Sie verkauften ihre Produkte und führten Geschäfte. Auch als Gastwirtinnen sind Frauen bezeugt, weiters als Friseurinnen, Hebammen und Klagefrauen. „We may conclude that it was very common for women to work. They helped support their households and worked in professions in which they had special knowledge and training, even if informal.“³³

Sklavinnen, Proselytinnen, Prostituierte und „Hexen“ hatten einen niedrigeren Status als freigeborene Frauen. Die Texte über diese machen deutlich, dass Frauen prinzipiell als potentielle Verführerinnen gesehen wurden, die eine Gefahr für die Männer darstellten und daher eingeschränkt werden mussten.

Zusammenfassend stellt Ilan fest, dass sich in all der Vielfalt verschiedener Texte mit teils unterschiedlichen Vorstellungen zwei Tendenzen zeigen. Zum einen stammen die erhaltenen Quellen von Gruppen mit sehr hohem moralischem Standard (und natürlich von Männern). Zum anderen werden soziale Normen in Gesetzen verankert, in der Halacha. Dennoch können auch hier Unterschiede zwischen pietistischen Gruppen und pragmatischeren tannaitisch-pharisäischen Gruppen festgestellt werden. Beide aber, trotz ihrer unterschiedlichen Ansätze, verfolgen hohe Ideale. Die Realität sieht noch einmal anders aus als die Gesetze. So zeigt sich das Judentum dieser Zeit als eine heterogene Gesellschaft. Die Autoren der tannaitischen Literatur, die die weitere Entwicklung wesentlich mitbestimmt, aber auch Josephus und Jesus Sirach, gehören in die obere Mittelschicht und in die Aristokratie. Deren Lebenswirklichkeit und Ideale sind in den erhaltenen Texten festgehalten. Über die tatsächlichen Verhältnisse ärmerer Schichten ist wenig bekannt. Es kann aber davon ausgegangen werden, dass sie sich von den überlieferten Idealen schon aus ökonomischen Gründen unterschieden haben.

³³ Ilan, *Women*, 190.

3.4 Das Verhältnis von Frau und Mann und die Natur der Frau im frühen Christentum und in der patristischen Literatur

Menschen gelten für die christliche Tradition von dem Augenblick an differenziert, als Gott אֱלֹהִים , das Menschenwesen, die Menschheit, „den Menschen“, als „männlich und weiblich“, so wörtlich in Gen 1,27, erschafft. Alle Menschen sind entweder Frau oder Mann. Diese Tatsache wird mit Gen 1 theologisch auf die Schöpfung zurückgeführt. Eine Hierarchie der Geschlechter wird in Gen 2–3 begründet. Dort wird erzählt, wie Gott Eva aus der Seite des 'adam „baut“ und Adam danach sich als Mann und sie als Frau erkennt. Weiters wird erzählt, dass Eva als „Hilfe“ für Adam geschaffen und wie sie später von der Schlange verführt wird, vom Baum der Erkenntnis von Gut und Böse zu essen. Sie gibt auch Adam zu essen und beide müssen dann die Folgen ihrer Tat tragen. Eine dieser Konsequenzen ist die Unterordnung der Frau unter den Mann. Diese Texte entfalten bereits in der Bibel selbst eine Wirkung, die die Erzählungen mehr oder weniger misogyn auslegt, so in Sir 25,24, in 1 Kor, besonders 11,8–12, Eph 5,22–33 und 1 Tim 2,8–15.³⁴ Andererseits greifen patristische Theologen und Exegeten immer wieder Gen 1,27 oder auch Gal 3,28 auf, um christliche Alternativen aufzuzeigen.

Die mit der Erschaffung der Menschen als Frau und Mann gegebene Differenzierung, wie immer sie inhaltlich bestimmt wird, wird mit der Natur von Mann und Frau gleichgesetzt, die oft mit Inhalten gefüllt sind, die kulturell oder sozial bedingt sind. Andererseits ermöglicht die christliche Lehre auch die Überschreitung der Geschlechtergrenzen, insofern in Christus eine Neuschöpfung geschieht, die den ursprünglich von Gott gewollten Zustand wiederherstellt.³⁵

Das christliche Verständnis des Verhältnisses von Frau und Mann steht theologisch betrachtet zwischen (Neu)Schöpfung/Erlösung und Ursünde, soziologisch zwischen dem egalitären Anspruch einer charismatischen Bewegung und der Anpassungstendenz einer entstehenden religiösen Institution. Beide Aspekte sind nicht zu trennen, da die konkrete Gestaltung der Gemeinschaft von ihren theologischen Überzeugungen geprägt ist. Zugleich werden Argumente aus der Heiligen Schrift für und wider die egalitäre Vorstellung des Geschlechterverhältnisses verwendet. Paulus greift, wie schon gezeigt, auf Gen 1–3 und die „Natur“ zurück, argumentiert aber auch mit Tradition

³⁴ Vgl. dazu Schüngel-Straumann, Frau; Max Küchler, Schweigen, Schmuck und Schleier. 3 neutestamentliche Vorschriften zur Verdrängung der Frauen auf dem Hintergrund einer frauenfeindlichen Exegese des Alten Testaments im antiken Judentum (Fribourg, 1986). Zur Kritik an Küchler, vor allem hinsichtlich seines impliziten Antijudaismus, vgl. Schottroff, Schwestern, 115f. Einen Überblick über die patristische Auslegung von Gen 2–3 (mit Schwerpunkt auf Adam) bieten Heither/Reemts, Adam.

³⁵ Siehe auch oben die Diskussion zu den ProphetInnen in Korinth.

und allgemeinem, nicht spezifisch christlichem Brauch. Die frühe Kirche kommt um die Diskussion des Geschlechterverhältnisses nicht herum. Während stoische und andere (männliche) Philosophen das Thema unter sich diskutieren können, in der einen oder anderen Weise, muss sich die Kirche mit konkreten Fragen bezüglich der Stellung der Frau auseinandersetzen. Viele Gläubige sind Frauen und daher ergeben sich besondere Probleme: Wie verhält sich das Christentum zu Heirat einerseits und Jungfräulichkeit andererseits? Reiche Frauen sind oft Wohltäterinnen der Kirche: Welche Stellung kommt ihnen zu? Wie ist mit den Bibeltexten umzugehen, die von einer gleichwertigen Stellung von Frau und Mann ausgehen und die ausdrücklich erzählen, dass der Erlöser von einer Frau geboren worden ist? „Consequently, we find much patristic discussion of the nature of women and the way women should live. But, inevitably, we know very little about the responses of anyone not in the male educated elite. Did women internalize the perception of themselves as weak and inferior beings? ... How many people were seriously concerned about whether women had the same reasoning power as men, or were made, like men, in the image of God?“³⁶ Wie für die römische Literatur gilt auch für die christliche, dass die überlieferten Zeugnisse von Männern verfasst wurden. Auch wenn jemand wie Hieronymus an Frauen schreibt, auf ihre Briefe antwortet, so sind uns nur seine Briefe erhalten. Die weibliche Sicht der Dinge kann im besten Fall indirekt erschlossen werden.

3.4.1 Von Natur aus gleich?

Paulette L’Hermite-Leclercq stellt fest, dass der Einfluss des Alten Testaments auf das Bild der Frau in der antiken und mittelalterlichen Kirche beträchtlich sei.³⁷ Der wichtigste Text dafür sei die Erzählung von der Schöpfung und von der Ursünde und deren Konsequenzen. In Gen 1–3 wird das Geschlechterverhältnis explizit angesprochen. Die Kirchenväter gehen davon aus, dass die Schöpfungsordnung den Willen Gottes offenbare. Was Gott geschaffen habe, sei die Natur von Frau und Mann, die unveränderlich erscheint. Die Sünde bringt eine weitere Dimension in das Dasein der Menschen: Sie konstituiert nach Gen 3 das faktische Geschlechterverhältnis, wie es in der vorfindlichen Gesellschaft herrscht. „Vor der Sünde waren die beiden gleichgestellt, erst nach der Sünde gibt es diese Art der Herrschaft, die oft gewalttätig und ungerecht ausgeübt wird. Auch darin erfährt die Frau das Strafurteil Gottes, denn das Verhältnis von Mann und Frau ist nach der Sünde deutlich verändert. Zwar war der Mann von Anfang an der Frau vorgeordnet,

³⁶ Clark, *Women*, 120.

³⁷ „L’influence de l’Ancien Testament est considerable pour la construction de l’image de la femme car l’Église antique et médiévale a constamment, de façon obsessionnelle, interrogé ces récits.“ Paulette L’Hermite-Leclercq, *L’Église et les femmes dans l’Occident chrétien des origines à la fin du Moyen Age* (Turnhout, 1997) 9.

aber das bedeutete keine Minderung der Menschenwürde.³⁸ Für die Christen bleibt es aber nicht bei diesem Zustand, sondern die Erlösung durch Jesus Christus ändert das Geschlechterverhältnis entscheidend: „Diese Bedrückung soll in der Ordnung der Erlösung aufgehoben werden.“³⁹ Welche konkreten Konsequenzen die Erlösung für das Leben der Frauen hat, wird allerdings unterschiedlich gesehen. Wiederum ist an die Diskussion des Paulus mit den korinthischen Prophetinnen zu erinnern: Diese betrachten ihr christliches Dasein als Leben in der erneuerten Schöpfungsordnung bereits in der Gegenwart, Paulus hingegen denkt stärker unter eschatologischem Vorbehalt.

Gillian Clark arbeitet heraus, wie sehr auch die griechisch-römischen Vorstellungen unter christlichen Vorzeichen weitertradiert wurden: „Femaleness, by general consent, was a disadvantage. It was assumed that females were physically weaker than males, were unlikely to be the intellectual equals as males, and had a more difficult time controlling bodily desires and the onslaughts of emotion. This was held to be true even if they escaped some of the dangers of femaleness by choosing virginity ...“⁴⁰ Dass Frauen physisch schwächer und auch kälter als Männer seien, komme der Fortpflanzung zu Gute, bedeute aber dennoch weibliche Minderwertigkeit. Wichtig ist aber im Christentum nicht primär der Körper, sondern die Seele. Daher wird bei christlichen Autoren, aber auch bei paganen Philosophen, die Frage gestellt, ob die Seele der Frau geringer als die des Mannes einzuschätzen sei und daher nicht denselben intellektuellen und moralischen Status erreichen könne, wie die männliche. In der Tradition des Aristoteles, die in Form von Vorurteilen weit verbreitet war, wird die Frau tatsächlich als in jeder Hinsicht minderwertiger als der Mann angesehen. Andere philosophische Richtungen, aber auch christliche Autoren, stimmen dieser Ansicht nicht zu. Es ist christlicher Konsens, dass die Seele nicht geschlechtsspezifisch unterschiedlich ist. Damit ist aber auch klar, dass sich Frauen nicht auf ihr Geschlecht ausreden können, um moralische Verfehlungen zu entschuldigen. Ambrosius etwa macht dies am Beispiel Deboras deutlich.⁴¹ Die Gleichheit von Frau und Mann wird von Gen 1,27 her begründet. Gal 3,28 spricht von der durch Christus erneuerten Schöpfungsordnung, in der dieser Zustand wiederhergestellt wird. Clemens von Alexandrien, der von der Stoa, besonders Musonius Rufus, beeinflusst ist, steht Frauen vergleichsweise positiv gegenüber. Er geht davon aus, dass Frau und Mann die gleiche Natur haben und daher auch gleiche Tugenden anstreben sollen.⁴² Besonders erstrebenswert sind Selbst-

³⁸ Heither/Reemts, Adam, 213f.

³⁹ Heither/Reemts, Adam, 214.

⁴⁰ Clark, Women, 119.

⁴¹ Siehe oben S. 221.

⁴² Vgl. Eyben, Mann, 573; siehe Clemens, Stromata 4,8,59,1–5 (SC 463,154–156); Pädagogus 1,4,10,1–11,2 (SC 70,128–130). Clemens betont die Gleichheit der Geschlech-

beherrschung, Gerechtigkeit und auch Mut. Auch Mirjam wird als ein Beispiel vollkommener Tugend genannt.⁴³ Clemens geht aber dennoch davon aus, dass normalerweise der Mann die Frau im Bereich der moralischen Vollendung übertreffe. Die Annahme, dass Frauen ebenso wie Männer Zugang zur Tugend und auch intellektuelle Fähigkeiten haben, hält Clemens nicht davon ab, auch die traditionellen Vorurteile gegen Frauen wiederzugeben: Er spricht von Koketterie und Leichtgläubigkeit der Frauen.⁴⁴ Von ihrer körperlichen Konstitution seien Frauen für Schwangerschaft und Verwaltung des Hauses bestimmt.⁴⁵ Clemens steht damit ganz in der Tradition seines stoischen Erbes.

Auch Justinus ist der Ansicht, dass Gott der Frau die Fähigkeit mitgegeben habe, in Gerechtigkeit und Tugend zu leben. Ebenso vertreten Athanasius und Tatian die Gleichheit aller Menschen vor Gott. In einer dem Basilius zugeschriebenen Predigt über die Schöpfung kommt ebenfalls der Gedanke einer Gleichheit der Geschlechter von der Schöpfung her zum Ausdruck:

Damit niemand aus Unwissenheit den Ausdruck ‚Mensch‘ allein auf das männliche Geschlecht bezieht, hat die Schrift hinzugefügt: ‚Als Mann und Frau schuf er sie.‘ Und ebenso wie der Mann ist die Frau nach dem Bilde Gottes geschaffen. In gleicher Weise ehrenhaft sind ihre beiden Naturen, gleich ihre Tugenden, gleich ihre Belohnungen, ähnlich ihre Strafen. Die Frau soll nicht sagen: Ich bin schwach. Die Schwäche kommt vom Fleisch; in der Seele liegt die Stärke.⁴⁶

Eyben nennt auch Lactanz, Tertullian, Ambrosius, Augustinus, Gregor von Nazianz und Procopius von Cäsarea als Vertreter eines „Gleichheitsaxioms“. Tertullian ist allerdings nicht eindeutig zu beurteilen. L’Hermite-Leclercq stellt zwei völlig konträre Texte Tertullians einander gegenüber, einen Abschnitt aus *Ad uxorem* und einen aus *De cultu feminarum*.⁴⁷ Kontext des ersteren Traktats „An die Ehefrau“ ist allerdings ein Plädoyer gegen die Wiederheirat von Witwen und gegen gemischte christlich-pagane Ehen. Schon in dieser seiner katholischen Zeit ist Tertullian sehr rigoros und missbilligt die Sexualität. Dennoch zeichnet er ein schönes Idealbild eines christlichen Ehepaares. Der zweite Text weist einen gänzlich anderen Ton auf. Die

ter, wenngleich er die besonderen Aufgaben der Frauen hinsichtlich Geburt und Erziehung der Kinder eigens hervorhebt.

⁴³ Siehe oben S. 173. Vgl. zum Folgenden auch Eyben, Mann, 565–605.

⁴⁴ Vgl. dazu L’Hermite-Leclercq, L’Église, 33.

⁴⁵ Vgl. dazu Susanne Heine, Frauen der frühen Christenheit. Zur historischen Kritik einer feministischen Theologie (Göttingen, 1990) 40–45, wo sie auch deutliche Kritik an einer Hochschätzung des Clemens in der feministischen Forschung übt.

⁴⁶ Ps-Basilius der Große, *De hominis structura* 1,18, deutsche Übersetzung aus Eyben, Mann, 573.

⁴⁷ Tertullian, *Ad uxorem* II,8,7–9 (CCL 1,393f) sowie *De cultu feminarum* I,1,1–2 (CCL 1,343). Vgl. L’Hermite-Leclercq, L’Église, 34f.

Frau habe als Instrument des Teufels den Tod in die Welt gebracht und damit auch den Tod Christi provoziert. Auch die Taufspendung sei Frauen daher nicht gestattet. Sein Ideal ist die Frau, die aufgrund der Sünde Evas weltabgewandt in beständiger Buße lebt. Als er sich der „Neuen Prophetie“ zuwendet, gesteht er allerdings Frauen das Recht zu predigen zu.⁴⁸ Auch Susanne Heine befasst sich explizit mit den Widersprüchen zwischen verschiedenen Aussagen in Tertullians Schriften.⁴⁹ Bedeutsam erscheint ihr der Hintergrund der Christenverfolgung für die Schriften Tertullians, der manche Fragen in anderem Licht erscheinen lasse. Weiters nennt sie die Machtkämpfe der römischen Kaiser, die zwar militärisch noch stark, moralisch und religiös aber schwach gewesen seien. Der Widerstand werde subtil durch einen Rückzug in die Innerlichkeit geführt, durch Stoiker, Kyniker, Mysteren und Christen. „Damit rückt auch die Einstellung Tertullians zu den Frauen wieder in ein neues Licht. Er achtet und schätzt, die ebenso überzeugt christlich sind wie er; er ermahnt und fordert sie dazu auf. Ansonsten interessieren den radikalen Asketen und politisch Subversiven die Frauen nicht.“⁵⁰ Infolgedessen hält Heine Tertullian dem feministischen Interesse weniger abträglich als Clemens.⁵¹ Den Text aus *De cultu feminarum* über die Sünde Evas und deren Konsequenzen zitiert Heine, kommentiert ihn aber nicht weiter. Diese Aussagen lassen sich mit ihrem Deutungsschema nicht ohne weiteres erklären. Tertullian übernimmt hier Vorstellungen der Umwelt und der Tradition über die Inferiorität der Frau und über ihre Rolle bei der Ursünde. Seine Formulierung dieser Tradition ist eine der frauenfeindlichsten, die überliefert sind. Auch hier zeigt sich, dass theoretische Annahmen und konkrete Erfahrungen nicht immer übereinstimmen. Wenn Tertullian Frauen und Männer in vieler Hinsicht, besonders bezüglich der religiösen Dimension, gleichstellt, sieht er vom „Frausein“ der Frauen ab. Die Frau als solche aber beurteilt er von Evas Sünde her äußerst negativ. So wird man kaum sagen können, Tertullian sei nicht misogyn gewesen.

Auch Theodoret gehört in die Gruppe derer, die für die prinzipielle Gleichheit von Frau und Mann eintreten. Auch er verankert die Gleichheit der Geschlechter in der Schöpfung und damit in der Natur. Beide seien fähig, Gottes Gebot zu erfüllen.

Deshalb schreibt er dieselben Gesetze sowohl Männern als auch Frauen vor, weil ja der Unterschied in der Form des Körpers und nicht in der Seele liegt. Denn jene ist vernunftbegabt wie dieser und fähig zu verstehen und wissend, was zu tun ist; und sie weiß auf gleiche

⁴⁸ Vgl. L’Hermite-Leclercq, *L’Église*, 36–38.

⁴⁹ Heine, *Frauen*, 35–40.

⁵⁰ Heine, *Frauen*, 39.

⁵¹ Heine, *Frauen*, 43.

Weise, was sie meiden, was aber sie erstreben soll. Es kommt aber auch vor, dass sie besser als der Mann weiß, was man finden soll, und dass sie eine gute Ratgeberin ist.⁵²

Dies ist eine der wenigen Textstellen in der Patristik, die eine mögliche Überlegenheit der Frau ins Auge fasst. Auch die schon genannte Predigt des Pseudo-Basilus behauptet die sittliche Überlegenheit der Frau:

Kann die Natur des Mannes jemals mit der der Frau rivalisieren, die ihr Leben unter Entbehrungen führt? Ist der Mann fähig, das Dulden der Frauen im Fasten nachzuahmen, ihre Beständigkeit im Gebet, den Überfluß ihrer Tränen, ihre Begeisterung für gute Werke?⁵³

Interessant ist, dass im Christentum, anders als in der paganen Umwelt, im sexuellen Bereich die Forderung der Keuschheit auch für Männer gilt: „*Apud nos, quod non licet feminis, aequè non licet viris.*“⁵⁴ Auch Theodoret weist in seiner Auslegung von 1 Kor 7,2f ausdrücklich darauf hin, dass gerade deshalb die Männer an erster Stelle genannt sind, weil sonst Enthaltensamkeit nur von den Frauen gefordert werde:

Dasselbe aber schreibt er als Gesetz den Männern und den Frauen vor, weil die Natur ja eine ist. ... Im Hinblick auf Selbstbeherrschung ist dieses gesetzlich vorgeschrieben und es ordnet für den Mann und die Frau in gleicher Weise an, das Joch der Ehe zu tragen. ... Denn die menschlichen Gesetze befehlen den Frauen sich zu beherrschen und strafen sie, wenn sie das Gesetz übertreten. Von den Männern aber fordern sie nicht die gleiche Selbstbeherrschung. Denn Männer sind es, die die Gesetze erlassen haben, und sie waren nicht auf Gleichheit bedacht, sondern gestanden sich selbst Nachsicht zu. Der göttliche Apostel aber, von der göttlichen Gnade inspiriert, schreibt den Männern als den ersten die Selbstbeherrschung gesetzlich vor.⁵⁵

In derartigen Aussagen zeigt sich in diesem Bereich, der für das frühe Christentum sehr bedeutsam ist und in dem gegenüber den nichtchristlichen antiken Vorstellungen neue Vorstellungen entwickelt werden, ein Ansatz für eine gleiche Wertigkeit von Frauen und Männern.

3.4.2 Die Gottebenbildlichkeit und die Natur der Frau

Die meisten Kirchenväter nehmen gegenüber der Frau problematischere Positionen ein, die meist mit entsprechenden Interpretation von Gen 1–2 zusammenhängt. Gregor von Nyssa etwa nimmt an, dass Gen 1,27 eine doppelte

⁵² Theodoret de Cyrus, *Graecarum affectionum curatio* 5,57 (SC 57,1, 233,20–245,3).

⁵³ Ps-Basilus der Große, *De hominis structura* 1,18, deutsche Übersetzung aus Eyben, Mann, 574.

⁵⁴ Hieronymus, *Epistula* 77,3 (CSEL 55, 36,15f).

⁵⁵ Theodoret von Cyrus, *Kommentar zum ersten Korintherbrief* (PG 82, 272B–C). Weitere Belege dazu finden sich bei Clementina Mazzucco, *Matrimonio e verginità nei Padri tra IV e V secolo. Prospettive femminili*, in: *La donna nel pensiero cristiano antico* (Hg. v. Umberto Mattioli; Genua, 1992) 119–153, 121–123.

Schöpfung beschreibe. Einerseits werde die Seele als das göttliche Element im Menschen ohne Differenzierung in männlich und weiblich geschaffen, andererseits der Mensch als Mann und Frau, das animalische Element, das der Fortpflanzung dienen solle. Für Gregor folgt daraus, dass die Frau ihre Natur nicht transzendieren oder negieren muss, um das Heil zu erlangen.⁵⁶ Viele Autoren lesen Gen 1,26f im Licht von Gen 2,17–25: Zunächst wird `adam erschaffen, das Menschenwesen, danach wird dieses in Mann und Frau differenziert. Allerdings bleibt hier ein Vorrang des Adam als des Mannes bestehen. „Patristic writers found it natural to assume that the normative human being was a man ...“⁵⁷ Unter der Voraussetzung, dass Eva, die Frau, vom Mann Adam abgeleitet und zumindest nach ihm und für ihn geschaffen sei, ist die Interpretation der Aussagen des Paulus im ersten Korintherbrief einfacher, als unter der Annahme einer gleichen Gottebenbildlichkeit der Geschlechter. Augustinus ist der Ansicht, dass Frauen die gleiche rationale Seele wie Männer haben, aber körperlich mit Schwäche und Irrationalität assoziiert würden und dass sie der animalischen Natur näher seien als Männer.⁵⁸ Auch Ambrosius bezeichnet das weibliche Geschlecht als den *sexus infirmus, fragilis, imbecillus*, das männliche dagegen als *fortis, melior, honorabilior, principalis*.⁵⁹ Hier werden traditionelle antike Zuordnungen übernommen.

Immer wieder werden „männlich“ und „weiblich“ auch symbolisch für bestimmte Eigenschaften verwendet. Origenes interpretiert in einer Homilie zum Buch Exodus den Befehl Pharaos, die männlichen Neugeborenen der Israeliten zu töten, nicht aber die weiblichen. Nach dem spirituellen Sinn, so Origenes, werden durch die Frauen das „Fleisch und die Affekte des Fleisches“ bezeichnet. Die Männer hingegen symbolisierten die Vernunft und den Intellekt. Diesen versuche der Pharao zu vernichten, das Materielle allerdings wolle er vermehren und pflegen.⁶⁰ Schon Philo und Clemens von Ale-

⁵⁶ Gregor von Nyssa, *De hominis opificio* 16–17 (PG 44,177–192). Vgl. Clark, *Women*, 122.

⁵⁷ Clark, *Women*, 122.

⁵⁸ Zur Natur und Rolle der Frau bei Augustinus vgl. Børresen, *Subordination*, 1–140.

⁵⁹ Vgl. Eyben, *Mann*, 584 mit Verweis auf Ambrosius (*De institutione virginis* 4,25: *infirmior/fortior*; *Epistulae* 69,4: hier spricht Ambrosius über geschlechtsspezifische Kleidung; *Explanatio psalmodum* XII, 1,14: der Vorrang des männlichen Geschlechts wird durch Schöpfungs- und Ursündenerzählung untermauert; *De viduis* 7,37; 8,44; 8,51: *sexus infirmitas*) und Augustinus (*De moribus ecclesiae* 1,63: Die Frau müsse von der Begierde abgehalten und dem Gebären von Kinder, der familiären Gemeinschaft und dem Glaubensgehorsam unterworfen werden; *Sermo* 132,2,2: Der Mann ist das Haupt, er ist stärker und soll nicht der Frau dienen; die Frau ist schwach und den Begierden des Fleisches zugetan; *De diversis quaestiones* 11: das männliche ist das ehrenwertere Geschlecht – *honorabilior sexus*).

⁶⁰ Origenes, *Exodushomilien* II,1,26–40 (SC 321,70).

xandrien kennen diese Zuordnung.⁶¹ Damit sind für die Autoren meist auch Charaktereigenschaften verbunden: Als typisch weiblich gelten „Bösartigkeit, Frechheit, Zügellosigkeit, Unmäßigkeit, Unkeuschheit ... Unbeständigkeit, Schmucksucht, Verführbarkeit, Hochmut, Leichtsinn, Launenhaftigkeit, Geschwätzigkeit ...“⁶² Eyben weist darauf hin, dass männliche Eigenschaften weniger oft genannt würden, da sie ohnehin die Norm vertreten. Ambrosius nennt aber auch solche: Keuschheit, Geduld, Vorsicht, Selbstbeherrschung, Mut, Gerechtigkeit.⁶³

In der Auslegung von Gen 1 weist Johannes Chrysostomus die Ansicht zurück, dass „Abbild“ die körperliche Form meinen könnte. Das hieße, dass Gott wie die Frau, die sein Abbild ist, nämlich wie ein untergeordnetes Wesen wäre (vgl. Gen 3,16, das Johannes zitiert), was natürlich unmöglich sei und was auch schon Paulus klargestellt habe: Die Frau ist „Abglanz des Mannes“.⁶⁴ Die Frau sei „nur“ als Hilfe für den Mann gemacht und daher ihm untergeordnet.⁶⁵ Für die Kirchenväter stellt sich in der Folge auch die Frage, warum ein solch minderwertiges Menschenwesen wie die Frau überhaupt erschaffen worden sei. Die nächstliegende Antwort ist, dass die Frau nur für die Fortpflanzung notwendig und dem Mann eine entsprechende Hilfe sei. In allen anderen Bereichen wäre ein Mann die bessere Unterstützung, wie Augustinus erläutert.⁶⁶ Dennoch kommt Augustinus letztlich zu dem Schluss, dass Frauen bei der Auferstehung nicht zu Männern würden, weil Gott ja beide Geschlechter erschaffen habe.⁶⁷

„Bei den Aussagen der Väter über das Verhältnis von Mann und Frau muss man immer berücksichtigen, ob es sich um die mehr symbolische Bedeutung von männlich und weiblich handelt, oder um die konkreten Beziehungen zwischen Personen beider Geschlechter. Ersteres schließt sich meist an Gen 1 an, letzteres an Gen 2. Symbolisch steht das Männliche im Menschen für die führende Kraft des Geistes, das Weibliche für das Psychische

⁶¹ Vgl. Eyben, Mann, 585 mit Verweis auf Philo von Alexandrien, *De opificio mundi* 165 (OPA 1,252); Clemens von Alexandrien, *Paedagogus* 2,2,33,2 (SC 108,70–72).

⁶² Eyben, Mann, 585 hat diese Zusammenstellung vor allem Ambrosius, weiters Hieronymus, Johannes Chrysostomus und Isidor von Sevilla entnommen. Die „Putzsucht“ wird als naturwidrig gebrandmarkt, so bei Clemens und Tertullian. Vgl. Eyben, Mann, 582.

⁶³ Ambrosius, *De Cain et Abel* 1,10,47 (CSEL 32,1, 377): *castitas, patientia, prudentia, temperantia, fortitudo, iustitia*. Als Eigenschaften von Frauen nennt Ambrosius ebendort: *malitia, petulantia, luxuria, intemperantia, impudicitia et alia vitia*.

⁶⁴ Johannes Chrysostomus, In *Genesis* Homiliae VIII,4 (PG 53, 72f).

⁶⁵ Die moderne Exegese hat demgegenüber herausgearbeitet, dass das hebräische עֲזָרָה, „Hilfe“, häufig von Gott selbst gebraucht wird, und daher keinesfalls Unterordnung bedeuten kann. Vgl. Schüngel-Straumann, Frau, 90f.

⁶⁶ Aurelius Augustinus, *De Genesi ad litteram* VIII,5 (CSEL 28,1, 273; vgl. Clark, Women, 124f).

⁶⁷ Augustinus, *Gottesstaat* (Thimme, 791–793).

und Somatische, das dieser Führung bedarf. In konkreten Männern und Frauen kann beides aber sehr unterschiedlich ausgeprägt sein. Es ist allerdings zu bemerken, dass die Symbolik, die weitgehend benutzt wurde, auf die gesellschaftliche Stellung von Mann und Frau entscheidenden Einfluss ausübte.⁶⁸ Dieser Einfluss hat sich für Frauen zum Großteil sehr negativ ausgewirkt.

3.4.3 Die Konsequenzen der Sünde Evas

Die Lehre von der Unterordnung und Minderwertigkeit der Frau wird noch stärker in der Interpretation von Gen 3 verankert. Johannes Chrysostomus meint, dass Eva in typisch weiblicher Manier gehandelt habe. Sie habe mit der Schlange, einem ihr untergebenen Lebewesen, gesprochen, anstatt mit ihrem Mann. Der Teufel habe sich ihr genähert, weil Frauen sich leichter täuschen ließen. Weil Eva hier einen schlechten Rat gegeben habe, sei es Frauen für immer verwehrt zu lehren. Auch Didymus argumentiert auf diese Weise, um die montanistischen Prophetinnen zurückzuweisen.

Und der Grund, dass Frauen zu schweigen haben, ist offensichtlich: Weil die Lehre der Frau von Anfang an das gemeinsame Geschlecht übel schädigte. Denn ‚der Mann‘, wie der Apostel sagt, ‚wurde nicht betrogen, sondern die Frau‘ (1 Tim 2,14).⁶⁹

So wird die Frau generell als Verführerin und Gefahr für den Mann betrachtet.⁷⁰ Aber die Strafe, die die Frau in Gen 3 erhält, sei Zeichen der Gnade Gottes, denn nach Ansicht des Chrysostomus sei es besser für die Frauen, wenn sie unter Kontrolle gehalten würden. Sie leiden zwar bei Schwangerschaft und Geburt, freuen sich aber über die Geburt des Kindes. Sogar die Herrschaft der Ehemänner soll und kann für sie eine Freude sein, wenngleich Johannes zugibt, dass nicht alle Ehemänner ihre Herrschaft nach dem Willen Gottes ausüben.⁷¹

Christliche Frauen haben allerdings die Möglichkeit, die Rolle, die ihnen von der Gesellschaft und von der Schrift zugeschrieben wird, zurückzuweisen. Sie können sich dabei auf Maria, die neue Eva, die deren Ungehorsam gelöst hat, berufen. Mit Verweis auf die Taufe können sie ihre „natürliche Schwäche“ überwinden. Sie können Ehe und das Gebären von Kindern ablehnen und sich als jungfräuliche Braut Christi, als enthaltsame Witwe oder sogar innerhalb einer enthaltsamen Ehe ganz in den Dienst Gottes stellen. So gibt es Frauen, die nicht die Wünsche ihrer Familie nach Heirat erfüllen und

⁶⁸ Heither/Reemts, Adam, 154.

⁶⁹ Didymus, De Trinitate III, 41 (PG 39, 989B). Ein Grund, Adam von der Sünde zu entschuldigen, ist seine Funktion als Christustypus. Im Mittelpunkt steht in diesem Kontext seine Proexistenz. Adam steht für den Menschen überhaupt. Vgl. Heither/Reemts, Adam, 252.

⁷⁰ Vgl. Eyben, Mann, 586f, der hier vor allem Tertullian, De cultu feminarum 1,1,2 zitiert.

⁷¹ Johannes Chrysostomus, In Genesin Homiliae XVII,8 (PG 53, 144f).

sich dafür dem Studium der Heiligen Schrift oder der Theologie widmen oder Pilgerreisen zu heiligen Orten oder berühmten Asketen unternehmen. Hier tun sich neue Möglichkeiten auf, wobei aber der soziale Druck bleibt. Jungfrauen stellen in den Augen vieler Männer eine Gefahr für diese selbst oder für ihnen begegnende Männer dar. Sie müssen daher streng kontrolliert werden. Von Asketinnen werden Demut und Zurückgezogenheit erwartet. Maria als Vorbild stellt den Frauen nicht nur die Erlösung von der Sünde Evas vor Augen, sondern auch ein Leben in Stille, Unterordnung und Gehorsam. Lehren vor einer Versammlung oder Führungsaufgaben sind wieder undenkbar geworden. Bewegungen, in denen Frauen andere Positionen einnehmen und sich nicht an diese Vorstellungen halten, werden auch aus diesem Grund angegriffen. Maria taufte nicht und erfüllte keine priesterlichen Aufgaben.⁷² Die Beteiligung von Frauen am Kult ist generell verdächtig. Häresie wiederum wird häufig mit Hurerei in Verbindung gebracht, was ebenfalls auf Kosten der Frauen geht.⁷³

Die Konzentration auf Maria ist allerdings eine Entwicklung, die erst im Laufe der Jahrhunderte zunimmt.⁷⁴ Bis ins 4. Jahrhundert ist in vielen Texten noch das Bewusstsein der wichtigen Rolle der Frauen bei der Ausbreitung des Christentums, besonders für die Bekehrung von Frauen, präsent. Frauen als die ersten Zeuginnen und Verkünderinnen der Auferstehung sind nicht vergessen. Der Ambrosiaster und Johannes Chrysostomus etwa – beide gehören ins 4. Jahrhundert – sind sich bewusst, welche bedeutende Rolle Frauen in der Urkirche gespielt haben.⁷⁵ Petrus Chrysologus sieht das wenig später bereits anders:

Die Frau eilt als erste zu den Tränen, sie, die als erste zum Fall eilte. Sie kommt als erste beim Grab an, wie sie als erste zum Tod vorausging. Sie wird Botin der Auferstehung, die Mittlerin des Todes war ... Das ist keine Umkehrung der Rollen, sondern eine mystische Ordnung: Die Apostel sind keineswegs den Frauen nachgesetzt, sondern für größere Aufgaben aufbewahrt worden. Die Frauen übernehmen das Begräbnis Christi, die Apostel dessen Leiden: die Frauen bringen Aromata dar, die Apostel übergeben sich der Geißel; die Frauen treten in das Grab ein, die Apostel in den Kerker; die Frauen eilen zum Begräbnis, die Apostel zu den Ketten; die Frauen vergießen Öl, die Apostel ihr Blut; die Frauen verharren stauend vor dem Tod, die Apostel nehmen den Tod auf sich. Die Frauen bleiben zu Hause, die Apostel streben zum Kampf.⁷⁶

⁷² Vgl. Clark, *Women*, 128.

⁷³ Vgl. Eyben, *Mann*, 578f.

⁷⁴ Vgl. dazu die Auslegung von Jes 8,3, die sich mehr und mehr auf Maria konzentriert.

⁷⁵ Vgl. dazu Eyben, *Mann*, 574–576.

⁷⁶ Petrus Chrysologus, *Sermo 79*, zitiert nach Eyben, *Mann*, 577, der kommentiert: „Das ist aus männlichem Chauvinismus gesprochen!“

Hier werden frühere Urteile, die sich auf das Neue Testament stützen, umgekehrt und Frauen völlig abwertend behandelt. „Die Kirchenväter haben die Sünde Evas nicht vergessen oder vergeben.“⁷⁷ Obwohl Ambrosius⁷⁸ und andere ausdrücklich feststellen, dass Maria die Sünde Evas aufgehoben hat, sind die praktischen Konsequenzen dieser theologischen Einsicht oftmals gering.

Nicht anders als in der griechischen und der römischen Gesellschaft werden die Unterordnung der Frau und ihre Beschränkung auf das Haus gefordert. 1 Tim 2,12–14 und Eph 5,21–30 begründen diese Hierarchie theologisch mit der Schöpfungsordnung bzw. auch mit der Sünde Evas (1 Tim). Die Ordnung erscheint unabänderlich. „Wie weit man auch in der griechisch-römischen Geschichte zurückgeht, man findet immer wieder die Forderung, daß der Mann außerhalb des Hauses, die Frau innerhalb des Hauses aktiv sein soll. Zu der Zeit, als das Christentum in die Geschichte eintrat, war die traditionelle Arbeitsteilung nicht mehr so scharf. Die neue Religion aber hat den Unterschied zwischen dem ‚typisch‘ Weiblichen und Männlichen wieder verschärft.“⁷⁹

Das Gebot der Verschleierung auch im Kult, für das Paulus gegenüber den Korintherinnen vehement eintritt (1 Kor 11), hat sich weitgehend durchgesetzt. Tertullian plädiert in seiner Schrift *De virginibus velandis* für eine Verschleierung von unverheirateten Mädchen und Frauen auch im Gottesdienst, was in seiner Umgebung offensichtlich nicht üblich war. Für ihn ist der Schleier deutlich ein Symbol der Unterordnung. Das Schweigegebot des Paulus (1 Kor 14,34f) wird in der Kirche ebenfalls rezipiert. Aber auch in der römischen Gesellschaft ist das öffentliche Reden von Frauen nicht gern gesehen. Tertullian versteht dieses umfassend: Frauen ist es verboten zu taufen, den Teufel auszutreiben, zu lehren, die Eucharistie auszuteilen – all das versteht er als männliche Aufgaben.⁸⁰ Führungsaufgaben, so Chrysostomus, sind Sache der Männer und selbst von diesen ist nur eine kleine Zahl berufen.⁸¹

3.4.4 Zusammenfassung: Frau und Mann im frühen Christentum

Gillian Clark stellt gegen Ende ihrer Studie fest, dass das nachklassische Recht, explizit bei Justinian, eine Tendenz aufweise, die Kontrolle von Frauen über ihren Besitz und ihren eigenen Körper zu respektieren. Es sei ihnen möglich gewesen, einen hohen Bildungsstand erlangen, allerdings dürfe hier nicht generalisiert werden. Im Allgemeinen wirkten überkommene Vorstel-

⁷⁷ Eyben, Mann, 587.

⁷⁸ Ambrosius trifft diese Feststellung mehrmals in *De institutione virginis*, etwa in 33 (siehe oben S. 50).

⁷⁹ Eyben, Mann, 589.

⁸⁰ Tertullian, *De virginibus velandis* 9. Vgl. dazu Eyben, Mann 593.

⁸¹ Johannes Chrysostomus, *De sacerdotio* 2,2 (PG 48,633f).

lungen weiter, die bis auf das 5. Jahrhundert v. Chr. zurückgehen, dass Frauen häuslich seien und die öffentliche Sphäre für sie unangemessen sei, es sei denn, sie sind Mitglieder des Herrscherhauses. Die traditionellen Tugenden werden weiterhin gefordert, die Aufgaben der Frau in der Gesellschaft bleiben die Ehe und das Gebären von Kindern. Teilweise werden diese Annahmen vom Christentum in Frage gestellt, allerdings andererseits wieder traditionelle Vorstellungen verfestigt, und umgekehrt beeinflussen diese die christliche Lehre.⁸² Paulette L'Hermite-Leclercq nennt drei Neuerungen, die das Christentum gebracht habe und die auf den ersten Blick eine stärkere Gleichheit der Geschlechter anzielten: die hohe Wertschätzung der Jungfräulichkeit für Frauen und Männer, die Entwicklung des Marienkultes und die neue Definition der Ehe, die – nun ein Sakrament – gegenseitige Pflichten und Rechte für Mann und Frau festlegt.⁸³ Dass diese Änderungen die zahlreichen Vorurteile und abwertenden Urteile über Frauen keineswegs beseitigen konnten und in der Praxis wenig zur Gleichstellung der Geschlechter beitragen, zeigen die Texte. „Die gesammelten Argumente der Bosheit und der Minderwertigkeit der Frau schwellen im Lauf der Jahrhunderte an mit einer immensen Entwicklung an Gelehrsamkeit, mit der Verfeinerung des begrifflichen Werkzeugs.“⁸⁴ Das Geschlecht bestimmt den Ort in der göttlichen Schöpfung, die Verantwortlichkeit in der Heilsgeschichte, die moralischen Dispositionen sowie die Rolle in der Gesellschaft.⁸⁵ Was bedeutet der Geschlechterunterschied nun für die Beurteilung von Prophetinnen in der Patristik?

3.5 Der Unterschied der Geschlechter in der patristischen Deutung der Prophetinnen

Die Kirchenväter nehmen gegenüber Prophetinnen generell eine ambivalente Stellung ein. Wie in den Einzelauslegungen gibt es aber auch in dieser Frage sehr unterschiedliche Positionen der einzelnen Autoren. Zunächst fällt auf, dass in sehr vielen Texten das weibliche Geschlecht der Prophetinnen explizit thematisiert wird. Wenn Theodoret etwa bei Debora fragt, warum eine Frau überhaupt prophezeit, oder andere fragen, unter welchen Rahmenbedingungen eine Frau prophezeien kann, dann stehen die oben angeführten Vorstellungen über die Rolle der Frau in der Gesellschaft im Hintergrund. Das pro-

⁸² Clark, *Women*, 139f.

⁸³ L'Hermite-Leclercq, *L'Église*, 11.

⁸⁴ L'Hermite-Leclercq, *L'Église*, 17: „L'argumentaire de la méchanceté et de l'infériorité de la femme se gonfle au fil des siècles avec l'immense développement du savoir, l'affinement de l'outil conceptuel.“

⁸⁵ L'Hermite-Leclercq, *L'Église*, 9.

phetische Reden einer Frau, das man sich in der Regel als öffentliches Sprechen vorstellt, bedarf einer Rechtfertigung. Über die Prophetie von Männern muss nicht diskutiert werden. Die männlichen Kollegen Mirjams, Deboras, Huldas und anderer Prophetinnen, die in der Bibel zahlreicher genannt werden und deren Worte teilweise in eigenen Büchern überliefert werden, stellen den Normalfall der Prophetie dar. Was die Bibel über die ProphetInnen schreibt, kann nicht angezweifelt werden. Es ist Wort Gottes. Allerdings darf und muss interpretiert werden. Diese Notwendigkeit ergibt sich gerade auch aus den auf den ersten Blick sichtbaren (scheinbaren?) Diskrepanzen zwischen dem Wirken der alttestamentlichen Prophetinnen und dem, was Paulus den christlichen Prophetinnen in Korinth vorschreibt. Die Einheit der Schrift sowie ihre Harmonie und Folgerichtigkeit werden vorausgesetzt. Daher kommt auch keiner der Autoren auf den Gedanken, die alttestamentlichen Prophetinnen in Gegensatz zur christlichen Lehre zu stellen, das Neue Testament dem Alten entgegenzusetzen. Das Alte Testament wird ebenso ernst genommen wie das Neue. Die Autoren tragen aber ihren spezifischen Lebenskontext in das Bibelverständnis ein. Philo und in seinem Gefolge Origenes und Theodoret kennen Chöre von Jungfrauen und wohl auch die allgemein antike Vorstellung einer von Prophetinnen geforderten Jungfräulichkeit. Von daher wird Mirjam als jungfräuliche Anführerin eines Frauenchores, der einem von Mose geleiteten Männerchor gegenüber steht, gedeutet. Die häufige Nennung Mirjams in Traktaten über die Jungfräulichkeit oder Deboras bei Ambrosius über die Witwenschaft spiegeln einerseits die christliche Hochschätzung des ehelosen Lebens, andererseits aber auch noch allgemein gültige antike Vorstellungen über schamhaftes und keusches Verhalten von Frauen und ihre als Ideal geforderte Beschränkung auf das Haus.

Für das Eintreten Deboras in die Politik werden Rechtfertigungsgründe gesucht und gefunden. Offensichtlich war es durchaus denkbar, dass Frauen in Krisenzeiten Aufgaben übernahmen, die sonst nur Männern zukamen. Daneben wird auf die moralische Überlegenheit Deboras gegenüber den damaligen Männern verwiesen, die sich aus dem Bibeltext, der von einer Abwendung der Israeliten von JHWH spricht, nicht direkt erschließen lässt. Eine andere Möglichkeit realisiert Verecundus, der die Rolle Baraks verstärkt. Die Tatsache aber, dass Debora die ihr in der Bibel zugeschriebenen Tätigkeiten in der Öffentlichkeit durchführt, bleibt bestehen. Der einzige, der diese Erzählungen anders interpretiert, ist Origenes. Für ihn stellt das Auftreten einer Frau vor einer Versammlung ein Problem dar und er versucht daher, den Wirkungsbereich der Prophetinnen einzuschränken.⁸⁶ Er betrachtet Mirjam als Leiterin eines reinen Frauenchores, stellt sich vor, dass Debora als Richterin unter der Palme jeweils nur zu einzelnen gesprochen habe. Beides widerspricht nicht dem Wortlaut des Bibeltextes, der diese Deutungen zulässt. Bei

⁸⁶ Siehe oben S.35ff.

Hulda ist ihm wichtig, dass sie nicht außer Haus vor einer Menschenmenge spricht. Die Befragung, die tatsächlich in Huldas Haus stattfindet, spielt er im Vergleich zum Bibeltext herunter.⁸⁷ Im Hintergrund dieser Überlegungen lässt sich plausibel die übliche Art und Weise der politischen Einflussnahme von Frauen denken, wie sie idealerweise stattfinden sollte und in der Regel wohl auch stattfand: Zu Hause Einzelne zu empfangen und ihnen die jeweiligen Anliegen mitzugeben.

Auch der Gedanke des Ambrosius in seinem Lukaskommentar, der meint, dass es Prophetinnen anstehe, weniger und kürzer zu reden als Propheten, mit der deutlich von Paulus herkommenden Begründung, sie sollten eher lernen als lehren, passt in diesen Zusammenhang. Der anonyme Text, der Propheten und Prophetinnen aufzählt, betont, dass es einen Unterschied zwischen beiden gebe: Prophetinnen traten nur punktuell auf und übten diese Tätigkeit, anders als die Propheten, nicht ihr ganzes Leben lang aus.⁸⁸

In der Auslegung von Ez 13 werden teilweise ebenfalls den Angesprochenen geschlechtsspezifische Eigenschaften zugeordnet. Die von den Frauen hergestellten Kissen und Schleier werden als „typisch weiblich“ mit ebenfalls als typisch weiblich betrachteten Verhaltensweisen in Verbindung gebracht: Verweichlichung, Verführbarkeit, Luxus und Lügen. Diese Vorwürfe treffen aber durchaus auch Männer. Häretiker werden so durch die Zuschreibung „weiblicher“ Eigenschaften diffamiert. Diese Stereotype sind Allgemeingut (teilweise bis heute). Dabei ist nicht zu vergessen, dass Ez 13 von *falschen* Prophetinnen handelt. Nur diese werden kritisiert. Nicht das Geschlecht der Kritisierten steht im Vordergrund, sondern ihre falsche Lehre und ihr entsprechendes Wirken. Dennoch werden geschlechtsspezifische Tätigkeiten und Eigenschaften, die Frauen zugeschrieben, in der Polemik negativ verwendet. Dass es aber auch wahre Prophetinnen gebe, betont in diesem Kontext explizit nur Hieronymus.

Ein weiteres Problemfeld betrifft die typologische Deutung der prophetischen Frauen.⁸⁹ Gerade im Kontext von Num 12 wird Mirjam in äußerst negativer Wahrnehmung als Typus der Synagoge dargestellt. Aber auch hier wird nicht die Tatsache in Frage gestellt, dass Prophetinnen innerhalb der jüdisch-christlichen Religion im Sinne Gottes sprechen. Die Typologisierung, die die Frauen enthistorisiert und damit als reale Vorbilder für Frauen wirkungslos macht, hat auch hier den Effekt, die Prophetin Mirjam nicht als „historische“ Persönlichkeit zu treffen. Zudem unterscheiden sich die Ausle-

⁸⁷ In 2 Kön 22,14 ist die Rede von einer Delegation höchster Staatsbeamter, bei Origenes ist es ein einzelner Mann, der zu Hulda kommt. Eine offene Frage ist der öffentliche oder private Charakter von Huldas Haus. Für Origenes handelt es sich zweifellos um einen nicht öffentlichen Raum.

⁸⁸ PLS 1, 1741 (siehe oben S. 46).

⁸⁹ Zur Allegorisierung der Prophetinnen siehe unten.

gungen von Ex 15 und von Num 12 beträchtlich und nehmen selten aufeinander Bezug. Damit erklärt sich das zeitgleiche Auftreten einer hohen Wertschätzung Mirjams als Prophetin, sogar Typus der Kirche, einerseits und einer teilweise massiven Kritik an ihrem Verhalten in Num 12 sowie ihre Difframierung als Typus der Synagoge andererseits. Beides besteht nebeneinander. Die Prophetie Mirjams wird vereinzelt als die vergangene jüdische Prophetie gesehen,⁹⁰ meist aber in den christlichen Kontext integriert und als Siegeslied der Getauften interpretiert.

Die Prophetinnen als solche werden bei den Kirchenvätern durchwegs hoch geschätzt. Prophetisch redende Frauen sind zwar vor allem im Kontext von häretischen Bewegungen verdächtig, allerdings geht es nicht um die Tatsache, dass es Prophetinnen gibt und dass Frauen als Prophetinnen wirken können. Das verbürgt die Freiheit des Geistes Gottes. Auch der Inhalt der Prophetie ist kein Unterscheidungskriterium. Vielmehr geht es um die äußeren Umstände der Prophetie von Frauen. Diese werden schon bei Paulus und dann auch beim Großteil der Kirchenväter den herrschenden Vorstellungen über weibliches Verhalten und die Aufgabenverteilung zwischen Frau und Mann angepasst. Grundlegend ist die Autorität der Schrift als Wort Gottes. Wird die Schrift ausgelegt, bleiben die Autoren eng am Bibeltext, was dem Ansehen der Prophetinnen zugute kommt. Werden Texte über Prophetinnen oder nur ihre Namen in anderen Kontexten zitiert, so können sich die Akzente verschieben. Anstelle der Prophetie steht bisweilen das moralische Verhalten, die Askese oder anderes im Mittelpunkt. Dennoch sind die Prophetinnen nicht nur Vorbild für christliche Frauen, sondern oftmals für Frauen und Männer.

3.6 Die Überschreitung der Geschlechtergrenzen

In Gestalt einer Frau in weißem Gewand kam Christus zu mir und legte die Weisheit in mich hinein; er offenbarte mir, daß dieser Ort heilig sei und daß hier Jerusalem aus dem Himmel herabsteigen werde.⁹¹

Bei diesem Text handelt es sich um ein Orakel, das von einer der Prophetinnen der „Neuen Prophetie“ stammt, entweder von Priska oder von Quintilla. Christus erscheint der Prophetin in weiblicher Gestalt und bringt ihr die (ebenfalls weiblich gedachte) Weisheit. Christus transzendiert damit die

⁹⁰ Bei Hieronymus in Bezug auf den Tod Mirjams und bei Ambrosius in der Erklärung von Ps 119. Procopius deutet Mirjam als Typus des jüdischen Kultes, ebenfalls anlässlich Num 20.

⁹¹ Epiphanius, *Panarion omnium haeresium* 49,1,2, Übersetzung aus Jensen, *Töchter*, 319. Zur Deutung vgl. Jensen, *Töchter*, 319–322.

menschlichen Geschlechtergrenzen. Der irdische Christus war ein Mann, der himmlische kann nach diesem Text auch als Frau erscheinen.

Wenn von Frau und Mann und ihrem Verhältnis in der Antike die Rede ist, dann steht meist die gesellschaftliche Ordnung, besonders der Erhalt der Gesellschaft durch Nachkommenschaft im Mittelpunkt, wenngleich das nicht immer explizit gesagt wird. Schon Gen 1,27f ist auf den Aspekt der geschlechtlichen Fortpflanzung konzentriert. Verschiedene Vorgaben für das Verhalten von Frauen und Männern, für Kleidung, Wirkungsbereich und anderes dienen der Aufrechterhaltung einer Ordnung, die die Ehe und die legitimen (männlichen) Nachkommen im Zentrum hat. Abweichendes Handeln wird als potentielle Bedrohung dieser Ordnung empfunden und daher (so weit wir wissen, von Seiten der herrschenden Männer) vehement bekämpft und abgelehnt. Kulturell geprägte Faktoren der Definition der Geschlechter werden von als naturgegeben angenommenen im Allgemeinen nicht unterschieden, wenngleich die Unterscheidung implizit natürlich vorhanden ist, wenn etwa zugestanden wird, dass in Krisenzeiten Frauen durchaus „männliche“ Aufgaben übernehmen oder sie durch Askese ihre „weibliche Natur“ überwinden können.

Die Geschlechtergrenzen, so starr sie in den üblichen Diskursen erscheinen mögen, werden in der Antike sowohl in paganem als auch in christlichem Kontext in der Praxis immer wieder überschritten. Dabei werden stets auch Wertungen transportiert, die an Männlichkeit und Weiblichkeit gebunden sind. Aus Rom ist die Diffamierung von Männern aufgrund ihres „weiblichen“ Verhaltens oder Aussehens bekannt. Dazu gehören Tanzen, graziöse Körperbewegungen, „weibliche“ Kleidung wie etwa zu lange Ärmel oder bestimmte Faltung der Toga. Auch passive Homosexualität wird angegriffen, da sie als *mollitia*, Verweichlichung, gilt, die einen Mann in die Nähe des Weiblichen bringt.⁹²

Auch das frühe Christentum kennt die Überschreitung der Geschlechtergrenzen bzw. die Warnung davor. Clemens von Alexandrien mahnt, dass Männer und Frauen sich „naturgemäß“ kleiden sollten, entsprechend ihrem Stand, ihrem Alter und ihrem Geschlecht. Auch Ambrosius führt die Forderung nach unterschiedlicher Kleidung auf die unterschiedliche Natur der Geschlechter zurück.⁹³ Im Sinne einer Polemik gegen „weibliche“ Männer finden wir diesen Gedanken bei Origenes in der Auslegung von Ez 13, wo weibliche Eigenschaften und Verhaltensweisen dezidiert als unchristlich abgelehnt werden. Der Schleier, den die Frauen tragen, die Männer aber nicht, wird als Zeichen der „Verwirrung und Sünde“ bezeichnet. Weiblich zu sein wird mit Muße, Vergnügungen und Luxus, kurz Verweichlichung in Verbindung gebracht. Das Männliche hingegen ist das Starke, das Gottes würdig ist und

⁹² Vgl. Deißmann, Aufgaben, 558.

⁹³ Vgl. dazu Eyben, Mann, 582.

eine harte Lebensweise pflegt. Die Kritik an den Prophetinnen in Ez 13 beinhaltet für Origenes die Ablehnung einer „weiblichen“ Lebensweise.⁹⁴

Die Überschreitung der Geschlechtergrenzen kann aber auch im positiven Sinn gedeutet werden. Dann aber geht sie in die andere Richtung: in Richtung männlich. Frauen, die vollkommen werden wollen, müssen, wie es schon die stoische Philosophie fordert, „männlich“ werden. So entschuldigt Senecas Mutter Helvia ihren großen Schmerz über das Exil ihres Sohnes mit ihrem Frausein. Seneca weist dies zurück, indem er betont, dass sie sich auch sonst nicht „weiblich“ verhalte. Er bringt Beispiele von Müttern aus der römischen Geschichte, deren außergewöhnliche Tapferkeit er neben die großer Männer stellt. Tugend und vor allem Tapferkeit gelten als männliche Eigenschaften.⁹⁵

Diese Wertigkeiten sind auch für christliche Frauen von Bedeutung. Um auf spiritueller Ebene die gleiche Vollkommenheit wie Männer zu erreichen, wird ihnen nahegelegt, ihre Weiblichkeit abzulegen, zu transzendieren.⁹⁶ So werden Märtyrerinnen für ihre ἀνδρεία gepriesen.⁹⁷ Zu erinnern ist auch an Thekla, die sich die Haare schneidet und in Männerkleidern unterwegs ist, an Perpetua, die in einer ihrer Visionen erkennt, dass sie im Sieg des Martyriums zum Mann wird, an die Wüstenmutter Sara, die ihre Männlichkeit hinsichtlich ihrer Vernunft behauptet.⁹⁸ Der Mann gilt als Maßstab dessen, was erreicht werden soll. Eine Frau, die dieses ebenfalls schafft, gilt als männlich.

⁹⁴ Origenes, Ezechielhomilien (siehe oben S. 293ff).

⁹⁵ Vgl. Deißmann, Aufgaben, 550.

⁹⁶ Vgl. dazu Kari Vogt, „Männlichwerden“. Aspekte einer urchristlichen Anthropologie, Conc 21 (1985) 434–442, die wichtige Aussagen von Clemens von Alexandrien, Origenes und aus der Mönchsliteratur erörtert, sowie Silke Petersen, „Zerstört die Werke der Weiblichkeit!“ Maria Magdalena, Salome und andere Jüngerinnen Jesu in christlich-agnostischen Schriften (Nag Hammadi and Manichaean Studies 48; Leiden u.a., 1999), die vor allem gnostische Texte bearbeitet, diese aber auch mit nichtgnostischen Texten in Beziehung setzt. Für Hieronymus siehe Christa Krumeich, Hieronymus und die christlichen feminae clarissimae (Habelts Dissertationsdrucke. Reihe Alte Geschichte 36; Bonn, 1993) 61.

⁹⁷ Vgl. dazu Barbara Feichtinger, Apostolae apostolorum. Frauenaskese als Befreiung und Zwang bei Hieronymus (Studien zur klassischen Philologie 94; Frankfurt a. M., 1995) 142–144. Für die Wertschätzung der Tapferkeit Esters (und Judits) bei den Kirchenvätern vgl. Siquans, Esther, 423f. Zunehmend wird der Glaubenskampf der Frauen jedoch in die Innerlichkeit und Häuslichkeit verlegt (was im Vergleich zum Martyrium durchaus positive Seiten hat). „Christian teachers agreed with non-Christians that a woman can manifest courage, the virtue whose name in Greek or Latin actually means ‘manhood’ (*andreia*, *virtus*); but she should fight a solitary battle against sin in the privacy of her room ...“ (Clark, Women, 128)

⁹⁸ Vgl. dazu Petersen, Werke, 325–334. Petersen erwähnt anschließend die Vision der phrygischen Prophetin Priskilla, der Christus in weiblicher Gestalt erscheint. Hier werden die Zuordnungen umgekehrt.

Damit wird aber zugleich der Normalfall weiblicher Schwäche bestätigt.⁹⁹ Frausein als solches kann nicht als erstrebenswert betrachtet werden. „Femaleness as such was still a cause of shame ...“¹⁰⁰ Zu viele negative Charaktereigenschaften werden damit assoziiert. In diesem Umfeld ist auch das Phänomen „transvestitischer“ Heiliger angesiedelt. Heiligenlegenden erzählen, wie Frauen nach Möglichkeit versucht haben, auch äußerlich Männern ähnlich zu werden.¹⁰¹ Deutlich wird dieses Verständnis auch in einigen Texten über Debora. Ihr werden in der biblischen Erzählung Verhaltensweisen zugeschrieben, die als typisch männlich gelten. Sie agiert als Richterin, im Bereich von Politik und Kriegsführung. Sie kommandiert Barak und begibt sich mit ihm in die Schlacht. Proclus bezeichnet Debora als „Heerführerin über die Natur“.¹⁰² Damit wird ausgedrückt, dass Debora ihre weibliche Natur überwunden habe. Kontext ist ein Lob Mariens, einer Frau, die als gleichzeitige Jungfrau und Mutter ebenfalls die Natur überwunden hat. Proclus will in seiner Zusammenstellung biblischer Frauen zeigen, dass „das weibliche Geschlecht nicht unter dem Fluch“ steht.¹⁰³ Wenn die weibliche Natur überwunden ist, können Frauen gepriesen werden. Andreas von Kreta ist hier noch deutlicher. Er bezeichnet Debora explizit als männlich und fordert die „Seele“ auf, ebenfalls „männlich“ und „stark“ zu werden.¹⁰⁴ Die *Catena Hauniensis* führt diesen Gedanken weiter und betrachtet tugendhafte Frauen als männlich. Daher könne sich die Aussage „Glücklich der Mann ...“ in Ps 1,1 auch auf Frauen beziehen. Das Ideal ist männlich und daher müssen Frauen, um vollkommen zu werden, eben männlich werden. Umgekehrt werden lobenswerte Frauen als männlich betrachtet. So folgert Eyben: „Trotz gelegentlicher Würdigung der Frau (und ihrer Arbeit) ist das Gesamtbild, das die Kirchenväter von der Frau zeichnen, weitgehend negativ. ... Die ‚Androzentrik‘ der frühen Kirche findet man treffend illustriert im christlichen Ideal des geistlich ‚zum Manne Werdens‘, wodurch auch für die Frau die Rettung im Jenseits erleichtert wird. ... Die Tugenden solcher *virago* kann man vermuten; sie sind kaum verschieden von denen im profanen Altertum.“¹⁰⁵

Petersen ist der Ansicht, dass die negative Beurteilung der „Weiblichkeit“ keine Ausgrenzung von Frauen bedeute, sondern auf den Modus ihrer Integ-

⁹⁹ Vgl. Feichtinger, *Apostolae*, 143.

