

Andrea Taschl-Erber

Messianische Prophetinnen: Frauenstimmen in der Ouvertüre des Lukasevangeliums

Im Dialog mit ersttestamentlichen Befreiungstraditionen

Die Frage nach einer biblischen Fundierung feministisch-befreiungstheologischer Kritik an Macht- und Herrschaftsstrukturen richtet den Fokus auch auf weibliche Rollenmodelle in beiden Testamenten: Welche Visionen von Befreiung entwerfen Frauen in der Bibel als utopische Gegenentwürfe gegenüber vielfach erfahrener sozioökonomischer Ungerechtigkeit und politischer Unterdrückung? Inwiefern reflektieren diese Figuren mit ihrer kritischen Prophetie authentische Frauenstimmen¹ in ihrem Protest gegenüber den herrschenden Verhältnissen? Entfalten jene Visionen in bleibender Aktualität ihre transformative Kraft in Geschichte und Gegenwart – oder verlieren sie ihr systemveränderndes Potential infolge spiritualisierender und individualisierender Auslegungen? Inwieweit werden ersttestamentliche Frauenstimmen im Neuen Testament rezipiert, so dass sich ausgehend von den biblischen Texten ein Kontinuum prophetischer Sozialkritik und politischen Widerstands von Frauen aufzeigen lässt?

Angesichts der prominenten Positionierung namentlich eingeführter weiblicher Erzählfiguren, die einen vergleichsweise breiten narrativen Raum für ihre Worte und Handlungen erhalten, erscheint die Ouvertüre des Lukasevangeliums als exemplarischer Text, um die Frage nach deren Botschaft jenseits ideologischer Geschlechterkonstruktionen innerhalb der androzentrischen Darstellung und in späteren patriarchal geprägten Rezeptionen zu stellen.² Dabei

¹ Mit Athalya Brenner und Fokkelien van Dijk-Hemmes verstehe ich darunter „traces of textualized women’s traditions“ (Athalya Brenner, „Introduction,“ in: Athalya Brenner / Fokkelien van Dijk-Hemmes, *On Gendering Texts: Female and Male Voices in the Hebrew Bible* [Brill: Leiden 1993], Biblical Interpretation Series 1, 1-13, hier 7).

² Für einen exegetischen Durchgang durch Lk 1-2 in feministischer Perspektive siehe Andrea Taschl-Erber, „Subversive Erinnerung: Feministisch-kritische Lektüre von Mt 1-2 und Lk 1-2,“ in: Claire Clivaz / Andreas Dettwiler / Luc Devillers / Enrico Norelli (Hg.), *Infancy Gospels:*

folgt eine Lektüre, welche Lk 1-2 in Dialog mit ersttestamentlichen Frauen-traditionen bringt, quer durch die Schriften Israels den Spuren einer Erinnerung daran, inwieweit Rettungs- und Befreiungserfahrungen mit Frauengestalten verbunden sind, seien es Prophetinnen, Widerstandskämpferinnen, große Mütter großer Söhne etc. Aufgrund ihrer „Interfiguralität“³ mit ihren ersttestamentlichen Vorbildern gewinnen die Protagonistinnen in Lk 1-2 (Elisabet und Maria sowie die Prophetin Hanna) schließlich mehr Profil, die Intertexte eröffnen neue und erweiterte Sinnhorizonte.⁴ Indem ein Diskurs mit ihnen hergestellt wird, lassen sich politische Aussagen im Raum der interferierenden Texte stärker konturieren. Gerade im Hinblick auf die Vielstimmigkeit des Lk, wo sich ganz unterschiedliche Stimmen Gehör verschaffen und emanzipatorische Aufbrüche neben patriarchale Ansprüche treten,⁵ erhalten die im Text laut werdenden Frauenstimmen durch die intertextuelle Lektüre einen kräftigeren Klang und mehr Gewicht.

So möchte ich im Folgenden aus dem dicht gesponnenen Netz intertextueller Bezüge zu ersttestamentlichen Texten, Themen und Figuren in Lk 1-2 einige herauslösen, in denen kraftvolle Frauenstimmen und -traditionen ans Licht treten. Insbesondere bietet sich ein Vergleich des *Magnificat* (Lk 1,46-55) mit anderen Liedern an, die Frauenfiguren in den Mund gelegt sind: Mirjam

Stories and Identities (Mohr Siebeck: Tübingen 2011), Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 281, 231-256.

³ Siehe Wolfgang G. Müller, „Interfiguralität: A Study on the Interdependence of Literary Figures,“ in: Heinrich F. Plett (Hg.), *Intertextuality* (de Gruyter: Berlin 1991), *Research in Text Theory* 15, 101-121.

⁴ Grundsätzlich muss ein rezeptionsorientierter Ansatz die produktionsästhetische Intertextualität (intendierte Bezüge) nicht außer Acht lassen, da diese ja auch durch Referenzsignale die Rezeption steuert (vgl. Georg Steins, *Die ‚Bindung Isaaks‘ im Kanon [Gen 22]: Grundlagen und Programm einer kanonisch-intertextuellen Lektüre: Mit einer Spezialbibliographie zu Gen 22* [Herder: Freiburg i. Br. 1998], *Herders Biblische Studien* 20, 95); doch liegt diese hier nicht in meinem Fokus. Hinsichtlich der zugrunde liegenden Methodologie siehe meine ausführlichere Darstellung: Andrea Taschl-Erber, „Rettungsgeschichten und subversive Frauenpower: Eine intertextuelle Lektüre von Lk 1 vor dem Hintergrund ersttestamentlicher Frauendraditionen,“ in: *Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt* 38 (2013), 97-145.

⁵ Anstatt gegenüber früheren Tendenzen, Lk als besonders frauenfreundliches Evangelium zu sehen, nun den Blick nur mehr auf seine patriarchale Seite zu lenken, gilt es dessen Heterogenität nicht vorschnell in positiver oder negativer Hinsicht aufzulösen, sondern die differierenden Stimmen im Text wahr- und ernst zu nehmen und diese in einer pluriformen gemeindlichen Praxis zu verorten, die im Ringen um egalitäre Prinzipien nicht konfliktfrei war.

(Ex 15), Debora (Ri 5),⁶ Hanna (1 Sam 2), Judit (Jdt 16). Welche theologischen Akzente werden hier gesetzt? Und warum werden bestimmte theologische Aussagen mit Frauen verbunden?

