

Rettungsgeschichten und subversive Frauenpower

Eine intertextuelle Lektüre von Lk 1 vor dem Hintergrund ersttestamentlicher Frauentraditionen

ANDREA TASCHL-ERBER

1. Vorbemerkungen

Die Ouvertüre des LkEv präsentiert Jesus als σωτήρ (2,11) im Vergleich und Kontrast¹ zu anderen Rettergestalten und erzählt vor dem Hintergrund der Befreiungserfahrungen Israels eine neue Geschichte der Rettung. Hier eröffnet sich bereits eine spezifische „Dialogizität“² des Textes, indem sich im (inter)textuellen Raum verschiedene Text-Ebenen überlagern.³ Im Gedächtnis Israels sind Rettungserfahrungen freilich insbesondere auch mit Frauenfiguren verknüpft. So erschließt sich einer Lektüre, welche die ersttestamentlichen Textwelten ins Gespräch mit dem Lk Evan-

¹ Vgl. etwa die Inschrift von Priene, die das „Evangelium“ des Geburtstages von Kaiser Augustus verkündet und jenen als σωτήρ titulierte.

² Siehe M. M. BACHTIN, *Die Ästhetik des Wortes*, hg. u. eingel. v. R. Grüber (Edition Suhrkamp 967), Frankfurt a. M. 1997. Julia Kristeva entwickelte aus dem bachtinschen „Dialogismus“ des Wortes das Konzept der Intertextualität als generellem Merkmal von Textualität (wobei sie auch den Textbegriff ausweitete): „jeder Text baut sich als Mosaik von Zitaten auf, jeder Text ist Absorption und Transformation eines anderen Textes. An die Stelle des Begriffs der Intersubjektivität tritt der Begriff der *Intertextualität*, und die poetische Sprache läßt sich zumindest als eine *doppelte* lesen“ (J. KRISTEVA, *Bachtin, das Wort, der Dialog und der Roman*, in: J. Ihwe [Hg.], *Literaturwissenschaft und Linguistik. Ergebnisse und Perspektiven*. Band 3. Zur linguistischen Basis der Literaturwissenschaft, II [Ars Poetica 8], Frankfurt a. M. 1972, 345-375: 348; das französische Original erschien in: *Critique* 23 [1967] 438-465). Die weitere Ausdifferenzierung der pluriformen theoretischen und methodologischen Ansätze des Intertextualitätsparadigmas nachzuzeichnen, würde den Rahmen dieses Aufsatzes sprengen.

³ Vgl. KRISTEVA, *Bachtin* (Anm. 2) 346-348: Ausgehend von Kristevas grundsätzlichen Überlegungen zu den drei Dimensionen des Text-Raums (Subjekt der *écriture* – Adressat – Kontext/andere Texte) schlage ich hier die Brücke zu konkreten intertextuellen Relationen.

gelienganfang bringt, eine entsprechende Erinnerungsspur durch die Schriften Israels. Für Lk 1 zeigt sich, dass die Protagonistinnen durch ihre „Interfiguralität“⁴ mit ihren ersttestamentlichen Vorbildern mehr Profil gewinnen.⁵ Funktioniert der Text, auch ohne ein spezielles Augenmerk auf seine intertextuellen Relationen zu legen, öffnen die Intertexte neue und erweiterte Sinnhorizonte. Indem ein Diskurs mit ihnen hergestellt wird, lassen sich etwa politische Aussagen im Raum der interferierenden Texte stärker konturieren. Angesichts der Polyphonie des LkEv, wo sich unterschiedliche Stimmen Gehör verschaffen und emanzipatorische Aufbrüche neben patriarchale Ansprüche treten, erhalten die „female voices“⁶ dadurch einen volleren Klang.

Die konkrete Identifikation der Intertexte basiert als Akt der Interpretation auf der produktiven Rolle der Lesenden in Interaktion mit dem Text, dessen tatsächliche Intertextualität also schließlich von der Rezeption abhängig ist. Dabei muss ein solcher rezeptionsorientierter Ansatz die produktionsästhetische Intertextualität nicht völlig außer Acht lassen, „denn soweit sie sich im Text manifestiert hat (z. B. in Anspielungen, Zitaten, Ähnlichkeiten des Textaufbaus u. a.), steuert sie in besonderem Maße den Rezeptionsvorgang“⁷. Als kritische Instanzen gegenüber Beliebigkeit und

⁴ Siehe W. G. MÜLLER, *Interfigurality. A Study on the Interdependence of Literary Figures*, in: H. F. Plett (Ed.), *Intertextuality (Research in Text Theory/Untersuchungen zur Texttheorie 15)*, Berlin 1991, 101-121.

⁵ Dabei ist interessant, dass sich diese in Lk 1 anders darstellt als in Mt 1, wo – gleich in Jesu Genealogie – auf Tamar, Rahab, Rut und Batseba Bezug genommen wird.

⁶ Als „F (feminine/female) voices“ bezeichnen Athalya Brenner und Fokkelen van Dijk-Hemmes „traces of textualized women’s traditions“; so A. BRENNER, Introduction, in: dies. / F. van Dijk-Hemmes, *On Gendering Texts. Female and Male Voices in the Hebrew Bible (Biblical Interpretation Series 1)*, Leiden 1993, 1-13: 7. Nach der Verabschiedung des traditionellen Autorkonzepts richtet sich ihr Fokus auf textuelle Kategorien (im Anschluss an Mieke Bal Modell der Fokalisierung etwa), wobei sie – in vorsichtiger Zurückhaltung – von deren Referentialität hinsichtlich einer textexternen Welt ausgehen, wenn sie die in den Text eingebetteten Diskurse als Produkte gegenderter Kulturen verstehen. Zu den Kriterien für „F voices“ siehe etwa A. BRENNER, *Naomi and Ruth: Further Reflections*, in: dies. (Ed.), *A Feminist Companion to Ruth (The Feminist Companion to the Bible 3)*, Sheffield 1993, 140-144: 140: „By itself, the centrality of a female figure (or two ...) does not automatically imply that a female voice controls the textual proceedings. Nonetheless, if other textual elements uphold the central position of feminist interests, even though those elements comply with androcentric views, probabilities swing in favour of a dominant textual position of female focalization and a female *voice*.“

⁷ G. STEINS, *Die „Bindung Isaaks“ im Kanon (Gen 22). Grundlagen und Programm einer kanonisch-intertextuellen Lektüre. Mit einer Spezialbibliographie zu Gen 22* (Herders Bib-

Willkür dienen die stete Orientierung an den Textphänomenen,⁸ gerade auch in ihrer grundsätzlichen Sinnoffenheit und Polysemie, sowie die Prinzipien einer Hermeneutik des Verdachts (insbesondere wenn die rezeptionssteuernden Interessen in der Legitimierung von Macht- und Herrschaftsverhältnissen liegen). Für die intertextuelle Lektüre in der Praxis empfiehlt es sich demgemäß, auf mögliche Referenzsignale zu achten, welche textliche Beziehungen indizieren, um das Sinnpotenzial eines Textes auszuloten.⁹ Dabei treten unterschiedliche Arten und Intensitätsgrade der Referentialität in den Blick.¹⁰ So werden – etwa im Unterschied zum mt Konzept – in Lk 1 die Schriften Israels als intertextueller Interpretationshorizont in Erinnerung gerufen, ohne dies durch markierte Referenzen zu signalisieren.¹¹ Häufig evoziert

lische Studien 20), Freiburg i. Br. 1999, 95, der hinzufügt: „Problematisch ist lediglich die Fixierung der intertextuellen Analyse auf nachweisbar autorintendierte Text-Text-Relationen, da mit ihnen das Intertextualitätspotential des Kanons nicht ausgeschöpft wird.“ Dies gilt insbesondere, zumal es sich bei hypothetischen Rekonstruktionen einer *intentio auctoris* eben auch um (durchaus nach Zeitgeist und Interesse variierende) *Konstruktionen* der Auslegenden handelt (vgl. C. A. EVANS / J. A. SANDERS, *Luke and Scripture. The Function of Sacred Tradition in Luke-Acts*, Minneapolis 1993, 13 Anm. 27, zu „original meanings“).

⁸ Siehe auch Umberto Eco's Konzept der *intentio operis* als eines Korrektivs gegenüber der *intentio lectoris*: U. ECO, *Die Grenzen der Interpretation*, München 1992; DERS., *Zwischen Autor und Text. Interpretation und Überinterpretation* (Edition Akzente), München 1994.

⁹ Vgl. STEINS, *Bindung* (Anm. 7) 100, der zu seinem zweistufigen Operationalisierungskonzept (analytisch-deskriptiv/synthetisch-interpretatorisch) festhält: „Intertextualität meint also nicht jede Art von Beziehungen zwischen Texten (z.B. Abhängigkeiten), sondern solche, in denen die Anwesenheit des fremden Textes einen Bedeutungszuwachs für den auszulegenden Text bewirkt.“ Sein Verständnis des biblischen Textes „als Kreuzungspunkt verschiedener Linien im kanonischen Intertext“ (100) verbindet das Intertextualitätsparadigma mit dem „canonical approach“ von Brevard S. Childs und rückt den Kanon „als sinnstiftende Instanz und privilegierten Auslegungskontext“ (4) in den Blick. Doch zeigt sich angesichts seiner Restriktion: „Mit dem Kanon ist der Raum definiert, in dem die Text-Text-Relationen möglich sind“ (100) auch die spezifische Problematik des Lektüreprogramms, da die Kanongrenzen in den verschiedenen Rezeptionsgemeinschaften des Christentums und Judentums divergieren.

¹⁰ Zu verschiedenen Formen der Intertextualität vgl. z. B. den Überblick bei M. T. PLONER, *Die Schriften Israels als Auslegungshorizont der Jesusgeschichte. Eine narrative und intertextuelle Analyse von Mt 1-2* (SBB 66), Stuttgart 2011, 46-56.

¹¹ Nur in Lk 2,23f. und 3,4-6 finden sich explizite Zitate als Erzählerkommentare, ähnlich den mt „Reflexionszitate“ (ab Lk 4 tauchen Zitate in direkten Reden, vor allem Jesu, auf). Allerdings bemerken D. W. PAO / E. J. SCHNABEL, *Luke*, in: G. K. Beale / D. A. Carson (Ed.), *Commentary on the New Testament Use of the Old Testament*, Grand Rapids 2007, 251-414: 251, dazu: „In the first-century Jewish context it does not seem to have made much difference whether a passage of Scripture is explicitly quoted or alluded to.“ Dass „Anspielungen“ meist vor Zitaten auftauchen, kommentieren sie (aus produktionsästhetischem Blickwinkel): „This

dabei die Wiederaufnahme bestimmter Leitwortverbindungen den größeren Kontext, in dem diese auftreten. Die vorliegende Untersuchung setzt daher beispielsweise bei lexematischen Entsprechungen von Schlüsselbegriffen, motivischen, formalen und narrativ-kompositionellen Parallelen, Strukturanalogien, ähnlichen Charakterisierungen und Figurenkonstellationen als Indikatoren intertextueller Beziehungen an.¹² Aufgrund der Intertextualität ergibt sich eine Bedeutungserweiterung in beide Richtungen: Einerseits fällt der Blick auf das Erzählte aus der Perspektive der *γραφαί*¹³ und nimmt die heilsgeschichtliche Kontinuität wahr, andererseits werden die ersttestamentlichen Überlieferungen im Licht der Lk Erzählung wiederum für einen neuen Kontext aktualisiert, anknüpfend an die Tradition der innerbiblischen Schriftauslegung als *Relecture*.¹⁴ Aus dem dicht gesponnenen Netz intertextueller Bezüge zu ersttestamentlichen Texten, Themen und Figuren in Lk 1 werden nun diejenigen herausgelöst, in denen kraftvolle Frauenstimmen und -traditionen zu Tage treten.

suggests that Luke could assume a high level of biblical literary competence among his readers“ (252; vgl. auch D. RUSAM, *Das Alte Testament bei Lukas* [BZNW 112], Berlin 2003, 5). Anders gesagt, Lk 1 konstruiert einen impliziten Leser oder eine Modell-Rezipientin, welche durch profunde Schriftkenntnis und Vertrautheit mit der jüdischen Tradition die Vielzahl der intertextuellen Bezüge und Vernetzungen zu entschlüsseln imstande sind. (Um wiederum auf die historische Ebene zu wechseln: Dies widerspricht der klassischen heidenchristlichen Verortung des LkEv.)

¹² „Septuagintismen“ und oftmaliger LXX-Stil im LkEv (dazu auch PAO/SCHNABEL, *Luke* [Anm. 11] 253f.; Beispiele für Lk 1 bietet RUSAM, *Testament* [Anm. 11] 54-56) verweisen auf die LXX als Referenztext, auf dem die folgende intertextuelle Analyse daher basiert. Einige der historisch-kritischen Forschung verpflichtete Arbeiten postulieren daneben die Benutzung von *Testimonia* bezüglich der Geburt Jesu als Quelle für die Lk Kindheitsgeschichte: so z. B. E. NORELLI, *Wie sind die Erzählungen über Maria und Josef in Mt 1-2 und Lk 1-2 entstanden?*, in: M. Navarro Puerto / M. Perroni (Hg.), *Evangelien. Erzählungen und Geschichte*, deutsche Ausgabe hg. v. I. Fischer / A. Taschl-Erber (*Die Bibel und die Frauen. Eine exegetisch-kulturgeschichtliche Enzyklopädie 2/1*), Stuttgart 2012, 302-319. Für die vorliegende Untersuchung ist ein solcher hypothetischer Zwischenschritt nicht nötig. Ausführliche Darstellung der Hypothesen zur Quellenfrage (*Testimoniensammlung, Targumim, hebräische/aramäische Quellen etc.*) in RUSAM, *Testament* (Anm. 11) 7-15.26-28.

¹³ Vgl. Lk 24,27.32.45; Apg 17,2.11; 18,24.28. Auch als Bezugnahme auf „Mose und die Propheten“ (Lk 16,16.29.31) bzw. auf den dreiteiligen Kanon in Lk 24,44: *πάντα τὰ γεγραμμένα ἐν τῷ νόμῳ Μωϋσέως καὶ τοῖς προφήταις καὶ ψαλμοῖς*.

¹⁴ Lk wendet auch verschiedene Methoden zeitgenössischer jüdischer Exegese an (vgl. PAO/SCHNABEL, *Luke* [Anm. 11] 252). Als Midrasch sieht die Lk Kindheitsgeschichte z. B. R. E. BROWN, *The Birth of the Messiah. A Commentary on the Infancy Narratives in the Gospels of Matthew and Luke. New Updated Edition* (The Anchor Bible Reference Library), New York 1993. Forschungsüberblick bei RUSAM, *Testament* (Anm. 11) 15-20.28-30.

2. Große Mütter großer Söhne: Rettende Geburten

Mit seiner doppelten Geburtsverheißung knüpft Lk 1 eng an diesbezügliche ersttestamentliche Traditionen und Texte an. Insbesondere richtet sich die Aufmerksamkeit auf die Wiederaufnahme des Motivs der unfruchtbaren (und alten)¹⁵ Frau,¹⁶ die mit Gottes Hilfe einen heilsgeschichtlich bedeutsamen Sohn empfängt und zur Welt bringt.¹⁷

Aus sozialgeschichtlicher Perspektive stellt Kinderlosigkeit insbesondere für Frauen – welche in einer patriarchalen Gesellschaft über ihre Gebärfähigkeit definiert werden – ein massives soziales und ökonomisch-rechtliches Problem dar, insofern zu psychischer Belastung, Identitätsverlust und Schuldgefühlen gesellschaftliche Diskriminierungen und Ausgrenzungen treten, aber auch die Versorgung und rechtliche Absicherung im Alter bedroht sind. Die verzweifelte Situation kinderloser Frauen bringt etwa Rahel in Gen 30,1 zur Sprache.¹⁸ Trotz des theoretischen Wissens um

¹⁵ Nicht überall tritt diese Motivverstärkung auf, die sich bei Elisabet oder etwa Sara findet.

¹⁶ C. JANSSEN, *Elisabet und Hanna – zwei widerständige alte Frauen in neutestamentlicher Zeit. Eine sozialgeschichtliche Untersuchung*, Mainz 1998, 82, versteht „die Erzählung von Elisabet (und Maria) als Midrasch zu den biblischen Texten von Sara, Rahel, Lea und Hanna“; zur Geschichte des Motivs siehe ebd. 80-115; außerdem M. CALLAWAY, *Sing, o Barren One: A Study in Comparative Midrash (SBL.DS 91)*, Atlanta 1986. Zum ersten Mal nach 1 Sam 1f. nimmt im biblischen Kanon Lk 1 die Tradition wieder als Geburtserzählung auf. Siehe auch die – etwas weitere – Kategorisierung in A. BRENNER, *Female Social Behaviour: Two Descriptive Patterns within the „Birth of the Hero“ Paradigm*, in: dies. (Ed.), *A Feminist Companion to Genesis (The Feminist Companion to the Bible 2)*, Sheffield 1993, 204-221 [Nachdruck aus: VT 36 (1986) 257-273].

¹⁷ Dazu I. FISCHER, *Die Erzeltern Israels. Feministisch-theologische Studien zu Genesis 12-36 (BZAW 222)*, Berlin 1994, 90: „Das Motiv der Unfruchtbarkeit hat damit offensichtlich eine Theologisierung erfahren, da diese Kinder unfruchtbarer Mütter ihre Existenz mehr dem rettenden Eingreifen Gottes für die Frauen als der männlichen Potenz verdanken.“ Generell hält Yairah Amit fest: „Biblical birth narratives have a striking tendency to assign a peripheral and secondary role to the father“ (Y. AMIT, ‚Manoah Promptly Followed his Wife‘ [Judges 13.11]: On the Place of the Woman in Birth Narratives, in: A. Brenner [Ed.], *A Feminist Companion to Judges [The Feminist Companion to the Bible 4]*, Sheffield 1993, 146-156: 156).

¹⁸ „The irony of her fate is that she does not die because of childlessness (Gen 30.1), but because of her second son’s birth“ (F. VAN DIJK-HEMMES, *Traces of Women’s Texts in the Hebrew Bible*, in: A. Brenner / dies., *On Gendering Texts. Female and Male Voices in the Hebrew Bible [Biblical Interpretation Series 1]*, Leiden 1993, 17-109: 101; vgl. BRENNER, *Behaviour* [Anm. 16] 210). Siehe Gen 35,16-18. Wie viele andere Frauen bezahlt sie den Kinderwunsch mit dem Leben.

männliche Impotenz und Sterilität galt Unfruchtbarkeit vor allem als weibliches Problem und wurde in der Regel die Frau für die Kinderlosigkeit eines Paares verantwortlich gemacht. In besonderem Maß verstärkt sich die Problematik für Frauen fortgeschrittenen Alters, die im patriarchalen System als überflüssig, wert- und nutzlos erachtet werden.

Über die individuellen Schicksale hinaus verweisen die Erzählungen aber auch auf kritische Situationen in der Geschichte des Volkes, wo jeweils dessen weitere Existenz auf dem Spiel steht. Wenn etwa die Erzeltern Erzählungen das Werden des Volkes als Familiengeschichte in mehreren Generationen präsentieren,¹⁹ entscheidet sich der Fortbestand der Verheißungslinie fundamental über Schwangerschaften und Geburten, eben die (Un-)Fruchtbarkeit der Frauen.

Genuin weibliche Erfahrungen stehen also im Hintergrund der Texte, werden allerdings häufig aus der dominanten männerzentrierten Perspektive reflektiert. Doch gerade etwa in Gebeten, Gelübden und Dankliedern rund um Schwangerschaft und Geburt sowie den Deutungen zur Namensgebung treten oft die Stimmen von Frauen zu Tage.²⁰

Konkrete sprachliche und inhaltlich-strukturelle Übereinstimmungen mit Lk 1 finden sich zunächst in den Erzählkreisen um Abraham/Sara, Rebekka/Isaak²¹ und Jakob/Rahel/Lea. Hier gilt es zu beachten, dass Geburtsankündigungen meist eine feste Form haben²² und bestimmten motivisch-sprachlichen *patterns* folgen. Gemeinsamkeiten und nuancierte Unterschiede werfen Licht auf die Konfiguration und Interfiguralität von Verheißungsträgerinnen des Alten und Neuen Bundes.

¹⁹ Vgl. I. FISCHER, Zur Bedeutung der „Frauentexte“ in den Erzeltern-Erzählungen, in: dies. / M. Navarro Puerto / A. Taschl-Erber (Hg.), Tora (Die Bibel und die Frauen. Eine exegetisch-kulturgeschichtliche Enzyklopädie 1/1), Stuttgart 2010, 238-275: 238-242; dabei wendet sie sich gegen die Trivialisierung der Erzählungen über Frauen im Vergleich zur Interpretation der „Männertexte“ als literarischer Reflexe völkergeschichtlicher Entwicklungen und Konflikte.

²⁰ Dazu VAN DIJK-HEMMES, *Traces* (Anm. 18) 90-103. „Naming speeches“ sind ihrer Ansicht nach zu betrachten „as a specific variant or subgenre“ des „birth song genre“ (97).

²¹ Die Figur Rebekkas, die starke Ahnfrau des Nordreichs, ist mit ihrem aktiven Part viel deutlicher konturiert als Isaak.

²² Zur Gattungsbestimmung siehe etwa D. ZELLER, Die Ankündigung der Geburt – Wandlungen einer Gattung, in: R. Pesch (Hg.), *Zur Theologie der Kindheitsgeschichten. Der heutige Stand der Exegese* (Schriftenreihe der Katholischen Akademie der Erzdiözese Freiburg), München 1981, 27-48.

