RUBEN ZIMMERMANN

Geschlechtermetaphorik und Gottesverhältnis

Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 2. Reihe
122

Mohr Siebeck

Wissenschaftliche Untersuchungen
zum Neuen Testament · 2. Reihe

Herausgegeben von
Martin Hengel und Otfried Hofius

122

Bitte streichen Sie
in unseren Büchern
nichts an.
Es stört spätere Benutzer.
Ihre Universitätsbibliothek



Ruben Zimmermann

Geschlechtermetaphorik und Gottesverhältnis

Traditionsgeschichte und Theologie eines Bildfelds in Urchristentum und antiker Umwelt

Mohr Siebeck

215.581

RUBEN ZIMMERMANN, geboren 1968; Studium der Evangelischen Theologie, Philosophie und Diakoniewissenschaft in Erlangen, Bonn, Santiago de Chile und Heidelberg; 1996–1997 Vikariat; 1999 Promotion; seit 1997 Lehrauftrag für Evangelische Theologie und Ethik an der PH Heidelberg; seit 1999 Pfarrer der Badischen Landeskirche; 2000 Lehrauftrag an der Universität Heidelberg



Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

Zimmermann, Ruben:
Geschlechtermetaphorik und Gottesverhältnis : Traditionsgeschichte und Theologie eines Bildfelds in Urchristentum und antiker Umwelt / Ruben Zimmermann. – Tübingen : Mohr Siebeck, 2001
(Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament : Reihe 2 ; 122)
ISBN 3-16-147374-4

© 2001 J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen.

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Das Buch wurde von Gulde-Druck in Tübingen auf alterungsbeständiges Werkdruckpapier gedruckt und von der Großbuchbinderei Heinr. Koch in Tübingen gebunden.

ISSN 0340-9570

01/550-2

für Mirjam

τῇ ἐμαυτοῦ νύμφῃ
εἰς τὸν αἰῶνα χρόνον

Vorwort

Die vorliegende Studie ist die für den Druck überarbeitete und erweiterte Fassung meiner Dissertation, die im Wintersemester 1999/ 2000 von der Evangelisch-theologischen Fakultät der Universität Heidelberg als Promotionsschrift angenommen wurde.

Die inhaltlich in dieser Untersuchung maßgebliche Vorordnung der Gemeinschaft vor das Individuum hat auch den Entstehungsprozess der Arbeit bestimmt: Das Werk ist im Austausch und ständigen Dialog mit vielen Menschen entstanden. Deshalb ist es mir ein inneres Anliegen, an dieser Stelle allen Gesprächspartnerinnen und -partnern zu danken. Einige wenige sollen namentlich erwähnt werden:

An erster Stelle ist dabei mein Doktorvater Prof. Dr. Klaus Berger zu nennen, der den ersten Anstoß für die Arbeit gab, sie in jeder Phase der Entstehung und Veränderung kritisch und interessiert begleitete und dem ich viele Anregungen verdanke. Besonders danken möchte ich Herrn Berger auch für die Möglichkeit eines gemeinsam gehaltenen Seminars zum Thema im Sommersemester 1998, denn dabei hat sich die Erfahrung bestätigt, dass man im Lehren in besonderer Weise ein Lernender ist. Danken möchte ich ferner Prof. Dr. Gerd Theißen für die Erstellung des Zweitgutachtens und seine instruktiven Impulse. Auch Prof. Dr. Jörg Frey (München) danke ich sehr herzlich für die Durchsicht des Manuskripts und wichtige Anregungen. Mein Dank geht ferner an Prof. Dr. Othmar Keel (Fribourg) und Prof. Dr. Aphrodite Avagianou (Athen) für die Veröffentlichungsmöglichkeit der Abbildungen sowie an Dr. Gerlinde Baumann (Marburg) für die vorzeitige Überlassung ihres Manuskripts zur Geschlechtermetaphorik bei den alttestamentlichen Propheten.

Prof. Dr. Martin Hengel und Prof. Dr. Otfried Hofius waren freundlicherweise bereit, die Arbeit in die Reihe der ›Wissenschaftlichen Untersuchungen zum Neuen Testament‹ aufzunehmen, wofür ich herzlich danke. Herrn Prof. Hengel verdanke ich ebenfalls einige hilfreichen Anregungen zum Thema.

Ich danke weiterhin den Herren und Frauen Claudia Losekam, Prof. Dr. Enno Rudolph (Heidelberg), Prof. Dr. Silvia Schroer (Bern/ Fribourg), Prof. Dr. Elisabeth Schüssler Fiorenza, Prof. Dr. Reinhart Staats (Kiel), Prof. Dr. Bernhard Waldenfels (Bochum) und Dr. Martin Wallraff (Bonn), die mir auf je eigene Weise Anregungen und Impulse zu diese Arbeit gegeben haben.

Besten Dank auch dem Verlag Mohr-Siebeck, namentlich Frau Ilse König, für die kompetente und geduldige Betreuung bei der Erstellung der Druckvorlage.

Ganz herzlich danken möchte ich an dieser Stelle ferner meinen Eltern, Horst und Marianne Zimmermann, die mir den Weg zum Glauben und ins Theologiestudium eröffnet haben und ohne deren vielfältige Unterstützung auch diese Arbeit hätte nur sehr viel schwerer entstehen können. Ebenso möchte ich meinen Schwiegereltern Christine und Horst Schlichtner und dem Ehepaar Margarete und Gottfried Wacker für ihre große Hilfe danken.

Hans Heller, Verena Koch, Stefan Voß sowie Ulf Harder gebührt eine besondere Erwähnung, denn sie haben mich mit großer Akribie und Sorgfalt beim Korrekturlesen unterstützt, wofür ich herzlich danke. (Alle in menschlicher Begrenztheit verbliebenen Fehler unterliegen selbstverständlich meiner eigenen Verantwortung). Stefan Voß danke ich ferner für die unermüdliche Mithilfe beim Erstellen der Register.

Ein herzliches Dankeschön ergeht schließlich an die ›Studienstiftung des Deutschen Volkes‹, die mir bereits während des Studiums und jetzt auch für die Zeit der Promotion eine in jeder Hinsicht hilfreiche finanzielle und ideelle Förderung hat zuteil werden lassen.

Zuletzt danke ich meiner Frau, Dr. Mirjam Zimmermann. Ihr möchte ich diese Arbeit widmen, nicht nur, weil sie während ihrer Entstehungszeit bei eigenem Referendariat und unserer wachsenden Familie so manche Opfer der ›Wissenschaftsaskese‹ mitgetragen hat, sondern vor allem, weil sie mir in der ganzheitlichen und tiefen Gemeinschaft, die wir erleben dürfen, den Schlüssel geschenkt hat, der mir die Bildersprache der Geschlechterbeziehungen in ihrem Farbenreichtum erst erschließen konnte.

Heidelberg/ Nußloch, vor Jubilate 2000 Ruben Zimmermann

Inhaltsübersicht

I. EINLEITUNG/ GRUNDLAGEN

§ 1: Fragestellung und Forschungslage 3
§ 2: Methodische und konzeptionelle Überlegungen:
Bildersprache zwischen Metapher und Mythos 35
§ 3: Die bildliche Interferenz von Geschlechterrelation und Gottesbeziehung
im religionsgeschichtlichen Umfeld:
Die Mythen der ›Heiligen Hochzeit‹ und der ›Androgynie‹ 56

II. DAS BILDFELD IN ALTTESTAMENTLICHEN UND (FRÜH-)JÜDISCHEN TEXTEN

§ 4: Altes Testament (insbesondere Hos; Jer; Ez; Jes) 91
§ 5: Frühjudentum (Weisheit; JosAs; TgCant u.a.) 153

III. DAS BILDFELD IN NEUTESTAMENTLICHEN TEXTEN

§ 6: Jesus als Bräutigam (Mk 2,18-22) - die Gemeinde als Braut (2Kor 11,1-4) 227
§ 7: Mann-Frau-Relation und Christusliebe (Eph 5,21-33) 327
§ 8: Geschlechtermetaphorik in der Johannes-Apokalypse 387

IV. DAS BILDFELD IN ALTKIRCHLICHEN UND GNOSTISCHEN TEXTEN

§ 9: Geschlechtermetaphorik bei den Apostolischen Vätern (insbesondere Herm; 2Clem) 491
§ 10: Sexualaskese und Christusliebe in den apokryphen Apostelakten (insbesondere ActPaulThec; ActThom) 529
§ 11: Syzygie und Androgynie in der Gnosis (insbesondere EvPhil; ExAn; OdSal) 563

Ausblick: Geschlechtermetaphorik in der Alten Kirche 623

V. ERGEBNISSE UND AUSWERTUNG

§ 12: Diachrone und synchrone Strukturierung des Bildfelds 639
§ 13: Die Interferenz von Mann-Frau-Beziehung und Gottesverhältnis in bildlicher Rede 683
Literaturverzeichnis 713
Register 759

Inhaltsverzeichnis

Vorwort VII

Inhaltsübersicht IX

Kapitel I:
Einleitung/ Grundlagen

§ 1:
Fragestellung und Forschungslage

1. Erkenntnisleitendes Interesse 3
   1.1. Die Ausgangslage: Der Hiatus zwischen Eros und Agape 3
   1.2. These und Untersuchungsgegenstand: Die Wechselwirkung von Eros und Agape im Medium der Bildersprache 5
   1.3. Eingrenzung des Gegenstandes auf heterosexuell-relationale Geschlechtermetaphorik 7

2. Hermeneutische Grenzverweise 9
   2.1. Die historisch-diskursive Grenze: Die späte ›Erfindung‹ der Sexualität (M. Foucault) 9
   2.2. Die patriarchale Grenze: Zementierung männlicher Gottesbilder? 12
   2.3. Die mystische Grenze: Antike Geschlechtermetaphorik ist nicht deckungsgleich mit individueller Liebesmystik! 15
   2.4. Die methodische Grenze: Bildrede bleibt deutungsoffen und kontextuell einzigartig 17
   2.5. Die biografische Grenze: Mahnung zur Vorsicht 18

3. Statt eines Forschungsberichts 20

§ 2:
Methodische und konzeptionelle Überlegungen: Bildersprache zwischen Metapher und Mythos

1. Die Polyvalenz der Sprachbilder - eine hermeneutische Vorbemerkung 35

2. Das methodische Instrumentarium zur Exegese der Bildersprache 38
   2.1. Metapher, Bildfeld und Mythos 38
      2.1.1. Metapher und Mythos als komplementäre Interpretationsschlüssel . 38
      2.1.2. Die Metapher als Textphänomen 40

2.1.3. Das ›Bildfeld‹ als synchrones Paradigma 41
2.1.4. Der Mythos als Denkstruktur 44
2.1.5. Weitere verwendete Begriffe zur Bildersprache – eine terminologische Orientierung 45
Metaphorik, Figuration und Bildersprache - Gleichnis, Parabel - Allegorie, Allegorese - Symbol
2.2. Versuch einer methodologischen Annäherung in Leitfragen 47

3. Vorgehensweise in dieser Arbeit 50
3.1. Exegetische Schritte bei der Analyse einzelner Texte 50
3.3. Gesamtkonzeption der Arbeit 52

§ 3:
Die bildliche Interferenz von Geschlechterrelation und Gottesbeziehung im religionsgeschichtlichen Umfeld:
Die Mythen der ›Heiligen Hochzeit‹ und der ›Androgynie‹

1. Der Androgynie-Mythos 56
1.1. Begriffliche Vorbemerkung 56
1.2. Der Androgynie-Mythos in Platons Symposion (189c–193) als Referenzmythos 57

2. Der Mythos von der ›Heiligen Hochzeit‹ 62
2.1. Terminologische Klärungen zum Komplex ›Heilige Hochzeit‹ 63
2.2. Traditionskreise zur ›Heiligen Hochzeit‹ in der Antike (diachrone Betrachtung) 66
2.3. Grunddimensionen des Mythos von der ›Heiligen Hochzeit‹ (synchrone Betrachtung) 69
2.3.1. Kosmisch-transzendente Dimension: Vereinigung von Himmel und Erde 70
2.3.2. Kosmogonisch-genealogische Dimension: Ursprung der Welt und des Menschen 71
2.3.3. Sexuell-fertilisatorische Dimension: Urbild der Fruchtbarkeit 72
2.3.4. Politisch-legitimierende Dimension: Königliches Hochzeitsritual .. 74
2.3.5. Korrelationsstruktur und Aporiebewältigung im Mythos 75
2.4. Heilige Hochzeit und Geschlechtermetaphorik in der hellenistisch-römischen Antike (ΙΕΡΟΣ ΓΑΜΟΣ - ΘΕΟΓΑΜΙΑ) 76
2.4.1. Terminologie und literarische Bezeugung im engeren Sinn 76
2.4.2. Hieros Gamos/ Theogamie im Kult bzw. Ritus 79
Exkurs 1: ›Heilige Hochzeit‹ im hellenistischen (Mysterien-)Kult 80
2.4.3. Ergebnis 85

3. Ertrag: Die Mythen der ›Androgynie‹ und ›Heiligen Hochzeit‹ als Grundstrukturen der antiken Bildverwendung 86

Kapitel II:
Das Bildfeld in alttestamentlichen und (früh-)jüdischen Texten

§ 4:
Altes Testament

1. ›Heilige Hochzeiten‹ im Alten Testament? 91
   1.1. ›Heilige Hochzeit‹ der Göttersöhne und Menschentöchter (Gen 6,1–4) . 91
      1.1.1. Grundlegendes zu Gen 6,1–4 92
      1.1.2. Grunddimensionen der ›Heiligen Hochzeit‹ in Gen 6,1–4 94
   1.2. ›Heilige Hochzeit‹ und Brautmetapher im Hohenlied? 101

2. Die Geschlechtermetaphorik in der prophetischen Verkündigung 104
   2.1. Israel als (untreue) Ehefrau Jhwhs (Hos, Jer) 104
      2.1.1. Hosea (1–3) 104
      2.1.2. Jeremia 112
   2.2. Jerusalem/ Zion als Frau (Ez, Dtjes/ Trjes) 117
      2.2.1. Traditionsgeschichtlicher Hintergrund zur Stadt-Frau 117
      2.2.2. Jerusalem als Hure in Ezechiel 16 und 23 120
      Exkurs 2: Ehebund und Bundestheologie 123
      2.2.3. Heil für die Zionsbraut bei Deutero- und Tritojesaja 129
   2.3. Zusammenfassung: Leitlinien prophetischer Geschlechtsmetaphorik 137
      2.3.1. Das Bildfeld »Hurerei/ Ehebruch ist Götzendienst« 137
      2.3.2. Der Dualismus Hure – Braut 142
      2.3.3. Zion als Stadtfrau des Königs 144
      2.3.4. Zur feministischen Kritik prophetischer Geschlechtsmetaphorik . 146
      2.3.5. Ertrag für die weitere Rezeption 151

§ 5:
Frühjudentum

1. Frau Weisheit als Braut oder Gattin 153
   1.1. Die personifizierte ›Frau Weisheit‹ im Proverbienbuch 154
      1.1.1. Einzelne Motive in Prov 1–9 155
      Verbale Liebesmetaphorik (›Suchen und finden‹, ›erwerben‹, ›umarmen‹, ›lieben‹) – Die Weisheit als Ehefrau – Frau Weisheit als Kontrastfigur zur fremden bzw. törichten Frau
      1.1.2. Weisheit als ›Hätschelkind‹ oder ›Himmelsbraut‹? (Prov 8,22–31) . 159
      1.1.3. Fazit (Prov 1–9) 166

1.2. Die männliche Weisheitserotik in Jesus Sirach 166
1.2.1. Grundfragen zu Sir: Weisheit und Tora 166
1.2.2. Geschlechtsmetaphorik in Sir 4. 6 und 14f. 167
1.2.3. Der Weisheitshymnus in Sir 24 169
1.2.4. Sir 51,13-30 nach LXX und 11Q 05 (= 11QPs[a] 21,11-17) 170
1.3. Die συμβίωσις mit der Weisheit in Sapientia Salomonis (Weish) 173
1.3.1. Weisheit in Sapientia Salomonis 173
1.3.2. Braut- und Ehemetaphorik in Weish (insb. 8,3f.) 174
1.3.3. Weisheit und Heiliger Geist 176
1.4. Weisheit und asketische Tugend bei Philo von Alexandrien 178
1.4.1. Seelenehe des Weisen mit der Sophia und irdische Askese 178
1.4.2. Irdische und geistliche Ehe 181
1.4.3. Weisheit und Gott 183
1.5. Zusammenfassung 186

2. Geschlechtsfigurationen in der erzählenden Literatur: JosAs 188
2.1. Grundlegendes zu JosAs 189
2.2. Aseneth als himmlische Braut und Joseph als Gottessohn 190
2.3. Die »ewige Braut« und das »himmlische Brautgemach« 194
Exkurs 3: Hellenistische Liebesromane 199

3. Allegorisch-bildliche Deutung traditioneller Texte 204
3.1. Die allegorische Deutung des Hohenliedes im Frühjudentum (insb. MShir; TgCant) 204
3.1.1. Zum Ursprung der allegorischen Hoheliedinterpretation 204
3.1.2. Der Midrasch zum Hohenlied (MShir) 205
3.1.3. Der Targum zum Hohenlied (TgCant) 206
3.2. Der Sinaibund als ›Hochzeit‹ im rabbinischen Schrifttum 208
3.2.1. Grundlegendes zu rabbinischen Gleichnissen und zu Pesiqta de Rav Kahana 208
3.2.2. Die ›Sinai-Hochzeit‹ als Metaphernkern des Bildfelds in den rabbinischen Gleichnissen 210
3.2.3. Rabbinische Hochzeitsmetaphorik außerhalb von Gleichnissen .. 213
3.3. Die mythische Deutung von Gen 1,27 und 2,24 215
3.3.1. Die Androgynie Adams im rabbinischen Judentum 215
3.3.2. Die mythische Grundstruktur der Androgynie-Deutung 217

Zwischenbilanz: Leitlinien der Geschlechtermetaphorik in der alttestamentlichen und frühjüdischen Tradition 219

Kapitel III:
Das Bildfeld in neutestamentlichen Texten

§ 6:
Jesus als Bräutigam (Mk 2,18-22) - die Gemeinde als Braut (2Kor 11,1-4)

1. Grundlagen der ntl. Hochzeitsmetaphorik 227
   1.1. Der bildspendende Bereich: Brautstand und Hochzeit 227
   Exkurs 4: Hochzeitsrituale in hellenistisch-römischer Zeit 230
   1. Das jüdische Hochzeitsritual (Ablauf, Vertrag, Personen, Dimensionen);
   2. Das Hochzeitsritual bei den Griechen und Römern
   1.2. Die Bildfeldtradition: Die Bräutigam-Metapher im Rahmen jüdischer Messiaserwartung 258
      1.2.1. Alttestamentliche Wurzeln: Die Hochzeit des königlichen Gesalbten in Ps 45 (LXX 44) 260
      1.2.2. Der messianische (Hohe-)Priester als Bräutigam nach Qumran-Texten (1QIs[a] 61,10) 265
      1.2.3. Targum Sacharja 3,1-10 269
      1.2.4. Der »Messias-Bräutigam« im späteren rabbinischen Schrifttum ... 273
      Die allegorische Canticum-Interpretation - Der leidende Messiasbräutigam nach PesR 37
      1.2.5. Ergebnis 275

2. Jesus als Bräutigam (Mk 2,18-22)
   2.1. Grundfragen zur Perikope 276
      2.1.1. Unterschiedliche Überlieferungen und das synoptische Problem . 276
      2.1.2. Sprachlich-strukturelle Analyse von Mk 2,18-22 (synchrone Analyse) 277
      2.1.3. Literar- und redaktionskritische Überlegungen zu Mk 2,18-22 (diachrone Analyse) 281
   2.2. Bildanalyse 284
      2.2.1. Signale uneigentlicher Rede 284
      2.2.2. Der bildspendende Bereich (Realien) 285
      2.2.2.1. Die Hochzeit 285
      2.2.2.2. Fasten 288
      2.2.3. Die Bildfeldtradition 290
      Messias-Zeit als Hochzeit; Fest und Trauer(fasten): Joel 1-2 (insb. 2,15)
      2.2.4. Metaphorische Interaktion 292
   2.3. Theologische Implikationen einer »Bräutigam-Christologie« 295
      2.3.1. Fasten und Fest: Lebensweise und Gastmähler (ethische Dimension) 295
      2.3.2. Der weggenommene Bräutigam und die Gegenwart des Heils (eschatologische und christologische Dimension) 297

3. Die Gemeinde als Braut (2Kor 11,1-4) 300
3.1. Grundfragen zu 2Kor 11,1-4 300
3.1.1. Stellung im Kontext 300
3.1.2. Struktur und Gedankengang von 2Kor 11,1-4 301
3.2. Bildanalyse 303
3.2.1. Der bildspendende Bereich: Verlobung (*Qiddushin*) 303
Die Virginität der Braut und die Rolle des Brautvaters
3.2.2. Bildfeldtradition 307
3.2.2.1. Der eifersüchtige Gott 307
3.2.2.2. Metaphorische Verlobung/ Amt des Brautvaters in der Bildfeldtradition 310
3.2.2.3. Eva als Verführte 312
3.2.3. Metaphorische Interaktion 314
3.3. Theologische Implikationen 317
3.3.1. Relationale Christologie 317
3.3.2. Eschatologie und Zeitdimension 319
3.3.3. Ekklesiologie 321
3.3.4. Fazit 324

§ 7:
Mann-Frau-Relation und Christusliebe (Eph 5,21-33)

1. Grundfragen zu Eph 5,21-33 327
1.1. Gesamtzusammenhang und Stellung im Brief 327
1.2. Sprachliche Analyse, Struktur und Gedankengang 328

2. Bildanalyse 334
2.1. Der bildspendende Bereich 334
2.1.1. Eheverständnis bzw. Mann-Frau-Beziehung im Judentum 334
Die persönlich-ganzheitliche Beziehung der Ehepartner - Polygynie, Monogamie und Einzigehe
2.1.2. Das Eheverständnis nach hellenistisch-römischen Zeugnissen (pagan) 338
Die Ehebeziehung als Machtverhältnis (Die Oikonomia-Philosophie) - Eheideale um die Zeitenwende: Von der Herrschaft zur ›Gemeinschaft‹ (Plutarch; Musonius Rufus u.a.)
2.1.3. Brautstand als bildspendender Bereich der Verse 25-27 341
2.2. Die Bildfeldtradition und andere traditionsgeschichtliche Zusammenhänge 343
2.2.1. Motive des Mythos in Eph 5? 344
2.2.1.1 (Früh)gnostischer Sophia-Mythos 344
2.2.1.2. Hellenistische Hieros Gamos-Tradition 347
2.2.2. Prophetisches Bildfeld, Ez 16 und paulinische Vermittlung 351
Das prophetische Bildfeld der Jhwh-Israel-Ehe und Ez 16 - Paulinische Tradition (2Kor 11,1-4)

2.2.3. Die Weisheit als Jhwh-Braut 354
2.2.4. Sonstige Motive der Tradition 357
Allegorische Auslegung von Gen 2,24 und Henosis-Motive - Liebesgebote nach Lev 19,18 - Leibmetaphorik und politische Philosophie
2.2.5. Fazit (zum Traditionshintergrund) 362
2.3. Metaphorische Interaktion 364
2.3.1. Selbsthingabe als Todeshinweis? 366
2.3.2. Sakramentale Implikationen (Taufe, Eucharistie)? 369
2.3.3. Reinheit und Heiligkeit der Kirche 372

3. Theologische Implikationen 375
3.1. Die Kirche in Eph 5,21-33: Von der organischen zur relationalen Ekklesiologie (ekklesiologische Dimension) 375
3.2. Christus als liebender Mann und Bräutigam (christologisch-soteriologische Dimension) 378
Das Liebeshandeln Christi - Adam-Eva-Typologie? - Die Einheit des Fleisches von Christus und Kirche
3.3. Christusbild und Ehewirklichkeit (ethische Dimension) 382
3.4. Fazit: Zur Interferenz von Christusbeziehung und Ehebeziehung 384

§ 8:
Geschlechtermetaphorik in der Johannes-Apokalypse

1. Grundlagen zur Geschlechtermetaphorik der Apk 388
1.1. Hinführung: Die Makrostruktur des Buches 388
1.2. Das Kontrastschema Hure - Braut in Apk 17-21 389
1.3. Der bildspendende Bereich: Hurerei und Ehebruch 391
1.3.1. Ehebruch und Unzucht in der jüdischen Tradition 391
1.3.2. Ehebruch und Unzucht nach paganen Schriften hellenistisch-römischer Zeit 394
1.4. Die Bildfeldtradition: Hurerei/ Ehebruch ist Götzendienst 396
1.4.1. Wurzeln und Grunddimensionen der Bildfeldtradition 396
1.4.2. Das Kontrastprogramm: Hurerei und Brautschaft in der Bildfeldtradition 398
Exkurs 5: Das Bildfeld ›Ehebruch bzw. Unzucht ist Götzendienst‹ im Neuen Testament und Urchristentum 399

2. Geschlechtermetaphorik in Apk 17-21 402
2.1. Der Untergang der Hure Babylon (Apk 17f.) 402
2.1.1. Gedankengang und Struktur des Abschnitts 402
2.1.2. Bildspendender Bereich und Uneigentlichkeit der Rede 403
2.1.3. Die Bildfeldtradition: Die Stadtfrau als Hure 404
Die Stadt als Frau - Die Stadtfrau als Hure
2.1.4. Textimmanente Allegorisierung 407

2.2. Die Stimme von Bräutigam und Braut (Apk 18,23) 410
2.2.1. Zusammenhang 410
2.2.2. Die Bildanalyse: Stimme von Bräutigam und Braut 410
Kontext und sprachliche Analyse - Bildfeldtradition
2.2.3. Uneigentlichkeit und metaphorische Interaktion 412
2.3. Die Hochzeit des Lammes (Apk 19,6-9) 414
2.3.1. Sprachliche Analyse und Struktur 414
2.3.2. Die Bildelemente und ihr traditionsgeschichtlicher Hintergrund . 417
Der psalmidische Hintergrund und die Hochzeit des Königs (Ps44LXX) - Schmuck und Kleid der Braut - Hochzeitsmahl/ Hochzeitsgäste
2.3.3. Metaphorische Interaktion 423
2.4. Die himmlische Braut Jerusalem (Apk 21,2.9) 427
2.4.1. Das Bild im Kontext der Jerusalemvision (sprachliche Analyse) .. 427
2.4.2. Die Bildfeldtradition: Jerusalem/ Zion als Braut und Ehefrau 429
2.4.3. Metaphorische Interaktion 434
2.5. Zusammenfassung: Huren- bzw. Brautmetaphorik in Apk 17-21 436

3. Relationale Geschlechtermetaphorik und Liebessemantik in der übrigen Apk 438
3.1. Ehebruch und Hurerei in einzelnen Sendschreiben (Apk 2,14.20f.) 439
3.1.1. Analyse der Stellen im Kontext der Sendschreiben 439
3.1.2. Uneigentlichkeit und Bildfeldtradition 440
3.1.3. Metaphorische Interaktion: Porneia und Kaiserkult 441
3.2. Liebessemantik und andere relationale Bilder in den Sendschreiben 443
3.2.1. Liebe als Bestimmung der Christusrelation der Gemeinden 443
3.2.2. Das Klopfen an die Tür (Apk 3,18-20) 445
3.2.3. Die »Lebenskrone« als Brautkranz? (Apk 2,10; 3,11) 447
Traditionsgeschichtliche Verankerung
3.3. Die Frau in Apk 12 und ihre Beziehung zur Jerusalembraut 452
3.3.1. Traditionsvielfalt und Polyvalenz zum Frauenbild in Apk 12 452
3.2.2. Kontextdetermination und Bezug zu Apk 19-21 453
3.4. Die Jungfräulichkeit der 144 000 (Apk 14,1-5) 456
3.4.1. Stellung im Kontext und sprachliche Analyse 456
3.4.2. Geschlechtsfigurationen und Uneigentlichkeit der Redeweise 458
3.4.3. Bildfeldtraditionen und metaphorische Interaktion 459
Befleckung mit Frauen als Mischehe - Loskauf und Brautmetaphorik - Die Braut als Erstlingsfrucht (Jer 2,2f.) - Jungfräulichkeit und Autoritätskonflikt
3.5. Der ›Lockruf‹ der Braut (Apk 22,17) 467
3.5.1. Der Text im Kontext des Buchschlusses 467
3.5.2. Das Bild und sein bildspendender Bereich 469
3.5.3. Bildfeld und metaphorische Interaktion - Theologische Implikationen 470

4. Ertrag und theologische Implikationen der Analyse der Geschlechtermetaphorik in der Apk 474
4.1. Die Braut- bzw. Hurenmetaphorik als integratives Element der gesamten Apk 474
4.2. Theologische Implikationen der Geschlechtsbilder 479
4.2.1. Braut oder Hochzeitsgäste? (ekklesiologische Dimension) 479
4.2.2. Der Zeitpunkt der Hochzeit (eschatologische Dimension) 482
4.2.3. Geschlechtsspezifische Implikationen und feministische Kritik ... 484
4.2.4. Die visionären Geschlechtsbilder als Mahnung zur rechten Gottesbeziehung (ethische Dimension) 486

Kapitel IV:
Das Bildfeld in altkirchlichen und gnostischen Texten

§ 9:
Geschlechtermetaphorik bei den Apostolischen Vätern

1. Metaphorische Mann-Frau-Beziehungen und die Kirche als Frau beim Hirt des Hermas 491
1.1. Grundlegendes und sexualethische Äußerungen 491
1.2. Hermas und die Frauen: Mann-Frau-Relationen als Sinnbilder 493
1.2.1. Die Beziehung von Hermas und Rhode 493
1.2.2. Hermas und die Jungfrauen 495
1.3. Die Kirche als Jungfrau (Herm Vis IV, 2) 497
1.3.1. Das Bild, der bildspendende Bereich und Signale der Uneigentlichkeit 497
1.3.2. Traditionsgeschichtlicher Hintergrund (Bildfeldtradition) 499
Sibylle-Traditionen - Die Stadtfrau in der prophetisch-apokalyptischen Tradition - Vergleich von Apk 12 und Herm Vis IV 1-2 - Weisheitliche Tradition
1.4. Metaphorische Interaktion und die Kirche als Frau bei Herm 502
1.5. Ergebnisse 505

2. Der zweite Clemensbrief 506
2.1. Grundlegendes 506
2.2. Figurationen der Geschlechterrelation in 2Clem 2, 12 und 14 508
2.2.1. Die Kirche als unfruchtbare Mutter (2Clem 2,1-3) 508
2.2.2. Kommen des Gottesreiches bei der Überwindung der Geschlechterdifferenz (2Clem 12,1-6) 510
Analyse des Textes - Traditionen - Enkratitische Interpretation - Antignostische Polemik?

2.2.3. Die Kirche als präexistente Braut (2Clem 14,1-5) 514
Gedankengang, Analyse des Textes - Bildanalyse und metaphorische Interaktion
2.3. Ertrag 517

3. Sonstige Verwendung des Bildfelds (Didache/ Ignatius) 519
3.1. ›Matrimonium spirituale‹ nach dem Zeugnis der Didache? 519
3.1.1. Hinführung und Kontext 519
3.1.2. Der Textbefund (Did 11,11) 520
3.1.3. Die These des ›matrimonium spirituale‹ 522
3.2. Ignatiusbriefe 525
3.2.1. Hinführung 525
3.2.2. Anknüpfungen an relationale Geschlechtsmetaphorik 525
Brief an die Smyrnäer (IgnSm 8,2) - Brief an Polykarp (IgnPol 5,1-3)

§ 10:
Sexualaskese und Christusliebe in den apokryphen Apostelakten

1. Sexualaskese in den apokryphen Apostelakten: Hinführung 530
Exkurs 6: Ehelosigkeit und Sexualaskese in hellenistisch-römischer Zeit 531

2. Das enkratitische Evangelium der Thekla-Akten (ActPaulThec) 537
2.1. Grundlegendes zu den Thekla-Akten 537
2.2. Theklas Keuschheit und die These der Syneisaktenehe 539
2.3. Die Verdrängung der Brautmetaphorik 543

3. Die Brautmetaphorik in den Thomasakten (ActThom 6f.; 11-16; 119-132) 544
3.1. Grundlegendes zu den Thomasakten 544
3.2. Die Hochzeit der Königstochter und das so genannte ›Brautlied‹ (ActThom 1-16: Erste Tat) 545
3.2.1. Die szenische Einbettung und die Christus-Imitatio des Thomas Judas 545
3.2.2. Das Brautlied (ActThom 6-7) 547
3.2.3. Thomas und Jesus im Brautgemach und die Folgen (ActThom 10-16) 549
3.3. Die Keuschheit Mygdonias (ActThom 82-131: Neunte und zehnte Tat) 551
3.3.1. Szenische Einbettung 551
3.3.2. Der Dualismus zwischen irdischer und himmlischer Hochzeit ... 552
3.4. Theologische Implikationen der Brautmetaphorik in ActThom 553

4. Keuschheit und Brautmetaphorik in den anderen Apostelakten 555
4.1. Petrusakten 555
4.2. Andreasakten 555
4.3. Johannesakten durch Ps-Titus? 557
4.4. Das Leben und Wirken von Xantippe, Polyxena und Rebekka 558

5. Zusammenfassung: Brautmetaphorik und Askese in den Apostelakten 559

§ 11:
Syzygie und Androgynie in der Gnosis und gnosisnahen Schriften

1. Grundlagen zur Gnosis und ihrer Geschlechtermetaphorik 563
1.1. Allgemeine Vorbemerkungen zur Gnosis 563
1.1.1. Entwicklung der Gnosis, Quellenlage (diachrone Aspekte) 563
1.1.2. Leitgedanken der Gnosis (synchrone Aspekte) 565
1.2. Bedeutet ›Gnosis‹ auch ›Vereinigung‹? Syzygienlehre und Androgynie innerhalb des gnostischen Gesamtkonzepts 567
1.2.1. Der Androgynie-Mythos in der Gnosis 569
1.2.2. Syzygien-Lehre 572
Traditionsgeschichtliche Wurzeln - Die himmlischen Syzygien - Maria Magdalena als Syzygos - Die eschatologische Syzygie und die Aufhebung der Geschlechtlichkeit
1.2.3. Fazit: Syzygie und Androgynie im gnostischen Denken 576
1.3. Die so genannte ›valentinianische Gnosis‹ als historisches Zentrum der gnostischen Geschlechtsmetaphorik 577

2. Brautmetaphorik im Philippusevangelium (EvPhil, NHC II/3, p. 51,29-86,19) 580
2.1. Grundlegendes zum Philippus-Evangelium 580
2.2. Brautmetaphorik im EvPhil 582
2.3. ›Brautgemach‹ als Konzept und Sakrament 585
2.3.1. Urbild-Abbild-Denken zwischen irdischem und himmlischem Brautgemach 586
2.3.2. Der Ritus des Brautgemach-Sakraments in EvPhil und nach weiteren Textzeugen 588
2.3.3. Fazit: Das Sakrament des Brautgemachs als Licht-Kleid-Ritus 598

3. Geschlechtermetaphorik in der Gnosis nach anderen Nag Hammadi-Texten und Fremdzeugnissen 600
3.1. Exegese der Seele (ExAn, NHC II/6, p. 127,18-137,27) 600
3.1.1. Narrative Grundstruktur/ Inhalt 600
3.1.2. Bildfeldtraditionen: Hurerei ist Götzendienst und parallele Texte 602
3.1.3. Metaphorische Interaktion und Einordnung in die Geschlechtsmetaphorik der Gnosis 603

3.2. Brautmetaphorik bei den Ophiten (Naassenern) nach Irenäus
Adversus Haereses I 30,1-14 606
3.3. Justin der Gnostiker nach Hippolyt
Refutatio Omnium Haeresium (haer. V 23,1-27,6; 10,15) 607

4. Oden Salomos - ein Sonderfall 608
4.1. Grundlegendes zu OdSal 608
4.2. Braut- und Liebesmetaphorik in OdSal
(insbesondere OdSal 3, 38 und 42) 609
4.2.1. Das Motiv des »Geliebten« 609
4.2.2. Das Joch der Liebe in Od 42 610
4.2.3. Die verkehrte Metaphorik in OdSal 38 611
4.3. Metaphorische Interaktion/ Theologische Implikationen 612

5. Zusammenfassende Überlegungen 614
5.1. Tradition und Innovation 614
5.2. Geschlechtsbild und sexuelle Wirklichkeit: Libertinismus,
Askese oder geistliche Ehe? 617
5.2.1. Sexualriten und Libertinismus 617
5.2.2. Die positive Bewertung der Ehe 619
5.2.3. Asketische Tendenzen 620

Ausblick: Geschlechtermetaphorik in der Alten Kirche 623
Zum Beispiel: Geschlechtermetaphorik in der syrischen Theologie - Grundfragen altkirchlicher Geschlechtermetaphorik und Brauttheologie - Brautsymbolik und Sexualaskese

Kapitel V:
Ergebnisse und Auswertung

§ 12:
Diachrone und synchrone Strukturierung des Bildfelds

1. Tradition und Transformation (diachrone Aspekte) 639
1.1. Traditionsgeschichtliche Wurzeln, atl.-jüdische Bildverwendung 639
1.1.1. Die Grundmythen im religionsgeschichtlichen Umfeld:
›Heilige Hochzeit‹ und ›Androgynie‹ 639
1.1.2. Alttestamentliche Rezeption und Modifikation:
Jhwh als Ehemann/Bräutigam Israels - Hurerei ist Götzendienst .. 640
1.1.3. Vermittelte Nähe im Frühjudentum (insb. Weisheit als Frau) 644
1.2. Rezeption und Modifikation im Urchristentum 648
1.2.1. Historischer Jesus und Johannes der Täufer 648
1.2.2. Die analysierten neutestamentlichen Bildtexte 653
1.2.3. Weitere Entwicklung in urchristlichen und gnostischen Texten .. 660
1.3. Fazit: Grundlegende Traditionsbereiche 665

2. Grundstruktur und Motivkomplexe des Bildfelds (synchrone Aspekte) 666
2.1. Die metaphorische Grundstruktur und ihre Transformation 666
2.2. Grunddimensionen des Bildfelds 672
2.2.1. Die Grundspannung der Beziehung: Geschlechterdifferenz und ihre Überwindung 672
2.2.2. Die idealtypischen Phasen der Beziehung: Hurerei - Ehe - Brautzeit 672
2.2.3. Die Ausschließlichkeit der Beziehung: Dualistische Abgrenzungen 674
2.2.4. Die Asymmetrie der Beziehung: Wirkungsästhetische Vielfalt 675
2.3. Teilbildfelder und Clustermetaphorik: Wiederkehrende Motivkombinationen am Beispiel der Hochzeitsmetaphorik 677
2.3.1. Hochzeitsfest und eschatologisches Mahl 677
2.3.2. Hochzeitskleid und Schmuck 678
2.3.3. Hochzeit mit der Stadt-Frau 679
2.3.4. Königshochzeit: Zionsbraut und Messiasbräutigam 680

§ 13:
Die Interferenz von Mann-Frau-Beziehung und Gottesverhältnis in bildlicher Rede

1. Bildersprache und Wirklichkeit (bildtheoretische Vorbemerkung) 683
1.1. Bildrede als *Ausdruck von* Wirklichkeit 683
1.2. Bildrede als *Modell für* Wirklichkeit 685

2. Die bildliche Interferenz von Geschlechterrelation und Gottesbeziehung 688
2.1. Bildliche Interferenz 688
2.1.1. Wirklichkeitsbereiche und Bildbereiche 688
2.1.2. Das Interferenzphänomen 689
2.2. Annäherungen: Gottesverhältnis »ist wie« Geschlechterrelation 690
2.2.1. Formen der reziproken Wechselwirkung 690
Wortaustausch - Strukturanalogie - Gleichursprünglichkeit statt Sublimierung - Perspektiven der Interferenz
2.2.2. Gottesliebe ist leidenschaftlich! 696
Gottesverhältnis als ganzheitlich-personale Liebesbeziehung - Die Gottesbeziehung als bräutlicher ›rite de passage‹ - Ausblick: Das A priori relationaler Personalität und das Gottesbild - Der theologische Bruch des Bildersinns
2.2.3. Gottesliebe regelt Leidenschaften! 702
Monotheismus begünstigt Monogamie, Einzigehe und Scheidungsverbot - Götzendienstpolemik und Ablehnung regelwidrigen Sexualverhaltens - Verbot und Toleranz gegenüber der Mischehe - Gottes-/ Christusbeziehung bricht patriarchales Rollenverhalten

2.3. Abgrenzungen: Gottesverhältnis »ist nicht« Geschlechterbeziehung 706
2.3.1. Missverstandene Identität als ›Sexualisierung der Religion‹ 706
Kultische Prostitution - Sexualisierung der Gottesbilder - Sexualaskese als Folge der Gottesbeziehung
2.3.2. Missverstandene Nicht-Identität: Entleiblichung der Theologie und Entsakralisierung der Sexualität 709
2.4. Die vor-bildliche Wiederversöhnung von Eros und Agape 710

Literaturverzeichnis 713

Stellenregister 759

Autorenregister 777

Sach- und Themenregister 785

Exkurse, Tabellen, Grafiken und Abbildungen

Exkurse

Exkurs 1: ›Heilige Hochzeit‹ im hellenistischen (Mysterien-)Kult 80
Exkurs 2: Ehebund und Bundestheologie 123
Exkurs 3: Hellenistische Liebesromane 199
Exkurs 4: Hochzeitsrituale in hellenistisch-römischer Zeit 230
Exkurs 5: Das Bildfeld »Ehebruch bzw. Unzucht ist Götzendienst« im Neuen Testament und Urchristentum 399
Exkurs 6: Ehelosigkeit und Sexualaskese in hellenistisch-römischer Zeit 531

Tabellen (Tab.)[1]

Tab. 1: Zweidimensionale Matrix zu Platons Androgynie-Mythos 60
Tab. 2: Ablauf der jüdischen Eheschließung 240
Tab. 3: Heiratsalter nach einzelnen Quellen 241
Tab. 4: Hypothetischer Überlieferungsprozess zur Mk 2,18–22 283
Tab. 5: Interaktionsebenen bei Mk 2,18–20 293
Tab. 6: Die Beziehungsebenen von Eph 5,21–33 330
Tab. 7: Synopse zum Begriffspaar »heilig und fleckenlos« in der dt.-paul. Tradition 373
Tab. 8: Belege zur Soma-Ekklesiologie in der paulinischen Tradition 375
Tab. 9: Das Kontrastschema von Hure Babylon und Braut Jerusalem 390
Tab. 10: Textimmanente Allegorie zur Hure Babylon (Apk 17f.) 407
Tab. 11: Motivvergleich von Apk 19,6–8 und Ps 44(LXX) 418
Tab. 12: Synopse zur Kleidermetaphorik der Stadt-Frau 431
Tab. 13: Die kontrastive Geschlechtermetaphorik in der Apk 478
Tab. 14: Agraphon zur Aufhebung der Geschlechterdifferenz (synopt. Darst.) . 512
Tab. 15: Begründungsmuster zur Sexualaskese und Ehelosigkeit im Vor- und Umfeld des NT 535
Tab. 16: Das Kontrastschema zwischen irdischem und wahrem Bräutigam 552
Tab. 17: Grundlegende Traditionsbereiche der Geschlechtermetaphorik 666
Tab. 18: Transformation der Grundstruktur des Bildfelds anhand der relationalen Partner .....670f.
Tab. 19: Beziehungsdimensionen religiöser Geschlechtermetaphorik 673

Grafiken

Grafik 1: Machtstrukturen innerhalb der Huren- und Brautmetaphorik in Apk 17–21 438
Grafik 2: Asymmetrie der bildempfangenden Bereiche 676

Abbildungen (Abb.)

Abb. 1: Palästinischer Skarabäus mit (Schein-)Kopulation der Priester 68
Abb. 2: Palästinischer Skarabäus mit (Schein-)Kopulation der Priester 68
Abb. 3: Heilige Hochzeit zwischen Zeus und Hera (Heraion in Selinunt) 81
Abb. 4: Assurscharrat mit Mauerkronendiadem (Stelenbruchstück aus Assur) . 118
Abb. 5: Stadttyche von Gaza (Münze aus der Zeit Kaiser Hadrians) 405

[1] Textgliederungen, Textwiedergaben mit Übersetzung sowie die Synopse zweier Paralleltexte werden nicht eigens als Tab. aufgeführt.

Kapitel I:
Einleitung/ Grundlagen

§ 1:
Fragestellung und Forschungslage

1. Erkenntnisleitendes Interesse

1.1. Die Ausgangslage: Der Hiatus zwischen Eros und Agape

> Im Christentum hat das Religiöse das Erotische suspendiert, nicht bloß vermöge eines ethischen Mißverständnisses als das Sündige, sondern als das Indifferente, weil im Geist da kein Unterschied ist zwischen Mann und Weib (zu Gal 3,28). (...) Aber weshalb diese Angst? Weil der Geist auf dem Gipfelpunkt des Erotischen nicht mit dabei sein kann. (...) Er sagt gleichsam zum Erotischen: Lieber! Hier kann ich der Dritte nicht sein, darum will ich mich so lange verstecken. (Aufgabe des Christen ist es,) das Geschlechtliche in die Bestimmung des Geistes hineinzuweben (...) Die Verwirklichung dieser Aufgabe ist, daß in einem Menschen eine Liebe siegt, in welcher der Geist dergestalt gesiegt hat, daß das Geschlechtliche vergessen ist und seiner allein im Vergessen gedacht ist. Wenn dies geschehen ist, so ist die Sinnlichkeit in Geist verklärt und die Angst ausgetrieben.[1]

Dieser Gedankengang S. Kierkegaards in *Der Begriff Angst* (1844) kann als Zeugnis einer verhängnisvollen Trennungsgeschichte zwischen Sexualität und Religiosität gelten, deren Ergebnis in einem auch heute selbstverständlich erscheinenden Antagonismus zwischen »Gottesliebe und Lebenslust« gesehen werden kann.[2] Menschenliebe und Gottesliebe, Zwischengeschlechtlichkeit und Gottesbeziehung, Erotik und Mystik werden dabei, wenn nicht als gegensätzliche, so doch als klar distinkte »Daseinsäußerungen« (K. E. Løgstrup[3]) des Menschen betrachtet. Die Wurzeln dieses radikalen Dualismus werden in der Regel in den urchristlichen und neutestamentlichen Texten selbst gesehen.[4] Die Liebe, die für die jüdisch-christliche Tradition immer mehr ins Zentrum rückte, hat also nichts mit zwischenmenschlicher, geschlechtlicher Liebe gemeinsam. So zumindest wird man den Befund beurteilen müssen, dass innerhalb der vielfältigen Untersuchungen zum biblischen Liebesbegriff[5] der Frage eines Zu-

---

[1] S. Kierkegaard, Der Begriff Angst (1844), 71f.81; vgl. dazu im Kontext weiterer philosophischer Texte zur Problematik Tiedemann (1998), 47ff.; Banner (1999), 205.

[2] Vgl. so etwa M. Josuttis in seinem gleichnamigen Buch: »Gottesliebe und Lebenslust. Beziehungsstörungen zwischen Religion und Sexualität, Gütersloh 1994 (= Josuttis 1994).

[3] Vgl. K. E. Løgstrup, Auseinandersetzung mit Kierkegaard, in: Ders./ Harbsmaier, G. (Hg.), Kontroverse um Kierkegaard 2, München 1968, 132f.

[4] Vgl. G. Denzler, Die verbotene Lust. 2000 Jahre christliche Sexualmoral, München 1991.

[5] Vgl. z.B. H.-P. Mathys, Liebe deinen Nächsten wie dich selbst. Untersuchungen zum alttestamentlichen Gebot der Nächstenliebe (Lev 19,18) (= OBO 71), Fribourg 1986; O. Wischmeyer, Das Gebot der Nächstenliebe bei Paulus. Eine traditionsgeschichtliche Untersuchung,

sammenhangs christlicher Liebe mit geschlechtlich-erotischer Liebe keinerlei Raum gewidmet wird. Eine Ursache dieses Defizits kann gewiss auch darin gesehen werden, dass die LXX wie auch das Neue Testament auffällig den Begriff ἔρως und das zugehörige Verb ἐρᾶν/ ἐρᾶσθαι vermeiden und dagegen ausschließlich ἀγάπη/ ἀγαπᾶν zur Bezeichnung der Liebe verwenden. Aber ist die Liebe Gottes sowie die darin ermöglichte Liebe des Menschen zu Gott und Nächstenliebe unter Menschen prinzipiell unerotisch und leidenschaftslos? Können die zwischengeschlechtliche Leidenschaft und religiöse Ergriffenheit nicht verglichen, sondern nur gegeneinander abgegrenzt werden? Ist die Liebe unter Menschen folglich ungeeignet, um den Charakter religiöser Liebe zu erfassen?

Anders Nygren hatte in seiner umfangreichen motivgeschichtlichen Untersuchung zu Eros und Agape von einem »prinzipiellen Gegensatz« zwischen beiden Konzepten gesprochen, die zwar gewisse Annäherungen oder gar Synthesen in Alter Kirche und Mittelalter erkennen lassen, in der Renaissance und vor allem in der Reformation aber zur endgültigen Trennung kommen. Während die Agape als die »originale Grundkonzeption des Christentums« gesehen werden könne, sei das vom hellenistisch-platonischen Erbe geprägte Erosmotiv »durch alle Zeiten hindurch als der eigentliche Konkurrent des Agapemotivs«[6] einzuschätzen. Begegnungen und Assimilationen wertet Nygren als »verhängnisvoll«[7], vor allem wenn die reine Agape durch Eros verdrängt werde. Denn Eros sei »Leistung«, baue »auf menschliche Selbsterlösung« und bezeichne überhaupt den Weg des Menschen zu Gott, während Agape »Opfer« und »Gnade« sei und sich in »Erlösung« als Tat göttlicher Liebe manifestiere. Gottesliebe (Agape) und Menschenliebe (Eros) seien also klar zu trennende Gegensätze.[8]

Auch wenn die vielbeachtete Arbeit Nygrens gerade hinsichtlich ihrer kirchengeschichtlichen Frontstellungen[9] und dogmatisch-lutherischen Vorentscheidungen[10] kritisiert wurde, gibt sein Urteil die implizite Einschätzung der Forschermehrheit auch heute noch wieder. Sexualität bzw. Eros und Agape

---

BZ 30 (1986), 161-187; H. THYEN, Gottes- und Nächstenliebe, in: SCHÄFER, G. K./ STROHM, TH. (Hg.), Diakonie - biblische Grundlagen und Orientierungen. Ein Arbeitsbuch, Heidelberg ²1994, 263-296, neuerdings SÖDING (1995).

[6] NYGREN (1954), 26f.

[7] Ebd., 29-31.

[8] Vgl. dazu die Tabelle NYGREN (1954), 142, schematisch auch ebd., 148.

[9] Vgl. für die Begriffsverwendung bei Gregor v. Nyssa DÜNZEL (1995), 369ff.

[10] Vgl. etwa die Formulierung des damals in Lund lehrenden Protestanten: Schließlich »bricht auch das Agapemotiv in seiner ursprünglichen Kraft in der Reformation durch. Luther (...) kann (...) als der Reformator des christlichen Liebesgedankens bezeichnet werden, als Zerstörer der wesentlich auf das Erosmotiv aufgebauten katholischen Liebesanschauung und als Erbauer der reinen Agapeliebe«, NYGREN (1954), 34.

schließen sich aus oder stehen im Urchristentum unverbunden nebeneinander.[11] Die Gottesliebe ist unerotische Liebe, Gottesbeziehung und zwischengeschlechtliche Liebesbeziehungen können nicht verglichen oder gar analogisiert werden.

1.2. These und Untersuchungsgegenstand: Die Wechselwirkung von Eros und Agape im Medium der Bildersprache

Die Aufgabe der vorliegenden Arbeit soll es sein, diese Einschätzung einer strikten Trennung von Eros und Agape zu hinterfragen. Wie Nygren richtig gesehen hat, beschreibt Eros in der platonisch-hellenistischen Philosophie nicht nur die zwischenmenschliche sexuelle Liebe, sondern charakterisiert eine über Triebe erhabene höhere Form der Liebe, die sich zunächst in der Knabenliebe[12], dann aber auch in der Beziehung des Menschen zu Gott und seinem Streben nach Erkenntnis des Guten konkretisiert (vgl. Platon Symposion).[13] Eine derartige Durchdringung oder Interferenz[14] von Menschenliebe und Gottesliebe ist allerdings nicht auf Platon und seine hellenistische Rezeption begrenzt, sondern umfasst eine weit verbreitete Denkform der Antike und sogar des Alten Orients. In erotischen Darstellungen von Göttern und Göttinnen[15] oder in den Mythen der »Heiligen Hochzeit« oder der »Androgynie« findet sich die Geschlechterrelation im Horizont religiöser Sprache oder gar Riten in ganz unterschiedlichen kulturellen Kontexten der Antike vom Zweistromland bis nach Ägypten, im klassischen sowie im hellenistischen Griechenland.[16] Ausgangspunkt der Untersuchung soll deshalb zunächst eine strukturalistische Interpretation dieser Mythen sein, die auf ihre je eigene Weise die enge Bezogenheit von erotischer Menschenliebe und Gottesbeziehung zum Ausdruck bringen.

Davon ausgehend stellt sich die Frage, ob eine entsprechende Interferenz zwischen Religiosität und Sexualität dem jüdisch-christlichen Denken gänzlich

---

[11] Vgl. so auch die wirkungsgeschichtliche Einschätzung bei THEIßEN (1997), 29: »Sexualität, Eros und Agape blieben oft getrennt«; Theißen selbst versucht freilich, die Strukturanalogie zwischen »leidenschaftlicher Agape« und »irdischer Liebe« aufzuzeigen, aaO., 21f. (s.u.).

[12] Vgl. dazu FOUCAULT (1997/III), 248ff.

[13] Vgl. auch F. GSCHNITZER, Art. Eros, DNP 4 (1998), 89-91; B. EFFE, Die Emanzipation des Eros in der griechischen Dichtung, in: BINDER, G./ DERS. (1993), 25-44.

[14] Vgl. zum Interferenz-Begriff § 13 2.1.

[15] Zur ›nackten oder sich entschleiernden Göttin‹ vgl. WINTER (1987), passim; ferner HUNGER (1984).

[16] So auch das Urteil von GERLITZ (1999), 186f.: »Indem der Mensch nur als Mann oder Frau (...) in Erscheinung tritt, wird die Sexualität zu einem Phänomen, das Mythen und Riten immer zugleich durch Zeugung und Geburt, Fruchtbarkeit und Leben konkret werden läßt. Von diesem Schlüsselbegriff aus erschließen sich der Forschung wichtige Problemfelder, die zusammen einen Symbolkosmos ergeben, dessen man sich in der religiösen Praxis bedient, um eine bestimmte religiöse Wirklichkeit ganzheitlich auszudrücken.«

fremd ist, wie Nygren u.a. behauptet haben. Die vorliegende Studie ist von der Gegen-*These* geprägt, dass eine Wechselbeziehung zwischen der geschlechtlichen Mann-Frau-Relation und der Gottesbeziehung gerade auch den jüdisch-christlichen Glauben durchdringt, auch wenn der Begriff ἔρως auf Grund missverständlicher Konnotationen vermieden wird. Um diesen Fragenkomplex anhand vorhandener Quellen zu prüfen, sind wir auf die Analyse historischer Texte verwiesen. Eine an textlichen Artefakten ablesbare explizite Überlagerung zwischen menschlicher Geschlechterrelation und Gottesbeziehung wird vor allem dann sichtbar, wenn Aussagen aus dem Bereich der Mann-Frau-Relation zur Beschreibung der Gottesbeziehung herangezogen werden. Die Liebessprache des Menschen wird hierbei also im übertragenen Sinn zur religiösen Sprache, zwischengeschlechtliche Kategorien werden zum bildspendenden Bereich eines theologischen Metaphernkomplexes.[17] Derartige Bildertexte mit religiöser Geschlechtermetaphorik können nun aber umgekehrt auch in den zwischengeschlechtlichen Bereich zurückwirken, die religiös gedeutete Geschlechterrelation wird zum Modell für zwischenmenschliche Liebesbeziehungen. So kommt es im Medium bildlicher Sprache zu einer Interferenz zwischen Sexualität und Religiosität. Mit anderen Worten: Das weite Feld der Wechselbeziehung zwischen Gottesliebe und Menschenlust soll im Fokus bildlich-textlicher Verknüpfung betrachtet werden, auch wenn dabei Rückkopplungen zwischen Sprachbild und Wirklichkeit nicht ausgeblendet werden können. Der Schwerpunkt der Analysen soll jedoch weniger auf den sozialgeschichtlichen Hintergründen der Bildverwendung als auf ihren je unterschiedlichen traditionsgeschichtlichen Voraussetzungen und theologischen Implikationen liegen.

Der Ansatz bei Bildtexten impliziert die Frage, wie solche ›uneigentlichen Aussagen‹ methodisch zu erklären und verstehen sind, welche Funktion sie im Text haben und wie ihr theologisches Gewicht zu bewerten ist. Handelt es sich um einen ›sekundären Bildungsweg‹ der Sprache, bei dem ein schon bekannter Sachverhalt illustrativ verdeutlicht werden soll? Oder könnte mit der Bildersprache eine einzigartige Möglichkeit zur Versprachlichung religiöser Erfahrungen und Zusammenhänge gegeben sein? Erfüllt die Bildersprache dabei eine heuristische Funktion und trägt entscheidend zur Neubeschreibung und Veränderung der Wirklichkeit bei?

---

[17] Es gibt freilich eine andere Möglichkeit des Zusammenwirkens, indem Gottesliebe ganz unmetaphorisch in den Bereich menschlicher Liebe hineinreicht, diesen bestimmt oder zur Konkurrenz wird. Vgl. dazu am Bsp. von 1Kor 7 THEIßEN (1997).

1.3. Eingrenzung des Gegenstandes auf heterosexuell-relationale Geschlechtermetaphorik

In der vorliegenden Untersuchung möchte ich Texte innerhalb der jüdisch-christlichen Überlieferung analysieren, in denen die Gottes-/Christusbeziehung durch Liebessemantik aus dem erotisch-zwischenmenschlichen Bereich qualifiziert wird. Die weitgefasste Interferenz zwischen Sexualität und Religiosität wird also auf den Bereich bildsprachlicher Überschneidungen eingegrenzt. Die konkrete Verwendung der Mann-Frau-Bilder in religiösen Texten zeigt, dass eine strenge Eingrenzung auf das Vorkommen bestimmter Lexeme (wie etwa hebr. כַּלָּה/חָתָן oder gr. νύμφη/νυμφίος) nicht möglich ist. Einerseits sind bereits antike Begriffe aus dem Bildfeld selbst mehrdeutig: כַּלָּה bezeichnet z.B. sowohl die Braut als auch die Schwiegertochter; γυνή steht für die verheiratete Frau ebenso wie für die Braut[18]. Andererseits begegnen Motivkombinationen und Bildcluster, wie z.B. Brautbilder im festen Kontrastschema zur Hurenmetaphorik (Hos; Apk), die kaum auseinanderdividiert werden können. Eine Isolation einzelner Prädikationen oder die Gruppierung nach Themenbereichen würde hier dem Gegenstand keineswegs gerecht. Auf der anderen Seite reichen einzelne Elemente des Bildfelds wie etwa Kleid, Schmuck oder Reinheit und Heiligkeit in Bereiche hinein, die ihre Schwerpunkte in ganz anderen theologischen Zusammenhängen entfaltet haben und denen deshalb theologische Konnotationen anhaften, die hier kaum umfassend berücksichtigt werden können. So ist eine inhaltlich wie pragmatisch bedingte Eingrenzung des Gegenstandes unerlässlich.

Die Untersuchung wählt ihren zentralen Fokus bei Bildern aus dem Bereich der geschlechtlich dargestellten Mann-Frau-Relation. D.h. nicht jede Figuration als Mann oder Frau kommt gleichermaßen in den Blick. Auch wenn z.B. die weiblichen Personifikationen von Zion alle Stadien eines Frauenlebens durchlaufen können (Tochter, Jungfrau, Ehefrau, Untreue, Mutter etc.[19]), kann man doch deutlich diejenigen Metaphern eingrenzen, die ihren bildspendenden Bereich in zwischengeschlechtlichen Relationen haben. Ich möchte entsprechend auch den Untersuchungsgegenstand auf die heterosexuell verstandene *relationale Geschlechterdimension* eingrenzen, das heißt, der bildspendende Bereich ist die geschlechtliche Beziehung zwischen Mann und Frau[20], sei es als Brautschaft

[18] So etwa im NT Mt 1,20.24; Apk 19,7; 21,9; Joh 7,53 (?). Vgl. dazu JEREMIAS (1942), 1092.

[19] Vgl. dazu dann ausführlich bei § 4.

[20] Obgleich »Mann« und »Frau« für mich keine biologischen Konstanten sind, sondern in hohem Maße auch sozio-kulturell geprägt sind, möchte ich an der genderperspektivischen Grundstruktur der Zweigeschlechtlichkeit festhalten und teile nicht die radikalfeministische These der völligen Konstruktion der Geschlechtlichkeit und Nivellierung jeder Geschlechterdifferenz, wie sie ausgehend von J. Derrida (Les styles de Nietzsche, Paris 1978) von J. BUTLER, Das Unbehagen der Geschlechter, Frankfurt a.M. 1991; R. GILDEMEISTER, Die soziale Konstruktion von Ge-

oder als Ehe samt den entsprechenden partnerbezogenen Regelabweichungen wie Untreue, Ehebruch, Scheidung etc. Aspekte der Mutter- oder Kindschaft bzw. der Gesamtkomplex der *familia Dei*[21] werden hingegen nicht oder nur am Rande berücksichtigt.

Der Bildkomplex wird als historisch kontingente Denkstruktur aufgefasst, deren Vorkommen in den unterschiedlichen Phasen und Texten der jüdisch-christlichen Religionsgeschichte untersucht werden soll. Die *synchron-strukturelle Fragestellung* wird auf diese Weise mit einer *diachron-traditionsgeschichtlichen Fragestellung* verknüpft, was die Einbeziehung eines weiten Felds von Texten erfordert. Dabei werden drei Schwerpunkte gewählt:[22] Neben den alttestamentlichen und frühjüdischen Wurzeln des Bildfelds (II. Kapitel) werden ausführlich einige neutestamentliche Texte untersucht (III. Kapitel). Ferner wird die weitere Entwicklung der Bildverwendung in den ersten christlichen Jahrhunderten berücksichtigt (IV. Kapitel), wobei die gnostischen Texte ein eigenes Schwergewicht bilden, da das Bildfeld dort zum konstitutiven Strukturelement eines theologischen Systems avanciert.

Der Vergleich der Texte und Textgruppen evoziert die Frage, in welcher Beziehung der Kontinuität, Diskontinuität oder Akzentuierung die jüdisch-christlichen Aussagen zum mythischen Umfeld Israels stehen. Handelt es sich bei diesem Bildfeld etwa ›nur‹ um ein allgemeines religionsgeschichtliches oder gar anthropologisches Phänomen, das die synkretistische Durchdringung jüdischer oder urchristlicher Texte demonstriert? Oder werden hier rhetorische Figuren sinnentfremdet entlehnt und für den jüdisch-christlichen Gottesglauben funktional nutzbar gemacht? Kann man von einer Zuspitzung der damit transportierten theologischen Inhalte sprechen oder werden qualitativ neue Aussagen bildhaft formuliert? In welchem Traditionszusammenhang steht ferner die urchristliche Bildverwendung zur atl.-jüdischen Bildfeldtradition?

Die urchristlichen Texte mit Geschlechtsmetaphorik zeigen eine klare Zuspitzung auf Jesus. Dies war offenbar für die Frühzeit der Kirche Anlass, aus

---

schlechtlichkeit, in: I. Ostner/ K. Lichtblau (Hg.), Feministische Vernunftkritik. Ansätze und Traditionen, Frankfurt a.M. 1992, 220-239; oder E. Schüssler Fiorenza (1999) vertreten wird. Einerseits kann man sich aus einer »vordiskursiven Gegebenheit« des Geschlechts (Foucault) nicht davonstehlen, andererseits entfällt bei radikaler Konstruktion die Differenz von Eigenem und Fremdem als Voraussetzung für wirkliche Dialogizität und Responsivität. Vgl. zu diesem phänomenologischen Ansatz Waldenfels (1997), 80ff. Zur Fragestellung auch S. Benhabib (Hg.), Der Streit um Differenz. Feminismus und Postmoderne in der Gegenwart, Frankfurt a.M. 1993; Stoller/ Vetter (1997), passim.

[21] Vgl. dazu die Dissertation T. Roh, Die ›familia dei‹ in den synoptischen Evangelien. Eine redaktions- und sozialgeschichtliche Untersuchung zu einem urchristlichen Bildfeld (= NTOA 37), Fribourg - Göttingen 1999 (= Roh 1999).

[22] Zum Aufbau und Gesamtkonzept im einzelnen dann § 2, 3. Vorgehensweise in dieser Arbeit.

den Brautbildern ein theologisches Konzept zu entwickeln, das z.T. für die Formulierung christologischer und ekklesiologischer Theologumena zentrale Bedeutung gewinnt. Das Bildfeld steht hier ferner in enger Verbindung mit sexualasketischen Forderungen und greift so mitten in die Lebenspraxis der frühen Christen und Christinnen hinein, wenn z.B. Tertullian die Jungfrauen als »Bräute Christi« zur Keuschheit ermahnt. Ist dieser sexualethische Zug bereits aus der biblischen Bildfeldtradition abzuleiten, so dass der Symbolkomplex maßgeblich zur Ausbildung enkratitischer Tendenzen oder des Zölibats in der Alten Kirche beigetragen hat? Auf Grund einer reziproken Interaktion von Bildspender und Bildempfänger wird man zumindest auch fragen dürfen, wie die in geschlechtlichen Kategorien beschriebene Gottesbeziehung in den Bereich zwischenmenschlicher Liebe zurückwirkt.

2. Hermeneutische Grenzverweise

Die Aufgabe einer Einleitung besteht m.E. nicht nur darin, aufzuzeigen, was in der folgenden Untersuchung geleistet werden soll, sondern auch gleich auf die Grenzen dieses Tuns hinzuweisen.

2.1. Die historisch-diskursive Grenze: Die späte ›Erfindung‹ der Sexualität (M. Foucault)

Der ›bildspendende Bereich‹ der vorliegenden Untersuchung berührt Fragen der Geschlechtlichkeit, konkret der Beziehung zwischen Mann und Frau in der urchristlichen oder im weiteren Sinn antiken Gesellschaft. Am Ende eines Jahrhunderts, das nicht nur auf Grund der epochalen Arbeiten von S. Freud den Menschen in entscheidendem Maß über seine Sexualität definiert hat, könnte hier eine besondere hermeneutische Chance für das Verständnis geschlechtsspezifischer Redeweisen liegen. In dem Maß, wie wir unsere eigene Existenz in geschlechtlichen Kategorien und geschlechtlichen Relationen wahrnehmen, können wir auch die Geschlechterdimension der Antike begreifen, die zum Bildspender für religiöse Aussagen werden konnte. Hier liegt also zunächst eine bedeutsame Verstehensvoraussetzung für das Thema der vorliegenden Arbeit, zugleich birgt die scheinbare Nähe gerade auch die Gefahren eines grundlegenden Missverstehens: Kann man von zeitunabhängigen anthropologischen Grundkonstanten ausgehen, die es erlauben, etwa in dem so elementaren menschlichen Bereich der Sexualität von einer veränderungsresistenten Kontinuität zu sprechen? Handelt es sich bei der Sexualität um ein Phänomen der ›Natur‹ oder - wie F. Braudel formuliert hat - der geschichtsbeständigen »longue durée« (langen Dauer)[23], das es uns ermöglicht, die Geschlechtlichkeit im Urchristentum auch heute noch unmittelbar zu verstehen?

H.-G. Gadamer hat zunächst die Geschichtlichkeit des Verstehens allgemein vor Augen geführt, die gerade auch im Bilderverstehen gilt.[24] Ebenfalls in phänomenologischer Tradition stehend war es allerdings der französische Philosoph Michel Foucault, der uns mit seinem letzten großen Werk *Histoire de la sexualité* (dt. Sexualität und Wahrheit)[25] die Geschichtlichkeit gerade auch der sexuellen Dimension des Menschseins und der Gesellschaft eingeschärft hat. Foucault hat gezeigt, dass eine Dichotomie zwischen Natur und Kultur, zwischen Wahrheit und Geschichte auch im Bereich sexueller Existenz unhaltbar ist und wir stattdessen die Kontext- und Diskursabhängigkeit der Geschlechtlichkeit anerkennen müssen. Im ersten Band von »Sexualität und Wahrheit« unter dem Titel »Der Wille zum Wissen« (1976) hat Foucault vor dem Hintergrund seiner Diskurstheorie[26] gezeigt, dass Sexualität innerhalb eines spezifischen Macht-Wissens-Zusammenhangs nichts anderes als ein Produkt gesellschaftlicher Disziplinen und Regulierungen ist. »So ist das, was wir für unsere ureigenste Sexualität und Subjektivität halten, in Wahrheit ein willkürliches Konstrukt der Bio-Macht«[27]. Entgegen der verbreiteten ›Repressionshypothese‹ werde Sexualität in der Neuzeit gerade nicht unterdrückt, sondern ganz im Gegenteil in allen Details ans Licht gezerrt, aber dadurch zugleich Bestandteil, wenn nicht Paradigma machtstrategischer Verknüpfungen von Diskursen, Praktiken, Wissen und Macht, wofür Foucault den Begriff des ›Dispositivs‹ prägt.[28] ›Sexualität‹ existiere gerade nicht als zeitloses Faktum der menschlichen Natur, das unabhängig von ihrem historischen und kontextuellen Gegebenheiten wahrgenommen werden könne. Dies reicht hinein bis in die Termi-

[23] Vgl. F. BRAUDEL, Geschichte und Sozialwissenschaften - Die ›longue durée‹, in: H.-U. WEHLER (Hg.), Geschichte und Soziologie, Königstein i.Ts. 1984, 189-215. Zur Rezeption im Blick auf unser Thema dann P. BOURDIEU, Die männliche Herrschaft, in: I. DÖLING/ B. KRAIS, Ein alltägliches Spiel. Geschlechterkonstruktion in der sozialen Praxis, Frankurt a.M. 1997, 153-217.

[24] Zu dieser historischen Verankerung des Bilderverstehens vgl. den Sammelband ZIMMERMANN (2000c).

[25] Vgl. FOUCAULT (1997).

[26] In der »Archäologie des Wissens« (L'archéologie du savoir, 1969) entwirft Foucault eine ›Diskurstheorie‹, für die folgende Elemente tragend sind: - Prinzip der Diskontinuität statt Illusion einer evolutionären Kontinuität; - Verstreutheit diskursiver Ereignisse statt traditioneller Einheit und Ordnung; - stumme bedeutungslose Monumente statt in Deutungszusammenhängen überlieferte Dokumente (der Archäologie). Archäologie ist deshalb Ethnologie der *eigenen* Kultur (unter der Oberfläche aktuell gelebter Sinnzusammenhänge gilt es, historische Monumente auszugraben). So schreibt Foucault selbst: »Es ging darum zu wissen, in welchem Maße die Arbeit, seine eigene Geschichte zu denken, das Denken davon befreien kann, was es im Stillen denkt, und inwieweit sie es ihm ermöglichen kann, anders zu denken«, FOUCAULT (1997/I), 16.

[27] FOUCAULT (1997), Bd. 1, 167. An dieser Stelle können freilich nur einige Stichworte von Foucaults differenzierter Theorie anklingen. Vgl. näherhin R. VISKER, Michel Foucault, München 1991; H. H. KÖGLER, Michel Foucault, Stuttgart/ Weimar 1994; zur Einführung H. FINK-EITEL, Michel Foucault zur Einführung, 3. Aufl. Hamburg 1997, 79ff.

[28] Vgl. FOUCAULT (1997), Bd. 1, 34f.

nologie, denn in den antiken Sprachen gibt es z.B. gerade kein Äquivalent für den Begriff ›Sexualität‹[29], so dass diese Begriffskonstruktion als eine Erfindung des neunzehnten und zwanzigsten Jahrhunderts angesehen werden muss, die es erlaube, über das Selbst als etwas zu sprechen, das um wohldefinierte und katalogisierbare Sexualcharaktere und Begehrensweisen herum konstruiert sei.[30]

Die Überlegungen von Foucault gewinnen nun im Kontext dieser Arbeit besondere Brisanz, weil sich Foucault selbst auf der Suche nach einer ›Archäologie eines solchen Macht-Wissens‹ in Band 2 und 3 von »Sexualität und Wahrheit« der Antike zuwendet. In *L´usage des plaisirs* (1984; dt. Der Gebrauch der Lüste) untersucht er die Sexualmoral der klassischen Antike, während in *Le souci de soi* (1984, dt. Die Sorge um sich) sexuelle Konstellationen stoischer und mittelplatonischer Texte untersucht werden. Vor dem Hintergrund einer Rehabilitierung des Subjekts versucht Foucault hierbei eine »Geschichte der ethischen Problematisierungen«[31], bei denen das Subjekt durch »Selbstpraktiken« auf Evidenzabbrüche reagiert und eine Neukonstitution ermöglicht. Das Raster, mit dem Foucault diese ›Genealogie‹ beschreibt, bezeichnet er in *Gebrauch der Lüste* als »Themenviereck der sexuellen Strenge«[32], das den (sexuellen) Machtgebrauch der freien Männer regelt. Es umfasst 1. die Relation zum eigenen Körper (Leben, Tod, Gesundheit) (*Diätetik*), 2. das Verhältnis zum anderen Geschlecht (Frau und Ehe) (*Ökonomik*), 3. die Beziehung zum gleichen Geschlecht (Sklave, Knabe) (*Erotik*) und 4. die Suche nach der Wahrheit (*Philosophie*). Auf die Ergebnisse dieser Untersuchungen inbesondere der Beziehung zum anderen Geschlecht wird an gegebener Stelle einzugehen sein. Es ist hier ebensowenig der Ort, den Ansatz und die historische Validität von Foucaults Untersuchung kritisch zu diskutieren. Vorerst sei uns die Mahnung der geschichtlichen Diskontinuität und somit auch Fremdheit der ›Sexualitäts‹-Konzepte der Antike mit auf den Weg gegeben. Dies soll freilich nicht den Versuch unterbinden, sich gerade dieser Fremdheit zu stellen, eigene vertraute Denkbahnen zu verlassen, um sich auf ganz andere Raster einzulassen, die den

[29] Wenn nun in der vorliegenden Untersuchung dennoch der Begriff »Sexualität« im historischen Kontext verwendet wird, dann muss hier ein gewisser Pragmatismus gesehen werden, der aus einer Begriffsarmut im Deutschen resultiert. Um die Differenz zwischen modernem »Sexualitätsverständnis« und einer antiken Geschlechterdimension zum Ausdruck zu bringen, wird der Begriff in Anführungszeichen gesetzt.

[30] Foucault zeigt hier klar seine Einbindung in strukturalistische und dekonstruktivistische Denkkategorien: Zunächst wird das Subjekt ganz den unbewusst determinierenden Strukturen unterworfen (sub-jectum); auch ›Sinn‹ löst sich auf, da statt unmittelbar gelebter Bedeutung nur eine Analyse unbewusster Strukturen erfasst werden kann, die die formalen Bedingungen des Erscheinens von Sinn artikulieren. Schließlich proklamiert Foucault den Verzicht auf eine evolutive, lineare Bewusstseinsgeschichte und hebt statt dessen die Diskontinuität geschichtlich kontingenter Phänomene hervor.

[31] Foucault (1997), Bd. 2, 21.

[32] Foucault (1997), Bd. 2, 32.

bildspendenden Bereich der zu untersuchenden Metaphorik charakterisieren. Denn so schreibt Foucault selbst:

> Was sollte die Hartnäckigkeit des Wissens taugen, wenn sie nur den Erwerb von Erkenntnissen brächte und nicht in gewisser Weise ... das Irregehen dessen, der erkennt? Es gibt im Leben Augenblicke, da die Frage, ob man anders denken kann, als man denkt, und anders wahrnehmen kann, als man sieht, zum Weiterschauen und Weiterdenken unentbehrlich ist.[33]

Die metaphorische Prädikation empfängt ihren Sinngehalt aus dem bildspendenden Bereich. In dieser Weise wirkt die geschichtliche Relativierung und Verfremdung der antiken Mann-Frau-Relation, wie Foucault sie anmahnt, unmittelbar auch in die bildhaften Aussagen hinein, die Gegenstand der vorliegenden Arbeit sind. Gegenüber einer vorschnellen Bedeutungszuweisung gilt es deshalb, diese Mahnung Foucaults im Bewusstsein zu behalten.

2.2. Die patriarchale Grenze: Zementierung männlicher Gottesbilder?

Bei der Verschränkung geschlechtsspezifischer und theologischer Aussagen erscheint Gott oder Jesus meist in der Rolle des Mannes. Die Einsicht in die reziproke Vernetzung von Sprache und Wirklichkeit hat im Rahmen der feministischen Befreiungstheologien eine erhöhte Sensibilisierung gegenüber ›sexistisch-männlichen‹ Gottesprädikaten und -metaphern hervorgerufen.[34] Androzentrische Gottesmetaphern haben, so die Theologinnen, eine androzentrische Konzeptualisierung und Wirklichkeitsstrukturierung der Gesellschaft begünstigt, wenn nicht gar hervorgerufen und gleichsam Gott auf männliche Bilder festgelegt. Mary Daly fasst diese Position zugespitzt wie folgt zusammen:

> Da Gott männlich ist, ist das Männliche Gott. Gott der Vater legitimiert alle irdischen Gott-Väter. Der Gedanke einer einzigen männlichen Gottesverkörperung (...) ist in sich sexistisch. Die Christolatrie ist eine Idolatrie.[35]

Kaum ein Prädikat der religiösen Rede von Gott oder Jesus ist derart geschlechtsspezifisch besetzt wie ›Ehemann‹ oder ›Bräutigam‹. Vor dem Hintergrund einer auch in dieser Arbeit vorausgesetzten Wechselwirkung zwischen Sprache und gesellschaftlicher Wirklichkeit und der zum Teil verhängnisvollen Wirkungsgeschichte der geschlechtsspezifischen biblischen Texte gilt es, dieses

---

[33] Foucault (1997), Bd. 2, 16.

[34] Vgl. etwa den Überblicksartikel von N. Delbecque, Images and Metaphors in a Feminist Perspective, in: Metaphor and Religion - Theolinguistics 2, hg. von J.-P. v. Noppen, Brüssel 1980.

[35] Vgl. M. Daly, Jenseits von Gottvater, Sohn & Co. Aufbruch zu einer Philosophie der Frauenbefreiung, München 1980. Hier zit. nach Morelli (1988), 279; im Blick auf atl. Metaphorik ähnlich Weems (1989), 100; Baumann (2000), 104.

Problem zunächst wahrzunehmen, zu kritisieren - wie dies zu Recht von feministischer Seite getan wird - und seine hermeneutische Grenze auszuhalten. Geschlechtsspezifische Metaphorik muss aber nicht schon per se sexistisch sein. In mehrfacher Hinsicht kann die feministische Kritik entschärft werden:

Zunächst könnte die religiöse, z.B. die atl. Ehe- und Brautmetaphorik durchaus Rudimente eines Götterpaares bewahrt haben. Zumindest ist in der ›Frau Weisheit‹ eine weibliche Größe an der Seite Gottes gegeben, auch Zion/Jerusalem gewinnt in der Personifikation als Frau eine erstaunliche Selbstständigkeit und kann nicht nur als Kollektivbegriff mit seinen Bewohnern verstanden werden. Ein solcher Ansatz könnte zwar verschüttete Anteile einer weiblichen Muttergottheit in Israels Vorzeit zu Tage fördern, beweist letztlich aber doch wieder nur deren Verdrängung im Rahmen der jüdisch-christlichen Theologiegeschichte.

Weiterführend ist deshalb eher eine sprachliche Relativierung. Die Gottesprädikate und dabei auch die Stellen mit Ehe- und Brautmetaphorik sind keine ontologischen Aussagen über Gott im Sinne letztgültiger Wahrheiten, sondern entspringen der Reflexion kontextueller Glaubenserfahrungen. So sehr einzelne Sprachtraditionen innerhalb eines patriarchalen Weltbilds eingeordnet werden müssen, ist doch durch die Kritik eines ontologisch-linguistischen Determinismus an einer prinzipiellen Differenz zwischen grammatischem Geschlecht (gender) und biologisch-ontologischem Geschlecht (sex) festzuhalten, wie es die neuere feministische Exegese der USA auch hervorhebt.[36] Grammatikalisch maskuline Sprache kann in diesem Sinn nicht nur geschlechtsspezifisch, sondern auch generisch verstanden werden. Die männlichen Gottesprädikate sind also letztlich sprachliche Bilder, die nicht mit der Wirklichkeit selbst verwechselt werden dürfen. Der in dieser Arbeit gewählte metaphorische Zugang weist deshalb auch den männlichen Gottesprädikaten die Bedeutung zu, die ihnen zukommt: sie sind ›uneigentliche‹ Rede! Bildempfänger und Bildspender sind gerade nicht identisch. Als Bilder sind sie immer perspektivisch verengt und durch andere Metaphern zu ergänzen.[37] Nicht die Lebensnähe und dadurch unvermeidliche Konkretion geschlechtlich determinierter Gottesprädikate ist dann aber problematisch, sondern die daraus deduzierte einseitige Festlegung Gottes auf diese Bilder ohne Wahrnehmung der textimmanenten Grenzen und Korrektive.

In kontextueller-rezipientenorientierter Hinsicht rückt der Blick bei einer solchen Zugangsweise ferner von Gott ab zu den Menschen hin, die diese Aus-

[36] Vgl. z.B. Schüssler Fiorenza (1994), 32.

[37] Vgl. dazu ausführlich in § 12: Die Vielfalt der Bilder. Innertextliche Gegengewichte wie z.B. die weiblichen Gottesbilder in Jes (Jes 42,14; 45,10; 46,3f.; 49,15; 66,13) neben dem Bild Jhwhs als Ehemann sind entsprechend wahrzunehmen. Vgl. dazu etwa Fischer (1998), 255f.

sagen formuliert haben. Hier bergen die Figurationen der Geschlechterrelation gerade auch für den feministischen Zugang eine besondere Chance, sei es, dass hier überhaupt der Mensch als sexuell-ganzheitliches Wesen und nicht geschlechtsneutral wahrgenommen wird, sei es, dass z.B. die Jesus-Bräutigam-Metapher zweifellos höhere Attraktivität und Anziehungskraft für Christinnen als für (männliche) Christen besitzt. Gleichwohl könnte den Rezipient(inn)en durch die Geschlechtsmetaphern eine bestimmte Rolle zugewiesen werden, die patriarchale Strukturen festigt. Hier gilt es, die einzelnen Aussagen hinsichtlich ihrer ›sexistischen Anteile‹ von Fall zu Fall zu prüfen und einer Sachkritik zu unterziehen.[38] Was wird etwa über Israel oder die Kirche als Frau berichtet? Hat sie sich z.B. als Braut selbstständig bereitet (Apk 19,7) oder wird sie passiv geschildert und in den Zwang männlicher Verfügungsmacht (etwa über ihre Jungfräulichkeit) oder gar Gewalt[39] gestellt? Ferner wird man in Rechnung stellen müssen, dass die Bezugsgrößen der weiblichen Bildspender vielfach nicht einzelne (Frauen), sondern kollektive Größen darstellen. Eine zu einfache Identifikation wird insofern der Bildersprache nicht gerecht.

Vor allem wird in der Perspektive dieser Arbeit nicht ›der Mann‹ oder ›die Frau‹ zum Bildspender theologischer Aussagen, sondern gerade das Dazwischenliegende, die Relation zwischen beiden. Die Beziehungsdimension oder - mit Buber bzw. Lévinas gesprochen - die »Ontologie des Dazwischen« geht phänomenologisch gesehen der geschlechtlichen Identitätsfindung voraus.[40] So kann der Ansatz bei der Relation und Differenzerfahrung Aspekte freilegen, die bei der Fokussierung auf einzelne Geschlechterrollen oder konstruierte »Gender-Identitäten« nicht mehr wahrgenommen werden können.

Die in dieser Arbeit untersuchte Geschlechtermetaphorik ist aber schließlich innerhalb einer ästhetisch-körperfreundlichen Theologie einzuordnen, der sich die feministische Befreiungstheologie in besonderem Maße verpflichtet weiß.[41]

Die Geschlechtsfigurationen müssen deshalb nicht androzentrische Gottesbilder verfestigen, sondern können als Zeugnis einer kontextuell-metaphorischen Theologie gewürdigt werden, die freilich der gleichen notwendigen Sachkritik unterliegt wie andere kontingente Sprachbildungen der biblischen Tradi-

---

[38] Vgl. deshalb die differenzierteren Auseinandersetzungen mit feministischer Kritik zur prophetischen (§ 4) und apokalyptischen (§ 8) Geschlechtermetaphorik in dieser Arbeit.

[39] So das Ergebnis von BAUMANN (2000), passim.

[40] Vgl. dazu WALDENFELS (1997), 61ff.

[41] Vgl. etwa SCHROER/ STAUBLI (1998). Vgl. dazu auch SCHÜSSLER FIORENZA (1999), 10f., die dieses Anliegen feministischer Theologie als »Vernunftkritik« bezeichnet und dagegen eine »postmoderne Vernunft« als Prozess und Ausdruck stellt. Vgl. ferner U. C. SCHMIDT, Vom Rand zur Mitte. Aspekte einer feministischen Perspektive in der Geschichtswissenschaft, Zürich - Dortmund 1994, 60: »(Eine solche Vernunft) beinhaltet kognitive, emotionale, affektive, ästhetische Valenzen und setzt Diskurse, Lebensformen, Rationalitätstypen, Geschlechter usw. zueinander in Beziehung.«

tion. Ohne die Berechtigung feministischer Kritik bestreiten zu wollen, liegt meine Intention vorrangig darin, die Chancen geschlechtsspezifischer religiöser Aussagen wahrzunehmen und aufzuspüren, die bei einer zu radikalen Kritik vielfach nicht mehr gesehen werden.[42]

2.3. Die mystische Grenze: Antike Geschlechtermetaphorik ist nicht deckungsgleich mit individueller Liebesmystik!

Bekanntlich hat das biblische Bildfeld der Geschlechterfigurationen im Laufe der Rezeptionsgeschichte vor allem innerhalb der (Braut-)Mystik eine besondere Wirkung erzielt. Die personale und gerade auch leibhaft erlebte Gottesrelation wird hierbei als erotische Liebesbeziehung erfahren, die *unio mystica* wird als geistliche Hochzeit beschrieben. Seit Bernhard von Clairvaux (12. Jh.), vor allem aber innerhalb mittelalterlicher Frauenmystik (13. Jh.), kommt die Brautmystik in der Ausgestaltung der sinnlich-erotischen Dimension zu voller Blüte. Frauen erleben in ihrer Gottsuche eine erotisch ergreifende mystische Verlobung oder Vermählung mit Gott bzw. Christus:[43] So beschreibt z.B. Mechthild von Magdeburg im ›*Fließenden Licht der Gottheit*‹ die göttliche Zuwendung in der Intensität einer leidenschaftlichen Liebe. Theresia von Avila (in der ›*Inneren Burg*‹) und Johannes v. Kreuz (im ›*Geistlichen Gesang*‹ und in der ›*Lebendigen Flamme*‹) haben diese Brautmystik zu einer differenzierten ›Lehre‹ von der mystischen Vereinigung der Seele mit Gott weiterentwickelt. Obgleich auch Luther in seinen Frühschriften Brautmystik erkennen lässt[44], findet die Brautmystik eine der mittelalterlichen Rezeption vergleichbare Bedeutung erst wieder im Barock (A. Silesius; G. Tersteegen u.a.). Doch auch in der Gegenwart ist die mystische Deutung der Braut- und Hochzeitsbilder immer wieder anzutreffen, sei es innerhalb monastischer Tradition, wenn sich Ordensfrauen als »Bräute Christi«[45] verstehen, sei es im Rahmen religiöser Lyrik,

---

[42] So etwa auch bei BAUMANN (2000), die im ›Schlusslamento‹ (238ff.) offenbar nicht mehr die positive Stimmung der Metaphorik von Dt- und Trjes präsent hat, die sie selbst herausgearbeitet hat (183–211).

[43] Vgl. HEIMBACH-STEINS (1994), 665f. Ferner P. DINZELBACHER, Mittelalterliche Frauenmystik, Paderborn 1993.

[44] Vgl. F. Th. RUHLAND, Luther und die Brautmystik nach Luthers Schrifttum bis 1521, Gießen 1938.

[45] Vgl. Sr. I. VERMEHREN (RSCJ), Braut Christi, in: VÖLGER/ WELCK (1985), 156–163, 156: »Der Ausdruck ›Braut Christi‹ (...) wird in feierlichen Augenblicken auch auf Ordensfrauen angewandt, d.h. auf solche, die ihr Leben durch das Gelübde der Jungfräulichkeit an Christus gebunden haben.« Ähnlich auch der Benediktiner Anselm Grün: »Jungfräulichkeit ist kein asketisches Ideal, sondern ein Weg der Liebe. Paulus spricht davon, daß er die Glaubenden Christus als Jungfrau weiht, daß wir selbst im Glauben zur Jungfrau werden, die sich mit dem Bräutigam Christus vereint.« in: A. GRÜN/ A. SCHWARZ, Und alles lassen, weil Er mich nicht läßt. Lebenskultur aus dem Evangelium, Freiburg u.a. 4. Aufl. 1997 ([1]1995), 196.

wenn etwa der lateinamerikanische Dichter Ernesto Cardenal seine Gottverbundenheit als glühende Liebesbeziehung besingt.[46] Da die Brautmystiker nicht selten auf biblische Motive und Sprache zurückgreifen, ist zu fragen, ob in der Mystik nicht ein hermeneutischer Verstehensschlüssel für die biblischen Texte liegen könnte.

Ohne Zweifel kann man zwischen der urchristlichen Verwendung von nuptialer Metaphorik und ihrer Wirkung im Rahmen mystischer Erfahrungen Verbindungslinien ziehen. Im Blick auf eine ›mystische Interpretation‹ biblischer Geschlechtsfigurationen ist allerdings in mehrfacher Hinsicht Vorsicht geboten:

Die mystischen Zeugnisse können nur indirekt als Wirkungsgeschichte biblischer Texte herangezogen werden, da der Begründungszusammenhang hier vertauscht wird. Nicht der biblische Text, sondern die individuelle mystische Erfahrung bildet den Ausgangspunkt der Mystik und die Sprache der Tradition dient dann vorwiegend als Sprachhilfe, diese Erfahrung zu artikulieren. Eine Kongruenz zwischen der Erfahrung biblischer Autoren/ -innen und späteren Brautmystikern/ -innen muss deshalb nicht von vornherein angenommen werden.[47] Dies gilt vor allem auch deshalb, weil im strengen Sinn von einer Mystik innerhalb des biblischen Judentums bzw. Urchristentums kaum bzw. nur unter einer maßgeblichen Neudefinition des Mystik-Begriffs - wie es jüngst H.-Chr. Meier für Paulus versucht hat[48] - geredet werden kann. Innerhalb der Verwendung des Braut- bzw. Ehebildes besteht die Differenz zur Mystik vor allem darin, dass die biblischen Schriften meist eine kollektive Deutung der Braut kennen, sei es auf Israel, Zion oder Ekklesia. Die Ansätze einer individuellen Auslegung der Braut auf die Seele des einzelnen Gläubigen sind zwar schon alt (OdSal; Origenes), müssen aber einerseits in den Bereich der Wirkungsgeschichte des biblischen Bildfeldes eingeordnet werden, andererseits handelt es sich auch hier eher um eine paradigmatische und nicht um eine subjektive Individualität. Die Canticum-Interpretationen von Origenes oder Gregor v. Nyssa dürfen nicht als Verarbeitung mystischer Seelenerlebnisse missverstanden werden, sondern bringen ein theologisches Konzept zum Ausdruck, dessen heilsgeschichtliches Ziel die Vereinigung aller Gläubigen (nicht nur des Einzelnen) als Unio mit Christus darstellt.[49]

---

[46] E. Cardenal, Das Buch von der Liebe, Wuppertal ²1993; Ders., El telescopio en la noche oscura/ Teleskop in dunkler Nacht, Wuppertal 1994.

[47] Dass natürlich auch die Symbolwelt der Bibel das Symbolrepertoire bzw. die Zeichengrammatik (Theißen) liefert, die manche religiöse Erfahrungen erst - im Sinne einer reflektierten Wahrnehmung - ermöglichen, soll hier nicht bestritten werden.

[48] Vgl. H.-Chr. Meier, Mystik bei Paulus. Zur Phänomenologie religiöser Erfahrung im Neuen Testament (= TANZ 26), Tübingen - Basel 1998; instruktiv dazu auch Berger (1995), § 24: Mystik im frühen Christentum, 45ff.

Schließlich ist der Ausgangspunkt der vorliegenden Untersuchung der historische Text und nicht die historische Erfahrung. Als die Grundlage für eine wissenschaftliche Bearbeitung sollen hier zunächst nur die tatsächlich überkommenen schriftlichen Zeugnisse dienen.[50] Erst im zweiten Schritt kann vom Text zur Erfahrung zurückgefragt werden, da Texte auch als sprachliche Reflexion von Wirklichkeitswahrnehmung gelten können. Dieser Schritt bleibt aber auf Grund des geschichtlichen Grabens in hohem Maße hypothetisch.

Die Fremdheit der biblischen Texte gebietet also gerade auch im Blick auf die Interpretation der Geschlechtsfigurationen Zurückhaltung gegenüber einer in der Moderne zwar plausiblen, aber subjektiv verkürzten mystischen Auslegung als einzigem hermeneutischen Zugang.[51]

2.4. Die methodische Grenze: Bildrede bleibt deutungsoffen und kontextuell einzigartig

Wenn Aussagen der Mann-Frau-Relation auf die Gottesbeziehung übertragen werden, dann handelt es sich dabei um eine bildliche Rede. Nur in wenigen ausgeformten Allegorien wird eine solche Bildersprache bereits vom Autor selbst entschlüsselt und gedeutet. In der Regel verbleibt figurative uneigentliche Sprache in einer gewissen beabsichtigten Unschärfe, die es dem Rezipienten überlässt, entsprechende Zusammenhänge zu erkennen und Zuordnungen zu vollziehen. Kurz: Bildliche Sprache erfordert in hohem Maße die Deuteaktivität des Lesers oder der Hörerin, wobei der Rezeptionsvorgang unten noch genauer zu untersuchen ist. Hier liegt zwar ein besonderer Reiz uneigentlichen Sprechens, zugleich wird aber auch eine unhintergehbare Grenze bewusst. Bildliche Rede kann eine gewisse Unschärfe und Polyvalenz nicht abschütteln.

Diese Einsicht führt aber zu einem gewissen Vorbehalt im Blick auf das erwartete Ziel einer wissenschaftlichen Exegese von Bildreden. Die Aufgabe der folgenden Arbeit besteht darin, Voraussetzungen und Deutungsmöglichkeiten für die Verwendung von Liebessemantik in religiösen Aussagen zu untersuchen. Sie kann hingegen nicht darin bestehen, definitorisch zu verengen, was der jeweilige Autor bewusst in der Offenheit bildlicher Rede formuliert hat. Die Analyse metaphorischer Rede kann dazu führen, bestimmte Interpretationszusammenhänge wahrscheinlicher zu machen, andere vielleicht sogar auszuschließen. Eine letzte Deutung, die Einordnung ins Bildfeld oder einzelne Assoziationszusammenhänge müssen damals wie heute dem einzelnen Rezi-

[49] So etwa zur Canticum-Interpretation bei Gregor v. Nyssa DÜNZL (1995), 350f.

[50] Dass die in Liebesmetaphern gedeutete persönliche Gotteserfahrung vielleicht impliziter Ausgangspunkt wissenschaftlicher Beschäftigung sein kann, soll nicht bestritten werden.

[51] Vgl. zur Hermeneutik der Fremdheit BERGER (1988), 125ff.; wieder DERS. (1999), 76ff.

pienten des Bildes überlassen bleiben. So ist auch in der Interpretation der geschlechtlichen Bildersprache ein gewisser Rest an Offenheit unhintergehbar. Statt der einlinigen Festlegung eines »Wirklichkeitssinns« geht es darum, »Möglichkeitssinn«[52] zu entfalten.

2.5. Die biografische Grenze: Mahnung zur Vorsicht

Zuletzt möchte ich auf die ›biografische Grenze‹ hinweisen. So evident die Kontextualität des einzelnen Wissenschaftlers ist, wird doch gerade dieser Aspekt der methodischen Vorentscheidungen am wenigsten reflektiert: Als weißer Mann in Mitteleuropa, glücklich verheiratet und evangelisch erzogen, werde ich bei allem Bemühen um ›wissenschaftliche Neutralität‹ anders an dieses Thema herangehen als eine befreiungstheologisch geprägte schwarze Feministin in Rio de Janeiro oder eine Nonne im Zisterzienserinnen-Kloster in Baden-Baden, die sich selbst ›Braut Christi‹ nennt.[53] Die Benennung dieser biografischen Grenze mag innerhalb eines wissenschaftlichen Werks verwundern, ist jedoch gerade im Bemühen um wissenschaftliche Nachvollziehbarkeit ein nicht nur selbstkritisch ehrliches, sondern m. E. sogar notwendiges Eingeständnis.

Die ›Kontextualität‹ der Wissenschaft wurde von unterschiedlichen Perspektiven in den Blick genommen: Philosophisch war es die Frankfurter Schule, die aus ganz anderen Zusammenhängen heraus das Diktum einer ›neutralen Wahrheit‹ in Frage gestellt und dagegen die These des ›erkenntnisleitenden Interesses‹ gestellt hat. Die neuere philosophische Diskussion in Frankreich (P. Ricœur; M. Foucault u.a.) wie auch exegetische Ansätze in Nordamerika (feministische Exegese) haben herausgearbeitet, dass der Interpret als Person in den Vorgang der Auslegung mit eingeht und auch das Leben der interpretierenden Gemeinschaft einen entscheidenden Einfluss auf die Erschließung von Texten gewinnt. Während meines Studiums in Lateinamerika (Chile) konnte ich eine konkrete Applikation dieses Ansatzes kennenlernen. Die Parteilichkeit biblischer Exegese wurde hier vor allem von *Jose Severino Croatto* als Wortführer der lateinamerikanischen Exegese (*interpretación biblica latinoamericana*) zu einem hermeneutischen Konzept ausgebaut.[54] Zwei Einsichten Croattos können im Besonderen für diese Arbeit fruchtbar gemacht werden. Indem Croatto befreiungstheologische Theologie mit moderner Semiotik verbindet, betont er

[52] Vgl. zur Terminologie R. Musil, Der Mann ohne Eigenschaften I, Reinbek 1988, 16; ferner die Rezeption in der phänomenologischen Hermeneutik bei Waldenfels (1980), 130ff.

[53] Vgl. den Dokumentarfilm von Th. Riedelsheimer, Sponsae Christi - Die Bräute Christi, München 1992.

[54] Vgl. J. S. Croatto, Hermeneutica Biblica, Buenos Aires 1984, Übers. Die Bibel gehört den Armen. Perspektiven einer befreiungstheologischen Hermeneutik, übers. von Chr. Schroeder (= Ökumenische Existenz heute 5), München 1989.

mit Recht, dass biblische Texte nicht abgeschlossene Sinneinheiten sind, deren Auslegung sich in Sinnwiederholungen erschöpfen könnte. Die Offenheit biblischer Texte ermögliche vielmehr die Freisetzung eines Sinnvorrats, wodurch gegenwärtige Auslegung und historischer Text wechselseitig verknüpft und Sinnproduktion ermöglicht werde. Zum Zweiten könne ein solcher gegenwartsbezogener Sinn noch nicht aus der Zergliederung der biblischen Überlieferung in Einzelteile erschlossen werden. Die Sinnvielfalt müsse vielmehr durch Sinnachsen (semantische Achsen) gebündelt werden, die in ihrer reziproken, intertextuellen Vernetzung ein Verstehen ermöglichen. Während für Croatto in der Erfahrung des Leidens und der Unterdrückung des lateinamerikanischen Volkes eine zentrale Sinnachse gegeben ist, auf die die biblischen Texte mit ihrer »Option für die Armen« antworten, besteht meine Zugangsweise zur vorliegenden Untersuchung in der Ahnung einer grundlegenden Korrelation zwischen Gottesbeziehung und zwischenmenschlicher Liebe, was ich in Texten der jüdisch-christlichen Tradition angelegt sehe.

Die Betonung der Relevanz des Interpreten bzw. meiner gegenwärtigen Lebenspraxis für die Auslegung der Texte und damit das Eingeständnis der biografischen Grenze mag dem Leser eine Warnung sein, vor allem mahnt sie mich jedoch selbst zur Vorsicht gegenüber einer positionellen Indienstnahme des Textes. So wenig »Exegese und Applikation« letztlich zu trennen sind, bleibt die Differenz doch als Ideal eines wissenschaftlichen Zugangs unaufgebbar.[55] In der vorliegenden Arbeit geht es um ›wissenschaftliche Exegese‹, die möglichst von Applikation frei ist. Das heißt zunächst, dass der hier beschrittene Erkenntnisweg und die Methoden, mittels derer Texte interpretiert werden, offengelegt werden und nachprüfbar bleiben müssen. Denn außer Zweifel steht der Anspruch wissenschaftlicher Exegese, den historischen Text und damit auch die ›Fremdheit des Textes‹[56] gegenüber hermeneutischer Überfrachtung oder Indienstnahme erst einmal selbst zur Sprache zu bringen. Die biografische Grenze kann in dieser Hinsicht also nicht der Legitimation einer parteiischen Zugangsweise das Wort reden, sondern mahnt zu größerer Vorsicht und Selbstkritik.

[55] In diesem Sinn ist das Plädoyer von BERGER (1988), § 7, 108ff. zu verstehen.
[56] Vgl. BERGER (1988), § 8, 125ff.

3. Statt eines Forschungsberichts

Vorbemerkung: Im Folgenden kann kaum ein ›Forschungsabriss‹ nachgezeichnet werden, da man m.E. eigentlich nicht von einer expliziten Forschungs*geschichte* zum Thema in der Weise sprechen kann, dass Forschungseinsichten bzw. Grenzen bestimmter Untersuchungen von nachfolgenden Exegeten/ -innen aufgegriffen wurden, so dass ein diachroner Zusammenhang sichtbar werden könnte. War früher die urchristliche Bildverwendung Gegenstand einzelner Untersuchungen, so dominiert in letzter Zeit - von früheren Arbeiten völlig unberührt - die Exegese atl. Bildverwendung, zusammenfassende Arbeiten fehlen fast gänzlich. Statt eines Forschungsberichts sollen im Folgenden deshalb einzelne Darstellungen[57] wie Mosaiksteine in lockerer chronologischer Reihenfolge zum Thema zusammengetragen werden.

Erwähnt werden soll zunächst die Untersuchung von JOHANN WILHELM PETERSEN (1649-1727), *Die Hochzeit des Lammes und der Braut* (1738)[58], die im Aufriss als Auslegung zu Mt 25,1-13 konzipiert ist, aber in Wahrheit, wie auch der Titel bereits andeutet, die gesamte neutestamentliche Braut-/ Ehemetaphorik berücksichtigt. Obgleich das Werk zeitlich in die Frühzeit der modernen kritischen Bibelforschung fallen könnte[59], ist Petersen als Vertreter des Pietismus nur an einer erbaulichen Auslegung interessiert, die freilich hohen bibelkundlichen Scharfsinn erkennen lässt. Sein Interesse liegt insgesamt darin, das Brautbildfeld streng eschatologisch zu deuten und dabei mit seinen chiliastischen Ideen zu verknüpfen.

Die Jesusforschung im 19. Jh. war bekanntlich ganz von historisch-rationalistischen Fragestellungen zum Leben Jesu dominiert, und obgleich etwa DAVID F. STRAUß (1808-1874) den Mythos, die »absichtslos dichtende Sage«, als Grundelement der evangelischen Jesusüberlieferung erkannte, widmete er dem Bräutigam-Bild/ -mythos nicht einmal pejorative Aufmerksamkeit. Eine ähnliche Geringschätzung setzte sich in unserem Jahrhundert fort, was sicherlich auch mit dem ›anti-allegorischen‹ Epochenwerk von ADOLF JÜLICHER (1910)[60]

---

[57] Die bibliografischen Angaben erfolgen dabei zur besseren Orientierung vollständig, auch wenn die Titel im Literaturverzeichnis eigens aufgeführt sind.

[58] J. W. PETERSEN, Die Hochzeit des Lammes und der Braut/ bey der herannahenden Zukunfft Jesu Christi/ durch ein Beschrey in dieser Mitternacht/ zur heiligen Wache: Beweglich vorgestellet/ und mit vielen Kupffern/ auch dreyen Registern ausgezieret, Offenbach a.M. 1738 (= Nachdruck der Ausgabe von 1709).

[59] Vgl. etwa Hermann Samuel Reimarus (1694-1768) und seine Impulse für die kritische Leben-Jesu-Forschung.