¹⁰⁰ Clark, *Women*, 129.

¹⁰¹ Vgl. Clark, *Women*, 129f.

¹⁰² Proclus von Konstantinopel, *Oratio de laudibus S. Mariae* (PG 65, 720C). Siehe oben S. 229.

¹⁰³ Proclus von Konstantinopel, *Oratio de laudibus S. Mariae* (PG 65, 720B).

¹⁰⁴ Andreas von Kreta, *Canon Magnus* (PG 97, 1365B). Siehe oben S. 232.

¹⁰⁵ Eyben, *Mann*, 594f. Folgende Tugenden werden aufgezählt: Bescheidenheit, Frömmigkeit, Keuschheit, Sanftmut, Schweigsamkeit, Häuslichkeit, Rechtschaffenheit, Geldverachtung, Geduld, Weisheit, Ehrbarkeit, Güte, Nächstenliebe, Nachgiebigkeit. Eyben verweist dabei auf Clemens, Johannes Chrysostomus und Tertullian.

ration hinweise.¹⁰⁶ Allerdings gilt ihr Urteil nur für einzelne Frauen, die bestimmte Bedingungen erfüllen. Diese – dazu gehören auch die biblischen Prophetinnen – können das Ideal des Mannes erreichen, wenn sie ihr Frausein verleugnen, die männlichen Maßstäbe und „männlichen“ Werte übernehmen und ihr Leben danach ausrichten. Frauen als Gruppe, Frauen als Frauen sind sehr wohl ausgegrenzt. Nur um den Preis des Frauseins kann diese Integration gelingen. Richtig ist Petersens Feststellung: „...die Hierarchie [ist] allerdings immer eindeutig: Das Männliche ist das Anzustrebende, das Weibliche ist das, was überwunden werden muß.“¹⁰⁷ Dennoch ist festzuhalten, dass in der Metaphorik der „Männlichkeit“ von Frauen eine Möglichkeit geschaffen wurde, die negativen Konnotationen des eigenen Geschlechts abzulegen. Offensichtlich war es im damaligen kulturellen Kontext nicht möglich, Frausein neu und anders zu denken. „Dann kann die durchaus paradoxe Situation entstehen, daß eine dem Bereich des Männlichen entnommene Metapher auf einen Zustand hinweist, in dem das Geschlechtliche transzendiert wird!“¹⁰⁸ Diese Situation ist aber dann ambivalent: Einerseits wird eine Möglichkeit geschaffen, tugendhafte, asketische Frauen in gleicher Weise wie Männer zu würdigen (oder noch höher, da sie einen schlechteren Ausgangspunkt haben). Andererseits verbleibt diese Wertschätzung in männlicher Terminologie, die die Geringschätzung der „Weiblichkeit“ weiter fortschreibt und womöglich noch verstärkt. Der befreiende Aspekt hat sich in der Wirkungsgeschichte nicht durchgesetzt, da das Verständnis der „Natur“ gleichblieb. Der Mann sei von Natur aus besser als die Frau. Ihr wird zwar die Möglichkeit zugestanden, ihm gleich zu werden, sie muss aber dafür ungleich schwierigere Anstrengungen unternehmen. Solange die mindere Bewertung der Frau in der Schöpfungsordnung und im Sündenfall verankert wird, bleibt die Ungleichwertigkeit von Frauen und Männern bestehen.

3.7 Individuum und Kollektiv

Immer wieder ist in den verschiedenen christlichen und nichtchristlichen Texten eine Spannung zwischen Ideal und Wirklichkeit zu erkennen. An Frauen werden bestimmte Vorstellungen über ihre Natur, ihnen unterstellte Charaktereigenschaften, erwartete Verhaltensweisen und zu erfüllende Auf-

¹⁰⁶ Petersen, Werke, 308. Auch Vogt, Männlichwerden, betrachtet diese Metapher positiv.

¹⁰⁷ Petersen, Werke, 319. In diesem Sinne äußert sich auch Feichtinger: „Die asketische Befreiung der Frau aus ihren rollenspezifischen Fesseln ... hatte einzig und allein auf der (möglichst vollkommenen) Verleugnung von Weiblichkeit aufgebaut. Das Weibliche selbst erfuhr kein Mehr an Akzeptanz, keine neue Wertschätzung.“ (Feichtinger, *Apostolae*, 163)

¹⁰⁸ Vogt, Männlichwerden, 436.

gaben herangetragen. Frauen werden dementsprechende Vorschriften gemacht und sie werden ermahnt, diese zu beachten. Sie werden kritisiert, wenn sie sich abweichend verhalten. Andererseits zeigen gerade Einzelfälle, dass auch Frauen, die von den gesellschaftlichen Maßstäben abweichen, unter bestimmten Bedingungen Akzeptanz finden und sogar als Vorbilder für andere Frauen dienen können, wenngleich jene in der Realität als unerreichbar scheinen. So zeigt sich in der Beurteilung der biblischen Prophetinnen immer wieder diese Grundspannung verschiedener Wertigkeiten: Von Frauen wird erwartet, dass sie schweigen, im Haus bleiben und sich unterordnen. Andererseits treffen die Exegeten und die gläubigen Bibelleserinnen und -leser auf Frauen, die prophetisch reden, die militärische Aufgaben erfüllen, die dem König Orakel übermitteln. Da beides sich in der Bibel findet, stellt sich hier zugleich das hermeneutische Problem der Einheit und Harmonie der Schrift. Die Autoren lösen, wie sich gezeigt hat, diese Spannung in unterschiedlicher Art und Weise auf, manche lassen sie auch als solche stehen. Während Theodoret die gleiche Natur von Frau und Mann schöpfungstheologisch aufweist und damit die Frage grundsätzlich beantwortet, versucht Origenes, die biblischen Texte so zu interpretieren, dass die Spannungen aufgelöst werden (in Richtung der paulinischen Vorschriften), sodass das Verhalten der biblischen Prophetinnen den zeitgenössischen christlichen und paganen Vorstellungen entsprechend dargestellt wird.

Die immer wieder auftretende Frage, ob und unter welchen Umständen eine Frau als Prophetin wirken kann, zeigt, dass Frauen anders wahrgenommen werden als Männer. Sie sind viel mehr an ihr Geschlecht gebunden, als sie als individuelle Persönlichkeiten wahrgenommen werden. Die Frau muss in irgendeiner Weise die Zugehörigkeit zu ihrem Geschlecht transzendieren. Entweder wird sie als männlich betrachtet, wie Debora in dem späten Text von Andreas von Kreta. Oder ihr wird attestiert, dass sie die Schwäche ihres Geschlechts überwunden habe, wie wiederum Debora bei Ambrosius. Im Grunde geht es darum, symbolische Zuschreibungen, die Frauen und Männer jeweils als Kollektiv sehen, zu durchbrechen. Frauen und Männern werden jeweils „typische“ Eigenschaften und Verhaltensweisen zugeschrieben, die über lange Zeit tradiert und durch entsprechende Verhaltensvorschriften verfestigt worden sind. Wenn Frauen sich nun nicht „typisch weiblich“ oder wenn sie sich sogar „typisch männlich“ verhalten, dann fällt dies auf. Die Reaktion darauf kann ablehnend oder zustimmend sein. Bei biblischen Frauen, die „männliche“ Rollen erfüllen, besteht die Reaktion christlicher Autoren in der Regel in Zustimmung und sogar besonderem Lob. Das „Männliche“ ist das zu Erstrebende, das auch Frauen erreichen können, wie Clemens von Alexandrien überzeugt ist. Origenes identifiziert in seinen Ezechielhomilien sogar das „Männliche“ mit dem „Christlichen“. Frauen als solche werden als das schwache und minderwertige Geschlecht, mit bestimmten Eigenschaf-

ten wie Unverlässlichkeit, Leichtgläubigkeit oder Geschwätzigkeit behaftet. Einzelne Frauen können sich von diesen geschlechtsspezifischen Zuschreibungen lösen. Sie treten als herausragende Individuen aus dem Kollektiv „Frauen“ heraus: Die Prophetinnen gehören alle dazu, indem sie eine besondere Geistbegabung und daher auch eine besondere Aufgabe von Gott her aufweisen können. Sie werden wie andere biblische Frauen als Ausnahmeerscheinungen gedeutet. Andererseits können sie Vorbilder an Weisheit (so Mirjam bei Clemens), Tugend und Tapferkeit (so etwa Debora bei Ambrosius), an Jungfräulichkeit (so Mirjam als Typus Marias), Demut (so die Prophetinnen in den Apostolischen Konstitutionen) und Geduld (so Debora und andere bei Arnobius) oder Friedfertigkeit (so Debora bei Aphrahat), ja sogar an Männlichkeit (wie Debora bei Andreas) und Stärke (wie Debora, Hanna und Elisabet unter anderen Frauen bei Basilius) sein.¹⁰⁹ Es kommt vor, dass herausgestrichen wird, dass sich die Prophetinnen in die Geschlechterordnung eingefügt und unter die Männer untergeordnet hätten. Das betont beispielsweise der Abt Antonius, wenn er über Debora und Barak schreibt. Auch die *Diskussion eines Montanisten und eines Orthodoxen* sowie Didymus heben die Unterordnung biblischer Frauen heraus, bei Origenes ist sie vorausgesetzt. Mirjam wird meist zusammen mit ihrem Bruder Mose, auch mit Aaron, und in der Reihenfolge der Geschwister als die letzte genannt. Besonders in der Auslegung von Num 12 erscheint sie oft aufgrund ihres Geschlechts als Mose und Aaron untergeordnet. Ihr Vergehen wird deshalb anders beurteilt als das Aarons. In vielen Texten aber werden die biblischen Prophetinnen selbständig ohne Rekurs auf Männer dargestellt, Mirjam als Jungfrau, Debora als Witwe. Hulda ist zwar Ehefrau und in ihrem Haus tätig, wird aber nicht über ihren Ehemann definiert, sondern über ihre Prophetie. Der Geist Gottes überschreitet die Geschlechtergrenzen (und andere Grenzen), wie Joël 3,1f und seine Auslegung verdeutlichen:

Auch das Wort der Ausgießung zeigt die Weite des Geschenkes, weil keineswegs auf wenige Propheten – wie es einst im Alten Testament geschah –, sondern auf alle, die an den Namen des Retters glauben, die Gaben des Heiligen Geistes herabkamen; keineswegs auf diesen und jenen, sondern auf alles Fleisch. Denn es gibt keinen Unterschied zwischen Juden und Griechen, Sklaven und Freien, Männern und Frauen, weil alle in Christus einer sind (vgl. Gal 3,28).¹¹⁰

Die alttestamentlichen Prophetinnen erscheinen als herausragende Individuen, die die Grenzen ihres weiblichen Geschlechts überschreiten, die dann einspringen, wenn die Männer kollektiv als die eigentlich Verantwortlichen

¹⁰⁹ Dabei fällt auf, dass Frausein oder weiblich Sein nie als besonders erstrebenswerte Eigenschaft aufscheinen. Frauen werden in der Regel als herausragend gerühmt, wenn sie ihr Frausein, ihre „weibliche Natur“ transzendieren.

¹¹⁰ Hieronymus, Joëlkommentar 760–777 (CCL 76, 196f). Siehe oben S. 332.

versagen, und die Vorbilder für christliche Frauen sind, die ebenfalls aus dem negativ behafteten Kollektiv der Frauen heraustreten und als Individuen Vollkommenheit erreichen sollen, die den Frauen als solchen nicht zugänglich ist.

Andererseits werden die Texte über die alttestamentlichen Prophetinnen selbstverständlich als historisch betrachtet. Was von ihnen erzählt wird, hat nach Ansicht der damaligen Leserinnen und Leser tatsächlich so stattgefunden. Daher können christliche Frauen die biblischen Prophetinnen als Vorbilder beanspruchen, ohne männlichen Maßstäben zu folgen, so wie es etwa die Frauen in der „Neuen Prophetie“ getan haben. Auch Hieronymus zählt zahlreiche biblische Frauen auf, die seinen Zeitgenossinnen, die durchaus theologisch gebildet sind und sich exegetisch betätigen, als Vorbilder dienen können.¹¹¹ Die Prophetinnen, diese außergewöhnlichen Persönlichkeiten, werden damit zum Maßstab eines neuen Selbstverständnisses christlicher Frauen. Damit wird die Individualität wieder in das Kollektiv der Frauen zurückgeholt und das christliche Leben als Frau neu, nicht aus männlichem Blickwinkel, definiert. Theologisch gründet sich eine solche neue Sichtweise auf die universale Erlösungstat Christi, wie etwa auch Wires Interpretation von 1 Kor deutlich macht.

¹¹¹ Hieronymus, Epistula 65. Ad Principiam virginem explanatio psalmi XLIV, 1 (CSEL 54, 616–618). Siehe oben S. 31.

4. Askese und Jungfräulichkeit

„Ich wünschte, alle Menschen wären (unverheiratet) wie ich!“ (1 Kor 7,7) Sexuell enhaltsames Leben wird zunehmend bedeutsam im frühen Christentum. Dabei entspricht es nicht der damals gängigen Vorstellung. „Wenn schon bemerkenswert ist, daß Paulus auf gleichen und wechselseitigen Beziehungen zwischen Ehemann und Ehefrau besteht, dann ist es umso bemerkenswerter, daß er Christen, aber besonders Christinnen rät, ehedfrei zu bleiben. Diese Tatsache wird oft übersehen, weil in der christlichen Tradition die Option des Paulus für den Zölibat die ‚höhere Berufung‘ wurde. Doch im ersten Jahrhundert waren ständige sexuelle Enthaltbarkeit und Ehelosigkeit ganz außergewöhnlich. Die Entdeckungen von Qumran und Philo Beschreibung der Gemeinde der TherapeutInnen sind zwar Anhaltspunkte für einen derartigen asketischen Lebensstil im Judentum, aber dieser wurde in Isolation von der herrschenden städtischen Kultur gelebt. Zeitlich begrenzte Keuschheit kannten die meisten orientalischen Kulte; im Gottesdienst der Großen Mutter wurde Kastration praktiziert, und in Rom mußten die Vestalischen Jungfrauen die dreißig Jahre ihres Dienstes keusch leben; aber Jungfräulichkeit war nach römischem Recht ein Privileg und kein Anrecht.“¹

Die Kirchenväter halten das Ideal der Jungfräulichkeit hoch und finden es auch in Bibelstellen, die selbst nicht davon sprechen. Im Alten Testament hat Jungfräulichkeit nur für junge, unverheiratete Mädchen Bedeutung. Als dauerhafte Lebensform kommt sie nicht in den Blick. Der Bedeutung der Jungfräulichkeit und Witwenschaft im Gegensatz zur Ehe und ihre Bedeutung für die Wertschätzung der Prophetinnen soll im Folgenden nachgegangen werden. Ehelosigkeit und sexuelle Enthaltbarkeit sind dabei im größeren Kontext der Askese zu betrachten.

4.1 Jungfräulichkeit von Prophetinnen

Das Ideal von Jungfräulichkeit und asketischem Leben erhellt das Interesse patristischer Autoren an der Jungfräulichkeit der alttestamentlichen Prophetinnen. Dazu kommt ein weiterer Aspekt, nämlich die Präsenz von Jungfrauen in griechischen und römischen Kulturen. Joan Breton Connelly legt dar, dass im antiken Griechenland sowohl jungfräuliche als auch verheiratete Priesterrinnen bekannt waren. „Virgin divinities such as Artemis were served by virgin priestesses, while matronly goddesses such as Demeter were served by married women.“² Jungfräuliches Priestertum war allerdings zeitlich be-

¹ Schüssler Fiorenza, *Gedächtnis*, 279.

² Joan Breton Connelly, *Portrait of a Priestess. Women and Ritual in Ancient Greece* (Princeton, N.J., 2007) 30.

grenzt. Nach ihrem priesterlichen Dienst wurden die Jungfrauen verheiratet.³ Connelly weist auch auf die enge Verbindung weiblicher Kultdienerinnen mit kultischem Gesang hin, die sich ja auch in der Interpretation des Mirjamliedes spiegelt.⁴

Den Kirchenvätern ist die Existenz jungfräulicher Priesterinnen in griechischen und römischen Kulturen bekannt. So erwähnt Tertullian im Zusammenhang einer Ermahnung zur Enthaltensamkeit Jungfrauen im griechischen Kult (für die achaische Juno) und am Orakel von Delphi.⁵ Hieronymus verweist auf die Jungfrauen der Vesta und anderer Götter (Apollo, Juno, Diana, Minerva). Sie verbringen ihr Leben in „andauernder Jungfräulichkeit des Priestertums“.⁶ Die Jungfräulichkeit antiker Priesterinnen und anderer Frauen im kultischen Dienst diente den Autoren als Vorbild ihrer eigenen Forderung nach jungfräulichem Leben. Die Nennung des Orakels von Delphi ist im Zusammenhang mit Prophetinnen besonders interessant. Die Pythia von Delphi war eine jungfräuliche Mantikerin. Abgesehen von dieser Textstelle spielt sie aber bei der Deutung alttestamentlicher Texte über Prophetinnen keine Rolle.

Am Beginn christlicher Prophetie hat Enthaltensamkeit noch nicht die Bedeutung, die sie später erlangt. Solange die christlichen Gemeinden noch sehr eng mit dem Judentum verbunden und weniger an der nichtjüdischen Antike orientiert sind, ist der asketische Zug der Prophetie, besonders was Prophetinnen angeht, noch nicht so ausgeprägt. Im Christentum werden die anfangs bedeutenden Prophetinnen zunächst von den Märtyrerinnen, später von den Asketinnen beerbt. So gelangt das Motiv der Jungfräulichkeit mehr und mehr in die Auslegung der Prophetinentexte des Alten Testaments. Nicht alle Texte und Persönlichkeiten eignen sich aber in gleicher Weise für eine solche Interpretation.

Die exegetischen Techniken, mittels derer die Kirchenväter alttestamentliche Texte im Sinne eines asketischen Lebens interpretieren, hat Elizabeth A. Clark eingehend dargestellt.⁷ Nicht immer wird auf eine allegorische Deutung zurückgegriffen. Oft ist es gerade im Sinne einer asketischen Auslegung

³ Connelly, *Portrait*, 41. Connelly stellt verschiedene Dienste jungfräulicher Priesterinnen dar, die aus den Quellen bekannt sind (39–41).

⁴ „Feminine sacred service was deeply intertwined with the morphology of female lyric choruses.“ Connelly, *Portrait*, 29.

⁵ Tertullian, *Ad uxorem* I,6,4 (CCL 1, 380,18f).

⁶ Hieronymus, *Epistula* 123,7. *Ad Geruchiam de monogamia* (CSEL 56,1, 80,15–17).

⁷ Vgl. Clark, *Renunciation*, 70–103 zu Nutzen und Nachteilen der allegorischen/figurativen Exegese, 104–152 zu diversen exegetischen Techniken. Danach werden drei Autoren, Johannes Chrysostomus, Hieronymus und Origenes, exemplarisch herangezogen, um ihre jeweils unterschiedliche konkrete Anwendung dieser Techniken in der Exegese darzustellen (153–174).

notwendig, auf dem Literalsinn des Textes zu bestehen.⁸ So finden sich im Alten Testament Texte, denen die Kirchenväter direkt eine Bedeutung abgewinnen können, die ihr Anliegen asketischen Lebens unterstützt. Beispiele dafür sind die Unfruchtbarkeit der Erzmütter Sara, Rebekka und Rahel oder die positive Erwähnung von Eunuchen. Einige Personen des Alten Testaments, bei denen keine Ehefrau erwähnt wird, werden als Asketen gesehen, so Elija, Elischa, Josua, Jeremia, Daniel und seine drei Gefährten. Gen 3,16–18 wird als an die Frauen gerichtete Warnung vor dem Gebären von Kindern gedeutet. Genaues Lesen und die Betonung bestimmter Details im Text ermöglichen solche Interpretationen. Interessant ist auch die Reziprozität der Geschlechter in entsprechenden Aussagen. „Passages that had originally referred to or addressed men could, with some assistance, be used to appeal to women.“⁹ Aber auch umgekehrt können Stellen, die von Frauen sprechen, auf Männer übertragen werden. Die Bescheidenheit der Asketen erlaubt, was sonst als eine unzulässige und beleidigende Herabwürdigung empfunden wird: dass ein Mann sich oder andere mit Aussagen über Frauen identifiziert.¹⁰ Trotz asketischer Aussagen im Alten Testament ist dieses aber in den Augen der Kirchenväter gegenüber dem Neuen Testament noch weniger fortgeschritten. Polygamie, Inzest, sexuelle Aktivität, Ehescheidung und sogar die Ehe selbst erscheinen immer wieder als eine frühere Stufe in der Offenbarung. In vielen Texten findet sich die Vorstellung einer fortschreitenden Offenbarung, die von den Christen letztlich asketisches Verhalten verlange (vgl. z. B. Koh 3,5). Die „Patriarchen“ werden „in ihrer Zeit“ hochgeschätzt, aber nicht immer nach christlichen Maßstäben. Die Gegenüberstellung der „Leiblichkeit“ des biblischen Israel und der „Spiritualität“ der Christen ist ein Aspekt antijüdischer Aussagen.¹¹ Die alttestamentlichen Prophetinnen werden aufgrund ihres Charismas hoch geschätzt und daher finden sich auch Bemühungen – je nach den Möglichkeiten des Textes – sie christlichen moralischen Maßstäben gemäß darzustellen, das heißt als Jungfrauen oder Witwen.

⁸ Es kommt aber auch vor, dass zwei Autoren darüber diskutieren, welche ihrer jeweiligen allegorischen Deutungen die richtige ist. Als Beispiel stellt Clark, *Renunciation*, 100f den Streit zwischen Jovinian und Hieronymus über die asketische oder nicht asketische Auslegung neutestamentlicher Gleichnisse (die ja an sich schon figurative Rede sind) dar.

⁹ Clark, *Renunciation*, 139. Beispiele sind 1 Kor 6,15; Mt 15,11–32, wo aus dem verlorenen Sohn eine Tochter wird, oder Offb 14,3–5.

¹⁰ Vgl. Clark, *Renunciation*, 139f. Beispiele sind Ps 45,10f, Spr 5,3f; Mt 25 oder auch Hld, wo die Braut auch Vorbild für Männer werden kann.

¹¹ Vgl. Clark, *Renunciation*, 151f.

4.1.1 Mirjam

Mirjam wird in zahlreichen christlichen Texten als Jungfrau titulierte. Andere Auslegungen von Ex 15,20f bringen ihre Handtrommel mit Askese in Verbindung. Zweifellos ist die Verbindung mit der Jungfrau und Gottesmutter Maria, die über die Namensgleichheit im Griechischen hergestellt wird, eine entscheidende Motivation für diese Deutung. Der Bibeltext ermöglicht die Postulierung der Jungfräulichkeit Mirjams aufgrund einer Leerstelle: Nirgendwo erwähnt die Bibel einen Ehemann oder Kinder Mirjams. Die jüdische Auslegung, für die verheiratete Frauen den Ideal- und Normalfall darstellen, steht hier vor einem Problem. So hält der Talmud fest, dass Mirjam mit Kaleb (erstmal erwähnt in Num 13,6) verheiratet gewesen und Hur ihr Sohn sei (vgl. Ex 17,10 u.a.). Einer ihrer Nachkommen sei Bezalel (Ex 31,2 u.a.).¹² Nur bei zwei christlichen Exegeten im syrischen Bereich findet sich ebenso wie bei Josephus die Ansicht, dass Mirjam verheiratet gewesen sei. Die Mehrzahl der christlichen Autoren nutzt die Leerstelle, um sie in ihrem Sinn aufzufüllen: Sie schließt daraus auf die Jungfräulichkeit Mirjams. Interessant ist, dass diese Idee nie in Zusammenhang mit Auslegung von Ex 15,20f oder anderen Texten, in denen sie vorkommt, auftaucht, sondern dass die meisten diesbezüglichen Texte über die *virginitas* handeln, so mehrere Texte bei Ambrosius, Gregor von Nyssa und das entsprechende Kapitel im *Dialogus cum Iudaeis*. Einzig Origenes kommt in einer Exodushomilie auf die allegorische Bedeutung der Pauke zu sprechen, führt aber das Motiv nur bezüglich seiner Adressaten und Adressatinnen aus, die er zur Abtötung des Fleisches ermahnt. Für Mirjam und die Frauen gilt das implizit. Ihre Jungfräulichkeit wird nicht ausdrücklich konstatiert. Origenes' Schüler Didymus und Hieronymus verwenden die allegorische Deutung der Pauke im Kontext von Tempelmusik, in der Auslegung von Sach 6,12–15 (LXX) bzw. Ps 68,26, ohne auf Mirjams Enthaltensamkeit einzugehen. Chromatius von Aquileia erwähnt die Jungfräulichkeit Mirjams in einer Auslegung von Mt 1,24–25, wo von der Jungfräulichkeit der Gottesmutter Maria gesprochen wird. Ausdrücklich im Zusammenhang mariologischer Überlegungen kommt Mirjam bei Petrus Chrysologus und Johannes von Damaskus vor. Mirjam dient als Beispiel dafür, dass es bereits im Alten Testament Jungfrauen gegeben habe. Ein ganzer Chor von Jungfrauen stehe ihr zur Seite. Die asketische Interpretation und die Parallele zu Maria tragen sicherlich zu Mirjams hoher Wertschätzung als Prophetin bei.

4.1.2 Debora

Debora ist keine Jungfrau. Ri 4,4 stellt sie als Frau des Lappidot vor. Demnach würde Debora den Normalfall einer verheirateten israelitischen Frau

¹² Vgl. dazu Bronner, *Prophetesses*, 175f.

darstellen. Allerdings widerspricht ihre politische Tätigkeit den Vorstellungen der ersten nachchristlichen Jahrhunderte über das Verhalten einer verheirateten Frau. Die rabbinische Auslegung beurteilt Debora negativ, indem sie ihr Hochmut zuschreibt, weil sie Barak zu sich ruft, anstatt zu ihm zu gehen.¹³ Kimchi ist der Meinung, dass sich Debora von ihrem Gatten getrennt habe, als sie Prophetin wurde.¹⁴ Die patristischen Exegeten fragen immer wieder nach der Rechtfertigung des Handelns Deboras. Der einzige Autor, der dabei auf den Lebensstand Deboras eingeht, ist Ambrosius. Bezeichnenderweise bringt er Deboras Geschichte ausführlich als Beispiel einer vorbildhaften Witwe in seiner Schrift *De viduis*. Debora wird selbstverständlich als Witwe betrachtet, was aus dem Bibeltext keineswegs hervorgeht. Es ist anzunehmen, dass das Verhalten Deboras eher dem entspricht, was sich Ambrosius bei einer Witwe vorstellen kann, aber auf keinen Fall bei einer verheirateten Frau. Außerdem stellt er einen familiären Bezug zwischen Debora und Barak her, indem er ihn zu ihrem Sohn macht. Damit wird das Problem, dass eine Frau einem Mann Befehle erteilt, entschärft. Eine Mutter ist dazu berechtigt. Ambrosius betont explizit, dass Debora auch ihre häuslichen Pflichten, vor allem im Hinblick auf ihren Sohn Barak, nicht vernachlässigt habe. Er passt in seiner Interpretation das Bild Deboras sehr stark seiner Vorstellung erwünschten Verhaltens einer Frau an, wie dann auch die abschließenden Ermahnungen des Abschnitts, die an die Witwen gerichtet sind, sehr deutlich zeigen. Während die politische Dimension des Verhaltens Deboras zugunsten der familiären Bindung zurückgedrängt wird, wird ihr Mut den Frauen als Vorbild hingestellt, ihre naturgegebene Schwäche zu überwinden. Ambrosius' Ziel ist aber die Bewahrung der Keuschheit der Witwen, wie er selbst schreibt.

Ambrosius' Annahme der Witwenschaft Deboras bleibt nicht unwidersprochen. Hieronymus weist in seinem Brief an Furia über die Witwenschaft diese Ansicht zurück.

Gewisse zählen unwissender Weise auch Debora unter die Witwen und glauben, dass der Anführer Barak der Sohn Deboras ist, obwohl die Schrift anderes erinnert.¹⁵

Hieronymus nennt zwar keinen Namen, aber Ambrosius ist der einzige Autor, von dem eine derartige Interpretation überliefert ist. Hieronymus argumentiert mit der Bibel selbst, die so etwas nicht sagt und eine solche Auslegung seiner Ansicht nach nicht zulässt.

¹³ Text siehe oben S. 418. Vgl. Bronner, *Prophetesses*, 176–179.

¹⁴ Vgl. Bronner, *Prophetesses*, 177.

¹⁵ Hieronymus, *Epistula 54. Ad Furiam de viduitate servanda 17* (CSEL 54, 484).

4.1.3 Hulda, die falschen Prophetinnen und die Töchter, die prophetisch reden

Von Hulda sagt die Bibel ebenfalls ganz eindeutig, dass sie verheiratet ist (2 Kön 22,14). Ihr Mann wird unter Angabe der Vorfahren und des Berufs eingeführt. Hulda verlässt ihr Haus nicht, um zu prophezeien oder sich politisch zu betätigen. Ihre Prophetie ist auf ein einziges Ereignis beschränkt – mehr erzählt die Bibel jedenfalls nicht – und vollzieht sich nicht in der Öffentlichkeit, wenngleich die hochrangige Delegation, die der König zu ihr schickt, eminent politische und öffentliche Bedeutung hat, ebenso wie ihre Prophetie. Die rabbinische Reaktion erkennt dies und besteht wie bei Debora im Vorwurf des Hochmuts, da sie über den König nicht mit gebührender Demut spreche. Sie nennt ihn „der Mann“.¹⁶ Die Kirchenväter sind primär an Joschija interessiert und schätzen Hulda aufgrund ihres Gotteswortes an ihn.

Bei den falschen Prophetinnen (Ez 13) und den Frauen, denen die Ausgießung des Geistes verheißen wird (Joël 3,1f), wird nicht nach dem Familienstand gefragt. Hier stehen andere Themen im Vordergrund, wie Irrlehre und Erfüllung der Prophetie Joëls im Christentum.

4.1.4 Die Prophetin in Jes 8,3

Anders sieht das bei der in Jes 8,3 erwähnten Prophetin aus. Von ihr erfahren die Leserinnen und Leser nicht viel. Jesaja geht zu ihr, sie wird schwanger und gebiert einen Sohn. Die Auslegung dieses Textes und die nähere Bestimmung dieser Frau haben immer wieder Schwierigkeiten bereitet.¹⁷ Die patristische Exegese löst das Problem der Identifikation mit Hilfe intertextueller Lektüre.¹⁸ Wenige Verse zuvor ist im hebräischen Text von der „Jungfrau“ (LXX: παρθένοϛ) die Rede, die ein Kind bekommen wird (Jes 7,14). Dieser Text wird in Mt 1,23 auf Maria und die Geburt Jesu bezogen und natürlich auch von den Kirchenvätern in dieser Weise ausgelegt. Jes 8,3 wird im Neuen Testament nicht zitiert, aber aufgrund der Nähe zu 7,14 mit dieser Aussage in Verbindung gebracht. Daher wird auch die Prophetin in Jes 8,3 zur Jungfrau und als solche ein Vorausbild der jungfräulichen Mutter Maria. Einzig Johannes Chrysostomus interpretiert die Prophetin als die Ehefrau Jesajas, wobei er hervorhebt, dass auch sie Prophetin sei. Ohne Bezug zu Jes 7,14 ist diese Auslegung durchaus naheliegend. Ob Johannes die Interpretati-

¹⁶ Text siehe oben S. 418. Vgl. Bronner, *Prophetesses*, 179f.

¹⁷ Vgl. dazu Fischer, *Gotteskünderinnen*, 189–220.

¹⁸ Vgl. zu intertextueller Auslegung als Strategie zur Interpretation des Alten Testaments im Sinne der Askese Clark, *Renunciation*, 122–128.

on der Prophetin als Jungfrau nicht kannte oder sie aus bestimmten Gründen nicht übernahm, lässt sich nicht eruieren.¹⁹

4.2 Ehe und Askese in der griechisch-römischen Antike und im Judentum

Die Ehe hat in der griechisch-römischen Welt als Ort der Erzeugung legitimer Nachkommenschaft hohe gesellschaftliche Bedeutung. Die Ehegesetze des Augustus, die dem Zweck dienen, vor allem innerhalb der Oberschicht die Geburtenrate zu steigern, um die Lebensfähigkeit der *civitas* aufrecht zu erhalten, zeugen von deren politischer Wichtigkeit. Allerdings weist Steininger darauf hin, dass bereits in der späten Republik eine Wende beginne, die die Ehe immer weniger als Pflicht und nach außen gerichtete Institution, sondern vielmehr als Ort des individuellen Glücks betrachte.²⁰ Die entscheidende Rolle spielt der *pater familias*, der über Frau(en) und Nachkommenschaft in seinem Haus entscheidet und auch für die Verheiratung der Kinder verantwortlich zeichnet. Frauen stehen in diesem System stets unter der Vormundschaft eines Mannes und sind den Wünschen von Eltern und Familie unterworfen. Allein Witwen haben einen größeren Spielraum, vor allem wenn sie wohlhabend sind. Angesichts der Macht der Familien, der gesellschaftlichen und politischen Interessen waren Ehe und Nachkommenschaft für Männer und Frauen der normale Lebensweg. Der Gedanke sexueller Enthaltensamkeit entwickelt sich in der Philosophie.

Im Griechischen gibt es für Askese kein Wort, wenngleich es aus dem Griechischen stammt.²¹ Ἀσκησις bedeutet zunächst Praxis, im Sinne der Ausübung einer Kunst, später die Praxis der Tugend, wobei Mäßigkeit eine große Rolle spielt. Während meist Tugend im moralischen Sinn als Wert an sich gilt, als wahres Ziel menschlichen Daseins, findet sich vor allem bei Plato der Gedanke, mittels Tugend die Seele aus dem Gefängnis des Körpers zu befreien. Noch ist dieses Bestreben nicht religiös, aber der platonische Wunsch der Überwindung des Körperlichen zugunsten des Eigentlichen findet sich im Christentum wieder. Ein wichtiger Bereich der *temperantia* ist die Sexualität. Zusammen mit einem „general hellenic pattern of misogyny“²² entsteht der Gedanke, dass Sexualität zu meiden sei, der sich auch bei Epiku-

¹⁹ Eusebius weist den Gedanken der „schändlichen Vereinigung“, d. h. der sexuellen Aktivität, auch für Jesaja zurück, der Anteil habe an der „prophetischen Heiligkeit und Reinheit“. Siehe oben S. 261.

²⁰ Vgl. Steininger, Frau, 36.

²¹ Vgl. dazu und zum Folgenden John Pinsent, *Ascetic Moods in Greek and Latin Literature*, in: *Asceticism* (Hg. v. Vincent L. Wimbush/Richard Valantasis; Oxford, 1995) 211–219.

²² Pinsent, *Moods*, 215.

räern und Stoikern findet. Die christliche Askese kann an diese Haltungen anknüpfen. „The philosophical tradition of austerity and continence provides a context for late antique asceticism, but Christian ascetic practice cannot simply be located further along a continuum, as an intensification of philosophical *askēsis*. ... It was a radical break, puzzling and repellent to non-Christians and also to some Christians.“²³

Für Frauen stellt sich die Frage nach ehelosem Leben noch einmal in anderer Weise. „Die *matrona* hatte in ihrer Rolle als Tochter, Ehefrau, Mutter und Verwandte hauptsächlich ihre Verpflichtungen der eigenen *gens* und der *gens* ihres Ehemannes gegenüber zu erfüllen. Diese Verpflichtungen bestanden – neben der Geburt von Kindern – hauptsächlich in der Repräsentation von Ehre, Macht und Vermögen der *gens* durch moralisch korrektes Verhalten und Prachtentfaltung in der Öffentlichkeit. Die Verwirklichung christlicher Ideale schien vielen Frauen unter diesen Voraussetzungen nur möglich, wenn bewußt ein Weg gegen oder neben der Gesellschaft gewählt wurde.“²⁴ Jungfräuliches Leben widerspricht dem gängigen Ideal des Lebens einer Frau und ihren gesellschaftlichen Verpflichtungen, wobei neuerlich festzuhalten ist, dass es hier um Frauen der Oberschicht geht.

Im Judentum gilt zumindest für den Mann das Gebot der Fortpflanzung (vgl. Gen 1,27f). Für unverheiratete Frauen wird zwar die Forderung der Jungfräulichkeit erhoben, allerdings ist eine möglichst baldige Heirat erwünscht. Das Eheleben wird in den jüdischen Quellen dem ehelosen Leben vorgezogen, wenngleich auch die negativen Seiten der Ehe wahrgenommen werden. Ehe und Sexualität werden grundsätzlich positiv beurteilt. In chasidischen Gruppen und bei den Essenern hingegen wird die Ehe (zumindest zum Teil) abgelehnt.²⁵ Aber auch im rabbinischen Schrifttum sind Strategien erkennbar, die dazu dienen, die Sexualität zu kontrollieren. Wie Michael Satlow feststellt, herrschen im antiken Griechenland und Rom gesellschaftliche Strategien der Enthaltensamkeit und Kontrolle in der männlichen Führungselite, die das Verhalten regeln und eingrenzen.²⁶ Ebenso finden sich in rabbinischen Texten solche Strategien. Wie in der gesamten mediterranen Welt wird von jüdischen Männern auch erwartet, dass sie die Sexualität der Frauen kontrollieren, die unter ihrer Obhut stehen, nämlich der Töchter und Ehefrauen. Ein wirksames Mittel dazu ist die Androhung öffentlicher Beschämung. Aber auch die Frauen selbst kontrollieren einander und beschämen sich gegenseitig mittels Tratsch. So sind Fälle belegt, in denen Männer aufgrund des schlech-

²³ Gillian Clark, *Women and Asceticism in Late Antiquity*, in: *Asceticism* (Hg. v. Vincent L. Wimbush/Richard Valantasis; Oxford, 1995) 33–48, 43.

²⁴ Steininger, *Frau*, 12.

²⁵ Vgl. dazu Ilan, *Women*, 62–65.

²⁶ Vgl. zu dieser Frage Michael L. Satlow, *Shame and Sex in Late Antique Judaism*, in: *Asceticism* (Hg. v. Vincent L. Wimbush/Richard Valantasis; Oxford, 1995) 535–540.

ten Rufes ihrer Ehefrau zur Scheidung gedrängt werden. Derartige allgemeingültige Einstellungen einer Gesellschaft der Sexualität gegenüber und Angst vor sexuellem Fehlverhalten können zu Enthaltbarkeit motivieren.²⁷

„Die heidnische und die jüdische Gesellschaft hatten beide einen festgelegten Glauben an die Fähigkeit des Menschen gehabt, jene körperlichen Triebe, die Männer und Frauen mit der Tierwelt teilten, zu sozialisieren. Sie glaubten, daß die Sexualität in den Bannkreis der Gesellschaft gezogen werden könne. Ganz gleich, wie viel Besorgnis unbotmäßige sexuelle Gefühle den Frommen verursachen mochten, diese Besorgnis wurde durch die Gewißheit in Schach gehalten, daß es so etwas wie ‚guten‘, d. h. gesellschaftlich nützlichen Sex gab: nur den antisozialen Aspekten der Sexualität hatte man zu entsagen.“²⁸

Im 4. Jahrhundert ist ein Wandel im Bereich des Ehe- und Familienrechts festzustellen. Unter anderem werden die Möglichkeiten zur Ehescheidung eingeschränkt. Eine Wiederverheiratung von Witwen wird nicht mehr gefördert, sondern ist nur nach einer Wartezeit von einem Jahr unter strikten Auflagen möglich.²⁹ „Vielleicht die bedeutendste Veränderung des römischen Rechts durch christlichen Einfluß ist die Aufhebung der Benachteiligung der ehelos Lebenden (CTh 8,16,1).“³⁰ Die Heirat mit Frauen, die offiziell in den Stand der Jungfrauen oder Witwen aufgenommen worden sind, wird mit der Todesstrafe bedroht. Auch ein gesondertes Gesetz gegen die Vergewaltigung von Jungfrauen schützt die asketische Lebensweise. Zu diesem Zeitpunkt hat sich die Gesellschaft also unter dem Einfluss des Christentums bereits so weit gewandelt, dass ehelose Lebensformen auch rechtlich anerkannt sind.

4.3 Ehe und Jungfräulichkeit im frühen Christentum

Im 3. Jahrhundert kommt es zu einem entscheidenden Wandel, der die breite Rezeption sexueller Enthaltbarkeit begünstigt.³¹ Die Geschlossenheit der

²⁷ Satlow, *Shame*, 539f misst soziologischen Faktoren als Motivation zur Askese neben den individuellen Motiven große Bedeutung zu.

²⁸ Peter Brown, *Die Keuschheit der Engel. Sexuelle Entsagung, Askese und Körperlichkeit am Anfang des Christentums* (München, 1991) 110.

²⁹ Vgl. Steininger, *Frau*, 46–48. Die Geschlechtstutel ist endgültig aufgegeben. Frauen werden mit dem 25. Lebensjahr mündig. Die Vormundschaft über ihre Kinder nach dem Tod des Vaters ist an die Witwenschaft gebunden. Die Aussetzung von Kindern wird ebenso wie die Tötung missgebildeter Kinder verboten. Die Pflichten der Eltern gegenüber den Kindern werden betont.

³⁰ Steininger, *Frau*, 48. Sie bezieht sich auf den Codex Theodosianus (CTh).

³¹ Vgl. zum Folgenden Wolfgang Christian Schneider, *Das Ende der antiken Leiblichkeit. Begehren und Enthaltbarkeit bei Ambrosius, Augustin und Maximian*, in: *Frauenwelten in der Antike. Geschlechterordnung und weibliche Lebenspraxis* (Hg. v. Thomas

Person bricht auf, Menschen verlangen nach Gestalten übermenschlicher Qualität. Zunehmend werten Gemeinschaften das Ich des Einzelnen zugunsten der unmittelbaren Heilsbeziehung zu einer übermenschlichen Gestalt ab. Prägend ist die Ausschließlichkeit des Heilsbezugs, die sich unter anderem in vehementen Christenverfolgungen äußert, da Christen als Bedrohung für die vom Kaiser getragene Heilsbeziehung betrachtet werden. Umgekehrt gilt, dass Christen das Martyrium wegen ihrer einzigartigen Heilsbeziehung zu Gott auf sich nehmen. Die Asketen und Asketinnen treten die Nachfolge der Märtyrerinnen und Märtyrer an. Auch ihr Leben ist bestimmt durch den ausschließlichen Heilsbezug und die daraus folgende Aufgabe des Ichs, die sich auch in geschlechtlicher Enthaltbarkeit äußert. Während im Osten das Eremitentum in der Wüste – wie differenziert sich dieses auch darstellt – dominant ist, verbreitet sich die asketische Bewegung im Westen rasch in den Städten. Dort erfasst sie zahlreiche Frauen, denen ihre geringe Einbindung in das politische und kulturelle Leben auch größere Offenheit gegenüber neuen religiösen Bewegungen erlaubt.

Ehelosigkeit um Gottes Willen – dieses Ideal verbreitet sich im Christentum sehr rasch, allerdings nicht ohne Gegenstimmen. Es handelt sich dabei um ein sehr breites Phänomen, das hier nicht umfassend dargestellt zu werden braucht. Daher sollen im Folgenden Überlegungen zur Attraktivität und Problematik des ehelosen Lebens für Frauen im Mittelpunkt stehen.

Wenn Paulus das ehelose Leben empfiehlt, greift er damit in die Vorrechte des *pater familias* ein, der über die Verheiratung der Kinder zu entscheiden hat. Mit seiner Forderung startet er einen „Frontalangriff auf das bestehende Gesetz und das allgemeine kulturelle Ethos“³². Nichtchristliche Frauen finden daher auch keine Unterstützung, wenn sie unverheiratet bleiben wollen, außer sie sind zu Priesterinnen bestimmt.³³ Im Christentum allerdings fühlen sich besonders Frauen zum jungfräulichen Leben hingezogen. „The majority of extant treatises on virginity are addressed to women.“³⁴ Ebenso finden sich aber zahlreiche Schriften, die an Männer adressiert sind, die für asketische Frauen und deren Belehrung Verantwortung tragen. Für Frauen war es schwieriger, eine Heirat abzulehnen und dem diesbezüglichen Drängen der Familie standzuhalten. Besonders auf Frauen der Oberschicht wurde Druck ausgeübt, ihren Verpflichtungen hinsichtlich der Fortpflanzung nachzukom-

Späth/Beate Wagner-Hasel; Stuttgart/Weimar, 2000) 412–426. Einen Überblick über die Entwicklung der christlichen Askese in der Spätantike bietet Clark, *Renunciation*, 14–42. Sie weist auch zu Recht darauf hin, dass Askese immer in Verbindung mit anderen Aspekten einer Kultur gesehen werden muss, die ihr ihre spezifische Bedeutung verleihen.

³² Schüssler Fiorenza, *Gedächtnis*, 280. Sie bezieht sich auf die Ehegesetze des Augustus.

³³ Vgl. Clark, *Women*, 130.

³⁴ Clark, *Women*, 131.

men.³⁵ Andererseits macht gerade auch diese mögliche Emanzipation von den Wünschen und Forderungen der Familie die Anziehungskraft solcher christlicher Lebensformen aus. „Christliche Gemeinschaften aber auch jüdische Synagogen und andere inoffizielle Kulte wirkten auf Frauen sehr anziehend. Sie schlossen sich solchen Gruppen oft unabhängig von ihren Ehemännern und Familien an. Zudem führte die christliche Umwertung der sozialen Werte von Ehre und Status wenigstens einige christliche Theoretiker dazu, Menschen zu ermutigen, diese neuen Haltungen offen zu zeigen ...“³⁶

4.3.1 Die Beurteilung der Ehe im frühen Christentum

Paulus rät zur Ehelosigkeit, ist aber realistisch genug zu wissen, dass dieser Weg nicht für alle gangbar ist. Die Ehe ist für ihn ein Zugeständnis an die menschliche Schwäche (vgl. 1 Kor 7,2). Für viele Frauen ist gerade die positive Wertung eines jungfräulichen Lebens unabhängig von der Familie interessant. Die frühe Kirche ist aber auch mit einem anderen Phänomen konfrontiert. Die Gnosis wertet Leiblichkeit generell ab und lehnt damit auch Ehe und Fortpflanzung ab.³⁷ Die Kirche reagiert, indem sie die Ehe verteidigt.³⁸ Die Ehe sei kein Übel und entspreche der göttlichen Ordnung. Ehe wird – entsprechend gängigen nichtchristlichen Vorstellungen – primär als Geschlechtsgemeinschaft zur Zeugung ehelicher Kinder verstanden. Die Idee einer Seelengemeinschaft findet sich nicht. Die allgemeine Furcht vor dem Weiblichen und dem damit verbundenen Sexuellen ist weit verbreitet. Die Ehe wird daher nur als relativ gut und nicht verboten betrachtet, als ein notwendiges Übel. Geschlechtsverkehr in der Ehe ist zulässig, wenn die Zeugung von Nachkommen beabsichtigt ist. Alles andere allerdings ist gegen die Natur und wird daher als Sünde verstanden. Leidenschaftliche Liebe in der Ehe wird dem Ehebruch gleichgehalten. Auch in der Ehe wird Enthaltbarkeit gefordert. Trotz dieser notwendigen Anerkennung der Ehe werden doch Ehelosigkeit und Jungfräulichkeit höher eingeschätzt.

Die Jungfräulichkeit setzt sich über das Geschlecht hinweg; in ihr dauert die Kindheit fort, sie ist der Triumph über die Lüste. Die Jungfräulichkeit hat keine Kinder, ja mehr noch, sie verachtet sie. Sie ist zwar nicht fruchtbar, aber nicht verwaist. Glücklicher ist sie, weil sie den Schmerz der Geburt, glücklicher noch, weil sie das Unglück zu Grabe getragener Kinder

³⁵ Vgl. Diemut Zittel, Hieronymus und Paula. Brief an eine Asketin und Mutter, in: Frauenwelten in der Antike. Geschlechterordnung und weibliche Lebenspraxis (Hg. v. Thomas Späth/Beate Wagner-Hasel; Stuttgart/Weimar, 2000) 426–437, 430f. „Dass die Verpflichtungen gegenüber Verwandten und Göttern je in Konflikt geraten könnten, ist ein Gedanke, den erst das Christentum nach Rom gebracht hat.“ (429f)

³⁶ Osiek, Familienangelegenheiten, 240.

³⁷ Vgl. dazu Theresia Heimerl, Das Wort gewordene Fleisch. Die Textualisierung des Körpers in Patristik, Gnosis und Manichäismus (Frankfurt a. M., 2003).

³⁸ Vgl. zum Folgenden Eyben, Mann, 565–571.

nicht kennt. Was ist die Jungfräulichkeit anderes als die vollkommene Freiheit? Sie hat nicht den Ehemann als Herrn; sie ist frei von allen Affekten, ist nicht auf die Ehe, nicht auf das Jahrhundert, nicht auf Kinder gerichtet.³⁹

Die Ehe erscheint als Einschränkung einer freien Hingabe an Gott. Daneben werden immer wieder auch praktische Gründe ins Treffen geführt. Jungfrauen ersparen sich die Unannehmlichkeiten der Schwangerschaft und Geburt und die Sorge um die Kinder. Der Schöpfungsauftrag (Gen 1,28) wird demgegenüber fast vergessen oder aber allegorisch gedeutet. Eusebius nennt drei Gründe, warum für Christen (im Gegensatz zu Juden) Heirat und Kinder nicht notwendig seien: Zum einen sei das Ende der Zeiten nahe, zum zweiten hätten früher in der Welt der Juden Kinder noch nicht so sehr vom Gottesdienst abgelenkt, zum dritten seien die Christen so zahlreich, dass sie nicht unbedingt so viele Kinder brauchen und sich eher darum bemühen sollen, möglichst viele „geistige“ Kinder zu gewinnen.⁴⁰ Augustinus wünscht sich, dass alle Menschen enthaltsam leben:

... viel schneller würde sich die Stadt Gottes füllen, und das Ende der Welt käme rascher herbei.⁴¹

Gregor von Nyssa nennt die Ehe eine „Tragödie“.⁴² Autoren wie Helvidius, Vigilantius und Jovinian standen der Ehe und den Frauen positiver gegenüber, kamen aber gegen Verfechter der Askese wie Hieronymus auf Dauer nicht an.⁴³

4.3.2 Askese und Frauen

Das Christentum übernahm bestimmte Annahmen über Frauen aus der griechisch-römischen Welt: Frauen seien körperlich und moralisch schwächer als Männer, sie würden stärker durch die Bedürfnisse und Begehrlichkeiten des Körpers dominiert und könnten daher viel schwerer das Gute erlangen.⁴⁴ Es bot aber den Frauen eine neue Möglichkeit an, diese negativen Zuschreibungen zu transformieren. Jungfräulichkeit wurde verstanden als der Triumph über die gefallene menschliche Natur und als Umkehrung des Falles Adams

³⁹ Ps-Cyprian, *De bono pudicitiae* 7. Übersetzung aus Eyben, Mann, 568.

⁴⁰ Vgl. Eusebius, *Demonstratio evangelica* 1,9 (GCS Eus. 6, 40,3–42,12).

⁴¹ Aurelius Augustinus, *De bono coniugali* X,10 (CSEL 41, 201).

⁴² Gregor von Nyssa, *De virginitate* 3,5,27 und 10,25 (SC 119, 288,300).

⁴³ Vgl. dazu die Schriften des Hieronymus *Contra Helvidium*, *Adversus Vigilantium* und *Adversus Iovinianum*, die teilweise aber auch nicht unwidersprochen blieben. Vgl. dazu Brown, *Keuschheit*, 385–394, der Hieronymus' Einstellung zu Frauen und Askese darstellt und auch die Ereignisse um die Ablehnung Jovinians durch Hieronymus beschreibt. Siehe auch Feichtinger, *Apostolae*, 38–86 zu den drei genannten Schriften sowie einer Streitschrift gegen Pelagius.

⁴⁴ Vgl. Clark, *Asceticism*, 34.

und Evas. Als Jungfrauen waren sie nicht mehr dem Vater oder Ehemann oder den Familieninteressen ganz allgemein untergeordnet.⁴⁵ „Sie konnten, sobald sie nicht mehr in der *patria potestas* des eigenen Vaters standen, weitgehend frei über ihre ökonomischen Mittel verfügen, was eine wichtige Voraussetzung für jegliche Art von Unabhängigkeit darstellt. Sie waren in ihrer Bewegungsfreiheit weniger eingeschränkt als ihre verheirateten Geschlechtsgenossinnen. Als Pilger genossen sie Reisefreiheit ... Im Dienst der Krankenpflege und Armenfürsorge öffneten sich die Tore des Hauses für sie und gewährten unkontrollierten Zutritt zur Öffentlichkeit, der ansonsten stark beschränkt war ... Sie waren nunmehr in der Lage durch Klöster, Kirchenbauten oder die Einrichtung von Hospizen Anteil am gesellschaftlichen Prestige zu nehmen, das bisher weitgehend den Männern als traditionellen Wohltätern ihrer Gemeinden vorbehalten war ... Darüber hinaus entdeckten sie Lebensmuster für sich, die bisher weitgehend Männern vorbehalten waren, sie fanden Anerkennung und Selbstbestätigung als Intellektuelle, als Lehrer, als ‚Manager‘ großer klösterlicher Wirtschaftsbetriebe ... Nicht zuletzt mochte sich die Qualität ihrer Beziehung zu Männern entscheidend verändert haben: an die Stelle von Unterordnung, Gehorsam und Gebärzwang traten partnerschaftliche Anerkennung, geistige Auseinandersetzung und Freundschaften ... Der Preis, den die Frauen dafür zu bezahlen hatten, war ihre Sexualität – und er mag vielen von ihnen nicht als allzu hoch erschienen sein.“⁴⁶

Dennoch waren damit nicht alle Probleme beseitigt. „...the lives of women celibates were still constrained by traditional beliefs about women—in particular, that women are responsible for the desire which men feel for them.“⁴⁷ Wenn auch sowohl Frauen als auch Männern sexuell enthaltsames Leben angeraten wird, so bedeutet es in der damaligen Gesellschaft angesichts der symbolischen Zuordnungen für Frauen etwas anderes und erweist sich in der Praxis als weitaus schwieriger und problematischer.⁴⁸ Sie unterstanden zwar nicht mehr dem Vater oder Ehegatten, waren aber dennoch nicht frei von männlicher Aufsicht. Hieronymus etwa übernimmt gegenüber Paula Funktionen, die sonst männliche Verwandte ausüben, nämlich soziale Kontrolle und Zurechtweisung.⁴⁹

⁴⁵ Vgl. Clark, *Women*, 131.

⁴⁶ Feichtinger, *Apostolae*, 153–155.

⁴⁷ Clark, *Asceticism*, 34.

⁴⁸ L’Hermite-Leclercq, *L’Église*, 12 merkt dazu an: „On nous fera remarquer que cette valorisation extraordinaire du refus de la sexualité est également valable pour les hommes. Ce n’est vrai que partiellement. Pour toutes sortes de raisons qui se dégagent de mieux en mieux avec le temps, la virginité masculine n’a pas le même prix ni dans le plan divin ni dans les systèmes de représentations; pas les mêmes implications non plus que la virginité féminine.“

⁴⁹ Zittel, *Hieronymus*, 433.

In einer Zeit, als das Christentum und das Ideal der Jungfräulichkeit sowie die asketische Lebensweise bereits gesellschaftlich etabliert waren,⁵⁰ wählten junge Frauen nicht immer aus freien Stücken diese Lebensweise. Immer wieder wird berichtet, dass Mädchen von der Familie zur Jungfräulichkeit bestimmt wurden.⁵¹ Auch waren nicht immer religiöse Motive entscheidend. So berichtet Basilius:

Eltern und Brüder und andere Verwandte bringen viele Mädchen vor dem angemessenen Alter herbei, nicht weil die Mädchen einem inneren Drang zur Enthaltbarkeit folgen, sondern damit ihre Verwandten einen materiellen Vorteil hieraus ziehen können.⁵²

Ebenso sind Fälle bekannt, in denen die Jungfrauen von der Familie wieder zurückgenommen und verheiratet wurden.

Auch Jungfrauen wurden von Männern als Gefahr für die eigene Reinheit betrachtet. „Die asketischen Strömungen des Christentums trugen ihrerseits durch beständige (von Männern an Männer gerichtete) Warnungen vor den Gefahren, die dem Mann von der Frau drohen, zur Belebung und Bereicherung der misogynen Traditionen der Frauenschelte bei, indem das ‚Weibliche‘ mit dem Körperlichen, Geschlechtlichen, allem die Reinheit der Seele Bedrohenden, mit der Sünde schlechthin, gleichgesetzt wurde ...“⁵³

So lehnten viele Autoren das asketische Zusammenleben von Mönchen und Jungfrauen in einer „geistlichen Ehe“ ab, da sie befürchteten und es wohl auch tatsächlich vorkam, dass die sexuelle Enthaltbarkeit in diesem Umfeld nicht durchgehalten werden konnte. Ein weiterer Grund, warum etwa Johannes Chrysostomus die Praxis des Zusammenlebens mit *feminae subintroductae* ablehnte, war die Umkehrung der traditionellen Geschlechterrollen. Männer würden im Zusammenleben mit Frauen „weibliche“ Züge annehmen und den Frauen mehr dienen als umgekehrt. Frauen würden über Männer herrschen, was unnatürlich sei.⁵⁴ Dennoch ist anzunehmen, dass diese Asketinnen und Asketen primär aus spirituellen Motiven handelten und sich auf ihren erlösten Status beriefen. „The monks and the virgins ... perhaps thought that

⁵⁰ Feichtinger, *Apostolae*, 71: „... daß Askese zu diesem Zeitpunkt [Anfang des 5. Jahrhunderts] eine in den weltlichen und kirchlichen Eliten keineswegs mehr belächelte, verachtete und nur an der Peripherie geduldete Erscheinung war, die von gesellschaftlichen Außenseitern propagiert und praktiziert wurde. Sie hatte sich zu einem anerkannten und von Laienschaft wie Klerus für ihre Zwecke genützten Machtfaktor entwickelt, der nicht länger unterschätzt werden durfte.“

⁵¹ Vgl. Steininger, *Frau*, 66.

⁵² Basilius, ep. 119,18, zitiert in Brown, *Keuschheit*, 272.

⁵³ Feichtinger, *Apostolae*, 142.

⁵⁴ Elizabeth A. Clark, *John Chrysostom and the Subintroductae*, CH 46 (1977) 171–185, 181. Zu den *Feminae subintroductae* allgemein vgl. Hans Achelis, *Virgines subintroductae*. Ein Beitrag zum VII. Kapitel des I. Korintherbriefes (Leipzig, 1902), der die Zeugnisse in der frühen Kirche für diese Praxis zusammenstellt.

God had already given them the impassibility of the angels.“⁵⁵ Viele konnten ihr Ideal tatsächlich verwirklichen. „Indeed, the symbiosis of male and female ascetics was the rule rather than the exception at the outset of the ascetic movement during the late third and the early fourth century ...“⁵⁶

Abgesehen davon, dass Frauen immer als Verführerinnen gefürchtet waren, symbolisierten sie auch die Familie und das Haus, das die Asketen ja verlassen hatten. Auch sexuell enthaltsam lebende Frauen hatten also mit ihrer Weiblichkeit und den Zuschreibungen zu dieser zu kämpfen. Daher lässt sich bei Asketinnen beobachten, dass sie ihre Identität als Frauen zurückwiesen, oder zumindest das, was damit meist verbunden war, das Frausein als sexuell und häuslich bestimmtes Dasein.⁵⁷ Die Rolle der Frau ist für ihr häusliches sowie für ihr gesellschaftliches Leben durch ihr Geschlecht definiert. Christliche Frauen konnten diese Rolle zurückweisen. Es war aber keineswegs klar, wie sie nun leben sollten. Die wenigsten Frauen zogen sich in die Wüste zurück. Die meisten blieben innerhalb eines Haushalts, wo sie oft mit anderen Frauen gemeinsam als Jungfrauen oder Witwen ein enthaltsames Leben führten.⁵⁸ So weist Zittel darauf hin, dass etwa Paula auch als Asketin zunächst großteils die Erwartungen, die sich mit der traditionellen Mutterrolle verbanden, erfüllte.⁵⁹ Die *feminae subintroductae* beriefen sich darauf, dass sie einen Mann als Beschützer brauchten und deshalb diese Form des Zusammenlebens bevorzugten.

Die theologischen und praktischen Konzeptionen waren bei verschiedenen patristischen Autoren, aber auch in unterschiedlichen Regionen im Laufe der Zeit sehr unterschiedlich.⁶⁰ Hieronymus etwa empfiehlt den Jungfrauen so zu leben, als ob es keine Möglichkeit zur Buße gäbe. Schlechte Gedanken, die Grundlagen böser Handlungen, müssen beherrscht werden. Dafür schreibt er die Beschäftigung mit der Heiligen Schrift vor, die im Zentrum des Lebens einer Jungfrau stehen soll. Weiters sollten ausgewählte Schriften von Vätern wie Tertullian gelesen werden. Gebet und Fasten sollten fester Bestandteil des Alltags sein. Wollarbeit wird als Tätigkeit empfohlen, um einen Ausgleich zu Lektüre und Gebet zu schaffen. Die größte Bedrohung stellt die geschlechtliche Begierde dar. Daher gelten strenge Regeln im gesellschaftli-

⁵⁵ Clark, Chrysostom, 185.

⁵⁶ Susanna Elm, 'Virgins of God'. *The Making of Asceticism in Late Antiquity* (Oxford, 1994) 378.

⁵⁷ Zittel, Hieronymus, 433: „Asketinnen überwandern negative Zuschreibungen wie Mangel an Intelligenz, Leichtgläubigkeit oder Eitelkeit.“ Frauen mussten sich aus einer Reihe von Vorurteilen, die mit ihrem Geschlecht verbunden waren, befreien.

⁵⁸ Vgl. Steininger, Frau, 65–68.

⁵⁹ Vgl. Zittel, Hieronymus, 428.