2.1. Sara und Hagar

Sara	Elisabet	Maria
<p>Gen 11,30 LXX: και ἦν Σαρα στεῖρα και οὐκ ἐτεκνοποῖει.²³</p> <p>Gen 18,11 LXX: Αβρααμ δὲ και Σαρρα πρεσβύτεροι προβεβηκότες ἡμερῶν, ἐξέλ[ε]ιπεν²⁴ δὲ Σαρρα γίνεσθαι τὰ γυναικεῖα.</p> <p>Gen 17,19 LXX: εἶπεν δὲ ὁ θεὸς τῷ [πρὸς] Αβρααμ Ναί· ἰδοὺ Σαρρα ἡ γυνὴ σου τέξεταί σοι υἱόν, και καλέσεις τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἰσαακ ...</p> <p>Gen 15,8 LXX: εἶπεν δὲ Δέσποτα κύριε, κατὰ τί γνώσομαι ὅτι κληρονομήσω αὐτήν;</p> <p>Gen 18,12f. LXX: ἐγέλασεν δὲ Σαρρα ἐν ἑαυτῇ λέγουσα Οὐπω μὲν μοι γέγονεν ἕως τοῦ νῦν, ὁ δὲ κύριός μου πρεσβύτερος. και εἶπεν κύριος πρὸς Αβρααμ Τί ὅτι ἐγέλασεν Σαρρα ἐν ἑαυτῇ λέγουσα Ἄρά γε ἀληθῶς τέξομαι; ἐγὼ δὲ γεγήρακα.</p> <p>Gen 21,2 LXX: και συλλαβοῦσα ἔτεκεν Σαρρα τῷ Αβρααμ υἱόν εἰς τὸ γῆρας ...</p> <p>Gen 18,14 LXX: μὴ ἀδυνατεῖ παρά τῷ θεῷ ῥήμα,</p>	<p>Lk 1,7: και οὐκ ἦν αὐτοῖς τέκνον, καθότι ἦν ἡ Ἐλισάβη στεῖρα, και ἀμφότεροι προβεβηκότες ἐν ταῖς ἡμέραις αὐτῶν ἦσαν.</p> <p>Lk 1,13: εἶπεν δὲ πρὸς αὐτὸν ὁ ἄγγελος, Μὴ φοβοῦ, Ζαχαρία, διότι εἰσηκούσθη ἡ δέησίς σου, και ἡ γυνὴ σου Ἐλισάβη γεννήσει υἱόν σοι, και καλέσεις τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἰωάννην.</p> <p>Lk 1,18: Και εἶπεν Ζαχαρίας πρὸς τὸν ἄγγελον· κατὰ τί γνώσομαι τοῦτο; ἐγὼ γάρ εἰμι πρεσβύτης και ἡ γυνὴ μου προβεβηκυῖα ἐν ταῖς ἡμέραις αὐτῆς.</p> <p>Lk 1,36: και ἰδοὺ Ἐλισάβη ἡ συγγενὴς σου και αὐτὴ συνελήφεν υἱόν ἐν γῆρει αὐτῆς ...</p> <p>Lk 1,37: ὅτι οὐκ ἀδυνατήσῃ παρά τοῦ θεοῦ πᾶν ῥήμα.</p>	<p>Lk 1,30f.: και εἶπεν ὁ ἄγγελος αὐτῇ, Μὴ φοβοῦ, Μαριάμ, εὖρες γὰρ χάριν παρά τῷ θεῷ· και ἰδοὺ συλλήμψῃ ἐν γαστρὶ και τέξῃ υἱόν, και καλέσεις τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἰησοῦν.</p> <p>Lk 1,37: ὅτι οὐκ ἀδυνατήσῃ παρά τοῦ θεοῦ πᾶν ῥήμα.</p>

²³ Wörtliche Übereinstimmungen (auch soweit es Derivate desselben Wortstamms betrifft) sind kursiv gekennzeichnet. Die LXX-Zitate stammen aus der durch R. Hanhart bearbeiteten Handausgabe von A. Rahlfs (Stuttgart 2006); Abweichungen in der Göttinger Editionsreihe, die über die Akzentuierung der Namen und Variationen in der Interpunktion hinausgehen, vermerke ich in eckigen Klammern. Aus produktionsästhetischer Perspektive gilt freilich der Vorbehalt, dass wir nicht wissen, welche Fassung des griechischen Textes Lk vorlag.

²⁴ So J. W. WEVERS (Hg.), Genesis (Septuaginta. Vetus Testamentum Graecum auctoritate Academiae Scientiarum Gottingensis editum 1), Göttingen 1974.

Nach dem Proömium in Lk 1,1-4 betreten in V. 5 Zacharias und *Elisabet* die Erzählbühne:²⁵ Wie *Sara*²⁶ ist Elisabet kinderlos und unfruchtbar (Gen 11,30/Lk 1,7: hier wird die Kinderlosigkeit auch von Zacharias ausgesagt; vgl. aber Gen 15,2f.). Die Beschreibung des Alters des Ehepaars in Lk 1,7.18 knüpft an die Formulierungen in Gen 18,11f. an (siehe insbesondere *προβεβηκότες/προβεβηκυῖα ἡμερῶν/ἐν ταῖς ἡμέραις*; zu Lk 1,36 vgl. Gen 18,13; 21,2). Mit der Betonung ihrer Toratreue (Lk 1,6) wird schon im Vorfeld eine mögliche Schuld an ihrer Kinderlosigkeit zurückgewiesen; ähnlich wird Abraham in Gen 26,5 charakterisiert.²⁷

In beiden Erzählungen bekommt der Ehemann eine Ankündigung Gottes bzw. seines Repräsentanten²⁸, dass seine Frau ihm einen Sohn gebären werde, welchem er einen bestimmten Namen geben solle²⁹ (Gen 17,19/Lk 1,13).³⁰ In der zur Engeler-scheinung des Zacharias parallel komponierten³¹ Geburtsankündigung an *Maria* er-

²⁵ Zu ihrer Einführung in den Erzählzusammenhang vgl. die genealogische Verortung von Abraham und Sara in Gen 11 am Übergang von der Ur- zur Volksgeschichte.

²⁶ Zur Figur der Sara siehe etwa T. J. SCHNEIDER, *Sarah: Mother of Nations*, New York 2004; R. KAMPLING (Hg.), *Sara lacht ... Eine Erzmutter und ihre Geschichte. Zur Interpretation und Rezeption der Sara-Erzählung*, Paderborn 2004 (inklusive Rezeptionsgeschichte); S. P. JEANSONNE, *The Women of Genesis. From Sarah to Potiphar's Wife*, Minneapolis 1990 (auch zu den anderen im Anschluss besprochenen Frauenfiguren).

²⁷ Dort taucht die Verbindung der Begriffe *ἐντολή* und *δικαίωμα* ebenfalls auf. Vgl. weiters Gen 7,1 (*δικαίον ἐναντίον μου*).

²⁸ Während die Geburtsverheißung in Gen 17f. von JHWH stammt, tritt in Gen 16; Ri 13 ein Engel auf. PAO/SCHNABEL, *Luke* (Anm. 11) 257, sprechen diesbezüglich von „interchangeability“. Zu Gabriel als apokalyptisch-endzeitlichem Himmelsboten siehe Dan 8-10: vgl. Lk 1,9-11/Dan 9,20f.; Lk 1,12f./Dan 8,17; 10,12.19 (außerdem Lk 1,29f.); Lk 1,13/Dan 9,23 (dazu auch Lk 1,28.30); Lk 1,19/Dan 9,22 (außerdem Lk 1,27); 1,20.22/Dan 10,15f.

²⁹ „The naming of the child by the angel confirms the significance of that person in the covenantal plan of God [...]“ (PAO/SCHNABEL, *Luke* [Anm. 11] 257).

³⁰ In Gen 17,16 (LXX: *εὐλογήσω δὲ αὐτήν ...*) und vor allem 18,10 (LXX: *... καὶ ἔξει υἱὸν Σαρρα ἡ γυνή σου*) sind die Verheißungen zwar stärker auf Sara fokussiert, werden aber ebenfalls dem Ehemann gegeben. Durch redaktionelle Enteignung weiblicher Erfahrungen „wird Abraham zum Gottesmittler für Sara“ (I. FISCHER, *Genesis 12-50. Die Ursprungsgeschichte Israels als Frauengeschichte*, in: L. Schottroff / M.-T. Wacker [Hg.], *Kompendium Feministische Bibelauslegung*, Gütersloh 1998, 12-25: 15). Für eine kompositions- und redaktionsgeschichtliche Analyse der Verheißung an Abraham in Gen 17 und der Erzählung in Gen 18, wo sich aus einem Männergespräch *über* Sara deren Gottesbegegnung entwickelt, siehe ebd. sowie DIES., *Bedeutung* (Anm. 19) 257f. Für die Untersuchung der ntl. Rezeption, die vom Endtext bzw. der LXX-Fassung ausgeht, ist die diachrone Perspektive freilich weniger relevant.

³¹ Siehe meine Synopse mit den wörtlichen, motivischen und strukturellen Entsprechungen in A. TASCHL-ERBER, *Subversive Erinnerung. Feministisch-kritische Lektüre von Mt 1-2 und*

hält hingegen diese selbst eine ganz ähnliche direkt an sie gerichtete Verheißung (Lk 1,30f.; siehe V. 31: „... *du* wirst einen Sohn gebären und ihm den Namen Jesus geben“)³² – wie *Hagar*, Saras ägyptische Sklavin,³³ in Gen 16,11, wobei sich die an diese ergehende Geburtsverheißung nicht auf die genealogische Hauptlinie bezieht und (ähnlich wie bei Maria) außerhalb der herkömmlichen patriarchalen Ordnung erfolgt:³⁴

*καὶ εἶπεν αὐτῇ ὁ ἄγγελος κυρίου
Ἰδοὺ σὺ ἐν γαστρὶ ἔχεις καὶ τέξῃ υἱὸν καὶ καλέσεις τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἰσμαήλ,
ὅτι ἐπήκουσεν κύριος τῆ ταπεινώσει σου.³⁵*

Eine vergleichbare Formulierung taucht in Jes 7,14 LXX auf (dem ersten „Schriftfüllungszitat“ in Mt 1, um das Erzählte zu illustrieren, V. 23):

ἰδοὺ ἡ παρθένος³⁶ ἐν γαστρὶ ἔξει καὶ τέξεται υἱόν, καὶ καλέσεις τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἐμμανουήλ...

Zacharias reagiert in Lk 1,18 wie Abraham in Gen 15,8: „Woran soll ich das erkennen?“³⁷ Bezüglich der späten Geburt hegen Abraham (Gen 17,17) und Sara (Gen 18,12; siehe auch die wiederholende Frage JHWHs in V. 13) ähnliche Einwände;³⁸ beide lachen in der Endfassung des Textes (dies klingt im Namen Isaaks weiter, vgl. Gen 21,6). Dass eine Frau jenseits der Menopause (vgl. Gen 18,11) noch einen Sohn gebären soll, widerstrebt schließlich jeglicher Erfahrung. Die Untermauerung gegen-

Lk 1-2, in: C. Clivaz / A. Dettwiler / L. Devillers / E. Norelli (Ed.), *Infancy Gospels. Stories and Identities* (WUNT 281), Tübingen 2011, 231-256: 241f.

³² Vgl. demgegenüber die Geburtsankündigung an *Josef* in Mt 1,21: *τέξεται δὲ υἱὸν καὶ καλέσεις τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἰησοῦν* ... In Lk 1 erscheint die Figur des Josef recht blass, auch wenn Maria in V. 27 zunächst als seine Verlobte vorgestellt wird, bevor ihr Name genannt wird.

³³ Zu den Hagar-Erzählungen in Gen 16; 21 siehe z. B. FISCHER, *Erzeltern* (Anm. 17) 258-337; DIES., *Bedeutung* (Anm. 19) 252-255. Ausführlich zur Figur der Hagar: M. EGGER, „Hagar, woher kommst du? Und wohin gehst du?“ (Gen 16,8*). *Darstellung und Funktion der Figur Hagar im Sara(i)-Abra(ha)m-Zyklus* (Gen 11,27–25,18) (Herders Biblische Studien 67), Freiburg i. Br. 2011.

³⁴ Abrahams Erbfolger ist Saras Sohn Isaak.

³⁵ Zum abschließenden Kausalsatz vgl. Lk 1,48.

³⁶ Vgl. Lk 1,27.

³⁷ Während jedoch bei Abraham davor betont wird, dass er Gott glaubt (Gen 15,6), wird die Frage in Lk 1,20 mit dem Gegenteil verbunden. – In den Evangelien ist schließlich eine Zeichenforderung negativ konnotiert und verweist auf Unglauben: vgl. z. B. Mt 12,38-42; Mk 8,11f.; Lk 11,29-32.

³⁸ Vgl. auch Gideons Einwand sowie seine Bitte um ein Zeichen in Ri 6,15.17; ferner Ex 3,11f.; Jer 1,6.

über Sara und Abraham, dass „bei Gott nichts unmöglich“ ist (Gen 18,14),³⁹ findet sich allerdings in den Worten des Engels an Maria (Lk 1,37) – nach dem Verweis auf Elisabet (V. 36), so dass sich die Aussage offenbar auf beide Frauen bezieht.

Nach der Geburt Isaaks (vgl. die Gebärnotiz in Gen 21,2) erfolgen dessen Namensgebung und Beschneidung durch Abraham (V. 3f., entsprechend den göttlichen Anweisungen in Gen 17), doch Sara erklärt die Bedeutung seines Namens (V. 6f.), wie Elisabet eine theologische Deutung zu ihrer Schwangerschaft artikuliert (Lk 1,25; im „Hinsehen“ Gottes [ἐπειῖδεν] klingt Hagars Gotteserfahrung in Gen 16,13 LXX an: Σὺ ὁ θεὸς ὁ ἐπιδῶν με). Als Elisabet ihrem Sohn nach der Geburt (V. 57) gemäß dem Auftrag des Engels den Namen *Johannes* geben möchte, erfährt sie Widerspruch seitens ihrer NachbarInnen und Verwandten, die ihn schon nach seinem Vater benennen wollten: Doch der um seine Entscheidung gefragte Zacharias stimmt mit ihr überein – und erhält seine Stimme wieder, die er aufgrund seiner Zeichenforderung verlor. Wer die Namensgebung *Jesu* im weiteren Verlauf der Erzählung tatsächlich vornimmt, wird durch eine passivische Umschreibung ver-schleiert (2,21: ἐκλήθη τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἰησοῦς), obwohl die Notiz explizit auf die Ankündigung des Engels (1,31) zurückverweist.⁴⁰

2.2. Rebekka

Rebekka	Elisabet	Maria
Gen 24,14 LXX: ἡ παρθένος Gen 24,16 LXX: ἡ δὲ παρθένος ἦν καλὴ τῇ ὄψει σφόδρα παρθένος ἦν, ἀνὴρ οὐκ ἔγνω αὐτήν. Gen 24,36 LXX: καὶ ἔτεκεν Σαρρα ἡ γυνὴ τοῦ κυρίου μου υἱὸν ἕνα τῷ κυρίῳ μου μετὰ τὸ γηρᾶσαι αὐτόν ... Gen 25,21 LXX: ἐδείξτο δὲ Ἰσαακ κυρίου περὶ Ρεβεκκας τῆς γυναικὸς αὐτοῦ, ὅτι στείρα ἦν· ἐπήκουσεν δὲ αὐτοῦ ὁ θεός, καὶ ἔλαβεν ἐν γαστρὶ Ρεβεκκα ἡ γυνὴ αὐτοῦ.	Lk 1,36: καὶ ἰδοὺ Ἐλισάβετ ἡ συγγενὴς σου καὶ αὐτὴ συνελήφεν υἱὸν ἐν γήρει αὐτῆς, καὶ οὗτος μὴν ἕκτος ἐστὶν αὐτῇ τῇ καλουμένῃ στείρα ... Lk 1,13: εἶπεν δὲ πρὸς αὐτὸν ὁ ἄγγελος, Μὴ φοβοῦ, Ζαχαρία, διότι εἰσηκούσθη ἡ δέησίς σου, καὶ ἡ γυνὴ σου Ἐλισάβετ γεννήσει υἱὸν σοι ...	Lk 1,27: παρθένον ... τῆς παρθένου Lk 1,34: εἶπεν δὲ Μαρίας πρὸς τὸν ἄγγελον πῶς ἔσται τοῦτο, ἐπεὶ ἄνδρα οὐ γινώσκω;

³⁹ Vgl. Ijob 10,13 LXX; 42,2; Jer 32,17.27; Sach 8,6.

⁴⁰ Vgl. Gen 16,15 (Abraham benennt Ismael) trotz V. 11.

<p>Gen 24,61 LXX: ἀναστᾶσα δὲ Ρεβεκκα καὶ αἱ ἄβραι αὐτῆς ἐπέβησαν ἐπὶ τὰς καμήλους καὶ ἐπορεύθησαν μετὰ τοῦ ἀνθρώπου ...</p>		<p>Lk 1,39: Ἀναστᾶσα δὲ Μαριάμ ἐν ταῖς ἡμέραις ταύταις ἐπορεύθη εἰς τὴν ὄρεινὴν μετὰ σπουδῆς εἰς πόλιν Ἰούδα ...</p>
--	--	---

Das Motiv der Unfruchtbarkeit verbindet Elisabet auch mit Rebekka (Gen 25,21/Lk 1,7.36),⁴¹ die in einer eigenen Zeugungsnotiz bereits in Gen 22,23 erwähnt wird (vgl. auch ihre Genealogie in 24,15.24.47; 25,20). Wie Isaaks Gebet wegen seiner unfruchtbaren Frau wird das von Zacharias erhört (Gen 25,21/Lk 1,13).⁴² Aufgrund von Schwangerschaftskomplikationen wendet sich Rebekka selbst direkt an JHWH, worauf sie ein Völkerorakel erhält (Gen 25,23): „Die Ursprungsgeschichte zweier Völker wird hier eindeutig als Geschichte um die genuin weiblichen Lebenserfahrungen von Schwangerschaft und Geburt geschrieben.“⁴³ Hingegen interpretiert Elisabet, vom Geist erfüllt, die Bewegung ihres ungeborenen Kindes auf die Begegnung mit Maria hin (Lk 1,41-45).⁴⁴ Anschließend gibt Rebekka in der LXX (diff. MT)⁴⁵ den Zwillingen die Namen Esau und Jakob,⁴⁶ die sich auf den Geburtsvorgang beziehen.⁴⁷

Als der himmlische Bote zu Maria geschickt wird, wird sie wie Rebekka charakterisiert (vgl. Gen 24,14.16/Lk 1,27.34): Der Zusatz, dass beide noch keinen Geschlechtsverkehr hatten, verdeutlicht gegenüber dem nicht eindeutig determinierten Begriff *παρθένος*⁴⁸ (vgl. Jes 7,14 LXX gegenüber MT *הַמְלֵאָה*) ihre Jungfräulichkeit.

⁴¹ Da sich bei Rebekka daran keine Erzählung anknüpft, sondern nur die Notiz des Gebets Isaaks, schließt FISCHER, Bedeutung (Anm. 19) 261: „das Motiv ist hier also sicher nicht originär“. Ähnliches gilt für die Erzählung der „Preisgabe der Ahnfrau“ (vgl. Gen 12,10-20; 20,1-18; 26,1-11).

⁴² Vgl. auch Gen 17,19 in Bezug auf Sara und Abraham.

⁴³ FISCHER, Gen (Anm. 30) 18.

⁴⁴ Zu Lk 1,41.44 vgl. Mal 3,20; zu V. 42 siehe Ri 5,24; Jdt 13,18; Dtn 28,4.

⁴⁵ Hier lassen die Verbalformen offen, wer die Namensgebung vornimmt. Siehe dazu FISCHER, Erzeltern (Anm. 17) 67.69.

⁴⁶ Gen 25,25f.: *ἐπωνόμασεν/ἐκάλεσεν τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ησαυ/Ιακωβ*. Als Subjekt für die beiden Verbalformen in der 3. Person Sg. kommt nur Rebekka in Frage.

⁴⁷ Zu Gen 25,24 LXX (*ἐπλήρωθησαν αἱ ἡμέραι τοῦ τεκεῖν αὐτήν*) vgl. Lk 1,57 (*ἐπλήσθη ὁ χρόνος τοῦ τεκεῖν αὐτήν*). Aus produktionsorientierter Perspektive ist eine klare Unterscheidung zwischen einer bewussten Wiederaufnahme eines bestimmten Erzähltextes und bloßer Imitation von LXX-Stil oftmals schwierig. Dies gilt entsprechend für die Terminologie rund um Empfängnis und Geburt.

⁴⁸ Häufig bezeichnet er einen sozialen Status, differierend gegenüber einer – verheirateten –

Während der Bote Abrahams Rebekkas Familie von Saras später Schwangerschaft berichtet, verweist der Bote Gottes bei Maria auf diejenige Elisabets als Zeichen (Gen 24,36/Lk 1,36). Parallel zu Abraham (vgl. Gen 12,1-4; 24,7) verlässt Rebekka Land, Verwandtschaft und Elternhaus, um mit dessen Boten als Braut zu Isaak zu ziehen.⁴⁹ Dass sie um ihre Zustimmung gefragt wird und ausdrücklich ihre Einwilligung gibt (Gen 24,58), die das Weiterlaufen der Bundesverheißungen garantiert, mag an Marias ebenso selbstständige und risikobereite Zustimmung in ihrem *fiat* erinnern (Lk 1,38). Marias eiliger Aufbruch zu Elisabet⁵⁰ ähnelt wiederum Rebekkas prompter Reise zu Isaak (Gen 24,61/Lk 1,39).⁵¹

2.3. Rahel und Lea

Rahel	Elisabet	Maria
Gen 29,31 LXX: ... Ραχηλ δὲ ἦν στείρα. Gen 30,23 LXX: καὶ συλλαβοῦσα ἔτεκεν τῷ Ἰακωβ υἱόν. εἶπεν δὲ Ραχηλ Ἀφείλεν ὁ θεός μου τὸ δνιδός ...	Lk 1,7: ... ἦν ἡ Ἐλισάβετ στείρα ... Lk 1,24f.: Μετὰ δὲ ταύτας τὰς ἡμέρας συνέλαβεν Ἐλισάβετ ἡ γυνὴ αὐτοῦ· καὶ περιέκρυβεν ἑαυτὴν μῆνας πέντε, λέγουσα ὅτι Οὕτως μοι πεποίηκεν κύριος ἐν ἡμέραις αἷς ἐπειδὴν ἀφελεῖν δνιδός μου ἐν ἀνθρώποις.	
Lea		
Gen 29,32 LXX: καὶ συνέλαβεν Λεῖα καὶ ἔτεκεν υἱόν τῷ Ἰακωβ· ἐκάλεσεν δὲ τὸ ὄνομα αὐτοῦ	Lk 1,24f.: Μετὰ δὲ ταύτας τὰς ἡμέρας συνέλαβεν Ἐλισάβετ ἡ γυνὴ αὐτοῦ· καὶ περιέκρυβεν	

γυνή. – Gegen eine biologistische Engführung spricht auch die Titulierung der vergewaltigten Dina als *παρθένος* in Gen 34,3 LXX.

⁴⁹ Vgl. FISCHER, Gen (Anm. 30) 17: „Nicht Isaak, sondern Rebekka wird als die adäquate Fortführung der Verheißungslinie Abrahams vorgestellt.“ Vgl. auch Gen 24,60 par 22,17.

⁵⁰ Nach dem Abtritt des Engels vollzieht sich in Lk 1 ein Rollenwechsel: „Mary takes the role of traveler and greeter that prior to this point Gabriel held in the story [...]“ (J. V. KOZAR, Reading the Opening Chapter of Luke from a Feminist Perspective, in: H. C. Washington / S. L. Graham / P. Thimmes [Ed.], Escaping Eden. New Feminist Perspectives on the Bible [Biblical Seminar Series 65], Sheffield 1998, 53-68: 65).

⁵¹ Die häufig pleonastische Verbindung des Partizips des intransitiven Wurzelaorists von *ἀνίστημι* mit einem Bewegungsverb, um – hebraisierend – den Beginn einer Handlung zu bezeichnen, stellt einen typisch lq „Septuagintismus“ dar.

<p>Ρουβην λέγουσα Διότι εἶδέν μου κύριος τὴν ταπείνωσιν ...</p> <p>Gen 30,13 LXX: καὶ εἶπεν Λεῖα Μακαρία ἐγὼ, ὅτι μακαρίζουσίν με αἱ γυναῖκες ...</p>	<p>ἐαυτὴν μῆνας πέντε, λέγουσα ὅτι Οὕτως μοι πεποίηκεν κύριος ἐν ἡμέραις αἷς ἐπεῖδεν ἀφελεῖν ὄνειδος μου ἐν ἀνθρώποις.</p>	<p>Lk 1,48: ... ὅτι ἐπέβλεψεν ἐπὶ τὴν ταπείνωσιν τῆς δούλης αὐτοῦ. Ἴδου γὰρ ἀπὸ τοῦ νῦν μακαριοῦσίν με πᾶσαι αἱ γενεαί ...</p> <p>Lk 1,42: ... εὐλογημένη σὺ ἐν γυναῖξίν ...</p> <p>Lk 1,45: καὶ μακαρία ἡ πιστεύουσα ...</p>
---	--	---

Weiters zeigt sich in *Rahels*⁵² Unfruchtbarkeit ein Anknüpfungspunkt zu Elisabets Geschichte (Gen 29,31/Lk 1,7.36; vgl. auch Gen 30,1). Mit dem doch noch empfangenen Sohn danken beide Frauen Gott für die hinweggenommene „Schande“ (ὄνειδος) der Kinderlosigkeit (Gen 30,23/Lk 1,25). Wie *Lea* andererseits, die ungeliebte Frau Jakobs (die später ebenso zeitweilig keine Kinder bekommt), spricht Elisabet vom Hinsehen Gottes (Gen 29,32/Lk 1,25) auf ihre Situation der Erniedrigung, wobei der Terminus *ταπείνωσις*, mit dem Lea ihre Lage beschreibt,⁵³ an das *Magnificat* (Lk 1,48) denken lässt.