[60] Obgleich sich Jülicher vorrangig mit den Gleichnisreden auseinandersetzt, hat gerade die gegen die wilde Allegorisierung entwickelte Gleichnistheorie in Teil 1 die Bildexegese überhaupt entscheidend beeinflusst. A. JÜLICHER, Die Gleichnisreden Jesu, Teil 1 (Die Gleichnisreden Jesu im Allgemeinen); Teil 2 (Auslegung der Gleichnisreden der drei ersten Evangelien), 2., neu bearb. Aufl. Tübingen 1910 (Nachdr. Darmstadt 1982).

in Zusammenhang gesehen werden darf. Das Thema findet zwar immer wieder in Lexikonartikeln und Exkursen Beachtung, eine wirkliche, an Quellendiskussion gebundene Forschung kann hier jedoch gattungsgemäß nicht stattfinden. Nennenswert sind neben dem Exkurs von HANS WINDISCH (1924)[61] in seinem Kommentar zum zweiten Korintherbrief die Lexikonartikel aus den 40er/ 50er Jahren von Joachim Jeremias und Josef Schmid.[62]

JOACHIM JEREMIAS (1942)[63] hatte in seinem Artikel zwar gemäß der Konzeption des ThWNT selbst auf bestimmte Wurzeln des Bildfelds im AT und Frühjudentum hingewiesen, für die spätere Rezeption seiner Untersuchung ist aber einzig das Diktum maßgeblich, dass sich »in der gesamten spätjüdischen Lit. (...) kein Beleg dafür (findet), daß man die Bräutigamsallegorie auf den Messias angewendet habe«[64]. Jeremias, der sich bekanntlich für die Rekonstruktion der *ipsissima vox* Jesu eingesetzt hatte, glaubte dann auch eine allegorische Deutung des Bildbereichs im Mund Jesu ausschließen zu können. Die ursprüngliche Fassung der Fastenfrage rekurriere ›nur‹ auf ein »echtes Bildwort, vielleicht sogar ein profanes Sprichwort«[65], bei Mt 25,1-13 sei die Verspätung des Bräutigams ein »ursprünglich ganz unbetonter Zug«, der lediglich die Verlegenheit der törichten Jungfrauen betonen wolle und erst in der Urkirche auf Jesus als Bräutigam bezogen wurde. So resümiert er, dass »die Allegorie Messias/ Bräutigam der Predigt Jesu ebenso fremd ist wie seiner engeren Umwelt«[66]. Erst in der paulinischen Tradition (2Kor 11,2; Eph 5,21-33) lasse sich das Aufkommen der Allegorie (Christus-Bräutigam, Gemeinde-Braut) nachweisen, die sich dann auch bei den Überarbeitungen der Gleichnisse sowie in der Apk wiederfinden lasse.

JOSEF SCHMID (1954)[67] hat in seinen umfangreichen Artikeln im Reallexikon für Antike und Christentum als erster den Bildkomplex in seinem weiten Horizont abgesteckt, indem er die »heidnischen« Wurzeln des Themas in Gestalt der »Heiligen Hochzeit« in ägyptischen, sumerischen und auch griechisch-römischen Texten aufspürt (528-541), alttestamentlich-jüdisch-rabbinische Vorkommen berücksichtigt (u.a. Philo, 543-546) und dann vor allem auf die ur-

---

[61] H. WINDISCH, Der zweite Korintherbrief, KEK 6, Göttingen 1924, »Die Gemeinde als Braut des Christus«: 315-325.

[62] Ferner möchte ich noch auf E. STAUFFER, Art. γάμος κτλ., ThWNT 1, 1932, 646-655 hinweisen, der einen Abschnitt (3.) zur messianischen Hochzeit in den Lexikonartikel integriert hat.

[63] J. JEREMIAS, Art. νύμφη, νυμφίος, ThWNT 4, 1942, 1092-1099.

[64] JEREMIAS (1942), 1095.

[65] JEREMIAS (1942), 1096: »Von Hause aus ist dem Logion also wahrscheinlich die Allegorie Bräutigam/ Messias fremd«.

[66] JEREMIAS (1942), 1097.

[67] J. SCHMID, Art. Brautgemach, RAC 2, 1954, 524-528; Art. Brautschaft, heilige, RAC 2, 1954, 528-564.

christliche Verwendung der ›heiligen Brautschaft‹ eingeht. Auch Schmid unterscheidet die Texte Mt 22,1-14; Mt 25,1-13 und Joh 3,29 als »reine Bildrede« von der Christus-Bräutigam-»Allegorie«, die er ansatzweise in Mk 2,20, deutlich dann aber in 2Kor 11,2f., Eph 5,21-33 und Apk 19-21 erfüllt sieht. Besondere Aufmerksamkeit widmet Schmid dann - der Intention des Lexikons folgend - den Zeugnissen der Kirchenväter. Hier trägt er beachtlich viel Material zusammen und ordnet es synchron nach Themenschwerpunkten (z.B. Kirche als zweite Eva, ecclesia virgo, Seele/ Jungfrau als Braut). Am schwächsten ist - gemäß der spärlichen Quellenlage seiner Zeit - sein Abschnitt zur Gnosis (541-543), die er dem ›heidnischen‹ Bereich zuordnet, der er aber zugleich Texte wie ActThom oder OdSal 3 subsumiert. Trotz der zeitlichen Distanz kann der Artikel von Schmid immer noch als wichtigste und vielfältigste Orientierung zum Thema betrachtet werden. Dies gilt umso mehr, als gerade in neueren Lexikon-Reihen das Braut-/ Hochzeits-Bildfeld trotz einer allgemeinen Rehabilitierung des Bildes in der Theologie kaum oder gar nicht beachtet wird.[68]

Einen den Lexikonartikeln vergleichbaren Anspruch haben auch zahlreiche *Exkurse* bzw. *Abschnitte* bei themenverwandten Abhandlungen, Monografien und in Kommentaren[69], die eher als Materialsammlungen gesehen werden müssen und keineswegs die Forschungslücke schließen wollen oder gar können.[70] Mit eigenständigem Profil sei hier lediglich der weite religionsgeschichtliche Exkurs von HEINRICH SCHLIER (1957)[71] innerhalb seines Epheser-Kommentars hervorgehoben. Auch die Fokussierung des Themenkomplexes durch KURT NIEDERWIMMER (1975)[72] in seiner vielbeachteten Monografie *Askese*

---

[68] Vgl. das Fehlen entsprechender Stichwörter in TRE, EKL oder RGG⁴. In LThK³ 2 (1994) finden sich Artikel zu »Brautgemach« (Clemens Scholten) und »Brautsymbolik« 1. Biblisch (Ulrike Bechmann); 2. Brautmystik (Marianne Heimbach-Steins), die aber entsprechend dem begrenzten Raum (21 Zeilen, bzw. zwei Spalten) kaum den Stand früherer Abhandlungen halten können.

[69] So z.B. HEINRICH SCHLIER, Der Brief an die Epheser. Ein Kommentar, Düsseldorf ⁵1965 (1957), Hieros Gamos, 264-276; KURT NIEDERWIMMER, Askese und Mysterium, FRLANT 113, Göttingen 1975, § 8: Jesus NYMΦIOΣ der Kirche, 58-63; § 17: Das Motiv der ›heiligen Brautschaft‹, 186-198; JOACHIM GNILKA, Der Epheserbrief, HThK 10/2, Freiburg 1971, Exkurs 6: Hieros Gamos, 290-294; PETR POKORNÝ, Der Brief des Paulus an die Epheser, ThHK 10/II, Leipzig 1992, § 17: Exkurs: Christus und die Kirche als Mann und Frau, 228-232.

[70] Häufig werden summarisch alle vorhandenen Stellen ohne Differenzierung angeführt und als ›Pseudo-Belege‹ für die jeweilige Aussageintention herangezogen. Vgl. etwa M. STOWASSER, Johannes der Täufer im vierten Evangelium (= ÖBS 12), Klosterneuburg 1992, 185 zur ›Motiv- und Gattungskritik‹ zu Joh 3,29: »Neben dem Bild von Mann und Frau ist im AT auch jenes von Braut und Bräutigam für das Verhältnis von Jahwe zu seinem Volk belegt (...). Letzteres hat ins NT Einzug gefunden, wo es allerdings, allgemein gesprochen, auf Christus und die Kirche angewendet wurde (vgl. Mk 2,18-4,6par., Mt 25,1-13; 2Kor 11,2; Eph 5,21-33; Kol 3,18-4,6 (?); Offb 19,7.9; 21,2.9; 22,17)«.

[71] SCHLIER (1971), Hieros Gamos, 264-276.

[72] NIEDERWIMMER (1975), 58ff.; 186ff.

und Mysterium auf Askese (58ff.) bzw. Syneisakten-Ehe (186ff.) soll nicht unerwähnt bleiben. Einen wichtigen Teilaspekt mit Ausblicken in den Gesamtkomplex erschließt ferner J. PAUL SAMPLEY in seiner materialreichen traditionsgeschichtlichen Untersuchung zu Eph 5,21-33.[73]

Über Einzeltexte hinausgehende monografische Darstellungen zum Bildfeld liegen in diesem Jahrhundert nur von Cl. Chavasse (1940), R. Batey (1971) und R. C. Ortlund (1996) vor, mit gewissem Recht sei hier auch der Überblick über die Ehemetaphorik der atl. Propheten von G. Baumann (2000) genannt (s.u.).

Die Untersuchung von CLAUDE CHAVASSE (1940)[74] *The Bride of Christ* kann im Blick auf die christliche Bildfeldrezeption als eine der umfassendsten Arbeiten zum Thema gewürdigt werden. Der offenbar irische, katholische (?) und verheiratete Autor, der sich als Schüler von Reverend G. F. Hamilton und A. G. Herbert (S.S.M.) zu erkennen gibt, untersucht das Hochzeitsmotiv im historischen Längsschnitt vom Alten Testament bis ins Mittelalter und ordnet seine Monografie entsprechend in loser chronologischer Reihenfolge. Nach einem einleitenden Kapitel zu den Ursprüngen des Bildfelds im Alten Testament (19ff.) untersucht Chavasse die Verwendung des Braut-/ Hochzeitsbildes in neutestamentlichen Textgruppen (II. Evangelien: 49ff.; III. Paulus: 66ff.; IV. Apk[75]), bevor er ab Kap. VI (2. Jh.: Herm, 2Clem; OdSal, 110ff.) die Brauttheologie bis weit in die Kirchengeschichte hinein verfolgt (z.B. Kap. VIII: Augustin, 135ff.; Kap. X: Methodius von Olymp, 181ff.; Kap. XI: Bernhard v. Clairvaux, 198ff.). Neben Einleitung und Schlussbetrachtung »The Bride Today« (Kap. XII, 222ff.) zeigen sich folglich zwei Blöcke: Die Kap. I-IV untersuchen biblische Brautmetaphorik, während Kap. VI-XI das Vorkommen des Bildfelds in der Alten Kirche zum Gegenstand haben. Kap. V (The Marriage in Christian Doctrine, 99ff.) nimmt eine gewisse Mittelstellung ein, indem dort neben methodischen Überlegungen dogmatische Aspekte des Themas synchron dargestellt werden. Drei Anhänge, die auf Grund ihrer disparaten und begrenzten Fragestellung kaum zu dem allgemeinen Schema passen[76], schließen das Werk ab.

---

[73] J. PAUL SAMPLEY, ›And the two shall become one flesh‹. A study of traditions in Ephesians 5: 21-33, Cambridge 1971.

[74] C. CHAVASSE, The Bride of Christ. An Enquiry into Nuptial Element in Early Christianity, London 1940. 253 Seiten, 12 Kapitel, 3 Appendices.

[75] Die Kapitelüberschriften lauten: II. The Immediate Preparation - The Marriage in the Gospels; St. Paul and the New Eden (hier wird auch Eph unter der Annahme paulinischer Verfasserschaft integriert); IV: The Drama of the Victorious Bridegroom, Vgl. CHAVASSE (1940), 11.

[76] A: Ehe(bild) und Mission; B: Hochzeit in antiken Liturgien; C: Die Hosea-Interpretation von H. G. May (Chicago).

Chavasse legt der Untersuchung die offenbarungstheologische Symboltheorie von Nicolas Berdyaev[77] zu Grunde, nach der Phänomene dieser Welt symbolisch auf eine übergeordnete Welt hin gedeutet werden können: »Everything of importance in our lives is significative and symbolical of this other world«[78]. Nach Chavasse könne man die Grundsymbole »Opfer« (sacrifice) und »Ehe« (marriage) unterscheiden, wobei ersteres als Ausdruck für Kreuz und Salbung stehe, Ehe hingegen als Grundsymbol der Inkarnation aufzufassen sei.[79] Chavasse sieht die Aufgabe seiner Abhandlung darin, den sonst gegenüber dem Opfer vernachlässigten theologischen Reichtum des Ehe-Symbols wiederzuentdecken. Was die Auswahl der Texte angeht, spiegelt sich die Forschungslage zur Entstehungszeit der Abhandlung. Nag Hammadi-Texte und frühjüdische Texte (z.B. Qumran) können noch ebensowenig berücksichtigt werden wie die syrischen Kirchenväter. Trotz seiner traditionsgeschichtlichen Vernetzung bleibt die einzelne Textanalyse von Chavasse historisch und philologisch unbefriedigend, da er die Zeugnisse vor allem dogmatisch-theologisch interpretiert und dabei stark von der Systematik Augustins beeinflusst ist.[80] So entfaltet er gemäß seiner methodischen Zugangsweise ein sakramental-ekklesiologisch zugespitztes Symbolsystem, bei dem er die Theologumena Wein, Leib, Stadt etc. als Teilaspekte des Ehesymbols deutet. Diese sakramental-ekklesiologische Auslegung des Bildfelds sei dann aber hermeneutisch für das gegenwärtige kirchliche Leben fruchtbar zu machen: Taufe, Eucharistie und vor allem das Ehe-Sakrament könnten auf diese Weise zur Verkörperung göttlicher Wirklichkeit (Inkarnation) werden, was vor allem doxologisch zum Ausdruck komme.[81] Eine vergleichbar dogmatische Zugangsweise unter Hinzuziehung antiker Quellen (vor allem der Kirchenväter) liegt im deutschsprachigen Raum durch die braut-ekklesiologische Abhandlung *Sponsa Verbi* von HANS URS v. BALTHASAR (1961)[82] vor.

Ganz auf das neutestamentliche Bildfeld konzentriert sich RICHARD A. BATEY (1971) in seinem nur 76 Seiten umfassenden Werk *New Testament Nuptial Imagery*, das aus einer Zusammenstellung mehrerer Aufsätze des Autors zu ver-

---

[77] N. BERDYAEV, Freedom and Spirit, 52-58, nach CHAVASSE (1940), 13f.

[78] CHAVASSE (1940), 14.

[79] »A Marriage is the supreme symbol of the Incarnation. (...) A Marriage is the union of two which grows into perfect unity through love«, CHAVASSE (1940), 15.17.

[80] Vgl. etwa den Zwischenbericht Kapitel V: The Marriage in Christian Doctrine, 99-109 und Kap. 8: St. Augustine.

[81] »The doctrine of the Marriage could be, as it once was, fundamental to the whole corporate worship of the Church.«, CHAVASSE (1940), 222.

[82] H. U. v. BALTHASAR, Sponsa Verbi. Skizzen zur Theologie II, Einsiedeln 1961. Vgl. dazu kritisch WACKER (1994), 160; umfassend R. ZWANK, Geschlechteranthropologie in theologischer Perspektive? Zur Phänomenologie des Geschlechtlichen in H. U. v. Balthasars »Theodramatik« (RStzTh 50), Frankfurt a.M. 1996.

schiedenen neutestamentlichen Braut-Stellen erwachsen ist.[83] So werden in der Einleitung traditionsgeschichtliche Wurzeln nur knapp genannt.[84] Hauptteil bilden die Kapitel II-V, die paulinische (II. Paul's Bride Image, 12-19), deuteropaulinische (III. Deutero-Pauline Nuptial Imagery, 20-37), evangelische (IV. Gospel Wedding Feasts, 38-52) und apokalyptische (V. The Marriage Supper of the Apocalypse, 53-58) Brautsymbolik des Neuen Testaments untersuchen. An Einzelheiten ist an dieser Stelle nur auf die Interpretation von Eph 5,21-33 hinzuweisen, da Batey hier mythologischen Einfluss annimmt und den deuteropaulinischen Text mit dem durch Hippolyt (Ref. 24,2-27,5[85]) überlieferten gnostischen Baruchbuch analogisiert. In seiner abschließenden diachronen Zusammenfassung verankert Batey die Brautsymbolik zunächst in der Apokalyptik. Weil mit Jesus die Endzeit angebrochen sei, eigne sich das Bild der Hochzeit als Ausdruck dieser Freudenzeit. Durch die Parusieverzögerung sei der präsentische Charakter des Hochzeitsbilds dann als Hoffnungszeichen für die Zukunft uminterpretiert worden. Die Kirche sei in ihrer irdischen Gestalt immer Braut, die erst in der Parusie mit dem Bräutigam vereint werde. Inhaltlich sei das Verhältnis zwischen Christus und Kirche als absolute Verwiesenheit der Braut an den Bräutigam charakterisiert. Der Bräutigam habe sich die Kirche verlobt, sie könne nur seine Liebe annehmen, so dass das Brautbild letztlich zum Ausdruck der christlichen Grundspannung zwischen Freiheit und Unterordnung des einzelnen wie auch der Kirche werden kann.[86] So gelingt es Batey zwar in Ansätzen, systematisch-theologische Aspekte aus dem ntl. Bildfeld abzuleiten, eine methodische Reflexion zur Bildinterpretation fehlt hier aber ebenso wie das Aufzeigen klarer traditionsgeschichtlicher Entwicklungslinien.

Beachtenswert ist in neuerer Zeit das Themenheft der italienischen Zeitschrift Parola Spirito e Vita 13 (1986): »*Lo Sposo e la Sposa*«, das Einzelbeiträge zur alt- und neutestamentlichen sowie altkirchlichen Verwendung der Braut-/Ehesymbolik vereint.[87] Neben Untersuchungen zu klassischen Texten wie Hosea (S. Virgulin: La sposa infedele in Osea, 27-40), Joh 3,29 (G. Zeveni: Gesù,

[83] R. A. Batey, New Testament Nuptial Imagery, Leiden 1971; zuvor bereits Ders., Paul's Bride Image, Interpretation 7 (1963), 176-182; Ders., Jewish Gnosticism and the ›Hieros Gamos‹ of Eph V: 21-33, NTS 10 (1963/4), 121-127; Ders., The MIA ΣΑΡΞ Union of Christ and the Church, NTS 13 (1966/7), 270-281.

[84] Orientalische, alttestamentlich-jüdische, hellenistische, wobei etwa der Abschnitt zum griechischen *Hieros Gamos* nur eine halbe Seite umfasst. Eine Quellendiskussion kann und soll hier nicht erfolgen.

[85] Genaugenommen referiert Hippolyt von Justin d. Gnostiker in Ref. V 23,1-27,6.

[86] »The dialectic between freedom and submission is adequately conveyed by the Bride image, for the church accepts in faith the will of her Lord who wills for her authentic life.«, Batey (1971), 68.

[87] Nach den Traditionsbereichen ist auch die Gliederung konzipiert: I. Il tema sponsale nell' AT e nel giudaismo; II. La dottrina nuziale el Nuovo Testamento; III. La spiritualità nuziale nei Padre e nella vita della chiesa.

lo sposo della comunità messianica, 105-118), 2Cor 11,2 (G. Barbaglio: L' allegoria sponsale), Eph 5,21-33 (R. Fabris: Il matrimonio cristiano figura dell' alleanza, 153-170) oder Apk 22,17 (U. Vanni: Lo Spirito e la sposa), werden auch entlegenere Bereiche eingebracht, sei es die synagogale Hochzeitsliturgie (J. des Rochettes: L' incotro ›sposo-sposa‹ nella liturgia sinagogale, 69-85), sei es ein Text zu Maria als neuer Eva (A. Serra: Eva, donna dell' alleanza). Im dritten Teil weitet die Zeitschrift den Gegenstand bis zur mittelalterlichen Brautmystik aus (E. Ghini: Le nozze spirituali per S. Teresa d'Avila, 239-254). Die Divergenz der einzelnen Beiträge macht es unmöglich, das Themenheft als Ganzes zu bewerten. Insgesamt dominiert aber auch hier die ekklesiologische Ausrichtung der Interpretation.

Als größere umfassende Arbeit neueren Datums ist schließlich das Buch von RAYMOND C. ORTLUND JR. (1996)[88] zu erwähnen. Ausgangspunkt der Untersuchung, die in Darstellung und Sprache bewusst die Grenzen der Fachdisziplin durchbrechen will, ist das monogame Eheverständnis des Alten Testaments, dessen Grundlegung der Autor in Gen 2,23f. erkennen will. Mit dem zentralen Fokus der Huren-Metaphorik werden dann Texte des ganzen Alten Testaments (insb. Pentateuch, Propheten) untersucht, deren gemeinsamer Nenner in der Kernmetapher ›Hurerei ist Götzendienst‹ wiederzugeben ist. Wird im Alten Testament das Fehlverhalten des Volkes zwar durch den Hinweis auf den ›eifersüchtigen Gott‹ kontrastiert (61), erfüllt die atl. Metaphorik nach Ortlund doch erst im Neuen Testament ihren eigentlichen Zweck: Erst wenn die Kirche die Rolle der ›Braut Christi‹ einnimmt, lösen sich die Aporien atl. Bildertexte (136ff.). Aus dem Abbildcharakter der monogamen Ehe für die göttliche Liebe leitet Ortlung schließlich sexualethische Konsequenzen ab und verurteilt entsprechend vor- und außereheliche Sexualität, sowie gleichgeschlechtliche Lebensgemeinschaften (177-185). Hier zeigt sich zugleich die - kaum reflektierte - hermeneutische und sogar ethische Perspektive dieser Untersuchung.

War bereits in einzelnen älteren Arbeiten, wie z.B. in den Untersuchungen von ANDRÉ NEHER (1954) oder ANDRES IBAÑEZ ARANA (1960)[89], eigens das atl. Bildfeld analysiert worden, so konzentriert sich nahezu die gesamte Forschung zum Bildfeld in den letzten Jahren auf diesen Ausschnitt, was an einer Reihe größerer Arbeiten zur prophetischen Ehemetaphorik ablesbar wird.

---

[88] R. C. ORTLUND JR., Whoredom. God's Unfaithful Wife in Biblical Theology. New Studies in Biblical Theology, Grand Rapids 1996.

[89] A. NEHER, Le Symbolism Conjugal: expression de l' historie dans l' Ancien Testament, RHPR 34 (1954), 30-49; A. IBAÑEZ ARANA, El tema del matrimonio de Dios con Israel en el antiguo testamento, Lumen: Revista de sintesis 9 (1960), 404-426.

Bereits 1980 hatte GARY H. HALL in seiner Dissertation ausgehend von Jeremia 2 und 3[90] das alttestamentliche Bildfeld untersucht und dabei die Historisierung und Entmythologisierung eines kanaanäischen Mythos durch Hosea hervorgehoben, was er in einer Verknüpfung des Mythos mit Bundestheologie zu erkennen glaubt. Den religionsgeschichtlichen Rahmen geschlechtlicher Kategorien der Gottesrede erfasst URS WINTER (1987)[91] in seiner weit über meine Frageperspektive hinausgehenden Untersuchung zum weiblichen Gottesbild, bei der er reichlich ikonografisches Material verwertet. Traditionsgeschichtlichen Fragestellungen gehen auch ANDREAS WEIDER (1993)[92] und MARTIN SCHULZ-RAUCH (1996)[93] in ihren Dissertationen nach, indem sie die Zusammenhänge zwischen der Ehemetaphorik bei Hosea und Jeremia untersuchen und ein besonderes Bindeglied vor allem in der Geschichtstheologie vermuten. A. Weider versucht z.B. die einzelnen Phasen der Mann-Frau-Relation konsequent den unterschiedlichen heilsgeschichtlichen Abschnitten der Geschichte Israels zuzuweisen, die Wüstenzeit wird dann mit der »Zeit der Jugendliebe« identifiziert, Landgabe mit Brautpreis, Israels Götzendienst mit Ehebruch etc. Ein gewisser Formzwang scheint hierbei z.T. die Texte selbst ins zweite Glied zu verweisen.[94]

Eine ganz andere Zugangsweise wählte NELLY STIENSTRA (1993)[95], indem sie moderne Metapherntheorie, konkret die philosophischen bzw. kognitivistischen Theorien nach M. Black und G. Lakoff/ M. Johnson, auf das atl. Bildfeld appliziert. Neben metapherntheoretischen sowie bildexegetischen Grundlagenkapiteln (Ch. 1: On Metaphor, 17ff.; Ch. 2: On theological and biblical Metaphor, 41ff.) untersucht die Autorin den bildspendenden Bereich (donor field, Ch. 3: On Israelite Marriage, 70ff.) und entwickelt dann am Beispiel von Hosea ein differenziertes Metaphernkonzept. Die Kernmetapher erkennt sie in der Aussage »YHWH is the Husband of his People«, weitere »idealisierte kognitive Modelle« seien in den Teilkonzepten »Nakedness is Shame« sowie »Idolatry is Adultery« gegeben und schließlich sei das Bildfeld in 20 konstitutive Un-

[90] G. H. HALL, The Marriage Imagery of Jeremiah 2 and 3: A Study of antecedents and innovations in a prophetic metaphor, Richmond 1980; DERS., Origin of the marriage metaphor, Hebrew Studies 23 (1982), 169-171.

[91] U. WINTER, Frau und Göttin. Exegetische und ikonographische Studien zum weiblichen Gottesbild im Alten Israel und in dessen Umwelt (= OBO 53), 2. Aufl. (1983), Fribourg - Göttingen.

[92] A. WEIDER, Ehemetaphorik in prophetischer Verkündigung. Hos 1-3 und seine Wirkungsgeschichte im Jeremiabuch. Ein Beitrag zum alttestamentlichen Gottes-Bild (= FzB 71), Würzburg 1993.

[93] M. SCHULZ-RAUCH, Hosea und Jeremia: Zur Wirkungsgeschichte des Hoseabuches (= Calwer Theol. Monographien A Bibelwissenschaft 16), Stuttgart 1996 (= Diss. München 1993).

[94] Vgl. dazu die tabellarische Zuweisung WEIDER (1993), 213f.

[95] N. STIENSTRA, YHWH is the Husband of his People. Analysis of a Biblical Metaphor with Special Reference to Translation, Kampen 1993.

tergruppen zu gliedern.[96] In Kapitel 5 verfolgt die Autorin dann die inneratl. Wirkungsgeschichte des Metaphernkonzepts bei Ez, Jer und Jes, bevor sie sich abschließend in Kap. 6 dem speziellen Problem der Metaphern-Übersetzung zuwendet. Der Wert dieser Untersuchung liegt darin, moderne Metapherntheorie konsequent auf ein biblisches Beispiel appliziert zu haben, um somit die Bildrede Hoseas in den Kategorien eines kognitivistischen Denkkonzepts präziser erfassen zu können. Leider ist die Arbeit im Blick auf die historische und traditionsgeschichtliche Dimension der Analyse nicht in vergleichbarer Weise ergiebig. Auch die Auseinandersetzung mit Sekundärliteratur scheint eher willkürlich als sachgemäß zu erfolgen.[97] Einen metapherntheoretischen Ansatz wählt auch RENITA J. WEEMS (1995)[98], die am Beispiel der Ehemetaphorik von Hosea, Jeremia und Ezechiel die Wirkweise der geschlechtsspezifischen Bildersprache in ihren religiösen, politischen und sozialen Bezügen aufweisen will. Die postulierten Diskurszusammenhänge werden allerdings kaum durch historische Primärarbeit (z.B. detaillierte Textanalysen) abgesichert, vielmehr dominiert die feministisch-hermeneutische Perspektive, deren Appell als Mahnung zur Vorsicht gegenüber gegenwärtigen Applikationen zu lesen ist.[99]

Die neuesten Arbeiten konzentrieren sich wieder ganz auf die Metaphorik bei Hosea, wählen allerdings unterschiedliche Perspektiven: BRIGITTE SEIFERT (1996)[100] vertieft die metapherntheoretische Zugangsweise von N. Stienstra (ohne diese allerdings zu kennen), indem sie fast die Hälfte ihrer Monografie der Rezeption der sprachwissenschaftlichen (Weinrich u.a.) und philosophischen (Black, Ricœur) Metapherntheorie sowie ihrer Bedeutung für Theologie und Gottesoffenbarung (Jüngel, Pannenberg) widmet (I. Hauptteil 11-85). Die Bildersprache Hoseas und darin der Teilaspekt der »Betrogenen Liebe« (92-148[101]) wird dann im zweiten Hauptteil (87-263) auch vor allem hinsicht-

---

[96] Vgl. die Zusammenstellung auf STIENSTRA (1993), 124f. Während die Grundkonzepte nach kognitivistischer Vorgehensweise im Typus »A is B« beschrieben werden, zeichnet Stienstra bei den metaphorischen Kernsätzen eher den chronologischen Verlauf der Ehe Hoseas nach und verlässt den methodischen Überbau, z.B. 5) YHWH has children by his wife; 6) YHWH's wife commits adultery; 8) YHWH tries to restrain his wife.

[97] Vgl. etwa die seitenweise Zitation einer Arbeit von Joseph LIPPL (Der Prophet Osee übersetzt und erklärt, in: Die Heilige Schrift des Alten Testaments, hg. von F. FELDMANN/ H. HERKENNE, Bonn 1937, 7-84), die z.B. in der deutschsprachigen Rezeption völlig bedeutungslos ist - und das auch zu Recht!

[98] R. J. WEEMS, Battered Love. Marriage, Sex, and Violence in the Hebrew Prophets, Minneapolis 1995.

[99] So z.B. die in den atl. Texten wahrgenommene Verbindung von Romanze und Vergewaltigung bzw. ›Heilung‹ der Beziehung durch Gewalt, vgl. WEEMS (1995), 84-104.

[100] B. SEIFERT, Metaphorisches Reden von Gott im Hoseabuch (= FRLANT 166), Göttingen 1996.

[101] Sie differenziert diesen noch weiter in 1.1. Israels Untreue; 1.2. Hoseas Ehe und 1.3. Hurerei.

lich ihres »Gewinns für das Reden von JHWH« (II/ 5., 243ff.) befragt. Im Blick auf die Geschlechtermetaphorik kommt sie zu folgendem Ergebnis: »Einem Volk, dessen Glaube an JHWH für das Geschlechtliche keinen Raum hatte und das sich der Faszination eines sexuell gefärbten Kultes nicht länger zu entziehen vermochte (Hos 4!), gibt Hosea die Ehemetapher, in der der sexuell-erotische Aspekt ›aufgehoben‹ und spiritualisiert wird.«[102] Die Gottesmetapher ›Jhwh als Ehemann‹ könne das Verhältnis von Jhwh und Israel auf der Ebene einer ganzheitlich personalen Beziehung beschreiben, bewahre aber zugleich die Unverfügbarkeit Gottes, indem das Bild metaphorisch »relativiert und transzendiert« werde.

Einen sprachwissenschaftlich philosophischen Zugang wählt auch YVONNE SHERWOOD (1996)[103] in ihrer Hosea-Analyse und greift dabei rezeptionsästhetisch-semiotische (z.B. reader-response criticism, Ch. 2, 83ff.) und dekonstruktivistische Theorien (z.B. J. Derrida, Ch. 3, 150ff.) auf. Auf diese Weise gelingt ihr eine hermeneutisch verantwortete feministische Lektüre von Hosea (Ch. 4, 254ff.), bei der die immanente Struktur und Spannungen des biblischen Textes als kreatives und kritisches Potenzial für die postmoderne Leserin aufgefasst werden.[104]

Eine gewisse Synthese der vorgenannten Arbeiten könnte man in der Habilitationsschrift von MARIE-THERES WACKER (1996)[105] sehen, in der die Autorin ihre umfangreichen Hosea-Studien zusammenfasst. Je unter einer speziellen Perspekive (synchron-strukturell, feministisch, historisch, religionsgeschichtlich) analysiert Wacker in umfassender Kenntnis der Forschungsgeschichte (vgl. Literatur-Berichte, 1ff.; 105ff; 187ff.) die ersten drei Kapitel des Hoseabuches. Statt mit modernen linguistischen Theorien versucht Wacker die innere Struktur des hebräischen Bildtextes durch detaillierte Strukturanalysen freizulegen (1. Teil, 33ff.), wobei die Bedeutung weiblicher Figurationen ins Zentrum rückt (2. Teil, 105ff. u.a.). Das strukturierte Material wird in einem dritten Teil (187ff.) unter entstehungsgeschichtlicher Perspektive angeordnet, bevor im letzten Teil religionsgeschichtliche Spuren einer Göttin und ihres Kultes verfolgt werden (263ff.). So hält die Autorin z.B. in Hos 2,4–25, das sie früh- bzw. spätnachexilisch datiert, eine implizite Auseinandersetzung mit der Macht einer Göttin für wahrscheinlich und postuliert konkret eine Stadtgöttinmythologie im Hintergrund.[106] Obgleich die Figurationen des Weiblichen durchweg »be-

[102] SEIFERT (1996), 284f., auch die folgenden Zitate.

[103] Y. SHERWOOD, The Prostitute and the Prophet. Hosea's Marriage in Literary-Theoretical Perspective (= JSOT Suppl. Ser. 212), Sheffield 1996.

[104] Vgl. etwa SHERWOOD (1996), 328f.

[105] M.-T. WACKER, Figurationen des Weiblichen im Hosea-Buch (= HBS 8), Freiburg - Basel - Wien 1996.

[106] Vgl. WACKER (1996), 259.323f. Kritisch zu dieser Hypothese NUTT (1998), 47ff.

schädigt« erscheinen, vermittelt »die Metaphorik der Beziehung zwischen Mann und Frau mit ihren gerade auch erotischen Komponenten« wenigstens streckenweise eine »Theologie der Gotteserkenntnis, die über den intellektuell-kognitiven Bereich weit hinausführt.«[107]

Auch wenn die Arbeit von RUT TÖRNKVIST (1998)[108], ebenfalls zu Hos 1-3, in Komplexität und Differenzierungsgrad kaum an die Untersuchung von Wacker heranreicht, verdient sie auf Grund ihrer Originalität Erwähnung. So orientiert sich die Autorin bei ihren Exegesen an der Erzähltheorie von Mieke Bals und entwirft die These, dass die Ehemetaphorik bei Hos auf einen drohenden Bürgerkrieg zurückschließen lässt. Geschlechtermetaphorik steht hier - so die Autorin - also ganz im Dienst politisch-religiöser Zwecke.

Zuletzt sei auf die feministischen Arbeiten von PHYLLIS BIRD, FOKKELIEN VAN DIJK-HEMMES, ATHALYA BRENNER, PHYLLIS TRIBLE oder HELEN SCHÜNGEL-STRAUMANN verwiesen, die anhand konkreter Motive und Beispieltexte wie ›Hurerei‹, Gen 2-3 oder Hoheslied Geschlechterfragen im Alten Testament allgemein und dabei auch geschlechtsspezifische Sprachformen erörtern.[109] H. Schüngel-Straumann sieht dabei in der Ehesymbolik der späteren Propheten eine klar sexistische Verengung von vorgängigen polyvalenten (auch weiblichen) Gottesbildern.[110] A. Brenner fasst in ihrem zuletzt erschienenen Buch »The Intercourse of Knowledge« (1997) in Kapitel 7 (153ff.) die in feministischer Diskussion breit diskutierte Kritik an der prophetischen Ehemetapher als pornografisch, voyeuristisch und propagandistisch zusammen, indem Weiblichkeit (faktisch) mit Hurerei oder (idealerweise) mit Ehetreue[111] gleichgesetzt und dabei statt eigenständig geachtet funktional missbraucht werde.

---

[107] WACKER (1996), 328.

[108] R. TÖRNKVIST, The Use and Abuse of Female Sexual Imagery in the Book of Hosea. A Feminist Critical Approach to Hos 1-3 (= Uppsala Women's Studies A. Women in Religion 7), Uppsala 1998.

[109] Vgl. PH. BIRD, Missing Persons and Mistaken Identities. Women and Gender in Ancient Israel, Minneapolis 1997 (darin: The Harlot as Heroine, 197-218 und ›To Play the Harlot‹, 219-236); PH. TRIBLE, Gott und Sexualität im Alten Testament. Mit einer Einführung von S. Schroer, Gütersloh 1993; H. SCHÜNGEL-STRAUMANN, Denn Gott bin ich, und kein Mann. Gottesbilder im Ersten Testament - feministisch betrachtet, Mainz 1996; A. BRENNER/ F. v. DIJK-HEMMES (1993), On Gendering Texts. Female and Male Voices in the Hebrew Bible (= BIS 1), Leiden; DIES. (1995) (Hg.), A Feminist Companion to the Latter Prophets (= FC 8), Sheffield; DIES., The Intercourse of Knowledge. On Gendering Desire and ›Sexuality‹ in the Hebrew Bible (= BIS 26), Leiden u.a. 1997; DIES. (1998), Das Hohelied. Polyphonie der Liebe, in: L. SCHOTTROFF/ M.-TH. WACKER (Hg.), Kompendium. Feministische Bibelauslegung, 233-245.

[110] Vgl. SCHÜNGEL-STRAUMANN (1996), 98ff.

[111] Diese Formulierungen verdanke ich Silvia Schroer.

Eine erste Synthese der Arbeiten zur prophetischen Geschlechtermetaphorik wird in der instruktiven Untersuchung von GERLINDE BAUMANN (2000[112]) gegeben. Ausgehend vom »Bild Gottes als Vergewaltiger« (Nah 3,4-7[113]; 9) untersucht Baumann Sexualmetaphern in der gesamten prophetischen Überlieferung, wobei der Gewaltaspekt in einer - wie sie selbst betont (14) - feministisch-hermeneutischen Perspektive in den Mittelpunkt rückt. Nach einer Einführung in Forschungslage und methodischer Zugangsweise möchte die Autorin zunächst das Wortfeld der prophetischen Ehemetaphorik abstecken, indem sie Semantik und Vorkommen zentraler Lexeme (זנה, שׁול,גלה, 52ff.) untersucht, aber z.B. auch den Zusammenhang von Bundestheologie und Ehemetapher (66-75) erläutert. Im Hauptteil folgen Textanalysen der einzelnen Prophetenbücher (Hos, Jer, Ez, Jes etc.), die jeweils in eine ›feministisch-theologische Interpretation‹ (d) münden. Besonders innovativ sind hierbei die Ausführungen zu Jes (183ff.) und dem Zwölfprophetenbuch (212ff.), über die bisher kaum Untersuchungen vorlagen. Als Ergebnis muss die Autorin festhalten, dass die »Gewalttätigkeit JHWHs gegen seine ›Ehefrau‹ in einer Weise geschildert (wird), die - im Rahmen alttestamentlicher und altorientalischer Sprache und Bildwelt - als sexuelle Gewalt verstanden werden muss.« (233). Diese Einsicht führt zur hermeneutischen Frage: »Wie ist mit einem solchen biblischen Gottesbild umzugehen, wenn die Bibel auch heute noch relevant und in positiver Weise wegweisend sein soll?« (237). Die Autorin betont als erste Antwortversuche die »Notwendigkeit kritischen Lesens« (235) der Prophetentexte und die Suche nach positiven »Gegenbildern« (238).

Für das zwischentestamentliche oder neutestamentliche Bildfeld finden sich keine vergleichbaren Forschungsschwerpunkte innerhalb der letzten Jahrzehnte. Am ehesten zieht noch die *Bildersprache der ApkJoh* das Interesse auf sich, wie die Arbeiten von TINA PIPPIN (1992/ 1998/ 1999)[114] und ELISABETH SCHÜSSLER FIORENZA (1989/1994)[115] zur sozialgeschichtlichen Dimension der Geschlechtsrhetorik in Apk, oder die Monografie von MATTHIAS RISSI (1995)[116]

---

[112] G. BAUMANN, Liebe und Gewalt. Die Ehe als Metapher für das Verhältnis JHWH-Israel in den Prophetenbüchern (= SBS 185), Stuttgart 2000 (Ich danke Frau Baumann für die vorzeitige Überlassung des Manuskripts).

[113] Die Autorin arbeitet an einer größeren Arbeit zum Buch Nahum.

[114] T. PIPPIN, Death and Desire. The Rhetoric of Gender in the Apocalypse of John, Louisville/ Kentucky 1992; vgl. DIES., Violence, Utopia, and the Kingdom of God: The Fantasy and Ideology in the Bible, London 1998; DIES., Apocalyptic Bodies. The Biblical End of the World in Text and Image, London 1999 (non vidi).

[115] E. SCHÜSSLER-FIORENZA, The Book of Revelation. Justice and Judgement, 2. Aufl. ([1]1985) Philadelphia 1989; DIES., Das Buch der Offenbarung: Vision einer gerechten Welt (orig. Revelation: Vision of a Just World, 1991), Stuttgart u.a. 1994.

[116] M. RISSI (1995), Die Hure Babylon und die Verführung der Heiligen. Eine Studie zur Apokalypse des Johannes (= Beiträge zur Wiss. des A und NT, 7. Folge 16), Stuttgart u.a.

zur theologischen Dimension der apokalyptischen Hurenmetaphorik beweisen. Der Metaphorik in *Eph 5,21-33* wird bei Untersuchungen zum Epheserbrief immer wieder Raum gegeben[117], eine auf die Metapherntheorie von I. Richards und M. Black fußende Monografie ist zuletzt von GREGORY W. DAWES (1998)[118] vorgelegt worden.

Zuletzt sei auf einen umfangreichen Aufsatz von MARTIN HENGEL (2000)[119] hingewiesen, der zwar von der merkwürdigen Anrede des 2. Johannesbriefs ἐκλεκτῇ κυρίᾳ (2Joh 1) seinen Ausgang nimmt, auf Grund der Zuweisung dieser Redeweise an die Adressatengemeinde als Herrin bzw. Braut Christi dann aber einen weiten Horizont der urchristlichen Bildverwendung bis ins 2. Jh. n. Chr. in den Blick nimmt.

Neuere Arbeiten zum bildspendenden Bereich, d.h. zu Ehefragen und zur Mann-Frau-Relation im weiteren Sinn im urchristlichen Zeitalter wie etwa von PETER BROWN (1994/ 1988), CAROLYN OSIEK/ DAVID L. BALCH (1997) oder von HOLGER TIEDEMANN (1998) und FRANK KLEINSCHMIDT (1998)[120] widmen einer bildsprachlichen Verarbeitung oder Beeinflussung sexualethischer Aussagen im religiösen Kontext praktisch keine Beachtung.

F a z i t: Stand bei früheren Arbeiten die christliche Rezeption des Bildfelds mit den Kernmetaphern ›Kirche als Braut‹ bzw. ›Christus als Bräutigam‹ im Vordergrund, gibt es in den letzten Jahren fast ausschließlich Untersuchungen zur atl. Bildverwendung vor allem innerhalb der prophetischen Tradition (Hos, Jer, Ez). Dabei werden ganz unterschiedliche Zugänge gewählt, sei es, dass in metapherntheoretischer Analyse die Bildrede eher formal in den Blick kommt (Stienstra; Seifert, Sherwood), sei es, dass religions- bzw. traditionsgeschichtliche Fragen dominieren (Winter, Weider, Schulz-Rauch, Wacker), oder dass - überwiegend von feministischen Exegetinnen - die geschlechtsspezifi-

---

[117] So etwa MORITZ (1996), Kap. 7, 117-152; GESE (1997).

[118] G. W. DAWES, The Body in Question. Metaphor and Meaning in the Interpretation of Ephesians 5:21-33 (= BIS 30), Leiden u.a. 1998.

[119] M. HENGEL, Die auserwählte Herrin, die ›Braut‹, die ›Mutter‹ und die ›Gottesstadt‹, in: La Cité de Dieu. Die Stadt Gottes. 3. Symposion Straßbourg/ Uppsala/ Tübingen, 19.-23. September 1998, hg. v. M. Hengel, S. Mittmann, A. M. Schwemer (= WUNT 129), Tübingen 2000 (Manuskript vom Autor, 1-43).

[120] P. BROWN, Die Keuschheit der Engel. Sexuelle Entsagung, Askese und Körperlichkeit im frühen Christentum, München 1994 (orig. The Body and Society. Men, Women and Sexual renunciation in Early Christianity, New York 1988); C. OSIEK/ D. L. BALCH, Families in the New Testament World. Housholds and House Churches, Louisville/ Kentucky 1997 (insb. Ch. 5: Gender Roles, Marriage, and Celibacy); H. TIEDEMANN, Die Erfahrung des Fleisches. Paulus und die Last der Lust, Stuttgart 1998; F. KLEINSCHMIDT, Ehefragen im Neuen Testament. Ehe, Ehelosigkeit, Ehescheidung, Verheiratung Verwitweter und Geschiedener im Neuen Testament (= ARGU 7), Frankfurt a. M. u.a. 1998. Kleinschmidt widmet der Fragestellung unter V/ 4. »Übertragene Bedeutung von Unzucht (und Ehebruch)« ein Unterkapitel von 3 Seiten.

schen Konnotationen des Bildfelds in hermeneutischer Perspektive untersucht werden (Wacker, Sherwood, Brenner, Törnkvist, Baumann).

Insgesamt fehlt nicht nur eine Bearbeitung des gesamten und vor allem des frühjüdischen und urchristlichen Bildfelds. Die bisherigen Arbeiten zum Thema lassen auch viele Fragen offen. Ein Klärungsbedarf zeigt sich zunächst hinsichtlich *methodischer Zugänge* der Bildinterpretation, da hier positivistische, d.h. unreflektierte, Ansätze neben hochkomplexen linguistisch-philosophischen Interpretationsweisen stehen. Mit welchen exegetischen und hermeneutischen Schlüsseln lassen sich die Geschlechtsfigurationen in den so disparaten Texten aufschließen? Welche text- und sprachwissenschaftlichen Theorien können als übergeordnetes Instrumentarium das Vorkommen des Bildfelds in ganz unterschiedlichen Text- und Traditionsgruppen erklären? Unzureichend muss bislang auch die Aufarbeitung der *traditions- und religionsgeschichtlichen Zusammenhänge* gesehen werden. Obgleich gewisse Verbindungslinien zu altorientalischen oder gnostischen Mythen (z.B. Heilige Hochzeit, Androgynie) immer wieder vermutet wurden (Windisch, Batey, Schlier etc.) oder Analogien zwischen der Bildverwendung im Alten Testament, Frühjudentum und Urchristentum benannt werden (Batey, Ortlund), unterbleibt eine präzise Beschreibung des Umfangs und der Art der Bezugnahmen. Erst in Kenntnis des atl.-jüdischen Traditionshintergrunds lässt sich jedoch die Verwendung und Modifikation des Bildfelds in urchristlichen Texten bewerten.

Die figurative Verwendung der Mann-Frau-Relation innerhalb religiöser Sprache stellt die Frage nach den *theologischen Implikationen* der Bildverwendung, die bisher - vorrangig von römisch-katholischen Exegeten - vor allem im Blick auf ihre ekklesiologisch-sakramentalen Aspekte fruchtbar gemacht wurden. Die in dieser Arbeit interessierende Interferenz von Gottesverhältnis und Geschlechterrelation im Medium der Bildersprache wird bislang nur in einseitig feministischer Fragestellung erörtert und dabei fast gänzlich auf die sozialgeschichtliche Rollenzuweisung der Frau reduziert. Auf Grund der statischen Ausgangslage bei »der Frau« als Objekt und »dem Mann« als Subjekt scheint mir dabei die relationale Dimension selbst, d.h. die ›Ontologie des Zwischenraums‹ (Buber, Lévinas, Merleau-Ponty), zu wenig Berücksichtigung zu finden. Die sprachliche Interferenz ist allerdings nicht nur hinsichtlich ihres Ertrags für den Bereich der konkreten Mann-Frau-Beziehungen (z.B. Geschlechtermetaphorik und Sexualaskese) zu befragen, in reziproker Beeinflussung qualifizieren die geschlechtlichen Bilder umgekehrt auch die Gottesbeziehung bzw. Gottesliebe. Hier ist die Frage nach dem theologischen Ertrag einer ganzheitlichen Rede von Gott gestellt, die weit über eine intellektuell-kognitive Ebene hinausführt.

§ 2:
Methodische und konzeptionelle Überlegungen: Bildersprache zwischen Metapher und Mythos

Im folgenden Paragrafen soll der Versuch unternommen werden, die hermeneutische und methodische Vorgehensweise darzulegen, die dieser Arbeit zu Grunde liegt. Ich habe an anderer Stelle ausführlicher zur Hermeneutik der Bildersprache und einer methodischen Annäherung Stellung genommen[1], so dass hier eine grobe Skizze reichen muss.

1. Die Polyvalenz der Sprachbilder - eine hermeneutische Vorbemerkung

Die Figurationen der Geschlechterrelation begegnen uns in ganz unterschiedlichen Formen und Textsorten. Eine dieser Arbeit zu Grunde liegende These besteht darin, dass die religiöse Geschlechtermetaphorik trotz der Vielfalt und Divergenz einzelner Bildartefakte einen zusammengehörigen Komplex mit Strukturanalogien bildet und deshalb zu einem gemeinsamen ›Bildfeld‹ zusammengefasst werden kann. So ist die Frage gestellt, ob es hermeneutisch-methodische Zugriffsweisen gibt, die Zugänge zu einem derart polyvalenten Bildfeld bahnen können.

Die »ikonische Wendung der Moderne«[2] hat eine Fülle von Bildertheorien hervorgebracht. Doch so sehr sich die Einsicht in Urprünglichkeit, Unersetzbarkeit und Ubiquität bildlicher Sprache in unterschiedlichen Disziplinen durchsetzt, so wenig kann man einen Klärungsprozess hinsichtlich der Klassifikation und Zuordnung der Bilderphänomene verzeichnen und vermisst schon gänzlich eine übergreifende Theorie sprachlicher Bildlichkeit. Weder der Ansatz bei *einem* Konzept wie der ›Metapher‹ oder dem ›Mythos‹ als ›Wurzel-Tropus‹ der Bildlichkeit, noch die Grundlegung zweier Basisformen wie ›Metonymie‹ und ›Synekdoche‹ oder ›Metapher‹ und ›Symbol‹ können allgemeine

[1] Vgl. dazu Vf., Metapherntheorie und biblische Bildersprache. Ein methodologischer Versuch, ThZ 56 (2000/2), 108-133 (= ZIMMERMANN 2000b); Vf., Bildersprache verstehen *oder* Die offene Sinndynamik der Sprachbilder, in: DERS. (Hg.), Bildersprache verstehen. Zur Hermeneutik der Metapher und anderer bildlicher Sprachformen, München 2000, 13-54 (= ZIMMERMANN 2000c/d).

[2] Vgl. G. BOEHM, Die Wiederkehr der Bilder, in: Ders., Was ist ein Bild?, München ²1995, 11-35, hier: 13.

Anerkennung finden. Allein zur ›Metapher‹ zeigen neuere Untersuchungen[3], dass die Forschung weit von einer einheitlichen Sicht entfernt ist, was etwa durch die nahezu ignorante Koexistenz kognitivistischer und rhetorischer bzw. philosophischer Entwürfe auf der einen oder durch verschiedene paradigmatische Kontroversen namhafter Denker (z.B. Black - Davidson, Derrida - Gadamer, Derrida - Searle[4]) auf der anderen Seite dokumentiert wird. Die Fülle der Untersuchungen zur Bildersprache hat statt größerer Eindeutigkeit eher eine größere Vielfalt und ein erhöhtes Differenzbewusstsein im Erklären bildhafter Prozesse erbracht. So erfassen die Theorien zu den einzelnen Tropen Metapher, Symbol, Mythos, Allegorie, Typos etc. zwar jeweils wichtige Aspekte der Bildersprache, bleiben aber hinsichtlich ihres Gegenstands und auch ihrer gegenseitigen Abgrenzung auffällig unbestimmt. Keines der Konzepte kann den Anspruch erheben, das Gesamtphänomen der Bildersprache zu beschreiben, und auch Versuche, die die einzelnen Theoreme in ein Gesamtkonzept integrieren wollen[5], haben bestenfalls einen heuristischen oder didaktischen Wert.

Statt nach *dem* Bild zu fragen, ist also zunächst die Vielfalt der Bilderphänomene anzuerkennen und komplementär in Beziehung zu setzen. Statt *einer* Definition des Sprachbildes soll hier zunächst die phänomenologisch ermittelbare *Polyvalenz der Sprachbilder* zum Ausgangspunkt gewählt werden.[6] Statt einer Grenzziehung ist vielmehr eine Grenzüberschreitung intendiert, die m.E. im Gegenstand selbst begründet liegt. Die Bildersprache lässt sich nicht in das enge Korsett einzelner begrifflicher Konzepte pressen, denn jede Definition schließt wichtige Aspekte anderer Zugangsmöglichkeiten aus. Die phänomeno-

[3] Einen guten Überblick zum Diskussionsstand geben die Sammelbände von A. HAVERKAMP (= HAVERKAMP 1996 und DERS. 1998), der die wichtigsten Aufsätze zum Thema in dt. Übersetzung vereint. Vgl. ferner die umfangreichen Bibliografien von J. P. v. d. NOPPEN, Metaphor. A Bibliographie of Post-1970 Publications, Amsterdam - Philadelphia 1985; DERS./ E. HOLST, Metapher II. A classified Bibliography of Publications 1985-1990, Amsterdam - Philadelphia 1990. Zur neuesten Diskussion vgl. M.-C. BERTAU, Sprachspiel Metapher. Denkweisen und kommunikative Funktion einer rhetorischen Figur, Opladen 1996; G. FRIELING, Untersuchungen zur Theorie der Metapher. Das Metaphernverstehen als sprachlich-kognitiver Verarbeitungsprozeß, Osnabrück 1996; K. MÜLLER-RICHTER/ A. LARCATI, Kampf der Metapher! Studien zum Widerstreit des eigentlichen und uneigentlichen Sprechens. Zur Reflexion des Metaphorischen im philosophischen und poetologischen Diskurs, Wien 1996; R. SCHUMACHER, Metapher. Zur Theorie der ›frischen‹ Metapher, Basel 1997; C. BALDAUF, Metapher und Kognition. Grundlagen einer neuen Theorie der Alltagsmetapher, Frankfurt a.M. u.a. 1997; W. ABRAHAM, Zur Uneigentlichkeit der Sprache. Linguistik der Metapher, in: DERS., Linguistik der uneigentlichen Rede. Linguistische Analysen an den Rändern der Sprache, Tübingen 1998, Kap. 9, 227-270; R. BERNHARDT/ U. LINK-WIECZOREK (Hg.), Metapher und Wirklichkeit. Die Logik der Bildhaftigkeit, Göttingen 1999; ferner meinen Überblick ZIMMERMANN (2000b).

[4] Vgl. dazu die Überblicke bei HAVERKAMP (1996) und HAVERKAMP (1998).

[5] So etwa P. v. GEMÜNDEN (1993), 19ff., insbesondere das Schaubild 35.

[6] Vgl. dazu H. BLUMENBERG, Die essentielle Vieldeutigkeit des ästhetischen Gegenstandes, in: F. KAULBACH/ J. RITTER, (Hg.), Kritik und Metaphysik. Studien, FS H. Heimsoeth, Berlin 1966, 174-179.

logisch ermittelbare Polyvalenz der Bildersprache erfordert vielmehr auch eine Pluralität der Bildkonzepte. Nur in der wechselseitigen und komplementären Durchdringung der Bildertheorien kann man der Vielschichtigkeit der Bilderphänomene in der Sprache gerecht werden. Die Kreuzungsstellen und Konvergenzen zwischen den Sprachbildtheorien lassen ein Grundraster sprachlicher Bildlichkeit zu Tage treten. So könnte man im Sinne Ludwig Wittgensteins von einer ›Familienähnlichkeit‹ der Bilderphänomene in der Sprache sprechen:

> Statt etwas anzugeben, was allem, was wir Sprache nennen, gemeinsam ist, sage ich, es ist diesen Erscheinungen gar nicht eines gemeinsam, weswegen wir für alle das gleiche Wort verwenden, - sondern sie sind miteinander in vielen verschiedenen Weisen verwandt. Und dieser Verwandtschaft bzw. dieser Verwandtschaften wegen nennen wir sie alle (mit demselben Wort).[7]

Im Blick auf die Komplexität des zu untersuchenden Bildfelds heißt das, ich brauche nicht die Varianz der Bildertexte methodisch einzuebnen, vielmehr können die unterschiedlichen Vorkommnisse in der ›Familienähnlichkeit‹ der Bildbegriffe bzw. -Konzepte gebündelt werden.

Doch worin liegen die Überschneidungen und Familienbande der Bilderphänomene? Als Minimalkonsens könnte man eine funktional-relationale Beschreibung der Bildlichkeit wählen. Im Sinne von Aristoteles geht es bei der Bildersprache zunächst um einen Übertragungsvorgang[8], oder um es noch allgemeiner zu formulieren, um eine Beziehung, eine Interaktion zweier Bereiche, seien es Anschauung und Darstellung, seien es Sprechen und Denken bzw. Vernunft und Sinnlichkeit, seien es Erfahrungsfelder und kulturell tradierte Sinnbezirke oder Wissensbestände. Einer der genannten Bereiche ist dabei mit konkreten sinnlichen Erfahrungen verknüpft. Konkretisiert an der Sprache tritt Bildlichkeit nur dann auf, wenn wir auf dem Boden bestehender Sprachstrukuren sprachlich an einen bestimmten Erfahrungsbereich anknüpfen, um Erfahrungen in einem anderen Bereich zu artikulieren. Bildersprache erweist sich in dieser Weise als ein sprachlich-kommunikatives Sinngeschehen auf der Basis sinnlicher Erfahrungen.

---

[7] Wittgenstein (1984), Bd. 1, 283.

[8] Aristoteles, Poet. 1457b zur Metapher; vgl. dazu neuerdings D. Otto, Wendungen der Metapher. Zur Übertragung in poetologischer, rhetorischer und erkenntnistheoretischer Hinsicht bei Aristoteles und Nietzsche, München 1998; J. Villwock, Metapher und Bewegung (= Philologia 33), Hamburg 1999.

2. Das methodische Instrumentarium zur Exegese der Bildersprache

2.1. Metapher, Bildfeld und Mythos

2.1.1. Metapher und Mythos als komplementäre Interpretationsschlüssel

Ohne die vorgenannte Polyvalenz der Bildersprache ausblenden zu wollen, ist es hilfreich und methodisch notwendig, konkrete Theorien zum Ausgangspunkt der Textanalysen zu machen. Metapher und Mythos sollen deshalb als zwei sich ergänzende Theoriekonzepte zum Interpretationsschlüssel bildlicher Rede in der vorliegenden Arbeit gewählt werden. Dies liegt sowohl im Gegenstand der Arbeit als auch an der Fragestellung begründet: Als »wichtigste uneigentliche Sprachform«[9] bietet die Metapher die breiteste Basis zur Interpretation unterschiedlichster Bildtypen (z.B. Wortmetapher, Kontextmetapher, Erzählmetapher).[10] In der *linguistischen Metapherntheorie* liegt ferner eine der differenziertesten und methodisch verlässlichsten Bildtheorien vor, die sich als methodischer Schlüssel der Textinterpretation auch auf historische Bilder-Texte applizieren lässt. Da ich die Aufgabe einer wissenschaftlich-systematischen Textuntersuchung zunächst darin sehe, möglichst präzise die Struktur des Sprachbildes im Text[11] zu erfassen, soll die linguistische Metapherntheorie als analytisches Instrumentarium zur Textinterpretation herangezogen werden.

Die Verwendung von Sprachbildern in Texten steht allerdings in einem weiteren Kommunikations- und Wirklichkeitszusammenhang, den es zum besseren Verständnis ebenfalls zu erhellen gilt und der linguistisch anhand einer Textanalyse nicht vollständig erfasst werden kann. Zwar wurde seit den Arbeiten von Lakoff/ Johnson neuerdings innerhalb der kognitivistischen Semantik auch unter dem Rahmenbegriff der ›Metapher‹ eine Theorie entworfen, die die Bildlichkeit als übergeordnetes Denkkonzept zur Strukturierung von Wirklichkeitserfahrungen erkannt hat. Abgesehen davon, dass diese Theorie an empirischem Material der Gegenwart entwickelt wurde und deshalb nur vorbehaltlich auf antike Texte angewandt werden kann, wurden längst vorher Theoriekonzepte entwickelt, die das Sprachbild auf der Ebene eines Denkmodells erklärt haben. Vor allem ist hier an die Mythos-Forschung unseres Jahrhunderts (Cassirer, Blumenberg etc.) zu denken. Da im Bildfeld relationaler Geschlechtermetaphorik traditionsgeschichtlich immer schon Analogien zu antiken My-

---

[9] KAYSER (1983), 119.

[10] Vgl. WEINRICH (1976), 277: Der Begriff der Metapher steht »in seiner weitesten Bedeutung für alle Formen des sprachlichen Bildes«.

[11] »Text« wird hierbei im engen Sinn literarischer Artefakte verstanden, vgl. zur Texttheorie H. VATER, Einführung in die Textlinguistik. Struktur, Thema und Referenz in Texten, München 1992, insbesondere Kap. 1, 8-30.

then angenommen wurden, möchte ich auf die *strukturalistische Mythos-Theorie* als Rahmenkonzept der Bildinterpretation zurückgreifen.

Metapher und Mythos sollen die Bildlichkeit der Sprache aus ganz unterschiedlichen Perspektiven einkreisen. Während die Metapher in dieser Arbeit vorrangig als immanentes Phänomen eines Einzeltextes betrachtet werden soll, ist im Mythos eine ›Denkstruktur‹ zu sehen, die sich über den konkreten Einzeltext erhebt, ja die erst in der Zusammenschau mehrerer Texte und Kontexte überhaupt erkennbar wird. Die Metapher ist Fiktion, ein freies Spiel mit den Sinnmöglichkeiten der Sprache. In der prädikativen Zuordnung einzelner Sinnbezirke werden die Bedeutungshintergründe, Namen, ja eine Diskurswelt jedoch bereits vorausgesetzt. Der Mythos kann als ein solches Sinnkonzept betrachtet werden, in dem die Begründungen und Namen erst geliefert werden. Im Mythos vollzieht sich »die unbewusst vorgenommene Rückbindung der scheinbar unbegrenzten Freiheit sprachlicher Sinnproduktion an die Grundgegebenheiten der menschlichen Sprachsubjekte.«[12] Die Mythos-Struktur bildet den Bezugsrahmen, innerhalb dessen erst prädikative Zuweisungen und Sinnstiftungen durch metaphorische Interaktion möglich sind. Die metaphorische Rede bleibt demnach in ein mythisches Grundkonzept eingebunden. In dieser Verwiesenheit soll allerdings keine zeitliche oder ontische Priorität ausgesagt werden. Hier gilt vielmehr die Einsicht E. Cassirers in die Gleichursprünglichkeit zwischen Sprache (als Metapher) und Mythos[13]; der Mythos bleibt an konkrete Texte, d.h. auch Metaphern, gebunden und kann sich nicht zur abstrakten Idee verflüchtigen.

So sehr Metapher und Mythos in einzelnen Texten vermischt und überlagert vorkommen, sind sie doch als je eigenständige Sprachformen und -strukturen zu würdigen.[14] Die *Oberflächenstruktur* eines Textes soll hier als Metapher linguistisch analysiert werden, während im Mythos die *Tiefendimension* des Textes oder genauer mehrerer Texte, d.h. das ihnen zu Grunde liegende Denkkonzept zu erschließen sein wird. Vor diesem Hintergrund sollen Metapher und

[12] Dalferth (1994), 179.

[13] Vgl. dazu E. Cassirer, Sprache und Mythos - Ein Beitrag der Götternamen (1925), in: Cassirer (1994), 145ff. Cassirer verhandelt das Verhältnis von Metapher und Mythos in dem Zusammenhang der Frage, ob im Aufbau der Begriffsbildung der Mythos die Sprache voraussetzt, oder umgekehrt die Sprache den Mythos und kommt zu folgendem Ergebnis: »Sprache und Mythos stehen ursprünglich in einer unlöslichen Korrelation, aus der sie sich erst allmählich als selbständige Glieder herauslösen« (Ebd. 149). Vgl. dazu auch Buntfuß (1997), 133–136; Rudolph (2000), 77ff.

[14] Jüngel, Ricœur und ihnen folgend Weder wollen hingegen die transzendierende Funktion des Mythos bereits in der Metapher verwirklicht sehen, was die eigenständige Rede vom Mythos überflüssig macht. Vgl. Ricœur/ Jüngel (1974). Da die wirklichkeitskonstitutive Rolle, die die Autoren der Metapher zuschreiben, die eher textimmanente Anschauungsebene des Metaphernphänomens durchbricht, scheint mir eine begriffliche Separation hilfreich, auch wenn damit die konnotativen Belastungen des Mythos-Begriffs in Kauf genommen werden.

Mythos zu komplementären methodischen Zugangsweisen zu den zu untersuchenden Texten werden. Beide Zugänge sind im Folgenden näher zu präzisieren.

2.1.2. Die Metapher als Textphänomen[15]

Im Blick auf die *Metapher* möchte ich an die Einsichten der linguistisch-philosophischen Interaktionstheorie (Black, Weinrich, Ricœur) anknüpfen. Die Metapher bezeichnet in diesem Sinn ein Textphänomen, bei dem zwei üblicherweise nicht aufeinander bezogene Sinneinheiten prädikativ in Beziehung gesetzt werden, so dass eine neue semantische Kohärenz entsteht, die konventionellen Bedeutungsgehalte innerhalb dieses Sinngeschehens aber transparent bleiben. Betrachtet man die Metapher als Textphänomen kann man bei ihrer Analyse die Grunddimensionen eines Textes, d.h. die regelhafte Struktur (Syntax), die Bedeutungsseite (Semantik) und die Wirkung (Pragmatik; Rezeptionsästhetik) unterscheiden.

Was die *Syntax* der Metapher betrifft, kann man konstatieren, dass die idealtypischen Komponenten ›Bildempfänger‹ und ›Bildspender‹ in einem konventionellen syntaktischen Strukturmuster einander zugeordnet werden. Die Verknüpfung der beiden Bereiche tritt in ganz unterschiedlichen Lexem-Kontext-Kombinationen auf und zeigt eine reziproke Beeinflussung der beteiligten Metaphernteile. Allerdings wird insgesamt doch eine ›prädikative Gerichtetheit‹[16] erkennbar, nach der ein Übertragungsvorgang vorrangig in Richtung des ›*Bildempfängers*‹ erfolgt. Innerhalb der *semantischen Kohärenzbildung* zeigt sich bei der Metapher zunächst eine Störung, denn die beteiligten Bedeutungselemente lassen sich nicht in der gewohnten Weise aufeinander beziehen. Eine solche »widersprüchliche«[17] oder »impertinente Prädikation«[18] ist jedoch ein bewusst »kalkulierter Kategorienfehler«[19], der eine neue, kreative Sinnfindung intendiert. Je nach Grad der semantischen Inkongruenz der Metaphernteile spricht man von ›kühnen‹ oder ›lebendigen‹ Metaphern im Gegensatz zu ›konventionellen‹ oder ›lexikalisierten‹ Metaphern. Die semantische Offenheit und Unschärfe der Metapher ruft in besonderem Maße die Deutungsaktivität der Rezipienten hervor, die *pragmatisch* als »perlokutiver Sprechakt«[20] beschrieben werden kann. Die Wirkung der Metapher lässt sich in kognitive, affektive, rhetorisch-

---

[15] Vgl. dazu ausführlich ZIMMERMANN (2000b).

[16] Vgl. WEINRICH (1976), 307ff. spricht von einer »prädikativen Grundstruktur«; ähnlich KURZ (1991), 22f.; RICŒUR (1991), 118ff.

[17] So die klassische Definition von D. DAVIDSON, Was Metaphern bedeuten, in: HAVERKAMP (1998), 49–75.

[18] Vgl. RICŒUR (1991), VI.

[19] RICŒUR (1991), 188.

[20] So z.B. RÖSKA-HARDY (1995), 146.

argumentative und ethische Aspekte ausdifferenzieren. Die Einzelwirkung einer Metapher hängt entscheidend von ihrer Verankerung innerhalb der gängigen metaphorischen Codes und Konzepte einer Sprachgemeinschaft ab. Dies lenkt den Blick auf die Einbindung einer Metapher in eine Metapherntradition bzw. in ein so genanntes ›Bildfeld‹.

2.1.3. Das ›Bildfeld‹ als synchrones Paradigma

Obgleich der Begriff des »Bildfelds« als ein Aspekt der paradigmatischen Semantik der Metapher betrachtet werden kann, gewinnt er im Rahmen dieser ›Bildfeld-Untersuchung‹ eine so tragende Bedeutung, dass er hier eigens präzisiert werden soll. Metaphern begegnen nicht isoliert, ihr Sinn erschließt sich erst durch paradigmatische Anknüpfung an konventionalisierte Bedeutungsfelder. In Analogie zum Wort-/Bedeutungsfeld hat H. Weinrich in einem bedeutenden Aufsatz bereits 1958 die Theorie des »Bildfeldes« entwickelt.[21] Ausgangspunkt bildet zunächst die fundamentale Unterscheidung F. de Saussures in *parole* als individueller Sprechakt und *langue* als objektiv strukturierter Sprachbesitz einer Gemeinschaft. So wie das Einzelwort bzw. Lexem der *parole* in einem Wortfeld auf *langue*-Ebene verankert bleibt, ist eine Einzelmetapher in den Zusammenhang ihres Bildfeldes gestellt. Bildfelder, wie sie etwa die kompositionellen Zentralmetaphern Wortmünze, Welttheater, Sprachpflanze, Lebensreise etc.[22] markieren, verbinden zwei Sinnbezirke und können als »integrierte Gebilde« in den Sprachbesitz einer Gemeinschaft übergehen.[23] Entgegen einem bald inflationären und unpräzisen Gebrauch des Begriffes »Bildfeld« reicht also nicht die denotative oder konnotative Verknüpfung bestimmter figurativer Ausdrücke zur Konstitution eines Bildfelds. Ein »Bildfeld« würde sich dabei von einem »Wortfeld« nur dadurch unterscheiden, dass dieses ›begrifflich-abstrakte‹, jenes ›bildlich-figurative‹ Wörter vereint. Bei einem Bildfeld im hier verstandenen Sinn müssen jedoch - wie bei der Einzelmetapher - stets zwei Komponenten verbunden sein. Entsprechend kann man nicht von einem ›Hochzeits-Bildfeld‹, wohl aber von einem ›Messias-Hochzeits-Bildfeld‹ sprechen. Bildfelder sind also konventionalisierte Kopplungen von Begriffsbereichen.

Zwar muss nicht jede beliebige Metapher in einem Bildfeld stehen[24], die

---

[21] Münze und Wort. Untersuchungen an einem Bildfeld, in: Romanica, FS Rohlfs, Halle 1958. Geringfügig verändert wieder in Weinrich (1976), 276–290. Vgl. ebd. insb. 283ff. Der Begriff ›Bildfeld‹ ist in Anlehnung an P. Claudels »champ de figures« entstanden.

[22] Beispiele nach Weinrich (1976), 285.

[23] Mit Dalferth (1981), 225.

[24] Weinrich räumt auf Grund seines weiten Metaphernbegriffs, nach dem jedes Textelement metaphorische Bedeutung annehmen kann, ein, dass einige Metapher auch isoliert auftreten können. Vgl. Weinrich (1976), 286.

Verwurzelung in einem Bildfeld ist jedoch für den »Erfolg bei der Sprachgemeinschaft«[25], d.h. für Verständnis und Wirkung der Metapher, von grundlegender Bedeutung. Durch die Rückbindung an eine Metapherntradition kann die semantische Inkongruenz zweier Lexeme vor der Unverständlichkeit bewahrt werden. Die Variation und Modifikation der Metaphernkomponenten kann sogar zu einer besonderen Lebendigkeit des Bildfelds führen. Wenn etwa eine Stelle in einer Metapherntradition (z.B. Ehebild: Jhwh - Israel) durch ein neues Glied ersetzt wird (z.B. Messias statt Jhwh) kann ein besonderer Reiz innerhalb einer bekannten Tradition erzielt werden. Je festgefügter die Kombination zweier Sinnbezirke innerhalb einer Sprachgemeinschaft wird, desto mehr kann man von einer ›Lexikalisierung‹ der Metapher sprechen. Schließlich verliert sie ihren Reiz und geht in den allgemeinen Sprachschatz über. Die Wirkung und Rezeption einer Metapher wird durch das spezifische Verhältnis von Tradition und Innovation innerhalb ihres Bildfelds bestimmt.[26]

Bildfelder liegen schließlich innerhalb einer Sprache nicht isoliert nebeneinander, sondern überlagern sich mit anderen Bildfeldern. Das Bildfeld vom Messias-Bräutigam hat z.B. einige Schnittpunkte mit dem Bildfeld der ›Götter-Ehe‹ oder der ›Stadt-Frau‹ ohne davon klar geschieden werden zu können. Der Begriff des Bildfelds ist deshalb »nicht determinierend, sondern nur akzentuierend anwendbar.«[27]

Von besonderer Bedeutung für den Untersuchungsgegenstand ist die Beobachtung, dass Bildfelder nicht auf eine Einzelsprache beschränkt bleiben, sondern dem sprachlichen Weltbild eines Kulturkreises angehören. Bildfelder könnten deshalb in der Zeit des Urchristentums, in der sich verschiedene Sprachen und Sprachgemeinschaften überlagerten, von besonderer Bedeutung hinsichtlich der Rezeption der neutestamentlichen Botschaft gewesen sein. Ferner führt die interlinguale Weite der Bildfelder innerhalb der Diskussion um die »Übersetzbarkeit der Metaphern«[28] zu der provozierenden Feststellung, dass »Metaphern (...) folglich besser übersetzbar (sind) als Wörter.«[29]

Die Einsicht Weinrichs ist zwar verschiedentlich in der Metapherntheorie aufgenommen worden,[30] eine mit der Bildfeldtheorie vergleichbare eigenständige

---

[25] Ebd.

[26] Vgl. dazu DANNEBERG (1995) und für die theologische Sprachform vor allem BUNTFUß (1997).

[27] WEINRICH (1976), 286.

[28] Vgl. dazu KEEL (1986) [= O.KEEL, Deine Blicke sind Tauben. Zur Metaphorik des Hohen Liedes, Stuttgart 1984], 53ff; ferner WEDER (1990), 63ff.; BERGER (1984), 33f.

[29] WEINRICH (1976), 287.

[30] Vgl. z.B. »Wurzelmetapher« bei RICŒUR (1974b, 64) und »Grundmetapher« bei JÜNGEL (1974, 118), nach DALFERTH (1981) 226.

›Weiterentwicklung‹ und Ausweitung dieses Denkansatzes ist allerdings erst im Rahmen der kognitivistischen Metapherntheorie (Lakoff/ Johnson) zu erkennen.[31] Einzelne sprachliche Äußerungen z.B. Sprachbilder in Texten werden hier als Teile eines umfassenden Metaphernsystems betrachtet. Jede Einzelmetapher (*token*) ist auf eine vorausliegende konzeptuelle Metapher (*type*) gewiesen, die wiederum einem konzeptuellen Metaphernnetz zugeordnet bleibt.[32] Eine konzeptionelle Metapher ist durch vier Kriterien bestimmt:[33]

1. Der Metaphernverband muss als Fundus allgemein anerkannter Leitvorstellungen dienen (Habitualität)
2. Kreative Neubildungen von Metaphern zeigen die Lebendigkeit und Integrationskraft des Netzes (Potenzialität)
3. Erst im konkreten Vollzug entfaltet eine Metapher ihr Rechtfertigungspotenzial (Intentionalität)
4. Das Netz ist der vorausliegende Typus jeder Lexemmetapher (Symbolizität)

Eine konzeptionelle Metapher kann somit auch als kontextfreie Abstraktionsform bezeichnet werden, die allerdings erst durch konkrete Einzelmetaphern verwirklicht wird. Da nun nach der kognitiven Sprachwissenschaft die Metaphorik ein Grundmechanismus der menschlichen Kognition ist, nimmt das Bild in der Verarbeitung zahlreicher Erfahrungen eine strukturierende und ordnende Rolle ein. Dieses Postulat gestalthafter Erfahrung wurde von Lakoff dann später als »Theorie der idealisierten kognitiven Modelle« (idealized cognitive models) weiterentwickelt, die als Strukturen definiert werden, die eine idealisierte Repräsentation rekurrenter Erfahrungen darstellen.[34] Andere Weiterführungen sind durch M. Johnsons »Bildschema-Theorie«, durch E. Roschs Theorie der »Prototypenkategorisierung« oder R. W. Langackers »Bedeutungskonzeption«[35] gegeben.

F a z i t: Ohne hier im Einzelnen auf diese Entwürfe eingehen zu können, bestätigt die kognitivistische Metapherntheorie auf ihre Weise, dass die Metapher in ein synchrones Paradigma eingebunden ist, das zum überindividuellen Sprachsystem (*langue*) einer Sprach- und Kulturgemeinschaft gehört und hier ›Bildfeld‹ genannt werden soll. Ein solches übergeordnetes Metaphernnetz strukturiert Erfahrungen und macht sie über Generationen hinweg kommunizierbar. Ein ›Bildfeld‹ ist insofern Teil der »konnektiven Struktur«[36], die Erin-

[31] Vgl. dazu LAKOFF/ JOHNSON (1980), Übersetzung 1998. Vgl. auch die Rezeption in deutschsprachigen Raum PIELENZ (1993); skizzenhaft MASSA (1998), umfassend mit eigenen empirischen Studien auch BALDAUF (1997); DIES., Sprachliche Evidenz metaphorischer Konzeptualisierung, in: ZIMMERMANN (2000c), 117-132.

[32] Liebert spricht hier analog von *Lexem-* und *Konzeptmetaphern*. Vgl. LIEBERT (1990), 11ff.

[33] Vgl. dazu PIELENZ (1993), 176ff.

[34] Vgl. LAKOFF (1987), 68. Dazu auch BALDAUF (1997), 71ff.

[35] Vgl. dazu ausführlich BALDAUF (1997), 29-78.

nerung, Identitätsfindung und »kulturelle Kontinuierung« einer Kulturgemeinschaft ermöglicht.

2.1.4. Der Mythos als Denkstruktur[37]

Wird ein metaphorischer Text an ein Raster sinngebender kognitiver Grundgrößen zurückgebunden, eröffnen einzelne textliche Artefakte Einblicke in Grundstrukturen menschlicher Wirklichkeitswahrnehmung und -verarbeitung. Statt der an gegenwärtiger Alltagssprache gewonnenen Modelle kognitiver Theorien sollen hier Einsichten der *Mythostheorie* herangezogen werden, um solche Ordnungsstrukturen des bildhaften Denkens beschreiben zu können. Der Mythos-Begriff wird in ganz unterschiedlicher Weise verwendet und keine Definition findet allgemeine Anerkennung.[38] Während der Mythos oftmals als Ursprungsgeschichte oder narrative Verkettung verschiedener Symbole verstanden wird[39], möchte ich ›Mythos‹ in kritischer Anknüpfung an die Theorie von Cl. Lévi-Strauss[40] als eigene Strukturform, als Denkmodell auffassen, das gleichwertig neben Logos bzw. Rationalität[41] steht.

Einen richtungsweisenden Impuls dieser systematisch-funktionalen Mytheninterpretation in unserem Jahrhundert setzte E. Cassirer, der mit transzendentalen, auf Kant fußenden Kategorien auf die apriorischen Grundlagen des Mythos hingewiesen hat und den Mythos als eine symbolische Form der Welterschließung deutete.[42] Der Mythos stellt eine Ordnungsstruktur dar, durch die eine vielperspektivische Interpretation von komplexen Lebenszusammenhän-

---

[36] Vgl. dazu ASSMANN (1999), 16f.

[37] Vgl. dazu ausführlich ZIMMERMANN (2000e), 260-269.

[38] Vgl. HORSTMANN (1979), 244 spricht von einer prinzipiellen Undefinierbarkeit; ähnlich LEINER (1998), 30f.; ASSMANN/ ASSMANN (1998), 179ff. unterscheiden »statt einer Definition« 7 Mythos-Begriffe: 1. polemischer Begriff (B.); 2. historisch-kritischer B.; 3. funktionaler B.; 4. Alltags-B.; 5. narrativer B.; 6. literarischer B.; 7. ideologischer B.

[39] So für die Theologie richtungsweisend H. GUNKEL, Genesis, HK I/1, Göttingen ^{9}1977, XIV; ferner v. GEMÜNDEN (1993), 33ff.

[40] Innerhalb des Lebenswerks von Cl. Lévi-Strauss können drei Phasen der Mythenforschung unterschieden werden: Die erste Phase wird durch den englisch geschriebenen Aufsatz *The Structural Study of Myth* aus dem Jahr 1955 (dt. Die Struktur der Mythen, in: DERS. 1997, 226-254) geprägt, als Beispiel der zweiten Phase mag die Analyse des Asdiwal Mythos (La Geste d'Asdiwal, 1959) unter Berücksichtigung des ethnographischen Kontextes gelten, während die dritte Phase durch die mehr als 8jährige Arbeit an dem vierbändigen Hauptwerk *Mythologique* (1964-1971) bestimmt ist, in der der Ethnologe die Grundstruktur und Vernetzung amerikanischer Mythen untersucht. Vgl. umfassend zu Lévi-Strauss auch WALITSCHKE (1995), für eine ntl. Rezeption W. NETHÖFEL, Strukturen existentialer Interpretation: Bultmanns Johanneskommentar im Wechsel theologischer Paradigmen, Göttingen 1983; zur Einführung LEACH (1998).

[41] Die Spannung zwischen ›Mythos und Logos‹ ist nicht zuletzt wegen des Epochen-Werks von W. Nestle (*Vom Mythos zum Logos, 1940*) zu dieser Popularität gelangt. Vgl. zur neueren Auseinandersetzung die Sammelbände mit den programmatischen Titeln »Mythos und Moderne« (K. H. BOHRER 1983) und »Mythos und Rationalität« (H. H. SCHMID 1988).

[42] Vgl. CASSIRER (1987).

gen möglich wird, er ist »eine der semantischen Realitätsstrategien beim Aufbau unserer Sinn-Welten«[43]. Mythisches Denken folgt dabei einer eigenen Gesetzmäßigkeit, die sich nicht in der von Descartes ausgehenden und für die wissenschaftliche Reflexion maßgeblich gewordenen Aufspaltung von Subjekt- und Objekt-Bereich wiederfinden lässt. Im Mythos ist - H. Blumenberg folgend - dagegen die Möglichkeit gegeben, die existenziell bedeutsame Ganzheit von Phänomenen und Erfahrungen durch die Imaginationskraft ›numinoser‹ Bilder und ›urzeitlicher‹ Geschichten zur Sprache zu bringen.[44] Der Mythos kann somit zum *sinnstiftenden und wirklichkeitsinterpretierenden Prinzip* werden und er schafft gleichsam eine Kommunikationsform ganzheitlicher Erfahrungen.

Der Mythos manifestiert sich in einzelnen Texten, erhebt sich allerdings über den konkreten Einzeltext und weist auf einen hinter dem Text liegenden Denkhorizont. Die Mythos-Struktur bildet somit den Bezugsrahmen, innerhalb dessen erst prädikative Zuweisungen und Sinnstiftungen metaphorischer Interaktion möglich sind. Linguistische Metaphernanalyse und strukturalistische Mythosdeutung können auf diese Weise zu komplementären methodischen Zugangsweisen zu den zu untersuchenden Texten werden.

2.1.5. Weitere verwendete Begriffe zur Bildersprache - eine terminologische Orientierung

Die Vielfalt der Bilderphänomene in der Sprache erfordert es, über die Grundkonzepte ›Metapher‹ und ›Mythos‹ hinaus weitere Begriffe hinzuzuziehen, die hier kurz eingeführt werden sollen. Dabei kann es nicht einmal approximativ um eine deskriptive Erfassung der Phänomene und der ihnen korrespondierenden Theoriekonzepte gehen. Schon gar nicht beabsichtige ich, die einzelnen Tropen in ein Gesamtkonzept zu integrieren, zumal die Übergänge der verschiedenen Bildkonzepte in konkreten textlichen Artefakten fließend sind. Die vielseitige und dabei markant uneinheitliche Verwendung der unterschiedlichen Begriffe in der gegenwärtigen Diskussion erfordert jedoch eine kurze Darlegung der eigenen Sichtweise zu den wichtigsten Formen der ›Bildersprache‹, die als *Arbeitsdefinitionen* verstanden werden sollen.

Metaphorik, Figuration und Bildersprache

Die Begriffe ›Metaphorik‹, ›Figuration‹ oder auch ›Bildersprache‹ (Sprachbilder) werden als Sammelbezeichnung für alle Formen ›uneigentlicher‹[45] bzw.

[43] Dalferth (1994), 179.

[44] Vgl. Blumenberg (1996). Blumenberg sieht in dieser Versprachlichung gleichsam eine Möglichkeit, die aus den Kontingenzerfahrungen resultierende Weltangst zu bewältigen.

[45] Der Begriff ist insofern missverständlich, als er gemäß seinen Wurzeln in der antiken Rhetorik assoziiert, dass das ›eigentliche‹ Wort hier bewusst durch einen übertragenen Ausdruck ersetzt worden sei. Neben unhaltbaren sprachphilosophischen Prämissen dieses Modells (z.B. *ver-*

bildlicher Äußerungsformen verwendet, ohne dass hierbei bereits ein spezifischer Aspekt oder eine bestimmte Zugangsweise benannt werden soll. ›Figuration‹ (Metaphorik, Bildersprache) besagt dabei nicht mehr, als dass über den literarischen Textsinn hinaus eine Tiefendimension erkennbar wird, indem eine Aussage mittels einer eigenen (sinnlichen) Gegenstandswelt zum Ausdruck gebracht wird.[46] Das Gemeinte wird über das Vorstellungsvermögen der Kommunikationsteilnehmer vermittelt und nicht in begrifflich-abstrakter Weise versprachlicht.

Gleichnis, Parabel

Die Metaphorisierung eines ganzen Textes oder die narrative Durchführung einer Metapher soll hier *Gleichnis* bzw. *Parabel* genannt werden[47], wobei entweder der gesamte Text in bildlicher Rede gestaltet ist oder lediglich die überwiegende Anzahl der Textsegmente metaphorischen Charakter hat. Steht bei der Metapher die Beziehung der separaten Sinnbezirke im Vordergrund, treten bei der narrativen Bildersprache auch diskursive Verbindungen innerhalb der einzelnen Bereiche auf: Sinnkohärenz entsteht sowohl auf der Seite des Bildspenders als auch auf der des Bildempfängers.

Allegorie, Allegorese

Während die Allegorie gelegentlich als ein synonymer Begriff für die neutestamentlichen Erzählmetaphern verwendet wird, möchte ich unter *Allegorie* und *Allegorese* keine Formbezeichnung, sondern eher eine hermeneutische Methode verstehen. Metapher und Gleichnis bewahren einen sachlichen bzw. semantischen Zusammenhang zwischen primärer und bildlicher Sinnebene; der in allegoretischer Auslegung eines Textes gefundene Sinn steht dagegen in keinem evidenten Zusammenhang mit den Bedeutungspotenzialen der beteiligten Zeichen. Die Bildlichkeit wird erst durch Auslegung erzeugt, die jedoch selbst bereits Teil des Textes (geworden) ist. Die Allegorie führt also »die Struktur der Repräsentation am ästhetischen Gegenstand mit vor.«[48] In diesem Sinne kann man etwa von einer ›allegorischen‹ Deutung profaner Liebeslieder in der theologischen Auslegung des Cant in frühjüdisch-rabbinischer Zeit sprechen.

---

bum proprium-Vorstellung) wird hier insbesondere die sprachkreative Funktion der Bildrede verkannt.

[46] Vgl. WILPERT (1989), 100f.

[47] Vgl. KURZ (1993), 28ff. Vgl. dazu neuerdings K. ERLEMANN, Gleichnisauslegung. Ein Lehr- und Arbeitsbuch, Tübingen - Basel 1999; auch MASSA (1999).

[48] E. HORN/ M. WEINBERG (Hg.), Allegorie: Konfigurationen von Text, Bild und Lektüre, Wiesbaden 1998, 7-27, hier: 7.

Symbol

Was bei der Allegorese hermeneutisch produziert wird, findet im *Symbol* sein semiotisches Grundmodell. Die Beziehung zwischen Zeichen und Bezeichnetem beruht ausschließlich auf den Konventionen einer Sprach- und Kulturgemeinschaft.[49] Im Gegensatz zur Metapher ist das Symbol dabei in sich semantisch kohärent. Nur durch die symbolische Intention des Autors und durch die Konvention der Rezipienten kann ein Zeichen als Symbol wahrgenommen werden. Das Symbol als linguistisches Phänomen wurde jedoch gegenüber den philosophisch-ontologischen Erklärungsversuchen als Symbol zweiter Ordnung deklariert.[50] Das materielle, grundlegendere Symbol erster Ordnung wurde hingegen als Erscheinung einer umfassenderen Realität gedeutet. Das symbolische Sprachzeichen wird durchsichtig für einen ihm korrespondierenden Sinnkomplex, der sogar transzendente Züge annehmen kann. Das Symbol kann somit zum Ausschnitt des »Sein selbst« (Tillich)[51] oder zum »tout-autre« (Eliade)[52] werden, wobei wiederum die Grenzen zum Mythos als Ordnungsstruktur fließend werden.

2.2. Versuch einer methodologischen Annäherung in Leitfragen

Die Vielfalt der Textsorten, in denen die religiöse Geschlechtermetaphorik begegnet, wie auch die immanente Unschärfe der Bildrede erfordern auch eine mehrdimensionale Methodik der Exegese. Statt einer monolinearen formalmethodischen Zugangsweise, die einfach ›abzuarbeiten‹ wäre, gilt es, die Bilderphänomene von verschiedenen Perspektiven aus im Sinne einer *›methodischen Circumambulatio‹* zu umkreisen. Dabei können die Funktions- bzw. Wirkweise des Bildes (linguistische Metapherntheorie) und die Denkweise des Bildes (strukturalistische Mythostheorie) unterschieden werden.

Trotz einer prinzipiellen Offenheit und Unschärfe sind methodische Abstraktion und Reduktion insofern hilfreich, als sie ein Set übergeordneter Instrumentarien zur Verfügung stellen, die dann auf je unterschiedliche Weise für konkrete Texte zu applizieren sind. Im Folgenden möchte ich anhand von Leitfragen derartige idealtypische Schritte zur Bildexegese aufzeigen, an der sich die Exegese der Texte in dieser Arbeit orientiert:[53]

---

[49] So die Definition nach Ch. S. Peirce. Peirce unterscheidet ferner noch »Ikon« als Ähnlichkeitsbeziehung zwischen Zeichen und bezeichnetem realen Objekt und »Index« als reale, kausale Beziehung zwischen einem ›Anzeichen‹ und einem tatsächlich vorhandenen Objekt. Vgl. Bußmann (1990), 758.323.330.

[50] Vgl. Köller (1975), 238f.

[51] Vgl. Tillich (1962), 8ff.

[52] Vgl. Eliade (1953), 12f.

[53] Vgl. dazu auch Zimmermann (2000b); ferner den Versuch bei C. G. Müller (1995), 45ff.

Syntaktische Analyse (Welche formale Struktur kennzeichnet das Sprachbild?)

1. Wahrnehmung von Metaphernsignalen[54]

Wie wird deutlich, dass das sprachliche Bild ›uneigentliche‹ Ausdrucksweise darstellt? Worin liegen innerhalb bildlicher Texte Spannungsmomente, die über einen literarischen Textsinn hinausweisen? Wo stören Brüche und kontradiktorische Übergänge die Sinngebung des Textes? Gibt es im Umfeld weitere Metaphern, die eine uneigentliche Redeweise nahelegen?

2. Analyse der bildspendenden und bildempfangenden Bereiche (Text-Kontext-Analyse)

Wie ist das Bild im Text bzw. Kontext eingebunden? Auf welcher Ebene (Wort, Satz, Textabschnitt, Kontext) erfolgt die Metaphorisierung? Wie können die einzelnen Elemente der Textmetapher auseinanderdividiert werden? Was ist als Bildempfänger zu konstatieren? Sind mehrere Bilder (Bildkomplexe) ineinandergeschoben?

3. Bestimmung der syntaktischen Zuordnung von Bildspender und Bildempfänger[55]

Wie ist die hierarchische Beziehung zwischen Bildempfänger und Bildspender zu bestimmen? Wer sagt etwas über wen aus? Wozu trifft das Bild eine Aussage? Wie sind das (bekanntere) Thema und das (neuartige) Rhema syntaktisch einander zugeordnet?

Semantische Analyse (Welche Bedeutungs- und Sinnprobleme zeigt das Sprachbild?)

4. Semantische Analyse des bildspendenden Bereichs (Denotationen, Konnotationen)[56]

Was besagt dieses Wort oder dieser Textteil ›eigentlich‹? Aus welchem Bereich, welchem realen Hintergrund ist das Bild entnommen? Wie ist der gewöhnliche Bedeutungsumfang (›Sprachzeichen‹) einer konkreten Metaphernkomponente (›Redezeichen‹) bestimmt? Welcher Teilaspekt oder welche Zuspitzung lassen sich innerhalb der spezifischen Bildverwendung erkennen?

5. Einordnung der Metapher in die Bildfeldtradition (Vor- und Umfeld)

Liegen für die Verbindung dieser zwei oder mehrerer Sinnbezirke Beispiele der Tradition oder

---

Müller unterscheidet 1. Analyse der metaphorischen Prädikation; 2. Bildfeld; 3. Kontext; 4. Metaphorische Präzedenzen; 5. Heuristische Valenz; 6. Paränetische Valenz; 7. Verarbeitung des Bildfeldes in weiteren ntl. Texten.

[54] Die Wahrnehmung ›uneigentlicher Sprechweise‹ ist bei der Verbindung weit auseinanderliegender Sinnbezirke sofort einsichtig, bei subtileren Bildungsmechanismen unterliegen Metaphernsignale in gewisser Weise dem Ermessensspielraum des Rezipienten und sind nicht immer klar verifizierbar.

[55] Wird innerhalb syntaktischer Beziehungen eines Satzes diese Zuordnung leicht beschreibbar, wird man bei Textmetaphern oder Kontextmetaphern größere Bildungsmechanismen des Textes (wie etwa narrative Theorien) heranziehen müssen.

[56] Vorrangig wird hier der bildspendende Bereich analysiert werden, der zuvor als diejenige Metaphernkomponente bestimmt wurde, die neuartige Information auf den Bildempfänger überträgt. Gleichwohl sollte je nach Einzelfall auch der bildempfangende Bereich hinsichtlich seiner sonstigen Bedeutungsgehalte untersucht werden, weshalb hier die neutralen Formulierungen gewählt sind.

Umfeldliteratur vor? Gibt es ähnliche oder identische Lexemkombinationen in anderen Texten? Was besagen sie dort? Kann man diachron Grundstrukturen und Entwicklungslinien des Bildfeldes erkennen? Welche Zentralmetapher (Metaphernkern) des Bildfeldes kann man benennen?

6. Metaphorische Interaktion: Konterdetermination und neue Kohärenzbildung, Bedeutungstransfers auf den Bildempfänger
In welche Interaktion treten die Bedeutungsspektren von Bildempfänger und Bildspender? Worin liegt dabei die Selektion und Reduktion der potenziellen Bedeutungsvarianten im jeweiligen Kontext? Was passt nicht zusammen? Was würde man stattdessen erwarten? Worin liegt die Neukombination der Sinnbereiche? Ist die Zuordnung über eine Ähnlichkeitsbeziehung zu beschreiben? Kann man ein (oder mehrere) *tertium comparationis* bestimmen? Was besagt der figurative Text über den Bildempfänger, was fällt besonders ins Auge? Welche Bedeutungssegmente werden auf den Bildempfänger übertragen? Wie weitet sich dadurch das Bedeutungspotenzial des Empfängers? Welcher kreative Sprachgewinn wird durch die Metapher evoziert? Welche theologische Aussage wird durch das Bild intendiert?

7. Die Kühnheit bzw. Usualität des Sprachbildes
Wie verhält sich das konkrete Vorkommnis der Metapher zum Bildfeld? Wie ›frisch‹ wirkt die Metapher angesichts der Traditionen? Ist die grundlegende Verbindung der Sinnbezirke bereits bekannt? Zeigt die Metapher auf Grund stereotyper Zuweisung bereits lexikalische Verfestigung auf? Wie wird ein Aufhorchen erzeugt? Wird ein im Bildfeld übliches Metapherglied durch eine neue Komponente ersetzt? Erfolgt eine Neubildung durch Akzentuierung oder Weiterentwicklung vorhandener Metaphern? Oder geht es um eine analogielose Zusammenführung von Bildempfänger und Bildspender?

Pragmatische Analyse (Welche Wirkung wird durch das Sprachbild auf die Leser/-innen erzielt?)
8. Die kognitiv-epistemologische Wirkung des Sprachbildes
Welche produktiven Unbestimmtheitsstellen werden durch die Bildstruktur gesetzt? Wie kann der (implizite) Leser die metaphorische Spannung auflösen oder überbrücken? Was könnte der kognitive Ertrag dieser metaphorischen Rede sein? Welcher Erkenntnisgewinn wird über den Bildempfänger erzielt? Hilft die Bildersprache, fehlende Begrifflichkeit oder gar kontradiktorische Urteile zu überbrücken? Worin liegt die kreative Potenz des Sprachbildes?

9. Die emotiv-existenzielle Wirkung der Metapher
Welche affektiven Elemente (Stilmittel, Worte etc.) bestimmen das Bild und seinen Kontext? Welche Gefühle (Erwartungen, Ängste, Widerstände) des Lesers werden durch das Sprachbild geweckt? In welchen Erfahrungsbereich wird der Leser durch das Bild versetzt? Welche innere Parteinahme fordert das Bild heraus?

10. Funktion der Bildersprache im Kommunikationsvorgang
Wie wird das Sprachbild innerhalb der weiteren Textstruktur (Argumentation im Brief, narrative Gestalt des Evangeliums) eingesetzt? Worin liegt die Intention des Autors, dieses Bild an dieser Stelle zu verwenden? Soll die Metapher als Schlussverfahren bei fehlender logischer Evidenz weiterhelfen oder eine Argumentation bekräftigen? Oder führt sie eine neue Aussage über den Bildempfänger ein?

11. Rezeption innerhalb der Sprachgemeinschaft
In welcher Weise reflektiert die Metapher die Erfahrungs- und Lebenswelt der Sprachgemeinschaft? Wo wird ein gleicher oder ähnlicher Bildbereich verwendet? Welchen ›Erfolg‹ hat diese Sprachbildung innerhalb der jüdisch-christlichen Glaubenstradition?

3. Vorgehensweise in dieser Arbeit

3.1. Exegetische Schritte bei der Analyse einzelner Texte

Ausgehend von o.g. Raster soll die Untersuchung einzelner Bildtexte in der Regel in folgenden (vereinfachten) Schritten erfolgen, wobei je nach Einzeltext Akzentuierungen und Abweichungen nötig werden:

1. Einordnung in den Gesamtzusammenhang der Schrift (Kontextanalyse, Grundstruktur)
2. Bildanalyse im engeren Sinn
    2.1. Syntaktisch-strukturelle Analyse (bildspendender und bildempfangender Bereich, Signale uneigentlicher Rede, Sinnüberschüsse)
    2.2. Bildspendender Bereich
    2.3. Verankerung in der Bildfeldtradition
    2.4. Metaphorische Interaktion
3. Theologische Implikationen bzw. Ertrag zur Interferenz von Mann-Frau-Relation und Gottesbeziehung

Die Analyse beginnt mit einer *Einordnung* des Bildtextes in den weiteren Zusammenhang. Da wir es bei der Metapher mit einem Kontextphänomen zu tun haben, gilt es zunächst, die Bildrede innerhalb ihres sprachlichen Umfeldes zu erfassen. Dies soll auf allen Ebenen geschehen, d.h. die bildliche Rede ist im unmittelbaren Satzkontext, in der Perikope, im Text (Evangelium/Brief) sowie in der Situation (Sprechakt) des Gesamttextes zu verorten und eine syntaktische Struktur zu erstellen. Dabei sind gegebenenfalls formale Aspekte (Formkritik) ebenso aufzunehmen wie redaktionskritische Fragen.

In der nun folgenden *Bildanalyse im engeren Sinn* sind zunächst der bildspendende sowie der bildempfangende Bereich mit ihren je einzelnen Elementen zu erfassen. Um die Verwendung des Bildes verstehen zu können, bedarf es der Analyse des Verstehenshintergrundes, d.h. die verschiedenen Metaphernkomponenten können nun hinsichtlich ihrer Bedeutungspotenziale als Sprachzeichen im eigentlichen Sinn befragt werden. Dies erfolgt zum Teil auf synchroner Ebene in Form von Denotations- und Konnotationserhebungen einschließlich der affektiv-ästhetischen Potenziale der Zeichen. Schwerpunkt dieses Analyseteils liegt vor allem darin, den *bildspendenden Bereich* zu erfassen. Konkret ist zu fragen, welche Elemente aus dem zwischengeschlechtlichen Bereich, konkret z.B. Brautritus, Ehe und Hurerei, hier in dieser religiösen Rede eingesetzt sind und welche Bedeutung sie im gewöhnlichen Gebrauch tragen. Wie konnten Autor und Rezipienten prinzipiell die Aussagen der Mann-Frau-Relation verstanden haben?

So wird die Voraussetzung für die Bestimmung des jeweiligen Bedeutungstransfers bzw. des Sinnüberschusses der bildlichen Rede im Blick auf den bildempfangenden Bereich anhand der Konventionen der jeweiligen Sprachgemeinschaft geschaffen. Hieran knüpft sich die Frage, welche Anteile des Bedeutungsspektrums der Bildelemente in der metaphorischen Interaktion dominant aktualisiert werden. Auf welche Pointe hin wird das Element aus dem bildspendenden Bereich eingesetzt?

Die konkrete bildliche Rede steht jedoch in einem Bildfeld der Kommunikationsgemeinschaft, das diachron hinsichtlich der metaphorisch-mythischen Wurzeln zu erfassen ist. Um den spezifischen Wert einer Bildrede zu ermitteln, ist es wichtig, sowohl die Relation zu metaphorischen Nachbarn im Text, als auch gegebenenfalls die Verankerung im Metaphernnetz bzw. einer *Metapherntradition (Bildfeld)* zu untersuchen. Die Rückbindung an das Bildfeld der Kommunikationsgemeinschaft erlaubt es dann in einer pragmatischen Analyse, den ›Kühnheitsgrad‹ der Metapher zu bestimmen und somit die Intention des Autors und eine mögliche Rezeptionswirkung zu postulieren. Worin liegt der besondere Reiz der spezifischen Verbindung der beiden Aussagebereiche? Welche Appellstruktur wird erkennbar, wo liegt ihre Funktion, ihr »struktureller Mehrwert«[57]? Dabei ist sowohl an einen Erkenntnisgewinn, als auch an eine Handlungsanweisung zu denken, die im Kontext des Sprechaktes zu eruieren sind.

Wird anhand des Metaphernkonzepts vorrangig das semiotische Problem des Textes untersucht, so soll in der *Mythenanalyse* seine Tiefendimension aufgespürt werden. Dabei sind gegebenenfalls synchron zunächst die ›Mytheme‹,

[57] Vgl. Birus/Fuchs (1988), 163.

die einzelnen mythischen Anteile bzw. nach Lévi-Strauss die Oppositionspaare zu benennen, die dann diachron innerhalb einer Mythentradition, z.B. im religionsgeschichtlichen Vergleich mit anderen Mythologien, eingeordnet werden können. Entscheidend wird jedoch sein, die mythischen Anteile hinsichtlich ihrer impliziten Wirklichkeits- und Wahrheitselemente zu befragen. Welches Denksystem, welche Verarbeitung von Wirklichkeitserfahrungen wird durch das bildliche Sprechen sichtbar? Nicht jeder einzelne Bild-Text kann in dieser Hinsicht fruchtbar gemacht werden. Da sich eine Mythos-Struktur im hier verstandenen Sinn ohnehin nur im Vergleich mehrerer Texte erkennen lässt, müssen die mythischen Implikationen des Bildes nicht an jedem Einzeltext untersucht werden, sondern werden bei übergeordneten Fragestellungen etwa zur Bildverwendung innerhalb eines Motivfeldes (Ehebruch - Götzendienst) oder innerhalb einer Textgruppe (z.B. in der Gnosis) im Blick bleiben.

In einem letzten Punkt ist, gleichsam die bisherige Analyse des Einzeltextes zusammenfassend, nach dem explizit theologischen Gehalt des Textes zu fragen. Schwerpunkt wird dabei die Ausgangsfrage sein, wie theologische Aussagen, konkret die Rede von der Gottes- oder Christusbeziehung, durch Bilder aus dem Bereich der Mann-Frau-Relation qualifiziert werden. Wenn Vertextung die sprachliche Verdichtung von Erfahrungen widerspiegelt, dann werden im jeweiligen Text religiöse Wirklichkeitserfahrungen aber auch Visionen der Tradenten, Produzenten und Rezipienten transparent. Wie wird die Glaubensbeziehung zu Gott oder zu Jesus durch die bildliche Rede zum Ausdruck gebracht?

