

dere durch die als Erfüllungszitat gekennzeichnete Aufnahme dieses Jesajaverses in Mt 1,23. Dieser intertextuelle Zusammenhang ist im Laufe der Rezeptionsgeschichte zu einer hermeneutischen Brille geworden und konstituiert das Verständnis von „Jungfrau/junge Frau“ als Motiv auch in alttestamentlichen Texten häufig entscheidend mit. Wenn deutsche Bibelausgaben „Jungfrau/junge Frau“ übersetzen, ist im hebr. Text von *bəṭūlāh*, *‘almāh* oder *na’ārāh* die Rede, die griechischsprachige Septuaginta übersetzt diese unterschiedlichen Begriffe zumeist mit *parthenos*, aber auch mit *neanis*, gelegentlich wird auch *korasion* verwendet.

Wie eng oder weit die Begriffe auseinanderliegen können, zeigt Gen 24. Rebekka, die spätere Frau des Patriarchen Isaak, wird in Gen 24,16 im hebr. Text sowohl als *na’ārāh* als auch als *bəṭūlāh* vorgestellt, letzteres mit dem Zusatz „(...) und kein Mann hatte sie erkannt“. Die Septuaginta übersetzt beide Begriffe mit *parthenos*. Als der Knecht Abrahams später von der Begegnung mit Rebekka erzählt, verwendet er das Wort *‘almāh*. Auch hier übersetzt die Septuaginta *parthenos*. Dieser Befund wirft zwei Fragen auf: Zum einen, wie die unterschiedlichen hebr. Worte zusammenhängen und ob sich dahinter unterschiedliche Konzepte verbergen, zum anderen, inwieweit die griechische Übersetzung dem gerecht wird – ob sie unterschiedliche Bedeutungsnuancen reflektiert oder ob im Zuge der Übertragung der Schriften in die andere Sprache eine Eintragung von Konzepten aus dem kulturellen Raum der Zielsprache in die Texte erfolgte.

## Jungfrau

### 1 Allgemeines

Bei „Jungfrau/junge Frau“ handelt es sich um ein Typusmotiv, das in den ursprachlichen Bibeltexten eher ein Lexembündel denn ein eindeutiges literarisches oder religiöses Motiv darstellt. Die in den deutschsprachigen Bibelausgaben als „Jungfrau“ oder „junge Frau“ bezeichneten Frauen werden in den Originaltexten mit unterschiedlichen Lexemen gekennzeichnet, sodass ein eindeutiger Typus, der sich zum literarischen Motiv weiterentwickelt hat, zunächst nicht zu konstatieren ist.

Die besondere Bedeutung von „Jungfrau/junge Frau“ als Motiv ergibt sich wirkungsgeschichtlich durch die Rezeption von Jes 7,14 in den neutestamentlichen Kindheitsgeschichten des Matthäus- und Lukasevangeliums (Mt 1–2; Lk 1–2), insbeson-

### 2 Hebräische Begriffe

In den hebr. Texten des AT begegnen für „Jungfrau/junge Frau“ die bereits erwähnten Begriffe *bəṭūlāh*, *‘almāh* und *na’ārāh*. Am häufigsten ist *bəṭūlāh* (rund 50 Einzelstellen) zu lesen, *‘almāh* begegnet wesentlich seltener (9 Stellen); *na’ārāh* taucht zwar häufig auf, scheint aber insgesamt nicht so bedeutend zu sein und spielt in der exegetischen Diskussion fast keine Rolle.

Als *bəṭūlāh* werden gemeinhin junge Frauen bezeichnet, die heiratsfähig, aber noch nicht verheiratet sind. Es handelt sich bei dieser Zuschreibung um einen Begriff, der eher das Lebensalter als den körperlichen Zustand beschreibt, was sich nicht zuletzt auch daran zeigt, dass an einigen Stellen (Gen 24,16; Ex 22,15; Lev 21,3; Dtn 22,28; Ri 12,21)