Im Rückgriff auf die Worte Rahels und Leas deutet also Elisabet ihre Schwangerschaft – im Kontrast zu Zacharias – sogleich als Handeln JHWHs (Οὕτως μοι πεποίηκεν κύριος), der sie aus ihrer leidvollen Situation sozialer Diskriminierung und Demütigung befreit habe (ἐπεῖδεν ἀφελεῖν ὄνειδος μου ἐν ἀνθρώποις). Das vom Engel verordnete Schweigen des Zacharias⁵⁴ eröffnete einen Perspektivenwechsel, so dass nun Elisabets Sicht der Geschehnisse laut werden kann. Ihre prägnant versprachlichte Gotteserfahrung⁵⁵ nimmt bereits einen Grundgedanken des *Magnificat* vorweg.

⁵² Siehe z. B. die Monographie von S. H. DRESNER, Rachel, Philadelphia 1994.

⁵³ Die Namen, die Rahel wie Lea ihren Söhnen geben (auch denen, die ihre Mägde Bilha und Silpa stellvertretend für sie gebären), spiegeln ihre jeweiligen Erfahrungen wider. Bei der schweren Geburt ihres zweiten Sohnes (am Weg nach Efrata/Bethlehem, wo auch ihr Grab errichtet wird) stirbt Rahel und gibt ihm den Namen *Ben-Oni* („Sohn meines Unheils“), den jedoch sein Vater in *Benjamin* umbenennt (Gen 35,16-18); „Jacob’s intervention makes the suffering of the mother invisible“ (VAN DIJK-HEMMES, *Traces* [Anm. 18] 102).

⁵⁴ Anders Elisabet in V. 25.42-45 (καὶ ἀνεφώνησεν κραυγῇ μεγάλη ...).60. In Ez 3,26 aufgrund des widerspenstigen Volkes.

⁵⁵ In diesem Sinn interpretiert L. SUTTER REHMANN, *Der Glanz der Schekhinah und Elisabets Verhüllung* (Lukas 1,24), in: *lectio difficilior* 1/2005: <http://www.lectio.unibe.ch>, auch die Notiz, dass sich Elisabet fünf Monate verbirgt, insofern sie auf die Vorstellung der Verhüllung bei einer Gotteserscheinung hinweist.

In der Begründung des Namens von Leas Sohn Ascher (Gen 30,13) tritt wiederum eine Verbindung zu Marias Seligpreisung durch Elisabet (Lk 1,42.45) sowie zu ihren eigenen Worten im *Magnificat* (Lk 1,48) zu Tage.

Die vielfältigen Motivverflechtungen zeigen, dass nicht nur die Geschichte Elisabets an die Erzeltern Erzählungen anknüpft, sondern (über diese) auch diejenige Marias, ihrer *συγγενίς*. Marias *ταπεινώσις* verbindet jene weniger mit den zunächst unfruchtbaren Matriarchinnen als vielmehr mit Hagar und Lea, den Stammmüttern paralleler genealogischer Linien. Als Anwalt der Unterdrückten und Erniedrigten ergreift Gott Partei für die gedemütigten Frauen und steht zu den Verheißungen, die eine segensreiche Zukunft eröffnen. In der Hebräischen Bibel verweisen insbesondere Alter und Unfruchtbarkeit Saras auf eine außergewöhnliche, ja übernatürliche Geburt als ausdrücklichen Erweis göttlichen Segens. Ihr Paradigma zeigt bei Lk die heilsgeschichtliche Kontinuität an, wie ja auch das *Magnificat* am Ende auf die Verheißungen an die Erzeltern explizit Bezug nimmt (Lk 1,55: *καθώς ἐλάλησεν πρὸς τοὺς πατέρας ἡμῶν, τῷ Ἀβραὰμ καὶ τῷ σπέρματι αὐτοῦ εἰς τὸν αἰῶνα*; vgl. auch im *Benedictus* V. 72f.), und erfährt zugleich seine eschatologische Erfüllung.⁵⁶

2.4. Die Mutter Simsons

Auch in Ri 13 wird das Motiv des bedeutenden Sohnes von zunächst unfruchtbarer Mutter aufgenommen. Die Geburtsankündigung hat hier eine „prologartige Funktion“⁵⁷ wie am Anfang des LkEv:

Ri 13 LXX (A)	Ri 13 LXX (B)	Elisabet	Maria
(zeitliche Situierung in V. 1) 2 Καὶ ἐγένετο ἀνὴρ ἐκ Σαραα ἐκ τῆς φυλῆς τοῦ Δαν, καὶ ὄνομα αὐτῷ Μανωε,	2 Καὶ ἦν ἀνὴρ εἰς ἀπὸ Σαραα ἀπὸ δήμου συγγενείας τοῦ Δανι, καὶ ὄνομα αὐτῷ Μανωε,	Lk 1,5: <i>Ἐγένετο ἐν ταῖς ἡμέραις Ἡρώδου βασιλέως τῆς Ἰουδαίας ἱερεὺς τις ὀνόματι Ζαχαρίας ἐξ ἐφημερίας Ἀβιά,</i>	

⁵⁶ Vgl. PAO/SCHNABEL, Luke (Anm. 11) 256: „These allusions do not make strict typological connections between individual characters, [...] since the allusions are related in a complex way among the various characters. The interest lies, therefore, not primarily in the individual characters, but rather in the Abrahamic covenant, which finds its climax in the story of Luke.“ Mit dem abrahamitischen Bund liegt zugleich eine Öffnung auf die Völker hin im Blick. Vgl. das ekklesiologische Programm in *Nunc dimittis*: in Lk 2,30-32 wird Jes 40,5 LXX; 42,6; 49,6 (ebenso in Apg 13,47); 52,10 (sowie 46,13) zitiert.

⁵⁷ ZELLER, Ankündigung (Anm. 22) 34.

<p><i>καὶ ἡ γυνὴ αὐτοῦ</i></p> <p><i>στεῖρα καὶ οὐκ ἔτικτεν.</i> <i>3 καὶ ὠφθη ἄγγελος</i> <i>κυρίου πρὸς τὴν γυναῖκα</i> <i>καὶ εἶπεν πρὸς αὐτήν</i> <i>Ἰδοὺ δὴ σὺ στεῖρα καὶ οὐ</i> <i>τέτοκας· καὶ ἐν γαστρὶ</i> <i>ἔξεις καὶ τέξῃ υἴόν· [...]</i> <i>5 ὅτι ἰδοὺ σὺ ἐν γαστρὶ</i> <i>ἔξεις καὶ τέξῃ υἴόν· ...</i> <i>(wiederholt in V. 7)</i></p>	<p><i>καὶ γυνὴ αὐτῶ</i></p> <p><i>στεῖρα καὶ οὐκ ἔτεκεν.</i> <i>3 καὶ ὠφθη ἄγγελος</i> <i>κυρίου πρὸς τὴν γυναῖκα</i> <i>καὶ εἶπεν πρὸς αὐτήν</i> <i>Ἰδοὺ σὺ στεῖρα καὶ οὐ</i> <i>τέτοκας· καὶ συλλήμψῃ</i> <i>υἴόν· [...]</i> <i>5 ὅτι ἰδοὺ σὺ ἐν γαστρὶ</i> <i>ἔχεις καὶ τέξῃ υἴόν· ...</i></p>	<p><i>καὶ γυνὴ αὐτῶ ἐκ τῶν</i> <i>θυγατέρων Ἀαρών, καὶ τὸ</i> <i>ὄνομα αὐτῆς Ἑλισάβετ.</i> <i>Lk 1,7: καὶ οὐκ ἦν αὐτοῖς</i> <i>τέκνον, καθότι ἦν ἡ</i> <i>Ἑλισάβετ στεῖρα ...</i> <i>Lk 1,11.13: ὠφθη δὲ</i> <i>αὐτῶ ἄγγελος κυρίου ...</i> <i>εἶπεν δὲ πρὸς αὐτὸν</i> <i>ὁ ἄγγελος ...</i></p>	<p>Lk 1,30f.: καὶ εἶπεν ὁ ἄγγελος αὐτῆ· ... καὶ ἰδοὺ συλλήμψῃ ἐν γαστρὶ καὶ τέξῃ υἴόν· ...</p>
---	---	--	---

Bereits die Vorstellung des Paares weist Parallelen zu Lk 1 auf, doch während in Ri 13,2 nur Name (ὄνομα) und Herkunft des Mannes erwähnt werden,⁵⁸ richtet Lk 1,5 den Fokus auch auf die Ehefrau, die namentlich genannt wird und ebenfalls aus priesterlichem Geschlecht stammt („aus den Töchtern Aarons“⁵⁹). Hingegen zielt die Charakterisierung der namenlos bleibenden Frau des Manoach sogleich auf ihre Unfruchtbarkeit (*στεῖρα καὶ οὐκ ἔτικτεν/ἔτεκεν*; variiert in V. 3; vgl. Lk 1,7).

Dennoch erscheint der Engel JHWHs zunächst *ihr* (*καὶ ὠφθη ἄγγελος κυρίου πρὸς τὴν γυναῖκα*; Ri 13,3 LXX), um ihr die Geburt eines Sohnes zu verheißen, der Israel aus der Gewalt der Philister befreien soll (V. 5) – während die Geburtsankündigung des Johannes, dem auch eine wichtige Funktion im Blick auf Israel zugesprochen wird (Lk 1,16f.),⁶⁰ an Zacharias adressiert wird (Lk 1,11: *ὠφθη δὲ αὐτῶ*

⁵⁸ Das Numerale εἷς (in der Funktion eines unbestimmten Artikels) in Ri 13,2 LXX entspricht **𐤇𐤓** im MT, aus dem AMIT, Manoah (Anm. 17) 147f., schließt: „Already at this stage, the narrator takes pains to detract from the image of Manoah by adding the unnecessary indefinite article *’ehad*: [...] Thus the author hints to the reader that Manoah [...] is only one of the people, a personality of no special importance, colorless and marginal.“

⁵⁹ Vgl. auch den Namen von Aarons Frau in Ex 6,23.

⁶⁰ Siehe dazu Dtn 30,2f.; 1 Sam 7,3; Hos 3,5 (7,10 negiert); Mal 2,6 (LXX: πολλοὺς ἐπέστρεψεν); 3,23 LXX (3,24 MT); Sir 48,10. Zum an Simsons Mutter gerichteten Abstinenzgebot (Ri 13,4.7.14) vgl. Lk 1,15 (ferner 7,33). Dass Johannes *vom Mutterleib an* vom Geist erfüllt werde (Lk 1,15: πνεύματος ἁγίου πλησθήσεται ἔτι ἐκ κοιλίας μητρὸς αὐτοῦ), erinnert an Ri 13,5 LXX (A: ἡγιασμένον ναζιραῖον ἔσται τῶ θεῶ τὸ παιδάριον ἐκ τῆς γαστρὸς / B: ναζιρ

ἄγγελος κυρίου ...).⁶¹ Auf die Bitte Manoachs (Ri 13,8), dem sie die Angelophanie fast wörtlich berichtet (V. 6f.), kommt der Engel jedoch ein zweites Mal (V. 9 LXX: *καὶ ἐπ-εἰσήκουσεν ὁ θεὸς τῆς φωνῆς Μανωε ...*; vgl. Lk 1,13): freilich wiederum zu ihr. Sie holt nun ihren Mann herbei (V. 10), der ihr folgt (V. 11 LXX: *ἐπορεύθη ὀπίσω τῆς γυναικὸς αὐτοῦ*), so dass auch er mit ihm sprechen kann (V. 11-20). Manoachs doppelte Frage nach seiner namentlichen Identität, womit diejenige der Legitimation und Zuverlässigkeit seiner Botschaft⁶² verknüpft ist, lässt der Engel unbeantwortet (V. 11.17f.; siehe auch V. 6; vgl. demgegenüber die Selbstidentifikation Gabriels in Lk 1,19), gewährt aber ein Zeichen (V. 20; dazu vgl. Lk 1,20.22).⁶³ Erst danach erkennt Manoach, dass es sich bei dem Boten um den Engel JHWHs gehandelt hat (V. 21; siehe auch die unterschiedliche Reaktion des Paares in V. 22f.⁶⁴).

Die Ankündigung der Geburt Simsons an seine Mutter erinnert allerdings an die Verheißung des Engels an Maria in Lk 1,31 (siehe bereits Gen 16,11, insbesondere den übereinstimmenden Wortlaut zu Ri 13,5 LXX). Die Namensgebung des Sohnes erfolgt in Ri 13,24 durch seine Mutter (LXX: *Καὶ ἔτεκεν ἡ γυνὴ υἷόν καὶ ἐκάλεσεν τὸ ὄνομα αὐτοῦ Σαμψων*).

Aufgrund ihrer Namenlosigkeit erscheint die Tradition um die Mutter Simsons freilich blass, wohingegen Hanna, die Mutter Samuels, eine breitere Rezeptionsgeschichte erfährt. Dass ihre Geschichte im Unterschied zu den längeren Zyklen der Gen als kompakte Erzählung vorliegt, lädt zu einer vertieften Auseinandersetzung mit 1 Sam 1f. ein, zumal hier – siehe etwa auch Hannas Lied – viele Bezugspunkte zu Lk 1 auftauchen.

θεοῦ ἔσται τὸ παιδάριον ἀπὸ τῆς κοιλίας, vgl. auch V. 7: *ναζιραῖον/ἄγιον θεοῦ ἔσται τὸ παιδάριον ἀπὸ [τῆς] γαστρὸς*); vgl. außerdem Jes 49,1; Jer 1,5.

⁶¹ Zur ὠφθη-Formel in LXX und NT siehe A. TASCHL-ERBER, *Maria von Magdala – erste Apostolin?* Joh 20,1-18: Tradition und Relecture (Herders Biblische Studien 51), Freiburg i. Br. 2007, 106-108. Mit der Wiederaufnahme der Formel knüpft Lk an die Epiphanien von der Zeit der Erzeltern bis zu David und Salomo an und bringt die endzeitliche Erfüllung jener Heilszeit zum Ausdruck.

⁶² Die wiederholten Anweisungen des Engels in V. 13f. gelten erneut der Frau.

⁶³ Vgl. auch Gen 15 (Verheißung an Abraham).

⁶⁴ Dazu AMIT, *Manoah* (Anm. 17) 149f.: „In this story, the task of reassuring the one who has seen God’s face is transferred from God to the sensitive woman, who analyzes the situation logically. [...] Manoah the unreceptive skeptic is thus shaped in opposition to his wise and understanding wife.“

2.5. Hanna

Eine Anknüpfung an die alttestamentliche Hanna-Tradition tritt bereits am Beginn der 1k Erzählung zu Tage, insofern die Vorstellung der Figuren Zacharias und Elisabet gerade auch der Exposition in 1 Sam 1 ähnlich gestaltet ist:⁶⁵

1 Sam 1,1f. LXX	Lk 1,5.7
<p>1 Ἄνθρωπος ἦν ἐξ Ἀρμαθαίμ Σιφα ἐξ ὄρους Εφραιμ, καὶ ὄνομα αὐτῷ Ἐλκανα υἱὸς Ἰερεμεηλ υἱοῦ Ἡλίου υἱοῦ Θοκε ἐν Νασιβ Εφραιμ. 2 καὶ τούτῳ δύο γυναῖκες· ὄνομα τῇ μιᾷ Ἄννα, καὶ ὄνομα τῇ δευτέρᾳ Φεννανα· καὶ ἦν τῇ Φεννανα παιδία, καὶ τῇ Ἄννα οὐκ ἦν παιδίον. (Zu Hannas Unfruchtbarkeit vgl. auch V. 5f.)</p>	<p>5 Ἐγένετο ἐν ταῖς ἡμέραις Ἡρώδου βασιλέως τῆς Ἰουδαίας ἱερεὺς τις ὀνόματι Ζαχαρίας ἐξ ἐφημερίας Ἀβιά, καὶ γυνὴ αὐτῷ ἐκ τῶν θυγατέρων Ἀαρών, καὶ τὸ ὄνομα αὐτῆς Ἐλισάβετ. 7 καὶ οὐκ ἦν αὐτοῖς τέκνον, καθότι ἦν ἡ Ἐλισάβετ στείρα, καὶ ἀμφοτέροι προβεβηκότες ἐν ταῖς ἡμέραις αὐτῶν ἦσαν.</p>

Die ProtagonistInnen werden jeweils namentlich genannt, in Lk 1,5 erhält auch Elisabet eine Genealogie (sie stammt aus aaronitischem Geschlecht). Elkana hat freilich zwei Frauen, von denen Hanna, die er liebt (1 Sam 1,5), unfruchtbar ist (wie Rahel), während in Lk 1,7 die Kinderlosigkeit (zunächst) von Zacharias und Elisabet ausgesagt ist. In beiden Erzählungen spielt ein kultisch-priesterlicher Kontext (Tempel)⁶⁶ eine wichtige Rolle: Elkana zieht jährlich nach Schilo, um zu opfern (1 Sam 1,3); in ihrer Verzweiflung betet Hanna beim dortigen Heiligtum, was zu einem Dialog mit dem Priester Eli führt (1 Sam 1,9-18). In Lk 1 wird Zacharias eine Engelterscheinung zuteil, während er als amtierender Priester im Tempel das Opfer darbringt (V. 8-22).⁶⁷ In beiden Fällen kommt es nach der Tempelszene zur ersehnten Schwangerschaft:

⁶⁵ Die prophetische Funktion des Täufers im Hinblick auf Jesus lässt sich mit derjenigen Samuels im Hinblick auf König David parallelisieren („a figure of transition“: A. BRENNER, Introduction, in: dies. [Ed.], A Feminist Companion to Samuel and Kings [The Feminist Companion to the Bible 5], Sheffield 1994, 13-24: 13). PAO/SCHNABEL, Luke (Anm. 11) 256, die den Fokus auf die Söhne (und nicht die Mütter) richten, sehen hier das Ziel der Bezugnahme: „While falling within the paradigm of barren women, the allusions to Hannah in Luke 1-2 point in particular to the role of Samuel in the introduction and installation of King David [...]“. Vgl. auch RUSAM, Testament (Anm. 11) 41. – Gleichzeitig wird Johannes als eschatologischer Elija präsentiert (siehe Mal 3,23f.; Sir 48,10 zu Lk 1,17), „who points back to God’s work in history while looking forward to the fulfillment of prophetic promises. With John as the eschatological prophet, a radical discontinuity is also emphasized, when salvation history is to be brought to its climax“ (PAO/SCHNABEL, Luke [Anm. 11] 254f.).

⁶⁶ Die Eröffnung des LkEv ist von Szenen im Tempel gerahmt: siehe Lk 1,8-22/2,22-52.

⁶⁷ Auch Manoach bringt – nach der Angelophanie – ein Opfer dar (Ri 13,19). Gegenüber Elkanas Part in der Geburtserzählung Samuels ist die Rolle von Zacharias erweitert.

1 Sam 1,19f. LXX	Lk 1,23-25
<p>19 και ὀρθρίζουσιν τὸ πρῶτ' και προσκυνοῦσιν τῷ κυρίῳ και πορεύονται τὴν ὁδὸν αὐτῶν. και εἰσῆλθεν Ἐλκανα εἰς τὸν οἶκον αὐτοῦ Ἀρμαβαιμ και ἐγνω τὴν Ἄνναν γυναῖκα αὐτοῦ, και ἐμνήσθη αὐτῆς κύριος, 20 και συνέλαβεν. και ἐγενήθη τῷ καιρῷ τῶν ἡμερῶν και ἔτεκεν υἱόν· και ἐκάλεσεν τὸ ὄνομα αὐτοῦ Σαμουηλ⁶⁸ και εἶπεν Ὅτι παρὰ κυρίου θεοῦ σαβαωθ ἡτησάμην αὐτόν.</p>	<p>23 και ἐγένετο ὡς ἐπλήσθησαν αἱ ἡμέραι τῆς λειτουργίας αὐτοῦ, ἀπῆλθεν εἰς τὸν οἶκον αὐτοῦ. 24 Μετὰ δὲ ταύτας τὰς ἡμέρας συνέλαβεν Ἐλισάβητ ἡ γυνὴ αὐτοῦ, και περιέκρυβεν ἑαυτὴν μῆνας πέντε, λέγουσα 25 ὅτι οὕτως μοι πεποίηκεν κύριος ἐν ἡμέραις αἷς ἐπειδὴν ἀφελεῖν ὄνειδός μου ἐν ἀνθρώποις. (siehe dazu auch die Ankündigungen Gabriels in Lk 1,13.31)</p>

In 1 Sam 1,20 schließt sich an die berichtete Empfängnis sogleich die Geburtsnotiz mit der Namensgebung durch Hanna⁶⁹ an, wohingegen die Geburt des Täufers und die Diskussion über seinen Namen erst in Lk 1,57ff. erzählt werden (in Entsprechung zur Verkündigung des Engels in V. 13). Beide Male erfolgt eine theologische Deutung des Geschehens durch die Frauen (vgl. 1 Sam 1,20; Lk 1,25).

Das mit Geburtserzählungen häufig verbundene Motiv weiblicher Konkurrenz (vgl. Sara – Hagar; Rahel – Lea) erfährt in 1 Sam 1 (MT) eine besondere Ausgestaltung, insofern Hanna wegen ihrer Kinderlosigkeit den Schmähungen seitens Peninnas, der Zweitfrau ihres Mannes Elkana, ausgesetzt ist (vgl. V. 6f. diff. LXX). „Der biblische Text wälzt damit die patriarchale Schuld gegenüber Hanna auf eine Frau ab.“⁷⁰ In den Demütigungen durch Peninna manifestiert sich das patriarchale Normensystem, das den Wert von Frauen über ihre Söhne misst und damit großes Leid über eine kinderlose Frau bringt (siehe Hannas Weinen in V. 7f.10; vgl. auch V. 16). Auch nicht Elkanas doppelte⁷¹ Zuwendung vermag ihre Not zu lindern,⁷² zumal

⁶⁸ Vgl. die nahezu identische Formel in Ri 13,24 LXX: *Και ἔτεκεν ἡ γυνὴ υἱόν και ἐκάλεσεν τὸ ὄνομα αὐτοῦ Σαμψων.*

⁶⁹ C. MEYERS, Hannah and her Sacrifice: Reclaiming Female Agency, in: A. Brenner (Ed.), *A Feminist Companion to Samuel and Kings (The Feminist Companion to the Bible 5)*, Sheffield 1994, 93-104: 98, betont die aktive Rolle Hannas in 1 Sam 1, die auch hier zu Tage tritt: „The role of women in giving names is apparently indicative of an authoritative social role, at least within the family setting, since the child receiving the name thereby comes under the influence of the namegiver.“

⁷⁰ L. SCHOTTROFF, *Lydias ungeduldige Schwestern. Feministische Sozialgeschichte des frühen Christentums*, Gütersloh 1994, 271.