⁶⁰ Vgl. die umfassende Darstellung einzelner Autoren und Regionen in Brown, Keuschheit.

chen Umgang. Auch der Versuchung der Ruhmsucht ist zu widerstehen.⁶¹ Hieronymus sieht die Jungfrauen innerhalb des Hauses beten und arbeiten. Womit sie ihren Lebensunterhalt verdienen, thematisiert er nicht. Auch Peter Brown kommt für das 4. Jahrhundert zu dem Schluss, dass weiblicher Asketizismus „aus dem christlichen Familienhaushalt“ erwachsen sei. „Totale Abgeschlossenheit war ein Ideal, das häufig vertreten und gelegentlich eingehalten wurde ...“⁶² Einer Jungfrau im Haus schrieb man sogar übernatürliche Kräfte zu. „Sie war das einzige menschliche Wesen, von dem man in überzeugender Weise sagen konnte, daß sie so geblieben war, wie sie ursprünglich geschaffen worden war.“⁶³

Susanna Elm sieht in der asketischen Bewegung zwei gegenläufige Tendenzen gleichzeitig am Werk. Einerseits werde die herkömmliche Familienordnung durchbrochen, andererseits finde eine kontinuierliche Modifikation des Konzepts Familie statt. Die Jungfrau werde als Braut Christi verstanden. Kleriker würden spirituelle Väter. Es entstanden asketische Mutter-Tochter-Beziehungen und neue Geschwisterbeziehungen innerhalb der asketischen Gemeinschaft.⁶⁴ Jungfräulichkeit und asketisches Leben waren eine neue Lebensform für Frauen, die traditionelle familiäre Bindungen zunächst außer Kraft setzte und neue Möglichkeiten eröffnete. Dennoch blieben diese Frauen an ihre „Weiblichkeit“ gebunden, wenn sie dieses nicht auf „Männlichkeit“ hin überschritten.

4.3.3 Askese und die Überwindung der „Weiblichkeit“

Die Asketinnen werden nicht länger zu den Frauen gezählt: ... *Virgo iam mulier non vocatur* (Hier. c. Helv. 20) ...⁶⁵

Die Jungfrau ist eine *sponsa Christi* und erscheint daher engelsgleich. Ihr Lebenswandel gleicht einem *miraculum*. Gerade bei Hieronymus und Johannes Chrysostomus, aber auch bei anderen Autoren zeigt sich der Zwiespalt zwischen einer allgemeinen negativen Vorstellung über Frauen und der Wertschätzung einzelner asketischer Frauen.⁶⁶ „Die soziale Wirklichkeit der frühchristlichen Antike bot den Frauen, die nach asketischen Alternativen zu ihren traditionellen Rollen als Ehefrau und Mutter suchten, größtenteils nur ‚männliche‘ Lebensformen als Modell und Orientierungshilfe an: ein aus dem Familienverband weitgehend ausgegliedertes, autonomes Leben, das nicht ausschließlich in Nachkommen seinen Sinn und seine Erfüllung hat,

⁶¹ Vgl. Steininger, Frau, 68–80.

⁶² Brown, Keuschheit, 275.

⁶³ Brown, Keuschheit, 282.

⁶⁴ Elm, Virgins, 374.

⁶⁵ Feichtinger, Apostolae, 147.

⁶⁶ Vgl. dazu für Hieronymus Krumeich, Hieronymus, 309f.

existierte für Frauen bis dahin nur in meist gesellschaftlich geächteten Randgruppen und war somit dem Mann vorbehalten. Der Bruch mit der Welt bedeutete daher für viele Asketinnen auch tatsächlich und zwangsläufig einen Bruch mit ihrer gesellschaftlich determinierten Rolle und ihrem Selbstverständnis als Frau ... Der daraus resultierende, zweifellos provozierende Widerspruch zwischen weiblicher Rollenerwartung und dem tatsächlichen Verhalten der Frauen, ihrer gesellschaftlichen und innerkirchlichen Bedeutung und ihrem enormen Prestige, mußte daher überbrückt und in einem erträglichen Maß gehalten werden: Nur, indem die asketische Frau ideell zum Mann erklärt wurde, ließen sich ihr außergewöhnliches Handeln, ihr apostolisches Wirken und ihr asketischer Rollenbruch in einer androzentrierten Gesellschaft akzeptieren, rechtfertigen und in das herrschende Weltbild einordnen.⁶⁷ Askese erscheint zunehmend als die (einzige) Möglichkeit für eine Frau, einem Mann gleichwertig zu werden. „Allein die PUDICITIA ist es, die die Frauen den Männern gleich, wenn nicht gar ihnen überlegen macht ...: Mulieris virtus proprie pudicitia est.“⁶⁸

4.3.4 Die Rückbindung asketischer Frauen an weibliche Rollen

Extreme asketische Programme riefen Widerstand hervor und führten zu Konflikten. Nichtchristliche Teile der Bevölkerung, aber auch die nichtasketische Mehrheit der ChristInnen betrachteten die asketische Bewegung mit Misstrauen und Besorgnis. Das galt auch für die neue Rolle, die Frauen in diesen Gruppen zukam. So wünschte man wieder stärker die Rückbindung der Frauen an ihre traditionellen sozialen Rollen. Dieser Gedanke findet sich schon in der Argumentation des Paulus gegenüber den korinthischen Prophetinnen über die Kopfbedeckung, die sie beim Beten und Prophezeien tragen sollten (vgl. 1 Kor 11,3–16). Tertullian schrieb den Jungfrauen, die sich auf ihre neue Freiheit beriefen, vor, einen Schleier zu tragen.⁶⁹ Hieronymus, der die Frauen in seinem Umkreis sehr schätzte, polemisierte doch gegen das Tragen männlicher Kleidung und männliche Verhaltensweisen bei Frauen. Im Zuge des ersten Origenismus-Streites wandelte sich auch seine Haltung im Verhältnis zu den Frauen. Im Konflikt mit Pelagius schränkte er Frauen

⁶⁷ Feichtinger, *Apostolae*, 151f. Hieronymus betont, dass Frauen ihre geschlechtsbedingte Schwäche, die er fraglos voraussetzt, durch Askese überwinden und auf diese Weise sogar Männer übertreffen könnten. Er geht sogar so weit zu behaupten, dass die Ehefrau eine ebenbürtige Partnerin werden könne (ep. 71,3,1: *Habes tecum prius in carne, nunc in spiritu sociam; de coniuge germanam, de femina virum, de subiecta parem, quae sub eodem iugo ad caelestia simul regna festinet*. Zitiert bei Feichtinger, *Apostolae*, 153) „Den realen Konsequenzen dieser idellen(!), asketischen ‚Vermännlichung‘ der Frau stand auch er wesentlich skeptischer und in disziplinierender Absicht gegenüber.“ (153)

⁶⁸ Krumeich, Hieronymus, 310.

⁶⁹ Tertullian, *De virginibus velandis* (SC 424).

deutlich ein und polemisierte sogar gegen Frauenchöre im Gottesdienst.⁷⁰ Karen Jo Torjesen, die frühchristliche Abbildungen von Oranten untersucht, weist darauf hin, dass in den ersten drei Jahrhunderten die fast immer weiblich dargestellten Oranten vermutlich mit Jungfrauen in Verbindung gebracht wurden, die im Gottesdienst sangen und prophezeiten. „Thus early Christians might well have associated virgins praying and singing with the figure of the *orans*. ... by the end of the sixth century the chorus of virgins was replaced by the boys' choir.“⁷¹ Die Jungfrauenchöre, die in der Antike selbstverständlich waren, die den patristischen Autoren bekannt und vertraut waren und auch in Ex 15,20f gefunden wurden, verschwanden aus der Liturgie der Kirche.

Letztlich wird die neu gewonnene Freiheit christlicher Jungfrauen eingeschränkt und die Organisationsformen passen sich wieder der weltlichen Gesellschaft an. „Asceticism began as a method for men and women to transcend, as virgins of God, the limitations of humanity in relation to the divine. It slowly changed into a way for men as men and women as women to symbolize the power of the Church to surpass human weakness.“⁷²

4.3.5 Vorbild Maria

Die christlichen Proponenten asketischen Lebens greifen auch auf die Schrift zurück, um ihre Positionen darzulegen und zu rechtfertigen.⁷³ So werden christlichen Jungfrauen auch alttestamentliche Gestalten als Vorbilder vor Augen gestellt. Hieronymus nennt Männer aus dem Alten Testament, wie Elija, Elischa, Jeremia und allgemein Propheten. Aus dem Neuen Testament werden Johannes der Täufer, Johannes der Lieblingsjünger, Paulus, Barnabas und Timotheus genannt.⁷⁴ Mirjam wird als alttestamentliches Beispiel einer Jungfrau genannt.⁷⁵ Aber auch Judit wird, ausgehend von Jdt 8,4–8 und

⁷⁰ Vgl. Feichtinger, *Apostolae*, 157–163.

⁷¹ Karen Jo Torjesen, *The Early Christian Orans. An Artistic Representation of Women's Liturgical Prayer and Prophecy*, in: *Women Preachers and Prophets Through Two Millennia of Christianity* (Hg. v. Beverly Mayne Kienzle/Pamela J. Walker; Berkeley/Los Angeles, Calif., 1998) 42–56, 53.

⁷² Elm, *Virgins*, 384. Vgl. auch Clark, *Renunciation*, 16: „In the arena of gender relations ... monastic organization came more to conform to the customs of ‚the world‘ than to challenge them.“

⁷³ Vgl. dazu eingehend Clark, *Renunciation*.

⁷⁴ Vgl. Steininger, *Frau*, 81 sowie Feichtinger, *Apostolae*, 147, Anm. 46. Ester, die von Steininger auch als alttestamentliche Jungfrau erwähnt wird, wird zwar für ihre Enthalt-samkeit gerühmt, aber vor allem hinsichtlich ihres Fastens, vgl. Est 4,16 (vgl. Siquans, Esther). Est 4,17u (= Est 14,15 Vg.) spricht aber das Thema der sexuellen Enthalt-samkeit an: οἶδας ὅτι ἐμίσησα δόξαν ἀνόμων καὶ βδελύσσομαι κοίτην ἀπεριτμήτων καὶ παντὸς ἀλλοτρίου.

⁷⁵ Siehe dazu oben 91ff, 170ff sowie 482ff.

16,22, für ihr jungfräuliches Leben in der Witwenschaft gelobt.⁷⁶ Erst langsam taucht auch die Gottesmutter und Jungfrau Maria als Ideal auf. Bei Ambrosius findet sich ein Bild Marias, das ganz den zeitgenössischen Vorstellungen über die Frau entspricht: „Maria geht nicht in die Alltagswelt hinaus, sie sitzt im Haus und widmet sich dem geistlichen Studium und dem Gebet, sie fastet ständig, sie lebt vor und nach der wunderbar jungfräulichen Geburt gänzlich enthaltsam.“⁷⁷

Im Zusammenhang damit steht teilweise auch die Vorbildfunktion der Prophetin Mirjam als Jungfrau. Ab dem 4. Jahrhundert taucht die jungfräuliche Mirjam immer wieder in Ermahnungen zur Jungfräulichkeit und anderen Texten auf, so bei Ambrosius, Gregor von Nyssa, Chromatius von Aquileia, Petrus Chrysologus und im *Dialogus cum Iudaeis*. Alle diese Autoren setzen Mirjam in Beziehung zu Maria. Für Gregor und im *Dialogus* wird sie ausdrücklich als Typus Marias bezeichnet. Bei Petrus kommt für Mirjam noch der Aspekt der geistlichen Mutterschaft hinzu, was die Parallele zur Gottesmutter Maria noch verstärkt. Indirekt ist die Jungfräulichkeit Mirjams aber schon früher bezeugt, nämlich über die allegorische Deutung der Pauke als Bild für die asketische Lebensweise, so in den Exodushomilien bei Origenes, im Sacharjakommentar des Didymus, im Traktat über Psalm 68 bei Hieronymus, aber auch bei Johannes von Damaskus. Der Akzent liegt hier stärker auf der asketischen Lebensweise der singenden Frauen, die christlichen Adressatinnen und Adressaten als Vorbild dienen sollen. Über die Namensgleichheit mit der Gottesmutter Maria (und eine Leerstelle im Text) kommt Mirjam also im Christentum zur Ehre der Jungfräulichkeit und Askese.

Die Konzentration auf Maria als Vorbild und Ideal des jungfräulichen Lebens, das aber zugleich ein „mütterliches“, zurückgezogenes, auf das Haus beschränktes Leben ist, entwickelt und verstärkt sich im Laufe der Zeit. Ambrosius spielt dabei eine wichtige Rolle. Sein Frauenideal zeigt sich auch in der Ermahnung an die Witwen, in der er Debora als leuchtendes Beispiel vorstellt und über den Bibeltext hinaus ihre Qualitäten als Hausfrau und Mutter betont.

⁷⁶ Vgl. dazu etwa die Texte von Arnobius (S. 235) oder Ambrosius, *De viduis* VII (BKV 1,1, 115–118).

⁷⁷ Schneider, Ende, 417. Siehe Ambrosius, *De virginibus* 2,2,7–9 (FC 81,214–220).

4.4 Die Beurteilung des Leiblichen

4.4.1 Körper und Leibfeindlichkeit

„Das Leben der Jungfrau ist im Körper quasi unkörperlich.“⁷⁸ Askese und sexuelle Enthaltsamkeit dienen der Abtötung des Fleisches (vgl. Kol 3,5), um das „Himmlische“ zu erlangen (vgl. Kol 3,2). Die Gegenüberstellung des Irdischen und des Himmlischen, des Fleisches und des Geistes findet sich bereits im Neuen Testament (vgl. z. B. Röm 8). Das Jungfräulichkeitsideal, stellt den Kampf gegen die körperlichen Regungen und Bedürfnisse, gegen das Körperliche überhaupt in den Mittelpunkt. „The more the body became the vehicle for salvation, the graver became the concerns regarding its fallibility and corruptibility, made manifest in its sexuality.“⁷⁹ Diese negativen Konnotationen des Körpers sind in der klassischen antiken Literatur und im Alten Testament zwar auch vorhanden, aber bei weitem nicht so dominant.⁸⁰ Immer stärker wird der Körper in seiner Vergänglichkeit als unvollkommen, begrenzt, verschiedenen Zwängen unterworfen betrachtet. Mit dieser Vergänglichkeit sind auch Sexualität und Fruchtbarkeit verbunden, die zunehmend suspekt werden, da sie ausschließlich auf das irdische Fortleben ausgerichtet sind. Dagegen wird in christlichen Texten der Auferstehungskörper gestellt, der unvergänglich und himmlisch sei. Die Körper der Asketinnen und Asketen, die jungfräulichen Körper nehmen diesen bereits vorweg. Die Autoren hoffen auf eine Transformation des Körpers zur Unvergänglichkeit.⁸¹ Die Problematik des Körpers hat ihre Ursache im Sündenfall. Von der Schöpfung her war der Körper gut und geordnet. Diesen Urzustand bemüht sich die Askese wiederherzustellen. Sie kämpft gegen die Begierden an, „weil sie den Körper mächtig gegenüber dem immateriellen Teil des Menschen, dem Geist, machen. Der begehrlische Körper ist immer ein bedrohlicher Körper, weil er die Herrschaft des rationalen Menschen über sich selbst in Frage stellt.“⁸² Indem die Askese als Möglichkeit verstanden wird, wiederum in die Position des Herrschenden gegenüber dem Körperlichen zu gelangen, übernehmen die Texte die Wertvorstellungen der antiken Gesellschaft.

⁷⁸ Steininger, Frau, 87.

⁷⁹ Elm, Virgins, 381.

⁸⁰ Vgl. zum Folgenden Heimerl, Wort.

⁸¹ Das gilt nicht für Strömungen wie Gnosis und Manichäismus, die den Körper als grundsätzlich schlecht betrachten.

⁸² Heimerl, Wort, 368.

Sehr häufig findet sich auch der Gedanke, dass der Körper eine Hülle von etwas wie Seele, Geist, *Nous* oder Lichtteil ist, ein Gedanke, der in der platonischen Anthropologie seine Wurzeln hat. „Dementsprechend finden sich hier positive Bilder für das Hüllen-Verständnis des Körpers, er wird als Tempel Gottes und Wohnung der Seele textualisiert. Daneben gibt es aber auch vereinzelt negative Bilder wie jenes vom Kerker, der die Bewegungsfreiheit der Seele einschränkt.“⁸³ In diesem dualistischen Verständnis treten Körper und immaterieller Teil des Menschen auseinander. Ein „ganzheitliches“ Konzept gibt es nur bezüglich des Auferstehungskörpers.

Insofern sich der Blick und das Streben immer ausschließlicher auf das Jenseits richten, werden der Körper und mit ihm die Sexualität als entbehrlich und störend betrachtet. Einen entscheidenden Schritt stellt die Anthropologie und Soteriologie des Origenes dar. „Die Sexualität war für Origenes eine Durchgangphase in einem ungeheuren Verwandlungsprozeß, eine – für Männer wie Frauen in ihrer gegenwärtigen Existenz – entbehrliche Beigabe der menschlichen Persönlichkeit, die bei der Definition des Wesens des menschlichen Geistes keine Rolle spielte. Eine derartige Sicht des menschlichen Körpers hatte zur (für seine Zeitgenossen beunruhigenden) Folge, daß sie alle Auffassungen einer an sexuelle Unterschiede gebundenen Identität und alle auf Ehe und Fortpflanzung beruhenden sozialen Rollen fragil erscheinen ließ – und letztlich aufhob. Jungfräulichkeit wurde in diesem Zusammenhang zur physischen Konkretisierung der präexistenten Reinheit der Seele wie zur Vorwegnahme eines engelgleichen Lebens nach der Auferstehung, das keine Geschlechtsunterschiede mehr kennt ...“⁸⁴ Wie Origenes postulierte auch Hieronymus zunächst die Aufhebung der Geschlechtsunterschiede nach der Auferstehung. Diese Einstellung enthält einerseits einen starken Impuls in Richtung Askese und bedingt andererseits, dass auch die bestehenden Geschlechtsunterschiede relativiert werden. Origenes selbst hatte seine eigene Männlichkeit durch Kastration unterlaufen. „Was Origenes zur damaligen Zeit vielleicht anstrebte, war etwas, das tiefere Beunruhigung auslöste. Der Eunuch war berüchtigt (und für viele abstoßend), weil er es gewagt hatte, die massive Grenze zwischen den Geschlechtern zu verschieben. Er war aus seinem Männlichsein ausgestiegen. ... Dieser Körper brauchte nicht durch seine sexuellen Komponenten definiert zu werden und noch weniger durch die sozialen Rollen, die üblicherweise von diesen Komponenten abgeleitet wurden. Vielmehr sollte der Körper als Sinnbild der Freiheit des Geistes dienen.“⁸⁵ Die Geringschätzung des Körpers und der Kampf gegen die Versuchungen der Sexualität lassen die Grenzen zwischen männlich und weiblich unwesentlich erscheinen. „Grundlegende Aspekte menschlicher

⁸³ Heimerl, Wort, 371.

⁸⁴ Feichtinger, *Apostolae*, 148f.

⁸⁵ Brown, *Keuschheit*, 183f.

Wesen wie Sexualität, sexuelle Unterschiede und andere anscheinend unzerstörbare Attribute der Person, die mit dem physischen Körper zusammenhängen, kamen Origenes nur als etwas Vorläufiges vor.⁸⁶ Eine derartige Einstellung verschiebt tatsächlich die traditionellen Geschlechterrollen. Schon Clemens von Alexandrien musste verheiratete Männer in seinem Umfeld beruhigen, da sie angesichts der hohen Wertschätzung der sexuellen Askese um ihre Position und ihr Ansehen fürchteten.

Augustinus sieht Geschlechtlichkeit als solche nicht negativ besetzt. Sie ist es allerdings dann, wenn Begehren und Lust damit einhergehen, die den Menschen aus dem Einklang mit Gottes Willen herausfallen lassen. Augustinus polemisiert allgemein gegen Leibesfreude und leibliche Schönheit, die er als dämonisch verteufelt.⁸⁷ Ambrosius hingegen ist der Ansicht, dass Geschlechtlichkeit und Gottesbezug einander ausschließen.⁸⁸ Die Wertschätzung asketischen und jungfräulichen Lebens, die mit einer Geringschätzung des Körpers einhergeht, bleibt in der weiteren Entwicklung des Christentums erhalten.

4.4.2 Frau und Körper

Für Frauen kommt eine weitere Problematik bezüglich der Körperlichkeit hinzu. Frau und Körper werden oftmals gleichgesetzt und dem Mann gegenübergestellt, der dann gerade nicht mit dem Körperlichen, sondern mit dem Geistigen identifiziert wird.

22 1 Zusammen mit dem wahren Propheten ist als Gefährtin ein weibliches Wesen geschaffen, das ihm um vieles nachsteht, so wie die Metusie der Usie, wie der Mond der Sonne, wie das Feuer dem Licht. 2 Als Weib herrscht sie über die gegenwärtige Welt, die ihr ähnlich ist, und gilt als erste Prophetin; sie verkündet mit allen Unter-den-von-Weibern-Geborenen ihre Prophetie ... 23 1 Zwei Arten der Prophetie gibt es, die eine ist männlich ..., 2 die andere findet sich bei den Unter-den-von-Weibern-Geborenen. Die weibliche Prophetie verkündet, was der gegenwärtigen Welt angehört, sie will für männlich gehalten werden. 3 Deswegen stiehlt sie die Samen des Männlichen, umhüllt sie mit ihren fleischlichen Samen und läßt sie als eigene Erzeugnisse – das sind ihre Worte – hervorgehen. 4 Sie verspricht, irdischen Reichtum in der gegenwärtigen Welt umsonst zu geben, und will (das Langsame) mit Schnellem, das Geringe mit Größerem vertauschen. 24 1 Nicht nur erdreistet sie sich, die Namen vieler Götter auszusprechen und anzuhören, sondern sie glaubt, daß sie auch selbst vergottet wird; und weil sie hofft, etwas zu werden, was ihrer Natur widerspricht, zerstört sie auch das, was sie hat. Unter dem Vorwand zu opfern befleckt sie sich bei ihrer monatlichen

⁸⁶ Brown, Keuschheit, 182.

⁸⁷ Vgl. Schneider, Ende, 420 mit Verweis auf Confessiones 4,15.

⁸⁸ Vgl. Schneider, Ende, 417 mit Verweis auf Ambrosius, De virginibus 1,31: Dort findet sich eine Beschreibung der Kirche als *immaculata coitu* (FC 81,150). Es handelt sich also um eine indirekte Abwertung der Geschlechtlichkeit.

Reinigung mit Blut und verunreinigt so, die sie berühren. 2 Wenn sie empfängt, so gebiert sie zeitliche Könige und bringt Kriege hervor, die viel Blut vergießen. 3 Die von ihr die Wahrheit kennenlernen wollen, werden durch vielerlei gegensätzliche und verschiedenartige Aussagen und Hinweise dorthin geführt, wo sie immerfort suchen, ohne zu finden, und im Tod enden. 4 Denn von Anbeginn an steht für blinde Menschen die Todesursache fest, da sie Irrtum, Doppelsinn und Dunkel prophezeit und so alle betrügt, die ihr Glauben schenken.⁸⁹

Diese Stelle aus den Kerygmata Petrou über Prophetinnen illustriert dieses gängige Denkmuster und zeigt seine Reichweite.

David Rutledge bezeichnet diesen Dualismus als das vielleicht wichtigste und durchdringendste Charakteristikum westlicher patriarchaler Gesellschaften. „Dualistic thought has a long and complex philosophical history, ... but in all its manifestations it stakes out the nature and limits of reality by placing male and female, spirit and flesh, reason and instinct, culture and nature, self and other all at corresponding conceptual poles, and sees the relationship between the elements in each pair as discrete, a relationship of radical difference and opposition.“⁹⁰ Die hier angesprochenen Wirklichkeiten existieren tatsächlich, das Problem sind allerdings die polare Gegenüberstellung, die keine Zwischentöne zulässt, und vor allem die hierarchische Über- und Unterordnung, die mit der Gegenüberstellung verbunden ist und die reale Konsequenzen hat. „[R]ather than being accorded equal value, the terms are divided with one being seen as somehow more worthy or desirable than the other. Male, culture, rationality, logic, transcendence and so on all become identified with each other by virtue of the fact that they all occupy the ‘positive’ side of the theoretical boundary, while female, nature, emotion, intuition and carnality are all seen as interrelated ‘negative’ concepts.“⁹¹ Die Frau wird vom Mann her definiert. Sie erscheint nicht in eigener Definition, sondern als das „Andere“, als Nicht-Mann. Auch der weibliche Körper unterliegt dieser Definitionsmacht.⁹² Zunächst werden Weiblichkeit und Körperlichkeit miteinander identifiziert. „For progress is indeed nothing else than the giving up of the female gender by changing into the male, since the female gender is material, passive, corporeal and sense perceptible, while the male is active, rational, incorporeal, and more akin to mind and thought.“⁹³ „Wenn unser

⁸⁹ Kerygmata Petrou, in: Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung II (Hg. v. Wilhelm Schneemelcher; Tübingen, 1997) 479–488, 481. Griechischer Text in GCS, Pseudoklementinen I. Homilien, 64f. Zur Deutung dieses Textes vgl. Schottruff, *Schwester*, 215f. Der Text entstand im 3. Jahrhundert in Syrien.

⁹⁰ David Rutledge, *Reading Marginally. Feminism, Deconstruction and the Bible* (Biblical Interpretation Series 21; Leiden u.a., 1996) 45–48, 45.

⁹¹ Rutledge, *Reading*, 45f.

⁹² Vgl. Heimerl, *Wort*, 372f.

⁹³ Richard A. Baer, *Philo's Use of the Categories Male and Female* (Arbeiten zur Literatur und Geschichte des hellenistischen Judentums 3; Leiden, 1970) 46. Der Text gibt einen

Handeln weiblich ist, ist es körperlich, oder es ist fleischlich.“⁹⁴ Vor diesem Hintergrund versteht sich fast von selbst, dass Frauen ihr Geschlecht auf „Männlichkeit“ hin transzendieren müssen, um Vollkommenheit zu erlangen. Zugleich aber müssen sie ihren weiblichen Körper und, insofern Weiblichkeit und Körperlichkeit miteinander identifiziert werden, die Körperlichkeit überhaupt überwinden. Die Mittel dazu sind Jungfräulichkeit und Askese. Der jungfräuliche Körper erscheint als ungefährlich, weil und solange er nicht mit dem Mann in Berührung kommt. Er stellt die „physische Konkretion theologischer Reflexionen über den Zustand vor dem Sündenfall“ dar.⁹⁵ Wenn der weibliche Körper unberührt bleibt, ist er den irdischen Zwängen enthoben und kommt dem paradiesischen bzw. dem Auferstehungskörper nahe. Durch die Jungfräulichkeit, und nur durch sie, können Frauen ihre als naturgegeben angenommene Verflechtung mit dem Körperlichen und dem Irdischen überwinden. Damit gelten sie dann aber nicht mehr als weiblich, sondern als männlich. Insofern Weiblichkeit und Körperlichkeit in der Vorstellung der damaligen Zeit untrennbar miteinander verbunden sind, bedeutet der Sieg über die Körperlichkeit zugleich einen Sieg über die negativ konnotierte „Weiblichkeit“. Damit verbunden besteht die Möglichkeit, als geistliche Lehrerin (meist für Frauen), als Vorsteherin einer Gemeinschaft von Jungfrauen, als Pilgerin, als Äbtissin aktiv zu sein. Eine positive Würdigung von Frauen als Frauen, von „Weiblichkeit“ – was immer damit verbunden wird –, von Körperlichkeit oder Leiblichkeit gelingt in diesem Kontext nicht. „Wie eine Textualisierung des weiblichen Körpers durch Frauen in der Spätantike aussehen könnte, lässt sich aus diesen Texten kaum erkennen.“⁹⁶ Der Diskurs über den weiblichen Körper wird von Männern geführt und was wir heute aus dieser Zeit noch vorfinden, sind (fast) nur männliche Stimmen.

Die hohe Wertschätzung der Jungfräulichkeit ebenso wie extreme Formen der Askese, die oft damit verbunden sind, erscheinen heute oft fremd, waren damals aber sehr attraktiv für viele Frauen und können daher auch unter positivem Gesichtspunkt beurteilt werden. „... the lifestyles of late antique asceticism can be read negatively, as a fierce rejection of sexuality, marriage, childbearing, housekeeping, a life determined by gender and status. They can also be read positively, as an attempted return to paradise, living in friendship and dependence on God, undisturbed by greed or desire.“⁹⁷ Frauen können diese spirituellen Ziele erreichen, wenn sie ihre weiblichen Körper verleug-

nur armenisch erhaltenen Text aus Philo, Quaestiones in Exodum 1,8 zu Ex 12,5 (das männliche Paschalamm) wieder.

⁹⁴ Origenes, *Selecta in Exodum* 23,17 (PG 12, 296D), zitiert nach Vogt, *Männlichwerden*, 437.

⁹⁵ Heimerl, *Wort*, 373.

⁹⁶ Heimerl, *Wort*, 375.

⁹⁷ Clark, *Asceticism*, 40.

nen und zu „Männern“ werden. Offensichtlich war dieser Preis Vielen nicht zu hoch, im Gegenteil, Jungfräulichkeit und Askese waren erstrebenswert, wenn auch nicht immer unumstritten.

5. Antijüdische Polemik

Das Problem antijüdischer Polemik, das sich nicht primär auf die Prophetinnen bezieht, sondern ein Grundproblem patristischer Schriftauslegung darstellt, aber auch in den untersuchten Texten über die Prophetinnen vorhanden ist, muss hier angesprochen werden. Dass sich in den Schriften der Kirchenväter antijüdische Aussagen finden, ist bekannt. Antijudaismus¹ drückt sich in eigenen Traktaten oder Dialogen *Adversus Iudaeos*, in Homilien, aber auch in exegetischen und anderen Texten aus. „By the end of the patristic era, ... the vast amount of Christian literature that mentioned the Jews at all did so, with a few exceptions, in a negative and condemnatory manner.“² Das christliche Bild des Judentums und „der Juden“ ist bestimmt von theologischen Abgrenzungsbemühungen und dem realen Nebeneinanderleben von jüdischen und christlichen Gemeinschaften. Ein zentrales Element christlicher antijüdischer Argumentation ist die Auslegung der Heiligen Schrift, speziell des Alten Testaments, das auch Heilige Schrift des Judentums ist und von jüdischen wie von christlichen Exegeten ausgelegt wird.

¹ Anton Cuffari, *Judenfeindschaft in Antike und Altem Testament* (BBB 153; Hamburg, 2007) 54: „Antijudaismus ‘ ... assoziiert einen religiös-christlich-kirchlichen Kontext.“ Cuffari diskutiert die Begrifflichkeit vor allem im Hinblick auf die griechisch-römische Antike (21–55) und schlägt dafür die Bezeichnung „Judenfeindschaft“ vor. Leonore Siegele-Wenschkewitz, *Antijudaismus*, in: *Wörterbuch der Feministischen Theologie* (Hg. v. Elisabeth Gössmann u.a.; Gütersloh, 2002) 25–27, 25 definiert Antijudaismus als „religiös und theologisch begründete Judenfeindschaft, die vor allem aus dem Christentum hervorgeht“ und unterscheidet in der zeitgenössischen Theologie zwei Richtungen: „die eine, die das Verhältnis zwischen Christentum und Judentum vor allem durch den Gegensatz der beiden Glaubensweisen konstituiert sieht, die Gottes Heilshandeln an Israel durch Jesus Christus auf die Kirche als neues Israel übertragen sieht, die das Judentum post Christum für eine überholte Größe hält und die deshalb auf Judenmission und Taufe als Lösung der Judenfrage drängt. Für diese Richtung gehört Antijudaismus essenziell zum Christentum. Die andere Richtung setzt an bei der Erkenntnis, dass in der Geschichte der christlichen Kirche christliche Lehre und Verkündigung, indem sie ihr Verhältnis zum Judentum allein als Gegensatz beschrieben und damit zugleich das Judentum herabgesetzt, für minderwertig und überholt erklärt, ja sich selbst an die Stelle Israels gesetzt hat, eine Wurzel des Antisemitismus war und ist. Deshalb verbindet sie die Forderung nach Erneuerung des Verhältnisses von Christentum und Judentum mit der Aufgabe, christliche Theologie ohne Antijudaismus zu treiben.“

² Lee Martin McDonald, *Anti-Judaism in the Early Church Fathers*, in: *Anti-Semitism and Early Christianity. Issues of Polemic and Faith* (Hg. v. Craig A. Evans/Donald A. Hagner; Minneapolis, Minn., 1993) 215–252, 217.

5.1 Antijüdische Aussagen in den Texten über die Prophetinnen

Auch in den patristischen Texten über die Prophetinnen kommen am Rande oder zentral, je nach den Anhaltspunkten im Text, antijüdische „Motive“ und Polemik zum Ausdruck.

In den typologischen Auslegungen von Num 12 wird Mirjam in fast allen Texten zum Typus der Synagoge, verkörpert also das jüdische Volk. Ihr gegenüber steht die Äthiopierin, die die Kirche aus den Völkern repräsentiert. Mose steht für Christus und Aaron für das jüdische Priestertum. Mirjam und Aaron, deren Verhalten in diesem Bibeltext kritisch beurteilt wird, sind dabei die negativen Gestalten, während die Äthiopierin und Mose auf Seiten der Christen gesehen werden. Die entsprechenden Bewertungen lassen die Urteile über das Judentum im Vergleich zum Christentum erkennen. So nennt Origenes Mirjam „das Bild der verlassenen Synagoge“, Aaron „Abbild des fleischlichen Priesters“ und zitiert Mt 21,43, das davon spricht, dass dem Volk die Herrschaft entrissen wurde.³ In der darauffolgenden Homilie bezeichnet Origenes Mose als *lex Domini* und *lex spiritalis*, das „bei uns“ die Herzensbeschneidung lehre. Er wird also der höheren, geistigen, das heißt christlichen Ebene zugeordnet. Mirjam steht für die Synagoge und Aaron für Priester und Pharisäer.⁴ Der Aussatz Mirjams wird ebenfalls dem Volk der Juden angelastet und allegorisch als Sünde verstanden. Origenes erwartet, entsprechend der Heilung Mirjams, mit Röm 11 die Wiederherstellung und Rettung Israels, und zwar als Bekehrung zu Christus.⁵ In der nächsten Homilie nennt er den *Iudaeus* als den, der gegen Mose auftritt, aber sogleich auch die *haeretici*.⁶ Sie reden wie Mirjam gegen Mose, leiden am Aussatz der Seele und werden aus dem Lager ausgeschlossen, das heißt aus der *Ecclesia Dei*. Interessant ist aber gegenüber dieser kollektiven Deutung eine gewisse Individualisierung, die Origenes im Anschluss vornimmt:⁷

Ich aber meine, dass nicht nur jenes frühere Volk und nicht nur die Häretiker, über die wir oben berichtet haben, ‚Mose erniedrigen‘, sondern jeder, der dessen Schrift schlecht

³ Origenes, Hoheliedkommentar II,1,23 (SC 375, 272).

⁴ Origenes, Numerihomilien VI,4,1 (SC 415, 156–159).

⁵ Origenes, Numerihomilien VI,4,2 (SC 415, 158).

⁶ Origenes, Numerihomilien VII (SC 415, 166–189).

⁷ Vgl. dazu Lange, Origen. Lange legt an Beispielen dar, dass Origenes polemisch die buchstäbliche jüdische Exegese kritisiere, aber ansonsten den Reichtum der jüdischen Auslegung sehr schätze (104–117). „Jüdisch“ sei eine abwertende Bezeichnung für „buchstäblich“. Diese Bezeichnung wird aber auch auf christliche Exegeten abgewendet, wie in dem hier zitierten Beispiel deutlich wird. Viele Details jüdischer allegorischer Interpretation werden von Origenes übernommen oder sind zufällig an vielen Stellen gleich oder ähnlich. Origenes benutzt häufig Philo als Quelle und verändert die Deutungen in christlicher Perspektive.

versteht und der das spirituelle Gesetz fleischlich aufnimmt, ‚erniedrigt Mose‘, weil er die Menschen über die Worte des Geistes fleischlich lehrt.⁸

Damit sind einzelne Christen gemeint, die nach Ansicht des Origenes die Schrift falsch auslegen. Vorausgesetzt ist selbstverständlich, dass die richtige Schriftauslegung die geistige und christliche ist. Aber die starre Gegenüberstellung von jüdischem Volk und Kirche ist aufgebrochen auf eine individuelle Entscheidung hin.

In derselben Homilie stellt Origenes auch hermeneutische Überlegungen zum Schriftverständnis an. Er betont, dass sie der Auslegung bedürfe und dass das Alte Testament – entgegen dem markionitischen Verständnis – auch für Christen von Bedeutung sei.

Denn notwendigerweise nehmen die Anstoß, die hören, dass in der Kirche der Ritus der Opfer oder die Beachtung des Sabbats oder von anderem Ähnlichem vorgelesen wird, und sagen: Warum ist es notwendig, dass das in der Kirche gelesen wird? Was nützen uns die jüdischen Vorschriften und die Beachtungen des verworfenen Volkes? Das ist die Sache der Juden und die Juden sollen darauf sehen! Damit also solche Anstöße nicht zu den Hörenden dringen, muss man sich mit der Wissenschaft des Gesetzes beschäftigen, und zwar gemäß dem (Grundsatz) ‚das Gesetz ist spirituell‘, um zu verstehen und zu erklären, was gelesen wird, damit nicht wegen der Gelehrten, ja vielmehr durch Trägheit und Nachlässigkeit, von Unerfahrenen und Ungelehrten Mose erniedrigt wird.⁹

Hier stellt er jüdische und christliche Auslegung einander gegenüber: Damit die Heilige Schrift des verworfenen jüdischen Volkes für Christen nützlich sein könne, dürfe sie nicht in jüdischem, das heißt in wörtlichem Sinn gelesen werden, sondern müsse auf spiritueller Ebene interpretiert werden. Falsche und damit jüdische Auslegung bedeutet demnach, Mose zu erniedrigen, der hier nicht als Jude gesehen wird. Äußerst herabwürdigend ist der Vergleich Mirjams mit einer Fehlgeburt im Anschluss an Num 12,12.¹⁰

Hieronymus übernimmt in seiner Auslegung von Num 12 die Typologie des Origenes, ist aber weniger ausführlich.¹¹ Im Prolog zum Hoseakommentar bezeichnet er Mirjam als die Prophetie, die dem Buchstaben dient, murt und Gott beleidigt.¹² In einem Brief kommt Hieronymus auf den Tod der drei Geschwister zu sprechen und vergleicht Mirjam mit der Prophetie, die mit ihr stirbt, und Mose und Aaron mit Gesetz und Priestertum der Juden, die ebenfalls beide tot sind. Die explizite Zuordnung der Prophetie zum Judentum

⁸ Origenes, Numerihomilien VII,1,3 (SC 415, 170).

⁹ Origenes, Numerihomilien VII,2,4 (SC 415, 176).

¹⁰ Origenes, Numerihomilien VII,3,4 (SC 415, 184): *Fit ergo sicut aborsus Maria*.

¹¹ Hieronymus, Zefanjakommentar II,12/15 (CCL 76, 690,511–532).

¹² Hieronymus, Hoseakommentar. Prolog (CCL 76,3).

fehlt hier allerdings.¹³ Auch bei Ambrosius ist Mirjam Typus der Synagoge. Er spricht auch von der Treulosigkeit und Blindheit Israels.¹⁴ Den Tod Mirjams erwähnt Ambrosius im Zuge einer Mose-Christus-Typologie, in der die Überlegenheit Christi über Mose dargestellt wird. Der Tod der drei Geschwister zeige, dass die alttestamentliche jüdische Heilsordnung überholt sei.¹⁵

Cyrrill von Alexandrien stellt seine Auslegung von Num 12 unter das Thema „Christus und die Synagoge der Juden“.¹⁶ Schon in der Einleitung wirft er den Juden Trunkenheit gegen Christus vor. Wiederum ist Aaron Typus des jüdischen Priesters, Mirjam Vorbild der Synagoge. Er legt das Verhältnis zwischen Kirche und Juden dar und polemisiert gegen die Pharisäer. Procopius von Gaza folgt weitgehend dem Kommentar von Cyrrill. In seiner Deutung des Todes Mirjams und ihrer Brüder vergleicht er Mirjam mit dem gesetzlichen Kult, der Typus des zukünftigen sei und sterbe, wenn das Wort Gottes kommt.¹⁷

Die Deboraerzählung eignet sich weniger für Gegenüberstellungen typologischer Art. Zwar wird Jaël, die Nicht-Israelitin, als Typus der Kirche gedeutet, Debora ist aber nicht ihr Gegenbild. Da der Bibeltext selbst keine negative Bewertung Deboras enthält, wird sie auch durchgehend positiv gesehen. Auch Debora wird bisweilen als Typus der Kirche gesehen. Einzig bei Origenes verkörpert Barak das Judentum, dem die Prophetie in Person Deboras gegenübersteht. Barak muss auf Debora, das heißt auf das Wort Gottes, hören. Barak verweigert den Aufstieg auf den Berg Tabor, was auf die heilsgeschichtliche Stellung des Judentums bezogen wird. Der Name Jaël wird als „Aufstieg“ gedeutet, Sisera ist der „Irdische“ und der Zeltpflock ist Typus des Kreuzes. Auch hier schließt Origenes wieder mit einem Verweis auf Röm 11. Am Ende werde Barak, das Judentum, in das (christliche) Lied Deboras einstimmen.¹⁸

Jes 8,3 bietet in seiner christologischen Auslegungstradition Anlass, die buchstäbliche, historische jüdische Interpretation zurückzuweisen. Eusebius stellt die „fleischliche“ jüdische Auslegung als unmöglich und geradezu absurd dar. Sie vermag seiner Ansicht nach den Text nicht adäquat zu erklären.¹⁹ Auch der *Dialogus cum Iudaeis* weist die jüdische, nicht-

¹³ Hieronymus, Epistula 78. Ad Fabiolam de mansionibus filiorum Israel per Heremum 35 (CSEL 55, 76).

¹⁴ Ambrosius, Epistula extra collectionem 14,57 (CSEL 82,3, 264).

¹⁵ Ambrosius, Expositio psalmi CXVIII, 18,29 (CSEL 62, 412,8–25).

¹⁶ Cyrrill von Alexandrien, Glaphyra in Numeros (PG 69, 591–605).

¹⁷ Procopius von Gaza, Numerikommentar (PG 87,1, 851/852).

¹⁸ Origenes, Homilien zum Richterbuch V,5 (SC 389, 142,31–38).

¹⁹ Eusebius, Eclogae propheticae IV (PG 22, 1208A–B).

christologische Auslegung des Jesajabuches, die er hier an der Übersetzung Aquilas festmacht, zurück.²⁰

Die Apostelgeschichte greift auf die Verheißung der Ausgießung des Geistes von Joël 3,1–5 zurück und berichtet ihre Erfüllung mit dem Pfingstereignis. Für Justinus ist der Geist nur mehr bei den Christinnen und Christen wirksam, nicht mehr im Judentum:

Bei uns kann man Frauen und Männer sehen, welche vom Geiste Gottes Charismen empfangen haben. Also nicht deshalb, weil Christus der Kraft bedurft hätte, war verkündet worden, daß die von Isaias aufgezählten Kräfte über ihn kommen werden, sondern deshalb, weil sie (für euch) aufhören sollten.²¹

Hieronymus stellt in seiner Interpretation die fleischlichen Erwartungen der Juden der geistigen Erfüllung in Christus gegenüber. Für die Christen sei die Verheißung bereits erfüllt.²²

Judentum und Christentum werden einander gegenübergestellt und mit bestimmten Eigenschaften und Wertungen verbunden. Das Christentum ist das Neue, das Wahre und Richtige, das Spirituelle, während das Judentum als vergangen und tot, niedrig, irdisch und fleischlich charakterisiert wird. Die Verwerfung des jüdischen Volkes und seine Substitution durch die Kirche aus den Völkern werden vorausgesetzt. Der jüdische Kult wird als abgetan dargestellt, ebenso das jüdische Priestertum. Den Juden wird vorgeworfen, gegen Gott zu murren und ihn (in Mose) zu beleidigen. Das Gesetz selbst wird spirituell gedeutet und damit nicht abgelehnt, sondern auf eine andere Ebene gehoben. Durchgehend wird das Judentum „unten“, das Christentum „oben“ gesehen. Die Schriftauslegung entspricht diesen Wertvorstellungen: Die allegorische, typologische, christologische Deutung zielt auf einen dem buchstäblichen jüdischen gegenüber „höheren“ Sinn, der zugleich als der einzig wahre betrachtet wird. Diese Sichtweise gründet in der Christologie. Diese lässt für viele Autoren – trotz der Aussagen von Röm 9–11 – Respekt vor dem jüdischen Glauben und seine Anerkennung nicht zu.²³

²⁰ Dialogus cum Iudaeis V,353–389 (CCG 30, 44f).

²¹ Justinus, Dialog mit dem Juden Tryphon 87,6–88,1 (BKV 33, 146).

²² Hieronymus, Joëlkommentar 615–695 (CCL 76, 192–195).

²³ Dies wird für Jahrhunderte die vorherrschende Lehre. Heute ist diese Frage einer Christologie ohne Antijudaismus bzw. die Rolle einer Christologie im interreligiösen Dialog, in dem das Judentum eine besondere Stellung einnimmt, diskutiert. Vgl. dazu die Erklärung der Internationalen Theologenkommission, Das Christentum und die Religionen (30. September 1996; hg. v. Institut für ökumenische Studien der Universität Freiburg Schweiz; Ökumenische Wegzeichen 8; 2001); Hermann J. Pottmeyer, Auf dem Weg zu einer Theologie der Religionen. Ansätze und Perspektiven, in: Das Christentum und die Weltreligionen (Hg. v. Reinhard Göllner; Theologie im Kontakt 8; Münster, 2000) 127–144; Michael Wyschogrod, Christologie ohne Antijudaismus? Kul 7 (1992)

Eine direkte Verbindung von Antijudaismus und Frauenfeindlichkeit findet sich in diesen Texten nicht.²⁴ Die Frau Mirjam wird mit der Synagoge in Verbindung gebracht, ebenso repräsentiert eine andere Frau die Kirche. Auch Debora kann Typus der Kirche sein, genauso Jaël. Ihr Geschlecht wird nicht thematisiert. Weibliche Gestalten als Allegorien sind auch damals schon verbreitet. Im Gegensatz zu allgemeinen Urteilen über Frauen werden sie hier nicht unbedingt mit dem Niederen und Irdischen in Verbindung gebracht. Die Werturteile konzentrieren sich ganz auf Christentum und Judentum, die Frauen selbst treten demgegenüber in den Hintergrund. Die in den genannten Texten auffindbaren antijüdischen Aussagen sollen im Folgenden in den Kontext des antiken christlichen Antijudaismus gestellt werden.

5.2 Griechisch-römische und christliche Judenfeindschaft

Anton Cuffari hat judenfeindliche und judenfreundliche Aussagen bei antiken Autoren vom 5. Jahrhundert vor bis 38 nach Christus zusammengestellt und kommt zu dem Schluss, dass beides vorhanden ist.²⁵ Die Palette judenfeindlicher Äußerungen reicht „von satirisch-ironischer Darstellung bis hin zur gehässigen Verzerrung“.²⁶ Inhaltlich dominiert der Bereich „Religion und Theologie“, wenig findet sich in den Themen Politik und Ökonomie.²⁷ Auffällig oft wird der Vorwurf der Misanthropie gegen die Juden erhoben, häufig kombiniert mit Anti-Exodusgeschichten.²⁸ Judenfeindschaft in der Antike zeigt sich auf unterschiedliche Weise und ist ein sehr komplexes Phänomen. Daher warnt Cuffari auch vor einer monokausalen Deutung, wie sie immer wieder vorgeschlagen wird. Er kombiniert vorhandene Modelle zu einer substantialistisch-funktionalistischen Deutung, die sowohl die jüdische Religion als auch soziale Faktoren berücksichtigt.²⁹ Karl Leo Noethlichs, der auch die rechtliche Stellung der Juden in der Spätantike und bis ins frühe Mittelalter darstellt, nennt als Problemfelder die Beschneidung, den jüdischen Kult, die

6–9. Wyschogrod verneint die Möglichkeit einer „hohen“ Christologie ohne Antijudaismus.

²⁴ Zu Stereotypen, ihren Ursachen, Wirkungen und Verflechtungen untereinander vgl. Sander L. Gilman, *Rasse, Sexualität und Seuche. Stereotype aus der Innenwelt der westlichen Kultur* (Hamburg, 1992). Zur Verbindung von Abwertung von Juden und Frauen vgl. besonders das Kapitel 7 dieses Buches.

²⁵ „Es gab in der Antike kein einheitliches Bild von Juden und Judentum, sondern eine Vielzahl verschiedenster Bilder. Negative und positive Darstellungen halten sich dabei in etwa die Waage.“ Cuffari, *Judenfeindschaft*, 107.

²⁶ Cuffari, *Judenfeindschaft*, 107.

²⁷ Vgl. dazu die Übersichtstabelle Cuffari, *Judenfeindschaft*, 338–347.

²⁸ Vgl. Cuffari, *Judenfeindschaft*, 108.

²⁹ Vgl. Cuffari, *Judenfeindschaft*, 168–170.

politische Verfassung, den Kaiserkult, das angeblich unsoziale Verhalten sowie den Volkscharakter, der Juden und Jüdinnen zugeschrieben wird.³⁰ Auch diese Zusammenstellung zeigt, dass sowohl religiöse als auch soziale Aspekte eine Rolle spielen. Klassen hebt das Prinzip der Exklusivität im Judentum hervor, das zu Intoleranz in der Gesellschaft gegenüber Juden und Jüdinnen führen könne.³¹ Er betont damit den sozialen Bereich als Problemfeld des Verhältnisses der jüdischen Gemeinschaften zur nichtjüdischen Umgebung.

Die antike Judenfeindschaft, die sich in zahlreichen Texten niederschlägt, ist nicht die Basis für den christlichen Antijudaismus. Dieser ist neu gegenüber dem paganen und hat eine spezifische Stoßrichtung. Der christliche Antijudaismus ist vor allem theologisch und religiös begründet, konkret christologisch. Das Grundproblem ist, dass der Großteil des Judentums das Evangelium von Jesus als dem Messias nicht anerkennt.³² Der Gedanke der Exklusivität des christlichen Glaubens macht es unmöglich, die jüdische Religion zu respektieren. Es kommt zu Polemik, zu judenfeindlichen Ausschreitungen und besonders im 4. und 5. Jahrhundert zu Zerstörungen von Synagogen durch Christen.³³ Dennoch ist die Existenz der Juden und Jüdinnen aus christlicher Sichtweise notwendig, weil sie, wie Simon mit Bezug auf Augustinus schreibt, „*testes iniquitatis suae et veritatis nostrae*“ seien.³⁴ So wandelt sich mit fortschreitender Christianisierung der spätantiken Gesellschaft deren Einstellung zum Judentum, was sich nicht zuletzt auch in der Gesetzgebung über die Juden und Jüdinnen niederschlägt.

In den ersten christlichen Jahrhunderten sind die Grenzen zwischen Christentum und Judentum allerdings noch nicht so klar gezogen. „Interestingly,

³⁰ Karl Leo Noethlichs, *Das Judentum und der römische Staat. Minderheitenpolitik im antiken Rom* (Darmstadt, 1996) 44–75. Auch er erwähnt positive Beurteilungen von Judentum und Juden in der nicht-jüdischen Antike.

³¹ William Klassen, *Anti-Judaism in Early Christianity. The State of the Question*, in: *Anti-Judaism in Early Christianity 1: Paul and the Gospels* (Hg. v. Peter Richardson; *Studies in Christianity and Judaism 2*; Waterloo, Ont., 1986) 1–19.

³² Vgl. auch Marcel Simon, *Verus Israel. A Study of the Relations Between Christians and Jews in the Roman Empire (135–425)* (Oxford u.a., 1986) 202ff.

³³ Vgl. dazu den kurzen Überblick bei Nicholas R. M. de Lange, *Antisemitismus IV. Alte Kirche*, TRE 3 (Hg. v. Gerhard Krause/Gerhard Müller; Berlin/New York, 1978) 128–137, 132f, der auch einige drastische Beispiele aus dem 4. und 5. Jahrhundert schildert, wo unter anderem Cyrill von Alexandrien und Ambrosius von Mailand sich höchst unrühmlich verhielten. Die antijüdische Polemik in Predigten und Schriften ist nicht bloße Theorie, sondern führte schon damals zu Ausschreitungen, die keineswegs vorrangig theologisch motiviert waren, und zeitigten im Laufe der Geschichte noch weit drastischere Folgen für Juden und Jüdinnen.

³⁴ Simon, *Israel*, 229. Simon verweist auf Augustinus, *Enarrationes in Psalmos* (PL 36,765). Allerdings fasst er hier die Argumentation des Augustinus in seinen Worten frei zusammen. Was er hier als Zitat anführt, findet sich so wörtlich nicht bei Augustinus.

the Christians rejected many of the Greco-Roman criticisms since they also applied to them. ... and so the Christians raised arguments against the Jews of a different sort than did the Romans."³⁵ Auch diese Tatsache zeigt, dass griechisch-römische Judenfeindschaft und christlicher Antijudaismus sich deutlich voneinander unterscheiden, wenngleich christliche Autoren dabei auch antike Themen und Vorurteile aufgriffen.

5.3 Die pagane Sicht auf Christentum und Judentum

„Christianity appeared at first to the pagans to be no more than a variety, a special shade of opinion within the *judaica superstitio*. And it was, indeed, soaked in Jewishness; its doctrines were impregnated with Jewish ideas and its practices with Jewish rites. The nature of its founder, and of its first members, being what is was, things could hardly have been otherwise. Moreover, the Church claimed as its own property and interpreted by means of its own theology (in the light of a symbolism that was itself of Jewish origin) the sacred book of Israel. It even refused the Jews, for having misunderstood their own Bible, all title to it henceforth. Having seceded from Judaism with the object of supplanting it made the Church no readier to renounce its origins. It boldly proclaimed itself to be the New Israel.“³⁶ Marcel Simon stellt fest, dass sich zahlreiche Vorwürfe paganer Autoren gegen Christen ebenso wie gegen Juden richten. Die Christen sind damit gezwungen, indem sie sich selbst verteidigen, auch die Juden gegen diese Vorwürfe zu verteidigen. Aber oft werden die Argumente abgeändert und gegen die Juden allein gerichtet. So behauptet Origenes, die Juden hassten keineswegs alle Menschen, sondern nur die Christen. Ebenso werden die Vorwürfe bezüglich der Untätigkeit am Sabbat, der Beschneidung und der Speisevorschriften umgedeutet. Der Ritualmordvorwurf wird von paganer Seite gegen Juden und Christen erhoben. Die Christen weisen diesen Vorwurf zurück und er taucht erst im Mittelalter wieder in antijüdischer Polemik auf.³⁷

5.4 Antijudaismus im frühen Christentum

5.4.1 Die Ursachen des christlichen Antijudaismus

Judentum und Christentum entwickeln sich ab dem 2. Jahrhundert auseinander. Das theologische Grundproblem für die christliche Beurteilung des Ju-

³⁵ McDonald, *Anti-Judaism*, 223.

³⁶ Simon, *Israel*, xiii.

³⁷ Vgl. Simon, *Israel*, 210f.

dentums ist der fehlende Glaube an Jesus Christus als den Messias.³⁸ Im Neuen Testament selbst, vor allem bei Paulus und Johannes, finden sich Texte, die antijüdisch ausgelegt werden können und auch später so ausgelegt wurden.³⁹ Allerdings geht es zunächst um Auseinandersetzungen, die sich innerhalb des Judentums abspielen. Es handelt sich nicht um Polemik von Christen gegen Juden, sondern die jungen christlichen Gemeinden versuchen ihr problematisches Verhältnis zu anderen jüdischen Gruppen zu klären, was teilweise sehr heftig und polemisch geschieht.⁴⁰ Abgesehen davon bestehen in dieser Zeit noch selbstverständliche Gemeinsamkeiten, die nicht zur Diskussion stehen.⁴¹ Mit größerem Abstand zwischen Juden und Christen werden auch das Unwissen und die Vorurteile (auf beiden Seiten⁴²) größer.

Die Gründe für die zunehmend getrennte Entwicklung von Judentum und Christentum sind vielfältig und vielschichtig. Entscheidend sind ein unterschiedliches Verständnis Jesu sowie von der Natur und Bedeutung der To-

³⁸ Zum gegenwärtigen Verhältnis der systematischen Theologie zum Judentum vgl. Bernhard Grümm, Die gegenwärtige Systematische Theologie und das Judentum, *FrRu NF* 10 (2003) 264–273. Er nennt und bewertet konkrete Versuche, eine Christologie ohne Abwertung des Judentums zu formulieren.

³⁹ Zum Antijudaismus im Neuen Testament vgl. Theo C. de Kruijf, Antisemitismus III. Im Neuen Testament, *TRE* 3 (Hg. v. Gerhard Krause/Gerhard Müller; Berlin/New York, 1978) 122–128. De Kruijf konstatiert, dass die Forschung bisher nicht eindeutig beantworten konnte, „ob das Neue Testament antisemitische Stellen enthält und ob diese Stellen, evtl. im Zusammenhang mit andern altchristlichen Texten gelesen, den Erweis des Existenz eines urchristlichen Antisemitismus erbringen.“ (122f) Die Gegenargumente hängen mit dem jüdischen Ursprung dieser Schriften zusammen, die Argumente dafür blicken stärker auf Entwicklung und Wirkung des Christentums nach außen.

⁴⁰ Vgl. dazu etwa die Beiträge zur Frage des Antijudaismus in verschiedenen neutestamentlichen Schriften in Rainer Kampling (Hg.), „Nun steht aber diese Sache im Evangelium ...“ Zur Frage nach den Anfängen des christlichen Antijudaismus (Paderborn, 1999); Rudolf Pesch, Antisemitismus in der Bibel? Das Johannesevangelium auf dem Prüfstand (Augsburg, 2005). Von offizieller kirchlicher Seite vgl. das Dokument der Päpstlichen Bibelkommission, Das jüdische Volk und seine Heilige Schrift in der christlichen Bibel (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 152; 2001).

⁴¹ „In the New Testament writers are trying to delineate differences while taking many similarities for granted. Those common areas bound Judaism and Christianity together inextricably.“ Klassen, *Anti-Judaism*, 19.

⁴² „... the vituperate language found in the early Christian writings was not so one-sided as others have suggested.“ McDonald, *Anti-Judaism*, 248. Vgl. dazu auch Martin George, Antijudaismus bei den Kirchenvätern. Eine notwendige Polemik? in: *Antijudaismus – christliche Erblast* (Hg. v. Walter Dietrich; Stuttgart u.a., 1999) 74–92, 87: „... dass auch auf jüdischer Seite die Polemik scharf sein konnte bis hin zur Verfluchung des christlichen Gegners“.

ra.⁴³ Das Christentum sieht sich als neues Israel und muss dieses Selbstverständnis allen Widersprüchen zum Trotz behaupten.⁴⁴

Theologisch kritisch ist für die christliche Argumentation die ausbleibende Bekehrung aller Juden zu Christus. Nicht nur existiert die jüdische Religion weiterhin, sondern sie ist offensichtlich sehr lebendig und attraktiv.⁴⁵ Zweifellos stellt diese Situation den exklusiven Anspruch des Christentums und sein Selbstverständnis in Frage und verlangt eine (Gegen)Reaktion.

Zudem werden „judaisierende“ Tendenzen in den christlichen Gemeinden selbst beklagt. Die meisten antijüdischen Texte sind daher auch an eine christliche Hörerschaft gerichtet. Aber nicht alle Christen empfinden den Gegensatz zwischen Judentum und Christentum. So gibt es durchaus Gruppen von Judenchristen, die beide Traditionen zu vereinigen versuchen, wie Ebioniten, Nazoräer, Elkesaiten oder die AnhängerInnen Kerinths.⁴⁶ Tendenzen der Annäherung an die jüdische Glaubensgemeinschaft „did not spring from any reflection on scripture, but were prompted by living example. They developed through contact with strong and lively Jewish communities. There could be no Judaizers if there were no Jews.“⁴⁷ Einige der heftigsten Kritiker des Judentums in der Patristik, etwa Aphrahat, Ephräm, Chrysostomus, Cyrill oder auch Augustinus, leben und schreiben im 4. und 5. Jahrhundert, in einer Zeit, als Juden immer noch religiös aktiv sind und auch Erfolge unter Christen haben.⁴⁸ Das führt teilweise zu offenen Feindseligkeiten gegenüber jüdischen Gläubigen, wie etwa bei Cyrill von Alexandrien. In manchen patristischen Schriften ist deutlich eine Verschiebung von Polemik gegen die religiösen Grundlagen des Judentums hin zu einer Feindseligkeit gegen das jüdische Volk selbst zu beobachten.⁴⁹

⁴³ Vgl. McDonald, *Anti-Judaism*, 236.

⁴⁴ „Da das Christentum den Anspruch erhebt, das Judentum und seine Funktion im göttlichen Heilsplan endgültig abgelöst zu haben, mußte es sich nach zwei Richtungen hin abschirmen und verteidigen: Es mußte erstens diesen Anspruch positiv unter Beweis stellen und zweitens gegen das Judentum, das diesen Anspruch nicht anerkennt, polemisch argumentieren.“ Kurt Hruby, *Juden und Judentum bei den Kirchenvätern*, in: ders., *Aufsätze zum nachbiblischen Judentum und zum jüdischen Erbe der frühen Kirche* (Hg. v. Peter von der Osten-Sacken/Thomas Willi; *ANTZ 5*; Berlin, 1996) 415–481, 416.

⁴⁵ McDonald, *Anti-Judaism*, 242–245 verweist darauf, dass die Anzahl der Juden in der Spätantike bei weitem die der Christen übersteige. Er spricht vom „intimidation factor“. Differenzierter und mit Zahlen belegt: George, *Kirchenväter*, 87. Als Johannes Chrysostomus in Antiochien seine berüchtigten Reden gegen die Juden hielt, war dort „gut die Hälfte der Bevölkerung christlich. Etwa 15 Prozent gehört zur jüdischen Gemeinde, 35 Prozent waren den alten Kulturen treu geblieben.“

⁴⁶ Vgl. McDonald, *Anti-Judaism*, 237.

⁴⁷ Simon, *Israel*, 145.

⁴⁸ „The most compelling reason for anti-Semitism was the religious vitality of Judaism.“ Simon, *Israel*, 232.

⁴⁹ Vgl. McDonald, *Anti-Judaism*, 216f.