3.2. Gesamtkonzeption der Arbeit

Die Ausgangsfrage der vorliegenden Arbeit besteht darin, ob die Texte der jüdisch-christlichen Tradition ausnahmslos von dem genannten Hiatus zwischen Eros und Agape, zwischen Menschenliebe und Gottesliebe, Liebessemantik und Glaubenssemantik bestimmt sind. Diese Annahme gilt es vor allem auch deshalb zu bezweifeln, weil in der Umwelt Israels und des Neuen Testaments durch die Mythen der ›Androgynie‹ und ›Heiligen Hochzeit‹ eine Bildersprache ausgebildet war, die Religiosität und Sexualität bzw. Zwischengeschlechtlichkeit aufs Engste verknüpft hat. Ausgangspunkt stellt deshalb zunächst eine Skizze dieses mythischen Grundkonzepts aus dem religionsgeschichtlichen Umfeld dar, wobei als methodischer Schlüssel vor allem die strukturalistische Mythosinterpretation von Lévi-Strauss und seinen Nachfolgern gewählt wird (§ 3). Die hierbei ermittelte Denkstruktur erhebt sich als sekundäres semiologisches System (R. Barthes) über den Einzeltext und kann als solches mit anderen Texten verglichen werden.

Die im mythischen Sprechen sichtbar werdende sprachlich-bildliche Verknüpfung von Geschlechtlichkeit und Gottesbeziehung gibt den Fokus vor, unter dem die Interferenz der beiden Bereiche innerhalb der jüdisch-christlichen Tradition zu eruieren ist. Die Untersuchung begrenzt insofern das weite Feld einer Wechselwirkung von Sexualität und Religiosität ausschließlich auf textliche Artefakte, in denen die zwischengeschlechtliche Mann-Frau-Relation in uneigentlich-bildlicher Weise mit religiösen Aussagen verknüpft wird. Vorrangiges Interesse der Untersuchung besteht darin, *wie* Figurationen der Geschlechterrelation im theologischen Kontext eingesetzt werden und wie diese Bildverwendung in den unterschiedlichen Traditionsbereichen akzentuiert und verändert wird. Auf Grund der komplexen Bildverschränkung, der zeitlichen Distanz einzelner Texte sowie der untrennbaren Vermischung und Überschneidung einzelner Motive (z.B. Hurerei - Brautschaft) scheint mir eine Gliederung des gesamten Textkorpus in thematische Blöcke nicht sinnvoll. Stattdessen folge ich einem losen *diachronen Schema*, das einzelne Traditionsgruppen zusammen anordnet (z.B. Altes Testament). Damit kann die Einzelanalyse dem jeweiligen historischen und kontextuellen Ort der einzelnen Texte gerecht werden, bietet aber intern dennoch Raum für jeweils textgemäße Schwerpunkte (z.B. Zion als Frau bei Jesaja). Eine synchrone Anordnung nach Motivkomplexen kann dann in der Auswertung erfolgen.

Die Textanalysen zu den *Traditionslinien des Bildfelds* sind in drei Teile untergliedert: Im ersten Teil (Kapitel II) werden Texte aus dem Alten Testament (§ 4) und Frühjudentum (§ 5) untersucht. Der zweite Teil (Kapitel III) analysiert das Bildfeld in ausgewählten neutestamentlichen Texten, wobei zunächst die ältesten Texte der Briefliteratur und der Jesusüberlieferung in den Blick genommen werden (§ 6), die in den Kernmetaphern »Jesus als Bräutigam« (Mk 2,18–22) und »die Gemeinde als Braut« (2Kor 11,2f.) die Wurzeln der urchristlichen Bildverwendung zu erkennen geben. Mit Eph 5,21–33 wird dann der vielleicht komplexeste Einzeltext des ntl. Bildfelds analysiert, bei dem die Wechselwirkung zwischen der Partnerbeziehung unter Eheleuten und der Christus-Kirche-Relation ins Zentrum rückt (§ 7). Schließlich wird die Geschlechtermetaphorik eines ganzen Buches des johanneischen Schrifttums, der JohApk, analysiert, die in der traditionellen Bildzuweisung »Hurerei ist Götzendienst« ihren Metaphernkern entfaltet (§ 8). Die im dritten Hauptteil (Kapitel IV) anschließende Untersuchung der weiteren Bildverwendung in der urchristlichen Literatur setzt mit den zeitlich am nächsten am NT liegenden Apostolischen Vätern (§ 9) ein und wählt dann themenbezogene Schwerpunkte mit den Apostelakten einerseits (§ 10) und dem gnostischen Schrifttum andererseits (§ 11). Während bei den ActApost die Wechselbeziehung von Sprachbild und Wirklichkeit (konkret Sexualaskese) besonders deutlich wird, wird bei

der Gnosis die Geschlechterrelation in Gestalt der Syzygie zu einem systemkonstitutiven Faktor. Hier wird gleichsam durch die z.T. explizite Aufnahme von Platons Androgynie-Mythos der Bogen zum einleitenden Kapitel geschlagen.

Im abschließenden Teil der Arbeit (Kapitel V) soll die Auswertung der traditionsgeschichtlichen Analysen für das gesamte Bildfeld erfolgen. Dabei soll zunächst auf diachroner Ebene eine traditions- und motivgeschichtliche Darstellung der Bildverwendung in den jeweiligen Traditionsströmen gegeben werden (§ 12). Die Verwendung geschlechtlicher Bilder in jüdisch-christlichen Texten lässt eine Vielfalt der Rezeption und Produktion vermuten, die wohl kaum auf einen einheitlichen Nenner zu bringen ist, sondern eher ein Nachzeichnen einzelner Verzweigungen und Akzentverschiebungen in den jeweiligen Kontexten gebietet. Dennoch wird es reizvoll sein, einzelne Motivkomplexe herauszufiltern, die auch eine synchrone Strukturierung des Bildfelds und einzelner Teilbildfelder ermöglichen. Im Schlussteil (§ 13) soll der Ertrag der Bildfeldanalyse für die Ausgangsfrage einer Wechselwirkung von Sexualität und Religiosität im Medium der Bildersprache fruchtbar gemacht werden. Hier ist einerseits nach dem theologischen Wert einer derartigen Sprechweise, konkret nach der Näherbestimmung der Gottesbeziehung durch Figurationen der Geschlechterrelation zu fragen. Andererseits kann ansatzweise die Rückwirkung der religiösen Liebessemantik in den Bereich zwischenmenschlicher Geschlechterbeziehungen erörtert werden. Hier ist freilich Vorsicht geboten, um nicht in ein illustratives Metaphernverständnis zurückzufallen und jetzt theologisch-begrifflich oder ethisch zu resümieren, was die biblischen Autoren ausdrücklich der bildlichen Sprache vorbehalten.

§ 3:
Die bildliche Interferenz von Geschlechterrelation und Gottesbeziehung im religionsgeschichtlichen Umfeld: Die Mythen der ›Heiligen Hochzeit‹ und der ›Androgynie‹

Die Vermischung von Sexualität und Religiosität in antiken Kulturen wurde häufig untersucht und etwa am Beispiel der Kultprostitution heftig diskutiert.[1] Gemäß dem Grundansatz dieser Arbeit soll die Interferenz von Geschlechterdimension und Gottesbeziehung im Umfeld Israels und der Urchristenheit jedoch gerade innerhalb ihrer bildhaft-sprachlichen Reflexion erfasst werden. Dies lenkt den Blick auf die Mythen der ›Heiligen Hochzeit‹ und der ›Androgynie‹, die in unterschiedlichen Einzeltexten verschiedener Kulturkreise der Antike überkommen sind. Obgleich Mythen Teil eines Sprachsystems sind und nicht unabhängig von Texten erfasst werden können, erschöpft sich ein Mythos im hier verstandenen Sinn nicht innerhalb eines einzelnen mythischen Textes, sondern wird als Denkstruktur, als ›sekundäres semiologisches System‹ (R. Barthes) aufgefasst, das synchron im Textvergleich herausgelöst werden kann. Durch die figurative Verwendung der Geschlechtlichkeit im religiösen Kontext bringen die beiden Mythen der ›Androgynie‹ und der ›Heiligen Hochzeit‹ dabei eine sinnstrukturierende Wirklichkeitsreflexion zum Ausdruck, der es hier nachzuspüren gilt. Wenn die Mythen der ›Heiligen Hochzeit‹ und der ›Androgynie‹ als Verstehenshintergrund, sei es als Kontrastprogramm, sei es als Basiskonzept der jüdisch-christlichen Bildverwendung herangezogen werden, ist es hilfreich, gerade diese übergeordnete Struktur der Mythen freizulegen. Deshalb möchte ich im Folgenden die Mythen anhand einer strukturalistischen Analysemethode im Gefolge von Cl. Lévi-Strauss darstellen. Obgleich ich nicht im Sinne der radikalen Strukturalisten von einer universellen, überzeitlich-anthropologischen Struktur ausgehen will, kommen in den kon-

[1] Vgl. dazu etwa FAUTH (1988), 24-39; WILHELM (1990); LEICK (1994), 147-156; FREVEL (1995), 629-737; WESTENHOLZ (1995), 43-62; GERLITZ (1997), 527-531; BIRD (1997), 37-80. Die Zusammenstellung der klassischen Quellen bei R. A. ODEN, The Bible without Theology: The theological Tradition and Alternatives to it, San Francisco 1987, 140-147; vgl. ferner § 13 2.3 in dieser Arbeit.

kreten Mythen übergeordnete Sinnstrukturen zum Ausdruck, die mit relativer Konstanz (longue durée) als kulturbestimmendes Gemeingut der Antike betrachtet werden können. Um die historische Verankerung und Valenz der ›Heiligen Hochzeit‹ in hellenistisch-römischer Zeit zu dokumentieren, soll das konkrete Vorkommen des Mythos in Text und Kult dieser Zeit eigens skizziert werden.

Auf diese Weise wird die Basis für die Ausgangsfrage geschaffen, ob und in welcher Weise eine bildliche Überlagerung von Mann-Frau-Relation und Gottesbeziehung auch die jüdisch-christliche Sprachtradition beeinflusst oder sogar geprägt hat.

1. Der Androgynie-Mythos[2]

1.1. Begriffliche Vorbemerkung

Wenn ich nun mit dem strukturalistischen Instrumentarium von Cl. Lévi-Strauss[3] den Mythos der Androgynie beispielhaft untersuchen will, geht es also nicht um die Interpretation einer bestimmten narrativen Mythologie, ebenso wenig beschränke ich meine Analyse auf Texte, die den griechischen Schlüsselbegriff ›ἀνδρόγυνος‹, wörtlich ›mann-weiblich‹, aufweisen. Mythos soll hier vielmehr als Denkkonzept, als Struktur in Form eines Korrelationsverhältnisses verstanden werden, das als semantische Bewältigungsstrategie auf die Grundaporie der Geschlechtertrennung und -komplementarität verstanden werden kann. Als solches kann es zwar nicht unabhängig von einzelnen Referenztexten nachgewiesen werden, ist aber gleichwohl nicht mit ihnen identisch. Obgleich das Gesamtkonzept der Androgynie oder des Hermaphroditismus nicht auf seine heterosexuelle Variante eingegrenzt werden kann[4], möchte ich mich im Folgenden auf diesen Aspekt konzentrieren. Unter Androgynie verstehe ich deshalb die Relation von Mann und Frau, deren komplementäre Zuordnung eine protologische oder eschatologische Einheit erkennen lässt, die gegenwärtig nicht realisiert ist. Als Beispieltext soll die Bezeugung in Platons Symposion dienen, die nachweislich die spätere Verwendung des Mythos in frühjüdisch-rabbinischen und (christlich)-gnostischen Texten beeinflusst hat (s.u.).

---

[2] Vgl. dazu Delcourt/ Hoheisel (1988), ferner meine Ausführungen in Zimmermann (2000e), 270ff.

[3] Vgl. paradigmatisch Lévi-Strauss (1997), Die Struktur der Mythen, 226ff., wo er seine Methode an der Analyse des Ödipus-Mythos vorführt. Vgl. dazu Walitschke (1995), 77ff.

[4] Vgl. etwa die Definition von Aurnhammer (1986), 2: »jede Relation zweier komplementärer Elemente (...), die eins waren, eins sind oder eins sein möchten, insofern die Komplementarität geschlechtlich erkennbar ist«, wieder in Aurnhammer (1994), 172.

1.2. Der Androgynie-Mythos in Platons Symposion (189c–193) als Referenzmythos

Neben Ovids Darstellung der Vereinigung von Hermaphroditus mit der Nymphe Salmakis im vierten Buch der Metamorphosen[5] findet sich die literarisch und wirkungsgeschichtlich bedeutsamste Überlieferung des Androgynie-Mythos der Antike in Platons *Symposion* (189c–193), die auf Grund ihrer Komplexität hier als so genannter ›Referenz-Mythos‹ gewählt wird.[6]

Innerhalb der Festreden, die meist ›Eros‹ zum Gegenstand haben, hat Platon dem Komiker Aristophanes eine mythische Rede in den Mund gelegt, deren Inhalt hier kurz wiedergegeben sei:

> In mythischer Urzeit (πρῶτον) gab es drei Geschlechter von Menschen: das männliche, das weibliche und das mannweibliche (τὰ γένη ... ἀνδρόγυνον). Diese Urmenschen hatten nicht nur vier Hände, zwei Gesichter (πρόσωπα δύο) und zwei Geschlechtsorgane, sie waren kreisförmig rund und bewegten sich durch Radschlagen vorwärts. Die Geschlechtermischung sowie die Kugelform waren zugleich Ausdruck ihres astralen Ursprungs: die Mann-Männer stammten von der Sonne (Sol) ab, die Frau-Frauen von der Erde (Gaia), und die Androgynen vom doppelgeschlechtlichen Mond. Diese Urmenschen waren gewaltig an Kraft und Stärke und hatten große Klugheit (φρονήματα μεγάλα εἶχον) und wollten sich Zugang zum Himmel bahnen, um die Götter anzugreifen.
>
> Daraufhin zerschnitt Zeus die vollkommenen Menschen in zwei Hälften, um sie zu schwächen, und befahl Apollon ihnen das Gesicht umzudrehen, damit sie den Schnitt immer als Warnung vor Augen hätten. Nachdem die Menschen so zerschnitten waren, sehnte sich jede Hälfte nach ihrer anderen, und kamen zusammen, umschlangen sich mit den Armen und wollten wieder zusammenwachsen. Doch weil ihnen dies verwehrt blieb, sie aber nichts getrennt voneinander tun wollten, starben sie.
>
> Da erbarmte sich Zeus (ἐλεήσας δὲ ὁ Ζεύς, 191b), legte nun auch die Schamteile zur Schnittseite hin, so dass sie sich geschlechtlich vereinigen konnten und Nachkommen erzeugten, wenn ein Mann eine Frau traf. Wenn aber ein Mann einen anderen Mann traf, hatten sie doch Befriedigung durch ihr Zusammensein und jeder konnte danach erquickt dem Lebensgeschäft nachgehen. Denn – so wörtlich – : »Seit so langem also ist die Liebe (Eros) den Menschen angeboren, um die ursprüngliche Natur wiederherzustellen, und (sie) versucht, aus zweien eins zu machen und die menschliche Natur zu heilen (191d).«[7]

---

[5] Ovid, Met. IV, 285–388, vgl. dazu Delcourt/ Hoheisel (1988), 658–661.

[6] Die Vorstellung vom vorzeitlichen Androgyn begegnet zuvor in der empedokleischen Zoogonie; ferner spielt der orphische Weltei-Mythos mit dem androgynen Gott Phanes eine Rolle, und selbst der persische Mithras oder die Traditionen zum doppelköpfigen Janus bzw Jana ließen sich hier anführen. Vgl. dazu bereits K. Ziegler, Menschen- und Weltenwerden. Ein Beitrag zur Geschichte der Mikrokosmosidee, in: Neue Jahrbücher für das klassische Altertum, Geschichte und deutsche Literatur 16 (1913), 529–573, hier 539 u.a.

[7] Ἔστι δὴ οὖν ἐκ τόσου ὁ ἔρως ἔμφυτος ἀλλήλων τοῖς ἀνθρώποις, καὶ τῆς ἀρχαίας φύσεως συναγωγεύς, καὶ ἐπιχειρῶν ποιῆσαι ἓν ἐκ δυοῖν καὶ ἰάσασθαι τὴν φύσιν τὴν ἀνθρωπίνην (191d).

Hier endet der erste Abschnitt der Rede und auch die mythische Erzählung im engeren Sinn. Platon fährt wie folgt fort: »Jeder von uns ist also ein Teil (σύμβολον !) des Menschen, da wir ja, zerschnitten wie die Schollen, aus einem zwei geworden sind.« Mit diesem programmatischen Überleitungssatz verknüpft Aristophanes nun die Gegenwart mit dem mythischen Hintergrund und eröffnet damit zugleich das Auslegungspotenzial des Mythos. Denn der Mythos wird zur Begründungsinstanz gegenwärtiger sexueller Wirklichkeit, indem aus ihm eine Art »Prädestinationslehre der Liebe«[8] abgeleitet wird. Die Suche nach seinem ursprünglichen Gegenstück führt zum sexuellen Begehren in allen möglichen Kombinationen. Dabei wird eine gewisse Hierarchie erkennbar, nach der die homosexuelle Verbindung unter Männern eine Vorrangstellung einnimmt. Diejenigen, so fährt Aristophanes fort, die Schnittstücke eines Mannes sind, suchen das Männliche auf, solange sie noch Knaben sind, liegen sie bei Männern und diese »sind die besten unter den Knaben und Jünglingen, weil sie die männlichsten von Natur aus sind.« (192a). Die in Athen gesetzlich und religiös anerkannte Knabenliebe, die bereits Pausanias zuvor im Symposion gepriesen hatte, wird hier mythisch legitimiert.

Über die sexuelle Vereinigung hinaus, vermag nur der Gott Hephaistos sie »in eins zusammenzuschmelzen, so dass (sie) statt zwei einer sind (ὥστε δύ' ὄντας ἕνα γεγονέναι (192e)«. Eros - nun personifiziert als Gott verstanden - sei es allerdings, der zur Gemeinschaft führt. Mit dem Aufruf zu seinem Lobpreis endet schließlich die Aristophanesrede.

Eine Untergliederung des Mythos in einzelne, durch Beziehungen konstituierte Episoden ergibt im Sinn von Lévi-Strauss folgende Kernsätze:

i. Der Urmensch ist eine Doppeleinheit.
ii. Der gottähnliche Urmensch fordert die Götter heraus.
iii. Zeus zerschneidet die Urmenschen, um sie zu schwächen.
iv. Die zertrennten Hälften suchen Gemeinschaft, finden aber den Tod.
v. Die geschlechtliche Vereinigung bewirkt Lebensbefriedigung und Nachkommenschaft.
vi. Eros versucht, aus zweien eins zu machen und die Urnatur zu heilen.
vii. Der gegenwärtige Mensch ist nur ein Teilstück des ganzen Menschen.
viii. Die Suche nach dem anderen impliziert Ehebruch und Tod.
ix. Das Wiederfinden der wahren eigenen Hälfte führt zum Glück.
x. Hephaistos kann die zwei in eins zusammenschmelzen.
xi. Eros, der zur Einheit der ursprünglichen Natur führt, soll gepriesen werden.

[8] Zu dieser Formulierung AURNHAMMER (1986), 10.

Versucht man, diese mythischen Kernsätze in ›binären Oppositionen‹ zu ordnen, zeigt sich folgende Aufteilung: Eine Reihe von Sätzen betrifft die Einheit und Trennung bzw. Sehnsucht der Menschen bzw. menschlichen Hälften zueinander. Eng verwoben mit diesen Fragen der Geschlechtertrennung und -vereinigung ist die Beziehung der Menschen zu den Göttern: So wird betont, dass sich die anfänglich ganzen Kugelmenschen »einen Zugang zum Himmel bahnen wollten, um die Götter anzugreifen«[9]. Die Zertrennung in einzelne Hälften wird deshalb als Strafe der Götter begründet (190d), um die Menschen zu schwächen. Mit den vor Sehnsucht sterbenden Halbmenschen hatte Zeus Erbarmen (ἐλεήσας δὲ ὁ Ζεύς, 191b) und ermöglicht durch Verlegung der Schamteile nun sexuelle Vereinigung. Eros ist es, der die ursprüngliche Natur wieder heilen kann, und Hephaistos, der Gott der Schmiedekunst, kann wiedervereinte ursprüngliche Hälften zusammenschmelzen. Gerade das rechte Verhalten zu den Göttern korreliert schließlich mit der Möglichkeit der Wiedervereinigung: Während - wie schon anfangs angekündigt - das Aufbegehren gegen die Götter eine erneute Trennung (in Viertel) bewirken kann (190d; 193a), kann Gottesfurcht und -verehrung die verlorene Einheit, Heilung und Glück (εἰς τὴν ἀρχαίαν φύσιν καὶ ἰασάμενος, μακαρίους καὶ εὐδαίμονας ποιῆσαι) wiederherstellen. Da Eros, nun als Gott angesprochen (192b-d), hierbei eine Schlüsselrolle einnimmt, gilt ihm in besonderer Weise Ehre und Lobpreis.

So zeigt der Text in der Mann-Frau-Relation ebenso wie in der Gott-Mensch-Relation zwei grundlegende Beziehungen, deren Einzelaspekte in die Grundfunktionen Vereinigung - Trennung ausdifferenziert werden können. Schematisch ergibt sich dann folgende Gliederung der grundlegenden ›Mytheme‹:[10]

Mytheme in ›binären Oppositionen‹:

Mann - Frau:
1. Die Geschlechterdifferenz/ -Trennung des Menschen
2. Die Einheit/ (sexuelle) Wiedervereinigung des Menschen (Androgynie)

Gott - Mensch:
3. Der Fall: Gott-Mensch-Differenz (Aufbegehren und Zerschneiden durch Zeus)/ Tod durch Trennung
4. Die Heilung: Gott-Mensch-Harmonie/ Leben (Verschmelzen durch Hephaistos, Eros führt zur ursprüngl. Natur (Ganzheit) zurück

Nach Cl. Lévi-Strauss lässt sich diese synchrone Analyse des Mythos als zweidimensionale Matrix darstellen, indem die Zeilen die unterschiedlichen Kernsät-

[9] (...) τὸ εἰς τὸν οὐρανὸν ἀνάβασιν ἐπιχειρεῖν ποιεῖν, ὡς ἐπιθησομένων τοῖς θεοῖς, 190c.

[10] Die arabischen Ziffern hinter den Kernsätzen beziehen sich auf diese unterschiedlichen wiederkehrenden Motivkonstellationen.

ze in der Reihenfolge ihres Vorkommens aufführen (Syntagma), während die Spalten die Einzelelemente mit gleichen Merkmalen übergeordneten Mythemen zuordnen (Paradigma).[11] Für Platons Androgynie-Mythos ergibt sich dann folgende Matrix:

1.	2.	3.	4.
	i. Der Urmensch ist eine Doppeleinheit		
		ii. Der gottähnliche Urmensch fordert die Götter heraus.	
iii. Zeus zerschneidet die Urmenschen, um sie zu schwächen			
		iv. Die zertrennten Hälften suchen Gemeinschaft, finden aber den Tod.	
	v. Die geschlechtliche Vereinigung bewirkt Lebensbefriedigung und Nachkommenschaft		
			vi. Eros versucht aus zweien eins zu machen und die Urnatur zu heilen
vii. Der gegenwärtige Mensch ist nur ein Teilstück (*symbolon*) des ganzen Menschen			
		viii. Die Suche nach dem anderen impliziert Ehebruch und Tod.	
	ix. Das Wiederfinden der wahren eigenen Hälfte führt zum Glück.		
			x. Hephaistos kann die zwei in eins zusammenschmelzen.
			xi. Eros, der zur Einheit der ursprünglichen Natur führt, soll gepriesen werden.

Tab. 1: Zweidimensionale Matrix zu Platons Androgynie-Mythos

Die Darstellung nimmt bereits die Zuordnung vorweg, mit denen die Mytheme aufeinander bezogen werden. Die enge Verflochtenheit zwischen Mensch-Mensch und Gott-Mensch legt nahe, dass beide Grunddimensionen in einer

[11] Cl. Lévi-Strauss vergleicht diese Darstellungsweise einer Musikpartitur, die horizontal im Blick auf einzelne Stimmen (Melodie) und vertikal hinsichtlich der harmonischen Struktur zu lesen ist.

analogen Korrelation aufeinander zu beziehen sind. Daraus ergibt sich folgende Struktur:[12]

a	(Mann - Frau)	::	b	(Gott - Mensch)
Geschlechtertrennung	: (Wieder)Vereinigung	::	Tod/ Erlösungsbedürftigkeit	: Leben/ Heil
Fx(a)	: Fy(a)	::	Fx (b)	: Fy(b)

a: Geschlechterbeziehung (z.B. Mann-Frau-Relation)
b: Gottesbeziehung (Gott-Mensch-Relation)
Fx: Trennung; Zerstörung
Fy: Einheit; Versöhnung

Die Grundspannung der Geschlechtertrennung und -vereinigung wird also auf die Aporie von Tod und Leben bezogen, die nach antikem Denken unlösbar mit den Göttern bzw. der Götterrelation verwoben ist.

Die Erfahrung menschlicher Sterblichkeit wird dabei durch Verweis auf die geschlechtliche Identität des Menschen erträglich gemacht, wobei die aus der sexuellen Vereinigung von Mann und Frau hervorgehenden Nachkommen diese Verknüpfung unmittelbar einleuchten lässt. Oder umgekehrt gelesen: Die in der geschlechtlichen Liebe und Leidenschaft sichtbar werdende Unabgeschlossenheit und Sehnsucht des Menschen nach einer verlorenen Ganzheit deutet auf ein übergeordnetes Verlangen nach Einheit und Ergänzung, das in der religiösen Existenz des Menschen wurzelt. Wie der Mensch seine ursprüngliche Androgynie entbehrt, erspürt und zum Teil antizipiert, so wird zugleich seine gottähnliche Herkunft und Heilung ersehnt und verwirklicht.[13]

Dass diese Zuordnung den Schwerpunkt der platonischen Mythos-Interpretation trifft, bestätigt auch der weitere Gang des Symposions. Ordnet man die sechs Reden auf Eros nach inhaltlichen Zweiergruppen, dann liegt in der Oratio des Aristophanes die vorletzte Rede vor, die bereits auf die abschließende Stellungnahme des Sokrates bzw. der Diotima hinzielt. So heißt es im Rahmen dieser letzten Rede: »Was den Eros betrifft, ist im Allgemeinen jedes Begehren des Guten und der Glückseligkeit die größte und heftigste Liebe (eros) für jeden« (205d). Die Sehnsucht des Menschen zielt also nicht nur auf die andere Hälfte oder auf sexuelle Vereinigung, sondern nach höheren Werten. Eros ist letztlich das Verlangen des Sterblichen nach Unsterblichkeit (vgl. 207a).[14]

---

[12] Der Formalismus ist streng an die Methodik von Lévi-Strauss angelehnt. Im Blick auf den Mythos von Asdiwal kommt er z.B. auf folgende Struktur: Fx(a) : Fy (b):: Fx(b): $Fa^{-1}(y)$; vgl. Lévi-Strauss (1997), 251; wieder Ders., Mythologica II, 269.

[13] Vgl. dazu auch B. Sill, Androgynie und Geschlechterdifferenz nach Franz von Baader. Eine anthropologisch-ethische Studie, Regensburg 1986, 42f.

[14] »Notwendig also geht nach dieser Rede die Liebe (eros) auch auf die Unsterblichkeit«. Vgl.

Die Botschaft, die mit diesem Schema verbunden ist, betrifft zum einen das Sexualverhalten, sei es Legitimation bestimmter sexueller Lebensweisen, vor allem der Homosexualität und Knabenliebe, sei es die gesetzliche Pflicht zu Ehe und zur Nachkommenschaft (192b);[15] andererseits transportiert der mythische Code den Appell zu ›gehorsamem‹ Verhalten den Göttern gegenüber (κόσμιοι ... πρὸς τοὺς θεούς). Denn nicht nur Empfängnis und Zeugung ist »eine göttliche Sache« (206c), nur durch die Götter ist Wiedervereinigung und »Glückseligkeit« (εὐδαιμονία) oder sogar »Unsterblichkeit« (207ff.) zu erlangen.

Die hier sichtbar werdende Grundstruktur des Androgynie-Mythos lässt sich trotz der jeweiligen kontextuellen Transformation bei der weiteren Rezeption des Mythos erkennen, wie ich an anderer Stelle zeigen konnte.[16]

F a z i t: Im Androgynie-Mythos wird die Grundaporie menschlicher Geschlechterdifferenz auf die Spannung von Tod und Leben bzw. Mensch und Gott bezogen. Der Mythos identifiziert die Geschlechtertrennung mit Vergänglichkeit und Tod, während die sexuelle (Wieder)Vereinigung Nachkommen und Leben ermöglicht. Die in der geschlechtlichen Liebe und Leidenschaft sichtbar werdende Sehnsucht des Menschen nach einer verlorenen Ganzheit deutet auf ein übergeordnetes Verlangen nach Einheit und Ergänzung, das in der religiösen Existenz des Menschen wurzelt. Wie der Mensch seine im Mythos erinnerte und zugleich erhoffte Einheit, die Androgynie, entbehrt, erspürt und zum Teil antizipiert, so wird zugleich seine gottähnliche Herkunft und Heilung ersehnt und partiell verwirklicht.

2. Der Mythos von der ›Heiligen Hochzeit‹

Während der Androgynie-Mythos vor allem im klassisch-griechischen Kontext verwurzelt ist, reichen die Anfänge des Mythos von der ›Heiligen Hochzeit‹ bis in altorientalische Zeit zurück. Für den Mythos der ›Heiligen Hochzeit‹ findet sich kein Einzeltext, der entsprechend die Dichte und Komplexität eines Referenzmythos im Sinne von Lévi-Strauss aufweist. Im Folgenden soll die Strukturanalyse deshalb sofort textvergleichend vorgehen und dabei den strengen Formalismus der Strukturalisten etwas verlassen.

---

hierzu auch L. Brisson, Le Sexe incertain. Androgynie et hermaphrodisme dans l'Antiquité gréco-romaine, Paris 1997, 76.

[15] Vgl. ferner die Bemerkung in Platons Schrift *Nomoi*, nach der die sexuelle Gemeinschaft »nur in naturgemäßer Weise (...) zum Zweck der Kinderzeugung « (Nom VIII, 838e) erfolgen soll. In ähnlicher Weise ist für Aristoteles die Ehe und Kinderzeugung Basis für den Fortbestand der Polis (Arist. Pol I 2 p. 1252b).

[16] Vgl. dazu den Strukturvergleich und die Tabelle in Zimmermann (2000e), 283f.

2.1. Terminologische Klärungen zum Komplex ›Heilige Hochzeit‹[17]

Die Wendung ›Heilige Hochzeit‹ geht ursprünglich auf den griechischen Terminus ἱερὸς γάμος zurück und bezeichnet in der Literatur des klassischen Altertums[18] vorrangig die Götterehe zwischen Zeus und Hera. Die Ausweitung des Begriffs auf andere Bereiche und Kulturkreise ist bereits Ende des 19. Jh. unternommen worden[19] und löste in unserem Jahrhundert geradezu einen »Boom« aus, bei dem ἱερὸς γάμος einmal als unspezifisches Mythologem der Fruchtbarkeit verwendet wurde[20], einmal als griffige Kurzformel für jeglichen literarischen oder ikonografischen Reflex auf sexuelle Handlungen im religiös-rituellen Rahmen diente[21] oder gar zum archetypischen Symbol der Geschlechtervereinigung und Ganzheit avancierte.[22] Um einem willkürlichen und undifferenzierten Gebrauch der Wendung samt ihren problematischen Vermischungen z.B. mit Kultprostitution[23] entgegenzuwirken, wurde neuerdings von verschiedener Seite dafür plädiert, *Hieros Gamos* als Terminus technicus für eine kultisch reaktualisierte Götterhochzeit zu reservieren, sei es wie von der klassischen Philologie gefordert für die Hochzeit von Zeus und Hera[24], sei es wie von Altorientalisten eingeklagt für den Eheritus von Dumuzi und Inanna.[25]

Eingrenzungsversuche sind insofern hilfreich, als durch die Nennung präziser Kriterien wie kultisch-ritueller Nachvollzug, Beteiligung des Königs etc. das

---

[17] Vgl. dazu allgemein die Lexikonartikel KLINZ (1935), 107-113; SCHMID (1954), insb. 528-541; SAUER (1967), 1039-1041; RENGER/ COOPER (1975), 251-269; RATSCHOW (1982), insb. 308-311; BOLLE (1987), 317-321; RENGER/ GRAF (1998), 552f.; ebenso die Stellungnahmen im Rahmen größerer Untersuchungen oder Aufsätze wie z.B. von DIETERICH (1923), 121-134; CREMER (1982); RÖMER (1982); BURKERT (1985), II.7.7 108-109; LEICK (1994), 97-110; SWEET (1994); WESTENHOLZ (1995); STEINKELLER (1999); sowie die Monografien von KLINZ (1933); HUNGER (1984); AVAGIANOU (1991). Vgl. ferner die Exkurse und Untersuchungen im Rahmen theologischer Literatur: SCHLIER (1971), 264-276; NIEDERWIMMER (1975), 135-149; WINTER (1987), 313-368; GNILKA (1990), 290-294; THEOBALD (1990), 221-230; FREVEL (1995), 589-628. Vgl. zum Folgenden bereits meine Ausführungen in ZIMMERMANN (1999b), die hier z.T. aufgegriffen sind.

[18] Die wenigen Belege werden bei AVAGIANOU (1991), 19-24, zusammengestellt.

[19] Zuerst bei W. MANNHARDT (Wald- und Feldkulte. I. Der Baumkultus. Berlin 1875 [= Darmstadt 1964], 480ff) und dann vor allem bei J. G. FRAZER (The Golden Bough I: Magic Art, London 1911, 97-170), vgl. AVAGIANOU (1991), xi. Dort auch ein kurzer Forschungsüberblick (aaO, XI-XIII).

[20] So etwa die weite Definition von WINTER (1987), der auch die Bereiche Schwangerschaft, Geburt und Mutterschaft zum »Zyklus um die ›Heilige Hochzeit‹« rechnet (aaO., 369-413). Vgl. kritisch dazu FREVEL (1995), 595-598.

[21] Vgl. HUNGER (1984), passim. Als Sexualwissenschaftler ist Hunger vorrangig an Sexualkulten und nicht an einem sprachlich präzisen religionswissenschaftlichen Begriff interessiert.

[22] Vgl. in diesem Sinn G. WEHR, ›Heilige Hochzeit‹. Symbol und Erfahrung menschlicher Reifung, München 1998.

[23] Vgl. dazu WESTENHOLZ (1995); FREVEL (1995), 629ff.

[24] So insbesondere das Plädoyer von AVAGIANOU (1991), passim.

[25] So bereits W. P. H. RÖMER, Königshymnen der Isnizeit und Königsinvestitur, ZDMG Suppl. 1, 1970, 13ff., vor allem dann RENGER (1975), 251ff. und ihm folgend FREVEL (1995), 591ff.

Phänomen differenzierter analysiert und der jeweilige Diskussionsgegenstand klarer benannt werden kann. Will man den Gegenstand jedoch nicht gänzlich auf ein literarisches Lexem verengen, so muss man selbst innerhalb der klassischen Antike ein breiteres und keineswegs von Ambiguitäten freies Konzept der ›Heiligen Hochzeit‹ anerkennen, das sich kaum scharf von den Vorstellungen der σύμμειξις oder der θεογάμια trennen lässt.[26] Der terminologische Eingrenzungsversuch wird aber gänzlich problematisch, wenn nun im Bereich der Assyriologie die griechische Wendung ›ἱερὸς γάμος‹ zur Beschreibung einer »rituellen Repräsentation der Vereinigung von Inanna und Dumuzi durch den König und eine Priesterin«[27] herangezogen wird. Nicht nur der hier sichtbare terminologische Anachronismus, auch die nachweisliche Vorordnung der ikonografischen vor die literarischen Zeugnisse[28] und vor allem die – implizit anerkannte – Ausprägung des Phänomens in unterschiedlichsten Kulturkreisen machen deutlich, dass es kaum hilfreich ist, einen so weitläufigen religionswissenschaftlichen Komplex auf ein der klassischen Philologie entlehntes enges Konzept zu reduzieren. Vor allem kann man mit der Festlegung bestimmter Momente auf Grund des phänomenologischen Befunds keineswegs die Alleingeltung für den Terminus ›Heilige Hochzeit‹ beanspruchen.

Wer die Vorstellung einer ›Heiligen Hochzeit‹ für das enge literarische Zeugnis einer kultisch nachvollzogenen Götterhochzeit reserviert, entzieht dem zweifellos vorhandenen weiteren Denkhorizont einer sakral verankerten Geschlechterverbindung eine begrifflich hilfreiche Kurzformel. Wer andererseits den Begriff der ›Heiligen Hochzeit‹ zur vagen »theologischen Idee« der Sakralisierung der Sexualität relativiert[29], muss dies u.U. zum Preis der kommunikationshinderlichen Unschärfe erkaufen oder steht in der Gefahr, die durchaus nachweisbaren Konkretionen des Themas z.B. als geprägter Ritus nicht entsprechend zu würdigen.

Die Polarisierung der Forschung in ein weites und ein enges Konzept spiegelt den je unterschiedlichen Niederschlag eines grundlegenden Mythos der ›Heiligen Hochzeit‹ in Kunst, Kult und Literatur. Es erscheint mir deshalb sinnvoll, die hier aufgezeigten Alternativen in ein Gesamtkonzept zu integrieren. Der deutsche Begriff ›Heilige Hochzeit‹ soll zunächst für ein umfassendes religionsgeschichtliches Phänomen verwendet werden, das in vielfältiger Weise und in den unterschiedlichsten Kulturen dem Mythos von der religiös verwurzelten Überwindung des großen Dualismus menschlicher und kosmischer Exis-

[26] Vgl. dazu AVAGIANOU (1991), passim.

[27] FREVEL (1995) Sacred Marriage, 591, der damit die Definitionsversuche von W. P. H. Römer und J. RENGER (1975, 255ff., §§ 14-19) aufnimmt.

[28] Vgl. dazu WINTER (1987), 367: »Das Thema der ›Heiligen Hochzeit‹ wurde zuerst visualisiert und erst später verbalisiert«.

[29] So bei WINTER (1987), 367.

tenz Ausdruck verleiht.[30] Ein Teilaspekt dieses Themas ist dann der anhand einzelner historischer Zeugnisse rekonstruierbare kultische Nachvollzug einer Götterhochzeit im Ritus. Schließlich soll der griechische Terminus ›Hierogamie‹ (ἱερὸς γάμος) gemäß der etymologischen Verankerung auf das Vorkommen dieses Mythos in griechischen Texten und Riten beschränkt bleiben.

›Heilige Hochzeit‹ bezeichnet in seinem weiten religionswissenschaftlichen Verständnis die reale oder symbolische Vereinigung zweier geschlechtlich imaginierter komplementärer Größen im religiösen Kontext. In abstrakter, hochreflektierter - und daher sicher später - Ausprägung geht es dabei um die Verbindung zweier geschlechtlicher Prinzipien (männlich - weiblich, logos - sophia, Yin - Yang). Weitaus häufiger wird die ›Heilige Hochzeit‹ in den antiken Kulturen jedoch in anthropomorph-personaler Weise als Götterhochzeit vorgestellt, und zwar 1. als geschlechtliche Vereinigung der Götter untereinander, 2. als sexuelle Verbindung zwischen einem Gott bzw. seltener einer Göttin[31] und einem menschlichen Wesen.[32]

Ein Charakteristikum für die ›Heilige Hochzeit‹ der Antike stellt sicherlich der analogisierende Nachvollzug kosmisch-göttlicher Abläufe in der kultischen Feier dar. Auch wenn die ›Heilige Hochzeit‹ hier ihren dichtesten Kondensationspunkt oder - in formgeschichtlicher Terminologie ausgedrückt - ihren greifbarsten »Sitz im Leben« gehabt haben mag, kann sie kaum auf diesen Bereich begrenzt werden. Der Ritus bleibt eingebettet in den Mythos[33], der als Sinnfindungsmodell auf einen gesamtgeistigen Hintergrund verweist, von dem eine Fülle literarischer oder künstlerisch-gestalterischer[34] Ausdrucksformen

[30] Vgl. in diesem Sinn auch RATSCHOW (1982), 309.

[31] So vor allem in der altbabylonischen und sumerischen Tradition (vgl. Ischara oder Inanna). In Ägypten wie auch in Griechenland war die Vorstellung, dass sich männliche Götter mit sterblichen Frauen vereinigten, weit verbreitet. Die Verbindung von Göttinnen mit sterblichen Männern hingegen galt in der klassischen Antike als ungewöhnlich, wie die Einschätzung der Liebe Aphrodites zu Anchises bestätigt. Vgl. dazu Plutarch (Numa 4; Qaest. Conv 8, 1, 3); ferner SCHMID (1954) mit Belegstellen.

[32] FRAZER hatte in a) symbolic marriage of trees; b) sexual rites to promote fertility; c) divine nuptiales unterschieden (nach RENGER, 1975, 251). SCHMID (1954), 531, differenziert über die oben genannten noch die »Vereinigung zweier Menschen, die in magischer Weise eine Gottheit oder eine unpersönlich gedachte göttliche Kraft beeinflussen soll.« RENGER, Heilige Hochzeit, 255 erhebt aus den orientalischen Textzeugnissen die Klassifikation a) Verbindung von Göttern und Göttinnen zu göttlichen Paaren; b) Götterhochzeiten (Theogamien) im Kult (symbolisch) dargestellt; c) kosmische Hochzeiten; d) ›Heilige Hochzeit‹ als die im Kult nachvollzogene Hochzeit zwischen Dumuzi und Inanna. Die drei Aspekte bei THEOBALD (1990), 222, lassen sich sachlich auf zwei, nämlich die Vereinigung 1) von Göttern untereinander, 2) zwischen einem Gott und einem menschlichen Wesen reduzieren, da 3) König und Göttin als Sonderfall von 2) anzusehen ist.

[33] Dies gilt ungeachtet der Einsicht, dass sich die strengen Zuordnungen von Mythos und Ritus, wie sie durch die so genannte Dependenz-Theorie (Smith/ Whitehead) oder Isomorphie-Theorie (Myth-and-Ritual-School) vertreten wurden, nicht verifizieren lassen. Vgl. dazu neuerdings HÖRNER/ LEINER (1998), 47.

Zeugnis geben. Durch die Vergegenwärtigung im Ritus wie durch die Erinnerung im Mythos reflektiert die ›Heilige Hochzeit‹ als fundamentales Symbol die unterschiedlichsten Lebens- und Wirklichkeitsbezüge des Menschen: So dient die ›Heilige Hochzeit‹ als Urbild der menschlichen Ehe und Geschlechtervereinigung oder garantiert die Fruchtbarkeit des Menschen und des Landes. Sie kann aber auch zur Begründung gesellschaftlich-politischer Macht herangezogen werden und wird als Erklärungsmodell kosmischer Ordnungssysteme und Genealogien eingesetzt. Der mythische Gesamtkomplex der ›Heiligen Hochzeit‹ kann folglich so gegliedert werden:

1. Religionswissenschaftliches Gesamtphänomen (Mythos)
   a) Vereinigung zweier geschlechtlich-komplementärer Größen
   b) Götterhochzeit - zwischen Gott und Göttin;
   - zwischen Gott/ Göttin und Mensch
2. Sonderfälle: a) kultischer Nachvollzug der Götterhochzeit im Ritus
   b) Hierogamie (ἱερὸς γάμος) von Zeus und Hera

2.2. Traditionskreise zur ›Heiligen Hochzeit‹ in der Antike[35] (diachrone Betrachtung)

Innerhalb der ägyptischen Tradition wird man mit gewissem Recht den Mythenkreis um den Erdgott Geb und die Himmelsgöttin Nut und dann vor allem den Mythos von Isis-Osiris dem Komplex der ›Heiligen Hochzeit‹ zurechnen dürfen.[36] Selbst ein ritueller Nachvollzug der ›Heiligen Hochzeit‹ ist etwa seit der 5. Dynastie durch Darstellungen nachweisbar, in denen die sexuelle Vereinigung des Reichsgottes Re mit Isis, repräsentiert durch König und Königin, zur Geburt bzw. Legitimation des gottköniglichen Pharaos führte.[37]

Besondere Bedeutung hat das Thema der ›Heiligen Hochzeit‹ vor allem im Zweistromland. Bereits in den ältesten textlichen und archäologischen Zeugnissen lassen sich Motive des Komplexes erkennen: So wurde im altbabylonischen Gilgamesch-Epos[38] der nächtliche Gang von Gilgamesch zum Heiligtum

[34] Vgl. dazu die umfangreichen ikonographischen Zeugnisse bei WINTER (1987), 346ff. und Anhang; ebenso die vielen Abbildungen archäologischer Funde bei HUNGER (1984), insbesondere 114ff.

[35] Ausprägungen der ›Heiligen Hochzeit‹ in anderen Kulturkreisen sollen hier mangels eindeutiger Traditionskontinuitäten nicht eigens erwähnt werden, bzw. nur bei der strukturell-synchronen Darstellung gelegentlich mit einfließen. Vgl. dazu RATSCHOW (1982), 309f.; HUNGER (1984), der fernöstliche und japanische Sexualmythen vergleicht, 60ff.88ff. und BOLLE (1987).

[36] Vgl. dazu ausführlich MERKELBACH (1995), 3-22.

[37] Vgl. dazu H. BRUNNER, Grundzüge der altägyptischen Religion, 1983, 73 - nach SCHMIDT (1996), 256. Ferner SCHMID (1954), 528f.; vgl. auch BELLINGER (1999), 59-77.

der Göttin Ischara bzw. die Liebeserklärung der Göttin Ischtar im Sinne der ›Heiligen Hochzeit‹ gedeutet.

In sumerischen Texten (SRT I par.; TLB 2 Nr. 2 par.; CT 42 Nr. 4) wird dann ausführlich das Ritual der kultischen Reinszenierung der Hochzeit zwischen Dumuzi und Inanna beschrieben.[39] Nach dem Zeugnis des ältesten Textes fährt der König von Ur mit Opfergaben nach Uruk, der Stadt der Göttin Inanna, um dort im Rahmen eines ausladenden Festrituals (kultische Reinigung, Musik, Mahl u.a.) die sexuelle Vereinigung mit der Göttin - wahrscheinlich repräsentiert durch eine Priesterin der Inanna - zu vollziehen:

> Im Palaste (...) im E'ilurugu, haben (...) die Menschen insgesamt der ›Herrin des Palastes‹ einen Hochsitz errichtet: Der König, der Gott, weilt dort mit ihr. Daß sie das Schicksal der Länder entscheide (...) bereitete man am Neujahrstag, dem Tag der Kultfeiern, meiner Herrin das Lager, reinigte es mit Zweigen (...), legte ihr als Geschenk ein ...-Kleid zurecht (...) badet man meine Herrin für den heiligen Schoß, badet sie für den Schoß des Königs. (...) Der König geht stolz erhobenen Hauptes zum heiligen Schoß, geht stolz erhobenen Hauptes zum Schoß Inannas, Ama-ushumgal-anna [Dumuzis Beiname] liegt bei ihr, liebkost ihren heiligen Leib. (...) Nachdem die heilige Inanna sich im heiligen Schoß des Lagers gesättigt, spricht sie an der Stätte des Lagers zu ihm: ›[Des Helden Id]din-Dagan (...) bin ich.[40]

Auch wenn die Könige (Dumuzi-Herrscher) und manche Details in den verschiedenen Textzeugnissen variieren, kann man hier doch insgesamt von einem geprägten Ritual sprechen, das - STR I folgend - jährlich am Neujahrstag stattfand. Doch auch über diesen hier einzig eindeutig nachweisbaren kultisch-rituellen Nachvollzug hinaus hat die Vorstellung einer ›Heiligen Hochzeit‹ im Horizont der mesopotamischen Denkwelt ihren Platz: So werden die Götterhochzeiten zwischen Marduk und Sarpanitu, Ningirsu und Baba sowie Nabu und Tasmetu in einen kultischen Zusammenhang gebracht, oder Menschen werden in Beinamen als ›Gemahl einer Gottheit‹ beschrieben, wie z.B. Eanatum von Lagas als »geliebter Gemahl der Inanna« oder Nram-Su'en von Akkad als »Gemahl der Istar-Annunitum«[41].

Wie bereits auf Grund dieser Quellen die Vorstellung vom Mythos der ›Heiligen Hochzeit‹ über den Kontext eines expliziten kultischen Nachvollzugs hinaus in der Ur III- und der altbabylonischen Epoche anerkannt werden

---

[38] Taf. VI,1 7-9. (Ed. Schott); Taf. II,2 190f. (Ed. Schott) - nach WINTER (1987), 313f.; zum Gesamtkomplex auch Bellinger (1999), 78-99.

[39] Vgl. dazu RENGER (1975), 255ff.; WINTER (1987), 328ff.; neuerdings FREVEL (1995), 591ff. mit einer ausführlichen Festbeschreibung. Auf die immer noch offenen Fragen nach der Identität von Dumuzi (Gott - Mensch) bzw. der Repräsentation desselben (König) sowie der Inanna (Priesterin, Hierodule?), sowie auf das Problem des nach STR I abgeleiteten zeitlichen Rahmens des Neujahrsfestes kann hier nicht näher eingegangen werden.

[40] Übers. nach FALKENSTEIN/ SODEN (1953), 96f.

[41] Nach RENGER (1975), 255.258f. Ihm folgend auch WINTER (1987), 328 und FREVEL (1995), 591.

muss, so lässt sich der Themenkreis auch in ugaritischen Textzeugnissen nachweisen. Zwar wurde zu Recht betont, dass hier ein den sumerischen Texten vergleichbares Ritual nicht zu finden ist[42], doch kann kaum bestritten werden, dass es Götterhochzeiten bzw. sexuelle Verbindungen auch im Pantheon von Ugarit gegeben hat.[43] So wird z.B. die Hochzeit zwischen Baal und Anat beschrieben (KTU 1.10f.; 1.96) oder nach KTU 1.23 wird das Hochzeitsmotiv in der Erzählung der Geburt der Astralgottheiten Morgenröte (*sahar*) und Abenddämmerung (*salim*) mit kosmologischen Aussagen verknüpft.

Auch innerhalb der syrisch-palästinischen Tradition und dann vor allem im Alten Testament hat man immer wieder Spuren der ›Heiligen Hochzeit‹ in einem weiteren Sinn nachzuweisen versucht, sei in Hos, Cant, Ps 45 oder Ruth.[44]



Abb. 1: Skarabäus aus Palästina mit Scheinkopulation im Fruchtbarkeitskult (Mittelbronzezeit)



Abb. 2: Skarabäus aus Palästina mit (Schein-)kopulation im Fruchtbarkeitskult (Mittelbronzezeit)

Als historische Zeugnisse einer der ›Heiligen Hochzeit‹ nahe stehenden Kulttradition dürfen wohl auch einzelne palästinische Skarabäen (s. Abb.) gewertet

[42] Vgl. zuletzt die detaillierte Untersuchung Analyse von KTU 1.23; KTU 1.43 und KTU 1.100 bei FREVEL (1995), 598ff.

[43] Mit WINTER (1987), 319ff. Auch der im Blick auf sein enges Konzept der ›Heiligen Hochzeit‹ kritische FREVEL, Aschera, 618, muss dies anerkennen.

[44] Vgl. im Blick auf Cant z.B. SCHMÖKEL (1956); RINGGREN (1953), 300-302; DERS. (1981), 424. Zuletzt auch - obgleich weniger wissenschaftlich K. MICHELIS, Heilige Hochzeit und Hoheslied, Winter-Verlag 1992. Kritisch zur Heiligen Hochzeit im AT vor allem im Blick auf die kultische Interpretation FREVEL (1995), 619ff.

werden, die Darstellungen von Frauen mit einem Zweig zeigen, denn diese Frauen laden im Rahmen des Fruchtbarkeitskults, wie andere Skarabäen zeigen, tanzende Männer zu einer Schein-Kopulation ein. Dieser rituelle Sexualakt sollte nach O. Keel den Wettergott animieren, seinen Regensamen in die Erde zu gießen.[45] Der Phallus in Abb. 2 scheint aber nachträglich eingraviert zu sein und überzeichnet das sonst nur Angedeutete.

Auch wenn der Furchbarkeitsritus und die Vorstellung vom Wettergott in der folgenden Zeit durch politische Themen und Bilder an den Rand gedrängt werden, finden sich auch in späterer Zeit noch erotische Elemente in Israels Kultpraxis, wie z.B. 2Sam 6 mit Davids erotischem Tanz vor der Lade bezeugt.[46]

Auf die bisher kaum untersuchte Traditionskontinuität zwischen Ausprägungen der ›Heiligen Hochzeit‹ im Alten Orient und in der griechischen Kultur hat insbesondere M. Cremer hingewiesen.[47] Sie verfolgt die Rezeption dreier Typen der Hochzeitsdarstellungen auf altbabylonischen Terrakottareliefs innerhalb archaisch und klassisch griechischer Kunst und zeigt die anfänglich enge Anlehnung an das altorientalische Vorbild.

Schließlich entwickelt sich in der griechischen Religion ein differenziertes gedankliches und auch rituelles Konzept einer ›Heiligen Hochzeit‹. Dieser so genannte ›ἱερὸς γάμος‹ bezieht sich vor allem auf die in Mysterienkulten vergegenwärtigte Götterhochzeit von Zeus und Hera, ist jedoch im weiteren Sinn auch in anderer Ausprägung im hellenistischen Kulturkreis ablesbar.[48]

2.3. Grunddimensionen des Mythos von der ›Heiligen Hochzeit‹ (synchrone Betrachtung)

Nach Cl. Lévi-Strauss erschöpft sich ein Mythos nicht bereits in dem je konkreten mythischen Text (parole), sondern kann als eine dem Sprachsystem (langue) vergleichbare sekundäre Abstraktion bestimmter Sinnstrukturen verstanden werden. Um diese Mythenstruktur darzustellen, hat Cl. Lévi-Strauss vorgeschlagen, wiederkehrende »Mytheme« bzw. »Codes« durch synchrones Vergleichen unterschiedlicher Mythenvorkommnisse zu suchen.[49] Da sich, wie

[45] Vgl. dazu KEEL (1996), 11-14, mit Darstellung der Skarabäen (aaO. 13, Abb. 14-17); zuerst in O. KEEL, Corpus der Stempelsiegel-Amulette aus Palästina/ Israel. Von den Anfängen bis zur Perserzeit. Einleitung (= OBO Ser. Archeologica 10), Fribourg - Göttingen 1995, 221, Abb. 483-484. Zu den rivalisierenden städtischen bzw. ländlichen Kulttraditionen ausführlich DERS., Frühe Jerusalemer Kulttraditionen und ihre Träger und Trägerinnen, in: Zion, Ort der Begegnung, hg. von F. HAHN u.a., FS L. Klein (= BBB 90), Weinheim 1993, 439-502.

[46] Dazu KEEL (1996).

[47] Vgl. CREMER (1982).

[48] Vgl. die sexuellen Verbindungen zwischen Hades - Kore; Demeter - Poseidon; Demeter - Iason; Dionysos - Basilinna, u.a. Dazu AVAGIANOU (1991), 119ff.

gesagt, kein mythischer Text als komplexer Referenzmythos eignet, soll im Folgenden versucht werden, wiederkehrende Dimensionen des Mythos von der ›Heiligen Hochzeit‹ durch einen synchronen Vergleich zu erfassen.

2.3.1. Kosmisch-transzendente Dimension: Vereinigung von Himmel und Erde[50]

In vielen Mythen unterschiedlichster Religionen und Kulturkreise ist die Hochzeit des geschlechtlich personifizierten Himmels mit der Erde ein bekanntes Motiv.[51] Erste Nachweise einer solchen ›Heiligen Hochzeit‹ sind die altorientalischen Vorstellungen über die geschlechtliche Vereinigung von An (Himmel) und Ki (Erde) oder im ägyptischen Mythos zwischen dem Erdgott Geb und der Himmelsgöttin Nut.[52] Auch die in KTU 1.23 berichtete ugaritische Erzählung von der göttlichen Zeugung und Geburt der beiden Astralgötter ›Morgenröte‹ und ›Abenddämmerung‹ kann hier angeführt werden. Die zärtliche Verbindung zwischen Himmel und Erde bleibt auch in Mythos und Poetik des griechischen Kulturkreises bestimmend, wovon etwa der bekannte, von Hesiod überlieferte Mythos von Gaia und Uranos[53], die naturphilosophischen Ausführungen von Euripides[54] oder das Danaidenfragmet von Aischylos[55] Zeugnis geben.

---

[49] Vgl. Lévi-Strauss (1997), 231f. »Code« ersetzt dann zunehmend das Konzept des »Mythems« ab der Phase des »Asdiwal-Mythos«, vgl. dazu Walitschke (1995), 81ff.

[50] Vgl. dazu Schmid (1954), IIb. 532f.; Hunger (1984) Kap. 1, 18-25 mit besonderem Bezug auf tantrisch-hinduistisches Traditionsgut; Stöhr (1985), 118-127, der einen weiten religionsgeschichtlichen Rahmen absteckt und sogar eine kleine Forschungsgeschichte zum Weltelternmythos anfügt (a.a.O., 122f.); Bolle (1987), 317f.

[51] Differenziert man die Schöpfungsmythen in die beiden Kategorien »Welterschaffung« und »Weltwerdung«, so ist die Urhochzeit von Himmel und Erde letzterer Kategorie zuzuordnen. Vgl. Stöhr (1985), 118. Von einer Heiligen Hochzeit zwischen Himmel und Erde berichten z.B. Schöpfungsmythen der Maori-Indigenas Neuseelands oder der Nord-Sulawezi Indonesiens. Selbst der japanische Weltelternmythos von Izanagi und Izanami weist strukturelle Ähnlichkeiten auf. Ähnlich wie in der Antike ist auch der rituell wiederkehrende Nachvollzug der Götterehe in anderen Kulturen nachzuweisen, wie etwa das *Porka*-Fest in Süd-Molukken beweist. Vgl. Stöhr (1985), 119f. mit Lit. Wie die kosmogonische Hochzeit im indischen Tantrismus ausgehend von der androgynen Ursprungsgottheit überliefert wird, berichtet Hunger, Heilige Hochzeit, 18ff. Er gibt dabei sogar einen detaillierten - obgleich äußerst spekulativen - Rekonstruktionsvorschlag für das Kultschema einer Feier: 1. Repräsentation der Gottesbraut; 2. Unio Genitalis; 3. Inthronisation und Adoration der Gottesbraut; 4. Genitale Kommunikation der Gläubigen; Prozession mit Benediktion durch Stadt und Land (aaO. 32).

[52] Vgl. Ed. v. Dijk: ActOr. 28, 1964, 34ff.; ferner CT 17, 50, 1ff.; ZA 32, 1918/9, 174, 58; STT 136 Stichzeile; Erra-Epos I 28 - nach Renger (1985), 255; vgl. Bellinger (1999), 59f.

[53] Hesiod, Theog. 116-185.453-506; Text nach Solmsen (1983); vgl. dazu Stöhr (1985), 119f.

[54] Vgl. fr. 839. 898. 941. 1023; nach Schmid (1954) 532f.

[55] TGF, fr. 44; vgl. zum gr. Text Nauck (1983), Übersetzung von J. G. Droysen nach Theobald (1990), 222: »Die Erde zu umfangen sehnt der Himmel sich/ der reine; der Vermählung Sehnsucht faßt auch sie/ vom stille ruh'nden Himmel strömt des Regens Guß/ die Erd' empfänget und gebiert den Sterblichen/ der Lämmer Grasung und Demeters milde Frucht; des Waldes blüh'nden Frühling läßt die regnende Brautnacht erwachen: alles das, es kommt von mir«.

Wie bei einer Hochzeit zwei eigentlich nicht durch Verwandschaftsverhältnisse verbundene Menschen und im Alten Orient sogar vordringlich Familien zusammenkommen, so vereinen sich in der Hochzeit von Himmel und Erde zwei eigentlich nicht zusammengehörige Bereiche. In dieser kosmischen ›Heiligen Hochzeit‹ vermischen sich zugleich Irdisches und Überirdisches, menschliche und göttliche Welt. Besonderer Ausdruck solcher transzendierender Vereinigung stellt diejenige Variante der ›Heiligen Hochzeit‹ dar, bei der sich ein Gott sexuell mit einem Menschen verbindet, wobei meist die Initiative von dem göttlichen Wesen ausgeht. Die Vereinigung der Geschlechter wird dabei zu einem »fundamentalen Symbol für die Einheit des Getrennten«[56].

2.3.2. Kosmogonisch-genealogische Dimension: Ursprung der Welt und des Menschen

Viele Schöpfungsmythen berichten davon, wie durch die geschlechtliche Vereinigung des personifizierten Himmels mit der Erde einst die Welt, das Leben der Götter und alles Leben auf der Erde einschließlich der Menschen entstanden sei. Bildlich gesprochen wird dabei die Mutter Erde mit dem Sonnenstrahl oder Regenguss von Vater Himmel[57] befruchtet. Der Weltelternmythos wird somit zur umfassenden Kosmogenese.

Vergegenwärtigt wird diese Dimension dann gelegentlich als periodisch repetierte rituell-kultische Vereinigung der die Götter repräsentierenden Priester/-innen oder Könige. Weltschöpfung und Menschenschöpfung sind im Alten Orient zwar zu unterscheidende, aber stets eng verzahnte Aspekte der Kosmogonie. So zielt die archetypische Erzählung der Urhochzeit letztlich auf die Erklärung menschlichen Lebens ab. Dabei fällt auf, dass die der ›Heiligen Hochzeit‹ entspringenden Halbgötter oder Gottmenschen als Zwischenglieder zwischen Göttern und Menschen erscheinen.[58] In verschiedensten Zeugnissen wird durch die ›Heilige Hochzeit‹ somit eine Generationenfolge in Gang gebracht, weshalb der Weltelternmythos retrospektiv als »grandiose Genealogie«[59] erscheint.

Einen Teilaspekt bzw. die Kehrseite dieser lebenschaffenden Dimension der ›Heiligen Hochzeit‹ stellt die Verbindung von Hierogamie und Totenkult dar.[60] Es bleibt zwar fraglich, ob die von Hunger angeführten Belege der indischen »Leichen-Siva« bzw. der Grabkeramiken der andinen Moché-Indigenas zu Recht mit dem Motiv der ›Heiligen Hochzeit‹ in Verbindung zu bringen sind. Schon eher scheinen einige Darstellungen von Wiederbelebungszeremo-

[56] Theobald (1990), 222, vgl. Gerlitz (1999), 187.

[57] In fast allen Sprachen ist der Himmel männlich und die Erde weiblich. Eine Ausnahme stellt das alt-ägyptische Weltelternpaar Nut und Geb (s.u.) dar. Vgl. Schmid (1954), 532.

[58] Vgl. Renger (1975), der von den Heroen in sumerischen Zeugnissen berichtet.

[59] Stöhr (1985), 118.

[60] Vgl. dazu Schmid (1954), 541; Hunger (1984), Kap. 12, 104ff.

nien zwischen Isis und Osiris mittels genitaler Kontakte in der ägyptischen Tradition[61] oder die Vorstellung der jährlichen Wiedergeburt von Dumuzi durch liebende Zuwendung der Inanna im sumerischen Mythos[62] bzw. analog von Baal und Anat dem Konzept einer ›Heiligen Hochzeit‹ zu entsprechen. Der griechische Mythos von einer Vereinigung des Totengottes Hades (Pluto) mit der Kore (Persephone) oder der Mythenkreis um Aphrodite-Adonis-Persephone zeigen dann eindeutig die Verbindung von Tod und ›Hierogamie‹. R. Merkelbach hat die Strukturanalogien zwischen den sumerischen (Dumuzi-Inanna), griechisch-römischen (Aphrodite-Adonis-Persephone) und sogar phrygischen (Attis-Kybele) Mythen aufgezeigt.[63] G. Treusch-Dieter sieht im Übergang von der »Heiligen Braut« zur »Totenbraut« sogar ein wesentliches Element der Mythostransformation, obgleich ihre soziologischen Schlussfolgerungen antikem Denken kaum gerecht werden.[64] Der Mythos der ›Heiligen Hochzeit‹ kann hier ganz im Sinne von Cl. Lévi-Strauss zu einem Reflexionsmodell werden, durch das die menschliche Grunderfahrung der Sterblichkeit und des Todes verarbeitet wird.

2.3.3. Sexuell-fertilisatorische Dimension: Urbild der Fruchtbarkeit

Die ›Heilige Hochzeit‹ bot jedoch nicht nur ein Erklärungsmodell für die Ursprünge von Kosmos und Mensch, der Zusammenhang von Leben und Tod ist gemäß des zyklischen Zeitbegriffs mythischer Denkwelt eng mit Lebenskraft bzw. Fruchtbarkeit verknüpft.

Die religiös gedeutete Geschlechtervereinigung wird dabei in unmittelbarer Korrelation zu Ackerbau und Naturbewältigung des Menschen gesehen, was bereits für die Anfänge landwirtschaftlicher Lebens- und Produktionsformen in der Zeit des Neolithikum gilt[65]. Die enge Verbindung zwischen Ackerbau-Riten und Hochzeitssymbolik ist dann vor allem in den entwickelten Agrargesellschaften nachzuweisen. In Ägypten wurde z.B. die durch Isis ermöglichte[66] jährliche Überschwemmung des ›Vaters Nil‹ als Begattung des Ackers mit dem Samen des Osiris vorgestellt. Auch bei den unterschiedlichen Ausprägungen der ›Heiligen Hochzeit‹ in Mesopotamien spielt der Fruchbarkeitsaspekt eine wichtige, wenn nicht die zentrale Rolle.[67] Hier mag man etwa an den kanaanäi-

[61] Vgl. dazu HUNGER (1984), 105ff.
[62] Vgl. dazu BOLLE (1987), 319f.
[63] Vgl. MERKELBACH (1995), 37-55.
[64] Vgl. G. TREUSCH-DIETER, Die heilige Hochzeit: Studien zur Totenbraut, Pfaffenweiler 1997, 11-61. Die Autorin dieser interessanten Arbeit ist freilich Soziologin und legt der Arbeit keine originalen Quellen zu Grunde.
[65] Vgl. etwa die Arbeiten der US-amerikanischen Archäologin Marija Gimbutas oder des französischen Prähistorikers A. LEROI-GOURHAN, Les religions de la préhistoire, Paris 1964. Nach BOLLE (1987), 317f.
[66] Vgl. Pap. Oxy. 1380 (Totti), nach MERKELBACH (1995), 99.

schen Baalskult denken, wie er durch die Textfunde in Ugarit dokumentiert ist.[68] Durch ikonografische Quellen haben O. Keel und Chr. Uehlinger, wie zuvor bereits U. Winter, den engen Zusammenhang von Wettergöttern, Fruchtbarkeitsritus und ›Sexualität‹ für die kanaanäische und palästinische Religion zusätzlich untermauert.[69] So ist auf Rollsiegelabdrücken aus Kültepe die »sich entschleiernde Göttin« als Gegenüber zum Wettergott zu sehen. Eine erotische Vereinigung zwischen Regengott und (Erd)göttin ist ferner aus Rollsiegelabdrücken aus Megiddo und Hazor (ca. 1800 v. Chr./ MB) abzuleiten.[70]

Die analogisierende Bezogenheit von Bodenbestellung und menschlicher Fortpflanzung (sic!) spiegelt sich in künstlerischen Darstellungen, die z.B. den Pflug als Phallus-Symbol präsentieren[71], deutlicher aber noch in einer zeitübergreifenden ›Bildfeldtradition‹[72], in der beide Bereiche zu einem festen Sprachkonzept verbunden werden. So wird nach den sumerischen Zeugnissen der Hochzeitsritus von Dumuzi - Inanna mit Naturmetaphern beschrieben und die Fruchtbarkeitsdimension der ›Heiligen Hochzeit‹ durch Symbole wie Dattelrispe oder den Dumuzi-Beinamen »wilder Stier« zusätzlich untermauert.[73] In Ugarit wird die Frau als Ackerfeld des Mannes besungen[74], wie auch die Liebeslieder des atl. Cant ein eindrückliches Beispiel dieser Bildfeldtradition im weiteren Sinn geben.[75] Ein Rollsiegel aus dem 9. Jh. v. Chr. »zeigt im oberen Register den Wettergott mit drei Ähren in der Hand vor seinem Attributtier, dem Stier. Er wird von Ischtar mit dem Tamburin empfangen. Die Taube fliegt als Botin ihrer Liebe dem Wettergott zu.«[76] Die Geschlechtervereinigung dient noch in der Zeit der griechisch-römischen Antike als ein Symbol für den Ackerbau, was z.B. in den Mythen von Adonis-Persephone/ Aphrodite bzw.

[67] Dies wird auch durch die neuere Forschung nicht bezweifelt, die in Inanna nicht primär eine Muttergottheit oder Fruchtbarkeitsgöttin sehen kann. Vgl. RENGER (1975), 253ff.; WINTER (1987), 329.333; FREVEL (1995), 593f. und ebd. Anm. 117.

[68] Vgl. zur Rückkehr des Wettergottes im Herbst etwa KTU 1.16 III, 7f.: »Eine Wohltat ist für die Erde der Regen des Baal, für das Feld der Regen des Höchsten«. Vgl. zu Text, Übersetzung und Parallelen S. SCHROER, Psalm 65 - Zeugnis eines integrativen Jhwh-Glaubens?, Ugarit-Forschungen 22 (1990), 285-301, hier: 293.

[69] Vgl. KEEL/UEHLINGER (1995), 21-148.

[70] Vgl. zu den Rollsiegeln aus Kültepe die Abb. bei WINTER (1987), 267f.273; Abdrücke der Rollsiegel aus Megiddo und Hazor bei KEEL/ UEHLINGER (1995), 42ff. Abb. 30; 31a. Vgl. auch NUTT (1998), 48f.

[71] Vgl. KEEL/ UEHLINGER (1995).

[72] Vgl. für den griechischen Sprachraum die metaphorische Verwendung von ἀροῦν (pflügen) und σπείρειν (säen) für den Zeugungsvorgang; ἄρουρα (Ackerland) steht nicht selten für Mutterschoß. Nach SCHMID (1954), 533f. mit reichlich Belegstellen. Zum Begriff ›Bildfeld‹ s. o. § 2.

[73] Vgl. WINTER (1987), 329ff.

[74] Vgl. KTU 1.23: die Frau als Ackerfeld des Mannes. Nach FREVEL (1975), 601.

[75] Vgl. dazu KEEL (1984), 22ff.

[76] KEEL/ KEEL-LEU (1996), 24-57, hier: 24.

Pluton-Kore literarisch seinen Niederschlag gefunden hat und an der griechischen Rezeption des Isis-Osiris-Komplexes ablesbar ist.[77] Oder um es mit Platon (Menex. 238) umgekehrt auszudrücken: »Nicht die Erde ahmt die Frau im Schwangerwerden und Gebären nach, sondern umgekehrt die Frau die Erde«.[78] Bereits Ende des letzten Jahrhunderts hatte W. Mannhardt die Fruchbarkeitsdimension auch als konstitutives Element für die Hierogamie-Tradition der griechischen Religion erkannt und dies an Zeugnissen über die mythisch-rituelle Vereinigung von Demeter-Iason bzw. Dionysos-Basilinna nachgewiesen.[79]

Die sexuell-fertilisatorische Dimension der ›Heiligen Hochzeit‹ verknüpft somit die mythisch artikulierte Überwindung der Geschlechterdifferenz mit der Grundspannung von Kultur und Natur.

2.3.4. Politisch-legitimierende Dimension: Königliches Hochzeitsritual[80]

Die meisten antiken Zeugnisse über rituellen Nachvollzug einer ›Heiligen Hochzeit‹ stehen in einem Zusammenhang mit öffentlich-politischer Machtdemonstration bzw. -legitimation der Herrschenden. In regelmäßig wiederkehrenden - nicht selten jahreszeitlich gebundenen - Festen vollzog der König eine symbolische bzw. wirkliche geschlechtliche Vereinigung mit einer Göttin bzw. einer Priesterin als deren Repräsentantin.

In gewisser Weise kann man hier bereits die ägyptische Königslegende im Alten Reich anführen. Ab der 5. Dynastie legitimierte der ägyyptische König durch den Mythos einer göttlichen Zeugung durch den Gott Re seine Macht und wurde entsprechend als »Sohn des Re« verehrt. Umgekehrt verlieh er der Königin durch die sexuelle Vereinigung göttlichen Rang - sie wurde zur Gattin des Horus.[81] Im Neuen Reich wurde die Bezeichnung »Gottesgemahlin des Amun« sogar zum offiziellen Titel der potenziellen Königin.[82]

Von einer königlichen ›Heiligen Hochzeit‹ zeugen auch die mesopotamischen Traditionen, die in sumerischen oder babylonischen bis hin zu assyrischen und westsemitischen Mythen und Riten überkommen sind.[83] Bereits im

[77] Vgl. MERKELBACH (1995), 37ff..

[78] Vgl. PLATON, Menexenos, (Ed. Croiset) 238b: οὐ γὰρ γῆ γυναῖκα μεμίμηται κυήσει καὶ γεννήσει, ἀλλὰ γυνὴ γῆν.

[79] Vgl. dazu neuerdings AVAGIANOU (1991), 165ff.

[80] Vgl. dazu SCHMID (1954), 529f.540; HUNGER (1984), 118ff.; BOLLE (1987), 319f.; THEOBALD (1990), 223f., der sich streckenweise als bloße Übersetzung von Bolle liest; WESTENHOLZ (1995), 46ff.; STEINKELLER (1999), 129ff.

[81] REITZENSTEIN (1927), 35 hatte sogar vermutet, dass die Königin selbst zur Isis wird. Dagegen FREYMUTH (1964), 88.

[82] Nach SCHMID (1954), 529f.

[83] Im Neujahrsfest wird bei den Sumerern die Hochzeit von Ningirsu mit Ba´u bzw. der Inanna mit Dumuzi gefeiert, bei den Babyloniern vermählen sich Ischtar-Astarte und Tammuz bzw. Sarpanitu und Marduk. Vgl. dazu SCHMID (1954), 529f.; BOLLE (1987), 319; SWEET (1994), 85ff.; WESTENHOLZ (1995), 45-52; STEINKELLER (1999), 129ff.

Gilgamesch-Epos wird eine ›Heilige Hochzeit‹ mit der Herrschaftsmanifestation in Verbindung gebracht, denn als sich Gilgamesch nach Tafel II zum Heiligtum der Ischtar begibt, um dort mit der Göttin bei Nacht zusammenzukommen, stellt sich ihm Enkidu in den Weg und fordert ihn zum Kampf um die Macht auf[84]. Ferner wurde die zwanzigfache Hochzeit von Gilgamesch auf seine zwanzigjährige Regierungszeit hin gedeutet.[85] Eine der ältesten Quellen über den politischen Bezug einer kultisch reaktualisierten ›Heiligen Hochzeit‹ stellt die sumerische Neujahrsliturgie dar, bei der die Dumuzi-Herrscher durch sexuelle Vereinigung mit der Göttin der Stadt ihre Herrschaft legitimieren wollten (s.o.). Dabei wurde das königliche Hochzeitsritual bewusst zur Konsolidierung bestimmter Herrschaftsstrukturen eingesetzt, indem etwa die durch die ›Heilige Hochzeit‹ proklamierte göttliche Legitimation der Herrschenden zur Unterdrückung der ländlichen Dorfkulturen missbraucht wurde.[86]

Nicht nur der orientalische Titel »Gottessohn« lebt als Herrscherbezeichnung in der hellenistisch-römischen Welt weiter. Gerade auch die damit verbundenen ›Heiligen Hochzeiten‹ sind als Teil der Herrscherapotheose häufig erwähnt. Die rituell-symbolische Vereinigung des Herrschenden mit einer Göttin ist ein wesentlicher Teil der gottmenschlichen Ansprüche hellenistischer Machthaber und römischer Kaiser.

2.3.5. Korrelationsstruktur und Aporiebewältigung im Mythos

Der Mythos erweist sich nach Cl. Lévi-Strauss als semantische Sinnfindungsstrategie zur symbolischen Vermittlung realer Widersprüche des Menschseins. Unvereinbare Spannungen und fundamentale Aporieerfahrungen werden durch mythisches Denken und Sprechen wenn nicht gelöst, so doch erträglich gemacht und sinnstiftend verarbeitet. Die ›Logik‹ des Mythos besteht nach Cl. Lévi-Strauss darin, Gegensätze einzelner Mytheme in einer so genannten »binären Oppositionsstruktur« mit anderen Spannungselementen zu verknüpfen. Selbst wenn man den von Cl. Lévi-Strauss gewählten mathematischen Formalismus[87] nicht teilen will, lassen sich auch für den Mythos der ›Heiligen Hochzeit‹ die gefundenen Mytheme in Gegensatzpaaren ausdifferenzieren. Die Differenz bzw. Vereinigung der Geschlechter wird dabei in eine Korrelationsbeziehung zu verschiedenen Oppositionspaaren gebracht: So wird die Überwindung der Geschlechterdifferenz durch sexuelle Vereinigung in einer kosmisch-

[84] Taf. 2 II, 209-241 (ed. Schott).

[85] Vgl. Winter (1987), 313 mit Belegen; Hunger (1984), 119.

[86] So auch das Urteil Rengers: »Das Ritual der Heiligen Hochzeit steht neben anderen (...) Zeremonien, vermittels derer die großen Götter des Landes Sumer den König mit Herrschaft betrauten.« Renger (1975), 257. Ähnlich Bolle (1987), 319.

[87] Für den Ödipus-Mythos lautet die Formel etwa Fx(a) : Fy (b) :: Fx(b): $Fa^{-1}(y)$. Vgl. dazu auch Walitschke (1995), Leach (1998); Zimmermann (2000e).

transzendenten Dimension auf den Gegensatz zwischen Himmel und Erde bzw. göttlichem und menschlichem Bereich bezogen. Innerhalb einer genealogischen Dimension wird das Hochzeitsmotiv mit dem Kontrastschema von Leben-Tod verbunden, das in der fertilisatorischen Ebene zusätzlich mit der Spannung Natur-Kultur verknüpft wird. Zuletzt wird die Geschlechtersymbolik in einer politischen Dimension auf das Gegenüber von Macht-Ohnmacht abgebildet, denn die Legitimation des Herrschers durch die ›Heilige Hochzeit‹ wird offensichtlich gerade aufgrund einer permanenten Gefährdung und Begrenzung seiner Macht notwendig.

Die unterschiedlichen Aspekte der ›Heiligen Hochzeit‹ treten je nach konkreter Ausdrucksform des Mythos in unterschiedlicher Gewichtung hervor, bleiben jedoch insgesamt ineinander verzahnt, wie z.B. der Ritus beim babylonischen Neujahrsfest zeigt: Die rituell vollzogene Hochzeit des Königs mit der Göttin Inanna dient zunächst zur politischen Legitimation des Dumuzi-Herrschers. Auf Grund der ebenfalls in Uruk beheimateten Tradition der astralen Hochzeit von An und Ki ist eine kosmische Dimension dieses Rituals als repetierter Kosmogonie wahrscheinlich zu machen.[88] Durch die liturgische Gestaltung mit Ausdrücken des Natur-Sexualitäts-Bildfelds und - zumindest einem Textzeugen folgend - den zeitlichen Kontext beim Neujahrsfest wird die ›Heilige Hochzeit‹ zugleich zum Fruchtbarkeitsritus innerhalb des zyklischen Jahreskreises.

2.4. Heilige Hochzeit und Geschlechtermetaphorik in der hellenistisch-römischen Antike (ΙΕΡΟΣ ΓΑΜΟΣ - ΘΕΟΓΑΜΙΑ)[89]

2.4.1. Terminologie und literarische Bezeugung im engeren Sinn

›Heilige Hochzeit‹ im engeren Sinn des Begriffs ist zunächst die Übersetzung des griechischen Terminus ἱερὸς γάμος. Angesichts des umfassenden mythischen und rituellen Konzepts, das an diesen Begriff anknüpft, verwundert, dass die Verwendung von ἱερὸς γάμος in der älteren griechischen Literatur auf wenige Belege beschränkt bleibt. Wie bereits Avagianou nachgewiesen hatte, belaufen sich die Zeugnisse auf acht Autoren:[90]

---

[88] So auch eine Vermutung von Renger (1975), 258.

[89] Vgl. zum Folgenden vor allem die detaillierte Monografie von Avagianou (1991); ferner Sauer (1967); Pötscher (1987); Bellinger (1999), 122, 143ff.

[90] Vgl. Avagianou (1991), 19ff. Die Autorin referiert den griechischen Text in seinem unmittelbaren Kontext mit Verweis auf die jeweiligen Belegstellen und gibt eine englische Übersetzung.

Die älteste bekannte Erwähnung stammt nicht wie vielerorts behauptet[91] von Platon, sondern von dem Dichter Alcaeus Comicus (5./ 4. Jh. v. Chr.), der von Athenaeus zitiert wird.[92] Dabei handelt es sich um die Überschrift eines Schauspiels, das wahrscheinlich die Heilige Hochzeit von Zeus und Hera zum Gegenstand hatte. Die beiden erhaltenen Fragmente könnten eine spöttische Beschreibung der Prozession bzw. des Festmahls innerhalb des Hochzeitsritus darstellen.

Im Odysseus-Fragment von Anaxandrides (fr. 34, 1-2) wird ἱερὸς γάμος als Spitzname verwendet. Auch wenn der eitle Feine hier im Gegensatz zu dem kriegerischen Sportler spöttisch als ›Hieros Gamos‹ bezeichnet wird, deutet die Stelle doch auf einen konstitutiven Aspekt der ›Heiligen Hochzeit‹: der göttliche Bräutigam kommt mit strahlendem Erscheinen.

Einen weiteren Beleg von ἱερὸς γάμος finden wir bei Menander (Methe Fr. 265). Ein gewisser Χαιρεφών teilt dabei mit, dass er die ›Heilige Hochzeit‹ erst am 29. des Monats Gamelion feierte, um an dem sonst üblichen Termin (27.) mit anderen feiern zu können. Neben einem genauen Datum deutet der Satz an, dass es sich bei der Heiligen Hochzeit offenbar um ein privates Fest handelte, das im kleineren Familien- oder Bekanntenkreis gefeiert wurde.

Mehrere lexikalische Erklärungen von ἱερὸς γάμος sind nach Avagianou auf Diogenianus zurückzuführen. Der jeweils geringfügig veränderte Satz lautet in der Fassung des Photius (Lex. Naber):

> ἱερὸν γάμον· Ἀθηναῖοι ἑορτὴν Διὸς ἄγουσι καὶ Ἥρας, ἱερὸν γάμον καλοῦντες.
> Heilige Hochzeit: Die Athener feiern ein Fest von Zeus (Gott) und Hera, das sie ›Heilige Hochzeit‹ nennen.

Im *Lexicon rhetoricum Cantabrigiense* erfährt man zum Stichwort ferner, dass junge Brautleute anscheinend auch das Fest der Heiligen Hochzeit von Zeus und Hera zu organisieren hatten. Hier wird erstmals der Urbildcharakter der Heiligen Götterhochzeit im Blick auf die menschliche Ehe sichtbar.[93]

Die beiden Belege bei Platon finden sich in der *Politeia* (5,458e) und in den *Nomoi* (8,841d). Bei ersterem fordert Platon, dass die Hochzeiten so heilig wie möglich auszurichten sind (ποιήσαμεν ἱεροὺς εἰς δύναμιν ὅτι μάλιστα). Allerdings beweist der folgende Satz: εἶεν δ' ἂν ἱεροὶ οἱ ὠφελιμώτατοι, dass Platon hier wohl weniger in einer Urbild-Abbild-Relation denkt[94], als viel-

[91] So z.B. Theobald (1990), 221; wieder Häussler (1995), 59.
[92] Athen. 9.408 E; 10. 424 D; fener Phot., Lex.p. 479, 4.
[93] Vgl. ferner Hesychius, Lex. 1322; Etym. Magn. 468, 56f.; nach Avagianou (1991), 20 mit Bezug auf K. Latte, Lexicon Graeca Minora, Hildesheim 1965.
[94] So die Vermutung von Theobald (1990), 221.

mehr die Vorstellung vom ἱερὸς γάμος im Sinne seines Polis-Ideals umfunktioniert. Heiligkeit meint dabei vor allem Nützlichkeit. In *Nomoi 8,841d* wird ἱερὸς γάμος dagegen als Unterscheidungskriterium für die rechtmäßig anerkannte Ehefrau im Gegensatz zur Konkubine. Nur wer μετὰ θεῶν καὶ ἱερῶν γάμων in das Haus des Ehemanns eintritt, gilt als legitime Ehefrau. Möglicherweise deutet der Plural von ἱερὸς γάμος auf bestimmte Hochzeitsriten in Bezug auf die ›Heilige Hochzeit‹ hin, vielleicht ist er aber auch nur durch die übliche Pluralbezeichnung γάμοι motiviert. Zumindest wird hier der Terminus zum Kriterium für die rechtmäßige Form der Eheschließung und bereitet so die Verwendung in der römisch-hellenistischen Zeit vor.

Weitere Belege finden sich bei Theocritus (17.126–134), wo auf den Hochzeitsritus von Ptolemäus I. und Arsinoe als Nachvollzug der Heiligen Hochzeit von Zeus und Hera angespielt wird. Ferner bei Aelius Aristides (Περὶ τοῦ μὴ κωμῳδεῖν, 29, 20), wo der Autor in einem Schreiben an Menschen in Smyrna Spottbräuche im Rahmen von Dionysos- bzw. Aphrodite-Festen kritisiert. Allerdings bleibt offen, inwieweit ›Heilige Hochzeit‹ hier ein Terminus technicus für diese Feste war oder erst vom Autor eingeführt wird. Schließlich wird ἱερὸς γάμος im Kommentar des Proclus zu Platons Timaios erwähnt, wobei als Bezugsrahmen hier unschwer der Demeter-Mythos eruiert werden kann. Proclus versteht den Mythos dabei als Abbild einer höheren Form der Vereinigung auf geistiger Ebene.

Der zweite im Blick für die ›Heilige Hochzeit‹ maßgebliche griechische Begriff ist τὰ θεογάμια. Nach Schol. Hes. Op. 782–784 wurde die Theogamie bei der Vereinigung von Mond und Sonne gefeiert, was jedoch mit der Zeitangabe zum ἱερὸς γάμος bei Menander korrespondiert. Das nur fragmentarisch überlieferte Epos des Dichters Pisander Ἡρωϊκαὶ Θεογαμίαι beginnt mit der Heiligen Hochzeit von Zeus und Hera.[95] Schließlich wird der Begriff θεογάμια für die Hochzeit von Hades und Kore verwendet, wovon einige archäologische Belege wie Inschriften in Sizilien und Nyssa oder Münzaufschriften zeugen.[96]

Will man ›Heilige Hochzeit‹ an einer begrifflich eng begrenzten Tradition festmachen, so muss man den Terminus im engeren Sinn auf die Hierogamie von Zeus und Hera bzw. Hades und Kore beschränken.

---

[95] Vgl. E. Heitsch, Die griechischen Dichterfragmente der römischen Kaiserzeit, Göttingen 1961, II 6,44: Pisander.

[96] Vgl. Avagianou (1991), 25f.

2.4.2. *Hieros Gamos/ Theogamie im Kult bzw. Ritus*

Seit langem wird diskutiert, ob innerhalb der religiösen Kulte in der Umwelt des Neuen Testaments rituelle Sexualpraktiken oder »Heilige Hochzeiten« gefeiert wurden. Fast zeitgleich hatten A. Dieterich (1923) und R. Reitzenstein (1927) zu Beginn dieses Jahrhunderts ein ἱερὸς γάμος-Ritual in den Mysterienkulten vermutet, was von K. Kerényi und R. Merkelbach bekräftigt, verschiedentlich z.B. von Nilsson oder Freymuth aber auch bestritten wurde[97]. Zumeist wird der Streit hierbei um die Konkretion sexueller Handlungen geführt oder die Argumentationen laufen auf Grund unterschiedlicher Konzepte und Bildbegriffe zur ›Heiligen Hochzeit‹ aneinander vorbei. Im Blick auf die Verwertung der vorhandenen Quellen glaubte man zunächst, zwischen literarischen Mythen und rituellen Mysterien unterscheiden zu können. Ein solches Vorgehen erweist sich jedoch deshalb als Trugschluss, da der Mythos gerade durch den Ritus reaktualisiert und konkretisiert wird und der Ritus andererseits ohne Mythos unverständlich bleibt[98].

Ausgehend von dem hier zugrundegelegten strukturalistischen Mythosbegriff, kann das Vorkommen der ›Heiligen Hochzeit‹ in den Kultfesten und Mysterien in klassischer wie auch hellenistisch-römischer Zeit kaum bestritten werden, wie der folgende Exkurs verdeutlicht.

---

[97] Dieterich (1923), 121-134; Reitzenstein (1927), 245-252; Merkelbach (1962); kritisch: Nilsson; Freymuth (1964).

[98] Der Zusammenhang zwischen Mythos und Ritus ist viel diskutiert worden und kann hier nicht nachgezeichnet werden. Zunächst sah man eine strenge zeitliche Abhängigkeit des Mythos vom Ritus, nach der der Mythos als erste Reflexion auf vorgängige rituelle Praktiken folgte (Dependenz-These; z.B. W. R. Smith, Lectures on the religion of the Semites, Cambridge 1889, 13f.; A. N. Withhead, Wie entsteht Religion, Frankfurt a.M. 1985, 17.). In der Myth-Ritual-School wurde hingegen ein reziproker Parallelismus (Isomorphie-These) vertreten, dass Mythos und Ritus die stets zusammengehörigen zwei Seiten derselben Medaille seien. (Mythos und Ritus müssen dabei immer gemeinsam auftreten, der Mythos wurde also »as spoken part of the ritual« gesehen; vgl. dazu S. H. Hooke (Hg.), Myth and Ritual: Essays on the Myth and Ritual of the Hebrews in Relation to the Culture Pattern of the Ancient East, London 1933. Ders., Myth, Ritual and Kingship, London 1958.) Beide Formen dieser strengen Zuordnung haben sich inzwischen als unhaltbar erwiesen, da Mythen ohne Riten auftreten können (und umgekehrt), ferner ist der griechische Begriff μύθος gerade nicht der Terminus technicus für eine »Kulterzählung«, und schließlich impliziert der Mythos einen Sinnüberschuss, der nicht rituell zu verwirklichen ist. (Vgl. neuerdings Leiner 1998, 47). Gleichwohl bleibt eine unmittelbare Verwiesenheit von Mythos und Ritus unbestreitbar.

Exkurs 1:
›Heilige Hochzeit‹ im hellenistischen (Mysterien-)Kult

1. Die Hochzeit von Zeus und Hera als Urbild der Ehe: Hera-Kult[99]

Die Ehe zwischen Zeus und Hera wird nicht nur als »Prototyp des griechischen Hieros Gamos«[100] angesehen, sie gilt auch als Urbild für die Ehe unter Menschen.[101] In Abgrenzung von anderen Göttinnen, wie Dione als Erdgöttin der Fruchtbarkeit oder Aphrodite als Repräsentantin freier Erotik und ›Sexualität‹ wird Hera gerade als »ideale Braut und Gattin« charakterisiert.[102] Dieses Programm lässt sich - nach Meinung Pötschers - in orientalischer Tradition sogar etymologisch am Namen erweisen, steht Ἥρα doch in einem direkten Zusammenhang mit ὥρα (Jahreszeit) und ὡραῖος (reif) und kann somit mit »die (zur Ehe) Reife« wiedergegeben werden.[103] Auch der Beiname τέλεια weist Hera als Schutzgöttin der Hochzeit (τέλος) und Ehe aus.[104]

Das Fest der ›Heiligen Hochzeit‹ von Zeus und Hera konnte an unterschiedlichsten Kultorten nachgewiesen werden, wobei die meisten auf dem nordöstlichen Peleponnes liegen: Athen, Argos, Samos, Boeotia-Plataea (Daedala), Stymphalus (Arcadia) und Knossos.[105] Dabei zeigen sich beträchtliche lokale Unterschiede in der Durchführung und im Verständnis des ἱερὸς γάμος.

In *Athen* wurde die Heilige Hochzeit des Götterpaares im Fest Gamalia bzw. Theogamia rituell (nach)vollzogen. Zeus Teleios und Hera Teleia dienten dabei als vollkommenes Paar und Vorbild der menschlichen Hochzeiten, die analog zur Hierogamie gefeiert wurden. Konkret sahen Athener Bräute in Heras Urbild das Ziel ihrer eigenen Natur, indem sie ihre Hochzeit Hera übereigneten. Dabei wurde die Unterordnung in patriarchale Strukturen unkritisch mitvollzogen.[106]

In *Argos*, dem Heimatort der Hera, ist der Kult ganz auf die jungfräuliche Hera konzentriert, der gleich zwei Heiligtümer geweiht sind (Hera Akreia; Heraion). Auch nach der Hoch-

---

[99] Vgl. dazu neuerdings auch J. de La Genière (Hg.), Héra. Images, espaces, cultes (= Collection du Centre Jean Bérard 15), Naples 1997. Darin insbesondere: N. Malagardis, Héra, la sans pareille ou l'épouse exclue? A travers l'image; ferner Pötscher (1987); Häussler (1995), III. Hera, 47-92; Graf (1998b), 357-360.

[100] Theobald (1990), 226.

[101] Nach Dion Hal, Art. Rhet 2,2 (235) haben sich Zeus und Hera als erste verbunden. Diese Ur-Ehe wird hier sogar ätiologisch für die Beinamen ›Vater‹ und ›Zygia‹ (Jochgenossin), sowie für die Götterverehrung der beiden verantwortlich gemacht. Nach Theobald (1990), 226 Anm. 27. Früher bereits K. Kerényi, Zeus und Hera. Archetypal Image of the Husband and Wife, Princeton.

[102] Vgl. Paus. III 28,2; IX 2,7; nach Graf (1998b), 357ff.

[103] Nach Theobald (1990), 227, der Pötscher (1987) aufnimmt.

[104] Vgl. Aischyl. eum. 214f.; frg. 383; Aristoph. thesm. 973-976, nach Graf (1998b), 358.

[105] Avagianou versucht, nach den vorhandenen Quellen den jeweiligen Ablauf der Riten zu rekonstruieren. Vgl. Avagianou (1991), 27-73, vgl. auch Theobald (1990), 228ff.

[106] Vgl. dazu Avagianou (1991), 35f.

zeit mit Zeus gewinnt die Göttin in der ausführlichen Zeremonie des Brautbades (an einer Skulptur Polyclets symbolisiert) ihre Jungfräulichkeit zurück und wird zum Symbol ewiger Virginität. Zweifellos kann man die Hera-Feste von Argos in einem engen Zusammenhang mit dem Hieros Gamos sehen. Hier gleichsam den Ausgangsort des rituellen Gamos zwischen Zeus und Hera zu vermuten[107], bleibt jedoch insofern gewagt, als keinerlei explizite Notiz über eine Götterhochzeit aus Argos überkommen ist.

Auch von *Samos* sind zwei Rituale des Hera-Kultes überliefert: die Tonaia und die Heraia.[108] Vor allem bei letzterem steht der eigentliche Vereinigungsritus zwischen Zeus und Hera auf dem Brautbett/ Brautgemach im Vordergrund. Zweifellos kann der Ritus von Samos als »most anthropomorphic expression of sacred marriage«[109] zum Archetypus jeder Form der Vereinigung bei Mensch und Natur werden und lädt in direkter Weise zum kultischen Miterleben ein. Wieweit in der Götterhochzeit hier gleichsam ein Fruchtbarkeitsritus im Vordergrund steht, wird kontrovers beurteilt.



Abb. 3:
›Heilige Hochzeit‹ zwischen Zeus und Hera (Kalk-Marmor-Metope vom Heraion, Tempel E, in Selinunt, um 460 v.Chr.) (schemat. Darst.)

Im *Daedala-Fest* z.B. endet der Ritus mit der Opferung der Braut, wobei eine enge Verbindung zur Feuerhochzeit der Semele erreicht wird, indem eine Holzpuppe verbrannt wird, die einst

[107] So THEOBALD (1990), 228 wohl in Anlehnung an PÖTSCHER (1987), 130ff. Vgl. AVAGIANOU (1991), 36ff.
[108] Vgl. einen Überblick über die bewegte Forschungsgeschichte bei AVAGIANOU (1991), 46ff.
[109] AVAGIANOU (1991), 58.

die Eifersucht Heras entfacht hatte. Der Ausschließlichkeitsanspruch der Zeus-Hera-Ehe wird somit rituell verdeutlicht. Trotz der drei Hera-Heiligtümer in Stymphalus ist ein periodisch wiederkehrendes Fest auf Grund der vorhandenen Quellen nur zu vermuten. Im Mittelpunkt stand hierbei wahrscheinlich die Braut, so dass der Bräutigam bei der Prozession gänzlich fehlen konnte.[110]

Schließlich ist der ἱερὸς γάμος von Zeus und Hera durch verschiedene archäologische Zeugnissen wie Vasen, Reliefs oder Plastiken nachzuweisen, für die stellvertretend ein Marmor-Relief aus Selinunt abgebildet sei (s. Abb.[111]). Die Entschleierung der Braut war der Höhepunkt im griechischen Hochzeitsritus[112] und kann auch auf dem Relief als eindeutiger Hinweis auf die ›Heilige Hochzeit‹ zwischen Zeus und Hera gelten.

2. Die Hochzeit von Hades - Kore (Persephone) im Rahmen der Eleusismysterien

Der Mythos, der zuerst in Hesiods Theogonie und dann in seinem wichtigsten Beleg in Homers Demeterhymnus überliefert wurde[113], berichtet von der Entführung als eheliche Heimführung der Persephone, Tochter des Zeus und der Demeter, durch Hades, den Gott der Unterwelt. Aus Wut und Trauer über den Verlust ihrer Tochter strafte die Fruchtbarkeitsgöttin Demeter die Erde mit Unfruchtbarkeit. Persephone konnte ihren Gatten jedoch dazu bewegen, sie einen Teil des Jahres an der Oberwelt leben zu lassen. In den eleusinischen Mysterien wurde mit glanzvollen Prozessionen von Athen nach Eleusis die Rückkehr der Persephone aus der Unterwelt gefeiert.

Mehrheitlich wurde die zyklische Wiederkehr der Persephone im Frühling - nicht zuletzt in Beziehung zu ähnlichen orientalischen Mythen (s.o.) - als Fruchtbarkeitsritus verstanden. Bereits nach der allegorisierenden Interpretation der Stoa steht die Kore als Tochter der Getreidegöttin für das Korn (»Kornmädchen«) und verkörpert mit ihrer Entführung das Schicksal natürlicher Fruchtbarkeit im Ablauf des Erntejahres. Für W. Burkert steht hier jedoch der Reflex auf sozial-menschliche Grunderfahrungen im Vordergrund, indem Hochzeit und Tod z.B. den traumatischen Ablösungsprozess zwischen Mutter und Tochter, den Schock des ersten Sexualverkehrs mit allem Wut und Wehe oder das Opfer der Mädchenzeit und schließlich möglicher Wiederversöhnung symbolisieren.[114] Auch wenn man die z.T. fragwürdigen psychologischen

---

[110] Vgl. AVAGIANOU (1991), 62.

[111] Vgl. zur Darstellung AVAGIANOU (1991), 92 Abb. 32 (Ich danke Frau Avagianou herzlich für die Erlaubnis des Abdrucks); eine fotografische Wiedergabe des Reliefs in LIMC 207; ferner bei HÄUSSLER (1995), Tafel 8 (= Abb. 44 in E. SIMON, Die Götter der Griechen, München ³1985 [1969]); weitere Abb. archäologischer Zeugnisse zur ›Heiligen Hochzeit‹ bei AVAGIANOU (1991), I/ Kap. 2 und 3, 75-112; bzw. LIMC zu Hera; Beschreibungen der attischen Vasenbilder bei FINK (1974).

[112] Vgl. die Übergabe der »Entschleierungsgeschenke« (ἀνακαλυπτήρια), vgl. dazu PERNICE (1922), 54ff. mit Belegen.

[113] Vgl. dazu AVAGIANOU (1991), 119ff. dort auch alle (!) weiteren Belege in der griechischen Literatur.

Eintragungen nicht teilen muss, wird hier im Mythos zweifellos ein Verarbeitungsmodell menschlicher Grundaporien ganz im Sinne von Lévi-Strauss gegeben. In der Verknüpfung von Hochzeit mit Tod und Fruchtbarkeit drängen sich geradezu die o.g. Grunddimensionen des Mythos auf.

3. Die Totenhochzeit von Isis-Osiris und die Isismysterien[115]

Von vergleichbarer Bedeutung können auch die Isismysterien gesehen werden, die viele phänomenologische Überschneidungen mit den Demeter-Adonis bzw. Attis-Kybele-Mythen aufweisen.[116] Die Wurzeln des Isis-Osiris-Mythos reichen bekanntlich bis nach Ägypten, wobei die einzige literarisch ›vollständige‹ Darstellung durch Plutarchs *De Iside et Osiride*[117] überliefert ist. Isis und Osiris sind Geschwister und Ehegatten zugleich, wie auch Seth und Nephthys, die anderen Kinder des Erdgottes Geb (gr. Kronos) und der Himmelsgöttin Nut. Plutarch (de Iside 14) berichtet, dass Osiris einmal in Trunkenheit Nephthys mit Isis verwechselt habe und sie versehentlich begattet habe. Da entbrannte die Eifersucht Seths (gr. Typhon) auf seinen Bruder Osiris, so dass er ihn umbrachte. Von Seth, dem unfruchtbaren Wüstenwind, hätte Nephthys kein Kind empfangen können, nur mit dem Samen des Nilgottes Osiris konnte das Wasser auch einen Teil der Wüstenerde erreichen und den hundsköpfigen Anubis zeugen. Bei der Überschwemmung des Landes mit seinem Samen (Wasser) ist Osiris durch eine List von Seth[118] aber selbst ertrunken und wird in einen Sarg gelegt. Da das Ertrinken des Landes Fruchtbarkeit brachte, hieß Osiris als »Ertrunkener« auf Ägyptisch »*Hesiês*«, was »der Gesegnete« bedeutet.[119] Indem Osiris durch die Nilflut das Land überschwemmte, brachte er auch die Fruchtbarkeit des Landes. Isis sucht nun ihren toten Gatten, um ihn durch einen Begattungsakt zu neuem Leben zu erwecken, was in unterschiedlichen Erzähl-Varianten überliefert wurde.

Im Kontext dieser Arbeit interessiert vor allem diese »Totenhochzeit«, die etwa schon im Spruch 366 der Pyramidentexte belegt ist:[120]

> Deine Schwester Isis kommt zu dir, jauchzend aus Liebe zu dir. Du hast sie auf deinen Phallus gesetzt. Dein Same strömt hinaus in sie, die bereit ist als der bereite Stern (der Sirius).

---

[114] Burkert nimmt dabei ein Wechselverhältnis zwischen Ober- und Unterwelt, Leben und Tod an. Burkert aufnehmend versucht Avagianou die Hochzeit zwischen Hades und Kore in den Kategorien eines »rite de passage« zu deuten, vgl. AVAGIANOU (1991), 113f.130f.

[115] Vgl. dazu ausführlich MERKELBACH (1995); ferner S. A. TAKÁCS, Isis and Sarapis in the Roman World (= Religion in the Graeco-Roman World 24), Leiden u.a. 1995; zur Einführung auch KLAUCK (1995), 111–118.

[116] Vgl. etwa den Vergleich bei MERKELBACH (1995), 37ff.

[117] Das Buch wird als Alterswerk Plutarchs betrachtet und dürfte um 120 n.Chr. geschrieben worden sein. Vgl. T. HOPFNER (1940/41); ausführlich MERKELBACH (1995), 252-265.

[118] Nach Plutarch (de Iside 13) vernagelt Seth seinen Bruder in einem Sarg, den er in den Fluss warf.

[119] Nach MERKELBACH (1995), 6.

[120] Vgl. dazu R. O. FAULKNER, The Ancient Egyptian Pyramid Texts 120 (§ 626–633), zit. nach MERKELBACH (1995), 13.

Isis setzt sich zur sexuellen Vereinigung auf den rücklings liegenden toten Osiris und erweckt ihn zu neuem Leben. Der Phallus ist der Nil, die Schenkel der Isis sind die beiden Ufer des Flusses; das lebenbringende Nass, zugleich »Ausfluss des Osiris«[121], befruchtet das Land, Isis empfängt nach dem Mythos den Sohn Horos (Har-pechrad, gr. Harpokrates).[122]

Die fertilisatorische und genealogische Dimension des Mythos von der ›Heiligen Hochzeit‹ (s.o.) sind hier evident. Die im Mythos formulierte ›Toten-Hochzeit‹ dient zur Reflexion des jahreszeitlichen Werdens und Vergehens der Natur im Kreislauf der Nilüberschwemmungen und kann ebenso als Verarbeitung der menschlichen Sterblichkeit gesehen werden, wie etwa die enge Verknüpfung von Totenkult und der Totenklage und -wache von Isis und Nephthys beweisen.