⁷¹ Bezüglich Hannas Anteil, den Elkana ihr vom dargebrachten Opfer gibt, differiert in V. 5 der hebräische Text, der diesen großzügiger ausfallen lässt als bei Peninna, gegenüber dem griechischen, wo sie *μερίδα μίαν* erhält.

seine Wahrnehmung von Hannas Kummer und sein Appell (wie auch danach beim Priester Eli: siehe V. 13f.)⁷³ bloß auf seine eigene Perspektive zentriert sind (vgl. seine rhetorischen Fragen in V. 8, die offensichtlich keine Beantwortung erwarten).⁷⁴

Doch Hanna steht auf (V. 9 LXX: *καὶ ἀνέστη Ἀννα*)⁷⁵ und tritt aktiv für eine Veränderung ihrer Situation ein, indem sie sich an JHWH wendet (*καὶ κατέστη ἐνώπιον κυρίου*) und um einen Sohn betet: Sie verspricht diesen als Gegengabe (vgl. dazu Ex 13,2 und Num 6,5; Ri 13,5⁷⁶), wenn Gott *auf die Erniedrigung seiner Sklavin schaut* (1 Sam 1,11 LXX: *ἐὰν ἐπιβλέπων ἐπιβλέψῃς ἐπὶ τὴν ταπείνωσιν τῆς δούλης σου*; vgl. die wörtliche Wiederaufnahme in Lk 1,48: *ἐπέβλεψεν ἐπὶ τὴν ταπείνωσιν τῆς δούλης αὐτοῦ*).⁷⁷ Mit der Frage der Nachkommenschaft ist die der Gottesbeziehung verbunden: ob JHWH an sie denkt oder sie vergisst; Kinderlosigkeit wird als Gottverlassenheit erfahren (da JHWH den Mutterschoß öffnet und verschließt: V. 5f.). Ihre stumme⁷⁸ Kommunikation mit Gott entzieht sich männlicher Zuhörerschaft, Ver-

⁷² Im Gegenteil, mit der ungleichen Behandlung der zwei Frauen, die im hebräischen Text in beide Richtungen geht (Hanna bekommt nicht so viel wie Peninna und ihre Kinder, aber doch mehr als Peninna) trägt er zur Eskalation der Situation bei. Eine kritische Analyse von Elkanas Verhalten aus dem Blickwinkel der Psychologie findet sich bei L. R. KLEIN, Hannah: Marginalized Victim and Social Redeemer, in: A. Brenner (Ed.), *A Feminist Companion to Samuel and Kings* (The Feminist Companion to the Bible 5), Sheffield 1994, 77-92: 83-89.

⁷³ „In fact, both of these men are so involved with their own perceptions that they fail to comprehend a suffering woman [...]“ (KLEIN, Hannah [Anm. 72] 86). In V. 14 LXX werden die Worte Elis *παιδάριον* in den Mund gelegt.

⁷⁴ Vgl. auch Y. AMIT, „Am I Not More Devoted To You Than Ten Sons?“ (1 Samuel 1.8): Male and Female Interpretations, in: A. Brenner (Ed.), *A Feminist Companion to Samuel and Kings* (The Feminist Companion to the Bible 5), Sheffield 1994, 68-76: 74f.; KLEIN, Hannah (Anm. 72) 86-89.

⁷⁵ Vgl. auch Lk 1,39 (*Ἀναστᾶσα δὲ Μαριάμ ...*).

⁷⁶ Auch dass Hanna gegen Elis Vorwurf der Betrunkenheit beteuert, sie habe weder Wein noch Bier getrunken (1 Sam 1,15), 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 (V. 4.7.14); vgl. Num 6,3. Siehe aber auch Lev 10,9. Damit steht Elisabets Sohn Johannes (vgl. Lk 1,15) in der Tradition von Simson und Samuel.

⁷⁷ Im Hinblick auf das *Hinsehen* Gottes zeigt sich eine inhaltliche Entsprechung allerdings auch in Elisabets theologischer Deutung in Lk 1,25: *ὅτι οὕτως μοι πεποίηκεν κύριος ἐν ἡμέραις αἷς ἐπειδὴν ἀφελεῖν ὄνειδος μου ἐν ἀνθρώποις*. Ferner erinnern Hannas Worte in 1 Sam 1,18 LXX: *Εὗρεν ἡ δούλη σου χάριν ἐν ὀφθαλμοῖς σου* an den Zuspruch des Engels an Maria in Lk 1,30: *εὗρες γὰρ χάριν παρὰ τῷ θεῷ*.

⁷⁸ „As a representative of an exceptionally ‚muted‘ group of women, the barren Hannah literally puts herself in the position she finds herself in anyway: the position of the silent/silence“ (VAN DIJK-HEMMES, *Traces* [Anm. 18] 93).

mittlung und Kontrolle (vgl. den Dialog des Engels mit Maria in Lk 1,26-38; diff. Mt 1,20-25 sowie Lk 1,8-22). Daher missdeutet auch der Priester Eli ihr Verhalten (1 Sam 1,12-14), sagt ihr aber später die Erhörung ihres Gebets zu (V. 17; vgl. dazu Lk 1,13). Nachdem JHWH ihre Bitte erfüllt hat (der explizite Zusatz *καὶ ἐμνήσθη αὐτῆς κύριος* in V. 19 korrespondiert mit: ... *καὶ μνησθήϊς μου* in V. 11), löst sie ihr Gelübde ein (V. 24-28).⁷⁹

Luise Schottroff lenkt die Aufmerksamkeit auf die Ambivalenz der dem patriarchalen Wertesystem einerseits entsprechenden und andererseits patriarchatskritischen Erzählung:

Damit wird die Erhöhung der Erniedrigten, die Mutterschaft der Unfruchtbaren, zur Restitution der patriarchalen Ordnung. Doch weckt die Hannatradition und ihre jüdische Auslegungsgeschichte immer wieder Bewußtsein für die Unterseite der patriarchalen Ordnung, die sie besonders für Frauen hat: Sie fügt Frauen schweres Leid zu.⁸⁰

Allerdings ist Hannas Rolle in 1 Sam 1f. nicht auf die (biologische) Mutterschaft beschränkt, sondern sie spielt durchwegs einen sehr aktiven Part, wie auch die Episode mit der Erfüllung ihres Gelübdes (vgl. dagegen Num 30)⁸¹ zeigt, wo sie Zeitpunkt und Durchführung bestimmt (V. 22-28) und beim Vollzug kultischer Handlungen

⁷⁹ Fokkeli van Dijk-Hemmes kontrastiert Hannas Gelübde mit dem Jiftachs in Ri 11: „The vow made by the father costs his daughter, a sacrifice to YHWH, her life. The mother’s vow brings about a long and prestigious life for her son who, in his turn, is a sacrifice to YHWH too“ (DIES., *Traces* [Anm. 18] 92).

⁸⁰ SCHOTTROFF, *Schwester* (Anm. 70) 273. Anders als der Topos der überwundenen Unfruchtbarkeit – Hannas wie Elisabets – stellt Marias Geschichte die konventionellen patriarchalen Werte auf den Kopf; vgl. auch T. K. SEIM, *The Virgin Mother: Mary and Ascetic Discipleship in Luke*, in: A.-J. Levine / M. Blickenstaff (Ed.), *A Feminist Companion to Luke* (*Feminist Companion to the New Testament and Early Christian Writings* 3), London 2002, 89-105: 100.

⁸¹ Entsprechend der ökonomisch-rechtlichen Abhängigkeit von Frauen wird hier Vätern und Ehemännern ein Vetorecht zugesprochen, welches Frauen von ihren Verpflichtungen entbindet. Die gesetzliche Regelung macht transparent, dass Gelübde von Frauen offenbar eine häufige Praxis darstellten. Vor dieser Hintergrundfolie wird nun Hannas Autonomie deutlich, aber auch, dass die sozialgeschichtliche Realität nicht unbedingt mit Gesetzestexten korrelieren muss: „The story in which this vow is embedded indicates that it is more than likely that a woman could initiate a vow without consulting her husband; and that he had to uphold it“ (VAN DIJK-HEMMES, *Traces* [Anm. 18] 92). Mit MEYERS, *Hannah* (Anm. 69) 102f., lässt sich hinzufügen: „[...] Hannah’s autonomy in making a vow at Shiloh is authenticated by the fact that pilgrimages and concomitant votive acts are two of the most characteristic religious acts of women as observed in ethnographic research.“

präsentiert wird.⁸² Bei der Weihe Samuels an JHWH⁸³ bringt sie in der retrospektiven Erklärung an Eli (V. 26-28) einmal mehr⁸⁴ ihre Sicht der Ereignisse und ihre Entscheidung, was die Zukunft ihres Sohnes betrifft,⁸⁵ zur Sprache.⁸⁶

Ihre Befreiungserfahrung artikuliert sie in einem verallgemeinernden Lobgesang⁸⁷ (1 Sam 2,1-10), in welchem sie ihre eigene Erfahrung der Hilfe Gottes (vgl. bes. V. 5)⁸⁸ in vergleichbare Erfahrungen einreihet, die Gottes Parteilichkeit gegen-

⁸² Nach dem MT bringt *sie* ihren Sohn mitsamt Opfergaben nach Schilo, wohingegen die LXX Elkana in die Opferhandlungen einbindet (V. 25). „But removing the agency of the sacrificial act from Hannah, with LXX and 4QSam^a, [...] deprives Hannah of a cultic role that legitimately belongs to her.“ So MEYERS, Hannah (Anm. 69) 100, die „Hannah’s sacrifice“ im Kontext von „family religion“ (im Unterschied zu offiziellen und institutionellen Kultritualen) situiert (101f.). Sie betont allerdings: „[...] Hannah’s religious actions bridge the realms of private and public religious life. [...] Biblical tradition has preserved her tale because it enters the public realm – partly because she interacts with the leading priestly figure of the day at the major shrine of the premonarchic era, and partly because her behavior adumbrates the national prominence of Samuel. [...] The private *is* the public in this instance; were it not so, Hannah would be as invisible as her sisters“ (103).

⁸³ Vgl. dazu die Darstellung Jesu im Tempel: Lk 2,22-24. Zum Heranwachsen der Knaben vgl. 1 Sam 2,21.26 (Samuel) / Lk 1,80 (Johannes); 2,40.52 (Jesus); siehe außerdem Gen 21,8 (Isaak); Ri 13,24 (Simson).

⁸⁴ Hanna erhält weit mehr Gesprächszeit als die anderen Akteure in der Ouvertüre von 1 Sam – und als viele andere biblische Frauenfiguren (1 Sam 1,[8 LXX].11.15f.18.20.22.26-28; außerdem 2,1-10); weite Strecken der Erzählung sind hier von direkten Reden dominiert, in alle Dialoge ist Hanna involviert. Daher formuliert MEYERS, Hannah (Anm. 69) 99f., ihre Prominenz in 1 Sam 1: „Hannah’s character is thus revealed far more fully than that of any of the other participants in her story.“

⁸⁵ In dieser Rolle ist sie mit Rebekka vergleichbar: vgl. Gen 27f.

⁸⁶ In ihrem Resümee *ὑπὲρ τοῦ παιδαρίου τούτου προσηυξάμην, καὶ ἔδωκέν μοι κύριος τὸ αἴτημά μου, ὃ ἤτησάμην παρ’ αὐτοῦ* (1 Sam 1,27 LXX) klingt noch einmal ihre Interpretation zur Namensgebung an: *Ὅτι παρὰ κυρίου θεοῦ σαβαωθ ἤτησάμην αὐτόν* (V. 20).

⁸⁷ Unabhängig vom möglicherweise differierenden ursprünglichen *Sitz im Leben* lässt sich der Hymnus gemäß seinem jetzigen Kontext durchaus als Danklied einer Frau nach einer Geburt (hier speziell für die Erfüllung der Bitte um einen Sohn) verstehen, zumal der Dank über eine glückliche Geburt auch als Triumph über den siegreichen Kampf um Leben und Tod formuliert werden kann. V. 6 lässt sich z. B. auch vor dem Hintergrund eventueller Geburtskomplikationen lesen, verweist im Kontext der umgebenden Verse jedenfalls auf die Erfahrung, der Leben spendenden/nehmenden Macht Gottes ausgeliefert zu sein. In Jes 42,13f. dient der Vergleich eines schreienden Kriegshelden mit einer schreienden Gebärenden als Bild für JHWH, so dass Vorsicht gegenüber genderspezifischen Klischees in der Gattungsbestimmung angebracht ist. Dazu VAN DIJK-HEMMES, *Traces* (Anm. 18) 93-97 („birth songs“).

⁸⁸ Angesichts der zuvor erfahrenen Demütigungen durch eine feindlich erlebte Umgebung

über Erniedrigten in vielfältigen Leidenssituationen reflektieren. Ebenso wird in Ps 113 die Notlage einer kinderlosen Frau (V. 9) mit anderen Formen der Unterdrückung parallelisiert und ein Loblied auf Gott gesungen, der die am Boden liegenden Armen aufrichtet und emporhebt (Ps 113,7f. par 1 Sam 2,8). Damit spiegelt Hannas Erfahrung die Erfahrungen des Volkes (vgl. auch die parallele Formulierung in 1 Sam 1,11/9,16 LXX: ἐπέβλεψα ἐπὶ τὴν ταπείνωσιν τοῦ λαοῦ μου),⁸⁹ ihre Aussagen „gewinnen dadurch zugleich eine öffentliche und politische Dimension“⁹⁰, wie auch Claudia Janssen unterstreicht:

Hanna wird zum Symbol für die *Anawim*, an ihr wird die Gnade Gottes seinem Volk gegenüber deutlich. Das Geschenk eines Kindes an Hanna wird als Zeichen für die Errettung seines notleidenden Volkes verstanden.⁹¹

Der Neuanfang in der Geschichte des Volkes wird durch eine Frau initiiert.⁹²

Insbesondere auch durch die messianisch-eschatologische Ausrichtung des Schlussverses (das futurische καὶ ὑψώσει κέρασ χριστοῦ αὐτοῦ korrespondiert mit dem aoristischen ὑψώθη κέρασ μου ἐν θεῶ μου am Beginn)⁹³ wird Hanna in der jüdischen Rezeptionsgeschichte zur *Prophetin*⁹⁴, welche die Befreiung des Volkes verkündet. In TJon wird ihre prophetische Verkündigung aktualisiert als Stimme der Hoffnung, die (nach einem geschichtlichen Rückblick) die Befreiung Jerusalems, das mit einer unfruchtbaren Frau verglichen wird, von der römischen Besatzungsmacht proklamiert.⁹⁵ Ein Reflex dieser Tradition tritt offenbar in der hochbetagten⁹⁶,

lässt sich auch die Spitze gegen freche Reden sowie die anvisierte Umkehr der Verhältnisse im Kontext situieren.

⁸⁹ Vgl. auch Dtn 26,7.

⁹⁰ W. SCHOTTRUFF, Der Lobgesang der Hanna, in: L. Schottruff / J. Thiele (Hg.), Gotteslehrerinnen, Stuttgart 1989, 24-35: 29.

⁹¹ JANSSEN, Elisabet (Anm. 16) 103.

⁹² S. SCHROER, Die Samuelbücher (Neuer Stuttgarter Kommentar. Altes Testament 7), Stuttgart 1992, 42, betont, dass neben der Erinnerung an Samuel diejenige an Hanna besteht, da „Israel ohne den Glauben Hannas kein Samuel geschenkt worden wäre“.

⁹³ Zu κέρασ siehe im *Benedictus* V. 69.

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

⁹⁵ Siehe die Übersetzung der in TJon stark erweiterten Version ihres Liedes in J. E. COOK, Hannah's Desire, God's Design. Early Interpretations of the Story of Hannah (JSOT.S 282), Sheffield 1999, 78f. Deutsche Wiedergabe des Textes bei SCHOTTRUFF, Lobgesang (Anm. 90) 33f.

⁹⁶ Ihre Charakterisierung als προβεβηκυῖα ἐν ἡμέραισ πολλαῖσ (V. 37) erinnert an Elisabet und Sara. Die Angabe von 84 (7 x 12) Jahren verweist auf besondere Heiligkeit und Vollkommenheit (vgl. R. ALBRECHT, Anna. Symbol weiblicher Integrität, in: K. Walter [Hg.], Zwischen

permanent Gott im Tempel dienenden⁹⁷ Prophetin⁹⁸ Hanna (vgl. den programmatischen Namen) in Lk 2,36-38 zu Tage, welche im religiös-politischen Widerstand zur mit Rom kooperierenden Tempelhierarchie anlässlich der Darstellung Jesu öffentlich die messianische Rolle des Kindes „allen auf Jerusalems Erlösung Wartenden“ verkündet (V. 38).

An das Hannalied lehnt sich in Aufbau, Wortwahl und Motivik das *Magnificat* (Lk 1,46-55) an,⁹⁹ das in der altlateinischen Textüberlieferung teilweise auch Elisabeth zugeschrieben wurde:¹⁰⁰

Ohnmacht und Befreiung. Biblische Frauengestalten [frauenforum], Freiburg i. Br. 1988, 132-138: 135); Handelt es sich dabei um ihr Alter (so z. B. F. BOVON, Das Evangelium nach Lukas. 1. Teilband: Lk 1,1-9,50 [EKK 3/1], Zürich/Neukirchen-Vluyn 1989, 149) oder um die Dauer ihrer Witwenschaft, so dass sie – bei einer Verheiratung im Alter von ca. 14 Jahren – etwa so alt wie Judit wäre (vgl. Jdt 16,23: 105 Jahre)? Zur Witwenschaft vgl. wiederum Jdt 8,4.6; 16,22. Hanna repräsentiert gemäß 1 Tim 5,5.9 paradigmatisch das frühchristliche Witwenamt. – Für ein ausführlicheres Porträt Hannas siehe JANSSEN, Elisabeth (Anm. 16) 159-200.

⁹⁷ Vgl. die am Eingang des Offenbarungszelts Dienst tuenden Frauen in Ex 38,8; 1 Sam 2,22. Hannas Gebetspraxis entspricht modellhaft Lk 19,46.

⁹⁸ Als Einzige der neutestamentlichen Frauengestalten wird sie als *προφήτις* (V. 36) tituiert (von Isebel wird in Offb 2,20 dagegen gesagt, dass sie sich selbst so genannt habe; mit der entsprechenden Verbform werden in Apg 21,9 die Töchter des Philippus als *παρθέναι προφητεύουσαι* qualifiziert). In der LXX findet sich die explizite Bezeichnung *προφήτις* bei Mirjam (Ex 15,20), Debora (Ri 4,4), Hulda (2 Kön 22,14; 2 Chr 34,22), Noadja (2 Esra 16,14 [Neh 6,14]) und der anonym bleibenden Prophetin in Jes 8,3. Doch – anders als bei Simeon (Lk 2,28-35; hier liegt also Apg 2,17 entsprechend paarweise männlich-weibliche Prophetie vor) – werden Hannas prophetische Worte nicht wiedergegeben. T. K. SEIM, *The Double Message. Patterns of Gender in Luke-Acts* (Studies of the New Testament and Its World), Edinburgh 1994, 180, weist auf die Betonung der asketischen Lebensweise prophetisch auftretender Frauen hin: „As Anna is the old widow prophet, Mary is the young virgin prophet.“ Asketische Ideale befreiten Frauen von traditionellen Rollenerwartungen (vgl. ebd. 256-259).

⁹⁹ Zu ersttestamentlichen Allusionen des *Magnificat* siehe U. MITTMANN-RICHERT, *Magnificat und Benediktus. Die ältesten Zeugnisse der judenchristlichen Tradition von der Geburt des Messias* (WUNT 2/90), Tübingen 1996, 8-21; K. SCHIFFNER, *Lukas liest Exodus. Eine Untersuchung zur Aufnahme ersttestamentlicher Befreiungsgeschichte im lukanischen Werk als Schrift-Lektüre* (BWANT 172), Stuttgart 2008, 233-236.287-290; RUSAM, *Testament* (Anm. 11) 65-69; PAO/SCHNABEL, *Luke* (Anm. 11) 261f.; COOK, *Desire* (Anm. 95) 108f. Vgl. außerdem I. FISCHER, *Il contesto canonico del Cantico di Anna e del Magnificat*, in: P. Stefani (Ed.), *Rileggere Salmi, Cantici, Inni* (I libri di Biblia), Brescia 2011, 101-127.

¹⁰⁰ Die Bezüge auf die Hanna-Tradition scheinen auf den ersten Blick ja auch tatsächlich besser auf Elisabeths Situation zu passen. Doch der nähere Vergleich von 1 Sam 1f. mit Lk 1 zeigt, dass Hanna für beide lk Frauenfiguren als „Patin“ fungiert. Die Autonomie, die Hanna beim

1 Sam 2,1-10 LXX	Lk 1,46-55
<p>1 <i>Καὶ εἶπεν</i></p> <p>Ἐστερεώθη ἡ καρδία μου ἐν κυρίῳ, <i>ὑψώθη κέρας μου ἐν θεῷ μου</i> ἐπλατύνθη ἐπὶ ἐχθροῦς τὸ στόμα μου, εὐφράνθη ἐν σωτηρίᾳ σου.</p> <p>2 <i>ὅτι οὐκ ἔστιν ἅγιος ὡς κύριος,</i> καὶ οὐκ ἔστιν δίκαιος ὡς ὁ θεὸς ἡμῶν· οὐκ ἔστιν ἅγιος πλὴν σου.</p> <p>3 <i>μὴ καυχᾶσθε καὶ μὴ λαλεῖτε ὑψηλά,</i> <i>μὴ ἐξελάβετε μεγαλορρημοσύνη ἐκ τοῦ στόματος</i> <i>ὑμῶν,</i> <i>ὅτι θεὸς γνώσεως κύριος</i> καὶ θεὸς ἐτοιμάζων ἐπιτηδεύματα αὐτοῦ.</p> <p>4 <i>τέξον δυνατῶν ἠσθένησεν,</i> καὶ ἀσθενούντες περιεζώσαντο <i>δύναμιν</i></p> <p>5 <i>πλήρεις ἄρτων ἠλαττώθησαν,</i> καὶ οἱ <i>πεινῶντες</i> παρήκαν γῆν· <i>ὅτι στείρα ἔτεκεν ἐπτά,</i> καὶ ἡ πολλὴ ἐν τέκνοις ἠσθένησεν.</p> <p>6 κύριος θανατοῖ καὶ ζωογονεῖ, κατὰγει εἰς ἄδου καὶ ἀνάγει·</p> <p>7 κύριος πτωχίζει καὶ πλουτίζει, <i>ταπεινοῖ καὶ ἀνυψοῖ</i></p> <p>8 ἀνιστᾷ ἀπὸ γῆς πένητα καὶ ἀπὸ κοπρίας ἐγείρει πτωχὸν καθίσει μετὰ <i>δυναστῶν</i> λαῶν καὶ <i>θρόνον</i> δόξης κατακληρονομῶν αὐτοῖς.</p> <p>9 διδοὺς εὐχὴν τῷ εὐχομένῳ καὶ εὐλόγησεν ἔτη δικαίου· ὅτι οὐκ ἐν ἰσχύϊ <i>δυνατὸς</i> ἀνὴρ,</p> <p>10 κύριος ἀσθενῆ ποιήσει ἀντίδικον αὐτοῦ, κύριος ἅγιος.</p>	<p>46 <i>Καὶ εἶπεν</i> <i>Μαριάμ,</i></p> <p>Μεγαλύνει ἡ ψυχὴ μου τὸν κύριον, 47 καὶ ἠγαλλίασεν τὸ πνεῦμά μου ἐπὶ τῷ θεῷ τῷ <i>σωτήρῳ μου,</i></p> <p>48 <i>ὅτι ἐπέβλεψεν ἐπὶ τὴν ταπεινωσιν τῆς δούλης</i> <i>αὐτοῦ.</i> Ἰδοὺ γὰρ ἀπὸ τοῦ νῦν μακαριοῦσίν με πᾶσαι αἱ γενεαί·</p> <p>49 <i>ὅτι ἐποίησέν μοι μεγάλα ὁ δυνατός,</i> καὶ ἅγιον τὸ ὄνομα αὐτοῦ, 50 καὶ τὸ ἔλεος αὐτοῦ εἰς γενεάς καὶ γενεάς τοῖς φοβουμένοις αὐτόν.</p> <p>51 Ἐποίησεν κράτος ἐν βραχίονι αὐτοῦ, διεσκόρπισεν ὑπερηφάνους διανοίᾳ καρδίας αὐτῶν· 52 καθεῖλεν <i>δυνάστας</i> ἀπὸ <i>θρόνων</i> καὶ ὕψωσεν <i>ταπεινοὺς,</i> 53 <i>πεινῶντας</i> ἐνέπλησεν ἀγαθῶν καὶ <i>πλουτοῦντας</i> ἐξαπέστειλεν κενούς. 54 ἀντελάβετο Ἰσραὴλ <i>παιδὸς</i> αὐτοῦ, <i>μνησθῆναι ἐλέους,</i> 55 καθὼς ἐλάλησεν πρὸς τοὺς πατέρας ἡμῶν, τῷ Ἀβραάμ καὶ τῷ σπέρματι αὐτοῦ εἰς τὸν αἰῶνα.</p>

Gebet im Tempel (auch im Kontrast zu Zacharias, der bezüglich der tatsächlichen Erhöhung seines Gebets [Lk 1,13] Skepsis an den Tag legt), im anschließenden Dialog mit Eli (vgl. dazu die Verkündigung des Engels an *Maria*) sowie bei der Ausführung ihres Gelübdes charakterisiert, erinnert beispielsweise eher an Marias Porträt in Lk 1 (während sich in Lk 2 der Fokus nicht mehr so stark auf ihre Figur richtet).