dem Begriff der Zusatz, dass sie noch keinen Mann hatte, angefügt wird. Aus diesem Befund wurde gefolgert, dass Jungfräulichkeit im Sinne von körperlicher Unversehrtheit nur negativ (im Sinne des erläuternden Nachsatzes) ausgedrückt werden kann. Dieses Spezifikum betrifft nicht nur das Hebräische, sondern ist ein Phänomen der semitischen Sprachfamilie. In unterschiedlichen Textgattungen ist der Begriff *batûlâh* möglicherweise unterschiedlich konnotiert – so scheint beispielsweise in den Rechtstexten ein klareres Verständnis durch, dass es sich bei einer *batûlâh* um eine junge Frau handelt, die noch nicht mit einem Mann zusammengekommen ist. Ein Gegenbeispiel ist Joel 1,8, wo *batûlâh* für eine bereits verheiratete Frau verwendet wird. An einem Dutzend Stellen, die zumeist in den Bereich der Poetik gehören, wird *batûlâh* zusammen mit dem männlichen Pendant *bâhûr* gebraucht und bezeichnet junge Leute, wobei klar das Alter und nicht der körperliche Zustand gemeint sind. In prophetischen Texten finden sich eine ganze Reihe von Stellen, an denen – vermutlich im Rückgriff auf kanaanäische Traditionen – Städte mit Frauen identifiziert und als *batûlâh* bezeichnet werden. Dabei gilt, dass fremde Städte eher als geschändet (Jes 23,12; 47,1; Jer 46,11), Zion eher als triumphierend (2 Kön 19,21; Jes 37,22; 62,5) dargestellt werden, was auch die Unverletzbarkeit der Stadt andeutet. Ein Sonderfall ist schließlich Hiob 31,1: Dort dürfte mit *batûlâh* nicht auf Jungfrauen oder junge Frauen im Allgemeinen, sondern auf die kanaanäische Göttin Anat angespielt sein, die Hiob nicht anzusehen gelobt hat. Alle Textstellen, an denen im Hebräischen *batûlâh* steht, werden im Griechischen mit *parthenos* wiedergegeben.

Ähnlich wie *batûlâh* bezeichnet auch *almâh* eine junge Frau im heiratsfähigen Alter. Eine genauere Spezifikation ist aufgrund der schmalen Textbasis schwierig. Einzelne Stellen (Ex 2,8; Gen 24,43) weisen auf in der Fremde lebende Israelitinnen hin, doch daraus lässt sich keine generelle Eigenschaft konstruieren. Die Konnotation körperlicher Unversehrtheit lässt sich im Blick auf die vorliegenden Stellen ebenfalls nicht folgern, in der Literatur wird – auch im Hinblick auf Jes 7,14 – von einem jungen weiblichen Menschen ausgegangen, der unverheiratet ist. Die Septuaginta übersetzt den Begriff nicht einheitlich: An zwei Stellen (Gen 24,16; Jes 7,14) übersetzt sie *parthenos*, sonst *neanis*.

Wie auch sein männliches Pendant *na'ar* steht *na'arâh* eher für eine Altersstufe als für einen kör-

perlichen oder rechtlichen Status. Der Begriff bezeichnet zunächst einen jungen weiblichen Menschen (1 Kön 1,2–4; 2 Kön 5,2; Rut 2,5.6; 4,12) und wird spezifischer für ledige Mädchen im heiratsfähigen Alter verwendet (Gen 24,16.28.55.57; 34,3.12; Dtn 22,23–27.28; Ri 21,12; 1 Sam 9,11; 1 Kön 1,2ff.; Est 2,2ff.12f). An einigen Stellen (Gen 24,16; Dtn 22,23.28; Ri 21,12; 1 Kön 1,2; Est 2,2) wird *batûlâh* attributiv nachgestellt, vermutlich um den körperlichen Status biologischer Jungfräulichkeit auszudrücken. Zumeist wird diese Begriffsverbindung in der Septuaginta mit *parthenos* übersetzt, lediglich in Est 2,2 steht (gemäß Übersetzung nach Septuaginta Deutsch) „unverdorbene Mädchen“ (*korasia aphthora*) bzw. „jungfräuliche Mädchen“ (*korasia parthenika*). Dass der Begriff *na'arâh* weiter gefasst ist, zeigt sich an Stellen wie Num 30,4, an denen es um die Rechtsfähigkeit einer *na'arâh*, die im Hause ihres Vaters lebt, im Hinblick auf Gelübde geht. Ri 19,3–6, Dtn 22,13–21 und Est 2,20 denken an verheiratete Frauen in der Perspektive der weiterhin bestehenden Beziehung zu ihrer Herkunftsfamilie. Der Plural *na'arôt* kann wie bei Ester (Est 2,2.8) oder Abigajil (1 Sam 25,42) auch Dienerinnen unterschiedlicher Herkunft und Funktion bezeichnen. Bei der Übersetzung ins Griechische hat *na'arâh* die größte Breite und kann mit *parthenos*, *neanis* oder *korasion* wiedergegeben werden.