Schon im Laufe der ägyptischen Religionsgeschichte waren Isis und Osiris immer mehr in den Mittelpunkt gerückt, vor allem zeigt sich eine breite Rezeption des Mythos dann aber im griechisch-römischen Raum in hellenistischer Zeit, wovon die erwähnte Schrift von Plutarch, die Isis-Aretologien oder etwa das Isis-Buch des Apuleius Zeugnis geben. Gerade letzterer Fabelroman schildert ausführlich den Ablauf der Mysterienfeier und die Einweihung des Lucius, wobei die Initiation durch Bad, Enthaltsamkeit, Einweihungsnacht sowie die festliche Präsentation am nächsten Morgen in einem Gewand »aus feinem Linnen, aber bunt bestickt«, mit flammender Fackel und schimmerndem Palmenkranz (vgl. Apul. 24,1-5) phänomenologisch in die Nähe griechischer Hochzeitsfeiern rückt.

4. Verkehrungen der ›Heiligen Hochzeit‹

Zuletzt sei auf einige Verkehrungen der ›Heiligen Hochzeit‹ hingewiesen, die als bewusste Gegenbilder die Bedeutung des Mythos/ Ritus auf ihre Weise bestätigen. So kann die sexuelle Vereinigung zwischen *Demeter Erinys und Poseidon* als Gegenbild des ἱερὸς γάμος gedeutetet werden.[123] Alle Überlieferungsvarianten treffen sich in der Beschreibung einer sexuellen Verbindung Poseidons mit einem grässlichen, tierhaften Götterwesen (Erinys, Gorgo Medusa), die die ›Heilige Hochzeit‹ nach dem Urbild von Hera und Zeus als ἄρρητος und ἄγαμος μίξις pervertiert.

Die Vereinigung zwischen einer Göttin und einem sterblichen Menschen liegt im *Mythos von Demeter und Iason* vor. Während in der attischen Mythologie der klassischen Zeit sich Götter vielfach sterblicher Frauen bemächtigen, entbrennt hier die Göttin Demeter in Liebe zu einem Sterblichen und befriedigt ihre Lust durch leibliche Vereinigung mit ihm. Seit Mannhardt wird diese geschlechtliche Verbindung als Heilige Hochzeit gedeutet und diente sogar geradezu

---

[121] Im Totenbuch heißt es in Spruch 149, 217 (314 nach Übers. Hornung): »Die Flut mit dem Ausfluß, der aus Osiris hervorging«; vgl. auch PLUTARCH, de Iside 36.38; nach MERKELBACH (1995), 14 Anm. 2.

[122] Plutarch ist in De Iside 17 wesentlich zurückhaltender, indem er nur von einer Berührung der Gesichter und dem weinenden Küssen von Isis berichtet.

[123] Vgl. AVAGIANOU (1991), 145.200.

als Paradigma für die griechische Variante des hochzeitlichen Fruchtbarkeitszaubers (Klinz, Delvoy, Nilsson).[124] Nach Einschätzung von Avagianou kann hier jedoch schwerlich von einem ἱερὸς γάμος im eigentlichen Sinn gesprochen werden. Nicht nur der mindere Antrieb der Verbindung, letztlich auch der Tod von Iason durch einen Blitzschlag von Zeus lassen diesen Liebesakt kaum mit der egalitären vorbildhaften Konzeption der Heiligen Hochzeit vermitteln.

Die von Ps-Dosthenes überlieferte[125] sogenannte σύμμειξις bzw. γάμος zwischen Dionysos und Basilinna stellt nun die Vereinigung eines Gottes mit einer weiblichen Sterblichen, der Frau des Hohepriesters von Athen, dar und kann als Entsprechung oder Reflex zum Mythos von Dionysos und Ariadne gesehen werden. Im Anthesterienfest in der Mitte des Monats Anthesterion wurde die rituelle Vergegenwärtigung dieser Hochzeit gefeiert. Hier scheinen wesentliche Kriterien des ἱερὸς γάμος erfüllt, da in der kultischen Feier mit Brautzug und Brautgemach deutliche Zeichen eines Hochzeitsrituals gegeben sind. Allerdings wird die Vereinigung nur symbolisch angedeutet und die Ehe beschränkt sich auf eine Nacht. Es herrscht Unklarheit, in welcher Weise Dionysos repräsentiert wurde: sei es als Götterbild des Dionysos Limnaios, als maskierter Gott oder als sterblicher Vertreter Gottes z.B. in Person des Archon Basileus. Die Vereinigung von Dionysos und Basilinna kann insofern als anerkanntes Zwischenglied zwischen einem ἱερὸς γάμος und einer σύμμειξις gesehen werden.

2.4.3. Ergebnis

Bei der ›Heiligen Hochzeit‹ im exklusiven Sinn des griechischen ἱερὸς γάμος handelt es sich vorrangig um den an verschiedenen griechischen Heiligtümern nachweisbaren rituell-kultischen Nachvollzug der Götterehe zwischen Zeus und Hera. Zwischen diesen Heiligen Hochzeiten und (zwischen)-menschlichen Hochzeitsriten herrscht ein reziprokes Korrelationsverhältnis, indem die ›Heilige Hochzeit‹ zum Garanten menschlicher Eheschließung wird, gleichzeitig aber ihre rituelle Konkretion von menschlichen Hochzeitsriten bezieht.[126] Nur eine auf den göttlichen ἱερὸς γάμος bezogene Eheschließung wird auch rechtmäßig voll anerkannt. Im Blick auf den ›Sitz im Leben‹ des Ritus kommt A. Avagianou zu folgendem Ergebnis: »The context of sacred marriage could now be understood as the sacralized ritual of divine marital union enclosed by the legitimacy of a formal wedding ceremony«[127].

Ein begrifflich nachweisbarer ἱερὸς γάμος gilt demnach nur im Blick auf Zeus und Hera oder Hades und Kore (Persephone) als Urbild und Archetypus der menschlichen Hochzeit. Während erstere zum Prototyp ehelicher Vereinigung werden, bleiben letztere ein Spiegel menschlicher Gefühle, die die institu-

[124] Vgl. AVAGIANOU (1991), 165ff. mit einem Forschungsüberblick.
[125] Vgl. den Text bei AVAGIANOU (1991), 177ff.
[126] Dies wird besonders beim Fest der argivischen Hera deutlich, bei dem einzelne Elemente wie Brautbad und Hochzeitskuchen ganz anthropomorphen Charakter haben. Vgl. dazu THEOBALD (1990), 229 Anm. 39.
[127] AVAGIANOU (1991), 201.

tionalisierte Mann-Frau-Relation begleiten. Nach Avagianou steht dabei in hellenistischer Zeit die Fruchtbarkeitsdimension nicht im Vordergrund. Vielmehr sei die ›Heilige Hochzeit‹ in den Kategorien menschlicher Grunderfahrungen als Übergangsritus (rite de passage) zu interpretieren, der die drei Teile Trennung, Grenzbewusstsein (margin or limen) und Vereinigung (incorporation) umfasse.[128]

Bei einer strukturalistischen Mythos-Sicht können darüber hinaus weitere mythisch fundierte und rituell reaktualisierte Götterhochzeiten als Belege für die ›Heilige Hochzeit‹ gewertet werden. Hier ist vor allem an die griechische Rezeption des Isis-Osiris-Mythos zu denken, bei der mit der Verknüpfung von Tod und Leben bzw. Fruchtbarkeit (des Landes) die genealogische und fertilisatorische Dimension des Mythos zum Ausdruck kommen. Ferner können die im Demeter-Mythenkreis angesiedelten Ehen zwischen Demeter-Poseidon bzw. Demeter-Iason oder Dionysos und Basilinna angeführt werden. Bei letzterer Mischform (σύμμειξις) wird allerdings deutlich, dass die Vermischung zwischen göttlichem und menschlichem Bereich für die griechische Vorstellungswelt ausnahmslos negativ gewertet wurde.

3. Ertrag: Die Mythen der ›Androgynie‹ und ›Heiligen Hochzeit‹ als Grundstrukturen der antiken Bildverwendung

Wenn man davon ausgeht, dass in Mythen unbewusste reflexive Grundstrukturen des Menschen zum Ausdruck kommen, dann kann man auch in den Mythen der Androgynie bzw. ›Heiligen Hochzeit‹ Sinnstrukturen erkennen, die weithin Sprache und Denken antiker Menschen geprägt haben. Da im Sinne von Cl. Lévi-Strauss ein Mythos ein logisches Modell zur symbolischen Vermittlung menschlicher Grundaporien darstellt, wird die Geschlechterdifferenz bzw. ihre Überwindung durch Hochzeit und sexuelle Vereinigung in Beziehung zur Grundaporie Tod-Leben bzw. die damit eng verknüpfte Götterrelation (Fall-Heil) gesetzt. So zeigt sich etwa am Mythos der Androgynie eine enge Bezogenheit der zwischengeschlechtlichen Mann-Frau-Beziehung auf die Beziehung des Menschen zu Gott. Im Mythos von der ›Heiligen Hochzeit‹ dominiert hingegen eine Analogie-Beziehung zwischen Mann-Frau-Relation und der Beziehung von Gott und Göttin untereinander.[129] Allerdings besteht durch die

[128] Avagianou (1991), 201, die hier Überlegungen von v. Gennep (1999), 114-141 weiterführt.

[129] Nach der diachronen Analyse findet sich für die ›Heilige Hochzeit‹ in der altorientalischen Bezeugung eine ältere Überlieferungstradition, während die Androgynie im griechischen Denken wurzelt und im orphischen Weltei-Mythos bzw. in der empedokleischen Zoogonie ihren Ursprung hat. Vgl. dazu Hunger (1984).

bildhafte Verknüpfung auch hier eine wechselseitige Durchdringung der menschlichen und göttlichen Ebene. Besonders deutlich wird dies etwa in der im Ritus nachvollzogenen ›Heiligen Hochzeit‹ von Zeus und Hera, die mythologisch zur Voraussetzung und zum unmittelbaren Garanten der menschlichen Eheschließung wird, phänomenologisch z.B. in der Durchführung des Ritus freilich auch als Reflex des zwischenmenschlichen Hochzeitsritus aufgefasst werden kann. Diese mythische Zuordnung erschöpft sich deshalb nicht im Sinne einer Urbild-Abbild-Relation nach griechischem Vorbild, nach der die menschliche Geschlechterdimension typologisch mit der Geschlechterdimension der Götter korreliert. Die zwischenmenschliche Geschlechterdimension wird hier vielmehr mit der Beziehung von Gott und Mensch verknüpft, so dass geschlechtliche und religiöse Identität des Menschen in Beziehung gesetzt werden, ohne jedoch im Sinne simplifizierender Lösungen vermischt zu werden. Auch hier qualifiziert demnach wie bei der Androgynie die zwischengeschlechtliche Mann-Frau-Beziehung durch bildhaftes Sprechen die Beziehung des Menschen zu Gott.

Kapitel II:
Das Bildfeld in alttestamentlichen und (früh-)jüdischen Texten

Die traditionsgeschichtliche Fragestellung dieser Bildfelduntersuchung gebietet einen Einsatz bei der atl. und frühjüdischen Verwendung der Liebessemantik in religiösen Aussagen. Dabei fällt auf, dass sich hier einzelne Metaphernbildungen bis hinein in lexikalische Sedimentierungen verfestigt haben. So kann z.B. der hebräische Begriff זנה sowohl zwischenmenschlich in der Bedeutung »huren/ treulos sein« verwendet werden, aber ebenso figurativ »Götzendienst treiben« meinen. Ganz ähnlich bezeugt z.B. der Begriff חָתָן in seiner Bedeutung ›Bräutigam‹ eine denotative Metaphorisierung, als er »nie eine bestimmte Person (namentlich) bezeichnet (... sondern) fast immer als der Typus des Menschen, der besondere Freude hat«[1], erscheint. Auf Grund des dieser Arbeit zu Grunde liegenden kontextuellen Bildverständnisses sind metaphorische und erst recht mythische Aussagen jedoch keineswegs auf einzelne Begriffe oder Wortfelder zu begrenzen, so dass auch weitere Texte als potenzielle Verstehensvoraussetzung für die urchristliche Bildverwendung hinzugezogen werden müssen. Dabei kann hier im Blick auf das gesamte atl. und frühjüdische Bildfeld nur exemplarisch gearbeitet werden. Im folgenden Kapitel sollen vor allem die Leitlinien der Bildverwendung in zentralen Textgruppen sichtbar werden, wobei die Analyse nur an einigen Stellen exemplarische Tiefe anstrebt.[2] In § 4 werden nach der Diskussion einiger fraglicher Mythenelemente (1.) vorwiegend prophetische Texte (2.) untersucht. Die weiblichen Figurationen der Weisheit leiten zur frühjüdischen Bildverwendung über (§ 5/ 1.), die anhand der narrativen Bildgestaltung (2., insbesondere JosAs) und der allegorischen Interpretation traditioneller Texte (z.B. TgCant) weiter erfasst wird.

---

[1] KUTSCH (1982), 292. Vgl. zu חָתָן ferner MITCHELL (1969). Eine uneigentlich-metaphorische Verwendung des Begriffs liegt wohl ferner in Ex 4,25f. mit der analogielosen Wendung חֲתַן־דָּמִים (vgl. dazu A. BLASCHKE, Beschneidung. Zeugnisse der Bibel und verwandter Texte, TANZ 28, Tübingen/ Basel 1998, z. St.), sowie in Ps 19,6f. וְהוּא כְּחָתָן יֹצֵא מֵחֻפָּתוֹ (vgl. dazu HOSSFELD/ ZENGER [1993], 128ff.) vor.

[2] Das unter § 2 erarbeitete Raster der Bilderexegese muss hier nicht immer vollständig ausgeführt werden.

§ 4:
Altes Testament

1. ›Heilige Hochzeiten‹ im Alten Testament?

Da die neuere Mythosforschung das Interesse von der je konkreten Ausprägung einzelner (narrativer) Mythologien auf das strukturell Gleichbleibende des zu Grunde liegenden Mythos gelenkt hat, soll auch im Folgenden der mythische Charakter einzelner atl. Texte auf diesem Wege erwiesen werden.[3]

1.1. ›Heilige Hochzeit‹ der Göttersöhne und Menschentöchter (Gen 6,1–4)?[4]

Einer der Texte mit stark mythischem Charakter ist die Erzählung von der Verbindung der Göttersöhne und Menschentöchter in Gen 6,1–4. Im Folgenden soll nun die These entfaltet werden, dass der Mythos, der in Gen 6,1–4 zur Sprache kommt, in den Vorstellungshorizont der »Heiligen Hochzeit« weist. Unter der früher häufig vertretenen Ansicht, beim Mythos handle es sich lediglich um archaische ›Göttergeschichten‹[5], glaubte man den mythischen Charakter von Gen 6,1–4 allein durch den Hinweis auf die so anthropomorph handelnden Göttersöhne erweisen zu können. Bestenfalls versuchte man im traditions- und religionsgeschichtlichen Vergleich einige Mythologien des alten Orients in eine Verbindung zum biblischen Text zu bringen.[6] Auf Grund der

---

[3] Eine Applikation der strukturalistischen Mytheninterpretation auf ›mythische Texte‹ des Alten Testaments wurde vor allem von dem Cambridger Ethnologen Edmund Leach vollzogen. Vgl. E. LEACH, Genesis as Myth or other Essays, London 1969; DERS./ D. A. AYCOCK, Structuralist Interpretation of Biblical Myth, Cambridge 1983. Der Mythos als Reflexionsmodell wird ferner mit je eigener Akzentsetzung von unterschiedlichen Exegeten aufgegriffen, vgl. SCHMIDT (1996), 237; E. J. WASCHKE, Mythos als Strukturelement und Denkkategorie biblischer Urgeschichte, ThV 16 (1986), 9–22; H.-P. MÜLLER, Entmythologisierung und Altes Testament, NZSTh 35 (1993), 1–27; zum Mythos im AT jetzt LANGE (1999).

[4] Vgl. dazu ausführlicher den gleichnamigen Aufsatz in der ZAW 111, ZIMMERMANN (1999b), 327–352.

[5] Für die Theologie maßgebend bei H. GUNKEL (Genesis, HK I/ 1, Göttingen ^{9}1977, XIV). Vgl. dazu SCHMIDT (1967), 237; wieder DERS. (1994), 626ff.; WASCHKE (1986), 10.

[6] So z.B. DEXINGER (1966), 46ff.; SCHMIDT (1967), 243 Anm. 14; SCHLIßKE (1973), 22 mit Hinweis auf den Gilgamesch-Epos bzw. den ugaritischen Myhtos von *El* und *Scharar/ Schalim*. Petersen (1979), 47ff. sieht Ähnlichkeiten zum Atrahasis-Mythos, andere vermuten Verbindungen zur phönizischen (Philo von Byblos) oder hurritischen Mythologie, die Parallelen zu Hesiods Theogonie aufweisen; vgl. dazu die Zusammenstellung bei WESTERMANN (1974), 512f. GESE (1974), 110f. sieht einen Zusammenhang mit dem griechischen »Heroen-Totenkult«, während BARTELMUS (1979), 60–78 Gen 6,1–4 in seine Gesamtvorstellung von einem altorientalischen Heroentum einordnet.

zum Teil beträchtlichen zeitlichen und auch historischen Distanzen der dabei verknüpften Textgruppen konnten derartige ›Parallelen‹ den Bereich des Hypothetischen kaum verlassen. Wirkliche traditionsgeschichtliche oder literarische Einflüsse konnten auf diesem Weg jedoch bislang nicht glaubhaft bewiesen werden. Gleichwohl bleibt das Urteil Westermanns bestehen, »daß das Ausgangsmotiv von Gn 6,1–4, eine eheliche Verbindung von Göttern und Menschen, aus der eine besondere Art von Wesen hervorgeht, in der Umwelt Israels bekannt war.«[7] Statt nach traditionsgeschichtlichen Ursprüngen möchte ich im Folgenden nach der mythischen Denkstruktur fragen, die hinter Gen 6,1–4 sichtbar wird. Voraussetzung ist allerdings eine kurze Einführung und kontextuelle Verankerung des Textes.

1.1.1. Grundlegendes zu Gen 6,1–4

Gen 6,1–4 wird bekanntlich dem Jahwisten zugeschrieben und erscheint zwischen der Genealogie von Gen 5 und der Sintfluterzählung (Gen 6,5ff.). Im Einzelnen stellen diese rätselhaften vier Verse die atl.e Forschung vor eine Reihe von Problemen, auf die – überblickt man die umfangreiche Literatur zu diesen vier Versen[8] – bislang kaum allgemein anerkannte Lösungen gefunden wurden. Umstritten sind dabei literarische Probleme um Traditionselemente und Einheitlichkeit des Textes, die zu je unterschiedlichen Schlussfolgerungen im Blick auf Verfasserschaft, -zeit und Redaktionsschichten führen.[9] Ebenso unklar sind auch semantische Fragen im Blick auf einzelne Begriffe (z.B. נְפִלִים)[10] oder gar die linguistische Schwierigkeit einzelner Lexeme (z.B.

[7] Westermann (1974), 513.

[8] Die Literatur bis ca. 1972 wird von Westermann (1972) (= EdF 7), 68–76 angeführt, der sogar einen kurzen Überblick über die jüdische und kirchengeschichtliche Auslegungstradition gibt (vgl. auch Westermann [1974], 493ff.). Beachtung verdienen insbesondere die vier Monografien zum Text: Closen (1937), Dexinger (1966), Cunchillos (1976), Bartelmus (1979), das Themenheft JSOT 13 mit Beiträgen von Clines (1979), Eslinger (1979), Petersen (1979), sowie die Stellungnahmen im Rahmen größerer Untersuchungen wie Schließke (1973), insbesondere 20–32; Kvanvig (1988), insbesondere 280–295; Perlitt (1990), 40–46.

Die neuere Forschung schlägt sich abgesehen von einigen Kommentaren (Wenham [1987], 135–147; Sailhamer [1990], 75–80; v. Wolde [1994], 61–74), vor allem in Aufsätzen nieder: Tsukimoto (1979), Schreiner (1981), Greig (1987), Hendel (1987), Hong (1989), Hendel (1992), Breukelmann (1994), Savasta (1994), Vervenne (1995).

[9] Dabei wird zwar allgemein anerkannt, dass in Gen 6, 1–4 unterschiedliche Traditionsstränge zusammengeflossen sind. Die einzelnen Entstehungshypothesen zeigen jedoch eine weite Spanne: Eine Mehrheit von Forschern vermutet ein frühes Entstehungsstadium, indem archaische mythische Elemente von J überarbeitet (V. 3) oder von einem Redaktor R^{JE} zusammengeführt wurden (Loretz [1968]; Schließke [1973]; Westermann [1974]; u.v.a.). Andere nehmen eine späte Entstehung des Textes in seiner vorliegenden Gestalt an, sei es im Rahmen priesterschriftlicher (nach)exilischer Theologie (Dexinger [1966]; Scharbert [1985]) oder gar im Zusammenhang mit der apokalyptischen Henochtradition im Frühjudentum (Milik [1971]; Black [1985]; Kvanvig [1988], denen sich Vervenne [1995] anschließt).

[10] Vgl. dazu Perlitt (1990), 40ff.; v. Wolde (1994), 65ff. bzw. Vervenne (1995), 25ff.

בְּשַׁגַּם[11]). Die unterschiedlichen sprachwissenschaftlichen Lösungsansätze der markierten Problembereiche führen ferner zu divergierenden theologischen Interpretationsmodellen der Verse innerhalb ihres Kontextes in der Urgeschichte.[12]

Allerdings kann man erkennen, dass sich wenigstens in zwei Diskussionspunkten des Textes ein vorsichtiger Konsens innerhalb der Forschung abzeichnet:

1. Zunächst wird der bereits in den Arbeiten von B. S. Childs (1962), W. H. Schmidt (1967) und O. Loretz (1968) herausgearbeitete *mythische Charakter* von Gen 6,1–4 heute überwiegend anerkannt.[13]

2. Ein wesentliches Element dieses Interpretationsansatzes besteht darin, dass בְּנֵי־הָאֱלֹהִים (V 2) dann auch wirklich als Bezeichnung für *Götter bzw. Gottwesen* gedeutet wird.[14] Das heißt, die früher häufig vertretene »Menschendeutung«, nach der בְּנֵי־הָאֱלֹהִים entweder als literar-poetische Umschreibung für »Machthaber« (z.B. Könige) oder in Bezug auf die »Setiten« aus Gen 5 gedeutet wurde, kann nicht aufrecht erhalten werden.[15] Auch die »Engeldeutung« scheidet aus, da sie inzwischen als rezeptionsgeschichtliche Uminterpretation erkannt wurde, die vor allem die frühjüdischen Auslegungstraditionen (äthHen 6; Jub 5,1; LXX[16]) bestimmt.

---

[11] Vgl. dazu die neuere Diskussion bei VERVENNE (1995), 27–30.

[12] Es kann hier nicht die Aufgabe sein, einen Forschungs-Überblick über die einzelnen Einordnungsvorschläge zu geben. Insgesamt zeigt sich jedoch eine grundlegende Zweiteilung der Interpretationen: Von einer ›negativen‹ Deutung kann man sprechen, wenn Gen 6,1–4 in eine Reihe mit den jahwistischen Sünden-Geschichten (Gen 2–3; 4; 11) gestellt wird und somit der Sintfluterzählung legitimierend den Boden bereitet (vgl. SCHMIDT, WESTERMANN, SCHARBERT, VERVENNE). Andere betonen den ›positiven‹ Aussagegehalt der Perikope, indem sie auf die Fruchtbarkeit und Gottnähe des Menschen im Text hinweisen und in Gen 6,1–4 ein wichtiges Bindeglied zwischen Schöpfung und Geschichte vermuten (vgl. PETERSEN, WENHAM, V. WOLDE). Vgl. zur Zweiteilung V. WOLDE (1994), 67ff. Ferner VERVENNE (1995), 21–30.

[13] Vgl. SCHLIßKE (1973), 20ff.; WESTERMANN (1974), 499; V.WOLDE (1994), 66; SCHMIDT (1996), 257, u.v.a.

[14] So zuerst CHILDS (1962), 51; ebenso SCHMIDT (1967), 243; LORETZ (1968), 38; WESTERMANN (1974), Exkurs: 501–503; BARTELMUS (1979), 15f.; HENDEL (1992), 168ff.; V. WOLDE (1994), 66; VERVENNE (1995), 25; u.a.

[15] Gegen SCHARBERT (1985), 80f., der die ›Menschendeutung‹ in ihren beiden Formen wiederbelebt und damit die u.U. richtige pragmatische Dimension des Textes der lexikalischen Eindeutigkeit überordnet. Er verkennt dabei jedoch, dass in bildlicher Rede gerade auch Götter für »Machthaber« stehen können, die Intention des Textes also nicht erst durch traditions- oder interpretationsgeschichtliche Veränderungen eingeholt werden muss.

[16] Vgl. zur Rezeption von Gen 6,1–4 im Frühjudentum vor allem die Henochtradition, wie z.B. das aus Qumranfragmenten rekonstruierbare Gigantenbuch (1Q23; 1Q24; 4Q203; 4Q 530–533, 6Q08, vgl. dazu neuerdings L. T. STUCKENBRUCK, The book of giants from Qumran: texts, translation, and commentary, Texte und Studien zum Antiken Judentum 63, 1997), bzw. im äthHen das sog. Wächterbuch. Vgl. dazu auch KÜCHLER (1986), 220ff. Die Henochtradition hat ferner die urchristliche Rezeption von Gen 6,1–4 mitbestimmt (vgl. Jud 6f.14; 2Petr 2,4). Scharbert will die Wurzeln der Engeldeutung sogar schon in atl.er Zeit erkennen. Dies ist je-

Bei näherem Hinsehen zeigt sich jedoch, dass diese beiden Einsichten für eine theologische Interpretation des Textes kaum fruchtbar gemacht werden. So wird die Götterdeutung doch vielfach unter der Hand insofern aufgegeben, als die בְּנֵי־הָאֱלֹהִים lediglich hinsichtlich ihres anthropomorphen Verhaltens aufgenommen werden.[17]

Im Blick auf den Mythos in Gen 6,1-4 wurde zwar eine zeitbedingte Auslegungstradition beendet, die darum bemüht war, alle mythischen Anteile des Textes kategorial auszuschließen.[18] Andererseits kam man über eine allgemeine Proklamation des mythischen Charakters von Gen 6,1-4 kaum hinaus oder versuchte noch im Banne der theologischen Entmythologisierungsforderungen im Umgang mit biblischen Texten, den Mythos durch religionsgeschichtliche Herkunft[19] oder theologische Historisierung[20] zu relativieren. Nicht selten war dies mit literarkritischen Operationen (V 3) verbunden, bei denen man heute mit Recht viel vorsichtiger wurde und für die, wie die syntaktisch-strukturelle Untersuchung von M. Vervenne zeigt, gerade auch die wohlgeformte, einheitliche Komposition von Gen 6,1-4 kaum Anhalt bietet.[21] Der hinter Gen 6,1-4 vermutete Mythos selbst wurde bislang nicht Gegenstand der Erörterung.

1.1.2. Grunddimensionen der ›Heiligen Hochzeit‹ in Gen 6,1-4

Ausgehend von der oben ausgeführten strukturalistischen Interpretation (Cl. Lévi-Strauss) des altorientalischen Mythos von der »Heiligen Hochzeit« meine ich zeigen zu können, dass die zentralen Mytheme dieses Konzepts, die trans-

---

doch weder aus der »Einarbeitung in die biblische Urgeschichte« noch aus den angegebenen Texten (Hi 1,6; 2,1; 38,7; Dan 3,92) ableitbar (vgl. SCHARBERT [1985], 79). Eine Umkehrung der traditionsgeschichtlichen Verhältnisse (MILIK) müsste eine extrem späte Endredaktion des Pentateuchs postulieren.

[17] So z.B. WESTERMANN (1974), 516: Die Göttersöhne »agieren nicht eigentlich in ihrem Gottsein, sondern in ihrem Tun ist das Menschliche transparent.«

[18] Vgl. dazu WESTERMANN (1972), 72ff.

[19] WESTERMANN (1974), 499 spricht z.B. von einem »kanaanäischen Mythos«, der »nicht in Israel entstanden ist.« Vgl. aaO., 512ff. zum religionsgeschichtlichen Hintergrund.

[20] LORETZ (1968) hatte den Terminus »interpretatio israelitica des Mythos« (42) geprägt. Vor allem sah man eine Theologisierung durch bewusste Historisierung im Zusammenhang mit der Ur-Geschichte. So z.B. SCHMIDT (1967), 246: »Es liegt gar kein echter Mythos mehr vor; denn er ist vom geschichtlichen Selbstverständnis her umgeprägt.« Bereits Westermann hatte hier die künstliche Entgegensetzung zwischen Mythos und Geschichte kritisiert und auf den archetypischen Charakter der Urgeschichte hingewiesen. Vgl. WESTERMANN (1974), 515. Westermann hat seinerseits versucht, Gen 6,1-4 in die Reihe der Sündenfall-Geschichten von J zu bringen, da hier die falsche Übersteigerung des Menschen als »genealogische Überhöhung« ausgedrückt werde, was analog bei Gen 11 als kulturell-technische Hybris inszeniert sei (aaO., 516). Nach VERVENNE (1995), 38 handelt es sich um eine theologische Parodierung verschiedener Themen der Urgeschichte.

[21] Vgl. VERVENNE (1995), 30ff.

zendente, genealogische, fertilisatorische und politische Dimension des Mythos (s.o.) auch in Gen 6,1–4 wiederzuerkennen sind.

Da es sich bei den בְּנֵי־הָאֱלֹהִים um Götter bzw. Gottwesen handelt und die בְּנוֹת הָאָדָם dem menschlichen Bereich zuzuordnen sind, kann man hier zunächst die *transzendente* Dimension wiedererkennen. Der Verfasser von Gen 6,1–4 wagt also in mythischer Sprache eine grundlegende Aussage über die Nähe von Gott und Mensch, über die »Offenheit beider Welten zueinander«[22], und zwar bis hin zur leiblichen »Vermischung von Überirdischem und Irdischem«[23]. Diese Verbindung zwischen dem göttlichen und dem menschlichen Bereich wird als erotisch-sexuelle Beziehung unterschiedlicher Geschlechter dargestellt: Die בְּנֵי־הָאֱלֹהִים sind nicht nur empfindsam für die ästhetischen Reize der בְּנוֹת הָאָדָם (V 2a.c), es kommt sogar zu einer sexuellen Vereinigung der Göttersöhne und Menschentöchter (VV 2b; 4a[24]). Dabei muss jedoch keineswegs an eine gewaltsame Aneignung gedacht werden.[25] Die Abfolge (...) כִּי טֹבֹת וַיִּרְאוּ (V 2a[26]), mehr noch der terminus technicus לקח deuten vielmehr den Ritus einer Eheschließung an[27]: Gen 6,2 beschreibt demnach eine Hochzeit zwischen Göttersöhnen und Menschentöchtern.

Die sexuelle Beziehung führt ferner zu Nachkommen (V 4), so dass auch Aspekte der *fertilisatorischen* Dimension der ›Heiligen Hochzeit‹ in Gen 6,1–4 sichtbar sind. Da die Fruchtbarkeitsdimension im Mythos der ›Heiligen Hochzeit‹ nicht selten mit Todesmotiven verknüpft wird (vgl. Isis/ Aphrodite-Osiris/ Adonis), erscheint die Aussage in V 3 über die Begrenzung der menschlichen Lebenszeit in einem neuen Horizont. Hatte man bislang mangels eindeutigem Schuldzusammenhang den Vers nur mühevoll als ›Strafansage‹ deuten können[28], erweist er sich im Kontext der ›Heiligen Hochzeit‹ als konstitutives Element des Mythos, indem Leben und Tod in einer »binären Oppositionsstruktur« einander zugeordnet werden.

Der durch die Temporalangaben (VV 1.4) erkennbare urzeitliche Charakter ebenso wie die durch die Wortkombination כי טוב (...) ויראו את (V 2) auffällige Reminiszenz an Gen 1 machen den Schöpfungsbezug des Textes deut-

[22] SCHMIDT (1967), 244.

[23] SCHMIDT (1996), 257.

[24] בוא (V 4b) steht häufig für sexuelle Vereinigung (Gen 16,2.4; 19,31; 29,21.23.30; 30,3.4.16 u.a.). Vgl. E. JENNI, Art. בוא (*bo´* kommen), THAT 1, 5. Aufl. 1994 ([1]1971), 264–269, hier: 266.

[25] So etwa SCHMIDT (1967), 245, der von einer »Vergewaltigung« spricht.

[26] Vgl. ähnlich bei den Hochzeitsvorbereitungen von Isaak-Rebekka (Gen 24,16) und Jakob-Rahel (Gen 29,10).

[27] Mit Präposition לְ (Gen 4,19; 11,29; 12,19; 1Sam 25,34 u.ö) oder auch elliptisch (Ex 2,1; Ex 21, 10; 34, 16) steht לקח für »heiraten«; Vgl. H. H. SCHMID, Art. לקח (*lqh* nehmen), THAT 1, 5. Aufl. 1994 ([1]1971), 875–879, hier: 877.

[28] Vgl. z.B. die nahezu paradoxe Deutung bei SCHMIDT (1967), 245: »Die Schuldigen sind die Gottwesen, die Bestraften die Menschen.« Vgl. zum Tod in Gen 6,1–4 ferner SCHREINER (1981).

lich, der sich hier jedoch weniger an kosmischen als an anthropologischen Abläufen konkretisiert. Schon früher hatte man den *genealogischen* Charakter des Textes im Blick auf die נְפִלִים erkannt und sah die Intention von Gen 6,1-4 z.T. sogar vorrangig darin, eine Erklärung für die Herkunft der Helden der Vorzeit zu geben. Gen 6,1-4 wurde damit in eine Reihe mit anderen atl.en Ätiologien gestellt.[29] E. v. Wolde sieht in V 1 eine bewusste Weiterführung der Genealogie von Gen 5, indem jetzt in den Menschentöchtern explizit der weibliche Teil der menschlichen Nachkommenschaft erwähnt wird, während Gen 5 nur von Männern spricht.[30] Vor allem wird jedoch durch den in den Rahmenversen (Gen 6,1.4) markant platzierten Schlüsselbegriff ילד[31] der genealogische Charakter des Textes erwiesen.

Allerdings bleibt Gen 6,1-4 im Blick auf die Konkretion dieser Nachkommenschaft eigenartig unbestimmt. Mit der Mehrheit der Ausleger darf man wohl aus dem Kontext in den נְפִלִים und גִּבֹּרִים (V 4) die Abkömmlinge der gott-menschlichen Ehe vermuten. Die Begriffe entziehen sich jedoch wegen der geringen Bezeugung einer eindeutigen semantischen Klärung.[32] Auf Grund der gemeinsamen Nennung in Ez 32[33] wird man ableiten dürfen, dass sie synonym zu verstehen sind. נְפִלִים ist nach der einzigen eindeutigen Parallele in Num 13,33 wohl als »Riesen« zu deuten, vielleicht beschreiben נְפִלִים und גִּבֹּרִים im Kontext von Gen 6,1-4 sprachlich differenziert je unterschiedliche Perspektiven der gottmenschlichen Wesen.[34] Die LXX übersetzt beide Begriffe mit dem Lexem γίγαντες, was insofern von Belang ist, als in der griechischen Mythologie mit diesem Begriff ausdrücklich die Abkömmlinge der ›Heiligen Hochzeit‹

[29] So z.B. das Urteil von H. Gese (Der bewachte Lebensbaum und die Heroen, in: Ders., Vom Sinai zum Zion, BevTh 64, 1974, 99-112), 109: Der Text soll »zweifellos eine Ätiologie für die Nephilim abgeben«. Westermann versucht, den ätiologischen und mythischen Aspekt literarkritisch auseinanderzudividieren und unterliegt dabei dem zu seiner Zeit streng vollzogenen Hiatus zwischen Mythos und Geschichte. Vgl. differenziert dazu Schmidt (1994), 4. Mythos und Geschichte, 632f.

[30] v. Wolde (1994), 72f. M. Vervenne sieht darin eine bewusste Parodie auf den Auftrag Gottes, da nur Töchter geboren werden, ohne allerdings die Einseitigkeit von Gen 5 wahrzunehmen. Vgl. Vervenne (1995), 36.

[31] ילד kann sogar als terminus technicus der Geschlechtsregister (*Toledot*) angesehen werden. Vgl. J. Kühlewein, Art. ילד (*jld* gebären), THAT 1, 5. Aufl. 1994 ([1]1971), 732-736, hier: 733.

[32] Vgl. Perlitts zusammenfassendes Urteil zu den *nephilim*: »Nach diesen neunzig Jahren philologischer Forschung ist also nicht mehr zu vermuten als ein Wurzelzusammenhang von Nephilim mit נפל, wobei jede nähere Deutung den (beiden) Kontexten zu entnehmen ist.« Perlitt (1990), 40.

[33] In Ez 32,27 steht allerdings das Partizip נֹפְלִים. Vgl. differenziert dazu Perlitt (1990), 39 Anm. 75.

[34] Westermann (1974), 501 will *nephilim* als Name, *gibborim* als Gattungsbezeichnung verstehen. V. Wolde, (1994), 67 versucht, die semantischen Konnotationen durch die zugrundeliegenden Wurzeln נפל (»to fall« - abwertend) bzw. גבר (»big, strong« - aufwertend) zu differenzieren. Dazu auch Perlitt (1990), 39.

bezeichnet werden.[35] Schließlich bestätigt die jüdische Wirkungsgeschichte von Gen 6,1-4 (vgl. Jub 5,1ff.; Bar 3,26; äthHen 5ff.), dass man in den in V 4 genannten Wesen wohl ein Bindeglied zwischen Götter(söhne)n und Menschen sehen kann, auch wenn das Hebräische für diese mythischen Zwischenwesen offenbar keine klare Begrifflichkeit ausgebildet hatte.[36]

Auch für die *politisch-legitimierende* Dimension der ›Heiligen Hochzeit‹ zeigt Gen 6,1-4 mancherlei Anhalt: Die גִּבֹּרִים (V 4) werden in Ez 32 mit den Großmächten parallelisiert, so dass die dem Lexem anhaftenden Konnotationen auch in Gen 6,1-4 zu erwarten sind. Ein deutliches Machtgefälle zeigt sich vor allem zwischen den בְּנֵי־הָאֱלֹהִים und den בְּנוֹת הָאָדָם. Auch wenn in der Art der Eheschließung kein Gewaltakt liegen muss (s.o.), überschreiten die Göttersöhne insofern gottgesetzte Grenzen, als sie sich »wahllos Frauen aus dem Volk nehmen«[37]. Indem die Göttersöhne von den Menschentöchtern auswählen, wen immer (מִכֹּל[38]) sie wollen, demonstrieren sie ihre »Über-Macht«, die zum »Übergriff« wird.[39] Auch wenn die Polygynie im Alten Israel nicht grundsätzlich verboten war, wird ihre Praxis jedoch vorwiegend im negativen Licht dargestellt, indem sie als Paradigma des Machtmissbrauchs einzelner Herrscher und des Abfalls von Jhwh gesehen wird.[40]

Statt einer Legitimation des Königs durch die ›Heilige Hochzeit‹ kann man im Jhwh-Spruch (V 3) inhaltlich wie auch durch seine syntaktische Stellung einen deutlichen Grenzverweis erkennen, dessen Geltungsbereich durch die allgemein-thetische Formulierung über אָדָם hinaus auch auf die Göttersöhne und נְפָלִים ausgedehnt werden darf. Die explizite Nennung der Göttersöhne und die Kritik ihres Machtanspruches könnte in Gen 6,1-4 auf pragmatischer Sprachebene eine Kritik des königlichen Machtmissbrauchs bzw. politischer Herrschaftsansprüche überhaupt intendieren. Die spezifische Rezeption der ›Heiligen Hochzeit‹ verkehrt hier demnach die eigentliche Intention des Mythos in ihr Gegenteil: Statt Machterweis erfolgt in Gen 6,3 ein Grenzverweis!

Dies lenkt den Blick noch einmal auf die schon genannten anderen Dimensionen, denn auch hier sind deutliche Abweichungen erkennbar: Während im Mythos der ›Heiligen Hochzeit‹ ein einzelner, in der Regel der König, mit der

---

[35] Mit WENHAM (1987), 143. Vgl. den LXX-Text nach WEVERS (1974), 108f.: οἱ δὲ γίγαντες ἦσαν ἐπὶ τῆς γῆς ἐν ταῖς ἡμέραις ἐκείναις (...) ἐκεῖνοι ἦσαν οἱ γίγαντες οἱ ἀπ' αἰῶνος.

[36] So etwa auch das abschließende Urteil von PERLITT (1990), 49ff., auch wenn er im Sinne seiner ›Riesenkritik‹ die menschliche Dimension dieser Wesen betont.

[37] SCHARBERT (1985), 80; ähnlich CLINES (1979), 34.

[38] מִן hier also partitiv-explikativ. Vgl. GK § 119w. Mit WESTERMANN (1974), 493; CLINES (1979), 34.

[39] So schon WESTERMANN (1974), 504.

[40] Vgl. etwa 1Kön 11 zu Salomo.

Göttin verkehrt, ist in Gen 6,1-4 durch ›Söhne‹ und ›Töchter‹ (Plural) die kollektive Dimension aufgeführt. Geht es einmal um die selbstgeleitete göttliche Legitimation einzelner Männer vor dem Volk, so werden hier (rechtlose) Menschenfrauen von Göttern für ›gut‹ (טוב) befunden.

Auch die Fruchtbarkeitsdimension wird in Gen 6,1-4 bei näherem Hinsehen kritisch aufgenommen: Schon W. H. Schmidt hatte darauf hingewiesen, dass nur aus dem ganzen Zusammenhang die in V 4 genannten Gruppen als Nachkommen der Göttersöhne und Menschentöchter gedeutet werden können, denn »es wird tatsächlich nicht gesagt«[41] und der Bezug von הֵמָּה (V 4b) ist bekanntlich nicht eindeutig.[42] Doch selbst wenn man im Kontext anerkennt, dass die Vereinigung von Göttersöhnen und Menschentöchtern Nachkommen hervorbringt, stellt V 1 doch unmissverständlich voraus, dass die Fruchtbarkeit der Menschen selbst keine Folge der ›Heiligen Hochzeit‹ ist, sondern umgekehrt sogar deren Voraussetzung. Auch im Kontext der Urgeschichte ist der in Gen 1,28 gegebene Auftrag der Vermehrung durch Gen 4,17ff. und Gen 5 bereits erfüllt und bedarf keiner zusätzlichen mythischen Grundlegung etwa durch ein Ritual der ›Heiligen Hochzeit‹.

Auch wenn in Gen 6,1-4 vom heutigen Textbestand aus noch keine negativen Aussagen über die נְפִלִים und גִּבֹּרִים abzuleiten sind, so rücken die Abkömmlinge dieser gottmenschlichen Verbindung innerhalb der Wirkungsgeschichte dieses Textes eindeutig in ein negatives Licht (Bar 3,26; Sap 14,6; Jub 5,1). Schon gar nicht werden die ›Riesen‹ zu Stammvätern, auf die sich eine ›grandiose Genealogie‹ des jüdischen Volkes gründen würde.

Die menschlichen Grundaporien, die im Mythos eigentlich überwunden werden sollen, werden in der Weise, wie Gen 6,1-4 den Mythos der ›Heiligen Hochzeit‹ rezipiert, eher noch verstärkt. Sind somit weite Teile des Mythos parodiert oder kontrastiert, stellt sich die Frage, ob auch das Kernstück der ›Heiligen Hochzeit‹, die intime Relation zwischen Gott und Mensch ›entmythologisiert‹ worden ist. Die Mehrheit der Ausleger sieht eine solche ›Entschärfung‹ des Mythos in V 3 realisiert, da hier im Jhwh-Spruch die Schlüsselbegriffe רוּחַ und בָּשָׂר die unüberwindliche Kluft zwischen Gott und Mensch in Erinnerung rufen.[43] Will man zunächst an der Einheit des Textes festhalten, so ist ein wesentliches Kohärenzmerkmal darin gegeben, dass das Begriffspaar בְּנוֹת הָאָדָם – בְּנֵי־הָאֱלֹהִים (VV 1.2.4) in V 3 durch אָדָם יהוה seine Entsprechung findet und somit die Zuordnung von göttlichem und menschlichem Be-

[41] Schmidt (1967), 244.

[42] Vgl. dazu Dexinger (1966), 44ff.; Bartelmus (1979), 20ff.; Sailhamer (1990), 78f.; Perlitt (1990), 43f.; Vervenne (1995), 34f.

[43] Vgl. zuletzt Vervenne (1995), 37 u.v.a.

reich variierend aufgreift. Im Blick auf die syntaktische Struktur von V 3a kann nicht bestritten werden, dass בָּשָׂר bewusst polarisierend zum einleitenden Subjekt יהוה an das Versende gestellt wurde. In der Mitte des Versteils darf demgegenüber jedoch nicht die enge Präpositionalkonstruktion רוּחִי בָאָדָם übersehen werden. V 3a führt zwar die letztlich unüberwindliche Distanz zwischen Gott und Mensch vor Augen, nimmt aber die in V 2 sexuell ausgedrückte Nähe insofern auf, als hier vom Geist Jhwhs *im* Menschen gesprochen wird.[44] V 3 nimmt demnach die in V 2 entfaltete Gott-Mensch-Relation qualitativ keineswegs zurück, sondern begrenzt sie nur in quantitativ-zeitlicher Hinsicht, indem die Lebenszeit des Menschen auf ein bestimmtes Maß festgelegt wird. Hier wird die im mythischen Denken bereits angelegte Sinnstruktur nicht negiert, sondern im Gegenteil überboten: Gott und Mensch können sich auf innige, ganz leibhafte Weise nahekommen. Dass die Initiative dieser Beziehung von den Göttersöhnen ausgeht, dürfte hinsichtlich der hier verwendeten Begriffe (לקח, בחר[45]) theologisch nicht ohne Bedeutung sein.

Auch wenn die mythische Gedankenwelt der ›Heiligen Hochzeit‹ vom Verfasser bzw. Redaktor von Gen 6,1–4 hinsichtlich ihrer genealogischen, fertilisatorischen und vor allem politischen Dimension kritisch aufgenommen bzw. kontrastiert wird, scheut er sich nicht, die in der Hochzeitssymbolik einzigartig verdichtete Dialektik der Nähe und Distanz zwischen Gott und Mensch in mythischer Sprache aufzunehmen. Der Mythos in Gen 6,1–4 stellt somit einen Reflex auf die menschliche Grunderfahrung der Gottbezogenheit inmitten aller Sterblichkeit dar. Wenn der Autor von Gen 6,1–4 in dieser Weise *mythisch* redet, dann meint er – ganz im Sinne Westermanns – »nicht den Mythos (...), sofern er im Gegensatz zum Gottesglauben Israels steht, sondern den Mythos, sofern er etwas der ganzen Menschheit Eignendes zum Ausdruck bringen kann«[46].

F a z i t: Die exegetischen Einsichten, dass in Gen 6,1–4 himmlische Gottwesen handeln und dass hier »die wohl am stärksten mythisch geprägte Überlieferung im Alten Testament«[47] vorliegt, implizieren die Rückfrage, welcher My-

---

[44] Die Deutung von יָדוֹן ist bekanntlich ungewiss und könnte die konkrete Auflösung der Präposition ב beeinflussen. Wir folgen hier dem wissenschaftlichen Trend und nehmen mit den alten Übersetzungen (LXX: οὐ μὴ καταμείνῃ, Vulgata: permanebit) die Bedeutung »bleiben« an.

[45] Das Lexem בחר wird im biblischen Hebräisch vorrangig in theologischer Bedeutung mit Jhwh als Subjekt gebraucht, was auch hier von Belang sein dürfte. Vgl. dazu VERVENNE (1995), 36; H. D. PREUß, Theologie des Alten Testaments, Bd. 1, Stuttgart 1991, § 2: Die Erwählungsaussagen des Alten Testaments – Ein Überblick, 31–43.

[46] WESTERMANN (1974), 516. Vgl. in ähnlicher Richtung H.-P. MÜLLER (1993), 1–27.

[47] SCHMIDT (1994), 632.

thos denn hier eingeflossen sei. Zusammenfassend kann man konstatieren, dass die in Gen 6,1–4 dargestellte erotisch-sexuelle Beziehung zwischen Göttersöhnen und Menschentöchtern im Denkhorizont des altorientalischen Mythos von der ›Heiligen Hochzeit‹ zu verorten ist. Es sollte und konnte auf Grund der Quellenlage dabei jedoch keine Traditionskontinuität in literarischer Hinsicht aufgezeigt werden. Im Sinne neuerer Mythosforschung erweist sich der mythische Charakter eines Textes vielmehr in bestimmten Strukturmerkmalen bzw. Mythemen, die unabhängig von der je konkreten Realisierung des Mythos durch einzelne mythische Texte innerhalb eines mythischen Traditionskreises synchron herausgelöst werden können.

Solche für die ›Heilige Hochzeit‹ hier ansatzweise herausgearbeiteten Aspekte der transzendenten, genealogischen, fertilisatorischen und politischen Dimension lassen sich auch in Gen 6,1–4 aufzeigen. Es ist allerdings festzustellen, dass die Rezeption dieser mythischen Elemente kritisch erfolgt, indem einzelne Aspekte parodiert oder gar kontrastiert werden. Die bisherige Forschung zu Gen 6,1–4 ist insofern zu differenzieren, als durch die kritische Wahrnehmung einzelner Aspekte noch kein Anhalt geboten wird, von einer radikalen Mythenkritik zu sprechen. Die im mythischen Denken durch die feinfühlig-erotische Hochzeits-Symbolik reflektierte enge Verbindung zwischen dem göttlichen und menschlichen Bereich wird nur quantitativ (Lebenszeit), nicht aber qualitativ begrenzt. Indem das Jhwh-Wort (V 3) mit dem Mythos der Hochzeit der Göttersöhne und Menschentöchter verwoben wird, wird mythische Aporiebewältigung z.B. angesichts der Begrenzung menschlichen Lebens ganz bewusst vom Jhwh-Glauben durchdrungen und überboten. Dass der biblische Autor oder Redaktor jahwistischer Tradition in dieser Richtung gedacht hat, legt ferner Gen 4,1b nahe, denn auch in diesem enigmatischen Vers wird wohl die mythische Erinnerung an den genealogischen Ursprung des Menschen aus einer (sexuellen) Gott-Mensch-Beziehung bewahrt.[48] Zumindest ist durch Gen 6,1–4 im Kontext der Urgeschichte eine weitere Variation der Grundaussage einer intimen Gott-Mensch-Relation gegeben.[49] Im Blick auf die Ausgangsfrage zeigt sich dabei, dass sich der atl. Autor nicht scheut, seine Aussageabsicht mit mythischem Material zu verknüpfen, um die geschlechtlichen Figurationen für

[48] Eva verkündet: »Ich habe mit Jhwh einen Mann zur Welt gebracht (קָנִיתִי אִישׁ אֶת־יְהוָה)«. Vgl. dazu E. Lipinski, Art. קָנָה, ThWAT VII (1993), 63–71, hier 67: »Der Autor oder Redaktor von Gen 4,1b denkt tatsächlich an die (sexuelle) Vereinigung, wie aus der ersten Vershälfte zu entnehmen ist, und es ist daher wahrscheinlich, daß die bibl. Erzählung die Tradition eines hieros gamos (sic!) aufgenommen hat, dessen Resultat die Menschheit ist.«

[49] Dieser positive Grundtenor macht deutlich, warum die Verse nicht als erklärende Einleitung zur Sintfluterzählung betrachtet werden können. Eine klare Trennung hat sich etwa auch in der Einteilung der jüdischen Wochenleseabschnitte bewahrt, denn Gen 6,1–4 wird noch zum 1. Abschnitt *Bereschit* und nicht bereits zu *Noach* gerechnet (Hinweis S. Voß).

seine theologische Aussageintention nutzbar zu machen. Die zunächst ganz abstrakt-theologisch erscheinende Aussage der Geistgabe an den Menschen wird hierbei in ganzheitlich relationale Kategorien eingebettet.

1.2. ›Heilige Hochzeit‹ und Brautmetapher im Hohenlied?

Bleiben die Anklänge an die ›Heilige Hochzeit‹ in Gen 6 auf wenige Verse beschränkt, so wurde innerhalb der Forschungsgeschichte zum Hohenlied ein ganzes Buch mit dem Kontext der ›Heiligen Hochzeit‹ in Verbindung gebracht.[50] Eine mythologisch-kultische Interpretation von Cant wurde im Rahmen religionsgeschichtlicher Exegese bereits zu Anfang des Jahrhunderts von W. Erbt, T. J. Meek und W. Wittekindt vorgeschlagen, die in je zugespitzter Weise im Cant Kultlieder zur rituell vergegenwärtigten Götterhochzeit zwischen Tammuz/ Schalman/ Dod und Ischtar/ Schalmit (Sulamit) vermuteten, die in die Jhwh-Verehrung einbezogen wurden.[51] Eine detaillierte Ausarbeitung dieser Auslegungsrichtung wurde von A. Schmökel (1956[52]) und H. Ringgren (ATD 16/2[53]) vorgelegt, und neuerdings erfährt die These im Rahmen der feministischen Theologie eine neue Auflage.[54]

Die neueren - wieder stärker am Text orientierten - Kommentare haben jedoch inzwischen mit großer argumentativer Schlagkraft die *natürliche Deutung* des Cant verfochten.[55] Demnach liegt hier eine Sammlung von weltlichen Liebesliedern vor, die auf der Ebene des Wortsinns keine Hinweise auf allegorische oder mythisch-kultische Intentionen geben. Ein besonderes Streitfeld bestand ferner darin, ob die metaphernreichen Schilderungen von Sehnsüchten und Vereinigung der Geschlechter eine eheliche oder vor-/ außereheliche Lie-

---

[50] Hieraus ergibt sich, dass sich die Auseinandersetzung im Rahmen dieser Arbeit auf Leitlinien beschränken muss und keine Detailanalyse leisten kann.

[51] Vgl. dazu GERLEMANN (1981), 48f.

[52] Schmökel versucht durch tiefgreifende Umstellungen ein Kultdrama mit 36 Abschnitten zu erstellen, doch er beweist damit letztlich nur, dass er den Text seinem Interpretationsmodell unterordnet.

[53] Ringgren sieht eine »auffallende Ähnlichkeit« zwischen Sprache und Stil des Cant und den Dichtungen des Tammuz-Ischtar-Kreises bzw. den Ras-Schamra-Texten. Vgl. RINGGREN (1981), 2.

[54] Hier wird die überraschend starke Rolle der Frau im Cant zum Ausgangspunkt über Göttinnen-Spekulationen, vgl. z.B. H. GÖTTNER-ABENDROTH, Die Göttin und ihr Heros. Die matriarchalen Religionen in Mythos, Märchen und Dichtung, München 1980, 23ff.; G. WEILER, Das Matriarchat im Alten Testament, Stuttgart 1989, 226ff. (non vidi), zit. nach LÜTHI (1993), 99; vgl. eine andere feministische Sicht bei BRENNER (1998), 233-245.

[55] Allerdings vermischt sich eine solche ›natürliche Deutung‹ zum Teil mit der modernen Vorstellung einer entsakralisierten Profanität und mit Entmythologisierungsbemühungen, die für die israelitische Zeit mit Sicherheit fehlgehen. Vgl. z.B. GERLEMANN (1981), 84: »In einer Umwelt, in der von der erotischen Liebe nur im Rahmen eines mythischen Geschehens gesprochen wurde (...), zeichnet sich die entmythisierte Profanität, die uns im Hohen Lied begegnet, scharf ab und bekommt fast bekenntnishaften Charakter.«

besbeziehung beschreiben. Geheimhaltung der Treffen oder Fluchtszenen (5,6–8; 8,14) deuten eher auf letzteres hin. Auch die frühere Deutung, das ganze Cant sei eine Sammlung von Hochzeitsliedern, kann nicht mehr aufrechterhalten werden.[56]

Auch wenn das Hochzeitsritual demnach nicht im Vordergrund steht und sich die Liebenden nicht als Brautleute begegnen (statt חָתָן wird der männliche Partner דּוֹד – ›Geliebter‹ genannt), ist doch das Brautbildfeld – wenigstens auf metaphorischer Ebene – zu finden: An einigen Stellen wird die Frau כַּלָּה genannt (4,9–12; 5,1), was offenbar wie z.B. die Parallelisierung mit ›Schwester‹ zeigt (4,12; 5,1; vgl. 5,2) nicht auf einen spezifischen Gebrauch als historische »Braut« einzugrenzen ist. Braut wird hier also als metaphorischer Kosename gebraucht. Möglicherweise hat der Begriff כַּלָּה überhaupt einen zweiten Bedeutungsschwerpunkt im Sinne der »nicht-verwandten Geliebten«[57]. In Cant 3,6–11 finden sich ferner Anklänge an ein Hochzeitsritual, das Salomos Hochzeitsfest, bzw. vor allem seine Vorbereitung als Bräutigam einschließlich des bräutlichen Kopfschmucks (Krone/ Kranz) (3,11) beschreibt. Dies lenkt zu einer häufig wiederkehrenden Metapher, nach der der Geliebte für das Mädchen »König« (1,4.12; 7,6) oder präziser »König Salomo« ist (1,5; 3,7.9.11). Hier zeigt sich eine Vermischung von Liebes-/ Brautmetaphorik und Königsbild. Obgleich derartige Travestien zum festen Bestandteil der palästinischen Liebeslyrik gehören[58], könnte hier auch eine allgemeine Sprachtradition bewahrt sein, nach der die Brautleute König und Königin genannt wurden. Eine vertikale Dimension der Liebeslieder, d.h. eine Einbindung der Geliebten in den Gottesglauben, ist hier allerdings nirgends auszumachen.

Auch wenn somit auf der Ebene des unmittelbaren Textsinns eine allegorische Intention des Cant abzuweisen ist, ist damit noch keineswegs die Frage nach dem religiösen Tiefengehalt der verwendeten Symbole oder nach den allegorischen Implikationen durch die Integration profaner Liebeslieder in den hebräischen Kanon beantwortet. Zum ersteren hatte O. Keel darauf hingewiesen, dass das palästinisch-syrische Kunsthandwerk zentrale Topoi für den Bilderreichtum des Cant lieferte.[59] Die konkret verwendeten Symbole wie Lotusblumen, Granatäpfel, Palmen, Tauben etc. haben in ihrer sonstigen Verwendung einen festen Platz in der religiösen Bilderwelt dieser Zeit. O. Keel hat dies am Beispiel der Taubenmetapher ausgeführt: Die Metapher »deine Augen

[56] Eine Studie von J. G. Wetzstein über Hochzeitsbräuche im Hauran im 19. Jh. (!) hatte K. Budde (KHC, XVIIff.) zu einer solchen Interpretation veranlasst.

[57] Vgl. so KÖHLER/ BAUMGARTNER II (1974), 31.

[58] Vgl. KEEL (1984), 15, der hier m.R. auf den Einfluss ägyptischer Liebesdichtung hinweist, in der häufig Ritter-, Diener- oder Hirtentravestien begegnen. Vgl. dazu auch A. HERRMANN, Altägyptische Liebesdichtung, Wiesbaden 1959, 111–124.

[59] Vgl. KEEL (1984), 24ff.

(sind) Tauben« (Cant 1,15; 4,1; vgl. 5,12) empfängt ihren Sinngehalt nicht durch die zwanghafte Suche nach einem *tertium comparationis* mit den Tieraugen, sondern wird vor dem Hintergrund verständlich, dass die Taube als Botenvogel der Liebesgöttin bekannt war.[60] Keel übersetzt die Metapher deshalb dynamisch-funktional: »Deine Blicke sind Liebesbotinnen«[61]. Hier liegt m.E. aber nicht nur ein Stilmittel der Liebeslyrik vor, das den/ die Geliebte/n übersteigernd als Gott/ Göttin anspricht und das als »Theomorphie« (H.-P. Müller), »divine fiction« (V. L. Davis) oder »Göttertravestie« (O. Keel)[62] bezeichnet werden könnte. Die Anleihen in der kultischen Liebeslyrik Mesopotamiens oder Ägyptens[63] zeigen vielmehr, dass zumindest in Israels religiöser Umwelt die Gottesbeziehung und die Beziehung unter Menschen mit der gleichen Bildersprache aussagbar waren. Die ›profane‹ Bildverwendung steigert die erotische Dimension der Gottesbeziehung, wie umgekehrt die Liebesbeziehung zwischen Mann und Frau durch die religiöse Symbolik mit der Ebene der Götterwelt verbunden bleibt. Die Bilderwelt verknüpft den religiösen und den zwischenmenschlichen Bereich, Gottesliebe und irdische Leidenschaft.

Im Blick auf eine religiöse Tiefendimension des Cant gilt es allerdings zu bedenken, dass die genannte Symbolwelt keineswegs zum zentralen Bildrepertoire des Jhwh-Glaubens gerechnet werden kann. Sind die Symbole hier also ihrer religiösen Dimension entkleidet? Metaphern sind kontextuelle und intertextuelle Phänomene (s.o.), so dass selbst ein profanes Liebeslied durch die Beiordnung zu den Glaubenstexten des Volkes Israel eine ursprünglich nicht intendierte Tiefendimension erhält. Wurde z.B. das Cant in nachexilischer Zeit von Weisheitskreisen überliefert und auf die personifizierte Weisheit ausgelegt?[64] Häufig wurde auch vermutet, dass die weibliche Personifikation der Weisheit möglicherweise aus der Verehrung weiblicher Gottheiten (z.B. der Liebesgöttin) herausgewachsen ist (s.u.). Oder ist durch die Kanonisierung des Cant etwa ein bewusster Intertext zur Braut- und Liebesmetaphorik in der prophetischen Verkündigung geschaffen worden?[65] Für A. Brenner stellen die Lie-

---

[60] Vgl. Keel (1984), 53ff. Ferner Ders., Vögel als Boten. Studien zur Ps 68,12-14; Gen 8,6-12; Koh 10,20 und dem Aussenden von Botenvögeln in Ägypten. Mit einem Beitrag von U. Winter zu Ps 56,1 und zur Ikonographie der Göttin mit der Taube (OBO 5), Fribourg - Göttingen 1977.

[61] Vgl. Keel (1984), 62, ferner die Abbildungen 42-49 auf den Seiten 145-149.

[62] Vgl. mit Belegen Keel (1984), 25.

[63] Vgl. etwa den Anfang des Ostrakons Kairo 25218: »Mein Gott, mein Lotus ...«, oder die Vergleiche der Geliebten mit der Schönheit und dem Liebreiz Hathors, Anats oder Astartes, vgl. dazu mit Belegen Keel (1984), 25f.

[64] Vgl. Murphy 1973, White 1978; Hermann 1963, nach Camp (1985), 100.

[65] Vgl. Brenner (1993), 282: »the Song as an intertext for the prophetic ›love story‹ between the divine husband and his wayward ›wife‹. (...) a suitable and therapeutic antidote for the grim prophetic metaphor.«

der des Cant zumindest für die gegenwärtige Rezeption »einen passenden und heilsamen Einspruch dar gegenüber dem schonungslosen, patriarchalen Blick auf die heterosexuelle Form der Liebe, so wie die Propheten sich diese vorstellen«[66].

Doch selbst wenn das Liebesverhältnis des Cant in dieser Weise bereits auf das Gottesverhältnis Israels übertragen wurde, was vielleicht sogar eine Eingliederung in den hebräischen Kanon veranlasst haben könnte, sahen sich die Redaktoren zu keinerlei Veränderung im Text des Buches selbst veranlasst. Möglicherweise mag gerade durch einen so weit, nämlich erst intertextuell gesteckten metaphorischen Rahmen die besondere Deutungsaktivität zum Cant begründet sein, die die Auslegungsgeschichte beweist und der noch eigens nachzugehen ist (s.u.).[67]

2. Die Geschlechtermetaphorik in der prophetischen Verkündigung

2.1. Israel als (untreue) Ehefrau Jhwhs (Hos, Jer)

2.1.1. Hosea (1-3)

Die ältesten literarischen Belege für eine atl. Übertragung geschlechtlicher Konzepte auf die Gottesbeziehung Israels finden sich in dem ca. im 8. Jh. v. Chr. entstandenen Hosea-Buch. Insbesondere in den ersten drei Kapiteln wird hier eine dreifache Variation des in Hos 1,2 angezeigten Themas gegeben:

> Geh hin und nimm eine hurerische Frau (זְנוּנִים אֵשֶׁת/ γυναῖκα πορνείας)[68] und Hurenkinder; denn wie eine Hure läuft (wörtl. hurt) das Land (כִּי־זָנֹה תִּזְנֶה הָאָרֶץ) von Jhwh weg. (Hos 1,2)

Durch das Liebesverhältnis des Propheten zu einer Frau soll das Gottesverhältnis Israels abgebildet werden. Traditionsgeschichtlich und strukturell-inhaltlich lassen sich innerhalb der einleitenden Kapitel des Hosea-Buches zwei Verdichtungen dieser metaphorischen Rede unterscheiden (Hos 2; 1 und 3). Die im Rahmen der Ausgangsfrage einer Interferenz von ›Sexualität‹ und Religiosität interessante Frage nach einer Polemik gegen Kultprostitution, für die Hos 4,11-14 paradigmatisch genannt werden kann, soll im Rahmen der zusammenfassenden Leitlinien prophetischer Geschlechtsmetaphorik diskutiert werden.

---

[66] Vgl. Brenner (1998), 243.

[67] Vgl. dazu § 5/ 3. Überblicke in Lech (1957); Kuhn (1986).

[68] Wacker übersetzt statt hurerisch »eine von Lust Getriebene«, vgl. Wacker (1998), 299.

Hos 2[69]

Die Strukturanalyse[70] lässt erkennen, dass die einleitenden VV 1-3 mit den Schlussversen 23-25 einen Rahmen bilden, der das Drama der zerbrochenen und neu gesuchten Beziehung zwischen Mann und Frau in den Lebenskontext der ganzen Familie (Kinder) und sogar des Kosmos einbindet.[71] Den eigentlichen Kern des Abschnitts bilden die Verse 4-17.18-22, die ganz von der Klage des »Ehemannes« über die Untreue seiner Frau bestimmt sind. Formal hat H. W. Wolff hier Elemente des Rechtsstreits (רִיב), genauer eines Schlichtungsverfahrens erkannt.[72] Neuere metaphorische Analysen haben jedoch zu Recht herausgearbeitet, dass der juristische bzw. forensische Aspekt hier keinesfalls im Vordergrund steht[73]. In einem untrennbar reziproken Wechselspiel zwischen ›Bild- und Sachebene‹ (z.B. V 5) wird mit der Ehe-/ Brautmetaphorik vielmehr das Verhältnis von Jhwh und seinem Volk Israel thematisiert. Auf einige Bilder aus dem Ehe-/ Brautbereich möchte ich im Folgenden näher eingehen:

Hos 2,4a (לֹא אִשְׁתִּי וְאָנֹכִי לֹא אִישָׁהּ [Sie ist] nicht [mehr] meine Frau, und ich [bin] nicht [mehr] ihr Mann) wurde früher als »Ehescheidungsformel« gedeutet. Abgesehen davon, dass eine institutionalisierte Scheidung für das Judentum dieser Zeit nicht sicher ist[74], weicht die reziproke Formulierung in der 3. Person von den bezeugten altorientalischen Scheidungssprüchen ab, die in direkter Anrede und eingliedrig formuliert sind: z.B. »Du bist nicht meine Frau«[75]. Es wurde deshalb vermutet, dass hier eher eine »negierte Heiratsformel« vorliegt, die die faktisch durch den Ehebruch der Frau vollzogene Trennung beschreibt.[76] Diese Schlussfolgerung ist jedoch insofern zuzuspitzen, als die formale Deklaration der Heirat innerhalb des jüdischen Ritus bereits im Rahmen der Verlobung vollzogen wurde. Dass hier demnach eine »Verlobungsformel« negiert wird, bestätigt sich durch den symmetrischen Aufbau des gesamten Abschnitts, der an entsprechender Stelle (VV 21f) explizit auch von

---

[69] Hos 2 lässt sich aus inhaltlichen und formalen Gründen der Frühzeit der Verkündigung Hoseas zuordnen und soll deshalb zuerst hinsichtlich seines metaphorischen Materials untersucht werden. Von politischen Unruhen ist nichts zu spüren, was in die letzten Regierungsjahre von Jerobeam II verweist. Vgl. SEIFERT (1996), 95. WACKER (1996), 240ff.

[70] Vgl. dazu die detaillierte Untersuchung von WACKER (1996), 58-88.

[71] Vgl. WACKER (1996), 87f.

[72] Vgl. WOLFF (1976), 35-55.

[73] Vgl. STIENSTRA (1993), 96ff.; SEIFERT (1996), 261; WACKER (1996); u.a. zur Stelle.

[74] Erst Dtn 24,1-3 spricht eindeutig von der rechtlichen Regelung der Scheidung. FRIEDMAN (1980), 199 Anm.1 spricht von BemR als dem frühesten jüdischen Beleg. Die sonst angeführten Belege aus sumerischen und altbabylonischen Quellen sind hier kaum valide. Vgl. zum Scheidungsverbot in frühjüdischer Zeit vor allem NEUDECKER (1994).

[75] Vgl. die sumerischen und altbabylonischen Belege bei C. KUHL, Neue Dokumente zum Verständnis von Hos 2,4-15, ZAW 52 (1934), 102-109.

[76] So jüngst SEIFERT (1996), 99 und WACKER (1996), 87, die damit eine These von Kruger aufnehmen.

einer Verlobung (ארשׂ, V 21f.) spricht. Während die Mittelverse (VV 5–7.10–15) zwar durchaus auch in Sexualmetaphern den Abfall Israels zu den Baalen beschreiben[77], wird das Brautbild explizit erst wieder in den VV 16f. aufgenommen, die sich wie eine Brautwerbung lesen lassen: Mit dem in der Regel negativ besetzten Begriff פתה (Ex 22,15; Hi 31,9 ni.) wird die sexuelle Verführbarkeit der Frau durch die Liebhaber (VV 7, 12, 14) aufgenommen und ins Positive gewendet. Auch der Terminus »zu Herzen reden« (דבר עַל לֵב, V 16b) ist ein Ausdruck der werbenden Liebessprache (vgl. Ruth 2,13; Gen 34,3 parallel zu אהב). Seifert vermutet ferner, dass die Gabe der Weinberge (V 17) hier als Brautgeschenk zu deuten sei.[78] Der Autor kleidet in die Brautmetaphorik die Zusage der durch Jhwh ermöglichten Umkehr. V 18 bekräftigt im eschatologischen Kontext (בַּיּוֹם הַהוּא) diese Heilsverheißung durch ein Wortspiel: Die hier direkt angesprochene Frau wird die Partneranrede בַּעְלִי (›mein Baal‹), was im Kontext der Ehe auch als ›mein Eheherr‹ übersetzt werden kann (Ex 21,22; Dtn 22,22; 24,4; 2Sam 11,26), durch das intimere אִישִׁי (›mein Mann‹, vgl. Gen 29,32.34) ersetzen. Die enge syntaktische Zuordnung von Jhwh und ›mein Mann‹ (V 18a) wie auch der nachfolgende V 19 erlauben den Schluss, dass hier gerade dem synkretistischen Nebeneinander von Jhwh-Verehrung und Baalskult eine klare Absage erteilt wird. Nicht Baal ist der (Ehe-)Mann und Gott Israels, sondern Jhwh allein! Als Zeichen dieser exklusiven Zugehörigkeit kommt es zu einer (neuen) Verlobung Jhwhs mit seinem Volk (VV 21f.). Das Entscheidende und zugleich den bildspendenden Bereich Durchbrechende dieser Verlobung besteht darin, dass sie »ewig« gelten soll. Das durch die Verlobung im jüdischen Brautritus rechtsverbindlich gesetzte Treueverhältnis wird hier durch die Theologumena מִשְׁפָּט, חֶסֶד, רַחֲמִים und צֶדֶק (LXX: δικαιοσύνη, κρίμα, ἔλεος, πίστις) exemplifiziert, auf die jedoch – abweichend von der Ehenorm – hier nicht die Braut verpflichtet wird, sondern die der Bräutigam einseitig gelobt. Eventuell deutet die sonst unklare Präpositionalkonstruktion der Begriffe mit בְּ sogar auf den Brautpreis hin, der bekanntlich nur vom Bräutigam entrichtet wird.[79] Am Ende steht die Erkenntnis, aber im Bild auch die begrifflich implizierte sexuelle Vereinigung (ידע) mit Jhwh (V 22b).[80]

[77] Vgl. dazu Baumann (2000), 101ff.

[78] Vgl. Seifert (1996), 111f. Als mögliche Parallele kommt jedoch nur Gen 24,53 in Betracht, da es bei den beiden anderen von Seifert angeführten Stellen (Jos 15,16–19, par. Ri 1,15) eher um eine »Mitgift« des Brautvaters an seine Tochter geht. Der Brautpreis hingegen wird zu atl. Zeiten bekanntlich an den Brautvater ausgezahlt, was aufgrund des Personalsuffixes der 3. fem. Sg. hier nicht herangezogen werden kann. Vgl. dazu den Abschnitt zu den Brautriten in dieser Arbeit.

[79] Vgl. Seifert (1996), 118 mit Verweis auf 1Sam 18,25; 2Sam 3,14. Anders freilich die Mitgift des Brautvaters aus späterer Zeit.

[80] Zur sexuellen Konnotation des Begriffs vgl. auch Hugenberger (1994), 273ff.; Baumann

Der Duktus des Abschnitts lässt eine Bewegung vom schuldverstrickten Verhalten der Frau (Untreue, Hurerei, VV 5, 14) zur Heilsverheißung (VV 16f., 21f.) erkennen: die Ehebrecherin wird zur Braut. Hier ist der in Hos 4,14 mit entsprechender Terminologie ausgedrückte Abfall (»eure Bräute werden zu Ehebrecherinnen«) also gerade umgekehrt. Die eindeutige Zuweisung Israels als untreue Frau lässt Jhwh implizit in der Rolle des betrogenen Ehemanns, aber auch des hoffnungsvollen Bräutigams erscheinen, jedoch ohne dass eine nominale Zuordnung erfolgen würde, ganz wie es dem metaphorischen Reden von Gott im Hosea-Buch entspricht.[81]

Während die bisher genannte Interpretation auf der Ebene eines metaphorischen Textsinns verbleibt, wurde gerade von feministischen Exegetinnen auch eine religiöse Tiefensymbolik vermutet, nach der »in Hos 2 implizit eine Auseinandersetzung mit der Macht der Göttin geführt wird.«[82] M.-T. Wacker hatte ausgehend von einer Inschrift von Tel Dan sowie späterer Bezeugung bereits eine Stadtgöttinmythologie vermutet[83]; andere hielten wegen fehlender Stadtsymbole in Hos 2 (außer 2,8: Mauer) sowie mangelnder archäologischer Bezeugung der Stadtgöttin zu dieser Zeit (s.u.) einen Bezug zur »nackten Göttin«, zur »Zweiggöttin« (Schroer) oder zusammenfassend einer »terra mater«[84] für wahrscheinlicher. Die ikonografische Bezeugung wie auch die ägyptische Parallele einer »Baumgöttin« lassen die Variante einer in einem Baum repräsentierten Göttin am plausibelsten erscheinen, zumal die Baumsymbolik für Hosea gerade im Kontext der Hurenmetaphorik eine Rolle spielt (vgl. Hos 4,13). Allerdings verbleibt die These einer Auseinandersetzung mit Göttinnen-Verehrung überhaupt im Bereich des Hypothetischen und wird nicht ohne gewisse dogmatische Eintragungen vertreten. Im Blick auf die Fragestellung dieser Arbeit scheint mir die Frage nach einer Göttin weniger ergiebig, weil Israel eindeutig den weiblichen Part in der Geschlechterbeziehung übernimmt und seine Geliebten wohl eher bei männlich-stilisierten Göttern und Personifikationen zu suchen sind.

---

deutet gemäß ihrer kritischen Sicht auch die Verlobungsverheißung negativ, als Israel nur »wieder zurück in den Stand der Formbarkeit und Erziehbarkeit« versetzt werden soll, vgl. Baumann (2000), 99.

[81] Vgl. zu diesem Ergebnis vor allem Seifert (1996), 250ff.

[82] Vgl. M.-T. Wacker, Spuren der Göttin im Hoseabuch, in: Dietrich, W./ Klopfstein, M. A. (Hg.), Ein Gott allein? Jhwh-Verehrung und biblischer Monotheismus im Kontext der israelitischen und altorientalischen Religionsgeschichte, Fribourg 1994, 329-348, hier: 344.

[83] Vgl. Wacker, aaO., 323f.

[84] Vgl. Nutt (1998), 47ff.

»Hochzeit der Hure?«[85] *(Hos 1 und 3)*

Verbleibt das als Jhwh-Rede stilisierte Kapitel 2 ganz im Charakter einer mündlichen Verkündigung, so verknüpft der narrative Rahmen Hos 1 und 3 die tragische Ehegeschichte nun eng mit der Biografie des Propheten selbst: Die durch den zweifachen Befehl Jhwhs (Hos 1,2; 3,1) aufgetragene Ehe Hoseas[86] wird hierbei zum Zeichen für das Verhältnis von Jhwh und seinem Volk Israel. So unstrittig diese Einsicht innerhalb der Hoseadeutung ist, so divergierend sind jedoch die Auslegungen im Detail, die mit dieser biografisch-historischen Konkretion verbunden sind.

In den mannigfaltigen und zum Teil sehr spekulativen Interpretationsansätzen[87] geht es vor allem um folgende Fragenkomplexe:

1. Wieviele Frauen hatte Hosea?

Mit dieser Frage verknüpft sich das Problem der Verhältnisbestimmung von Hos 1,2 und 3,1, da hier jeweils die Heirat mit bzw. die Liebe zu einer Frau befohlen wird, ohne deren Zuordnung innertextlich zu klären. Der Begriff עוֹד (Hos 3,1) kann syntaktisch sowohl auf den Einleitungssatz (erneute Jhwh-Rede[88]) als auch - und das ist wahrscheinlicher - auf den nachfolgenden Befehl bezogen werden[89] und bezeichnet dann die nochmalige Hinwendungsaufforderung Hoseas zu einer Frau.

Falls die in Kapitel 3 genannte Frau - wie einige Forscher vermutet hatten[90] - allerdings

---

[85] Vgl. zu diesem Terminus den Titel einer Predigt von H. W. Wolff, in: Ders., Die Hochzeit der Hure. Hosea heute. München 1969, 54-61.

[86] Nach der von A. Schenker vertretenen These ist das Ehemotiv für Hos 1,2 nicht bestimmend, vielmehr liege das prophetische Zeichen von Hos 1 »in den drei außerehelichen Kindern des Propheten und in ihrer prophetischen Namengebung«, vgl. Schenker (1998), 355. Entsprechend folgt für ihn, dass Hos 1 weder von Hos 2, noch von Hos 3 her zu verstehen ist. Schenker weist zwar zu Recht auf die Spannung der Formulierung »Kinder der Prostitution« (Hos 1,2) hin. Er verkennt allerdings den bildsprachlichen Tenor der Formulierung und will sie auf der Ebene der Realien glätten, was zu der m.E. anachronistischen Rede von »außerehelichen Kindern« mit einer Prostituierten führt. Auch wenn richtig gesehen wird, dass die Kindermetaphorik in Hos 1 gegenüber dem Ehebild in den Vordergrund rückt, stellt die häufig bezeugte Formulierung »eine Frau nehmen« als Terminus technicus der Eheschließung ein klares Kohärenzmerkmal dar, das durch die Einwände Schenkers nicht wirklich entkräftet werden kann.

[87] Vgl. zum Folgenden die ausführliche Forschungsgeschichte bei Wacker (1996), 105ff. Ferner Seifert (1996), 120ff.

[88] So zuletzt Schmidt (1992), 160. Wie zuvor bereits Rudolph, Ruppert u.a.

[89] Dies wird auch durch die Rebia der Masoreten intendiert. So auch bereits Wellhausen, Wolff, zuletzt Schulz-Rauch (1996), 178.

[90] Manche Exegeten haben vermutet, dass Hosea in 3,1 eine andere Frau als die in Kap. 1 eingeführte *Gomer bath Diblajim* lieben soll, sei es, dass er bereits verwitwet gewesen sei, sei es, dass er die hier genannte Frau nur in seinen »Gewahrsam« zu nehmen habe. Von einer ehelichen oder geschlechtlichen Verbindung sei in Hos 3 nicht die Rede, der »Liebes-Befehl« (3,1) sei ironisch gemeint. So z.B. Wilhem Rudolph, KAT XIII,1. 1966, nach Seifert (1996), 120.

nicht mit der in Kapitel 1 genannten Ehefrau Hoseas identisch ist, verliert der Zeichencharakter an substantieller Kraft: Einerseits müsste man in 3,1 dann lediglich eine Dopplung von 1,2 ohne jede Zuspitzung sehen. Wäre Hosea nicht der Ehemann der genannten Frau, wäre er durch ihr hurerisches Verhalten nur indirekt betroffen, insofern der Lebenswandel der Frau sie selber unrein macht, nicht aber gegen seine Ehre als Ehemann verstößt. Ferner könnte eine Polygynie Hoseas kontraproduktiv die Metapher unterhöhlen, da im Kontext des Buches - wenn auch im Blick auf die anderen Geschlechter - vielfältige Beziehungen bzw. analog das synkretistische Nebeneinander mehrerer Götter kritisiert werden soll. Wenn man schließlich annimmt, dass vielleicht schon z. Zt. des Hosea die Wiederannahme seiner geschiedenen Frau durch die Tora verboten ist (vgl. Dtn 24,1-5), dann entfaltet der Gottesbefehl erst seine ganze Pointe, wenn Hosea hier zugemutet wird, seine eigene, ihm untreu gewordene Frau erneut aufzunehmen und zu lieben.

2. Zu welchem Zeitpunkt wird Hoseas Frau untreu?
Hatte der Prophet z.B. eine ›ganz normale‹ Israelitin geheiratet, die dann später untreu wurde? Der Zeichencharakter von Hoseas Frauenbeziehung würde demnach in der Wiederannahme, sogar im Freikauf seiner untreuen Frau bestehen. Das »hurerisch« (זְנוּנִים, πορνείας) aus Hos 1,2 sei dann entsprechend eine nachträgliche Interpretation - wenn nicht sogar Interpolation, auch Hos 1,2-9 sei von einem Prophetenschüler geschrieben.[91]

Zweifellos kommt dieser Interpretationsversuch unserem rationalen sowie psychologischen[92] Erklärungsbedürfnis am ehesten entgegen und kann Zeichencharakter und historische Integrität des Hosea problemlos verbinden.[93] Doch ist dabei nicht auch die Fremdheit des Textes dem Vorstellungshorizont des Exegeten gefügig gemacht? Insgesamt ist diese Interpretation mehr an einer Erklärung des historischen Sachverhaltes als an einer Erklärung des vorliegenden Textes interessiert. Dieser weist die Frau Hoseas mehrfach als »hurerisch« (1,2; 3,1) aus - der Zeitpunkt wiegt für die Tradenten demgegenüber offenbar gering. Die Ehe Hoseas soll als anstößig dargestellt werden und das - zumindest nach dem vorliegenden Text - von Anfang an.

3. Worin besteht die Untreue der Frau?
Geht man zunächst von der Wendung אֵשֶׁת זְנוּנִים aus, so könnte auf Grund des intensivierenden Abstraktplurals der Begriff זנה noch unabhängig von Hosea die »Lustgetriebenheit der Frau« ausdrücken[94], mit Gen 38,24 u.a. steht זנה für außereheliche sexuelle Beziehungen oder deutet sogar auf Prostitution (vgl. Hos 4,14) hin. Andere vermuten dahinter einen spezifischen Terminus für die Teilnahme der Frau an den kanaanäischen Fruchtbarkeitsriten oder gar an

[91] So z.B. Schmidt (1992); Schulz-Rauch (1996), 153 Anm. 1.
[92] Ein häufig wiederkehrendes und im Kern schon auf Wellhausen (Komm. 106f.) zurückgehendes Deutemuster besteht darin, dass Hosea seine persönliche Enttäuschung und andauernden Liebe für seine Frau verarbeitet, indem er es nachträglich als religiöse Metapher deutet. Vgl. dazu Schulz-Rauch (1996), 151f.
[93] Möglicherweise kann auch die Liebe der Jugendzeit (Hos 11,1) hier hineingewirkt haben.
[94] So Wacker (1998), 299f.

Kultprostitution. Zwar könnte damit am leichtesten die beträchtliche inneratl. Wirkungsgeschichte erklärt werden, in deren Verlauf »Hurerei« mit »Götzendienst« identifiziert wird.[95] Allerdings ist die These eines kanaanäischen Fruchtbarkeitsritus zur Zeit Hoseas[96] sowie auch die These der Kultprostitution mittlerweile zweifelhaft[97], ferner würde der Ehemetapher eine entscheidende Spitze genommen, wenn der Begriff »hurerisch« bereits religiöse Konnotationen gehabt hätte. Mangels Belegen wird die genaue Bedeutung von זְנוּנִים im bildspendenden Bereich kaum zu klären sein. Aus Hos 4,12 und 5,4 kann jedoch geschlossen werden, dass es um regelwidriges Sexualverhalten, evtl. um einen fundamentalen Treuebruch, geht, der dem Idealbild der hier vorausgesetzten Mann-Frau-Relation entschieden widerspricht und somit im Kontext des aufkeimenden Alleingeltungsanspruchs Jhwhs die synkretistische Baalsverehrung anzuprangern vermag.

4. Wie sieht die Zuwendung/ Versöhnung aus?

Nach Hos 1 liegt die ›Zuwendung‹ an die hurerische Frau in der Heirat und im Zeugen von Kindern. In Hos 3,1-5 muss das in den VV 2-3 beschriebene Verhalten eine inhaltliche Füllung dessen bedeuten, was in V 1 mit »Liebe« befohlen wird, sonst wird der Abschnitt sinnentleert. Die Zuwendung Hoseas an die Frau besteht demnach im Loskauf und in ihrer Absonderung und Isolation. Auch hier könnte man eine Anspielung an den Brautritus vermuten, indem die Entrichtung einer bestimmten Summe auf den Brautpreis hindeutet, die beschriebene Absperrung und eigene Enthaltsamkeit hingegen auf die Treueverpflichtung während der Brautzeit hinzielt. Eine solche Deutung würde allerdings voraussetzen, dass das תֵּשְׁבִי לִי den Wartestand der Braut im Haus ihres Vaters zum Ausdruck bringt (»für mich« sitzen) und nicht - wie von der Mehrzahl der Exegesen gedeutet (auch LXX: ἐπ᾽ ἐμοὶ) - das Verbleiben im Haus des Hosea bezeichnet. Erst mit der eigentlichen Hochzeit war die Heimholung der Braut verbunden. Ferner wurde in der Absperr-Regelung eine Bußverpflichtung, eine pädagogische Maßnahme oder gar Strafmaßnahme gesehen, die die Voraussetzungen für die Umkehr (V 5) schafft. Feministische Exegetinnen haben schließlich vermutet, dass die Käuflichkeit der Frau auf eine sexuelle Abhängigkeit hindeute, die durch die Enthaltsamkeit bewusst - zur Befreiung der Frau - durchbrochen werde. Die Liebe Hoseas erweise sich also darin, dass er den Zirkel materiell-sexueller Dienstleistung durchbreche, indem er die Frau ohne Gegenleistung loskauft und versorgt.[98] Die reziproke Konstruktion in V 3 legt nahe, dass es um einen asketischen Beziehungsaspekt geht, der die Frau und Hosea gleichermaßen betrifft. M.-T. Wacker hatte hingegen im »asketischen Interim« einen Ausdruck der Kultunfähigkeit Israels gesehen, der aber zugleich das Misstrauen gegen (weibliche) Sexualität zum Ausdruck bringt.[99]

---

[95] Vgl. 2Kön 9,22; Ez 23,11.29; Nah 3,4.

[96] Obgleich für die ältere Zeit die erotische Begegnung und Vereinigung von Wettergott und Erdgöttin reichlich belegt (vgl. § 3/ 2. Heilige Hochzeit) ist, kann man mit Keel/ Uehlinger festhalten, dass Baal im 8. Jh. »längst nicht mehr der durch Interaktion mit einer erotisch attraktiven Göttin charakterisierte Wettergott der MB II B (ist)«, Keel/ Uehlinger (1995), 296f.

[97] Vgl. Wacker (1992), 47ff.

[98] Vgl. Dijk-Hemmes (1989), 75ff.; Schulz-Rauch (1996), 178.

Allerdings durchbricht die Metapher jeden historischen Deutehorizont: Was hier von Hosea erwartet wird, ist gerade nicht die heroische Tat eines Mannes, sondern die dem menschlichen Erwartungshorizont letztlich unerklärliche Zuwendung Gottes. Ein solcher Treueerweis führt dann unausweichlich zur Umkehr der Israeliten zu ihrem Gott (Hos 3,5).

Auch wenn die biografisch-konkrete Situation des Propheten hier zum theologischen Bild wird, sollte allerdings die primär theologische Intention der Texte im Blick bleiben und nicht - wie in der Forschung geschehen - die Person Hoseas in Psychogrammen und Eheromanen in den Vordergrund gerückt werden. Im Blick auf den metaphorischen Aussagegehalt des Textes ist eine letzte historische Klärung zu den Eheverhältnissen des Hosea nicht erforderlich. Hier steht vielmehr außer Zweifel, dass die Beziehung Hoseas zu seiner Frau bildhaft das Gottesverhältnis des Volkes Israel vor Augen führen soll. Verbleibt der metaphorische Gehalt im ersten Kapitel ganz in der Kühnheit kontextueller Interaktionen (z.B. Hos 1,2), so wird die Metapher in Kapitel 3 durch komparative Zuordnung fast in einen Vergleich überführt: Derselbe Begriff, mit dem die Liebe Hoseas zu seiner Frau bezeichnet wird, beschreibt auch die Liebe Jhwhs zu den ›Söhnen Israels‹ (אהב).[100] Setzt das Bild bei der völligen Entzweiung der Partner ein, so leuchtet am Ende die Perspektive des Neubeginns auf, der durch Hosea bzw. Jhwh ermöglicht wird und dem die Frau bzw. die Israeliten folgen. In Hos 3,5 verzichtet der Autor dabei sogar auf den bildspendenden Bereich und beschreibt nur noch die Umkehr der Israeliten.

F a z i t: Das Gottesverhältnis Israels wird bei Hosea erstmals im Bild einer Liebesbeziehung beschrieben. Während in der Ehemetapher im engeren Sinn vor allem negative Elemente wie Untreue, Ehebruch oder gar Hurerei zum Ausdruck kommen, werden die Heilsverheißungen in die Bilder des Brautstandes bzw. der Verlobung gekleidet (Hos 2,16f., 21f.), wobei hier eventuell unterschiedliche entstehungsgeschichtliche Stadien des Hoseabuches wiederzuerkennen sind.[101]

Die Verkündigung des Hosea hebt sich von ihrem religionsgeschichtlichen Umfeld (z.B. Ehe der ugaritischen Götter Baal und Anat) dadurch ab, dass die

[99] WACKER (1998), 328.

[100] M. Schulz-Rauch betont mit Nachdruck die mangelnde Kongruenz der Vergleichspaare, indem der Frau Hoseas ein männlicher Begriff für die Israeliten korreliert und folgert daraus, dass hier kein männlicher Gott und keine »Götterehe« intendiert sei. Die von Schulz-Rauch befürchtete bildliche Engführung wird allerdings nur relevant, wenn man - wie er es tut - mit dem veralteten Modell von Bild- und Sachhälfte sowie einem tertium comparationis arbeitet und dabei die interaktionelle Beziehung und semantische Unschärfe der Metapher verkennt. Vgl. SCHULZ-RAUCH (1996), 175ff.; 189; 194.

[101] Vgl. dazu ausführlich WACKER (1996), 3. Teil 187ff., die vor-, sowie früh- und spätnachexilische Redaktionen postuliert.

bildliche Rede des Propheten nicht im göttlichen Bereich (z.B. in Gestalt einer Götterehe) verharrt, sondern Israel als Exodusgemeinschaft (2,16f.) und Land (1,2)[102] zum weiblichen Gegenüber Jhwhs macht, der als Eheherr und Versorger beschrieben wird (vgl. Hos 2,4ff.). Hosea spricht in dieser Weise so von Jhwhs einzigartiger Nähe, dass der Hiatus zwischen Gott und Mensch überbrückt werden kann.[103] Das Volk Israel wird dabei also auf symbolische Weise selbst ein Teil dessen, was ihm von Jhwh erzählt wird. Verstärkt dieses Sprachbild im Blick auf Bräutigam/ Ehemann den Alleingeltungsanspruch Jhwhs, wird die Braut/ Frau gerade als kollektive Größe (Volk Israel) aufgefasst.

Schließlich überrascht die Tatsache, dass Hosea entgegen der Regelungen der Tora (Dtn 22,22; Lev 20,10) eine untreue Braut oder ehebrecherische Frau wieder aufnimmt. Da eine reelle *Wieder*verlobung bzw. -heirat für das Judentum zumindest in der Zeit der Endredaktion des Buches kaum denkbar gewesen sein dürfte (Dtn 24,1-4; Jer 3,1), durchbricht die Metapher durch die angekündigte neue Brautzeit (Hos 2,21f.) den Erwartungshorizont des bildspendenden Bereichs und erfährt gerade darin nochmals eine besondere Zuspitzung. Der unverdiente und eindeutig vom männlichen Teil, d.i. hier Jhwh, ausgehende[104] versöhnliche Neubeginn rückt das Bild somit in einen eschatologischen Horizont. Während unter feministischer Perspektive die Figurationen des Weiblichen ausnahmslos als »beschädigt« eingestuft werden müssen[105], tritt die Schuldfrage und -zuweisung an die Frau unter relationaler Fragestellung in den Hintergrund. Hier ist vielmehr von einer faktisch gestörten und im Ideal erhofften Beziehung die Rede.

2.1.2. Jeremia

Bezug zu Hos: Rezeption und Weiterentwicklung (Jer 2 - 3 und 31,3f.)

Die Ehe- und Hurenmetaphorik bei Jer zeigt durchweg eine traditionsgeschichtliche Abhängigkeit von Hos.[106] Dies gilt vor allem für den Themenkreis

---

[102] Wacker vermutet sogar ursprünglich als Stadt, vgl. WACKER (1996), 328.

[103] Vgl. in diesem Sinn auch KINET (1977), 227; KORPEL (1990), 183.213-268; SEIFERT (1996), 257. Die hermeneutisch orientierte gesamtbiblische Interpretation Ulrich Mausers sieht hierin sogar eine erste Manifestation einer »Inkarnationstheologie«, indem der in seiner Bindung an Israel leidende Gott sich im menschlichen Leben des Propheten konkretisiert. Vgl. MAUSER (1971).

[104] Hier setzt freilich die feministische Kritik in der Hosea-Interpretation an (DIJK-HEMMES 1989; WACKER 1994 und 1996), die sich nicht nur gegen eine Vermännlichung Jhwhs zur Wehr setzt, sondern auch das in der Metapher implizierte Idealbild einer androkratisch-monogamen Ehe oder eines in seiner Versöhnungsbereitschaft »edelmutig-heroischen« Mannes kritisiert.

[105] Vgl. WACKER (1996), 329f.; BAUMANN (2000), 101ff.

[106] So auch die Ergebnisse der neueren traditionsgeschichtlichen Monografien zum Thema STIENSTRA (1993), 162ff.; WEIDER (1993), 205ff. oder SCHULZ-RAUCH (1996), 189.193 u.a.

der Hurerei sowie das Motiv der Wiederaufnahme der untreuen Frau (Hos 3,1ff.). Folgende metaphorische Anklänge sind im einzelnen zu bemerken:

Nach der Berufungserzählung setzt die Verkündigung des Jeremia mit einem Bild der Brautzeit ein (Jer 2,2f.): Es fällt auf, dass hier zunächst Jerusalem als Stadt angesprochen (V 2a) und im Folgenden als Braut personifiziert wird (vgl. Suffixe der 2. fem. sg.). Jhwh will an das Vertrauen, die »Herzenshingabe«[107] (חֶסֶד נְעוּרַיִךְ) ihrer Jugendzeit (vgl. Hos 2,17.21) und die »Liebe ihrer Brautzeit« (אַהֲבַת כְּלוּלֹתַיִךְ) denken. Auch wenn das Bild im Folgenden zur Erntemetaphorik wechselt, bleibt die Brautmetaphorik implizit erhalten: Das Hinterhergehen (הלך אַחֲרַי) könnte auf die Heimführung der Braut anspielen, das noch unbesäte Land ist ein Bild für die Jungfräulichkeit, auch die Unantastbarkeit der Erstlingsgabe deutet auf die Reinheit der Braut hin und schließlich ist die Wendung »heilig für« (קֹדֶשׁ לְ) später sogar der Terminus technicus für die Verlobung.[108] Wie bereits in Hos 2,16f. wird die Brautzeit geschichtlich mit der Wüstenzeit Israels identifiziert, die als Ort ursprünglicher Gottesgemeinschaft gilt. Hatte bereits Jer 2,3 das Volk Israel[109] und Jhwh als die eigentlichen Beziehungspartner erwähnt, so wird im Folgenden die religiöse Verfehlung direkt thematisiert. Erst in VV 22ff. wird die Sexualmetaphorik wieder aufgenommen und jetzt im Blick auf die Unreinheit durch das Syntagma: »den Baalim nachlaufen« (אַחֲרֵי הלך, V 23) weitergeführt. Allerdings wird spätestens VV 23ff. der menschliche Bereich verlassen und die tierische Brunst (Kamelstute, Wildeselin) zum bildspendenden Bereich.

V 31 steht durch das Stichwort des Umherlaufens und der Rückkehr (עוד) innerhalb des Bildrepertoires und variiert dieses durch VV 32f. : »Vergisst etwa eine Jungfrau ihren Schmuck, eine Braut ihren Gürtel? Aber mein Volk hat mich vergessen seit unzähligen Tagen.« Die rhetorischen Fragen bezeichnen dabei nicht nur die offenbar sprichwörtliche Unmöglichkeit des Vergessens, sondern identifizieren durch den Nachsatz das Volk mit der Jungfrau und Braut. Israel ist eine solche vergesslich treulose Braut! Diese Klage wird im Folgenden durch Aufweis ihrer Untreue überwiegend durch das semantische Feld der Hurerei (זנה) bekräftigt.

Jer 3,1 ist in großer Nähe zu Dtn 24,1-4 von der Unmöglichkeit der Wiederaufnahme einer geschiedenen Frau die Rede. Der einleitende Rechtssatz soll jedoch vorrangig die Entweihung der Frau durch die Beziehung mit einem anderen verdeutlichen, was im Folgenden mehrfach überboten wird: Jetzt geht

[107] Zu diesem Übersetzungsvorschlag in THAT vgl. STOEBE (1994), 615.

[108] Diese Konnotationen werden auch durch den Wechsel in die 3. Person nicht überhörbar. Weider sieht hier hingegen eine »eher nüchterne« Begrifflichkeit der Kultsprache, vgl. WEIDER (1993), 171.

[109] Abweichend von V 2 ist im ganzen Kapitel das Volk Israel und nicht nur die Stadt Jerusalem angesprochen. Vgl. Jer 2, 3.4.13.14 u.a.

die Initiative der Trennung bzw. Untreue durch Hurerei offenbar von der Frau aus (זָנִית וְאַתְּ) und bezieht sich nicht nur auf *einen* anderen Mann, sondern auf viele Liebhaber (רַבִּים רֵעִים; vgl. 3,2[110]). Die erneute (עוֹד, V 1aβ) Rückkehr (שׁוּב) ist für Israel also noch unmöglicher als die Wiederheirat einer Geschiedenen. Dies wird durch andauerndes Fehlverhalten (VV 2ff.) noch bekräftigt und kann selbst durch die vertrauensvolle Anrede »Vertrauter meiner Jugend« (V 4, vgl. Prov 2,17) nicht gewendet werden.[111]

Jer 3,6-20 bildet eine eigenständige thematische Einheit, in der die untreue Frau als die »Schwester«-Länder (V8) Israel und Juda ausdifferenziert wird. Abweichend zur übrigen Bildverwendung wird jetzt erstmals das Stichwort »Ehebruch« genannt (נאף, VV 8; 9) und die in Jer 3,1 noch unspezifisch eingeführte Scheidungsthematik direkt auf Israel appliziert. Das abtrünnige Israel sollte dabei für das treulose Juda als abschreckendes Beispiel dienen, steht aber am Ende noch gerechter da als letzteres (V11). Nach einem Umkehrruf (VV 12-14) und einer eingeschobenen Heilsverheißung (VV 15-19) greift der Prophet in einem ernüchternd resümierenden Schlusssatz (Jer 3,20; vgl. 5,11) nochmals das Ehebild auf - jetzt als Vergleich ausgeführt: Die Untreue des Hauses Israel gleicht der Untreue einer Frau wegen eines Liebhabers. Bis in sprachliche Anklänge hinein (רֵעַ) ist hierbei die Nähe zu Hos 3,1 zu greifen.[112]

Im Verlauf des weiteren Buches erscheinen das Bildfeld vorrangig im Rahmen von Gerichtsankündigungen (Jer 13,18-27; 22,21-23), wobei vor allem Hurerei und Ehebruch als bildspendender Bereich herangezogen werden, um damit Israels bzw. Judas Schuld zu verdeutlichen. In Jer 13,18 könnte »Krone der Herrlichkeit« (s.u.) eventuell auf die königliche Brautkrone anspielen. Im Kontext des Verses ist jedoch das Herabsinken der Krone vor allem auf den Machtverlust angesichts des drohenden Exils zu deuten.

Doch auch in der Heilsverkündigung (nach Eintritt der Katastrophe) finden sich zarte Anklänge an die Braut-/ Ehemetaphorik, die in der vorliegenden Literatur kaum beachtet werden. Jer 31,3f. spricht nicht nur von der Liebe Jhwhs zu Israel, vielmehr wird in 31,4 ein fröhliches Bild der Brautzeit entfaltet: Die Jungfrau (בְּתוּלָה, in Jer 2,32 par. mit כַּלָּה) Israel wird gebaut, geschmückt und geht aus zum Tanz.[113] Die am Versanfang deutlich akzentuierte Anapher mit עוֹד (V 4a und 4b) erinnert an Jer 3,1 (vgl. 2,31), wo mit gleicher Partikel die Unmöglichkeit der Rückkehr einer Geschiedenen rhetorisch betont wird,

[110] Israel wird hierbei in obszöner Weise als ›sexuelles Freiwild‹ für jederman(n) geschildert. Vgl. hierzu die drastische Übersetzung von WINTER (1987), 605: »Schau hinauf zu den Höhen, wo bist du nicht ›gefickt‹ worden.«

[111] Vgl. WEIDER (1993), 200.

[112] Vgl. den Vergleich im einzelnen bei SCHULZ-RAUCH (1996), 189.

[113] Eine sachliche Parallele ist Ri 21,21.23 gegeben, wo Jungfrauen im Reigentanz ausziehen, den die Benjaminiter durch ihren ›Brautraub‹ vereiteln.

und schlägt einen Bogen zu Hos 3,1.[114] Jetzt ist offenbar doch eine neue Brautzeit, eine neue Gottesbeziehung möglich.

F a z i t: Die Ehe- und Hurenmetaphorik bei Jer ist durch die Prophetie des Hos inspiriert. Jer konkretisiert das Bild, insofern er die Unmöglichkeit der Wiederaufnahme einer hurerischen Frau (Hos 3) mit einer kasuistischen Rechtsordnung bei Scheidung in Zusammenhang bringt (Jer 3,1ff.), ferner die bei Hos noch unspezifische Hurerei (זנה) eindeutig als »Götzendienst auf den Höhen« deutet (Jer 2,20; 3,6.13; 17,2)[115] und die geschichtliche Dimension der Gottesbeziehung verstärkt.[116] Jer erweitert bzw. modifiziert das Bild, indem er an eine unbeschwerte »Liebe der Brautzeit« (Jer 2,2f.) erinnert, und dabei sogar der Frau einen aktiven Part zuschreibt. Ferner wird die Braut, bei Hos stets *ein* Volk bzw. Land, in die Geschwister »Israel« und »Juda« ausdifferenziert (Jer 3,6ff.) und erstmals mit einer Stadt identifiziert (Jer 2,1; 13,27).

Während schließlich M. Schulz-Rauch gerade in der durch die Hurenmetaphorik dargestellten unentrinnbaren Unheilsverheißung bei Jer eine entscheidende Abweichung zur entsprechenden Bildverwendung bei Hos zu erkennen glaubt (vgl. Jer 13,18-27)[117], bleibt m.E. auch bei Jeremia die Verheißung der letztgültigen Zuwendung Jhwh unumstößlich. Dies äußert sich darin, dass der gesamte Aufweis der Untreue in Kap. 2 und 3 unter dem Vorzeichen des freundlichen Gedenkens (זכר, Jer 2,2) an die »Liebe der Brautzeit« steht und die unverzeihliche Schuld vielfach bewusst in rhetorische Fragen gekleidet ist. Je unmöglicher eine Umkehr und ein Neubeginn erscheinen, desto überraschender und wirksamer wird deren Verheißung. Diese wird dann vor allem durch Anspielungen im letzten Teil des Buches (Jer 31,3f.) deutlich.[118]

---

[114] Dies anerkennt auch SCHULZ-RAUCH (1996), 181 - obwohl er die Anspielungen an die Brautzeit übersieht.

[115] Hos 4,13 wird das Motiv zwar erstmals genannt; die formelhafte Wendung bei Jer »auf jeder Höhe ... unter jedem grünen Baum« zeigt jedoch klar die Götzenpolemik und dürfte eine dtr. Formulierung sein. Vgl. WINTER (1987), 606.