<p>μὴ καυχᾶσθω ὁ φρόνιμος ἐν τῇ φρονήσει αὐτοῦ, καὶ μὴ καυχᾶσθω ὁ δυνατὸς ἐν τῇ δυνάμει αὐτοῦ, καὶ μὴ καυχᾶσθω ὁ πλούσιος ἐν τῷ πλούτῳ αὐτοῦ, ἀλλ' ἢ ἐν τούτῳ καυχᾶσθω ὁ καυχώμενος, συνεῖν καὶ γινώσκειν τὸν κύριον καὶ ποιεῖν κρίμα καὶ δικαιοσύνην ἐν μέσῳ τῆς γῆς. κύριος ἀνέβη εἰς οὐρανοὺς καὶ ἐβρόντησεν, αὐτὸς κρινεῖ ἄκρα γῆς καὶ δίδωσιν ἰσχύϊν τοῖς βασιλεῦσιν ἡμῶν καὶ ὑψώσει κέρασ χριστοῦ αὐτοῦ.</p>	
--	--

In Entsprechung zum Hannalied setzt das *Magnificat* mit freudigem Jubel über die Rettungserfahrung (σωτηρία; 1 Sam 2,1 LXX; vgl. σωτήρι in Lk 1,47)¹⁰¹ ein, woran sich gattungsgemäß die hymnische Begründung (ὅτι) anschließt:¹⁰² Während in Lk 1,48f. zunächst noch die individuelle Situation thematisiert wird, hebt 1 Sam 2,2 sogleich auf die – im Gefolge entfaltete – Heiligkeit (und Gerechtigkeit)¹⁰³ JHWHs ab (die jedoch auch in Lk 1,49 erwähnt wird).

Das *Magnificat* lässt sich in zwei Strophen gliedern: Der individuelle Dank (V. 46-50: siehe die Personalpronomina der 1. Person Sg., die auf die Sprecherin verweisen) wird in eine überindividuelle Ebene eingebettet (V. 51-55); von Maria als δούλη κυρίου (V. 48; vgl. bereits V. 38)¹⁰⁴ wandert der Fokus auf Israel als παῖς

¹⁰¹ Diese ist zunächst eine persönliche: siehe das jeweils gehäuft auftretende Personalpronommen μου, das sich auch mit Gott (θεῷ), „meinem Retter“ in Lk 1,47, verbindet. Zum Leitthema σωτηρία siehe weiters im *Benedictus* V. 69.71.77.

¹⁰² Mit einem „doppelten Anlauf“: N. LOHFINK, Lobgesänge der Armen. Studien zum Magnifikat, den Hodajot von Qumran und einigen späten Psalmen (SBS 143), Stuttgart 1990, 14.

¹⁰³ Diese Leitbegriffe tauchen auch am Schluss wieder auf (V. 10 κύριος ἄγιος, die Opposition von „Gerechtem“ und „Ungerechtem“ in V. 9f. sowie δικαιοσύνη im Zusammenhang der Gerichtsthematik in V. 10).

¹⁰⁴ Nicht geschlechtsspezifische Unterwürfigkeit und demütiger Gehorsam stehen bei der Charakterisierung Marias als „Sklavin JHWHs“ im Vordergrund, wie eine auf die Unterordnung von Frauen zielende Rezeptionsgeschichte betonte und damit ein klassisches Beispiel für einen Genderbias in Form geschlechtsbezogener Interpretationen bot: vgl. demgegenüber in der LXX das männliche Äquivalent eines „Gottesknechts“ (δοῦλος κυρίου), etwa für Mose, Josua, David, Salomo, Propheten, Abraham, Isaak und Jakob/Israel; siehe auch Lk 2,29 (Simeon). Interessant ist außerdem die Lk Version des Zitats von Joël 3,2 in Apg 2,18: καὶ γε ἐπὶ τοὺς δούλους μου καὶ ἐπὶ τὰς δούλας μου ἐν ταῖς ἡμέραις ἐκείναις ἐκχεῖ ἀπὸ τοῦ πνεύματός μου, καὶ προφητεύουσιν. Vgl. ferner Apg 4,29; 16,17. SklavIn (nur) von Gott – und von niemandem sonst – zu sein (vgl. z. B. Lev 25,55), lässt sich freilich auch in politischer Zielrichtung

αὐτοῦ¹⁰⁵ (V. 54). Wie Hanna repräsentiert Maria also Israel, ihre Erfahrung steht für die des Volkes.

Die thematische Verbindung der beiden Strophen erfolgt über Gottes Erbarmen (ἔλεος; V. 50.54)¹⁰⁶ im heilsgeschichtlichen Kontinuum¹⁰⁷, hier angesichts der ταπείνωσις „seiner Sklavin“ (V. 48) bzw. der Not der ταπεινοί (V. 52) Israels; das Lexem knüpft an Hannas Gebet im Tempel (1 Sam 1,11 LXX: ἐπὶ τὴν ταπείνωσιν τῆς δούλης σου) sowie ihr Danklied an (1 Sam 2,7: JHWH *erniedrigt* und *erhöht*¹⁰⁸). In der 7er-Kette von Aorist-Indikativen¹⁰⁹ in V. 51-54, die Gottes ἔλεος explizieren, bildet ὑψωσεν ταπεινούς die zentrale Aussage.¹¹⁰ Die konkrete Erfahrung von ταπείνωσις („Erniedrigung“, nicht „Niedrigkeit“)¹¹¹ seitens der Beterin wird im Liedzusammenhang des *Magnificat* nicht näher erläutert, entspricht aber der Situa-

als „Absage an jede Form der Herrschaft von Menschen über Menschen“ (SCHIFFNER, Lukas [Anm. 99] 279 Anm. 426) verstehen.

¹⁰⁵ Vgl. dazu etwa in der LXX Jes 41,8f.; 42,1; 44,1f.21; zum Schluss des *Magnificat* außerdem Mi 7,20; Ps 97,3 LXX.

¹⁰⁶ Vgl. auch im *Benedictus* V. 72.78.

¹⁰⁷ Siehe V. 50: εἰς γενεὰς καὶ γενεὰς τοῖς φοβουμένοις αὐτόν; in V. 55 an die Verheißungen an die Erzeltern zurückgebunden.

¹⁰⁸ Im Hannalied zählt eher das korrelierende Verb ὑψόω zu den Leitwörtern: siehe auch die Rahmung in V. 1 und V. 10.

¹⁰⁹ Die Zeitbehandlung in den beiden Hymnen differiert: Während 1 Sam 2,1-10 LXX von Aorist-Indikativen (V. 1.4f.: großteils aus der Sicht der Betroffenen) über Präsensformen (V. 6-8 für das generelle Handeln JHWHs) teilweise ins Futur (V. 10) übergeht, schildert das *Magnificat* die Handlungen Gottes durchgehend im Aorist: Die Aoristformen beschreiben in Erinnerung an die Befreiungserfahrungen der Geschichte das definitive Befreiungshandeln Gottes (komplexiv-konstatierender bzw. effektiver Aorist) als die einsetzende Erfüllung der Hoffnungen (ingressiver Aorist) bzw. nehmen sie deren Eintreten in österlicher Perspektive und mit eschatologischem Vorbehalt prophetisch vorweg (vgl. das hebräische Perfekt in der Prophetie); auch eine überzeitliche Charakterisierung des Handelns Gottes durch einen gnomischen Aorist lässt sich diskutieren. Für die 1k Perspektive ist mit L. SCHOTTROFF, *Das Magnificat und die älteste Tradition über Jesus von Nazareth*, in: *EvTh* 38 (1978) 298-313: 301, festzuhalten: „Die Geburt des Messias Jesus ist [...] der Anfang der Herrschaft Gottes, die die Not Israels, die Not der Armen definitiv beendet.“ Die Zukunftshoffnungen gründen im von Gott „endgültig“ gesetzten Anfang.

¹¹⁰ Vgl. LOHFINK, *Lobgesänge* (Anm. 102) 16.

¹¹¹ In einer Frauen unterdrückenden Wirkungsgeschichte diesen als vorbildliche Haltung demütiger Unterordnung vor Augen gestellt, ging gerade die – auch und vor allem Frauen – befreiende Kraft der Aussage Marias in V. 48 verloren.

tion der *ταπεινοί*, der Erniedrigten und Gedeimütigten,¹¹² im Kontext der politischen, ökonomischen und sozialen Unterdrückungserfahrungen Israels während der römischen Besatzung.¹¹³

In beiden Hymnen verkörpert die Sprecherin als Typus der Armen JHWHs¹¹⁴ die Erfahrungen und Hoffnungen der *ταπεινοί* – gerade als Frau – und verkündet prophetisch den radikalen Umsturz der Verhältnisse. Wie Hanna streicht Maria den Kontrast der Mächtigen¹¹⁵ und Reichen zu den Erniedrigten und Hungernden heraus (siehe die Stichwortanknüpfungen von bes. Lk 1,52f. an 1 Sam 2,5.7f.10 LXX). Prophetische Sozialkritik und politischer Protest verbinden sich zu einer messianischen Vision sozioökonomischer Gerechtigkeit und politischer Befreiung. Endet 1 Sam 2,1-10 mit einem futurisch-eschatologischen Ausblick, schließt das *Magnificat* mit einem Rückblick auf die Verheißungen *πρὸς τοὺς πατέρας ἡμῶν* ab Abraham (Lk 1,55).¹¹⁶

Das polyphone neutestamentliche Zeugnis über Maria erhält damit eine wichtige Facette: Als Erste – noch vor Jesu Antrittsrede in Nazaret (vgl. Lk 4,18f.) – verkündet sie in Lk 1 das Evangelium der Armen – als ein Evangelium (auch und insbesondere) von Frauen. Die „Option für die Armen“ zeigt sich in einer Option gerade auch für jene, die an den Gewalt- und Unterdrückungserfahrungen einer patriarchalen Gesellschaft leiden.

¹¹² LOHFINK, Lobgesänge (Anm. 102) 15, wertet den Ausdruck, den er mit „niedrig“ übersetzt, als „Selbstbezeichnung von Armen im Raum der altorientalischen und biblischen Armenfrömmigkeit“.

¹¹³ Vgl. z. B. auch Dtn 26,7 LXX: ... εἰσήκουσεν κύριος τῆς φωνῆς ἡμῶν καὶ εἶδεν τὴν ταπείνωσιν ἡμῶν ...; 1 Sam 9,16 LXX: ... ὅτι ἐπέβλεψα ἐπὶ τὴν ταπείνωσιν τοῦ λαοῦ μου ...

¹¹⁴ Die Aktualisierung ersttestamentlicher Vorbilder für die Gegenwart findet ihre erneute Relecture in der Befreiungstheologie, für die Maria zur Symbolfigur wird als „Erbin und zugleich Erneuerin der Hoffnungen der Armen“ (I. GEBARA / M. C. LUCCHETTI BINGEMER, Maria, Mutter Gottes und Mutter der Armen [BThB 11: Die Kirche, Sakrament der Befreiung], Düsseldorf 1988, 10).

¹¹⁵ Interessant ist, dass sich im *Magnificat* der Begriff *δυνατός* allein auf Gott bezieht (Lk 1,49), während er in 1 Sam 2 die Starken und Mächtigen in ihrer *δύναμις* und *ἰσχύς* im Unterschied zu den *ἀσθενοῦντες* bezeichnet (V. 4.9f.): Diese Macht- und Kräfteverhältnisse sollen gekippt werden.

¹¹⁶ Die Zukunftsperspektive ergibt sich hier durch die Generationen, die Maria preisen werden (futurisches Präsens in V. 48).

2.6. Sopanima, die Mutter Melchisedeks

Eine interessante Fortschreibung der ersttestamentlichen Geburtserzählungen, zeitnah zum LkEv, findet sich in *sHen 71* (vor 70 n. Chr.). Die Erzählung der wunderbaren Geburt Melchisedeks verbindet das Motiv der Unfruchtbarkeit mit einer Empfängnis ohne männliche Zeugung:

Siehe, die Frau Nirs, mit Namen Sopanima, die unfruchtbar war, hatte dem Nir niemals geboren. Und Sopanima war in der Zeit ihres Alters, und in der Zeit des Todes empfing sie in ihrem Leib. Aber Nir, der Priester, hatte weder mit ihr geschlafen noch hatte er sie berührt seit dem Tag, an dem ihn der Herr eingesetzt hatte, vor dem Angesicht des Volkes zu dienen. Und als Sopanima ihre Schwangerschaft erkannte, wurde sie schamrot und schämte sich und verbarg sich¹¹⁷ alle Tage, bis sie gebar. Und niemand von dem Volk erfuhr [es].¹¹⁸

Während die alte, unfruchtbare Sopanima und ihr Gatte, der Priester Nir, an Elisabet und Zacharias erinnern, weckt die übernatürliche Empfängnis Assoziationen an Maria, wenn auch bei Sopanima nicht von Jungfräulichkeit die Rede ist. Als der Geburtstermin naht, stellt Nir seine Frau zur Rede und will sie wegen der Schande fort-schicken (vgl. Mt 1,19). Sopanima stirbt, dennoch kommt ein Knabe aus ihrem toten Körper hervor, mit dem Siegel des Priestertums auf seiner Brust.

2.7. Relecture des Motivs der unfruchtbaren Frau

In den exilisch-nachexilischen Krisensituationen wird das Hoffnungspotenzial der Segenszusagen der Vergangenheit für die je eigene Gegenwart aktualisiert: Die Verheißung einer rettenden Geburt als Überwindung der Unfruchtbarkeit durch Gott erfährt eine Neuinterpretation. So überblendet DtJes die Figur der unfruchtbaren, kinderlosen Frau mit *Zion*, einer mütterlich-weiblichen Gestalt, die das Gottesvolk repräsentiert. In dieser kollektiven Deutung wird Sara als Mutter Israels (Jes 51,2 LXX: ἐμβλέψατε εἰς Ἀβρααμ τὸν πατέρα ὑμῶν καὶ εἰς Σαρραν τὴν ὠδίνουσαν ὑμᾶς) zum Bild der Hoffnung und des Trostes für die Exilsgemeinde (V. 3 LXX: θήσω τὰ ἔρημα αὐτῆς [i. e. Σιων] ὡς παράδεισον κυρίου). In Jes 54,1 soll sich die „Unfruchtbare, die nicht gebiert“ (στεῖρα ἢ οὐ τίκτουςα)¹¹⁹ und „die keine Wehen hat“ (ἢ οὐκ

¹¹⁷ Vgl. Lk 1,24.

¹¹⁸ Zitiert aus C. BÖTTRICH, Das slavische Henochbuch, in: JSRZ V/7 (1995) 783-1040: 1018f.

¹¹⁹ Siehe etwa Ri 13,2. In der Selbstbeschreibung Zions in Jes 49,21 LXX als ἄτεκνος καὶ χήρα liegt der Fokus auf dem Verlust der Kinder (οἱ υἱοὶ σου οὓς ἀπολώλεκας; V. 20).

ὠδίνουσα), freuen (εὐφράνθητι)¹²⁰ und in Jubelgeschrei ausbrechen (ῥῆξον καὶ βόησον), weil sie, die als ἡ ἔρημος („die Einsame, Verlassene“, aber auch „die Wüste“) bezeichnet wird, viele Kinder bekomme – mehr als diejenige, „die einen Mann hat“ (μᾶλλον ἢ τῆς ἐχούσης τὸν ἄνδρα).¹²¹ In nachexilischer Zeit symbolisiert die Unfruchtbarkeit die konkrete Notsituation des zerstreuten, nach Israel zurückgekehrten Volkes, wo Armut, Hunger, Zerstörung und Orientierungslosigkeit die Verhältnisse bestimmen. Die Neugeburt des Volkes durch Mutter Zion mit dem Beistand der Gottheit (Jes 66,7–14), die auch selbst mit einer Mutter verglichen wird (V. 13; vgl. bereits 49,15), steht für den Neuanfang.¹²²

Wie die Geschichte des Motivs der zunächst unfruchtbaren Frau zeigt, verleihen in kritischen Geschichtsphasen die Erzählungen und Metaphern von Schwangerschaft und Geburt der Hoffnung auf Rettung und Befreiung Ausdruck, sprechen Mut und Kraft zum Widerstand zu und stärken angesichts der gefährdeten Existenz des Gottesvolkes dessen auf dem Spiel stehende Identität. Es sind Frauengestalten, mit denen sich diese Formulierungen der Hoffnung und des Widerstands verbinden.

Des Weiteren erweist sich immer wieder das Eintreten der Gottheit – als eines Gottes nicht nur „der Väter“, sondern auch der Mütter – für Frauen. Deren spezifische Unterdrückungssituationen lassen sich in andere Erfahrungen von Erniedrigung und Demütigung einreihen. Entsprechend beinhalten die Erzählungen eine überindividuelle, politische Dimension, die Frauenfiguren repräsentieren das Volk. In Lk 1 verkünden zwei jüdische Frauen am unteren Ende der gesellschaftlichen Hierarchie,

¹²⁰ Zum Motiv der Freude siehe Lk 1,14.44.47.58 (eventuell auch den Gruß χαῖρε in V. 28).

¹²¹ Vgl. Lk 1,34: ἄνδρα οὐ γινώσκω. – Siehe auch die Charakterisierung der vormaligen Situation Zions als ὄνειδος (Jes 54,4 LXX). Die Bezeichnung JHWHs als Ehemann (V. 5 MT: יהוה אלהיך) hat kein Äquivalent in der LXX, aber er ist ὁ ῥυσάμενός σε; vgl. auch V. 8, wo (wie schon in V. 7: μετὰ ἐλέους μεγάλου ἐλέησω σε und V. 10) das zentrale Thema ἔλεος auftaucht: ἐν ἐλέει αἰωνίῳ ἐλέησω σε (in J. ZIEGLER [Hg.], Isaias [Septuaginta. Vetus Testamentum Graecum auctoritate Academiae Scientiarum Gottingensis editum 14], Göttingen ²1967, im Aorist: ἠλέησά σε).

¹²² In der frühjüdischen Apokalyptik wird diese Zionstradition nach der Zerstörung Jerusalems und des Tempels noch einmal transformiert: In 4 Esra klagt Mutter Zion bitterlich über den Tod des spät geborenen einzigen Sohnes (nach 30 Jahren Unfruchtbarkeit erhörte Gott seine „Magd“ und „sah“ ihre „Erniedrigung“: zur Stelle siehe J. SCHREINER, Das 4. Buch Esra, in: JSRZ V/4 [1981] 289-412: 376), welcher die nun alte Frau wieder kinderlos macht und in eine aussichtslose Lage bringt (9,38ff.). Während ihr Esra aber die Not und Erniedrigung des ganzen Volkes aufgrund der römischen Besatzung vor Augen hält (10,21-23; diese wird insbesondere am Schicksal von Frauen deutlich: trauernden Müttern wie vergewaltigten Frauen), verwandelt sie sich in das himmlische Jerusalem (10,25-27).

eine alte, bislang unfruchtbare und eine junge, unehelich schwangere (siehe dazu Dtn 22,23-27), auf der Basis ihrer je eigenen als Gotteserfahrung gedeuteten Rettung aus *ᾠνειδος/ταπεινώσις* die Befreiung ihres Volkes.

Die Geschichten Elisabets und Marias korrelieren jedoch nicht nur in diesem Punkt miteinander.¹²³ Insbesondere die Figur Elisabets versinnbildlicht die Kontinuität mit der Geschichte Israels, dessen Gott erneut als Retter auftritt, der die Erniedrigten erhöht. Die Erzählung ihrer von Gott überwundenen Unfruchtbarkeit dient als Interpretationsschlüssel¹²⁴ („midrashic clue“¹²⁵) für die ebenso wunderbare Schwangerschaft Marias, ihrer *συγγενίς*, welche damit in die jüdische Tradition eingebettet wird. Die Verbindung stellt Lk 1,36f. her: Gabriel weist auf das Beispiel der alten, unfruchtbaren Elisabet hin, wo Gott (gleichfalls), wie bereits bei Sara (vgl. Gen 18,14), die Möglichkeiten der menschlichen Erfahrungs- und Vorstellungswelt transzendiert.

Wie bei Mt¹²⁶ tritt auch bei Lk nicht *explizit* die Vorstellung einer jungfräulichen¹²⁷ Empfängnis¹²⁸ und Geburt zu Tage. Herausgestellt wird zunächst die göttliche und davidische Abkunft (V. 32) des außerhalb der patriarchalen Ordnung empfangenen Kindes. Die umschreibenden Bilder in V. 35 unterstreichen bei Marias irregulärer Schwangerschaft ein außergewöhnliches Wirken der schöpferischen Kraft Gottes (welche in jeglicher Empfängnis impliziert ist, da die Gottheit den Mutter schoß einer Frau öffnet oder verschließt), also eine besondere göttliche Intervention, aufgrund welcher das Kind „heilig, Sohn Gottes genannt werden wird“, ohne deren Form zu konkretisieren: Die auf Maria kommende Geistkraft (*πνεῦμα ἅγιον ἐπέλεύ-*

¹²³ I. FISCHER, Déjà-vu zum Erweis der Heilsrelevanz. Genderrelevante Rezeption der Hebräischen Bibel in den erzählenden Schriften des Neuen Testaments, in: M. Navarro Puerto / M. Perroni (Hg.), Evangelien. Erzählungen und Geschichte, deutsche Ausgabe hg. v. I. Fischer / A. Taschl-Erber (Die Bibel und die Frauen. Eine exegetisch-kulturgeschichtliche Enzyklopädie 2/1), Stuttgart 2012, 74-98: 79, spricht von der „Jungfrauengeburt als Umkehrung des Motivs der Geburt von einer unfruchtbaren Mutter“.