Der kursorische Blick auf die unterschiedlichen Begriffe im Hebräischen zeigt, dass junge Frauen in sehr unterschiedlicher Perspektive betrachtet und dann jeweils auch mit unterschiedlichen Begriffen bezeichnet werden können: im Hinblick auf ihren Rechtsstatus als Israelitinnen oder Fremde, als Freie oder Sklavinnen, als bereits in heiratsfähigem Alter oder noch nicht, als verheiratete oder nicht (mehr) verheiratete Frauen, im Hinblick auf die rechtliche Bindung an ihre Herkunftsfamilie oder ihren Ehemann. Eine eindeutige Taxonomie der unterschiedlichen Merkmale lässt sich in den biblischen Texten nicht erkennen, wengleich der Begriff *batûlâh* – insbesondere in Rechtstexten oder als attributiver Zusatz – am ehesten auch biologische Jungfräulichkeit ausdrückt. Bei der Jungfräulichkeit in den Rechtstexten geht es jedoch stärker um den rechtlichen als den moralischen Status der jeweiligen Frau. Die Höhe des Brautpreises (*mohar habbatûlot*, Ex 22,15f.) lässt ferner erkennen, dass die Unberührtheit der Braut auch ein wirtschaftlicher Faktor ist, der eingeklagt werden kann. Entsprechend wird

die Verletzung der Unberührtheit der Braut als Eigentumsdelikt verstanden. Eine ähnliche Konzeption findet sich im Dekalog, der die Frau in einer Reihe von anderen mobilen und immobilien Eigentumswerten nennt und das Zehnte Gebot auf die Aneignung fremder Güter bezieht.

### 3 Griechische Begriffe

In der Septuaginta finden sich für die oben angeführten Stellen die Übertragungen *parthenos*, *neanis* und *korasion*. Da die Mehrzahl der Stellen – und insbesondere auch der wirkungsgeschichtlich relevante Text Jes 7,14 – mit *parthenos* übersetzt werden, wird die Darstellung hier auf diesen Begriff beschränkt. Im Profangriechischen ist die Etymologie von *parthenos* ihrerseits unsicher, der Begriff bezeichnete zunächst wohl einen jungen weiblichen Menschen in der Zeit der Reife. Die Attribute unverheiratet und kinderlos kamen im Laufe der Zeit hinzu. Ferner wird der Begriff zur Bezeichnung eines Mädchens – hier jeweils mit der Absicht der Abgrenzung von Geschlecht, Stand oder Alter – verwendet. Die Konnotation „unberührt“ schwingt dabei sicher mit, steht aber ähnlich wie bei der deutschen Wendung junges Mädchen nicht im Vordergrund. Dennoch ist das Konzept in der hellenistischen Vorstellungswelt schillernder. Auch wenn *parthenos* zunächst einfach die blühende Jugendlichkeit meint, steht zu meist die Mädchenhaftigkeit im Vordergrund, die sowohl Unnahbarkeit als Unberührbarkeit einschließt, ohne dass der körperliche Aspekt besonders hervorgehoben wäre (*parthenos* und *korē* sind meist austauschbar). In der griechischen Mythologie finden sich auch Jungfrau-Mütter, die aufgrund der Umstände der Empfängnis ohne Zeugung, aber auch aufgrund ihrer Jugendlichkeit oder der Enthaltensamkeit bis zur Empfängnis diesen Titel erhalten haben können. Auch heißt es von Hera, sie sei nach jeder Beiwohnung durch Zeus wieder zur *parthenos* geworden. Diese der Welt der Hebräischen Bibel fremden Vorstellungen erläutern, dass es sich bei dem Begriff *parthenos* zwar um ein grundsätzlich dem Begriff *batûlâh* verwandtes, aber dennoch mit eigener Nuancierung versehenes Konzept aus der hellenistischen Kultur handelt.