[116] Exodus und Wüste als Zeit der jungen Liebe und Brautzeit; Gegenwart als Zeit der Hurerei und des synkretistischen Abfalls. Die Vermutung von Weider, dass Hosea empirisch von seinen persönlichen Erfahrungen, Jer »heils-historisch« von der Tradition ausgehe. Hier scheinen mir allerdings die biographische Dimension bei Hos über- und die heilsgeschichtliche unterbewertet. Wie sehr Weider von seiner Idee gefangen ist, beweist auch die Tatsache, dass er die Phasenteilung der »Gottesehe« den großen heilsgeschichtlichen Epochen unterwirft. Vgl. WEIDER (1993), 205ff.

[117] Weitere Unterschiede zu Hos sieht Schulz-Rauch darin, dass bei Jer nur Ehe*vergleiche* und keine Ehe*gleichnisse* verwendet würden, sowie der Rückschluss auf eine geschlechtsspezifische Götterehe vermieden werden solle (vgl. SCHULZ-RAUCH 1996, 193f.). Beide Aspekte setzten jedoch eine methodische Zugangsweise voraus, die hier nicht geteilt werden kann.

[118] So kann ich auch kaum die generelle Einschätzung von Mary Shields teilen, die in Jer 3,1-4,4 den Wechsel von Schuld- zur Verheißungszusage mit dem Wechsel von weiblicher zur männlichen Figuration analogisiert. Die von Shields gewählte Textbegrenzung ist mir nicht einsichtig, da Kap. 3 eher zu Kap 2 als zu Kap. 4 zu rechnen ist. Vgl. SHIELDS (1995), 61-74.

Die Stimme von Bräutigam und Braut

Im Rahmen der metaphorischen Verwendung des Brautbildes bei Jer fällt ferner folgende »stereotype Wendung«[119] auf: קוֹל שָׂשׂוֹן וְקוֹל שִׂמְחָה קוֹל חָתָן וְקוֹל כַּלָּה (Jer 7,34; 16,9; 25,10; 33,11). Jeweils als Jhwh-Rede stilisiert erscheint viermal diese Formulierung - dreimal eingebettet in Unheilsansagen (Jer 7,34; 16,9; 25,10), während sie einmal im Rahmen einer Heilsverheißung steht (Jer 33,11).

קוֹל bezeichnet zunächst den Laut der menschlichen Stimme, vielfach auch vorsprachlich als allgemeiner Ausdruck von Gemütszuständen, was nicht selten durch ein Nomen der Gefühlsbewegung konkretisiert wird.[120] Derartige stimmlich-emotionale Ausdrucksformen werden in einer Ansammlung von Menschen zweifellos verstärkt. Bleibt man zunächst bei der Wendung selbst, so werden die Stimmen der Brautleute mit der Stimme von Freude und Wonne parallelisiert. קוֹל von Braut und Bräutigam ist somit zunächst eine bildliche Redeweise für menschliche Freude.

Versucht man nun, die Stimme der Brautleute innerhalb des Hochzeitsrituals näher zu identifizieren, könnte zum einen das Lustgeschrei der Neuvermählten aus dem Brautgemach als Ausdruck höchster Steigerung der Freude beschrieben sein.[121] Aus dem jeweiligen Kontext der Stellen lässt sich jedoch erkennen, dass die Stimme der Brautleute doch wohl eher als *pars pro toto* für den Freudenlärm der gesamten hochzeitlichen Gesellschaft steht.[122] Deuten die menschenleeren Gassen Jerusalems (7,34) dabei eher auf den Jubel bei der Heimführung der Braut, so ist in Jer 16,8 unmittelbar das hochzeitliche Festmahl angesprochen. In Jer 25,10 wird durch die semantische Verknüpfung mit Mühle und Licht das Hochzeitsbild ganz allgemein als Zeichen der lebendigen menschlichen Gemeinschaft gewählt. In Jer 33 erscheint das Motiv schließlich als Kontrast zur Menschenleere der Städte (V 10) und wird dann mit der Stimme dankender Menschen weitergeführt.

F a z i t und A u s b l i c k: Nicht nur die identische viermalige Wiederholung der Wendung, gerade auch ihre im jeweiligen Kontext mögliche semantische Flexibilität sprechen für den hohen Grad an Geprägtheit dieses Motivs. Historisch betrachtet ist das Bild hier schon zu einer festen formelhaften Wendung, einem Sprichwort bzw. einer Exmetapher erstarrt; linguistisch-strukturell kann

[119] Diese Klassifizierung stammt wohl von Betz (1973), 275 und wird ohne weitere Differenzierungen übernommen. Vgl. Labuschagne (1993), 631; Kedar-Kopfstein (1993), 1243.

[120] Z.B. Stimme des Weinens (Jes 65, 19; Ps 6, 9), Wehklagens, Stöhnens, Jubels, etc. Vgl. dazu Betz (1973), 275; Kedar-Kopfstein (1993), 1243f.

[121] Eine solche Deutung scheint auch in der späteren Rezeption des Motivs vorherrschend (vgl. Joh 3,29; dazu Zimmermann 1999a).

[122] So Kedar-Kopfstein (1993), 1243; auch Weiser (1959), 74.145; McKane (1986), 178ff.

man einen hohen Abstraktions- und Symbolwert bescheinigen. Im Blick auf eine Deutung der Wendung kann lediglich konstatiert werden, dass die Stimme des Bräutigams und der Braut unspezifischer Ausdruck menschlicher Freude und gesellschaftlichen Lebens sind. Als solche können sie der bildlichen Konkretion prophetischer Unheils- und Heilsverkündigung bei Jer dienen.

Das Motiv der Stimme der Brautleute wird - ausgehend von Jer - zur typischen Wendung, die in der späteren Tradition in vielfältiger Weise rezipiert wird. So wird in *Baruch 2,23* vom Wegnehmen der Stimme des Bräutigams und der Braut im Rahmen einer Unheilsansage gesprochen. *Josephus* berichtet in *Bell 6,300-306* von dem Klagegeschrei eines gewissen Jesus, Sohn des Ananias über Jerusalem zum (Pesach)Fest, das wie folgt lautet:

> Eine Stimme vom Aufgang, eine Stimme vom Niedergang, eine Stimme von den vier Winden, eine Stimme über Jerusalem und den Tempel, eine Stimme über Bräutigam und Braut, eine Stimme über das ganze Volk!

Werden die Stimmen hierbei als Metapher der Unheilsansage verstanden, so weiß der babylonische Talmud im Gegenteil von den Stimmen der Brautleute als Ausdruck der Freude zu berichten:

> Wer am Gastmahl des Bräutigams teilnimmt, ohne ihn zu belustigen, verstößt gegen eine der fünf Stimmen: die Stimme des Jubels, der Freude, des Bräutigams, der Braut und dessen, der sagt: Preiset Jhwh Zebaoth (Jer 33,11). Wer ihn aber erfreut (...), erlangt Kenntnis der Tora, die unter fünf Stimmen gegeben worden ist; denn s. Ex 19,16.19: Am dritten Tag, als es Morgen wurde, waren Stimmen (Plural = 2) und die Stimme der Posaune (...), und die Stimme der Posaune wurde stärker (...), und Gott antwortete mit der Stimme (= 5 Stimmen). (bBer 6b)[123]

Die Theophanie am Sinai ist als das Erklingen von Freudenstimmen zu deuten und zeigt den symbolischen Gebrauch des Stimmenmotivs, der dann explizit auch die urchristliche Tradition beeinflusst hat (vgl. Apk 18,23).

2.2. Jerusalem/ Zion als Frau (Ez, Dtjes/ Trjes)

2.2.1. Traditionsgeschichtlicher Hintergrund zur Stadt-Frau

Weibliche Personifikationen von Städten begegnen bereits in den ältesten Zeugnissen des Alten Orients. Mit O. H. Steck kann man diesen religionsgeschichtlichen Hintergrund nach ostsemitisch-mesopotamischen und westsemitisch-syrisch/ palästinischen Zeugnissen differenzieren.[124]

Bereits Fitzgerald hatte darauf hingewiesen, dass im mesopotamischen Bereich die Stadt/ Hauptstadt zunächst grammatisch männlich war.[125] Daneben

[123] Vgl. auch Billerbeck I (1926), 506a.

[124] Vgl. wie auch zum folgenden Steck (1989), 274ff.

konnte nach sumerischen Texten jedoch eine Göttin als Königin, Mutter, Bewohnerin oder Lebenskraft einer Stadt bezeichnet werden, wie z.B. Ningal für Ur, Inanna für Akkad, Istar für Arbela u.a.[126] Nach einem Palastziegelfragment aus Ninive wird eine Mauerkrone auf dem Haupt Assurnasirpals II. (9. Jh.) dargestellt[127], woraus deutlich wird, dass die Stadt auch als Symbol der königlichen Macht angesehen werden konnte. Erst in neuassyrischer Zeit, d.h. auch unter westsemitischem Einfluss, setzt sich die weibliche Personifikation der Stadt durch und verleiht ihr göttlich-königlichen Rang, wie es etwa an den Personennamen »Die Stadt Assur ist Königin« oder »Die Stadt Arbail ist Königin« deutlich wird.[128] Zugleich wird die irdische Königin zur Repräsentantin der siegreichen Hauptstadt. Es ist gerade die Gemahlin Assurbanipals (7. Jh.), die den Namen *Assurscharrat* trägt und ikonografisch mit einem Mauerkronendiadem abgebildet wird.[129]

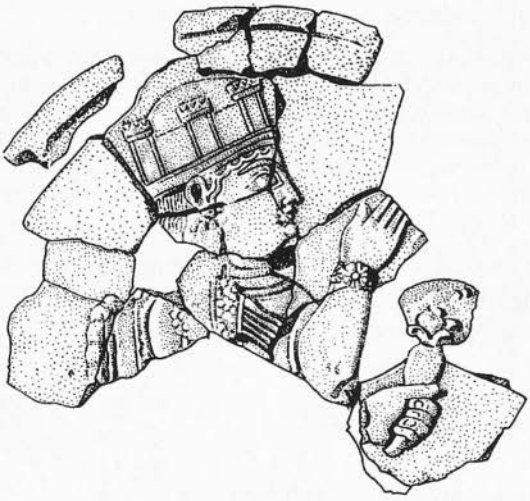


Abb. 4:

Stelenbruchstück aus Assur, 2. Hälfte des 7. Jh. v. Chr. Assurscharrat, die Gemahlin Assurbanipals, mit einem Mauerkronendiadem

[125] Vgl. Fitzgerald (1972), 412.

[126] Vgl. dazu SAHG 187-189; 192-213; ANET² 611-619.

[127] Vgl. dazu Ch. Uehlinger, Zeichne eine Stadt ... und belagere sie!, in: FS H. u. O. Keel-Leu, NTOA5, Fribourg - Göttingen 1987, 111-200, hier: 155f.157 Abb. 7.

[128] Vgl. dazu J. J. Stamm, Die akkadische Namengebung, ²1968, 81-93.

[129] Nach Keel (1984), Abb. 7, vgl. ferner ebd. Abb. 8: Ausschnitt aus einem Relief Assurbanipals (ca. 668-626 v. Chr.) aus Ninive (Britisches Museum, London), wieder in Nutt (1998), 56 Abb. 1; vgl. auch Hörig (1979), 187-192, sowie neuerdings Börker-Klähn (1997), 227-234.

Im Westsemitischen hingegegen findet sich schon früh das Konzept der so genannten Stadtgöttin etwa für die syrische Stadt Qatna, die Göttin Baalat Gebal oder die Herrin von Byblos. Die Stadtgöttin wird hier wohl auch als Gemahlin des Stadtgottes vorgestellt.[130] Die griechischen Parallelen der Stadtgöttinnen wie z.B. *Athene*[131] bestätigen, dass die Bildkombination von Stadt/ Bauwerk und Frau/ Figurationen des Weiblichen als festes Bildfeld angesehen werden kann, das die ganze Antike bestimmte (s.u.).

Die westsemitische Sprachtradition hat dann auch die jüdische Sprach- und Schriftreflexion beeinflusst und weibliche Personifikationen von Städten wie Samaria, Jerusalem oder Babylon gehören zum geprägten Metaphernschatz der hebräischen Bibel wie auch der nachfolgenden Schriften (z.B. PsSal; JosAs; 4Esr). Im Folgenden interessiert vor allem die Sprachtradition, nach der *Jerusalem/ Zion als Frauengestalt* personifiziert wurde.[132] Jerusalem bzw. Zion wurde dabei als Frau in ganz unterschiedlichen Lebenslagen und Relationen dargestellt, sei es als Tochter[133], Jungfrau[134], Braut und Ehefrau (s.u.), als kreißende Frau[135], Mutter[136], Witwe oder Verlassene[137]. Es liegen hier zunächst ausnahmslos relationale Bestimmungen der Frau aus Privatleben und Familie vor. Daneben begegnet Zion auch in politischen Kategorien, sei es als Königin[138], Gefangene oder Gebeugte[139]. Mit O. H. Steck lassen sich die relationalen Figurationen im Blick auf den bildempfangenden Gegenbereich in zwei Aspekte ausdifferenzieren: Zum einen wird Zion in Beziehung zu Menschen/ Bewohnern geschildert, was vor allem in Metaphern von Kindern, Söhnen, Töchtern bzw. der Kinderlosigkeit zum Ausdruck gebracht wird.[140] Zum anderen dienen die weiblichen Bilder der Näherbestimmung der Gottesrelation von Zion. Hier begegnen die Begriffe Tochter, neben Ehefrau, Braut bzw. deren Gegenbilder Hure, Ehebrecherin, Verlassene und Witwe. Zion/ Jerusalem wird nicht nur Stadt des göttlichen Königs[141], auch als »Königin« gegenüber Jhwh bezeichnet (Jes

[130] Vgl. FITZGERALD (1972), 410ff.; DERS. (1975), 182.

[131] Vgl. dazu ausführlich unter § 8 2.1. zu Apk 17f. bzw. 2.4. zu Apk 21.

[132] Vgl. dazu schon FOHRER (1964), 306ff.; neuerdings OTTO (1989), 1010f.; STECK (1989), 269ff.

[133] »Tochter Zion« in Ps 9,15; Jes 1,8; 10,32; 12,6; 16,1; 52,2; 62,11; Jer 4,31; 6,23; Thr 1,6; 2,1.4.8.10.18; 4,22; Mi 1,13; 4,8.10.13; Zeph 3,14; Sach 2,11.14; 9,9.

[134] 2Kön 19,21; Jes 37,22; Thr 2,13.

[135] Jes 66,7f.; Jer 4,31; Micha 4,10.

[136] Hos 4,5; Jes 56,1; Jer 20,12; vgl. Gal 4,26; ApkBar (syr.) 3,1; 4Esr 10,7.

[137] »Witwe« in Jes 54,4; Thr 1,1 (Babel 47,8f.); »Verlassene« in Jes 49,14; 54,6f.; 60,15; 62,4.12.

[138] In Bezug auf die Völker, die ihr huldigen vgl. Jes 49,22f.; 52,2.7-10; 60,1ff.; 61,10f.; 62,1-7; Ez 16,13; Sach 2,14; Thr 1,1; 2,15.; »Königin« in Bezug auf Jhwh in Jes 62,3; Mi 4,9; Zeph 3,15.17; Ps 146,10.

[139] »Gefangene« in Jes 52,2; »Gebeugte« in Jes 51,21; 54,11.

[140] Seltener begegnet in diesem Zusammenhang das Bild der ›Wächter‹ (Jes 52,8; 62,6f.).

[141] Vgl. dazu die Untersuchung von OLLENBURGER (1987), der die Zionstheologie im Rahmen der Jerusalemer Kulttradition einordnet.

62,3; Mi 4,9; Zeph 3,15.17; Ps 146,10). Im Folgenden möchte ich ausgehend von der Fragestellung dieser Arbeit gerade diese zwischengeschlechtlich relationale Metaphorisierung von Jerusalem bzw. Zion anhand einzelner Texte bei den Propheten Ezechiel und Jesaja untersuchen.

2.2.2. Jerusalem als Hure in Ezechiel 16 und 23

Ez 16

Wurde bereits bei Jeremia Jerusalem in der Anrede als Frau und Braut personifiziert (Jer 2,2), so wird in Ez 16 nun die Beziehung Jhwhs - Jerusalem im Bild eines Liebesverhältnisses mit einem zur reifen Frau heranwachsenden Findelmädchens dargestellt.[142]

Ez 16 ist - entgegen früherer Einschätzungen[143] - ein durchkomponiertes Gebilde[144]: Die Verse 4-14 erzählen von der ›Adoption‹ eines Findelmädchens (VV 4-7), das zur jungen Frau und Braut heranreift, und zu der der Erzähler in eine eheliche Beziehung tritt (V 8). Liegt in der Formulierung »den Gewandsaum über jemanden breiten« (פרשׂ כָּנָף עַל) wahrscheinlich ein rechtlicher Terminus für die Eheschließung vor (vgl. Ruth 3,9; Dtn 23,1)[145], so wäre der Ehemann nun auch berechtigt, die Blöße seiner Frau »aufzudecken« (Lev 18,6-19; 20,11.17-19; vgl. Ez 16,36f.). Doch offenbar in einem Wortspiel lesen wir genau das Gegenteil: Der Vorübergehende bedeckt die Nacktheit der jungen Frau (כסה עֶרְוָה). Hier könnte ein Hinweis auf sexuelle Enthaltsamkeit während der Brautzeit gegeben sein, wahrscheinlicher ist jedoch, dass hier bewusst gegen eine schon geprägte - und auch von Ez aufgenommene (Ez 16,36f.; 23,10.18.29) - Tradition der schmachvollen Entblößung bzw. Vergewaltigung[146] formuliert wird. Die Frau soll hier also in einen Schutzraum geführt und auf keinen Fall sexuell ausgebeutet werden.

Dies wird durch die Eidleistung und das Eingehen des Bundes vom Mann aus bekräftigt. Die kurze abschließende Feststellung »und du wurdest mein« (וַתִּהְיִי לִי) bezeichnet in diesem Sinn dann auch eher ein Vertrauens- als ein Abhängigkeitsverhältnis[147] und verleiht der ganzen Szene nochmal eine eigene Akzentuierung. Statt der im Rahmen einer Eheschließung zu erwartenden For-

[142] Die Lebensphasen Kind - Braut - (Ehe)frau sind auch für die Gliederung des Kapitels maßgeblich. Vgl. hierzu SWANEPOEL (1993), RAVASI (1984) und VIRGULIN (1988).

[143] Vgl. ZIMMERLI (1969), BK XIII/1, 342ff.

[144] Vgl. die detaillierte Strukturanalyse von SWANEPOEL (1993), 93f.; BAUMANN (2000), 142ff.

[145] Vgl. dazu JÜNGLING (1990), 129f. Zur Hochzeitssymbolik von Ez 16,8 allgemein GREENBERG (1983), 277f.; SWANEPOEL (1993), 88; zur Semantik der Formulierung »Blöße/ Gewandsaum aufdecken« ausführlich BAUMANN (2000), 56-66.

[146] Gen 9,22f.; Ex 28,42; Hos 2,11; Jer 13,26; Nah 3,5f. Vgl. dazu BAUMANN (2000), 62ff.

[147] Auch die Formulierung Fohrers »Eigentum des Mannes« (FOHRER 1955, 87f.) ist vor dem Hintergrund modernen Besitzdenkens problematisch.

mulierung לִי אִשָּׁה וַאֲהִיֶה verwendet der Autor die intimere Wendung (vgl. Cant 2,16: »Mein Geliebter mir und ich ihm«) und kennzeichnet die hier beschriebene Eheschließung auch in Anbetracht der Verseröffnung (»Zeit der Liebe«) als ›Liebesheirat‹.[148] Die Zeit der jungen Liebe (VV 9-14) wird durch den schenkenden Einsatz des Bräutigams (10 Verben in der 1. Pers.) ausführlich als heilvolle Zeit des Glücks und Ruhms beschrieben. Die Schönheit der Frau wird durch mannigfaltigen Schmuck und prächtige Kleider vollkommen. Sie wird gekrönt (V 12b), ja, die Braut eignet sich am Ende gar zur Königin (V 13b).

Der ganze Abschnitt dient als Kontrastfolie zu der nun folgenden Anklage der Frau, die undankbar ihren Gönner verlässt und seine Gaben eigenmächtig mit anderen teilt. Der Schuldaufweis Jerusalems (VV 15-34) wird dabei ganz vom Wortfeld Hurerei (זנה, 18mal) dominiert[149], wobei in der konkreten Nennung der Sexualpartner bereits die Bildebene verlassen wird und andere Länder (VV 26-29) oder der Fremdgötterkult (VV 16f.20.23 u.a.) genannt werden. Die VV 35ff. sind als Urteilsspruch und Unheilsankündigung inszeniert, wobei VV 44-52 durch die Familienmetapher der Schwestern (Samaria, Sodom) einen eigenständigen Akzent setzen.

Mit V 53 wendet sich das Blatt, denn der Schluss des Kapitels steht unter dem Vorzeichen des Heils in der Wiederannahme Jerusalems. Ab V 59 greift der Autor dabei wiederum den Motivkreis der Bundestheologie auf, was in der Verheißung einer בְּרִית עוֹלָם (V 60, vgl. Gen 9,16; 17,7.13.19; Ex 31,16 u.a.) gipfelt.

Ez 23

Das Gleichnis von den Schwestern Ohola und Oholiba in Ez 23 kann in vieler Hinsicht als Variation von Ez 16 gelten, die aus dem Abschnitt Ez 16,44-52 heraus entwickelt sein könnte und hier nur skizzenhaft dargestellt wird.[150] Zugleich ist eine enge Beziehung zu Jer 3,6-11 zu konstatieren. Während Oholiba für Jerusalem steht, kommt nun die Schwester Ohola für Samaria hinzu (V 4), die beide vom Erzähler geheiratet werden (V 4). War in Ez 16 die Jugendzeit nur hinsichtlich der Todesbedrohung getrübt, so spricht Ez 23 davon, dass beide Töchter »schon in ihrer Jugend« (V 3.8), noch vor dem Exodus in Ägypten, gehurt haben. Die Liebhaber werden hierbei ausführlich als politische Fremdmächte beschrieben (Ez 23,5f.15.20). Eine deutliche Abweichung zu Ez 16 liegt

[148] So auch JÜNGLING (1993), 131: »... im gesamten Vers (wird) von Liebe und Erotik gesprochen.«

[149] Vgl. dazu BAUMANN (2000), 152ff.

[150] Vgl. ausführlichere Darstellungen bei TH. KRÜGER, Geschichtskonzepte im Ezechielbuch (= BZAW 180), Berlin/ New York 1989, 139-195; BAUMANN (2000), 146ff.

ferner darin, dass der Erzähler die Töchter auf Grund ihrer Hurerei den Liebhabern überlässt (V 9) oder sie verstößt (V 18). Ab V 22 beginnt nun eine dramatische Unheilsansage, die bis zum Schluss des Kapitels reicht. Die Gerechtigkeit Jhwhs wird sich in Gericht (V 45f.) und Strafe (V 49) für Ehebruch und Unzucht erweisen. Da Ez in diesem Kapitel weder ein anfängliches Glück, noch ein verheißungsvolles Ende der Liebesbeziehung im Blick hat, verwundert nicht, dass das Brautbild hier nicht erscheint.

F a z i t: Die Metaphorik der Geschlechterrelation wird im Kontext der Geschichtstheologie von Ez vor allem als Bild für die erinnerte Zeit des Glücks in der Jugend verwendet (יְמֵי נְעוּרַיִךְ, Ez 16,43.60), das an Jer 2,1f. (vgl. Jer 3,4) anknüpft und dessen Wurzeln bereits in Hos 2,17 und 11,1 liegen dürften. Ez modifiziert dieses Motiv von »den hellen Anfängen und der dunklen Folgegeschichte«[151] jedoch insofern, als er die Wertlosigkeit und Todesverfallenheit (Ez 16,22) bzw. Hurerei (Ez 23,3.8.19.21) der Frau von Anfang an betont[152], um auch in der Frühzeit der Gottesbeziehung die einseitige Zuwendung Jhwhs herauszuheben. Im Blick auf die Restitution und Wiederannahme der hurerischen Braut (Ez 16,60) wird zwar an die Brautzeit der Jugend angeknüpft, das Bild bleibt hierbei jedoch recht blass und tritt gegenüber theologisch-begrifflicher Sprache in den Hintergrund.

Die Bildersprache von Ez hat ferner in der Zuspitzung auf Städte, insbesondere Jerusalem, als bildempfangendes Entsprechungsglied ein eigenständiges Gepräge.[153] In Ez 16 erinnert der Schmuck der Braut vielleicht sogar an die Ausstattung des Heiligtums.[154] Allerdings muss relativierend eingewandt werden, dass zwar in Ez 16 und 23 explizit Städte angesprochen werden, die konkreten Ausführungen deuten jedoch darauf hin, dass die Städte doch als *pars pro toto* für das ganze Volk Israel stehen. Hierfür sprechen vor allem die reichen Anspielungen auf Exodus und Wüstenzeit im Rahmen der Ursprungsgeschichte der Frau (vgl. Ez 16,4ff., 23,2ff.), die sich als geprägte Motive der »Volksgeschichte« erweisen lassen.[155] Auch die integrative Aufnahme der Bundestheologie bestätigt diese Sicht, denn Jhwh hat nicht mit einer Stadt, wohl aber mit seinem Volk einen Bund geschlossen.

---

[151] ZIMMERLI (1969), 348. Bei Hos gilt die Annahme einer glücklichen Anfangszeit nur unter der Voraussetzung, dass »hurerisch« in Hos 1,2 redaktionell zugefügt wurde (s.u.).

[152] Auch in Jer 22,21 ist im Kontext der Liebesmetaphorik für - Jer einzig - die Jugendzeit negativ besetzt.

[153] So auch KRÜGER (1989), 164-181, dem JÜNGLING (1993), 126 folgt.

[154] So die Vermutung von JÜNGLING (1993), 138.

[155] Vgl. dazu KRÜGER (1989), 183f.; RAVASI (1984) sogar im Titel; vorher bereits GREENBERG (1983), 301: »Jerusalem stands for Israel«; im Blick auf das Bildfeld STIENSTRA (1993), 127-162. Kritisch allerdings JÜNGLING (1993), 137.

Exkurs 2:
Ehebund und Bundestheologie

Die Häufung des Begriffs בְּרִית bei Ez, gerade auch in den Kapiteln mit Geschlechtermetaphorik, verweisen auf die grundlegendere Frage nach einer semantischen Verschränkung von Bund und Ehemetapher, auf die hier - auch unter Einbeziehung der übrigen Verwendung - eigens einzugehen ist.

Innerhalb der exegetischen Tradition wurde eine Vermischung und unmittelbare Abhängigkeit zwischen Ehemetapher und Bundestheologie immer wieder angenommen.[156] Doch bereits die Zuordnung beider Konzepte im bildspendenden Bereich, d.h. die Frage, ob die Verbundenheit zweier Ehepartner in atl. Zeit mit dem Begriff בְּרִית bezeichnet wurde, ist in der Forschung unklar.[157] Noch offener ist die hier vorrangig interessierende Frage, ob eine Verbindung der Konzepte innerhalb ihrer metaphorisch-theologischen Verwendung vorhanden ist. Manche Exegeten hatten vermutet, dass das durch die Bundestheologie begrifflich-rechtlich ausgeformte Gottesverhältnis bei den Propheten in ein Bild umgesetzt wurde oder dass in der Ehemetapher eine ›Verinnerlichung‹ eines sachlichen Theologumenons erfolgte.[158] Andere sehen in der prophetischen, insbesondere der hoseanischen Ehemetapher zwischen Jhwh und Israel das Urgestein für die Bundestheologie, wie sie dann von den Deuteronomisten entwickelt wurde.[159] Da die Bundes-Vorstellungen in den verschiedenen atl. Traditionsbereichen - wie inzwischen vielfach herausgearbeitet wurde[160] - vielfältig sind, gehe ich im Folgenden nicht von umfassenden Bundes-Konzeptionen aus, sondern konzentriere mich auf die Untersuchung von Texten bzw. Textgruppen, in denen der Begriff בְּרִית im Kontext der Ehemetaphorik erscheint:

Hosea

Trotz einiger Belege des zentralen Begriffs בְּרִית im Hoseabuch (Hos 2,20; 6,7; 8,1; 10,4; 12,2) ist dem Propheten die Vorstellung eines (etwa beidseitig verpflichtenden) Vertrags Jhwhs mit Is-

---

[156] Vgl. etwa Hall (1980), wieder Ders. (1982), 170: »In Hosea, marriage is another term for the covenant.«; Ibañez Arana (1960), 406: »La razón fundamental del uso de esta figura se debe buscar en la idea antigua de la Alianza, que encontraba una fácil y rica expresión en el símbolo del matrimonio.« Ferner Fensham (1984) zu Hos; Wilson (1989), 203ff. Vgl. auch A. J. Adler, The Background for the Metaphor of Covenant as Marriage in the Hebrew Bible (Diss. Berkeley/ California 1989), Mikrofiche Ann Arbor 1990 (non vidi); zuletzt den Überblick bei Baumann (2000), 66-75.

[157] Vgl. z. B. Jüngling (1993), 132: »Daß die Ehe als ›Bund‹, als eine *bʾrît*, konzipiert wurde, ist trotz der Belege in Mal 2,14 und Spr 2,17 nicht völlig sichergestellt.« Ähnlich zurückhaltend Baumann (2000), 68 Anm. 199. Ausgehend von Mal 2,14 plädiert Hugenberger neuerdings mit Nachdruck für die Eheschließung als eine Art ›Bundesschluss‹. Vgl. Hugenberger (1994), passim.

[158] Vgl. dazu L. Perlitt, Bundestheologie im Alten Testament (= WMANT 36), Neukirchen-Vluyn 1969, 151 mit den entsprechenden Verweisen.

[159] Vgl. etwa Hall (1982), 170; Bozak (1991), 157ff.

[160] Vgl. zuletzt den Überblick bei W. Groß, Zukunft für Israel. Alttestamentliche Bundeskonzepte und die aktuelle Debatte um den Neuen Bund (= SBS 176), Stuttgart 1998.

rael fremd. Jhwh ist für ihn nicht der Gott vom Sinai oder des Sinaibundes, sondern der Gott, der aus Liebe Israel aus Ägypten gerettet hat. Entsprechend wird die Antwort Israels im Kontext von Liebe und Treue erwartet. So wird man auch in Hos 1,9 kaum eine negativ gewendete ›Bundesformel‹ erkennen dürfen, sondern kann eine aus dem Bereich der Ehe entlehnte Wendung annehmen, wie sie dann in Hos 2,4 explizit ausgeführt wird: »Sie ist nicht meine Frau, und ich bin nicht ihr Mann.« Auch der Aufweis von Israels Verfehlung lässt die bundestheologische Vertragsterminologie vermissen. Statt dessen malt der Verfasser Israels Schuld als Zerstörung eines Vertrauensverhältnisses zum Ehemann (Hos 2), Vater (Hos 11) oder Arzt (Hos 7,1; 14,5) aus. Dies zeigt sich z.B. bei Hos 6,7: Der Bundesbruch wird hier nicht in vertraglich-rechtlichen sondern in persönlichen Kategorien beschrieben, als »Treuebruch an mir« (בָּגְדוּ בִי). Die theologisch unspezifische Verwendung von בְּרִית bei Hosea[161] stellt eher die Frage, ob zu dieser Zeit überhaupt schon von einer ›Bundestheologie‹ auszugehen ist. Doch selbst die Annahme eines ›alten‹, vordtr Sinaibundes kann das Ergebnis nicht verschleiern, dass sich Hosea in seiner Verkündigung nicht darauf beruft.[162]

Jeremia

Innerhalb der Verkündigung Jeremias spielt die Bundestheologie eine zentrale Rolle. So stellt sich die Frage, ob die Rezeption der Ehemetapher von Hosea[163] mit bundestheologischen Theologumena verknüpft wird. Innerhalb der für die Geschlechtsmetaphorik zentralen Kapitel 2 und 3 fehlen die typischen Begriffe und Wendungen der Bundestheologie. Bestenfalls könnte man in dem summarischen Vers Jer 2,20 einen Anklang an den Bundesbruch vermuten: »*Wie eine Frau, ihren Gefährten treulos verlässt (בגד), so habt ihr treulos an mir gehandelt, Haus Israel, spricht Jhwh.*« Das verwendete Verb בגד ist allerdings für den Bereich zwischengeschlechtlicher Treulosigkeit gut bezeugt (Jer 3,8.11; Mal 2,14-16; vgl. Hos 5,11) und kein typischer Begriff der Bundestheologie. Umgekehrt fehlt in den Kapiteln, in denen Jeremia die Bundestheologie entfaltet, fast jede Anspielung auf den Bereich zwischengeschlechtlicher Bilder. In Jer 31,3 ist zwar eine Reminiszenz an die weibliche Personifikation Israels eingeflochten[164], indem die Jungfrau Israel im Zeichen des verheißenen Heils geschmückt wird und zum Reigentanz auszieht, vielleicht wie eine junge Braut. Die konkrete Ausgestaltung der Verheißung des neuen Bundes in Jer 31,31ff. erfolgt dann aber ohne die geringsten Hinweise auf geschlechtliche Figurationen.[165]

---

[161] Vgl. z.B. Hos 2,20: Aus dem folgenden Vers 21 darf keine falsche Konnotation in den »Tierbund« eingetragen werden. In Hos 10,4 und 12,2 werden profane Staatsbündnisse ohne theologische Implikationen genannt.

[162] So auch das Ergebnis von L. PERLITT, Bundestheologie im Alten Testament (= WMANT 36), Neukirchen-Vluyn 1969, 139-152; ferner REUTER (1994), 59. Anders FENSHAM (1984). Zur diachronen Entwicklung der (Sinai)Bundestheologie vgl. die detaillierte Untersuchung von DOHMEN (1993), 63ff.

[163] Vgl. dazu WEIDER (1993); SCHULZ-RAUCH (1996).

[164] »Ja, mit ewiger Liebe habe ich dich geliebt, darum habe ich dir Güte bewahrt. Ich will dich wieder bauen und du wirst gebaut sein Jungfrau Israel. Du wirst dich wieder mit deinen Tamburinen schmücken und ausziehen im Reigen der Tanzenden.« (Jer 31,3)

[165] So auch SCHULZ-RAUCH (1996), 180f.

Jeremia, der sowohl die Ehemetaphorik als auch die Bundestheologie innerhalb seiner Verkündigung verwertet, sieht sich nach diesem Befund nicht veranlasst, beide Konzepte zu verknüpfen. Geschlechtsfigurationen und Bundestheologie stehen vielmehr unverbunden nebeneinander.

Ez 16,8 in Verbindung mit Ez 16,60f.

Eine zentrale Bedeutung für die Einschätzung der Frage kommt der Verwendung des Bundes-Begriffs bei Ez zu (18mal), wobei sich zwei Drittel der Belege in Kap. 16 und 17 finden und Ez 16,8[166] eine besonders enge Verbindung beider Bereiche darstellt. Die Begrifflichkeit des Verses sowie der Kontext lassen keinen Zweifel, dass hier an den Ritus einer Verlobung bzw. Eheschließung gedacht ist. Kann man dann aus der Nennung der Begriffe ›Eid‹ und ›Bund‹ (V 8b) schließen, dass die Ehe als eine בְּרִית konzipiert wurde? Die interaktionelle semantische Bezogenheit der unterschiedlichen Satzglieder zueinander verbietet es, einzelne Begriffe isoliert dem Eherechtsbereich, andere - wie Eid und Bund - dem politischen Vertrag zuzuordnen.[167] Ebensowenig kann jedoch aus diesem einen Vers abgeleitet werden, dass בְּרִית ein Terminus technicus der Eheschließung darstellt und »Eid« den »Ehevertrag« bezeichnet[168], da nicht nur eine institutionalisierte Eheschließung mit Vertrag zu dieser Zeit fraglich ist, sondern hierdurch auch der metaphorische Charakter des Abschnitts verkannt würde (s.o.). Betrachtet man die Zuordnung hingegen auf der bildlichen Ebene, so werden einerseits in die Eheschließung nun Konnotationen der Bundesschlusspraxis - wie etwa Verlässlichkeit, Ernsthaftigkeit - eingetragen, andererseits wird jedoch auch der theologische Bundesbegriff hier als Verhältnis zwischen zwei Liebenden qualifiziert.[169] Unbestreitbar geht die Initiative der Zuwendung und auch des Bundes hier einseitig vom Mann aus, obgleich - wie die Anklage erweist - eine Inpflichtnahme der Frau damit eingeschlossen ist.

Dass hier Termini technici der Bundestheologie vorliegen, wird aus dem Kontext von Ez 16 und 17 deutlich und besonders in Beziehung zu Ez 16,60-63 evident. Der zunächst genannte Bundesbruch spielt auf die narrativ ausgestaltete Untreue der Frau Jerusalem in Ez 16 an und nimmt mit »Eid« und »Bund« gerade die Begriffe aus Ez 16,8 auf, die in der hier erscheinenden Form unzweifelhaft als Wendungen dtn. Bundestheologie erkennbar sind.[170] Dann erfolgt die Verheißung des ewigen Bundes: *»Ich aber, ich will an meinen Bund denken, mit dir in den Tagen der Jugendzeit (geschlossen), und will dir einen ewigen Bund aufrichten. (...) Und ich selbst werde meinen Bund mit dir aufrichten, und du wirst erkennen, dass ich der Jhwh bin.«* (Ez 16,60.62). Die Parallelisierung der Formulierung »Bund der Jugend«, die im Kontext auf eine Eheschließung hindeutet, mit dem eindeutig theologischen Begriff des »ewigen Bundes« zeigt hier deutlich die Zuordnung von Ehemetaphorik und Bundestheologie.

---

[166] Vgl. dazu ausführlich JÜNGLING (1993), 122ff.

[167] So z.B. MALUL (1990), 113.

[168] So z.B. FOHRER (1955), 86f.

[169] Im Ergebnis ähnlich JÜNGLING (1993), 135f. Jüngling unterscheidet allerdings unsachgemäß zwischen Bild- und Sachebene.

[170] »Eid verachten«, »Bund brechen«.

Mal 2,14[171]

Innerhalb des Abschnitts Mal 2,10-16 zum Thema Mischehenverbot erscheint in V 14 die Wendung »Frau deines Bundes« (אֵשֶׁת בְּרִיתֶךָ). Die Konstruktusverbindung ist polyvalent, da sie sowohl den in V 10 genannten »Bund der Väter« aufnehmen, als auch die in V 14a angedeutete Eheschließung mit der »Frau deiner Jugend« (נְעוּרֶיךָ אֵשֶׁת[172]) bezeichnen kann.[173] Der zunächst durch Signalworte wie Treulosigkeit, Juda und Israel, Frau deiner Jugend etc. assoziierte figurative Charakter des gesamten Abschnitts hält allerdings kaum einer genauen Analyse stand. Extreme Deutungen, nach denen in der »Tochter eines fremden Gottes« (V 11) eine Göttin und in V 13 die Beschreibung eines synkretistischen Klageritus vorliege, lassen sich nicht am Text erweisen. Ferner wird abweichend von der sonstigen Verwendung der Ehemetapher Juda als Mann vorgestellt (V 11) und auch die angemahnte Treulosigkeit von einem Mann ausgesagt; Jhwh erscheint ferner in V 14 nicht als Bündnispartner, sondern als Bundeszeuge. Typische Charakteristika der Brautmetaphorik fehlen demnach ebenso wie Hinweise auf die Rezeption der Bundestheologie (außer V 10). Im Blick auf eine theologisch-metaphorische Verbindung von Ehe und Bund kann Mal 2,14 folglich nicht herangezogen werden. Vielmehr ist dem Ergebnis Hugenbergers zuzustimmen, dass hier für eine »Ehe-Ethik« anhand eines religiös abgesicherten Vertragsbündnisses plädiert wird.

Prov 2, 16f.[174]

Der Vers steht im Kontext der Ermahnungen vor den Verführungen durch die »fremde Frau«[175] (2,16), die hier dadurch charakterisiert wird, dass sie den Vertrauten ihrer Jugend verlässt und den Bund ihres Gottes vergisst: בְּרִית אֱלֹהֶיהָ שָׁכֵחָה וְאֶת, V 17).

G. Boström hatte unter dem Vorverständnis, dass die fremde Frau hier eine Verehrerin der Liebesgöttin (*Istar/ Astarte*) sei, Bund hier auf den Fremdgötterkult bezogen, also gerade nicht als Theologumenon des israelitischen Gottesverhältnisses aufgefasst.[176] Allerdings steht אֱלֹהִים in Prov 2,5 parallel zu Jhwh und meint auch in Prov 3,4f. den wahren Gott. G. Boström geht ferner von der inzwischen widerlegten Annahme aus, dass »fremde Frau« immer die Nicht-Israelitin bezeichne.[177] Im Gegenzug wurde der Vers mit Hinweis auf Mal 2,14 und Ex 20,14

[171] Vgl. dazu die umfangreiche Dissertation HUGENBERGER (1994).

[172] Der Ausdruck bezeichnet die Braut oder junge Ehefrau, vgl. Jes 54,6; Prov 5,18.

[173] HUGENBERGER (1994), plädiert mit Nachdruck für letztere Möglichkeit. Er versucht zunächst innertextlich nachzuweisen, dass die Verwendung des Begriffs בְּרִית bei Mal ohnehin unspezifisch ist (Mal 2,4f. und 8); ferner deute der Parallelbegriff »Gefährtin« in V 14b auf die Ehefrau hin und schließlich sei die Konstruktusverbindung eine häufige sprachliche Wendung, die eine Person als *nomen regens* mit בְּרִית verbinde (aaO. 29). Auch die sonstigen Einwände gegen den Ehe-Bund (Anachronismus, fehlende Ratifizierung des Ehevertrags, einseitiges Eheverständnis zugunsten des Mannes) will Hugenberger akribisch widerlegen und untermauert seine Sicht mit religionsgeschichtlichen Parallelen.

[174] Vgl. umfassend zuletzt SCHÄFER (1999), 60ff.

[175] Vgl. zur Vielschichtigkeit dieses Begriffs die gründliche Dissertation von Christl Maier: »Die fremde Frau in Proverbien 1-9« = CH. MAIER (1995).

[176] Vgl. G. BOSTRÖM, Proverbiastudien: Die Weisheit und das fremde Weib in Sprüche 1-9, Lund 1935, zit. nach HUGENBERGER (1994), 297f.; kritisch dazu auch Ch. MAIER (1995), 99.

ganz auf der Ebene zwischengeschlechtlicher Beziehung gedeutet, so dass die hier genannte בְּרִית einen rein profanen Ehe-Bund der Brautleute bezeichne und keinerlei theologische Konnotation aufweise.[178] Schließlich wurde sogar bestritten, dass hier überhaupt ein Bezug zur Eheschließung vorliege: Denn die im Parallelismus zugeordnete Wendung ›Vertrauter ihrer Jugend‹ (אַלּוּף נְעוּרֶיהָ) deute, wie auch in Jer 3,4 (dort synonym mit ›Vater‹), auf den pädagogischen Aspekt, der sonst im Verb אלף ausgedrückt sei.[179] Der Gesamtkontext von Jer 3,4f. lässt allerdings diese Eingrenzung kaum zu. Andere Konstruktusverbindungen mit נְעוּרִים sowie die sonstige Verwendung des Lexems zeigen vielmehr die enge semantische Verbindung des Begriffs mit dem Brautbild.[180] Es ist zwar auffällig, dass in Prov der Motivkreis von Exodus und Sinaibund im übrigen fehlt. Daraus kann m. E. aber nicht geschlossen werden, dass בְּרִית hier keinerlei theologische Tiefendimension zeige, denn der gesamte Kontext wie auch die spezifische Semantik der verwendeten Begriffe zielen auf das rechte Gottesverhältnis.[181] Eine rein profane Verwendung von בְּרִית als Terminus technicus des Eheschließungsrituals ist ohnehin – wie erwähnt – äußerst umstritten. Ferner deutet die Wendung שׁכח אֶת־בְּרִית auf einen spezifisch deuteronomi(sti)schen Ausdruck für Bundesbruch (Dtn 4,23; 2Kön 17,38) hin und steht dort im Kontext des Fremdgötterverbots (vgl. 2Kön 17,35.37b.38b). Dies lässt sich mit der Einsicht verbinden, dass auch die »fremde Frau« bildhaft als Typos der Ehebrecherin verwendet werden kann.[182] Wenn also »Bund ihres Gottes« den Jhwh-Bund bezeichnet, aber zugleich der Bezug zur Hochzeitsterminologie in einer bildlichen Weise angenommen werden kann, dann liegt in Prov 2,16f. in der Tat eine Verbindung von Bundestheologie und Hochzeitsmetaphorik vor.[183]

F a z i t: Die Analyse der genannten Stellen beweist, dass in der hebräischen Bibel keine enge begrifflich-theologische Verbindung zwischen Ehemetaphorik und Bundestheologie vorliegt. Deutlich widersprochen werden kann der Ansicht, es handle sich bei der Brautmetaphorik um eine illustrative Umsetzung des schon bekannten theologischen Konzepts der Bundestheologie. Die hierbei vorausgesetzte Differenz zwischen theologischer Begriffssprache und Bildersprache scheitert nicht zuletzt deshalb, weil auch die Rede von der בְּרִית letztlich eine Metapher dar-

[177] So das Ergebnis von CH. MAIER (1995), passim; vgl. z. St. 99.

[178] So HUGENBERGER (1994), 302, der hier zweifellos in der Intention seines Grundanliegens argumentiert. Diese besteht jedoch gerade darin, eine Verwendung des Begriffs בְּרִית für den Ehebund zu erweisen.

[179] Vgl. MCKANE (1970), 213 mit Verweis auf Hi 15,5; 33,33; 35,11; Prov 22,25.

[180] Vgl. אֵשֶׁת נְעוּרִיךָ als Braut in Jes 54,6; Mal 2,14 bzw. den engen Bezug zur Ehemetapher in Jer 2,2; 22,21; Ez 16,22.43.60; 23, 3.8.19.21; Hos 2,17.

[181] Dazu auch CH. MAIER (1995), 84ff.; SCHÄFER (1999), 60f. Dies wird ferner durch die Interpretation von Prov 2,17 durch die LXX bestätigt, die ganz das Bild der Ehe verlässt und nur noch theologisch argumentiert: »O Sohn, dass dich der schlechte Rat nicht ergreife, der die Lehre der Jugend verlassen und die göttliche Anordnung vergessen hat.« Die Vermutung von Camp, es liege in Prov 2,17 ein »neuer universaler« Bund vor (»a new and universal covenant that will include all living creatures in an embrace of peace«) ist am Text kaum nachvollziehbar. Vgl. CAMP (1985), 115–117.

[182] Vgl. CH. MAIER (1995), 253ff.

[183] So auch das Ergebnis von SCHÄFER (1999), 61.

stellt[184] und umgekehrt die Ehemetaphorik zutiefst theologisch ist. So wird etwa die Verheißung einer Verlobung in Ewigkeit in Hos 2,20-22 mit Theologumena wie Gerechtigkeit, Erbarmen und Treue angereichert, lässt aber gerade die typische Bundesterminologie vermissen. Ebensowenig kann eine hierarchische oder gar diachrone Zuordnung der Bundestheologie als theologisch-konzeptuelle Weiterentwicklung aus der Ehemetapher nachgewiesen werden. Während zur Zeit des Hos von einer ausgeformten Bundestheologie (noch) kaum die Rede sein kann, zeigen auch die späteren Propheten keinen Anhalt für eine Identifikation.[185] Dies wird vor allem bei Autoren deutlich, die beide Traditionskreise verwenden (z.B. Jer), aber keine explizite Vermischung zeigen. Man ist folglich gut beraten, auch aus dem deutschen Begriff ›Ehebund‹ keine vorschnellen Ableitungen in die hebräischen Texte und theologischen Konzepte hineinzutragen, zumal die jüdische Ehe in atl. Zeit nicht vorrangig als eine בְּרִית vorgestellt wurde.

Eine nennenswerte Überschneidung beider Traditionskreise konnte lediglich in Ez 16,60f. in Bezug auf Ez 16,8 festgestellt werden. Allerdings handelt es sich dabei eher um einen Seitengedanken und keineswegs um ein theologisches Programm. Auch in Prov 2,16f. liegt eine gewisse Berührung beider theologischer Sprachformen vor. Die Wendung »Bund ihres Gottes« (Prov 2,17) bleibt aber im Blick auf bundestheologische Anspielungen äußerst vage.

Ehemetapher und Bundestheologie weisen eine sachliche Nähe im Blick auf die jeweils damit formulierte theologische Aussage zur Gottesbeziehung auf (Einseitigkeit der Zuwendung mit Verpflichtungscharakter, Treuebruch, Eschatologisierung, etc.[186]) und man könnte vermuten, dass hier zwei unterschiedliche, z.T. parallel auftretende Verarbeitungen einer ähnlichen theologischen Grundaussage bzw. Erfahrung vorliegen, die die Voraussetzung für eine spätere Vermischung beider Konzepte gegeben hat, wie sie sich erstmals in Ez 16 andeutet. Eine gewisse terminologische Überschneidung ist dann in spätdtr Zeit festzustellen, wenn bei der Beschreibung des Bundesbruchs Begriffe aus dem geschlechtlichen Bereich wie זנה (huren, vgl. Dtn 31,16) oder נאף (ehebrechen, vgl. Jer 9,1f.; 29,23; Mal 3,5 u.a.) eingesetzt werden.[187] Erst in frühjüdisch-rabbinischen Zeiten wird die Überschneidung oder sogar Identifikation von Bundestheologie (Sinaibund) und Hochzeitsmetapher zu einem geprägten theologischen Konzept, das an entsprechender Stelle zu untersuchen ist.[188]

---

[184] So jetzt S. v. d. EYNDE, Daughters of Abraham!? On ›Covenant‹, Women and Gender, LAUD Linguistic Agency, Series A. General and Theoretical, Paper 475, Essen 1999, die BAUMANN (2000), 66 aufnimmt.

[185] In diesem Sinn auch das Urteil von BAUMANN (2000), 75: »Angemessener ist es, sie (die *Berit*- und Ehemetapher, R.Z.) als ähnliche und zeitlich teilweise parallele Erscheinungen anzusehen und nicht als solche, die einander ablösen.«

[186] BOZAK (1991), 157-164 unterscheidet sieben sachliche Parallelen: Abhängigkeit, Angewiesenheit, Intimität, Exklusivität, Rechtscharakter, Leid, gesellschaftliche Dimension. Vgl. ihr folgend BAUMANN (2000), 71.

[187] Diesen Zusammenhang betonen FREEDMAN/ WILLOUGHBY (1986), 126.

[188] So kann z.B. Ez 16 im Targum als wahre Sammlung bundestheologischer Anspielungen verstanden werden, vgl. dazu § 5,3.

2.2.3. Heil für die Zionsbraut bei Deutero- und Tritojesaja

Während im ersten Teil des Jesaja-Buches (Jes 1-39) die Geschlechtszuweisung etwa von Zion vorrangig als »Tochter« erfolgt und Partnermetaphorik nur am Rande erscheint[189], zeigt sich vor allem bei Dtjes (Jes 40-55) und Trjes (Jes 56-66) eine besondere Häufung zwischengeschlechtlich-relationaler Figurationen.[190] Dtjes und Trjes stehen dabei vor allem in der Tradition von Hosea, Jeremia und Ezechiel und bringen die Braut-/ Ehemetaphorik innerhalb prophetischer Rede zu einem gewissen Höhepunkt, so dass hier eine ausführlichere Untersuchung angezeigt ist. Hierbei sollen die metapherntheoretischen Einsichten für die Textanalyse fruchtbar gemacht werden, was zu einer synchronstrukturellen Zugangsweise führt: Die erste Aufgabe besteht darin, die bildspendenden und bildempfangenden Komponenten der jeweiligen Textabschnitte zu bestimmen. In der semantischen Analyse sind daraufhin die Bedeutungsaspekte einzelner Begriffe und Motive und vor allem die durch die ›Konterdetermination‹ in der wechselseitigen Bezogenheit erfolgenden Sinngebungen zu untersuchen.

Bildspendender und bildempfangender Bereich

Vielfach wird unspezifisch von der ›Jhwh-Ehe‹ mit Israel bei Jesaja gesprochen. Der Komplexitätsgrad des inzwischen schon traditionellen Bildfeldes erfordert jedoch, die einzelnen Abschnitte sehr viel präziser hinsichtlich ihrer bildspendenden und bildempfangenden Bereiche zu analysieren.

Zunächst zum *bildspendenden Material*: Von einer bestehenden Ehe ist nur bei Jes 50,1; 54,1.5 und eventuell 51,22 die Rede. In Jes 54,5 kann das Partizip[191] בֹּעֲלַיִךְ jedoch auch präsentisch aufgefasst werden: »der dich heiratet«, so dass selbst hier der Eheschließungsritus im Bildhintergrund steht.[192] Dies lenkt den Blick zu dem Bereich Brautzeit/ Hochzeit, der insgesamt dominiert (Jes 49,18; 54,6; 61,10; 62,3f.). Der Begriff כַּלָּה (Braut) erscheint in Jes 49,18; 61,10 und 62,5; an den beiden letztgenannten Stellen verbunden mit dem männlichen Pendant חָתָן (Bräutigam). Doch auch die ›Frau der Jugendzeit‹ (אֵשֶׁת

[189] Vgl. Jes 1,21: die treue Stadt ist zur Hure geworden; Jes 1,29: Huren unter jedem grünen Baum (dtn Formel); Jes 5: Weinberg(liebes)lied; Jes 23, 15-18: Tyrus als Hure; auch die detaillierte Beschreibung der Töchter Zions (Jes 3,16ff.) ist erotisch geprägt und wurde in rabbinischer Zeit auch auf die Schmuckgegenstände einer Braut gedeutet, vgl. MShir 4,11(115a); TanchB § 11 (56a); SchemR 41 (97d); BerR 18,12b, nach BILLERBECK I (1926), 503.

[190] Hier begegnet umgekehrt die Bezeichnung »Tochter Zion« nur noch in Jes 52,2 und 62,11.

[191] Die hierbei vorausgesetzte Pluralform als pluralis majestatis ist zwar umstritten (G./ K. § 124k), sollte aber aufgrund der parallelen Konstruktion und der plausiblen semantischen Einbettung (s.u.) der von MT abweichende Lesart von Baal vorgezogen werden.

[192] Eine solche Interpretation wird auch durch den Kontext nahegelegt: in V 4b wird die Frau als Witwe (אַלְמָנָה) bezeichnet, in V 6 wird die (Wieder-)Annahme einer verschmähten Braut (Frau der Jugend) erwähnt.

נְעוּרִים, Jes 54,6) kann man als Terminus technicus der Braut oder zumindest der Neuvermählten ansehen. Ferner liegt der Hochzeitsbereich - wenn auch hier mit einem anderen Bildempfänger - der Rede in Jes 47,1ff. zu Grunde, was durch zentrale Begriffe wie בְּתוּלָה (Jungfrau), צָמָה (Schleier[193]) und שֹׁבֶל (Schleppe) deutlich wird. Charakteristisch für den Brautstand ist vor allem der hochzeitliche Schmuck (Jes 47,2; 49,18; 61,10), der in Jes 61,10 als Kopfschmuck/ Turban (פְּאֵר, vgl. Jes 61,3) beschrieben wird. Auch die in Jes 62,3 genannte »prächtige Krone« (עֲטֶרֶת תִּפְאֶרֶת) dürfte im Kontext der Stelle und in Erinnerung an Ez 16,12 (vgl. Cant 3,11) eine hochzeitliche Brautkrone bezeichnen. Die spezifische Verknüpfung der Begriffe Pracht und Freude (שׂוּשׂ, 61,10) mit der Hochzeit lassen ferner in Jes 60,15 (vgl. Jes 52,1) eine Anspielung auf den Brautstand vermuten.

Eine Reihe weiterer metaphorischer Aussagen können unter dem Themenbereich »Wiederannahme der Verlassenen, Geschiedenen« subsumiert werden (Jes 49,14; 50,1; 54,1.6; 60,15; 62,4). Hier ist offenbar zunächst eine von ihrem Mann (sic!) verlassene Ehefrau vorausgesetzt, was mit Formen (insb. fem. Part. Pass.) der Wurzel עזב (Jes 49,14; 54,6; 60,15; 62,4) zum Ausdruck gebracht wird. Aus der akkadischen Bezeugung der Wurzel[194] wie auch aus der Parallele שׁנא (Jes 60,15; 62,4)[195] kann auf den im Begriff implizierten Zusammenhang mit einer rechtlichen Ehescheidung geschlossen werden. In Jes 50,1 wird dann explizit der rechtliche Akt der Scheidung durch einen entsprechenden Brief (סֵפֶר כְּרִיתוּת, vgl. Dtn 24,1.3; Jer 3,8) angesprochen. Einen Grund der Trennung erfahren wir nicht, denn außer in Jes 49,14, wo das personifizierte Zion die Verlassenheit durch Jhwh beklagt, wird die verlassene Frau als Kontrastbild aufgenommen, an der die erneute Zuwendung des (Ehe)mannes deutlich werden soll. So wird die verlassene Frau wieder gerufen (Jes 54,6), sie wird zur ewigen Pracht und Freude (Jes 60,15), die Spottnamen ihrer Verlassenheit werden durch Liebesbezeichnungen oder gar Kosenamen ersetzt (Jes 62,4); oder es wird die Existenz des Scheidebriefes durch eine rhetorische Frage geleugnet (Jes 50,1).

---

[193] Die jüdische Frau ist nur als Braut verschleiert. Da der Begriff auch in Cant 4,1.3 und 6,7 verwendet wird, könnte eventuell auch Haarschmuck damit gemeint sein. Oder - und das ist wahrscheinlicher - die Geliebte im Hohenlied ›spielt‹ eine Braut, wie es auch die unspezifische und mit ›Schwester‹ synonymisierte Anrede כַּלָּה (Cant 4,9ff.) nahelegt.

[194] Dort stellt sie ›eindeutig‹ einen »geprägten Rechtsterminus für die Ehescheidung« dar, vgl. H.-P. Stähli, Art. עזב, THAT II (1993), 249-252, 250.

[195] Bezieht sich שׁנא auf das Verhältnis zwischen Mann und Frau, erscheint der Begriff bereits innerhalb der hebräischen Bibel im Kontext der Ehescheidung (vgl. Dtn 22,13.16; 24,3); nach den Elephantinepapyri ist aramäisch dann eindeutig ein rechtlicher Terminus der Ehescheidung ausgesagt. Vgl. dazu E. Jenni, Art. שׁנא, THAT II, 835-837, 836.

An einigen Stellen vermischt sich die Vorstellung der Mann-Frau-Relation mit dem Bild der Mutterschaft (Jes 50,1; 54,1ff.; 54,13), das allerdings bei Trjes nicht mehr aufgegriffen wird. Das Thema Ehebruch/ Hurerei (נאף, זנה) erscheint nur in Jes 57,3–10, wenn auch in äußerst plastischer, fast obszöner Ausmalung (insb. V 8).

Im Blick auf den *bildempfangenden Bereich* stellt sich zunächst die Frage nach der Relation der beiden Metaphernkomponenten: Wie sind bildspendender und bildempfangender Bereich aufeinander bezogen? Wie erfolgt die syntaktische Zuordnung - wie wird überhaupt der metaphorische Gehalt der Aussage deutlich?

Wortmetaphern als Konstruktusverbindung oder in unmittelbar prädikativer Zuordnung liegen nur in Jes 47,1 (בְּתוּלַת בַּת־בָּבֶל), in Jes 54,5 (בֹּעֲלַיִךְ עֹשַׂיִךְ) und eventuell in Jes 51,22[196] vor. Da sich die Metapher interaktionell als Textphänomen beschreiben lässt, können allerdings metaphorische Aussagen nicht auf einzelne Wortverbindungen reduziert werden (s.o.). So sind im Folgenden die weiteren Kontexte bildlicher Rede zu untersuchen.

Eine häufige Form der syntaktischen Zuordnung von Bildempfänger und Bildspender erfolgt mit der Vergleichspartikel כְּ (Jes 49,18; 54,6; 61,10; 62,5). Hier liegt jedoch keineswegs eine mindere Form metaphorischer Rede im Sinne eines »bloßen Vergleichs« vor, denn eine semantische Differenz zum asyndetischen Nebeneinander von Bildspender und Bildempfänger besteht nicht. Diese Einsicht wurde durch die moderne Metapherntheorie herausgearbeitet, lässt sich aber ebenso an der unspezifischen Verwendung der Partikel im Hebräischen zeigen[197]: Z.B. in Jes 54,6 wird im ersten Versteil כְּ eingesetzt, im zweiten jedoch nicht - obwohl es auch hier logisch zu ergänzen ist. Gerade in diesem Vers zeigt sich, dass die Partikel nicht die Metapher zu einem ›bloßen Vergleich‹ abschwächt. Denn die hier so selbstverständlich vorausgesetzte erneute Zuwendung an eine verlassene oder verstoßene Frau ist gerade im bildspendenden Bereich zwischenmenschlicher Partnerschaft nach atl. Recht kaum vorstellbar. Nach Dtn 24,1ff. kann eine geschiedene Frau, die damit genötigt war, zu einem anderem Mann zu gehen, nicht wieder von ihrem ersten Ehegatten aufgenommen oder geheiratet werden. Der mit כְּ eingeleitete Satz beschreibt also nicht ein zwischenmenschliches Verhalten, das mit Jhwhs Zuwen-

[196] Nach Steck (1992), 105 führt sich Jhwh in Jes 51,22 »selbstverständlich als Jerusalems Gemahl ein«, wobei er offenbar das אֲדֹנַיִךְ als ›Eheherr‹ versteht. Bei einer expliziten Bezugnahme auf den Ehestand würde man jedoch eher בַּעַל erwarten.

[197] Vgl. dazu auch H.-P. Müller, Vergleich und Metapher im Hohenlied (= OBO 56), Freiburg/ Schweiz - Göttingen 1984, 12f. Müller zeigt, dass auch im Cant beide Verbindungen (mit und ohne *ke*) promiscue gebraucht werden, wie z.B. »deine Augen (sind) Tauben« (1,15b; 4,1a) neben »deine Augen (sind) *wie* Tauben« (5,12a).

dung zu *vergleichen* wäre. Vielmehr wird in bildlicher Sprache ausgedrückt, wie un*vergleichlich* Jhwh (= Subjekt) handelt. Was syntaktisch als bloßer Vergleich erscheint, hat semantisch im besonderen metaphorische Wirkung, indem zwei nicht zusammengehörige Sinnbereiche (rufen, wiederannehmen - verlassene, geschiedene Frau) verbunden werden.

Ein ähnliches Beispiel metaphorischer Rede mit כְּ findet sich in Jes 62,5. Auch hier bewahrt die Partikel keineswegs den Vers vor der ›Kühnheit‹ bildlicher Rede: Ließe sich in V 5b - im Sinne der alten Metapherntheorie - noch ein *tertium comparationis* in der Freude (שׂוש) rekonstruieren, so wird in V 5a das Heiraten selbst in den bildempfangenden Bereich hineingezogen: »denn wie ein junger Mann eine Jungfrau (בְּתוּלָה) heiratet, so wird dich (dein Erbauer) heiraten (יִבְעָלוּךְ)«.

Eine weitere syntaktische Zuordnung von Bildspender und Bildempfänger erfolgt ferner durch Einleitungssätze und folgende direkte Rede, wie etwa in Jes 49,14: וַתֹּאמֶר צִיּוֹן עֲזָבַנִי יְהוָה. Das Verbum עזב deutet im Kontext der sonstigen Verwendung (vgl. Jes 54,6; 60,15; 62,4) auf das Bild einer vom (Ehe)mann verlassenen Frau, die hier dadurch mit Zion identifiziert ist, dass der Spruch als Rede der personifizierten Stadt eingeführt wird. An der Stelle des verlassenden Mannes erscheint Jhwh. Eine entsprechend unmittelbare Verschränkung von Bildspender und Bildempfänger innerhalb eines Satzes erfolgt in Jes 50,1: Das redende Subjekt (1. Pers.), das die Existenz des Scheidebriefes bezweifelt, wird durch die Einleitung als Jhwh gekennzeichnet. Die Identität der Mutter wird allerdings erst im weiteren Kontext eindeutig geklärt, indem die Mutterschaft Zions bzw. Jerusalems explizit genannt wird (Jes 49,20; 51,18ff.). Dies lenkt den Blick auf metaphorische Zuordnungen, die nur durch die Einbettung in den Gesamttext deutlich werden. So wird z.B. die bildliche Dimension der in Jes 60,15 vereinten Begriffe עזב, שׂנא bzw. שׂוש erst im Verbund der sonstigen Verwendung deutlich. Angeredete bleibt hier eindeutig die im Vorvers genannte Stadt Jhwhs: Zion.

Fragen wir nun eher systematisch nach den unterschiedlichen Bildempfängern, so weist die Mehrzahl der Stellen eindeutig dem weiblichen Part Zion/ Jerusalem zu - dem männlichen Teil wird Jhwh/ Elohim zugeordnet (49,14.18; 54,1ff.; 50,1f.; 60,15; 62,3-5). Von diesem klaren Befund sind folgende Abweichungen und Unklarheiten zu verzeichnen:

In *Jes 47* wird in bewusster Antithese zum Zionsbild (insb. Jes 54,1f.)[198] das personifizierte Babylon (Tochter Babel, 47,1) zur Bildempfängerin. Die synonyme Beiordnung der »Tochter der Chaldäer«, zeigt, dass es jedoch um ei-

[198] So auch GRIMM/ DITTERT (1990), 455; vgl. zum Kontrast von ›Lady Zion‹ und ›Lady Babylon‹ auch BIDDLE (1996), 124ff.

nen pars pro toto geht, der schließlich ganz Babylonien und sein Volk bezeichnet.[199]

Bei *Jes 61,10* herrscht insofern bezüglich der Metaphernzuweisung Uneinigkeit, als das gesamte Kapitel in der Forschung umstritten ist: Handelt es sich in Jes 61 um die Bevollmächtigung des Propheten[200] oder um eine Rede der personifizierten Stadt Zion/ Jerusalem[201]? Entsprechend könnte der Prophet selbst Bräutigam - oder aber Zion Braut genannt werden. Für die erstere Möglichkeit sprechen insbesondere die einleitenden Verse zu dem Kapitel (61,1-3), die nicht nur wie ein prophetischer Berufungsbericht klingen, sondern auch die Trauernden Zions (V 3) explizit erwähnen. Auch in der frühjüdischen Interpretation wurde Jes 61 eher individuell auf einzelne Personen, denn auf Stadt oder Volk bezogen (vgl. 1QIs61; TgSach 3,2). Von einem einzelnen Propheten Tritojesaja kann jedoch auf Grund der sonst kaum sichtbaren Charakteristik einer Person nur hypothetisch gesprochen werden.[202] Auch für eine Fortschreibung der Gottesknechttradition[203] bietet der Text keinerlei Anhalt. Im Kontext unseres Untersuchungsgegenstandes ist zu fragen, ob die Verwendung der Brautmetaphorik in Jes 61,10 Licht auf die Interpretation des Kapitels werfen kann. Das Bild ist schon innertextlich unklar: Wird in V 10a und wiederum in V 11 die Passivität des redenden Subjekts hervorgehoben, so sind Bräutigam und Braut nun selbst die Agierenden. Oder aber Zion ist die Krone (vgl. Jes 60,15: ewige Pracht), die sich der Jhwh-Bräutigam auf den Kopf setzt, ganz wie es etwa Jes 62,3 ausdrückt: »Du wirst eine prachtvolle Krone sein, in der Hand Jhwhs«. Entsprechend müsste Zion dann aber in der Logik des Parallelismus auch der Schmuck sein, den sich die Braut nach dem zweiten Halbvers (Jes 61,10b) anlegt. Doch wer ist dann die Braut? Nach Jes 52,1 ist es jedoch Jerusalem, die heilige Stadt, die sich - wie eine Braut - mit Prachtgewändern kleidet. Die Dopplung von Bräutigam und Braut fällt ohnehin deutlich aus dem Rahmen der sonstigen Bildrede. Die Doppelnennung erinnert zwar zunächst an Jes 62,5. Dort erfolgt jedoch - anders als in Jes 61,10 - eine eindeutige Zuweisung Jhwh-Bräutigam und Zion-Braut. In Jes 61,10 hingegen scheint sich das redende Ich einmal mit einem Bräutigam - einmal mit einer Braut zu vergleichen. Selbst wenn man - wie O. H. Steck - annimmt, im gan-

---

[199] Vgl. Gen 11,28; 2Kön 24,2. Auch Jes 23,15-18 wird eine Fremdmacht, die Handelsstadt Tyrus als »Hure« bezeichnet.

[200] Vgl. Lau (1994), 66f.

[201] So z.B. Steck (1991), 16f.

[202] Gegen Lau (1994), 67. Die von Lau herausgearbeitete Schriftgelehrsamkeit stellt weniger die Charakteristik eines geistbegabten Propheten (Jes 61,1ff.) dar als die theologische Arbeitsweise einer bestimmten Zeitströmung.

[203] So die Tendenz bei K. Koch, Die Profeten II. Babylonisch-persische Zeit, Stuttgart u.a. 1980, 160.

zen Kapitel handle es sich um eine Zionsrede, dann hätte sich Zion hier mit einem Bräutigam identifiziert, was durch die Wiederaufnahme des Turbans aus V 3 naheliegt, sonst aber nie vorkommt. Die Metapher bleibt hier folglich unklar, oder positiv formuliert: polyvalent. Möglicherweise wird die Offenheit bildlicher Rede hier dazu genutzt, die Brautmetapher für Prophet *und* Zion gleichermaßen einzusetzen. Diese Vermutung wird zumindest durch die Rezeptionsgeschichte bestätigt, denn in frühjüdischen Auslegungstradition begegnen beide Deutungsvarianten.[204]

Schließlich bleibt in *Jes 62,5* der metaphernempfangende männliche Teil in der Schwebe. Das angesprochene »Du« ist durch Jes 62,1 eingeführt und in Suffixen und Anrede beibehalten zweiffellos Zion/ Jerusalem. Auch V 5b ordnet אֱלֹהַיִךְ dem Bräutigam zu. Nach dem Parallelismus müsste man nun sinngemäß auch in V 5a eine Bezeichnung für Jhwh-Elohim erwarten. Allerdings steht im hebr. Text בָּנַיִךְ, das wörtlich mit »deine Söhne« wiederzugeben ist und mit Plural-Prädikat verbunden ist. Wer ist hier der Bildempfänger? Dass die Söhne ihre eigene Mutter heiraten, ist jedoch nicht nur nach israelitischem Moralkodex für den bildspendenden Bereich widersinnig. Am ehesten wird man hier wohl einen Punktuationsfehler annehmen können, der zum Part. Pl. בֹּנַיִךְ zu korrigieren und im Sinne des pluralis majestatis von Jes 54,5 singular als »dein Erbauer« zu lesen ist.[205] Möglicherweise mag hier ein Einfluss von Jes 49,17 (bzw. 49,22) vorgelegen haben, bei dem die »Söhne« implizit für die Erbauer stehen. Wenn jedoch nach Jes 60,10 die Erbauer in die »Söhne der Fremden« umgedeutet werden, wird deutlich, dass für Trjes letztlich Jhwh als »dein (sc. Zions) Erbauer« nur folgerichtig erscheint. Im Blick auf Jes 60,10 war vielleicht zu einem früheren Zeitpunkt die Aussage der Gottesheirat als anstößig empfunden worden und deshalb durch die unverständlichen Söhne ersetzt worden.

Wiederannahme der Verlassenen und Schmückung der Braut

War bisher die syntaktische Zuordnung von Bildspender und Bildempfänger primärer Untersuchungsgegenstand, so interessiert jetzt, welche inhaltlich-semantischen Aussagen getroffen werden bzw. welcher Bedeutungstransfer auf den Bildempfänger erfolgt.

---

[204] Auf Zion wird Jes 61,10 in TgIs ausgelegt, prophetisch-messianisch wird der Vers in 1QIs[a] 61,10 und PesR Piska 37 gedeutet.

[205] Manche Kommentatoren schlagen ein Partizip Sg. von בנה vor, müssen dann aber zusätzlich das י als Schreibfehler ausschließen. M.E. ist auch bei der sonst unsicheren Bezeugung eines pluralis majestatis beim Partizip (vgl. G./K. § 124k) im Blick auf die entsprechende Verwendung in Jes 54,5 dies die wahrscheinlichste Lösung. Vgl. dazu LAU (1994), 101.

Dtjes setzt mit der Klage Zions über die Verlassenheit durch Jhwh ein (Jes 49,14: יְהוָה עֲזָבָנִי) und liefert somit das entscheidende Stichwort עזב (Jes 49,14; 54,6; 60,15; 62,4), das in den Kontext der Ehescheidung verweist (s.o.). Hat also Jhwh, der den männlichen Part des Eheszenarios ausfüllt, Zion verlassen? Eine direkte Antwort auf diese Frage lesen wir in Jes 50,1. Jhwh negiert in der rhetorischen Frage die Existenz eines Scheidebriefs. Von ihm aus ist keine Trennung vollzogen worden. Das heißt jedoch keineswegs, dass damit die »Ehe mit Zion« noch intakt sei.[206] Der letzte Versteil spricht explizit von der Verlassenheit Zions. Auch wenn der Terminus עזב in Jes 50,1b nicht erscheint, macht שלח (pu. pass.) deutlich, dass die Trennung bereits vollzogen ist und erinnert sogar an Formulierungen aus dem Bereich Ehescheidung, wie die Verwendung in Dtn 22,19; 24,1.3 und Jer 3,1.8 nahelegt.[207] Allerdings wird durch die Passivformulierung das Subjekt bewusst ausgelassen, so dass hinsichtlich einer Scheidung die rechtliche Grundlage fehlt. Nach atl. Recht konnte die Frau gerade nicht die Scheidung betreiben, sondern nur der Mann (Dtn 24,1-3). Der männliche Teil negiert hier durch die rhetorische Frage aber dezidiert eine Scheidung. Der faktischen Trennung wird dann aber jede rechtliche Grundlage entzogen.

Zugleich wird die Ursache und Schuld für die Trennung bei den Kindern der Stadt gesucht: »Wegen eurer Sünden und Verbrechen ist eure Mutter entlassen.« (Jes 50,1). In einer anderen historischen Situation hatte bereits Protojes die Machthaber der Stadt verantwortlich gemacht (Jes 1,10ff.; 22,1-4), ebenso wie auch Trjes den ernüchterten Rückkehrern in entsprechender Weise entgegenhalten kann: Nicht die Hand Jhwhs ist zu kurz geworden. Vielmehr wurden eure Schuldenlasten zur Trennwand zwischen euch und eurem Gott (Jes 59,1). Diese Verlagerung der Schuld auf die Bewohner wird dann auch in Jes 57,3ff. aufgegriffen, da hier die »Kinder der Zauberin« bzw. »Brut des Ehebrechers und der Hure« angeklagt sind.

Die hier schon implizierte Entlastung Zions findet nun in der Verheißung einer Restitution und Wiederannahme ihren Ausdruck. In Jes 54 wird Zion mit einer entlassenen und gekränkten Frau verglichen, die von ihrem Mann wieder gerufen und angenommen wird. Die Schande der Jugend ist vergessen, der Schöpfer wird als Ehemann besungen (Jes 54,5). Man wird nicht länger »Verlassene« oder »Verödete« zu Zion sagen, sondern sie mit lieblichen Kosenamen benennen, Jhwh hat Gefallen an ihr, wie ein Bräutigam wird er sich an seiner Braut erfreuen (Jes 62,4f.).

Neben den restitutiven Aspekten wird hier vor allem das kontrastiv Überhöhende sichtbar. Die einstmals verlassene Frau wird zum ewigen Stolz, zur Freu-

[206] So z.B. die Folgerung bei GRIMM/ DITTERT (1990), 355f.

[207] Vgl. dazu auch M. DELCOR/ E. JENNI, Art. שלח, THAT II, 909-916, 912f.

de von Generation zu Generation (Jes 60,15). Die einstmals gefangene Tochter Zion wird befreit und kleidet sich mit Prachtgewändern (Jes 52,1–4). Mit Kleidern des Heils und dem Mantel der Gerechtigkeit wird Zion angetan, wie eine Braut mit kostbaren Kleid geziert (Jes 61,10). Zion selbst wird zur prachtvollen Krone und zum königlichen Diadem in der Hand Jhwhs, wie auch die einstmals Trauernden Zions Kopfschmuck, Freudenöl und Ruhmesgewänder tragen (Jes 61,3).

Die Akzentsetzung der Geschlechtsmetaphorik bei Deutero- und Tritojesaja

Wie in letzter Zeit häufiger herausgearbeitet wurde[208], handelt es sich bei Dtjes und Trjes um eine Art »schriftgelehrte Prophetie«, die bewusst an Sprachtraditionen und hier an Bildfeldtraditionen vorgängiger Prophetie anknüpft.

Im Sinne der Gesamtverkündigung von Dt- bzw. Trjes zeigt sich dabei aber folgende Zuspitzung: Während in früherer Verwendung des Bildfeldes die Pragmatik dieser Redeweise vorrangig in Mahnung bzw. Schuldaufweis (vgl. Ez) bezüglich des Treuebruchs des Volkes bzw. Zions zu erkennen war, liegt die Intention der Bildrede bei Dt- und Trjes ganz im Gegenteil in der Verheißung der unverbrüchlichen Treue Jhwhs. Entsprechend tritt das Hurerei-Götzendienst-Bildfeld in den Hintergrund bzw. wird auf Fremdmächte übertragen (Jes 23: Tyrus; Jes 47: Babylon). Für das eigene Volk findet sich nur noch die weit weniger belastende und z.T. betont ent-lastende Formulierung von der ›Verlassenheit‹ Zions. Der Tun-Ergehen-Zusammenhang verlagert sich auf die Bewohner bzw. Kinder Zions (Jes 50,1; 57,3ff.), während das personifizierte Jerusalem immer deutlicher als selbstständige weibliche Größe vor Augen tritt.

Entsprechend wandelt sich auch das Bild des Ehemanns, mit dem Jhwh metaphorisiert wird. Während in Hos und Ez der enttäuschte Ehemann einen Neuversuch wagt und auf die Umkehr seiner Frau hofft, erkennt bei Jes der Ehemann die Not seiner unversorgt verlassenen Frau. Nach einem nur »kleinen Augenblick der Verlassenheit« (Jes 54,7) wendet er sich in großer Barmherzigkeit wieder der Frau der Jugend zu und macht die Verlassene erneut zu seiner Braut (Jes 49,18; 62,1–5). Jhwh als Ehemann ist dabei »gegenüber seiner ›Frau‹ in einer erstaunlichen Pose der Selbstzurücknahme zu sehen. Er übernimmt in Jes 54,7–9 die Hauptverantwortung für die zurückliegende ›Ehekrise‹ und wirbt erneut um sie.«[209] Am Ende überwiegt eindeutig die Freude und der Jubel über die rückgewonnene Gottesnähe, die gerade in den einzelnen Schattierungen des Hochzeitsbildes zum Ausdruck gebracht werden. Zion wird wie eine Braut geschmückt (Jes 52,1; 61,10) und erfreut Jhwh wie eine Braut ihren

[208] Vgl. Sekine (1989); Lau (1994); Schramm (1995), passim.
[209] Baumann (2000), 193.

Bräutigam (Jes 62,5). Der Schöpfer ist ihr Ehemann (Jes 54,5) und hat Freude und Lust an ihr (Jes 62,4f.).

Die Mann-Frau-Relation wird bei Dt- und Trjes eng mit der Dimension der Mutterschaft verknüpft. So wird die Verlassene zugleich Unfruchtbare und Kinderlose genannt (Jes 54,1ff.), die Kinder sind für das Zerbrechen ihrer Ehe verantwortlich (Jes 50,1). Jhwh wird schließlich der ›Frau Zion‹ ihre Kinder zurückbringen (Jes 43,6; 49,22; 60,4). Doch auch wenn die Zuweisung von Jhwh/ Ehemann :: Zion/ Ehefrau deutlich ist, scheut sich der Autor, die Kinder aus einer figurativen Ehe von Jhwh - Zion etwa durch Zeugung hervorgehen zu lassen. Sie werden statt dessen gesammelt und wieder zurückgebracht. Trotz der weitgehenden Selbstständigkeit Zions bleibt sie Jhwh untergeordnet und wird ihm nicht im Sinne westsemitischer Stadtgöttinnen völlig gleichwertig an die Seite gestellt. Der Ehemann bleibt zugleich der Schöpfer (Jes 54,5) oder in urbanen Bildern gesprochen: der Bräutigam bleibt Zions Erbauer (Jes 62,5).

2.3. Zusammenfassung: Leitlinien prophetischer Geschlechtsmetaphorik

2.3.1. Das Bildfeld »Hurerei/ Ehebruch ist Götzendienst«

Sowohl נאף (ehebrechen) als auch זנה (huren) sind im Sprachgebrauch der hebräischen Bibel jeweils mit sexueller *und* religiöser Bedeutung (Götzendienst treiben) belegt und markieren auf diese Weise die lexikalische Kondensation einer Metapher, die regelwidriges Sexualverhalten (Unzucht/ Ehebruch) als Bild für die Fremdgötterverehrung bzw. Götzendienst benutzt. Für die Wurzeln des Bildfeldes sind drei Zusammenhänge denkbar, die Überschneidungen zulassen und jeweils in dem weiteren Horizont des Spannungsverhältnisses von Religiosität und Sexualverhalten stehen:

1. Kultprostitution im Rahmen kanaanäischer Fruchtbarkeitsriten
2. Doppelsemantik des Begriffes Baal als a) Göttername; b) Eheherr/ Ehemann
3. Zusammenhang mit der Heirat einer »fremden Frau« und der Einwanderung von Elementen fremder Religionen

Ad 1:
Immer wieder wurde vermutet, dass der Ursprung der geschlechtsmetaphorischen Sprachbildung im Zusammenhang mit altorientalischen Furchtbarkeitsriten und kultischer Prostitution zu suchen sei[210], wie sie etwa beim kanaanäischen Fruchbarkeitskult angenommen wurden und seit etwa den

[210] So z.B. H. W. Wolff (1976), 16; in jüngerer Zeit noch Freedman/ Willoughby (1986), 126.

30er Jahren des 20. Jh.s die Hosea-Exegese bestimmt haben. Eine Synthese verschiedener derartiger Theorie-Ansätze hat in jüngerer Zeit Helgard Balz-Cochois[211] vorgelegt. Im Rahmen von Kultfeiern sei besonders im Nordreich zur Zeit Hoseas die »Heilige Hochzeit« zwischen Göttin und Gott rituell nachvollzogen worden, um die Fruchtbarkeit von Land, Tier und Mensch zu sichern. *Qedeschen*, d.h. sogenannte Kult- oder Sakralprostituierte, sowie Priester repräsentierten im Ritus Göttin und Gott. Man postulierte ferner einen »Initiationsritus« im Rahmen derartiger Kultfeiern, bei dem junge Frauen einschließlich der ›Bräute‹ Israels ihren ersten Sexualkontakt mit einem Priester im Höhenkult hatten, durch den der Segen und die Fruchtbarkeit der mütterlichen Gottheit (Aschera) auf sie kommen sollten. Vor diesem Hintergrund gewinne die Formulierung: »eure Töchter werden zu Huren und eure Bräute zu Ehebrecherinnen« (Hos 4,14) erst ihre volle Bedeutung. Bestandteil dieser Feste waren auch Opfer und Orgien, bei denen Männer mit *Qedeschen* und Frauen mit ›fremden Männern‹ sexuell verkehrten. Die radikale Kritik Hoseas richtet sich – so die Vermutung – also gegen diese per se sexuell geprägten Kultfeiern wie auch gegen die Institution der *Qedeschen*, die pauschal in den Kontext der Prostitution eingeordnet werden (Hos 4,11-14).[212] Götzendienst in dieser Weise äußere sich gerade durch kultische Hurerei und Unzucht, so dass sich die Sprachtradition »Götzendienst ist Hurerei« ausbilden konnte. Die Ablehnung einer solchen Kultpraxis sei gleichbedeutend mit der Negation sexueller Orgien oder wenigstens der sexuellen Initiation und führe zur Forderung nach einer strengen Sexualethik.

Zunächst ist zu dieser These zu bemerken, dass der ganze Komplex kultischer Prostitution heute heftig umkämpft ist und z.T. sogar als »Mythos der Forschung« gänzlich bezweifelt wurde.[213] Auch wenn das altorientalische Phänomen von Prostitution im Bereich des Tempels kaum grundsätzlich bestritten werden kann, ist aufgrund der Quellenlage unklar, in welcher Beziehung die Prostituierten zum Kult standen, zweifelhaft ist hingegen die Existenz von Hierodulen im kanaanäischen Baalskult und im Blick auf die קְדֵשִׁים für Israels Kultpraxis.[214] Möglicherweise stehen die קְדֵשִׁים in einem Zusammenhang

[211] Vgl. Balz-Cochois (1982).

[212] Vgl. dazu Wacker (1996), zusammenfassend in Wacker (1998), 303ff.

[213] Vgl. dazu etwa Fauth (1988), 24-39; Wilhelm (1990); Leick (1994), 147-156; Frevel (1995), 629-737; Westenholz (1995), 43-62; Gerlitz (1997), 527-531; Bird (1997), 37-80. Die Zusammenstellung der klasischen Quellen bei R. A. Oden, The Bible without Theology: The theological Tradition and Alternatives to it, San Francisco 1987, 140-147; vgl. dazu auch § 13 2.2.1. dieser Arbeit.

[214] Vgl. so umfassend Frevel (1995), 629-737. Frevel zeigt an den vermeintlichen ›Belegstellen‹ Hos 4,14; Gen 38,21f.; Dtn 23,18; 2Kön 23,7, dass der Ausdruck קְדֵשִׁים allgemein »nichtpriesterliches Tempel- oder Kultpersonal« bezeichnet und nicht spezifisch für Kultprostituierte oder Hierodule eingesetzt wurde. Vgl. in ähnlicher Intention M.-T. Wacker, Kosmisches Sakra-

mit der syrisch-kanaanäischen (Baum)göttin ›*Qedeschet/ Qudschu*‹ und sind Tempeldienerinnen weiblicher Gottheiten ohne jede sexuelle Funktion. Dies könnte die Quedeschen aus dem Abseits der Prostituierten bringen. Mir scheint allerdings damit der entscheidende Autoritätskonflikt, der sich etwa in Hosea 1-3 niedergeschlagen hat, nicht erhellt zu werden. Wenn sich die Kritik Hoseas hier primär auf die Verehrung einer weiblichen Gottheit beziehen würde[215], wäre die Ehemetapher in Hos 1-3 unverständlich, denn die ›Frau Israel‹ hätte dann keinen fremden Gott zum illegitimen Liebhaber bzw. Freier, sondern eine Göttin. Der Konflikt scheint sich eher zwischen der männlichen Gottheit Baal (vgl. Hos 2,10.15.18f. u.a.) und dem dann ebenfalls maskulin metaphorisierten Jhwh abzuzeichnen. In dieser Weise könnte die zweite Vermutung Relevanz gewinnen, die das Hurerei-Götzendienst-Bildfeld sogar philologisch an Baal bindet.

Ad 2:

Da bei Hosea in Auseinandersetzung mit dem Baals-Kult (vgl. Hos 2,18f.; 9,10; 11,2; 13,1) die Sprachbildung zuerst begegnet, könnte die Polyvalenz des Begriffs »Baal« zum Ausgangspunkt der Sprachtradition geworden sein. »Baal« bezeichnet ausgehend von der Grundbedeutung »Besitzer/ Herr« nicht nur den ugaritischen Gottkönig, sondern auch den »Ehe-Herrn« bzw. Ehemann.[216] Ehe wurde im sozialen Sinn als exklusives »Besitzverhältnis« verstanden, das auf Israels Gottesverhältnis gerade im Konflikt um Alleingeltungsansprüche übertragen werden konnte.[217] So lautet die doppelsinnige Parole Hoseas: Jhwh ist Israels Gott und Mann (אִישׁ), nicht Baal (Hos 2,18). Entsprechend ist dann allerdings die Fremdgötterverehrung als »Ehebruch« und »Unzucht« zu verstehen. Die Doppeldeutigkeit des hebräischen Begriffs בַּעַל wird freilich in sich wiederum religionsgeschichtlich in der Funktion des kanaanäischen Wettergottes mit dem Eigennamen »Baal« verankert werden können. Baal ist aus früherer Zeit noch als der »Ehemann« der Erdgöttin bekannt, wie zahlreiche Rollsiegel

---

ment oder Verpfändung des Körpers? Kultprostitution im biblischen Israel und im hinduistischen Indien, BN 61 (1992), 51-75; neuerdings BIRD (1997), 75ff.

[215] Dass ein derartiger Konflikt vielleicht in Hos 4,11-14 im Hintergrund steht (vgl. WACKER 1998, 303f.) soll hier ebensowenig bestritten werden wie die Existenz der »Zweig/ Baumgöttin«, die S. Schroer mit reichhaltigem ikonografischen Material bezeugt, vgl. SCHROER (1987), 201ff.

[216] Unter 84 Belegen des Appelativums בעל in der hebräischen Bibel bezeugen 15 Stellen die Bedeutung »Ehemann« (Gen 20,3; Ex 21,3.22; Lev 21,4; Dtn 22,22; 24,4; 2Sam 11,26; Hos 2,18; Joel 1,8; Prov 12,4; 31,11.23.28; Est 1,17.20), meist als Komplementärbegriff zu *ischa* (Ehefrau). Auch das Verb wird häufig im Sinn von »ehelichen« (Dtn 21,13; 24,1; Prov 30,23; Jes 62,4) gebraucht, das Pass.-Part. *b'ula* bezeichnet die »verheiratete Frau« (Gen 20,3; Dtn 22,22; Jes 54,1; 62,4).

[217] So auch FREVEL (1995), 736f.: »(...) rhetorisches Mittel im Dienst des Kampfes für die Ausschließlichkeit der Jhwhverehrung«.

belegen.[218] Noch ein Rollsiegel aus dem 9. Jh. v. Chr. »zeigt im oberen Register den Wettergott mit drei Ähren in der Hand vor seinem Attributtier, dem Stier. Er wird von Ischtar mit dem Tamburin empfangen. Die Taube fliegt als Botin der Liebe dem Wettergott zu«[219]. Das Pflügen des Feldes rückt die Begegnungsszene ferner in den Horizont der Fruchtbarkeitsdimension. Auch wenn Baal im 8. Jh., d.h. zur Zeit von Hosea, kaum mehr als der Wettergott der MB II B-Zeit in »Heiliger Hochzeit« mit einer erotischen Göttin vorgestellt wird[220], zeigt die enge Vermischung mit dem Stierkult (vgl. Hos 8,4-6; 13,1f.), dass die Baals-Vorstellungen des Propheten aus dieser Tradition erwachsen ist.

Ad 3:

Eine weitere denkbare Herleitung des Bildfelds »Hurerei ist Götzendienst« geht wiederum stärker vom sozialgeschichtlichen Bestand aus, den die Sprachbildung reflektiert haben könnte. Ausgangspunkt ist die Beobachtung, dass die Heirat von fremden Frauen[221] vielfach zu einer Vermischung mit anderen Religionen geführt hat. Im Rahmen der deuteronomistischen Theologie wird dieser Zusammenhang dann idealtypisch hochstilisiert und beispielhaft an den Mischehen israelitischer Könige wie Salomo (1Kön 11,1-13) oder Ahab (1Kön 16,31-33) dargestellt. Mischehen führen zum Götzendienst. Da allerdings innerhalb der hebräischen Sprache kein spezieller Begriff für die Heirat fremder Frauen vorliegt, ist denkbar, dass die Begriffe »huren« bzw. »ehebrechen« u.a. als Kurzformeln für die kritisierte Mischehenpraxis herangezogen wurden. Oder aber die semantischen Wurzeln von נאף lagen ohnehin im Bereich der Mischehe, etwa in dem Sinn »mit dem/ der fremden Partner/ -in verkehren«.[222] Die Mischehenproblematik wird dann vor allem im babylonischen Exil aufgebrochen sein und es mag kein Zufall sein, dass die Hurenmetaphorik ein wesentlicher Bestandteil des dtn-dtr Deutungsschemas des Exils ist, das bis in semantische Doppeldeutigkeiten (גלה[223]) hinein zu verfolgen ist. Spätestens im Jubiläenbuch (2. Jh. v. Chr.) wird dann die Mischehenpraxis zwischen Juden und Heiden explizit unter dem Stichwort »Hurerei« bekämpft und steht im Kontext der frühjüdischen Auslegung der Engelfalltradition.[224]

---

[218] Vgl. etwa die Rollsiegelabdrücke aus Kültepe, Megiddo und Hazor, Belege und Darstellung bei WINTER (1987), 267-273; KEEL/ UEHLINGER (1995), Abb. 30f., 44.

[219] Vgl. KEEL/ KEEL-LEU (1996), 24.

[220] So die Einschätzung von KEEL/ UEHLINGER (1995), 296.

[221] Die Heirat mit fremden Männern kam offensichtlich kaum vor.

[222] So etwa die Vermutung bei BERGER (1972), 309.311. Gegen diese Deutung spricht allerdings, dass »ehebrechen« ein Vergehen der Frau darstellt (der Mann kann nach atl. Ethos nicht die eigene Ehe brechen), während gerade die Mischehe von Männern wie Salomo zum Götzendienst führt. Eine solche Mischehe wäre auf der Ebene der Sexualmoral noch kein »Ehebruch«.

[223] Vgl. dazu BAUMANN (2000), 56ff.; zur Sexualmetaphorik in der Exilsdeutung auch BAUMANN (2000), 232.

F a z i t und A u s b l i c k: Eine letzte Klärung der Ursprünge des Hurerei-Götzendienst-Bildfelds kann aufgrund der Quellenlage derzeit nicht erfolgen. Die Polemik gegen Mischehenpraxis entfaltet ihren Schwerpunkt in spätnachexilischer Zeit, so dass sie sich eine zuvor ausgebildete Sprachtradition wahrscheinlich bereits nutzbar macht. Für die These der Kultprostitution oder sexuellen Initiation innerhalb des Baalskults lassen sich wie erwähnt kaum valide Quellen anführen, allerdings bleiben geschlechtliche Dimensionen innerhalb der Baals-Verehrung unbestreitbar. Nach ugaritischen Texten und ikonografischen Darstellungen war es gerade der Wettergott, der durch seine »Heilige Hochzeit« die Fruchtbarkeit des Landes garantierte.

In allen genannten Varianten kann die Entstehung dieses Bildfelds aus einer grundlegenden Interferenz von Religiosität und Sexualität erklärt werden: Während bei 1) (Kultprostitution) und 3) (Mischehe) die Kritik an bestimmten Sexualpraktiken für die gestörte Gottesbeziehung nutzbar gemacht wird, kommen in 2) (Baal) wie wiederum in 1) Rudimente eines ehemals erotisch aufgeladenen Fruchtbarkeitsmythos zum Tragen.

Auf einer eher synchronen Betrachtungsebene fällt auf, dass die metaphorische Verwendung dieses Bildes immer vom verfehlten Ideal ausgeht und den faktischen Abfall zu fremden Göttern als Ehebruch und Hurerei gegenüber Jhwh beschreibt (Jer 5,7f.; 13,27; 23,9ff.). Die Frau, die Ehebruch oder Hurerei treibt, wird mit dem Land (Hos 1,2), dem Nordreich Israel (Hos 9,1) oder Juda (Jer 2,20; 3,1.6.8), sowie mit einzelnen Städten (Samaria, Jerusalem, Zion, vgl. Jes 1,21; Ez 16; 23 u.a.) identifiziert.

Die Verbreitung des Bildfeldes schon in atl. Zeit ist nicht zuletzt aus der lexikalischen Verfestigung der beiden hebräischen Hauptbegriffe abzuleiten. Was zunächst als innovative Metapher verstanden werden musste (z.B. bei Hosea), wird zunehmend zu einer festen, konzeptuellen Sprachbildung: נאף (ehebrechen) und זנה (huren) begegnen bald ebenso häufig mit sexueller wie mit religiöser Bedeutung (Götzendienst treiben). Außer in der prophetischen Literatur (Hos, Jer, Jes; s.o.) finden sich derart geprägte Redewendungen in der deuteronomistischen Theologie, wie etwa »hinter fremden Göttern herhuren« (זנה אַחֲרֵי) (Ex 34,15f.; Dtn 31,16; Ri 2,17; 8,27.33).[225]

Auch im frühjüdischen Schrifttum begegnet das Bildfeld häufig (z.B. TestPatr; Jub). Teilweise wird hier aber auch der Bildbereich der Hurerei vollständig durch »Götzendienst« ersetzt, weil man die Redeweise als anstößig empfunden hatte.[226] Dies gilt im Besonderen für die ›Huren-Kapitel‹ Ez 16 und 23, die

[224] Vgl. dazu Berger (1988), 514ff.; Ders. (1995), 585.

[225] Vgl. weitere Belege des Bildfelds bei Hauck/ Schulz (1960), 579-595: Lev 17,7; 20,5; Num 14,33; 25,1; 2Kön 9,22; Ps 73,27; 106,39; 1Chr 5,25; 2Chr 21,11.13.

[226] Vgl. TgJer 2,20: »You worship the idols«; 3,17; 23,14. In TgJer 5,7, wird das Bild zwar beibe-

unter Verweis auf die heidnische Vergangenheit Jerusalems (TgJer 16,45) ganz auf Götzendienst hin interpretiert werden und sexuelle Anschaulichkeit vermeiden.[227] Im TgEz, der seine maßgebliche Redaktion unter R. Johanan b. Zakkai (1. Jh.) erfahren hat[228], steht diese Ausschließlichkeitsforderung im Kontext des absoluten, transzendenten Gottesbildes, das in die Nähe zur Merkabah-Mystik verweist. Zugleich wird die durch den Götzendienst verletzte Beziehung als Bundesverhältnis interpretiert, so dass die Ehemetapher hier in den Horizont der Bundestheologie rückt (s.u.).

Die Konzentration auf prophetische und deuteronomistische Literatur erlaubt eine theologiegeschichtliche Einordnung dieser Bildersprache. Das Bildfeld hat sich im Streit um den Alleingeltungsanspruch Jhwhs entwickelt und markiert den Anspruch auf exklusive Alleinverehrung in Auseinandersetzung mit verschiedenen Fremd-Kulten aus religiöser Umwelt oder von Besatzungsmächten. Anfänge der Sprachbildung werden in die Zeit der Auseinandersetzung mit kanaanäischen Fruchtbarkeitsriten und ihren Relikten liegen. Die Bedrohung durch Fremdmächte im 8.-6. Jh. hat die Ausbildung des Bildfeldes forciert. In der Verarbeitung der Exilskatastrophe und bei der damit verbundenen neuen Phase in der Entwicklung des Monotheismus (Dtjes, Dtn) wurde die Geschlechtermetaphorik als theologisches Sprachmedium dann breit entfaltet.

2.3.2. Der Dualismus Hure - Braut

Die Geschlechtsmetaphorik der Propheten findet sich innerhalb eines dualistischen Rasters zwischen Unheils- und Heilsproklamation, das als Strukturmuster der ganzen prophetischen Literatur angesehen werden kann. Bereits bei Hos wird z.B. durch die Königsnamen in der Buchüberschrift das Kontrastprogramm zwischen *Götzendienst*, der zum Untergang führt (Bsp. Jerobeam), und *Umkehr zu Jhwh*, die Rettung bringt (Bsp. Hiskija), als Leitthema des Bu-

halten, jedoch durch die Einleitung eindeutig auf Idolatrie bezogen: »But they have forsaken my worship an swear in the name of idols (...) But they have turned back to become harlots, and have joined the house of prostitutes.« Vgl. HAYWARD (1987), 63. Zweifellos ist hier das Bestreben des Frühjudentums, wie es in den Targumim oder den rabbinischen Schriften deutlich wird, im Hintergrund zu sehen, anthropomorphe Gottesprädikationen zu vermeiden. Gegen diesen Forschungskonsens wendet sich im Blick auf die Targumim kritisch M. L. KLEIN, The Translation of Anthropomorphisms and Anthropopathisms in the Targumim, *Congress Volume*, Wien 1980, 162ff. Nach LEVEY (1987), 14.

[227] Die Darstellung z.B. der Hure Jerusalem in Ez 16 wurde als so anstößig empfunden, dass Rabbi Eliezer, ein Schüler von R. Johanan b. Zakkai von Jabne (Schammai-Schule), nach mMeg 4,10 die Lektüre als Haftarah verbot. Die Halacha erlaubt zwar die Lesung, jedoch nur mit Auslegung durch den Targum, der jedoch Braut- und Sexualmetaphern unterschlägt. Nach LEVEY (1987), 2 waren hierfür weniger die Sexualmetaphern als die Nähe zur Merkabah-Mystik ausschlaggebend.

[228] Nach LEVEY (1987), 2ff.

ches vorangestellt. Innerhalb eines solchen kontrastiven Grundrasters begegnen nun auch die Figurationen des Geschlechtlichen, die auf Grund der pragmatischen Kraft der Bildersprache für die Propheten ein wirksames Mittel der Verkündigung waren. Vom ersten Erscheinen der Metaphorik an (Hos) ist der Dualismus zwischen Hurerei - Hochzeit, Untreue - Treue etc. ein konstitutives Element der Bildsprache.

Als Grundmuster wird eine zerbrochene oder gefährdete Liebesbeziehung zwischen Mann und Frau beschrieben, die das treulose Gottesverhältnis Israels abbildet. Ein Mann wird von einer nymphomanischen, ehebrecherischen oder hurerischen Frau betrogen und versucht sie durch allerlei Weise zurückzugewinnen. Obgleich unser Ideal einer reziproken Partnerschaft hier keineswegs erfüllt ist und die Frau in einer nicht nur für feministische Exegetinnen unbefriedigenden negativen Rolle erscheint, kann man m.E. vom Textbefund aus kaum an der bewusst einseitigen und asymmetrischen Darstellung der Liebesbeziehung zweifeln. Dem Fehlverhalten der Frau werden die einseitige Treue und die Liebesbemühungen des Mannes entgegengesetzt.[229]

Der metaphorische Reiz einer derartigen Darstellung liegt jedoch gerade darin, dass das Verhalten des Mannes sicherlich *nicht* dem Ideal jüdischer Männlichkeit entsprach. Insofern kann auch eine geschlechtsspezifische Zuweisung von gut und böse nur aus der Perspektive modern geprägter Exegetinnen (und Exegeten) auf die Geschlechter verteilt werden. Mag die Darstellung der Frau aus dem androzentrischen Blickwinkel geschrieben sein und bestimmte Idealbilder propagieren, der dagegen gesetzte versöhnungsbereite und gnadenvolle Ehemann entspricht aber im zeitgenössischen Verständnis keineswegs dem Typus des sittlich vorbildlichen jüdischen Mannes. Diesem war es sogar auf Grund bestimmter Reinheitsvorstellungen untersagt, seine Frau wieder anzunehmen, nachdem sie mit anderen Sexualverkehr hatte. Hier liegt vielmehr der Skandal, der zugleich deutlich macht, dass hier nicht mehr nur Fragen der Geschlechter oder der Sexualmoral verhandelt werden, sondern der Gottesrelation. Die Darstellung durchbricht die gesellschaftlich geprägte Rollenerwartung ebenso wie das traditionelle Gottesverständnis.

Die Versöhnung wird nun vorrangig im Bild einer neuen Brautschaft bzw. Hochzeit dargestellt.[230] Hierbei spielen Bilder von Schmuck und Kleid eine tragende Rolle. Bereits bei Hosea wird von einer »Verlobung in Ewigkeit« (Hos 2,20-22) gesprochen, durch die der Bruch zwischen Mann und Frau überwunden wird. Obgleich der Abschnitt eng mit dem Bildbereich verwoben bleibt,

---

[229] Vgl. Stienstra (1993), 103ff.

[230] Baumann verkennt den durchgehenden Dualismus zwischen Hure und Braut und begrenzt das Verlobungsbild auf Hosea: »Im Kontext der prophetischen Ehemetaphorik wird von einer Verlobung nur bei Hosea erzählt.«, Baumann (2000), 99.

wird die »ewige Verlobung« eindeutig als Jhwh-Rede stilisiert, der folglich die Rolle des Bräutigams einnimmt. Die Verlobung kann mit theologischen Werten wie Gerechtigkeit, Recht, Gnade, Erbarmen identifiziert werden, zu denen sich - abweichend vom Eheritus - hier einseitig der Bräutigam verpflichtet. Die hochzeitliche Verheißung ermöglicht schließlich Gotteserkenntnis, die durch die Doppeldeutigkeit des Begriffs ידע sogar geschlechtliche Konnotationen impliziert. Allerdings bewahrt die Weiterführung den Text vor einem rein geistigen Verständnis der neuen Brautzeit: »An jenem Tag« (der Verlobung) wird Fruchtbarkeit und Fülle von Gütern im Land sein (Hos 2,23f.). Eine noch stärker eschatologische Perspektive der Hochzeit wird in Ez 16,60f. eingenommen. Dort wird mit dtn. Terminologie von einer »ewigen בְּרִית« gesprochen, die als asymmetrische Antwort Jhwhs dem Bundes- und Treuebruch auf Seiten der Frau entgegengesetzt wird. In der Verkündigung des Dt- und Trjes gewinnt diese Verheißungsperspektive noch weiter Raum: Hatten Hosea (2,4ff.) oder Jeremia (3,8) eine deutlich vollzogene Trennung oder sogar Scheidung der Ehepartner vor Augen, so negiert Dtjes explizit einen rechtlich legitimen und bindenden Akt der Trennung etwa durch einen Scheidebrief (Jes 50,1). Jes spricht auch kaum noch von der ›Hure‹, sondern von der ›verlassenen Frau‹, die Schuldproblematik vor dem Hintergrund des Tun-Ergehen-Zusammenhangs gerät aus dem Blick. Bisweilen entsteht sogar der Eindruck, als sei die von ihrem Mann verschmähte Frau zu Unrecht entlassen worden. Spätestens hier wird deutlich, dass die neue Brautzeit und Versöhnung nicht eine vorangehende gewaltsame Bestrafung voraussetzt, wie dies G. Baumann postuliert hatte.[231] Die zuvor zwar angelegte, aber nur schemenhafte Beschreibung der neuen Brautzeit wird bei Dt- und Trjes breit ausgeführt. Freudenboten kündigen von der Rückkehr nach Zion, von der neuen Hochzeit zwischen Jhwh und seiner Braut Jerusalem (Jes 49,18; 62,4f.). Hochzeitlicher Schmuck, Prachtkleider und Freude kennzeichnen diese neue Heilszeit (Jes 61,10; 62,4f.).