¹²⁴ Vgl. auch SEIM, Virgin Mother (Anm. 80) 98.

¹²⁵ CALLAWAY, Sing, o Barren One (Anm. 16) 101.

¹²⁶ Dazu siehe TASCHL-ERBER, Erinnerung (Anm. 31) 235-238.

¹²⁷ Es ist nicht davon die Rede, dass Maria *παρθένος* bleibt (zumal sich die Ankündigung des Engels auch auf eine zukünftig eintretende Schwangerschaft bezieht).

¹²⁸ Im religiös-kulturellen Kontext belegt durch den (allegorisierenden) Topos jungfräulicher Empfängnis aufgrund göttlicher Zeugung bei Philo (z. B. De posteritate Caini 134; De cherubim 44-50: ersttestamentliche Frauenfiguren wie Sara, Lea, Rebekka, Zippora stehen für die weiblich konnotierte, jungfräuliche Seele, die sich durch τὰ θεῖα σπέρματα befruchten lässt und von Gott schwanger wird) sowie durch die wunderbare Empfängnis in sIHen 71.

σεται ἐπὶ σέ) erinnert an Jes 32,15 LXX, wo „Geistkraft von der Höhe auf euch kommt“ (ἐπέλθῃ ἐφ’ ὑμᾶς πνεῦμα ἀφ’ ὑψηλοῦ), so dass „die Wüste“ (ἔρημος) fruchtbar wird. Das Bild der „Überschattung“ durch die synonyme „Kraft des Höchsten“¹²⁹ (καὶ δύναμις ὑψίστου ἐπισκιάσει σοι) deutet wie die Wolke bei der Verklärung Jesu in Lk 9,34 (par Mk 9,7; Mt 17,5) auf die Wolke in Ex als Zeichen der Präsenz¹³⁰ Gottes (siehe bes. 40,35 LXX, wo die Wolke das Offenbarungszelt überschattet, welches von der δόξα κυρίου erfüllt wird).¹³¹ Eine, wie die Vorstellungswelt des Textes nahe legt,¹³² geistgewirkte Schwangerschaft ohne Zeugung durch einen irdischen (allerdings auch nicht himmlischen)¹³³ Vater beinhaltet freilich durchaus patriarchatskritische Sprengkraft.¹³⁴

¹²⁹ In Lk 24,49 wird die verheißene Geistgabe als „Kraft aus der Höhe“ (ἐξ ὑψους δύναμιν) bezeichnet. Vgl. auch Apg 1,8 (ἀλλὰ λήμψεσθε δύναμιν ἐπελθόντος τοῦ ἁγίου πνεύματος ἐφ’ ὑμᾶς). Zu πνεῦμα ἅγιον siehe z. B. Jes 63,10f.

¹³⁰ Gottes Gegenwart sagt Gabriel Maria bereits in V. 28 zu.

¹³¹ Vgl. auch SCHIFFNER, Lukas (Anm. 99) 236f.284. Auf Schutz und Geborgenheit zielt das Bild in Ps 90,4; 139,8 LXX. In Apg 5,15 geht vom Schatten des Petrus eine besondere Kraft aus. Die Dimension von „protection“ wird hervorgehoben von J. SCHABERG, *The Illegitimacy of Jesus. A Feminist Theological Interpretation of the Infancy Narratives* (BiSe 28), Sheffield 1995 [Erstausgabe San Francisco 1987; anlässlich des 20-jährigen Bestehens erschien 2006 eine erweiterte Neuauflage bei Sheffield Phoenix Press], 112.115-117.

¹³² Erstes Indiz ist bereits, dass die verlobte Maria bezüglich einer für die *Zukunft* vorausgesagten Empfängnis nachfragt (V. 34). Vgl. außerdem Lk 3,23 (ὢν υἱός, ὡς ἐνομίζετο, Ἰωσήφ ...). „Verdächtig“ scheint ferner die Rolle Gabriels – so S. PETERSEN, *Maria aus Nazaret: Eine Geschichte der Verwandlung*, in: M. Navarro Puerto / M. Perroni (Hg.), *Evangelien. Erzählungen und Geschichte*, deutsche Ausgabe hg. v. I. Fischer / A. Taschl-Erber (Die Bibel und die Frauen. Eine exegetisch-kulturgeschichtliche Enzyklopädie 2/1), Stuttgart 2012, 320-339: 334, mit Verweis auf EpAp 14 (koptische Version): „An jenem Tage nämlich, zu welchem ich angenommen habe die Gestalt Gabriels, des Engels, erschien ich Maria und redete mit ihr. Ihr Herz nahm mich auf, sie glaubte. Ich formte mich, ich ging hinein in ihren Leib, ich wurde Fleisch [...]“ (Zitiert aus C. D. G. MÜLLER, *Epistula Apostolorum*, in: W. Schneemelcher [Hg.], *Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung*. I. Band: *Evangelien*, Tübingen ⁶1990, 205-233: 212f.) Siehe auch die Etymologie Gavri-El = „Mein Mann ist Gott“ bei S. BEN-CHORIN, *Mutter Mirjam. Maria in jüdischer Sicht*, München 1971, 45.

¹³³ Dagegen, dass „der heilige Geist“ (im Griechischen ein Neutrum) als männliches Zeugungsprinzip eingetragen wird, wendet sich bereits EvPhil 17a (da „die Geistkraft“ im Hebräischen eine weibliche Größe ist): „Einige sagten: ‚Maria ist schwanger geworden vom Heiligen Geist‘. Sie irren sich! Sie wissen nicht, was sie sagen! Wann wäre jemals ein Weib von einem Weibe schwanger geworden?“ (NHC II,3 p. 55,23-27). Zitiert aus H.-M. SCHENKE, *Das Philippus-Evangelium (Nag-Hammadi-Codex II,3) (TU 143)*, Berlin 1997, 23. Hingegen nehmen Philos metaphorische Sprachbilder direkte Anleihen beim männlichen Zeugungsakt.

¹³⁴ Vgl. SCHOTTRUFF, *Schwester* (Anm. 70) 293: „Gemessen an der Bedeutung männlicher

Die Unfruchtbare wird schwanger, die Jungfrau bekommt durch das Wirken der Geistkraft ein Kind, Frauen reden geisterfüllt (vgl. Joël 3,1f.; zitiert in Apg 2,17f.): Die messianisch-eschatologische Zeit ist angebrochen. Insbesondere die Verheißungen bei Jes ermöglichen auch eine typologische Lektüre der beiden Frauenfiguren (als altes und junges Zion?),¹³⁵ so dass im Bild der geistgewirkten Schwangerschaft auch eine kollektive Dimension zum Ausdruck kommen könnte.¹³⁶

Doch nicht nur der Topos göttlich überwundener Unfruchtbarkeit spielt in der Wiederaufnahme ersttestamentlicher Frauentraditionen eine Rolle.

3. Prophetin der Befreiung: Mirjam

Der Prototyp des prophetischen Hymnus einer Frau erscheint in Ex 15, wo die vorangegangene Rettungserzählung auf einer Meta-Ebene theologisch reflektiert und „verdichtet“ wird. Wie Mirjam, die große Prophetin, die sich „unter den Schlüsselfiguren der Heilsgeschichte des Gottesvolkes“¹³⁷ findet, und Mose stimmt Maria ein Loblied auf Gottes rettendes Handeln (vgl. Lk 1,47; Ex 15,2¹³⁸) an,¹³⁹ nachdem

Zeugung im Patriarchat und der Rolle des Vaters als des zentralen Machträgers im Himmel und auf Erden ist diese Legende nur kühn zu nennen.“

¹³⁵ Siehe auch Zef 3,14-20. Der Gruß des Engels an Maria *χαῖρε* (Lk 1,28) gilt in der LXX der „Tochter Zion“ (Zef 3,14; Sach 9,9; vgl. außerdem Joël 2,21; ironisch in Klg 4,21 für die „Tochter Edom“).

¹³⁶ Siehe dazu L. SCHOTTROFF, Marias Leben und Marias Prophetien – Menschwerdung der Gerechtigkeit Gottes, in: dies. / J. Thiele (Hg.), Gotteslehrerinnen, Stuttgart 1989, 35-45: 44: „Die geistgewirkte Geburt Jesu und die geistgewirkte Geburt der Glaubenden sind nicht zwei weit auseinanderzuhaltende Vorstellungen, sondern hängen eng miteinander zusammen. Das kollektive Geschehen des Geborenwerdens zu Kindern Gottes und das individuelle Geschehen der Menschwerdung Gottes als Messiaskind sind Ausdruck derselben lebensschaffenden und heilenden Gotteskraft, des Geistes. Gott will sein Volk retten und erneuern.“

¹³⁷ M. GARCÍA BACHMANN, Mirjam als politische Führungsfigur beim Exodus, in: I. Fischer / M. Navarro Puerto / A. Taschl-Erber (Hg.), Tora (Die Bibel und die Frauen. Eine exegetisch-kulturgeschichtliche Enzyklopädie 1/1), Stuttgart 2010, 305-346: 346. Zur Figur der Mirjam siehe außerdem etwa U. RAPP, Mirjam. Eine feministisch-rhetorische Lektüre der Mirjamtexte in der hebräischen Bibel (BZAW 317), Berlin 2002; R. J. BURNS, Has the Lord Indeed Spoken Only Through Moses? A Study of the Biblical Portrait of Miriam (SBL.DS 84), Atlanta 1987; I. FISCHER, Gotteskinderinnen. Zu einer geschlechter fairen Deutung des Phänomens der Prophetie und der Prophetinnen in der Hebräischen Bibel, Stuttgart 2002, 64-94. – Zum ersten Mal namentlich erwähnt wird Mirjam in Ex 15,20.

¹³⁸ In der LXX-Version: *βοηθός και σκεπαστής ἐγένετό μοι εἰς σωτηρίαν· οὗτός μου θεός, και δοξάσω αὐτόν, θεός τοῦ πατρός μου, και ὑψώσω αὐτόν.*

Gottes Geistkraft auf sie gekommen ist (Lk 1,35) und sie zu prophetischer Verkündigung ermächtigt hat (vgl. bezüglich Elisabet V. 41).¹⁴⁰

Bereits Marias programmatischer Name¹⁴¹ ruft Mirjam, die Prophetin des Exodus, in Erinnerung und deutet damit auf die Befreiungsgeschichte Israels: Der Name zählt zu den damals häufigsten palästinischen Frauennamen, im Verweis auf Mirjam als eine der Führungsgestalten beim Exodus kommt „die Hoffnung auf einen neuen Exodus“¹⁴² zum Ausdruck.

In die Verkündigungserzählung in Lk 1 sind auch Elemente der Gattung Berufungsgeschichte eingeflossen,¹⁴³ wie etwa der Vergleich mit Ri 6 (Gideon) zeigt.¹⁴⁴

¹³⁹ Dass es sich in Ex 15 um ein gemeinsames Lied von Mose und Mirjam in einem parallelen Gesang handelt, wobei Mirjam in der kanonischen Endfassung die Antiphon übernimmt (V. 21), erinnert an die Frage der Zuschreibung des *Magnificat* (auch) an Elisabet. Zur Diskussion der androzentrischen Redaktion siehe etwa VAN DIJK-HEMMES, *Traces* (Anm. 18) 38-40. Nach FISCHER, *Gotteskünderinnen* (Anm. 137) 66f., antwortet Mirjam auf die erlebte Rettungstat der Gottheit für das Volk, womit sie „die klassische *Vermittlungsfunktion* der Prophetin“ (67) übernimmt.

¹⁴⁰ Siehe außerdem Lk 1,15 (Johannes); 1,67 (Zacharias); 2,25-27 (Simeon).

¹⁴¹ Generell impliziert Namensgleichheit oder -ähnlichkeit deutlich eine Interfiguralität.

¹⁴² SCHIFFNER, *Lukas* (Anm. 99) 277, welche unter Einbeziehung des lk Gesamtporträts Marias eine Stilisierung ihrer Figur anhand der Prophetin Mirjam nachzeichnet (ebd. 259-296). Zum Namen siehe ihre ausführliche Darstellung ebd. 259-278.

¹⁴³ W. RADL, *Der Ursprung Jesu. Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zu Lukas 1-2* (Herders Biblische Studien 7), Freiburg i. Br. 1996, 281, spricht von einer „Verschränkung von Geburtsankündigung und Berufung, genauer: Geburtsankündigung und Erwählung“. Siehe auch SCHABERG, *Illegitimacy* (Anm. 131) 128-132; SCHIFFNER, *Lukas* (Anm. 99) 281-285; ZELLER, *Ankündigung* (Anm. 22) 46; RUSAM, *Testament* (Anm. 11) 46f.; PAO/SCHNABEL, *Luke* (Anm. 11) 259, sowie B. WYLER, *Mary's Call*, in: A. Brenner (Ed.), *A Feminist Companion to the Hebrew Bible in the New Testament* (The Feminist Companion to the Bible 10), Sheffield 1996, 136-148.

¹⁴⁴ Nach der Erscheinung des Engels (V. 11f.; vgl. Lk 1,26-28) siehe bes. den einleitenden Gruß des Engels in V. 12 LXX: Κύριος μετὰ σοῦ (vgl. Lk 1,28; ähnlich bei Isaak in Gen 26,24 LXX: μὴ φοβοῦ· μετὰ σοῦ γὰρ εἰμι; bei Jakob in Gen 28,15 LXX: ἐγὼ μετὰ σοῦ; bei der Berufung des Mose in Ex 3,12 LXX: Ἔσομαι μετὰ σοῦ; siehe auch Jer 1,8 LXX: μετὰ σοῦ ἐγὼ εἰμι; in Bezug auf Israel in Jes 41,10 LXX: μὴ φοβοῦ, μετὰ σοῦ γὰρ εἰμι; bei Paulus in Apg 18,9f.), welchen Gideon kommentiert (V. 13; vgl. Lk 1,29). Nach seinem Auftrag (V. 14; vgl. Lk 1,30-33: hier eng verknüpft mit der Aufgabe ihres Kindes) stellt Gideon eine Frage (V. 15; vgl. Lk 1,34; dazu außerdem 1 Sam 16,2 LXX: Πῶς πορευθῶ; ferner Ex 3,11; Jer 1,6), worauf der Engel ihm die göttliche Gegenwart versichert (V. 16; vgl. Lk 1,35) und ihm ein Zeichen gewährt (V. 20f.; vgl. Lk 1,36: ohne dass Maria ein Zeichen gefordert hätte; dafür folgt ihre explizite Zustimmung); zur Trostformel μὴ φοβοῦ in V. 23 siehe bereits Lk 1,30.

Die Geburtsverheißung an Maria ist daher in ihre Berufung eingebettet, welche an diejenige von ersttestamentlichen Führungspersonen und Propheten erinnert (vgl. auch Ex 3: Mose; Jer 1). Kerstin Schiffner hält dazu fest:

Angesichts der Geschichte und Bedeutung ihrer „Namenspenderin“ legt das den Schluss nahe, dass Lukas die Vorstellung und Einführung Marias in ihrer zentralen Rolle für die Befreiungsgeschichte mit den Zügen der prophetischen Berufung zeichnet, obgleich ihr der Titel „Prophetin“ von Lukas nicht ausdrücklich beigelegt wird [...].¹⁴⁵

Vor dieser Hintergrundfolie erscheint Maria als Prophetin der Befreiung, die ihre Erfahrung des rettenden Eingreifens Gottes, welcher „auf die Erniedrigung seiner Sklavin“ gesehen habe (Lk 1,48; vgl. Ex 3,7.9.16),¹⁴⁶ als Zeichen für den radikalen Umsturz der sozialen und politischen Verhältnisse in Israel durch die Gottheit interpretiert – wie diese in der Geschichte immer wieder ihre befreiende Macht erwiesen hat.

Die Lieder Mirjams und Marias verbinden jene neben Hanna (1 Sam 2) darüber hinaus mit Debora (Ri 5) und Judit (Jdt 16).

4. Rettende Tatkraft von Frauen: Judit und Jaël

Als „Gesegnete unter den Frauen“ (εὐλογημένη σὺ ἐν γυναιξίν; Lk 1,42) steht Maria auch in der Tradition von Jaël¹⁴⁷ und Judit¹⁴⁸, zwei aktiven Widerstandskämpferinnen im AT (deren Rezeptionsgeschichte freilich vor allem durch ihre Gewalttat der Tötung des feindlichen Heerführers bestimmt ist):¹⁴⁹ Beide haben sich als Retterin-

¹⁴⁵ SCHIFFNER, Lukas (Anm. 99) 285. Sie verweist ferner auf die Traumvision Mirjams in Pseudo-Philos *Liber Antiquitatum Biblicarum* (LAB 9,10), welche Mose vor seiner Geburt als Retter des Gottesvolkes ankündigt, als Parallele zur 1k Verkündigungsszene: dazu ebd. 285-287.

¹⁴⁶ Zu weiteren zentralen Motiven der Exodusüberlieferung siehe SCHIFFNER, Lukas (Anm. 99) 232-236.

¹⁴⁷ Ri 5,24 LXX: εὐλογηθεῖη ἐκ γυναικῶν/ἐν γυναιξίν Ιαηλ γυνή Χαβερ τοῦ Κιναιίου, ἐκ/ἀπὸ γυναικῶν ἐν σκητῆ/αῖς εὐλογηθεῖη.

¹⁴⁸ Jdt 13,18: Εὐλογητὴ σὺ, θύγατερ, τῷ θεῷ τῷ ὑψίστῳ παρὰ πάσας τὰς γυναῖκας τὰς ἐπὶ τῆς γῆς ... Vgl. auch Leas Aussage in Gen 30,13 LXX: Μακαρία ἐγώ, ὅτι μακαρίζουσίν με αἱ γυναῖκες ... Dazu vgl. wiederum Lk 1,48: ἰδοὺ γὰρ ἀπὸ τοῦ νῦν μακαριοῦσίν με πᾶσαι αἱ γενεαί. Die Bekanntheit über Generationen setzt auch Judit voraus: ποιήσω πρᾶγμα ὃ ἀφίξεται εἰς γενεὰς γενεῶν υἰοῖς τοῦ γένους ἡμῶν (Jdt 8,32; vgl. auch 11,16).

¹⁴⁹ Siehe z. B. die Beiträge von S. EDER, Gewalt im Geschlechterverhältnis. Jaël, Sisera und die Konstruktionen von Weiblichkeit und Männlichkeit im aktuellen Gewaltdiskurs, A. SIQUANS, Die Macht der Rezeption. Eckpunkte der patristischen Juditinterpretation, und E.

nen für Israel erwiesen. Wird Jaëls Handeln¹⁵⁰ im Debora-Lied Ri 5 (siehe V. 24-27) gerühmt, kommentiert Judit¹⁵¹ ihre Rettungstat selbst in einem Lobgesang (Jdt 16,1-17).¹⁵²

In diesem Lied, das die erzählten Ereignisse rekapituliert und theologisch interpretiert, taucht (wie schon in Judits Gebet in 9,11) wiederum die Bezeichnung οἱ ταπεινοί auf (16,11; wie das Pronomen μου zeigt, spricht Judit als Verkörperung des Volkes/Zions):¹⁵³ Auch hier tritt die biblische Armentheologie ans Licht, die in Gott den Retter, der den Unterdrückten und Erniedrigten Gerechtigkeit verschafft, sieht. Das in Psalmen¹⁵⁴ und Prophetie¹⁵⁵, im Hannelied wie im *Magnificat* benannte „Unrecht wird im Juditbuch in den Gewaltkontext des Krieges gerückt und der Krieg wird als Instrument von Unterdrückung benannt.“¹⁵⁶ In die Reihe feindlicher Großmächte, die Israel bedrohen, reiht sich im lk Kontext Rom ein. Da der Wortstamm häufig auch sexuelle Gewalt gegenüber Frauen thematisiert,¹⁵⁷ kommt ebenso ein frauenspezifischer Aspekt vielfältiger Gewalterfahrungen und Demütigungen im

BIRNBAUM, Dimensionen des Juditbuches und ihre Bedeutung für die neuzeitliche Rezeption, in: I. Fischer (Hg.), Macht – Gewalt – Krieg im Alten Testament. Gesellschaftliche Problematik und das Problem ihrer Repräsentation (QD 254), Freiburg i. Br. 2013, 83-106.171-197. 198-224, sowie E. BIRNBAUM, Das Juditbuch im Wien des 17. und 18. Jahrhunderts. Exegese – Predigt – Musik – Theater – Bildende Kunst (ÖBS 35), Frankfurt a. M. 2009; M. MOTTE, „Esthers Tränen, Judiths Tapferkeit“. Biblische Frauen in der Literatur des 20. Jahrhunderts, Darmstadt 2003, 163-183.

¹⁵⁰ Siehe dazu S. EDER, Wie Frauen und Männer Macht ausüben. Eine feministisch-narratologische Analyse von Ri 4 (Herders Biblische Studien 54), Freiburg i. Br. 2008.

¹⁵¹ Zu Judit siehe C. RAKEL, Judit – über Schönheit, Macht und Widerstand im Krieg. Eine feministisch-intertextuelle Lektüre (BZAW 334), Berlin 2003.

¹⁵² In beiden Liedern wird JHWH als Retter besungen, der „durch die Hand einer Frau“ (ἐν χειρὶ θηλείας [Jdt 16,5]; intertextuell verlinkt mit Ri 4,9 LXX: ἐν χειρὶ γυναικός) gehandelt hat. Eine gewisse Ironie tritt in den Worten des Holofernes in Jdt 11,3 zu Tage: ἦραις γὰρ εἰς σωτηρίαν.

¹⁵³ Der korrespondierende Begriff findet sich in 16,7: εἰς ὕψος τῶν πονούντων ἐν Ἰσραὴλ.

¹⁵⁴ Siehe z. B. den Terminus ταπεινός in Ps 9,39; 17,28; 74,8; 81,3; 137,6 LXX.

¹⁵⁵ Siehe z. B. den Terminus in Jes 11,4; 14,32; 25,4; 54,11; 58,4; 66,2; Am 2,7; 8,6; Zef 2,3; 3,12.

¹⁵⁶ RAKEL, Judit (Anm. 151) 140.

¹⁵⁷ Vgl. die Belege des Verbs ταπεινῶ in Gen 34,2 (Dina); Dtn 21,14; 22,24.29 (Gesetzestexte); Ri 19,24; 20,5 (Nebenfrau des Leviten); 2 Sam 13,12.14.22.32 (Tamar); Klgl 5,11 (Frauen in Zion, Jungfrauen in Städten Judas); Ez 22,10f. (Gräuel in Jerusalem). Siehe auch Jane Schabergs These einer illegitimen Herkunft Jesu (die ihrem Buch [Anm. 131] seinen Namen gibt) aufgrund einer Vergewaltigung Marias.