### 4 Sozialgeschichtliche Kontexte

Am greifbarsten wird der Aspekt biologischer Jungfräulichkeit in den Rechtstexten der Tora.

Hier spielt die Jungfräulichkeit der *batûlâh* als Tochter oder Braut eine wichtige ökonomische Rolle. Doch die Verflechtung von Ehre, Familie und Gesellschaft geht über den materiellen Aspekt hinaus. Die alttestamentliche Gesellschaft ist als weithin hierarchische Gesellschaft zu verstehen, in der jede und jeder ihren und seinen Platz hatte und in der die Zugehörigkeit zu einer Generation diesen Platz stärker bestimmte als das Geschlecht. Dies ist einerseits im vierten Gebot ausgedrückt, zeigt sich aber auch sehr deutlich in den Gesetzestexten der Tora, die für alle Mitglieder einer Familie bestimmte Verhaltensnormen vorsehen, und die – wie eine sozialgeschichtliche Lektüre der entsprechenden Texte verdeutlicht – dazu dienen, die Gesellschaft zu stabilisieren. Tatsächlich wurde gesellschaftlich erwartet, dass die Töchter als Jungfrauen in die Ehe gehen. Ex 22,15–16 verdeutlicht, dass die Jungfräulichkeit sowohl einen Wert darstellte als auch einen Preis hatte, der durch den Brautpreis ausgewiesen wurde. Mit dem Begleichen des Brautpreises ging die Braut in den Rechtsbereich der Familie des Bräutigams über, der Beischlaf mit der Verlobten durch einen Dritten stellte ein ehrverletzendes Kapitaldelikt dar. Über den materiellen Gegenwert des Brautpreises wird somit gleichzeitig ein bestimmter Ehrenkodex transportiert. Anthropologische Forschung zur antiken mediterranen Gesellschaft hat die enge Verknüpfung zwischen Sittsamkeitsgesetzen und dem Schutz der Frauen durch männliche Familienmitglieder herausgearbeitet (→ Scham). Die männlichen Mitglieder einer Familie haben das Vorrecht und die Aufgabe, die Keuschheit der (jungen) weiblichen Familienmitglieder zu schützen, wodurch diese zum Maßstab für den sozialen Wert einer Familie wird. Wenn eine junge Frau ihre Keuschheit verliert, führt dies – ungeachtet der Umstände – zum Ehrverlust der Familie.

Wie diffizil unterschiedliche Vorstellungen von Ehre und Schande auszubalancieren sind, wird in Gen 34 eindrucksvoll erzählt. Wenn die Dina-Geschichte nicht als Geschichte einer Vergewaltigung (→ Gewalt, sexuelle), sondern als Geschichte eines zwar einvernehmlichen, aber dennoch illegitimen Geschlechtsverkehrs mit einer *na'arâh* bzw. *parthenos* (Gen 34,3) gelesen wird, wie T. Frymer-Kensky anregt, verändert sich das Verständnis gewaltig. Sichem ist dann der (heimliche) Liebhaber, der das vorgegebene Rollenscript – zunächst Verlobung und Verhandlung des Brautpreises, dann Heirat und Vollzug der Ehe – verletzt. Dina – so

einverstanden sie gewesen sein mag – hat in diesem Gesellschaftssystem nicht das Recht, selbst zu bestimmen und beschämt so die Ehre ihrer Familie. Die Wiederherstellung dieser Ehre kann auf zwei Wegen erfolgen: Entweder durch den Liebhaber, der durch das Angebot eines sehr hohen Brautpreises zeigt, dass er die Braut und ihre Familie nicht entehren wollte, oder durch einen Vergeltungsangriff seitens der Verwandten des Mädchens. Gen 34 erzählt beides und lässt dabei auch die Entehrung Jakobs durch seine Söhne, die sich nicht an eine ausgehandelte Vereinbarung halten, nicht aus.