Der Exklusivitätsanspruch der christlichen Religion führt konsequenterweise zur Ablehnung anderer Religionen. Noch wesentlich ausgeprägter, umfangreicher und heftiger als die antijüdische Polemik fällt allerdings die Zurückweisung abweichender christlicher Lehren und Bewegungen aus, wie Ilona Opelt ausführlich gezeigt hat.⁵⁰ In beiden Phänomenen wird deutlich, dass gerade diejenigen religiösen Gemeinschaften als bedrohlich empfunden werden, die eine besondere Nähe zur (offiziellen) kirchlichen Lehre aufweisen. Das Judentum ist untrennbar mit dem Christentum und seinem Ursprung verbunden. Gerade hier kommt es zur Abgrenzung, um die eigene Identität zu klären und zu stärken.

5.4.2 Die Rolle der Schrift in der antijüdischen Argumentation

„The common basis of the anti-Jewish writings lies in their method of argument, i.e., in their recourse to scripture, which is accepted by both parties to the discussion as a revelation of infallible authority. ... In order to have any effect on Jesus the proof must be grounded on the scriptural text. The apologists appeal to their opponents, not to be converted to an alien worship, but to come to a correct view of their own religion, of their own history and mission. ... Thus a correct interpretation of the Bible should suffice to make them Christians, for all truth is contained in it, and all truth is Christian truth. The Bible, which they read without understanding, the Jews no longer have any right to claim as theirs.“⁵¹ Die antijüdische Polemik, in welcher literarischen Gattung auch immer sie realisiert wird, ist voll von alttestamentlichen Zitaten, besonders aus den Propheten.⁵² Die christlichen Exegeten legen selbstverständlich das Alte Testament vom Neuen bzw. von Christus her aus. Ihrer Ansicht nach ist ein anderes Schriftverständnis gar nicht möglich, zumindest ist es kein richtiges und wahres. Christliche Exegese sieht sich als die wahre, höhere Interpretation der Bibel, jüdische Auslegung hingegen wird als buchstäblich, historisch, irdisch und fleischlich abgelehnt. Als spirituell kann in dieser Sichtweise nur eine christliche und christologische Auslegung des Alten Testaments bezeichnet werden.⁵³ Typologische und allego-

⁵⁰ Ilona Opelt, *Die Polemik in der christlichen lateinischen Literatur von Tertullian bis Augustin* (Bibliothek der klassischen Altertumswissenschaften N.F., 2. Reihe, 63; Heidelberg, 1980).

⁵¹ Simon, *Israel*, 146f.

⁵² Vgl. McDonald, *Anti-Judaism*, 229f.

⁵³ Den Juden wird vorgeworfen, dass sie ihre Schriften falsch interpretieren, weil sie in diesen Christus nicht erkennen, was aber für eine christliche Deutung evident ist. Tatsächlich geht der Weg in die umgekehrte Richtung: Erst aus der Erfahrung Jesu Christi und aus dem Glauben heraus sind die Schriften in christlichem Sinn verstehbar. Dieses christliche Verständnis wird als der eigentliche, pneumatische Sinn der Schrift betrachtet. Die Juden werden dem Buchstäblichen, dem Irdischen und Leiblichen zugeordnet, das selbstverständlich niedriger ist. Damit wird den Juden auch generell ein spirituelles

rische Exegese ermöglichen die entsprechende Interpretation der alttestamentlichen Verheißungen. Immer wieder wird auch auf die im Alten Testament selbst enthaltene Kritik an Israel zurückgegriffen, um von christlicher Seite „die Juden“ zu verurteilen. „Im patristischen Christentum wurde die dialektische Struktur des prophetischen Glaubens in sich geteilt, so daß die positive Seite von Vergebung und Verheißung als auf die christliche Kirche zutreffend ausgesagt wurde, während die negative Seite von göttlichem Zorn, Gericht und Verwerfung allein den Juden zugeschoben wurde.“⁵⁴ So geht etwa auch Johannes Chrysostomus in seinen Homilien „gegen die Juden“ vor: „... he is taking prophetic condemnations, isolating them completely from the context in which they are recorded and the circumstances in which they were uttered and from which they derive their meaning, and applying them to the present.“⁵⁵ Diese *per se* noch nicht judenfeindliche Vorgangsweise wird durch die Prämisse der Verwerfung des jüdischen Volkes durch Gott und durch die spezifische Auswahl der verwendeten Bibeltexte ein gängiges Instrument der antijüdischen Polemik.

Eine wichtige Rolle spielt auch die Übersetzung der Septuaginta. Ihre eschatologisch und messianisch geprägte Übersetzung erleichtert an vielen Stellen die christologische Deutung. Immer wieder wird diese gegen die jüdischen Übersetzungen von Theodotion, Aquila und Symmachos ausgespielt, die ihrerseits auf die christliche Vereinnahmung der Septuaginta reagieren.⁵⁶

Verständnis der Schrift abgesprochen, da dieses aus christlicher Sicht nur ein christologisches sein kann. Dasselbe Urteil trifft auch christliche Gruppen, die vom orthodoxen Verständnis abweichen. Auch Häretiker werden als irdisch, fleischlich und auch weiblich bezeichnet (siehe oben die Homilien des Origenes zu Ez 13).

⁵⁴ Radford Ruether, *Christologie*, 89. Selbstverständlich fanden die Prophetenschriften aber auch innerhalb der christlichen Glaubensgemeinschaft ausführliche Verwendung in der Moral- und Bußpredigt. Vgl. dazu Dassmann, *Prophetenexegese*, 23–30.

⁵⁵ Simon, *Israel*, 219. Simon diskutiert den Text des Chrysostomus ausführlich (217–220).

⁵⁶ Vgl. Simon, *Israel*, 153. Im *Dialogus cum Iudaeis* beispielsweise wird im Zusammenhang einer christologischen Jesajainterpretation die Übersetzung Aquilas abgelehnt, die eben diese christologische Deutung nicht unterstützt (siehe oben S. 280). Andererseits greifen manche Autoren auf Aquila, Symmachos und Theodotion zurück, die ihnen oft klarer und verständlicher erscheinen als die manchmal schwierige Septuaginta, so etwa Theodoret in der Auslegung von Ez 13 (siehe oben S. 303. Vgl. auch Guinot, *L'Exégèse*, 177–180). Diese Tatsache zeigt, dass die Problematik der Septuaginta als einer Übersetzung durchaus bekannt und bewusst ist. Während die meisten Autoren der Patristik kein Hebräisch beherrschen, gehen Origenes und Hieronymus auf den hebräischen Text, die *hebraica veritas*, zurück. Hieronymus stellt in zahlreichen seiner Kommentare die beiden Versionen einander gegenüber und legt beide Texte aus, wobei häufig der Septuagintatext zum Ausgangspunkt einer christologischen Deutung genommen wird (Siehe z. B. oben seine Interpretationen von Jes 27,11, zu Jes 8,3, zu Ez 1 und zu Joël 3,1–5).

Letztlich wird das, was Christentum und Judentum miteinander verbindet,⁵⁷ zu dem, was sie grundlegend voneinander trennt: „... they created out of what they held in common that which divided them. Scripture or, for Christians, the Old Testament is but the best example of this: in sharp opposition to their pagan contemporaries, they shared, often ... literally, the same text and the same exegetical principles, yet this became their most flexible weapon in denying each other's world.“⁵⁸

5.4.3 Die wichtigsten Inhalte antijüdischer Polemik

Die christliche Polemik gegen die Juden konzentriert sich auf religiöse und moralische Aspekte.⁵⁹ Die sozialen Anklagen, die in der griechisch-römischen Sicht auf die Juden eine große Rolle spielen, sind diesen untergeordnet. Marcel Simon nennt als wichtigste Themen die Darlegung der Christologie, Kritik am jüdischen Gesetz, insbesondere am Kultgesetz und die Beweisführung, dass Israel verworfen sei und die Völker berufen seien.⁶⁰ Insofern viele der antijüdischen Schriften an ein christliches Publikum gerichtet sind, geht es hier überwiegend um eine Vergewisserung und biblische Argumentation des eigenen Glaubens, um Ermutigung und Ermahnung der christlichen Gläubigen. Die Bekehrung von Juden und Jüdinnen zum Christentum steht nicht im Vordergrund.⁶¹

Nicht immer findet sich in der Darlegung der christlichen Lehre und Auslegung der Schrift sachliche Argumentation. Immer wieder werden ausführlich die angeblichen schlechten Eigenschaften und die Untaten der Juden aufgezählt. Solche Kataloge sind ein fester Bestandteil der *adversus Judaeos*-Tradition.⁶² Die Wortwahl ist dabei äußerst polemisch.⁶³ Zahlreiche Vorwür-

⁵⁷ „Appeal to the Hebrew Scriptures as Revelation“ nennt Daniel Boyarin, *Border Lines. The Partition of Judaeo-Christianity* (Philadelphia, Pa., 2004) 22 das, was alle jüdischen und christlichen Gruppen in den ersten Jahrhunderten gemeinsam haben.

⁵⁸ Judith M. Lieu, *Image and Reality. The Jews in the World of the Christians in the Second Century* (Edinburgh, 1996) 279.

⁵⁹ Simon, *Israel*, 212f geht auch auf das Thema der Sexualmoral ein, wo das christliche Ideal der Jungfräulichkeit und der Askese gegen die jüdische Position, die als fleischlich abgewertet wird, gestellt wird. Auch die Askese wird so zu einem antijüdischen Topos.

⁶⁰ Vgl. Simon, *Israel*, 156. Er erörtert die Themen anschließend detailliert.

⁶¹ McDonald, *Anti-Judaism*, 226.

⁶² Vgl. McDonald, *Anti-Judaism*, 234. Als besonders krasses Beispiel sei genannt: Gregor von Nyssa, *In Christi resurrectionis oratio* 5 (PG 46, 685). Die Aufzählung beginnt mit „Herrenmörder“, „Prophetenmörder“ und enthält auch die Bezeichnung „Gotthasser“.

⁶³ McDonald, *Anti-Judaism*, 249, ist der Ansicht, dies entspreche dem Stil der Zeit: „... all parties from the ancient world made use of such language and ... understanding this can rob the polemic of much of its disproportionate force. ... All of this is not to relieve the Christians from any responsibility for their own actions, of course, but rather to balance the picture somewhat and state that the Jews were not beyond irresponsible and unkind acts in ancient times anymore than were the Christians.“ Demgegenüber hält de Lange,

fe und Beschimpfungen werden aneinandergereiht, die teilweise Bezug auf die Bibel, Altes oder Neues Testament, nehmen. Die Anklage des Gottesmordes nimmt einen wichtigen Platz im theologischen Antijudaismus ein. Sie findet ihre alttestamentliche Entsprechung im Vorwurf des Prophetenmordes. Auch die Anklagen der Halsstarrigkeit, der Gesetzesübertretung, der Gottlosigkeit und andere mehr haben ihre Wurzeln in der alttestamentlichen (Selbst)Kritik Israels, vor allem, aber nicht nur in den Prophetenbüchern. Der Bezug auf das Alte Testament dient dann dazu nachzuweisen, dass das Volk Israel sich immer schon von Gott abgewendet habe, ungläubig und halsstarrig gewesen sei, und die Zurückweisung Christi als logische Folge einer langen Geschichte zu deuten sei. Wenngleich die Vorwürfe ihre Wurzeln vielfach im Alten und Neuen Testament haben, gehen sie aber, sowohl was Sprache und Heftigkeit des Ausdrucks betrifft, als auch in ihrer Verallgemeinerung und Loslösung von jeglichem Kontext weit über diese hinaus.

5.4.4 Die Bekehrung „der Juden“ und ihr Heil

Die Kirchenväter sind sich nicht einig, ob die Verwerfung der Juden, die sie für ihre Gegenwart konstatieren, endgültig ist oder nicht.⁶⁴ Die Positionen unterschiedlicher Autoren unterscheiden sich voneinander, auch einzelne Exegeten, wie etwa Origenes,⁶⁵ lassen dazu keine eindeutige Meinung erkennen.⁶⁶ „Die von uns angeführten Beispiele haben gezeigt, daß die Lehre der Väter vom Heil Israels äußerst uneinheitlich ist und große Schwankungen aufweist. Gewiß zeichnen sich zu bestimmten Epochen bestimmte Linien ab, aber sie finden ihre Erklärung in der Lehre von der Kirche, zu der sich die einzelnen Väter bekennen. Jedenfalls ist es abwegig – und das allein wollten wir aufzeigen –, in Hinblick auf das theologische Problem vom Heil Israels von einem *consensus patrum* zu sprechen.“⁶⁷ Hruby betont diese Pluralität (zu Recht), um deutlich zu machen, dass in dieser Frage keine einheitliche Vätermeinung besteht, die eine jüdenfeindliche Position der Kirche durch die

Antisemitismus V, 131, fest, „daß die frühchristliche Literatur von einer konsequenten Judenfeindlichkeit durchzogen ist, die alles übertrifft, was ältere oder gleichzeitige heidnische Schriften in dieser Hinsicht bieten.“

⁶⁴ Vgl. McDonald, *Anti-Judaism*, 236; Hruby, *Juden*, 460–481. In den ersten beiden Jahrhunderten stellt sich das Problem nicht, die Kirche besteht, wie auch Eph 2,14 formuliert, aus zwei Teilen, Juden und Nicht-Juden. Auch Irenäus ist der Ansicht, dass alle berufen seien, sich zu Christus zu bekehren. Bei Tertullian findet sich erstmals die Vorstellung einer Kirche nur aus den Völkern. Die Erwartung einer eschatologischen Bekehrung Israels ist bei Hippolyt zum ersten Mal greifbar.

⁶⁵ Beispiele zur Position des Origenes finden sich oben in der Auslegung von Num 12.

⁶⁶ „Die einen sehen darin eine eschatologische Gewißheit, die anderen stellen es in Abrede, wieder andere betrachten es als eine reine Möglichkeit. Manchmal finden wir diese verschiedenen Aspekte bei ein und demselben Autor.“ Hruby, *Juden*, 475.

⁶⁷ Hruby, *Juden*, 481.

Jahrhunderte hindurch rechtfertigen würde. Dennoch waren die antijüdischen Texte der patristischen Ära prägend für die weitere Haltung des Christentums den Jüdinnen und Juden gegenüber.

5.4.5 Einzelne Juden und das jüdische Volk

„Die Väter unterscheiden übrigens in ihrer Gesamtheit nur sehr unvollkommen zwischen dem jüdischen Volk, der jüdischen Religion, der Kollektivschuld und der Individualschuld.“⁶⁸ Das Johannesevangelium verwendet den Ausdruck „die Juden“ für verschiedene Größen.⁶⁹ In der Rezeption dieser Texte verschwinden die Differenzierungen immer mehr und „die Juden“ stehen für alle Juden aller Zeiten, für Religion und Volk.⁷⁰ Die Juden als Kollektiv werden verurteilt und abwertend behandelt. Auf der anderen Seite sind persönliche Kontakte einzelner Christen mit Juden bekannt. Origenes verurteilt zwar das Judentum als Religion, sucht aber individuell Rat bei Juden.⁷¹ Ähnliches ist bei Hieronymus zu beobachten. Dieser macht mehrfach Angaben zu seinen jüdischen Lehrern und zur Verwendung jüdischer Quellen. Ob diese nun korrekt sind oder nicht, Hieronymus macht wie Origenes einen Unterschied zwischen den Juden als Kollektiv und einzelnen jüdischen Kontaktpersonen, mit denen er persönlich verkehrt und die er als Lehrer und Informanten nennt.⁷² Bei Hieronymus ist diese Diskrepanz zwischen kollektiver Abwertung und individueller Hochschätzung auch in seinem Verhältnis zu Frauen zu beobachten. Während in der individuellen Begegnung persönliche Erfahrungen mit dem jeweiligen Gegenüber zählen, werden in den Texten einschlägige Topoi tradiert. Wird über „die Frauen“ geschrieben, überwiegen die überkommenen Urteile und Bewertungen. Kommen einzelne Frauen in den Blick, fällt das Bild differenzierter aus, besonders wenn es um biblische Frauen geht. Damit erweisen sich die Zuschreibungen tatsächlich als Vorurteile, die im konkreten Einzelfall hinfällig sein können. Sie haben aber die Funktion, ein Bild „der Frauen“, „der Juden“ zu konstruieren, das diese von der eigenen Identität abgrenzt und auf eine niedrige hierarchische Stufe stellt, um so die eigene Position zu rechtfertigen und zu festigen.

⁶⁸ Hruby, Juden, 447.

⁶⁹ So unterscheidet Pesch, Antisemitismus, 72 zwischen Juden, die an Jesus glauben, solchen, die von diesem Glauben wieder abgefallen sind und solchen, die nicht an Jesus glauben und ihm nach dem Leben trachten.

⁷⁰ Vgl. dazu auch Siquans, Antijüdisch, 32f und 36f.

⁷¹ Vgl. ausführlich Lange, Origen.

⁷² Vgl. dazu kritisch Günter Stemberger, Hieronymus und die Juden seiner Zeit, in: Begegnungen zwischen Christentum und Judentum in Antike und Mittelalter. FS Heinz Schreckenberger (Hg. v. Dietrich-Alex Koch/Hermann Lichtenberger; Göttingen, 1993) 347–364; weniger skeptisch ist Alfons Fürst, Hieronymus. Askese und Wissenschaft in der Spätantike (Freiburg i. B., 2003) 130–137.

5.4.6 Das Urteil der Kirchenväter über das Judentum und seine Wirkungsgeschichte

Kurt Hruby diskutiert das Problem der *auctoritas patrum* im Hinblick auf das Verhältnis der Kirche zum Judentum. Er weist darauf hin, dass die Polemik der Kirchenväter gegen Juden und Judentum im Licht einer konkreten historischen Situation gesehen werden muss und daher theologisch zu relativieren ist. „Auf Grund der geistigen Situation ihrer Zeit konnten die Väter das Verhältnis zwischen Israel und der Kirche nicht anders beurteilen, als sie das tatsächlich getan haben. Der fatale Irrtum liegt nun darin, daß man ihre diesbezüglichen Aussagen in der kirchlichen Tradition nun eben nicht situationsbedingt relativiert, sondern als absolut gültige Norm betrachtet hat.“⁷³

Mussten also die patristischen Autoren gegen die Juden polemisieren, aus ihrer christlichen Überzeugung heraus? George verneint diese Frage: „Der hässliche, auch boshafte Antijudaismus der Kirchenväter war nicht unabdingbar. Er war Resultat kontingenter, freier, sehr problematischer Entscheidungen der Kirchenväter in ihrem Kampf für die Einheit der Kirche.“⁷⁴ Die Weiterführung der Argumente, abgelöst von ihrem historischen Kontext und ihren konkreten Adressaten, die unzulässige Verallgemeinerung sei allerdings für die Folgezeit unheilvoll gewesen. „Diese Unfähigkeit zu unterscheiden ist das, was seit den Kirchenvätern den christlichen Antijudaismus ausmacht.“⁷⁵

Die antijüdische christliche Haltung schlug sich im Laufe der Zeit auch im Recht nieder. Hier ist längst der theologische und christologische Zusammenhang verlassen und zahlreiche andere Motive schieben sich in den Vordergrund. Eine nicht unbedeutende Rolle wird man wohl dem vorherrschenden dichotomisch-hierarchischen Weltbild zuschreiben müssen, das die gesamte Wirklichkeit ordnete und damit Juden und Jüdinnen ebenso wie Frauen, Häretiker, aber oft auch Arme und Ungebildete auf einer niedrigen Stufe der Skala gesellschaftlicher und theologischer Wertungen ansiedelte.⁷⁶ Alle

⁷³ Hruby, Juden, 416.

⁷⁴ George, Antijudaismus, 92. Ein Text, der deutlich belegt, dass Auslegung des Alten Testaments nicht mit einem abwertenden Bild der Juden verbunden sein muss, ist Amphilochius, *De recens baptizatis*, oratio VII, 3, 44–63 (CCG 3, 156f). Zur Auslegung siehe oben S. 78ff. Dieser Text nimmt positiv auf jüdische Gläubige Bezug, ohne sie gleich zu Christen zu machen.

⁷⁵ George, Antijudaismus, 92.

⁷⁶ Die in der Antike entwickelten Vorstellungen und Urteile über das Judentum und die damit verbundene Weltsicht wurden durch die Jahrhunderte tradiert und ihre Auswirkungen sind bis heute spürbar. So wurde in der feministischen Exegese Jesus als leuchtende vor der vermeintlich dunklen Folie der ihm zeitgenössischen Judentums abgehoben. Vgl. dazu Siegele-Wenschkewitz, Antijudaismus, 26. Sie folgert: „Auch in dieser Argumentation ist der Bezug auf traditionelle antijudaistische Denkmodelle unübersehbar. Dieselben Dichotomien: alt – neu, traditionsgebunden – befreiend, Gesetz – Evan-

diese Gruppen werden der irdischen Sphäre zugeordnet und ihnen wird daher die Kompetenz zum richtigen Verstehen der Bibel abgesprochen.

Die Voraussetzungen, die die antijüdischen Äußerungen der Kirchenväter bedingten, haben sich völlig verändert.⁷⁷ Die 2000 Jahre Geschichte des jüdisch-christlichen Verhältnisses erlauben uns nicht mehr, die theologischen Denkmuster der ersten Jahrhunderte zum hermeneutischen Ausgangspunkt der Bibelauslegung zu machen. Vielfältige Bemühungen und Diskussionen um antijüdische christliche Exegese, unter anderem auch in der Befreiungstheologie⁷⁸ und in der feministischen Exegese⁷⁹, haben gezeigt, dass christliche Bibelauslegung auch ohne antijüdische Aussagen möglich ist, zugleich aber, dass die Gefahr antijüdischer Positionen immer wieder gegeben ist.

gelium, Buchstabe – Geist, partikular – universal etc. dienen der Verhältnisbestimmung von Judentum und Christentum.“ Vgl. auch Gilman, Rasse.

⁷⁷ „Like siblings in a common family, Judaism and Christianity have had centuries of bitter rivalry. In the meantime the world has become very small indeed. The tragedy of history is that these two high religions have spent much atime thrashing each other instead of rejoicing in the world which God has given them. Their guilt over the past, however, should now be able to yield to a healthy respect for each other, enabling each to deal honestly with the other.“ Klassen, *Anti-Judaism*, 18.

⁷⁸ Vgl. dazu Ralf Huning, *Bibelwissenschaft im Dienste populärer Bibellektüre* (SBB 54; Stuttgart, 2005) 280–285.

⁷⁹ Vgl. dazu Luise Schottroff/Marie-Theres Wacker (Hg.), *Von der Wurzel getragen. Christlich-feministische Exegese in Auseinandersetzung mit Antijudaismus* (Biblical Interpretation Series 17; Leiden, 1995).

6. Die Kontextualität der patristischen Schriftauslegung

„Ich glaube, daß wir immer tendenziös lesen, getrieben durch Liebe oder Haß. Lesen wir Texte jedoch ein zweites Mal, so zeigt sich, daß wir im Alter von – sagen wir – zwanzig eine Figur liebten, sie dann aber mit vierzig hassten. Doch gewöhnlich erkennen wir, sofern wir eine literarische Ader haben, ob ein Text darauf angelegt war ... beide Lesarten zu fördern. Ich stimme zu, daß Eigenschaften, die wir ihm beilegen, nicht intrinsisch, sondern relational sind. Doch wenn schon ein Naturwissenschaftler verstehen muß, daß selbst die Gravitation dreifach relational auf die Erde, die Sonne und einen Beobachter des Sonnensystems bezogen ist, dann schließt auch jede Textinterpretation drei Pole ein: (1) die lineare Textentwicklung; (2) den Leser mit seinem spezifischen *Erwartungshorizont*; (3) die kulturelle Enzyklopädie der jeweiligen Sprache mit den früheren Interpretationen desselben Textes.“¹ Die Interpretation ist nicht nur von den Vorgaben des Textes bestimmt, sondern wesentlich auch durch die Leserinnen und Leser und ihre persönliche Situation sowie ihr Wissen über Texte, aber auch über die Welt.

Wie Umberto Eco betont auch der Literaturwissenschaftler Horst Steinmetz die Kontextabhängigkeit aller Interpretation. „Damit ist zugleich entschieden, daß die Auslegungsvielfalt nicht die Folge willkürlicher oder unkontrollierter Deutung ist, sondern notwendiges Ergebnis. ... Interpretationen entstehen aus einem Miteinander, aus einem Aufeinanderbeziehen von Text und Außertextlichem, von Text und Kontext. Das Problem der Sinnfestlegung wie das der Auslegungsvielfalt ist ein Problem der Anwendung der Kontexte, die im Vollzug der Interpretation mit dem Text verbunden werden.“² So ist auch die Auslegung der Bibel als eines Textes kontextgebunden. Unterschiedliche Schwerpunkte in der Auslegung von Bibeltexten, die zu unterschiedlichen Ergebnissen führen, sind nicht zuletzt durch den Kontext bedingt, in dem die jeweiligen Autoren leben und arbeiten. Nur drei Beispiele, an denen sich das besonders anschaulich verdeutlichen lässt, seien hier, Teil II abschließend und zusammenfassend, dargestellt. An den Beispielen wird jeweils *ein* kontextueller Faktor herausgearbeitet, obwohl Interpreten normalerweise nicht auf einen Kontext beschränkt sind, „sondern mehrere einbringen, die interferieren, aber auch in einer Art hierarchischer Ordnung wirken können.“³ So ist der primäre Kontext der Auslegung von Texten über alttestamentliche Prophetinnen der christliche Glaube. Weiters fließen allgemein verbreitete kulturelle und gesellschaftliche Vorstellungen in die Deu-

¹ Umberto Eco, *Zwischen Autor und Text. Interpretation und Überinterpretation* (München u.a., 1994) 154.

² Horst Steinmetz, *Sinnfestlegung und Auslegungsvielfalt*, in: *Literaturwissenschaft. Ein Grundkurs* (Hg. v. Helmut Brackert/Jörn Stückrath; Hamburg, 1996) 475–490, 479f.

³ Steinmetz, *Sinnfestlegung*, 488.

zung ein. In manchen Fällen spielen aber sehr bestimmte Kontexte eine herausragende Rolle, wie bei Origenes die Diskussion um die „Neue Prophetie“.

6.1 Der Einfluss biographischer Faktoren am Beispiel des Hieronymus

Über das Verhältnis des Hieronymus zu den Frauen, mit denen er in enger Verbindung stand, und zu Frauen allgemein wurde oben bereits einiges gesagt.⁴ Hieronymus überzeugt eine Anzahl von Frauen in Rom mit seiner rigorosen Askesepredigt und -praxis. In den Mittelpunkt stellt er die Bibellektüre, die er auch mehr als alle anderen patristischen Exegeten auf wissenschaftliche Weise betreibt. Hieronymus korrespondiert mit Frauen, von denen manche mindestens so gute, wenn nicht bessere Exegetinnen sind als er. Er tauscht sich mit Frauen über Bibelauslegung aus und widmet ihnen Kommentare. Immer wieder geht er in diesem Zusammenhang auch explizit auf die Frage nach der Bedeutung von Frauen in der Bibel ein. Gleichwohl muss er sich gegen den Vorwurf verteidigen, dass er unangemessener Weise Kontakt mit Frauen pflege und „Frauenfragen“ der Bibel behandle.

Ich weiß, Prinzippia, Tochter in Christus, dass ich von den meisten zurückgewiesen werde, weil ich manchmal an Frauen schreibe und das zerbrechlichere Geschlecht vor den Männern bevorzuge. Und deshalb bin ich verpflichtet, zuerst meinen Gegnern zu antworten und so zu der kleinen Abhandlung zu kommen, die du erfragt hast.⁵

Diese Kritik enthält auch ein Urteil über die Frau, sie sei das „zerbrechlichere Geschlecht“. Hieronymus weist aber diese Vorwürfe zurück. „Wenn Männer über die Schriften fragen, würde ich nicht über die Frauen sprechen.“ Hier zeigt sich der spezifische Kontext der Exegese des Hieronymus: Er schreibt über biblische Frauen, weil seine Adressatinnen Frauen sind, die sich dafür in besonderer Weise interessieren. Im Folgenden zählt Hieronymus Frauen der Bibel auf, die er hoch schätzt und deren Tugend und Stärke er beschreibt. Sogleich verbindet er aber die Schriftauslegung mit seinem asketischen Anliegen, das er Prinzippia, an die der Brief adressiert ist, nahe bringen will:

Das Weibliche hatte Sara verlassen und so wird Abraham ihr unterworfen und zu ihm wird gesagt: ‚In allem, was dir Sara sagt, höre ihre Stimme‘ (Gen 21,12). Jene hatte das Weibliche verlassen, du hattest es niemals: das Geschlecht wird unterdrückt von der Jungfrau, sie trägt Christus im Körper, sie besitzt schon, was das Zukünftige ist.

⁴ Vgl. dazu auch Clark, Jerome und Feichtinger, *Apostolae*.

⁵ Hieronymus, *Epistula 65. Ad Principiam virginem explanatio psalmi XLIV,1* (CSEL 54, 616). Die folgenden Zitate sind die Fortsetzung dieses Textes. Zum vollständigen Text siehe oben S. 31.

In diesem Urteil über „das Weibliche“, das von Asketinnen abzulehnen und abzulegen ist, zeigt sich die gängige Wertung der Geschlechter. Hieronymus kommt nach den alttestamentlichen auch zu neutestamentlichen Frauen und endet bei Priskilla.

Apollos, einen apostolischen und im Gesetz sehr gelehrten Mann, unterrichten Aquila und Priskilla und unterweisen ihn über den Weg des Herrn (vgl. Apg 18,24–26). Wenn sich der Apostel nicht schämte, von einer Frau gelehrt zu werden, warum sollte ich mich schämen, nach den Männern auch die Frauen zu lehren?

An dieser Stelle wird deutlich, dass er Frauen auch – nach dem Beispiel des Apostels – die Lehrautorität zugesteht. Apollos wurde von einer Frau belehrt. Daraus folgt für Hieronymus, dass er – nach den Männern, versteht sich – auch Frauen lehren darf. Selbstverständlich streift Hieronymus nicht alle damals üblichen Vorstellungen über Frauen und ihr Verhältnis zu Männern ab, aber im persönlichen Umgang mit ihnen entwickelt er eine alternative, positive Einstellung zu ihnen, die er auch gegen Angriffe verteidigt. Natürlich ist zu bedenken, dass es sich dabei um Frauen handelt, die sein umstrittenes asketisches Ideal teilen und auch in Anfeindungen stets zu ihm halten. Auch in der Einleitung zum Zefanjakommentar behandelt Hieronymus denselben Vorwurf mit Hinweis auf biblische Frauen, von denen die meisten als Prophetinnen verstanden wurden, Hulda, Debora, Judit, Ester, Hanna, Elisabet und „das klare Licht Marias“.⁶ Anschließend nennt Hieronymus auch nichtbiblische Frauen, besonders Philosophinnen und endet wiederum biblisch:

Voll ist die griechische wie die lateinische Geschichte von den Tugenden der Frauen, und diese verlangen ungeschmälerte Bücher. Mir genügt es, weil anderes aus dem Werk sich (dieser Frage) widmet, am Ende des Prologs zu sagen, dass der auferstehende Herr zuerst den Frauen erschien und jene die Apostel der Apostel waren, damit die Männer sich schämen zu fragen, welches Geschlecht er schon zerbrechlicher gefunden hatte.⁷

Tatsächlich stellt Hieronymus angesichts des historischen Befundes die Charakterisierung der Frauen als schwächeres Geschlecht in Frage. Die konkrete Erfahrung und die Beschäftigung mit den Frauen der Bibel und anderer Literatur bewirken in ihm eine Modifikation des gängigen Urteils über Frauen.

Barbara Feichtinger stellt ausführlich dar, wie sehr sich Hieronymus' Modell der Askese auf die Theologie des Origenes stützt, der in seiner geistigen Schriftauslegung unter anderem die Aufhebung der Geschlechtsunterschiede nach der Auferstehung postuliert, was in einer asketischen Lebens-

⁶ Hieronymus, Zefanjakommentar. Prolog (CCL 76, 655,1–11). Zum Text siehe oben S. 34.

⁷ Hieronymus, Zefanjakommentar. Prolog (CCL 76, 655,23–28).

weise bereits vorweggenommen werden könne.⁸ Hieronymus gelangt daher nicht zu einer Wertschätzung der Frauen als solchen, sondern ihm schwebt eine geschlechtlose Lebensweise vor, in der Frauen und Männer die gleiche Stufe spiritueller Reife erreichen können. In den Streitigkeiten um die Theologie des Origenes werden ihm zunehmend die praktischen Konsequenzen derselben bewusst und er modifiziert seine Haltung gegenüber Frauen und schränkt deren Freiheit zunehmend ein.

Hieronymus' Exegese ist deutlich von diesen Faktoren geprägt, einerseits von seiner zunächst Origenes nahestehenden, dann sich von ihm distanzierenden Theologie, andererseits von seinen persönlichen Kontakten mit Frauen. Besondere Bedeutung für seine Bibelauslegung haben die theologischen und vor allem exegetischen Diskussionen, die er direkt mit Frauen führt. Seine persönlichen Lebensumstände, so lässt sich schließen, haben Hieronymus zu einer besonders positiven Einschätzung der alttestamentlichen Prophetinnen geführt, die sich in seinen Interpretationen der Texte, in seinen Briefen und Prologen deutlich zeigt.

6.2 Der Einfluss gesellschaftlich-ekklesiologischer Faktoren am Beispiel der „Neuen Prophetie“

Die Einschätzung der Prophetinnen durch Origenes ist durch andere Faktoren geprägt. Natürlich sind auch diese im persönlichen Umfeld des Exegeten zu suchen, aber eher in der kirchlichen und allgemeinen gesellschaftlichen Lage situiert. Wenn der Korintherbrief-Kommentar des Origenes als Beispiel herangezogen wird, so ist zu beachten, dass der Bibeltext die Auslegung leitet, und in diesem Text gebietet der Apostel Paulus, eine unumstrittene Autorität, das Schweigen von Frauen in den Versammlungen, in der Kirche (1 Kor 14,34). Kirchenpolitisch spielt die Polemik gegen die Neue Prophetie in die Auseinandersetzung um die Rolle von Prophetinnen in der Kirche hinein. Die Ablehnung der Prophetinnen Priskilla und Maximilla verlangt von Origenes eine restriktive Deutung der Tätigkeit der biblischen Prophetinnen, sodass den Protagonistinnen der Neuen Prophetie ihre biblischen Argumente aus der Hand genommen werden.⁹

Anders als Hieronymus äußert sich Origenes eindeutig gegen das Lehren von Frauen. Sie werden auf die Männer ihrer Familie beschränkt. Origenes passt die Texte über die alttestamentlichen (und auch die neutestamentlichen) Prophetinnen seiner Interpretation von 1 Kor 14,34 an, wobei das Anliegen

⁸ Vgl. Feichtinger, *Apostolae*, bes. 137–163.

⁹ *Fragmenta e catenis in Epistulam primam ad Corinthios* § LXXIV,1–21 (Jenkins, C., *Origen on 1 Corinthians*, *Journal of Theological Studies* 10 [1909] 29–51) 41f. Text siehe oben S. 35.

der Abwehr der montanistischen Prophetinnen dieser Haltung zusätzliche Motivation verleiht. Das Wirken des prophetischen Geistes, das er implizit für die biblischen Prophetinnen anerkennt, wird durch den Rahmen des Verbotes des öffentlichen Redens von Frauen deutlich eingeschränkt. Die Aussage, dass alles, was Frauen öffentlich reden – sei es auch noch so heilig und gut – abzulehnen sei, erwächst aus der ablehnenden Haltung gegenüber den Prophetinnen der Neuen Prophetie. Der Text ermöglicht diese Interpretation, er ließe aber auch alternative Deutungen zu. Origenes lebt in einer Gesellschaft, deren Vorstellungen über das angemessene Verhalten von Frauen er teilt. Er schreibt in einer kirchlichen Situation, in der ihm die Zurückweisung des Montanismus als Häresie ein wichtiges Anliegen ist, das seine Exegese an geeigneten Textstellen bestimmt.

6.3 Der Kontext der griechischen Kultur bei Philo und Theodoret

Philo von Alexandrien spricht in der Interpretation von Ex 15,20f von Mirjam als Leiterin eines Frauenchores. Mose ist der Chorleiter der Männer. Theodoret von Cyrus greift dieses Motiv, möglicherweise über Origenes vermittelt, auf. Hier ist der griechische Kult im Hintergrund zu denken, in dem zahlreiche Jungfrauenchöre bekannt sind.¹⁰ Begleitende Tänze, die in älterer Zeit erwähnt sind, lassen an ein ähnliches Szenario denken, wie es in Ex 15 beschrieben ist. In seiner Beschreibung der Therapeuten und Therapeutinnen schildert Philo explizit eine ähnliche Szene, die er mit Bachusfesten vergleicht. Diese Männer und Frauen ahmen seiner Ansicht nach die Israeliten von Ex 15 nach. Origenes und Theodoret nehmen diese Differenzierung in der Darstellung des Chores auf, ohne auf den griechischen Hintergrund zu verweisen. Auch die Vorstellung, dass Mirjam eine Jungfrau gewesen sei, lässt sich vor dem Hintergrund kultischer Jungfrauenchöre gut erklären, wobei hier natürlich auch die Jungfräulichkeit der Gottesmutter Maria eine Rolle spielt. Die griechisch-römische Kultur, in der die jüdischen und christlichen Ausleger leben, stellt den Kontext der Interpretation von Ex 15,20f und anderen Texten dar, auch wenn es nicht immer bewusst sein mag oder nicht immer explizit ausgeführt wird.

Die angeführten Beispiele zeigen besonders deutlich, dass und wie auch die Lektüre der Texte und die Exegese der Kirchenväter von ihrer jeweiligen „kulturellen Enzyklopädie“ bestimmt ist. Gemeinsamer Kontext ist „Christus“, also die christliche und christologische Perspektive auf das Alte Testament. Diese Vorbedingung unterscheidet christliche von jüdischer Schriftauslegung, wobei zu berücksichtigen ist, dass die Herausbildung dieser Unterscheidung in einem längeren Prozess stattfindet, in dem Schriftauslegung

¹⁰ Siehe oben S. 70ff.

eine bedeutende Rolle spielt und Judentum und Christentum, so wie wir sie heute kennen, sich in Abgrenzung voneinander konstituieren. Innerhalb der christlichen Exegese gibt es aber wiederum eine große Bandbreite von Interpretationsmöglichkeiten. Auch hier werden aufgrund der kirchlichen Lehrentscheidungen im Laufe der Zeit bestimmte Deutungen als häretisch ausgeschieden oder nicht weiter überliefert. Dabei kristallisieren sich manche Traditionen heraus, die die exegetische Hauptströmung darstellen, wie etwa die Deutung der Prophetin in Jes 8,3 auf Maria. Das bedeutet aber nicht, dass andere Auslegungen unmöglich sind. Auch sie werden tradiert, entfalten allerdings nicht dieselbe Wirkung. Bestimmt werden die unterschiedlichen Interpretationen durch theologische Vorentscheidungen, kirchenpolitische Gegebenheiten, kulturelle Einflüsse verschiedenster Art und nicht zuletzt durch persönliche Vorlieben, Erfahrungen und Fähigkeiten. Noch einmal soll auf Hieronymus verwiesen werden, der die übliche Auslegung von Jes 8,3 kennt und referiert, wohl auch teilt, der aber eine weitere Deutungsmöglichkeit anbietet, die ihm aufgrund seiner Beschäftigung mit der hebräischen Bibel offensteht. Die beiden Deutungen können widerspruchlos nebeneinander stehen bleiben, denn es geht um das *mysterium* der Geburt Christi, das menschliche Sprache nicht adäquat auszudrücken vermag, wie Hieronymus selbst schreibt.¹¹ Die unterschiedlichen Orte, die theologischen und kirchlichen Entwicklungen im Laufe der Zeit, die verschiedenen Persönlichkeiten bringen neben der Ausbildung von Traditionen, die sich wirkungsgeschichtlich durchsetzen, eine Vielfalt christlicher Bibelauslegung hervor, die die Sinnoffenheit der Texte und die Kontextualität ihrer Interpretation deutlich vor Augen führt.

¹¹ Hieronymus, Jesajakommentar III (CCL 73, 111f).

Teil III: Einige wichtige hermeneutische Positionen patristischer Exegese und ihre Implikationen für die Rezeption alttestamentlicher Prophetinentexte

In diesem letzten Teil sollen noch einige charakteristische hermeneutische Positionen der patristischen Exegese näher beleuchtet werden. Im Gespräch mit neueren bibelwissenschaftlichen Ansätzen werden ihre Besonderheiten herausgearbeitet und auf ihre Implikationen für die Interpretation der alttestamentlichen Prophetinentexte befragt. So soll (1) noch einmal ein näherer Blick auf die für die Kirchenväter so bedeutsame allegorische Auslegung klären, welche Auswirkungen die Allegorisierung auf das Bild der Prophetinnen hat. Danach (2) soll die aktuelle Diskussion um einen kanonisch-intertextuellen Zugang zu biblischen Texten im Vergleich mit der intertextuellen Lektüre der Kirchenväter dargestellt werden. Ort und Intention (3) der Exegese bei den Kirchenvätern unterscheiden sich von modernen bibelwissenschaftlichen Konzepten. Zuletzt (4) soll auch die Frage nach möglichen Grenzen der Exegese gestellt werden.

1. Allegorische Auslegung

1.1 Die Bedeutung der Allegorese in der frühchristlichen Schriftauslegung

Ob Autoren nun einen zweifachen – das heißt neben dem buchstäblichen bzw. historischen einen geistigen –, einen dreifachen oder vierfachen Sinn annehmen, immer steht die Überzeugung dahinter, dass der Literalsinn der Schrift ihren vollen Sinn nicht ausschöpfe. Der Grundgedanke eines zweifachen Schriftsinnes bezieht sich auf Paulus, der immer wieder auf die Dichotomie von Leib/Fleisch und Geist (σάρξ – πνεῦμα; Röm 8; Gal 3,3; 5,17;6,8 u.a.), Buchstabe und Geist (γράμμα – πνεῦμα; 2 Kor 3,6), Schatten und Wirklichkeit (σκιά – σῶμα; Kol 2,17) sowie Schatten und Abbild (τύπος) himmlischer und künftiger Güter (Hebr 8,5; 10,1) verweist. Lubac betont, dass bei Paulus in diesen Gegensätzen immer auch die gegenseitige Bezogenheit erhalten bleibe.¹ Schon das Neue Testament ist im Grunde eine Auslegung der Schrift, das heißt des Alten Testaments, in christologischem Sinn. Wenn man voraussetzt, dass die Autoren der neutestamentlichen Schriften sich selbst als Angehörige der jüdischen Religion sehen, die an Jesus Christus glauben,

¹ Henri de Lubac, *Der geistige Sinn der Schrift* (Einsiedeln, 1952) 66.

handelt es sich dabei um *eine* (nämlich christliche) Weise jüdischer Bibelauslegung.²

Eine spezifisch christliche Bibelauslegung wird notwendig, weil andere jüdische Gruppen, die nach wie vor bestehen, die Schrift weiterhin unchristlich, also ohne Bezug auf Christus, auslegen. „Beim Lesen der Heiligen Schrift stand für die ersten Christen ganz unmittelbar die gesamte Auffassung von der Religion, die ganze Idee des neuen Glaubens auf dem Spiel.“³ Lubac hält fest, dass die allegorische/geistige, das heißt konkret christologische Deutung der Bibel notwendig gewesen sei, um den christlichen Glauben zu begründen und zu formulieren, ohne das Alte Testament aufzugeben. Die Abgrenzung von anderen jüdischen/christlichen Gruppen spielt eine bedeutende Rolle. Ein wichtiger Aspekt dabei ist, dass die metaphorische Exegese ein Schriftverständnis ermöglicht, das das in der Schrift Vorliegende als aktuell gültig betrachten kann. Dies wird dem jüdischen Schriftverständnis, das etwa Opfervorschriften wörtlich versteht und vor dem Problem steht, dass diese nach der Zerstörung des Tempels nicht mehr erfüllt werden können, abgesprochen.

In dieser Spezifizierung wird der allegorische Sinn zum christlichen Sinn, der das Dogma ausdrückt.⁴ Die gesamte Schriftauslegung ist auf Christus fokussiert und versucht das Neue im Alten zu finden. So erhellt der vierfache Schriftsinn, der historische, der allegorische, der moralische und der anagogische „das Mysterium Christi, vorgezeichnet oder gegenwärtiggesetzt durch die Tatsachen, verinnert in der einzelnen Seele, vollendet in der Glorie.“⁵ Entscheidend ist aber, dass der geistige Sinn, der in Dogma, Moral und Eschatologie ausgefaltet werden kann, stets im Literalsinn verwurzelt bleibt. „Und in gewisser Weise ist wirklich alles im Buchstaben enthalten; denn was sich nicht aus ihm begründen ließe, wäre notwendig willkürliche Zugabe.“⁶ Trotz der Konstruktion von Gegensätzen bleibt der Literalsinn das Fundament jeglicher Interpretation. Autoren, die das nicht beachten, ernten auch schon in der Zeit der Patristik umgehend Kritik. Allerdings beginnt sich schnell eine Hierarchie der Schriftsinne auszubilden. Der geistige Sinn wird als der höhere/tiefere und der wahre erachtet.⁷ Die allegorische Schriftauslegung ist eine Form der Exegese, die sich im Christentum sehr spezifisch entwickelt und geradezu identisch wird mit einer christlichen Auslegung und mit dem geistigen Sinn überhaupt, trotz ihrer paganen und jüdischen Wurzeln.

² Diesem Schluss würde Lubac nicht zustimmen, wohl auch die späteren Kirchenväter nicht. Siehe dazu unten.

³ Lubac, Sinn, 29.

⁴ Lubac, Sinn, 20 und öfter.

⁵ Lubac, Sinn, 22.

⁶ Lubac, Sinn, 36.

⁷ Vgl. Lubac, Sinn, 68.

1.2 Die Ursprünge der frühchristlichen Allegorese

„Daher auch der Ausdruck ‚zum geistigen Sinn übergehen‘, was nichts anderes heißt als ‚sich zu Christus bekehren‘ ...“⁸ Lubac stellt die nicht zu unterschätzende Bedeutung des allegorischen Schriftsinnes, den er lieber „geistigen Sinn“ nennt, ausführlich dar. Allegorische Auslegung der biblischen, besonders der alttestamentlichen Texte ist in der Patristik weit verbreitet. In Alexandrien hat sie eine ältere, schon pagane und jüdische, und umfassendere Tradition als in anderen Gebieten.⁹ Die Interpretationsmethode der Allegorese¹⁰ geht ins 6./5. Jh. v. Chr., auf die Homer-Exegese zurück. Schon Philo von Alexandrien wendet die allegorische Interpretation auf die Auslegung der Bibel an. Er stellt den Wortsinn des Gesetzes und die Geschichtlichkeit nicht in Frage, ergänzt diese aber durch einen tieferen, symbolischen Sinn.¹¹ Die christlichen Exegeten übernehmen die Allegorese als exegetische Technik und wenden sie unter ihren spezifischen hermeneutischen Voraussetzungen an. „Exemplarisches Denken und allegorisches Verfahren werden der zeitgenössischen Kultur entliehen und zutiefst umgewandelt.“¹² Für Origenes, wie Philo in Alexandrien groß geworden, stellt die geistige Schriftauslegung den Aufstieg zu einer höheren Stufe der Wirklichkeit dar. Der Literalsinn bleibt das Fundament, hat aber gerade für Origenes untergeordnete Bedeutung. Der geistige Sinn hingegen ist der eigentlich christliche Sinn. Das Alte Testament wird mittels Allegorese von Christus her und auf Christus hin interpretiert, eine Vorgangsweise, die bereits bei Paulus grundgelegt ist. Auch für Hieronymus, der großen Wert auf den wörtlichen Sinn legt, ist dieser die Basis für den wichtigeren geistigen Sinn: „Die historische Situierung des kommentierten Textes, sei es seine Datierung, sei es die darin vorausgesetzte geschichtliche Situation, erachtete er als unabdingbar für eine zutreffende Erklärung des Textes. Historisches, Topographisches, Prosopographisches und Etymologisches wird ausgiebig erläutert, zum Beispiel die Bedeutung der Namen der zwölf kleinen Propheten, ... desgleichen Lexikalisches, Semantisches,

⁸ Lubac, Sinn, 43.

⁹ Vgl. dazu Fiedrowicz, Theologie, 110–125. Zu verschiedenen patristischen Auslegungstraditionen vgl. Manlio Simonetti, *Biblical Interpretation in the Early Church. An Historical Introduction to Patristic Exegesis* (Edinburgh, 1994) 34–109.

¹⁰ Die Bezeichnung „Allegorie“ wird auf zwei Ebenen gebraucht: Einerseits in einem rhetorischen Sinn als verschlüsselnde Redeweise (Allegorie) und andererseits im hermeneutischen Sinn als Methode der dekodierenden Interpretation (Allegorese). Vgl. Christoph Jacob, *Allegorese. Rhetorik, Ästhetik, Theologie*, in: *Neue Formen der Schriftauslegung?* (Hg. v. Thomas Sternberg; QD 140; Freiburg i.B., 1992) 131–163, 146. Jacob verweist außerdem darauf, dass die Interpreten oftmals die Ergebnisse ihrer Allegorese „wiederum allegorisch verschlüsselt darstellen“ (152f).

¹¹ Vgl. Kannengiesser, *Handbook*, 176–183.

¹² Lubac, Sinn, 67.

Grammatisches, Stilistisches. ... Der ‚buchstäbliche‘, ‚historische‘ Sinn des Textes bildet demnach die stets zu beachtende Basis für die Freilegung seines ‚tieferen‘, ‚geistigen‘ Sinnes. Dieser muss sich seiner Richtigkeit immer im Blick auf den ‚historischen‘ Sinn vergewissern; er darf sich nicht davon abkoppeln und zu willkürlichen, vom Wortlaut nicht mehr kontrollierten Ausdeutungen führen. ... freilich [war] auch für Hieronymus der ‚geistige‘ Sinn der wichtigere.“¹³

Die Bedeutung der Allegorese für das frühchristliche Schriftverständnis sollte daher nicht unterschätzt werden, ebenso wenig aber ihre philosophischen Voraussetzungen, die sie aus der nicht-christlichen Welt übernimmt und mit dieser teilt. Kannengiesser betont, dass sich die frühchristliche Allegorese von der paganen dadurch unterscheidet, dass ihr primäres Anliegen gewesen sei, die eigene Position und Verantwortlichkeit in der Welt ihrer spirituellen Erfahrung besser zu verstehen, die eigene Identität zu finden. „In the circle of the interpreter’s needs and the OT textual offerings, the early Christian readers of the OT inevitably actualized the latter for the interpretive community of believers to which they belonged.“¹⁴

In der Regel wird die Entwicklung der Allegorese von einem apologetischen Interesse hergeleitet, wie die Verteidigung der Texte angesichts anstößiger oder unmoralischer Aussagen oder offensichtlich sinnloser Textpassagen. Dieses Erklärungsmuster wird auch auf den christlichen Gebrauch der Allegorese in der Bibelauslegung angewendet. „There were, then, several ways in which figurative interpretations profited early Christian readers: it served as a refutation of heretics’ mockery of the Old Testament, sanctioned Christians’ appropriation of those books from the Jews, made sense of passages that otherwise might be deemed incoherent, and allowed all of Scripture to be brought within the present experience of the Christian believer.“¹⁵ Christoph Jacob kritisiert diese Herleitung der Allegorese. Seiner Ansicht nach entspringt sie „in erster Linie einem produktiven Impuls, der eine kreative Auseinandersetzung mit der Tradition sucht und auf die Konstruktion einer formal und ästhetisch einheitlichen ‚Weltanschauung‘ zielt. ... Die Allegorese steht im Dienst einer spiritualisierenden, aktualisierenden Deutung; die zeitgenössische Suche nach Wahrheit, nach ‚Heil‘ löst eine Auseinandersetzung mit der biblischen Offenbarung aus und leitet sie.“¹⁶ Diese Erklärung

¹³ Fürst, Hieronymus, 122. Hieronymus hat bei Donatus den hellenistisch-römischen Kommentierstil gelernt und greift auf jüdisch-rabbinische Traditionen der Exegese zurück. Die Betonung der historischen Dimension geht vermutlich auf seinen Lehrer Apollinaris von Laodizea zurück, der der antiochenischen Richtung zuzuordnen ist.

¹⁴ Kannengiesser, Handbook, 208.

¹⁵ Clark, Renunciation, 87.

¹⁶ Jacob, Allegorese, 148.

stellt mit Recht die positiven Funktionen der Allegorese in den Mittelpunkt, wiewohl die apologetische Verwendung weit verbreitet war.

Symbolische Sprache ist im religiösen Bereich unentbehrlich, um die erfahrene Wirklichkeit auszudrücken. Das Symbol offenbart und verhüllt zugleich. Viele Texte der Bibel, sowohl des Alten als auch des Neuen Testaments enthalten metaphorische Ausdrucksweise in verschiedenster Ausprägung. Hier schließt die Allegorie unmittelbar an. Die Grenzen sind fließend, wie Simonetti festhält: „... l'allegoria è una *metafora continuata*; e in realtà il *limite* fra metafora e allegoria è molto *difficile da tracciare*, perché l'allegoria consiste nel dire una cosa per significare un'altra, proprio come la metafora. Fra i due procedimenti si può stabilire la distinzione piuttosto sotto in profile *quantitativo* che non qualitativo.“¹⁷ Die Bibel enthält Texte in symbolischer Sprache, deren Wesensmerkmal Mehrdeutigkeit und Verweisung auf etwas anderes ist. Die Überzeugung von der Inspiration der Schrift verleiht ihren Worten weitere Tiefe. „Allegorische Schriftauslegung erstrebte nichts anderes als ein symbolisches Verständnis all dessen, wovon die Bibel spricht.“¹⁸ Damit trägt sie der metaphorischen Sprache der Bibel Rechnung. Allerdings sind die biblischen Texte von sehr unterschiedlichem Charakter. Nicht alle gebrauchen gleichermaßen symbolische Sprache. Diese Differenzen hält die moderne Exegese mit ihrem Blick auf den einzelnen Text und auf die Entstehungssituation in besonderer Weise fest. In der frühchristlichen Exegese finden sich hingegen Tendenzen, die ganze Bibel als rhetorische Allegorie (*allegoria verbi*) zu betrachten und daher auch alles allegorisch zu interpretieren. Die Allegorese reagiert einerseits auf Probleme des Textverständnisses, die teilweise auf Unkenntnis beruhen. Sie stellt eine Möglichkeit dar, unverständliche und anstößige Passagen angemessen zu erklären. Andererseits schließt sie an die metaphorische Ausdrucksweise vieler biblischer Texte selbst an, greift diese auf und führt sie weiter, auch in Texten, in denen sich allegorische Auslegung nicht unmittelbar nahe legt. Letztlich aber dient sie einer spirituellen, christologischen und ekklesiologischen Deutung der Schrift, wo sie ihre konstruktive kreative Kraft entfaltet.

Anliegen der Kirchenväter ist eine präsentische Interpretation der Heilsgeschichte, die vergangenes Heilsgeschehen aktualisiert und spiritualisiert. Grundsatz der aktualisierenden Auslegung ist die Nützlichkeit (*ὠφέλεια*) für

¹⁷ „Die Allegorie ist eine fortgesetzte Metapher; und tatsächlich ist die Grenze zwischen Metapher und Allegorie schwierig zu ziehen, weil die Allegorie darin besteht, eine Sache durch eine andere zu sagen, genauso wie die Metapher. Zwischen den beiden Vorgängen kann eine Unterscheidung eher in quantitativer als in qualitativer Hinsicht festgesetzt werden.“ Manlio Simonetti, *La tecnica esegetica di Teodoro nel Commento ai Salmi*, *VetChr* 23 (1986) 81–116, 96. Simonetti greift hier auf eine antike Definition zurück, die sich etwa in Quintilian, *Institutio oratoria* findet (9.2.46: *ἀλληγορίαν facit continua μεταφορά*).

¹⁸ Fiedrowicz, *Theologie*, 146.

das Glaubensverständnis und das Glaubensleben der Adressatinnen und Adressaten. „This kind of theological ‘actualizing’ found in the allegorical vision of reality the appropriate means for universalizing the biblical message. Thereby the exegetes opened a space without limits of time and space other than the confines of God’s redeemed universe. With an explicit affirmation about the *actual* truth of any biblical revelation as its scope, and a cultural ability to express that truth through the multi-faceted mirror of significant analogies, the ‘spiritual sense’ was for early Christian interpreters more than just a rhetorical strategy, it was their proper approach to the divine mystery contained in the sacred words of Scripture. This is why common to all of them ... was a shared ‘spiritual sense’ of Scripture, at once rooted in Scripture itself, and in a millennium-old trend of poetic imagination.“¹⁹

1.3 Typologie

Der Ausdruck Typologie stammt nicht aus der patristischen Ära, sondern ist eine moderne Bildung, die beabsichtigt, (unberechtigte) Allegorie von (begründeter) Typologie zu unterscheiden. Die Typologie wird demnach meist in der Historie verankert. Die Kirchenväter selbst und schon Paulus unterscheiden terminologisch nicht deutlich zwischen Allegorie und Typologie.²⁰ Allerdings werden sehr wohl τύποι und ἀντίτυποι in der Bibel gefunden und interpretiert. Die Vorbilder werden zu ihrer späteren Erfüllung in Beziehung gesetzt. Frances Young stellt fest, dass der Ausdruck τύπος im Neuen Testament fast immer in seiner üblichen griechischen Bedeutung verwendet wird, am häufigsten in Bezug auf moralische Vorbilder, aber auch als Vorbild für spirituelle Wirklichkeiten. Entscheidend ist nach Youngs Untersuchung nicht die Historizität, sondern was Typologie ausmache, sei das Element der *mimesis*. Entsprechungen (correspondences) zwischen Typus und Antitypus spezifizieren die Typologie innerhalb der breiteren Kategorie der „Allegorie“.²¹ Typologie basiert auf dem Prinzip der Analogie: Zwischen Früherem und Späterem besteht sowohl Unähnlichkeit als auch Ähnlichkeit. Was im Alten Testament vorgezeichnet ist, wird im Neuen zur Vollendung gebracht. Die Bibel wird als Einheit gesehen, die in der Einheit des Willens und Wirkens Gottes begründet ist und sich in der Einheit der Heilsgeschichte manifestiert.

¹⁹ Kannengiesser, Handbook, 209.

²⁰ Vgl. zur Kritik an der Unterscheidung von Allegorie und Typologie anhand der Historizität Frances Young, Typology, in: Crossing the Boundaries. Essays in Biblical Interpretation in Honour of Michael D. Goulder (Hg. v. Stanley E. Porter u.a.; Biblical Interpretation Series 8; Leiden, 1994) 29–48.

²¹ Young, Typology, 34–39.

Fiedrowicz sieht in der Typologie ein Spezifikum des christlichen Glaubens, der auf geschichtlichen Ereignissen gründe. „Der unhistorische, wenn nicht antihistorische Ansatz spätantiker Philosophie war ein Erbe Platons, dessen Denken dem bleibendem(!) Sein, nicht der Welt des Werdens und Vergehens zugewandt war.“²² Aufgrund der Geschichtlichkeit der christlichen Offenbarung gehöre die Typologie dagegen unabdingbar zur christlichen Glaubensreflexion. Young hingegen weist richtig darauf hin, dass Geschichtlichkeit nicht die angemessene Kategorie sei, um Typologie zu definieren und zu identifizieren. Sie versteht Typologie als „a ‘figure of speech’ which configures or reads texts to bring out significant correspondences so as to invest them with meaning beyond themselves. ... Typology belongs to the literary phenomenon of intertextuality, to the genre of liturgy and sacred story. The sacred text is no mere pretext for something else, as in allegory: rather story and symbol carry a surplus of significance. Fulfilment is to do with the plenitude of meaning uncovered by relationship with previous text or narrative.“²³ Diese Definition erfasst das Phänomen der Typologie, ohne sie auf die Historizität einzuengen, was eher einem modernen Bedürfnis als dem antiken Verständnis entspräche.

Typologische Deutung findet sich bereits im Alten Testament. Kanonisierung eröffnet neue Sinnmöglichkeiten, insofern die Texte dadurch aus ihrem ursprünglichen Kontext herausgenommen und in einen literarischen und theologischen Kontext gestellt worden sind. Young greift eine „Typologie der alttestamentlichen Typen“ von Michael Fishbane auf, der vier Kategorien unterscheidet: 1. Kosmologisch-historische Typologien, die eine eschatologische Dynamik aufweisen, 2. historische Typologien, wie etwa Jos 3–5 oder Ps 114 mit Bezug auf den Exodus, 3. räumliche Typologien, gleichsam eine „heilige Geographie“, in der Orte wie Eden oder Zion von Bedeutung sind, und 4. biographische Typologien, in der Personen miteinander in Beziehung gesetzt werden. Die biblischen Texte weisen über ihren unmittelbaren Kontext hinaus. Das gilt innerhalb des Alten Testaments, aber aus christlicher Sicht noch viel mehr im Hinblick auf Christus und die Kirche. So greift die frühchristliche Typologie die alttestamentliche Vorgehensweise auf und transformiert sie, allegorisiert sie aber auch. Da im Hellenismus moralisierende Tendenzen charakteristisch auch für die Textinterpretation sind, wird besonders die biographische Typologie aufgegriffen und in Exempel umgedeutet, so etwa schon in Hebr 11. Matthäus präsentiert Mose als Typus Christi.²⁴ In der patristischen Exegese werden alle wichtigen (männlichen!) Figuren des Alten Testaments als Typen Christi gedeutet. Christus ist der hermeneutische Schlüssel zur Schrift, auch in der Typologie. Überwiegend finden

²² Fiedrowicz, *Theologie*, 134.

²³ Young, *Typology*, 48.