Rahmen von Krieg, Fremdherrschaft und militärischer Besatzung zum Vorschein (vgl. auch Jdt 16,4, wo Kriegsgräuelpersonen aus der Sicht der Zivilbevölkerung repräsentiert werden).¹⁵⁸

Im Dialog mit der Textwelt der LXX vermittelt das Juditbuch eine kriegskritische Theologie¹⁵⁹ (vgl. zu Jdt 9,7f.; 16,2 die LXX-Version von Ex 15,3: κύριος συντρίβων πολέμους, diff. MT: הַיְהוָה שֶׁנֶּחַדַּח הַיַּרְדֵּן):¹⁶⁰ Der imperialen Macht Assurs, die durch militärische Gewalt demonstriert wird (der Großkönig wird in Jdt 2,5 als ὁ κύριος πάσης τῆς γῆς tituliert), 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 programmatisch formuliert:

οὐ γὰρ ἐν πλήθει τὸ κράτος σου,
οὐδὲ ἡ δυναστεία σου ἐν ἰσχύουσιν,
ἀλλὰ ταπεινῶν εἶ θεός,
ἐλαττόνων εἶ βοηθός,
ἀντιλήμπτωρ ἀσθενούντων,
ἀπεγνωσμένων σκεπαστής,
ἀπηλπισμένων σωτήρ.¹⁶¹

Nicht über Heeresgewalt und Manneskraft vollzieht sich die Rettung, sondern über eine Frau,¹⁶² die ihre Stärke von Gott erhält. Damit werden patriarchale Ideale und Werte auf den Kopf gestellt. Traditionelle Geschlechterkonstruktionen (männliche Gewalt vs. weibliche Ohnmacht) werden reproduziert und gleichzeitig durchbrochen. Judit verkörpert, herkömmlichen Genderstereotypen entsprechend, das schwache und ohnmächtige Gottesvolk – doch gegenüber dem feindlichen Heerführer als Repräsentanten der Gewaltmacht Assurs (Jdt 16,6: ὁ δυνατὸς αὐτῶν) die Macht der Gottheit Israels, die für die Machtlosen und Gewaltopfer eintritt und die scheinbar Ohnmäch-

¹⁵⁸ Von sexueller Gewalt ist auch Judit im feindlichen Lager bedroht.

¹⁵⁹ Vgl. RAKEL, Judit (Anm. 151) 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.“

¹⁶⁰ Siehe auch Jes 42,13 LXX diff. MT.

¹⁶¹ Vgl. auch die ähnliche Semantik im Hannalied.

¹⁶² Gegenüber Ri 4,9 akzentuiert Jdt 16,5 (ἐν χειρὶ θηλείας) noch stärker das Geschlecht der Retterin (vgl. Gen 1,27 LXX: θῆλυ), während es sich bei γυνή um eine soziale Kategorie handelt. Zu Judits Witwenschaft siehe die Prophetin Hanna in Lk 2 (vgl. insbesondere Jdt 16,22f./Lk 2,36f.: dazu Anm. 96).

tigen zum Widerstand ermächtigt. Holofernes, der angesichts Judits Schönheit¹⁶³ buchstäblich seinen Kopf verliert, fällt schließlich durch sein eigenes Schwert.

Das Juditbuch „vermag den Diskurs der Gewalt nicht vollkommen zu durchbrechen“¹⁶⁴, reiht sich aber in eine kriegskritische Tradition¹⁶⁵ ein – welche in der Jesusüberlieferung (gegenüber anderen zeitgenössischen Entwürfen, die βασιλεία τοῦ θεοῦ zu verwirklichen) wieder aufgenommen wird (siehe z. B. die Rezeption von Sach 9,9f.).¹⁶⁶ Die Geburt des Frieden¹⁶⁷ bringenden σωτήρ in Armut (Lk 2) realisiert das theologische Programm in Jdt 9,11.

Dasselbe Vertrauen in die rettende Macht Gottes als „Anwalt der Gewalterleidenden, die nach dem Ende von Gewalt schreien [...], [...] dessen Macht in der Gewaltunterbrechung besteht“¹⁶⁸, findet sich im *Magnificat*. Dieses ist eingebettet in eine Szene, in der allein die Erfahrungen und Sichtweisen von Frauen fokussiert werden – und die auf weitere bekannte ersttestamentliche Frauenfiguren verweist.

5. Solidargemeinschaft von Frauen: Rut und Noomi

Das stereotype Motiv der Konkurrenz, das bei Sara und Hagar, Rahel und Lea, Hanna und Peninna auftaucht und insbesondere deren Rezeptionsgeschichte prägt (siehe z. B. ebenso Gal 4,21-31),¹⁶⁹ wird häufig auch auf Elisabet und Maria übertragen.

¹⁶³ „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 [Anm. 151] 170f.).

¹⁶⁴ RAKEL, Judit (Anm. 151) 145. Sie setzt fort: „Ein Ende der Kriege ist nur zu erreichen, wenn dem Kriegsdiskurs keinerlei Anknüpfungspunkte mehr bleiben, weil alle Waffen vernichtet sind (vgl. Sach 9,10) [...]“.

¹⁶⁵ Vgl. Jes 2,4/Mi 4,3; Hos 2,20; Sach 9,9f.; Ps 46,10; 76,4.

¹⁶⁶ Vorsicht ist freilich gegenüber einer antijudaistischen 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 G. BAUMANN, Gewalt im Alten Testament. Grundlinien der Forschung – hermeneutische Überlegungen – Anregungen, in: I. Fischer (Hg.), Macht – Gewalt – Krieg im Alten Testament. Gesellschaftliche Problematik und das Problem ihrer Repräsentation (QD 254), Freiburg i. Br. 2013, 29-52: 48f.

¹⁶⁷ Der Terminus εἰρήνη zählt zu den lk Vorzugsvokabeln: siehe Lk 1,79; 2,14.29; 7,50; 10,5f.; 14,32; 19,42; 24,36.

¹⁶⁸ RAKEL, Judit (Anm. 151) 170.

¹⁶⁹ In der herkömmlichen Auslegungsgeschichte wird das Motiv noch stärker als in den Texten selbst in den Vordergrund gerückt und teilweise trivialisiert. So tritt etwa in der unter-

Vor allem aufgrund der Worte Elisabets in Lk 1,43 (*καὶ πόθεν μοι τοῦτο ἵνα ἔλθῃ ἡ μήτηρ τοῦ κυρίου μου πρὸς ἐμέ;*), des ersten christologischen Bekenntnisses im Evangelium, richtet sich der Fokus dabei auf eine übergeordnete Position Marias als Mutter Christi.

Allerdings zeigt die Szene der Begegnung der beiden schwangeren Frauen (Lk 1,39-56), in welcher sich deren ineinander verwobenen Geschichten kreuzen, vielmehr gegenseitige Anerkennung und Unterstützung sowie ein Teilen von Glaubenserfahrungen und Hoffnungen. Die Schwangerschaften verbinden die beiden Frauen, anstatt sie zu distanzieren: Nachdem Maria von der fortgeschrittenen Schwangerschaft ihrer Verwandten (*συγγενίς*) erfahren hat (V. 36), macht sie sich eilig auf (V. 39), um Elisabet aufzusuchen, und bleibt deren letztes Schwangerschaftsdrittel bei ihr (vgl. V. 56),¹⁷⁰ wo jene in dieser kritischen letzten Phase der Schwangerschaft besonderer Fürsorge und Hilfe bedarf.¹⁷¹ Gleichzeitig handelt es sich um ihr eigenes erstes Schwangerschaftsdrittel, in dem sie als junge Erstgebärende Wissen über den Ablauf der Schwangerschaft und die bevorstehende Geburt erwerben kann. Die drei Monate gemeinsam verbrachter Schwangerschaftszeit zeichnen also das Bild einer von Solidarität bestimmten Gemeinschaft zweier Frauen, die einander wechselseitig beistehen und unterstützen (vgl. dagegen die Ausbeutung, Unterdrückung und Vertreibung Hagens durch Sara in Gen 16; 21,9-21; erst beim Aufbruch in Jakobs Heimat kooperieren Rahel und Lea gegen ihren Vater: Gen 31, siehe bes. ihr einhelliges Urteil in einem gemeinsamen *Wir* in V. 14-16).

Diese „heilsschwangere“ Zeit in der Ouvertüre des Evangeliums ist aber nicht nur Zeit der Begegnung miteinander, sondern auch mit Gottes Geist. Zunächst deutet Elisabet nach Marias Gruß prophetisch die verspürte Kindsbewegung (V. 41-

schiedlichen Interpretation von Geschwisterkonflikten ein deutlicher Genderbias zu Tage: Während der Streit Jakobs und Esaus um die Erstgeburt als literarischer Reflex des Konflikts zwischen den Völkern Israel und Edom gewertet wird, wird der Schwesternstreit Rahels und Leas „nur bedingt als Gründungstext des egalitär konzipierten Zwölf-Stämme-Volkes, das in der literarischen Form der Familienerzählung nur durch zwölf Geburten in einer Generation zustande kommen kann, gedeutet“ (FISCHER, Bedeutung [Anm. 19] 241; vgl. 264-266).

¹⁷⁰ Dass die Geburt des Täufers nach der Notiz über ihre Heimkehr geschildert wird, muss nicht bedeuten, dass Maria bei Elisabets Entbindung nicht als anwesend zu denken ist.

¹⁷¹ Die antike Gynäkologie unterscheidet drei Phasen der Schwangerschaft, an deren Anfang und Ende (insbesondere im 7. Monat) große Gefahr der Frühgeburt bestehe; dazu JANSSEN, Elisabet (Anm. 16) 71.

45).¹⁷² Im Rahmen der Begegnungsszene der beiden Frauen erweist sich hierauf das *Magnificat* (V. 46–55) als gemeinsamer Hymnus zweier geisterfüller Prophetinnen, die gemeinschaftlich ihre Befreiungserfahrungen feiern.¹⁷³

Bereits aufgrund der Figurenkonstellation erinnert die skizzierte Solidargemeinschaft¹⁷⁴ einer älteren Frau und einer jüngeren Frau, die durch eine Verwandtschaftsbeziehung verbunden sind,¹⁷⁵ an das Buch Rut.¹⁷⁶ Die prekäre Lage Noomis, die Mann und Söhne verloren hat (Rut 1,3.5), lässt sich in ihrer Hoffnungslosigkeit (siehe Noomis Klagen in Rut 1,11-13.20f.) mit der sozialen Isolation (*ὄνειδος μου ἐν ἀνθρώποις*; Lk 1,25) der lange Zeit kinderlosen Elisabet, die sich ebenfalls in fortge-

¹⁷² Eine androzentrische Auslegung lässt weniger die beiden Mütter als vielmehr ihre ungeborenen Söhne kommunizieren: Johannes liefere Elisabet bereits ein prophetisches Zeichen. Vgl. z. B. BOVON, Lk (Anm. 96) 80.85. Siehe aber auch Gen 25,22f.

¹⁷³ Vgl. C. JANSSEN / R. LAMB, Das Evangelium nach Lukas. Die Erniedrigten werden erhöht, in: L. Schottroff / M.-T. Wacker (Hg.), Kompendium Feministische Bibelauslegung, Gütersloh 1998, 513-526: 519; C. JANSSEN, Maria und Elisabet singen ...: Das Magnificat im Kontext der Begegnung einer alten und einer jungen Frau. Evangelium nach Lukas 1,39-56, in: dies. / B. Wehn (Hg.), Wie Freiheit entsteht. Sozialgeschichtliche Bibelauslegungen, Gütersloh 1999, 178-183. A. TROOST, Elisabeth and Mary – Naomi and Ruth: Gender-Response Criticism in Luke 1-2, in: A. Brenner (Ed.), A Feminist Companion to the Hebrew Bible in the New Testament (The Feminist Companion to the Bible 10), Sheffield 1996, 159-196: 178, weist auf eine „narrative reciprocity“ der beiden Figuren hin.

¹⁷⁴ Was Fokkelien van Dijk-Hemmes zu Rut festhält, lässt sich analog auch für die Lk Szene resümieren: „The book of Ruth thus contains, in sharp contrast to the prevailing androcentric depictions of relationships between women in the Bible, a celebration of the cooperation between them. We might see this as indicating the presence of an F voice“ (DIES., Ruth: A Product of Women’s Culture?, in: A. Brenner [Ed.], A Feminist Companion to Ruth [The Feminist Companion to the Bible 3], Sheffield 1993, 134-139: 136). Eine Kooperation von Frauen zeigt sich ferner bei Moses Geburt (Ex 2), wo einmal mehr die Rolle des Vaters im Hintergrund bleibt (vor allem im MT; vgl. dagegen V. 2f. LXX). Entsprechend nennt BRENNER, Behaviour (Anm. 16) 218, in ihrer Kategorisierung der Geburts geschichten als gemeinsame Elemente des in diesen drei Erzählungen aufscheinenden Typs „the minimization of the father’s role“ sowie die Porträtierung der Frauen (zumindest in Rut und Lk 1) „as female couples of strong, distinct personalities“.

¹⁷⁵ In Lk 1,36 wird die Art der verwandtschaftlichen Verbindung nicht näher definiert.

¹⁷⁶ Parallelen zu Rut legt TROOST, Elisabeth (Anm. 173) 191-196, dar und folgert: „[...] it does not seem unreasonable to say that ‚Luke‘, at least in so far as the visitation scene is concerned, refers to the book of Ruth, particularly to the merging and cooperation of the two women therein“ (194). Für eine Gesamtdarstellung des Buches Rut siehe etwa I. FISCHER, Rut (Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament), Freiburg i. Br. ²2005.

schrittenem Alter befindet,¹⁷⁷ vergleichen. Noomis moabitische Schwiegertochter Rut, die ihr in ihre Heimat Betlehem in Juda folgt und für sie sorgt (vgl. Rut 2,11f. 18.23; 3,17),¹⁷⁸ teilt sich als mittellose fremde Witwe mit Maria, die ohne Mann schwanger ist, nicht nur das jüngere Alter, sondern ebenso eine schwierige soziale Situation (siehe Marias *ταπείνωσις* in Lk 1,48);¹⁷⁹ dass Rut keinen Mann hat und, noch dazu als Ausländerin (vgl. z. B. 2,10), daher Belästigungen und Gefährdungen ausgesetzt ist, klingt etwa in 2,8f.15f.22¹⁸⁰ an.¹⁸¹ Ähnlich wie in Lk 1 erhalten beide Frauen, die selbstständig und unabhängig als Subjekte der Handlung agieren, wechselweise dominierende Parts.¹⁸² Dem rahmenden Fokus auf Noomi und ihre Interessen (1,5-2,1; 4,14-17; dazwischen fungiert sie als Ratgeberin im Hintergrund¹⁸³) ent-

¹⁷⁷ Vgl. Rut 1,12 (Noomi) – Lk 1,7.18.36 (Elisabet).

¹⁷⁸ Aus Liebe zu Noomi entscheidet sich Rut im Unterschied zu Orpa für ein gegenüber dem traditionellen patriarchalen Modell alternatives Lebenskonzept und verlässt ihren angestammten Kontext, um sich deren Volk und Gottheit anzuschließen (siehe den Dialog mit Noomi unterwegs in Rut 1). Vgl. dazu I. FISCHER, *The Book of Ruth: A ‚Feminist‘ Commentary to the Torah?*, in: A. Brenner (Ed.), *Ruth and Esther (The Feminist Companion to the Bible [Second Series] 3)*, Sheffield 1999, 24-49: 25-27.

¹⁷⁹ Rut ist freilich während ihrer ersten Ehe kinderlos geblieben; implizit ist die Unfruchtbarkeit dieser Verbindung ausgesagt.

¹⁸⁰ Auch hier manifestiert sich die Perspektive betroffener Frauen; dabei werden die Konsequenzen eines solchen Verhaltens von Männern in einer patriarchalen Gesellschaft für Frauen einer männlichen (Boas) wie einer weiblichen Figur (Noomi) in den Mund gelegt.

¹⁸¹ Vgl. ferner Ruts Selbstbezeichnung als seine Sklavin (2,13; 3,9: in der LXX *ἡ δούλη σου*); Maria nennt sich in Lk 1,38 wiederum *δούλη κυρίου*. FISCHER, *Déjà-vu* (Anm. 123) 80, weist darauf hin, dass die Selbstbezeichnung als „Sklave“/„Sklavin“ „aus dem diplomatischen Code entnommen“ ist. Vgl. dazu auch Jdt 11,5.16f.; 12,4.6. – Dass Boas Rut in 3,10 als „Gesegnete“ anspricht (in der LXX *εὐλογημένη σὺ ...*), mag an Lk 1,42 erinnern.

¹⁸² Inkonsistenzen des Textes löste A. BRENNER, *Naomi and Ruth*, in: VT 33 (1983) 385-397 [Nachdruck in: dies. (Ed.), *A Feminist Companion to Ruth (The Feminist Companion to the Bible 3)*, Sheffield 1993, 70-84], historisch-kritisch durch Quellenscheidung auf.

¹⁸³ Wie bei Maria (vgl. Lk 1,38; Rut 3,5f.) ist jedoch für Ruts Part hier festzuhalten: „There is nothing passive nor merely obedient in the character of Ruth“ (A. J. BLEDSSTEIN, *Female Companionships: If the Book of Ruth were Written by a Woman...*, in: A. Brenner [Ed.], *A Feminist Companion to Ruth [The Feminist Companion to the Bible 3]*, Sheffield 1993, 116-133: 124). Anstatt Noomis Anweisung, Boas die Initiative zu überlassen (3,4), zu folgen, sagt sie ihm, was er tun soll (3,9). Siehe auch den Chor des Volkes und der Ältesten in Rut 4,11: „Die Glückwünsche werden zwar an Boas gerichtet, im Zentrum steht jedoch vorerst Rut, die nicht, wie bei der Eheschließung üblich, vom Mann ‚genommen‘ wird, sondern als die Aktive, die in sein Haus kommt, dargestellt wird“ (I. FISCHER, *Gottesstreiterinnen. Biblische Erzählungen über die Anfänge Israels*, Stuttgart ⁴2013, 195).

spricht in Lk 1, dass Elisabets Schwangerschaft die einzelnen Szenen verknüpft und einen chronologischen Rahmen für die geschilderten Ereignisse liefert.¹⁸⁴

Wie in besonderem Maße bei der Szene in Lk 1,39-56, die zudem ähnlich lokalisiert wird (vgl. Lk 1,39: *εἰς πόλιν Ἰούδα*: Maria bricht in eine – nicht näher bestimmte – Stadt Judas auf; Betlehem wird ja in Lk 2 noch eine Rolle spielen¹⁸⁵), handelt es sich um eine „gynozentrische“¹⁸⁶ Erzählung: Lässt das dem Zacharias auferlegte Schweigen in Lk 1 Elisabet und Maria den entsprechenden Raum, die Rede- und Handlungsinitiative zu ergreifen, gibt der Tod der Männer in Rut 1 die Bühne frei für die Frauen. Im Mittelpunkt steht sodann die solidarische Kooperation zweier Frauen in einer patriarchalen Welt, um ihr Überleben zu sichern. In diesem männlich dominierten System erhalten Frauen Schutz, Versorgung, Identität und Respekt nur im Rahmen der patriarchalen Ehe, zumal als Mütter legitimer Söhne, während verwitwete und kinderlose Frauen, aber auch nichtverheiratete Mütter nicht einmal über Männer vermittelt Zugang zu ökonomischen Ressourcen haben und daher um ihre Existenz ringen. In der intertextuellen Vernetzung mit anderen Erzählungen von Frauen, die aus dem patriarchalen Normensystem herausfallen und sich durch mutige Handlungsstrategien dennoch eine soziale Position erkämpfen, tritt eine gegenüber der patriarchalen Ordnung kritische und subversive Erzähltradition zu Tage, die das harte Los von Frauen beleuchtet, welche in diesem Sozialsystem keinen regulären Status haben und an den Rand der Gesellschaft geraten sind, aber auch ihren Widerstand, ihre Eigeninitiative und ihre Autonomie aufzeigt.

So stellt etwa die explizite Nennung Tamars (Rut 4,12) als markierte Referenz einen Bezug zu Gen 38 her: Nach dem Tod seiner ersten beiden Söhne Er und Onan verweigert Juda seiner Schwiegertochter die Leviratehe mit seinem dritten Sohn

¹⁸⁴ Die Geburtsankündigung an Zacharias kulminiert in Elisabets Deutung ihrer Schwangerschaft, welche wiederum in der Geburtsankündigung an Maria als Zeichen dient. Daraufhin kommt es zur Begegnung der beiden Frauen. Die abschließende Szene bildet Elisabets Entbindung mit dem Disput über den Namen des neu geborenen Sohnes.

¹⁸⁵ Im Unterschied zu Lk wird in Mt 2,6 die Erwartung des messianischen Friedensherrschers aus Betlehem (Mi 5) ausdrücklich zitiert. Bereits durch die Lokalisierung der Geburt in Betlehem lässt sich Maria als „neue Rut“ sehen; vgl. FISCHER, Gottesstreiterinnen (Anm. 183) 202f. (zu Mt).

¹⁸⁶ Vgl. C. MEYERS, Returning Home: Ruth 1.8 and the Gendering of the Book of Ruth, in: A. Brenner (Ed.), *A Feminist Companion to Ruth (The Feminist Companion to the Bible 3)*, Sheffield 1993, 85-114: 86: „[...] the dominant androcentricity of Scripture is interrupted by the gynocentricity of Ruth.“

Schela (ohne sie freilich dieser Verpflichtung zu entbinden)¹⁸⁷ und beraubt sie damit der Möglichkeit eigener Kinder und eines Platzes als Mutter in der patriarchalen Gesellschaft. Als Prostituierte verkleidet, verschafft sich Tamar jedoch schließlich von Juda selbst die verwehrte Nachkommenschaft und erhält Recht. Die Illegitimität wird legitimiert, so dass die Linie Juda über ihre Zwillinge Perez und Serach weitergeht. Durch eine ähnlich riskante Initiative erreicht Rut, wie Tamar eine kinderlose Witwe,¹⁸⁸ dass Boas¹⁸⁹ als לֹסֵף „Löser“ (vgl. Lev 25,23-34) auftritt,¹⁹⁰ wird seine rechtmäßige Frau und gebiert Obed, den Großvater Davids. Die abschließende

¹⁸⁷ Anstatt die Versorgung der Witwe in seinem Haus zu gewährleisten, schickt er sie in ihr „Vaterhaus“ zurück, um das Heranwachsen Schelas abzuwarten (vgl. dazu Rut 1,13), löst die Zusage dieser Leviratehe später allerdings nicht ein.

¹⁸⁸ Auf das Levirat nimmt Noomi in Rut 1,11-13 Bezug, wobei sie diese Rechtsinstitution gynozentrisch als (nicht in Frage kommende) Versorgungsmöglichkeit für ihre verwitweten Schwiegertöchter auslegt (während der Gesetzestext in Dtn 25 androzentrisch auf die Verpflichtung gegenüber den verstorbenen Männern abhebt). Auch für die Szene im Tor in Rut 4 bildet Dtn 25,5-10 den Hintergrund. Vgl. FISCHER, Book of Ruth (Anm. 178) 38.

¹⁸⁹ Zumindest nach der Überlieferung, die sich in der Genealogie in Mt 1,1-17 kristallisiert (in Lk 3,23-38 werden keine Mütter erwähnt), wird über Boas auch an Rahab erinnert: Als kanaanitische Prostituierte sichert sich jene ihr Überleben mit ihrer Familie, indem sie Josuas Kundschafter vor den Verfolgern bewahrt und aufgrund dieser Loyalität gegenüber Israel bei der Eroberung Jerichos verschont wird (vgl. Jos 2; 6,17-25). Über die Verbindung mit Salmon, der Boas entspringen soll (vgl. Mt 1,5; Lk 3,32), existiert freilich keine ersttestamentliche Erzählüberlieferung; der chronologische Rahmen gibt Probleme auf.