2.3.3. Zion als Stadtfrau des Königs

Vor dem Hintergrund eines allgemein altorientalischen (insb. westsemitischen) Bildfelds, bei dem Städte als Frauen personifiziert wurden, wird auch Zion/ Jerusalem zur Bildempfängerin weiblicher Figurationen, sei es bei Jer 2,2 (Anrede, vgl. Jer 13,27), eindeutig dann bei Ez 16 und 23 und vor allem bei Dt- und Trjesaja. Im Bild ehelicher Gemeinschaft wird jeweils die geschichtlich erfahrene Gottesbeziehung am Beispiel der Gottesstadt thematisiert: Verlassenheit, Witwenstand von Jerusalem etc. stehen dabei für die gegenwärtig erfahre-

[231] So etwa Baumann (2000), 103: »Zum Funktionieren der Metapher zur Ehe (muss) die Ausübung jedweder Gewalt durch den Ehemann als Strafmaßnahme gegen die Frau unmittelbar dazugehört haben.« Vgl. ebd. 233f.

ne bzw. retrospektiv gedeutete Exilserfahrung, während eine geglückte Beziehung in Erinnerung an geschichtliche Heilserfahrung (Exodus) oder in Verheißung der Heimkehr zum Zion ausgemalt wird. So lässt das Bildfeld folgende Differenzierung erkennen:

1. gestörte Beziehung: Jerusalem/ Zion = Hure, Verlassene, Witwe
2. geglückte Beziehung: Jerusalem/ Zion = Frau der Jugend, Braut, Ehefrau

Während noch bei Jeremia und Ezechiel der Ehe- bzw. Treuebruch in einem Schuldzusammenhang eingeordnet wird, dominiert vor allem bei Jesaja die hoffnungsvolle Perspektive. Hier bleibt die Katastrophe Jerusalems unbegründet (Jes 51,17ff.) oder wenigstens von Zion unverschuldet (Jes 50,1), der Glaube an eine Verlassenheit oder Scheidung durch Jhwh wird als unberechtigt abgewiesen (Jes 50,1f.). Trauer wird aufhören, statt dessen wird Zion in Prachtgewänder gekleidet (Jes 52,1ff.; vgl. 61,1-10), wie eine Braut geschmückt.

Im Vergleich zu dem mesopotamischen oder westsemitischen Konzept der Stadtgöttin wird Zion aber nicht im Rang einer Göttin, d.h. in Ebenbürtigkeit mit Jhwh dargestellt, sondern bleibt ihm stets untergeordnet.[232] Ob allerdings die Beziehung auch ent-erotisiert wurde, wie U. Winter und ihm folgend O. H. Steck glauben[233], scheint mir zweifelhaft. Zunächst ist zwar richtig bemerkt, dass sich die Bildbereiche ›Jhwh als Vater‹ und ›Zion als Mutter‹ kaum berühren und entsprechend die Kinder Jerusalems nicht im Zusammenhang einer Zeugung durch Jhwh, sondern im Kontext der Heimführung (Jes 49,22f.; 52,11f.; 54,1) bzw. Sammlung (Jes 54,7) erwähnt werden. Hier steht allerdings eher die unterschiedliche heilsgeschichtliche Perspektive im Hintergrund, denn der Bildbereich geht von der zerbrochenen Beziehung aus und thematisiert die intakte Jhwh-Relation nur retrospektiv (Ez 16,8) oder antizipativ (Ez 16,60f.). Jeweils begegnen leiblich-zwischengeschlechtliche Bildbereiche, wenn auch in unterschiedlicher Ausgestaltung. Während die Schilderung der Untreue und Hurenzeit Jerusalems in drastischer - oder gar pornografischer - Derbheit ausgeführt wird[234], verbleibt die Darstellung der Jhwh-Liebe bei zarten doppeldeutigen Umschreibungen. Vielleicht mag bei der »Tochter Zion« eher an ein Mädchen als an eine junge Frau zu denken sein, warum aber »Jungfrau« - wie O. H. Steck vorschlägt - keine heiratsfähige junge Frau sein soll, ist mir nicht einsichtig. »Frau der Jugendzeit« (Jes 54,6) begegnet schließlich sonst eindeutig in erotisch-zwischengeschlechtlichem Gebrauch (vgl. Prov), in Jes 49,18; 62,5 und wahrscheinlich Jes 61,10 wird Zion sogar in direkter Weise »Braut« ge-

[232] So bereits WINTER (1987), 632ff. und STECK (1989), 275.
[233] Vgl. WINTER (1987), 632ff. und STECK (1989), 275.
[234] Vgl. etwa das Motiv »Aufdecken der Blöße« (Thr 1,8; Ez 16,37) oder den Abschnitt Ez 16,23ff. Vgl. zur feministischen Kritik etwa JOST/ SEIFERT (1998), 278ff.

nannt; Jes 62,4f. zeigt durch die Formulierungen »Meine Lust an ihr (...), denn Jhwh hat Lust an dir« überdies Interesse an affektiver Sprache, der man ihre erotischen Implikationen nicht absprechen sollte. Die Alternative ist hier also nicht Erotik gegen Geschlechtslosigkeit, sondern eine derbe pornografische Sexualität gegen eine feinfühlige Brauterotik. Gerade an dieser Metaphorik können die atl. Propheten dem Glauben an die Einzigartigkeit und einseitige Beständigkeit der Jhwh-Zions-Relation Ausdruck verleihen.

Die als Frau personifizierte Stadt Jerusalem ist eng mit dem historischen Geschick des Volkes verknüpft, ohne damit identifiziert werden zu können. Zion nimmt gerade eine Zwischenrolle ein, indem sie als Person in Relation zu Jhwh und zu den Menschen tritt. Mit O. H. Steck ist dabei festzuhalten, dass »Jerusalem als Person in Relation zu Jahwe (...) nicht einfach Ausdruck für Wohlverhalten und Wohlergehen ihrer Menschen hinsichtlich Jahwes (ist) oder nicht, sondern Ausdruck einer eigenen Qualität der Stadt in ihren Relationen zu Jahwe und den Menschen. Diese Qualität mag in bestehender, entzogener, erhoffter Fürsorge für das äußere Wohlergehen der Menschen Jerusalems oder in der Orientierungswirkung dieser so ausgestatteten Stadt für die Völker bestehen; wesentlich ist, dass sie sich der Zuwendung von Lebenskraft durch Jahwe an die Stadt verdankt, die im Bestand einer Bindung zwischen beiden wurzelt, wie sie in der Ehemetaphorik unüberbietbar zum Ausdruck kommt«[235]. Das heißt aber auch, Zion ist bereits in atl.-prophetischer Tradition eine Größe sui generis und kann nicht simplifizierend mit dem Gottesvolk identifiziert werden. Schließlich steht die Zionstradition in enger Verbindung zur Jhwh-Königs-Theologie.[236] Innerhalb der Darstellung von Zion als Frau und Braut führt das zur Verknüpfung von Geschlechtsmetaphorik und Königsideologie, indem Zion als »Königin« Jhwhs erscheint. Über die Zionstheologie wird die Geschlechtsmetaphorik eng mit dem Königtum Jhwhs verknüpft.

2.3.4. Zur feministischen Kritik prophetischer Geschlechtsmetaphorik

Die feministische Kritik prophetischer Geschlechtsmetaphorik bezieht sich vor allem auf drei Bereiche: Zum einen wird die *Form der Darstellung* weiblicher Sexualität z.B. in Ez 23 als »pornografisch und voyeuristisch« gewertet. Diese Kritik wurde in jüngerer Zeit aus jüdischer Perspektive von Athalya Brenner vorgetragen.[237] Brenner bemängelt die Art und Weise, wie in manchen prophetischen Texten die Nacktheit der Frau ans Licht gezerrt und herabgewürdigt

[235] Steck (1989), 278.

[236] Vgl. dazu die Untersuchung von Ollenburger (1987), insbesondere Kap. 2: »Yahweh as king on Zion«, 23ff.

[237] Vgl. dazu etwa neuerdings Brenner (1997), Kap. 7, 153–174.

werde, indem sie prostituiert und vergewaltigt werde. Frauen werden auf diese Weise nur zum Objekt männlicher Begierde oder Verfügungsgewalt degradiert und verlieren ihre Eigenständigkeit als Frau. Derart pornografische Darstellungen von Frauen laden dabei - so Brenner - gerade zur sexuellen Fantasie ein und erfüllen propagandistische Funktion. Entsprechend resümiert Brenner: »the husband/ wife metaphor is a pornographic fantasy of male desire«.[238]

Zweitens wird die *Rollenzuweisung*, die den Frauen in der Bildsprache zukommt, kritisiert, da sie plakativ im Kontrast von der bösen Hure und der lieben Braut die Wirklichkeit verfehle. Weiblichkeit werde hier (faktisch) mit Hurerei oder (idealerweise) mit Ehetreue gleichgesetzt.[239] Die weibliche und auch sexuelle Aktivität werde als Prostitution und Unzucht abqualifiziert, während die Idealbraut passiv und hingebungsvoll sei. Die weibliche Figuration sei also »not just a metaphorical woman but a naked woman, silent, accused of prostitution, framed for sustaining male violence«[240]. Auf der anderen Seite werden etwa in Hos 1-3 oder Ez 16 Treue, Verlässlichkeit und Vergebungsbereitschaft als männliche Tugenden hervorgehoben. Zugespitzt wird dieser Geschlechterantagonismus dann durch die Bildentsprechungen, denn der Frau kommt der menschliche und allein schuldige Part zu, während der Mann die Repräsentation Gottes übernimmt. Die relationale Geschlechtsmetaphorik kann dabei eingeordnet werden in ähnlich pejorative Figurationen des weiblichen Geschlechts.[241] So zeige sich ein krasses Asymmetrie-Verhältnis in der Darstellung der Geschlechter, das einer konsequent androzentrischen Perspektive entspringe.

Ein dritter Kritik-Komplex bezieht sich auf die *sozialgeschichtlichen und theologischen Konsequenzen*, die sich aus der Geschlechtermetaphorik ergeben. Auf Grund der unvermeidlichen Interaktion von Bildersprache und Wirklichkeit führe eine derart geschlechtsspezifische Sprache unvermeidlich zur Verfestigung bestimmter Rollenklischees der Gesellschaft, von der sie bereits abgeleitet sind. Indem eine bestimmte geschlechtsspezifische Rollenzuweisung zum Bildspender religiöser Aussagen wird, wird sie religiös ›aufgeladen‹ und zusätzlich legitimiert.[242] Untrennbar sei diese Art der männlich-geschlechtsspezifischen

---

[238] Brenner (1997), 171.

[239] Diese Formulierung verdanke ich Silvia Schroer.

[240] Brenner (1997), 170; für Jeremia ähnlich Shields (1995), 73.

[241] Die männliche Perspektive wird etwa daran deutlich, dass z.B. missglückte Schwangerschaften oder das Aussetzen der Wehen während des Gebärvorgangs als Metapher für eigenes Versagen und Schuld verwendet werden (Jes 26,18; 33,11; 37,3; 59,11), oder der Weg von der weibliche Sexualität zum Animalischen teilweise auffällig kurz ist (Jes 59,4ff.).

[242] Fischer (1998), 253 geht soweit, dass sie die in Jes 47 beschriebene göttliche Gewalt gegen die »Jungfrau Tochter Babel« als Legitimation der »Gewalt gegen Frauen im Rahmen des Krieges nach der Devise ›JHWH tut das ja auch!‹« einstuft. Für Baumann wird diese Übertragung sogar zum durchgängigen Strukturmuster, vgl. Baumann (2000). Grotesk wirkt auf mich aller-

Sprache mit einer bestimmten Theologie verknüpft: »If we identify with the biblical speakers religious position, we also buy their gender position (...) Religious propaganda ist not divorced from social norms«. Die Theologie, die durch derartige Metaphern ausgesprochen wird, spiegele letztlich »theologische Androzentrik in Reinform«[243]. Durch die Interaktion der Metaphernbereiche wird »Gott nicht länger *wie* ein Ehemann gesehen (...), sondern *als* ein solcher.«[244] Das Männliche wird Gott.[245] Fatal wird dieser Zusammenhang dann, wenn auf diese Weise eine sexuell-männliche Gewalt in das Gottesbild einwandert oder faktische Gewalt gegen Frauen letztlich göttlich legitimiert wird.[246]

So bleibt den Auslegerinnen als Konsequenz dieser Analyse nur der Appell zum »kritischen Lesen« (G. Baumann), die Relativierung durch Stärkung von Gegenbildern oder mit A. Brenner die radikale Zensur: »I want to expose, thus in effect censure, any representation of violence against negatively-depicted female images - even in the HB - as propaganda and pornography.«[247]

Es ist gewiss nicht meine Aufgabe und mein Recht als Mann diese rezeptionsästhetisch ohnehin unantastbare Lesart von Frauen zu kritisieren.[248] Sie soll jedoch in einigen Punkten durch andere Perspektiven ergänzt werden: Methodisch möchte ich gegenüber einer zu schnell vollzogenen Strukturanalogie zwischen der antiken und modernen Stellung der Frau und ihrer sprachlichen Reflexion[249] den ›Foucault'schen Vorbehalt‹ im Blick auf die Zeitgebundenheit sexueller Prägung stark machen. Die Einbindung der Texte in das jeweils historisch bedingte gesellschaftliche Umfeld kann die geschlechtsspezifischen Anteile der Texte im Kontext relativieren, auch wenn natürlich nicht strikt zwischen sexistischem Signifikant und religiösem Signifikat unterschieden werden kann.

In eine ähnliche Richtung zielt der Versuch, die geschlechtsspezifischen Anteile metapherntheoretisch zu relativieren. Auch wenn das ganze semantische Spektrum eines bildspendenden Lexems vor Augen ist, werden doch bestimmte

dings folgende Überlegung: »Ebenso können die Texte zu der Fiktion anregen, daß durch eine Vergewaltigung der Frau eine Ehe wiederhergestellt werden oder eine ›Heilung‹ der Verhältnisse geschehen könnte.«, ebd. 141.

[243] So M. Th. Wacker im Blick auf Hosea, vgl. WACKER (1998), 299.

[244] BAUMANN (2000), 104, die hierbei Gedanken von WEEMS (1989), 100 aufnimmt.

[245] Vgl. MORELLI (1988), 279, s. auch das Zitat von M. Daly in § 1, 2.2.

[246] Den Gewaltaspekt hat G. Baumann hervorgehoben und problematisiert, vgl. BAUMANN (2000), 233f. sowie Gliederungspunkt c) zu den einzelnen Propheten 101ff., 123ff., 161ff., 199ff.

[247] BRENNER (1997), 172.

[248] Vgl. etwa den dekonstruktivistisch-rezeptionsästhetischen Ansatz von SHERWOOD (1996).

[249] Vgl. etwa schon in die Überschrift: »Pornography and propaganda, modern and biblical: similarities of techniques«, BRENNER (1997), 164. Vgl. zur Vorgehensweise auch einen früheren Beitrag der Autorin, in dem sie Jer 2-5 mit einer modernen pornografischen Erzählung vergleicht: A. BRENNER, On ›Jeremiah‹ and the Poetics of (Prophetic?) Pornography, in: DIES./ DIJK-HEMMES (1993), 177-193.

Anteile in der metaphorischen Interaktion hervorgehoben. M. E. wurde anhand meiner Analyse deutlich, dass die relational-funktionale Dimension der Mann-Frau-Beziehung deutlich gegenüber einer ontologisch-sexuellen Ebene dominiert. Es geht also eher um das *Wie* der Beziehung als um das *Dass* einer bestimmten Festlegung der Geschlechter. Es wurde ferner darauf hingewiesen, dass das Verhalten des versöhnungsbereiten Ehemannes zwar im modernen Sinn vorbildlich, nach jüdischem Verständnis aber skandalös anmuten musste. Die Wiederannahme der untreuen Ehefrau war sogar gesetzeswidrig. Eine platte Identifikation von Gott und Mann scheidet deshalb auch auf der maskulinen Seite aus.[250] Die wohl vorrangig männlichen Leser/ Hörer etwa von Hosea mussten dann aber in erster Linie konzedieren, dass das Gottesverhältnis Israels gerade *nicht* in den sonst wohl üblichen zwischenmenschlichen und hierarchisch-gewaltsamen Standards ablief. Eine denkbare Rückkopplung zwischen Bild und Wirklichkeit könnte dann aber nicht nur in einer Verfestigung alter Rollenklischees, sondern mindestens ebenso in der Durchbrechung einer auf Machtverhältnissen aufbauenden Ehebeziehung liegen. Die personale und von versöhnungsbereiter Liebe bestimmte Dimension der Beziehung wurde - aller gesellschaftlichen Realität zum Trotz - durch die Gottesmetapher gerade in die Familie hineingetragen.

Ferner halte ich eine Zuordnung des Autors auf Grund der geschlechtsspezifischen Sprachform zu einem Mann für keineswegs zwingend. Wie etwa Brenner am Beispiel des Voyeurismus darauf hingewiesen hat, dass Frauen sich selbst in gleicher Weise zum Objekt der Blicke machen[251], so ist diese Option auch hinsichtlich des Autors/ der Autorin denkbar. Umgekehrt muss das im Text angelegte Identifikationangebot eines männlichen Lesers nicht notwendig zur inneren Zustimmung führen.[252] Die Kritik richtet sich dann eher sachlich auf eine bestimmte Form sexualisierter Imagination und Sprache und nicht gegen einen fiktiven männlichen Autor oder Leser.

Vor allem gilt es aber, einige textimmanente Relativierungen zu erkennen, die die Form der Darstellung von Sexualität ebenso wie das geschlechtsspezifisch implizierte Gottesbild betreffen. Neben die frauenfeindliche Sexualmetaphorik im Bereich Prostitution und Unzucht tritt eben kontrastiv die Braut- und Hochzeitsmetaphorik, deren Frauenbild kaum in der gleichen Intensität analysiert wurde wie bei den Hurenfigurationen.[253] Bereits bei der Brautmeta-

[250] Intertextuell ist hier ferner an Hos 11,9 zu denken, da dieser Vers z.T. geschlechtsspezifisch gelesen wird: »Denn Gott bin ich und nicht ein Mann«, vgl. dazu SCHÜNGEL-STRAUMANN (1996).

[251] »Women are also socialized, more so than man, into gazing at themselves and other women as objekts of the gaze.«, BRENNER (1997), 168.

[252] Dies haben Autoren wie J. Goldingay oder F. Landy im Blick auf Hos 1-3 deutlich gemacht. Vgl. dazu Beiträge in BRENNER (1995), 146-160 bzw. 191-198.

[253] Diese Einseitigkeit wird etwa in dem sonst sehr instruktiven Werk von G. BAUMANN (2000)

pher in Hos 2,20–22 wird die Braut im Gegensatz zur Sprachtradition als Subjekt des doppeldeutigen ידע erwähnt[254], deutlicher wird dann das personifizierte Zion als selbstständige und aktive weibliche Größe in königlich-göttlichem Rang thematisiert. Hier nur von einer passiven, mannergebenen oder enterotisierten Braut zu sprechen, halte ich für einseitig verkürzt.[255] Möglicherweise liegt hier sogar eine textimmanente Kritik an bestimmten Formen sexueller Ausbeutung vor, die deshalb zum bildspendenden Bereich für Gottes Heilshandeln werden kann.

Schließlich ist im Blick auf das durch die Ehe- und Brautmetaphern zunächst unzweifelhaft männliche Gottesbild daraufhinzuweisen, dass unter den wenigen atl. Texten, die Gott im Bild einer Frau darstellen, prophetische Texte einen entscheidenden Anteil tragen. So wird eine einseitige sexistische Festlegung Gottes bereits bei Hosea durch mütterliche Aussagen über Gott unterbunden.[256] Auch bei Dtjes kann die Souveränität der Schöpferkraft Gottes innerhalb einer dreigliedrigen Vergleichsreihe in Jes 45,9–11 im Bild einer Gebärenden ausgedrückt werden (vgl. auch Jes 42,14). In Jes 46,3f. und Jes 49,15 wird Jhwhs bedingungslose Zuwendung im Bild der Mutterliebe metaphorisiert und die Gottesrede in Jes 66,13 führt dieses mütterliche Antlitz Gottes im Schlusskapitel des Buches ganz unzweifelhaft vor Augen: »Wie jemanden seine Mutter tröstet, so tröste ich euch«.[257] Auch wenn durch diese weiblichen Gottes-Metaphern nicht die insgesamt patriarchal geprägte Bildersprache der Rede von Gott negiert werden kann, stellen sie doch ein klares innertextliches Gegengewicht dar, das eine allzu harsche feministische Kritik relativieren muss.[258] Zumindest wird man etwa Hos oder Dtjes – jeder einseitigen Rezeptions- und Wirkungsgeschichte zum Trotz – eine einlinige oder gar identifikatorische Zuordnung von Gott und ›männlich‹ auf Grund dieses Befunds nicht vorwerfen dürfen.

---

deutlich, die auf der Suche nach sexueller Gewaltmetaphorik, den strengen Dualismus von Hure und Braut und damit auch die Zielrichtung der Geschlechtermetaphorik im ›Hochzeits-Heil‹ nicht textadäquat wahrnimmt. So lässt sie z.B. die selbst herausgearbeitete gewaltfreie Braut-Metaphorik von Dt- und Trjes (ebd. 187ff.) in ihrer Gesamtwürdigung ganz außer Acht (229ff.).

[254] Vgl. zu dieser Ausnahme BRENNER (1997), 23.

[255] Gegen FISCHER (1998), 251.

[256] Vgl. dazu SCHÜNGEL-STRAUMANN (1996), 33ff.

[257] Vgl. SCHÜNGEL-STRAUMANN (1996), 57ff.; FISCHER (1998), 246ff.

[258] Es wurde in diesem Zusammenhang auch vermutet, ob die Zuordnung von männlichem Gottesknecht und Zion als Frau in Dtjes nicht aus ähnlichen Überlegungen vollzogen wurden. Vgl. dazu FISCHER (1998), 253f.; im Blick auf Hos auch BAUMANN (2000), 109f.

2.3.5. Ertrag für die weitere Rezeption

Folgende Ergebnisse der Analyse atl.-prophetischer Braut- bzw. Geschlechtsmetaphorik möchte ich im Blick auf die spätere Rezeption festhalten:

1. Die gesamte prophetische Literatur durchzieht das geprägte Bildfeld: Hurerei/ Ehebruch ist Götzendienst.

2. Geschlechtsfigurationen begegnen in kontrastiven Gegenüberstellungen etwa von Hure - Braut, Treue - Untreue und können dabei in den dualistischen Verkündigungsrahmen der Propheten zwischen Heils- und Unheils- bzw. Buß- und Trostpredigt eingeordnet werden.

3. Während Jhwh in der männlichen Rolle von Ehemann und Bräutigam erscheint, wird das Gegenüber Gottes, sei es das Land, das Volk Israel bzw. die Städte als Frau in unterschiedlichen Lebenslagen personifiziert.

4. In den späteren Schriften dominiert dabei das Bildfeld der ›Stadt-Frau‹, das vorrangig für Zion/ Jerusalem verwendet wird. Zion nimmt dabei eine eigenständige Zwischenstellung zwischen Jhwh und den Bewohnern der Stadt ein und kann als Größe sui generis bezeichnet werden. Indem Zion als Stadt des Königs und dann auch selbst als »Königin« bezeichnet wird, wird die Geschlechtermetaphorik mit der Jhwh-Königstheologie verknüpft.

5. Die Darstellung der Beziehung setzt auf Bildebene in der Regel beim Status quo der zerbrochenen Beziehung bzw. Untreue an und wird durch Erinnerung an den glücklichen Beginn oder die Hoffnung auf ein gutes Ende der Mann-Frau-Relation kontrastiert.

6. Die Metaphorik ist durch eine einseitige, fast plakative Darstellung gekennzeichnet, bei der sich der betrogene Ehemann in vielfältiger Weise um seine untreue Frau bemüht, sie lockt, ihr »zu Herzen redet« oder sie loskauft, um sie schließlich zurückzugewinnen. Erstaunlicherweise wird die Versöhnung als neues Hochzeitsritual/ Verlobung geschildert, bei dem sich der Bräutigam mit der gleichen Einseitigkeit zur Treue und Liebe verpflichtet.

7. Die für modernes Verständnis einseitige und die Frau in ein negatives Licht rückende Geschlechterzuweisung ist metapherntheoretisch insofern zu relativieren, als die unbedingte Versöhnungsbereitschaft des Mannes nicht dem Ideal des jüdischen Mannes entsprochen haben dürfte, sondern eher skandalös

erscheinen musste. Das Verhalten Jhwhs in Gestalt eines derart untypischen Mannes kann dann als bildsprachliche Herausforderung verstanden werden, die auch hinsichtlich einer Rückkopplung in den bildspendenden Bereich nicht notwendig zur Festigung der Geschlechterrollen führen muss, sondern zu deren Durchbrechung beitragen kann.

8. Während bei älteren Texten die Metaphorik im Zusammenhang mit Schuldaufweis und Umkehrpredigt erscheint, gewinnt in jüngeren Texten die Dimension der Verheißung mehr und mehr Bedeutung. Bereits in den ältesten Texten wird eine neue Brautzeit in idealtypischen Farben geschildert, die in der exilisch-nachexilischen Verkündigung (Jes) eine eschatologische Qualität erlangt.

9. Theologiegeschichtlich steht das Bildfeld in einem engen Zusammenhang mit dem sich ausbildenden Alleingeltungsanspruch Jhwhs, wie er in prophetischer Verkündigung seinen Niederschlag findet (Hos, Jes). Ferner werden die Exilsereignisse mit Geschlechtermetaphorik gedeutet.

10. An relevanten Einzelmotiven begegnen ferner
- Schmuck und Kranz von Braut und Bräutigam als ästhetisches Zeichen des Heils (Jes 61,10)
- Hochzeit als Sinnbild der Freude (Jes 62,4f.)
- Verstummen, Wiederhören der ›Stimme von Bräutigam und Braut‹ (Jer 7,34; 25,10; u.a.)
- Loskauf der (versklavten) Ehefrau (Hos 3,2; Jes 50,1; 52,3)
- Verknüpfung von Brautmetapher und Bundestheologie (Ez 16,8.60f.)
- Übertragung der Hurenmetaphorik auf Fremdmächte, wie z.B. Babylon (Jes 47)

Die religiöse Geschlechtermetaphorik der Propheten steckt ein geprägtes Bildfeld ab, das schon innerhalb des Zeitraums prophetischer Schriften (vgl. Hos bis Trjes) ausdifferenziert und modifiziert wurde und auf vielfältige Weise die spätere Tradition beeinflusst hat.

§ 5: Frühjudentum[1]

1. Frau Weisheit als Braut oder Gattin

Bereits in den weisheitlichen Texten der hebräischen Bibel[2], insbesondere aber in den Schriften des griechisch-sprachigen Judentums finden sich personifizierende Beschreibungen der Weisheit.[3] Es fällt dabei auf, dass die bildspendenden Personen für חָכְמָה bzw. σοφία ausschließlich Frauengestalten sind.[4] Dies mag sicherlich zunächst im grammatischen Genus (femininum) begründet liegen. Weibliche Personifikationen waren im Judentum ferner auch in anderen

---

[1] Die Zeit des ›Frühjudentums‹ wird teilweise durch die politischen Eckdaten der Schlacht bei Panion (198 v.Chr.), d.h. den Wechsel von der ptolemäischen zur seleukidischen Oberherrschaft über das nachexilische Judentum, und den 2. römischen Krieg und Bar Kochba-Aufstand (135 n.Chr.) umgrenzt (so etwa KÜCHLER 1979, 13f.). Die Literatur, die gewöhnlich diesem Zeitraum zugordnet wird, erweist sich allerdings häufig als ein komplexes Geflecht mit mehrstufiger Tradierung durch verschiedene Religions- und Kulturbereiche: Z.T. sind die Texte in der heute vorliegenden Form klar außerhalb des genannten historischen Zeitraums entstanden, aber haben dennoch Traditionen dieser Epoche bewahrt (z.B. Talmudim), z.T. sind Schriften allein auf Grund ihrer textlichen Evidenz von Qumran (z.B. Wächterbuch, astronom. Hen.) schon ins 3./4. Jh. v. Chr. zu datieren. Andere Traditionen gelangen in diesem Zeitraum zwar zu ihrem Höhepunkt, lassen sich aber in ihren Anfängen weit zurückverfolgen (z.B. Weisheitstexte). Der Begriff »Frühjudentum« kann insofern nur als Richtgröße verstanden werden, unter die hier neben zwischentestamentlichen Schriften (JosAs; Philo v. A. etc.) Texte der jüngeren Weisheit, ebenso wie rabbinische Schriften zusammengefasst werden.

[2] Z.B. Prov 1-9. Ich habe an anderer Stelle nachzuweisen versucht, dass die Rede von חָכְמָה in Hi 28 hingegen noch keine klaren Indizien für eine Hypostasierung, Präexistenz, nicht einmal Personifikation der Weisheit liefert. Es geht hier vielmehr um die Suche nach der menschlichen Weisheit (Hi 28,12.20), die zwar von Gott kommt und verfügt wird (Hi 28,23ff.), gerade deshalb jedoch keine selbstständige oder von Gott unabhängige Existenz hat. Vgl. ausführlich ZIMMERMANN (1994), 92ff.

[3] Auf den früher häufiger auf die Weisheitsgestalt applizierten Begriff ›Hypostase‹ (H. Donner, G. Pfeifer) soll hier bewusst verzichtet werden, da er für das atl. und frühjüdische Textverständnis eher hinderlich als förderlich ist (so auch WINTER [1987], 508ff.). Der Begriff ›Hypostase‹ ist nicht klar definiert und bezeichnet undifferenziert Aspekte der Funktion, der Entstehung und des Wesens. Die Hypostasentheologie wurde m.E. als Konstrukt der späteren Trinitätstheologie auf die Weisheit zurückprojiziert. Statt in die Diskussion über ontologische Spekulationen einzudringen, möchte ich mich eher an Texten orientieren. Das semiotisch-sprachanalytische Modell zur Erklärung des Phänomens ist dabei allerdings die Personifikation als Teilklasse der Metapher. Ähnlich auch BAUMANN (1996), 4-13.

[4] Dies verwundert umso mehr angesichts der sonst aus Schriften ableitbaren untergeordneten Stellung der Frau im öffentlichen Leben. Lehrerinnen oder gar öffentliche Rednerinnen am Stadttor (Prov 1,20f.; 8,1-3) sind nur schwer vorstellbar. Vgl. z.B. Prov 31,10ff.; dazu auch LANG (1975), 171; im Blick auf Weish SCHROER (1996), 114.

Zusammenhängen bekannt (z.B. Zion). Schließlich könnte hier eine jüdische Antwort auf die Begegnung mit den Göttinnen bzw. Götterpaaren der polytheistischen Umwelt liegen, da die Weisheit als Frau nicht selten charakteristische Züge altorientalischer Königsgöttinnen (z.B. Maat oder Isis) erkennen lässt oder als bewusstes Gegenbild zu diesen konzipiert sein könnte.[5] Ein maßgeblicher Grund für die Personifikation der Weisheit als Frau könnte ferner darin liegen, dass חָכְמָה bzw. σοφία einen Beziehungsbegriff darstellt, bei dessen Konkretion man zwangsläufig auf zwischenmenschliche Relationen zurückgreift. Man könnte hier folglich von einer ›poeto-theologischen Personifikation‹ der Weisheit sprechen. Neben Schwester[6], Mutter[7], Gastgeberin[8] und Lehrerin[9] wird die Weisheit als Frau in Beziehung zum Mann, sei es als Geliebte, Braut oder Gattin beschrieben, was im Kontext meines Untersuchungsgegenstands besonders interessiert.

Die Beziehungsdimension der Weisheit zeigt dabei einen Doppelaspekt: Zum einen wird die חָכְמָה bzw. σοφία als Braut/Geliebte des weisen Menschen dargestellt, zum anderern tritt sie in eine intime Beziehung zu Gott selbst. Beide Aspekte sind offenbar eng aufeinander bezogen und sind in den unterschiedlichsten Schriften wiederzufinden.

1.1. Die personifizierte ›Frau Weisheit‹ im Proverbienbuch

Die früheste literarisch nachweisbare Personifikation der Weisheit als Frau findet sich im Sprüchebuch.[10] Einige Exeget(inn)en sind sogar der Ansicht, der Schlussredaktor des Proverbienbuches habe die theologisch-stilistische Figur der ›Frau Weisheit‹ überhaupt eingeführt.[11]

---

[5] Seit Paul Volz (1911) hat man immer wieder versucht, altorientalische Göttinnen als Vorbilder oder Gegenbilder der Weisheitsgestalt heranzuziehen (W. F. Albright: Mesopotam. Weingöttin bzw. Ischtar, G. Boström: Gegenbild zur kanaanäischen Liebesgöttin Astarte, W. L. Knox: Isis-Aretalogie von Kyme; Ch. Kayatz: ägyptische Maat; U. Winter: syrisch-kanaanäische Göttin; B. Lang [1986]: sumerische Nisaba und ägyptische Seschat). Es zeigt sich an dieser Variationsbreite, dass es bisher nicht gelungen ist, eine einzige altorientalische Göttin als Parallelgestalt nachzuweisen, vielmehr zeigen sich jeweils Anknüpfungspunkte bei einzelnen Aspekten. Vgl. dazu auch den Forschungsbericht von G. Baumann (1996), 13-24, die noch zwischen der Weisheitsgestalt als Göttin und als mythologischer Gestalt differenziert. Wie kann jedoch von einer Göttin erzählt werden, wenn nicht in Mythen?

[6] Prov 7,4.

[7] Sir 15,2f.; 4Esr 11, 55; TgProv 2,3; bBer 57a; BemR 10,4.

[8] Prov 9,1-6; Sir 15,3; 24,25-29.

[9] Sir 4,12ff.; 6,18-37; Weish 6-8passim.

[10] Bernhard Langs Hypothese, dass mythisch-ursprüngliche Personifikation durch rationale Reflexion zur poetischen Personifikation werde, ist kaum zu folgen, da jeder Nachweis über mythische Personifikationen außerhalb nachexilisch-poetischen Schrifttums fehlt. Auch das dabei implizierte ›naive‹ Mythos-Verständnis ist nicht überzeugend (s.o.).

[11] So tendenziell Camp (1985), 209ff.; Schroer (1996), 42.

1.1.1. Einzelne Motive in Prov 1-9

Die Kap. 1-9 des Proverbienbuches rechnet man auf Grund formaler und inhaltlicher Gründe der jüngeren, nachexilischen Weisheit zu und sieht in ihnen einen späteren Nachtrag zur Spruchsammlung Prov 10-31.[12] Wie Claudia V. Camp sehr gründlich herausgearbeitet hat, ist gerade die personifizierte Weisheit im Sprüchebuch das literarische Stilmittel, mit dem der Schlussredaktor die verschiedenen Teile der Sentenzensammlung rahmt und zusammenbindet.[13]

Tritt die Weisheit als weibliche Gestalt zunächst als Lehrerin in Erscheinung, so finden sich - damit verknüpft - auch eine ganze Reihe von Stellen, bei denen das Bild einer erotischen Mann-Frau-Relation im Hintergrund steht. Die personifizierte Weisheit wird insbesondere in der Rahmung als göttliche Gestalt dargestellt, wie das betonte אֲנִי der Ich-Reden (1,20-33; 8; 9,1-6)[14] und möglicherweise sogar die Intensivpluralbildung חָכְמוֹת (Prov 1,20; 9,1; vgl. 14,1; 24,7) in analoger Bildung zu אֱלֹהִים[15] nahe legen.

Verbale Liebesmetaphorik (›Suchen und finden‹, ›erwerben‹, ›umarmen‹, ›lieben‹)

Bei der Rede von der Weisheit als Geliebter werden unterschiedliche Motivkomplexe miteinander verflochten. Es dominieren dabei Sprachbildungen mit relationalen Verben, die im Folgenden eine lockere Gliederung ergeben:

Vom Suchen und Finden (בקשׁ pi./שׁחר pi. und מצא) der Weisheit ist in Prov 1,28b; 2,4a; 3,13 und 8,17 die Rede. In Cant 3,1-4 bzw. 5,6 ist mit den gleichen Begriffen das Suchen und Finden des Geliebten ausgedrückt; abwertend sprechen Hos 2,9 und Prov 7,15 vom Suchen und Finden von Sexualpartnern. Die Parallelüberlieferung macht insofern deutlich, dass hier ein Motiv der Liebessprache vorliegt. In der Verwendung im Sprüchebuch legt der Kontext vor allem in Prov 8,17 (s.u.) und 8,35 nahe, dass beim Finden der Weisheit die Sprache der Liebes- bzw. Ehemetapher im Hintergrund steht. In Prov 8,35 lässt sich dies durch die fast wörtliche Aufnahme eines Spruches aus der älteren Spruchsammlung aufzeigen, allerdings ist die Frau jetzt durch die Weisheit ersetzt, wie die Synopse verdeutlicht:

---

[12] Vgl. zur Orientierung Preuß (1987), 60ff.

[13] Vgl. Camp (1985), 209-225.

[14] Entsprechend der Selbstvorstellung Jhwhs in Ex 3 bzw. Ex 20 oder ägyptischer Götter in Reden.

[15] Vgl. dazu Plöger (1984), 13.

Prov 18,22	*Prov 8,35*
Wer eine Frau (אִשָּׁה) gefunden (מָצָא), hat Gutes gefunden und Wohlgefallen bei Jhwh erlangt (וַיָּפֶק רָצוֹן מֵיְהוָה) .	Denn wer mich (= Weisheit) gefunden (מֹצְאִי), hat Leben gefunden und Wohlgefallen bei Jhwh erlangt. (וַיָּפֶק רָצוֹן מֵיְהוָה)

Mit Camp sind diesem Motivkomplex ferner Aussagen über die An- bzw. Abwesenheit bzw. plötzliches Kommen der Liebenden zuzurechnen (Cant 1,7f.; 2,8f.; 4,16-5,1; 8,5f.)[16] Auch hier zeigen sich Parallelen mit Aussagen des Sprüchebuches. So kann man das Warten an der ›Tür der Weisheit‹ in Prov 8,34 mit dem sehnsüchtigen Warten des Geliebten vor dem Haus in Cant 2,9 bzw. dem Berühren des Türriegels (Cant 5,4-6) in Verbindung bringen.

Auch die schon aus der älteren Spruchsammlung vertraute Aufforderung, Weisheit zu erwerben (15,32; 16,16; 17,16; 18,15; 19,8; 23,23), wird im Kontext von Prov 1-9 deutlich über das Kaufgeschäft hinaus auf den Brautritus hin ausgeweitet.[17] Die Verlobung wurde im alten Israel bekanntlich durch Entrichtung des Brautpreises besiegelt. Auch wenn der klassische Begriff der Verlobung ארשׂ ist, kann קנה - wie D. H. Weiss gezeigt hat - trotz seiner wenigen spezifischen Belege im AT (Ruth 4,5.10) als terminus technicus der Eheschließung gelten.[18] Dies wird hier an Prov 4,5-9 besonders deutlich: Bei diesen Versen handelt es sich um ein Zitat, in dem der Lehrende seine selbst empfangene Unterweisung durch eine Lehrperson weitergibt. Durch die wörtliche Doppelnennung des Imperativs קְנֵה חָכְמָה (V 5a; 7a) wird das Thema des Weisheitserwerbs zentral. Allerdings zeigen die übrigen Verse, dass hier kaum ein bloßer Kaufhandel gemeint sein kann. Statt von einem Kaufpreis erfahren wir von »Treue und Liebe« (V 6), »Liebkosung«[19] und »Umarmung« (V 8) und schließlich von einer Schmückung mit einem Kranz, der in diesem Kontext unschwer als Brautkranz zu deuten ist (vgl. Cant 3,11; Jes 62,3; 61,10).[20]

Prov 4,6b hat bereits einen weiteren Aspekt eingeführt: die Liebe (אהב) zur Weisheit. Auch wenn אהב in der hebräischen Bibel nicht vorrangig die sexuell-erotische Liebe zwischen Menschen bezeichnet, kann und darf dieser

[16] Vgl. Camp (1985), 99.

[17] B. Lang sieht in der Assoziierung von Weisheitskauf mit Brautkauf sogar den Ausgangspunkt dafür, die Weisheit als Braut zu personifizieren. Vgl. Lang (1975), 173.

[18] Vgl. Weiss (1964), 244f.

[19] A. Meinold hat in סַלְסְלֶהָ (pilp. von סלל) einen Begriff der Liebessprache vermutet und schlägt die Übersetzung »liebkosen« vor (vgl. Meinold 1991, 89.93). Auch wenn die sonst nur in q. und hitpol. belegten Formen kaum in diese Richtung deuten, legt doch der eindeutige Chiasmus des Verses nahe, dass hier ein Ausdruck der Liebessprache zu vermuten ist.

[20] Die Belegstellen zeigen, dass eine strenge Trennung zwischen Königs-/ Ehrenkrone und Ehekranz - wie etwa Baumann (1996), 242 sie vollzieht - nicht haltbar ist.

Bedeutungsaspekt doch auch nicht ausgeblendet werden, wie eindeutige Verwendungen in diesem Kontext nahe legen, sei es z.B. Cant 1,3.4.7; 2,5; 5,1.8; 7,13 oder gerade auch Belege in der Weisheitsliteratur (Koh 9,9; Prov 5,19).[21] Steht im Cant die Liebe des Schülers zur Weisheit zunächst im Vordergrund (Prov 4,6; 8,21; 8,36 [kontrastiv]; vgl. Prov 29,3), so weitet Prov 8,17 diese Beziehungsdimension insofern aus, als hier - einzig in Prov 1-9 - die Liebe der Weisheit zum Schüler thematisiert wird. Prov 8,17 ist chiastisch formuliert, so dass die Liebe der Weisheit und die Verheißung des Findens die menschlichen Bemühungen der Weisheitsliebe und -suche umschließen. Die Liebe der Weisheit geht also der Liebe des Schülers voraus.

Einzelne Motive und Verbalkonstruktionen müssen für sich genommen nicht unbedingt eine erotische Dimension aufweisen. Da jedoch ausnahmslos die Weisheit als »Frau« im Objektbereich erscheint, mehr noch durch die kontextuelle Verankerung und wechselseitige Konterdetermination der verschiedenen Begriffe, ist eine Liebesmetaphorik hier sehr wahrscheinlich.[22] Insgesamt lässt sich feststellen, dass vom Suchen, Erwerben, Lieben etc. der Weisheit in Prov in enger Anlehnung an Aussagen über die Zuwendung zu Jhwh die Rede ist.[23] Wo in der Tradition Jhwh Objekt des Liebens bzw. Suchens ist, tritt jetzt die Weisheit an seine Stelle.[24]

Die Weisheit als Ehefrau

Die Parallelisierung von Ehefrau und חָכְמָה im Zusammenhang mit dem Suchen-Finden-Motiv (Prov 8,35) lenkt den Blick auf eine Reihe weiterer analoger Metaphern und Sprachbildungen: Wie eine tüchtige Frau (Prov 31,10) ist auch die Weisheit mehr wert als Korallen und Edelsteine (Prov 3,15; 8,11; vgl. Hi 28,18); sie soll erworben werden (Prov 1,5; 4,5.7; etc.), wie man eine Frau erwirbt (Ruth 4,5.10), und wie die tüchtige Ehefrau (Prov 12,4) für den Mann zur Krone wird, so reicht die Weisheit dem Suchenden eine Krone dar (Prov 4,8f.). So wie eine einsichtsvolle Frau (Prov 19,14) von Jhwh kommt, ist die Weisheit eine Gabe Gottes (Prov 3,19, vgl. Sir 1,1; Weish 8,21; 9,10). Die Ehefrau ist jedoch für den Verfasser des Proverbienbuches nicht nur treue Begleiterin und Ratgeberin. Auch die sinnliche, ja sexuelle Dimension der Partnerschaft ist im Blick, wie Prov 5,15-19 zeigen: Die »Frau der Jugend« soll für

[21] Vgl. dazu auch JENNI (1994b), 64ff.

[22] Das gilt nach C. Camp auch noch für eine Reihe weiterer Motiv-Parallelen zwischen Cant und Prov, wie etwa die Bilder zu Kostbarkeiten (Cant 5,11.14.15 - Prov 3,13-18; 8,17-21), (Lebens)Baum (Cant 7,8 - Prov 3,18), Frieden (Cant 8,10 - Prov 3,17). Vgl. insgesamt CAMP (1985), 99-103.

[23] Zum Beispiel hinsichtlich der Gottsuche vgl. Jes 26,9; Hos 5,15; Ps 63,2. So auch BAUMANN (1996), 100 u.a.

[24] So das Ergebnis bei BAUMANN (1996), 100 u.a.

den Angeredeten hier ein Brunnen sein, dessen Wasser er – als Ehemann – genießen darf. V 19 kann eindeutig als Aufforderung zum genussvollen Sex mit der Ehefrau aufgefasst werden.[25] Auch wenn dieser Aspekt nicht expressis verbis mit חָכְמָה verbunden wird, so ist er als Konnotation zum Begriff der »Ehefrau« doch auch nicht auszublenden.

Für Silvia Schroer ist dieser Sprachgebrauch ein Hinweis darauf, »dass die (weise) Ehefrau tatsächlich als Repräsentantin oder Verkörperung der Sophia angesehen und erfahren wurde«[26]. Die Annahme einer von Schroer bei einer solchen Feststellung implizit vorausgesetzten Sophia-Theologie, die lediglich Konkretionen oder gar ›Inkarnationen‹ sucht, ist zweifelhaft und m.E. erfolgt die theologische Sprachbildung in umgekehrter Richtung. So kann man aus diesen Belegen eher erkennen, dass die Ehefrau als Bildspenderin für die Weisheit hinreichen konnte bzw. weisheitliche Überlieferungen im Bereich der Hochzeits- und Eheethik zu den traditionsgeschichtlichen Wurzeln der Personifikation der חָכְמָה zu rechnen sind.

Frau Weisheit als Kontrastfigur zur fremden bzw. törichten Frau

Es fällt auf, dass Frau Weisheit nicht die einzige weibliche Gestalt ist, die in Prov 1–9 auftritt. In Prov 2,16–19; 5; 6,24–35 und 7,5–27 steht ihr die »fremde Frau« (נָכְרִיָּה אִשָּׁה זָרָה), in 9,13–18 die »Frau Torheit« (אֵשֶׁת כְּסִילוּת) gegenüber.[27] Der Gegensatz beider Frauen wird insgesamt vor allem an den Folgen festgemacht, die ein ›Umgang‹ mit ihnen nach sich zieht: Während die Weisheitsgestalt Leben (Prov 3,2.16; 8,35), Reichtum (3,14–16; 8,21) und Ansehen (4,8; 8,15f.18) schenkt, führt der Umgang mit der ›fremden Frau‹ zu sozialer Ächtung (Prov 5,14; 6,34f.), zum Verlust der Güter (5,9f.) oder gar zum Tod (2,18f.; 5,4–6; 7,26f.; vgl. 9,18).

Der Kontrast hinsichtlich einer geschlechtlichen Beziehung zu den beiden Frauen wird daran deutlich, dass die Weisheitsgestalt als Ehefrau (s.o.) dargestellt wird, die »fremde Frau« hingegen in den Vorstellungshorizont der Prostituierten gerückt wird. Bereits in der als Exposition konzipierten Rede der Weisheit in Prov 2 nimmt die Warnung vor der fremden Frau (2,16f.) auf die aus der prophetischen Verkündigung bekannte Hurenthematik Bezug.[28] Ein Beispiel dieses Zusammenhangs sei hier noch eigens untersucht: In Prov 7,4 wird die Weisheit »Schwester« bzw. »Verwandte« genannt. Prov 7,4 bildet den Schlussvers zur Einleitung (Prov 7,1–4) zu dem längeren Abschnitt 7,5–23, des-

[25] Vgl. dazu Ch. Maier (1995), 134f.

[26] Schroer (1996), 69.

[27] Vgl. dazu auch Ch. Maier (1995), 256ff.: Die ›Fremde‹ als Gegenfigur zur Weisheitsgestalt.

[28] Insbesondere auf Jer 3 und 13 und das als Hure gekennzeichnete Juda. Vgl. Ch. Maier (1995), 256.

sen Inhalt die (sexuelle) Verführung des jungen Mannes durch die »fremde Frau« darstellt. Der hebräische Begriff אָחוֹת kann jedoch neben der leiblichen Verwandten auch die nicht-verwandte Geliebte bezeichnen,[29] wobei hierfür vor allem Cant 4,9.10.12; 5,1.2 (parallel mit »Braut«) als Belege zu nennen sind. Im Kontrast zur verführerisch auftretenden »fremden Frau« kann man wohl annehmen, dass mit »Schwester« in Prov 7,4 hier die treue Braut bzw. (Ehe-) Frau bezeichnet ist.[30] Es wurde sogar vermutet, dass in der durch die Anrede implizierten Aufforderung ein Heiratsantrag liegen könnte[31], allerdings gibt der Vers dafür m. E. zu wenig eindeutige Hinweise.

1.1.2. Weisheit als »Hätschelkind« oder »Himmelsbraut«? (Prov 8,22-31)[32]

Das Weisheitsgedicht Prov 8,22-31 verdient besondere Beachtung, weil hier nicht das Verhältnis des Schülers zur Weisheit thematisiert wird, sondern vor allem in VV 22 und 30f. die Beziehung zwischen Weisheit und Gott in den Blick kommt. Die vielen und z.T. erheblich divergierenden Interpretationsvorschläge dieser Verse weisen darauf hin, dass der hebräische Text hier keineswegs klar ist.

Bereits die durch V 22f. beschriebenen Ursprünge der Weisheit entziehen sich einer eindeutigen Auslegung: V 22 führt Jhwh zwar als anfänglich handelndes Subjekt ein (רֵאשִׁית יְהוָה קָנָנִי דַּרְכּוֹ), wie und was er dabei allerdings tut, ist offen. קנה wird, wie B. Vawter nachgewiesen hat[33], sowohl durch hebräische Belege wie auch hinsichtlich der etymologischen Wurzeln nicht in der Bedeutung »erschaffen« bezeugt, sondern bedeutet einerseits »erwerben«, andererseits »gebären/ zeugen«. Im Blick auf das zweimal folgende חוֹלָלְתִּי (VV 24.25) hat man die Genese der Weisheit durch eine Geburt vermutet.[34] Unter diesem Blickwinkel wurde dann auch das zweite unklare Lexem אָמוֹן[35]

---

[29] Köhler/ Baumgartner, 31.

[30] Gegen Baumann (1996), 246. Die von Baumann angeführten Parallelstellen zur grammatischen Konstruktion bestätigen - im Gegensatz zur Auslegung der Autorin - die hier vorgebrachte Deutung: In Gen 12,13 wird Sarah als »Schwester« ausgegeben, ist jedoch bekanntlich Abrahams Frau. Auch in Ez 16,45 steht die sexuelle Konnotation der Schwestern im Hintergrund, so wie auch das Verwandschaftsverhältnis von Boas und Ruth (Ruth 2,1; 3,2 im Blick auf מוֹדַע) gerade zu einer ehelichen Beziehung führt.

[31] So die Kommentare von G. Boström, H. Ringgren und wieder A. Meinold, nach Baumann (1996), 246.

[32] Vgl. dazu ausführlich den Aufsatz »Vom Hätschelkind zur Himmelsbraut«, BZ. NF 44/1 (2000), 77-91 = Zimmermann (2000a).

[33] Vgl. die detaillierte Untersuchung aller Belege bei Vawter (1980), 208ff.

[34] So z.B. Schroer (1996), 40: »Jhwh hat mich geboren/ hervorgebracht.«

[35] Der einzige weitere Beleg von אָמוֹן in dieser Schreibweise ist Jer 52,15, meint jedoch mit 2Kön 25,11 eher ›Heer‹. Vgl. die dargebotenen und möglichen Lesarten bei Rüger (1977), ferner den Überblick bei Baumann (1996), 131-138; M. V. Fox, 'Amon Again, JBL 115 (1996), 699-702; Rogers III (1997), 208-221.

(V 30a) als Part. pass. q. von אמן (stützen, tragen) abgeleitet und in Analogie zum Part. aktiv (»Amme«) mit »Säugling«, »Pflegekind« oder »Schoßkind« übersetzt. Eine weitere Belegstelle des Pluralpartizips findet sich in Thr 4,5, und auch in der Auslegungsgeschichte findet diese Lesart durch die Übersetzungen von Aquila mit τιθηνουμένη (Pflegling) bzw. von Symmachus und Theodotion mit ἐστηριγμένη (Ziehkind) einen gewissen Rückhalt.[36] Zudem passte - so die Exegeten dieser Auslegungslinie - die Darstellung der Weisheit als Kind oder Zögling Jhwhs gut in den Kontext: »Diesem Vers ist es in erster Linie um das enge Verhältnis zwischen Jahwe und der Weisheit zu tun mit all den Vertraulichkeiten, die das Zusammenleben eines ›Erwachsenen‹ mit einem ›Kind‹ zu begleiten pflegen.«[37] Als kleines Kind - nun zur »Schülerin« herangereift - »schaut sie beim Weltbau zu und lernt die Geheimnisse des Kosmos kennen«[38].

Das Bild von der Weisheit als Schülerin gerät jedoch schon durch die Annahme der Übersetzung von אָמוֹן mit ›Säugling‹ ins Wanken, noch weniger passt es zu der hier implizierten, keineswegs nur betrachtenden, sondern konstitutiven Rolle der Weisheit bei der Schöpfung oder gar zu der sonst üblichen Vorstellung der Weisheit als Lehrerin. Die Weisheit ist in Prov 8,22-31 handelndes Subjekt im Gegenüber zu Jhwh. Sie agiert nicht nur *für*, sondern selbstständig *vor* ihm, was nicht zuletzt durch das zweimal betonte וָאֶהְיֶה (vgl. Ex 3,14) zum Ausdruck kommt. Gewichtiger als diese inhaltlichen sind jedoch philologische Argumente, die eine Übersetzung mit ›Pflegekind‹ unwahrscheinlich erscheinen lassen. O. Keel und U. Winter haben die Fragwürdigkeit der Argumentation bei der »Säuglings-Variante« aufgezeigt[39] und stattdessen - wie schon Exegeten vor ihnen[40]- אָמוֹן als Variante von אָמָן bzw. umvokalisiert אֶמֶן (Cant 7,2) gedeutet. Hierbei handelt es sich offenbar um ein Lehnwort des akkadischen *umm(i)anu/ ummânu(m)*, das mit »Werkmeister, Künstler« übersetzt werden kann. Eine überzeugende Stärkung hat diese These durch die neuere etymologische Arbeit von H. Cazelles erfahren, in der er alle möglichen altorientalischen Belege für *ummânu* bzw. die entsprechenden Vergleichsbegriffe vom 2. Jh. v. Chr. an untersucht.[41] Cazelles zeigt auf, dass auch in den

[36] U. Winter führt auch die je unterschiedlichen Übersetzungsvorschläge von Symmachus, Theodotion bzw. den Targum auf diese hebräische Lesart zurück. Vgl. wie auch zum Folgenden WINTER (1987), 519.

[37] PLÖGER (1984), 95.

[38] LANG (1975), 95.

[39] Vgl. KEEL (1974), 21-20; WINTER (1987), 516-523.

[40] Vgl. die Auflistung bei RÜGER (1977), 156-159.

[41] Vgl. wie auch zum Folgenden CAZELLES (1995), 45–55. In einem von J. v. Dijk entzifferten Text aus der Zeit Esarhaddons (Vgl. J. VAN DIJK, in: Uruk: Vorläufiger Bericht, hg. von H. J. LENZEN, Berlin 1962, 18.45, rev. 19-20) wird ein gewisser Aba-Ninnu-dari, Prototyp des aramäischen Ahiqar, *ummânu* genannt, was im Kontext weiterer Belege als »trained expert of specific

west-semitischen Belegen, im Zincirli-Text (8. Jh.), im Saqqara-Papyrus (7. Jh.), sowie in den aramäischen Texten aus dem 5. Jh. (Arshama, bzw. analog Ahiqar Elephantine Papyri) *ummânu* ein Bedeutungsspektrum umfasst, das deutlich über einen bloßen Handwerker hinausgeht. Vielfach wird der Begriff im Sinne eines ›Experten‹ im Umkreis von hochrangigen Fachleuten, Astrologen und Gelehrten verwendet, die nicht selten im Rang königlicher Ratgeber und Beamten stehen. Offenbar ohne die Untersuchung von Cazelles zu kennen, kommt C. L. Rogers III im Vergleich mit Umfeldtexten zu einem ganz ähnlichen Ergebnis.[42]

Während Keel und die Mehrzahl der Exegeten dieser Auslegungsrichtung den ›Werkmeister‹ mit LXX[43] (ἁρμόζουσα) auf die Weisheit beziehen, plädieren Winter wie schon M. J. Dahood oder neuerdings wieder C. L. Rogers III für Jhwh als Werkmeister, indem sie אָמוֹן als Objektergänzung zum Suffix וֹ des unmittelbar vorgängigen אֲצָלוֹ rechnen.[44] Allerdings lassen sich diese Ausleger offenbar zu sehr von dem grammatischen Problem leiten, dass sich das maskuline אָמוֹן nicht auf die feminine חָכְמָה beziehen könne, was bei bestimmten Substantiven als Ausnahmeregel durchaus möglich ist.[45] Neben der syntaktischen Schwierigkeit spricht vor allem der parallel konstruierte Folgesatz (V 30bc) gegen diese Deutung, da hier die Ergänzung וָאֶהְיֶה ohne Zweifel auf die Weisheit zu beziehen ist (מְשַׂחֶקֶת, fem. Part.). Auch die älteste Überlieferungsgeschichte des Textes (wie etwa LXX: ἁρμόζουσα) bestätigt, dass אָמוֹן die Weisheit näher bestimmt.

Neben den von der LXX abhängigen Übersetzungen der Peschitta (*mtqn ´hwyt*) und Vulgata (*componens*) spricht die rabbinische Auslegung (BerR 1,1; Taan 1,1a; 5,2b; SER 31; vgl. Abot 6,10)[46] ebenso wie die Rezeption von Prov 8,30f. in der Weisheitsschrift der Kairoer Geniza (WeishKairGen 9,11[47]) für ei-

---

crafts« (so der Vorschlag von Parpola, Letters from Assyrian Scholars, 270 zu Brief 279,19 nach H. Cazelles 1995, 47) wiederzugeben ist.

[42] Vgl. Rogers III (1997), 209-214. Rogers verweist über Cazelles hinaus noch auf aramäische Inschriften, die von K. Beyer ediert und übersetzt worden sind. Vgl. K. Beyer, Die aramäischen Texte vom Toten Meer samt den Inschriften aus Palästina, dem Testament Levis aus der Kairoer Genisa, der Fastenrolle und den alten talmudischen Zitaten, Göttingen 1984, 373.378.513.

[43] Und davon abhängig entsprechend die Wiedergaben in Peschitta und Vulgata.

[44] Vgl. M. J. Dahood, Proverbs 8: 22-31: Translation and Commentary, CBQ 80 (1968), 512-521, hier: 518f; Winter (1987), 518; Rogers III (1997), 218-221.

[45] Vgl. GK[28] § 122f.

[46] Rüger (1977), 161 vermutet hierbei allerdings eine Al Tiqre-Deutung.

[47] Hier ist freilich die Werkmeisterin schon instrumentell abstrahiert: כי חכמה כלי יוצר ועמו לנצח נצחים (Denn die Weisheit ist das Werkzeug des Schöpfers und (ist) mit ihm zusammen in alle Ewigkeit). Vgl. dazu K. Berger, Die Weisheitsschrift aus der Kairoer Geniza (= Berger 1996), der auf Grund traditionsgeschichtlicher Parallelen eine Datierung auf Ende des 1. Jh. n. Chr. für wahrscheinlich hält. G. W. Nebe (1993), 62f.; 128f; 331f. hat hingegen auf Grund seiner philologischen Analysen für eine Datierung in die Frühzeit der hebr. *Piyyutim*

ne Deutung der Weisheit als »Expertin/ Werkmeisterin«. Ferner ist die Vorstellung der Weisheit als Werkmeisterin bzw. Architektin aus der Titulierung τεχνίτις in Weish 7,21; 8,6 bekannt. Schließlich passt ein derartiges Weisheitsbild zweifellos besser in den Kontext des Schöpfungsliedes als die Deutung der חָכְמָה als Säugling.[48] Denn so viel ist klar: Wenn man der Etymologie aus dem Akkadischen folgt (und das gilt für alle Derivate der Wurzel אמן), scheidet die Deutung des אָמוֹן als (Schoß-)Kind aus.[49] Die Weisheit muss vielmehr aus der wohl auch theologisch begründeten Verniedlichung eines ›Hätschelkindes‹[50] befreit werden. Sie ist stattdessen Expertin und Meisterin ihres Tuns.

Auch die verwendeten Verben müssen keineswegs auf das »Spiel eines Säuglings« verengt werden: שׁעע II pilp. kann gerade die Lust Erwachsener bezeichnen (Ps 94,19; 119,70; Jes 11,8; vgl. Ps 119,16.47; Jes 5,7).[51] צחק /שׂחק q. bedeutet zunächst ›lachen‹, bei שׂחק pi. handelt es sich neutral formuliert »um eine fröhliche Tätigkeit, aus der ein Lachen resultiert«[52]. שׂחק pi. verbunden mit לִפְנֵי steht für ein »Auftreten zur fröhlichen Unterhaltung von jemandem«[53] (Ri 16,25; 2Sam 2,14; 6,5.21; 1Chr 13,8). Die Belegstellen zeigen, dass hier eine Nähe zum (kultischen) Tanz gegeben ist.[54] In 2Sam 6,5.21 hat שׂחק im Zusammenhang mit dem Tanz Davids zur Belustigung Jhwhs - wie Michals Reaktion beweist - ferner eindeutig erotische Aspekte.[55] Schließlich wird שׂחק zur Beschreibung des Liebesspiels zwischen Mann und Frau verwendet (Gen 26,8; 39,14.17; evtl. Ex 32,6). Ein Fragment zu Sir 51,13-30 auf der großen Psalmenrolle von Qumran (= 11Q05 bzw. 11QPs^{a} 21,11-17) bestätigt vollends die erotischen oder gar sexuellen Konnotationen von שׂחק, was noch ei-

---

(6./7. Jh.) plädiert. Vgl. dazu auch DERS., Die wiederentdeckte Weisheitsschrift aus der Kairoer Geniza und ihre ›Nähe‹ zum Schrifttum von Qumran und zu Essenern, in: New Qumran Texts and Studies, hg. von G. J. BROOKE und F. GARCÍA MARTINEZ, Leiden u.a. 1994, 241-254.

[48] So auch U. WINTER (1987), 520.

[49] So auch das Ergebnis von CAZELLES (1995), 55.

[50] So O. KEEL (1974), 23f. Vgl. U. Winters polemischen Kommentar zur jüdisch-christlichen Auslegungstradition: »Ein auf die Hilfe des Erzeugers angewiesenes ›Hätschelkind‹ war ihnen genehmer als das Spiel eines ausgewachsenen Mädchens, das seinen Meister erheitert.« WINTER (1987), 520. Auch die altkirchliche Rezeption von Prov 8,22-31 im Blick auf die Präexistenztheologie des Sohnes (z.B. Justin: Dialog mit Tryphon, 61), Theophilus von Antiochien: An Autolycus, 10) bzw. des Geistes (Irenäus: Adversus Haereses IV.3; Tertullian: Adversus Praxean 6-7), hat zweifellos auf die Auslegungstradition eingewirkt und dabei die »Vater-Kind-Deutung« begünstigt. Vgl. dazu D. H. WILLIAMS, Proverbs 8:22-31, in: Interpretation 48 (1994), 275-279, hier: 277f.

[51] Vgl. KÖHLER/ BAUMGARTNER/ STAMM (1990), 1489f.

[52] Vgl. BARTELMUS (1993), 733f.; wie schon KEEL (1974), 29. Ferner KÖHLER/ BAUMGARTNER/ STAMM (1990), 1226.

[53] O. KEEL (1974), 30.

[54] Vgl. die Kombination mit Tanz auch bei Ex 32,6; 1Sam 18,7; Jer 30,19; 31,4; 1Chr 15,29. Vgl. dazu auch BARTELMUS (1993), 740.

[55] Vgl. dazu KEEL (1996), 13.

gens zu untersuchen ist (s.u.). Es spricht insofern einiges dafür, dass es sich in Prov 8,30f. um das erotische Scherzen einer jungen Frau handelt, die damit Jhwh belustigt.[56] Hierbei sind gewisse Anklänge an die ikonografischen Darstellungen der spielenden Maat (O. Keel[57]) zu erkennen, wahrscheinlicher noch zur lebensfrohen ägyptischen Göttin Hathor, die zur Belustigung von Re ihre Scham entblößt. U. Winter vermutet darüberhinaus einen Zusammenhang mit der ›sich entschleiernden syrisch-kanaanäischen Göttin‹, da sich die Verbindung zwischen Erotik und Belustigung vor allem in der syrischen Glyptik ikonografisch nachweisen lässt.[58] In der Inspiration durch die Scherze einer jungen erotischen Frau wird nach Prov 8,22-31 die Welt erschaffen. Dies lässt den Blick nochmals zum einleitenden V 22 zurückgehen.

Wenn meine Argumentation richtig ist und es sich in Prov 8,30f. um eine junge Frau handelt, ist auch die Bedeutung von יְהוָה קָנָנִי רֵאשִׁית דַּרְכּוֹ (V 22) nochmals zu hinterfragen. Während sich der biblische Gebrauch von קנה im Sinne von »ein Kind zeugen« auf drei weitere Belege beschränkt (Dtn 32,6; Ps 139,13; Gen 4,1b), »erschaffen« im weiteren Sinn allerdings weder im AT noch in der altorientalischen Umwelt belegt ist, ist קנה auch in der Bedeutung von »erwerben« reichlich bezeugt und auch im Zusammenhang mit der Eheschließung belegt (Ruth 4,5.10). In rabbinischer Zeit rückt diese Verwendung sogar in den Vordergrund.[59] Im Kontext des Liedes wäre demnach zu fragen, ob der durch Prov 8,22 angesprochene Beginn einer Beziehung nicht auch im Sinne einer »Eheschließung«, etwa einer »Heiligen Hochzeit«, zu deuten ist. Diese These erhärtet sich angesichts der überaus häufigen Redewendung vom ›Erwerben der Weisheit‹ (Prov 1,5; 4,5.7; 15,32; 16,16; 17,16; 18,15; 19,8; 23,23), die nicht nur in Sir 51,21 erotisch zu deuten ist, sondern in ihrer Verwendung im unmittelbaren Umfeld (Prov 4,5-8) mit eindeutigem Bezug auf die Ehemetaphorik verwendet ist.

Einen deutlichen Hinweis, dass das קנה in Prov 8,22 als »erwerben« zu deuten ist, bekommen wir ferner aus der griechischen Überlieferung des Verses durch Philo. In der Schrift *de ebrietate* (Von der Trunkenheit) gibt Philo den Text folgendermaßen wieder (Ebr 31):

> ὁ θεὸς ἐκτήσατό με πρωτίστην τῶν ἑαυτοῦ ἔργων,
> καὶ πρὸ τοῦ αἰῶνος ἐθεμελίωσέ με

[56] So auch das Urteil von Schroer (1996), 40.

[57] Vgl. dazu ausführlich die kleine Monografie von O. Keel, Die Weisheit spielt vor Gott. Ein ikonographischer Beitrag der m^e^sahäqät in Sprüche 8,30, Fribourg - Göttingen 1974 (= Keel 1974). Keel leitet daraus eine kultische Bedeutung der Weisheit ab.

[58] Vgl. Winter (1987) die Abb. 278-283 zur »Göttin, die sich entschleiert«; sowie Abb. 263,304f. zur »Göttin, die ihre Scham entblößt.«

[59] Vgl. dazu Weiss (1964), 244ff.

Während die LXX bekanntlich ἔκτισε (von κτίζω - erschaffen) bezeugt[60], ist in der Philo bekannten Fassung ἐκτήσατο von κτάομαι (erwerben) abgeleitet. Falls der jüdische Philosoph nicht selbst aus einer hebräischen Vorlage übersetzt[61], kennt er eine abweichende griechische Übersetzung oder aber er interpretiert seinem Textverständnis gemäß. Das Zitat von Prov 8,22 interessiert gerade im Blick auf die durch den Kontext deutlich werdende Gesamtinterpretation von Prov 8,22-31: Philo beschreibt in Ebr 30ff. eine kosmogonische Urzeugung, bei der sich der göttliche Vater mit der Mutter des göttlichen Wissens (ἐπιστήμη) verbindet, um den Kosmos hervorzubringen.[62] Im Folgenden, wie in den Schriften Philos überhaupt, wird ἐπιστήμη und σοφία synonym verwendet.[63] Philo zitiert also Prov 8,22 in einem Zusammenhang, in dem er von einer kosmogonischen sexuellen Vereinigung zwischen Gott und Weisheit spricht. Prov 8,22 gilt für Philo gerade als Beleg dafür, die Weisheit als (sexuelle) Partnerin des Schöpfers auszuweisen und sie so als »Mutter und Amme des Alls« darzustellen. Der Philo-Text gibt noch einen weiteren Hinweis für die Interpretation von Prov 8,22-31. Die Selbstdarstellung der Weisheit erfolgt nach Philo inmitten eines göttlichen *Reigentanzes*:

ἐκ τοῦ θείου χοροῦ ἡ σοφία περὶ αὐτῆς λέγουσα (Ebr 31)

Wenn man nicht annehmen will, dass Philo das מְשַׂחֶקֶת (V 30) als erheiterndes Tanzen interpretiert[64], ist der einzige Hinweis auf einen Reigentanz in Prov 8,22-31 durch חוֹלָלְתִּי (V 24f.) gegeben. חוֹלָלְתִּי muss nicht - wie allgemein üblich - zwingend als pol. pass. von חיל abgeleitet werden[65], sondern könnte als die 1. Ps. sing. pol. pf. von חול (tanzen, vgl. Ps 87,7; Ri 21,21.23) gedeutet werden. Die »tanzende Weisheit« passt zur aktiven Rolle von חָכְמָה

[60] Möglicherweise ist von hier überhaupt die Übersetzungsvariante »erschaffen« in den hebräischen Begriff rückprojiziert worden.

[61] Es wird jedoch allgemein bestritten, dass Philo eine hebräische Schriftüberlieferung benutzt.

[62] Vgl. die Übersetzung nach Cohn u.a. (1962), Bd. 5,18: »Ihr hat Gott beigewohnt und die Schöpfung erzeugt, allerdings nicht nach Menschenart. Sie aber hat Gottes Samen empfangen und den einzigen und geliebten wahrnehmbaren Sohn, diese unsere Welt, als reife Frucht in Wehen geboren.«

[63] Vgl. Mack (1973), 157 u.ö.

[64] Vgl. die eigenwillige Interpretation von R. Stecher (Die persönliche Weisheit in den Proverbien Kap. 8, in: ZKTh 75 [1953], 412-451), der aus 2 Sam 6 einen »heiligen Tanz vor Gott« (431) ableitet. Vgl. dazu kritisch Keel (1974), 26.

[65] Hilpol. ist nur noch in Ps 51,7; Hi 15,7 bezeugt. Es fällt auf, dass in Hi 15,7b eine nahezu identische Parallele zu Prov 8,25 belegt ist, dort aber auf Grund des Parallelismus mit ילד die Bedeutung des »Geboren-Werdens« sicher ist. Möglicherweise handelt es sich in Prov 8,25 schon um eine redaktionelle Zufügung, die am Stichwort חוֹלָלְתִּי (V 24) ansetzt und der Intention einer Ent-erotisierung des Textes entsprungen ist, indem der ursprünglich nicht vorgesehene Aspekt der Geburt durch das Zitat Hi 15,7b eingefügt wurde.

im Kontext des Liedes ebenso wie zum scherzenden Spiel mit den Konnotationen des Tanzes in V 30f. (s.o.). In Ps 87,7 ist wie Prov 8,24 חול zusammen mit מַעְיָן genannt. Beim Vorkommen in Ri 21 deutet der Reigentanz der Jungfrauen darüberhinaus auf einen Brautritus hin, in den die Benjaminiter durch ihren »Brautraub« eingreifen.

Folgt man dieser Interpretationslinie könnte auch im Blick auf das schwierige Lexem אָמוֹן in Prov 8,30 das fem. Part. ἁρμόζουσα der LXX in seiner auch möglichen Bedeutung »Verlobte« (von ἁρμόζω, vgl. z.B. Philo: All 2,67; 2Kor 11,2) dazu anleiten, fernab der bisher unbefriedigenden Lösungen[66] nach neuen Bedeutungsvarianten im Brautbereich zu suchen. Möglicherweise handelt es sich hierbei um eine Ableitung von אמן in seiner westsemitischen Bedeutung ›treu/ vertraut sein‹. Während bei einem Adjektiv - wie gelegentlich vorgeschlagen wurde - zwingend eine Flexion (fem.-Endung) zu erwarten wäre, wäre ein Adverb wie *אָמוֹן möglich.[67] Wahrscheinlicher noch ist jedoch die Annahme eines substantivierten Adjektivs, (*אָמוֹן/ אֹמֶן[68]), das in der Bedeutung »Treue, Zuverlässigkeit« belegt ist (Dtn 23,20; Jes 26,2) und gerade in der älteren Sprüchesammlung appositionell zu Personen verwendet wird (Prov 13,17; 14,5; 20,6; vgl. Jes 65,16). Im Blick auf die personifizierte Weisheit wäre demnach für Prov 8,30 im Kontext des Gedichts eine Übersetzung mit die »Vertraute/ Braut« durchaus denkbar.[69] Aber selbst wenn man bei der Deutung der ›Werkmeisterin/ Expertin‹ bleibt, zeigt nicht nur Cant 7,2, sondern auch die Beschreibung der Weisheit als τεχνῖτις in Weish 7,21 und 8,6, dass für den Hebräer handwerkliches Geschick und erotische Konnotationen keineswegs auseinander fallen müssen, da der Kontext von Weish 7-8 eindeutig die Weisheit als anziehende Braut darstellt.

F a z i t: Es verdichten sich die Indizien zu der These, dass Prov 8,22-31 Reste eines Mythos etwa einer ›genealogischen Hochzeit‹ bewahrt hat, durch den die Beziehung zwischen Weisheit und Jhwh als eine erotische Beziehung zwischen Mann und Frau, vielleicht sogar als Brautverhältnis charakterisiert werden kann. Eine Weiterführung dieser Tradition könnte man in Weish 8,3 erkennen, denn dort ist die Beziehung zwischen חָכְמָה und Jhwh dann explizit in erotischen Farben einer zwischengeschlechtlichen Liaison dargestellt.[70]

[66] Vgl. die Bemerkung bei ROGERS III (1997), 218: »... leaving a feeling of dissatisfaction«.

[67] So der Vorschlag von BAUMANN (1996), 138, die dabei einen Hinweis von M. Weippert aufnimmt.

[68] Vgl. KÖHLER/ BAUMGARTNER Bd. 1 (1967), 60.

[69] Vgl. etwa die Rezeption von Rabbi Akiba: »Meine Treue ist nichts anderes als die Tora, denn es heißt: ›Und ich war bei ihm Treue (Prov 8,30)‹«, nach RÜGER (1977), 158; ferner R. B. Y. SCOTT, Wisdom in Creation: The ʿAmon of Proverbs VIII 30, in: VT 10 (1963), 213-223, 216.

[70] Prov 8,22-31 verdient in dieser traditionsgeschichtlichen Untersuchung auch deshalb besondere Beachtung, weil in der frühchristlichen Interpretation dieser Text konsequent christolo-

1.1.3. Fazit (Prov 1-9)

Wie bereits bei der prophetischen Verkündigung zeigt die Verwendung der Brautmetaphorik in Prov 1-9 eine dualistische Konzeption.[71] Während bei den Propheten die Rede vom Brautbild vom verfehlten Ideal, vom Faktum der zerstörten Beziehung aus formuliert wird, erscheint im Proverbienbuch eher die Wahlmöglichkeit zwischen zwei Extremen. So gewinnt die Rede von der Suche, dem Begehren und Erwerben von Frau Weisheit vor allem im Gegenüber zur Rede von der »fremden Frau« (Prov 7) bzw. zur »Frau Torheit« (9,13) und ihren Verführungskünsten Konturen. Die Wahl des Weisheitssuchenden soll durch die suggestiv emotive Sprache der Liebesbilder klar entschieden werden. Durch die Verbindung der Metaphorik mit tugendhaften Idealen wie Treue, Beständigkeit etc. wird auch eine Verbindung von Metaphorik und Ethik sichtbar. Die Bildersprache wird dabei durchlässig für ethische Konkretionen. Steht in Prov 1-9 überwiegend die Liebe des Schülers bzw. weisen Menschen zur Weisheit im Vordergrund, so wird diese durch Prov 8,22-31 in einer analog erotisierenden Beziehung der חָכְמָה zu Gott legitimierend rückgebunden (V 30f.). Frau Weisheit wird auf diese Weise zum relationalen Zwischenglied, das einerseits mit Gott in einer nach Prov 8 erotischen Beziehung steht, andererseits den Weisheitsschüler zu einer exklusiven Bezogenheit einlädt. Die Figurationen der Geschlechterrelation werden auf diese Weise zum Bild einer Beziehung zur Weisheit, bzw. der Weisheit zu Gott.

1.2. Die männliche Weisheitserotik in Jesus Sirach

1.2.1. Grundfragen zu Sir: Weisheit und Tora

Das Sirachbuch lässt sich relativ eindeutig auf die 2. Hälfte des 2. Jh. v. Chr. (nach 117 v. Chr.) datieren[72] und wurde ursprünglich in hebräischer Sprache verfasst. Der hebräische Text ist jedoch nur zu etwa 3/5 - und noch dazu in zwei divergierenden Versionen - erhalten. Vollständig überliefert sind dagegen nur die griechischen bzw. syrischen Übersetzungen.[73] Die personifizierte Weis-

gisch gedeutet wurde. Vgl. dazu D. H. Williams, Proverbs 8:22-31, Interpretation 48 (1994), 275-279.

[71] Diese inhaltliche Grundkonzeption findet durch die »Dichotomie als Grundstruktur« auf formaler Ebene ihre Entsprechung, obgleich freilich der inhaltliche Antagonismus und die Strukturabschnitte nicht übereinstimmen. Vgl. zur Dichotomie der Weisheitsgedichte von Prov 1-9 die Strukturanalysen bei Schäfer (1999).

[72] Die Chronologie lässt sich neben historischen Anspielungen (Sir 7,4-7; 10,8 u.a.) aus den Angaben im Prolog der LXX-Fassung rekonstruieren, die dort als Übersetzung des Enkels von Jesus Sirach ausgegeben wird. Vgl. dazu Sauer (1981), 489ff.; Preuß (1987), 138f.

[73] Stücke des hebräischen Urtexts wurden erst in der Kairoer Geniza (1897), in Qumran (2Q 18; 11Q 05 im Jahr 1947) und Masada (1964) gefunden. Die hebräischen Versionen zeigen gro-

heit erscheint an zentralen Stellen des Buches: Kap. 1,1-30 in der Exposition, Kap. 24 an der Nahtstelle zwischen den beiden Hauptteilen sowie in einem Hymnus am Schluss (51,13-30). Ferner wird die Weisheit in kleineren Gedichten 4,11-19; 6,18-37 sowie 14,20-15,10 thematisiert.[74]

Am Weisheitsverständnis von Sir fällt besonders die Exklusivität auf, mit der die Weisheit Gott zugeordnet wird: »Alle Weisheit kommt vom Herrn« (Sir 1,1), und er ist es, der sie geschaffen hat (1,9; 24,9). Die Verbindung von Tora und Weisheit ist ferner die große theologische Leistung des Verfassers. Die Gottesfurcht, als Torafrömmigkeit und Gesetzesgehorsam interpretiert, gewinnt dann als Anfang, Fülle, Krone und Wurzel der Weisheit (1,14-21; vgl. Hi 28,28; Prov 9,10) zentrale Bedeutung. Bei fast allen größeren Textpassagen zur Weisheit als Person spielen auch erotische Motive bzw. die Braut-/ Ehemetapher eine Rolle, was im Folgenden exemplarisch untersucht werden soll.

1.2.2. Geschlechtsmetaphorik in Sir 4. 6 und 14f.

In *Sir 4,11-19* wird die Weisheit zwar in der Rolle der Lehrerin eingeführt, die verwendeten Motive »Suche«, »Liebe« (V 12.14), »Vertrauen« (V 16) und »Prüfung« (V 17.19) sind jedoch aus der Tradition auch als Ausdrücke der Liebesmetaphorik bekannt (vgl. Prov 1-9). V 15 verheißt dem Gehorsamen eine gemeinsame Lagerstätte (κατασκήνωσις) mit der Weisheit, womit einerseits das Bild vom »Haus der Weisheit« (Prov 9,1ff.) aufgenommen sein könnte, andererseits aber auch das z.T. erotisch besetzte Motiv der Lebensgemeinschaft (vgl. Weish 7,28; 8,2ff., s.u.) angedeutet wird. In dem Abschnitt wird ferner die Liebe zur Weisheit aufgegriffen und man könnte mit der Zuordnung von Liebe und Suche der Weisheit in Sir 4,12 bzw. 14 einen direkten Bezug zu Prov 8,17 vermuten, allerdings weiß Sir 4 nichts (mehr) von der Liebe der Weisheit selbst. Die Liebesaktivität der Weisheit ist vielmehr abstrahiert (Leben) und transzendiert (Kyrios):

Prov 8,17a (LXX)	*Sir 4,12a; 14b (LXX)*
ἐγὼ τοὺς ἐμὲ φιλοῦντας ἀγαπῶ	ὁ ἀγαπῶν αὐτὴν ἀγαπᾷ ζωήν καὶ τοὺς ἀγαπῶντας αὐτὴν ἀγαπᾷ ὁ κύριος
Ich liebe, die mich lieben.	Wer sie liebt, liebt das Leben und wer sie liebt, liebt (auch) den Kyrios.

ße Abweichungen, so dass man mit zwei Überlieferungssträngen (Q - LXX und Kairo - Syr) rechnet. Vgl. zum Geniza-Text RÜGER (1970); zu 11Q 05 SANDERS (1965), 79f.; zu 2Q 18 BAILLET/ MILIK/ DE VAUX (1962), 75-77.

[74] Vgl. zu den Weisheitstexten in Sir vor allem J. MARBÖCK, Weisheit im Wandel. Untersuchungen zur Weisheitstheologie bei Ben Sira, Bonn 1971, vgl. DERS. (1995), passim.

Deutlichere Anspielungen auf die Mann-Frau-Relation finden sich in *Sir 6*. Wird hier zunächst die Gefahr der (sexuellen) Begierde (6,1-3) allgemein angesprochen, so wird dann in dem als Schülerbelehrung stilisierten Weisheitsgedicht (6,18-31) die ganze Kraft der Begierde auf die Weisheit gelenkt (6,26). Im ersten Teil der Lehrrede (6,18-22) könnte ein Bezug zur Liebessprache im Rahmen der genannten Naturmetaphern (Frucht, Weg, Stein) bestenfalls auf dem Hintergrund des bekannten Bildfelds der ›Liebes-Frucht‹ erwirkt werden, im zweiten Teil (VV 23-31) sind die Anspielungen jedoch unübersehbar: Fessel und Joch sind Bilder für die Ehe, wobei in der Antike gerade die Begriffe ζυγός und σύζυγος im Blick auf die Ehe nicht nur negativ konnotiert sind.[75] Wie die Ehefrau soll die Weisheit gesucht, gefunden und festgehalten werden (V 27, vgl. Prov 18,22). Sie fungiert als Ratgeberin (V 25), aber gilt auch als legitime Empfängerin männlicher Lust (V 26, vgl. Prov 5,15-20) und verleiht Freude und Ruhe (ἀνάπαυσις[76]). In den Versen 29-31 erinnern goldene Gewänder (V 29.31), Schmuck (V 30) und vor allem die prächtige Krone (V 31: στέφανος ἀγαλλιάματος) an den Brautschmuck, wobei in semantischer Verschränkung die ersehnte Braut nun selbst zum Schmuck für den Bräutigam wird.

Das Bild vom Joch wird nochmals in Sir 51,26 aufgenommen und kann dort durch das eindeutig erotische Umfeld (51,13ff., s.u.) in ähnlicher Weise verstanden werden. Das Bild vom Joch der ›Weisheitsehe‹ weist hier zweifellos eine Überschneidung zum metaphorischen ›Joch der Tora‹ auf, wie es dann auch im NT (Act 15,10; vgl. Gal 5,1) und in den rabbinischen Schriften (Av 3,5; bBer 61b) begegnet. Die Ehe mit der Weisheit ist also als Ehe mit der Tora zu deuten, was durch die sonst im Buch übliche Identifizierung von Weisheit und Tora (Sir 24; 51) unmittelbar einleuchtet.

Die Geschlechtermetaphorik steht auch im Hintergrund der Weisheitsreden in *Sir 14,20-15,10*. Hier wird der Mann (!) glücklich gepriesen (Μακάριος ἀνήρ, V 20), der sich um Frau Weisheit bemüht, über sie nachsinnt, sie sucht, ihr nachläuft. V 22-24 erinnern an das Motiv des ungeduldigen Geliebten (vgl. Cant 2,9; 5,4-6), der sehnsüchtig seiner Begehrten am Haus auflauert, was in Prov 8,35 bereits auf die Weisheit bezogen wurde. In V 25 wird vom »Zusammenwohnen« mit der Weisheit gesprochen, was z.T. im zwischengeschlechtlichen Kontext verwendet wird (Weish 8,2ff.), hier allerdings wohl eher auf eine

---

[75] Vgl. z.B. Eurip. Herc. 675: Musen und Chariten bilden eine ἡδίστα συζυγία. Vgl. dazu auch STAATS (1997), 370. Auch in der biblischen Tradition ist das Bild vom »Ehejoch« bekannt, wie Hos 11,4 und Jer 2,20 zeigen.

[76] Vgl. dazu Sir 24,8, ferner den himmlischen Ruheort, den in JosAs 16 die personifizierte *Metanoia* verleiht.

nachbarschaftliche Wohngemeinschaft hindeutet. Explizit ist die Liebesmetapher dann in Sir 15,2 aufgenommen: »Sie geht ihm entgegen wie eine Mutter, *und wie eine jungfräuliche Frau empfängt sie ihn.*« (ὡς γυνὴ παρθενίας προσδέξεται αὐτόν). Hier wird die Weisheit unmissverständlich als jungfräuliche Braut beschrieben, die den Bräutigam in der Brautnacht empfängt. So sehr dieser Vers auch die sexuelle Vereinigung in der Brautnacht impliziert, wird die Erotik und Liebessprache hier nicht dominant. Vielmehr scheint die Eheschließung hier zur Voraussetzung für eine »glückliche Ehe« zu werden, denn die beigeordneten Bilder und Funktionen der Weisheitsgestalt, sei es Mutter (V 2a), Gastgeberin (V 3) oder Ratgeberin (V 4f.), Stütze (V 4) und Wonne (V 6), sprechen eindeutig für die Qualitäten einer »tüchtigen Ehefrau« (vgl. Prov 31).

1.2.3. Der Weisheitshymnus in Sir 24

Sir 24[77] ist der einzige Hymnus in Sir, in dem sich die Weisheit selbst preist. Das Gedicht berichtet von der ›Einwurzelung‹ (V 16) der Weisheit im Volk Israel, genauer auf dem Zion, was ihr nach 24,12 von Gott, dem Schöpfer, befohlen wird. Gott wird hier unmissverständlich auch als Erschaffer der Weisheit eingeführt (24,12.14); sie selbst ist abhängiges Geschöpf. Wie in anderen Weisheitsliedern (Hi 28; Prov 8,22-31) ist auch in Sir 24 ein enger Bezug von Weisheit und Schöpfung ersichtlich. Die חָכְמָה durchdringt die ganze Schöpfung und thront über Kosmos und All. Zugleich erfolgt in Sir 24 die programmatische Zuordnung von Weisheit und Tora (24,32).

Im Blick auf etwaige Braut-/ Liebesmetaphorik fällt zunächst die reiche Baum- (16-29) bzw. Garten-/ Wassermetaphorik (40ff.) im Gedicht (16-19) auf, die im Zusammenhang mit dem Bildfeld »Liebes-Frucht« zu lesen sind. Silvia Schroer hat die religionsgeschichtlichen Parallelen der Sophia mit der Beschreibung kanaanäischer Zweiggöttinnen bzw. ägyptischer Baumgöttinnen aufgetan, deren Erotik und Kraft gerade im Spenden von Leben und Gedeihen zum Ausdruck kommt.[78] In Sir 24 verwundert, dass »Frau Weisheit« einerseits auffordert, das Verlangen an ihren Früchten zu stillen (V 25); wer jedoch isst und trinkt, wird von neuer, noch größerer Sehnsucht entfacht. Will man hier weder einen Widerspruch noch Ironie entdecken, was kaum anzunehmen ist, macht die Spannung deutlich, dass die entscheidende Pointe der Metapher gerade im Verlangen selbst liegt - und nicht darin, es zu stillen. So resümiert V 38 - jetzt wieder im Bild des Unterrichts -, dass es nie ein Ende im Erkennen und Erforschen der Weisheit geben wird. Dieses Wechselspiel von Nähe und

[77] Vgl. zum Überblick über die wichtigsten Fragen den Beitrag in MARBÖCK (1995), 73-87.
[78] Vgl. SCHROER (1996), 104.

Unerreichbarkeit, das die ganze Weisheitsliteratur durchzieht[79], ist aber gerade aus der - im positiven Sinn - spannungsvollen Liebesbeziehung zweier Partner bekannt.

1.2.4. Sir 51,13-30 nach LXX und 11Q 05 (= 11QPs[a]21,11-17)

Beim abschließenden Weisheitsgedicht handelt es sich um einen in unterschiedlichen Fassungen überkommenen Text. Neben der vollständigen griechischen LXX-Überlieferung finden sich hebräische Fassungen auf der Handschrift B aus der Kairoer Geniza. Die Verse 51,13-20 und 30 sind ferner auf der in Höhle 11 von Qumran gefundenen ›Psalmen‹-Rolle (Kolumnen XXI, 11-17 und XXII, 1a)[80] verzeichnet. Es ist hier nicht der Ort, die zum Teil erheblich divergierenden Überlieferungen in eine textkritische und traditionsgeschichtliche Ordnung zu bringen. Im Blick auf den synchron erfassbaren Untersuchungsgegenstand dieser Arbeit zeigt jedoch der in Qumran überlieferte Text die offenbar unverstellteste Erotisierung und Liebesmetaphorik.

In dem als alphabetisches Zeilen-Akrostichon gestalteten Gedicht[81] beschreibt ein junger Mann seine glühende Liebessehnsucht nach einer zunächst nicht näher benannten weiblichen Größe, die jedoch im Kontext von Sir 51 als »Frau Weisheit« zu identifizieren ist.[82] Der Text ist voller erotisch-sexueller Anspielungen und Motive, die größten Teils bewusst doppeldeutig verhüllt werden (z.B. כַּף /יָד [ZZ 10f.] für Geschlechtsteile; יָדַע [Z 4] für Geschlechtsverkehr[83]). Es ist allerdings anzunehmen, dass - obwohl für uns z.T. schwer nachvollziehbar[84] - für den Zeitgenossen hier eine recht eindeutige und unmissverständliche Sprache gesprochen wird. Das Verhältnis zur Weisheit wird demnach als leidenschaftliches, sinnliches, ja sogar sexuelles Liebesverhältnis geschildert. Der Weisheitsschüler ist ein vor Begierde brennender (vgl. ZZ 8.13) Liebhaber. Der Verehrer kommt zu ihr, blickt sie an, will sich ihr hingeben. Er wird von der Begierde ganz verzehrt. Da die Hand im Hebräischen euphemistisch für die Geschlechtsteile verwendet wird[85], ist beim »Öffnen der Hand« und »Betrachten der Verborgenheiten« an eine sexuelle Begegnung zu

[79] Vgl. etwa die Gliederung bei MACK (1973).

[80] MAIER (1995), 332 vermutet, dass die Rolle mit Psalmen und poetischen Stücken für den liturgischen Gebrauch bestimmt war.

[81] Vgl. dazu SKEHAN (1971), 387-400; RABINOWITZ (1971), 173-184; ferner den Exkurs bei KÜCHLER (1986), 210-215.

[82] Die Kairoer Handschrift spricht explizit von חָכְמָה (vgl. V 15, LXX-Zählung); auch in LXX wird σοφία (V 13.17) genannt.

[83] Vgl. die Auflistung bei KÜCHLER (1986), 213 Anm. 76; fener SANDERS (1967), 114.

[84] Vgl. die Fremdheit, die wir bei der inzwischen als profane Liebeslieder erkannten Sammlung im Cant empfinden.

[85] Vgl. SCHROER/ STAUBLI (1998).

denken. Auch die »Erregung, die auf ihren Höhen nicht zur Ruhe kommt« spricht für eine solche Interpretation. Im Folgenden werden einige Verse nach der Qumran-Überlieferung 11Q05 (z.T. ergänzt durch die Kairoer B-Handschrift) zitiert:[86]

אני נער בטרם תעיתי	(1) Ich war ein Jüngling, der noch nicht geirrt,
ובקשתיה	und suchte (schon) nach ihr.
באה לי בתרה	(2) Da kam sie zu mir in ihrer Schönheit*
ועד סופה אדורשנה	und ich erforschte sie bis an ihr Ende.
(...)	(...)
זמותי ואשחקה	(7) Ich sann danach, mich zu ergötzen,
קנאתי בטוב	war begierig nach dem Vergnügen,
ולוא אשוב	und gab nicht Ruhe.
חריתי נפשי בה	(8) Ich brannte nach ihr,
ופני לוא השיבותי	und mein Angesicht wandte ich nicht ab.
טרתי נפשי בה	(9) Ich war erregt nach ihr,
וברומיה לוא אשלה	auf ihren Höhen ruhte ich nicht.
ידי פתח[ה שערה]	(10) Meine Hand öff[nete ihre Tore]
ובמערומיה אתבונן	und ihre Nacktheit betrachtete ich.
כפי הברותי אל[יה]	(11) Meine Hand reinigte ich in [ihr
ובנקינן מצאתיה	und in ihrer Reinheit fand ich sie.
לב קניתי עמה מראש	(12) Ein Herz erwarb ich durch sie von Anfang an,
בעבור כן לא אעזבה	und deshalb werde ich sie nie vergessen.
מעי נכמרו לדרשה	(13) Meine Lenden brennen wie ein Ofen, sie zu schauen,
בעבור כן קניתיה קנין טוב]	und deshalb habe ich sie erworben als lustvollen Besitz.]

* Alternative: »in ihrem Suchen« (Est 2,15) bzw. »zu ihrer Zeit«, vgl. MAIER (1995), 336.

Die Deutlichkeit und Klarheit der Sprache legen die Vermutung nahe, dass es sich bei dem im Sir-Buch zunächst wie ein Appendix wirkenden Gedicht um ein profanes Liebeslied handelt, das innerhalb weisheitlicher Kreise metaphorisch auf die Weisheit gedeutet wurde.

Dabei fällt auf, dass bestimmte Motive der Liebessprache aufgenommen werden (suchen - finden Z 1; scherzen - Z 7[87]; erwerben - Z 12f.), die bereits

[86] Text, Kommentar und englische Übersetzung bei SANDERS (1965), 79–85; ein Mischtext aus 11Q05 und dem Kairoer Text ist bei SKEHAN (1971), 388 abgedruckt; deutsche Übersetzung hier in Anlehnung an KÜCHLER (1986), 212); neuerdings wieder (allerdings streng begrifflich und daher z.T. sinnentleert) bei J. MAIER (1995), 336f.

[87] Bei ואשחקה in Z 7a (LXX V 18a) ist zwar unklar, ob es sich bei dem abschließenden ה um ein fem. Suffix handelt (dann wäre dies der einzige Beleg für eine Verwendung des Verbs mit direktem Objekt) oder um eine ›Pseudo-cohortativ-Endung‹ (so SKEHAN [1971], 394). Unbestreitbar liegt hier jedoch die Wurzel שחק zu Grunde, die bekanntlich sexuelle Aspekte umfasst (Gen 26,8) und an Prov 8,30f. erinnert. Die Übersetzung von Sanders: »I purposed to ma-

aus der weisheitlichen Geschlechtsmetaphorik von Prov 1-9 bekannt sind. Die sonst übliche feinfühlige Brauterotik wird jedoch in Sir 51 in ein handfestes sexuelles Verlangen überführt. Aspekte der Reinheit und Treue sowie des glücklichen Zusammenlebens mit der Ehefrau treten in den Hintergrund. Stattdessen wird die körperliche Vereinigung und sexuelle Lust plastisch ausgeführt. Auch wenn m. E. damit noch nicht besitzergreifende patriarchale Sexualität zum Ausdruck kommen muss[88], sind die Grenzen zur selbstvergessenen, gewalttätigen Sexualität fließend. Dies bestätigt auch die Beeinflussung des hebräischen Textes aus der Kairoer Geniza (Handschrift B) in Z 9a (חשקה נפשי בה) durch Gen 34,8 (Sichems Vergewaltigung von Dina).[89]

Insgesamt wird deutlich, dass innerhalb der weisheitlichen Brautmetaphorik hier ein Maß an Bildlichkeit erreicht ist, das offenbar bereits im Frühjudentum als anstößig empfunden wurde. Der Kairo-Text und stärker noch die LXX oder die Eingliederung in Sir geben Zeugnis dafür, dass in der Rezeption dieses Textes eine Ent-Erotisierung einsetzte.[90]

F a z i t: Die Weisheitserotik in Sir zeigt enge Traditionsüberschneidungen mit Prov 1-9. Allerdings wird die Liebesmetaphorik hierbei in der Weise zugespitzt, dass der Aspekt des sehnsüchtigen Verlangens des Weisheitsschülers eindeutig in den Vordergrund rückt. Die personifizierte Weisheit selbst gerät dabei eher in den Objektbereich. So kommt eine selbst aktiv handelnde Weisheit - außer in Sir 24 - nicht in den Blick. Vor allem fehlen jegliche Aussagen bezüglich des Ursprungs und des Gottesverhältnisses der Weisheit. Brautmetaphorik beschreibt hier also eindrücklich die vom Menschen geforderte Haltung zur Weisheit, deren Ideal in einem unstillbaren Verlangen und einer leidenschaftlichen Sehnsucht gesehen wird.

---

ke sport« (SANDERS [1965], 81) wirkt nicht nur spröde, sondern fügt hier ein neues Bild ein, das m. E. im Kontext nur schwer verankert werden kann.

[88] S. Schroer sieht die Sophia hier in Kap. 51 wie auch in Sirach überhaupt »in einer Weise erotisiert, die bisweilen die Grenze zum Pornographischen überschreitet. (...) Bei Jesus Sirach ist zugreifende, besitzergreifende Männerbegierde die Quintessenz der Metaphorik«. So entspricht nach Schroer das hier im bildspendenden Bereich aufgenommene Sexualverhalten des Mannes der patriarchalen Dominanz und Macht, wie sie auch sonst im Sir begegnet. Die Weisheit wird hierbei zu einem Objekt männlich-ermächtigender Lust (vgl. SCHROER [1996], 106). Die isolierte Überlieferung des Gedichts in Qumran legt jedoch nahe, dass es sich hier um eine selbstständige Liebeslyrik handelt, die zunächst nicht mit Sir verbunden war. Trotz einer deutlich erkennbaren Akzentverschiebung im Ton der Liebessprache ist deshalb Vorsicht darin geboten, die patriarchale Dominanz in Sir auf ein entsprechendes Sexualverhalten in Sir 51 zu projizieren.

[89] Vgl. SKEHAN (1971), 394. Die von Skehan vorgeschlagene rückwirkende Korrektur des Verbs in V 18 muss allerdings nicht mitvollzogen werden.

[90] So auch das Urteil von KÜCHLER (1986), 214.

1.3. Die συμβίωσις mit der Weisheit in Sapientia Salomonis (Weish)

1.3.1. Weisheit in Sapientia Salomonis

Auch wenn es hinsichtlich der Verfasserschaft der griechisch-sprachigen *Weisheit Salomos* (Weish) bis heute keinen Konsens gibt, wächst die Übereinstimmung bezüglich Herkunft (jüdisch-hellenistische Diaspora Ägyptens, wahrscheinlich Alexandria) und Datierung (t.a quo ca. 30 v. Chr.)[91] des Buchs.

Die personifizierte Weisheit begegnet insbesondere im Mittelteil der Schrift (Kap. 6-9[92]), in dem Salomo die Könige über die Weisheit belehren (Weish 6,1-11) und σοφία dabei ganz im Gegensatz zu einem Mysterium klar beschreiben und öffentlich verkündigen will (Weish 6,24, vgl. 7,22). Innerhalb der poetisch gestalteten Lehrreden knüpft der Verfasser zunächst an das Weisheitsverständnis älterer Schriften an: Die Weisheit ist kostbarer als Edelstein und Gold (7,9, vgl. Hi 28,15-19; Prov 3,15; 8,11), doch wer sie erwirbt, dem schenkt sie Reichtum (7,11.13; vgl. Prov 3,14-16; 8,21). Sie besitzt edle Herkunft (8,3: εὐγένεια) und war bei der Schöpfung anwesend (9,9; vgl. Prov 8,22-31). Doch das Weisheitsverständnis in der Sapientia Salomonis geht weit über die Tradition hinaus. Vor allem in Weish 7,22ff. wird die Weisheit mit einer Reihe von mehr als 20 Epitheta beschrieben, die Anklänge an mythologischen Hintergrund und möglicherweise auch stoische Philosophie zeigen. Die Weisheit ist Nebelschleier, Emanation, Widerschein oder Spiegel des Lichts (Weish 7,25f.), sie übertrifft Sonne und Licht (7,10.29) und wird als Erschafferin des Kosmos (7,12: γενέτης) gepriesen. Hier steht - wie häufiger untersucht wurde[93] - die griechische Rezeption der naturhaft-kosmischen Isis im Hintergrund.[94] In der von Kloppenburg eingeführten Klassifizierung weist die Beschreibung der σοφία in Weish vor allem auf die ptolemäische »Isis-Königstheologie« hin. So wie Isis ihrem Gatten und Bruder Osiris zur Unsterblichkeit verhilft, wird Salomo durch die Weisheit ewiges Leben verheißen (6,18f.; 8,13.17); so wie Isis Königsgemahlin und Ratgeberin in göttlichem Rang ist, wird die Weisheit als Ratgeberin (8,9: σύμβουλος) und Throngenossin (9,3: πάρεδρος) beschrieben, die über alles herrscht (8,1: διοικεῖ τὰ πάντα). Ja, die Weisheit wird allsehend, allwissend, sogar ›allmächtig‹ geprie-

[91] Der zeitgeschichtliche Hintergrund ist von der destablilen politischen Lage nach der Schlacht bei Actium (31 v. Chr.) bzw. der Vereinnahmung Ägyptens als römische Provinz (30 v. Chr.) geprägt. Vgl. KLOPPENBURG (1982), zuletzt SCHROER (1996), 111.

[92] Teil 1: 1-5; Teil II: 6-9; Teil III: 10-19. Vgl. z.B. PREUß (1987), 147ff.

[93] Vgl. zuerst 1970 J. M. REESE; ferner MACK (1973), 71: »Der Verfasser des Sapientiabuches hat die hellenistische Deutung der Isis-Sophia fraglos gekannt.«; wieder KLOPPENBURG (1982) und diese aufnehmend SCHROER (1996), 117ff.

[94] Vgl. insbesondere PLUTARCH, der in ›De Iside‹ die Göttin »weibliches Prinzip der Natur« (53: τὸ τῆς φύσεως θῆλυ) und »Mutter des Kosmos« (43: μήτηρ τοῦ κόσμου) nennt.

sen (7,23: παντοδύναμος, πανεπίσκοπος), ihr Geist ist heilig und einziggeboren (7,22: ἐν αὐτῇ πνεῦμα ἅγιον, μονογενές).