Mirjam

In Ex 15 wird die vorangegangene Erzählung der Rettung am Schilfmeer auf einer Meta-Ebene theologisch reflektiert und poetisch „verdichtet“. Wie die ausdrücklich als „Prophetin“ bezeichnete Mirjam, die „politische Führungsfigur beim Exodus“,⁷ die in Ex 15,20 zum ersten Mal namentlich erwähnt wird und so gerade mit der hier artikulierten Befreiungserfahrung besonders verknüpft ist, und Mose stimmt Maria ein Loblied auf Gott als Retter (vgl. Lk 1,47; Ex 15,2) an.

Dass es sich in Ex 15 um einen parallelen Gesang von Mose und Mirjam handelt (wobei Mirjam in der kanonischen Endfassung, die durch eine androzentrische Redaktion gegangen ist,⁸ die Antiphon übernimmt: V. 21), erinnert in gewisser Weise an die Diskussion, welcher Frauenfigur in Lk 1 das *Magnificat* zuzuschreiben ist: In der altlateinischen Textüberlieferung fungiert auch Elisabet als Sprecherin. Der Hymnus ist in die „gynozentrische“ Szene des Besuchs Marias bei Elisabet (Lk 1,39-56) eingebettet, in der allein die Erfahrungen, Deutungen und Hoffnungen von Frauen fokussiert werden. Anstatt des stereotypen Motivs weiblicher Konkurrenz (siehe Sara/Hagar, Rahel/Lea, Hanna/Peninna) bestimmen hier gegenseitige Anerkennung, Unterstützung und Solidarität (wie etwa bei Rut und Noomi)⁹ die Darstellung. So erweist sich das *Magnificat* im Rahmen dieser Begegnungsszene als gemeinsames

⁶ Das Lied Deboras muss in dieser Reihe natürlich erwähnt werden, doch konzentriere ich mich im Folgenden auf die anderen Texte, die stärkere Anknüpfungspunkte für eine intertextuelle Lektüre des 1. Evangelienanfangs bieten.

⁷ So der Titel des Beitrags von Mercedes García Bachmann, „Mirjam als politische Führungsfigur beim Exodus,“ in: Irntraud Fischer / Mercedes Navarro Puerto / Andrea Taschl-Erber (Hg.), *Tora* (Kohlhammer: Stuttgart 2010), Die Bibel und die Frauen: Eine exegetisch-kulturgeschichtliche Enzyklopädie 1/1, 305-346.

⁸ Dazu etwa Fokkelien van Dijk-Hemmes, „Traces of Women's Texts in the Hebrew Bible,“ in: Athalya Brenner / Fokkelien van Dijk-Hemmes, *On Gendering Texts: Female and Male Voices in the Hebrew Bible* (Brill: Leiden 1993), Biblical Interpretation Series 1, 17-109, hier 38-40.

⁹ Bezüglich intertextueller Verbindungen zum Rutbuch siehe den entsprechenden Abschnitt in Taschl-Erber, „Rettungsgeschichten,“ 133-142. Auch bei Moses Geburt in Ex 2 ist die Kooperation von Frauen von entscheidender Bedeutung.

Lied zweier geisterfüller¹⁰ Prophetinnen, die gemeinschaftlich ihre Befreiungserfahrungen formulieren.¹¹

Generell weist Namensgleichheit oder -ähnlichkeit deutlich auf eine Interfiguralität hin: Bereits Marias programmatischer Name ruft also Mirjam, die Prophetin des Exodus, in Erinnerung und bringt „die Hoffnung auf einen neuen Exodus“ zum Ausdruck.¹² Des Weiteren zeigt ein Vergleich der Verkündigungserzählung in Lk 1,26-38 mit den Berufungsgeschichten ersttestamentlicher Führungspersonen und Propheten, wie etwa Gideon (Ri 6), Mose (Ex 3) oder Jeremia (Jer 1), dass eine „Verschränkung von Geburtsankündigung und Berufung“ vorliegt.¹³ Marias Einführung in den Erzählausammenhang des Lk

¹⁰ Dass Gottes Geistkraft über sie kommt, wird Maria bereits in Lk 1,35 vom Engel zugesagt; Elisabet wird vor der Deutung der verspürten Kindsbewegung in V. 41 von der Geistkraft erfüllt. Zum Konnex mit Prophetie siehe auch Lk 1,67: Zacharias „wurde vom heiligen Geist erfüllt und begann prophetisch zu reden“; nach der Ankündigung in 1,15 wird Johannes bereits vom Mutterleib an mit Geist erfüllt; ebenso ruht auf Simeon die Geistkraft, die ihn zur Prophetie befähigt (2,25-35).

¹¹ Vgl. Claudia Janssen / Regene Lamb, „Das Evangelium nach Lukas: Die Erniedrigten werden erhöht,“ in: Luise Schottroff / Marie-Theres Wacker (Hg.), *Kompendium Feministische Bibelauslegung* (Gütersloher Verlagshaus: Gütersloh 1998), 513-526, hier 519; Claudia Janssen, „Maria und Elisabet singen ...: Das Magnificat im Kontext der Begegnung einer alten und einer jungen Frau: Evangelium nach Lukas 1,39-56,“ in: Claudia Janssen / Beate Wehn (Hg.), *Wie Freiheit entsteht: Sozialgeschichtliche Bibelauslegungen* (Gütersloher Verlagshaus: Gütersloh 1999), 178-183.

¹² Kerstin Schiffner, *Lukas liest Exodus: Eine Untersuchung zur Aufnahme ersttestamentlicher Befreiungsgeschichte im lukanischen Werk als Schrift-Lektüre* (Kohlhammer: Stuttgart 2008), Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament 172, 277. Schiffner arbeitet im I. Porträt Marias eine Stilisierung ihrer Figur anhand der Prophetin Mirjam heraus (ebd., 259-296). Zusätzlich zieht sie die Traumvision Mirjams in Pseudo-Philos *Liber Antiquitatum Biblicarum* (LAB 9,10), die Mose vor seiner Geburt als Retter des Gottesvolkes ankündigt, als Parallele zur Verkündigungsszene in Lk 1 heran (ebd., 285-287). Zum Namen siehe ihre ausführliche Darstellung ebd., 259-278.