¹⁹⁰ Nur so kann Rut ihr Versprechen gegenüber Noomi (1,16f.) einlösen. Daher lässt sie ihr Anliegen an Boas in 3,9 darauf basieren, dass er „Löser“ sei. Dazu FISCHER, Book of Ruth (Anm. 178) 40f.: „Here, Ruth’s author lets her protagonist become an exegete: Ruth is creating a new halakhah from the two legal institutions that guarantee the solidarity of kinship. In combining the levirate marriage and the duty of redemption, she presents an interpretation of the Torah, a halakhah that is adequate for her and for Naomi’s situation. [...] She makes use of the relations and obligations of her mother-in-law, *although* she has already established an independent, reliable contact with Boaz. [...] The halakhah given by Ruth interprets both laws for the benefit of *women* and thus can be called ‚feminist‘“ (vgl. DIES., Gottesstreiterinnen [Anm. 183] 192). Grundsätzliche Überlegungen zur Spannung von „law and legitimacy“ bei M. BAL, Heroism and Proper Names, or the Fruits of Analogy, in: A. Brenner (Ed.), A Feminist Companion to Ruth (The Feminist Companion to the Bible 3), Sheffield 1993, 42-69: 56-59. „The law [...] is at the same time the paradoxical institution that both sets the limits to subjectivity and, by its fundamentally *intersubjective* nature, *subject* to interpretation by *subjects* who are *subjected* to it, designs the limits of its own (pseudo-)objectivity“ (56).

Genealogie in Rut 4,18-22 setzt die Linie des Perez fort bis David.¹⁹¹ Gerade das unkonventionelle, mit Risiko verbundene Handeln der Frauen garantiert also das Weiterlaufen der Verheißungsgeschichte.

What these women have in common is that they both turn patriarchal restraints to their own purposes [...]. Their subversive originality in dealing with a survival situation is both respected by Yahweh-fearing men and blessed by Yahweh (each bears sons).¹⁹²

Aber auch auf andere Ahnfrauen aus der Gründungsgeschichte Israels wird ausdrücklich Bezug genommen, wodurch dem „Männerstammbaum“ am Ende des Buches zuvor eine weibliche Genealogie des Volkes gegenübergestellt wird: Wie Rahel und Lea „das Haus Israels aufgebaut haben“ (Rut 2,11), so baut Rut mit Noomi (שְׂתֵינָהם/„beide“: vgl. 1,19; 4,11) nach Tamar weiter am Haus Judas, so dass daraus das Haus Davids erwächst.¹⁹³ Gleichzeitig handelt es sich um Protestliteratur, was das in Esr und Neh propagierte Mischehenverbot betrifft.¹⁹⁴ Wenn Rut wie Abraham Land, Verwandtschaft und Elternhaus¹⁹⁵ verlässt (vgl. Gen 12,1; Rut 2,11) oder, wie Rebekka einwilligt, mit Abrahams Knecht zu ziehen (Gen 24,58), darauf besteht, Noomi in ihre Heimat zu begleiten (Rut 1,6-19),¹⁹⁶ klingen ferner die Geschichten der ersten Erzelternenerationen an.

¹⁹¹ Dazu FISCHER, Gottesstreiterinnen (Anm. 183) 198: „Die Ruterzählung ist mit diesen Toledot unabweisbar als Anschluß an die Erzeltern-Erzählungen, die im Rutbuch bereits mehrfach eingespielt wurden, zu lesen.“

¹⁹² BLEDDSTEIN, Companionships (Anm. 183) 129.

¹⁹³ Siehe FISCHER, Book of Ruth (Anm. 178) 32f. sowie 48f.: „the book of Ruth composes the *people's* history as *women's* history!“ Außerdem DIES., Gottesstreiterinnen (Anm. 183) 195f.

¹⁹⁴ Vgl. die Polemik in Esra 9f.; Neh 13,23-31. In Neh 13,1f. wird der sog. „Moabiterparagraf“ Dtn 23,4-6 zitiert, dass die Aufnahme von MoabiterInnen (und AmmoniterInnen) in die Gemeinde nicht erlaubt sei, da jene den aus Ägypten Ausziehenden nicht mit Brot und Wasser entgegengekommen seien; demgegenüber versorgt Rut Noomi mit Brot. – I. J. PETERMANN, Das Buch Rut. Grenzgänge zweier Frauen im Patriarchat, in: L. Schottroff / M.-T. Wacker (Hg.), Kompendium Feministische Bibelauslegung, Gütersloh 1998, 104-113: 110, stellt aufgrund der Charakterisierung Ruts durch Boas in 3,11 eine Verbindung zur tatkräftigen Frauenfigur in Spr 31,10 her: „Rut gleicht der weisheitlichen Frauengestalt, indem ihre Freundschaft andere spirituell und materiell erquickt. So wird in der Moabiterin die ‚fremde Frau‘ als Gegenmodell der ‚Frau Weisheit‘ gleichsam rehabilitiert (vgl. Spr 1-9).“

¹⁹⁵ Zur Formulierung in Rut 2,11 vgl. Gen 2,24 (Rut bindet sich jedoch nicht an einen Mann, sondern an Noomi).

¹⁹⁶ Weitere Anklänge an die Rebekka-Erzählung stellen etwa die Wendung „Mutterhaus“ (anstelle von „Vaterhaus“; Gen 24,28; Rut 1,8), der ähnliche Lobpreis JHWHs in Gen 24,27; Rut 2,20 sowie der Fokus auf die Nachkommenschaft Rebekkas (Gen 24,60) bzw. durch Rut (Rut 4,12) dar. Vgl. FISCHER, Book of Ruth (Anm. 178) 43f.

Was die Linie Perez – David betrifft, wird die Genealogie in Rut 4,18-22 wiederum vom Stammbaum in Lk 3,23-38, welcher Jesu davidische Herkunft¹⁹⁷ garantiert (und über Adam bis auf Gott zurückgeführt wird), übernommen. Beide Genealogien sind rein patrilinear strukturiert, Rut als Davids Urgroßmutter bzw. Jesu Stammutter wird nicht genannt (anders in Mt 1,5; hier wird auch Tamar erwähnt: siehe 1,3). Doch trotz dieser androzentrischen Rahmung (auch am Beginn richtet sich der Erzählfokus zunächst auf Noomis Mann Elimelech)¹⁹⁸ stellt das Buch Rut – wie die Eröffnung des LkEv – in bemerkenswerter Weise Frauen und ihre Erfahrungen ins Zentrum. Das Kind als Hoffnungsträger, mit dem Rut wie Noomi eine Zukunft erhalten, gehört in der Erzählung den beiden Frauen, während Boas als Vater hier genauso wenig eine Rolle spielt wie Ruts erster Mann, Noomis verstorbener Sohn Machlon. Wie Rut gebiert „Maria, die ebenso couragiert wie Rut in einen für eine junge Frau unkonventionellen Weg einwilligt, [...] einen Er-Löser“¹⁹⁹.

Der Chor der betlehemitischen Frauen aus der Nachbarschaft²⁰⁰ (als Gegenstück zur männerdominierten Szene am Tor) artikuliert die erlösende Bedeutung des Kindes für Noomi²⁰¹ und korrigiert so endgültig ihre schon bisher schrittweise veränderte²⁰² anfängliche Perspektive: Den bitteren Klagen in 1,13.20f. wird in 4,14f. der Lobpreis JHWHs entgegengesetzt. Ebenso freuen sich in Lk 1,58 Elisabets NachbarInnen und Verwandten mit ihr über die Geburt ihres Sohnes (vgl. V. 14), der wie bei

¹⁹⁷ Siehe auch Lk 1,32f. (als Wiederaufnahme der Natansverheißung von 2 Sam 7; vgl. auch Ps 89; weitere Belege bei PAO/SCHNABEL, Luke [Anm. 11] 260).

¹⁹⁸ Freilich werden Ehemann und Söhne ab 1,3 schon über Noomi definiert.

¹⁹⁹ FISCHER, Gottesstreiterinnen (Anm. 183) 203.

²⁰⁰ Zur Bedeutung solcher Frauennetzwerke siehe C. MEYERS, ‚Women of the Neighborhood‘ (Ruth 4.17): Informal Female Networks in Ancient Israel, in: A. Brenner (Ed.), Ruth and Esther (The Feminist Companion to the Bible [Second Series] 3), Sheffield 1999, 110-127: 126f.: „Women became part of the public domain by virtue of their informal linkages within communities and between communities. The accessibility of women to such extra-household alliances and activities represents a little-recognized form of female power; it would have compensated for the asymmetry of gender power that otherwise seems to have prevailed in Israelite public life.“

²⁰¹ Dazu VAN DIJK-HEMMES, Ruth (Anm. 174) 137: „They redefine the reality wished for Boaz by the men of Bethlehem – the creation of a noble line of descent (Ruth 4.11–12) – by proclaiming that a son has been born to *Naomi* (4.17). [...] The language used in the Naomi and Ruth story can thus be characterized as double-voiced. The dominant M (male/masculine) view is strongly countered, though of course not muted, by the story told by the women.“

²⁰² Vgl. etwa Rut 2,20.

Noomi auch ihre soziale Reintegration und Altersversorgung sicherstellt. Die Namensgebung erfolgt durch die Frauen (Rut 4,17; vgl. Lk 1,31.60).

Auch wenn der Plot im Buch Rut (wie der 1. Evangelienanfang mit den parallelen Geburtsgeschichten des Täufers und Jesu) auf die Geburt des Obed als Ziel- und Höhepunkt zusteuert – und damit patriarchale Anschauungen bestätigt –,²⁰³ wird auf der anderen Seite festgehalten, dass Rut für Noomi mehr wert ist als sieben Söhne (4,15).²⁰⁴ Zwar wird die patriarchale Familienpolitik nicht ausdrücklich in Frage gestellt, dennoch manifestiert sich in der spezifischen Fokalisierung, die aus der Sicht der Frauen ihren Existenzkampf und ihre Kraft schildert, ein subversiver Ansatz. Die in Rut wie in Lk 1 dargestellte Solidarität gewährleistet die Überlebensmöglichkeit und Eigenständigkeit von Frauen außerhalb der patriarchalen Ehe. Zur frauenzentrierten Perspektive passt auch gleich am Beginn die Rede Noomis vom „Haus der Mutter“ (Rut 1,8: בְּיַת אִמִּי / LXX: εἰς οἶκον μητρὸς αὐτῆς; vgl. Gen 24,28; außerdem Hld 3,4 und 8,2: בְּיַת אִמִּי / LXX: εἰς οἶκον μητρὸς μου),²⁰⁵ in das Orpa und Rut heimkehren sollen, um nicht (wie sie selbst in Moab) als kinderlose Witwen in der Fremde zu leben: „Naomi’s discourse reveals an emphasis, rare in biblical narrative, on relationships between women, specifically mothers and daughters, rather than the customary emphasis on fathers and sons.“²⁰⁶ Ähnlich kehrt Maria aus dem anfänglichen Setting im „Haus des Zacharias“²⁰⁷ (Lk 1,40) am Ende der Szene „in *ihr* (!) Haus“ (εἰς τὸν οἶκον αὐτῆς, V. 56) zurück.

²⁰³ Bereits im Dialog Noomis mit ihren Schwiegertöchtern in Rut 1 erweist sich Mutterschaft als wichtiges Thema.

²⁰⁴ Dazu BLEEDSTEIN, *Companionships* (Anm. 183) 130: „In the ancient world it was believed that seven sons secured a man’s well-being in the underworld. With no little irony, these women give the ultimate in praise to one daughter (in-law).“ Vgl. auch die Königssalbung Davids (anstelle eines seiner sieben älteren Brüder) in 1 Sam 16,1-13 (dazu FISCHER, *Book of Ruth* [Anm. 178] 45; DIES., *Gottesstreiterinnen* [Anm. 183] 199). Hingegen ist für Hanna ihr Mann Elkana offenbar nicht mehr wert als zehn Söhne (1 Sam 1,8).

²⁰⁵ Siehe VAN DIJK-HEMMES, *Ruth* (Anm. 174) 136f., sowie ausführlich MEYERS, *Returning Home* (Anm. 186) 85-114. Die Rede des Boas in 2,11 hält des Weiteren ausdrücklich fest, dass Rut Vater *und Mutter* verlassen hat.

²⁰⁶ I. RASHKOW, *Ruth: The Discourse of Power and the Power of Discourse*, in: A. Brenner (Ed.), *A Feminist Companion to Ruth (The Feminist Companion to the Bible 3)*, Sheffield 1993, 26-41: 29.

²⁰⁷ Dazu bemerkt jedoch B. KAHL, *Reading Luke against Luke: Non-Uniformity of Text, Hermeneutics of Conspiracy and the ‚Scriptural Principle‘ in Luke 1*, in: A.-J. Levine / M. Blickenstaff (Ed.), *A Feminist Companion to Luke (Feminist Companion to the New Testament and Early Christian Writings 3)*, London 2002, 70-88: 80: „The patriarchal house of Ze-

Hier zeigen sich Spuren einer weiblichen Subkultur bzw. Gegenkultur, welche die dominierende Ordnung herausfordern und das Potenzial in sich tragen, diese zu verändern. Dabei wirken religiös motivierte soziale Visionen als Katalysator, wie auch Arie Troost feststellt:

In the Graeco-Roman world, as well as in the period of the second temple in Judaea, conservative tendencies alternated with tendencies aimed at social change, especially where women's roles were concerned. There is ample evidence from New Testament times that women cooperated in facing the pressures of social and cultural locations, and managed to spread social and religious visions as well. The same would apply to Luke 1-2. Here we find a fluctuation between traditional gender role patterns and surprising breakthroughs connected to women's recognition of God's presence in their locations. This recognition apparently carries the promise of social change.²⁰⁸

Die Erzählungen zeichnen das Bild einer Gottheit, die auf der Seite der Frauen steht, die Schutzlosen schützt (vgl. die ähnlichen Bilder in Rut 2,12; Lk 1,35²⁰⁹), die Ohnmächtigen ermächtigt, die Hungernden nährt und neues Leben schenkt. Eine besondere Rolle spielt wiederum der Leitbegriff $\tau\omicron\pi\eta$ /LXX $\epsilon\lambda\epsilon\omicron\varsigma$ (Rut 1,8; 2,20; 3,10; Lk 1,50.54.58): Rut repräsentiert Gottes $\tau\omicron\pi\eta$ / $\epsilon\lambda\epsilon\omicron\varsigma$ und verkörpert so die Utopie einer von Liebe, Güte und Barmherzigkeit bestimmten Gemeinschaft.²¹⁰ Wie bereits herausgestellt, kommt im *Magnificat* Gottes $\epsilon\lambda\epsilon\omicron\varsigma$ (Lk 1,50.54) ebenfalls eine zentrale Bedeutung zu. Das göttliche Erbarmen erweist sich konkret an Maria und Elisabet (siehe die Deutung in 1,58), in deren Rettungserfahrungen sich die Hoffnungen der Erniedrigten exemplarisch erfüllen. Mit ihrer gegenseitigen Solidarität haben sie an der Güte Gottes teil und nehmen messianische Heilserwartungen bereits vorweg.²¹¹

chariah, as the nucleus of the social structure of domination, becomes a mothers' and children's house in which sisterliness and brotherliness reign in place of 'paternal power' (*patria potestas*).“

²⁰⁸ TROOST, Elisabeth (Anm. 173) 195f.

²⁰⁹ Die „Überschattung“ kann auch schützende Funktion haben: siehe Ps 90,4; 139,8 LXX.

²¹⁰ Vgl. TROOST, Elisabeth (Anm. 173) 194: „The *hesed*, a term usually denoting the mutual relationship between God and people, is the expression of the nature of the mutual relationship between Ruth and Naomi, and between Ruth and Boaz. Its function in the Ruth scroll is the ‚building up of the house of Israel‘ (Ruth 4.11) through Ruth's representation of God's *hesed*.“ Diesem Prinzip entsprechend handelt auch Boaz: „He is able and willing to participate wholeheartedly in nurturing and caring relationships, which, in this case, requires that he rear a child for another man and provide, at his expense, continuity for another man's family on the land Yahweh has provided“ (BLEDSTEIN, Companionships [Anm. 183] 131).

²¹¹ Ähnlich TROOST, Elisabeth (Anm. 173) 194f.: „[...] they envision the fulfilment of the humiliated people's expectations through their representation of God's *eleos* to each other.“

6. Schlussbilanz: Subversive Frauenpower und Empowerment

Einer intertextuellen Lektüre des Evangelienanfangs des Lk erschließt sich eine in ersttestamentlichen Traditionen wurzelnde subversive Erinnerung an starke Frauengestalten, welche Situationen der Not und Unterdrückung wenden, indem sie auf die befreiende Macht Gottes setzen bzw. daran partizipierend selbst als Retterinnen auftreten. Die Rettung des Volkes nimmt jeweils bei einer Frau ihren Anfang.²¹² In der Interfiguralität mit Verheißungsträgerinnen, Prophetinnen und Widerstandskämpferinnen des Ersten Testaments erweisen sich Elisabet und Maria als Rollenmodelle weiblicher Handlungsfähigkeit sowie einer gegen die herrschenden Verhältnisse protestierenden Prophetie, deren fundamentale Kritik des kyriarchalen²¹³ sozialen und politischen Systems bereits vorweg die Grundlinien der βασιλεία-Bewegung Jesu formuliert. Als Widerstandsdokument gegen soziale Unterdrückung sowie die Gewalterfahrungen durch die römische Kolonialmacht entwirft das *Magnificat*, den ersttestamentlichen Vorbildern entsprechend, eine messianische Utopie sozioökonomischer Gerechtigkeit und politischer Befreiung – die nicht auf militärische Gewalt, sondern Macht und Widerstand der scheinbar Ohnmächtigen setzt. Die Ablöse der „Zeit der Väter“ (auch als einer männlich okkupierten kultisch-theologischen Sphäre, welche die Kommunikation Gottes für Männer reserviert) in Lk durch eine heilswangere „Zeit der Mütter“²¹⁴, welche die „Unfruchtbarkeit“ überwindet und die endzeitliche Zukunft eröffnet, gibt Frauen Raum, ihre Erfahrungen des „Hinsehens“ Gottes auf die „Erniedrigung“ der Gedemütigten und ihre damit verbundenen Visionen mit prophetischer Autorität zu verkünden. In den Bildern von Schwangerschaft, Geburt und Mutterschaft kommt darüber hinaus eine von Frauenerfahrungen geprägte religiöse Symbolsprache zum Vorschein (vgl. die Zionstheologie). Die – gegenüber misogynen Instrumentalisierungen des Christologumenons – patriarchatskritische Idee einer Empfängnis ohne männliche Zeugung (vgl. dazu auch Joh 1,13)²¹⁵ beinhaltet durchaus emanzipatorisches Potenzial,²¹⁶ zumal Marias Autonomie sie als Pa-

²¹² Vgl. SCHOTTROFF, *Leben* (Anm. 136) 40; DIES., *Schwestern* (Anm. 70) 282.

²¹³ Siehe dazu E. SCHÜSSLER FIORENZA, *Weisheitswege. Eine Einführung in feministische Bibelinterpretation*, Stuttgart 2005, 171-177.

²¹⁴ KAHL, *Luke* (Anm. 207) 83, spricht von der „countertime of the mothers“ im Sinne eines „anti-patriarchal break of time“ als Voraussetzung des messianischen Neuanfangs.

²¹⁵ Ebenso löst die Autorität Gottes in der *familia Dei* (vgl. Mk 3,33-35 par Mt 12,48-50; Lk 8,21) speziell diejenige der irdischen Väter ab.

²¹⁶ In diesem Spannungsfeld zeigen sich einmal mehr die ambivalenten Rezeptionsmöglichkeiten der Bibel als „Legitimationsinstanz“ vergangenem wie gegenwärtigen Patriarchats und

radigma für Unabhängigkeit und Selbstbestimmung von Frauen erweist.²¹⁷ In gegenseitiger Unterstützung und Kooperation (anstelle stereotyper weiblicher Konkurrenz) vermögen Frauen schwierige Lebenssituationen zu meistern.

Freilich werden nicht ausschließlich „F voices“ laut in Lk 1 – und noch weniger im Rest des Evangeliums.²¹⁸ Dennoch verschaffen sie sich gerade im vielstimmigen Diskurs des 1k Eröffnungskapitels Gehör und durchziehen als mahnende Gegenstimme auch die folgende Evangelien erzählung.²¹⁹

Subversiv ist die Erinnerung an Beispiele der Macht von Frauen in Wort und Tat, in ihrem verbalen und nonverbalen Handeln, aufgrund ihres Potenzials, Machtlose zu ermächtigen und Macht- und Herrschaftsverhältnisse umzustürzen und zu verändern. Hier wird Erinnerung zur politischen Praxis. Die im Dialog stehenden biblischen Frauentraditionen zeigen, wie Genderrollen einerseits konstruiert und reproduziert, andererseits dekonstruiert und durchbrochen werden. In der Polyphonie des Kanons bieten sie (bei aller Fragilität von Identitätskonzepten) Entwürfe auch für heutiges *doing gender*.

Zusammenfassung / Abstract

Einer intertextuellen Lektüre, welche ersttestamentliche Erzählungen von Rettung und Befreiung in Dialog mit Lk 1 bringt, erschließt sich eine subversive Erinnerung an starke Frauenfiguren sowie prophetische Sozialkritik und politischen Widerstand durch Frauen. In der Interfiguralität mit Verheißungsträgerinnen, Prophetinnen und Widerstandskämpferinnen des Ersten Testaments erweisen sich Elisabet und Maria als Rollenmodelle einer gegen unterdrückende Macht- und Herrschaftsverhältnisse protestierenden Prophetie, die das Hinsehen Gottes auf

zugleich [...] Urkunde von Utopie und Befreiung“ (M.-T. WACKER, *Gefährliche Erinnerungen. Feministische Blicke auf die hebräische Bibel*, in: dies. [Hg.], *Theologie feministisch. Disziplinen, Schwerpunkte, Richtungen*, Düsseldorf 1988, 14-58: 18).

²¹⁷ Die in Lk 1 gezeichnete Figur der Repräsentantin des erniedrigten Gottesvolkes steht in Kontrast zur Himmelskönigin einerseits, aber auch zur demütigen und gehorsamen „Magd des Herrn“ andererseits (welche gerade auch in der feministischen Rezeption zu Remythologisierung wie Ablehnung geführt haben).

²¹⁸ Bereits in Lk 2 verstummen die Frauenstimmen: dazu TASCHL-ERBER, *Erinnerung* (Anm. 31) 246-249.

²¹⁹ Siehe auch KAHL, *Luke* (Anm. 207) 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.“

die Erniedrigten proklamiert und bereits vorweg die Grundlinien der βασιλεία-Bewegung Jesu formuliert, sowie der Kooperation von Frauen gegen kyriarchale soziale und politische Systeme.

Rescue Stories and Subversive Female Power
An Intertextual Reading of Luke 1 against the Background
of First Testament Female Traditions

An intertextual reading that brings First Testament narratives of rescue and liberation in dialogue with Luke 1 discloses the subversive memory of strong female characters, as well as prophetic social criticism and political resistance by women. In interfigurality with female characters bearing divine promises, female prophets and resistance fighters of the First Testament, Elisabeth and Mary prove to be role models of a prophecy protesting against oppressive power structures, that proclaims a God looking on the humiliated, and anticipates the basic ideas of the βασιλεία movement, as well as of the cooperation of women against patriarchal social and political systems.