Die Weisheit handelt jedoch in aller Heiligkeit vor allem menschenfreundlich (7,22: φιλανθρώπος; vgl. 1,5). Im Blick auf Mensch und Kosmos erfüllt sie ihre Aufgabe: Ihr Wissen führt auch zur menschlichen Erkenntnis (9,10f.; 10,10), ihre göttliche Throngemeinschaft begründet menschliche Herrschaft (6,20f.; 9,4.7). Darüber hinaus schenkt sie Reichtum (7,11.13) und Freude (8,16). Sie leitet die Geschicke des Menschen (9,11) und behütet ihn. Ihre Fürsorge kann dabei sogar ganz konkret beschrieben werden, indem sie zu Gefangenen in den Kerker kommt (10,14) oder Schiffe lenkt (10,4; 14,1-6). Die im ganzen Weisheitsbuch ständig wiederkehrende Suche nach Unsterblichkeit (Weish 1,12-14; 3,2-4; u.a.) kommt gerade auch durch die Weisheit ans Ziel (6,18f.; 8,13.17; 10,13-15)[95]. Die Weisheit zeigt dem Gerechten das Reich Gottes (10,10: βασιλεία θεοῦ), durch die Sophia erfahren die Menschen Rettung (9,19; 10,4.6.9.15; 14,4). Hier zeigt sich, dass die Sophia an die Stelle des Gottesnamens getreten ist. Was in der Tradition bis in die Begrifflichkeit hinein Gott vorbehalten ist, wird in Weish von der Sophia ausgesagt.[96] Trotz dieser weit gehenden ›emanzipatorischen‹ Aussagen bleibt für den Verfasser von Weish - vielleicht in Abgrenzung zum Isis-Mythos - die Gottbezogenheit der σοφία unaufgebbar[97]: Weisheit ist bei Gott (9,9) und Gott bleibt ihr alleiniger Geber (8,21; 9,10). Alles Ziel der Weisheitsliebe ist letztlich Gottesliebe (7,28). In ihrer rettenden Zuwendung öffnet die Weisheit den Weg zum Schöpfer und macht Menschen zu Freunden Gottes (7,27: φίλοι θεοῦ, vgl. 7,14).

1.3.2. Braut- und Ehemetaphorik in Weish (insb. 8,3f.)

Im Blick auf unseren Untersuchungsgegenstand zeigt sich gerade in Weish eine enge Verflochtenheit der beiden Beziehungsdimensionen Salomo-Weisheit und Weisheit-Gott. Betrachten wir zunächst die Aussagen über das Verhältnis des Königs zur Weisheit: Bereits die Verse Weish 6,12.18 (2-mal) sprechen von der Liebe zur Weisheit (ἀγαπάω) und rufen trotz des allgemeinen Bezugrahmens der Schülerunterweisung durch Begriffe wie ἐπιθυμία ἄρα σοφίας (6,20 vgl. 6,17) erotische Assoziationen hervor. Ab Weish 8,2ff. ist dann eindeutig der Bildbereich von Braut- und Hochzeit erreicht, wobei stark erotisierende Liebes- und Erwählungsbeteuerungen des Königs (8,2.9.16.18) unterbrochen werden durch eher abstrakte Wesensbeschreibungen der Sophia. Weish 8,2 kann als Überschrift des folgenden Liebesliedes verstanden werden: Salomo hat

---

[95] Zuvor wird den Gerechten ewiges Leben zugesagt (Weish 5,16).

[96] Vgl. Dtn 26,5-9; Jos 24,2-13; Ps 78; 105f.; 136; Sir 44-50.

[97] Dieser Aspekt findet m.E. bei der sonst instruktiven feministischen Exegese von Silvia Schroer zu wenig Beachtung. Vgl. SCHROER (1996), 114ff.

die Weisheit gesucht und geliebt von Jugend an, es verlangte ihn, sie zur Braut zu nehmen (8,2: ἐζήτησα νύμφην ἀγαγέσθαι ἐμαυτῷ), ganz verliebt ist er in ihre Schönheit. Seine Erwählungsabsicht wird im Folgenden variiert und gesteigert: Die Weisheit soll nicht nur Braut, sondern bereits Lebensgefährtin (8,9: συμβίωσις, vgl. 8,18) werden, er will sogar ganz leiblich mit ihr zusammen sein (8,16: συναναστροφὴ αὐτῆς). Die Freude und Lust (εὐφροσύνη; χαρά) an leiblicher Gemeinschaft erinnert an Prov 5,15–19, wo allerdings die geschlechtliche Liebe zur Ehefrau gepriesen wird. Die sexuell beglückende Beziehung zwischen Mann und Frau wird hier also in den religiösen Bereich übertragen. Salomo stellt sich zwar als der aktiv Werbende in der Liebesbeziehung dar (er sucht, entscheidet und denkt, wie er sie als Lebensgefährtin erlange, vgl. 8,2.9.18). Er preist sogar seine eigene Reinheit und Unbeflecktheit an (8,19f.), während sonst vor allem die Virginität der Braut betont wird. In der ersehnten Gemeinschaft mit der Weisheit ist er jedoch der bedürftige Schüler: Er wird beschenkt und nur durch sie mit Klugheit, Macht und Unsterblichkeit begabt (8,10–13). Wird die Weisheit als Gegenstand der königlichen Begierde überaus erotisch beschrieben, so fehlen in ihrem Handeln als Subjekt derartige Konnotationen.[98] Hier dominiert vielmehr theologisch-begriffliche Sprache. Frau Weisheit ist es, die Klugheit, Gerechtigkeit, Erkenntnis, Wissen, Rat und Wunder (8,7f.) lehrt und bewirkt. Schießlich setzt V 21 allem menschlichen Verlangen und Bemühen eine Grenze: Nur Gott kann Weisheit schenken (ἐὰν μὴ ὁ θεὸς δῷ). Die begehrte Weisheit kann nur im Gebet erfleht werden (vgl. 7,7).

Liegt in der erotischen Sprache dieser Bilder zunächst bestenfalls eine graduelle Steigerung im Vergleich zu vorgängigen Traditionen zur ›Frau Weisheit‹ (vgl. Prov; Sir), so ist hier hervorzuheben, dass die erotischen Kategorien in Weish nun auch auf die Beziehung von Weisheit und Gott übertragen werden, wie es vor allem an Weish 8,3f. deutlich wird[99]:

Weish 8,3f.	*Übersetzung*
εὐγένειαν δοξάζει	Sie verklärt ihre vornehme Herkunft
συμβίωσιν θεοῦ ἔχουσα	indem sie Gemeinschaft mit Gott hat.
καὶ ὁ πάντων δεσπότης ἠγάπησεν αὐτήν	Und der Herrscher über alles liebte sie,
μύστις γάρ ἐστιν τῆς τοῦ θεοῦ ἐπιστήμης	denn sie ist Mystin von Gottes Wissen
καὶ αἱρετὶς τῶν ἔργων αὐτοῦ.	und wählt seine (guten) Werke aus.

[98] Hier wäre an die von Lang im Blick auf Prov herausgearbeitete »Unanschaulichkeit der Weisheit« zu denken. Vgl. Lang (1975), 174ff.

[99] Text nach Ziegler (1962), 120; Übers. in Anlehnung an Georgi (1980), 430.

Die Liebe des Herrschers zur Weisheit wird nach der eindeutig erotisch deklarierten Liebe Salomos (8,2) in den Horizont einer Liebesbeziehung gerückt. Die Weisheit kennt als Mystin Gottes innerstes Wissen[100], sie ist nicht nur bei der Erschaffung des Kosmos zugegen (vgl. 9,9), nach 8,3 wird ihr auch eine konstitutive Rolle bei der Schöpfung bzw. bei Gottes Handeln allgemein zugesprochen (αἱρετὶς τῶν ἔργων αὐτοῦ). Eine intime Beziehung zwischen Weisheit und Gott wird jedoch vor allem durch den Begriff συμβίωσις ausgedrückt. Salomo schildert mit demselben Lexem das ersehnte ›Zusammenleben‹ mit ›Frau Weisheit‹ in erotischen, sogar sexuellen Farben (8,9.16).

Hier wird ferner ein grundlegender Zusammenhang deutlich: Das Gottesverhältnis der Weisheit entspricht ihrer Beziehung zum Weisheitsschüler und umgekehrt. Dieses Entsprechungsverhältnis lässt sich sogar bis in die Verwendung gleicher Begriffe hinein verfolgen. Die Weisheit ist πάρεδρος Gottes (9,4), wie sie auch πάρεδρος des Weisheitsschülers ist (6,14); sie ist bei Gott (9,9), wie der Schüler mit ihr Gemeinschaft hat (6,23). Gott liebt sie (8,3f.), wie auch der Schüler in einem Liebesverhältnis zur Weisheit steht (6,12; 7,10; 8,2.18). Vor allem wird anhand der Verwendung der Begriffe des Zusammenwohnens bzw. -lebens (συμβίωσις, συνοικέω) die ›Dreierbeziehung‹ Gott - Weisheit - Mensch erhellt: Gott lebt mit der Weisheit in einer engen Beziehung (8,3). Salomo, als Typus des weisen Menschen, ersehnt sich eine Lebensgemeinschaft mit der Weisheit (8,9.16.18), die von Gott geschenkt werden kann (7,7; 8,21). Das Zusammenleben mit der Weisheit wird sodann aber zum Kriterium der Gottesliebe (7,28).

1.3.3. Weisheit und Heiliger Geist

Gerade die Rede vom »Einwohnen« der Weisheit beim Menschen, genauer im Leib (vgl. 1,4: σοφία (...) κατοικήσει ἐν σώματι) lässt den Blick auf einen weiteren Aspekt der Weisheitsrede in Weish fallen: Die enge Verknüpfung von πνεῦμα und σοφία. Wie eine programmatische Überschrift könnte man Weish 1,5 lesen, die erste Stelle, in der im Buch positive Aussagen über die Weisheit gemacht werden: »die Weisheit ist menschenliebender Geist« (φιλάνθρωπον γὰρ πνεῦμα σοφία). Der sorglose Wechsel zwischen Sophia und Pneuma in den umliegenden Versen (1,4-7) lässt schon hier einen synonymen Gebrauch beider Begriffe vermuten. Bereits V 7 macht jedoch deutlich, dass Pneuma nicht nur eine Umschreibung der Weisheit selbst ist, sondern Gottes Geist: πνεῦμα κυρίου.

---

[100] Es bleibt allerdings zweifelhaft, ob Gott die Weisheit wegen ihres Allwissens liebt (so SCHROER [1996], 113) in Abgrenzung der Liebesmotivation Salomos aus Schönheit (8,2fin), oder ob - wie mir wahrscheinlicher ist - die Allwissenheit aus der Gemeinschaft mit Gott resultiert.

Der ›Geist der Weisheit‹ kommt zu Salomo nach seiner Gebetsbitte (7,7: ἦλθέν μοι πνεῦμα σοφίας), der/die Verfasser/in von Weish spricht im weiteren Verlauf sogar von einer »Sendung« (ἐξαποστέλλω, πέμπω) der Sophia (9,10; vgl. 9,17). Dabei vertritt sie den Schöpfer bei den Menschen, wird Ratgeberin und Trösterin (8,9: παραίνεσις). Wie bruchlos Geist und Weisheit hierbei ineinander gefügt werden, wird auch bei dem Beschreibungslied in 7,22ff. deutlich. Muss es sich im Kontext des Verses eigentlich um eine Explikation der Weisheit handeln, so wird genau genommen der Geist beschrieben, der in ihr wohnt (ἐν αὐτῇ πνεῦμα ...). Eine enge Verknüpfung findet sich schließlich im Parallelismus von Weish 9,17, durch den Weisheitsgabe und Geistsendung unmittelbar aufeinander bezogen werden: σὺ ἔδωκας σοφίαν καὶ ἔπεμψας τὸ ἅγιόν σου πνεῦμα (du gabst Weisheit und schicktest deinen heiligen Geist).

Diese enge Zuordnung von Sophia und Pneuma lässt erkennen, dass der heilige Geist und die Weisheit in synonymer Weise hinsichtlich ihrer göttlichen Herkunft, Aussendung und Funktion verwendet werden.[101] Man wird freilich im Blick auf ein theologisch bereits verselbstständigtes πνεῦμα in Weish vorsichtig sein müssen. Allerdings könnte die enge Verbundenheit bzw. synonyme Zuordnung zur personifizierten Weisheit eine bislang wenig beachtete Wurzel neutestamentlicher Geisttheologie darstellen.

F a z i t: Die Weisheitsgestalt trägt in Weish Züge aus den Isisaretologien, was im Zusammenhang mit der Integration hellenistischen Gedankenguts zu sehen ist. So können Weisheitspneuma (Weish 7,22-8,1), rettende Funktion der Weisheit (9,18-10,21), Philanthropie (1,6; 7,23; 12,8; 12,19) und die Unsterblichkeit des Gerechten (5,16) als direkte Parallelen gesehen werden. Sapientia Salomonis ist damit ein höchst interessanter Versuch der Verknüpfung atl. Traditionen mit hellenistischem Gedankengut in der Welt der ägyptischen Diaspora.

Die personifizierte Sophia wird in Weish als begehrenswerte Frau und Braut für den Weisheitsschüler bzw. konkret König Salomo beschrieben (8,2ff.). Es fällt auf, dass die erotische Sprache hier auch auf die Beziehung Gottes zur Weisheit übertragen wird. Allerdings ist statt einer analogen eher eine hierarchische Zuordnung im Blick. Die Weisheit wird Gott als Throngenossin zugeordnet und unterstützt Gottes Handeln, was allerdings schon vorausgesetzt wird. Die Sophia bleibt stets auf Gott bezogen und hat vor allem im Blick auf Kosmos und Mensch eine Vermittlungsfunktion. Der Mensch kann die ersehnte Lebensgemeinschaft mit der Weisheit nur als Gabe Gottes empfangen.

[101] G. Baumann hat für Prov 1-9 ähnliche Strukturanalogien aufgezeigt, vgl. G. Baumann, Gottes Geist und Gottes Weisheit. Eine Verknüpfung, in: H. Jahnow u.a., Feministische Hermeneutik und Erstes Testament. Analysen und Interpretationen, Stuttgart 1994, 138-148.

Bei der Sendung der Weisheit zeigt sich eine enge Verknüpfung von πνεῦμα und σοφία, die beinahe synonym gebraucht werden. Der ›heilige Geist‹ bindet die Weisheit und den Weisheitsträger dabei zugleich an Gott zurück.

Wie bereits in der prophetischen Braut-/ Ehemetaphorik im Blick auf die Baalsreligion zeigt sich auch hier, dass die Herausforderungen durch Göttinnen in der Umwelt Israels nicht eine radikal negative Abgrenzung hervorrufen, sondern Züge der Göttin - wie hier z.B. der Isis - metaphorisch in den Jhwhglauben integriert werden können. Anders als bei den Propheten und noch Prov fällt jedoch auf, dass die Betonung der Alleingeltung hier ohne den üblichen Dualismus erfolgt, auch die Auseinandersetzung mit dem Götzendienst (Weish 11-19) kommt ohne Anleihen der Hurenmetaphorik aus (nur 14,12). Bezüglich einer Interferenz von Mann-Frau-Relation und menschlicher Gottesbeziehung hat sich die Weisheitsgestalt zwischen Gott und Mensch geschoben. Die erotisch beschriebene innige Gottbezogenheit der Weisheit entspricht der Relation von Weisheitsschüler zur Sophia und umgekehrt.

1.4. Weisheit und asketische Tugend bei Philo von Alexandrien

Aus einem ganz ähnlichen geistigen Milieu wie Weish stammt offenbar Philo v. Alexandrien (13 v. Chr. - ca. 50 n. Chr.). Der in der jüdischen Diaspora Alexandriens wirkende Theologe und Philosoph hat wie kein anderer jüdischer Zeitgenosse die atl. Texte bildlich-allegorisch gedeutet und dabei mit Gedankengut griechischer Philosophie vermischt. Auch die Braut- und Eheaussagen werden in sein spekulativ-philosophisches System integriert, sei es, dass er die Ehen der Ahnväter und -mütter allegorisch versteht (vgl. z.B. Cher 40f.: Sarah, Rebekka, Lea und Zippora als Tugenden[102]), sei es, dass er im Rahmen seines strengen Leib-Seele-Dualismus Begierde und Leidenschaft auf Seelengüter hin transzendiert. Es fällt auf, dass bei Philos Verwendung der Brautmetaphorik eine enge Verknüpfung mit Sophia-Theologie erfolgt, so dass es gerechtfertigt erscheint, die betreffenden Stellen im Rahmen dieses Kapitels zu untersuchen. Wie bereits in der vorgängigen Weisheitstradition sind auch bei Philo zwei Bereiche zu unterscheiden: Zum einen die Ehe des Weisen mit Sophia, zum anderen das innere Liebesverhältnis von Weisheit und Gott.

1.4.1. Seelenehe des Weisen mit der Sophia und irdische Askese

Auch wenn für Philo der dominierende ›Logos‹ viele Attribute und Funktionen der traditionellen Sophia zu absorbieren scheint, bleibt doch auch die Weisheit als eigenständige Größe fassbar.[103] Mack unterscheidet dabei die my-

[102] Cher 41: »(...) αἱ γὰρ τούτοις συνοικοῦσαι λόγῳ μέν εἰσι γυναῖκες, ἔργῳ δὲ ἀρεταί.«

thologisch gefärbten Bildbereiche der Weisheit als Raum/ Weg, Quelle und eben auch Gattin und Mutter.[104] Im Folgenden seien zunächst die Belege untersucht, bei denen eine Liebesrelation des Weisen zur Sophia zum Ausdruck kommt.

An verschiedenen Stellen spricht Philo vom »Liebhaber der Weisheit« (ἐραστὴς σοφίας, z.B. Migr 101). Nach *De Virtutibus* 62 dürfe nur derjenige über die Weisheit urteilen, der sie auch leidenschaftlich liebt (ἐρῶν). Doch außer den erotischen Konnotationen des verwendeten Verbs deuten die beigeordneten Adverbien »aufrichtig, rein und wahrhaft« (ἀδόως καὶ καθαρῶς καὶ γνησίως) und der Kontext hier kaum auf eine Beziehung im Bild eines geschlechtlichen Liebesverhältnisses hin. Sehr viel deutlicher wird die Sprache z.B. in *De Somniis* I, 200: Das Bespringen der Schafe und Ziegen durch Böcke und Widder (Gen 31,12) wird allegorisch auf die Vereinigung der Logoi mit den jungfräulichen Seelen gedeutet.[105] Reiche Nachkommen gehen gerade nicht aus einer Hochzeit der Körper, sondern aus der Vereinigung der Seelen (Somn I, 200) hervor. Philo ruft die Logoi der Weisheit (οἱ σοφίας ὀρθοὶ λόγοι) nun sogar regelrecht auf, sich mit jeder jungfräulichen Seele sexuell zu vereinigen und sie zu schwängern, um diese zur Vollendung zu bringen.

Auch in *De Congressu* 71-80 wird Braut- und Sexualbeziehung auf transzendente Beziehungen angewandt: In einer Allegorie zu Sarah und Hagar wird die je unterschiedliche Beziehung Abrahams zu Ehefrau und Magd auf das Verhältnis zur »enkyklischen Wissenschaft« (ἐνκύκλιος παιδεία) und Philosophie übertragen. Nur aus Leidenschaft zur Philosophie (74) werden die anderen Wissenschaften erlernt; genau genommen dient der »Verkehr« mit den handwerklichen Wissenschaften wie Grammatik, Rhetorik etc. nur der Ehe mit der Philosophie. Philo erweitert aber diese Analogisierung um ein weiteres Glied. Wie nun die enkyklische Bildung die Gehilfin der Philosophie ist, so wird die Philosophie ihrerseits zur Sklavin der Weisheit (Congr 79), die schließlich - wie Sarah - in Wahrheit Frau sein soll (ὑπαρχέτω δ' ἡμῖν ἐκείνη πρὸς ἀλήθειαν γυνή, Congr 80fin). Der Weg zu dieser Weisheitsehe wird für Philo offenbar über Askese verwirklicht. Die Philosophie lehrt Enthaltsamkeit im Blick auf Essen, Sexualität und Rede (ἐγκράτεια γαστρός, ἐγκράτεια τῶν μετὰ γαστέρα, ἐγκράτεια γλώττης, Congr 80). Auch wenn diese Tugenden im stoischen Sinn bereits um ihrer selbst willen zu erstreben sind, sollen sie doch für Philo vorrangig um Gottes willen verwirklicht wer-

[103] Mack (1973) hat versucht, die komplexe und zum Teil nicht konsistent durchgeführte Verhältnisbestimmung von Logos und Sophia zu erhellen. Vgl. dazu neuerdings Pogoloff (1992).

[104] Vgl. Mack (1973), 108ff.

[105] Vgl. die Motivparallele zu Longos, Daphnis und Chloe 3. Buch: »Das, was die Widder mit den Schafen, die Böcke mit den Ziegen machen«, möchte Daphnis mit Chloe tun. Der Beischlaf mit Lykainion soll dies aber gerade überbieten.

den. Leibliche Enthaltsamkeit dient somit der Ehe mit der Weisheit. Hier zeigt sich offenbar ein für Philo typischer Aspekt, denn auch in der Schrift *Legum allegoriae* wird die Weisheitsliebe eng mit irdischer Askese verknüpft: Die allegorische Auslegung von Gen 3,14 (All III, 65–181) dient Philo vor allem dazu, einen schroffen Dualismus zwischen Körper und Seele auszubreiten. Mit der Verurteilung der Schlange, die für Philo die sinnliche Lust symbolisiert (III, 76), erkläre Gott Lust und Körper gleichsam für verachtenswert. Anders als der Ringkämpfer (III, 72ff.) nehme der Philosoph keine Rücksicht auf den Körper, allein die Seele lebe und könne zu Gott führen (III, 74). So könne der Körper und alle sinnliche Lust gehasst, sogar getötet werden (III, 77), wenn nur die Seele zu ihrer Erfüllung gelange.

In diesem Sinn wird auch das Leben von Kaufleuten in *De Migratione Abrahami* insofern zum Beispiel, als sie ›nur‹ um des schmutzigen Geschäfts willen Entbehrungen an Leib und Leben (keinen festen Wohnsitz, keine Frau und Kinder etc.) auf sich nehmen (Migr 217f.). Um wie viel mehr müsste man in der Suche und Sehnsucht nach Weisheit Körper und Lust verschmähen, bis man zum Genuss des Ersehnten gelange (Migr 218). An anderer Stelle spricht Philo von einer Zügelung der Leidenschaften durch die Vernunft (All III, 152) und verbindet diese asketische Tendenz mit der Weisheit: Solange die Seele im ›Haus der Weisheit‹ sei, könne sie keinen Genüssen des Körpers frönen (All III, 152: ἡ ψυχὴ (...) ἐν τῷ οἴκῳ διατρίβουσα τῆς σοφίας χρῆσθαί τινι τῶν φίλων σώματος).

Für Philo besteht offenbar ein Dualismus, besser gesagt eine Konkurrenz zwischen sinnlich-körperlicher und religiöser Dimension des Lebens, hier am Beispiel der Weisheitsliebe ausgeführt. Dies wird besonders auch bei seiner Schilderung von Moses deutlich: Die Askese von Mose, der für Philo Urtyp von Prophet und Hohepriester ist, im Blick auf Nahrung und sexuellen Umgang mit Frauen wird zur notwendigen Voraussetzung für den Empfang göttlicher Offenbarung. Die sexuelle Enthaltsamkeit wird zeitlich sogar an den Beginn seiner Wirksamkeit als Prophet und Seher geknüpft (vgl. Mos II, 68f.). Auch in *De Posteritate* 135 führt gerade die Unsinnlichkeit, sogar regelrechte Leib- und Weltentfremdung Leas zur Gemeinschaft mit Gott (ἡ πρὸς τὸ γενητὸν ἀλλοτρίωσις πρὸς θεὸν οἰκείωσιν εἰργάσατο; vgl. auch Mut 132).

Ein eindrückliches Beispiel dieses Zusammenhangs gibt Philo durch seine Darstellung der so genannten »Therapeut(inn)en« in *De Vita Contemplativa*. In asketischer Weise widmet nach dem Zeugnis Philos eine Gruppe von Männern und Frauen in der Nähe von Alexandria ihr Leben dem Gebet und Schriftstudium. Das Gemeinschaftsleben ist an strenge Regeln gebunden, wobei die Einzelklausur nur durch einen Vortrag am Sabbat unterbrochen wird (VitCont

32). Philo berichtet weiter von einem Fest mit Gastmahl, an dem Männer und Frauen gemeinsam teilnehmen. Doch selbst hier wird die enthaltsame Lebensweise durchgehalten, denn man findet beim Mahl weder Wein noch Fleisch (73), Männer und Frauen sitzen getrennt und versuchen Begierden der Lust fernzuhalten (69fin). Die weiblichen Mitglieder werden dabei explizit als »alte Jungfrauen« (γηραιταὶ παρθένοι, VitCont 68) beschrieben, die freiwillig sexuell enthaltsam leben.[106] Philo begründet diese Entscheidung der Frauen zur Enthaltsamkeit damit, dass sie mit der Weisheit zusammenleben und unsterbliche Nachkommen hervorbringen wollen.[107]

1.4.2. Irdische und geistliche Ehe

Der Dualismus zwischen der irdisch-leiblichen und der geistigen Dimension des Lebens wird von Philo innerhalb des Bildbereichs durch die Unterscheidung zweier Arten von Ehen verdeutlicht: Eine Ehe aus Lust, die nur die Vereinigung der Körper bewirke, und eine Ehe aus Weisheit, die die Seelen und Gott/ Weisheit verbinde und Reinheit und vollendete Tugenden hervorbringe (Abr 100).

In der bereits erwähnten Stelle *De Somniis* I, 200 wird die Hochzeit der Körper (ὁ γάμος οὗτος σώματα συμπλέκων) klar von der Hochzeit der Seelen unterschieden. Ähnlich in *De Posteritate* 75ff.: Während sich Lamech einerseits selbst eine Hochzeit bereitet, dabei aber nur das Irdische und Niedrige sucht, wird Gott zum Brautführer des Weisen, indem er ihm die Erkenntnis als Lebensgefährtin zuführt (λαμβάνειν τὴν σοφῶν σύμβιον ἐπιστήμην, Post 78).

In de Abr 99ff. wird die Ehe von Abraham und Sarah insofern allegorisiert, als Abraham den »weisen Geist« bezeichne, Sarah hingegen für die »Tugend« stehe. Auch hier werden wiederum zwei Eheformen, eine aus Lust (ἡδονή), eine aus Weisheit (σοφία), unterschieden (Abr 100). Die Entgegensetzung beider Eheformen verdeutlicht Philo an den Prinzipien ›männlich‹ und ›weiblich‹, wobei das Weibliche das Empfangende in der körperlichen Ehe sei. In der Seelenehe kommt es nun zu einer Vertauschung der Geschlechter: Die Tugend, die in der Seelenehe die Stelle der Frau einnimmt, erzeuge im männlichen Sinn, während der Geist (νοῦς) (weiblich) empfange. Obwohl das grammatische Geschlecht der Begriffe (ὁ μὲν νοῦς ἄρρενος ἡ δ' ἀρετὴ θήλεος, Abr 101fin.) dieser Argumentation entgegenstehe, sei die Tugend »ihrer Natur nach

[106] KRAEMER (1989) glaubt, dass es sich nicht um ›wirkliche‹ unverheiratete Jungfrauen handelt, sondern um Frauen, die bereits die Wechseljahre hinter sich haben. Dem würde auch der Sprachgebrauch Philos in Bezug auf Sarah entsprechen, vgl. Fug 50; Post 134.

[107] Manche dieser Therapeutinnen nehmen nur alle drei Tage Nahrung zu sich und lassen sich in ihrer »Liebe zum Wissen« von der Weisheit bewirten (VitCont 35). Die Nähe zu JosAs ist hier mit Händen zu greifen.

männlich« (ἄρρεν μέν ἐστιν ἡ ἀρετὴ φύσει, Abr 102), weil sie bewege, anordne etc., der Geist hingegen weiblich, weil er ein passives Verhalten zeige.

Das Spiel mit grammatischen Geschlechtern der Begriffe und männlich-weiblichen Prinzipien erinnert an die viel zitierte Stelle in *De Fuga et Inventione* 50–52, in der Philo im Rahmen einer exkursartigen Erklärung zu Gen 28,2 (§§ 48–52)[108]das Geschlecht der Sophia »umwandelt«: Der Rat Isaaks an Jakob zur Flucht in das Haus Bathuels, des Vaters von Rebekka, gibt Philo Anlass, Namen und Geschlecht der Sophia zu thematisieren. Das Haus Bathuels wird dabei mit dem »Haus der Weisheit«[109] identifiziert, so dass Bathuel zum »Namen der Weisheit« (Fug 50) wird. Bathuel bedeutet nach Philo wörtlich jedoch »Tochter Gottes«, genau genommen sogar »ewig jungfräuliche Tochter«[110]; zugleich wird Bathuel jedoch als Vater der Rebekka angeführt. Im Blick auf die Weisheit steht Philo insofern vor dem Problem, wie man die Sophia als Tochter Gottes zugleich Vater nennen kann. Er macht folgenden Lösungsvorschlag: ὄνομα μὲν θῆλυ σοφίας ἐστίν, ἄρρεν δὲ ἡ φύσις (der Name der Weisheit ist weiblich, die *physis* männlich, Fug 51). Philo verweist als Stärkung seiner Argumentation auf die gleiche Figur im Blick auf die Tugenden, die männliche Wesen, aber weibliche Namen haben (vgl. Abr 101). So scheint mir die Annahme, Philo reagiere durch eine derartige Spekulation auf Kreise, in denen die Weiblichkeit der Sophia wörtlich genommen werde[111], kaum haltbar. Eher wird hier Philos grundsätzliche Sichtweise geschlechtlicher Prinzipien[112] deutlich, die zwar einen stark patriarchal-hierarchischen Hintergrund verrät, indem das Männliche für ihn das aktive und überlegene Prinzip ist.[113] Die Geschlechter sind für ihn jedoch im Gegensatz zu modernen z.B. ontologisch-biologischen Geschlechtskategorien funktional zu bestimmen. Aufgabe der ›männlichen Sophia‹ sei es dann, in den Seelen Samen der Bildung, des Wissens und guter Handlungen auszusäen. Jakob, als Typus des nach Tugend strebenden Menschen, soll so im »Haus der Weisheit« eine Lebensgefährtin, d.h. eine untadelige Einsicht (γνώμη ἀνεπίληπτος) finden.

---

[108] Der erste Teil der Schrift *De Fuga et Inventione* (§§ 1–118) stellt eine Erklärung zu Gen 16,6b–14 dar.

[109] Hier ist das Bild von Prov 9 aufgenommen. Die Beschreibung dieses Orts als »ruhiger, windstiller Hafen« erinnert ferner an den »Ruheort« (ἀνάπαυσις), der verbunden mit Sophia in Sir 6,28; 24,8 und JosAs 15,7 u.a. begegnet.

[110] בְּתוּאֵל steht zunächst für בַּת אֵל (Tochter Gottes), erinnert aber ebenso an בְּתוּלָה (Jungfrau).

[111] So z.B. SCHROER (1996), 124 Anm. 13. D. Georgi sieht in dieser Substitution den »Ausdruck eines aggressiven Interesses Philos an der Umkehrung des weiblichen Geschlechts der Weisheit«, vgl. GEORGI (1988), 248f.

[112] Vgl. dazu ausführlich BAER (1970), insbesondere Kap. III, 45–64.

[113] Vgl. Fug 51: »Denn stets hat das Männliche den Vorrang, das Weibliche ist mangelhaft und steht zurück« (Übers. COHN/WENDLAND [1886], 67).

Die Weisheit wird hier folglich als Mittlerin[114] dargestellt, sie ist einerseits Tochter Gottes, bewirkt beim Menschen aber das, was Philo sonst dem Logos vorbehält, und handelt insofern männlich. Da die Sophia damit Funktionen erfüllt, die sonst von Philo dem Logos zugeschrieben werden, wird sie implizit zu dessen Vater.

1.4.3. Weisheit und Gott

Versucht Philo in Fug 50-52 das in Geschlechterspannung stehende Nebeneinander von Gott- und Weltbezug funktional zusammenzuhalten[115], so zeigt er in *De Ebrietate* das Bemühen, ein einheitliches Bild zu entwerfen. Philo beschreibt in de Ebr 30ff. eine kosmogonische Urzeugung, bei der sich der göttliche Vater mit der Mutter des göttlichen Wissens (ἐπιστήμη) verbindet, um den Kosmos hervorzubringen (Ebr 30: ... μητέρα δὲ τὴν τοῦ πεποιηκότος ἐπιστήμην, ᾗ συνὼν ὁ θεὸς οὐχ ὡς ἄνθρωπος ἔσπειρε γένεσιν).[116] Im Folgenden, wie bekanntlich in den Schriften Philos überhaupt, werden ἐπιστήμη und σοφία synonym verwendet.[117] Philo spricht hier also von einer kosmogonischen sexuellen Vereinigung zwischen Gott und Weisheit. Diese weit reichende Aussage wird jedoch insofern sogleich relativiert, als Philo die Vereinigung explizit von menschlicher Sexualität unterscheidet (οὐχ ὡς ἄνθρωπος). Der Vorstellungshorizont einer Schöpfung durch sexuelle Vereinigung eines göttlichen Paares ist in der Mythologie der Antike bekannt (vgl. Heilige Hochzeit, s.o.), auch markante Begriffe wie z.B. δημιουργός (30) belegen hellenistische Anleihen (z.B. Platon: Timaios). Allerdings ist auch eine innerjüdische Ausprägung solcher Vorstellungen z.B. in Weish 8-9 oder sogar schon in Prov 8,22-31[118] belegt, auf die Philo hier zurückgreift.

---

[114] Baer spricht von »Mittelhypostasen«, die weiblich empfangend gegenüber Gott und männlich-imprägnierend gegenüber dem Menschen sind, vgl. Baer (1970), 60ff.

[115] Philo nimmt dabei in Kauf, dass die Weisheit im Blick auf Gott weiblich, d.h. für ihn passiv empfangend ist; im Blick auf den Weisheitsschüler jedoch männlich, d.h. aktiv gebend.

[116] Vgl. die Übersetzung nach Cohn u.a. (1962), Bd. 5,18: »Ihm (dem Wissen) hat Gott beigewohnt und die Schöpfung erzeugt, allerdings nicht nach Menschenart. Sie aber hat Gottes Samen empfangen und den einzigen und geliebten wahrnehmbaren Sohn, diese unsere Welt, als reife Frucht in Wehen geboren.«

[117] Vgl. Mack (1973), 157 u.ö.

[118] Es ist bezeichnend, dass Philo in diesem Zusammenhang auf das Weisheitsgedicht Prov 8,22-31 verweist und V 22 in einer von LXX abweichenden Fassung zitiert: »ὁ θεὸς ἐκτήσατό με πρωτίστην τῶν ἑαυτοῦ ἔργων, καὶ πρὸ τοῦ αἰῶνος ἐθεμελίωσέ με«. Während die LXX bekanntlich ἔκτισε (von κτίζω - erschaffen) bezeugt, ist in der Philo bekannten Fassung ἐκτήσατο von κτάομαι (erwerben) abgeleitet. Es liegt deshalb nahe, dass Philo bereits in diesem Weisheitstext eine erotische Beziehung zwischen Gott und Weisheit voraussetzt und ihn deshalb zitiert. Vgl. dazu ausführlich oben zu Prov 8 in diesem Kapitel, ferner Zimmermann (2000a).

In der Vereinigung der Sophia mit dem Schöpfer entsteht der Kosmos, als der einzige (μόνος) und geliebte (ἀγαπητός) Sohn. Die Weisheit empfängt den Samen Gottes und wird somit zur Mutter und Amme des Alls (μήτηρ καὶ τιθήνη τῶν ὅλων, 31fin). In platonischer Manier ordnet nun Philo diesem ersten - unfassbaren und unantastbaren (Ebr 32f.) - Elternpaar ein weiteres rangniedrigeres zu, bei dem nun der männliche, vollkommene und rechte Logos zum Vater wird, die Mutter aber die Erziehung (παιδεία) ist, die in das wohl hier stoisch gedachte Rechtsethos einführt. Diesen Eltern wiederum entspringen vier Kindergruppen (35f.), die mit den menschlichen Seelen zu identifizieren sind. Die menschliche Seele wird insofern zum Kind des λόγος ὀρθός. Das sich so entfaltende System geschlechtlich zugeordneter Paare könnte man als Keimzelle der gnostischen Syzygienlehre vermuten, auf die unten ausführlich einzugehen ist.

Hier deutet sich zugleich ein Analogieverhältnis von Gott-Weisheit und Schüler-Weisheit an, wie wir es bereits aus Prov 8 und Weish kennen (s.o.) und wie es Philo in *De Cherubim* dann explizit entfaltet: In Cher 40ff. bietet Philo ausgehend von Gen 4,1[119] zunächst eine als Geheimlehre (τελετή, 42f. und 48) ausgewiesene Allegorese zu den Ehefrauen der Erzväter: So wie Eva durch Jhwh selbst den Kain gebärt (erwirbt; Gen 4,1) sind auch bei den Ahnmüttern die Kinder durch Gottes Samen entstanden, nicht durch die Vereinigung mit ihren Männern. Eine analoge Beschreibung dieses Motivs gibt Philo in Post 135 im Blick auf Sarah, Lea und Rebekka, in Mut 132f. wird die göttliche Zeugung für Lea, Tamar und Sarah ausgesagt. Die Erzmütter, das meint für Philo die Tugenden, empfangen durch den göttlichen Samen, gebären aber dann für ihre natürlichen Männer. Die göttliche Vereinigung unterscheidet sich von zwischenmenschlichem Verkehr vor allem dadurch, dass dieser die Jungfrau zur Frau macht, während jener ewige Jungfräulichkeit hervorruft (50) und auch erfordert. Dies schließt sogar eine ›Re-virginisierung‹ ein. Jhwh verkehrt mit Sarah ausdrücklich, nachdem sie »wieder zum Rang einer Jungfrau zurückgekehrt ist« (50, vgl. auch Post 134). So ist auch nur die jungfräuliche Seele nach Philo in der Lage zur Vereinigung mit Gott. Da jedoch auch eine jungfräuliche Seele durch »zügellose Leidenschaften« befleckt werden kann, wird Gott nach Philo letztlich nicht »Mann der Jungfrau«, sondern der Idee der Jungfräulichkeit (θεὸν ἄνδρα εἰπὼν οὐ παρθένου (...) ἀλλὰ παρθενίας, Cher 51), denn nur sie bleibt unvergänglich und ewig jungfräulich. Die Vereinigung Gottes mit der Seele vollzieht sich also zunächst urbildlich durch eine Synusie mit der Idee der Jungfräulichkeit. Nur im Bereich unkörperlicher Ideen taucht der Begriff (Ehe)mann auf, möglicherweise in Anlehnung und

[119] In der Übersetzung nach COHN/ WENDLAND steht fälschlicherweise 1Mos 4,12, was durch Auslassung des Punkts in der griechischen Ausgabe (Gen. 4,1.2) zu erklären ist.

Ausdeutung der zunächst beiläufig wirkenden Erwähnung in Cher 49. Dort wird Gott »Mann der Weisheit« (σοφίας ἀνὴρ) genannt, der das göttliche Sperma in die jungfräuliche Erde bringt, dem sterblichen Geschlecht zugute. Die Synusie von Weisheit bzw. Jungfräulichkeit und Gott wird also zum Urbild und auch Garanten der Vereinigung von Seele und Gott. Anders als in Ebr 30f. steht hierbei nicht die Schöpfung im Vordergrund, diese wird vielmehr bereits vorausgesetzt (Cher 49). Die mythologisch gefärbte Hochzeit wird hier in den Horizont von Philos Erkenntnisweg (vgl. Cher 52) eingeordnet, wird zum Erlösungsgeschehen[120] und hat ethische Konsequenzen, wie in der abschließenden rhetorischen Frage deutlich wird (vgl. Cher 52): Die Seele wird aufgefordert, nach Wissen, d.h. aber nach Weisheit, zu streben und »jungfräulich« zu sein. Jungfräulichkeit ist für Philo allerdings im Kontext seiner sonstigen Verwendung keineswegs nur metaphorisch geistig zu verstehen, sondern wird auch hier neben der bildlichen eine wörtliche Konnotation anzeigen.

F a z i t: Bei Philo erhält die Geschlechtermetaphorik eine dreifache Funktion:
1. Sie beschreibt die kreative und urbildliche Ehe zwischen Gott und Weisheit bzw. der Idee der Jungfräulichkeit.
2. Diese Vereinigung kann zum Urbild der Vereinigung der menschlichen Seele mit Gott werden, bei der der Mensch ganz weiblich, d.h. für Philo passiv-empfangend wird, um offen für die göttliche Befruchtung zu werden.
3. Die Innigkeit einer derartigen Gott-Mensch-Relation birgt ihrerseits ethische Forderungen, wobei sich eine eigenwillige Verschränkung von Bild und Wirklichkeit zeigt: Obwohl Philo die (sexuelle) Vereinigung der Seele mit Gott explizit im Reich der Ideen ansiedelt und unkörperlich, nicht nach Menschenart beschreibt, wirkt sie sich doch unmittelbar auf die konkrete zwischenmenschliche Sexualethik des Weisheitssuchenden aus. Erstmals werden bei Philo an transzendente Braut- und Ehemetaphorik eindeutig sexualasketische Konsequenzen gebunden. Wer sich mit der Weisheit bzw. mit Gott vereinigen will, sollte sich auch im irdischen Leben sinnlich-körperlicher Begierden und Betätigungen enthalten und unbefleckt, jungfräulich bleiben. Wahres Menschsein, die λογικὴ ψυχή, nach dem Bilde Gottes ist nur jenseits aller sexuellen Polarität und Begierde zu erreichen.

[120] Vgl. dazu WILCKENS (1959), 153ff., der dabei die 2. Stufe der mystischen Liebesvereinigung mit Gott vermutet.

1.5. Zusammenfassung

Weibliche Personifikationen der Weisheit finden sich in vielen Weisheitsschriften (Prov, Sir, Weish[121]) und auch bei Philo von Alexandrien. Es zeigt sich dabei, dass es *die* als Frau personifizierte Weisheit nicht gibt, vielmehr muss die Sophia im Kontext der jeweiligen Weisheitsschriften differenziert wahrgenommen werden.[122] Dies gilt dann im Besonderen auch für die im Kontext dieser Arbeit interessanten Dimensionen, die Frau Weisheit in ihren geschlechtlich-relationalen Aspekten, sei es als Braut oder Gattin oder allgemeiner als ersehntes Gegenüber und Lebensgefährtin zeigen. Gleichwohl lassen sich bestimmte Grundelemente in fast allen Texten wiederfinden, die im Folgenden genannt werden sollen:

So wie Sophia eine *Vermittlerrolle* zwischen Gott und Mensch einnimmt, werden auch die geschlechtlichen Figurationen für ihre Doppelrelation herangezogen: Einerseits wird die Beziehung der Weisheit zu Gott als Liebesverhältnis beschrieben (Prov 8; Weish 8,3f.), zum anderen werden Bilder der Mann-Frau-Relation verwendet, um der Beziehung der Weisheit zum Menschen Ausdruck zu verleihen (Prov 8,17.21; Sir 15,2; Weish 6,12; 7,10; Philo Virt 62). Beide Beziehungsdimensionen zeigen jedoch bis in einzelne Formulierungen hinein enge Entsprechungen.

Aus der Doppelbeziehung Weisheit-Mensch bzw. Weisheit-Gott sind Rückschlüsse auf die Funktion der Sophia ziehen. S. Schroer deutet die personifizierte Weisheit als einen Versuch, an die Stelle des männlichen Gottesbildes und neben dieses ein weibliches zu setzen.[123] Zumindest war die personifizierte Weisheit offenbar eine Integrationsfigur für Mythen weiblicher oder relationaler Größen, wie der mythologische Hintergrund bei Prov 8, Weish und Philo (Ebr 30f.) nahe legt. Allerdings bleibt Frau Weisheit stets auf Gott bezogen und zeigt m.E. nirgends innerhalb der atl. und frühjüdischen Texte eine von Gott losgelöste Stellung im Rang einer eigenständigen Göttin.[124] Die enge Bezogenheit auf Gott einerseits und den Menschen andererseits legt vielmehr nahe, dass Frau Weisheit eine Mittlerinnen-Rolle zwischen dem nachexilisch distanzierten Jhwh und dem Volk bzw. König einnimmt. Innerhalb einer Zeit der allgemeinen Entrückung des Allmächtigen wird Sophia zu einem wichtigen

---

[121] Die Personifikation der Weisheit fehlt bei Koh sowie in den (erhaltenen Teilen der) nichtessenischen Weisheitstexte von Qumran (z.B. 4Q 185; 4Q 302.303.308; 4Q 423–426).

[122] So auch die Einschätzung von Schroer (1996), 29.

[123] Vgl. Schroer (1996), 43ff.

[124] In der Frau Weisheit lediglich eine Sublimierung oder Spiritualisierung weiblicher Gottheiten aus Israels Umwelt oder konkret sogar der Hieros-Gamos-Vorstellungen (so Kleinschmidt 1998, 84) zu sehen, greift m.E. ebenso zu kurz wie eine exklusive Ableitung aus innerjüdischen Denkmustern (so Ådna 1995, 451 mit Rekurs auf G. v. Rad und H. Gese). Stattdessen liegt hier wohl eine eigenständige Synthese beider Traditionen vor.

Bindeglied, das die Nähe Jhwhs zur Welt (Schöpfung) und zum Menschen in erotischen Bildern auszudrücken vermag.

Sophia erfüllt dabei jedoch nicht nur eine Lückenbüßerfunktion, die Figurationen der Geschlechterrelation erfahren hinsichtlich ihrer religiösen Verwendung sogar eine entscheidende Zuspitzung. Die etwa innerhalb der prophetischen Bildverwendung noch streng auf übergeordnete kollektive Größen wie Land, Volk und Stadt bezogenen geschlechtlichen Kategorien können innerhalb der Weisheit erstmals *individuell* verwendet werden. Jetzt wird die ganzheitlich und auch erotisch ersehnte Gemeinschaft zwischen Mann und Frau zum Bild für die leidenschaftliche Beziehung des einzelnen (Weisheitsschülers) zur Weisheit. Wären geschlechtliche Kategorien auf Grund ihrer anthropomorphen Ganzheitlichkeit zur Zeit des zweiten Tempels wohl kaum zur Beschreibung der Beziehung des Einzelnen zu Gott herangezogen worden, vermag die Zwischenschaltung der Sophia die Gottbezogenheit über die Weisheit auszusagen. Denn trotz ihrer menschlich-weltlichen Zugewandtheit steht Sophia an Gottes Seite und eröffnet den himmlischen Bereich für den Menschen. Die erotisch beschriebene Beziehung des Menschen zur Sophia greift so auf das Gottesverhältnis über. Oder aus anderer Perspektive formuliert: Die Menschenbezogenheit der Sophia nimmt den Menschen in ihr eigenes (erotisches) Gottesverhältnis hinein. Menschenliebe wird insofern mittelbar mit Gottesliebe verknüpft. So formuliert Weish 7,28: »Gott liebt niemanden außer den, der der Weisheit beiwohnt.«[125]

Mit einer solchen Individualisierung ist zugleich eine *Ethisierung* des Bildfelds verbunden. Wie bereits bei der prophetischen Geschlechtermetaphorik finden sich die Figurationen in einem Kontrastschema. War bei den Propheten der Dualismus geschlechtlicher Kategorien vielfach auf die gleiche personifizierte Größe bezogen, indem z.B. Jerusalem einerseits als Hure, andererseits als Braut beschrieben wurde, so tritt bei der Weisheit das Negativum als eigenständige Personifikation hervor. Frau Weisheit wird durch »Frau Torheit« oder die »fremde Frau« kontrastiert. Geschlechtermetaphorik dient nun nicht mehr vorrangig der retrospektiven Deutung der Heilsgeschichte, sondern fordert zur Entscheidung des Einzelnen heraus. Erotische Bilder verknüpfen religiösen Absolutheitsanspruch mit sexualethischem Rigorismus. So findet Sexualität nur in der Ehe ihren legitimen Platz, bei Philo gerät die Liebe zur Weisheit sogar in eine direkte Konkurrenz zur Menschenliebe und die Geschlechtsfigurationen begründen hier erstmals die Sexualaskese.

Bei der Personifikation der Weisheit als göttliche Größe vollzieht sich schließlich eine maßgebliche Weichenstellung für spätere religiöse Sprachbil-

[125] Übers. nach GEORGI (1980), 429. Vgl. zum Text ZIEGLER (1962), 119: οὐθὲν γὰρ ἀγαπᾷ ὁ θεὸς εἰ μὴ τὸν σοφίᾳ συνοικοῦντα.

dung: Die Wahl des Stilmittels der Personifikation ist per definitionem auf die Vereinigung von Abstraktem und Konkretem angelegt. Die theologische Rede von der Weisheit als Braut/ Ehefrau im Besonderen wie sogar der »Frau Weisheit« im Allgemeinen will - wie S. Schroer formuliert - »in sich Gott und Frau verbinden, sie will das Menschliche, Konkrete, Diesseitige mit dem Göttlichen, Universalen und Jenseitigen verbinden, sie will JHWH mit der Straße, dem Haus, der Liebe, der Weisheitstradition und dem Leben der israelitischen Frauen verbinden, so dass das Wirken der weisen Frauen auf JHWH hin transparent, ja transzendent wird und JWHW im Bild der ›Frau‹ Weisheit erfahrbar«.[126]

2. Geschlechtsfigurationen in der erzählenden Literatur: JosAs

In zwischentestamentlicher Zeit sind Mann-Frau-Beziehungen als fester Bestandteil erzählender Literatur anzutreffen, wobei bereits das als idealtypische Narration gestaltete hebräische Buch *Ruth* als eine gewisse Vorform solcher Erzählungen angesehen werden kann. Bei diesen Erzählungen wird in erbaulich-unterhaltsamer Weise die Spannung zwischen irdischer (Welt)macht und göttlicher Macht bzw. Israels Anspruch am Schicksal einzelner Gestalten exemplifiziert. Die prophetische Geschichtsdeutung, die die faktische Weltmacht funktional der geglaubten Allmacht Gottes unterordnet[127], wird hierbei literarisch individualisiert, indem eine jüdische Figur (vielfach eine Frau) im Land oder gar am Hof des fremden Herrschers erscheint[128] und diesen zum Bekenntnis führt (*Ester*) bzw. später seine Verführung und Bedrohung (*Judith*) abwehrt. Häufig wird der personifizierte Konflikt am Beispiel einer Liebesbeziehung verdeutlicht, die insofern figurativ das Schicksal des jüdischen Volkes im Blick auf Fremdmächte und die damit verbundene religiöse Bedrohung thematisiert.[129] Daneben vermischt sich diese geschichtstheologische Frage mit einer individuell ausgerichteten weisheitlich-ethischen Intention der Erzählungen, deren bildlicher Charakter in der archetypisch vor-bild(!)lichen Dimension liegen mag.

---

[126] SCHROER (1996), 39.

[127] Indem z.B. Kyros als »Knecht und Gesalbter Jhwhs« bezeichnet wird, vgl. Jes 44,24ff.

[128] Man spricht deshalb auch von der Gattung der »Hoferzählung« (vgl. z.B. MAIER [1990], 108f.). Vgl. Ester (wie 3 Esr) am persischen Hof; JosAs spielt fiktiv im ptolemäischen Ägypten; Tobit und Judith spiegeln Ereignisse in assyrischer Zeit.

[129] Die Verschränkung von weltlichem und religiösem Machtanspruch wird z.B. im Mittelteil der Judith-Novelle im Gegenüber von Nebukadnezar und Jhwh besonders deutlich (vgl. Jdt 4,1-7,32).

Bei *Judith* und *Susanna* steht die Bewahrung der Reinheit trotz massiver Bedrängnisse im Vordergrund[130], während im Buch *Tobit* bei der Hochzeit von Tobias und Sarah die dämonische Gefährdung des Bräutigams in der Hochzeitsnacht und ihre Überwindung durch apotropäische und liturgische Riten thematisiert wird (Tob 6-9).[131] Ist bei diesen Novellen eine religiöse Metaphorisierung des Hochzeitsgeschehens im Sinne unseres Untersuchungsgegenstands kaum vorhanden, so verhält es sich mit der Erzählung von Joseph und Aseneth nicht so eindeutig. Auch wenn im Blick auf Gattung und ethische Intention viele Parallelen zu den genannten Erzählungen zu erkennen sind, geht JosAs doch hinsichtlich einer religiösen Uneigentlichkeit des Erzählten deutlich über jene hinaus. Dies rechtfertigt es, JosAs etwas näher in den Blick zu nehmen.

2.1. Grundlegendes zu JosAs

Die Erzählung von der Bekehrung der heidnischen (heliopolitanischen) Priestertochter Aseneth und ihrer Heirat mit dem Jakobssohn Joseph ist eine originalgriechische Schrift, die zwischen 100 v. und 100 n. Chr. in der jüdischen Diaspora Ägyptens entstanden ist. Statt einer allgemein anerkannten Textausgabe liegen derzeit zwei Rekonstruktionsversuche des griechischen Textes von Marc Philonenko (1968 = Kurztext) und Christoph Burchard (1979 = Langtext) vor, die bewusst als Gegenmodelle zu verstehen sind.[132] Die zweiteilige Erzählung kann durch die bewusste Anbindung[133] an die biblische Josephsgeschichte (Gen 37-50) als deren Ausgestaltung betrachtet werden, wobei der erste Teil (JosAs 1-21[134]) von Aseneths Bekehrung und Heirat, der zweite Teil

[130] Verführung kann geradezu als Leitmotiv im Judithbuch gelten (vgl. Jdt 9,10.13; 12,16; 13,16; 16,8), wird jedoch durch ein asketisches Ideal abgewehrt. Vgl. z.B. resümierend Jdt 16,22: »Viele begehrten sie zur Frau, aber kein Mann erkannte sie alle Tage ihres Lebens.« Hier, wie in der Susanna-Erzählung, fehlt entsprechend auch der Themenkomplex der Hochzeit.

[131] Vgl. dazu ARCHER (1990). Hier liegt ein im Alten Orient verbreiteter Topos vor.

[132] Bislang fehlt eine kritische Textausabe zu den 84 überlieferten Hss. Die letzten beiden Rekonstruktionsversuche aus den 16 griechischen - in vier 4 Textgruppen (a, b, c, d) zu untergliedernden - Hss von Marc Philonenko (PHILONENKO [1968]) und Christoph Burchard (BURCHARD [1979/1996]) bieten zwei Extreme: Philonenko hält den von d gebotenen und deutlich kürzesten Text für den ältesten, während Burchard die These vom Zuwachs im Rahmen der Textgeschichte kritisch beurteilt und sich entsprechend am Langtext b orientiert, der die früheste Bezeugung und weiteste Verbreitung aufweist. Vgl. zur genaueren Diskussion BURCHARD (1983), 583ff.; STANDHARTINGER (1995), 27-47. Standhartinger hat vor allem auf die unterschiedliche theologische Konzeption und Frauenbilder der beiden Fassungen hingewiesen. Im Folgenden werden die Fassungen mit den Klammerverweisen (Ph) und (B) unterschieden. Falls keine Angabe erfolgt, orientiere ich mich an (B).

[133] JosAs 1,1f. nimmt Gen 41,46b-49 auf; JosAs 21,9 rekurriert auf Gen 41,50-52; JosAs 22,1f. fasst Gen 41,53f.; 45,26-46,7 und 47,27 zusammen. BURCHARD (1987), 544 spricht von »Exkursen zur Josephsgeschichte«.

(JosAs 22-29) von der vereitelten Entführung durch den ägyptischen Kronprinzen berichtet. Im Blick auf meinen Untersuchungsgegenstand interessiert vor allem der erste Teil, da hier die Darstellung der Brautleute schon im Blick auf die Mischehenproblematik typologische Züge aufweist. Vor allem wird die Eheschließung, orientiert am Hauptthema der Bekehrung[135], aber religiös überhöht, indem Braut und Bräutigam als himmlische Gestalten in Szene gesetzt werden, ihre irdische Hochzeit einer himmlischen Zusammenführung entspringt und der Brautstand eschatologische Dimensionen erhält.

Der Erzählgang setzt mit einer Beschreibung Aseneths im Turm ein, die jeden Kontakt mit Männern meidet (JosAs 2,1) und sich auch weigert, auf den Heiratswunsch ihrer Eltern mit dem geistbegabten Joseph (4,7) einzugehen. Als Joseph in das Elternhaus kommt, erkennt sie jedoch seine Lichtgestalt und gesteht ihren Irrtum (JosAs 6,1-8). Nun weigert sich Joseph, der »fremden Frau« einen Begrüßungskuss zu geben, weil sie Götzenbilder verehrt. Nur ihre jungfräuliche Keuschheit (JosAs 7,7) gibt ihm Anlass, sie überhaupt zu begrüßen. Nachdem Joseph abgereist ist, verwirft Aseneth ihre Götzenbilder und geht 7 Tage in Trauer und Fasten. Dann erscheint ihr ein Mensch (ἄνθρωπος) aus dem Himmel (JosAs 14-17), der sie auffordert, ihr Trauerkleid gegen ein Prachtkleid zu tauschen. Die Begegnung mit dem Himmelsboten ist durch unterschiedliche Zeichenhandlungen bestimmt, so wird z.B. in JosAs 16 berichtet, wie sie zusammen mit dem Himmelsboten eine Honigwabe isst, ihr wird Erneuerung und Leben zugesagt und schließlich erhält Aseneth den neuen Namen »Zufluchtsstadt« (JosAs[Ph] 15,2-6). Nachdem der ›Mensch‹ in den Himmel zurückgekehrt ist, erkennt Aseneth ihre glänzende Gestalt, die sie - nach dem Kurztext - bis zum Ende der Geschichte nicht mehr verliert.[136] Nach der Rückkehr Josephs wird die Hochzeit vorbereitet, die auf Josephs Wunsch vom Pharao vollzogen wird.

2.2. Aseneth als himmlische Braut und Joseph als Gottessohn

A. Standhartinger hatte bereits die Wohnstatt *Aseneths* im Turm (vgl. JosAs 2fin) als »Ort zwischen Himmel und Erde« bezeichnet[137], das Aussehen einer himmlischen Gestalt wird ihr vor allem jedoch nach ihrer Bekehrung verlie-

[134] Die Versangaben beziehen sich auch im Folgenden auf die Textausgaben von Ch. Burchard. Wenn vereinzelt auch auf Philonenko verwiesen wird, wird das eigens gekennzeichnet: JosAs(Ph).

[135] Vgl. Burchard (1987), 545.

[136] Hier liegt z.B. eine der von A. Standhartinger herausgearbeiteten Differenzen. Nach dem Langtext erhält Aseneth ihre Schönheit erst, als sie sich an die Gebote des Himmelsmenschen erinnert (JosAs 18), vgl. Standhartinger (1998), 460f.

[137] Vgl. Standhartinger (1995), 116.

hen und insbesondere in Bildern mit Lichtmetaphorik beschrieben. Der »Mensch aus dem Himmel« (14,3) gebietet ihr, die Trauerkleider abzulegen und sich neu einzukleiden (JosAs 14,12f.). Möglicherweise ist der Langtext durch das »unberührte Gewand« (στολὴ ... ἄθικτος) vor allem an der Reinheit der Jungfrau interessiert[138], allerdings deuten auch hier die weiteren Attribute des Gewands (στολὴ λινῆ καινὴ ἄθικτος) auf metaphorischen Tiefensinn. Dieser wird in d unzweifelhaft, insofern als hier Stola und Gürtel explizit mit dem Attribut »leuchtend« (λαμπρά, JosAs[Ph] 14,13.15.16) ausgestattet werden. Eine στολὴ λαμπρά verleiht nach TestAbr I 16,6f. ein Aussehen, das deutlich die Schönheit der Menschenkinder übertrifft und »der Gestalt eines Erzengels« zukommt. Dies verbindet sich mit der Beobachtung, dass glänzende Lichtkleider in der frühjüdischen und neutestamentlichen Literatur (insb. Apokalyptik) überhaupt als Attribute himmlischer Wesen verwendet werden.[139] Aseneth wird hier nach dem Kurztext bereits als ›Engelwesen‹ beschrieben und verliert auch bis zum Ende der Erzählung diese Erscheinung nicht (vgl. JosAs[Ph] 18,7).

Nach dem Langtext wird Aseneth in der Begegnung mit dem Himmelsmenschen unvergängliche Schönheit zunächst nur zugesagt (16,16), durch ihr Schmücken als Braut wird dies dann sichtbar umgesetzt (vgl. 18,9 im Ggs. zu 18,3.7) und für alle erkennbar: »(alle ...) sahen Aseneth wie eine Gestalt des Lichts, und ihre Schönheit war wie himmlische Schönheit (ὡς κάλλος οὐράνιον)« (JosAs 20,6). Bei der Schmückung als Braut (18,5-10) erhält Aseneth ferner königliche Insignien wie Zepter und Gürtel. Wenn Aseneth schließlich sogar durch Proskynese verehrt wird (18,11), dann nur, weil sie in enger Relation zu Gott steht, ja, sie ist »Tochter des Höchsten (θυγάτηρ ὑψίστου)« (21,4; vgl. 12,14f.).

Bei *Joseph* tragen bereits die ersten Auftritte theophane Züge[140], und so verwundert nicht, dass sich das Pendant zu Aseneths abschließendem Hoheitsprä-

[138] Vgl. 14,12.14: »unberührtes (ἄθικτον) Gewand«; »der doppelte Gürtel der Jungfrauschaft«. Dies korreliert mit der Beobachtung, dass der Kurztext (b) in der Beschreibung Aseneths ihr Jungfrausein vor dem Alter erwähnt (1,4, anders JosAs[Ph]1,6). Standhartinger baut auf solchen Nuancen ihre These auf, dass nach b die Bekehrung Aseneths in der »Terminologie sexueller Beherrschung« beschrieben wird: Von der »selbstbewußten Frau zum Fisch am Angelhaken«, zur »sittsamen Tochter und Ehefrau«, die sich »williger den umgebenden Männern unterordnet«, vgl. STANDHARTINGER (1995), 94.108.u.ö.

[139] Vgl. bzgl. der personifizierten Weisheit Weish 6,12: Λαμπρὰ καὶ ἀμάρανός ἐστιν ἡ σοφία, ebenso Weish 7,26. Vgl. ferner die leuchtenden Gewänder himmlischer Personen nach äthHen 14,20; Mt 28,3; Act 10,30; Apk 15,6; 19,8. Nach äthHen 106,2 glänzt der himmlische Noah von Geburt an, auch Henoch wird mit einem ›glänzenden Lichtöl‹ gesalbt (slHen 22,9). In 4Esr 7,97.125 wird das Leuchten des Angesichts (wie die Sonne) als Erkennungszeichen der sechsten Stufe innerhalb der ›Heiligkeitsordnung‹ präsentiert. Vgl. auch syrBar 51,3-16; Dan 12,3.

[140] Vgl. JosAs 5,3-7 (Lichtmetaphorik V 4f.; Proskynese V 7); 6,2.6 (Sonne, Licht).

dikat, nun entsprechend »Sohn Gottes« (υἱὸς τοῦ θεοῦ, JosAs 6,3.5), für Joseph gleich mehrfach und in unterschiedlichen Varianten findet.[141] Dass es sich bei diesen Stellen um christliche Interpolationen handelt[142], wird heute nicht mehr vertreten, da der Sohn-Gottes-Titel inzwischen als breit bezeugtes frühjüdisches Hoheitsprädikat erkannt wurde: In der Endzeit kommt die Gottessohnschaft allen Israeliten (Jub 1,24f.; PsSal 17,27.30; äthHen 62,11; AssMos 10,3; TestJud 24,3; evtl. 11Q 13 Kol. I, 14) bzw. dem Volk als ganzem (Weish 18,13; evtl. 4Q 243[143]) zu. Neben diesem kollektiv-apokalyptischen Gebrauch werden Einzelne schon jetzt »Sohn/ Söhne Gottes« genannt, sei es der König (2Sam 7,14; 1Chr 17,13; 22,10; 28,6; evtl. 4Q246 Kol. II[144]) oder Hohepriester (TestLev 4,2; 18,6f.; vgl. ferner MidrPs 2,3,13a), sei es der Gerechte (Weish 2,18; 5,5), der soziale Not mildert (Sir 4,1-11), seien es Märtyrer (2Makk 7,34) oder Weise (Philo: Conf 143-148; SpecLeg I, 317f.).

In welchem Bezug steht nun der Sohn-Gottes-Titel Josephs in JosAs zu diesen frühjüdischen Traditionen? Zunächst ist zu bemerken, dass der kollektive Gebrauch der »Söhne Gottes« als Bezeichnung der endzeitlich Erwählten in JosAs aufgenommen ist (JosAs 16,14; 19,8). Allerdings lässt die Bezeichnung Josephs als πρωτότοκος (18,11; 21,4; 23,10) vermuten, dass es hierbei um eine differenzierende Hervorhebung eines Einzelnen geht: Möglicherweise wird Joseph als Gerechter beschrieben, der im Sinne von Weish 2-5 andere zur Gotteserkenntnis führt, da Aseneths Bekehrung eng mit ihrer Erkenntnis der Gottessohnschaft Josephs in Verbindung steht[145]. In Zuspitzung auf den »leidenden Gerechten« ließe sich somit auch gut der Kontext einiger Stellen einfügen, an denen Josephs Gottessohnschaft gerade angesichts gelittenen oder angedrohten Unrechts proklamiert wird (JosAs 6,3.5.; 13,13; 23,10). So wie der Gerechte nach Weish 5,17 eine »schöne Krone« empfängt, wird Joseph gewissermaßen in rahmender Beschreibung zum 1. Teil mit einer »goldenen Krone[146]«

---

[141] JosAs[B] 6,3.5: υἱὸς τοῦ θεοῦ; 13,13: υἱὸς σού ἐστιν (im Gebet an Gott); 18,11: κύριος ὁ θεὸς τοῦ οὐρανοῦ ἐξελέξατο (...) τῷ υἱῷ αὐτοῦ τῷ πρωτότοκῳ Ἰωσήφ; 21,4 und 23,10: υἱὸς τοῦ θεοῦ πρωτότοκος; vgl. ferner 21,20: νύμφη τοῦ υἱοῦ τοῦ μεγάλου βασιλέως τοῦ πρωτοτόκου.

[142] So Holtz (1967/8), 494ff.

[143] Die Wurzeln des Motivs der Gottessohnschaft für das Volk Israel sind atl. im Zusammenhang mit der Exodustradition angelegt: vgl. Ex 4,22f. (mit πρωτότοκος!, LXX); Hos 2,1; 11,1 u.a. In Weish 18,13 wird retrospektiv das ganze Volk Israel beim Exodus »Gottes Sohn« genannt; auch im Danielfragment 4Q 243 geht es um den Exodus.

[144] Das aramäische Fragment bezieht sich offenbar auf historische Vorgänge aus der Zeit Antiochus' IV., wird aber auf einen endzeitlichen König eschatologisch gedeutet. 4Q 246 Kol. II, 1 nennt nur »Sohn des Höchsten« sicher, der Übergang zwischen Kol. I und II ist unklar und lässt die Interpretation »Sohn Gottes« offen. Vgl. Übersetzung von Maier (1995), Bd. II, 190: »sein(en) Sohn, da er (der König) ›Gott‹ genannt wird«.

[145] Vgl. Berger (1976), 209ff.

[146] Burchard übersetzt στέφανος zwar mit »Kranz« (Burchard [1983], 643), die zwölf Steine

(JosAs 5,5; 21,5) ausgestattet.[147] Hier sind die Übergänge zum »königlichen Sohn« fließend: Joseph wird als »rettender König« (JosAs 4,7; 25,6)[148] bezeichnet, sowie als »Starker Gottes« (JosAs 3,4; 4,7; 18,1f.; 21,21), offenbar in Anknüpfung an Jes 9,5 (vgl. Jub 40,7). Schließlich vereint die Rede von Joseph als Gottessohn auch Züge des Weisen bzw. Weisheitsträgers (JosAs 4,7; 5,7; u.ö.).

Allerdings sollten diese individuellen Aspekte nicht überbewertet werden, da die Charakteristik Josephs doch insgesamt eher typologisch als historisch individualisierend ausfällt. Dies wird auch in einem weiteren Aspekt der »Gottessohnschaft« deutlich, der selten beachtet wird: Bei dem Adelsprädikat für Joseph geht es m.E. weniger um eine Opposition zu dem ›Hirtensohn‹ aus Kanaan (JosAs 13,13) als um einen bewussten Kontrast zum Sohn des Pharao, an dessen Statt Joseph Aseneth zur Braut erhält.[149] Bereits in der Exodustradition wird der »erstgeborene (LXX: πρωτότοκος) Sohn Gottes« in bewussten Gegenüber zum erstgeborenen Sohn des Pharao (Ex 4,22f.) gesetzt - steht dabei allerdings für Israel und nicht für den Heilsmittler Mose. Im Kontext der Erzählung ist Joseph Repräsentant des auserwählten Volkes. So wie die heidnische Aseneth den Juden Joseph heiraten soll, so sollen »alle Völker« in der bekehrten Aseneth eine Zufluchtsstadt (πόλις καταφυγῆς) zum Judentum finden. Hier wird - evtl. sogar durch wörtliche Aufnahme der Weissagung aus Sach 2,15 (in JosAs 15,7a)[150] - zugleich eine weitere Tradition sinnvoll einbezogen: der Überlieferungskomplex von Zion/ Jerusalem. Die Gottesstadt wurde in Aufnahme des altorientalischen Stadt-Frau-Bildfelds bereits in der prophetischen Bildfeldtradition als Frau personifiziert und als eigene Größe Israel gegenübergestellt (s.o.). Konkrete Anknüpfungen an diese Tradition sind in JosAs z.B. das Ablegen der Trauerkleider und das Anziehen des Festgewands, wie es von Aseneth berichtet wird (JosAs 14,12f., vgl. Jes 61,10; Bar 5,1f.; PsSal 11,7). Ferner verbinden sich die heidnische Herkunft der Gottesstadt sowie ihre integrative Rolle für die Heiden im Eschaton (z.B. Völkerwallfahrts-Motiv) bruchlos mit der Darstellung Aseneths.[151]

und Strahlen passen allerdings eher zu einer Krone, was Burchard in seiner Anmerkung zur Stelle auch aufnimmt. Offenbar war die Abgrenzung zur gleichgestalteten Krone des Sonnengottes Helios bei der Übersetzung ausschlaggebend gewesen.

147 Will man das keusche Verhalten Josephs (JosAs 7,2.6) nicht überstrapazieren, zeichnet er sich im Rahmen der Handlung allerdings nicht explizit als Gerechter aus. Dies kann jedoch nicht die Annahme entkräften, dass in Joseph der Typos des Gerechten bereits vorausgesetzt ist, er muss sich nicht erst noch ethisch bewähren.

148 In ihrer engen Verknüpfung mit der Korngabe sollte trotz der gewissen Rahmung die Beschreibung Josephs als »Retter« (σῴζει, 4,8; σωτήρ, 25,6) nicht messianisch überbewertet werden.

149 Nur so wird auch verständlich, warum ausgerechnet der heidnische Pharao die Eheschließung vollziehen soll, die eigentlich der Vater von Braut bzw. Bräutigam ausrichtet (vgl. 20,8f.).

150 So BURCHARD (1983), 600.676.

151 Die von Burchard betonte nicht-allegorische, sondern vielmehr historisch-genealogische Be-

2.3. Die »ewige Braut« und das »himmlische Brautgemach«

Wird die zwischenmenschlich irdische Ebene schon bei der Darstellung der Protagonisten transzendiert, so zeigt sich eine räumlich-zeitliche Überhöhung insbesondere bei Szenen und Beschreibungen des Brautstandes. Hier ist vor allem die fast stereotype Wendung »Du wirst sein ihm Braut und er (selbst) wird sein deiner (der) Bräutigam in die Ewigkeit-Zeit« (ἔσῃ αὐτῷ νύμφη καὶ αὐτός ἔσται σου νυμφίος εἰς τὸν αἰῶνα χρόνον, JosAs[B] 4,8; vgl. 15,6.9; 19,5; 21,4.21) auffällig, mit der Pentephres zunächst die Eheschließung ankündigt (4,8), der Himmelsmensch sie gegenwärtig (σήμερον, 15,6) verheißt und der Pharao sie schließlich vollzieht (21,4). Schon die Häufigkeit und Prägnanz dieser Formulierungen legen nahe, dass hier kaum nur die irdische Eheschließung von Joseph und Aseneth im Blick ist. Eine »ewige Ehe« ist dem Judentum ohnehin unbekannt.[152] Eher weisen die futurischen Zeitformen und vor allem die Formulierung »Braut/ Bräutigam in die Ewigkeit-Zeit«[153] auf einen eschatologischen Horizont. Die aus der LXX und den frühjüdischen Schriften bekannte Wendung εἰς τὸν αἰῶνα χρόνον[154] findet sich überaus häufig in JosAs (6,8; 8,9; 12,11; 13,15; 15,6-9.12; 16,14; 17,6; 19,5; 21,3f.). An allen Stellen geht es dabei um den Themenkreis »ewiges Leben der Auserwählten«, sei es, dass die Geretteten kollektiv genannt werden (16,14; 17,6), sei es, dass die Formel individuell auf Aseneth als Typos der Auserwählten (8,9; 15,6-12, u.a.) zugespitzt wird. Auch die negativen Formulierungen eines ewigen Verderbens (12,11) bzw. Aseneths Selbstbestrafung als »ewige Sklavin« (6,8; 13,5) passen als Kontrastfolie in dieses Bild. Bei fast allen Belegen wird das endzeitliche Szenario mit dem Bildbereich von Braut-Bräutigam verknüpft oder doch wenigstens in relationalen Kategorien (6,8; 13,15: Sklavin Josephs) beschrieben.

Eine gewisse Kulmination wird in der Begegnung Aseneths mit dem Himmelsmenschen bzw. in seiner Rede von der hypostasierten Metanoia deutlich (JosAs 15,6-12). Dabei fällt auf, dass das verheißene »ewige Leben« - im Langtext in das Bild der himmlischen Ruhestätte (τόπος [τῆς] καταπαύσεως, 15,7; 22,13; vgl. 8,9) gefasst - in der Textgruppe d als »himmlisches Brautgemach« (νυμφὼν οὐράνιος) dargestellt wird, das die Metanoia bereitet

---

deutung der Zufluchtsstadt ist auf Grund des hier zugrundegelegten Bildverständnisses nicht zu teilen. Vgl. BURCHARD (1983), 600f.

[152] Warum Tob 7,12 eine »ewige Ehe« bezeichnen soll - wie BURCHARD (1983), 641 Anm. 8b meint - kann ich nicht sehen.

[153] Wie JosAs 15,6.9 zeigen, kann in der wechselnden Anrede und entsprechend auch aus der Stellung von Bräutigam und Braut keine Differenzierung im Blick auf die Schlusswendung abgeleitet werden.

[154] Vgl. Ex 14,13; Jes 9,6; 13,20; 14,20; 18,7; 33,20; 34,10.17 (abweichend vom masoretischen Text). Ferner Bar 3,13a; 3,22; Judt 15,10; PsSal 8,33; 15,13; grHen 103,4. Vgl. BURCHARD (1983), 641 Anm. 8b.

(JosAs[Ph] 15,7f.). Empfängt Aseneth ihre »ewige Brautschaft« hier in einem himmlischen Geschehen, das als ebenfalls erotisierendes Beziehungsgeflecht zwischen Metanoia (Weisheit?), Himmelsmensch und Gott beschrieben wird? Handelt es sich bei der Begegnung mit dem Himmelsmenschen in Josephs Gestalt (14,9) um eine typologische Vorwegnahme der später im Irdischen vollzogenen Eheschließung? Deutet der Ausdruck »Braut in die Ewigkeit-Zeit« demnach auf einen tieferliegenden Sinn einer Gottesrelation? Wie verhalten sich irdischer und himmlischer Brautstand bzw. Hochzeit zueinander?

Zunächst verwundert die im Werk frühe Beschreibung der geschmückten Aseneth als »Braut Gottes« (4,1: κεκοσμημένη ὡς νύμφη θεοῦ).[155] Zentral ist jedoch im Blick auf die Beantwortung der aufgeworfenen Fragen die Begegnung mit dem Himmelsmenschen und dabei der Abschnitt JosAs 15,6-9, der im Folgenden näher zu untersuchen ist: Die Überlegungen einer himmlischen Hochzeit werden schon deshalb nahe gelegt, weil neben den Protagonisten Joseph und Aseneth hier nun zwei verschieden geschlechtliche ›himmlische Personen‹ (Himmelsmensch - personifizierte Metanoia) auftreten. Auch die Honigwabe, wie sie Aseneth findet, kann als antikes Liebessymbol aufgefasst werden.[156] In der sonst formelhaften Wendung JosAs 15,6 fällt dann ferner die Spannung der verbalen Zeitformen (Perfekt - Futur) auf:

> δέδωκά σε σήμερον νύμφην τῷ Ἰωσὴφ
> καὶ αὐτὸς ἔσται σου νυμφίος εἰς τὸν αἰῶνα χρόνον,
> Siehe ich habe dich heute dem Joseph (zur) Braut gegeben
> und er (selbst) wird dein Bräutigam in die Ewigkeit-Zeit sein. (JosAs 15,6)

Allerdings ist aus diesem Vers deshalb noch keine bereits vollzogene himmlische Hochzeit herauszulesen, die durch die Eheschließung mit Joseph nur noch abbildhaft nachzuvollziehen ist.[157] An keiner Stelle wird behauptet, dass Aseneth den Himmelsmenschen heiratet oder seine Braut sei. Der Himmelsmensch fungiert nach b als eine Art ›Brautführer‹, der die »reine Jungfrau« (παρθένος ἁγνή) dem Bräutigam übergeben hat (JosAs[B] 15,6).[158] Nach d ist er der Bote, der die Zusammenführung durch den κύριος übermittelt

[155] Vgl. die parallele Wendung in Achilleus Tatius III, 7,5.

[156] Vgl. Longos: Daphnis und Chloe 3. Buch; Lykainion schenkt Daphnis eine Honigwabe, bevor sie ihn verführt.

[157] Gegen STANDHARTINGER (1995), 199f.: Die »eigentliche oder wertvollere Hochzeit vollzieht sich (...) zwischen der/ dem Weisen (...) und Metanoia/ Sophia bzw. Gott selbst«.

[158] Vgl. JosAs 15,1.2.4.6. Die drei- bzw. vierfache Anrede und Trostzusage gliedert den Text. Burchard übersetzt παρθένος ἁγνή als »keusche Jungfrau«. Allerdings verwundert in diesem Zusammenhang die eigenartige Aufforderung in 15,1, den Schleier abzunehmen, da doch gerade der *Schleier* den Brautstand der Frau charakterisiert (vgl. JosAs 18,6). Vgl. dazu STANDHARTINGER (1995), z.St.

(JosAs[Ph] 15,5). Unklarer ist die Rolle der hypostasierten Metanoia, die nach der Textgruppe d ein »himmlisches Brautgemach« (ἡτοίμασεν εἰς νυμφῶνα οὐράνιον, d/Ph) bereitet (V 7) und in einer Liebesbeziehung zu Gott, dem Himmelsmenschen und den Auserwählten steht (V 8). Eine (heterosexuelle) Liebesbeziehung zwischen Gott und Metanoia kann aus JosAs 15,7f. m. E. aber nicht herausgelesen werden.[159] Schönheit und Reinheit der Metanoia führen zwar zur Liebe des Höchsten (b und d). Diese Liebe ist jedoch im Kontext des Verses (ἀγαπᾶν auch für die Beziehung Himmelsfürst - Metanoia bzw. Metanoia - Jungfrauen) nicht geschlechtsspezifisch zu deuten. Der d-Text spricht sogar explizit von der Liebe des Vaters, so dass anzunehmen ist, dass auch in V 8 die von V 7 bekannte Verhältnisbestimmung der Vaterschaft (vgl. b und d: ἡ μετάνοιά ἐστι θυγάτηρ τοῦ ὑψίστου) aufgenommen wird. Die Aufgabe der Metanoia im Blick auf auserwählte Menschen wird nach JosAs 15,7 jedoch völ-

[159] Angela Standhartinger hat im Kontext ihrer detaillierten Dissertation zu zeigen versucht, dass eine entscheidende Abweichung zwischen Langtext (Burchard) und Kurztext (Philonenko) gerade darin zu sehen ist, dass die hypostasierte Metanoia - für sie synonym mit der Sophia - Aseneth in ihre Liebesbeziehung zu Gott durch das himmlische Brautgemach mit hineinzieht. Sie wird in ihrer Stellung zu Gott geradezu zur Heilsmittlerin zwischen Mensch und Gott: »Metanoia/ Sophia steht mit Gott in einem Liebesverhältnis und bezieht die, die sie liebt, in diese Beziehung zu Gott ein« (194). Im Langtext hingegen sei Joseph an die Stelle der Weisheit getreten und werde somit zum patriarchalen Weisheitsmittler für Aseneth (vgl. 19,11). Zwar beobachtet sie richtig, dass die Metanoia weisheitliche Züge trägt (z.B. funktionale Hypostasierung) und die Rolle des »Engelsfürsten« nach dem Langtext stärker gewichtet ist, indem er Aseneth zur Braut macht, was nach d der kyrios vollzieht (15,6[B]; 15,5[Ph]). Die egalitäre Grundtendenz, nach der nicht nur Joseph und Aseneth völlig gleichrangig auf die Metanoia bezogen werden, sondern auch Gott ein weibliches Gegenüber (Metanoia) in einer reziproken Beziehung zugeordnet wird (vgl. die grafischen Darstellungen 196; 203), scheint mir allerdings eher in den Text hinein- als aus ihm herausgelesen zu werden. So stehen in Standhartingers Sicht nach d »Gott und Metanoia (...) im Kurztext auf gleicher Stufe und wirken zusammen zum Heil für ihre Geliebten« (196), im Langtext hingegen erkennt sie eine »Herabsetzung (der metanoia) in den Rang einer Schutzpatronin für die himmlische Abteilung der Jungfrauen im Engelsrang« (204).

Einerseits kann nach JosAs 15,7f. die personifizierte Metanoia jedoch keineswegs sämtliche (erotisierenden) Attribute der Sophia übernehmen, da eine (heterosexuelle) Liebesbeziehung zwischen Gott und Metanoia aus JosAs 15,7f. nicht herausgelesen werden kann (s.o.). Andererseits sprengt die Vorstellung von »einer himmlischen Hochzeit zwischen Aseneth und Metanoia/ Sophia« (vgl. 200) den Bildbereich, da die Hochzeit im Judentum zunächst zwei heterosexuelle Partner vereint. Hier zeigt sich vielmehr ein Zirkelschluss der Argumentation - selbst unter feministischer Hermeneutik. Der Hauptgewährsmann für Standhartinger im Blick auf die hypostasierte Metanoia ist Philo, der - wie die Autorin selbst weiß (vgl. 200 Anm. 585) - gerade bemüht ist, das weibliche Geschlecht der Sophia umzukehren (vgl. Fug 50-52). Das Ergebnis der Hochzeit von Aseneth und der Weisheit ist also nur unter der Voraussetzung einer asexuell-spiritualisierten oder gar ›männlichen Sophia‹ z.B. als Logos möglich. Dies lenkt den Blick zu einer These von Philonenko, nach der Joseph mit dem Logos identifiziert wird (vgl. PHILONENKO [1968], 86ff). Ob damit allerdings unter feministischer Perspektive viel gewonnen ist, wage ich zu bezweifeln. Abgesehen davon, dass der Umweg über Philo ohnehin am Text von JosAs nicht erwiesen werden kann, wie Standhartinger selbst überzeugend begründet hat (aaO., 200 Anm. 585).

lig unerotisch als Fürsprecherin bei Gott (παρακαλεῖ, ἐρωτᾷ) beschrieben, für alle, die sich bekehren (μετανοούντων).

Ist somit die Metanoia nicht selbst in ein Hochzeitsgeschehen verwickelt, so bleibt zunächst offen, für wen sie das Brautgemach bereitet. Hier mag es hilfreich sein, die Ebenen der im Text skizzierten himmlischen Hierarchie auseinander zu halten: Der Höchste (ὕψιστος) ist Gott, als Tochter Gottes wird die Metanoia genannt, die der Himmelsmensch als seine Schwester bezeichnet. Auf der dritten Ebene erscheinen Jungfrauen, sowie Joseph und Aseneth als ewige Brautleute. Zwischen Aseneth - Metanoia sowie Joseph - Himmelsmensch besteht eine Strukturentsprechung, da z.B. auch für beide die Prädikate »Sohn/ Tochter Gottes« eingesetzt werden.[160] Zugleich werden Himmelsmensch und Metanoia doch eigens in einer Mittlerrolle herausgehoben, was ihre Doppelfunktion im Blick auf Gott (fragen, bitten) und Bekehrte/ Liebende (Brautführer, bereiten Ruheort) nahe legt. Die zentrale Relation, die alle Ebenen untereinander verbindet, ist nach JosAs 15,8 als Liebe zu bestimmen, die jedoch nach dem vorliegenden Text nicht primär geschlechtsspezifischen Konnotationen (s.o.) aufweist. Die Brautmetapher erscheint eindeutig lediglich auf der 3. Ebene, bezogen auf Joseph und Aseneth. Es liegt deshalb nahe, dass auch das himmlische Brautgemach in 15,7(Ph) auf die Ebene der Auserwählten, konkret auf Joseph und Aseneth zu beziehen ist und insofern als Ergänzung zur Terminologie »Braut/ Bräutigam in Ewigkeit« erscheint. Dies legt auch die bekannte Schlussphrase in 15,7fin nahe: Die Metanoia dient Braut und Bräutigam, denen sie das Brautgemach bereitet hat (nach d), bis in die Ewigkeit-Zeit (εἰς τὸν αἰῶνα χρόνον).

Der Kontext, wie auch die Parallelüberlieferung, nach der an der Stelle des himmlischen Brautgemachs der himmlische τόπος ἀναπαύσεως (= Ruheort[161]) erscheint, lassen erkennen, dass das Brautgemach auf das »ewige Leben« hindeutet. Mit dem himmlischen Brautgemach (15,7) wird somit die Reihe bildlicher Darstellungen ewigen Lebens, sei es als »Buch der Lebenden« (15,4) oder als »Brot des Lebens/ Kelch der Unsterblichkeit«/ (»Salbe der Unverweslichkeit« [nur B]) (15,5) um ein weiteres Glied ergänzt. Schließlich wird auch die Umbenennung Aseneths in »Zufluchtstadt« (πόλις καταφυγῆς) im Rahmen dieser eschatologischen Verheißung zu sehen sein. In einer dreifachen Sequenz wird die Funktion dieser Zufluchtsstadt dabei wiedergegeben (nach d): Viele Völker (ἔθνη) werden zu ihr fliehen, unter ihren Flügeln werden viele Nationen (λαοί) bedeckt werden, in ihren Mauern werden die Umkehrenden bewahrt werden.[162] Die doppelte Nennung der Völker weist m. E. über eine

[160] Vgl. etwa die Formulierung θυγάτηρ (τοῦ) ὑψίστου, die in 15,7 für Metanoia, in 21,4 für Aseneth verwendet wird.

[161] Vgl. dazu Sir 6,28; 24,8 im Zusammanhang mit der personifizierten Weisheit.

Einengung der hier zu Grunde gelegten Tradition auf die Asylstädte (Num 4,35[163]) hinaus und verknüpft die Schutzfunktion der Zufluchtsstadt mit dem Völkerwallfahrtsmotiv der Zionstradition. Das himmlische Jerusalem wird ganz wie Aseneth selbst als geschmückte Braut beschrieben. Aseneth wird im Bild der Stadt zum Prototyp der Bekehrten.

F a z i t: Im Blick auf den Gegenstand dieser Arbeit sind folgende Aspekte festzuhalten: Die Brautbeziehung und Hochzeit von Joseph und Aseneth steht in einer unmittelbaren Wechselbeziehung zur Gottesrelation. So werden z.B. beide Protagonisten, Aseneth ebenso wie Joseph, als himmlische Gestalten beschrieben, was in der stereotypen Wendung »Braut/ Bräuigam in Ewigkeit-Zeit«, sowie einzelnen Titeln wie »Braut Gottes«, »Tochter des Höchsten« oder »einziggeborener Sohn Gottes« prädikativ umgesetzt wird. Die religiöse Tiefendimension der Eheschließung wird aber vor allem an der Begegnung Aseneths mit dem Himmelsmenschen (JosAs 14–17) deutlich, die die Hochzeit nicht nur vorbereitet und einleitet, sondern durch eine Offenbarungsrede an himmlische Geschehnisse rückbindet. Obgleich dabei die als Frau personifizierte Metanoia im Gegenüber zu männlich figurierten Größen erscheint (Vater, Himmelsmensch), gibt der Text m.E. keine konkreten Hinweise für die Vorstellung einer himmlischen Hochzeit der Metanoia, die etwa mit der erotisch figurierten Beziehung von Sophia und Gott (Weish 8,3f.; Prov 8,22–31) vergleichbar wäre. Die Metanoia wird vielmehr explizit als Tochter und Mutter angesprochen und kann ähnlich wie der ›Mensch‹ zur Brautführerin (Mutter der Jungfrauen?) werden, die das »himmlische Brautgemach« (JosAs[Ph] 15,7) vorbereitet. Die Hochzeit von Joseph und Aseneth wird demnach zwar nicht direkt zum Abbild einer »göttlich-weisheitlichen« Ehe, wird aber gleichwohl durch Himmelsgestalten (Metanoia - Anthropos) vorbereitet. Diese analoge Zuordnung zweigeschlechtlicher Paare könnte als Wegbereitung späterer Syzygienvorstellungen gesehen werden. Brautstand und Brautgemach werden dabei zu Bildern eschatologischer Verheißung. Aseneth selbst wird durch ihre Bekehrung und Eheschließung zur Mittlergestalt, zum Typos, der offenbar die Adressaten zur Nachahmung einladen soll. Dies verdeutlicht der/die Autor/in mit dem Bild der Zufluchtsstadt und greift damit das Bildfeld der Stadt-Frau auf. Aseneth erhält den Namen »Zufluchtsstadt« (πόλις καταφυγῆς), die viele Völker (ἔθνη) und Nationen (λαοί) aufnimmt und den Umkehrenden in ihren Mau-

[162] Es fällt auf, dass in Textgruppe d der Zufluchtsstadt eine eigenständigere Rolle zukommt, während b explizit in allen drei Gliedern die Ausrichtung auf Gott betont (zum Herrn, Gott, dem Höchsten fliehen; die auf den Herrn, Gott, vertrauen, werden unter die Fittiche gedeckt; die beim Herrn, dem Höchsten wohnen, werden in der Mauer bewahrt). Hier findet Standhartingers These im Bildbereich eine Bestätigung.

[163] So STANDHARTINGER (1995), 202, die die Interpretation der Asylstädte durch Philo als Zufluchtsort für Leviten und unfreiwillige Mörder (Sacr. 128–139; Fug 52–118) aufnimmt.

ern Schutz gewährt. JosAs greift hier zweifellos Zions-Traditionen auf und knüpft durch Motive wie heidnische Herkunft, Kleidertausch (Trauerkleid > Prachtkleid, Bar 5,1f. - JosAs 14,12f.) oder Hochzeitsschmuck unmittelbar an die Bildfeldtradition der Stadt-Frau als Braut an (Jes 61,10; Ps 45).[164]

Die Beziehung zu Joseph zeigt innerhalb des Hochzeitsgeschehens eine doppelte Dimension: Er ist einerseits Typos des gerechten Juden bzw. des auserwählten Volkes Israel. Er ist zugleich jedoch als »Sohn« und Gesandter ein Repräsentant Gottes, was durch die Begegnung mit dem ›Himmelsmenschen‹, der Josephs Gestalt hat (JosAs 14,9), sichtbar in Szene gesetzt wird. Die Vermählung Aseneths mit Joseph steht insofern nicht nur für ihre Konversion zum Judentum, sondern wird gleichsam zum Bild für eine intime Gottesrelation. Aseneth wird durch ihre Bekehrung das, was sie von Anfang an sein will, nämlich »Braut Gottes« (4,1). Das Bild der Brautschaft und Eheschließung steht hier im Dienst religiöser Dimensionen, konkret der Beziehung zu Gott. Die idealtypische Erzählung JosAs kann insofern als weiteres Beispiel betrachtet werden, wie die Geschlechterrelation - hier konkret die Brautschaft - figurativ zur Beschreibung der Gottesbeziehung herangezogen wird.

Exkurs 3:
Hellenistische Liebesromane

Die ›jüdischen Liebesnovellen‹ und allen voran die Erzählung von Joseph und Aseneth stehen im Horizont der hellenistischen Romanliteratur.[165] Fünf Liebesromane sind vollständig erhalten, daneben ist eine Reihe von Fragmenten überliefert.[166] Es kann hier keinesfalls eine auch nur annähernde Charakteristik der einzelnen Romane gegeben werden.[167] Im Sinne des Unter-

[164] JosAs wird dabei zu einem wichtigen Bindeglied zwischen Zions-Tradition und der späteren Tradition der Kirche als Stadt-Frau, wie sie in Apk 21 oder Herm IV deutlich wird.

[165] Auf diesen Zusammenhang wurde immer wieder verwiesen: z.B. von Philonenko (1968), 43-48, der systematisch Motivparallelen von JosAs und den hellenistischen Romanen aufzeigt oder von S. West auf altphilologischer Seite. Burchard (1987), 644f. zeigt eine Synopse zwischen Chariton I 1,1b-2; 2,1 mit JosAs 1,3-6, ist aber im Blick auf eine strenge Parallelisierung vorsichtiger, indem er auf Divergenzen hinweist: in JosAs gibt es kaum eine Gefährdung der Braut, die Bekehrung dominiert gegenüber der Liebesgeschichte, JosAs ist kürzer und die historische Kulisse ist unbedeutend. Vgl. Burchard (1983), 591ff. Allerdings trifft sein Argument, dass die Hauptpersonen im griechischen Roman gleichrangig behandelt werden z.B. für Chariton nur bedingt zu.

[166] Es handelt sich dabei um Chariton: Kallirhoe (und Chaireas) (ca. 1. Jh. v.Chr.) ; Xenophon von Ephesos: Ephesiaka *mit Abrokomes und Antheia*; Achilleus Tatios: Leukippe und Kleitophon; Heliodor: Aithiopika (3.-4. Jh. n.Chr.) *mit Charikleia (äthiop. Königstochter) und Kalasiris Kmenon*, sowie Longos: Daphnis und Chloe (ca. 1. Jh. n. Chr.). Fragmente: Ninos-Roman (Tod und Auferstehung!); Antonios Diogenes; Iamblichos: ›Babylonica‹ (von Pothius eine Zusammenfassung überliefert; Ps-Lucian: Onos; Apuleius Petronius: Satyricon (römischer Roman) darin: Freigelassener Trimalchio, 3 Teile (Vor- und Nachbereitung; im 2. Teil - Gastmahl).

suchungsgegenstands interessieren jedoch vorrangig einige auffällige Elemente und Motive, die das Bildfeld der Sprachgemeinschaft konstituierten und somit - auf Grund einer heute anerkannten Früherdatierung der Romane[168] - als potenzielle Verstehensvoraussetzungen für die urchristliche Bildverwendung zu berücksichtigen sind.

Anfechtung und ewige Treue

Trotz der je unterschiedlichen Ausformungen der einzelnen Romane lässt sich ein gemeinsames zentrales Strukturelement erkennen: »Dieses zentrale, gesamtstrukturbildende Element ist das Motiv der unwandelbaren, ewigen Liebe und Treue.«[169] Die Bewährung dieses Treueverhältnisses zwischen einem Mann und einer Frau, in der Regel Braut und Bräutigam von außergewöhnlicher Schönheit, wird durch verschiedene Prüfungen stets aufs Neue gefordert, bis das Paar zum Schluss in unveränderter Treue, nun aber zu unwandelbar glücklichem Leben vereint wird. Die Gefährdungen der Helden sind jedoch äußerer Art bis hin zu existenzieller Bedrohung, nicht etwa die Gefährdung des Gefühls, psychische Veränderungen oder Ungewissheit der Liebeserwiderung - wie z.B. im Liebesroman der Frühromantik (Goethes Werther). Stets treten weitere Personen auf, die die Protagonisten umwerben und verführen wollen. Es ist weiter auffällig, dass die Gefährdung der Treue der Frau im Vordergrund steht: Kallirhoe (Chariton) zum Beispiel wird zunächst als Sklavin an Dionysios verkauft, danach erregt sie das Verlangen der persischen Satrapen Mithridates und Pharnakes und sogar des persischen Großkönigs. Ihr Mann Chaireas hingegen bleibt trotz seiner großen Schönheit von entsprechenden Nachstellungen verschont, im Gegenteil: nach 7,6 bzw. 8,1.6 ist er es sogar, der sich um eine Kriegsgefangene von hervorstechender Schönheit bemüht - wenn auch ohne Erfolg.[170]

---

[167] Vgl. zur Orientierung C. W. Müller, Der griechische Roman, in: E. Vogt u.a., Griechische Literatur (= Neues Handbuch der Literaturwissenschaft 2), Wiesbaden 1981, 377-412; H. Gärtner (Hg.), Beiträge zum griechischen Liebesroman, Hildesheim u.a. 1984; N. Holzberg, Der antike Roman, München - Zürich 1986; T. Hägg, Eros und Tyche. Der Roman in der antiken Welt, Mainz 1987; H. Kuch (Hg.), Der antike Roman, Berlin 1989, insbesondere Beitrag von Stark (1989), 82-106; Egger (1994), 260-280.

[168] Im Blick auf eine *zeitliche Einordnung* glaubte man früher, dass z.B. Chariton die Romane von Heliodor und Xenophon vor Augen hatte (E. Rohde). Die neuere Forschung favorisiert auf Grund von Sprache, Stil und neuerer Papyrusfunde eine Datierung im 1. Jh. v. Chr. (vgl. Lesky [1976], 139); Plepelits vermutet auf Grund der rechtlichen Hintergründe der römischen Iurisdiktion eine Entstehungszeit im 1. Jh. n. Chr. (vgl. Plepelits [1976], 8), Goold die Zeitspanne von 25 v. Chr. bis 50 n. Chr. (vgl. Goold [1995], Einl.). Da es im Rahmen dieser Untersuchung vorrangig um eine synchrone Motivuntersuchung geht, muss die Diskussion über eine diachrone Zuordnung nicht aufgenommen werden. Die Romane sind insgesamt wohl früher entstanden als man früher annahm (was nicht zuletzt Papyrus-Funde z.B. des Ninos-Fragments aus dem 1. Jh. n. Chr. nahelegen) und etwa auf das 1.Jh. v. Chr. bis spätestens 3. Jh. n. Chr. zu datieren.

[169] Stark (1989), 83. Das Ideal der Treue wird durch notwendige Ausnahmen eigentlich nur bestätigt: So geht Kallirhoe (Chariton) mit Dionysos nur eine Ehe ein, um das Kind ihres Geliebten zu retten. Kleitophon (Heliodor) schläft mit der bedrängenden Witwe Melittes, um sich aus dem Gefängnis zu retten. Der Geschlechtsakt wird hier jedoch bewusst als *pharmakon* für die kranke Seele der Melittes und nicht als *gamos* im Sinne eines Verkehrs von Liebenden beschrieben. Vgl. dazu auch Lesky (1976), 142f.

Hochzeit und Wiedervereinigung

Bei fast allen Romanen bricht die Liebe urgewaltig und urplötzlich auf das junge Paar herein (Kallirhoe 1,6), selbst wenn vorher beide (Heliodor) oder einer (Xenophon) erklärte Gegner des Eros waren (vgl. JosAs 7,7: »hassend (μισοῦσα) einen jeglichen Mann«; für Joseph 8,1 u.ö.). Nur bei Longos variiert der bukolische Stoff die Handlung insofern, als hier das langsame Heranreifen der Liebe mit dem Wachsen der Hirtenkinder berichtet wird. Die große Sehnsucht der Liebenden wird nur durch die Liebesvereinigung erfüllt, die für alle in der Ehe angestrebt wird. So zielen die meisten Romane auf die Hochzeit oder Wiedervereinigung[171] als literarischen Höhepunkt hin. Die Hauptakteure müssen sich entsprechend als Braut und Bräutigam bzw. Jungvermählte bewähren.

Das Liebespaar ist bei Chariton und Xenophon, wie auch bei der ›Babyloniaka‹ des Jamblichos schon zu Beginn der Handlung verheiratet und muss durch schicksalshafte Trennung die Treue zum frisch vermählten Partner bewahren. Hier zielt der Roman entsprechend auf die Wiedervereinigung der Getrennten. Darin liegt insofern eine gewisse Strukturparallele zu den alttestamentlichen Prophetenbüchern, allerdings wird dort die Treue nur vom männlichen Teil gehalten. Die Trennung wird im alttestamentlichen Motivkreis von der Frau verschuldet, während sie im hellenistischen Roman schicksalshaft ist (Schlüsselbegriff: τύχη).

Liebe und Tod: Kreuzigung des Liebhabers

Das Motiv der kontrastiven Verknüpfung von Liebe und Tod ist im griechischen Schrifttum weit verbreitet. Man denke etwa an Euripides' Drama *Alkestis* (ca. 438 v. Chr.), bei dem die Braut am Hochzeitstag ihr Lebens-Opfer für den Gatten verspricht. Mit Ausnahme des Longos erscheint auch in allen Romanen das Motiv der/ des totgeglaubten oder in Todesgefahr befindlichen Geliebten[172], das teilweise durch im letzten Moment vereitelte Opferung (Xenophon, Achilleus Tatios, Heliodor) oder Hinrichtung (Chariton, Xenophon, Heliodor) variiert oder zusätzlich dramatisiert wird.

---

[170] Entsprechend bei den anderen Romanen: Bei *Achilleus Tatios* wird Leukippe vom Kommandanten der Ägypter, dann von dem Soldaten Gorgias, seinem Diener und schließlich dem Mann der Melite, begehrt. Ihr Mann Kleitophon hingegen gibt dem ersten Verlangen einer Frau gleich nach. Auch *Xenophons* Heldin Anthia ist das Objekt männlicher Begierde (Pirat, Mann der Herrin, Retter, indischer Fürst, Wächter und Satrap von Ägypten, Bordellwirt und Hippohoos). Bei *Longos* erregt Chloe die Leidenschaft des Dorkon und Lampis und Chariklea bei *Heliodor* wird von einem phönikischen Kaufmann, dem Piratenchef Trachinos und Räuberhauptmann Thyamis begehrt. Im 27. Kap. der *Historia Apollonii* ist Apollonius' Gattin nur um ihre Keuschheit bemüht, wie z.B. ihre Bitte an den Arztschüler, der sie aus dem Scheintod erweckt, belegt.

[171] Bei Chariton und Xenophon setzt die Handlung mit der Eheschließung ein, so dass die Jungvermählten getrennt werden.

[172] Z.B. in Charitons Kallirhoe versetzt der eifersüchtige Chaireas seiner Frau einen Fußtritt, der Atemlähmung bewirkt. »So lag Kallirhoe auf dem Bett und bot allen das Bild eines Leichnams« (I 4,12; 5,1)

Besondere Beachtung verdient dabei die Hinrichtungsart der *Kreuzigung*[173], die nur vom Bräutigam bzw. männlichen Teil des Paares ausgesagt wird. So wird Chaireas unschuldig mit den anderen Gefangenen auf Grund von deren Fluchtversuch zur Kreuzigung geführt und muss wie jeder sein Kreuz tragen (Char. IV 2,6ff.). Nur dadurch, dass Polycharmos den Namen »Kallirhoe« ausspricht, wird er in letzter Minute gerettet.[174] Auch Xenophon kennt dieses Motiv. Nachdem Habrokomes auf Grund des Mordverdachts zum Statthalter nach Alexandria gebracht wird (III 12,6), soll er durch das »Binden ans Kreuz« getötet werden (IV 2,3). Auch Anthia soll bei Xenophon ans Kreuz gebunden werden (V 6,2), was jedoch dort nicht ausgeführt wird. Wirklich gekreuzigt wird hingegen Abrokomes, bei Jamblichos' *Babylonica* wird der Held Rhodanes gleich zweimal ans Kreuz geschlagen.[175] In einer eigentümlichen Überschneidung von Brautstand und Tod wird die totgeglaubte Kallirhoe in ihrem Brautkleid aufgebahrt (Chariton I 6,2). Da die Kreuzigung eine übliche Hinrichtungsart der damaligen Zeit gewesen ist, dürfen freilich keine steilen Verbindungen zum Kreuz Jesu im NT gezogen werden. Möglicherweise hat die Kreuzsymbolik ganz andere motivgeschichtliche Hintergründe: K. Kerényi, der die Liebesromane in der ägyptischen Mythologie verankert sieht (s.u.), glaubt z.B. im Kreuz eine veränderte Form des ägyptischen Ded-Pfeilers wiederzuerkennen.[176] Ohne Zweifel wird man in der Kreuzigung ein besonderes dramaturgisches Element sehen können.