¹³ Walter Radl, *Der Ursprung Jesu: Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zu Lukas 1-2* (Herder: Freiburg i. Br. 1996), Herders Biblische Studien 7, 281; vgl. auch Jane Schaberg, *The Illegitimacy of Jesus: A Feminist Theological Interpretation of the Infancy Narratives* (Sheffield Academic Press: Sheffield 1995 [Erstausgabe: Harper & Row: San Francisco 1987; erweiterte Neuauflage: Sheffield Phoenix Press: Sheffield 2006]), 128-132; Schiffner, *Lukas*, 281-285; Dietrich Rusam, *Das Alte Testament bei Lukas* (de Gruyter: Berlin 2003), Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft 112, 46-47; sowie Bea Wyler, „Mary's Call,“ in: Athalya Brenner (Hg.), *A Feminist Companion to the Hebrew Bible in the New Testament* (Sheffield Academic Press: Sheffield 1996), *The Feminist Companion to the Bible* 10, 136-148.

wird so als prophetische Berufung stilisiert, wenngleich sie (im Unterschied zu Hanna in Lk 2,36) nicht explizit als Prophetin titulierte wird.

Ihre Erfahrung des rettenden Handelns Gottes, welcher „auf die Erniedrigung seiner Sklavin“ gesehen habe (Lk 1,48), knüpft zudem an die Exoduserzählung an. Denn bei der Berufung des Mose eröffnet ihm JHWH: „Ich habe das Elend meines Volkes in Ägypten gesehen“ (Ex 3,7; vgl. auch V. 9.16). Auch weitere zentrale Motive der Exodusüberlieferung werden im *Magnificat* aufgenommen.¹⁴ Vor diesem Hintergrund tritt Maria als Prophetin der Befreiung auf: Ihre Rettungserfahrung besingt sie als Zeichen für den radikalen Umsturz der sozialen und politischen Verhältnisse durch die Gottheit, welche in der Geschichte Israels immer wieder in erbarmender Treue ihre befreiende Macht erwiesen hat.

Hanna

Die doppelte Geburtsgeschichte in der Eröffnung des Lk knüpft aber auch eng an entsprechende ersttestamentliche Texte an. Mit der Wiederaufnahme des Motivs überwundener Unfruchtbarkeit reiht sich der Evangelienanfang des Lk in eine Erzähltradition ein, nach der die Gottheit in kritischen Phasen der Geschichte des Volkes – als Gott nicht nur der „Väter“, sondern auch der Mütter Israels – Partei für verzweifelnde und in einem patriarchalen System gedemütigte Frauen ergreift und mit ihren Segenszusagen gleichzeitig die auf dem Spiel stehende Zukunft des Gottesvolkes sichert.¹⁵ Die Rolle der Väter tritt dabei in den Hintergrund, da die für den weiteren Lauf der Heilsgeschichte bedeutsamen Kinder „ihre Existenz mehr dem rettenden Eingreifen Gottes für die Frauen als der männlichen Potenz verdanken.“¹⁶

¹⁴ Vgl. dazu Schiffner, *Lukas*, 232-236.

¹⁵ Zur Geschichte des Motivs der (zunächst) unfruchtbaren Frau siehe etwa Mary Callaway, *Sing, o Barren One: A Study in Comparative Midrash* (Scholars Press: Atlanta 1986), Society of Biblical Literature: Dissertation Series 91; Athalya Brenner, „Female Social Behaviour: Two Descriptive Patterns within the ‚Birth of the Hero‘ Paradigm,“ in: Athalya Brenner (Hg.), *A Feminist Companion to Genesis* (Sheffield Academic Press: Sheffield 1993), *The Feminist Companion to the Bible* 2, 204-221 [zuerst erschienen in: *Vetus Testamentum* 36 (1986), 257-273]; Claudia Janssen, *Elisabet und Hanna – zwei widerständige alte Frauen in neutestamentlicher Zeit: Eine sozialgeschichtliche Untersuchung* (Grünwald: Mainz 1998), 80-115.

¹⁶ Irmtraud Fischer, *Die Erzetern Israels: Feministisch-theologische Studien zu Genesis 12-36* (de Gruyter: Berlin 1994), Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 222, 90. Vgl. Yairah Amit, „‚Manoah Promptly Followed His Wife‘ (Judges 13.11): On the Place of the Woman in Birth Narratives,“ in: Athalya Brenner (Hg.), *A Feminist Companion to Judges* (Sheffield Academic Press: Sheffield 1993), *The Feminist Companion to the Bible* 4,

Nach motivisch-sprachlichen und inhaltlich-strukturellen Anleihen in den Erzählkreisen um Abraham/Sara/Hagar, Rebekka/Isaak¹⁷ und Jakob/Rahel/Lea sowie in der Geburtsverheißung an die Mutter Simsons in Ri 13¹⁸ rückt insbesondere die Hanna-Tradition in 1 Sam 1-2 ins Zentrum der Aufmerksamkeit. Schon die – namentliche – Vorstellung von Zacharias und Elisabet gleich nach dem Proömium (Lk 1,1-4) ähnelt dem Buchanfang von 1 Sam (wobei in Lk 1,5 auch Elisabet eine Genealogie erhält).¹⁹ Elkana hat freilich zwei Frauen, von denen Hanna, die er liebt (1 Sam 1,5; vgl. Rahel: Gen 29,18.20.30), wie Elisabet unfruchtbar ist (vgl. Lk 1,7; 1 Sam 1,2).²⁰

In den Kränkungen durch Elkanas Zweitfrau Peninna (nach 1 Sam 1,6-7 MT)²¹ manifestiert sich der patriarchale Normencodex, der den Wert von Frauen an ihren Söhnen misst;²² analog spricht Elisabet retrospektiv von ihrer „Schande unter den Menschen“ (Lk 1,25), von der sie Gott befreit habe.²³ Auch nicht Elkanas größere Zuwendung (mit welcher er zur Eskalation der Situation beiträgt) lindert Hannas Leid, zumal ihn bloß seine eigene Perspektive leitet: „Bin ich dir nicht mehr wert als zehn Söhne?“ (1 Sam 1,8).²⁴

146-156, hier 156: „Biblical birth narratives have a striking tendency to assign a peripheral and secondary role to the father.“

¹⁷ Die starke Ahnfrau des Nordreichs ist mit ihrem aktiven Part viel deutlicher konturiert als Isaak.

¹⁸ Zu den vielfältigen Motivverflechtungen mit den Genesis-Erzählungen sowie Ri 13 siehe Taschl-Erber, „Rettungsgeschichten,“ 101-112.

¹⁹ Elisabet stammt ebenfalls aus priesterlichem Geschlecht („aus den Töchtern Aarons“; vgl. auch den Namen von Aarons Frau in Ex 6,23). Hingegen bleibt die Frau des Manoach in Ri 13,2 namenlos.

²⁰ Vgl. außerdem Gen 11,30 (Sara); 25,21 (Rebekka); 29,31 (Rahel); Ri 13,2-3 (Simsons Mutter).

²¹ Die Septuaginta differiert hier.