²⁴ Vgl. Young, *Typology*, 39–41.

sich dementsprechend Typologien prophetischer, eschatologischer, liturgischer, universaler und christologischer Art. Methodisch konkret vollzieht sich Typologie in „mimetic symbols, parallel narratives, corresponding characterizations, exemplary patterns, or intertextual resonances.“²⁵

Aber nicht nur wird das Alte auf das Neue Testament hin gedeutet, sondern auch das erste Kommen Christi auf das Eschaton hin. Anliegen dieser Art von Interpretation ist es, die Selbsttranszendierungen der geschichtlichen Ereignisse zu erkennen und Gottes unverbrüchliche Treue gegenüber den Menschen durch die ganze Zeit hindurch sichtbar zu machen. In der frühen Kirche sind Tendenzen, die christliche Botschaft von ihren alttestamentlichen Wurzeln zu lösen, massiv vorhanden. Markionitisch-gnostische Vorstellungen lassen das Evangelium zum geschichtslosen Mythos werden. Demgegenüber beharrt die Kirche auf der unabdingbaren Bedeutung des Alten Testaments auch für Christinnen und Christen. Fiedrowicz schließt daraus, dass daher eine in der Geschichtlichkeit verankerte typologische Interpretation des Alten Testaments notwendig sei, um die christliche Identität zu wahren.²⁶ Was tatsächlich notwendig ist, ist eine spezifisch christliche Deutung des Alten Testaments, die die Realität der dort erzählten Ereignisse und die Kontinuität der Heilsgeschichte ernst nimmt. Die Frage der antiken Exegeten ist nicht eine der Historizität im modernen Sinn, allerdings eine der Realität, der Wirklichkeit auch des Alten Testaments in einem umfassenderen Sinn, der gleichwohl das Geschichtliche nicht ausschließt, aber auch die theologische Dimension erfasst.²⁷ Die Typologie als Teil einer allegorischen Auslegung trägt dazu bei, das Festhalten an der Wirklichkeit und der Heilsbedeutung des Alten Testaments zu gewährleisten.

Wie in der Allegorese, so wird auch bezüglich der Typologie schon in der Antike vor der Gefahr der Übertreibung gewarnt.²⁸ Immer wieder sind Autoren der Versuchung erlegen, jede Erwähnung von Wasser im Alten Testament auf die Taufe, jedes Holz auf das Kreuz zu deuten, und vieles mehr. Angesichts dessen erheben sich auch in der Patristik Stimmen, die zu einem maßvollen Gebrauch der Typologie mahnen.²⁹ Als Kriterium wird die wirkliche Analogie zwischen Typus und Antitypus genannt, ebenso wird aber gemahnt, die jeweiligen Unterschiede zu beachten. Ähnlich warnen vor allem antiochenische Autoren davor, die alttestamentlichen Heilsereignisse dadurch zu entwerten, dass man behauptet, sie seien nur deshalb eingetreten, weil sie in Vorausschau die Ereignisse der fernen Zukunft zeigen sollten. Demgegen-

²⁵ Young, *Typology*, 45.

²⁶ Fiedrowicz, *Theologie*, 138.

²⁷ Vgl. dazu auch Young, *Typology*, 46: „The important point is that both texts are ... ‘real’.“

²⁸ Vgl. zum Streit um die Allegorese Fiedrowicz, *Theologie*, 152–162.

²⁹ Vgl. Fiedrowicz, *Theologie*, 139–141.

über bestehen sie darauf, dass die Ereignisse sehr wohl einen Nutzen für die Menschen der damaligen Zeit, das heißt primär für Israel, hatten.

1.4 Kritik an der allegorischen Interpretation

Die Kritik an der Allegorese ist weitreichender als die Warnungen im Hinblick auf die Typologie. Zunächst wird sie aufgrund ihres heidnischen Ursprungs in Frage gestellt. Im Mittelpunkt steht aber die Verteidigung der bleibenden Geschichtlichkeit auch des allegorisch Gesagten und die Abwehr von willkürlichen Deutungen. Hieronymus bezeichnet Origenes als *allegoricus semper interpres*, „der aus seinen persönlichen Ansichten Mysterien der Kirche macht.“³⁰

Die Kontroverse entfaltet sich über Jahrhunderte auf unterschiedlichen Schauplätzen. Die Frage ist, ob überhaupt ein Text anders als in seinem wörtlichen Sinn verstanden werden dürfe – vorausgesetzt ist natürlich, dass dieser klar ist –, ohne in Beliebigkeit zu geraten. Als erste scheint die gnostische Bibelauslegung den christlichen Exegeten dieses Problem bewusst gemacht zu haben. Besonders in der Protologie und Eschatologie kann die allegorische Interpretation zu problematischen Ergebnissen führen, wenn etwa die Auferstehung als rein spirituelles Geschehen gedeutet wird. Diesen Tendenzen wird das Prinzip des Heilsrealismus der Schrift entgegengesetzt (*caro cardo salutis* bzw. *salus carnis*).³¹ Auch Origenes erfährt heftigen Widerstand aufgrund der theologischen Konsequenzen seiner exegetischen Methode, wiederum vor allem in Protologie und Eschatologie. Origenes ist zwar ein Theologe und Exeget, der präzise Differenzierungen anbringt, die seine Gegner aber oft übersehen. Die Gefahr, dass seine Auslegungen in einem bedenklichen Sinn rezipiert werden, ist hoch. Die Allegorese als Methode weist eine bleibende Ambivalenz auf, die nur durch externe Kriterien aufgelöst werden kann. „Die origenianische Allegorese wurde, wie schon zuvor die gnostische Exegese, insofern verworfen, als sie dazu diente, bestimmte fragwürdige Lehrmeinungen vom Schrifttext her zu stützen. Dass jedoch auch das Insistieren auf dem Literalsinn einzelner biblischer Passagen durchaus von einem bestimmten theologischen Vorverständnis, etwa dem Chiliasmus, bedingt sein konnte, zeigte die Allegorese-Kritik eines Irenäus von Lyon, der die biblischen Zeugnisse so realistisch-materialistisch wie möglich zu verstehen suchte, um die Vorstellung eines tausendjährigen Reiches der Gerechten in einer erneuerten Schöpfung ... von der Schrift her zu belegen. ... Die Präferenz eines bestimmten Schriftsinnes erweist sich daher vielfach vom theo-

³⁰ Fiedrowicz, Theologie 152.

³¹ Tertullian, De resurrectione mortuorum 8 (CCL 2,931): adeo caro salutis est cardo. Vgl. Fiedrowicz, Theologie, 155.

gischen Denkhorizont des Interpreten konditioniert.³² Der persönliche, der theologische, der gesellschaftliche und der religionspolitische (z. B. Abwehr von Häresien) Kontext bestimmen die konkrete Schriftauslegung entscheidend mit. Keine Exegese ist frei von äußeren Einflüssen. Gerade bei der Anwendung von Allegorese kann dies zu gravierenden theologischen Problemen führen.

Daher setzt sehr bald eine exegetische Methodenreflexion im Hinblick auf die Legitimität, Normen und Grenzen der allegorischen Interpretation ein.³³ Die Voraussetzung jeder christlichen Schriftauslegung ist die grundsätzliche Geschichtlichkeit (*veritas historiae*), die gewahrt bleiben muss. Darüber hinaus wird die Beachtung des Kontextes gefordert. Hieronymus verlangt außerdem eine gewisse Analogie zwischen buchstäblichem und geistigem Sinn. Chrysostomus verweist auf das Prinzip der Selbstinterpretation der Schrift. Die Exegeten werden auch ermahnt, nicht aus Bequemlichkeit schnell zur allegorischen Auslegung zu greifen, sondern sich um die Ergründung des Literalsinnes zu bemühen. Eine allegorische Interpretation eindeutiger moralischer Weisungen sei ebenfalls nicht zulässig. Diese Regeln geben eine Reihe von Anhaltspunkten zur richtigen Auslegung und schränken die Allegorese ein. Grundsätzlich aber bleibt sie eine zentrale Methode christlicher Schriftauslegung.

1.5 Weitere Entwicklung der allegorischen Schriftauslegung

Henri de Lubac sieht die Entwicklung der Allegorese unter dem Gesichtspunkt ihrer Funktion für die Ausbildung der christlichen Lehre.³⁴ So entwickelt die Exegese in Antiochien ein gewisses Eigenleben. Sie setzt andere Schwerpunkte als die alexandrinische Allegorese. Lubac sieht die antiochenische Form der Exegese weniger im Gegensatz zur alexandrinischen, als vielmehr in ihrer Nachfolge und in einer Arbeitsteilung. „Die Exegese der Antiochener spezialisiert sich im Raum einer nunmehr gesicherten Lehre.“³⁵ Das heißt, dass sich die Aufgabe der Exegese ändert: Es geht nicht mehr um die Grundlagen der christlichen Lehre, sondern der Text der Schrift und sein Verständnis stehen im Mittelpunkt.

Schon von Beginn der allegorischen Bibelauslegung an schließen sich oft moralische oder geistliche Ausführungen an die Textinterpretation. Origenes wird dabei oft sehr breit. Das „Leben des Mose“ von Gregor von Nyssa geht fast ausschließlich vom Gesichtspunkt der einzelnen Seele aus. Die mönchi-

³² Fiedrowicz, *Theologie*, 159.

³³ Vgl. zum Folgenden Fiedrowicz, *Theologie*, 160–162.

³⁴ Vgl. zum Folgenden Lubac, *Sinn*, 70–85.

³⁵ Lubac, *Sinn*, 71.

sche Lebensweise bestimmt häufig die Perspektive in der Exegese. „Der geistige Sinn der Schrift wird fürderhin in erster Linie der Sinn, den der betrachtende Beter findet.“³⁶ Etwa ab Gregor dem Großen ist die Zeit der Lehrentfaltung vorbei und die Mystik dominiert die Auslegungen.

Lubac benennt aber auch sehr deutlich die Gefahren dieser Entwicklung. Durch die Konzentration auf die individuelle Seele werden die geschichtliche und die soziale Seite sowie der eschatologische Aspekt verdunkelt. Moral und Mystik verselbständigen sich. Nach wie vor werden sie als Tropologie und Anagogie bezeichnet, der Fokus hat sich aber verschoben. Sie stehen nunmehr im Vordergrund. Als zweite Gefahr erwähnt Lubac die Spitzfindigkeit und Willkür, die durch die Loslösung vom historischen Fundament verstärkt werde. Diese Tendenz und die gesellschaftlichen und geschichtlichen Entwicklungen führten letztendlich zum Ende der Allegorese. „Von Anbeginn schon hatte sie [die geistige Exegese] ihre Schwächen gehabt. Dann war sie, nach langer Laufbahn, veraltet. Fragestellungen und Nöte des christlichen Denkens waren andere geworden.“³⁷

1.6 Antijüdische Implikationen der Allegorese

So klar Lubac diese Aspekte benennt, so problematisch formuliert er in der Frage des Verhältnisses der christlichen zur jüdischen Auslegung. „Immer wieder muß sich das Wunder des Wassers, das zu Wein verwandelt wird, im Herrn erneuern, damit wir nicht den jüdischen Auslegungen verfallen. ... So haben die heftigen Ermahnungen des hl. Paulus gegen das Jüdische ihre Gegenwartsbedeutung nicht verloren und sie werden sie auch nie verlieren.“³⁸ Diese Aussage verdeutlicht exemplarisch die Stellung Lubacs zum Judentum und zur jüdischen Schriftauslegung. Obwohl er auf der notwendigen und bleibenden Verankerung des geistigen Schriftsinnes im Buchstaben besteht, äußert er sich vehement ablehnend über jüdische Exegese. Damit übernimmt Lubac das Urteil der Kirchenväter. Die Allegorese ist für sie eines der bedeutsamsten Instrumentarien einer spezifisch christlichen Schriftauslegung, die sich zunehmend von der jüdischen abgrenzt und von Anfang an gegen diese polemisiert. Die Hierarchisierung der Schriftsinne und die Zuordnung des historischen, buchstäblichen Sinnes zum Judentum sowie die einschränkende Identifikation des geistigen Sinnes mit dem christologischen lassen die jüdische Schriftauslegung notwendigerweise als defizient erscheinen. Dazu kommt noch die negative Heilsrelevanz dieses Defizits. Auf diese Weise wird zunächst die eigene christliche Position dezidiert vertreten. Verbunden

³⁶ Lubac, Sinn, 73.

³⁷ Lubac, Sinn, 80.

³⁸ Lubac, Sinn, 40.

damit ist aber eine Abwertung des Judentums. Allerdings enthält die Sichtweise Lubacs auch schon einen Lösungsansatz. Mit der Veränderung der „Fragestellungen und Nöte des christlichen Denkens“³⁹ muss sich auch die Sprache gegenüber dem Judentum ändern. Die stete Betonung der Verwurzelung des geistigen Sinnes im buchstäblichen hat zu einer Wertschätzung der Geschichte geführt und muss genauso zu einer Wertschätzung des Judentums führen. Die Entwicklung des geistigen Sinnes von einem Mittel der Ausbildung der christlichen Lehre zu einem spirituellen Sinn stärker moralischer und mystischer Art führt weg vom Gegensatz zwischen Judentum und Christentum und ermöglicht eine Anerkennung auch anderer Wege geistiger Schriftauslegung als der christlichen, wenngleich die Kirchenväter diese Anerkennung nicht vollzogen.

1.7 Allegorisierung und Typologisierung der Prophetinnen

Die Texte über Prophetinnen, die allegorisch oder typologisch interpretieren, lassen daher erwartungsgemäß eine gewisse Ambivalenz erkennen. Während die Prophetinnen in der historischen Perspektive als herausragende Einzelpersonlichkeiten in Erscheinung treten, stellen sie als Typen oft Kollektive und in allegorischer Deutung abstrakte Realitäten dar und gehen ihrer historischen Wirklichkeit verlustig.

Bei Mirjam finden sich unterschiedliche allegorische Interpretationen. Zusammen mit Mose und Aaron steht sie typologisch für einen Teil der jüdischen Vergangenheit: Während Aaron immer das Priestertum verkörpert, Mose das Gesetz, kann Mirjam entweder als die Synagoge, das heißt als das jüdische Volk, oder als Kult oder aber als die Prophetie gedeutet werden. Man könnte hier von einer ekklesiologischen Typologie sprechen, die die alttestamentlichen Persönlichkeiten als Vorbilder des Judentums und des Christentums deutet, teilweise vermittelt durch charakteristische Vollzüge, wie Gesetz oder Prophetie. Die häufigste Zuordnung dieser Art findet sich in der Auslegung von Num 12. Aaron als Typus des „fleischlichen Priestertums der Juden“ und Mirjam als die Synagoge, oftmals im Gegensatz zur Äthiopierin, die die Kirche aus den Völkern abbildet, werden negativ beurteilt und stehen dem positiv gedeuteten Mose, den sie ja kritisieren, gegenüber.⁴⁰ Aber auch als Typus des Kults bei Procopius ist Mirjam negativ konnotiert. Er bringt diese Auslegung im Zusammenhang mit dem Tod Mirjams (Num 20,1): Mirjam ist gestorben, damit ist der jüdische Kult abgetan.⁴¹ Hierony-

³⁹ Lubac, Sinn, 80.

⁴⁰ Die Deutung Mirjams als Synagoge findet sich bei Origenes, Hieronymus, Ambrosius, Cyrill und Procopius.

⁴¹ Procopius von Gaza, Numerikkommentar (PG 87,1, 851/852). Text siehe oben S. 115ff.

mus interpretiert den Tod der drei Geschwister ebenfalls mittels Typologie: In Mose wird dem Gesetz, in Aaron dem Priestertum der Juden und in Mirjam der Prophetie ein Ende gesetzt. Mirjam wird hier nicht eindeutig negativ, aber auch nicht klar positiv gedeutet.⁴² An anderer Stelle sieht Hieronymus dieselben drei aber positiv. Im Kommentar zu Mi 6,4 steht Mose für das geistige Gesetz, Aaron präfiguriert den Hohenpriester Christus und Mirjam ist die Prophetie.⁴³ Eindeutig positiv erscheint Mirjam im Kontext von Ex 15. Die Handtrommel, die sie schlägt, wird allegorisch auf Jungfräulichkeit und Askese hin gedeutet. Aufgrund dieser Tatsache und ihrer Namensgleichheit mit der Mutter Jesu wird Mirjam auch mit Maria in Zusammenhang gebracht. Nach Gregor von Nyssa „bildet sie im Voraus die Gottesmutter Maria ab (προδιατυποῦσθαι)“.⁴⁴ Immer wieder wird Mirjam als Typus der Kirche bezeichnet, wobei sie auch mit der Gottesmutter Maria identifiziert werden kann. Da Maria Typus der Kirche ist, kann dies auch der alttestamentlichen Mirjam zugeschrieben werden.⁴⁵

Debora wird weniger oft typologisch oder allegorisch gedeutet. Sie ist bei Origenes Allegorie der Prophetie, bei Verecundus steht sie abwechselnd für die Kirche, das Fleisch Christi und die Seele bzw. den Geist.⁴⁶ Bei Verecundus kommt Debora einem Typus Christi sehr nahe. Was sie davon trennt, ist aber das „Fleisch“, dem Frauen generell immer wieder zugeordnet werden. Verecundus ist es von seinen Voraussetzungen her sichtlich nicht möglich, die Geschlechterdifferenz hier zu überspringen und Debora direkt als Typus Christi zu bezeichnen. Sie als Frau kann nur seinen irdischen, fleischlichen Aspekt repräsentieren.

Die Prophetin in Jes 8,3 wird fast durchgehend allegorisch auf die Jungfrau und Gottesmutter Maria gedeutet. Voraussetzung ist der prophetische Charakter des Textes, der sich im Kontext christologischer Jesajaauslegung geradezu auf Maria beziehen muss. Originell bringt sich zu dieser Stelle Hieronymus ein, der die gängige Deutung kennt, aber eine weitere hinzufügt: Die Prophetin steht für die „Rua“, den Geist, der sich mit dem Propheten verbindet.⁴⁷ Abgesehen von der allegorischen oder typologischen Deutung

⁴² Hieronymus, Epistula 78. Ad Fabiolam de mansionibus filiorum Israhel per Heremum 35 (CSEL 55, 76). Text siehe oben S. 67.

⁴³ Hieronymus, Michakommentar II,vi,I.3/5 (CCL 76, 496,140–145). Text siehe oben S. 53.

⁴⁴ Gregor von Nyssa, De virginitate 19,1–13 (SC 119, 485–489). Text siehe oben S. 89.

⁴⁵ Zu Mirjam als Typus der Kirche siehe oben S.82ff.

⁴⁶ „Forma prophetiae“: Origenes, Homilien zum Richterbuch V,3 (SC 389, 134,21–136,20) und öfter. Verecundus Iuncensis, Commentarii super cantica ecclesiastica IX,1 (CCL 93, 173–203). Texte siehe oben S. 184f.

⁴⁷ Hieronymus, Jesajakommentar III,VIII,1–4 (CCL 73, 111,26–112,56). Text siehe oben S. 266.

der Prophetinnen werden auch einzelne Elemente der Erzählungen, wie die „Kissen“ und „Schleier“ in Ez 13, allegorisch interpretiert.

Die allegorische Auslegung ermöglicht eine über die historische Situation hinausgehende Aktualisierung. Sie stellt eine Form der christlichen Aneignung der Texte über die Prophetinnen dar. Eine andere Form ist etwa die Darstellung als Vorbild für Christinnen und Christen, die sich ebenfalls in unterschiedlichen Kontexten, wie Ermahnung zur Jungfräulichkeit, zur Überwindung der weiblichen Schwäche, zur Stärke im Glaubenskampf, aber auch Warnung vor Eifersucht (vgl. die Auslegungen von Num 12), findet. Während als Vorbilder reale Frauen gefragt sind, enthebt die Allegorisierung die Prophetinnen völlig ihres historischen Kontextes. Die individuelle Bedeutung der jeweiligen Prophetin und damit ihre Vorbildwirkung für die Hörerinnen und Leserinnen schwinden. Wenn Origenes Debora als *forma prophetiae* interpretiert, erspart er sich die Auseinandersetzung mit der historischen Tatsache ihres Wirkens und dessen Implikationen für seine Zeitgenossen. Dass er gerade damit Probleme hat, zeigt seine Interpretation weiblicher biblischer Prophetie im Kommentar zum ersten Korintherbrief.⁴⁸ Die typologische Deutung Mirjams in Verbindung mit Mose und Aaron ist zweifellos bereits durch die schon im Alten Testament vorgezeichnete und im Neuen Testament selbstverständliche Gleichsetzung von Mose und Gesetz einerseits und die ebenfalls schon im Neuen Testament vorhandene Parallele Mose – Christus andererseits geprägt. Interessant ist, dass die Ausleger die Urteile der alttestamentlichen Texte über Mirjam in diesen Typologisierungen mitvollziehen: Wenn Hieronymus im Zusammenhang von Mi 6,4 von Mirjam als Prophetie spricht, schwingt kein negativer Unterton mit. Wenn Mirjam in der Auslegung von Num 12 als Synagoge, womöglich noch in Opposition zur Äthiopierin, gedeutet wird, fällt das Urteil weniger positiv aus. Tragisch ist die Verbindung mit dem Judentum. Mit diesem wird Mirjam, die ja in historischer Verbindung mit dem jüdischen Volk steht, abgewertet. Insofern die Typologie Typus und Antitypus untrennbar und bleibend verbindet, trifft das Urteil über den Antitypus auch die „historische“, die reale Person Mirjam. Umgekehrt ist aber auch das Urteil über den Antitypus durch den Literalsinn vorgegeben. Wenn Mirjam in Num 12 für ihr Verhalten gegenüber Mose kritisiert wird, wirkt sich dieses Urteil auch auf die typologische Deutung Mirjams aus, wo sie die negativ konnotierte Synagoge verkörpert und ein negatives Urteil über das Judentum transportiert. Positiv ist Mirjam im Kontext von Ex 15 Typus Marias und der Kirche. Hier erscheint sie ganz und gar in hellem (christlichem) Licht. Bei Debora findet sich diese Ambivalenz nicht. Hier stellt sich eher das Problem eines für eine Frau unangemessenen Verhaltens. So finden sich zugleich hohe Wertschätzung, die sich in ihrer typologischen Deutung als Prophetie, als Kirche oder Fleisch Christi zeigt,

⁴⁸ Siehe oben Kap. 1.

und der Versuch einer Eingrenzung ihres öffentlichen Wirkens bei ein und denselben Autoren, Origenes und Verecundus.

1.7.1 Die Ambivalenz der Allegorisierung der Prophetinnen

Typologisierung und Allegorisierung sind einerseits Mittel, um den Bibeltext zu aktualisieren und für die Gegenwart fruchtbar zu machen, haben aber andererseits die Wirkung, den Blick von historischen Gegebenheiten weg zu lenken. Im Falle der Deutung Mirjams als Typus der Synagoge wendet sich die Interpretation antijüdisch gegen den Text selber, der diese Intention sicher nicht hatte, sondern Konflikte innerhalb des Judentums reflektiert. Typologie und Allegorese zeigen sich damit als ambivalent. Sie können die Bedeutung der alttestamentlichen Prophetinnen herabspielen, aber auch ihren Ruhm im christlichen Kontext der HörerInnen und LeserInnen mehren. Sie können die Realität weiblicher Prophetie auflösen, sie aber ebenso gut durch die Hinzufügung einer weiteren Sinnebene stärken.⁴⁹ Entscheidend für ihre Wirkung sind die hermeneutischen Voraussetzungen, mit denen sie auf die Texte angewendet werden. Eine allegorische Interpretation, die dezidiert mit einer frauenfreundlichen und das Judentum anerkennenden Vorentscheidung durchgeführt wird, wird auch keine misogynen und antijüdischen Ergebnisse zeitigen. Die Methode an sich ist weder antijüdisch, wie auch die Verwendung der Allegorie bei Philo von Alexandria und anderen jüdischen Exegeten zeigt, noch misogyn.⁵⁰

Indem die Allegorese die geistige Ebene über die leibliche stellt, wird eine Hierarchie der Sinnebenen eingeführt. Die Allegorese wird dann frauenfeindlich oder antijüdisch, wenn Frauen oder Juden/Jüdinnen mit dem Leiblichen, dem Irdischen und Niedrigen verbunden werden und das „Höhere“, das „Geistige“ als ausschließlich männlich-christlich identifiziert wird. Damit wird eine wesentliche Dimension des Menschseins per Allegorie abgespalten und mit dem „Irdischen“ auch das Weibliche und das Jüdische verworfen. Notwendig ist eine Zusammenführung beider Aspekte, das heißt methodologisch, der buchstäblichen und der geistigen Schriftauslegung, die die Absolutsetzung eines Aspektes verhindert. Die Gefahr der Allegorie, wie sie de Lubac schon benannt hat, ist eine Enthistorisierung und damit Entwirklichung. Demgegenüber ist festzuhalten, dass der Geist immer im Buchstaben verwurzelt bleiben muss.

In den Texten über die Prophetinnen ist eine Abwertung der Prophetinnen als Frauen mittels allegorischer Auslegung nicht festzustellen. Mirjam wird

⁴⁹ Diese Beobachtung macht auch John L. Thompson bezüglich Hagar, wenn er feststellt, dass die „literal Hagar“ mit zunehmender Allegorisierung verblasst. Thompson, Reading, 19ff.

⁵⁰ Gleichwohl ist festzuhalten, dass die Allegorese eine bevorzugte Methode war, um den spezifisch christlichen Sinn eines Textes zu erheben.

zwar mit dem verworfenen Judentum in Zusammenhang gebracht, aber diese Tatsache wird nicht ihrem Frausein zugeschrieben. Auch ihr Gegenbild, die Kirche in der *figura* der Äthiopierin, ist eine Frau. Das Körperliche wird hier nicht primär Mirjam, sondern dem Priester Aaron zugeschrieben, der im Gegensatz zum geistigen christlichen Priestertum als fleischlich betrachtet wird. Debora wird äußerst positiv bewertet. Auch in der Typologie vertritt sie die christliche Seite. Was die Repräsentation Christi angeht, wird sie allerdings nur seiner leiblichen Seite zugeordnet. Als Frau kann sie nicht Christus in seiner ganzen Wirklichkeit repräsentieren.⁵¹ Vorsichtig darf daraus der Schluss gezogen werden, dass die Christologie in ihrer Inkarnationslehre einen Ansatz zur Überwindung eines absoluten und gegensätzlichen Geschlechterdualismus enthält. Die Kondeszendenz des Logos überwindet Gegensätze und Trennungen und ermöglicht damit prinzipiell eine neue Sicht des Verhältnisses von Frauen und Männern.

Die Deutung von Jes 8,3 im Sinne der Jungfrau und Gottesmutter steht in Beziehung zum christlichen Askesediskurs, der wiederum ambivalent gegenüber Frauen und dem „Weiblichen“ ist. Die Prophetinnen als Frauen, die von der Autorität des göttlichen Geistes legitimiert sind, werden in den untersuchten Texten, abgesehen von der Auslegung von Num 12, auch in den Allegorien nicht als Frauen abgewertet. Aber die Tatsache, dass biblische Frauen im Regelfall als Typen der Kirche, Männer hingegen als Typen Christi verstanden werden, zeigt eine klare Vorstellung von der Stellung der Frauen. Die Ehemetaphorik hinsichtlich Christus und der Kirche, die schon in Eph 5 entwickelt wird und auf das Alte Testament zurückgeht, spiegelt klar die antike Geschlechterhierarchie wider. Die konkrete Umsetzung der allegorischen Auslegung ist also von den Voraussetzungen abhängig, die die Exegeten mitbringen, und ist nicht der Methode selbst inhärent.

1.7.2 Die Bedeutung christlicher und christologischer Lektüre für das Verständnis der Prophetinnen

Anhand einiger Textbeispiele kann dargestellt werden, was sich speziell durch christologische Lektüre der biblischen Prophetinentexte verändert. Prinzipiell ist festzustellen, dass diese Art der Interpretation die alttestamentlichen Prophetinnen für das christliche Verständnis aufwertet. Zunächst bedingt bereits die Hochschätzung der vom Geist Gottes inspirierten Prophetie überhaupt eine positive Sicht der Prophetinnen. Durch konkrete Verbindungen zu neutestamentlichen Texten, zu Christus oder zur Kirche wird diese verstärkt.

⁵¹ Zu Frauen als Typen Christi vgl. die Beiträge von Catherine Brown Tkacz. Siehe oben Anm. 157.

Insofern die Prophetin in Jes 8,3 Teil einer christologischen Deutung des Jesajabuches ist, wird sie aufgewertet. Sie wird mit anderen gebärenden Frauen des Buches in Verbindung gebracht und mit diesen auf die Gottesmutter Maria bezogen. Aufgrund der zunehmenden Bedeutung Marias in der Kirche, die sich besonders in den späteren Auslegungen widerspiegelt, erlangt die marginale Erwähnung der Prophetin in Jes 8,3 größere Aufmerksamkeit.

Auch die Reden bzw. Lieder der Prophetinnen werden prinzipiell christologisch verstanden. Wiederum ist auf Augustinus hinzuweisen, der Debora nur am Rande erwähnt, aber betont, dass ihre Rede auf Christus hinweise, was allerdings längerer Auslegung bedürfte. Das Lied Mirjams wird als ein christliches Lied gedeutet, das – entsprechend der typologischen Deutung des Durchzugs durch das Schilfmeer auf die Taufe – ein Lobgesang der Getauften sei, die nunmehr vor den Mächten des Bösen gerettet seien. Die Interpretation der Pauke Mirjams auf eine asketische Lebensweise und Jungfräulichkeit rücken die Prophetin einerseits in die Nähe Marias und lassen sie andererseits als Vorbild für christliche Asketinnen erscheinen. Hier erschließt die intertextuelle Lektüre, die die Pauke in Verbindung mit 2 Makk 6 deutet und Mirjam als Typus der prophetischen Maria (Lk 2) beschreibt, neue Sinndimensionen, die der Exodustext für sich nicht enthält. Durch die Beziehung zu der vorbildhaften Frau schlechthin, der Jungfrau Maria, bekommt Mirjam eine spezifische Bedeutung im christlichen Kontext.

Auch das Deboralied wird von Verecundus christologisch ausgelegt. Seine Typologisierungen bringen Debora den christlichen AdressatInnen, aber auch Christus selbst nahe. Die große Bedeutung dieser schon im Alten Testament für die Rettung des Gottesvolkes unverzichtbaren Frau wird durch ihre Verbindung mit Christus und Kirche aktualisiert und bestärkt.

Ein eigener Fall ist Joël 3,1f. Die Prophezeiung des Propheten wird von der Apostelgeschichte als erfüllt erklärt, was der Prophetie christlicher Frauen (und Männer) ihre biblische Legitimation verleiht. Die intertextuelle Verbindung zwischen Altem und Neuem Testament liegt hier bereits in Form eines Zitats und seiner Auslegung vor. Die Exegeten greifen diese Interpretation auf und entfalten sie weiter. Der Joëlttext nennt Söhne und Töchter und ermöglicht explizit die Anwendung des Zitats auf Prophetinnen. Hieronymus zitiert in der Auslegung Gal 3,28 und erwähnt die Töchter des Philippus. Cyrill zitiert zwar in der Auslegung von Joël 3,1f zahlreiche neutestamentliche Texte, allerdings nicht in Bezug auf Prophetinnen. Theodoret erwähnt Prophetinnen und Propheten aus der Apostelgeschichte, um seine christliche Auslegung von Joël zu belegen. Justinus liest den Text selbstverständlich so, dass er in der Kirche erfüllt ist und kennt zu seiner Zeit prophetische Frauen und Männer. Ambrosius bezieht die Weissagung auf Maria, vor dem Hintergrund des Magnifikat. Johannes Chrysostomus legt besonderen Wert auf die

Weite der Geistgabe: Während früher einzelne Frauen Prophetinnen waren, wie Debora und Hulda, erstreckte sich das Charisma jetzt auf alle (christlichen) Frauen. Die Auslegungen von Joël 3,1f, die auf Prophetinnen eingehen, betonen die Erfüllung dieser Weissagung und die Bedeutung der Prophetinnen für das Christentum. Die intertextuelle christliche Lektüre erleichtert in diesem Fall die unmittelbare Aktualisierung, ja die Aktualisierung ist durch Apg 2 bereits vorgegeben und stellt die biblische Legitimation für weibliche Prophetie auch im Christentum dar.

Tendenziell ist festzustellen, dass die christologische, allegorische, intertextuelle Lektüre der alttestamentlichen Prophetinentexte wie sonst auch weitere Interpretationsmöglichkeiten eröffnet und vor allem die Aktualisierung für Christinnen und Christen unterstützt, sodass die Prophetinnen in der Erinnerung bewahrt und ihre Wichtigkeit weiterhin geschätzt wird. In all diesen Deutungen ist der Literalsinn, näherhin die historische Wahrheit der Prophetinentexte und die historische Existenz der Prophetinnen vorausgesetzt. Ihr tatsächliches prophetisches Auftreten ist die Basis für ihre Wirkungsgeschichte: Wenn die Bibel von Prophetinnen erzählt, dann sind diese Prophetinnen wirklich aufgetreten und können so als Referenz für spätere Prophetinnen dienen, aber ebenso für eine christliche Sichtweise von Frauen, die inspiriert vom Geist Gottes ebenso prophezeien wie Männer.

1.8 Neubewertung der Lehre vom mehrfachen Schriftsinn: Die Polysemie biblischer Texte

Die Lehre vom mehrfachen Schriftsinn nimmt an, dass sich in den biblischen Texten mehr als eine eindeutige Bedeutung findet. Die moderne Literaturwissenschaft hat einen neuen theoretischen Rahmen für die Polysemie von Texten bereitgestellt.

Horst Steinmetz fasst die wichtigsten Ergebnisse zusammen.⁵² Seit Friedrich Schleiermacher zu Beginn des 19. Jahrhunderts postuliert hat, man verstehe einen Text dann, wenn man die vom Autor in ihn hineingelegte Bedeutung erkenne, geht das „Gespenst der sogenannten richtigen Interpretation“ um.⁵³ Heute hingegen könne als bleibende Einsicht aus den Diskussionen um den und mit dem Dekonstruktivismus die Wahrnehmung der Mehr- und Vielstimmigkeit literarischer Bedeutung und die Kontextabhängigkeit jeglicher Interpretation festgehalten werden. Auch die Rezeptionsästhetik kommt – ausgehend von ihrem Fokus auf den Leser, der den Sinn eines Textes mitbestimmt, – zur Überzeugung einer Sinnoffenheit von Texten. Auslegungsvielfalt ist daher notwendig und nicht Konsequenz willkürlicher Deutung. Inter-

⁵² Steinmetz, Sinnfestlegung.

⁵³ Steinmetz, Sinnfestlegung, 476.

pretationen werden prinzipiell von Standpunkten und Perspektiven vorgenommen, die außerhalb des Textes liegen. Dabei werden Text und Kontext miteinander in Beziehung gesetzt. Auslegungsvielfalt ist somit „Ausdruck der Beschaffenheit literarischer Werke“. ⁵⁴ Da in unterschiedlichen Kontexten immer Teilbedeutungen aktualisiert werden, gibt es immer auch andere Teilbedeutungen. Daher kann eine Interpretation grundsätzlich nicht alle Bedeutungsmöglichkeiten eines Textes erfassen, weil sie nicht alle möglichen Kontexte des Textes auch tatsächlich anwenden kann. Steinmetz sieht in dieser notwendigen Partialität der Sinnfestlegung eine Schutzfunktion gegenüber einseitiger Vereinnahmung eines Textes. ⁵⁵

Ludger Schwienhorst-Schönberger beschreibt in diesem Sinne die Mehrdeutigkeit biblischer Texte: „Als literarische Texte sind die Texte der Heiligen Schrift mehrdeutig (polysem). Ihre letztlich normative Bedeutung gewinnen sie nicht als Einzeltexte, sondern als Teiltexthe eines Makrotexthes, den wir als Kanon bezeichnen. Der Kanon schreibt eine begrenzte Vielstimmigkeit (Polyphonie) fest und grenzt darüber hinaus die Mehrdeutigkeit (Polysemie) biblischer Texte ein. Damit wird die Kanonisierung als Sinnbegrenzung bereits zu einem ersten Akt der Interpretation. Gleichzeitig werden durch unterschiedliche Kontextualisierungen neue Bedeutungen freigesetzt. Kanonisierung ist folglich nicht nur ein Akt der Sinnbegrenzung, sondern auch der Sinneröffnung.“ ⁵⁶ Für die Bibelinterpretation ist daher die Glaubensgemeinschaft ein relevanter Interpretationskontext. „Für das Verstehen eines Textes ist der *Kontext*, in dem er überliefert und rezipiert wird, von entscheidender Bedeutung. Dies gilt sowohl für den literarischen Kontext (Kanon) als auch für den kulturellen Kontext.“ ⁵⁷ Während der Kanon auf der einen Seite die möglichen Kontexte einschränkt, eröffnet er auf der anderen Seite einen spezifischen Interpretationskontext, der neue Sinnmöglichkeiten freisetzt, die ohne diesen Kontext nicht vorhanden wären. Die Bibel ist wie andere Texte mehrdeutig, ihre Auslegung wird aber durch das Faktum der Kanonisierung, das immer in Bezug steht zu einer Glaubensgemeinschaft, die auch Interpretationsgemeinschaft ist, in eine bestimmte Richtung gelenkt. Daher kann von einer begrenzten Vielstimmigkeit gesprochen werden. Allerdings weist Schwienhorst-Schönberger auch auf den kulturellen Kontext hin, der sich gerade im Fall der patristischen Exegese als sehr bedeutsam erweist.

Von der Einsicht in die Kontextualität jeder Interpretation wird der Blick auf die Leserin und den Leser gelenkt, die eine aktive Rolle bei der Sinnkonstitution und Sinnfestlegung spielen. *Quidquid recipitur, ad modum recipien-*

⁵⁴ Steinmetz, Sinnfestlegung, 481.

⁵⁵ Vgl. Steinmetz, Sinnfestlegung, 489.

⁵⁶ Ludger Schwienhorst-Schönberger, Einheit statt Einheitlichkeit. Paradigmenwechsel in der Bibelwissenschaft?, HerKor 57 (2003) 412–417, 413.

⁵⁷ Schwienhorst-Schönberger, Einheit, 414.

tis recipitur. Dieser alte hermeneutische Grundsatz gewinnt vor dem Hintergrund der aktuellen Einsichten der Literaturwissenschaft wieder Bedeutung. Inspirationstheologisch formuliert Helmut Gabel folgendermaßen: „Reizvoll und weiterführend könnte es sein, in Entsprechung zur Vorstellung von der göttlich-menschlichen Autorschaft den Gedanken der göttlich-menschlichen ‚Leserschaft‘ weiterzudenken. Wenn nach DV 11 die menschlichen Autoren ‚veri auctores‘ sind, sind die menschlichen Leser ‚veri lectores‘, deren persönliche Farbe, deren gesellschaftliches Umfeld, deren geschichtliche Epoche, deren – ihnen im Zuge ihrer religiösen Sozialisation, ihrer Lebens- und Glaubensgeschichte vermittelte – Theologie und Spiritualität in das Hören auf den Geist Gottes einfließen. Es könnte ein Inspirationsverständnis entwickelt werden, das sowohl das Recht wissenschaftlich-analytischer Auslegungsmethoden als auch die Bedeutsamkeit geistlich-gläubig-meditativen Hörens auf das Wort der Schrift ... begründen könnte: Der den Leser inspirierende Geist steht nicht im Gegensatz zum menschlichen Geist; er bezieht die geistigen Fähigkeiten des Menschen ein (das verbietet allen Irrationalismus und Fundamentalismus) und übersteigt sie zugleich (und hierin liegt die Bedeutsamkeit ‚geistlicher‘ Zugänge begründet.)“⁵⁸ Zentral ist sowohl in der literaturwissenschaftlichen als auch in der theologischen Perspektive der Aspekt der Kommunikation zwischen Autor und LeserInnen vermittelt des Textes. Für gläubige Leserinnen und Leser vermittelt der Text die Kommunikation mit Gott, der letztlich der Urheber (*auctor*) der Schrift ist.

Der Kanon allerdings setzt den Rezeptionsmöglichkeiten und dem Rezeptionsinteresse Grenzen, so Dohmen. „Kurz gesagt, sollen die Texte Glaubenserfahrungen festhalten, um, als Zeugnis weitergegeben, Glauben zu bewirken und Identität in der Glaubensgemeinschaft zu stiften. In der Sprache der modernen Kommunikationswissenschaft geht es hier also um die ‚Pragmatik‘ der Texte.“⁵⁹ Rezeptionstheorien und pragmatische Texttheorien sind zwar unterschiedliche Theorieansätze, die aber dort miteinander verbunden werden können, wo es um Texte geht, die mit einer bestimmten Pragmatik rezipiert und tradiert wurden und werden, was bei der Bibel als kanonischem Text der Fall ist. Dohmen beruft sich bei der Verhältnisbestimmung auf Frankemölle, der die Pragmatik betont: „Der Text als historisch und literarisch vorgegebene Größe wird mit seinen Fragestellungen und mit seinem

⁵⁸ Helmut Gabel, *Inspiration und Wahrheit der Schrift (DV 11): Neue Ansätze und Probleme im Kontext der gegenwärtigen wissenschaftlichen Diskussion*, in: *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa. Atti del Simposio promosso dalla Congregazione per la Dottrina della Fede, Roma, settembre 1999 (Atti e Documenti 11; Città del Vaticano, 2001) 64–84, 73.*

⁵⁹ Christoph Dohmen, *Hermeneutik des Alten Testaments*, in: *Hermeneutik der Jüdischen Bibel und des Alten Testaments (Hg. v. Christoph Dohmen/Günter Stemberger; Stuttgart, 1996) 133–213, 194.*

Modell von Wirklichkeit, auch der Wirklichkeit Gottes, die im Handeln erschlossen und erfahren wird, ernstgenommen. Erst dadurch erhält der Text theologisch als kommunikative Sprachhandlung und in seiner pragmatischen Intentionalität seine bleibende Aktualität, da er (auch trotz historischer Einbindung) Aspekte von dem freilegt, ‚was uns unbedingt angeht‘ (Tillich) und was unbedingt getan werden muß. Dieser (theologische) Anspruch ist jeder Rezeption im Text *vorgegeben*, kann also nicht durch unterschiedliche Rezeptionsbedingungen aufgehoben, sondern nur eingeholt werden. Daß dies nur im Vollzug der Rezeption möglich ist, bleibt unbestritten.⁶⁰ Frankemölle und ihm folgend Dohmen sehen somit die Sinnoffenheit der Texte theologisch begrenzt. Der Bibeltext als Heilige Schrift lässt nicht alle möglichen Deutungen zu, auch wenn sie literarisch durchaus vertretbar wären.⁶¹

Ulrich Körtner greift in seinen Überlegungen zum ‚inspirierten Leser‘ die Unterscheidung Odo Marquards zwischen singularisierender und pluralisierender Exegese auf und macht so auf eine fundamentale Differenz zwischen gegenwärtigen Ansätzen, die eine Polysemie des biblischen Textes postulieren, und der patristischen bzw. mittelalterlichen Exegese aufmerksam.⁶² Die historisch-kritische Exegese gehe bei der Sinnfindung singularisierend vor: Sie zielt auf einen einzigen Textsinn. Aber auch die mittelalterliche – ebenso wie die patristische – Schriftauslegung sei singularisierend gewesen. Die Theorie vom mehrfachen Schriftsinn sei nicht auf eine Pluralität von Sinnen ausgerichtet gewesen, die nebeneinander bestehen, sondern auf die Reduktion von Sinnmöglichkeiten. Der Akzent lag auf der Einheit. Die Differenz zwischen dem Sinn des Textes und der Intention des menschlichen Autors wurde nicht rezeptionsästhetisch, sondern produktionsästhetisch erklärt, als Differenz zwischen dem Literalsinn und dem, was der eigentliche Autor, Gott, damit sagen wollte. So fragt Origenes keineswegs nach den Verstehensmöglichkeiten der Leser, sondern nach der göttlichen Aussageintention. Die Rezeptionsästhetik hingegen stelle die Existenz eines Literalsinnes überhaupt in Frage. Aus der Autonomie des Textes gegenüber dem Autor folge, dass der Literalsinn nicht mit der Autorintention zusammenfalle.⁶³ Die heutigen rezeptionsästhetischen Ansätze führen tatsächlich zu einer radikal pluralisierenden Hermeneutik. Insofern eine rezeptionsästhetische Lektüre der Bibel aber nicht auf die diachron gegebene Vielzahl von Autoren und historischen Situationen abzielt, führt sie in dieser Hinsicht wiederum zu einer Reduktion des Sinnes. Eine Auslegung, die vom Kanon, der ja ein Rezeptionsphänomen ist, ausgeht, lenkt den Blick wieder stärker auf die Einheit des Sinnes. Ein-

⁶⁰ Dohmen, Hermeneutik, 195.

⁶¹ Siehe unten S. 572.

⁶² Vgl. Ulrich H. J. Körtner, *Der inspirierte Leser. Zentrale Aspekte biblischer Hermeneutik* (Göttingen, 1994) 90–95.

⁶³ Körtner folgt hier Paul Ricœur.

heitsstiftender Bezugspunkt ist theologisch gedacht Gott (so Ricœur) bzw. Christus (so Körtner). Die Interpretation bewegt sich somit in einer Dialektik zwischen pluralisierender und singularisierender Exegese, zwischen Einheit und Vielfalt.⁶⁴ Die These von der Sinnoffenheit biblischer Texte und der Kontextualität jeder Auslegung ermöglicht grundsätzlich das Nebeneinander unterschiedlicher Zugänge und unterschiedlicher Interpretationen eines Textes.

1.9 Allegorese heute?

Die Frage nach einer Erneuerung der Allegorese wird gerade auch im Zusammenhang mit der „Krise der historisch-kritischen Exegese“ immer wieder gestellt. Marius Reiser etwa plädiert für eine „erneuerte[], historisch-kritisch verantwortete[] Allegorese“.⁶⁵ Christoph Jacob ermahnt allerdings, „zu beachten, daß die Allegorese in der alten Kirche auf einem kulturellen Konsens basierte, den es heute nicht mehr gibt.“⁶⁶ Er sieht „Exegese und Allegorese nicht in einem unversöhnlichen Gegensatz, sondern als zwei in ihrer je eigenen Hermeneutik sinnvolle und wertvolle Interpretationsansätze“.⁶⁷

Allerdings versteht er Allegorese in einem weiteren Sinn, als Lubac das für die patristische Exegese erhoben hat. Während für Lubac und für die Kirchenväter die allegorische Auslegung der christlichen und christologischen Lehrentfaltung dient, versteht Jacob ebenso wie Reiser unter Allegorese den Aufweis einer übertragenen Bedeutung. Die Allegorese dient in der Patristik dazu, die Bedeutung vor allem des Alten Testaments für die christlichen Leserinnen und Leser zu erhellen. Sie ist damit logische Konsequenz der Überzeugung von der aktuellen Bedeutung der Bibel. Daraus ergibt sich die Notwendigkeit einer solchen Deutung auch für die heutige Bibelauslegung.

⁶⁴ Körtner, Leser, 108–112 weist auf die theologischen Probleme hin, die ein rezeptionsästhetisches Verständnis der Bibel aufwirft, näherhin bezüglich der *sufficiencia* bzw. *perfectio* der Schrift und das Problem des Synergismus, wenn der Leser als an der Sinnkonstitution beteiligt gedacht wird. „Suffizient sind die biblischen Texte in dem Sinn, daß sie hinreichend sind als alleiniges Stimulans gläubiger Rezeption, welche sich selbst wiederum nicht als autonome Leseleistung, sondern als Gabe, nämlich als Frucht des Lesens begreift.“ (111) Pneumatologisch ausgedrückt ist der inspirierte Leser *causa instrumentalis* der Sinnkonstitution des biblischen Textes.

⁶⁵ Marius Reiser, Allegorese und Metaphorik. Vorüberlegungen zu einer Erneuerung der Väterhermeneutik, in: ders., Bibelkritik und Auslegung der Heiligen Schrift. Beiträge zur Geschichte der biblischen Exegese und Hermeneutik (Tübingen, 2007) 119–152, 122.

⁶⁶ Jacob, Allegorese, 160.

⁶⁷ Jacob, Allegorese, 163. Schon Lubac hat aber darauf hingewiesen, dass beide Zugänge nicht nur möglich, sondern notwendig sind (Lubac, Sinn, 88).

Theologische Auslegung macht „Allegorese“ – verstanden in dem eben skizzierten weiten Sinn – notwendig und wird auch weithin angewendet. Das theologische Verständnis des Textes für heutige Leserinnen und Leser muss das Ziel einer Bibelauslegung innerhalb eines religiösen Kontextes sein. Dabei ist der Hinweis auf eine „erneuerte Allegorese“ sehr ernst zu nehmen, da, wie oben erwähnt, zahlreiche kulturelle und geschichtliche Voraussetzungen, die in der Zeit der Entwicklung und Blüte der Allegorese selbstverständlich waren, nicht mehr bestehen. Diese hermeneutischen Voraussetzungen sind für eine Erneuerung einer geistlichen Schriftauslegung zu reflektieren und in der Durchführung stets zu berücksichtigen. Dazu gehört die enge Verbindung von Allegorese und Abwertung jüdischer Auslegung. Hier ist unbedingt ein Begriff einer geistigen Interpretation zu entwickeln, der jüdisches Schriftverständnis nicht mit einem abzulehnenden historischen oder wörtlichen Verständnis gleichsetzt, sondern imstande ist, jüdische Exegese und Spiritualität in ihrer Eigenart zu respektieren. Faktum ist, dass die Allegorese Jahrhunderte lang als christologische Auslegung verstanden und zur Ausfaltung der Christologie gebraucht wurde. In diesem Zusammenhang ist sie fast immer mit einer antijüdischen Einstellung behaftet. Dazu gehört weiters die Abwertung von Frauen als der niedrigen, irdischen, leiblichen Sphäre zuhörig, die die geistige Auslegung ja überschreiten will. Eine Zusammenschau und Verbindung der unterschiedlichen Ebenen des Schriftsinnes ist unabdingbar, ebenso wie eine grundsätzliche Überwindung einer dualistischen Weltsicht, die zwei Hälften der Wirklichkeit, die je ihre eigene Bedeutung haben (inkarnatorisches Prinzip!) als einander entgegengesetzt betrachtet und mit unterschiedlichen Wertungen versieht.

Eine theologische, religiöse und spirituelle Interpretation der Bibel im Sinne einer auf dem Literalsinn basierenden, über diesen hinausgehenden Interpretation, die durch eine gläubige Zugangsweise und persönliche spirituelle Erfahrungen bestimmt ist, ist sicherlich erstrebenswert. Dabei bedarf es eines grundlegenden Bewusstmachens und einer Reflexion der alten Fehler, sodass diese in Zukunft nicht wiederholt werden. Die Bezeichnung Allegorese allerdings ist mit so vielen problematischen Konnotationen, wie Antijudaismus, Leibfeindlichkeit, Willkür in der Deutung behaftet, dass sie sich nicht mehr zur Bezeichnung einer geistigen Exegese eignet. Der Begriff Allegorese ist auch zu sehr mit den Rahmenbedingungen deren Entstehungs- und Blütezeit verbunden, als dass er für etwas doch wesentlich Neues, das in bestimmten Aspekten an die alte Allegorese anknüpft, verwendet werden könnte. Als bleibend wichtig ist festzuhalten, dass religiöse Texte auch einer religiösen Interpretation bedürfen, die als solche immer metaphorischen Charakter aufweist.

Jacob bringt in dieser Frage noch einen weiteren Aspekt ein: „Je mehr man sich des spezifischen Sprachspiels des ‚Abendlandes‘ bewußt wird, ge-

rade weil man sieht, wie es verloren geht, desto mehr wird man auch die Notwendigkeit sprachlichen Spielens und Experimentierens entdecken, das besser als eine eindimensionale Redeweise in der Lage ist, unterschiedliche hermeneutische Positionen sowohl zu respektieren als auch zu transzendieren. Von daher könnten die rhetorische Allegorie und die hermeneutische Allegorese eine neue Bedeutung gewinnen.⁶⁸ Diese Herangehensweise ist möglich, da Jacob sich von der apologetischen Verengung der Allegorese befreit und stärker ihr kreatives Potential betont. Der Schwerpunkt wird von der christologisch-ekklesiologischen Fokussierung, also von der theologischen Perspektive, auf die literarische verlegt, die die Texte einer kreativen spirituellen Aneignung öffnet. Damit wird wohl eine Seite an der Allegorese herausgehoben, die jahrhundertlang nicht die dominante war. Daneben ist damit aber auch das Risiko verbunden, die Grenzen der allegorischen Interpretation und ihre historischen Probleme allzu leicht zu vergessen.

⁶⁸ Jacob, *Allegorese*, 160f. Er fährt fort: „Ob man das in der ‚Postmoderne‘ tatsächlich auch als rhetorische Allegorie und hermeneutische Allegorese bezeichnen wird, ist dabei unerheblich.“ Ich meine, dass es nicht unerheblich, sondern aus den oben genannten Gründen eher ungünstig ist.

2. Intertextuelle Exegese

In diesem und im folgenden Kapitel soll versucht werden, einerseits die Eigenart der intertextuellen Exegese der Kirchenväter als auch den Ort und die Intention ihrer Schriftauslegung genauer zu analysieren. Da aktuelle Konzepte in der Diskussion um die Methodologie und Hermeneutik der Exegese sich immer wieder auf die Kirchenväter berufen oder diese in bestimmten Punkten aufgreifen, sind im Folgenden jeweils die modernen Konzepte die Ausgangspunkte der Analyse. Mit Hilfe ihrer Begrifflichkeit sollen dann die Gemeinsamkeiten und charakteristischen Unterschiede dieser Konzepte und der Schriftauslegung der Kirchenväter erfasst werden.

Wenn die Kirchenväter Texte aus dem Alten Testament auslegen, steht die ganze Bibel als Interpretationshorizont im Hintergrund. Der Grundsatz, dass die Schrift primär aus der Schrift selbst ausgelegt werden soll, sowie die Annahme der Widerspruchslosigkeit der Schrift bedingen eine exegetische Technik, die biblische Texte durch andere biblische Texte beleuchtet und so interpretiert.¹ Aus christlicher Sicht werden alttestamentliche Texte im Licht des Neuen Testaments und auf dieses hin gelesen. Aber auch verschiedene alttestamentliche Texte können einander erklären. Die patristischen Exegeten arbeiten in ihrer Auslegung mit intertextuellen Bezügen, die sie zu anderen biblischen Texten herstellen. Welche Rolle für die Schriftauslegung die Beziehungen zwischen unterschiedlichen biblischen sowie zwischen biblischen und außerbiblischen Texten spielen, soll im Folgenden dargestellt werden. Ausgangspunkt ist der Entwurf einer Methodologie kanonisch-intertextueller Lektüre von Georg Steins, der den Blick auf das Vorgehen der Kirchenväter schärfen und fokussieren soll. Der Ansatz wird nun etwas eingehender erläutert, um die Begrifflichkeit zu klären, mit deren Hilfe die patristische Exegese analysiert werden kann.

2.1 Das Modell einer kanonisch-intertextuellen Lektüre nach Georg Steins

Steins schließt seine Untersuchung zur „Bindung Isaaks“, die sein Programm für eine kanonisch-intertextuelle Lektüre der Schrift entwirft und an einem Beispiel umsetzt, mit folgender Feststellung: „Die Bedeutung des Programms für die Rezeption der jüdischen und der methodisch ähnlich arbeitenden altkirchlichen Schriftauslegung wie für eine Biblische Theologie liegt auf der

¹ Vgl. dazu Schäublin, Homerum; für die jüdische Auslegung vgl. die Einführung in die rabbinischen Auslegungsmethoden bei Günter Stemberger, Einleitung in Talmud und Midrasch (München, 1992) speziell 25f.

Hand.“² Die Lektüre von patristischen Bibelkommentaren oder auch Homilien lässt die „kanonisch-intertextuelle“ Leseweise der Exegeten auf den ersten Blick erkennen. Ein genauerer Blick soll zeigen, wie hier vorgegangen wird und wie sich diese Art der intertextuellen Lektüre zu dem verhält, was Steins mit Hilfe moderner Intertextualitäts- und Rezeptionstheorien entwickelt.

„In der gegenwärtigen Bibelhermeneutik spielt der ‚Kanon‘ eine zentrale Rolle. ... Die Frage nach dem Kanon zielt nicht mehr ausschließlich oder vorrangig auf die Entstehung des Korpus der biblischen Schriften und seiner Akzeptanz als Heiliger Schrift der Glaubensgemeinschaften von Juden und Christen ab. ... In Teilen der exegetischen Landschaft ist ‚Kanon‘ vielmehr zu einem hermeneutischen Leitbegriff geworden, der eine ähnliche Relevanz gewonnen hat wie der die wissenschaftliche Bibelauslegung dominierende Begriff ‚Geschichte‘. ... Die Bedeutung des Kanons für die konkrete exegetische Arbeit findet ihren Ausdruck in der Formulierung eines neuen, das historisch-kritische Methodenensemble erweiternden Schrittes ‚canonical criticism‘, erst recht aber in der Forderung eines grundsätzlich veränderten Zugangs zur Bibel, wie ihn der Terminus ‚canonical approach‘ signalisiert.“³ Steins entwirft, ausgehend von dieser Einsicht in die zentrale Bedeutung des Kanons und von bereits vorhandenen Entwürfen eines kanonischen Zugangs, sein Modell einer kanonisch-intertextuellen Lektüre der Bibel als Heiliger Schrift aus Altem und Neuem Testament. Er sieht sein Konzept der kanonisch-intertextuellen Lektüre nicht als Alternative zur historisch-kritischen Exegese. Diese sei und bleibe notwendig, da sie den wissenschaftlichen Anspruch vertrete und das Verstehen der vergangenen Kultur ermögliche. Die Methodenvielfalt in der Exegese lasse sich am besten mit Hilfe des Kommunikationsmodells, das Steins von L.C. Jonker entlehnt, ordnen. So beziehe sich jede Methode vorrangig auf bestimmte Aspekte der Kommunikationssituation, auf Autor, Text, Rezipienten oder die Interaktion zwischen diesen Größen. Mit einer solchen Zuordnung werde auch der Bezug der verschiedenen Methoden zueinander transparent.⁴

Als weiteres Organisationsprinzip kommt nach Steins der Kanon hinzu, der den Fokus der exegetischen Arbeit innerhalb der Theologie beschreibe. Dem biblischen Text als Kanon wohne ein qualitativer und normativer Aspekt inne, was bedeutet, dass auch die Arbeit an einem Einzeltext den Kanon von Anfang an mit berücksichtigen müsse. Kanon wird hier nicht als historisch-deskriptive Kategorie, sondern als hermeneutischer Zentralbegriff der

² Georg Steins, Die „Bindung Isaaks“ im Kanon (Gen 22). Grundlagen und Programm einer kanonisch-intertextuellen Lektüre (HBS 20; Freiburg u.a., 1999) 235.

³ Steins, Bindung, 1.

⁴ Vgl. Steins, Bindung, 229–231. Auch die unterschiedlichen Konzepte von „Text“ und „Bedeutung“ lassen sich in den Rahmen dieses Konzeptes integrieren.

Bibellektüre verstanden. „Die Bezeichnung des in dieser Studie vertretenen Ansatzes als ‚kanonisch-intertextuelle Lektüre‘ weist sowohl auf den Kanon als sinnstiftende Instanz und privilegierten Auslegungskontext hin ... als auch auf das zugrunde liegende Textualitätskonzept als Intertextualität und die Konzeption von Auslegung nach dem Rezeptions- bzw. Lektürepradigma.“⁵

2.1.1 Merkmale des Kanons

Folgende Merkmale weist der Kanon nach Steins auf:⁶

1. Kanon etabliert für jeden Teiltext einen neuen, den letzten literarischen Kontext. Das bedeutet die Rekontextualisierung der Texte. Die Konsequenzen daraus sind die Verlagerung von Einmaligem zu Modellhaftem sowie die Überlagerung der Wirklichkeitsreferenz durch die Textreferenz.

2. Der Kanon etabliert eine spezifische Struktur. Der Kanon ist – in eine paradoxe Aussage gefasst – nach außen geschlossen, in sich aber offen. Die interne Vielstimmigkeit des Kanons und die Zuordnung der einzelnen Teile zueinander ermöglichen Offenheit.

3. Der Kanon etabliert eine spezifische Rezeptionsvorgabe. „Der Kanon stellt einen Spielraum von Kontextualisierungsmöglichkeiten bereit. Er leitet an zu einer kreativen Lektüre und erfordert diese, um das Potential auszuschöpfen. Im Blick auf diese Funktion des Kanons ist es die Aufgabe der Exegese, Rezeptionsmöglichkeiten auszuloten, die Potentialität des Textes aufzudecken.“⁷

Diese Merkmale erweisen den Kanon als Relationsbegriff. Kanon ist ein Rezeptionsphänomen.⁸

Unterhintergehbare Vorgaben für eine kanonisch-intertextuelle Lektüre sind die Einheit der christlichen Bibel aus Altem und Neuem Testament und, einen Ausdruck Dohmens aufgreifend, die Prae-Position der Bibel Israels.⁹ Diese Vorgaben bedingen ein komplexes Verhältnis der beiden Teile zueinander, das Steins mittels eines Rekurses auf die Intertextualitäts- und die Rezeptionstheorie neu zu bestimmen versucht. Er konstatiert die Notwendigkeit

⁵ Steins, Bindung, 4.

⁶ Vgl. zum Folgenden Steins, Bindung, 17–26.

⁷ Steins, Bindung, 26.

⁸ Zugleich grenzen diese Bestimmungen kanonische Auslegung von einem synchronen Ansatz ab: „‚Kanonisch‘ ist nicht synonym mit ‚synchron‘, obgleich synchrone Arten der Auslegung ein Mittel kanonischer Exegese sein können. Kanonische Exegese ist vielmehr dadurch gekennzeichnet, daß sie alle drei genannten Dimensionen von Kanon als Kontext, spezifischer Struktur und Rezeptionsmedium berücksichtigt.“ Steins, Bindung, 26.

⁹ Vgl. dazu Dohmen, Hermeneutik, 154–158. Für Dohmen ist damit auch ein theologischer Vorrang der Bibel Israels verbunden. Auch den Kirchenvätern ist klar, dass das Neue Testament ohne das Alte nicht verständlich wäre.

einer ständigen kanonisch-intertextuellen Lektüre, die das „Dialogpotential“ des Textes aktiviere und die unterschiedlichen Stimmen hörbar mache. Entscheidend ist, dass, wie Norbert Lohfink bereits festgestellt hat, der Kanon keine lineare Struktur aufweist. „Seine [des Kanons] Bücher sind miteinander vernetzt, so wie die Datenbestände einer Datenbank, wo man von jeder Serie aus direkt auf jeden Punkt einer anderen Serie zugreifen kann. Hier im Kanon kann man sich zumindest von jedem Textkomplex aus direkt auf den Textkomplex Tora zurückbeziehen, und die Tora ist jedem von ihnen gegenüber unmittelbar.“¹⁰ Für die hebräische Bibel ist die Vorrangstellung der Tora das relevante Strukturmerkmal, das die Lektüre lenkt.