Von der gesellschaftlichen Konstruktion von Ehre und Schande her gelesen, erscheinen auch die Rechtstexte, die von *batûlâh* sprechen, in einem anderen Licht. Ex 22,15–16 und Dtn 22,28–29 regulieren sowohl Zwangsehen als auch den Versuch, durch gemeinsame Flucht den Konsens des Vaters (→ Vater) zu erzwingen. Dtn 22,13–21 stärkt durch die kulturell untypische Sitte, dass die Eltern der Braut das Laken der Hochzeitsnacht aufbewahren, letztlich die Eltern der Braut, die im Ernstfall die Entscheidung über Leben und Tod ihrer Tochter behalten (→ Frau, verdächtige). Von hier her gelesen sind die Regelungen, die die *batûlâh* betreffen, keine moralischen Gesetze, sondern gesellschaftliche Konventionen, die das Bestimmungsrecht der Eltern über ihre Kinder erhalten.

## 5 Rezeptionsgeschichte (Jes 7,14)

Der für die Rezeption des Motivs „Jungfrau/junge Frau“ im NT und darüber hinaus wirkmächtigste Text ist Jes 7,14. Der literarische (und wohl auch historische) Kontext dieser Aussage ist ein prophetisches Wort von Jesaja an Ahas, den König von Juda im Zusammenhang mit der neuassyrischen Krise (734–732 v. Chr.). Jes 7 erzählt davon, dass Rezin, der König von Aram, und Pekach, der König von Israel, gemeinsam gegen Jerusalem ziehen. Ahas, der König von Juda, der nicht Teil der antiassyrischen Allianz werden will, erwägt, sich in dieser Situation hilfesuchend an den assyrischen König Tiglat-Pileser III. zu wenden. Historisch zutreffend ist eher das Szenario, dass Ahas seine Politik der Nichteinmischung gegen den Versuch Rezins und Pekachs, ihn in die antiassyrische Allianz zu ziehen, fortsetzen wollte und diese Situation zeitlich mit dem systematischen Versuch Assurs, den Mittleren Osten unter seine Kontrolle zu bringen, zusammenfiel.

Auf der Ebene des Textes sieht dies folgendermaßen aus: In Jes 7,2–9 rät Jesaja dem König Ahas, nicht auf die Hilfe einer fremden politischen Macht, sondern auf die Hilfe JHWHs zu vertrauen und sagt das Scheitern der Angreifer voraus. Jes 7,10–17 schildert ein zweites Zusammentreffen zwischen Jesaja und Ahas, bei dem der Prophet den König anhält, sich von JHWH ein Zeichen zu erbitten, das die unbedingte Zusage, dass die Angreifer scheitern werden, bekräftigen und Ahas möglichst von seinem ängstlichen Kurs abbringen soll. Ahas verweigert sich diesem Ansinnen und weist durch seine ablehnende Antwort letztlich auch JHWH als Garanten der Dynastie zurück. Darauf kündigt Jesaja ihm ein ungefragtes Zeichen an: Weil Ahas sich verweigert, wird JHWH selbst ein Zeichen geben: „*Siehe, die Jungfrau/junge Frau (almâh) ist schwanger und wird [gleich] einen Sohn gebären und seinen Namen Immanuel [Gott-mit-uns] nennen. Rahm und Honig wird er essen, bis er weiß, das Böse zu verwerfen und das Gute zu wählen.*“ Die eigentliche Androhung folgt erst danach: Nicht nur der Untergang der beiden Reiche, die Juda bedrohen, wird verheißen, sondern auch der Untergang Judas selbst.

Die Prophetie kündigt an, dass eine junge Frau, die bislang keine Kinder hatte, erstmals schwanger werden und einen Sohn gebären wird. Wer diese junge Frau ist, bleibt im Dunkeln, und es ist auch nicht klar, ob es sich bei dem Zeichen um ein Heilszeichen oder ein Unheilszeichen handelt. Ebenfalls unklar ist, ob die Geburt und Namensgebung des Kindes selbst das Zeichen sind oder nur seine Voraussetzung, denn die Immanuelverheißung eröffnet ihrerseits eine Reihe von Gerichtsworten (Jes 7,18–25), die das in den Versen 16 und 17 angekündigte Unheil weiter ausführen. Der Fokus der Prophetie liegt dabei weniger auf der Tatsache, dass es sich um einen Erstgeborenen handelt, als auf dessen Namen: Nicht die Jungfräulichkeit der Mutter steht im Vordergrund, sondern die Identität des Sohnes.