²² Dazu Luise Schottroff, *Lydias ungeduldige Schwestern: Feministische Sozialgeschichte des frühen Christentums* (Gütersloher Verlagshaus: Gütersloh 1994), 271: „Der biblische Text wälzt damit die patriarchale Schuld gegenüber Hanna auf eine Frau ab.“

²³ Οὕτως μοι πεποίηκεν κύριος ἐν ἡμέραις αἷς ἐπειδὴν ἀφελῆν ὄνειδος μου ἐν ἀνθρώποις. Lk 1,25 knüpft an die Septuaginta-Version von Gen 29,31 an: Ebenso dankt Rahel nach ihrer ersten Geburt für die hinweggenommene „Schande“ der Kinderlosigkeit (Ἀφείλεν ὁ θεός μου τὸ ὄνειδος [...]).

²⁴ Siehe die kritische Analyse bei Yairah Amit, „Am I Not More Devoted To You Than Ten Sons?‘ (1 Samuel 1.8): Male and Female Interpretations,“ in: Athalya Brenner (Hg.), *A Feminist Companion to Samuel and Kings* (Sheffield Academic Press: Sheffield 1994), The Feminist Companion to the Bible 5, 68-76, hier 74-75; Lillian R. Klein, „Hannah: Marginalized Victim and Social Redeemer,“ in: Athalya Brenner (Hg.), *A Feminist Companion to Samuel and Kings* (Sheffield Academic Press: Sheffield 1994), The Feminist Companion to the Bible 5, 77-92, hier 86-89.

Doch Hanna „steht auf“ (1 Sam 1,9) und tritt aktiv für die Veränderung ihrer Situation ein. Im Tempel wendet sie sich an JHWH²⁵ und verspricht den erbetenen Sohn der Gottheit zu weihen (vgl. dazu Ex 13,2; Num 6,5; Ri 13,5²⁶), „wenn du auf die Erniedrigung deiner Sklavin schaust“ (1 Sam 1,11; in Anlehnung an die Exodusmotivik); die Textfassung der Septuaginta ist im *Magnificat* (Lk 1,48) wörtlich wiederaufgenommen.²⁷ Ähnlich deutet Lea, die ungeliebte Frau Jakobs, die Geburt ihres ersten Sohnes Ruben in Gen 29,32,²⁸ wie sich auch an die Geburtsankündigung an Hagar, Saras ägyptische Sklavin, in Gen 16,11 die Begründung anschließt: „Denn die Gottheit hat auf deine Erniedrigung hingehört.“²⁹ Das *Hinschauen* Gottes spielt ebenso bei Elisabets theologischer Deutung ihrer Schwangerschaft in Lk 1,25 eine wichtige Rolle: „Denn so hat die Gottheit mir getan in den Tagen, in denen sie darauf schaute (ἐπεῖδεν), meine Schande unter den Menschen fortzunehmen.“ Hier klingt ferner die Gotteserfahrung Hagars in Gen 16,13 (siehe wiederum die Septuaginta-Version) an: „Du bist die Gottheit, die nach mir geschaut hat.“³⁰

Wie Hanna gleich nach der Tempelszene schwanger wird, erfüllt sich auch für Elisabet die göttliche Geburtsverheißung im Tempel unmittelbar darauf (vgl. Lk 1,23-25; 1 Sam 19-20); freilich ist Gabriels Botschaft in Lk 1,8-22 an Zacharias adressiert. Erst das jenem auferlegte Schweigen gibt in Lk 1 die Bühne für die Frauen frei, um die Rede- und Handlungsinitiative zu ergreifen, so dass auch ihre Sicht der Geschehnisse laut werden kann. Dagegen ist Hannas Part von Beginn an viel aktiver: Sie erhält weit mehr Gesprächszeit als die anderen Akteure in der Ouvertüre von 1 Sam und ist in alle Dialoge involviert. Ihre stumme Kommunikation mit Gott im Tempel entzieht sich männlicher Zuhörerschaft, Vermittlung und Kontrolle (so dass auch der Priester Eli ihr Verhalten missdeutet: 1 Sam 1,12-14).³¹ In vergleichbarer Weise wird jedoch in der zur

²⁵ Vgl. Rebekka in Gen 25,22, worauf sie ein Völkerorakel erhält.

²⁶ Auch dass Hanna gegenüber dem Vorwurf des Priesters Eli beteuert, sie habe weder Wein noch Bier getrunken (siehe 1 Sam 1,14-15), erinnert an Ri 13, wo der Engel die Mutter Simsons ermahnt, weder Wein noch Bier zu trinken, da ihr Sohn von Geburt an ein geweihter Nasiräer sein werde (siehe V. 4.7.14); vgl. dazu Num 6,3 (siehe aber auch Lev 10,9). Elisabets Sohn Johannes steht also in der Tradition von Simson und Samuel: vgl. Lk 1,15.

²⁷ 1 Sam 1,11 LXX: [...] εὖν ἐπιβλέπων ἐπιβλέψης ἐπὶ τὴν ταπεινώσιν τῆς δοῦλης σου [...]. Vgl. Lk 1,48: ὅτι ἐπέβλεψεν ἐπὶ τὴν ταπεινώσιν τῆς δοῦλης αὐτοῦ.

²⁸ Gen 29,32 LXX: Διότι εἶδέν μου κύριος τὴν ταπεινώσιν [...].

²⁹ Gen 16,11 LXX: [...] ὅτι ἐπήκουσεν κύριος τῆ ταπεινώσει σου.

³⁰ Gen 16,13 LXX: Σὺ ὁ θεὸς ὁ ἐπιδὼν με.

³¹ Hingegen bekommt – wie Zacharias in Lk 1 – in Gen 17 *Abraham* die göttliche Verheißung, dass seine Frau ihm einen Sohn gebären werde (vgl. Lk 1,13; Gen 17,19). In Gen 17,16 und vor allem

Engelerscheinung des Zacharias parallel komponierten Verkündigungsszene in Lk 1,26-38 Maria selbst zur unmittelbaren Empfängerin der Offenbarung (im Unterschied zu Mt 1,20-25; vgl. aber Gen 16,11; Ri 13,3-5).