Die Struktur des griechischen Kanons fasst Steins im Anschluss an Dohmen als innere Erweiterung einer zweiteiligen Struktur Tora – Prophetie. Dieser Kanon kann von der Tora her, aber ebensogut von der Prophetie her gelesen werden. Die Voranstellung der Tora legt also noch nicht die Leseperspektive fest. Die innere Strukturierung des Kanons ist der Ausgangspunkt für eine kanonische Lektüre, die zunächst bei den einzelnen Kanonteilen ansetzt und die Texte in ihrem Nahkontext wahrnimmt. Die Ausweitung auf weitere Teile bleibt als Aufgabe bestehen.

2.1.2 Intertextualität und Dialogizität

Steins legt seiner Methodologie das literaturwissenschaftliche Intertextualitätskonzept von Julia Kristeva zugrunde, das auf Michail M. Bachtin zurückgeht. Im Folgenden sollen in aller Kürze, trotz der damit verbundenen Gefahr der Verkürzung, die für unseren Zusammenhang wichtigsten Begriffe ausgehend von den Überlegungen Steins’ dargestellt werden.¹¹

Intertextualität macht für Kristeva Textualität überhaupt aus. Sie weitet Bachtins Dialogkonzept aus und erweist Dialogizität als Fundament jeder Erzählung. Grundlegend ist die Metapher des Raumes. Der textuelle Raum wird durch die Dimensionen „Subjekt der Schreibweise“, „Adressat“ und „andere Texte“ aufgebaut, die in einem dialogischen Verhältnis zueinander stehen. Das Wort verbindet das Subjekt der Schreibweise und den Adressaten und konstituiert die horizontale Achse von Subjekt und Adressat. Eine zweite

¹⁰ Norbert Lohfink, *Moses Tod, die Tora und die alttestamentliche Sonntagslesung*, in: *Liturgie und Bibel* (Hg. v. Georg Braulik/Norbert Lohfink; ÖBS 28; Frankfurt a. M., 2005) 151–164, 158. Lohfink verweist auch auf die materiellen Voraussetzungen für diese einer Datenbank vergleichbare Vernetzbarkeit: nämlich die Aufbewahrung einzelner Schriftrollen in einem Korb, die – im Unterschied zum linear zu lesenden Kodex – vielfache Kombinationen ermöglichen: „In einem Textkomplex, der mehrere Rollen umfaßte, konnten daher zwischen den einzelnen Rollen wesentliche kompliziertere nichtlineare Beziehungen spielen als der Kodex später zuließ. ... Im übrigen entspricht nichtlineare Vernetzung der inneren Organisation des menschlichen Gehirns.“ (159)

¹¹ Vgl. dazu Steins, *Bindung*, 48–68.

Achse ist die vertikale Achse von Text und Kontext. Das Wort gehört den vorausliegenden und auch den gleichzeitigen Texten. Insofern der Adressat für den Autor im Text anwesend ist wie die anderen Texte auch, sind beide Achsen nicht zu trennen: Intersubjektives und intertextuelles Verhältnis fallen zusammen. Ebenso unterscheidet Kristeva im Intertextualitätskonzept zwei Sinnkonstituentien, die wiederum verschiedene Aspekte desselben Phänomens darstellen: Dialog und Ambivalenz.

Die Logik des Dialogs macht darauf aufmerksam, dass Erzählung ein Dialog zwischen Autor (Subjekt des Aussagens) und Adressat (Subjekt der Lektüre) ist, nicht bloße Mitteilung. Der Dialogismus ist sprachimmanent und kann sich auf unterschiedliche Weise objektivieren, sodass der Dialogismus mehr oder weniger zur Sprache kommt. In dieser Logik wird die Möglichkeit der Mehrstimmigkeit des poetischen Wortes explizit, die am Übergang vom Subjekt des Aussagens zum Subjekt der Aussage festzumachen ist.

Die Logik der Ambivalenz nimmt das Verhältnis zu früheren und gleichzeitigen Texten in den Blick als das Resultat der Verknüpfung zweier Zeichensysteme. Die Text-Text-Beziehung verwirklicht sich im Lesen anderer Texte und im schreibenden Reagieren auf diese. Damit wird der Text in den „Raum von Geschichte und Gesellschaft“ gestellt.¹² Die Ambivalenz ergibt sich aus der bleibenden Anwesenheit des anderen Textes und führt auch zu einer Relativierung des Textes.

Steins geht nach dieser Darstellung auf Bachtin selbst zurück, da Kristeva den Personalismus Bachtins, der die Basis für den Dialogismus bildet, nicht rezipiert. Bachtin versteht Sinn immer personalistisch, da in ihm immer mindestens zwei gegenwärtig seien, in Frage, Appell und Vorwegnahme der Antwort. Er verweist so auf die Intersubjektivität des Interpretens, die aus der Dialektik von Innen und Außen kommt.

Michail M. Bachtin bestimmt auf einer metalinguistischen Ebene den impliziten Dialogcharakter des Wortes. Das Konzept der Dialogizität der literarischen Sprache beruht auf einem Verständnis des Wortes als soziale Erscheinung. Als solche ist das Wort von den vielfältigen Lebenszusammenhängen geprägt, in seiner synchronen und diachronen Erstreckung. Bachtin unterscheidet drei Typen des Prosawortes, von denen allein der dritte dialogisch ist: 1. das direkte gegenstandsbezogene Wort, die einstimmige Autorede, 2. das dargestellte, objekthafte Wort, die Figurenrede, die ebenfalls einstimmig ist, da vom Autor abhängig, 3. das auf das fremde Wort eingestellte Wort – hier stehen zwei sprechende Autorsubjektivitäten gleichrangig nebeneinander. Dialogische Beziehungen sind auf allen Konstitutionsebenen des Textes, vom Einzelwort bis zum Text, möglich. Sie können friedlich koexistieren, einander konfrontativ gegenüberstehen oder aber das „fremde

¹² Steins, Bindung, 52.

Wort beginnt, von innen auf das Wort des Autors einzuwirken“.¹³ Nur hier wirkt das fremde Wort aktiv auf die Rede des Autors ein. Für das Problem des Verstehens ist die Dialogbeziehung zum fremden Wort in der vorweggenommenen Antwort des Hörers von Bedeutung. Verstehen als Begegnung von Äußerung und fremdem Wort ist daher immer aktives und antwortendes Verstehen. Verstehen und Antworten stehen in dialektischer Verbindung miteinander und bedingen einander wechselseitig. „Die ‚Unendlichkeit und Unergründlichkeit des Sinns (jedes Sinns)‘ ... ist gebunden an die dialogisch-personalistische Konzeption des Verstehens. Das Sinnpotential des Textes erschließt sich im lebendigen Prozeß einer fortwährenden Neukontextualisierung.“¹⁴ Dieser Vorgang der Neukontextualisierung ist auch für die Auslegung der Bibel als Kanon in der Kirche relevant, insofern in diesem Vorgang, in der „dialogischen Begegnung mit dem fremden Text, sich die ‚Unvollendetheit seines Sinns für uns‘ [offenbart], seine ‚Fähigkeit, im Kontext unseres ideologischen Bewußtseins weiter schöpferisch zu sein‘, die ‚Unabgeschlossenheit und Unausgeschöpftheit unserer bisherigen Kommunikation mit ihm‘.“¹⁵ Zwei Aspekte bestimmen die Rezeptionsästhetik Bachtins: „die schöpferische Rolle des Lesers und die offene Sinnstruktur; beides sind Aspekte desselben Phänomens“.¹⁶ Für Bachtin ereignet sich das Verstehen des Sinnes im Dialog der Texte. Er geht von einer Texttheorie über zu einer Theorie der Kultur, da die Texte sich auf die Kontexte öffnen. Die Text-Text-Relation ist eingebettet in einen soziokulturellen Kontext. „Das Textverständnis wird in einer doppelten Kontextualisierung fundiert, einer textuellen und einer transtextuellen.“¹⁷ Diese Überlegungen fließen in Steins' Grundlegung einer kanonisch-intertextuellen Bibellektüre ein und sind auch für die Untersuchung des Vorgehens der Kirchenväter von heuristischem Wert.

2.1.3 Der Kanon als dialogischer Text

Voraussetzung für die Übertragung von Elementen der Literaturtheorie Bachtins auf den Kanon der Bibel ist der literarisch-poetische Charakter biblischer Texte. Der Kanon weist drei grundlegende Dimensionen auf, die einander durchdringen: Die literarische Dimension (der Kanon als Text), die soziologische Dimension (der Kanon als Text einer Gemeinschaft) und die theologische Dimension (der Kanon als Heilige Schrift einer Glaubensgemeinschaft).

Zu den wichtigsten Merkmalen des Kanons zählen „das Nebeneinander vielfältiger, oft auch widersprüchlicher Positionen und Texte aus unterschiedlichen Zeiten und Zusammenhängen und ebenso die überbordende Fülle der

¹³ Bachtin zitiert in Steins, Bindung 61.

¹⁴ Steins, Bindung, 65.

¹⁵ Steins, Bindung, 66.

¹⁶ Steins, Bindung, 67.

¹⁷ Steins, Bindung, 68.

Gattungen. Dazu gehört auch das mit der Diversität drängend werdende Problem der Einheit und Ganzheit des Kanons ...¹⁸ Einheit und Verschiedenheit der biblischen Texte liegen nach Steins auf unterschiedlichen Ebenen. Das bedeute aber, dass sie einander nicht ausschließen. Das bedeute auch, dass es nicht das Ziel sein könne, die Vielstimmigkeit in Einheit aufzulösen, sondern die Polyphonie bleibe. So lasse sich der Bibelkanon als „verstetigter Dialog beschreiben. Vielstimmigkeit ist sein Bauprinzip“.¹⁹ Der Bezug zwischen Sprecher und Gegenstand ist in der Bibel durch den Wort-Wort-Bezug vermittelt. Die Textreferenz hat Vorrang. Wird der Text im Kanon gelesen, so ändert sich die Art des Bedeutungsaufbaus. Der Kanon dient der Glaubensgemeinschaft als Raum für die Artikulation religiöser Fragen. Die einzelnen Stimmen markieren bestimmte Sprecherpositionen, „die sich in konfliktreichen geschichtlich-gesellschaftlichen Diskursen herausgebildet haben“.²⁰ Mit der Kanonisierung werden die Positionen und Kontexte in einen neuen Zusammenhang gebracht. Damit werden sie bestätigt und festgeschrieben. Die letzte Fassung, der Endtext, nivelliert also keineswegs die älteren Stufen, sondern kontextualisiert sie neu. Die neue Stimme ist als Antwort auf die vorausgehenden Stimmen zu verstehen. Die Relationen zwischen den Texten entstehen im Lesevorgang, in dem Ähnlichkeiten entdeckt werden. Daher muss und kann sich die Interpretation auch nicht auf explizite Verbindungen zwischen Texten beschränken. Die Einheit besteht im Dialog und dieser dialogische Text ist unabgeschlossen und unabschließbar. So zielt eine kanonische Auslegung auch nicht auf eine Reduktion von Komplexität. Vereinheitlichende Interpretationsperspektiven, wie „Tora“, „Propheten“, „Weisheit“ und „Evangelium“ konstituieren den Raum, in dem die Vielstimmigkeit wahrgenommen werden kann und die unterschiedlichen Positionen aufeinander bezogen werden können. Sinnvorgabe und Sinnoffenheit treffen sich im komplex strukturierten Kanon. „[D]er Sinn des einzelnen Textes wird polyvalent – innerhalb des Spielraumes der kanonischen Vorgabe. Während der Intertext der Rezipienten potentiell unendlich ist und letztlich die sprachlich strukturierte Kultur insgesamt umfaßt, definiert der Bibelkanon einen begrenzten Textraum, einen *Raum der privilegierten Kontextualisierung* der in ihm dargebotenen Teiltex-te.“²¹ In der kanonischen Bibellektüre ereignet sich doppelte Kontextualisierung: die textuelle und die transtextuelle. So stehen zwei Größen im Zentrum von Steins' Theorie: der „Kanon als dialogisch-intertextuell strukturiertes literarisches Werk und die Mitglieder der

¹⁸ Steins, Bindung, 70.

¹⁹ Steins, Bindung, 74. Steins verweist dazu auch auf Zenger und Newsom.

²⁰ Steins, Bindung, 76.

²¹ Steins, Bindung, 81.

Glaubensgemeinschaft als Lesende, die den dialogisch-intertextuellen Prozeß des Kanons aufnehmen und schöpferisch fortsetzen.“²²

Für die nähere Bestimmung der Leser übernimmt Steins von Eco den Begriff des „Modell-Lesers“, den er auf den Kanon überträgt. Modell-Leser der Bibel können sich in diesem komplexen Literaturgebilde so bewegen, dass sie Ähnlichkeiten entdecken und Beziehungen herstellen können. Dem Kanon als dialogischem Text entspricht das intertextuelle Lesen. Diese Art der Lektüre setzt eine profunde Textkenntnis voraus, der Text muss immer wieder gelesen werden, wodurch sich neue Bezüge auftun. Als Kanon ist die Bibel aber nicht nur Text, sondern sie ist aufgrund ihres besonderen Inhalts auch die „Enzyklopädie“. Sie erzählt von der Welt und ihren Gesetzen, also von den kulturellen Voraussetzungen des Textes und ihrer Entstehung. Ebenso erzählt sie selbst von den Rezeptionsgemeinschaften. Die Leser sind „Intertexter“. Lesen bedeutet demnach „Intertextualisieren“.²³ Dieser Terminus legt Nachdruck auf den Vollzugsaspekt der Lektüre und auf das Subjekt. Die Perspektive der Interpretierenden ist bei der Lektüre stets von Vorverständnissen und Vorurteilen, von vorangehenden Leseerfahrungen mitbestimmt. „Im Umgang mit dem Kanon, in der intertextuellen Lektüre, die der Kanon provoziert, entsteht der kanon-kompetente Leser.“²⁴

2.1.4 Methode der kanonisch-intertextuellen Lektüre

Aus diesen Überlegungen ergeben sich die Voraussetzungen für ein Operationalisierungskonzept, das Steins im Anschluss entwickelt. Dieses Konzept müsse 1. „der *Lektüre* als einem je aktuellen Ereignis der Begegnung von Text und Rezipient entsprechen“, 2. den Kanon „als Voraussetzung und Moment der Rezeption des auszulegenden Textes“ aufnehmen, 3. „die besondere Textualität von kanonischem Text als *Intertextualität* einholen und zudem berücksichtigen, daß es eine große Zahl verschiedener Arten von Intertextualität gibt“.²⁵

Steins schlägt davon ausgehend ein zweistufiges Verfahren vor. Der erste Schritt ist analytisch-deskriptiv. Der im Hypertext anwesende Hypotext wird identifiziert und die Art seiner Anwesenheit näher beschrieben. Referenzsignale sind zu erheben und zu prüfen. So sind Ähnlichkeiten bzw. Wiederholungen und Veränderungen im Blick zu behalten. Der zweite Schritt geht synthetisch-interpretatorisch vor und fragt nach dem Beitrag des Hypotextes für die Bedeutung des Hypertextes. Der chronologische Aspekt wird dabei hintangestellt, es geht vielmehr um einen *Raum*, in dem Ähnlichkeiten den Vorgang der Intertextualisierung lenken. Mehr als auf Kausalität und Chro-

²² Steins, Bindung, 82.

²³ Steins, Bindung, 97, die Terminologie C. Grivels aufgreifend.

²⁴ Steins, Bindung, 226.

²⁵ Steins, Bindung, 99.

nologie, also die Abhängigkeit der Texte voneinander, sei dieses Programm auf die Ikonizität, das heißt die Ähnlichkeiten fokussiert, die Leser und Leserinnen im Textraum entdecken.²⁶

2.2 Die intertextuelle Lektüre der Kirchenväter

2.2.1 Intertextuelle Lektüre der Kirchenväter vor dem Hintergrund des Konzeptes kanonisch-intertextueller Lektüre bei Steins

Insofern Altes und Neues Testament als christliche Bibel in ihrer Einheit wahrgenommen werden, stellen die frühchristlichen Interpreten immer wieder Bezüge vor allem zwischen Bibeltexten, aber auch zwischen biblischen und anderen Texten sowie zur kulturellen Welt ihrer Zeit her. Im Folgenden soll diese Vorgehensweise anhand des Entwurfs von Steins näher beleuchtet werden. Selbstverständlich wird damit moderne Begrifflichkeit an die Texte herangetragen, die den patristischen Bibelauslegern fremd ist. Dennoch können diese Begriffe das oft implizite Vorgehen der Kirchenväter in ihrer selbstverständlich kanonisch-intertextuellen, das heißt die Bibel als ganze miteinbeziehenden Schriftauslegung erhellen.

Die Kirchenväter legen die Bibel als Heilige Schrift aus. Für eine christliche Perspektive stellt sich diese von vorneherein als eine Einheit aus zwei Teilen dar. Diese Tatsache stellt sehr wohl ein Problem dar, die Einheit der Schrift aus Altem und Neuem Testament wird durch die jüdische Schriftauslegung, ja durch die Existenz einer jüdischen Glaubensgemeinschaft an sich schon in Frage gestellt. Die Einheit der zweiteiligen christlichen Bibel realisiert sich daher erst in der christlichen Rezeption. Begründet ist sie aber in der Einheit der göttlichen Autorschaft. Der Angelpunkt zwischen Altem und Neuem Testament ist kein literarischer, im Sinne der Zusammenfügung zweier Textkorpora, sondern ein heilsgeschichtlicher: die Inkarnation des Wortes Gottes, das Christusereignis.

Die Kirchenväter vertreten also kein literarisches Konzept des Kanons, sondern ein heilsgeschichtlich-theologisches: Gott ist Subjekt der Aussage und Subjekt des Aussagens, um mit den Worten Kristevas zu sprechen. Die Einheit der Schrift ist theologisch vorgegeben, muss aber aufgrund der Polyphonie der biblischen Texte, die in ihren Unterschieden und Widersprüchen diese Einheit nicht immer unmittelbar einsichtig werden lässt, in der Auslegung stets neu realisiert werden. Umgekehrt werden Ähnlichkeiten genutzt, um im Horizont des einheitlichen Kanons einzelne Texte zu interpretieren. Die kanonisch-intertextuelle Lektüre wird durch die mit der Zweiteilung der christlichen Bibel faktisch gegebene Dialogizität herausgefordert. Hier kann

²⁶ Vgl. Steins, *Bindung*, 102.

Kristevas Konzept der „Logik der Ambivalenz“ eingetragen werden. Allerdings sind hier die Achsen umgekehrt zu denken: Die unterschiedlichen Texte der Bibel werden in einem Nebeneinander verstanden, auf einer quasi horizontalen Ebene, auf der die Einheit der Aussage gewahrt werden muss.

Der Dialogcharakter der Schrift ist mit dem Verständnis ihrer Inspiriertheit und ihres Offenbarungscharakters gegeben. Das Wort der Bibel ist als (Selbst-)Mitteilung Gottes Rede eines Subjekts an die Adressaten. Hier können wir Kristevas zweite Ebene finden, die Logik des Dialogs, die der Beziehung zwischen Subjekt und Adressat entspricht. Während Kristeva diese Ebene als die horizontale definiert, muss sie im Fall des Schriftverständnisses der Kirchenväter als die vertikale angesehen werden. Die Schrift ist Anrede Gottes (katabatisch), die auf menschliche Antwort ausgerichtet ist (anabatisch), und sie beinhaltet zugleich diese Antwort in unterschiedlichster Weise. Selbstverständlich sind aber auch die RezipientInnen, und das bedeutet für die Patristik die Kirche, in dieses Dialoggeschehen miteinbezogen. Die Schrift ist wesentlich Anrede an die Kirche und die einzelnen Gläubigen in ihr. Die Interpretation der Schrift ist eine Antwort auf dieses Wort. Die Kirche als Adressatin des Wortes der Schrift setzt den kanonischen Prozess schöpferisch fort in ihrer Antwort auf die göttliche Rede. Die Modell-Leserin ist daher die Glaubensgemeinschaft, für die Kirchenväter die Kirche.²⁷ Die Modell-Leser bringen, wie auch Steins für die heutigen LeserInnen fordert, gute Bibelkenntnisse mit, die wiederum auf einen privilegierten Raum der Schriftlektüre innerhalb der Kirche verweisen, nämlich die Liturgie. „Der implizierte ideale Rezipient ist ... die zuhörende Rezeptionsgemeinschaft bei ihrer liturgischen Versammlung ...“²⁸ Auch für die Auslegung der Schrift ist der Gottesdienst ein bedeutender Ort, wie die zahlreichen und ausführlichen Homilien der Kirchenväter zeigen.

Im Dreieck von Autor/AutorInnen²⁹ – Text – RezipientInnen liegt der Fokus des patristischen Schriftverständnisses auf der Beziehung zwischen Autor und RezipientInnen. Die menschlichen AutorInnen stehen im Hintergrund und werden als Stimme Gottes, der sie inspiriert, verstanden. Übergreifende Interpretationsvoraussetzung ist die Vorstellung von der Bibel als Ausdruck des einen göttlichen Willens, als Medium des Dialogs Gottes mit den Menschen. Eine Texttheorie des Kanons wird nicht entwickelt, obwohl die Bibel

²⁷ Vgl. dazu auch Dieter Böhler, Der Kanon als hermeneutische Vorgabe biblischer Theologie. Über aktuelle Methodendiskussionen in der Bibelwissenschaft, ThPh 77 (2002) 161–178.

²⁸ Böhler, Kanon, 178, Anm. 35.

²⁹ Frauen werden von den Kirchenvätern durchaus als Autorinnen von einzelnen biblischen Texten verstanden, wie etwa des Deboraliedes, des Mirjamliedes oder des Magnifikat. Sie gelten als Urheberinnen und Sprecherinnen des (von Gott inspirierten) mündlich vorgetragenen Textes, der dann allerdings von männlichen Autoren niedergeschrieben wurde.

als Text, als sprachliches Artefakt wahrgenommen wird, etwa in der Anwendung philologischer Methoden in der Interpretation oder im Hinblick auf die Übersetzungsproblematik.

So werden intertextuelle Bezüge weniger als Text-Text-Relationen wahrgenommen, sondern vielmehr als einzelne Stimmen innerhalb eines Textes. Fast möchte man von „Intratextualität“ sprechen. Die Unterschiedlichkeit der einzelnen Texte auch in ihrer diachronen Dimension wird wohl deutlich wahrgenommen, ebenso die Autoren, wie Mose, Jesaja oder Paulus. Dominant ist allerdings die Einheitsvorstellung, die im einen Urheber begründet ist, in die hinein die Vielstimmigkeit aufgelöst wird. Die verschiedenen Stimmen im Text, mögen sie auch widersprüchlich sein, sagen alle dasselbe mit anderen Worten. Als Gründe für die Unterschiede werden unter anderem die Zeitumstände, die Sprache (hebräisch, griechisch), die göttliche Paideia, die die menschlichen Rezeptionsmöglichkeiten berücksichtige, und der (geringere) Erkenntnisstatus der Gläubigen vor Christus genannt. Die Sinnoffenheit und Ambivalenz der Texte, besonders der alttestamentlichen Texte, wird im Sinne einer kanonischen Lektüre christologisch fokussiert. Innerhalb dieser Voraussetzung gibt es eine gewisse Offenheit, daneben kommt es auch zur Ausbildung von Traditionen, wie etwa die Auslegung von Jes 8,3 bei den Kirchenvätern verdeutlicht. Die schöpferische Rolle der LeserInnen ist in ihrer Inspiriertheit begründet und wird durch den Kanon und vor allem dessen Angelpunkt, nämlich Christus, gelenkt.

Privilegierter Kontext der Auslegung ist also die Heilige Schrift aus Altem und Neuem Testament. Mehr oder weniger wörtliche Zitate aus unterschiedlichen Büchern der Bibel, Anspielungen und sprachliche Anklänge machen diesen privilegierten Raum der Interpretation explizit. In der Regel, aber nicht immer, *implizit* machen sich die transtextuellen Kontextualisierungen bemerkbar, wie Teil II dieser Untersuchung deutlich gezeigt hat. Diese spielen eine ganz andere Rolle als die biblischen Texte, beeinflussen die Interpretation der Texte jedoch nicht weniger als diese. Wenn man die innerbiblischen Bezüge als „Intratextualität“ bezeichnet, dann wäre die Intertextualität der patristischen Schriftauslegung in den Bezügen anzusiedeln, die die Autoren zwischen dem Bibeltext und ihrer „Enzyklopädie“, dem transtextuellen Kontext, herstellen. Beide Ebenen der Intertextualität sind jedenfalls gegeben.

Im patristischen Verständnis ist das Christusereignis das entscheidende Strukturmerkmal des christlichen Kanons. Dieses teilt die biblischen Bücher, aber auch die ganze Weltgeschichte in eine Zeit vor Christus und eine Zeit nach Christus. Die Tora spielt in der christlichen Wahrnehmung der Kanonstruktur nicht dieselbe Rolle wie in der hebräischen Bibel, die in der jüdischen Tradition aufgenommen wird. Sicher hat dies auch mit der veränderten Kanonstruktur der Septuaginta zu tun. Insofern die Heilsgeschichte zur do-

minanten Deutekategorie wird, wird der Einschnitt am Ende des Deuteronomiums relativiert.³⁰ Die Geschichte läuft mit dem Josuabuch weiter und so entstehen Kommentarreihen zu Hexateuch, Heptateuch und Oktateuch. Mit einer heilsgeschichtlichen Perspektive entsteht auch wieder eine stärker lineare Lektüre der Bibel, die auf Christus und die Kirche zuläuft. Damit wird auch eine Leserichtung festgelegt, die christologisch geprägt ist: Das Alte Testament wird als von Anfang an auf das Neue Testament hingeordnet und umgekehrt aus der neutestamentlichen bzw. kirchlichen Perspektive gelesen.

Für die konkrete intertextuelle Lektüre ist festzuhalten, dass die von Steins als zweiter Schritt postulierte synthetisch-interpretatorische Auswertung der intertextuellen Bezüge vorherrscht. Eine analytisch-deskriptive Erhebung der Relationen erfolgt kaum. Dennoch werden Referenzsignale angegeben, die häufig auf sprachlichen Ähnlichkeiten basieren.

Im Folgenden sollen nun Beispiele aus den Auslegungen der Prophetinentexte hinsichtlich ihrer kanonisch-intertextuellen Lektüre untersucht werden. Zunächst werden drei Kommentare zu Jes 8,3 untersucht, dann eine Homilie über die Entschlafung Mariens, die Ex 15,20 aufgreift.

2.2.2 Beispiele intertextueller Lektüre aus der patristischen Prophetinnendeutung

Jes 8,3 ist ein Text, an dem sich aufgrund seines prophetischen Charakters und der christologischen Deutung Jesajas schon vom Neuen Testament an besonders gut die intertextuelle Lektüre der Kirchenväter zeigen lässt.

Hieronymus³¹ legt zunächst den alttestamentlichen Text als solchen aus. Nicht sofort identifiziert er die „neue Geburt“ oder den „Knaben, der geboren ist“ mit Jesus. Natürlich hören Christen und Christinnen dabei im Hintergrund schon die Geburt Christi mit, noch dazu, wo kurz davor Jes 7,14 ausgelegt wurde. Spätestens mit der Formulierung „um seine Geschöpfe zu retten, steigt er selbst herab“ wird aber die Inkarnation ausdrücklich eingespielt. Als Hieronymus von den beiden Zeugen spricht, die Jesaja sich nehmen soll, zitiert er Mal 2,7, wo über die Aufgabe der Priester gesprochen wird. Dieser Text erläutert, dass ein Priester zugleich „Gesetzeslehrer“ ist, was Urija offensichtlich als Zeugen qualifiziert. Secharja wird im zweiten Buch der Chronik mehrmals genannt. Hieronymus spielt Informationen über Secharja von dort ein: „Wir lesen, dass zur Regierungszeit des Ahas Secharja Priester im Tempel des Herrn war, dem Ahas vorschrieb, dass er aus dem Altar ein Ebenbild des Altares von Damaskus mache. Und das Buch der Chronik erzählt, dass Hiskija, der Sohn des Ahas, in den Tagen Secharjas, der unterricht-

³⁰ Zur kanonstrukturierenden Funktion von Dtn 34 im hebräischen Kanon vgl. Lohfink, Moses Tod.

³¹ Hieronymus, Jesajakommentar III,VIII,1–4 (CCL 73, 111,26–112,56). Zum Text siehe oben S. 266.

tet war in der Furcht Gottes, den Herrn suchte (vgl. 2 Chr 29).“ Der Hinweis erklärt, wer Secharja ist. Anschließend interpretiert Hieronymus die Prophetin als den Heiligen Geist, „der in der hebräischen Sprache mit dem weiblichen Geschlecht *Rua* genannt wird“. Diese Identifikation rechtfertigt er mit einem Zitat von Ps 34,6. Das Zitat fügt den Aspekt der Erleuchtung Jesajas durch den Geist hinzu. Danach wird explizit von der Empfängnis und Geburt Christi gesprochen („der Herr“). Dafür zitiert Hieronymus Lk 1,35. Er erwähnt die geläufige Deutung der Prophetin auf die „heilige Maria, die ohne Zweifel eine Prophetin war“. Diese Gleichsetzung wird wiederum mit einem Zitat von Lk 1,48f belegt.

Hieronymus liest Jes 8,3 von vorneherein unter einem christologischen Blickwinkel. Damit ist der logische Intertext Lk 1, der einerseits implizit hinter dem Gesamtduktus der Auslegung steht, andererseits an einzelnen Punkten wörtlich zitiert wird, um Detailinterpretationen zu untermauern. Die Verweise auf Mal und 2 Chr dienen dazu, das Wissen über die erwähnten Personen, Urija und Secharja, das die Bibel an anderen Stellen bereithält, einzubringen und in Erinnerung zu rufen. Das Zitat aus Ps 34,6 fügt Hieronymus ein, um durch die Berufung auf den Geist seine ungewöhnliche Interpretation der Prophetin zu unterstützen. Ein näherer inhaltlicher Zusammenhang ist nicht unmittelbar ersichtlich, etwa durch eine Stichwortverbindung, und wird auch nicht erklärt.

Theodoret stellt bereits vor der Zitation von Jes 8,1–2 klar, dass die folgenden Prophezeiungen den Immanuel betreffen, über den schon zuvor gesprochen worden ist.³² Auch Theodoret verweist für die Identifikation von Urija und Secharja auf 2 Chr und 2 Kön. Von Anfang an wird Jes 8,3 auf die Jungfrau Maria bezogen und als Erklärung der Art und Weise der „wunderbaren Geburt“ Christi verstanden. Theodoret zitiert Lk 1,34 und dann 1,35.

Cyrrill von Alexandrien deutet Jes 8,3 selbstverständlich auch auf die Geburt Christi. Er zitiert allerdings an dieser Stelle Lk 1 nicht.³³ Cyrrill versteht Jes 8,3 als Vision der Geburt Christi. Im Hintergrund steht hier Joh 1: „Denn Christus wurde demgemäß der Anfang derer, die im Geist geheiligt werden, die nicht aus Blut, noch aus dem Willen des Fleisches, noch aus dem Willen des Mannes, sondern aus Gott geboren sind. Dieser wurde also dem Fleisch nach aus Geist geboren und vor den anderen, damit auch wir durch ihn unter diesen sind.“ Die Identität Urijas und Secharjas erklärt Cyrrill nicht näher. Er bringt den Namen des Kindes über Mt 12,29 mit Christus in Verbindung. Hab 2,3 („Noch kurz, der Kommende wird kommen, und nicht wird er zögern“) bezeugt die Nähe des bevorstehenden Ereignisses in Erläuterung des „hier bin ich“ (παρεμι), das sich in Jes 52,6 und 58,9 findet.

³² Theodoret von Cyrus, Jesajakommentar 3,506–518 (SC 276, 300). Zum Text siehe oben S. 272.

³³ Cyrrill, Jesajakommentar I,V (PG 70, 221A–C). Zum Text siehe oben S. 270.

Die Exegeten legen Jes 8,3 von Christus her und auf Christus hin aus. Christus ist der Auslegungsschlüssel für die Prophetie des Jesaja. Das Neue Testament, sei es Lk, Mt oder Joh, ist der (textuelle) Hypotext für die Interpretation von Jes 8,3. Die transtextuelle Relation besteht allerdings zum lebendigen Christus, er ist der primäre Bezugspunkt der Intertextualität. Die einzelnen neutestamentlichen Texte, die als Hypotexte eingespielt werden, bezeugen die mit Christus eingetretene Realität. Die anderen alttestamentlichen Texte, die zitiert und angespielt werden, dienen dazu, die Interpretation zu stützen, entweder als weitere Belege für eine christologische Leseweise oder als Zusatzinformationen für das Textverständnis.

Zuletzt soll noch eine Auslegung betrachtet werden, die kein Kommentar ist, sondern eine Homilie über ein bestimmtes Thema. Johannes von Damaskus predigt über die Entschlafung Mariens. In diesem Kontext erwähnt er Mirjams Pauke. Hier findet also der umgekehrte Vorgang statt. Nicht Ex 15,20 wird interpretiert, sondern dieser Vers wird als Intertext in die Homilie eingespielt. Der relevante Textabschnitt soll hier aufgrund der Dichte der intertextuellen Beziehung noch einmal zitiert werden:

Sie [Maria] ist uns Mittlerin alles Guten geworden. In ihr ist Gott Mensch geworden, und Gott ist der Mensch geworden. Aber was ist wunderbarer als dieses? Was ist glücklicher als dieses? Ich bin schwindlig vor Furcht, ich scheue mich vor dem, was ich sage. Mit der Prophetin Mirjam/Maria, o junge Seelen, lasst uns mit den Pauken einen Chor bilden und „die irdischen Glieder“ (Kol 3,5) töten. Denn das ist die mystische Pauke (τὸ μυστικὸν τύμπανον). Wir werden mit dem Geschrei der Seelen das Kriegsgeschrei über der Lade Gottes, des Herrn, erheben und die Mauern Jerichos werden fallen, ich meine die feindseligen Festungen der entgegengesetzten Mächte.³⁴

In drei Sätzen werden drei Texte zitiert: Ex 15,20f in Verbindung mit Kol 3,5 sowie Jos 6. Die Prophetin Mirjam wird mit ihrem Lobgesang den Adressaten und Adressatinnen als Vorbild empfohlen. Kol 3,5 dient wiederum der näheren Deutung von Ex 15, konkret der Pauken. Die Tradition der Pauke als Instrument der asketischen Abtötung des Leibes wird hier aufgegriffen, ohne nähere Erläuterung. Die Tradition, die wiederum eine Verbindung von Ex 15,20 mit 2 Makk 6,19.28 impliziert, ist als bekannt vorauszusetzen. Die anschließende Eroberung Jerichos wird allegorisch auf die Seele und ihre Feinde gedeutet. Hier findet sich kein wörtliches Zitat, sondern die biblischen Ereignisse werden kurz erwähnt und ebenso kurz gedeutet. Johannes vermittelt sein Anliegen in dieser Homilie mit unterschiedlichen biblischen Bildern, die den AdressatInnen bekannt sein dürften. Ein kurzer Hinweis jeweils genügt. Hier ist die Bibel der „Hypotext“ für die christliche Belehrung. Die intertextuellen Bezüge sind deshalb erfolgreich, weil die Bibel und ihr allego-

³⁴ Johannes von Damaskus, *Homiliae in dormitionem Sanctae Virginis Mariae* II,16 (SC 80, 164).

risches Verständnis als Intertext bekannt sind. Der Angelpunkt der Auslegung ist wiederum die Inkarnation, das Christusereignis.

Nicht in allen Texten über die Prophetinnen finden sich gleichermaßen intertextuelle Bezüge. Nicht alle werden direkt und explizit auf Christus hin gedeutet. Dennoch steht prinzipiell immer ein christliches Textverständnis im Hintergrund, auch wenn es nicht in jedem Fall ausgeführt wird. Altes und Neues Testament werden als ein Buch ausgelegt, dessen Mittelpunkt Christus ist und dessen einzelne Texte aus dem Gesamtext des Kanons gelesen werden. Einzelne Stichwörter wie die Geburt eines Sohnes in Jes 8,3 oder die Pauke in Ex 15,20f (vor dem Hintergrund von 2 Makk nur im griechischen Text nachvollziehbar) lassen weitere Texte assoziieren, die inhaltlich die Auslegung auf Christus oder die Kirche und das Leben der einzelnen Christen hin deuten. Sie sind die Referenzsignale für die Identifizierung von Intertexten und für eine christliche Interpretation der alttestamentlichen Texte.

3. Ort und Intention der Schriftauslegung

„Auch andere wissbegierige Männer kündigten an, die scheinbaren Streitfragen der heiligen Schrift zu lösen und ihren Sinn zu enthüllen, aber (auch) ihre Gründe sichtbar zu machen und überhaupt das zu verdeutlichen, was den meisten (Menschen) nicht als solches verständlich ist. Du aber, teuerster Sohn Hypatios, hast (mich) motiviert, das auf andere Weise zu machen, und ich bin ganz sicher, daß die Schrift dann auch vielen nützlich sein wird.“¹

Die Nützlichkeit der Schrift für die ZuhörerInnen und LeserInnen ist ein zentrales Anliegen der patristischen Exegese. Die pastorale Ausrichtung zeigt sich auch in der Wahl der Gattungen. Neben Kommentaren, die natürlich auch als Anleitung zum Verständnis der Bibel für Christinnen und Christen geschrieben sind, findet sich Schriftauslegung in zahlreichen Homilien und Ansprachen, in Briefen, ethischen Abhandlungen und Belehrungen. Neben der Bedeutung der Bibel für die Entwicklung der christlichen Lehre (wo die Prophetinnen kaum eine Rolle spielen) wird sie auch intensiv „zur Belehrung, zur Widerlegung, zur Besserung, zur Erziehung in der Gerechtigkeit“ (2 Tim 3,16) ausgelegt. Die Schrift als Grundzeugnis des christlichen Glaubens soll den Menschen zugänglich gemacht werden. Dieses pastorale Anliegen ist fundamental.

Natürlich gibt es auch in der Patristik so etwas wie wissenschaftliche Exegese. Herausragend sind hier Origenes und Hieronymus, der „zumindest rudimentär in die Vorgeschichte historisch-kritischer Bibelphilologie“ gehört.² Aber Origenes legt die Schrift auch in zahlreichen Homilien aus und bietet ausführliche moralische Deutungen. Hieronymus leitet unter anderem seine asketische Lehre aus der Bibel ab und legt die Bibel vor diesem Hintergrund aus. Er verwendet in seinen Briefen viele biblische Beispiele als Hilfestellungen für das christliche Leben. Wissenschaftliches und pastorales Anliegen sind keine Gegensätze. Ebenso zeigt die umfassende Verwendung der Bibel in den verschiedensten Bereichen christlichen Schrifttums, dass die Exegese noch nicht von den anderen theologischen Disziplinen getrennt ist. Exegese zielt nicht primär auf die Texterklärung, sondern ist ausgerichtet auf moralische Ermahnung und Anleitung zu christlicher Lebensführung, die Entwicklung und Ausformulierung der christlichen Lehre sowie die Argumentation gegen abweichende Lehren. Die Exegeten waren größtenteils nicht nur Wissenschaftler, sondern auch Bischöfe, Priester und Lehrer.

Die geschichtliche Entwicklung des Christentums und der Gesellschaften, in denen es prägend wirkt, hat mittlerweile andere, teilweise gegenüber der

¹ Theodoret von Cyrus, *Quaestiones in Octateuchum. Prooemium* (Fernández Marcos, 3,1–5), Übersetzung aus Agnethe Siquans, *Der Deuteronomiumkommentar des Theodoret von Kyros* (ÖBS 19; Frankfurt a. M., 2002) 43.

² Fürst, Hieronymus, 121.

Spätantike völlig neue Bedingungen für die Exegese geschaffen, die auch das Verhältnis von wissenschaftlicher, meist mit historisch-kritischer Interpretation gleichgesetzter, und nicht-wissenschaftlicher Bibelauslegung stark verändert hat. Im Folgenden soll die Verortung unterschiedlicher Formen der Schriftauslegung in den Blick genommen sowie die Bedeutung der modernen wissenschaftlichen Exegese beleuchtet werden, wobei auch die literarischen Gattungen der Interpretation zu berücksichtigen sind. Dabei soll auch auf Einsichten der befreiungstheologischen sowie der feministischen Bibelauslegung zurückgegriffen werden.

3.1 Die hermeneutischen Orte der Schriftauslegung

Ralf Huning identifiziert unterschiedliche Orte der Schriftauslegung und verbindet sie zu einem hermeneutischen Dreieck. Die Glaubensgemeinschaft (1) bildet den Kon-Text und die heutige Wirklichkeit (2) den Prä-Text der Auslegung der Bibel, die der Text (3) ist.³ Später spricht er von Glauben/liturgisch-institutionellem Raum – Lebenswirklichkeit/gemeinschaftlichem Raum – Text/akademischem Raum.⁴ Innerhalb dieses hermeneutischen Dreiecks besteht immer die Gefahr der Überbetonung eines Raumes. Lange Zeit war das in der katholischen Kirche der liturgisch-institutionelle Raum. In der heutigen Wissensgesellschaft ist dies stärker der akademische Raum. Hunings Betonung der Auslegungskompetenz der Armen legt den Schwerpunkt auf den gemeinschaftlichen Raum.

Wenn Huning im Zentrum des hermeneutischen Dreiecks die Pastoralarbeiter bzw. die Bibelpastoral ansiedelt, die keinen eigenen Platz haben, sondern in der Spannung der drei Kräfte ihr Charisma als Vermittler ausüben,⁵ dann ist das genau der Ort, an dem die patristischen Exegeten meist anzutreffen sind. Sie versuchen, mehr oder weniger auf Basis wissenschaftlicher Bemühungen (1), ihren Glauben, der sich im Rahmen ihrer Glaubensgemeinschaft artikuliert (2), mit der Lebenswirklichkeit ihrer AdressatInnen (3) zu vermitteln.

Auch Elisabeth Schüssler Fiorenza betont in ihrer feministischen Hermeneutik das pastorale Anliegen von Bibelauslegung. Sie fordert ein pastoral-

³ Huning, *Bibelwissenschaft*, 202–219.

⁴ Vgl. Ralf Huning, *Bibelwissenschaft und Bibelpastoral*. Mehr als eine Einbahnstraßen-Kommunikation, *BiKi* 63 (2008) 40–43. Mit Pablo Richard ist für Huning ein hermeneutischer Raum „ein institutioneller Ort, an dem ein konkretes Subjekt als Träger der Interpretation agiert, der zu diesem Ort gehört und sich von anderen Subjekten unterscheidet, so wie seine bestimmte Interpretation der Bibel unverkennbar zu diesem Ort gehört und sich von der Interpretation unterscheidet, die an anderen hermeneutischen Orten passiert.“ (41)

⁵ Vgl. Huning, *Bibelwissenschaft*, 244; Huning, *Bibelpastoral*, 43.

theologisches Paradigma, das die wichtigen Anliegen des dogmatischen und des historischen Paradigmas integriert. Historische und theologische Aspekte, das heißt, Vergangenheit und Gegenwart sollen in eine fruchtbare Spannung zueinander gebracht werden und so die Bibel als Modell christlichen Glaubens und Lebens lebendig werden lassen. Dabei weist Schüssler Fiorenza darauf hin, dass die Erforschung des Sitzes im Leben biblischer Texte unabdingbar für ihr richtiges Verständnis ist. Sie haben eine konkrete Verankerung im Leben der jeweiligen Gemeinde. „Biblische Texte müssen demnach als Reaktionen des Glaubens auf ganz bestimmte historische Situationen in einem jeweils spezifischen gemeinschaftlichen, gesellschaftlichen und religiösen Kontext verstanden werden.“⁶ Nicht nur die Suche nach der Ursprungssituation, die die richtige Verortung des Textes vorgibt, sondern auch die Voraussetzungen der Leserinnen und Leser bestimmen das Verständnis eines Textes mit. Die hermeneutische Diskussion hat die Vorstellung objektivistischer, wertfreier Geschichtsschreibung und Exegese als unmöglich erwiesen. „Verstehen geschieht in einer kreisförmigen Bewegung. Interpretation und Antwort werden in einem gewissen Maße von der Frage bestimmt, die an den Text gestellt wird, so wie umgekehrt diese Frage vom Text bestätigt, erweitert und korrigiert wird. Eine neue Frage erwächst dann aus diesem Verständnis. Auf diese Weise wandelt sich der hermeneutische Zirkel in eine nie enden wollende Spirale.“⁷ Daher fordert Schüssler Fiorenza, dass möglichst viele verschiedene Menschen sich an der Bibelinterpretation beteiligen. Dann erst können wirklich neue Fragen zu Tage treten. Sie entwirft die Idee von Zentren für eine praktisch-theologische, also eine pastoraltheologische, Bibelauslegung, in denen BibelwissenschaftlerInnen, Geistliche und aktive Mitglieder der Gemeinden zusammenarbeiten und in ihrer Verschiedenheit zur Interpretation der Bibel beitragen.

Wenn man hier das Modell von Hünig eintragen möchte, so baut sie mit den unterschiedlichen Beteiligten das hermeneutische Dreieck von akademischem, liturgisch-institutionellem und gemeinschaftlichem Raum auf, das auf sein Zentrum, das pastorale Anliegen gerichtet ist. Im Vergleich mit der Kirchenväterexegese lässt sich wiederum feststellen, dass dort der gemeinschaftliche Raum vor allem durch die Vertreter des liturgisch-institutionellen Raumes, die meist zugleich die „akademische“ Exegese vertreten, repräsentiert ist. Durch diese Personalunion wird einerseits eine Zersplitterung der einzelnen Orte der Schriftauslegung vermieden, andererseits fehlt die Vielfalt der Perspektiven, die eingebracht werden können, wenn die einzelnen hermeneutischen Orte durch unterschiedliche Personen vertreten werden. Pluralität entsteht dann nur aufgrund der unterschiedlichen persönlichen und konkreten

⁶ Elisabeth Schüssler Fiorenza, *Brot statt Steine. Die Herausforderung einer feministischen Interpretation der Bibel* (Fribourg, 1988) 112.

⁷ Schüssler Fiorenza, *Brot*, 78.

kontextuellen Voraussetzungen der einzelnen Exegeten, nicht durch die Spannung zwischen den verschiedenen hermeneutischen Orten.

Ein Aspekt, der bei Huning nicht zur Sprache kommt, der aber hinsichtlich der Verortung einer wissenschaftlichen Exegese heute von großer Bedeutung erscheint, ist der Blick über die katholische Kirche hinaus, zu dem die Bibelwissenschaft einen wertvollen Beitrag leisten kann. Wissenschaftliche Exegese, die vor der spezifischen Auslegung der Glaubensgemeinschaft stattfindet und methodisch von dieser absieht, ist ein Ansatzpunkt zum Dialog mit Interpreten und Interpretinnen anderer christlicher und jüdischer Gemeinschaften, die ebenfalls die Bibel als ihre Heilige Schrift betrachten. Hier können gemeinsame Grundlagen, aber auch Unterschiede der Schriftauslegung thematisiert und diskutiert werden. Die unterschiedlichen Deutungen der unterschiedlichen Glaubensgemeinschaften verlangen respektvollen Umgang miteinander und ständigen Dialog. Dieser Dialog gehört neben dem Zusammenspiel unterschiedlicher Gruppen innerhalb der Kirche zu den hermeneutischen Räumen der Bibelauslegung in der Welt von heute.

3.2 Die literarischen Gattungen

Der hermeneutische Ort der Schriftauslegung schlägt sich unter anderem auch in der Wahl der literarischen Gattungen nieder. Zu erwarten wäre, dass sich in der Patristik sehr viele Predigten, aber auch Briefe und ethische Schriften finden, die die Texte über die Prophetinnen auslegen. Tatsächlich gehört eine große Zahl der hier untersuchten Texte, nämlich 72 von etwa 160, zu den Gattungen des Kommentars und der *Quaestiones*. Die meisten sind Hieronymus zuzurechnen, auch Origenes und Theodoret haben wir zahlreiche Kommentare zu verdanken. Daneben finden sich elf Texte, die sich als Predigten zu den entsprechenden Bibeltexten darstellen sowie fünfzehn Predigten zu anderen Themen, die Bibeltexte über Prophetinnen zitieren. Elf Schriften zu ethischen Themen und siebzehn Briefe, sechs davon wiederum von Hieronymus, nehmen Bezug auf die alttestamentlichen Prophetinnen. Dazu kommen diverse apologetische, dogmatische, geschichtliche, philosophische und andere Werke, die auf diese Texte zurückgreifen. Sicherlich sind nicht alle Briefe und Predigten erhalten, doch die erhaltenen zeigen deutlich, welche große Bedeutung die Bibel für alle Bereiche christlichen Lebens hat. Dennoch überrascht zunächst der hohe Anteil exegetischer Kommentare. Er zeigt die ernsthaften Bemühungen um das richtige Verständnis der Schrift und zugleich den Bedarf nach qualifizierten Bibelauslegungen schon in der frühen Kirche. Gerade Hieronymus und Origenes, die durchaus wissenschaftlich gearbeitet haben, haben sich große Verdienste in diesem Bereich erworben und sind in der Folge breit rezipiert worden. Bei Origenes sind manchmal

zum selben Text Kommentare oder Fragmente davon und zugleich Homilien erhalten. Sie zeigen, wie sehr beide Bereiche ineinander greifen. Andererseits verdeutlichen beispielsweise die Widmungen der Kommentare des Hieronymus und die Vorworte Theodorets zu seinen Kommentaren die pastorale Intention der Schriftauslegung auch in dieser Form.⁸ Sie machen klar, dass es Leserinnen und Leser gegeben hat, die an einer fundierten christlichen Auslegung der Texte interessiert waren.

Gleichzeitig zeigen sich Unterschiede in der Behandlung der Texte entsprechend den unterschiedlichen Gattungen. In Kommentaren überwiegt die Auslegung der Texte im unmittelbaren Kontext. Zahlreiche philologische, historische und andere sachliche Hinweise zum Verständnis werden gegeben. Der Fokus liegt auf dem Verstehen des Textes. In Predigten oder Abhandlungen zu bestimmten Themen werden die Texte oftmals zitiert, um die Anliegen des Autors zu untermauern. Die Textauslegung ist demnach stärker dem jeweiligen Thema und dem Interesse des Exegeten untergeordnet. Dazwischen sind die Homilien anzusiedeln, wie wir sie vor allem bei Origenes finden, der den Text Vers für Vers erklärt, dabei aber durchaus auf seine AdressatInnen fokussiert ist und für diese den Text meist in geistlichem Sinn auslegt, was gerade er aber auch in den Kommentaren tut. Allerdings unterscheiden sie sich in der sprachlichen Form, die der jeweiligen Gattung angepasst ist. Die Homilien weisen naturgemäß stärker rhetorischen Stil auf.

Der Charakter der Texte über die Prophetinnen, die sehr oft als Randphänomene und für die Lehrentwicklung nebensächlich wahrgenommen werden und wurden, kann erklären, warum es sehr wenige dogmatische Texte gibt, in denen die Prophetinentexte zitiert werden. Zweifellos sind andere Texte bekannter, wichtiger, inhaltlich passender und werden öfter zitiert. Nichtsdestoweniger zeigt der Befund der patristischen Schriftauslegung, dass die Prophetinentexte wahrgenommen wurden, dass sie ernst genommen und ausgelegt wurden, mit verschiedensten Intentionen, aber immer im Blick auf die christlichen Adressaten und Adressatinnen, nicht für eine wissenschaftliche Gemeinschaft. Sie werden mit Hilfe wissenschaftlicher Erkenntnisse ausgelegt als Texte, die für das christliche Glaubens- und Alltagsleben Relevanz haben.

Ulrich Körtner ordnet der Predigt nicht die Aufgabe der Interpretation, sondern der Applikation zu. Im Anschluss an Ricœur, der Auslegung als ein Sich-Verstehen vor dem Text deutet, ist für Körtner alles Verstehen immer schon Auslegung im Sinne von Applikation. Allegorische, tiefenpsychologische, feministische etc. Interpretationen seien eigentlich Anwendung. Der

⁸ Horbury, *Interpretation*, 736: „... commentary and homily should not be too sharply distinguished. The commentator can envisage an auditory, his interests are likely to be spiritual and pastoral as well as exegetical, and preachers in turn draw upon commentaries.“

herausragende Ort dafür sei die Predigt.⁹ Die Kirchenväter kennen diese Unterscheidung nicht. Natürlich variieren Methoden, sprachliche Gestaltung und Schwerpunkte der Auslegung je nach literarischer Gattung. Aber gerade die Nähe zwischen Kommentaren und Homilien etwa bei Origenes zeigt die Untrennbarkeit beider Aspekte. Hieronymus und Theodoret schreiben ebenso wie andere auch ihre Kommentare für bestimmte AdressatInnen, denen sie in pastoraler Sorge verbunden sind. Auch wenn philologische und historische Vorarbeiten vorhanden sind, so ist die eigentliche Interpretation der biblischen Texte immer pastoral ausgerichtet. Hier ist kein Unterschied zwischen Interpretation, die durch den Text begrenzt würde, und Auslegung oder Applikation, die mit dem Text freier umgeht, zu erkennen. In der patristischen Bibelauslegung eine solche Grenze ziehen zu wollen, wäre zum Scheitern verurteilt.¹⁰ Das hängt einerseits damit zusammen, dass der Text nicht primär als Literatur, sondern als Offenbarungszeugnis verstanden wurde, andererseits mit einem vom heutigen verschiedenen Weltverständnis der Antike, das diese Unterscheidungen nicht voraussetzt.

Bibelauslegung in der patristischen Epoche ist somit Sache der „Pastoralarbeiter“, derer, die predigen und andere unterweisen, der Priester, Bischöfe, Äbte, geistlichen Lehrer. Zunehmend führt das hierarchische Weltbild der Spätantike dazu, die Kompetenz zur Auslegung der Schrift nur Spezialisten am oberen Ende der gesellschaftlichen Ordnung zuzuschreiben, also Bischöfen, Klerikern oder anderen Experten. Ähnlich besteht heute die Gefahr, diese Kompetenz allein der Wissenschaft zuzuschreiben. Feministische und befreiungstheologische Exegese greifen erneut auf die Anfänge des Christentums zurück und trauen auch den nicht wissenschaftlich Ausgebildeten, die ihren Glauben mit der Bibel leben, die Fähigkeit zur Auslegung der Schrift zu. Die Wissenschaft ist weiterhin unabdingbar, hat aber nicht die alleinige Deutehoheit. „Der Gläubige wird in der Bibel immer mehr suchen als das ‚Verständnis der Vergangenheit‘.“¹¹ Lubac fordert, „Kritiker“ und „Mystiker“ nicht in Gegensatz zueinander zu sehen, sondern die Notwendigkeit beider Zugänge anzuerkennen. Die Bibel ist ein Buch der Vergangenheit, das uns aber heute noch anspricht. „... if anything historically true is in the Bible, it is there not because it is historically true but for different reasons. The reasons have presumably something to do with spiritual profundity or significance.“¹²

⁹ Vgl. Körtner, *Leser*, bes. 80f.

¹⁰ So ist auch weder bei Körtner noch bei Eco ein klares Unterscheidungskriterium zu finden. Der Text als Grenze der Interpretation ist ein sehr dehnbare Kriterium, das daher unzureichend ist, um Interpretation von Anwendung zu unterscheiden (siehe unten).

¹¹ Lubac, *Sinn*, 88.

¹² Northrop Frye, *The Great Code. The Bible and Literature* (London, 1982) 40.

4. Unterscheidung der Geister: Die Grenzen der Interpretation

Schon im frühen Christentum war das Problem der Unterscheidung von richtiger und falscher, von berechtigter und illegitimer Auslegung der Bibeltexte virulent. Die Allegorese, die zuallererst eine christliche Deutung alttestamentlicher Texte ermöglichte, steht selbst in der Gefahr des Missbrauchs und der Willkür. Regeln und Kriterien sollten die Interpretation der Heiligen Schrift leiten. Wichtig war immer der Bezug zum Glauben und Leben der Gemeinschaft, die den Text für sich auslegt.

Angesichts zahlreicher neuer Ansätze in der Exegese, angesichts von Stimmen, die für eine Erneuerung der allegorischen Interpretation sprechen, angesichts verschiedenster christlicher, besonders mancher charismatischer und evangelikaler Gruppen, die sehr unterschiedlich Bibel auslegen, stellt sich auch heute die Frage nach den Grenzen der Auslegung. Der Rückgriff auf Ergebnisse der neueren Literaturwissenschaft, die eine Polysemie auch biblischer Texte einsichtig machen, lässt es notwendig erscheinen, legitime von falscher Interpretation zu unterscheiden. Die Bibel ist aber nicht ausschließlich als Literatur zu verstehen. Die Frage nach den Grenzen von Bibelauslegung erhält ihre besondere Brisanz von einem auch heute noch immer wieder feststellbaren Missbrauch der Bibel her. Weiters spielt in der Auslegung der Bibel als einer inspirierten Heiligen Schrift die Pneumatologie eine wichtige Rolle: Derselbe Geist, der die Entstehung der Schrift inspirierte, sollte auch in den Lesenden anwesend sein. Angesichts der zahlreichen unterschiedlichen christlichen und jüdischen Gruppen, die sich alle auf den Geist berufen und die Bibel sehr unterschiedlich, bisweilen konträr auslegen, stellt sich die Frage nach der Unterscheidung der Geister (vgl. 1 Kor 12,10), die schon früh Probleme bereitete.

„Sinnfestlegung ist immer partial. Das ist kein Nachteil, sondern ein Vorteil. Denn die Partialität der Sinnfestlegung bewahrt das Werk davor, einseitig usurpiert zu werden. Auslegungsvielfalt ist ein strukturelles Kennzeichen aller Interpretation. Sie ist ein Symptom des unendlichen Prozesses, in dem sich das ‚Verstehen‘ literarischer Werke vollzieht, die darum auch nie definitiv ‚verstanden‘ sind.“¹ Was Steinmetz für die Interpretation literarischer Werke feststellt, gilt noch mehr für die Bibel, die Rede von Gott ist, insofern immer analoge Rede, prinzipiell unabschließbar und nicht definitiv verstehbar. Damit aber die Partialität der Sinnfestlegung eine positive Funktion als Schutz des Werkes vor einseitiger Vereinnahmung ausüben kann, muss sie erst einmal als solche erkannt werden. Nicht die Partialität der Sinnfestlegung bewahrt das Werk, sondern die Einsicht in diese.

¹ Steinmetz, Sinnfestlegung, 489.

Dieser grundlegenden Erkenntnis der Pluralität möglicher Auslegungen ungeachtet, wird in der Literaturwissenschaft über Grenzen und Kriterien von Sinnfestlegung weiter nachgedacht. So befasst sich auch Umberto Eco mit der Frage nach den Grenzen der Interpretation. Er sieht eine Grenze mit dem Text selbst gegeben, der aufgrund seiner Struktur bestimmte Interpretationen ausschließt: „... ein Text kann zwar unendlich viele Interpretationen anregen, erlaubt aber nicht jede beliebige Interpretation. Man kann nicht sagen, welches die beste Interpretation eines Textes ist, doch kann man durchaus sagen, welche Interpretationen falsch sind. ... Ein Text ... ist ein Organismus, ein System interner Relationen, das bestimmte mögliche Zusammenhänge aktualisiert und andere unterdrückt. Bevor ein Text hervorgebracht wird, könnte noch jede Art von Text erfunden werden. Nachdem ein Text hervorgebracht wurde, kann man vieles damit anstellen – in manchen Fällen potentiell unendlich vieles –, doch ist es unmöglich – zumindest unter kritischen Gesichtspunkten illegitim –, ihn etwas sagen zu lassen, was er nicht sagt. Häufig sagen Texte mehr, als ihre Verfasser sagen wollten, aber weniger, als sie nach den Wünschen vieler maßloser Leser sagen sollten.“² Diese Überlegungen sind, insofern die Bibel ein literarisches Werk ist, auch auf diese übertragbar. Das genannte Kriterium ist zunächst ein negatives. Bestimmte Interpretationen widersprechen dem Text, wie er vorliegt. Sie widersprechen, so könnte man sagen, dem Literalsinn. Auch die Exegese der Kirchenväter verankert den geistigen Sinn bleibend im Literalsinn.³

Allerdings ist das notwendige Kriterium der Widerspruchsfreiheit zum Text gerade für die Bibelauslegung keineswegs hinreichend, da die Bibel ist nicht nur als Literatur zu verstehen ist. Als Heilige Schrift ist sie auch theologisch zu betrachten. Das heißt, dass theologische Kriterien für die Interpretation der Schrift zu entwickeln sind. Ulrike Bechmann verweist in diesem Zusammenhang als erstes auf den Kanon, der als theologischer Kontext der einzelnen Texte gewisse Interpretationsvorgaben mache. „Gibt es in den biblischen Traditionen selbst Kriterien, die eine Rangfolge nahe legen: etwa, welche Reichweite ein Text hat, inwieweit er begrenzt oder überholt wurde von anderen, wo sich die Korrekturen durchgesetzt haben in der Tradition – oder wo nicht.“⁴ Allerdings ist die Bibel allein, auch in kanonischer Lektüre, nicht in allen Fällen eindeutig und kann zu konträren Deutungen führen.⁵ So sind

² Umberto Eco, *Die Grenzen der Interpretation* (München, 1995) 144f.

³ Zum Literalsinn, wie ihn die Kirchenväter verstehen, gehören auch historische Fragen. Diese Dimension der Bibel wurde immer, allerdings in unterschiedlicher Form, wahrgenommen. Ansatzpunkt ist dabei die geschichtliche Distanz, die die Lesenden von den Texten trennt und die historische Erklärung erfordert.

⁴ Bechmann, *Grenzgänge*, 130.