Das Immanuelzeichen ist ein wichtiges Motiv in der Davidüberlieferung und spielt durch seine Rezeption in den Kindheitsgeschichten der Evangelien eine große Rolle in der christlichen Theologie. Die Bedeutung des Textes hat in Verbindung mit seiner Kürze und Offenheit zu einer Vielzahl von Auslegungen geführt, die den literarischen und historischen Kontext der Jesajastelle bei weitem überschreiten. Insbesondere ist immer wieder diskutiert worden, ob in Jes 7,14 der erwartete Mes-

sias der Endzeit verkündet worden sei. Auch eine Deutung des Immanuel auf Hiskija, den Sohn Ahas, wurde angenommen. Beide Auslegungen sind jedoch nicht ausreichend vom Text gedeckt, auch wenn die Septuagintafassung Ahas die Namensgebung zuspricht: In Jes 7,14 wird lediglich die Geburt eines nicht näher spezifizierten Kindes verkündet, das in einem nicht näher erläuterten Zusammenhang mit Ahas und der davidischen Dynastie steht, und dessen Aufwachsen mit wichtigen politischen Entwicklungen parallel läuft. Im NT begegnet Jes 7,14 in den Kindheitsgeschichten der Evangelien und ist dort Teil eines größeren kulturellen und theologischen Referenzrahmens. Im Matthäusevangelium wird in den Kindheitsgeschichten (Mt 1–2) durch die Rahmung mit zwei Träumen Josefs (→ Traum) und drei Erfüllungszitaten (Jes 7,14; Hos 11,1; Jer 31,15) vermittels intertextueller Dispositionen ein größerer biblischer Kontext eröffnet, der die Ereignisse um die → Geburt Jesu in die Tradition alttestamentlicher Erzählungen und Verheißungen stellt und sie als deren organische Fortentwicklung deutet. Jesus wird durch die Einbettung in die alttestamentliche Text- und Motivwelt, in die prophetisch-messianische Tradition gestellt und als davidischer Messias eingeführt. Inwieweit die in diesem Kontext begegnenden Erfüllungszitate – die in der Pragmatik des Matthäus der Beglaubigung Jesu dienen dürften – als Steinbruch oder als Öffnung eines Fensters in einen anderen (Kon-)Text hinein zu verstehen sind, wird in der Fachexegese diskutiert. Im Falle von Jes 7,14 ist über die Aufnahme der Motive „Jungfrau“ und „Immanuel“ durchaus an ein intensiveres intertextuelles Spiel zu denken, das zum einen die offenen Stellen der Prophetie füllt, andererseits aber auch in der Reaktion des Herodes, der um seinen Thron fürchtet, ein narratives Echo der Reaktion des Ahas sein könnte. Im Matthäus wird so nicht nur die geistgewirkte Empfängnis Jesu als Weiterführung des Motivs aus Jes 7,14 eingespielt – viel stärker ist der „Immanuel“ selbst theologisches Programm. Mt 1,18–25 und 28,10–16 stehen in einem umgekehrt reziproken Verhältnis und können somit als die beiden Pfeiler verstanden werden, auf denen der matthäische Erzählbogen aufruhrt: Aus dem „Gott-mit-uns“ der Geburtsankündigung wird die „Ich-bin-bei-Euch-alle-Tage“-Versicherung des auferstandenen Jesus. Auch im Lukasevangelium wird die Verheißung der Geburt Jesu in einen größeren prophetisch-messianischen Rahmen gestellt und mit Verhei-

ßungstexten grundiert. Auch hier sind starke literarische wie theologische Rahmungen und Bezugnahmen zu erkennen: Zum einen in der Parallelkomposition von Lk 1,5–25 und 1,26–38, aber auch in der Aufnahme biblischer Motive wie der Sohnesverheißung (Gen 16,11; Ri 13,3,5; → Kind) und der Geburtsgeschichte Samuels (1 Sam 1–2). Wenn nicht der ganze Abschnitt Lk 1,26–38 von Anklängen an Jesaja durchzogen wäre, ließe sich durchaus auch folgern, dass hier lediglich die Gattung der Sohnesverheißung aufgegriffen wäre, nicht aber Jes 7,14. Auch in der lukanischen Kindheitsgeschichte ist die Pragmatik theologisch und besteht in der Verkündigung der Geburt Jesu als davidischem Messias (→ König, Gott als König).