Als Hanna ihrem Sohn den Namen Samuel gibt, bringt sie eine erste theologische Reflexion ein (1 Sam 1,20; vgl. auch bei der Erfüllung ihres Gelübdes V. 27), wie auch Elisabet – im Kontrast zu Zacharias' Reaktion auf die Geburtsverheißung (vgl. Lk 1,18) – ihre Schwangerschaft sogleich als Handeln Gottes deutet (Lk 1,25).³² In Hannas verallgemeinerndem Lobgesang³³ (1 Sam 2,1-10) spiegelt ihre eigene Erfahrung der Hilfe Gottes (vgl. insbesondere V. 5)³⁴ vergleichbare Erfahrungen von Gottes Parteilichkeit gegenüber Erniedrigten in vielfältigen Leidenssituationen (vgl. Ps 113,7-9). Ihre Aussagen „gewinnen dadurch zugleich eine öffentliche und politische Dimension“,³⁵ Hanna wird zur Symbolfigur für das notleidende und auf Rettung hoffende Volk.³⁶

Nicht zuletzt wegen der messianischen Ausrichtung des Schlussverses wird sie in der jüdischen Rezeptionsgeschichte zur Prophetin,³⁷ welche die Befreiung des

18,10 liegt der Fokus zwar stärker auf Sara, dennoch werden die Ankündigungen dem Ehemann mitgeteilt. So wird durch redaktionelle Enteignung von Frauenerfahrungen Abraham „zum Gottesmittler für Sara“ (Irmtraud Fischer, „Genesis 12-50: Die Ursprungsgeschichte Israels als Frauengeschichte,“ in: Luise Schottroff / Marie-Theres Wacker [Hg.], *Kompendium Feministische Bibelauslegung* [Gütersloher Verlagshaus: Gütersloh 1998], 12–25, hier 15).

³² Gerade in Gebeten, Gelübden und Dankliedern rund um Schwangerschaft und Geburt sowie den Deutungen zur Namensgebung treten oft „female voices“ zu Tage (dazu van Dijk-Hemmes, „Traces,“ 90-103).

³³ Gemäß seinem jetzigen Kontext lässt sich der Hymnus durchaus als Danklied einer Frau nach einer Geburt verstehen, zumal der Dank über eine glückliche Geburt auch als Triumph über den siegreichen Kampf um Leben und Tod formuliert werden kann. So liest sich V. 6 vor dem Hintergrund eventueller Geburtskomplikationen in einem spezifischen Sinn, verweist im Kontext der umgebenden Verse jedenfalls auf die Erfahrung, der Leben spendenden/nehmenden Macht Gottes ausgeliefert zu sein. In Jes 42,13-14 dient der Vergleich eines schreienden Kriegshelden mit einer schreienden Gebärenden als Bild für JHWH, so dass schon von hier aus Vorsicht gegenüber genderspezifischen Klischees in der Gattungsbestimmung (Danklied versus Siegeslied) angebracht ist (vgl. van Dijk-Hemmes, „Traces,“ 93-97).

³⁴ Angesichts der zuvor erfahrenen Demütigungen durch eine feindlich erlebte Umgebung lässt sich auch die Spitze gegen freche Reden sowie die anvisierte Umkehr der Verhältnisse im Kontext situieren.

³⁵ Willy Schottroff, „Der Lobgesang der Hanna,“ in: Luise Schottroff / Johannes Thiele (Hg.), *Gotteslehrerinnen* (Kreuz-Verlag: Stuttgart 1989), 24-35, hier 29.

³⁶ Siehe die parallele Formulierung in 1 Sam 1,11/9,16 (außerdem Dtn 26,7). Vgl. auch Janssen, *Elisabet*, 103.

³⁷ Siehe im babylonischen Talmud den Traktat *Megilla* 14b (Sara, Mirjam, Debora, Hanna, Abigail, Hulda, Ester).

Volkes verkündet. So tritt in der erweiterten Fassung ihres Liedes im *Targum Jonathan* eine Aktualisierung im Blick auf die Befreiung Jerusalems (das mit einer unfruchtbaren Frau verglichen wird)³⁸ von der römischen Besatzungsmacht zu Tage.³⁹ Ein Reflex dieser Tradition kommt offenbar in Lk 2,36-38 bei der hochbetagten Witwe⁴⁰ Hanna (vgl. wieder den programmatischen Namen) zum Vorschein, die als Einzige der neutestamentlichen Frauengestalten explizit als „Prophetin“ titulierte wird⁴¹ und Gott im Tempel dient⁴² (vgl. den Tempelkontext in 1 Sam). Anlässlich der Darstellung Jesu im Tempel⁴³ proklamiert sie – im religiös-politischen Widerstand gegen die mit Rom kooperierende Tempelhierarchie – öffentlich die messianische Rolle des Kindes (ohne dass allerdings ihre Worte referiert werden; vgl. demgegenüber die Prophetie Simeons: Lk 2,28-35).⁴⁴

An Hannas Lied lehnt sich in Aufbau und Motivik das *Magnificat* an, das ebenso mit freudigem Jubel über die Rettungserfahrung einsetzt. Auch hier wird der individuelle Dank der Sprecherin (Lk 1,46-50), der in Gottes Hinsehen auf die Notsituation gründet, in eine überindividuelle Ebene eingebettet (V. 51-55); von Maria als „Sklavin Gottes“⁴⁵ (V. 48; vgl. bereits V. 38) verlagert sich der Blick auf Israel als „Gottesknecht“⁴⁶ (V. 54). Wie Hanna repräsentiert

³⁸ Vgl. die Zionsmetaphorik bei Deuterocesaja, wo die Figur der unfruchtbaren Frau eine kollektive Dimension erhält, oder auch später in 4 Esra 9-10.

³⁹ Für Übersetzungen siehe Joan E. Cook, *Hannah's Desire, God's Design: Early Interpretations of the Story of Hannah* (Sheffield Academic Press: Sheffield 1999), *Journal for the Study of the Old Testament: Supplement Series* 282, 78-79; W. Schottroff, „Lobgesang,“ 33-34.

⁴⁰ Vgl. insbesondere Jdt 16,22-23.

⁴¹ Vgl. demgegenüber Apg 21,9 (partizipiale Charakterisierung der Töchter des Philippus); Offb 2,20 (polemisch bezüglich Isebel).

⁴² Vgl. die am Eingang des Offenbarungszelts Dienst tuenden Frauen in Ex 38,8; 1 Sam 2,22.

⁴³ Die Eröffnung des Lk ist von Tempelszenen gerahmt: siehe Lk 1,8-22/2,22-52.

⁴⁴ Apg 2,17-18 entsprechend (als Wiederaufnahme von Joel 3,1-2) zeigt sich paarweise männlich-weibliche Prophetie.