⁵ Hier ist auch auf die Problematik innerbiblischer Exegese von Texten zu verweisen, z. B. die Deutung von Gen 2 in Sir 25,24; 1 Kor 11, 2–12 und 1 Tim 2,8–15 oder die allegorische Deutung von Gen 16; 21 (Abraham, Sara und Hagar) in Gal 4,22–31. Eine

inhaltliche Kriterien notwendig, die die Interpretation biblischer Texte zu leiten.

Augustinus verweist auf das Doppelgebot der Gottes- und Nächstenliebe als Maßstab der Auslegung, das theologisch fokussiert ist und zugleich einen ethischen Aspekt enthält. „[Der die Heilige Schrift studiert] wird nichts anderes in ihr finden, als daß man Gott wegen Gott und den Nächsten wegen Gott lieben muß und ersteren schließlich mit ganzem Herzen, ganzer Seele, ganzem Sinn, den Nächsten aber so wie sich selbst (Mt 22,37 und 39) ...“⁶ Dieses sehr weit gehaltene Kriterium Augustins muss jedoch konkretisiert werden. Die Exegese biblischer Texte war immer kontextuell. Sie war immer geleitet von den aktuellen Fragen derer, die die Bibel als ihre Heilige Schrift gelesen haben. Sie war immer bestimmt von verschiedensten Voraussetzungen, aber auch Interessen. So muss immer wieder über die Grenzen der Schriftauslegung, die ja auch vielfach ethische Fragen aufwirft, und die inhaltliche Konkretisierung des Liebesgebotes nachgedacht werden. Eine Möglichkeit der Übersetzung in die heutige Zeit wären etwa die Menschenrechte, deren Verwurzelung in der Bibel Georg Braulik aufgezeigt hat.⁷ Sie beanspruchen universale Geltung, bedürfen allerdings auch wieder der Interpretation.

Die verschiedenen Kriterien zur Beurteilung von Interpretationen biblischer Texte liegen auf unterschiedlichen Ebenen. Sie umfassen die literarische (Text), die soziologische bzw. ekklesiologische (Glaubensgemeinschaft) und die theologische Dimension, die dogmatische und ethische Aspekte einschließt (Doppelgebot der Liebe). Eine Auslegung, die die Bibel rein als Text betrachtet oder einzelne biblische Texte als Literatur auslegt, hat andere Sinnmöglichkeiten als eine Exegese, die sich einer bestimmten Glaubensgemeinschaft verpflichtet fühlt. Eine (theologische) jüdische Auslegung der Tora wird anders aussehen als eine (theologische) christliche Exegese. Den Text entsprechend einer bestimmten theologischen Entscheidung zu interpretieren, auch wenn diese dem Text selbst entnommen ist, ist ein Rezeptions-

weitere Herausforderung für eine theologische Interpretation der Bibel und die Festlegung ihrer Grenzen ist die fehlende Einheit des Christentums. Es gibt nicht mehr nur die eine Kirche, die den Rahmen für eine christliche Interpretation der Bibel vorgeben könnte. Mehrfach hat sich das Christentum gespalten und die unterschiedlichen Gruppen haben sich in unterschiedliche Richtungen weiterentwickelt. Daher kann nicht auf einen gemeinsamen Schatz an Glaubens- und Lebensregeln zurückgegriffen werden, um die Richtung der Interpretation vorzugeben.

⁶ Aurelius Augustinus, *Die christliche Bildung (De doctrina christiana)* II,10.18 (Hg. v. Karla Pollmann; Stuttgart, 2002) 51f.

⁷ Vgl. Georg Braulik, *Das Deuteronomium und die Menschenrechte*, ThQ 166 (1986) 8–24. Braulik verweist auf die „gute Schriftkenntnis der Gesellschaftstheoretiker des 17. und 18. Jahrhunderts“ (9) und legt die sachlichen Parallelen sowie die Spezifika des biblischen „Menschenrechtsverständnisses“ anhand des Deuteronomiums dar.

vorgang. Die Entscheidung für einen bestimmten Kanon, für die Interpretation der Bibel innerhalb einer bestimmten Gemeinschaft ist ebenso rezeptionsorientiert. Während die literarische und die historische Auslegung den Text als ein bleibendes Gegenüber festhalten, sind theologische und ethische Kriterien von der Interpretationsgemeinschaft geprägt und ändern sich mit dieser.

Grenzen für die Auslegung der Bibel hat es von Anfang an gegeben. Da sie auch geschichtlich bedingt und im Rezeptionsvorgang begründet sind, ist die Diskussion darum immer wieder neu zu führen und entsprechend der Situation der Lesenden zu beantworten. Was Gottes- und Nächstenliebe in jeder Zeit und Kultur bedeutet, muss je neu gefunden werden. Dabei spielt auch die Auslegungsgeschichte, die an den gegenwärtigen Herausforderungen zu messen ist, eine Rolle. Das Verhältnis von Frauen und Männern und das Verhältnis des Christentums zum Judentum sind dabei zentrale Themen, die sich heute teilweise völlig anders darstellen als zur Zeit der „Väter“.

5. Zusammenfassung

Die vorangegangenen Kapitel haben gezeigt, wie die Kirchenväter Schriftauslegung verstehen und wie sie konkret Texte interpretieren. Die Bezugnahme auf aktuelle hermeneutische Programme der Exegese konnte deutlich machen, wo Gemeinsamkeiten liegen, und wo grundlegende Unterschiede bestehen, auch dort, wo auf den ersten Blick Ähnlichkeiten zu erkennen sind.

Entscheidend sind nicht unterschiedliche Methoden, sondern ein vom heutigen deutlich verschiedener Kontext der Auslegung. Neben dem kulturellen Kontext ist es vor allem die andere Verortung und Zielsetzung der Schriftauslegung, die die patristische von der modernen wissenschaftlichen Bibelauslegung unterscheidet. Die entschiedene pastorale Orientierung der Kirchenväterexegese führt zu bestimmten Schwerpunktsetzungen und einer stärker theologischen, spirituellen sowie ethisch-moralischen Prägung der Interpretation. Die christologische Auslegung der Kirchenväter ist durchaus reflektiert, wenngleich ihre antijüdischen Konsequenzen damals nicht in gleicher Weise problematisch erscheinen wie heute. Für eine Interpretation der Bibel als inspiriertes Offenbarungszeugnis ist ein kanonischer Zugang selbstverständlich, der die Pluralität der Texte auf die Einheit des einen göttlichen Autors fokussiert. Angelpunkt jeglicher Auslegung des Neuen wie des Alten Testaments ist für die Patristik Christus. Wissenschaftliche Zugänge, die dem damaligen Verständnis von Wissenschaft entsprechen, fehlen dennoch nicht. Ihnen kommt aber ein anderer Stellenwert zu als heute. Die wissenschaftliche Prägung der modernen Gesellschaft setzt hier andere Prioritäten.

Alle diese Voraussetzungen gelten auch für die Interpretation der Texte über die alttestamentlichen Prophetinnen. Allerdings stehen dabei immer die antiken Vorstellungen über die Frauen, ihre Natur, ihre Aufgabe und ihr Verhältnis zu den Männern im Hintergrund. Wenn Prophetinnen als Frauen in der Interpretation abgewertet werden, als schwach und minderwertig gegenüber den Männern bezeichnet, aus dem öffentlichen Raum verdrängt und mit einem Redeverbot versehen werden, dann liegt das nicht an den Methoden und den spezifischen hermeneutischen Voraussetzungen der Interpretation, sondern am kulturellen Kontext, der die „Enzyklopädie“ für die Lektüre der alttestamentlichen Texte darstellt, obwohl immer wieder auch der biblische Gedanke der Gleichwertigkeit von Frau und Mann (vgl. Gen 1; Gal 3,28 u.a.) herangezogen wird. Zwar steht die allegorische Auslegung mehr als andere in der Gefahr der Misogynie, aber vor allem deshalb, weil sie mit einer Weltanschauung verbunden ist, die Frauen an die irdische Sphäre bindet und gleichzeitig mit negativen Wertungen versieht. Kann dieser Zusammenhang aufgebrochen und überschritten werden, dann muss auch allegorische oder – offener gesagt – geistige Auslegung nicht frauenfeindlich sein.

Was kann nun der Blick in die patristische Schriftauslegung für heutige Exegese beitragen? Sicherlich nicht möglich – das ist deutlich festzuhalten – ist eine wie auch immer motivierte Rückkehr zur Auslegung der Kirchenväter. „Eine gegenwärtige Bibelauslegung kann die alten Leseweisen nicht einfach kopieren und wiederbeleben ... weil die Auslegenden des 21. Jahrhunderts nicht in die Kontexte der alten Schriftausleger schlüpfen können.“¹ Zum Teil drastische Veränderungen trennen uns nicht nur vom Alltagsleben, sondern von der Weltsicht der Antike. Die Ergebnisse der Interpretation der Kirchenväter sind vielfach engstens mit ihrem Weltverständnis verbunden. Eine Lektüre ihrer Bibelauslegungen muss daher immer mit einem kritischen Blick erfolgen, in dem Bewusstsein der Differenz zwischen patristischem und heutigem Zugang, auch mancher Begrenztheit und Einseitigkeit der Kirchenväterexegese.

Bettina Wellmann schlägt vor, nicht die Interpretationsergebnisse, sondern den Lektüreprozess der Kirchenväter zu analysieren, in einen Dialog mit den alten Auslegungsweisen zu treten und ihre Beobachtungen am Text wahrzunehmen.² Diesem Vorschlag ist zunächst zuzustimmen: Das Bemühen, die patristische Lektüre und Deutung der biblischen Texte nachzuvollziehen und mit ihnen ins Gespräch zu kommen, kann neue Dimensionen der Bibel sichtbar machen, Impulse für alternative Zugänge und bisher nicht wahrgenommene Fragestellungen geben. Dennoch halte ich es durchaus für möglich, von einzelnen Ergebnissen der Auslegung zu profitieren und sie für die Exegese fruchtbar zu machen. Selbstverständlich sind sie nach heutigen Maßstäben kritisch zu überprüfen.

Wellmann verweist weiters auf die Notwendigkeit der Verhältnisbestimmung von gläubiger und wissenschaftlicher Schriftauslegung. Für die alten Ausleger waren Wissenschaft und Praxis noch nicht getrennt. Mir scheint es auch wichtig, den Ort, die Intention und die AdressatInnen der Bibelauslegung ins Bewusstsein zu heben und das Verhältnis der unterschiedlichen hermeneutischen Orte zueinander zu klären. Auch hier kann ein Blick auf die patristische Exegese hilfreich sein.

Die patristischen (und rabbinischen) Exegeten – das ist nicht zu übersehen und nicht zu vergessen – setzen große Lesekompetenz voraus, was ein Impuls für heutige bibelpastorale Arbeit sein kann: „Die alten Auslegungen motivieren, die Bibel wieder zu lesen, und zwar: langsam, aufmerksam, mit wachem Blick für den Text und seine Signale, nicht vereinnahmend und dialogbereit.“³

¹ Bettina Wellmann, *Texte zum Stolpern. Rabbinische und patristische Bibellektüre im Vergleich*, BiKi 61 (2006) 235–239, 238.

² Wellmann, *Texte*, 238. Wellmann bezieht sich auch auf rabbinische Schriftauslegung.

³ Wellmann, *Texte*, 239.

Über diese Anstöße hinaus kann die patristische Exegese den Blick öffnen für andere als die wissenschaftliche Interpretation der Bibel. Wenn es darum geht, die spirituelle Exegese der Kirchenväter in die heutige Zeit zu übersetzen, muss dies stets im Bewusstsein der Kontextualität ihrer Interpretation geschehen, wie hier besonders an den Fragen misogynen und antijüdischer Tendenzen deutlich gezeigt werden konnte.

Eine detaillierte Auseinandersetzung mit der patristischen Hermeneutik, auch im Vergleich mit zeitgenössischen Ansätzen, wie der kanonisch-intertextuellen Lektüre, kann neben Unterschieden und Grenzen auch neue Wege weisen und zugleich Irrwege ausschließen. Gefordert sind Offenheit, Einsicht in die eigenen Grenzen sowie in die Verwiesenheit auf andere.

Aktualität, Kontextualität, Pluralität – der patristische Diskurs und der Dialog mit der Patristik über die Prophetinnen

Während die Antike mit einem übergreifendem Weltverständnis an die biblischen Texte herangegangen ist, ist die Einheit der Welt heute fraglich und brüchig geworden. In diesem neuen Kontext, unter neuen hermeneutischen Voraussetzungen fällt der Blick der Lesenden auf die andere Seite der patristischen Schriftauslegung: die Pluralität. Während heute das Einheitliche suspekt, ja geradezu totalitär erscheint, zeigt sich in der Pluralität der patristischen Schriftauslegung die Vielfalt der Lebens- und Glaubenserfahrungen, der Kontexte, der Perspektiven auf den Text. Manche dieser Interpretationen sind in den letzten Jahrhunderten wirksam geworden und lebendig geblieben, andere hingegen wurden vergessen oder verdrängt.¹ Ein kritischer Blick auf die Vielzahl der patristischen Texte kann gerade wieder (wenngleich nicht ausschließlich) auf die vergessenen Traditionen aufmerksam machen und prüfen, ob sich hier nicht Anknüpfungspunkte zu heutigen Deuteperspektiven und Fragestellungen finden.

„Reading the Bible with the dead“ heißt aber nicht nur, Vergessenes und Verdrängtes wiederzubeleben, sondern auch die eigenen Deutungen auf die Einflüsse der herrschenden Traditionen und Vorstellungen hin zu überprüfen. Die Antike ist noch nicht einfach abgetan. Das damals gültige Weltverständnis hat sehr lange weiter gewirkt und wirkt teilweise noch immer, besonders im allgemein verbreiteten Denken, was etwa die Bewertung der Frauen im Vergleich zu den Männern oder antijüdische Ressentiments angeht. In der Spätantike ist ein Weltbild vorherrschend, das die gesamte Wirklichkeit in einander ausschließende Gegensätze einteilt: weiblich – männlich, jüdisch – christlich, irdisch – himmlisch, fleischlich – spirituell, menschlich – göttlich, buchstäblich – geistig. Problematisch ist vor allem, dass diese Zuteilungen eindeutig bewertet und einer Hierarchie des Seins zugeordnet werden, in der alles, was als positiv und gut betrachtet wird, oben ist, während das Negative, Schlechte unten situiert wird. In dieser Werteskala sind Frauen der unteren Sphäre der Wirklichkeit zugeordnet. Zweifellos können einzelne Individuen diese symbolische Ordnung überwinden, aber um den Preis der Selbstverleugnung. Frauen als solche, weiblich zu sein wird nicht positiv gewertet, sondern muss auf „das Männliche“ hin überschritten werden. Eine Zusammenführung der unterschiedlichen Aspekte der Wirklichkeit findet nicht statt. Der Ausschluss und die Abwertung eines Teils der Wirklichkeit, der als unerwünscht und minderwertig angesehen wird, bergen aber Gefahren auf unterschiedlichen Ebenen in sich. Unmittelbare gesellschaftliche Folge ist die

¹ Vgl. Gray, Fathers.

Ausgrenzung und Dämonisierung bestimmter Menschengruppen, die dem negativen Wirklichkeitsaspekt zugeordnet werden. Mit der Abspaltung entsteht zugleich aber Angst vor dem Ausgegrenzten bzw. den Ausgegrenzten, was sehr oft mit Gewalt kompensiert wird. Der inkarnatorische Grundzug des Christentums und der christlichen Schriftauslegung verlangt die richtige Verhältnisbestimmung der verschiedenen Seiten der Wirklichkeit, des Göttlichen und des Menschlichen, des Oben und des Unten. Monophysitismus und Arianismus wurden zu Recht als Häresien verurteilt. Die Menschen sind aus dem Ackerboden geformt und zugleich durch den Atem Gottes zu lebendigen Wesen geworden (vgl. Gen 2). Die patristische Exegese gründet ihre Interpretationen stets auf die Geschichte, ohne dabei stehen zu bleiben. Umgekehrt wird der geistige Sinn allein als grundlos betrachtet. Schriftauslegung bewegt sich somit immer in der Spannung zwischen Buchstabe und Geist und ist bleibend auf beide Aspekte verwiesen, wenn sie nicht einseitig werden will. Auf diese Weise lassen sich die vielen Facetten der patristischen Schriftauslegung neu entdecken und es zeigt sich, dass die Pluralität der Lebenswirklichkeiten unterschiedlicher Persönlichkeiten in unterschiedlichen gesellschaftlichen und (religions)politischen Situationen mit unterschiedlichen Perspektiven die Mehrdimensionalität der biblischen Texte zum Leuchten bringt.

In der patristischen Bibelauslegung spiegelt sich ein Diskurs, der manchmal direkt, manchmal indirekt geführt wurde, manchmal erst im Nachhinein erkennbar ist. Die untersuchten Texte zeigen, wie unterschiedlich die Vorstellungen von der „Natur der Frau“ und ihrer Position und von den Prophetinnen sein konnten. Alle diese Interpretationen sind im hermeneutischen System einer christlichen Exegese möglich, erfahren aber je nach historischem und gesellschaftlichem Kontext unterschiedliche Akzeptanz und zeitigen unterschiedliche praktische Konsequenzen. Die Geschichte der patristischen Bibelauslegung zeigt, dass vieles möglich ist, nur eines nicht: Stillstand in der Interpretation mit dem Erreichen einer zeitlos gültigen Auslegung. Die Leserinnen und Leser der Bibel fragen je neu nach der Bedeutung der Bibeltexte für ihre Zeit und ihre Welt, sie nehmen manches Alte auf und entdecken immer wieder Neues.

Abkürzungen

AB	Anchor Bible
ANTZ	Arbeiten zur neutestamentlichen Theologie und Zeitgeschichte
ATD	Das Alte Testament Deutsch
Aug	Augustinianum
BBB	Bonner biblische Beiträge
Bib	Biblica
BiKi	Bibel und Kirche
BKAT	Biblischer Kommentar. Altes Testament
BKV	Bibliothek der Kirchenväter
BN	Biblische Notizen
BZ	Biblische Zeitschrift
BZAW	Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft
CCG	Corpus Christianorum. Series graeca
CCL	Corpus Christianorum. Series latina
CH	Church History
Conc	Concilium
CSEL	Corpus scriptorum ecclesiasticorum Latinorum
EKK	Evangelisch-katholischer Kommentar
FC	Fontes Christiani
FRLANT	Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments
GCS	Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte
Greg	Gregorianum
HBS	Herders Biblische Studien
HerKor	Herder Korrespondenz
HThKAT	Herders theologischer Kommentar zum Alten Testament
JAC	Jahrbuch für Antike und Christentum
JBTh	Jahrbuch für Biblische Theologie
JSNT	Journal for the Study of the New Testament
JSOT	Journal for the Study of the Old Testament
LACL	Lexikon der antiken christlichen Literatur
NEB	Neue Echter Bibel
NSK.AT	Neuer Stuttgarter Kommentar zum Alten Testament
ÖBS	Österreichische Biblische Studien
OPA	Les œuvres de Philon d'Alexandrie
PG	Patrologia Graeca
PL	Patrologia Latina
PRE	Paulys Real-Encyclopädie der classischen Alterthumswissenschaft

QD	Quaestiones disputatae
RAC	Reallexikon für Antike und Christentum
rhs	Religionsunterricht an höheren Schulen
SBB	Stuttgarter Biblische Beiträge
SBS	Stuttgarter Bibelstudien
SC	Sources chrétiennes
StPatr	Studia Patristica
ThPh	Theologie und Philosophie
ThPQ	Theologisch-praktische Quartalschrift
ThQ	Theologische Quartalschrift
ThRev	Theological Review
ThWAT	Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament
ThWNT	Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament
ThZ	Theologische Zeitschrift (Basel)
TU	Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur
VetChr	Vetera Christianorum
WBC	Word Biblical Commentary
WUNT	Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament
ZAC	Zeitschrift für Antikes Christentum
ZAW	Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft
ZNThG	Zeitschrift für neuere Theologiegeschichte

Literaturverzeichnis

Quellentexte

- Ambrosius, Apologia prophetae David (CSEL 32,3 Schenkl).
- Ambrosius, De Cain et Abel (CSEL 32,1 Schenkl).
- Ambrosius, De institutione virginis (Hg. v. Franco Gori; Tutte le opere di Sant-Ambrogio 14,2; Mailand/Rom, 1989) 110–195.
- Ambrosius, De interpellatione Iob et David (CSEL 32,3 Schenkl).
- Ambrosius, De Mysteriis (CSEL 73 Faller).
- Ambrosius, De Sacramentis (CSEL 73 Faller)
- Ambrosius, De Spiritu Sancto (CSEL 79 Faller).
- Ambrosius, De viduis (BKV 1. Reihe, 1 Schulte).
- Ambrosius, De viduis (Hg. v. Franco Gori; Tutte le opere di Sant’Ambrogio 14,1; Mailand/Rom, 1989) 244–318.
- Ambrosius, De virginibus. Über die Jungfrauen (FC 81 Dückers).
- Ambrosius, Epistulae (CSEL 82,1 Faller).
- Ambrosius, Epistula extra collectionem 1. Iusto (CSEL 82,3 Zelzer).
- Ambrosius, Epistula extra collectionem 14. Vercellensi ecclesiae et his qui invocant nomen domini nostri Iesu (CSEL 82,3 Zelzer).
- Ambrosius, Epistula extra collectionem 15. Domino dilectissimo fratri Siricio (CSEL 82,3 Zelzer).
- Ambrosius, Exhortatio virginitatis (Hg. v. Franco Gori; Tutte le opere di Sant-Ambrogio 14,2; Mailand/Rom, 1989) 198–271.
- Ambrosius, Explanatio Evangelii secundum Lucam (CCL 14 Adriaen).
- Ambrosius, Explanatio super Psalmos XII (CSEL 64 Petschenig).
- Ambrosius, Expositio psalmi CXVIII (CSEL 62 Petschenig).
- Amphilochius, Oratio VII: De recens baptizatis (CCG 3 Datema).
- Anastasius Antiochenus, Oratio 3. De incarnatione (PG 89 Migne).
- Anastasius Sinaita, Quaestiones et responsiones (CCG 59 Richard/Munitiz).
- Anastasius Sinaita, Quaestiones et responsiones (PG 89 Migne).
- Andreas von Kreta, Canon Magnus (PG 97 Migne).
- Andreas von Kreta, In nativitatem beatae Mariae (PG 97 Migne).
- Anonymus saeculi quarti, Prophetiae ex omnibus libris collectae (PLS 1 Hamman).
- Antiochus Monachus, Homiliae (PG 89 Migne).
- Antonius der Einsiedler, Epistolae (PG 40 Migne).
- Aphrahat, Unterweisungen (FC 5 Bruns).
- Apostolische Konstitutionen (SC 336 Metzger).
- Apponius, Hoheliedkommentar IX–XII (SC 430 de Vregille).

- Arnobius der Jüngere, *Conflictus Arnobii Catholici cum Serapione* (CCL 25A Daur).
- Arnobius der Jüngere, *Liber ad Gregoriam* (CCL 25A Daur).
- Asterius, *Psalmenhomilien 1* (Bibliothek der griechischen Literatur 56 Kinzig).
- Aurelius Augustinus, *Answer to the Pelagians III: Unfinished Work in Answer to Julian* (The Works of Saint Augustine. A Translation for the 21st Century I,25; New York, 1999).
- Aurelius Augustinus, *Contra Iulianum opus imperfectum I-III* (CSEL 85,1 Zelzer).
- Aurelius Augustinus, *De bono coniugali* (CSEL 41 Zycha).
- Aurelius Augustinus, *De cura pro mortuis gerenda* (CSEL 41 Zycha).
- Aurelius Augustinus, *De divinis scripturis sive Speculum* (CSEL 12 Wehrich).
- Aurelius Augustinus, *De Genesi ad litteram* (CSEL 28,1 Zycha).
- Aurelius Augustinus, *Die christliche Bildung* (De doctrina christiana II,10.18 (Hg. v. Karla Pollmann; Stuttgart, 2002).
- Aurelius Augustinus, *Locutiones in Numeros* (CCL 33 Fraipont).
- Aurelius Augustinus, *Sermones* (PL 39 Migne).
- Aurelius Augustinus, *Vom Gottesstaat* (De civitate Dei) (Aus dem Lateinischen übertragen von Wilhelm Thimme; München, 2007).
- *Baruchapokalypse* (SC 144 Bogaert).
- Basilius von Caesarea, *Die Mönchsregeln* (Hg. v. K. Suso Frank; St. Ottilien, 1981).
- Basilius von Caesarea, *Adversos eos qui irascuntur* (PG 31 Migne).
- Basilius von Caesarea, *Jesajakommentar* (PG 30 Migne).
- Basilius von Caesarea, *Mönchsregeln* (CSEL 86 Zelzer).
- Basilius von Caesarea, *Mönchsregeln* (PG 31 Migne).
- Beda Venerabilis, *De temporum ratione* (CCL 123B Jones).
- Beda Venerabilis, *Markuskommentar* (CCL 120 Hurst).
- Beda Venerabilis, *Kommentar zu Esra und Nehemia* (CCL 119A Hurst).
- Berger, Klaus/Nord, Christiane (Hg.), *Das Neue Testament und frühchristliche Schriften. Übersetzt und kommentiert* (Frankfurt a. M., 1999).
- *Catena Hauniensis in Ecclesiasten* (CCG 24).
- Chromatius von Aquileia, *Tractatus III in Matthaem* (CCL 9A Étaix/Lemarié).
- Clemens von Alexandrien, *Paedagogus 1* (SC 70 Marrou/Harl)
- Clemens von Alexandrien, *Paedagogus 2* (SC 108 Marrou/Mondésert)
- Clemens von Alexandrien, *Stromata 1* (SC 30, 131 Mondésert/Caster).
- Clemens von Alexandrien, *Stromata 4* (SC 463 Le Boulluec).
- Clemens von Alexandrien, *Stromata 5* (SC 278 Le Boulluec).
- Clemens von Rom, *Brief an die Korinther* (FC 15 Schneider).

- Consultationes Zacchei christiani et Apollonii philosophi II–III (SC 402 Feiertag).
- Cyprian, Heptateuchos (CSEL 23 Peiper).
- Cyrill von Alexandrien, De adoratione in spiritu et veritate (PG 68 Migne).
- Cyrill von Alexandrien, Glaphyra in Exodum (PG 69 Migne).
- Cyrill von Alexandrien, Glaphyra in Numeros (PG 69 Migne).
- Cyrill von Alexandrien, Homiliae paschalis XII–XVII (SC 434 Burns/Boulnois).
- Cyrill von Alexandrien, Jesajakommentar (PG 70 Migne).
- Cyrill von Alexandrien, Joëlkommentar (PG 71 Migne).
- Cyrill von Alexandrien, Jonakommentar (PG 71 Migne).
- Cyrill von Alexandrien, Lukaskommentar (PG 72, Migne).
- Cyrill von Alexandrien, Sacharjakommentar (PG 72 Migne).
- Der Babylonische Talmud (neu übertragen durch Lazarus Goldschmidt; 4. Bde.; Berlin, 1966).
- Devreesse, Robert, Les anciens commentateurs grecs de l'Octateuque et des Rois. Fragments tirés des Chaînes (Vatikan, 1959).
- Dialogus cum Iudaeis saeculi ut videtur sexti V (CCG 30 Declerck).
- Didache (Apostellehre), Barnabasbrief, Zweiter Klemensbrief, Schrift an Diognet (Hg. v. Klaus Wengst; Schriften des Urchristentums 2; Darmstadt, 1984).
- Didache. Zwölf-Apostel-Lehre (FC 1 Geerlings).
- Didascalia et Constitutiones Apostolorum (Hg. v. Franz Xaver Funk; Paderborn, 1905).
- Didymus der Blinde, De trinitate (PG 39 Migne).
- Didymus der Blinde, Psalmenkommentare aus der Katenenüberlieferung Bd.1 (Hg. v. Ekkehard Mühlenberg; Patristische Texte und Studien 15; Berlin, 1975).
- Didymus der Blinde, Sacharjakommentar 2 (SC 84 Doutreleau).
- Dionysius Areopagita, Epistula 8. Caio Monacho (PG 3 Migne).
- Ephräm der Syrer, Kommentar zum Diatessaron (SC 121 Leloir).
- Epiphanius, Panarion omnium haeresium (GCS Epiph. 1 Holl).
- Eusebius, Chronik aus dem Armenischen (GCS Eus. 5 Karst).
- Eusebius, Chronik Bd. II (Hg. v. A. Schoene; Berlin, 1866).
- Eusebius, Chronik des Hieronymus (GCS Eus. 7 Helm).
- Eusebius, Demonstratio evangelica (GCS Eus. 6 Heikel).
- Eusebius, Eclogae propheticae (PG 22 Migne).
- Eusebius, Historia ecclesiae I–IV (SC 31 Bardy).
- Eusebius, Jesajakommentar (GCS Eus. 9 Ziegler).
- Eusebius, Onomasticon (GCS Eus. 3 Klostermann).
- Eusebius, Praeparatio evangelica (GCS Eus 8,1 Mras/des Places).

- Eusebius, Praeparatio evangelica VIII – IX – X (SC 369 Schroeder).
- Eusebius, Psalmenkommentar (PG 23 Migne).
- Flavius Josephus, Antiquitates Judaicae I – III (Hg.v. Étienne Nodet; Paris, 1992).
- Fragmenta e catenis in Epistulam primam ad Corinthios § LXXIV,1–21 (Jenkins, C., Origen on 1 Corinthians, Journal of Theological Studies 10 [1909] 29–51).
- Georg Strecker/Udo Schnelle (Hg.), Neuer Wettstein. Texte zum Neuen Testament aus Griechentum und Hellenismus (Bd. 2,1; Berlin/New York, 1996).
- Gregor der Große, Hoheliedkommentar (SC 314 Bélanger).
- Gregor der Große, Homilien zu Ezechiel. (Erstmals ins Deutsch übertragen und eingeleitet von Georg Bürke SJ; Einsiedeln, 1983).
- Gregor der Große, Regula pastoralis 1 (SC 381 Morel).
- Gregor von Nazianz, Briefe (Bibliothek der griechischen Literatur 13 Wittig).
- Gregor von Nazianz, Orationes 32–37 (SC 218 Moreschini).
- Gregor von Nazianz, Orationes 4–5 (SC 309 Bernardi).
- Gregor von Nyssa, Adversos eos qui castigationes aegre ferunt (PG 46 Migne).
- Gregor von Nyssa, De hominis opificio (PG 44 Migne).
- Gregor von Nyssa, De virginitate (SC 119 Aubineau).
- Gregor von Nyssa, Homilien zum Hohenlied (FC 16 Dünzl).
- Gregor von Nyssa, In Christi resurrectionis oratio (PG 46 Migne).
- Gregor von Nyssa, Vita Moysis (SC 1bis Daniélou).
- Hesychius von Jerusalem, Levitikuskommentar (PG 93 Migne).
- Hieronymus, Amoskommentar (CCL 76 Adriaen).
- Hieronymus, Danielkommentar (CCL 75A Glorie).
- Hieronymus, Epistula 22 (BKV 2. Reihe, 15 Schade).
- Hieronymus, Epistula 84. Ad Pammachium et Oceanum (PL 22 Migne).
- Hieronymus, Epistulae CXXI–CLIV (CSEL 56,1 Hilberg).
- Hieronymus, Epistulae I–LXX (CSEL 54 Hilberg)
- Hieronymus, Epistulae LXXI–CXX (CSEL 55 Hilberg).
- Hieronymus, Ezechielkommentar (CCL 75 Glorie).
- Hieronymus, Galaterkommentar (CCL 77A Rasponi).
- Hieronymus, Hoseakommentar (CCL 76 Adriaen).
- Hieronymus, Jeremiakommentar (CCL 74 Reiter).
- Hieronymus, Jesajakommentar (CCL 73 Adriaen).
- Hieronymus, Joëlkommentar (CCL 76 Adriaen).
- Hieronymus, Liber interpretationis hebraicorum nominum (CCL 72 de Lagarde).
- Hieronymus, Michakommentar (CCL 76, 421–524 Adriaen).

- Hieronymus, Sacharjakommentar (CCL 76, Adriaen).
- Hieronymus, Sermo de quadragesima, De die epiphaniarum, de evangelio ubi Dominus baptizatus est et de psalmo (CCL 78 Morin).
- Hieronymus, Tractatus de Psalmo LXVII (CCL 78 Morin).
- Hieronymus, Tractatus de psalmo LXXXII (CCL 78 Morin).
- Hieronymus, Zefanjakommentar (CCL 76 Adriaen).
- Hippolyt, Chronik (GCS Hipp. 4 Helm).
- Hippolyt, De benedictionibus Isaaci et Iacobi et Moysis (PO 27 Brière/Mariès/Mercier).
- Hippolyt, Quae supersunt Armene fragmenta in: *Analecta Sacra Spicilegio Solesmensi parata IV* (Hg. v. Jean-Baptiste Pitra; Paris, 1883)331–337.
- Irenäus von Lyon, *Adversus haereses* (SC 100,2 Rousseau).
- Irenäus von Lyon. *Libros quinque adversus haereses. Fragmenta varia II* (Hg. v. W. Wigan Harvey; Cambridge, 1857).
- Johannes Chrysostomus, *De sacerdotio* (PG 48 Migne).
- Johannes Chrysostomus, *Homilien zur Apostelgeschichte* (PG 60 Migne).
- Johannes Chrysostomus, *In Genesin Homiliae* (PG 53 Migne).
- Johannes Chrysostomus, *Expositio in Psalmum CXLIII* (PG 556 Migne).
- Johannes Chrysostomus, *Homilia adversus Judaeos* (PG 48 Migne).
- Johannes Chrysostomus, *Homilia de legislatore* (PG 56 Migne).
- Johannes Chrysostomus, *Homilia II habita in martyrio sive in ecclesia quae est in antiqua seu veteri petra ubi pauci ob delapsam pluviam convaluerant: quod frequenter conveniendum sit; neque oporteat eos qui in peccatis sunt de salute desperare, sed poenitentiam exhibere* (PG 63 Migne).
- Johannes Chrysostomus, *Homilia VII. De poenitentia* (PG 49 Migne).
- Johannes Chrysostomus, *Homilia XX. Ad populum Antiochenum* (PG 49 Migne).
- Johannes Chrysostomus, *In Matthaicum homiliae* (PG 57 Migne).
- Johannes Chrysostomus, *Jesajakommentar* (SC 304 Dumortier/Liefooghe).
- Johannes Chrysostomus, *Spuria: In Psalmum 105* (PG 55 Migne).
- Johannes Chrysostomus, *Synopsis Scripturae Sacrae* (PG 56 Migne).
- Johannes von Damaskus, *Homiliae in dormitionem Sanctae Virginis Mariae* (SC 80 Voulet).
- Johannes von Damaskus, *Kommentar zum 1. Korintherbrief* (PG 95 Migne).
- Josef und Asenath, in: *Die Apokryphen. Verborgene Bücher der Bibel* (Hg. v. Erich Weidinger; Aschaffenburg, 1985) 231–255.
- Joseph und Aseneth (Hg. V. Christoph Burchard; *Pseudepigraphia Veteris Testamenti Graece* 5; Leiden, 2003).

- Julian von Eclanum, Hoseakommentar (CCL 88 De Coninck).
- Justinus, Dialog mit dem Juden Tryphon (BKV 2. Reihe, 33 Häuser).
- Kerygmata Petrou (GCS Pseudoklementinen I. Homilien Rehm).
- Kerygmata Petrou, in: Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung II (Hg. v. Wilhelm Schneemelcher; Tübingen, ⁶1997) 479–488.
- Labriolle, Pierre de, Les sources de l'histoire du Montanisme. Textes grecs, latins, syriaques publiés avec une Introduction critique, une Traduction française, des Notes et des « Indices » (Fribourg/Paris, 1913).
- Liber de ortu et obitu patriarcharum (CCL 108E Carracedo Fraga).
- Lucifer Calaritanus, De non parcendo in deum delinquentibus (CCL 8 Diercks).
- Methodius von Olympus, De lepra (GCS Meth. Bonwetsch).
- Methodius von Olympus, De resurrectione (GCS Meth. Bonwetsch).
- Nilus, Epistulae (PG 79 Migne).
- Nilus, Liber de monastica exercitatione (PG 79 Migne).
- Nilus, Peristeria (PG 79 Migne).
- Novatianus, De trinitate (CCL 4 Diercks).
- Olympiodorus von Alexandrien, Ijobkommentar (PG 93 Migne).
- Optatus von Mileve, Contra Parmenianum Donatistam I–II (SC 412 Labrousse).
- Origenes, Adnotationes in Numeros (PG 17 Migne).
- Origenes, Exodushomilien (SC 321 Borret).
- Origenes, Ezechielhomilien (SC 352 Borret).
- Origenes, Fragmenta e catenis in Psalmos, in: Analecta Sacra Spicilegio Solesmensi parata III (Hg. v. Jean-Baptiste Pitra; Venedig, 1883) 1–364.
- Origenes, Fragmenta in Ezechielem, in: Analecta Sacra Spicilegio Solesmensi parata III (Hg. v. Jean-Baptiste Pitra; Venedig, 1883) 541–550.
- Origenes, Hoheliedkommentar 1 (SC 375 Brésard/Crouzel).
- Origenes, Homilien zum Hohenlied (SC 37 Rousseau).
- Origenes, Homilien zum Richterbuch (SC 389 Messié).
- Origenes, Johanneskommentar (GCS Orig. 4 Preuschen).
- Origenes, Klageliederkommentar. Die Fragmente aus der Prophetenkateche. (GCS Orig.3 Klostermann).
- Origenes, Matthäuskommentar 1 (GCS Orig. 10 Klostermann).
- Origenes, Matthäuskommentar 2 (GCS Orig.11 Klostermann).
- Origenes, Matthäuskommentar 3 (GCS Orig. 12 Klostermann).
- Origenes, Numerihomilien I–X (SC 415 Doutreleau).
- Origenes, Numerihomilien XI–XIX (SC 442 Doutreleau).
- Origenes, Römerbriefkommentar (PG 14 Migne).
- Origenes, Römerbriefkommentar, in: Le Commentaire d'Origène sur Rom. 3,5–5,7 d'après les extraits du papyrus n.° 88748 du Musée du Cai-

- re et les Fragments de la Philocalie et du Vaticanus gr. 762 (Hg. v. Jean Scherer; Kairo, 1957).
- Origenes, Selecta in Ezechielem (PG 13 Migne).
 - Origenes, Selecta in Numeros (PG 12 Migne).
 - Passio SS. Perpetuae et Felicitatis (SC 417).
 - Pentateuchtargum. Genesis (SC 245 Le Déaut).
 - Petrus Chrysologus, Sermones (CCL 24 Olivar).
 - Philo von Alexandrien, De agricultura (OPA 9 Pouilloux).
 - Philo von Alexandrien, De congressu eruditionis gratia (OPA 16 Alexandre).
 - Philo von Alexandrien, De opificio mundi (OPA 1 Arnaldez).
 - Philo von Alexandrien, De vita contemplativa (OPA 29 Daumas).
 - Philo von Alexandrien, De vita Mosis (OPA 22 Arnaldez).
 - Philo von Alexandrien, Quis rerum divinarum heres sit (OPA 15 Harl).
 - Proclus von Konstantinopel, Oratio de laudibus S. Mariae (PG 65 Migne).
 - Procopius von Gaza, Jesajakommentar (PG 87,2 Migne).
 - Procopius von Gaza, Numerikommentar (PG 87,1 Migne).
 - Procopius von Gaza, Richterkommentar (PG 87,1 Migne).
 - Prudentius, Psychomachia (CCL 126 Cunningham).
 - Pseudo-Klementinen, Homilie 17 (GCS Pseudoklementinen I. Homilien Rehm).
 - Ps-Maximus Confessor, Alia capita (PG 90 Migne).
 - Quodvultdeus, De promissionibus et praedicationibus Dei (SC 101 Braun).
 - Salvianus von Marseille, De gubernatione Dei (SC 220 Lagarrigue).
 - Sancti patris nostri Cyrilli archiepiscopi Alexandrini in XII prophetas (Hg. v. Philipp E. Pusey; Oxford, 1868).
 - Stark, Marcus, Hesychius von Jerusalem, Scholien zum Propheten Joel, JAC 37 (1994) 37–44.
 - Sperber, Alexander, The Bible in Aramaic, Vol. III: The Latter Prophets According to Targum Jonathan (Leiden, 1962).
 - Sulpicius Severus, Chronik (SC 441 de Senneville-Grave).
 - Targum Neofiti 1. Genesis (The Aramaic Bible 1A; Edinburgh, 1992).
 - The Targum of the Minor Prophets (The Aramaic Bible 14; Edinburgh, 1989).
 - Tertullian, Ad uxorem (CCL 1 Dekkers).
 - Tertullian, Adversus Marcionem (CCL 1 Dekkers).
 - Tertullian, Adversus Praxean (FC 34 Sieben).
 - Tertullian, De cultu feminarum (CCL 1 Dekkers).
 - Tertullian, De resurrectione mortuorum (CCL 2 Gerlo/Evans/Harnack).
 - Tertullian, De virginibus velandis (SC 424 Schulz-Flügel).

- Texte aus der Umwelt des Alten Testaments II (Hg. v. Otto Kaiser; Gütersloh, 1986).
- The Didache. Text, Translation, Analysis, and Commentary (Hg. v. Aaron Milavec; Collegeville, Minn., 2003).
- Theodor von Mopsuestia, Expositionis in Psalmos Iuliano Aeclanensi interprete in latinum versae quae supersint (CCL 88A De Coninck).
- Theodor von Mopsuestia, Joëlkommentar (PG 66 Migne).
- Theodoret de Cyrus, Graecarum affectionum curatio 1 (SC 57,1 Canivet).
- Theodoret of Cyrus, Commentary on the Psalms (Fathers of the Church 102 Hill).
- Theodoret of Cyrus, Commentary on the Song of Songs (Early Christian Studies 2 Hill).
- Theodoret von Cyrus, Ezechielkommentar (PG 81 Migne).
- Theodoret von Cyrus, Historia religiosa I–XIII (SC 234 Canivet/Leroy-Molinghen).
- Theodoret von Cyrus, Historia religiosa XIV–XX (SC 257 Canivet/Leroy-Molinghen).
- Theodoret von Cyrus, Hoheliedkommentar (PG 81 Migne).
- Theodoret von Cyrus, Jesajakommentar 1–3 (SC 276 Guinot).
- Theodoret von Cyrus, Joëlkommentar (PG 81 Migne).
- Theodoret von Cyrus, Kommentar zum ersten Korintherbrief (PG 82 Migne).
- Theodoret von Cyrus, Michakommentar (PG 81 Migne).
- Theodoret von Cyrus, Psalmenkommentar (PG 80 Migne).
- Theodoret von Cyrus, Psalmenkommentar (PG 80 Migne).
- Theodoreti Cyrensis Quaestiones in Octateuchum. Editio critica (Hg. v. Natalio Fernández Marcos/Angel Sáenz-Badillos; Textos y estudios „Cardenal Cisneros“; Madrid 1979).
- Theodoreti Cyrensis Quaestiones in Reges et Paralipomena (Hg. v. Natalio Fernández Marcos/José Ramon Busto Saiz, José Ramon; Madrid, 1984).
- Theodotus von Ancyra, Homilia 4. In Sanctam Deiparam et in Simeonem (PG 77 Migne).
- Theophilus von Antiochien, Ad Autolyicum (SC 20 Bardy/Sender).
- Verecundus Iuncensis, Commentarii super cantica ecclesiastica (CCL 93 Demeulenaere).
- Zeno von Verona, Tractatus (PL 11 Migne).

Sekundärliteratur

- Achelis, Hans, *Virgines subintroductae*. Ein Beitrag zum VII. Kapitel des I. Korintherbriefes (Leipzig, 1902).
- Aune, David E., *Prophecy in Early Christianity and the Ancient Mediterranean World* (Grand Rapids, Mich., 1983).
- Baer, Richard A., *Philo's Use of the Categories Male and Female* (Arbeiten zur Literatur und Geschichte des hellenistischen Judentums 3; Leiden, 1970).
- Bammel, C. P., *Die Prophetie in der patristischen Exegese zum ersten Korintherbrief*, Aug 29 (1989) 157–169.
- Bechmann, Ulrike, *Wenn heilige Texte unheilig sind. Aspekte einer kritischen Bibelhermeneutik*, BiKi 57 (2002) 208–214.
- Bechmann, Ulrike, *Zu Grenzgängen herausgefordert. Die Zukunft der alttestamentlichen Wissenschaft*, in: *Theologie in den Kontrasten der Zukunft – Perspektiven des theologischen Diskurses* (Hg. v. Rainer Bucher; *Theologie im kulturellen Dialog* 8; Graz u.a., 2001) 117–151.
- Becker, Joachim, *Historischer Prophetismus und biblisches Prophetenbild*, in: *Die alttestamentliche Botschaft als Wegweisung*. FS für Heinz Reinelt (Hg. v. Josef Zmijewski; Stuttgart, 1990) 11–23.
- Beuken, Willem A. M., *Jesaja 1–12* (HThKAT 29,1; Freiburg, 2003).
- Bieberstein, Sabine (Hg.), *Prophetinnen – Apostelinnen – Diakoninnen. Frauen in den paulinischen Gemeinden* (Werkstattbibel 5; Stuttgart, 2003).
- Blaschke, Andreas, *Beschneidung. Zeugnisse der Bibel und verwandter Texte* (Tübingen, 1998).
- Blenkinsopp, Joseph, *Geschichte der Prophetie in Israel. Von den Anfängen bis zum hellenistischen Zeitalter* (Stuttgart, 1998).
- Blenkinsopp, Joseph, *Isaiah 1–39* (AB 19; New York, 2000).
- Böhler, Dieter, *Der Kanon als hermeneutische Vorgabe biblischer Theologie. Über aktuelle Methodendiskussionen in der Bibelwissenschaft*, ThPh 77 (2002) 161–178.
- Böhm, Thomas, *Allegory and History*, in: *Handbook of Patristic Exegesis. The Bible in Ancient Christianity* (Hg. v. Charles Kannengiesser; Leiden/Boston, 2004) 213–227.
- Børresen, Kari E., *Subordination and Equivalence. The Nature and Role of Woman in Augustine and Thomas Aquinas* (Kampen, 1995; Reprint der Ausgabe Washington, 1981).
- Bovon, François, *Luke 1. A Commentary on the Gospel of Luke 1:1–9:50* (Minneapolis, Minn., 2002).
- Boyarin, Daniel, *Border Lines. The Partition of Judaeo-Christianity* (Philadelphia, Pa., 2004).

- Braulik, Georg, Das Deuteronomium und die Menschenrechte, ThQ 166 (1986) 8–24.
- Braulik, Georg, Die deuteronomischen Gesetze und der Dekalog (SBS 145; Stuttgart, 1991).
- Braun, Christina von/Stephan, Inge (Hg.), Gender@Wissen. Ein Handbuch der Gendertheorien (Köln 2005) 15–19.
- Brenner, Athalya/Dijk-Hemmes, Fokkelien van, On Gendering Texts. Female and Male Voices in the Hebrew Bible (Biblical Interpretation Series 1; Leiden u.a., 1993).
- Brenner, Athalya, A Feminist Companion to Exodus to Deuteronomy (The Feminist Companion to the Bible 6; Sheffield, 1994).
- Brenner, Martin L., The Song of the Sea. Ex 15:1–21 (BZAW 195; Berlin/New York, 1991).
- Bronner, Leila L., Biblical Prophetesses Through Rabbinic Lenses, Judaism 40 (1990) 171–183.
- Brooten, Bernadette J., Early Christian Women and Their Cultural Context. Issues of Method in Historical Reconstruction, in: Feminist Perspectives on Biblical Scholarship (Hg. v. Adela Yarbro Collins; Chico, Calif., 1985) 65–91.
- Brown, Peter, Die Keuschheit der Engel. Sexuelle Entsagung, Askese und Körperlichkeit am Anfang des Christentums (München, 1991).
- Brownlee, William H., Ezechiel 1–19 (WBC 28; Waco, Tex., 1986).
- Brunner, Robert, Ezechiel 1–24 (Zürcher Bibelkommentar; Zürich, ²1969, ¹1944).
- Butting, Klara, Prophetinnen gefragt. Die Bedeutung der Prophetinnen im Kanon aus Tora und Prophetie (Erev-Rav-Hefte Biblisch-feministische Texte Nr.3; Wittingen, 2001).
- Cattaneo, Enrico, Figure di vescovi-profeti nel II secolo, in: Profeti e profezia. Figure profetiche nel cristianesimo del II secolo (Hg. v. Anna Carfora/Enrico Cattaneo; Trapani, 2007) 173–203.
- Childs, Brevard S., The New Testament as Canon. An Introduction (Philadelphia, 1985).
- Clark, Elizabeth Ann, Jerome, Chrysostom, and Friends (Studies in women and religion 2; New York, 1979).
- Clark, Elizabeth Ann, John Chrysostom and the *Subintroductae*, CH 46 (1977) 171–185.
- Clark, Elizabeth Ann, Reading Renunciation. Asceticism and Scripture in Early Christianity (Princeton, N.J., 1999).
- Clark, Gillian, Women and Asceticism in Late Antiquity, in: Asceticism (Hg. v. Vincent L. Wimbush/Richard Valantasis; Oxford, 1995) 33–48.
- Clark, Gillian, Women in Late Antiquity. Pagan and Christian Life-styles (Oxford, 1994).

- Connelly, Joan Breton, *Portrait of a Priestess. Women and Ritual in Ancient Greece* (Princeton, N.J., 2007).
- Crenshaw, James L., Joel. *A New Translation with Introduction and Commentary* (AB 24C; New York, 1995).
- Crüsemann, Marlene, *Unrettbar frauenfeindlich. Der Kampf um das Wort von Frauen in 1 Kor 14,(33b)34–35 im Spiegel antijudaistischer Elemente der Auslegung*, in: *Von der Wurzel getragen. Christlich-feministische Exegese in Auseinandersetzung mit Antijudaismus* (Hg. v. Luise Schottroff/Marie-Theres Wacker; Leiden, 1996) 199–223.
- Cuffari, Anton, *Judenfeindschaft in Antike und Altem Testament* (BBB 153; Hamburg, 2007).
- Dassmann, Ernst, *Frühchristliche Prophetenexegese* (Opladen, 1996).
- Dautzenberg, Gerhard, *Urchristliche Prophetie. Ihre Erforschung, ihre Voraussetzungen im Judentum und ihre Struktur im ersten Korintherbrief* (BZAW 104; Kohlhammer, 1975).
- Deissler, Alfons, *Zwölf Propheten. Hosea, Joel, Amos* (NEB 4; Würzburg, 1981).
- Deißmann, Marie-Luise, *Aufgaben, Rollen und Räume von Mann und Frau im antiken Rom*, in: *Aufgaben, Rollen und Räume von Frau und Mann 2* (Hg. v. Jochen Martin/Renate Zoepffel; Freiburg/München, 1989) 501–564.
- Deuber-Mankowsky, Astrid, *Natur/Kultur*, in: *Gender@Wissen. Ein Handbuch der Gender-Theorien* (Hg. v. Christina von Braun/Inge Stephan; Köln, 2005) 200–219.
- Dohmen, Christoph, *Hermeneutik des Alten Testaments*, in: *Hermeneutik der Jüdischen Bibel und des Alten Testaments* (Hg. v. Christoph Dohmen/Günter Stemberger; Stuttgart, 1996) 133–213.
- Dohmen, Christoph, *Vom vielfachen Schriftsinn. Möglichkeiten und Grenzen neuer Zugänge zu biblischen Texten* in: *Neue Formen der Schriftauslegung?* (Hg. v. Thomas Sternberg; QD 140; Freiburg i.B., 1992) 13–74.
- Doignon, Jean, *Miryam et son tambourin dans la prédication et l'archéologie occidentales au IV^e siècle*, *StPatr* 4 (Berlin, 1961) 71–77.
- Döpp, Siegmund/Geerlings, Wilhelm (Hg.), *Lexikon der antiken christlichen Literatur LACL* (Freiburg, 2002).
- Eco, Umberto, *Die Grenzen der Interpretation* (München, 1995).
- Eco, Umberto, *Zwischen Autor und Text. Interpretation und Überinterpretation* (München u.a., 1994).
- Eder, Sigrid, *Wie Frauen und Männer Macht ausüben. Eine feministisch-narratologische Analyse von Ri 4* (HBS 54; Freiburg i.B., 2008).
- Ehrenberg, Victor, *Onomastikon*, *PRE* 18,1 (Hg. v. Georg Wissowa; Stuttgart, 1939) 507–516.

- Eichrodt, Walther, Der Prophet Hesekiel. Kapitel 1–18 (ATD 22/1; Göttingen, ⁵1986, ¹1966).
- Elm, Susanna, ‚Virgins of God‘. The Making of Asceticism in Late Antiquity (Oxford, 1994).
- Eskenazi, Tamara C., Out from the Shadows. Biblical Women in the Postexilic Era, JSOT 54 (1992) 25–43.
- Eyben, Emiel, Mann und Frau im frühen Christentum, in: Aufgaben, Rollen und Räume von Frau und Mann 2 (Hg. v. Jochen Martin/Renate Zoepffel; Freiburg/München, 1989) 565–605.
- Feichtinger, Barbara, Apostolae apostolorum. Frauenaskese als Befreiung und Zwang bei Hieronymus (Studien zur klassischen Philologie 94; Frankfurt a. M., 1995).
- Felber, Anneliese, Sara – Ausnahmefrau und Anti-Modell in der lateinischen Patristik, in: Sara lacht... Eine Erzmutter und ihre Geschichte. Zur Interpretation und Rezeption der Sara-Erzählung (Hg. v. Rainer Kampling; Paderborn, 2004) 183–198.
- Fiedrowicz, Michael, Theologie der Kirchenväter. Grundlagen frühchristlicher Glaubensreflexion (Freiburg, 2007).
- Figures de l’Ancien Testament (Cahiers de biblia patristica 2; Strasbourg, 1989).
- Figures du Nouveau Testament (Cahiers de biblia patristica 3; Strasbourg, 1991).
- Fingernagel, Andreas (Hg.), Im Anfang war das Wort. Glanz und Pracht illuminierter Bibeln (Köln, 2003).
- Fischer, Georg, Jeremia 1–25 (HThKAT 30,1; Freiburg i. B., 2005).
- Fischer, Irmtraud, Die Erzeltern Israels. Feministisch-theologische Studien zu Genesis 12 – 36 (BZAW 222; Berlin, 1994).
- Fischer, Irmtraud, Ein gender-fairer Forschungsansatz mit feministischer Option für die alttestamentliche Exegese, in: Gender-faire Exegese. Gesammelte Beiträge zur Reflexion des Genderbias und seiner Auswirkungen in der Übersetzung und Auslegung von biblischen Texten (Hg. v. Irmtraud Fischer; Exegese in unserer Zeit 14; Münster, 2004) 31–44.
- Fischer, Irmtraud, Gotteskünderinnen. Zu einer geschlechterfairen Deutung des Phänomens der Prophetie und der Prophetinnen in der Hebräischen Bibel (Stuttgart, 2002).
- Fischer, Irmtraud, Gottesstreiterinnen. Biblische Erzählungen über die Anfänge Israels (Stuttgart, ²2000).
- Fischer, Irmtraud, Rut (HThKAT 8; Freiburg i.B., 2001).
- Forbes, Christopher, Prophecy and Inspired Speech in Early Christianity and its Hellenistic Environment (WUNT 2,75; Tübingen, 1995).

- Friedrich, Gerhard, προφήτης κτλ. D. Propheten und Prophezeien im Neuen Testament, ThWNT 6 (Hg. v. Gerhard Friedrich; Stuttgart, 1959) 829–863.
- Fuhs, Hans Ferdinand, Ezechiel 1–24 (NEB 7; Würzburg, 1984).
- Fürst, Alfons, Hieronymus. Askese und Wissenschaft in der Spätantike (Freiburg i. B., 2003).
- Gabel, Helmut, Inspiration und Wahrheit der Schrift (DV 11): Neue Ansätze und Probleme im Kontext der gegenwärtigen wissenschaftlichen Diskussion, in: L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa. Atti del Simposio promosso dalla Congregazione per la Dottrina della Fede, Roma, settembre 1999 (Atti e Documenti 11; Città del Vaticano, 2001) 64–84.
- George, Martin, Antijudaismus bei den Kirchenvätern. Eine notwendige Polemik? in: Antijudaismus – christliche Erblast (Hg. v. Walter Dietrich; Stuttgart u.a., 1999) 74–92.
- Gillespie, Thomas W., The First Theologians. A Study in Early Christian Prophecy (Grand Rapids, Mich., 1994).
- Gilman, Sander L., Rasse, Sexualität und Seuche. Stereotype aus der Innenwelt der westlichen Kultur (Hamburg, 1992).
- Gray, Patrick T. R., „The Select Fathers“. Canonizing the Patristic Past, StPatr 23 (1989) 21–36.
- Gray, Rebecca, Prophetic Figures in Late Second Temple Jewish Palestine. The Evidence from Josephus (New York/Oxford, 1993).
- Greenberg, Moshe, Ezechiel 1–20 (AB 22; Garden City, N.Y., 1983).
- Greenberg, Moshe, Ezechiel 1–20 (HThKAT 33,1; Freiburg, 2001).
- Groß, Walter, Propheten und Prophetie im Alten Testament, in: ThPQ 141 (1993) 111–120.
- Grümme, Bernhard, Die gegenwärtige Systematische Theologie und das Judentum, FrRu NF 10 (2003) 264–273.
- Guinot, Jean-Noël, L'exégèse de Théodoret de Cyr (Paris, 1995).
- Guinot, Jean-Noël, Les sources de l'exégèse de Théodoret de Cyr, StPatr 25 (Leuven, 1993) 72–94.
- Guinot, Jean-Noël, Théodoret a-t-il lu les homélies d'Origène sur l'Ancien Testament? VetChr 21 (1984) 285–312.
- Guinot, Jean-Noël, Theodoret of Cyrus, in: Handbook of Patristic Exegesis. The Bible in Ancient Christianity II (Hg. v. Charles Kannengiesser; Leiden/Boston, 2004) 885–913.
- Hahn, Ferdinand, Prophetie und Lebenswandel. Bemerkungen zu Paulus und zu zwei Texten der Apostolischen Väter, in: Neues Testament und Ethik. Festschrift für Rudolf Schnackenburg (Hg. v. Helmut Merklein; Freiburg i. B., 1989) 527–537.
- Hammond Bammel, Caroline P., Der Römerbrieftext des Rufin und seine Origenes-Übersetzung (Freiburg, 1985).

- Harl, Marguerite, Moïse figure de l'évêque dans l'éloge de Basile de Grégoire des Nysse (381), in: *The Biographical Works of Gregory of Nyssa* (Hg. v. Andreas Spira; Proceedings of the Fifth International Colloquium on Gregory of Nyssa, Mainz 6–10 September 1982; Cambridge, Mass., 1984) 71–119.
- Harnack, Adolf, *Die Lehre der Zwölf Apostel nebst Untersuchungen zur ältesten Geschichte der Kirchenverfassung und des Kirchenrechts* (TU 2; Leipzig, 1886).
- Haspels, C. H. Emilie, *The Highlands of Phrygia. Sites and Monuments. Vol.1 The Text* (Princeton, 1971).
- Heimerl, Theresia, *Das Wort gewordene Fleisch. Die Textualisierung des Körpers in Patristik, Gnosis und Manichäismus* (Frankfurt a. M., 2003).
- Heine, Susanne, *Frauen der frühen Christenheit. Zur historischen Kritik einer feministischen Theologie* (Göttingen, 31990).
- Heither, Theresia/Reemts, Christiana, *Biblische Gestalten bei den Kirchenvätern. Abraham* (Münster, 2005).
- Heither, Theresia/Reemts, Christiana, *Biblische Gestalten bei den Kirchenvätern. Adam* (Münster, 2007).
- Heither, Theresia/Reemts, Christiana, *Die Patriarchenerzählungen bei den Kirchenvätern* (NSK.AT 33,2; Stuttgart, 1999).
- Heither, Theresia, *Das Buch Exodus bei den Kirchenvätern* (NSK.AT 33,4; Stuttgart, 2002).
- Hentschel, Georg, *Das Buch Josua*, in: *Einleitung in das Alte Testament* (Hg. v. Erich Zenger; Kohlhammer Studienbücher Theologie 1,1; Stuttgart 72008) 293–212.
- Hieke, Thomas, *Die Genealogien der Genesis* (HBS 39; Freiburg i.B., 2003).
- Horbury, William, *Old Testament Interpretation in the Writings of the Church Fathers*, in: *Mikra. Text, Translation, Reading and Interpretation of the Hebrew Bible in Ancient Judaism and Early Christianity* (Hg. v. Martin Jan Mulder; Assen/Maastricht/Philadelphia, 1988) 727–787.
- Horsley, Richard A., *Popular Prophetic Movements at the Time of Jesus. Their Principal Features and Social Origins*, JSNT 26 (1986) 3–27.
- Houtman, Cornelis, *Exodus, Bd. 2* (Historical Commentary on the Old Testament; Kampen, 1996).
- Hruby, Kurt, *Juden und Judentum bei den Kirchenvätern*, in: *ders., Aufsätze zum nachbiblischen Judentum und zum jüdischen Erbe der frühen Kirche* (Hg. v. Peter von der Osten-Sacken/Thomas Willi; ANTZ 5; Berlin, 1996) 415–481.
- Huffmon, Herbert B., *A Company of Prophets. Mari, Assyria, Israel*, in: *Prophecy in its Ancient Near Eastern Context. Mesopotamian, Biblical,*

- and Arabian Perspectives (Hg. v. Martti Nissinen; Atlanta, Ga., 2000) 47–70.
- Huning, Ralf, Bibelwissenschaft im Dienste populärer Bibellektüre (SBB 54; Stuttgart, 2005).
 - Huning, Ralf, Bibelwissenschaft und Bibelpastoral. Mehr als eine Einbahnstraßen-Kommunikation, BiKi 63 (2008) 40–43.
 - Ilan, Tal, Jewish Women in Greco-Roman Palestine. An Inquiry into Image and Status (Texte und Studien zum Antiken Judentum 44; Tübingen, 1995).
 - Jacob, Christoph, Allegorese. Rhetorik, Ästhetik, Theologie, in: Neue Formen der Schriftauslegung? (Hg. v. Thomas Sternberg; QD 140; Freiburg i.B., 1992) 131–163.
 - Jensen, Anne, Frauen im frühen Christentum (unter Mitarbeit von Livia Neureiter; Traditio Christiana. Texte und Kommentare zur patristischen Theologie 11; Bern u.a., 2002).
 - Jensen, Anne, Gottes selbstbewusste Töchter. Frauenemanzipation im frühen Christentum? (Freiburg i.B., 1992).
 - Jeremias, Jörg, נְבִיא nābi' Prophet, ThWAT II (Hg. v. Ernst Jenni und Claus Westermann; München/Zürich, 1979) 7–26.
 - Jossa, Giorgio, Sul problema del declino del profetismo cristiano, in: Profeti e profezia. Figure profetiche nel cristianesimo del II secolo (Hg. v. Anna Carfora/Enrico Cattaneo; Trapani, 2007) 17–30.
 - Kadari, Tamar, Debora 2. Midrash and Aggadah, in: Jewish Women. A Comprehensive Historical Encyclopedia (Hg. v. Paula E. Hyman/Dalia Ofer; <http://jwa.org/encyclopedia/article/deborah-2-midrash-and-aggadah>, 17.3.2009).
 - Kadari, Tamar, Huldah, the Prophet. Midrash and Aggadah, in: Jewish Women. A Comprehensive Historical Encyclopedia (Hg. v. Paula E. Hyman/Dalia Ofer; <http://jwa.org/encyclopedia/article/huldah-prophet-midrash-and-aggadah>, 17.3.2009).
 - Kagerer, Bernhard, Die Biene in der Bibel. Ein Beitrag zur Exegese der רְבוּרָה-Stellen, BN 114/115 (2002) 71–88.
 - Kaiser, Otto, Das Buch des Propheten Jesaja. Kapitel 1–12 (ATD 17; Göttingen, 5., völlig neubearbeitete Auflage 1981).
 - Kampling, Rainer (Hg.), „Nun steht aber diese Sache im Evangelium...“ Zur Frage nach den Anfängen des christlichen Antijudaismus (Paderborn, 1999).
 - Kampling, Rainer (Hg.), Sara lacht... Eine Erzmutter und ihre Geschichte. Zur Interpretation und Rezeption der Sara-Erzählung (Paderborn, 2004).
 - Kannengiesser, Charles, Handbook of Patristic Exegesis. The Bible in Ancient Christianity (2 Bde.; Leiden/Boston, 2004).