Die Aufnahme von Jes 7,14 in beiden Texten lässt vermuten, dass es sich um ein beiden Evangelisten vorausliegendes Motiv handelt, das sie jeweils in unterschiedlicher Weise in ihre Erzählkomposition integriert haben. Die Pragmatik ist jedoch in beiden Fällen gleich und christologisch zu verstehen: Jesus ist der davidische Messias, der Retter seines Volkes und der Sohn des höchsten Gottes. Die stärkere theologische Aufladung, die das Motiv „Jungfrau/junge Frau“ durch die intertextuelle Bezugnahme von Mt 1,23 auf Jes 7,14 erfährt, besteht unter anderem auch darin, dass der Evangelientext die offene Stelle des prophetischen Textes nutzt und somit nicht nur einen kulturell-religiösen Referenzrahmen schafft, sondern sich gleichzeitig auch in diesem Rahmen positioniert.

Das theologische Achtergewicht der Kindheits-erzählungen liegt dabei auf der Geburt des davidischen Messias, nicht auf dem Faktum der Jungfrauengeburt. Diese ist als literarisch-theologischer Topos der christologischen Kernaussage nachrangig. Die Rezeption des Motivs „Jungfrau/junge Frau“ in der christlichen Dogmatik und Spiritualitätsgeschichte bezieht sich hauptsächlich auf die Kindheits-erzählungen der Evangelien und deren christologische Aussage, die mariologisch abgerundet ist. Ohne die Kenntnis ihrer dogmatisch-theologischen Entwicklung und ihrer historischen Kontexte sind Bezüge auf diese Aussage häufig stark verkürzt – etwa bei dem Hinweis, bei der Septuagintafassung oder der Rezeption in den Kindheitsgeschichten handle es sich um einen Übersetzungsfehler – oder bleiben unverständlich.

## 6 Hermeneutisches Fazit

Die Beobachtungen zu den Texten des AT, die das Motiv „Jungfrau/junge Frau“ aufführen, ergeben ein vielfältiges und keineswegs eindeutiges Bild. In den Texten des AT können junge Frauen sowohl im Hebräischen als auch im Griechischen durch eine Reihe unterschiedlicher Begriffe vorgestellt werden, die jeweils unterschiedliche Nuancen – vom Alter bis zum Lebensstand – ausdrücken. Dabei ist nicht immer ersichtlich, welches Konzept der Text an einer bestimmten Stelle bevorzugt. Probleme bei der Deutung können in dem Augenblick entstehen, in dem (spätere) Konzepte und kulturell fremde Vorstellungen an die Texte herangetragen werden oder die relativ weiten biblischen Begriffe beispielsweise durch rein spirituelle oder biologische Vorstellungen hermeneutisch eng geführt werden.

## 7 Literatur

- BERGMAN, Jan; RINGGREN, Helmer; TSEVAT, Matitياهو (1973): *baṭūlāh*, in: Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament I, 872–877.
- BEUKEN, Willem (2003): Jesaja (1–12). Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament, Freiburg i.Br./Basel/Wien.
- DELLING, Gerhard (1954): *parthénos*, in: Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament V, 824–835.
- DOHMEN, Christoph (1989): *ʾalmāh*, in: Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament VI, 167–177.
- FRYMER-KENSKY, Tikva (1998): Virginité in the Bible, in: V.H. Matthews, B.M. Levinson, T. Frymer-Kensky (Hrsg.): *Gender and law in the Hebrew Bible and the ancient Near East*, Sheffield, 79–96.
- GESE, Hartmut (1971): *Natus ex virgine*, in: H.W. Wolff (Hrsg.): *Probleme biblischer Theologie*, Festschrift G. v. Rad, München, 73–89.

Sandra Hübenthal