⁴⁵ Traditionelle Übersetzungen von *δοῦλη κυρίου* lieferten im Verlauf einer auf die Unterordnung von Frauen zielenden Rezeptionsgeschichte ein klassisches Beispiel für einen Genderbias in Form geschlechtlich differenzierter Interpretationen: vgl. gegenüber der „Magd des Herrn“ als Paradigma demütigen Gehorsams (auch gegenüber anderen „Herren“) das männliche Äquivalent eines „Gottesknechts“ (in der Septuaginta: *δοῦλος κυρίου*), etwa für Mose, Josua, David, Salomo, Propheten, Abraham, Isaak und Jakob/Israel; siehe auch Lk 2,29 (Simeon): mit Apg 2,18 lassen sich die „GottesdienerInnen“ als ProphetInnen verstehen. SklavIn (nur) von Gott – und von niemandem sonst – zu sein (vgl. etwa Lev 25,55), erweist sich freilich auch in politischer Zielrichtung als herrschaftskritisches Programm.

⁴⁶ Der griechische Begriff *παῖς* kann auch „Kind“ bedeuten, aber aufgrund der parallelen Charakterisierung Marias bleibe ich bei dem traditionellen Terminus (vgl. dazu etwa in der Septuaginta Jes 41,8-9; 42,1; 44,1-2.21).

Maria also Israel, ihre Erfahrung reflektiert zeichenhaft die des Volkes. Eine wichtige thematische Verbindung der beiden Strophen erfolgt über Gottes Erbarmen (ἔλεος, V. 50.54), das sich in der Befreiungsgeschichte Israels immer wieder Bahn bricht als „Erhöhung der Erniedrigten“ (vgl. die in der Reihe von sieben Aorist-Indikativen in V. 51-54 zentrale Aussage ὑψώσεν ταπεινούς in V. 52,⁴⁷ korrelierend mit 2 Sam 1,7). Die konkrete Erfahrung von „Erniedrigung“ (Lk 1,48: nicht „Niedrigkeit“ als demütige Haltung oder Gesinnung; vgl. 1 Sam 1,11) seitens der Beterin wird im Liedzusammenhang des *Magnificat* nicht näher expliziert, entspricht aber der Situation der Gedeimütigten, Hungernden und Leidenden im Gegenüber zu den „Mächtigen“ und „Reichen“ im Kontext der politischen, ökonomischen und sozialen Gewalt- und Unterdrückungserfahrungen Israels während der römischen Besatzung.

In beiden Hymnen verkörpert die Sprecherin als Typus der Armen JHWHs die Erfahrungen und Hoffnungen der „Erniedrigten“ (ταπεινοί) – gerade auch als Frau – und entwirft die prophetische Vision des radikalen Umsturzes der Macht- und Herrschaftsverhältnisse in einer messianischen Utopie sozio-ökonomischer Gerechtigkeit und politischer Befreiung. Für das vielstimmige neutestamentliche Zeugnis über Maria ist damit als wichtige Facette festzuhalten: Als Erste – noch vor Jesu Antrittsrede (vgl. Lk 4,18-19) – verkündet sie im Eröffnungskapitel des Lk das Evangelium der Armen als ein Evangelium (auch und insbesondere) von Frauen.

Judit

Als „Gesegnete unter den Frauen“ (Lk 1,42) steht Maria ferner in der Tradition von Jaël (vgl. im Debora-Lied Ri 5,24) und Judit (vgl. Jdt 13,18), zwei aktiven Widerstandskämpferinnen, die sich als Retterinnen für Israel erwiesen haben, deren Rezeptionsgeschichte sich jedoch vor allem auf ihre Gewalttat, die Tötung des feindlichen Heerführers, konzentrierte.⁴⁸ Ihr Lied (Jdt 16,1-17)

⁴⁷ Vgl. Norbert Lohfink, *Lobgesänge der Armen: Studien zum Magnificat, den Hodajot von Qumran und einigen späten Psalmen* (Katholisches Bibelwerk: Stuttgart 1990), Stuttgarter Bibelstudien 143, 16.

⁴⁸ Siehe die Beiträge von Sigrid Eder, „Gewalt im Geschlechterverhältnis: Jaël, Sisera und die Konstruktionen von Weiblichkeit und Männlichkeit im aktuellen Gewaltdiskurs“; Agnethe Siquans, „Die Macht der Rezeption: Eckpunkte der patristischen Juditinterpretation“; Elisabeth Birnbaum, „Dimensionen des Juditbuches und ihre Bedeutung für die neuzeitliche Rezeption,“ in: Irma Traud Fischer (Hg.), *Macht – Gewalt – Krieg im Alten Testament: Gesellschaftliche Problematik und das Problem ihrer Repräsentation* (Herder: Freiburg i. Br. 2013), *Quaestiones disputatae* 254, 83-106; 171-197; 198-224.

stimmt Judit zum Lobpreis der rettenden Gottheit an – die „durch die Hand einer Frau“ (V. 5; intertextuell mit Ri 4,9 verknüpft) gehandelt hat.

Auch im Juditbuch kommt die biblische Armentheologie zur Sprache: In Judits Gebet⁴⁹ vor ihrer Tat (9,11) wie in ihrem Lied⁵⁰ (16,11) findet sich ein Rekurs auf die „Erniedrigten“. Das in Psalmen und Prophetie, im Hannalied wie im *Magnificat* benannte Unrecht wird hier „in den Gewaltkontext des Krieges gerückt [...] als Instrument von Unterdrückung [...]“.⁵¹ Da häufig auch sexuelle Gewalt gegenüber Frauen als „Erniedrigung“ verbalisiert wird,⁵² tritt gleichzeitig ein geschlechtsspezifischer Aspekt vielfältiger Gewalterfahrungen im Rahmen von Krieg und militärischer Besetzung ans Licht (entsprechend werden auch in Jdt 16,4 Kriegsgräuelp aus der Sicht der Zivilbevölkerung repräsentiert).⁵³

Im Dialog mit der Textwelt der Septuaginta vermittelt das Juditbuch eine kriegskritische Theologie:⁵⁴ Die Charakterisierung der Gottheit als eine, die „den Kriegen ein Ende setzt“ (Jdt 9,7-8; 16,2), deren „Macht in der Gewaltunterbrechung besteht“,⁵⁵ statt eines Kriegshelden rezipiert beispielsweise die Septuaginta-Version von Ex 15,3 (vgl. auch Jes 42,13 LXX im Unterschied zur hebräischen Fassung des MT). Der imperialen Macht Assurs, die durch militärische Gewalt demonstriert wird,⁵⁶ steht die Macht des Gottes Israels gegenüber, welche nicht durch die „Mächtigen“ repräsentiert wird, da jener ein „Gott der Erniedrigten, Beistand der Geringen, Helfer der Schwachen, Beschützer der Resignierten, Retter der Hoffnungslosen“ ist, wie Jdt 9,11

⁴⁹ Wie in Judits resümierendem Lied erfolgt auch in diesem reflektierenden Text (9,2-14) eine theologische Interpretation der erzählten Ereignisse (hier prospektiv).