- Kessler, Rainer, Mirjam und die Prophetie der Perserzeit, in: Gott an den Rändern. Sozialgeschichtliche Perspektiven auf die Bibel (Hg. v. Ulrike Bail/Renate Jost; Gütersloh, 1996) 64–72.
- Kilian, Elena, Weiblich/Weiblichkeit, in: Metzler Lexikon Gender Studies Geschlechterforschung. Ansätze – Personen – Grundbegriffe (Hg. v. Renate Kroll; Stuttgart/Weimar, 2002) 399f.
- Kilian, Rudolf, Jesaja 1–12 (NEB 17; Würzburg, 1986).
- King, Karen L., Voices of the Spirit. Exercising Power, Embracing Responsibility, in: Women Preachers and Prophets Through Two Millennia of Christianity (Hg. v. Beverly Mayne Kienzle/Pamela J. Walker; Berkeley/Los Angeles, Calif., 1998) 335–343.
- Klassen, William, Anti-Judaism in Early Christianity. The State of the Question, in: Anti-Judaism in Early Christianity 1: Paul and the Gospels (Hg. v. Peter Richardson; Studies in Christianity and Judaism 2; Waterloo, Ont., 1986) 1–19.
- Koch, Klaus, Das Profetenschweigen des deuteronomistischen Geschichtswerks, in: Die Botschaft und die Boten. FS für Hans Walter Wolff zum 70. Geburtstag (Hg. v. Jörg Jeremias/Lothar Peritt; Neukirchen-Vluyn, 1981) 115–128.
- Koch, Klaus, Die Profeten I. Assyrische Zeit (Stuttgart, 1978).
- Körtner, Ulrich H. J., Der inspirierte Leser. Zentrale Aspekte biblischer Hermeneutik (Göttingen, 1994).
- Kraft, Heinz, Die altkirchliche Prophetie und die Entstehung des Montanismus, ThZ 11 (1955) 249–271.
- Kremer, Jos., Die Hirtenallegorie im Buche Zacharias auf ihre Messianität hin untersucht, zugleich ein Beitrag zur Geschichte der Exegese (Münster, 1930).
- Kruijf, Theo C. de, Antisemitismus III. Im Neuen Testament, TRE 3 (Hg. v. Gerhard Krause/Gerhard Müller; Berlin/New York, 1978) 122–128.
- Krumeich, Christa, Hieronymus und die christlichen feminae clarissimae (Habelts Dissertationsdrucke. Reihe Alte Geschichte 36; Bonn, 1993).
- Küchler, Max, Schweigen, Schmuck und Schleier. 3 neutestamentliche Vorschriften zur Verdrängung der Frauen auf dem Hintergrund einer frauenfeindlichen Exegese des Alten Testaments im antiken Judentum (Fribourg, 1986).
- Kunst, Christiane, Eheallianzen und Ehealltag in Rom, in: Frauenwelten in der Antike. Geschlechterordnung und weibliche Lebenspraxis (Hg. v. Thomas Späth/Beate Wagner-Hasel; Stuttgart/Weimar, 2000) 32–52.
- L’Hermite-Leclercq, Paulette, L’Église et les femmes dans l’Occident chrétien des origines à la fin du Moyen Age (Turnhout, 1997).
- Labahn, Antje/Ben Zvi, Ehud, Observations on Women in the Genealogies of 1 Chronicles 1–9, Bib 84 (2003) 457–478.

- Lampe, Geoffrey W. H., *A Patristic Greek Lexicon* (Oxford, 1961) 1192–1197.
- Lange, Nicholas R. M. de, *Antisemitismus IV. Alte Kirche*, TRE 3 (Hg. v. Gerhard Krause/Gerhard Müller; Berlin/New York, 1978) 128–137.
- Lange, Nicholas R. M. de, *Origen and the Jews. Studies in Jewish-Christian Relations in Third-Century Palestine* (Cambridge, 1976).
- Leisering, Christina, *Susanna und der Sündenfall der Ältesten. Eine vergleichende Studie zu den Geschlechterkonstruktionen der Septuaginta- und Theodotionfassung von Dan 13 und ihren intertextuellen Bezügen* (Exegese in unserer Zeit 19; Berlin 2008).
- Leutzsch, Martin, *Mirjams Lied am Schilfmeer. Zum Verhältnis von Gewaltverarbeitung und Freude im Kontext der Schilfmeererzählung*, in: *Musik, Tanz und Gott. Tonspuren durch das Alte Testament* (Hg. v. Michaela Geiger/Rainer Kessler; SBS 207; Stuttgart, 2007) 41–54.
- Lieu, Judith M., *Image and Reality. The Jews in the World of the Christians in the Second Century* (Edinburgh, 1996).
- Lohfink, Norbert, *Moses Tod, die Tora und die alttestamentliche Sonntagslesung*, in: *Liturgie und Bibel* (Hg. v. Georg Braulik/Norbert Lohfink; ÖBS 28; Frankfurt a. M., 2005) 151–164.
- Lubac, Henri de, *Der geistige Sinn der Schrift* (Einsiedeln, 1952).
- Luz, Ulrich, *Das Evangelium nach Matthäus (Mt 1–7)* (EKK 1,1; Zürich/Neukirchen-Vluyn; ³1992).
- Mazzanti, Angela Maria, *Filone Alessandrino*, in: *Origene. Dizionario. La cultura, il pensiero, le opere* (Hg. v. Adele Monaci Castagno; Rom, 2000) 168–171.
- Mazzucco, Clementina, *Matrimonio e verginità nei Padri tra IV e V secolo. Prospettive femminili*, in: *La donna nel pensiero cristiano antico* (Hg. v. Umberto Mattioli; Genua, 1992) 119–153.
- McDonald, Lee Martin, *Anti-Judaism in the Early Church Fathers*, in: *Anti-Semitism and Early Christianity. Issues of Polemic and Faith* (Hg. v. Craig A. Evans/Donald A. Hagner; Minneapolis, Minn., 1993) 215–252.
- Meir, Tamar, *Miriam. Midrash and Aggadah*, in: *Jewish Women. A Comprehensive Historical Encyclopedia* (Hg. v. Paula E. Hyman/Dalia Ofer; <http://jwa.org/encyclopedia/article/miriam-midrash-and-aggadah>, 17.3.2009).
- Merchant, Carolyn, *Der Tod der Natur. Ökologie, Frauen und neuzeitliche Naturwissenschaft* (München, 1987).
- Merx, Adalbert, *Die Prophetie des Joel und ihre Ausleger* (Halle an der Saale, 1879).
- Metzdorf, Christina, *Die Tempelaktion Jesu. Patristische und historisch-kritische Exegese im Vergleich* (WUNT 2, 168; Tübingen, 2003).

- Meyer, Rudolf, Jüdische Charismatiker und Propheten in hellenistisch-römischer Zeit, in: Erfüllung und Erwartung. Studien zur Prophetie auf dem Wege vom Alten zum Neuen Testament (Hg. v. Gerhard Wallis; Berlin, 1990) 129–160.
- Meyer, Rudolf, προφήτης κτλ. C. Prophetentum und Propheten im Judentum der hellenistisch-römischen Zeit, ThWNT 6 (Hg. v. Gerhard Friedrich; Stuttgart, 1959) 813–828.
- Meyers, Carol L./Meyers, Eric M., Zechariah 9–14 (AB 25C; New York, 1993).
- Mittmann-Richert, Ulrike, Magnifikat und Benediktus. Die ältesten Zeugnisse der judenchristlichen Tradition von der Geburt des Messias (WUNT 2,90; Tübingen, 1996).
- Moreschini, Claudio/Norelli, Enrico, Handbuch der antiken christlichen Literatur (Gütersloh, 2007).
- Niederwimmer, Kurt, Die Didache (Kommentar zu den Apostolischen Vätern. Ergänzungsreihe zum Kritisch-exegetischen Kommentar über das Neue Testament 1; Göttingen, 2¹⁹⁹³).
- Nissinen, Martti, Die Relevanz der neuassyrischen Prophetie für die alttestamentliche Forschung, in: Mesopotamica – Ugaritica – Biblica. FS für Kurt Bergerhof zur Vollendung seines 70. Lebensjahres am 7. Mai 1992 (Hg. v. Manfred Dietrich/Oswald Loretz; Kevelaer/Neukirchen-Vluyn, 1993) 217–258.
- Noethlichs, Karl Leo, Das Judentum und der römische Staat. Minderheitenpolitik im antiken Rom (Darmstadt, 1996).
- Noth, Martin, Das zweite Buch Mose. Exodus (ATD 5; Göttingen, 1961).
- Olbrich, Harald (Hg.), Lexikon der Kunst, Bd. VI (Leipzig, 1994).
- Olck, Franz, Biene, PRE 1. Reihe, 3,1 (Hg. v. Georg Wissowa; Stuttgart, 1897) 431–450.
- Opelt, Ilona, Die Polemik in der christlichen lateinischen Literatur von Tertullian bis Augustin (Bibliothek der klassischen Altertumswissenschaften N.F., 2. Reihe, 63; Heidelberg, 1980).
- Osiek, Carolyn, Familienangelegenheiten, in: Sozialgeschichte des Christentums. Band I: Die ersten Christen (Hg. v. Richard Horsley; Gütersloh, 2007) 229–250.
- Päpstliche Bibelkommission, Das jüdische Volk und seine Heilige Schrift in der christlichen Bibel (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 152; 2001).
- Pesch, Rudolf, Antisemitismus in der Bibel? Das Johannesevangelium auf dem Prüfstand (Augsburg, 2005).
- Petersen, David L., Defining Prophecy and Prophetic Literature, in: Prophecy in its Ancient Near Eastern Context. Mesopotamian, Biblical,

- and Arabian Perspectives (Hg. v. Martti Nissinen; Atlanta, Ga., 2000) 33–44.
- Petersen, David L., Prophecy in Israel (Issues in Religion and Theology 10; Philadelphia, Pa./London, 1987).
 - Petersen, Silke, „Zerstört die Werke der Weiblichkeit!“ Maria Magdalena, Salome und andere Jüngerinnen Jesu in christlich-agnostischen Schriften (Nag Hammadi and Manichaean Studies 48; Leiden u.a., 1999).
 - Picht, Georg, Der Begriff der Natur und seine Geschichte (Stuttgart, 1989).
 - Pinsent, John, Ascetic Moods in Greek and Latin Literature, in: Asceticism (Hg. v. Vincent L. Wimbush/Richard Valantasis; Oxford, 1995) 211–219.
 - Radford Ruether, Rosemary, Christologie und das Verhältnis zwischen Juden und Christen, in: Conc 29 (1993) 85–93, 89.
 - Rahmer, Moritz, Die hebräischen Traditionen in den Werken des Hieronymus. Theil I: Die „Quaestiones in Genesis“ (Breslau, 1861).
 - Rahmer, Moritz, Die hebräischen Traditionen in den Werken des Hieronymus. Theil II, Heft I: Hosea, Joël, Amos (Berlin, 1902).
 - Rapp, Ursula, Mirjam. Eine feministisch-rhetorische Lektüre der Mirjamtexte in der hebräischen Bibel (BZAW 317; Berlin 2002).
 - Reemts, Christiana, Die Psalmen bei den Kirchenvätern (NSK.AT 33,6; Stuttgart, 2000).
 - Reisch, Emil, Chor, PRE 3,2 (Hg. v. Georg Wissowa; Stuttgart, 1899) 2373–2403.
 - Reiser, Marius, Allegorese und Metaphorik. Vorüberlegungen zu einer Erneuerung der Väterhermeneutik, in: ders., Bibelkritik und Auslegung der Heiligen Schrift. Beiträge zur Geschichte der biblischen Exegese und Hermeneutik (Tübingen, 2007) 119–152.
 - Rendtorff, Rolf, Kontinuität und Diskontinuität in der alttestamentlichen Prophetie, ZAW 109 (1997) 169–187.
 - Reventlow, Henning Graf, Die Propheten Haggai, Sacharja und Maleachi (ATD 25,2; Göttingen, 1993).
 - Rois et reines de la bible au miroir des Pères (Cahiers de biblia patristica 6; Strasbourg, 1999).
 - Rütterswörden, Udo, Die Prophetin Hulda, in: Meilenstein. Festgabe für Herbert Donner (Hg. v. Manfred Weippert/Stefan Timm; Ägypten und Altes Testament 30; Wiesbaden, 1995) 234–242.
 - Rütterswörden, Udo, Es gibt keinen Exegeten in einem gesetzlosen Land (Prov 29,18 LXX). Erwägungen zum Thema: Der Prophet und die Thora, in: Prophetie und geschichtliche Wirklichkeit im alten Israel. FS für Siegfried Herrmann zum 65. Geburtstag (Hg. v. Rüdiger Liwak/Siegfried Wagner; Stuttgart, 1991) 326–347.

- Rutledge, David, *Reading Marginally. Feminism, Deconstruction and the Bible* (Biblical Interpretation Series 21; Leiden u.a., 1996).
- Rzach, Alois, *Sibyllen*, PRE 2. Reihe, 2,2 (Hg. v. Georg Wissowa; Stuttgart, 1923) 2073–2103.
- Rzach, Alois, *Sibyllinische Orakel*, PRE 2. Reihe, 2,2 (Hg. v. Georg Wissowa; Stuttgart, 1923) 2103–2183.
- Satlow, Michael L., *Shame and Sex in Late Antique Judaism*, in: *Asceticism* (Hg. v. Vincent L. Wimbush/Richard Valantasis; Oxford, 1995) 535–540.
- Scharbert, Josef, *Exodus* (NEB; Würzburg, 1989).
- Schäublin, Christoph, „Homerum ex Homero,“ *Museum Helveticum* 34 (1977) 220–277.
- Schäublin, Christoph, *The Contribution of Rhetorics to Christian Hermeneutics*, in: *Handbook of Patristic Exegesis. The Bible in Ancient Christianity* (Hg. v. Charles Kannengiesser; Leiden/Boston, 2004) 149–163.
- Schäublin, Christoph, *Untersuchungen zu Methode und Herkunft der antiochenischen Exegese* (Köln/Bonn, 1974).
- Schmid, Konrad, *Erzväter und Exodus. Untersuchungen zur doppelten Begründung der Ursprünge Israels innerhalb der Geschichtsbücher des Alten Testaments* (WMANT 81; Neukirchen-Vluyn, 1999).
- Schmid, Konrad, *Klassische und nachklassische Deutungen der alttestamentlichen Prophetie*, *ZNThG* 3 (1996) 225–250.
- Schneider, Wolfgang Christian, *Das Ende der antiken Leiblichkeit. Begehren und Enthaltensamkeit bei Ambrosius, Augustin und Maximian*, in: *Frauenwelten in der Antike. Geschlechterordnung und weibliche Lebenspraxis* (Hg. v. Thomas Späth/Beate Wagner-Hasel; Stuttgart/Weimar, 2000) 412–426.
- Schoeps, Hans-Joachim, *Die jüdischen Prophetenmorde* (*Symbolae Biblicae Upsalienses* 2; Uppsala, 1943).
- Schöllgen, Georg, *Der Niedergang des Prophetentums in der Alten Kirche*, *JBTh* 14 (1999) 97–116.
- Schottruff, Luise/Schroer, Silvia/Wacker, Marie-Theres, *Feministische Exegese. Forschungsbeiträge zur Bibel aus der Perspektive von Frauen* (Darmstadt, 1995).
- Schottruff, Luise/Wacker, Marie-Theres (Hg.), *Kompendium feministische Bibelauslegung* (Gütersloh, ³2007).
- Schottruff, Luise/Wacker, Marie-Theres (Hg.), *Von der Wurzel getragen. Christlich-feministische Exegese in Auseinandersetzung mit Antijudaismus* (Biblical Interpretation Series 17; Leiden, 1995).
- Schottruff, Luise, *Der erste Brief an die Gemeinde in Korinth. Wie Befreiung entsteht*, in: *Kompendium Feministische Bibelauslegung* (Hg. v. Luise Schottruff/Marie-Theres Wacker; Gütersloh, ²1999) 574–592.

- Schottruff, Luise, *Lydias ungeduldige Schwestern. Feministische Sozialgeschichte des frühen Christentums* (Gütersloh, 1994).
- Schroer, Silvia, *Schöpfung/Erde*, in: *Wörterbuch der Feministischen Theologie* (Hg. v. Elisabeth Gössmann u.a.; Gütersloh, ²2002) 485–487.
- Schüngel-Straumann, Helen, *Die Frau am Anfang. Eva und die Folgen* (Münster, ³1999).
- Schüssler Fiorenza, Elisabeth, *Brot statt Steine. Die Herausforderung einer feministischen Interpretation der Bibel* (Fribourg, 1988).
- Schüssler Fiorenza, Elisabeth, *Zu ihrem Gedächtnis... Eine feministisch-theologische Rekonstruktion der christlichen Ursprünge* (Gütersloh, 1988) 356–376.
- Schwienhorst-Schönberger, Ludger, *Einheit statt Einheitlichkeit. Paradigmenwechsel in der Bibelwissenschaft?*, *HerKor* 57 (2003) 412–417.
- Siegele-Wenschkewitz, Leonore, *Antijudaismus*, in: *Wörterbuch der Feministischen Theologie* (Hg. v. Elisabeth Gössmann u.a.; Gütersloh, ²2002) 25–27.
- Simon, Marcel, *Verus Israel. A Study of the Relations Between Christians and Jews in the Roman Empire (135–425)* (Oxford u.a., 1986).
- Simonetti, Manlio, *Biblical Interpretation in the Early Church. An Historical Introduction to Patristic Exegesis* (Edinburgh, 1994).
- Simonetti, Manlio, *La tecnica esegetica di Teodoreto nel Commento ai Salmi*, *VetChr* 23 (1986) 81–116.
- Siquans, Agnethe, *Antijüdisch? Theodoret's ‚Quaestiones in Deuteronomium‘ und seine perspektivische Bibellektüre*, *BZ* 52 (2008) 19–39.
- Siquans, Agnethe, *Der Deuteronomiumkommentar des Theodoret von Kyros* (ÖBS 19; Frankfurt a. M., 2002).
- Siquans, Agnethe, *Esther in der Interpretation der Kirchenväter. Königin, Vorbild der Tapferkeit oder Typus der Kirche?* *ZAC* 12 (2009) 414–432, 427f.
- Smith, Ralph L., *Micah – Malachi* (WBC 32; Waco, Tex., 1984).
- Sourvinou-Inwood, Christiane, *Male and Female, Public and Private, Ancient and Modern*, in: *Pandora's Box. Women in Classical Greece* (Hg. v. Ellen D. Reeder/Sally C. Humphreys; Princeton, 1995) 111–120.
- Spieckermann, Hermann, *Juda unter Assur in der Sargonidenzeit* (FRLANT 129; Göttingen, 1982) 236–306.
- Stark, Marcus, Joel, in: *RAC* 18 (Hg. v. Ernst Dassmann; Stuttgart, 1998) 388–414.
- Steininger, Christine, *Die ideale christliche Frau: virgo – vidua – nupta. Eine Studie zum Bild der idealen christlichen Frau bei Hieronymus und Pelagius* (St. Ottilien, 1997).

- Steinmetz, Horst, Sinnfestlegung und Auslegungsvielfalt, in: Literaturwissenschaft. Ein Grundkurs (Hg. v. Helmut Brackert/Jörn Stückrath; Hamburg, ⁴1996) 475–490.
- Steins, Georg, Die „Bindung Isaaks“ im Kanon (Gen 22). Grundlagen und Programm einer kanonisch-intertextuellen Lektüre (HBS 20; Freiburg u.a., 1999).
- Stemberger, Günter, Einleitung in Talmud und Midrasch (München, 1992).
- Stemberger, Günter, Hermeneutik der Jüdischen Bibel, in: Hermeneutik der Jüdischen Bibel und des Alten Testaments (Hg. v. Christoph Dohmen/Günter Stemberger; Stuttgart, 1996) 23–132.
- Stemberger, Günter, Hieronymus und die Juden seiner Zeit, in: Begegnungen zwischen Christentum und Judentum in Antike und Mittelalter. FS Heinz Schreckenberg (Hg. v. Dietrich-Alex Koch/Hermann Lichtenberger; Göttingen, 1993) 347–364.
- Stuart, Douglas, Hosea – Jonah (WBC 31; Waco, Tex., 1987).
- Sutter Rehmann, Luzia, Die Durchbrechung des Bannkreises oder: Wenn Frauen Paulus lesen, BiKi 57 (2002) 122–126.
- Synek, Eva Maria, The Church as ‚oikos‘. Main Canonical Consequences, in: Gender and Religion (Hg. v. Kari E. Børresen/Sara Cabibbo/Edith Specht; Rom, 2001) 143–153.
- Then, Reinhold „Gibt es denn keinen mehr unter den Propheten?“ Zum Fortgang der alttestamentlichen Prophetie in frühjüdischer Zeit (Beiträge zur Erforschung des Alten Testaments und des antiken Judentums 22; Frankfurt a. M., 1990).
- Theuer, Gabriele (Hg.), Frauenprophetinnen (FrauenBibelArbeit 16; Stuttgart, 2006).
- Thompson, John L., Reading the Bible with the Dead. What You Can Learn from the History of Exegesis That You Can't Learn from Exegesis Alone (Grand Rapids, Mich./Cambridge, 2007).
- Thürmer-Rohr, Christina, Das „moralische Irresein“ der Frau, in: dies., Vagabundinnen. Feministische Essays (Berlin, 1992) 168–181.
- Tkacz, Catherine Brown, The Doctrinal Context for Interpreting Women as Types of Christ, StPatr 40 (Leuven u.a., 2006) 253–257.
- Tkacz, Catherine Brown, Women as types of Christ. Susanna and Jephthah's Daughter, in: Greg 85,2 (2004) 278–311.
- Tkacz, Catherine Brown, Women Singing Women's Words as Sacramental Mimesis, Recherches de Théologie et Philosophie médiévales 70 (2003) 46–96.
- Torjesen, Karen Jo, The Early Christian *Orans*. An Artistic Representation of Women's Liturgical Prayer and Prophecy, in: Women Preachers and Prophets Through Two Millennia of Christianity (Hg. v. Beverly

- Mayne Kienzle/Pamela J. Walker; Berkeley/Los Angeles, Calif., 1998) 42–56.
- Tucker, Gene M., The Role of the Prophets and the Role of the Church, in: *Prophecy in Israel* (Hg. v. David L. Petersen; *Issues in Religion and Theology* 10; Philadelphia, Pa./London, 1987) 159–174.
 - Valerio, Adriana, Il profetismo femminile cristiano nel II secolo. Bilancio storiografico e questioni aperte, in: *Profeti e profezia. Figure profetiche nel cristianesimo del II secolo* (Hg. v. Anna Carfora/Enrico Cattaneo; Trapani, 2007) 159–172.
 - Vielhauer, Philipp/Strecker, Georg, *Judenchristliche Evangelien*, in: *Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung I* (Hg. v. Wilhelm Schneemelcher; Tübingen 1987) 114–147.
 - Vogt, Kari, „Männlichwerden“. Aspekte einer urchristlichen Anthropologie, *Conc* 21 (1985) 434–442.
 - Wacker, Marie-Theres, Miriam. Kritischer Mut einer Prophetin, in: *Zwischen Ohnmacht und Befreiung. Biblische Frauengestalten* (Hg. v. Karin Walter; Freiburg, 1988) 44–52.
 - Wagner-Hasel, Beate, ‚Das Private wird politisch‘. Die Perspektive ‚Geschlecht‘ in der Altertumswissenschaft, in: *Weiblichkeit in geschichtlicher Perspektive. Fallstudien und Reflexionen zu Grundproblemen der historischen Frauenforschung* (Hg. v. Ursula A. J. Becher/Björn Rösen; Frankfurt a. M., 1988) 11–50.
 - Wagner-Hasel, Beate, Das Diktum der Philosophen. Der Ausschluss der Frauen aus der Politik und die Furcht vor der Frauenherrschaft, in: *Frauenwelten in der Antike. Geschlechterordnung und weibliche Lebenspraxis* (Hg. v. Thomas Späth/Beate Wagner-Hasel; Stuttgart/Weimar, 2000) 198–217.
 - Watts, John D., *Isaiah 1–33* (WBC 24; Waco, Tex., 1985).
 - Wellmann, Bettina, *Von David, Königin Ester und Christus. Psalm 22 im Midrasch Tehillim und bei Augustinus* (HBS 47; Freiburg i.B., 2007).
 - Wellmann, Bettina, *Texte zum Stolpern. Rabbinische und patristische Bibellektüre im Vergleich*, *BiKi* 61 (2006) 235–239.
 - Wilken, Robert Louis, *Isaiah. Interpreted by early Christian and medieval commentators* (Grand Rapids, Mich., 2007).
 - Wilson-Kastner, Patricia u.a. (Hg.), *A Lost Tradition. Women Writers of the Early Church* (Washington D. C., 1981).
 - Wire, Antoinette Clark, *The Corinthian Women Prophets. A Reconstruction Through Paul’s Rhetoric* (Minneapolis, Minn., 1990).
 - Wolff, Hans Walter, *Dodekapropheten 2. Joel und Amos* (BKAT 14,2; Neukirchen-Vluyn, 1969).
 - Wutz, Franz, *Onomastica sacra. Untersuchungen zum Liber Interpretationis Nominum Hebraicorum des Heiligen Hieronymus* (Leipzig, 1914).

- Young, Frances, Typology, in: *Crossing the Boundaries. Essays in Biblical Interpretation in Honour of Michael D. Goulder* (Hg. v. Stanley E. Porter u.a.; *Biblical Interpretation Series* 8; Leiden, 1994) 29–48.
- Zenger, Erich, Exegese des Alten Testaments im Spannungsfeld von Judentum und Christentum, *ThRev* 98 (2002) 357–366.
- Zenger, Erich, Heilige Schrift der Juden und der Christen, in: *Einleitung in das Alte Testament* (Hg. v. Erich Zenger; *Kohlhammer Studienbücher Theologie* 1,1; Stuttgart, 2008) 12–33.
- Zenger, Erich, Tradition und Interpretation in Exodus XV 1–21, in: *Congress Volume Vienna 1980* (Hg. v. John A. Emerton; *VTS* 32; Leiden, 1981) 452–483.
- Zittel, Diemut, Hieronymus und Paula. Brief an eine Asketin und Mutter, in: *Frauenwelten in der Antike. Geschlechterordnung und weibliche Lebenspraxis* (Hg. v. Thomas Späth/Beate Wagner-Hasel; Stuttgart/Weimar, 2000) 426–437.

Bibelstellenverzeichnis

Genesis		25,2	158
1	457, 464, 576	25,23	32
1-2	462, 464	35,19	32
1-3	423, 457-459	35,21f	171
1,10	99	37	147
1,26f	463	39,7-20	171
1,27f	424, 454, 457, 459, 462, 472, 486, 490	40f	359
2	120, 231, 243, 355, 424, 428, 464, 573, 580	40,8-13	63
		49,10	334
		Exodus	
2-3	457	2,1ff	52
2,16f	231	2,1-8	68
2,17-25	463	2,11-15	147
2,18	172	2,12	139
2,23	333	2,14	142
3	43, 465	2,16-21	115
3,1-7	171	3,1	115
3,4-8	142	4,24	171
3,16(-18)	50, 464, 481	6,20	51, 91
3,24	146	7	360
4,3-8	146	7,1.11	53, 359
4,7	133	12,5	501
5,24	126	14-15	93
6-9	98	14,14	75
6,3	343	14,21f	95
9,1.7	98	14,28f	438
11,29	420	15	71, 72, 75, 79, 86, 102, 158, 176f, 181, 240, 352, 471, 525, 539f, 540, 564
12	79	15,1	68, 69, 71, 438
16	573	15,1-18	68
17,5.15	49	15,10f	32
18	230	15,17	88
20,3-7	359	15,19-21	438
20,7	53	15,20	11, 35, 50, 66, 71, 74, 80, 82, 94, 95,
21	573		
21,6	50		
21,10	348		
21,12	32, 50, 218, 522		
24	230		

	179, 215, 255, 420, 562, 564	12,2	45, 109, 130, 159
15, 20f	12, 45, 48, 54, 57, 68, 71, 97, 107, 144, 176-179, 405, 407, 482, 496, 525, 564f	12,3	109, 113, 116
15,21	45, 68, 69, 80, 82, 438	12,4	116
15,23-25	50	12,4-5	58, 110
16,8	152	12,6	117, 359
17,1-7	66	12,6-8(9)	58, 110, 130, 152
17,10	482	12,7	110
18,2	98, 171	12,8	58, 111, 163
31,2	482	12,8-14	122
32	125, 138	12,10	139
33	58	12,11f	112, 120, 149
33,21	109	12,12	151, 164f, 506
34,15f	131	12,14	112, 120, 140, 165
38,8	30, 95f, 413	12,15	170
		13	75
Levitikus		13-14	61
11,29	421	13,6	482
13	136, 139	13,23f	74
13,1-17	150	16	130
		19	101
Numeri		20	57, 65f, 176, 352, 470
5,1-4	149	20,1	12, 48, 52, 64, 68, 538
5,2	150f	20,1f	66, 74
5,15	205	20,2	56
5,29	91	20,17	19, 181
11,29	408	21,17f	181
12	12, 45, 47, 48, 58, 74, 82, 102-170, 172, 176-179, 244, 352, 400, 405f, 408, 415, 417, 470f, 477, 505-507, 517, 538, 540, 542	21,27-30	181
12,1	45, 98, 120, 126, 130, 159, 161, 171	23,23	300, 302, 360
12,1-15(16)	104, 127, 407	25,6ff	139
		26,6-25	172
		26,59	12, 48, 51f, 66, 91
		27,1-6	32
		33,8	75
		Deuteronomium	
		7,3	105, 106, 131
		10,16	161
		13	357-363
		13,2	359
		13,2-6	413

18	357-363	5,7	180, 196, 210, 224, 230, 231, 441
18,9-14	359f		
18,9-22	292, 406, 413	5,11	188
18,15	115, 373	5,12	184, 189, 191, 207
18,18-22	360	5,15	192
18,20-22	392	5,16	193
24,9	12, 48, 406	5,19	226
25,5f	165	5,20	202
30,6	161	5,21	212
32	73, 181	5,23	197
32,39	327f	5,24	194
33,15	106	5,25-27	441
34	562	5,31	194f
		11	102, 439
		13	238
Josua		16,4	171
2	230	21,21	439
3-5	533		
6	564		
10	240	1 Samuel	
24,2	210	1-2	32, 46
24,19f	210	2	45, 73
24,26	210	2,1.4f	240
		2,1-10	439
Richter		2,4	240
1,27	209	2,22	30, 413
4	8	9,9.11.19	358
4-5	12, 49, 180-244, 298, 341, 353	10	358
4,3	239	10,5	405
4,4	11, 199f, 213, 238, 244, 255, 482	10,10-12	358
4,4-5	213, 228	14	238
4,4-8	198	14,1-20	33
4,5	37, 182, 212	14,27-29	207
4,6	200	16,7	268
4,9	227	18	439
4,14	225	22	181
4,18f	230	22,2	181
5	47, 439, 440, 441	25	46
5,1	37, 440	28	230, 299, 301, 359
5,6(-7)	187, 441	28,3ff	413
		2 Samuel	
		1,20	439

12 257
 20,16-22 33
 24,11 358

1 Könige

10,1-13 33
 13,1 358
 17,8-16 230
 18 361
 20,28 358
 22 361

2 Könige

2,1-18 358
 4,8-10 230
 5,14 155
 17,13 358, 363
 17,17 360
 18(f) 240
 19,15-19 240
 21,13 248
 22 246, 249, 255, 358,
 406
 22,14 11, 37, 245, 247,
 470, 484
 22,14-20 12, 245-253
 22,11-23,16 247
 22,18-20 248
 22,19f 249
 23 245, 360
 23,19f 247

1 Chronik

1,32 158
 5,29 12, 48, 51
 12,19 420
 15f 395
 23,13 51, 91
 25,1-3 405
 25,5 440

2 Chronik

26,18f 131, 150
 29 266, 563
 34,22 11
 34,22-28 12, 245
 35f 246

Esra

2,65 440
 9,10f 402, 406

Nehemia

6,14 11, 12, 254, 255,
 406
 7,67 440
 9,26 402, 406

Judit

8,4-8 496
 9,7 439f
 15,12f 439
 16,1-17 439
 16,13 80
 16,19 195

Ester

4,16f 496

1 Makk

4,46 364
 9,27 364
 14,41 364

2 Makk

6 91, 543
 6,19.28 85, 101, 564

Ijob

14,12 320
 42,6-8 123f

Psalmen

1	243	96,1	80
1,1	232f, 474	96,2	285
1,2-6	74	98,1	80
5,1	348	102,26f	320
8,1	348	104,2.5	307
8,5f	283	106,2	148, 285
12,7	348	106,12	70
17	73	109,4	153
19,10f	204, 348	112,1	233
20,8f	242	112,5	329
27,1	214	114	533
27,3	242	115	240
29	128	116,16	348
29,8	67	118,27	333
33,3	80	119	471
33,9	307	119,1	195
33,17	300	119,3	204, 206
34,6	266f, 563	119,33	319
36,9	295	119,121	126
37,4	294	119, 141	64
40,4	80	119,165	61
44	277	127,1	299
44,3	327	129,2f	242
45,3	283	143,10	337
45,10(f)	287, 481	144,9	80
45,17	347	145,19	137
47,7	285	148	69
50,18	311	149,1	80
51,13	337		
67,3	300	Spruchwörter	
67,18	341	3,16f	318f
67,26	87	3,34	31
68,26	90, 482	5,3f	481
74,5f	111	6,8	204
74,9	250, 364	9,1-5	230
80,18	283	10,13	345
81,17	205	13,24	345
83,9f	201f	18,21	104
83,17	111		
92,13	182	Kohelet	
95	249	3,5	481
		7,26-29	232

Weisheit		28,11	333
1,7	343f	29,13	314
4,10f	126	30,10	348
6,6	129	32,5	188
7,27	174, 335	38	239
		39,1-8	239
Jesus Sirach		40,5	329, 343
25,24	457, 573	40,6	343
		40,15	165
Jesaja		42,10	80
1,14	337	44,23-28	307f
3,1	217	45,3	105
5,1	69, 73, 181	47,9.12	360
6,6	287	52,6	563
7	37, 260	53,2f	283f
7-9	260	57,3f	111
7,14	50, 255, 258, 259, 260, 271, 273, 276f, 279, 283f, 285, 287, 288, 484, 562	58,9	563
		65,17	320
		66,2	31
7,17	258	66,7	284
8,1-4	255-290, 563	Jeremia	
8,3	8, 11f, 28, 159, 255- 290, 353f, 359, 417, 484, 507, 515, 526, 539, 542f, 561, 562- 565	1,2f	46, 246
		1,5	307
9,1-2	281	2,29	188
9,1-7	276	3,1-13	267
9,5f	255, 259, 260, 273, 276f, 278, 281, 284, 288	3,6	46
		3,16	46
11,1	256, 273, 283f, 285, 288	4,4	161
		4,31	118
11,1-3	341	4,31-5,1	113
11,8	171	5,1	118
12	74	5,7f	79
22,4	309	5,8	79f
22,13	300, 309	6,13=8,10	307
23,18	269	6,14	315
26,17f	96f	8,11	315
27,11	226, 251, 515	9,16	227
		12,7	111, 117
		13,23	167, 168
		13,25	104
		14,14	314

17,9	277	25,1f	300
17,18	132	29,2	300
21-22	37	38,2	300
23,9-23	358		
23,16f	314	Daniel	
23,24	343	1,1	246
23,25-32	359	2,2	259
23,28f	306	3	240
26,16	360	3,38	364
27-28	360	7,16	159
34	37	9,24-27	178
		13	455
Klagelieder			
2,9	364	Hosea	
2,14	305	1-3	267
		1,2	257
Baruch		2,17	75
3,38	285	3,2	300f
		7,13	104
Ezechiel		12,11	169, 332
1	515		
1,19	23	Joël	
3,19f	137	1,8f.13	117
3,26	333	1,13f	112
13	8, 12, 28, 281-325, 353, 358, 363, 413, 417, 432, 470, 472f, 484, 515, 540	2,11	329
13,1-3	315	2,27	327
13,1-9	293	2,28	372
13,6.9.23	360	3,1	11, 398, 413
13,9f	315	3,1f	12, 28, 326-351, 359, 392, 416, 417, 477, 484, 543f
13,17-23	291-325, 359, 432	3,1-5	326, 328, 346, 508, 515
13,17	11		
14,1-8	293	Amos	
14,8	300	5,8	78
16	267, 314	8,11f	333
16,13	204	9,6	155f
16,16	303		
18,23	134	Micha	
20,46	300	3,5-8	358
21,1f	300	5,2	260

6,3f	53, 55, 83	9,16	303, 320
6,3-5	52	9,18-26	183
6,4	12, 48, 52, 55-57, 62f, 65, 93, 179, 359, 405f, 539f	10,5f	106f, 116
		11,12	320
		11,29	105, 113
		11,30	55, 83
		12,24	33
Habakuk		12,29	271f, 563
2,3	271, 563	12,31f	395
		12,39-41	157
Zefanja		12,42	33
1,1	46, 246	12,49	269
1,10	247	13,55	146
2,15	167	13,57	146
3,10	160	15,11-32	481
		16,24	297
Sacharja		18,10	263
6,12	283	18,35	136
6,12-15	86, 482	21,43	160, 505
8,4	344, 346	22,34-40	142
11,8	62	22,37.39	574
13,2-6	363	23,8	322
13,4-6	306	23,34	41, 390
		23,37	190
Maleachi		24	402
2,7	197, 266, 562	24,27	185, 189
3,24	347	25	481
		25,1-13	44
Matthäus		25,41	193f
1,21	264	26,6-13	159, 185
1,23	484		
1,24f	97, 482	Markus	
2,1-2	280	2,8f	131f
2,2	272	3,17	189, 191
2,18	32	3,28-30	395
3,13-17	61	5,25	155
4,1-11	61	6,15	373
4,3f	171	12,42-44	92
5,14	171	14,3-9	169, 175
5,18	108		
8,2f	148	Lukas	
9	160	1	563
9,12f	153f		

1,14-17.32-35	369	Johannes	
1,26-35	260	1	288, 563
1,28(f)	269, 343	1,3	307
1,34	272, 282, 563	1,5	327
1,35	259, 263f, 266, 267, 272, 275, 563	1,13	97, 271, 275, 334
1,41-45	33, 44	1,14	159
1,46-48	263	1,18	110
1,46-55	44f	2,13	330
1,48(f)	38, 39, 41, 266, 275, 286, 563	3,10	155
1,67-79(80)	44, 74, 369	4,7-34	33
2	346, 543	5,19	59
2,9-14	369	5,46	113f
2,14	189	6,35	65
2,36	29, 35, 215, 371f	6,37	110
2,36-38	33, 345f, 418	6,48-59	65
2,52	280	7,48	108
3,21f	61	8,17	159
4,1	343	9,2	150
4,1-13	61	9,3	132
5,12-14	148	9,17	140f
5,14	140	9,29	109, 111
6,19	344	10,16	108, 116, 161
7	129	10,24-26	108
7,36-50	169	10,34	159
7,37	175	10,38	110
8,3	33	11,4	132
9,8	373	11,25	320
11,27	97	12,24f	205
11,29-32	157	12,43	109
11,31	33	14,2f	319
12,10	395	14,6-9	278
13,13	429	14,10	109
13,14	141, 149	17,5	283
13,34	190	20,17f	424
15,8f	192	20,22	333
16,16	389	20,23	136
21,2-4	92	Apostelgeschichte	
23,28	226, 251	2	326, 338, 346, 349, 350, 353, 374, 398, 544
23,34	138		
24,13-35	27	2,2.4	333

2,7-9	328	9,25f	377
2,12	328	10,1	112, 117
2,14-17	328	10,9	378
2,16-18	12, 392, 416f, 433	11	158, 505, 507
2,16-21	326, 373	11,11	160, 166
2,17f	424	11,25(f)	161, 166, 182
2,33	334	12,19	130
3,22	373	13,14	268
4,31	344	15,19	97
7,27f	142	16,1	174f
7,52	373	16,26	372
9	32, 395	16,27	195
9,10f	335		
10,15	115	1 Korinther	
11,27(-28)	331, 372, 374	1,30	285
13,1	372, 374	1,31	89
15,14	159	3,16	311
15,22	418	4,15	97
15,32	372, 374	4,21	345
16,9	332, 335	5,4f	427
16,16-18	299, 301, 366	6,15	481
18,24-26	33, 523	7,2(f)	462, 489
19,2	330	7,7	479
19,6	372	7,9	134
19,14	131	7,11	134
20	345	7,34	268, 426
20,29f	340	7,36-38	383
21,8f	331	9,9	334
21,9	35, 215, 372	10,1f	27, 99-101
21,10	372, 374	10,1-4	163
21,11	339	10,2	77, 81, 91
22	32	10,4(f)	295, 322
		10,11	162
Römer		11	37, 302, 351, 428f, 431f, 467
1,2	377	11-14	418
3,5-5,7	59	11,2-4	300
3,9-13	59	11,2-12	573
3,10	59f	11,2-16	423, 428, 495
5	335	11,3	31, 42, 96
7,14	159	11,4	349
8	498, 527		
9-11	178, 508		

11,5(f)	38, 40f, 42, 349, 392, 424, 431f	8,9 10,5	334, 336 207
11,7	121		
11,7-9	31		
11,8-12	457		
12-14	375, 377, 430		
12,3	378		
12,8f	194		
12,10	377, 392, 395, 572		
12,13	427		
13,1	428		
13,2	374f, 377		
13,4-7	142		
13,12	377		
14	186, 340, 374, 397, 428-431		
14,1	374		
14,2	377, 397		
14,3	374f, 377		
14,22	333		
14,24f	339, 374		
14,27	333		
14,29f	377		
14,30	331		
14,31	333		
14,34	31, 35f, 37, 215f, 250, 425, 524		
14,34f	44, 392, 423, 428, 432, 467		
14,37	427f		
15	79, 335		
15,1-11	427		
15,4	377		
15,23	275		
15,32	300, 309		
15,47	279		
15,51f	369		
2 Korinther			
2,16	285		
3,6	27, 327f, 527		
3,18	294		
		Galater	
		3,3	527
		3,28	43f, 173, 231, 332, 340, 350, 355, 424, 427, 457, 459, 477, 543, 576
		4,19	97
		4,22	39
		4,22-25	27
		4,22-31	573
		4,24	39
		4,30	348
		5,17	527
		5,24	86, 89
		6,8	527
		Epheser	
		1,14	336
		2,14	517
		2,20	374
		3,5f	374
		5	542
		5,21-30	467
		5,22-24	423
		5,22-33	457
		5,23	96
		6,14-17	214
		Philipper	
		2,11	378
		4,13	218
		Kolosser	
		1,15	159
		1,18	320
		2,17	527
		3,2	498
		3,5	86, 88, 90, 92, 177, 498, 564

3,12 348
3,18 423

1 Thessalonicher

2,9 193
4,13-18 378
4,16f 369
5,17 39
5,19-22 376

1 Timotheus

1,18 374
1,20 268
2,5 278
2,8-15 457, 573
2,9-15(16) 336, 430
2,11ff 31
2,11-15 423
2,12 36, 38, 41f, 44, 206
2,12-14 467
2,13-15 79
2,14 42, 465
4,1 340
4,14 374
5,9f 345

2 Timotheus

1,15 268
3,4 297
3,1f 340
3,16 27, 566
4,2 329

Titus

1,5-9 345
2,3 424
3,6 334

Hebräer

1,3 159
2,9 283
7 168

8,5 27, 527
10,1 527
11 533

1 Petrus

1,11 372
2,6-8 377
3,1-6 423
4,11 183
4,18 128
5 345

2 Petrus

1,19 372
3,2 377

1 Johannes

2,13 331, 335
3,2 195
4,18 330
5,3 55, 83

Judas

17-18 377

Offenbarung

2,20 371
5,9 80
14,3 80
14,3-5 481
21,5 320
21,6-8 369
22,5 320
22,6f 374
22,12-15 369

Autorenverzeichnis

- Achelis, Hans 492
Ambrosius 35, 44f, 50-52, 61-65, 74, 83, 88, 92-95, 125f, 129, 166, 180, 203, 206, 209-211, 219-225, 238, 253, 319-321, 326, 343f, 354, 433, 436, 459f, 463f, 467, 469-472, 476f, 482f, 487, 497, 500, 507, 510, 538, 543
Amphilochius 78-80, 519
Anastasius Antiochenus 283
Anastasius Sinaita 136-138
Andreas von Kreta 232, 287, 474, 476
Anonymus saeculi quarti 45f
Antiochus Monachus 154
Antonius der Einsiedler 216f, 477
Aphrahat 65f, 74, 144, 171-173, 201f, 238, 247f, 477, 513
Apponius 58, 181
Arnobius der Jüngere 234-236, 255, 279f, 477, 497
Asterius 331, 347f
Augustinus 10, 18, 22, 25, 26, 58, 89, 102, 152f, 198f, 211f, 229, 233, 248, 298, 301, 308, 312-315, 460, 463f, 490, 500, 510, 513, 543, 574
Aune, David E. 366-371, 374-376, 378, 385-387
Baer, Richard A. 501
Basilus von Caesarea 69, 74, 126f, 139, 180, 208f, 217f, 262-264, 275, 394, 460, 462, 477, 492
Bechmann, Ulrike 5, 573
Becker, Joachim 397, 399, 402
Beda Venerabilis 12, 131f, 202, 254
Ben Zvi, Ehud 51
Beuken, Willem A. M. 255, 263
Bieberstein, Sabine 8
Blaschke, Andreas 161
Blenkinsopp, Joseph 255, 262, 357f, 397-400, 402
Böhler, Dieter 560
Böhm, Thomas 19, 22
Børresen, Kari E. 233, 435
Bovon, François 418
Boyarin, Daniel 516
Braulik, Georg 361, 554, 574
Braun, Christina von 223, 233
Brenner, Athalya 6, 8, 437
Brenner, Martin L. 438f
Bronner, Leila L. 208, 418-420, 482-484
Brooten, Bernadette J. 443f
Brown, Peter 487, 490, 492-494, 499f
Brownlee, William H. 291f
Brunner, Robert 292
Butting, Klara 7, 407-414, 421
Carfora, Anna 386, 388, 429
Cattaneo, Enrico 386, 388, 429
Chromatius von Aquileia 97f, 482, 497
Clark, Elizabeth Ann 24, 129, 299, 303, 332, 480f, 484, 488, 492f, 496, 522, 530
Clark, Gillian 449, 451, 458, 463f, 466-468, 473f, 486, 488, 490f, 502
Clemens von Alexandrien 69, 170, 173f, 179, 200, 208, 249f,

- 459-461, 463f, 472-474, 476f, 500
- Clemens von Rom 142
- Connelly, Joan Breton 479f
- Crenshaw, James L. 327
- Crüsemann, Marlene 429
- Cuffari, Anton 504, 509
- Cyprian 66, 74f, 103f, 147, 212, 388, 391
- Cyrill von Alexandrien 13, 53-56, 64, 66, 69, 83f, 104-118, 140f, 148-150, 156f, 170, 178, 270-272, 274f, 306-308, 3156f, 328, 332, 335-337, 340, 354, 397, 432, 507, 510, 513, 538, 543, 563
- Dassmann, Ernst 80, 328, 354, 393, 515
- Dautzenberg, Gerhard 375, 377
- Deissler, Alfons 327
- Deißmann, Marie-Luise 425, 444-450, 472f
- Deuber-Mankowsky, Astrid 233
- Didymus der Blinde 35, 38, 40-42, 86f, 90, 102, 327, 331, 344-346, 388, 390f, 424, 431, 433, 442, 465, 477, 482, 497
- Dijk-Hemmes, Fokkeliën van 437
- Dionysius Areopagita 131
- Dohmen, Christoph 23, 546f, 553f
- Doignon, Jean 82, 95
- Eco, Umberto 521, 558, 571, 573f
- Eder, Sigrid 8
- Ehrenberg, Victor 49
- Eichrodt, Walther 291f
- Elm, Susanna 493f, 496, 498
- Ephräm der Syrer 154f, 513
- Epiphanius 35, 43f, 278f, 286, 287f, 397, 471
- Eskenazi, Tamara 440
- Eusebius von Caesarea 46, 58, 71, 147-150, 158f, 201f, 208f, 239f, 246, 249f, 258-262, 264, 267, 273-277, 327, 354, 391, 397, 417, 485, 490, 507
- Eyben, Emiel 435f, 452, 459-467, 472, 474, 489, 490
- Feichtinger, Barbara 473-475, 490-492, 494-496, 499, 522-524
- Felber, Anneliese 9, 50
- Fiedrowicz, Michael 16, 17, 18, 19, 21, 25, 26, 27, 529, 531, 533-536
- Fingernagel, Andreas 61
- Fischer, Georg 79
- Fischer, Irmtraud 3, 4, 5, 6, 7, 30, 49, 51, 53, 57, 71, 79, 95, 158, 208, 210, 224, 257, 291f, 359-361, 400, 403f, 410-414, 438-441, 484
- Flavius Josephus 96, 115, 121f, 130, 207, 364-366, 454, 456, 482
- Forbes, Christopher 366-371, 374, 376-378, 385f, 423, 425, 431
- Friedrich, Gerhard 364, 371-375
- Fuhs, Hans Ferdinand 292
- Fürst, Alfons 21, 518, 530, 566
- Gabel, Helmut 546
- George, Martin 512f, 519
- Gillespie, Thomas W. 377-379
- Gilman, Sander L. 509, 520
- Gray, Patrick T. R. 24, 579
- Gray, Rebecca 365
- Greenberg, Moshe 291f
- Gregor der Große 23, 73, 76, 323f, 394f
- Gregor von Nazianz 77f, 130, 139, 460
- Gregor von Nyssa 89, 95-97, 127, 140, 144f, 152, 256f, 262, 354, 462f, 482, 490, 497, 516, 536, 539
- Groß, Walter 361

- Grümme, Bernhard 512
 Guinot, Jean-Noël 56, 70-73, 122,
 259, 273, 340, 515
 Hahn, Ferdinand 378
 Hammond Bammel, Caroline P. /
 Bammel, C. P. 59, 396f
 Harl, Marguerite 127
 Harnack, Adolf 382, 385
 Haspels, C. H. Emilie 392
 Heimerl, Theresia 489, 498f, 501f
 Heine, Susanne 460f
 Heither, Theresia 8, 335, 457,
 459, 465
 Hentschel, Georg 210
 Hesychius von Jerusalem 150,
 327
 Hieke, Thomas 51
 Hieronymus 14, 21, 27, 31-35, 47,
 48, 49-51, 53, 62f, 66-68, 74f,
 87f, 90, 128f, 133f, 140, 143f,
 155f, 167-169, 178, 180, 185,
 201-206, 209, 211, 226-228,
 239, 245-247, 251-253, 256,
 266-269, 275, 293f, 299-303,
 306, 308f, 316, 321, 325f, 328,
 330-332, 335f, 339f, 344, 350,
 352, 354, 432, 443, 445, 458,
 462, 464, 470f, 473, 477f, 480-
 483, 489-491, 493-497, 499,
 506-508, 515, 518, 522-524,
 526, 529f, 535f, 538-540, 543,
 562f, 566, 569-571
 Hippolyt 29, 51, 201, 245f, 268,
 327, 394, 418, 517
 Horbury, William 16, 17, 22, 570
 Horsley, Richard A. 364f, 444
 Houtman, Cornelis 438-440
 Hruby, Kurt 513, 517-519
 Huffmon, Herbert B. 362, 401,
 403
 Huning, Ralf 520, 567-569
 Ilan, Tal 454-456, 486
 Irenäus von Lyon 51, 121f, 158,
 276f, 288, 388, 394, 517, 535
 Jacob, Christoph 529f, 548-550
 Jensen, Anne 36, 38, 43, 46, 298,
 342f, 387-389, 391f, 442, 471
 Jeremias, Jörg 252, 358
 Johannes Chrysostomus 13, 66,
 69, 70, 71, 76, 80, 129, 140,
 145, 148, 171f, 174f, 202, 225f,
 246, 255, 264f, 279, 289, 331,
 346f, 354, 395f, 417f, 436, 464-
 467, 474, 480, 484, 492, 494,
 513, 515, 526, 543
 Johannes von Damaskus 84, 89,
 90, 280, 326f, 349, 432, 482,
 497, 564
 Jossa, Giorgio 386, 388f, 391
 Julian von Eclanum 75, 312-314
 Justinus 331, 341f, 350, 460, 508,
 543
 Kadari, Tamar 36, 37, 181f, 198,
 247
 Kagerer, Bernhard 204
 Kaiser, Otto 255, 361
 Kampling, Rainer 9, 50, 512
 Kannengiesser, Charles 5, 16, 17,
 19, 25, 26, 49, 71, 345, 529f,
 532
 Kessler, Rainer 52, 53, 405-407,
 413, 439, 442
 Kilian, Elena 233
 Kilian, Rudolf 255
 King, Karen L. 421f, 423-425,
 430
 Klassen, William 510, 512, 520
 Koch, Klaus 252, 400, 402
 Körtner, Ulrich 547f, 570f
 Kraft, Heinz 392, 418
 Kremer, Jos. 63
 Kruijf, Theo de 512
 Krumeich, Christa 473, 494f
 Küchler, Max 457

- Kunst, Christiane 235, 449
 L'Hermite-Leclercq 458, 460f,
 468, 491
 Labahn, Antje 51
 Lampe, Geoffrey W. H. 393-395
 Lange, Nicholas R. M. de 24, 49,
 163, 240, 268, 505, 510, 516,
 518
 Leisering, Christina 455
 Leutzsch, Martin 439
 Lieu, Judith M. 516
 Lohfink, Norbert 554, 562
 Lubac, Henri de 527-529, 536-
 538, 541, 548, 571
 Lucifer Calaritanus 247
 Luz, Ulrich 3f
 Mazzanti, Angela Maria 71
 Mazzucco, Clementina 462
 McDonald, Lee Martin 504, 511-
 514, 516f
 Meir, Tamar 50, 63, 64, 119, 141,
 158
 Merchant, Carolyn 233
 Merx, Adalbert 330
 Methodius von Olympus 147, 326
 Metzendorf, Christina 10, 16
 Meyer, Rudolf 364f
 Meyers, Carol L. und Eric M. 62
 Mittmann-Richert, Ulrike 418
 Moreschini, Claudio 29, 298, 387
 Niederwimmer, Kurt 381-383
 Nilus von Ancyra 153, 211f, 236f,
 286f, 322f, 324, 432
 Nissinen, Martti 361-363, 400,
 403
 Noethlichs, Karl Leo 509f
 Norelli, Enrico 29, 298, 387
 Noth, Martin 439
 Novatian 276-278
 Olbrich, Harald 368
 Olck, Franz 203
 Olympiodorus 123-125
 Opelt, Ilona 514
 Optatus von Mileve 308-312
 Origenes 20f, 27, 35-38, 40-42,
 47, 59-61, 70-74, 77, 85-88, 90,
 142f, 151, 159-168, 170, 180-
 184, 186, 203-206, 208f, 213-
 216, 223, 225, 235, 238, 240f,
 250f, 268, 293-299, 301-303,
 305f, 308, 312, 316-321, 326f,
 336, 354f, 385, 388, 391, 394,
 397, 416, 424, 432f, 439, 463,
 469, 470, 472f, 476f, 480f, 482,
 497, 499f, 502, 505-507, 511,
 515, 517f, 522-525, 529, 535f,
 538-541, 547, 566, 569-571
 Osiek, Carolyn 444, 451f, 489
 Perpetua und Felicitas 14, 342,
 350, 392, 473
 Pesch, Rudolf 512, 518
 Petersen, David L. 399-401
 Petersen, Silke 473-475
 Petrus Chrysologus 99, 146, 466,
 482, 497
 Philo von Alexandrien 17, 25, 69-
 73, 268, 364, 398, 438f, 452,
 463f, 469, 501, 505, 525, 529,
 541
 Picht, Georg 452f
 Pinsent, John 485
 Proclus von Konstantinopel 229f,
 236, 474
 Procopius von Gaza 56-58, 64,
 115-119, 124f, 150f, 170, 178,
 180f, 196f, 203, 207, 239, 274-
 276, 289, 307f, 354, 460, 471,
 507, 538
 Prudentius 80f, 82
 Ps-Maximus Confessor 81
 Quodvultdeus 140, 153f, 199,
 241f
 Radford Ruether, Rosemary 107,
 515

- Rahmer, Moritz 330f
 Rapp, Ursula 8, 418, 438-440
 Reemts, Christiana 8, 335, 457, 459, 465
 Reisch, Emil 71f
 Reiser, Marius 548
 Rendtorff, Rolf 358, 407
 Reventlow, Hening Graf 62
 Rütterswörden, Udo 361, 404-406, 413, 421
 Rutledge, David 501
 Rzach, Alois 368
 Salvianus von Marseille 122f, 125
 Satlow, Michael 486f
 Scharbert, Josef 439
 Schäublin, Christoph 17, 21, 259, 551
 Schmid, Konrad 210, 397f, 400
 Schneider, Wolfgang 487, 497, 500
 Schnelle, Udo 425
 Schoeps, Hans-Joachim 398
 Schöllgen, Georg 381, 385-387, 389
 Schottroff, Luise 6, 40, 429f, 448, 457, 501, 520
 Schroer, Silvia 6, 233
 Schüngel-Straumann, Helen 3, 9, 457, 464
 Schüssler Fiorenza, Elisabeth 386, 429f, 479, 488, 567f, 568
 Schwienhorst-Schönberger, Ludger 545
 Siegele-Wenschkewitz, Leonore 504, 519
 Simon, Marcel 510-516
 Simonetti, Manlio 16, 17, 20, 22, 29, 529, 531
 Siquans, Agnethe 107, 173, 235, 262, 373, 473, 496, 518, 566
 Smith, Ralph L. 62
 Sourvinou-Inwood, Christiane 434f
 Spieckermann, Hermann 360
 Stark, Marcus 327f, 336
 Steininger, Christine 445, 485-487, 492-494, 496, 498
 Steinmetz, Horst 521, 544f, 572
 Steins, Georg 551-560, 562
 Stemberger, Günter 518, 546, 551
 Stephan, Inge 223, 233
 Strecker, Georg 205, 425
 Stuart, Douglas 327
 Sulpicius Severus 134, 180, 199f, 211f, 228, 241
 Sutter Rehmman, Luzia 426
 Synek, Eva-Maria 435
 Tertullian 58, 327, 342f, 385, 460f, 464f, 467, 474, 480, 493, 495, 514, 517, 535
 Then, Reinhold 57, 363f, 379
 Theodor von Mopsuestia 56, 90, 259, 312, 328, 331, 337-340, 399
 Theodoret von Cyrus 27, 55f, 64, 69-72, 73, 118, 119-122, 123-125, 130f, 135, 169f, 202, 231, 243f, 248f, 259, 272-274, 276, 293, 303-305, 323, 328, 339-341, 349, 354f, 392, 394f, 424, 429, 432, 439, 461f, 468f, 476, 515, 525, 543, 563, 566, 569, 571
 Theodotus von Ancyra 284-286
 Theophilus von Antiochien 140, 198
 Theuer, Gabriele 8
 Thompson, John L. 3, 541
 Thürmer-Rohr, Christina 225
 Tkacz, Catherine Brown 157, 542
 Torjesen, Karen Jo 496
 Tucker, Gene M. 401f
 Valerio, Adriana 9, 428, 433

- Verecundus von Junca 180f, 184-
196, 203, 206, 227, 241f, 252f,
432, 469, 539, 541, 543
- Vielhauer, Philipp 205
- Vogt, Kari 473, 475, 502
- Wacker, Marie-Theres 6, 429,
430, 439, 520
- Wagner-Hasel, Beate 235, 434,
450, 488f
- Watts, John D. 255, 263
- Wellmann, Bettina 10, 577
- Wilken, Robert Louis 288
- Wilson-Kastner, Patricia 14
- Wire, Antoinette Clark 426-428,
430f
- Wolff, Hans Walter 327
- Wutz, Franz 49
- Young, Frances 532-534
- Zenger, Erich 210, 438, 557
- Zeno von Verona 82-84, 87
- Zittel, Diemut 489, 491, 493