⁵⁰ Auch Judit spricht als Verkörperung des Volkes/Zions.

⁵¹ Claudia Rakel, *Judit – über Schönheit, Macht und Widerstand im Krieg: Eine feministisch-intertextuelle Lektüre* (de Gruyter: Berlin 2003), Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 334, 140.

⁵² Vgl. die Belege des Verbs *ταπεινώω* in Gen 34,2 (Dina); Dtn 21,14; 22,24.29 (Gesetzestexte); Ri 19,24; 20,5 (Nebenfrau des Leviten); 2 Sam 13,12.14.22.32 (Tamar); Klgl 5,11 (Frauen in Zion, Jungfrauen in Städten Judas); Ez 22,10-11 (Gräuelp in Jerusalem). Siehe auch Jane Schabergs These einer illegitimen Herkunft Jesu aufgrund einer Vergewaltigung Marias: Schaberg, *Illegitimacy*.

⁵³ Von sexueller Gewalt ist auch Judit im feindlichen Lager bedroht.

⁵⁴ Vgl. Rakel, *Judit*, 1; außerdem ebd., 12: „Das Juditbuch tritt auf diese Weise z. B. in ein Streitgespräch etwa mit den Makkabäerbüchern ein, wenn es um die Frage geht, wie Widerstand zu denken ist.“

⁵⁵ Rakel, *Judit*, 170.

⁵⁶ Der Großkönig wird in Jdt 2,5 als „der Herr der ganzen Erde“ titulierte.

programmatisch formuliert. Nicht Heeresgewalt und Manneskraft bringen die Rettung, sondern eine Frau, die ihre Stärke von Gott erhält. Damit werden patriarchale Ideale und Werte auf den Kopf gestellt. Traditionelle Geschlechterkonstruktionen (männliche Gewalt – weibliche Ohnmacht) werden reproduziert und gleichzeitig durchbrochen. So verkörpert Judit, herkömmlichen Genderstereotypen entsprechend, das schwache und ohnmächtige Gottesvolk, jedoch gegenüber dem feindlichen Heerführer als Repräsentanten der Gewaltmacht Assurs die rettende Macht der Gottheit Israels, die für die Machtlosen und Gewaltopfer eintritt und die scheinbar Ohnmächtigen zum Widerstand ermächtigt. Holofernes, der durch Judits Schönheit⁵⁷ buchstäblich seinen Kopf verliert, fällt durch sein eigenes Schwert.

Das Juditbuch „vermag den Diskurs der Gewalt nicht vollkommen zu durchbrechen“,⁵⁸ reiht sich aber in eine kriegskritische Tradition⁵⁹ ein – die in der Jesusüberlieferung (gegenüber anderen zeitgenössischen Entwürfen, die βασιλεία τοῦ θεοῦ, die „Gottesherrschaft“, zu verwirklichen) wieder aufgenommen wird.⁶⁰ Die Geburt des Frieden bringenden Retters in Armut (Lk 2) realisiert dieses theologische Programm (als Kontrastvision gegenüber gängiger Herrscherideologie, insbesondere der Kolonialmacht Rom: vgl. die Inschrift von Priene mit dem „Evangelium“ des Geburtstages von Kaiser Augustus),⁶¹ wie auch die Fortsetzung der Jesusgeschichte im gekreuzigten Messias einen provokanten Gegenentwurf zu herkömmlichen Macht- und Herrschaftsdiskursen bietet.

⁵⁷ „Im Juditbuch wird den scheinbar Ohnmächtigen die Möglichkeit zum Widerstand gegen Gewalt ausgerechnet am Ort der Ausbeutung selbst gegeben: in der Schönheit des von Gewalt bedrohten weiblichen Körpers [...]“ (Rakel, *Judit*, 170-171).

⁵⁸ Rakel, *Judit*, 145.

⁵⁹ Vgl. Jes 2,4/Mi 4,3; Hos 2,20; Sach 9,9-10; Ps 46,10; Ps 76,4.

⁶⁰ Siehe beispielsweise die Rezeption von Sach 9,9-10. Vorsicht ist freilich gegenüber einer antijüdischen Sichtweise angebracht, die biblische Gewalttexte nur im Bereich des AT verortet und dieses als Kontrastfolie zum NT konstruiert: vgl. dazu etwa die grundsätzlichen Überlegungen bei Gerlinde Baumann, „Gewalt im Alten Testament: Grundlinien der Forschung – hermeneutische Überlegungen – Anregungen,“ in: Irmtraud Fischer (Hg.), *Macht – Gewalt – Krieg im Alten Testament: Gesellschaftliche Problematik und das Problem ihrer Repräsentation* (Herder: Freiburg i. Br. 2013), Quaestiones disputatae 254, 29-52, hier 48-49.

⁶¹ Ein „Gegenbild zu kaiserlicher Herrlichkeit“ sieht hier auch Silke Petersen, „Maria aus Nazaret: Eine Geschichte der Verwandlung,“ in: Marinella Perroni / Mercedes Navarro Puerto (Hg.), *Evangelien: Erzählungen und Geschichte* (deutsche Ausgabe des Bandes hg. v. Irmtraud Fischer / Andrea Taschl-Erber; Kohlhammer: Stuttgart 2011), *Die Bibel und die Frauen: Eine exegetisch-kulturgeschichtliche Enzyklopädie* 2/1, 320-339, hier 337.

Schlussbilanz

In der Interfiguralität mit Prophetinnen und Widerstandskämpferinnen des Ersten Testaments zeigen sich Elisabet, Maria und Hanna in der Ouvertüre des Lk als Rollenmodelle einer gegen die herrschenden Machtverhältnisse protestierenden Prophetie, deren fundamentale Kritik des sozialen und politischen Systems die Grundlinien der Jesusbewegung antizipiert. Wie seine ersttestamentlichen Vorbilder zeichnet das *Magnificat* das Bild einer Gottheit, die in treuem Erbarmen auf die Not der Unterdrückten sieht und ihnen machtvoll Gerechtigkeit und Befreiung verschafft; die eingespielte Exodusüberlieferung ruft dabei auch eine gesellschaftspolitische Verpflichtung in Erinnerung. Das Widerstandsdokument gegen soziale Unterdrückung und Gewalterfahrungen durch die römische Kolonialmacht setzt nicht auf militärische Gewalt, sondern auf die Macht der rettenden Gottheit, welche die Machtlosen und scheinbar Ohnmächtigen zum Widerstand ermächtigt. Individualisierende, spiritualisierende oder allegorisierende Lesarten verkürzen freilich die politische Dimension des Textes und berauben ihn seiner systemverändernden Kraft.

Es sind Frauenfiguren, mit denen sich solche Formulierungen der Hoffnung und des Widerstands verbinden. In diesen Stimmen tritt eine weibliche Sub- bzw. Gegenkultur zu Tage, welche die dominierende Ordnung herausfordert und subversives Potential beinhaltet. So steht Gott auch in der Eröffnung des Lk auf der Seite der Frauen, in deren Rettungs- und Befreiungserfahrungen sich die Hoffnungen der Erniedrigten exemplarisch erfüllen. Die Rettung des Volkes nimmt jeweils bei einer Frau ihren Anfang.⁶² Exoduserfahrungen und Neubeginn in der Geschichte des Volkes sind eng mit Frauengestalten verknüpft.

Die heilsschwangere „Zeit der Mütter“⁶³ am Evangelienanfang des Lk, welche die „Unfruchtbarkeit“ überwindet und die messianische Zukunft eröffnet, gibt Frauen den Raum, ihre Erfahrungen des „Hinsehens“ Gottes auf die „Erniedrigung“ der Gedemütigten und ihre damit verbundenen widerständigen

⁶² Vgl. Luise Schottroff, „Marias Leben und Marias Prophetien – Menschwerdung der Gerechtigkeit Gottes“, in: Luise Schottroff / Johannes Thiele (Hg.), *Gotteslehrerinnen* (Kreuz-Verlag: Stuttgart 1989), 35-45, hier 40; Schottroff, *Schwestern*, 282.

⁶³ Brigitte Kahl spricht von der „countertime of the mothers“ im Sinne eines „anti-patriarchal break of time“ als Voraussetzung des messianischen Neuanfangs (Brigitte Kahl, „Reading Luke against Luke: Non-uniformity of Text, Hermeneutics of Conspiracy and the ‚Scriptural Principle‘ in Luke 1,“ in: Amy-Jill Levine / Marianne Blickenstaff [Hg.], *A Feminist Companion to Luke* [Sheffield Academic Press: London 2002], *Feminist Companion to the New Testament and Early Christian Writings* 3, 70-88, hier 83).

Visionen mit prophetischer Autorität zu verkünden. Auch wenn nicht ausschließlich Frauenstimmen in der Ouvertüre des Lk – und noch weniger im Rest des Evangeliums – zu Wort kommen,⁶⁴ sind sie als mahnende Gegenstimmen ebenso im weiteren Verlauf der Evangelienzählung mitzuhören.⁶⁵

Una lectura intertextual de la apertura de Lucas nos descubre la memoria subversiva, arraigada en las tradiciones en el primer testamento, su crítica social profética y la resistencia política de las mujeres. La *interfiguralidad* con las profetas como Miriam (Ex 15) y Ana (1Sam 1-2) y con la lucha resistente de Judith, hace de Isabel, María y Ana, en Lc 1-2, modelos de una profecía que protesta contra las relaciones opresivas de poder y dominación. Como documento de la resistencia contra la represión social así como la violencia perpetrada por el imperio colonial romano, el Magnificat contiene – al igual que los ejemplos del primer Testamento (canciones de Miriam, de Deborah, Ana y Judith) – partiendo de la mirada de Dios sobre los oprimidos una visión mesiánica de liberación política y la justicia socioeconómica, que se apoya en el poder y la resistencia de quienes parecen indefensos y empodera a aquellas personas sin poder.

An intertextual reading of the opening of Luke discovers the subversive memory, rooted in traditions in the First Testament, of prophetic social criticism and political resistance by women. Their interfigurality with prophets such as Miriam (Ex 15) and Hannah (1Sam 1-2) as well as resistance fighter Judith, renders Elisabeth, Mary and Hannah in Lk 1-2 role models of a prophecy that protests against oppressive relationships of power and domination. Like its models from the First Testament (Miriam's, Deborah's, Hannah's and Judith's songs), the Magnificat departs from God, who looks at the "oppressed", and develops, as a document of resistance against social oppression and the experience of violence perpetrated by the Roman colonial power, a messianic vision of political liberation and socio-economic justice counting on the power and the resistance of those who appear helpless and empowering those without power.

Einer intertextuellen Lektüre der Ouvertüre des Lukasevangeliums erschließt sich eine in ersttestamentlichen Traditionen wurzelnde subversive Erinnerung an prophetische Sozialkritik und politischen Widerstand durch Frauen. In der Interfiguralität mit Prophetinnen wie Mirjam (Ex 15) und Hanna (1 Sam 1-2) sowie der Widerstandskämpferin Judit erweisen sich Elisabet, Maria und Hanna in Lk 1-2 als Rollenmodelle

⁶⁴ Bereits in Lk 2 verstummen die Frauenstimmen: dazu Taschl-Erber, „Erinnerung,“ 246-249.

⁶⁵ Siehe auch Kahl, „Reading Luke,“ 87: „The narrative structure inscribes [...] the subversive memory of a ‚different‘ time and order into the subsequent synthesis as a permanently opposing element. [...] Luke allows himself to be read ‚from back to front‘; he provides, in a way, the impetus for a feminist-critical relecture of Luke against Luke.“

einer gegenüber oppressiven Macht- und Herrschaftsverhältnissen protestierenden Prophetie. Als Widerstandsdokument gegen soziale Unterdrückung sowie die Gewalterfahrungen durch die römische Kolonialmacht entwirft das *Magnificat* wie seine ersttestamentlichen Vorbilder (siehe die Lieder Mirjams, Deboras, Hannas und Judits) ausgehend von Gottes Hinsehen auf die „Erniedrigten“ eine messianische Vision politischer Befreiung und sozioökonomischer Gerechtigkeit, welche auf die Macht und den Widerstand der scheinbar Ohnmächtigen setzt und Machtlose ermächtigt.

Andrea Taschl-Erber studierte Katholische Theologie und Klassische Philologie (Griechisch) an der Universität Wien, wo sie 2006 im Rahmen einer Stelle als Vertragsassistentin am Institut für Neutestamentliche Bibelwissenschaft promovierte. Seit 2013 arbeitet sie als Universitätsassistentin am Institut für Alttestamentliche Bibelwissenschaft an der Universität Graz, nachdem sie hier bereits 2007-2011 das internationale Projekt „Die Bibel und die Frauen“ betreute.