Eng verbunden mit dem (Schein)tod müssen verschiedene Erweckungsszenen gesehen werden. Der Tod wird nicht selten durch erotische Handlungen wie etwa einen Kuss überwunden.[177] Kerényi sieht dabei eine Parallele zum ἱερὸς γάμος der Isis mit dem toten Osiris (s.o.).[178]

Die göttliche Braut[179] *- transzendente Dimension des Brautromans*

Bereits Karl Kerényi hatte einen religiösen Ursprung des antiken Romans angenommen und entsprechend die Romanfiguren als »literarisierte und säkularisierte religiöse Gestalten« gedeutet.[180] Für Kerényi wurzeln die griechischen Romane im ägyptischen Göttermythos von Isis und

---

[173] Bereits K. Kerényi hatte darauf hingewiesen, dass die Kreuzigung der Liebenden ein bekanntes Motiv der Romanliteratur ist. Vgl. KERÉNYI (1962), 118.

[174] Chaireas war eben dabei, aufs Kreuz zu steigen, als die herannahenden Retter riefen: »Steig herunter« (κατάβηθι); »Verschon ihn« u.ä. (IV 3,6), worauf er gerettet wird (κατέβαινε τοῦ σταυροῦ). Chaireas kann sich allerdings nicht freuen, denn er hatte selbst den Tod gewünscht, zunächst aus sehnsüchtigem Liebeskummer (IV 3,6), als er von Kallirhoes Hochzeit hörte, aus todbetrübter Eifersucht (IV 3,10). Vgl. PLEPELITS (1976), 92.

[175] Text: E HABRICH, Iamblichi Babyloniacorum reliquiae, Leipzig 1960; Übersetzung B. KYTZLER, Im Reiche des Eros. Sämtliche Liebes- und Abenteuerromane der Antike; 2 Bde, München 1983, Bd. 2, 698-714.

[176] Vgl. KERÉNYI (1962), 118.123.

[177] Vgl. Belegstellen bei KERÉNYI (1962), 38ff.

[178] Plut. de Iside et Osirie 17, zitiert bei KERÉNYI (1962), 39; dazu auch MERKELBACH (1995), 335ff.

[179] Es soll hier nicht um die Rolle der Götter innerhalb der Liebesdramatik gehen (vgl. dazu STARK [1989], 144ff.), sondern nur der Aspekt der ›Göttlichkeit‹ von Braut und Bräutigam untersucht werden.

Osiris und fungieren - wie z.B. die ›Metamorphosen‹ des Apuleius - geradezu als Propagandawerke der Isisreligion.[181] Obgleich gegen Kerényis These eingewandt wurde, dass einerseits der reine Unterhaltungswert des Romans ohne tieferen Sinn anzuerkennen ist, andererseits die religiösen Implikate bereits aus der Verankerung im zeitgenössischen Bewusstsein zu erklären sind,[182] wurde die These der religiösen Dimension von R. Merkelbach aufgegriffen und neuerdings an den Isisromanen wieder untermauert.[183]

Ohne hier ein Gesamturteil fällen zu wollen, ist zweifellos anzuerkennen, dass die Romanhelden zum Teil göttliche Qualitäten aufweisen, was hier am Beispiel von Charitons ›Kallirhoe‹ gezeigt werden soll: So werden schöne Menschen, als welche Kallirhoe und Chaireas beschrieben werden, als Kinder von Göttern gepriesen (II 1,5). Als das Volk die zur Braut geschmückte Kallirhoe (Chariton) sieht, wird sie mit Artemis verglichen, viele machen sogar einen Fußfall (I 1, 16). Die Proskynese kam bei den Griechen allerdings nur den Göttern zu. Als sie scheintot schläft, erinnert sie an Ariadne (I 6,2), später in Milet wird sie für Aphrodite gehalten (II 2,6; 3,6; III 2,14.17), so dass ihr göttliche Verehrung (Proskynese) entgegengebracht wird. Als Chaireas von dem Grabraub erfährt, glaubt er, Götter hätten Kallirhoe geraubt - wie Dionysos die Ariadne oder Zeus die Semele. »Sollte ich denn, ohne es zu wissen, eine Göttin zur Frau gehabt haben?« (III 3,5). Auch wenn ein religiöser Sinn bei den Romanen vielfach nicht an der Oberfläche liegt, könnte ein allegorischer Tiefensinn für die Leser gerade auf Grund der ägyptischen Herkunft des Stoffes unzweifelhaft sein. Vielleicht könnte die Kritik von Origenes an Celsus auch hier Anwendung finden: Origenes verglich Celsus mit einem Mann, der durch Ägypten reist und sich nur von Laien über die Religion des Landes belehren lässt. Während die Laien nur den Oberflächensinn der Mythen wiedergeben könnten, könnten - so Origenes - allein die Priester über die geheime Tiefendimension des Erzählten ›philosophieren‹. Nur die Eingeweihten seien in der Lage, diesen religiösen Tiefensinn zu ergründen (Cels I, 12).[184] Da wir uns aus der Distanz des Fremden kaum als ›Eingeweihte‹ bezeichnen können, ist auch hinsichtlich eines ablehnenden Urteils über den religiösen Tiefensinn der Romane Vorsicht geboten.

F a z i t: Im Blick auf den Untersuchungsgegenstand gibt es eine Reihe auffälliger Motivparallelen der hellenistischen Liebesromane zur jüdisch-christlichen Verwendung der Geschlechtsmetaphorik: So werden die Reinheit und Schönheit der Helden ausführlich thematisiert; die Bewährung von Treue und ›Absolutheitsanspruch‹ der Liebespartner wird angesichts verschiedener Bedrohungen ins Zentrum gerückt. Es fällt dabei auf, dass nicht selten Gegenspieler eingeführt werden, so dass mit dualistischen Denkfiguren operiert wird. Typologische Darstellung und transzendente Bezüge zeigen ferner, dass die rein zwischenmenschliche Ebene der Liebesbeziehung metaphorisiert und ins Religiöse überhöht wird.

---

[180] Kerényi (1962), 65f.

[181] Kerényi (1962), 183.207.259.

[182] So z.B. Stark (1989), 145ff.

[183] Vgl. R. Merkelbach, Roman und Mysterium in der Antike, München - Berlin 1962, 55-64 über Allegorie und Doppelsinn der Romane. Vgl. jüngst Merkelbach (1995), insbesondere 2. Teil: Die Isisromane, 335-484.

[184] Vgl. zu dem Vergleich Merkelbach (1995), 338.

3. Allegorisch-bildliche Deutung traditioneller Texte

3.1. Die allegorische Deutung des Hohenliedes im Frühjudentum (insb. MShir; TgCant)

3.1.1. Zum Ursprung der allegorischen Hoheliedinterpretation

Auch wenn die allegorische Auslegung des Hohenliedes, nach der die Geliebten das Verhältnis von Jhwh und Israel abbilden, innerhalb der jüdischen Exegese kaum bestritten werden kann[185], so lassen sich die Anfänge einer solchen Interpretation nur schwer ermitteln.

Die LXX zeigt eine »fast sklavische Treue gegen den hebräischen Text«[186] und gibt somit keinerlei Anhalt einer allegorischen Auslegung.[187] Manche Exegeten schließen aus dem Fund von Canticum-Fragmenten in Qumran, dass die Liebeslieder um die Zeitenwende bereits allegorisch gedeutet wurden.[188] In 4Esr 5,24.26, d.h. einer um 100 n. Chr. entstandenen jüdisch-apokalyptischen Schrift[189], werden ›Lilie‹ und ›Taube‹ als Bilder für das auserwählte Volk verwendet, um damit eventuell einen Bezug zu Cant 2,2.14; 4,15 bzw. 5,2 zu schaffen, wo beide Bilder als Liebesmetaphern begegnen.[190] Erst in der rabbinischen Literatur ist eine allegorische Auslegung des Cant klar zu belegen.

In mTaan 4,8 wird von Rabbi Schimon b. Gamliel II (um 140 n.Chr.) der »Tag der Hochzeit« nach Cant 3,11 mit der Übergabe der Tora identifiziert. Nach bShevu 35a soll Salomo als männlicher Part des Cant mit einer Ausnahme ›heilig‹, d.h. auf Gott hin, gedeutet werden. Insbesondere Rabbi Akiba (gest. um 135 n. Chr.) scheint konsequent eine theologische Deutung des Cant zu verfechten, denn er verflucht nach tSan 12,10 diejenigen, die Stücke aus

---

[185] Vgl. dazu LERCH (1957) bzw. P. KUHN (1986), 503-508; ferner D. BARTHÉLEMY, Comment le Cantique des Cantiques est-il devenu Canonique?, in: A. Caquot u.a. (Hg.), Mélanges bibliques et orientaux en l'honneur de M. M. Delcor (= AOAT 215), Neukirchen-Vluyn 1985, 13-22.

[186] GERLEMANN (1981), 77.

[187] Die früher vermutete erste Spur einer Allegorisierung durch die Wiedergabe des מֵרֹאשׁ אֲמָנָה (Cant 4,8) mit ἀπὸ ἀρχῆς πίστεως kann kaum überzeugen. Wahrscheinlich hat der Übersetzer die geographische Angabe (›Gipfel des Amana‹) nicht deuten können und liest deshalb אֱמֻנָה. Vgl. dazu GERLEMANN (1981), 151.

[188] So z.B. HENGEL (2000), Manuskr. Anm. 24. In Qumran wurden 3 Fragmente von Canticum-Rollen gefunden, vgl. dazu E. ULRICH, The Biblical Scrolls from Qumran, Cave 4, RdQ 14 (1989), 207-228.

[189] Nach 4Esr 3,1 datiert der Seher seine Vision in das 30. Jahr nach der Zerstörung der Stadt, die im Kontext des Buches mit Jerusalem zu identifizieren ist. Nach der ursprünglichen Gestalt der ›Adler-Vision‹ ist ferner der Tod der drei Häupter: Kaiser Vespasian, Titus und Domitian vorausgesetzt. Vgl. dazu SCHREINER (1981), 301ff.

[190] »Aus allen Blumen der Erde hast du dir eine Lilie erwählt, aus allen erschaffenen Vögeln hast du dir eine Taube gerufen«; Übersetzung nach SCHREINER (1981), 326f. Die Bilder könnten aber auch aus einem anderen Kontext stammen (vgl. Ps 74,19; Hos 14,6).

dem Cant im Weinhaus singen und bezeichnet das Cant als heiliger als alle anderen Hagiographen (mYad 3,5).

Dass eine allegorische Deutung des Hohelieds in der ersten Hälfte des 2. Jh. schon üblich war, bezeugt ferner das Gleichnis von der »hochgeliebten Königstochter« in PesK 1,3, das durch den Ursprung mit Rabbi Yose (ben Halafta: um 140 n. Chr.) als ältestes rabbinische Gleichnis der PesK-Sammlung angesehen wird.[191] Hier wird die Deutung der Krone aus Cant 3,11 auf das Offenbarungszelt bereits als bekannte Tradition vorausgesetzt.

Nach der Mekhiltha des Rabbi Yischmael (MekhY) zu Ex 15,2 bezieht R. Akiba dann explizit den Mann des Cant auf Gott und die junge Frau auf Israel. Die Frage nach dem Grund der grenzenlosen Liebe (Cant 5,9) wird dabei als Liebe Israels bis zum Tod (אהבוך עד מות) gedeutet, was eine Anspielung auf den Bar-Kochba-Aufstand sein könnte.[192] MekhY betont im weiteren mit Verweis auf die Zugehörigkeitsformeln in Cant 2,16 und 6,3 die enge Beziehung zwischen Jhwh und Israel, die keinen Raum für andere Völker lässt. Israel ist wie eine geliebte (אהובה), heilige (קדושה), reine (טהורה) und königliche (מלכה) Braut von ebensolcher Herkunft, an der der Bräutigam Gefallen findet (im Gegensatz zum Bspl. im Maschal). Das Hohelied wird zu einem einzigartigen Gleichnis der Gottesbeziehung: Wer das Buch im Traum erblickt, darf Frömmigkeit erhoffen (bBer 57a). Nur so wird verständlich, dass das Cant später zur Megilla für das Pessachfest werden konnte.[193] Die allegorische Auslegung lässt sich vor allem in den jüdischen Auslegungen bzw. Übertragungen durch den Midrash Shir ha-Shirim (= MShir) und den Targum Canticum (TgCant) verfolgen, auf die im Folgenden eigens einzugehen ist.

3.1.2. Der Midrasch zum Hohenlied (MShir)

Der MShir ist ein exegetischer Midrasch, in dem reichlich traditionelles Material (insbesondere aus pT, BerR, WaR und PesK, sowie Mischna- und Toseftа-Stellen) verarbeitet wird.[194] Trotz einer Datierung der Endredaktion auf ca. 2. Hälfte des 8. Jh. können deshalb ältere Traditionen verarbeitet sein, was vor allem die Sprache beweist. In zahlreichen Variationen wird der Cant-Text auf geschichtliche Ereignisse und Situationen des praktischen Lebens hin angewandt,

---

[191] Vgl. so zuletzt THOMA/ LAUER (1986), 63f.

[192] Vgl. LAUTERBACH (1949), 26ff. Nach Athalya Brenner haben gerade die politischen Erschütterungen der ersten zwei Jahrhunderte (70 n. Chr. Tempelzerstörung; 132-135 n. Chr. Bar Kochba-Aufstand), die allegorische Auslegung als Kompensationsmuster begünstigt. Vgl. BRENNER (1993), 282f.

[193] Die Verwendung beim Pessachfest ist aber erst seit dem 8. Jh. n. Chr. belegt und hängt dann vor allem mit der allegorischen Deutung auf den Exodus zusammen. Vgl. REVENTLOW (1986), 499.

[194] Vgl. die Zitaten-Liste bei WÜNSCHE (1967), Der Midrasch schir ha-schirim, IXff.

wobei die Gemeinde Israel - analogisiert mit der Geliebten - mit ihren Anfechtungen und Hoffnungen ins Zentrum rückt.[195] In unserem Kontext interessiert, dass Rabbi Jochanan das Lied dem Sinaigeschehen zuordnet, das er als die durch einen Gesandten (Mose) vermittelte Hochzeit eines Königs (Jhwh) mit einer Tochter aus gutem Haus (Israel) beschreibt.[196] Bei den gelegentlichen Schilderungen der messianischen Zeit fällt ins Auge, dass diese Freudenzeit erst nach den Wehen des Messias (חבלי משח), d.h. nach einer traurigen Zeit eintritt.

3.1.3. Der Targum zum Hohenlied (TgCant)

Während der Midrasch ein inhomogenes Gebilde unterschiedlicher Einzelelemente darstellt, liegt im Targum eine einheitliche Komposition mit systematischem Aufriss möglicherweise sogar von einem einzelnen Endredaktor[197] vor. Hier dominiert klar die geschichtsmetaphorische Deutung, indem die Liebesbeziehung der Protagonisten des Cant zum Ausgangspunkt eines heilsgeschichtlichen Abrisses des Verhältnisses Jhwh-Israel vom Exodus bis zur Messiaszeit wird. Anders als beim MShir wird diese Allegorie allerdings in einem einheitlichen systematischen Aufriss in vier Abschnitten entfaltet: Die Präambel (1,1-3) gibt anhand der Zuweisung der 10 Lieder zu heilsgeschichtlichen Epochen (Mose; Salomo etc.) einen Überblick zum Gesamtwerk in nuce und führt die eschatologische Perspektive gleich zu Beginn ein, indem das 10. Lied von den Kindern des Exils zur Zeit ihrer Heimkehr gesungen werden wird.[198] Der erste Abschnitt (1,4-3,4) beschreibt den Exodus bis zur Bundeslade; 3,5-5,1 gehen über Landnahme zur salomonischen Ära, die z.B. im Lobpreis der Braut (4,1-15) als Idealbild für Israels Gottesverhältnis und Gemeinwesen dargestellt wird. Auch die umfangreichen Beschreibungen der Schönheit der Braut (6,4-10; 7,1-9) nehmen aus der Perspektive des babylonischen Exils im dritten Abschnitt (5,2-7,10) auf dieses Idealbild Bezug. Waren die Brüste der Braut in TgCant 7,4 bereits auf die beiden Messiasse (David-Ephraim bzw. Mose-Aaron) gedeutet worden[199], so rückt die Messiaszeit im vierten Abschnitt

---

[195] Im Midrasch zu Cant 1,2 erfährt der Leser im Rahmen unterschiedlichster Entstehungshypothesen einen Überblick über die möglichen allegorischen Deutungen, die von den einzelnen Rabbinen im Blick auf einzelne Geschichtsdaten vollzogen wurden.

[196] Vgl. WÜNSCHE (1967), Der Midrasch schir ha-schirim, 11ff. R. Gamliel deutet Cant 1,2 so: »Gott gebe uns von den Küssen, die er seinen Kindern (bei der sinaitischen Gesetzgebung) gegeben hat.«

[197] Zum Zusammenhang des TgCant mit dem babylonischen Talmud vgl. die Diskussion von HEINEMANN (1971) und MELAMED (1971).

[198] Vgl. TgCant 1,1 - Übersetzung nach GOLLANCZ (1908), 17: »And the *tenth* song will once be sung by the children of the exile, at the time when they shall be redeemed from captivity«.

[199] »Thy two redeemers that shall in time to come redeem thee, Messiah, son of David, and Messiah, son of Ephraim, are like Mose and Aaron, sons of Jochabed, resembling two fawns, twins of a roe.« Übers. nach GOLLANCZ (1908), 75.

(7,12-8,14) ins Zentrum. Es fällt dabei auf, dass die Rückkehr aus dem Exil, die in den Tagen des Messias erfolgen wird, in politischen Kategorien beschrieben wird: Der Messias ist stets »König Messias« (7,14; 8,1.2.4) und sein Kommen ein Königreich (7,14). Die Gemeinde Israel wird mit dem König Messias nach Jerusalem hinaufziehen und ihn zum (neuen) Tempel bringen (8,1f.).

Durch die kontextuelle Metaphorisierung werden die Liebenden Israel und Jhwh stets aufeinander bezogen. In der fast wörtlichen Auslegung von Cant 8,2 auf den König Messias liegt eine Identifikation des Mannes mit dem Messias vor, zugleich bleibt der Messias aber von Gott unterschieden (8,1).

F a z i t: Seit rabbinischer Zeit finden sich Belege für eine allegorische Deutung des Cant, die in TgCant und MShir eine literarische Bündelung erfährt. Das im Cant besungene Liebesverhältnis von Mann und Frau wird dabei auf die Beziehung von Jhwh und seinem Volk Israel übertragen und heilsgeschichtlich entfaltet. Dass die Leser/innen in frühjüdisch-rabbinischer Zeit trotz dieser Spiritualisierung die leibliche und leidenschaftliche Dimension der Liebesbeziehung im Cant kannten, wird etwa auch durch den profanen Gebrauch der Liebeslieder im Weinhaus deutlich. Allerdings polemisiert Rabbi Akiba gegen diesen »Sitz im Leben«, die Heiligkeit des Shir ha Shirim dulde keine derartige Entwertung. Kann man aus diesen Vorbehalten insofern eine Trennung der erotischen und religiös spirituellen Liebesbeziehungen ableiten, so dass hier auch auf jüdischer Seite der Hiatus zwischen Eros und Agape sichtbar würde?

Ich denke, gerade das Gegenteil dürfte zutreffen. Die ›Ehe-‹ und sogar explizit ›Sexfreundlichkeit‹ des rabbinischen Judentums gilt unbestreitbar.[200] So wird die sexuelle Beziehung von Mann und Frau nicht nur als Erfüllung der ersten Mizwa an den Menschen (Gen 1,28) betrachtet[201], die sexuelle Vereinigung gilt selbst als heilig, wie etwa später der Sohar resümiert:

> Wenn Mann und Frau sich in Liebe und Heiligkeit vereinen, ruht die göttliche Gegenwart auf dem Ehelager. Wenn es keine Vereinigung von Mann und Frau gibt, dann sind die Menschen nicht würdig, die göttliche Gegenwart zu schauen (...). Nach der Zerstörung des Jerusalemer Tempels wurde das häusliche Schlafgemach als ein Aspekt des einst so herrlichen Allerheiligsten betrachtet.[202]

---

[200] Vgl. ausführlich BOYARIN (1993), ebenso GOTTSTEIN (1994), SATLOW (1998); populär dann WESTHEIMER/ MARK (1996).

[201] Vgl. dazu etwa die Erklärungen im Rahmen der berühmten Geschichte im Talmud, bei der Rabbi Kahana als Schüler seinen Meister Raw heimlich beim Sex beobachtet und erwischt wird. Ferner in dem *Igereth Hakodesch*: »Wenn der Geschlechtsverkehr um des Himmels willen getan wird, dann gibt es nichts, was ebenso heilig und rein ist«, zit. nach WESTHEIMER/ MARK (1996), 14.

[202] Zitiert nach WESTHEIMER/ MARK (1996), 14.

Wenn einerseits die Erotik der Liebessymbole des Cant noch wahrgenommen wurde, andererseits aber eine konsequent allegorische Deutung für die frühjüdisch-rabbinische Zeit anzunehmen ist, dann folgt daraus, dass gerade auch die Gottesbeziehung in einem Maß erotisiert wurde, wie es kaum der prophetischen oder weisheitlichen Tradition entspricht. Die Alternative unerotisch allegorisch bzw. leidenschaftlich wörtlich, wie sie von heutigen Auslegern oft gestellt wird, kann dann aber kaum zutreffen. Die Beziehung zwischen Jhwh und seinem Volk wird in der Intimität einer Liebesbeziehung gedeutet und gerade deshalb bezeichnet Rabbi Akiba das Cant als besonders heilige Schrift. Eine individualisierende Auslegung wie sie dann später in den Cant-Kommentaren der Kirchenväter (Hippolyt, Origenes, Gregor v. Nyssa) vorherrscht, ist für die jüdische Auslegung dieser Zeit allerdings noch nicht im Blick.

3.2. Der Sinaibund als ›Hochzeit‹ im rabbinischen Schrifttum

Hatte die hebräische Bibel noch fast jede Vermischung von Ehebund und Bundestheologie vermieden (vgl. Exkurs 2), so zeigen spätere jüdische Texte eine klare Ausprägung eines Bildfeldes, bei dem das Sinai-Geschehen im Bild der Eheschließung gedeutet wurde. Die traditionsgeschichtlichen Wurzeln reichen dabei mindestens bis in tannaitische Zeit zurück. Den ältesten nachweisbaren Beleg dieser Tradition stellt die Auslegung von Cant 3,11 im Mischnatraktat Taan 4,8 dar. Demnach bezog Rabbi Schimon b. Gamliel II (um 140 n. Chr.) den »Tag seiner Hochzeit« (Cant 3,11b) auf die Verleihung der Tora.[203] Diese Deutung wurde z.T. mit Bezug auf Taan 4,8 in ganz unterschiedlichen Texten der rabbinischen Tradition aufgenommen.[204] Eine breite Entfaltung der im Blick auf Cant 3,11 nur angedeuteten Sprachbildung findet sich vor allem in den rabbinischen Gleichnissen, was hier an einigen Beispielen aus PesK aufgezeigt werden soll.

3.2.1. Grundlegendes zu rabbinischen Gleichnissen und zu Pesiqta de Rav Kahana[205]

Die Erforschung rabbinischer Gleichnisse beginnt sich erst zu formieren. Nicht einmal bezüglich der Anzahl gibt es derzeit Einigkeit (500–1400).

---

[203] »Rabbi Schimon b. Gamliel hat gesagt (...) zu Hld 3,11: schaut den König mit dem Kranze, womit ihn seine Mutter bekränzt hat, am Tag seiner Hochzeit und am Tage seiner Herzensfreude! Am Tag seiner Hochzeit, das geht auf die Gesetzgebung ›u. am Tage seiner Herzensfreude‹, das geht auf den Bau des Heiligtums, das eilends gebaut werden möge in unseren Tagen«, nach Billerbeck I (1926) 509f, Anm.1.

[204] So z.B. in ShirR 6,2 (II 44b); EkhaR petîhata 33 (II 16b); WaR 20,10 (468); ShemR 52,5 (I 164b), BemR 2,25, TanBShem peqûdê 8 (II 133); TanBWa'ahare 8; TanWa'ahare 6 YalqShem peqûdê 417 (S. 786) und YalqShir 987 (II 1072a).

[205] Vgl. zum Folgenden Thoma/ Lauer (1986), Einleitung, 12ff.

Thoma/ Lauer beklagen ferner ein methodisches Defizit bezüglich der Erforschung der rabbinischen Gleichnisse. Beide Autoren versuchen innerhalb ihres Projekts einer fundierten Übersetzung und Kommentierung aller Gleichnisse diese Lücke durch ein kompliziertes System zu schließen, das Elemente historischer, hermeneutischer und strukturalistischer Gleichnisforschung aufnimmt und bis in die Darstellung hinein sichtbar macht. Neben einer Nennung von »Veranlassung« (Liturgie, Diskussion, Situation) und dem »*Hiddus*« (Pointe, neuartige Erschließung) stellen sie den eigentlichen Corpus des Gleichnisses in den Gliedern »*Masal*« (Gleichniserzählung, Bildspendergeschichte) und »*Nimsal*« (mündl./ schriftl. Tora, Bildempfängergeschichte) in zwei Teilen gegenüber. Nur durch die reziproke Bezogenheit von »Relat« (Erfahrungsebene) und »Korrelat« (Offenbarungsebene) werde das metaphorische Gefüge der rabbinischen Gleichnisse adäquat erfasst. Waren die rabbinischen Gleichnisse vielfach nur hinsichtlich ihres Vergleichswerts zu den ntl. Gleichnissen von Interesse, so beginnt man nun vermehrt auch ihren eigenen Charakter wahrzunehmen. In der »konstanten und zählebigen«[206] Form des Gleichnisses zeigt sich, dass die Parallelen alter Erzählmotive auch jenseits der Suche nach historischen Abhängigkeiten synchrone Vergleiche erlauben.

Die Untersuchung soll hier vorrangig auf die homiletischen Gleichnisse in der Pesiqta de Rav Kahana beschränkt werden, da damit nur ein umfassendes und im Blick auf die Parallelüberlieferung zusammenfassendes Werk gegeben ist. Ferner liegt mit der Textausgabe von Bernard Mandelbaum[207] sowie der Übersetzung und Kommentierung durch Clemens Thoma und Simon Lauer eine leicht kontrollierbare und relativ aktuelle Textbasis vor.

Ähnlich wie bei PesR handelt es sich auch bei der PesK um einen Homilienmidrash zu den liturgischen Lesungen bei den jüdischen Festen und besonderen Sabbaten, der ca. in 28 Pisqaot und 9 Anhängen ca. 133 Gleichnisse vereint.[208] Bei der Datierungsfrage sind wieder die Grundprobleme der Gattung rabbinischer Midrashwerke angeschnitten, die mit der traditionsgeschichtlichen Inhomogenität gegeben sind. So sind z.B. mehrere PesK-Gleichnisse in literarischer Rohform schon in vorrabbinischer Zeit belegt (z.B. PesK 11,3), viele Gleichnisse finden sich in Parallelüberlieferungen in anderen Midrashwerken, 5 ganze Kapitel hat PesK sogar mit Midrash WaR (= LevR) gemeinsam. Nicht selten variieren dabei aber z.B. die Namen der Gleichniserzähler, die sonst einen Anhalt auf das Alter geben, so dass nur bedingt Schlüsse aus der Parallelüberlieferung auf die Datierung einzelner Gleichnisse gezogen werden

[206] Vgl. THOMA/ LAUER (1986), 13.
[207] Vgl. MANDELBAUM (1987).
[208] Je nach Zählung (z.B. Zwillings- und Drillingsgleichnisse einzeln) variiert die Anzahl zwischen 82 und 133 (bzw. 334 mit Parallelüberlieferung). Vgl. THOMA/ LAUER (1986), 13.

können. Literarische Beziehungen, Aufbau und Inhalt lassen eine Datierung des Grundstocks des Werks in das 5. Jh. n.Chr. wahrscheinlich erachten.[209] Die Verarbeitung wesentlich älterer Traditionen (z.B. PesK 1,3 ca. 1. Hälfte 2. Jh.)[210], sowie eine spätere Beweglichkeit in Umfang, Reihenfolge und Aufbau sind jedoch anzunehmen.

3.2.2. Die ›Sinai-Hochzeit‹ als Metaphernkern des Bildfelds in den rabbinischen Gleichnissen

Innerhalb der von Ignaz Ziegler zusammengefassten Königsgleichnisse weisen 60 Gleichnisse den Bildbereich Braut-/ Hochzeit auf.[211] Im Blick auf den bildspendenden Bereich lassen sich unterschiedliche Elemente des Brautritus bzw. der beteiligten Personen differenzieren, auf der Ebene des *nimsal* bzw. der bildempfangenden theologischen Dimension sind die Themen Tora/Sinaibund, Exodus und Erwählung vorherrschend. In fast allen Gleichnissen steht der König für Gott, der dann je verschieden selbst heiratet, d.h. als Bräutigam bzw. Ehemann dargestellt wird, oder als Brautvater seine Tochter bzw. seinen Sohn verheiratet. Israel erscheint in der Rolle von Ehefrau und Tochter in der Regel als Braut, in einigen Fällen ist auch die Tora die Braut und Israel der Sohn des Königs. Seltener werden auch nur einzelne Aspekte zu Braut bzw. Bräutigam wie z.B. Treue thematisiert. Der Metaphernkern des Bildfelds kann als »Sinai-Hochzeit« zusammengefasst werden, was im Folgenden anhand einiger Gleichnisse der PesK ausgeführt werden soll:

Als erstes Beispiel des Bildfelds sei das ›Zwillingsgleichnis vom Heiratstermin‹ angeführt, wie es *PesK 12,11* (par. MHG Shem 19,1; YalqShem yitro 273) überliefert:[212]

Gleich einem König, der sich eine edle Frau anverlobte. Er setzte für sie den Termin (der Heimführung) fest. Als der Termin kam, sagten sie: Jetzt ist die Stunde da, dass sie ins Brautgemach eintrete.	Als die Zeit kam, dass die Tora gegeben werde, sagten sie: Jetzt ist die Stunde da, dass Israel die Tora gegeben werde.

Gott wird hier als König dargestellt, der sich mit einer edlen Frau, das meint Israel, verlobt. Die eigent-

[209] Vgl. Stemberger (1992), 291; Thoma/ Lauer (1986), 63ff.

[210] Das Gleichnis wird auf Rabbi Jose ben Halafta (um 140 n. Chr.) zurückgeführt. Nach Thoma/ Lauer (1986), 63f.

[211] Vgl. I. Ziegler, Die Königsgleichnisse des Midrasch beleuchtet durch die römische Kaiserzeit, Breslau 1903.

[212] Vgl. Text nach Mandelbaum (1987), 210f.; Übersetzung nach Thoma/ Lauer (1986), 189.

liche Eheschließung, d.h. Heimführung der Braut und Eingang ins Brautgemach, beschreibt bildlich die Gabe der Tora.

Dieser metaphorische Kernbestand des Bildfelds findet nun innerhalb des umfangreichen Gleichniswerks unterschiedliche Varianten und Akzentsetzungen: So wird zum einen der Aspekt der Brautwerbung ins Zentrum gerückt (vgl. PesK 12,11: Zwillingsgleichnis vom werbenden König), andererseits stehen Urkunde und Datum als Ausweis rechter Eheschließung (PesK 5,11par: Gleichnis von der rechten Eheschließung) oder die Rolle der Brautbeistände (PesK 14,3/ 15,6par: Gleichnis von der unterschiedlich angeredeten Frau; PesK 26,9par: Gleichnis von den schuldigen Brautbeiständen) im Vordergrund. Einige Gleichnisse modifizieren in der Weise, dass die Tora als Königstochter die Ehe mit Israel schließt.[213] Da Tora, Israel und Gott eng aufeinander bezogen bleiben, eröffnet sich durch die Tora-Hochzeit allerdings auch der Zugang Israels zu Gott. In einigen Gleichnissen erfolgt zwar kein expliziter Bezug zum Sinaiereignis (z.B. PesK 19,2par.: Gleichnis von der abgewiesenen Frau), das Kernbildfeld wird aber als schweigender Hintergrund vorausgesetzt (Frau = Ehefrau des Königs). Zum Teil wird das Hochzeitsbild für das Sinaigeschehen offenbar nur beiläufig angeführt, um einen ganz anderen *Hiddus* zum Ausdruck zu bringen[214], was bestätigt, dass es sich bei dem Bildfeld bereits um eine geprägte Tradition handelt. Schließlich wird die metaphorische Zuordnung auf den weiteren Zusammenhang der Exodus-Tradition ausgeweitet: So werden im ›Gleichnis vom weinenden Brautführer‹ (ShemR 20,8[215]) der Auszug aus Ägypten, Wüstenwanderung mit Verleihung der Tora bis zum Einzug ins gelobte Land als Teile einer langgezogenen Hochzeitsfeier gedeutet. Im ›Gleichnis von den zwei Ohrringen‹ (SchemR 15,3[216]) ist der Auszug aus Ägypten das Heiratsereignis.

---

[213] In PesK 21,3 (3. Teil des Drillingsgleichnisses vom lohnenden Warten, vgl. MANDELBAUM 1987/ I, 320f.) fordert Gott die personifizierte Tora auf, sich mit Israel zu vermählen. In der aramäisch zitierten Fassung von Ps 60,1 vermuten THOMA/ LAUER (1986), 253f. eine Vermählungsformel. In PesK 12,11 (Gleichnis vom aufgehobenen Verbot, vgl. MANDELBAUM 1987/ I, 212) wird die Tora als Tochter des Königs eingeführt, die er verheiraten will; hier zeigt sich ferner eine mythische Komponente, indem das Heiratsverbot mit Bezug auf Ps 115,16 auf die Kluft zwischen Himmel und Erde bezogen wird. Durch die Heirat der Königstochter, d.h. durch die Gabe der Tora an Israel, wird diese Trennwand gleichsam durchbrochen.

[214] So wird z.B. in PesK 12,11 (Zwillingsgleichnis vom Heiratstermin: MANDELBAUM 1987/ I, 211; THOMA/ LAUER 1986, 189f.) im Hochzeitsbild metaphorisch die Beziehung von Pesach (= Verlobung) und Wochenfest (= Heirat) thematisiert; in Pesk 12,11 (MANDELBAUM 1987/ I, 212) (par. ShemR 12,3; TanBShem wa´era 19; u.a.) ist die Exklusivität Israels im Zusammenhang mit dem Verbot der Eheschließung zwischen römischen Bürgern und Nicht-Bürgern angesprochen.

[215] Vgl. Text und Übersetzung bei THOMA/ ERNST (1996), 327f.405.

[216] Vgl. Text und Übersetzung bei THOMA/ ERNST (1996), 193.398.

Im Blick auf meinen Untersuchungsgegenstand interessieren drei Gleichnisse besonders: *PesK 12,19par.* (Gleichnis von der erneuerten Speisegarnitur)[217] erzählt von der Heirat des Königssohnes (= Israel) mit der Tora. Die Erneuerung der Speisegarnitur wird im *Nimsal* auf die Heilung der Blinden, Lahmen und Tauben bezogen, die zur Voraussetzung für die Gabe der Tora, d.h. der Heirat erfolgt.[218] Die in Brautmetaphorik dargestellte Toraverleihung wird damit zu einem Vorzeichen endzeitlichen Heils. Diese eschatologische Ausrichtung des Sinai-Hochzeit-Bildfelds wird dann im Gleichnis der treu ausharrenden Frau (*PesK 19,4par.*[219]) mit einer neuen Bildzuweisung zugespitzt: Das Sinaiereignis wird hier nicht mit der Heimführung, sondern mit der Verlobung gleichgesetzt. Die Tora wird bildlich als Heiratsurkunde (*Ketubba*) beschrieben, mit der der König der Braut Gemächer, Schmuck und Schatzkammern verspricht. Die eigentliche Hochzeit verzögert sich aber durch die Reise des Königs. Hier wird nicht nur die Treue der Braut (durch Erinnerung an die Tora) thematisiert, die eigentliche Hochzeit wird eschatologisch auf die Wiederkehr des Königs gedeutet. In ähnlicher Weise wird im ›Gleichnis von den beiden Lichtern‹ (PesK 5,14) oder im ›Gleichnis von den abgewiesenen Freiern‹ (PesK 21,3) zum Heiratstermin endzeitliches Heil ersehnt.

Diese Gleichnisse schlagen damit eine Brücke zu Sprachbildungen, die in der Messiaszeit eine Erfüllung der Hochzeit Gottes mit Israel erkennen. Hier ist vor allem an das ›Gleichnis vom ersten und zweiten Geschenk‹ nach *ShemR 15,31* (siehe folgende Seite) zu erinnern, nach dem der Exodus als Verlobung gesehen wird, die Hochzeit aber erst in der messianischen Zeit stattfindet.[220]

Bei diesem Gleichnis fällt nicht nur auf, dass die Hochzeit vom Sinai auf die Messiaszeit verschoben wird, die Welt wird gleichsam gegenüber der Messiaszeit abgewertet. Dies wird durch die Gegensätze wenig - viel (*Maschal*) bzw. nur - alles (*Nimsal*) zusätzlich hervorgehoben. Die messianische Zeit wird damit aber - wie etwa in Ber 1,5 - eschatologisch überhöht, auf die Gläubigen wird dann alles übertragen. Durch das Zitat von Jes 54,5 macht der Autor jedoch unmissverständlich klar, dass Jhwh (Schöpfer, Ewiger der Heere) der Bräutigam ist, und nicht etwa der Messias.

---

[217] Text in MANDELBAUM 1987/ I, 217; Übersetzung THOMA/ LAUER (1986), 199f.

[218] Eine Parallele auf Bildebene ist im Mischna-Traktat Neg 3,2 gegeben, denn auch wenn die Hochzeit hier nicht Heilung voraussetzt, so setzt sie doch die soziale Ächtung der Krankheit außer Kraft. »Wenn an einem Bräutigam sich Aussatz zeigt, so gibt man ihm die 7 Tage der Hochzeit frei (ohne ihn abzusondern)«, zit. nach BILLERBECK I (1926), 517.

[219] Text in MANDELBAUM 1987/ I, 305f.; Übersetzung THOMA/ LAUER (1986), 245f.

[220] Übersetzung und Darstellung nach THOMA/ ERNST (1996), 263f.; hebr. 397.

›Dieser Neumond ist für euch der erste‹ (Ex 12,2)	
Ein Gleichnis. Gleich einem König, der sich mit einer Frau verlobte (שֶׁקִּדֵּשׁ).	So: In dieser Welt war die Verlobung (אֵרוּסִין) (zwischen Gott und den Israeliten); es heißt nämlich: ›Ich verlobe mich mit dir für immer‹ (Hos 2,21).
Er verschrieb ihr (nur) wenige Geschenke.	Aber Gott übergab ihnen nur den Mond; es heißt nämlich: ›Dieser Neumond ist für euch‹ (Ex 12,2).
Als er sie heiratete,	Aber in den Tagen des Messias wird die Heirat sein (לֵימוֹת הַמָּשִׁיחַ יִהְיוּ נְשׂוּאִין); es heißt nämlich: ›Denn dein Gemahl ist dein Schöpfer, der Ewige der Heere ist sein Name‹ (Jes 54,5).
verschrieb er ihr viele Geschenke, wie ein Gemahl.	In jener Stunde übergibt er ihnen alles; es heißt nämlich: ›Die Verständigen werden strahlen wie der Glanz des Himmels, und die Männer, die viele zum rechten Tun geführt haben, werden sein wie die Sterne auf immer und ewig‹ (Dan 12,3).

Gleichnis vom ersten und zweiten Geschenk nach ShemR 15,31

3.2.3. Rabbinische Hochzeitsmetaphorik außerhalb von Gleichnissen

Zur Abrundung sei schließlich noch auf die Verwendung des Bildfeldes der ›Sinaihochzeit‹ außerhalb der Gleichnisform hingewiesen. So begegnet das gleiche Bildfeld ohne narrative Ausgestaltung innerhalb einzelner Midraschim:

Nach *ShemR 41* zu Ex 31,18[221] wird die Tora wie eine liebliche Braut übergeben, wobei ein Wortspiel mit ככלתו (»wie seine Braut«) zugrundeliegt. In *ShemR 33,7*[222] zu Ex 25,2, ebenso wie in *DevR 3* zu Dtn 31,9 wird auch das Sinaiereignis als Verlobung gedeutet[223], eine Reihe weiterer rabbinischer Belege sprechen von Mose als Brautführer[224] und den Gesetzestafeln als Ehevertrag.[225]

---

[221] Vgl. WÜNSCHE (1967), 290.

[222] Vgl. LEHRMAN (1951), 423: »Another explanation: Do not read ›*morashah*‹ but ›*me'orasah*‹ (betrothed); this is to teach that the Torah was betrothed to Israel, as it says, *And I will betroth thee unto Me for ever* (Hos II,21)«.

[223] DevR (200d): »Von wem lernen wir das? Von Gott, da er sich Israel am Sinai verlobte (קדש, s. Ex 19,10: Jahve sprach zu Mose: geh zum Volk und heilige es [וקדשתם], nach dem Midr = verlobe sie mir) heute und morgen. Und wer schrieb die Urkunde? Das war Mose, s. Dtn 31,9: Und Mose schrieb diese Tora auf. Die Tora wird hier also als Ehevertrag zwischen Gott u. Israel gedacht. Und was gab ihm Gott als Bezahlung dafür? Den Glanz des Angesichts, s. Ex 34,29: Mose wußte nicht, dass die Haut seines Angesichts glänzend geworden war. Wann? ›Da er mit ihm redete‹«. Zit. nach BILLERBECK II (1924), 393.

[224] ShemR (ExR 20; 41.46f). ShemR 20 (82c): Exodus = Gang aus dem Vaterhaus; Landnahme = Eingehen ins Brautgemach. Mose wird nur das Erstere erleben und weint wie der Brautführer (zu Ex 13,17 ?), nach BILLERBECK I (1926), 502; vgl. ferner BamR (Num) 1; DevR (Dtn) 1 (195b).

Schließlich wird innerhalb der *Prophetentargume* die Brautmetaphorik der Basiswerke auf den Sinaibund hin gedeutet, was hier exemplarisch an TgEz gezeigt werden soll. Entsprechend der allgemeinen Tendenz des Tg anthropomorphe Sprechweisen zu theologisieren[226], kann z.B. Ez 16 als wahre Sammlung bundestheologischer Anspielungen verstanden werden: Abweichend vom MT wird der Ursprung des Vertrauensverhältnisses zum Findelkind ›Jerusalem‹ auf den Abrahambund bezogen (TgEz 16,3: »*There I revealed Myself to Abraham your Father between the piecies of the covenant-offering*«[227]), der dann zur Grundlage für die Befreiung aus der Sklaverei werden kann (TgEz 16,6: »*And the memory of the covenant of your forefathers came in before Me [...] By the blood of the circumcision I will have pity on you*«). Die Schmückung der Braut und schließlich Eheschließung wird mit der Gabe der Tora, d.h. dem Sinaibund, in Verbindung gebracht (TgEz 16,10f.), der durch den »Bogen in den Wolken« (TgEz 16,12: »*I placed the ark of My covenant among you, with My Cloud of glory covering you*«) noch zusätzlich auf den Noah-Bund angpielt. Die Untreue der jungen Ehefrau wird dann im Folgenden streng auf Götzendienst hin gedeutet (TgEz 16,15ff.).

Die Tradition der Sinai-Hochzeit bleibt auch in der späteren Fortentwicklung jüdischer Tradition präsent. So findet sich im Mahzor der lurianischen Kabbala eine *Ketubba* für das Wochenfest, die im sefardischen Ritus noch heute gelesen wird. Darin wird Gott als Bräutigam, Israel als Braut und die Tora als Heiratsurkunde besungen.[228]

F a z i t: Trotz der im Einzelnen deutlich variierenden Verwendung des Bildfeldes kann als konstante Figur festgehalten werden, dass die Brautmetapher jeweils die Innigkeit des Verhältnisses von Jhwh und Israel zum Ausdruck bringen will. Das Sinaiereignis bzw. teilweise das Exodusgeschehen im weiteren Sinn wird deshalb mit dem Bild der Eheschließung verbunden, weil in der Gabe der Tora die exklusive Gottesbeziehung und Sonderstellung Israels unter anderen Völkern begründet wird und Israels Antwort als Treueverhältnis charakterisiert ist. Es zeigt sich ferner, dass sich die im jüdischen Eheritual implizierte zeitliche Dimension (s.o.) im Besonderen als Bildspender für heilsgeschichtliche Dimensionen eignet. So kann die zeitliche Spanne zwischen Verlobung und Heimführung auf die Relation von Exodus und Sinai ebenso wie Exodus und Landnahme oder aber Sinai und Messiaszeit übertragen werden.

---

[225] Vgl. ShemR 41 (97d) zu Ex 31,18; ShemR 8; 46 (101a): Zerbrechen der Gesetzestafeln = Hochzeitsverschreibung in der Hand des Brautführers (evtl. zu Ex 22,19); ShemR 47 (101d), nach BILLERBECK I (1926), 501.

[226] Vgl. M. L. KLEIN (HG.), The Translation of Anthropomorphismus and Anthropopahismus in the Targumim, Congress Volume, Wien 1980, insb. 162ff.

[227] Übersetzung auch im Folgenden nach Samson H. LEVEY, The Targum of Ezekiel,(= LEVEY 1987), 49f.

[228] Vgl. *Mahzôr tefillat Yesarîm*, 417-420; nach THOMA/ LAUER (1986), 198.

3.3. Die mythische Deutung von Gen 1,27 und 2,24

3.3.1. Die Androgynie Adams im rabbinischen Judentum

Während in den atl. Schöpfungsberichten noch keine Vorstellung von Androgynie des ersten Menschen erkennbar ist[229], wird im hellenistischen und rabbinischen Judentum Gen 1,27 in Verbindung mit Gen 2,24 zumindest von einem Teil der Ausleger[230] androgyn interpretiert.

Gen 1,27 lautet nach dem hebräischen Text, wie auch nach der LXX zunächst: »Und Gott schuf den Menschen nach seinem Bilde (...) männlich und weiblich schuf er sie«[231], d.h. jeweils steht das Pluralpronomen (schuf er *sie*), was auf ein Menschenpaar hindeutet. In der rabbinischen Auslegung greift z.B. R. Abahu nach bBer 61a den Widerspruch im Numerus von »*den* Menschen« und »*sie*« der beiden Versteile auf und knüpft daran theologische Überlegungen:

> Es heißt: Mann und Weib schuf er *sie*; dagegen heißt es: im Ebenbild Gottes schuf er *ihn*. Anfangs dachte er, zwei zu erschaffen, schließlich aber wurde nur einer erschaffen.[232]

Manche Ausleger postulieren hier sogar, dass im rabbinischen Judentum eine LXX-Fassung bekannt war, die statt des Pluralpronomens die Singularversion kenne und damit den einzelnen Urmenschen als androgyn erweise.[233] Dies lässt sich allerdings nicht nachweisen. Unzweifelhaft ist hingegen, dass die Schöpfungsberichte innerhalb des antiken Judentums mit dem Deutungsschlüssel der Androgynie beim Urmenschen interpretiert wurden. Nach rabbinischer Sicht wurde der erste Mensch mit zwei Hälften oder wenigstens mit zwei Gesichtern (bEr 18a; BerR 14,7) geschaffen, die erst durch die Kreation Evas auseinander gerissen wurden, was gleichsam die doppelgeschlechtliche Existenz des Menschen begründete.[234] Den sprachlichen Ausgangspunkt dieser Interpretation von Gen 2-3 bot der hebräische Begriff צֵלָע (Gen 2,22), der sowohl »Rippe« als auch »Seite« bedeuten kann. Entsprechendes gilt von dem griechi-

[229] Die später für die Androgynie maßgeblichen Texte Gen 1,27 und 2,24, die von der Geschlechterdifferenz und -vereinigung sprechen, werden in der Regel schon unterschiedlichen Grundtexten zugewiesen (Gen 1: priesterschriftlicher Text; Gen 2/3: jahwistischer Bericht).

[230] Die rabbinische Überlieferung hat nach ihrem hermeneutischen Grundsatz auch Rand-Traditionen bewahrt, und sogar solche, deren Verbindlichkeit jetzt abgelehnt wurde.

[231] Vgl. jeweils das Pluralpronomen in MT: וְזָכָר וּנְקֵבָה בָּרָא אֹתָם/ LXX: ἄρσεν καὶ θῆλυ ἐποίησεν αὐτούς.

[232] Übersetzung nach GOLDSCHMIDT (1925), z.St.

[233] Vgl. etwa MEEKS (1974), 185 mit Belegen.

[234] R. Judah etwa erinnert nach bKet 8a daran, dass Gott entgegen seinem ursprünglichen Willen am Anfang nur *einen* Menschen geschaffen hatte, vgl. bEr 18a. In Anknüpfung an Gen 1,27 wird ferner betont, dass nur Mann und Frau zusammen das Ebenbild Gottes darstellen (BerR 8,1.9; 12,2; 17,6). Zu Philo s.u.

schen Äquivalent πλευρά. Eva wurde nach dieser Vorstellung aus der Seite, d.h. zweiten Hälfte Adams geschaffen. Die Rabbinen verknüpfen diese Argumentation mit dem Psalmwort 139,5: »hinten und vorn hast du mich gebildet«. So heißt es etwa im babylonischen Talmud:

> R. Jirmeja b. Eleazar sagte: Adam der Urmensch hatte zwei (*dyo*) Gesichter, denn es heißt: hinten und vorn hast du mich gebildet. (bEr 18a; vgl. bBer 61a)[235]

Ein schönes Beispiel rabbinischer Argumentation liegt in der Auslegung zu Gen 2,7 vor, denn hier wird die androgyne bzw. doppelgesichtige Existenz des ersten Menschen aus der Doppelung des י in וַיִּיצֶר (und es schuf ...) abgeleitet (vgl. bBer 61a[236]).

Alle diese Auslegungsvarianten kennen also die uranfängliche Androgynie des ersten Menschen Adam, die erst durch die Erschaffung Evas aufgehoben wurde. Adam erkennt jedoch zugleich die komplementäre Zugehörigkeit der Frau zu ihm. Nach Gen 2,23f. sagt er:

> Diese endlich ist Gebein von meinem Gebein und Fleisch von meinem Fleisch (...). Darum wird ein Mann seinen Vater und seine Mutter verlassen und seiner Frau anhängen, und sie werden zu einem Fleisch werden.

Während in atl. Tradition hier wahrscheinlich an ein Zusammenführen der Sippe gedacht wurde, wird dieser Vers im Frühjudentum konsequent auf die sexuelle Gemeinschaft gedeutet. Damit ist aber vor allem gesagt, dass die durch die Erschaffung Evas erwirkte Geschlechterdifferenz durch die körperliche Gemeinschaft aufgehoben werden kann. Legitimer Ort dieser sexuellen Wiedervereinigung ist im Judentum ausschließlich die Ehe. Die beiden für den Mythos wichtigsten biblischen Referenzverse Gen 1,27 und 2,24 haben im Frühjudentum dann auch zentrale Bedeutung für die Ehe-Halakha. So wird nicht nur in der Damaskusschrift (CD) die ›Einzigehe‹ mit Verweis auf Gen 1,27 begründet.[237] Auch im Neuen Testament wird die Untrennbarkeit von Mann und Frau in der Ehe im Rückgriff auf die Schöpfungsberichte, explizit auf Gen 1,27 in Kombination mit Gen 2,24 begründet (Mk 10,6-9par.). Sinn der ehelichen Gemeinschaft ist dabei vorrangig die Erzeugung von Nachkommen, um so dem biblischen Mehrungsauftrag (Gen 1,28) gerecht zu werden.

---

[235] Übersetzung nach GOLDSCHMIDT II (1925), 54. Weitere Belege von Androgynie und Doppelgesichtigkeit im Judentum sind bBer 61a; BerR 8,1 (vgl. 17,6), WaR 14; TanB 3,33. Vgl. die einzelnen Stellen bei MEEKS (1973/4), 165-208; ferner BATEY (1966/67), 271-273.

[236] »Erklärlich ist es nach demjenigen, welcher sagt, es war ein Gesicht, dass es וַיִּיצֶר (er schuf) mit doppeltem Jod, heißt.« (bEr 18a; bBer 61a); nach GOLDSCHMIDT II (1925), 54.

[237] CD IV,21 - V,2: »Sie wurden auf zweierlei Weise gefangen in Unzucht: Sich zu nehmen zwei Frauen in ihrem Leben; doch die Grundlage der Schöpfung ist (Gen 1,27): Als ein Männliches und ein Weibliches hat Er sie geschaffen«, Übersetzung nach MAIER (1995), Bd. 1, 14.

3.3.2. Die mythische Grundstruktur der Androgynie-Deutung

Es wurde nun mehrfach darauf hingewiesen, dass sich selbst diachron etwa durch die seltenen gr. Lehnwörter (אנדרוגינוס - ἀνδρόγυνος; דיפרושופוס - διπρόσωπος[238]) eine Abhängigkeit des rabbinischen Mythos von Platon nachweisen lässt.[239] Eine gewisse Brückenfunktion könnte dabei der jüdische Philosoph Philo v. Alexandrien übernommen haben, dessen Platonkenntnisse bekannt sind und im Besonderen auch sein Wissen um den Androgynie-Mythos des Symposions sehr wahrscheinlich ist.[240]

Im Kontext dieser Untersuchung interessiert jedoch mehr der synchrone Zusammenhang analoger Codes bzw. eine Transformation wiederkehrender Grundstrukturen mythischer Sprache. Sehen wir die Verknüpfung der Androgynie-Vorstellung mit den Schöpfungsberichten vor dem Hintergrund der Rezeption von Gen 1,27 bwz. Gen 2,21-24 im Rahmen jüdischer Ehe-Halacha, kann man folgende Zusammenhänge konstatieren:

Die uranfängliche Androgynie des Menschen wird durch die Erschaffung Evas aufgehoben, und es entsteht die Geschlechterdifferenz. Diese kann allerdings, wie die Auslegung von Gen 2,24 beweist, durch die sexuelle Gemeinschaft in der Ehe wieder überwunden werden. Die Ausführungen zur Androgynie und geschlechtlichen Identität zeigen jedoch auch im Frühjudentum ähnlich wie bei Platon einen engen Bezug zur Gottesbeziehung. So ist etwa nach Philo (Op 151f.) der androgyn dargestellte Adam gottähnlich. Die geschlechtliche Differenz wird als Ausdruck der Geschöpflichkeit des Menschen gesehen (Gen 1,27), während Eva nach frühjüdischer Auffassung gerade diejenige ist, die wegen ihres sexuellen Verführtwerdens durch die Schlange (vgl. 4Makk 18,7-9a) Sünde und letzlich den Tod des Menschen erwirkt. Die Geschöpflichkeit des Menschen wird jedoch zugleich durch seine Ebenbildlichkeit (צֶלֶם/ εἰκών) qualifiziert, die nach frühjüdischem Verständnis erst in der ehelichen Gemeinschaft von Mann und Frau voll zur Geltung kommt (BerR 8,9; 22,9). Nach rabbinischer Tradition ist es Jhwh selbst, der zum Brautführer Evas wird, indem er »der Rippe (= Eva) das Haar flechtet« und sie zu Adam führt.[241] Ziel der Ehe ist gemäß dem Mehrungsauftrag die Erzeugung von

[238] Vgl. etwa die Belege bei S. KRAUSS, Griechische und lateinische Lehnwörter im Talmud, Midrasch und Targum. Mit Bemerkungen von I. Löw, Hildesheim 1964 (Nachdruck).

[239] So etwa MEEKS (1973/4), 186 Anm. 90.

[240] Vgl. etwa zum Symposion: Philo, VitCont 57-63; Op, 151f. Philo kennt die Vorstellung vom androgynen Urmenschen (Quaest in Gn 1,25; All 2,19-20) bzw. die Erschaffung Evas aus Adams ›Hälfte‹ (Quaest in Gn 1,25; Op 151f.), zumal die Seite des Menschen für ihn ›Zwillingsstruktur‹ aufweist (Op 53; Quaest in Gn 1,26.28). Auch die Wiedervereinigung zu einem Fleisch ist bei Philo belegt (All II,49). Vgl. dazu auch BATEY (1966/7), 272f.; Baer bestreitet hingegen androgyne Vorstellungen in Philos Anthropologie, vgl. BAER (1970), 14-44.

[241] So wird in BerR 18 (12b) mit Bezug auf Rabbi Schimon b. Jochai (um 150) berichtet: »Gott hat die Eva wie eine Braut geschmückt, und darauf hat er sie zu Adam geführt.« Ebenso hat

Nachkommenschaft. Versuchen wir diese Beziehungscodes wiederum in eine formale Darstellung im Sinne der Mythos-Struktur (s.o.) zu bringen, so zeigt sich folgende Struktur:

Geschlechterdimension des Menschen:
Androgynie Adams > Geschlechterdifferenz > (sexuelle) Wiedervereinigung in der Ehe

Religiöse Dimension des Menschen:
Erschaffung Adams > Geschöpflichkeit/Tod > Ebenbildlichkeit/ Nachkommen (Leben)

Vergleichen wir diese Struktur mit der Struktur des Mythos in Platons Symposion[242], dann zeigt sich eine fast deckungsgleiche Entsprechung. Tod und Nachkommenschaft sind Folgen göttlicher Strafe oder Gabe, markieren also die äußersten Pole der Gottesrelation. In analoger Beziehung dazu lässt sich die geschlechtliche Identität darstellen, bei der die gegenwärtige Geschlechtertrennung durch ein androgynes Urbild kontrastiert wird. Lediglich im Blick auf die ›Wiedervereinigungsmöglichkeit‹ zeigt sich eine Akzentverschiebung. Hatte bei Platon noch das sexuell-erotische Begehren selbst im Vordergrund gestanden, so wird im Judentum eine spezifische Form der Gemeinschaft, nämlich die Ehe-Institution verbindlich.

F a z i t: Die zweigeschlechtliche Erschaffung des Menschen wird in bestimmten Kreisen des rabbinischen Judentums androgyn interpretiert, d.h. Adam gilt nach Gen 1,27 in Verbindung mit Ps 139,5 als zweigeschlechtlich. Erst durch die Erschaffung Evas aus der einen Seite (Gen 2,22) entsteht die Geschlechterdifferenz, die durch sexuelle Vereinigung (Gen 2,24) wieder aufgehoben werden kann. Die Mann-Frau-Dimension bleibt dabei eng mit der Gottesbeziehung verknüpft: Gilt gerade der androgyne Mensch als »Ebenbild« Gottes, ist die mit Eva verbundene Trennung in frühjüdischer Zeit Ausdruck von Sünde und Tod. Doch Jhwh selbst wird zum Brautführer Evas, um eine (sexuelle) Wiedervereinigung des Menschen zu ermöglichen. Durch das sexuell gedeutete Verschmelzen zu »einem Fleisch« wird jedoch nicht nur der androgyn-ebenbildliche Urzustand des Menschen nachempfunden, es entsteht auch Nach-

---

auch R. Chama b. Chanina (um 260) gesagt: »Meinst du, dass Gott die Eva unter einem Johannisbrotbaum oder unter einer Sykomore hervor zu Adam geführt hat? Vielmehr hat er sie mit 24 Arten von Schmuckgegenständen geschmückt und dann hat er sie zu ihm geführt.« Ferner (Anonym) ARN 4: »Wo finden wir, dass Gott sich mit einer Braut beschäftigt hat? Es heißt: Es flocht Jahve Elohim der Rippe (= Eva) das Haar, Gen 2,22«; oder Rabbi Jehuda b. Elchai: Eine Braut geht vorüber. Erhebt euch und beschäftigt euch mit der Braut – so finden wir es bei Gott, s. »Jhwh flocht der Rippe das Haar«, zit. nach Billerbeck I (1926), 503f.

[242] Vgl. die Synopse in Zimmermann (2000e), 284.

kommenschaft als Zeichen und Bestand gottgewollten Lebens. Die geschlechtliche Konstitution des Menschen bleibt auf diese Weise eng mit seiner Gottbezogenheit verknüpft. Ferner birgt die aus der Ebenbildlichkeit ableitbare Vorstellung eines androgynen Gottes interessante Implikationen im Blick auf das Gottesbild selbst.[243]

Zwischenbilanz: Leitlinien der Geschlechtermetaphorik in der alttestamentlichen und frühjüdischen Tradition

Obgleich die Kontinuität zwischen Judentum und frühem Christentum im Blick auf die Traditionsverarbeitung insgesamt eher bruchlos verläuft[244], möchte ich an dieser Stelle, bevor die ntl. Bildverwendung in den Blick kommt, innehalten und versuchen, einige verbindende Leitlinien des atl. und frühjüdischen bzw. rabbinischen Bildfelds zusammenzufassen. Ein solcher Versuch muss zunächst die Komplexität des Bildfelds hervorheben, die durch die Divergenz der unterschiedlichen Textgruppen und ihrer Trägerkreise verursacht ist. Vorrangig finden sich Figurationen der Geschlechterrelation in prophetischen und weisheitlichen Texten, aber auch aristokratische Theologenkreise, wie man sie hinter dem dtn/ dtrG vermuten darf, nutzen das Bildfeld für ihre Argumentation.

1. Innerhalb der Texte mit geschlechtlichen Figurationen lassen sich *mythische Elemente* der altorientalischen oder ägyptischen Mythos-Traditionen der ›Heiligen Hochzeiten‹ wahrnehmen: So kann hinter Gen 6,1–4 das Grundmuster der ›Heiligen Hochzeit‹ entdeckt werden, der kanaanäische Fruchtbarkeitsmythos (Baal - Anat) wird zur Verstehensvoraussetzung der Ehemetapher bei Hosea, während sich das Bildfeld Stadt-Frau, das hinter der Zionstradition steht, aus Elementen der westsemitischen Stadtgöttin speist. Ferner finden sich in Weish Entsprechungen zwischen Sophia und Isis, ebenso wie JosAs im Verbund der hellenistischen ›Isisromane‹ aus diesem Milieu kommen dürfte. Der Schöpfungsbericht (Gen 1–3) wurde im rabbinischen Judentum in Verschmelzung mit dem Androgynie-Mythos gedeutet, wie auch Philos Geschlechterallegorien von Platons Mythen beeinflusst sind. Die Texte mit Geschlechtsbildern können dabei als Ergebnis einer punktuellen oder latenten Herausforderung

[243] Vgl. dazu SCHÜNGEL-STRAUMANN (1996), 18ff.

[244] Vgl. dazu B. WANDER, Trennungsprozesse zwischen frühem Christentum und Judentum im 1. Jh. n. Chr. Datierbare Abfolge zwischen der Hinrichtung Jesu und der Zerstörung des Jerusalemer Tempels (= TANZ 16), 2., durchges. u. verb. Aufl. Tübingen - Basel 1997.

des Jhwh-Glaubens Israels durch Mythologien der religiösen Umwelt verstanden werden, die eine gewisse Integrationsfreudigkeit für mythische Elemente oder zumindest mythische Denkstrukturen zeigen, auch wenn diese theologisch funktionalisiert werden.

2. Die zentrale theologische Gewichtung innerhalb jüdischer Bildverwendung besteht in der Zuspitzung auf den *Alleingeltungsanspruch Jhwhs*. Figurationen der Geschlechterrelation werden vor allem im Streit um die Exklusivität Jhwhs entwickelt und tradiert. Jhwh duldet als Ehemann keinerlei Rivalen oder Untreue seiner Frau. Die theologische Pointe dieser Bildverwendung liegt darin, dass die Gottesbeziehung des Menschen durch die Geschlechterfiguration nicht auf Herrschaft und Macht gründet, sondern mit Treue und Liebe qualifiziert wird. Als solche bleibt die Gottesbeziehung allerdings auch verletzlich.

3. Der Exklusivitätsanspruch der Jhwh-Verehrung muss vor allem angesichts seiner Gefährdung oder Verfehlung eingeklagt werden. Dies zeigt sich auf der Ebene des Bildes darin, dass die Figurationen bei der faktisch gestörten Liebesbeziehung (z.B. Hurerei/ Ehebruch) ihren Ausgang nehmen und die geglückte Beziehung nur retrospektiv als Erinnerung oder prospektiv als Verheißung thematisiert wird. So wird die *dualistische Grundkonzeption* in allen Traditionskreisen zu einem konstitutiven Element der Geschlechtermetaphorik: Sei es, dass Hure - Braut, Ehetreue - Ehebruch gegenübergestellt werden, sei es, dass ›Frau Weisheit‹ in Kontrast zur ›Frau Torheit‹ (Prov), oder irdische Ehe im Gegenüber zur himmlischen Ehe (Philo) dargestellt wird.

4. Die Geschlechterfigurationen ziehen den Menschen auf *ganzheitlich-personale Weise* in die Gottesbeziehung hinein. Spätestens seit der weisheitlichen Metaphorik kann auch der Einzelne in ganz leidenschaftlicher Weise seiner Gott- bzw. Weisheitssehnsucht Ausdruck verleihen. Hier werden einerseits Elemente erotisch gefärbter Gottesbilder aus Israels Umwelt in den Jhwhglauben integriert (Hathor; Isis etc.), andererseits findet der radikal-monotheistische Jhwh-Glauben Israels im Horizont einer ganzheitlich-leiblichen Anthropologie eine adäquate Ausdrucksform. Da der Jhwh-Glaube eine menschliche Hingabe mit »ganzem Herzen und ganzer Seele« (Dtn 6,4f.) fordert, kann die Gottesbeziehung in Bildern zwischenmenschlicher Liebe beschrieben werden.

5. Die reziproke Beeinflussung von Religion und ›Sexualität‹ im Medium des Sprachbildes führt dabei zur einer Rückwirkung der Glaubenssprache in die Lebenswirklichkeit, das Bildfeld zeitigt unmittelbare *ethische Konsequenzen*. So wirkt die im Kampf um den Alleingeltungsanspruch Jhwhs genutzte Polemik

in den Bereich der Mann-Frau-Relation zurück: Wenn Götzendienst mit Hurerei und Ehebruch identifiziert wird, muss umgekehrt Jhwh-Glaube mit Ehetreue korrelieren. So entsteht eine Korrelation zwischen Monotheismus und Monogamie. Auch die Mischehe als reales Einfallstor fremder Religion wird strikt abgelehnt. Nach einer Individualisierung der Ehemetaphorik kann der Ausschließlichkeitsanspruch des Glaubens (vgl. Dtn 6,4f.) sogar sexualasketische Konsequenzen nach sich ziehen (Philo).

6. Im Blick auf die *formale Gestaltung* der Bildverwendung begegnen ganz unterschiedliche Gattungen: Von der prophetisch-apokalyptischen Mahnrede (Hos 2) über (Selbst)Offenbarungsrede in der 1. Pers. (Prov 8, Sir 24) bis hin zur narrativen Gestaltung des Motivs z.B. in Ez 16 oder sogar die romanhafte Verarbeitung des Bildfelds in JosAs. Versucht man, einzelne Teilaspekte des Bildfeldes zu unterscheiden, kann man neben der Kernmetapher »Jhwh ist Ehemann«[245] einerseits den Aspekt »Hurerei ist Götzendienst« im Gegenüber zu »Brautzeit ist Heilszeit« als eigenständige Tradition hervorheben.[246] Ein weiterer Schwerpunkt des Bildfeldes zeigt sich im »Stadt-Frau-Komplex« (Jerusalem; Babylon; Zion; Aseneth).

Ein Strukturmuster der Bildrede besteht offenbar darin, dass sich die Figurationen der Geschlechterrelation häufig mit anderen Metaphernkonzepten zu *Bildclustern* verbinden. So tritt bei weiblichen Figurationen vielfach auch der Aspekt der Mutterschaft (Zion) zu dem der Ehefrau und Braut hinzu. Die ästhetische Dimension der Geschlechtlichkeit wie z.B. der Hochzeitsschmuck führen zu den Bildbereichen von Schmuck und Kleid. Über »Königstravestien« im bildspendenden Bereich, Motivinterferenzen (Hochzeitskranz – Königskrone) sowie über die Zions-Bildfeldtradition werden enge Verknüpfungen zwischen Hochzeit und Königtum geschaffen (Can 3,11; Ps 45; Prov 8,15f.; Weish 6,1–11 etc.). Auch der Motivkreis des Essens und des Festmahls spielt immer wieder im Verbund der Geschlechtermetaphorik eine Rolle.

Versuchen wir diese Aspekte der Bildverwendung in einen diachronenlogischen Zusammenhang zu ordnen, wird folgende Entwicklung sichtbar:

Der älteste greifbare Text dürfte die Geschlechterfiguration bei Hosea als literarischer Reflex des Wirkens eines Propheten im 8. Jh. in Auseinandersetzung mit dem Baals-Kult sein. Die analogisierende Bezogenheit der ›Heiligen

[245] Die Formulierung lässt bewusst das Gegenüber offen, da es zwischen Land, Volk, Stadt oder Weisheit variiert. Vgl. STIENSTRA (1993), 124, die folgende Kernmetapher formuliert: »YHWH is the husband of his people«.

[246] Die Differenzierung von STIENSTRA (1993), 124f. unterscheidet hier 20 Metaphernsätze, die zusammen das Bildkonzept konstituieren. Allerdings ist das Muster ganz an Hosea orientiert und lässt wesentliche Aspekte der übrigen Traditionen (z.B. Weisheit) völlig außer Acht.

Götterhochzeit‹ etwa des Wettergottes Baal und der Erdgöttin Anat auf menschliche Mann-Frau-Relation und Fruchtbarkeit wird bei Hosea insofern durchbrochen, als sich Jhwh nicht mit einer Göttin vereint, sondern das Land bzw. Volk Israel als Ehepartnerin wählt. Die geschlechtliche Beziehung des Propheten Hosea mit seiner Frau Gomer wird dabei zum Bild für das Gottesverhältnis Israels. Obgleich die Gottesrelation somit idealtypisch am Schicksal Einzelner vorgeführt werden kann, bleibt die unmittelbare Bezugsperson Jhwhs eine kollektive Größe. Nur Jhwhs Verhältnis zu Land, Volk oder Stadt wird mit Bildern der Mann-Frau-Relation gedeutet. Schon bei Hosea zeigen sich fast alle Grundelemente, die in der späteren prophetischen Tradition in unterschiedlicher Gewichtung hervortreten (Hurerei ist Götzendienst, Brautzeit ist Heilszeit, Versöhnung mit der Untreuen etc.).

Die Interferenz zwischen Geschlechterrelation und Gottesverhältnis verschiebt sich in zwischentestamentlicher und rabbinischer Zeit, insofern man jetzt jede anthropomorphe Gottesprädikation und vor allem auch den unmittelbaren Kontakt von Jhwh und Menschen vermeidet. Es verwundert vor diesem Hintergrund nicht, dass nun Mittlergestalten, vor allem weibliche Größen, zwischen Gott und Mensch treten, die auch die Figurationen des Geschlechtlichen beeinflussen. Einerseits ist hier die in prophetisch-apokalyptischen Kreisen bedeutsame Vorstellung einer personifizierten Stadt, konkret Jerusalem bzw. Zion zu nennen, andererseits die weisheitliche Konzeption der Sophia, die ebenfalls als Braut und Ehefrau beschrieben wird. Konnte Zion z.B. in Ez 16 bzw. 23 noch in dem bekannten Kontrastschema einmal als Hure einmal als Braut figuriert werden, so wird Frau Weisheit ausschließlich positiv beschrieben. Der innerhalb geschlechtlicher Kategorien implizierte Dualismus tritt aus der einzelnen Größe heraus, indem das Negativum z.B. in Gestalt der »Frau Torheit« eigenständig personifiziert wird. Dies hängt sicherlich mit der Akzentverschiebung zusammen, dass Zion sich nur mühsam als eigenständige Größe von seinen Bewohnern löst, während die Sophia immer schon selbstständig im Wirkungsbereich Gottes agiert (Hi 28; Prov 8) und klar vom Menschen geschieden wird. Auch wenn diese Figurationen des Weiblichen eigenständige Größen sind, bleiben sie nach atl. Texten allerdings stets auf Gott bezogen und kommen nicht in den Rang einer unabhängigen Göttin.

Die Zwischenschaltung dieser weiblichen Größen führt nun auch zu einer Neuordnung des Bildfeldrepertoires. Figurationen der Geschlechterrelation können nun einerseits das Verhältnis zwischen Gott und Weisheit bestimmen, andererseits dienen sie als Bild für die Beziehung des Menschen zur Weisheit. Dabei fällt eine große Kongruenz beider Beziehungen bis in einzelne Formulierungen hinein auf. Die erotisch beschriebene Beziehung der Weisheit zu Gott entspricht ihrer Beziehung zum Weisheitsschüler und umgekehrt. Die

Vermittlung durch die Weisheitsgestalt führt insofern gerade nicht zu einer Distanzierung sondern zur größeren Nähe zwischen Gott und Mensch. War bei den Propheten die Geschlechtsmetaphorik lediglich auf die Beziehung kollektiver Größen zu Jhwh anwendbar, wird jetzt das Individuum durch Liebessemantik in die Gottesrelation der Weisheit hineingezogen. Der Einzelne begehrt und ersehnt die Weisheit und wird durch ihre Nähe beglückt. Die Weisheit kann ihrerseits den treuen Weisheitsschüler in ihre erotische Beziehung mit Gott hineinziehen. Eine durch die Mittlergestalt der Weisheit ermöglichte Individualisierung der religiösen Geschlechtermetaphorik erlaubt jedoch nicht nur, die Gottes- bzw. Weisheitsrelation mit der sinnlich-ganzheitlichen Liebessemantik zu beschreiben, auch der Bereich der irdischen Mann-Frau-Relation wird durch die religiöse Interferenz beeinflusst. Eine derartige Ethisierung zeigt sich innerhalb der weisheitlichen Tradition, indem aus der Weisheitsbeziehung Forderungen für die Sexualethik abgeleitet werden. Die metaphorische Rede von der Verführung durch die ›fremde Frau‹ kann nicht nur im uneigentlichen Sinn verstanden werden, sondern führt dem Weisheitsschüler gerade auch die Gefahren sexueller Begierden vor Augen. Wer bei ›Frau Weisheit‹ bleibt, erfreut sich seiner eigenen Ehefrau. Der durch das Bildfeld eingeklagte radikale Monotheismus findet in exklusiver Monogamie seine Entsprechung. Auch die Mischehe als Einfallstor fremder Religion wird in zwischentestamentlicher Zeit immer strikter abgelehnt. Philo von Alexandrien zieht schließlich aus der Geschlechtsmetaphorik die Konsequenz radikaler Sexualaskese. Die himmlische Ehe wird hier nicht nur zum Urbild der Seelenehe, sie tritt auch erstmals in direkte Konkurrenz zur irdischen Ehe.

Kapitel III:
Das Bildfeld in neutestamentlichen Texten

Auch in den ntl. Schriften finden sich zahlreiche Belege einer übertragenen Verwendung zwischengeschlechtlicher Kategorien in religiösen Aussagen.[1] Zentrale Bedeutung innerhalb der ntl. Texte mit dem entsprechenden Bildmaterial gewinnt die Braut- und Hochzeitsmetaphorik, bei der meist Jesus in der Rolle des Bräutigams und die Gemeinde als Braut beschrieben werden. Dabei herrscht allerdings Uneinigkeit, ob bereits alle ntl. Texte mit Lexemen aus dem Bildbereich der Hochzeit wirklich eine metaphorische Tiefendimension aufweisen oder auf Grund späterer Sprach- und Theologiebildung retrospektiv allegorisch gedeutet wurden. So wird in der Alten Kirche etwa Joh 2,1-11 oder Joh 4[2] allegorisch auf Jesus als Bräutigam bezogen[3], während die Mehrzahl der Ausleger einen solchen Tiefensinn für den ntl. Ursprungstext negieren.[4] J. Jeremias wie auch J. Schmid hatten sogar bestritten, dass in den Evangelien-Texten Mt 22,1-14 bzw. Mt 25,1-13 und Joh 3,29[5] bereits eine theologisch ausgeformte Metaphorisierung mit der allegorischen Zuweisung von Christus-Bräutigam bzw. Kirche-Braut vorliege und diese Texte als ›reine Bildrede‹ eingestuft.

Um einzelne Textzeugnisse nicht nur oberflächlich wahrzunehmen, muss die detaillierte Analyse von ntl. Texten auf eine Auswahl begrenzt werden. Dabei konzentriere ich mich auf Texte, die unzweifelhaft metaphorisch-bildhaft verstanden werden müssen und die zugleich einen sinnvollen Querschnitt über die ntl. Verwendung des Bildfelds geben. Als Beispiele ntl. Geschlechterfigurationen werden deshalb zunächst die wahrscheinlich ältesten Texte der Jesus- und Briefliteratur in den Blick genommen, die in den Bildzuweisungen ›Jesus als Bräutigam‹ (Mk 2,18-22) und ›die Gemeinde als Braut‹ (2Kor 11,1-4) die Wurzelmetaphern der urchristlichen Bildverwendung zu erkennen geben. Mit Eph 5,21-33 wird dann einer der materialreichsten Einzeltexte zum Bildfeld im NT analysiert, der die Relation von Mann und Frau in Wechselwirkung

---

[1] Mt 22,1-14; 25,1-13; Mk 2,18-22par.; Joh 2,1-11; 3,29f.; 4; Röm 7,1-6; 1Kor 6-7; 2Kor 11,1-4; Eph 5,21-33; Apk 18,23; 19,6-9; 21,2.9.; 22,17; u.a.

[2] Vgl. dazu den Vorschlag einer metaphorischen Lesart in ZIMMERMANN (1998).

[3] Vgl. z.B. Clem. paed. 2,29; Iren. haer. II 22,3; III 11,5; Tert. anim. 17,14; sowie die syrische Tradition etwa Ephraem zu Joh 2: Hym de Virg 16,2; zu Joh 4 ausführlich Hym de Virg 22f.

[4] Recht eindeutig kann man lediglich in Lk 14,7-11 einen allegorischen Tiefensinn bei der Verwendung des Materials abweisen.

[5] Vgl. dazu ZIMMERMANN (1999a), 123-130.

mit theologischen Aussagen zum Verhältnis von Christus und Kirche bringt. Schließlich wird die Geschlechtermetaphorik eines ganzen Buches der johanneischen Tradition, der ApkJoh, untersucht. Eine sachliche Begründung dieser Textauswahl ist ferner darin gegeben, dass diese Texte hinsichtlich ihrer bildspendenden Bereiche ein inhaltlich-thematisches Grundraster vorgeben (Brautstand - Ehe - Hurerei). Neben der detaillierten Analyse der Haupttexte werden z.T. weitere ntl. Bildtexte (z.B. zum Bildfeld ›Hurerei ist Götzendienst‹) bei den jeweiligen Paragrafen integriert, ferner wird auf die Erhellung der bildspendenden Bereiche als prägende Kon-texte eigenes Gewicht gelegt.

§ 6:
Jesus als Bräutigam (Mk 2,18-22) - die Gemeinde als Braut (2Kor 11,1-4)

1. Grundlagen der ntl. Hochzeitsmetaphorik

1.1. Der bildspendende Bereich: Brautstand und Hochzeit

Da die Braut- und Hochzeitsmetaphorik in der urchristlichen Bezeugung des Bildfelds an zentrale Stelle tritt und auch in allen zu untersuchenden Texten (Mk 2,18-22 ; 2Kor 11,2f.; Eph 5,21-33; Apk 19-21) eine Rolle spielt, erscheint es mir hilfreich, vorab den bildspendenden Bereich im Überblick wahrzunehmen. Bei der Bildanalyse zu den einzelnen Texten brauchen dann nur noch einzelne spezifische Aspekte ergänzt werden.

Will man das für die metaphorische Interaktion vorausgesetzte ›wörtliche‹ Bedeutungsspektrum der Lexeme im Bereich der Eheschließung erfassen, ist es angeraten, den »Sitz im Leben« dieser sprachlichen Zeichen aufzusuchen. Die Frage, wie die Begriffe aus dem Wortfeld »Braut/ Bräutigam« eigentlich verwendet wurden, führt demnach zu ihrem historischen Ort, d.h. den Eheschließungs- und Brautriten im Umfeld der urchristlichen Autoren. Im Folgenden soll deshalb ein sozialgeschichtlicher Überblick über den Ablauf der Eheschließung innerhalb der hellenistischen Antike gegeben werden. Da es dabei im Duktus der Untersuchung vorrangig um potenzielle Verstehensvoraussetzungen geht, muss nicht streng zwischen Idealbildern literarischer Zeugnisse und historischen Realien unterschieden werden.

Es kann als Konsens der Forschung gelten, dass »sich Christen beim Eingehen einer Ehe an den Rechtsnormen u. den Bräuchen ihrer Umwelt orientierten«[6], was die mangelnden Angaben über eine ›genuin christliche Hochzeitszeremonie‹ in den Texten der ersten Jahrhunderte erklärt.[7]

---

[6] STRITZKY (1991), 92; vgl. ferner RITZER (1981), 38; VOGT (1989), 119ff.; QUINT (1990), 200f.; u.v.a.

[7] Die einzige, früher vielfach überbewertete Bemerkung des Ignatius im Brief an Polykarp lautet: »Es gehört sich aber für die Männer, die heiraten, wie für die Frauen, die verheiratet werden, die Einigung mit Zustimmung des Bischofs zu vollziehen, damit die Ehe dem Herrn und nicht der Begierde entspricht. Alles soll zu Gottes Ehre geschehen.« (IgnPol 5,2), Übers. nach LINDEMANN/ PAULSEN (1992), 239. Auch die alten Kirchenordnungen wie die Didache, die Traditio apostolica oder die syrische Didaskalia können zum Untersuchungsgegenstand nichts beitragen.

Entsprechend ist man bei der Ermittlung antiker Hochzeitsformen an die Umwelt des Urchristentums verwiesen. Zunächst ist dabei an die jüdischen Hochzeitsrituale zu denken, zumal die Autoren der ntl. Schriften fast ausnahmslos Juden-Christen waren. Doch die Vielschichtigkeit des Judentums zur Zeit Jesu verbietet es, überhaupt von *der* jüdischen Hochzeit zu sprechen. Weder kann eine strenge Klassifizierung in ein palästinisches oder hellenistisches Judentum aufrechterhalten werden[8], noch ist angesichts der weiten Verbreitung und unterschiedlichen Inkulturationsprozesse von einem homogenen Diaspora-Judentum auszugehen.[9]

Die detailliertesten Angaben zum jüdischen Hochzeitsritus und seinen rechtlichen Hintergründen liefern sicherlich die rabbinischen Traktate (insbesondere Yev, Qid, Ket, Git, Nid, Sot), was bei früheren Untersuchungen dazu geführt hat, sich ausschließlich auf diese Quellen zu stützen.[10] Im Blick auf die Datierung der einzelnen Traktate, mehr noch hinsichtlich der Traditionskontinuität wirft dieses Vorgehen allerdings Fragen auf. Auch wenn die rabbinischen Texte gerade der Tannaiten[11] zweifellos von unverzichtbarem Wert für das Verständnis des frühen Christentums sind, müssen so weit wie möglich zeitgenössische jüdische Texte wie die zwischentestamentliche Literatur (z.B. JosAs), Qumran-Quellen (z.B. 4Q502) oder die Schriften von Philo und Josephus einbezogen werden.[12] Ferner sind Eheurkunden, wie sie z.B. in der jüdischen Kolonie Elephantine (ab 5. Jh. v.Chr.) oder im Wadi Murabbaʿāt bzw. in der ›Cave of Letters‹ in Nahal Hever (Babatha-Archiv)[13] gefunden wurden, zu berücksichtigen.[14] Da die Hochzeitsriten dann vor allem in literarischer Hinsicht als Bildspender fungieren, sollen z.T. auch atl. Wurzeln aufgespürt werden, selbst wenn diese keine historische Valenz mehr aufweisen. Die

[8] Vgl. DELLING (1987), 37; ähnlich MAIER (1990), 291ff.

[9] Man denke hier z.B. an die Spanne zwischen dem alexandrinischen Judentum und der östlichen Diaspora (Mesopotamien). Zum Überblick über die Situation des Diaspora-Judentums vgl. MAIER (1990), 176ff. mit folgendem Resümee: »Jedenfalls bildet die Diaspora selbst regional und lokal betrachtet keine sozial einheitliche Größe, und daher ist auch mit beträchtlichen Unterschieden in kultureller und religiöser Hinsicht zu rechnen« (177). Vgl. P. BORGEN/ S. GIVERSEN, (Hg.), The New Testament and Hellenistic Judaism, Oxford 1995, darin auch WALTER (1995), 37-58.

[10] Vgl. NEUBAUER (1920); KRAUSS (1966), II, 24-42; RITZER (1982), 9-13; NIEBERGALL (1985), 1-51.

[11] Im Blick auf unseren Untersuchungsgegenstand z.B. insbesondere einzelne Traktate der 3. Ordnung *naschim* (Frauen) wie etwa Yev, Ket, Git.

[12] Vgl. z.B. die implizite Hochzeitsschilderung in der Klage Seilas, der Tochter Jephtas in LibAnt 40,5-7; zu Josephus insbesondere MAYER-SCHÄRTEL (1995), 198-253.353ff. Mit Fokussierung auf die herodianischen Ehen HANSON (1989), 142ff.

[13] Veröffentlichungen der Verträge von Murabbaʿāt bei BENOIT (1961), 243-254.109-117; die Funde aus dem Babatha-Archiv bei LEWIS (1989), 76-82.130-133. Näheres dazu s. Exkurs 4.

[14] Da es sich bei diesem Kapitel allerdings vorrangig um die Grundstrukturierung des Bildfeldes als Verstehenshorizont handelt, muss das Quellenstudium auf ein Minimum beschränkt bleiben.

Vielfalt der Textsorten und ihr ganz unterschiedlicher Informationsgehalt gebieten hinsichtlich allgemeiner Ableitung aus einzelnen Quellen Vorsicht. Allerdings können auch partikuläre Stellungnahmen und ihre Wirksamkeit unabhängig von ihrer historischen Validität als potenzieller Bedeutungshintergrund für eine metaphorische Verwendung des Stoffs bedeutsam sein.

Diese Relativierung und Differenzierung im Blick auf den jüdischen Eheritus wird nun insofern noch verstärkt, als man im Diaspora-Judentum und sogar im jüdischen Stammland - wie die zweisprachigen Eheurkunden aus Babatha zeigen[15] - gerade bei dem nicht genuin religiösen Hochzeitsfest und seiner Deutung Assimilationsprozessen bezüglich der jeweiligen Umwelt relativ offen gegenüberstand.[16] Eine eindeutige Klassifizierung in »jüdisch« oder »hellenistisch« erscheint bei manchen Bräuchen unmöglich. Das geht sogar soweit, dass eine gewisse Einheitlichkeit im Blick auf die *Grundstruktur des antiken Eheschließungsritus'* zu beobachten ist: Bestimmte Elemente wie Verlöbnis, Hochzeitsurkunde, Heimführung der Braut, Hochzeitsmahl und Brautgemach sind immer wieder zu finden, wenn auch mit unterschiedlicher Gestaltung und Akzentsetzung. Trotz solcher Grenzverwischungen wäre es zu pauschal, im Blick auf die Hochzeitsriten von einer »griechisch-orientalischen Einheitskultur seit Alexander d. Gr.«[17] zu sprechen. Vielmehr sind zumindest im Horizont der jeweiligen Traditionshintergründe »jüdische« und »griechisch-römische« Rituale zu unterscheiden, was bei der Gliederung im folgenden Exkurs aufgenommen ist.

---

[15] Vgl. etwa den Vertrag vom 5. April 128 n.Chr., der römische, hellenistische und jüdische Elemente vereint. Vgl. Lewis (1989), dazu auch Katzoff (1995), 40.; Text 44.

[16] Vgl. z.B. die Vorstellung vom griechisch-römischen »Konkubinat«, die sogar im rabbinischen Denken ihren Niederschlag gefunden hat (Qid 68b; Jeb 17a, 22b; Tem 29b). Vgl. dazu Archer (1990), 130f.

[17] So z.B. Berger/ Colpe (1987), 16.

Exkurs 4:
Hochzeitsrituale in hellenistisch-römischer Zeit

1. Das jüdische Hochzeitsritual[18]

Die jüdische Eheschließung lässt sich nach altorientalischer und so auch atl. Sitte in zwei[19] Phasen unterteilen: (1) die Werbung/ Einigung findet in der Verlobung ihren Abschluss, die man mit dem Hochzeitsvertrag und Übergabe des Brautpreises auch eigens unterscheiden könnte.[20] (2) Die Heimführung der Braut mit Mahl und Brautnacht bildet dann das eigentliche Hochzeitsfest.

1.1. Ablauf, Vertrag und finanzielle Regelungen der Eheschließung

Brautwerbung (Schiduchin)

Bereits nach atl. Brauch ist die »Brautwerbung« wesentlicher Bestandteil des jüdischen Eheritus (vgl. Gen 24). Der Bräutigam oder sein Gesandter bittet in der Regel den Brautvater, bei Ehemündigkeit der Braut auch sie selbst, um Einwilligung in die Verlobung. Dies setzt voraus, dass die Braut u.U. auch das Recht einer Verweigerung haben musste, was zumindest für die spätere Zeit durch rabbinische Quellen belegt ist.[21]

Die Bedeutung der Brautwerbung wird auch daran deutlich, dass die Talmudim einen Fachausdruck: שִׁדּוּכִין[22] (*schiduchin*) verwenden, nach bYev 52a ließ Rab sogar diejenigen geißeln, die sich ohne Werbung verlobt hatten, selbst wenn die Verlobung dennoch rechtskräftig blieb.

---

[18] Vgl. ausführliche Darstellungen bei Friedman (1980); Safrai (1976), 748-764; aus der Perspektive der Frau bei Mayer (1987), 51-70 sowie umfassend bei Archer (1990), 123-206 und Ilan (1995), 57-96; mit Bezug auf die talmudischen Traktate Billerbeck I (1926), 500-517; II, 372-399 sowie Krauss (1966), II, 24-42 (Anm. 448-372). Ebenso vorrangig auf die Talmudim stützt sich die detaillierte Arbeit von Neubauer (1920) unter rechtsgeschichtlicher Perspektive. Die kirchenhistorischen Arbeiten von Ritzer (1981), 7-13 und Niebergall (1985), 1-51 bieten gute Überblicke, obgleich sie nur am Traditionshintergrund für das christliche Eheverständnis interessiert sind und deshalb nichts Neues aus eigenen Quellenstudien bringen.

Unbrauchbar im Blick auf historische Analysen sind hingegen die z.T. auch zitierten Arbeiten von Rabbi K. Kahana (The Theory of Marriage in Jewish Law, Leiden 1966) und Mehlitz (1992), da sie nicht deutlich zwischen historischen und gegenwärtigen Riten trennen. Die kultische Hochzeitsfeier (z.B. Hochzeitssabbat) wird bei Löw (1875), 185ff. beschrieben, spiegelt allerdings eine späte Entwicklung ab der gaonäischen Zeit (ca. 9 Jh.).

[19] Archer (1990) unterscheidet zwischen »betrothal«, womit sie Werbung und Verlobung bis hin zum Ehevertrag fasst, und »the marriage Ceremony« als Hochzeitsfest im engeren Sinn. Ebenso Ilan (1995), 88ff.

[20] Einige unterscheiden folglich sogar drei Phasen, so z.B. Falk (1982), 314.

[21] Dieses Weigerungsrecht bestand bei einer minderjährigen ›Vater-Waisen‹ gegenüber ihrer Mutter oder ihren Brüdern (vgl. auch bQid 41a). Nach bYev 107b bzw. tYev 13, 1 (Zuckermandel 256). Es gab sogar förmliche »Weigerungsurkunden« etwa mit dem Inhalt: »Ich mag ihn nicht, ich habe kein Gefallen an ihm, und ich will mich nicht mit ihm verheiraten.« Vgl. Billerbeck II (1924), 381 h. Vgl. Beyer (1984), 326 aramäische Belege.

[22] שִׁדֵּךְ = »gut zureden«, vgl. Jastrow (1967), z.St.

Nach Hillels Schule konnten Werbungsverhandlungen sogar am Sabbat durchgeführt werden (tShab 16,22[136]).[23] Wesentlicher Bestandteil der Einigungsverhandlungen waren zu dieser Zeit allerdings finanzielle Regelungen.

Brautpreis und sonstige finanzielle Regelungen (Aussteuer, Mitgift)

Die Eheschließung durch Übergabe eines Brautpreises rechtlich zu bekräftigen, ist im Alten Orient weit verbreitete Sitte.[24] Entsprechend der unterschiedlichen Zeugnisse wurde jedoch auch die Funktion des Brautpreises kontrovers diskutiert.[25] Hatte man zum Teil nur ein Geschenk der Bräutigamsfamilie an den Vater der Braut darin gesehen (E. Cuq; M. Burrows), so soll nach A. v. Praag und A. Eberharter durch den Brautpreis die ernste Absicht untermauert und das rechtliche Eheverhältnis begründet werden. Weite Verbreitung fand auch die These von P. Koschaker und L. M. Epstein[26], nach der der Brautpreis die altorientalische und jüdische Eheschließung in Analogie zu Kaufverträgen als »Kaufehe« ausweise. Doch weder kann man eine wirkliche Entsprechung zwischen Handelsrecht und Eherecht feststellen, noch kommt es zu einem Transfer von Besitzrechten, da die Relation zu Tochter oder Ehefrau keineswegs in den ohnehin vielfach modern überlagerten Kategorien des Besitztums zu erfassen sind.[27] In letzter Zeit findet die Auffassung mehr und mehr Zustimmung, dass beim Brautpreis der Kompensationsaspekt im Vordergrund stehe (E. Lipínski, A.v.d. Meer, L. Archer[28]). Der Bräutigam müsse demnach der Familie der Braut eine finanzielle Entschädigung für die ökonomische Einbuße durch Verdienstausfall einer Arbeitskraft oder für den Verlust der Jungfräulichkeit bezahlen.[29] E. Otto interpretiert den Brautpreis in den sozio-ökonomischen Kategorien einer Tauschgesellschaft und modifiziert die Kompensation insofern als »Äquivalent für den gestreckten Tausch von Person gegen Person«[30]. Mag die Entschädigungszahlung zur Funktionssicherung exogamer Heiratsordnungen früher im Vordergrund gestanden haben, so wurde die finanzielle Absicherung der Frau und ihrer Kinder im Falle der Verwitwung oder Scheidung in späterer Zeit zum zentralen Inhalt des Brautpreises.[31]

Was nun die konkreten Formen des Brautpreises anbelangt, ist zunächst im Alten Testament einzusetzen, in dem der Brautpreis (מֹהַר) in Form von Geld (Ex 22,15f.; Gen 34,12) oder Dienstleistungen unterschiedlichster Art[32] bezahlt wird. In allen Fällen handelt es sich um

[23] Vgl. Billerbeck II (1924), 385.

[24] Vgl. z.B. Codex Esnunna § 26-28, nach Otto (1994), 52.

[25] Einen Überblick über den aktuellen Diskussionsstand gibt Otto (1994), 52f., auf den ich mich im Folgenden beziehe. Genaue Literaturangaben bei Otto, a.a.O., 47f.

[26] Vgl. Epstein (1942).

[27] Vgl. Otto (1994), 52f.; ebenso Archer (1990), 164; Scharbert (1982): »Dadurch wird aber die Frau nicht zur käuflichen Ware«.

[28] Vgl. Archer (1990), 165: »The bride-price was thus a compensation payment to the girl's family and not the purchase price of the girl himself.«

[29] Dass die Jungfräulichkeit nicht im Vordergrund stehen konnte, wird daran deutlich, dass auch noch für Verwitwete ein Brautpreis zu bezahlen war.

[30] Otto (1994), 53.

[31] Vgl. Otto (1994), 53f.

[32] Gen 28 dient Jakob mit seiner Arbeitskraft um Rahel und Lea; ferner werden als Brautpreis

einen Preis, den der Bräutigam der Familie der Braut, d.h. in persona dem Brautvater zu entrichten hatte. Neben dem Kompensationsaspekt kann man in dieser Regelung wohl eine Absicherung der Frau erkennen, denn im Falle der Scheidung kam diese in das elterliche Haus zurück (tKet 12,1; pKet 8,11,32b). In talmudischer Zeit wurde die Höhe des Brautpreises, jetzt *Ketubbah* genannt, zwar bewusst in Anlehnung an den *Mohar* aus Ex 22 festgesetzt (BerR 80 [51c]; Mekh zu Ex 22,15), eine entscheidende Neuerung bestand jedoch darin, dass *Ketubbah* nun als die Geldsumme bestimmt wurde, die bei Auflösung der Ehe durch Scheidung oder Tod aus dem Vermögen des Mannes *an die Frau* auszuzahlen war. Während im Streit zwischen den Schulen Hillels und Schammais (mQid 1,1) die Münzübergabe eher symbolische Bedeutung hatte (s.u.), haben die Urkunden-Funde in Murabbaʿat und Nahal Hever die reale Bedeutung des Brautpreises erwiesen, die rabbinische Überlieferung betont sogar die Notwendigkeit eines angemessenen Betrags, damit die Verlobung als rechtsgültig anerkannt wurde (mQid 2,6).[33] Die Absicherung der Frau im Fall der Scheidung hatte wohl eine vermehrte Scheidungspraxis begünstigt, dem die Rabbinen zunächst durch Mitverantwortung des Mannes und schließlich durch Erhöhung des Brautpreises bis zur direkten Haftung mit dem gesamten Besitz entgegenwirken wollten.[34]

Vom Brautpreis zu unterscheiden ist einerseits die vom Brautvater der Braut mitzugebende *Aussteuer* (פַּרְנָסָה), die wohl zumeist in Gebrauchsgegenständen, in reicheren Familien aber auch aus Geld bestanden hat (mKet 6,5) und auch in der Ehe Eigentum der Frau blieb.

Ferner war der Brautvater verpflichtet, dem Bräutigam eine *Mitgift* (נְדוּנְיָה) in Form von Geld oder Sachleistungen, bei reichen Familien auch in Form von Ländereien und Bediensteten zu zahlen.[35] Die Mitgift ging zwar mit der Hochzeit in den Besitz des Bräutigams über, er war jedoch ähnlich wie beim Brautpreis verpflichtet, diese Güter sicherzustellen, da die Frau sie im Fall ihrer Scheidung oder Verwitwung als Teil der *Ketubbah* zurückfordern konnte.[36] Wäh-

---

genannt: ›Eroberung einer Stadt‹ (Jos 15,16f.; Ri 1,12f.); ›100 Philistervorhäute‹ (1Sam 18,17-27; vgl. 2Sam 3,14).

[33] Die Papyrus-Funde in Murabbaʿat und aus dem Babatha-Archiv erwähnen Ketubbah-Summen zwischen 96 und 2000 Denaren. Vgl. Benoit (1961), 248.255; Lewis (1989), 131.231. Extrem hohe Summen mit 10 000 Zuz oder sogar eine Million werden innerhalb der rabbinischen Überlieferung erwähnt, vgl. Billerbeck II (1924), 387ff. Hier auch genaue Ausführungen zu der Höhe des Brautpreises, die aus Grundtaxe und Zugabe sowie in Abhängigkeit zur Mitgift der Braut berechnet wurde.

[34] Vgl. dazu Archer (1990), 177ff. mit entsprechenden Talmudbelegen. Ilan vermutet hingegen eine Reform der Heiratspraxis durch Simeon b. Shetach, deren Ziel in einer Aufhebung finanzieller Heiratsschranken bestand. War die Bezahlung des Brautpreises *vor* der Hochzeit an den Brautvater nur für Reiche möglich, so war die symbolische Münze und die persönliche Haftung für jeden Bräutigam möglich. Vgl. Ilan (1995), 90f.

[35] Vgl. bereits Jos 15,18f. Acker als »Segensgabe«.

[36] Die Mitgift wird deshalb auch »Güter des eisernen Kleinviehs« genannt (vgl. mYev 7,1 nach Billerbeck II [1924], 385f.). In diesem Sinn wird auch der Hinweis von Josephus im Blick auf die Ehe zwischen dem Mariammesohn Alexander und Glaphyra, der Tochter des Archelaus von Kappadozien, zu werten sein. Nach der Hinrichtung des Alexander kehrte Glaphyra in ihre Heimat zurück, und Herodes gab ihr ihre Mitgift (προίξ) mit, um Streit zu verhindern (Ant 17,11; Bell 1, 553). Vgl. zur Mitgift bei Josephus insgesamt Mayer-Schärtel (1995), 83f., 217.

rend im Frühjudentum die Bedeutung des Brautpreises nachlässt, erlangt die Mitgift größere Beachtung. Josephus berichtet häufig im Zusammenhang der herodianischen Eheschließungen von einer Mitgift (προίξ, φερνή[37]), die nicht nur ein Anreiz zur Eheschließung sein sollte, sondern - folgt man dem Urteil Hansons - gerade auch das Ansehen der Familie öffentlich demonstrieren sollte.[38] Dass die Mitgift in dieser Zeit ganz allgemein eine beträchtliche Summe umfassen konnte, wird an den Warnungen deutlich, nicht wegen dieses Geldes eine Frau zu heiraten (so bereits Sir 25,21f.; Josephus: Ap 2.200; bQid 70a.). Nach Philo wurde die Mitgift sogar zur Voraussetzung der Eheschließung, sonst bräuchte er nicht um Unterstützung der Brauteltern zu bitten (Fug 29).[39]

Hochzeitsvertrag (Ketubbah)[40]

Es herrscht in der Forschung Uneinigkeit darüber, ab welcher Zeit schriftliche Eheverträge im Judentum üblich waren.[41] Manche schließen von der Existenz schriftlicher Scheidungskontrakte (vgl. Dtn 24,1-3) auch auf das frühe Vorhandensein entsprechender Eheverträge.[42] Ferner verweisen sie auf die Parallele zu Kaufverträgen, auf die Verträge der Elephantine-Kolonie, sowie die Erwähnung einer schriftlichen Vereinbarung in Tob 7,16. Dagegen spricht allerdings, dass in biblischen Schriften das Vorhandensein schriftlicher Eheverträge nirgends erwähnt wird, die These von der Kaufehe fraglich ist und die Zeugnisse von Elephantine auf Grund des ägyptischen Einflusses keineswegs als repräsentativ angesehen werden können.[43]

Mit Sicherheit kann man von einer regelmäßigen Verwendung schriftlicher Verträge zur Zeit der Tannaiten ausgehen, was nicht zuletzt durch die aramäisch bzw. griechisch verfassten Eheurkunden von Murabbaʿāt oder Nahal Hever (›Babatah-Archiv‹) aus den Jahren 93-132 n.Chr. bezeugt wird[44] und reichhaltigen Niederschlag im Mischna-Traktat Ketubbot gefunden

---

[37] Vgl. Ant 17,11; 2,100; 12,154; 13,82; 16,228; Bell 1,483.553.

[38] K. C. Hanson hat sich außer mit Abstammungs- und Heiratsfragen insbesondere auch mit der ökonomischen Situation der herodianischen Königsfamilie beschäftigt. Vgl. HANSON (1990), 13.

[39] Vgl. dazu auch ARCHER (1990), 166.

[40] Vgl. dazu ausführlich ARCHER (1990), 171-188.

[41] Im Cod. Hammurapi § 128 ist ein schriftlicher Ehevertrag bereits erwähnt und lässt auf eine entsprechende Praxis im mesopotamischen Raum schließen. Vgl. zu babylonischen Eheverträgen auch M. T. ROTH, Babylonian Marriage Agreements, 7th-3th Centuries B.C. (= Alter Orient und Altes Testament), Neukirchen-Vluyn 1989.

[42] Vgl. EPSTEIN (1927), 29f.; BURROWS (1938), 31; u.a.

[43] Vgl. ARCHER (1990), 171f.

[44] In Murabbaʿāt wurden zwei Eheverträge in aramäischer (P. *Mur* 20 und 21) und zwei in griechischer Sprache (P. *Mur.* 115 und 116) gefunden. Vgl. Les Grottes de Murabbaʿāt (= Discoveries in the Judaean Desert II), hg. von P. Benoit, J. T. Milik und R. de Vaux, Oxford 1961, 243-256.109-117. Vgl. dazu auch ARCHER (1990), 174ff., die die Texte in englischer Übersetzung im Anhang bringt (Apendix I, a.a.O., 291ff.), ferner MAYER (1987), 62f. Die Texte aus dem Babatha-Archiv sind bei N. LEWIS (1989), The Documents from the Bar Kokhba Period in the Cave of the Letters II: Greek Papyri, Jerusalem, 76-82.130-133 bzw. die aramäischen bei Y. YADIN (1971), Bar Kokhba: Rediscovery of the Legendary Hero of the Second Jewish Revolt against Rome, London, 237-239 veröffentlicht. Deutsche Übersetzungen der aramäischen Ver-

hat.[45] In dieser Zeit setzte sich auch der Begriff כְּתֻבָּה (*ketubbah*) für die schriftliche Eheurkunde durch, der zuvor für den Brautpreis (mKet 1,2; 5,1) oder die Mitgift (mKet 6,5) verwendet wurde. Die Äquivozität dieses Begriffs spiegelt aber zugleich den vorrangigen Inhalt des Vertrags zu dieser Zeit: Sinn des Hochzeitsvertrags war die finanzielle Absicherung der Frau im Falle einer Scheidung oder Verwitwung.

Die bekannten Eheverträge weisen fast alle eine ähnliche Form auf: Nach Datum und Namen der Brautleute wird die Summe der *Ketubbah* angeführt. Es folgt in der Regel die Eheschließungsformel (»Du sollst meine Frau sein gemäß dem Gesetz Moses und Israels«, tKet 4,9; vgl. pYev 15.3,14d; pKet 4.8,28d; bBM 104a) sowie die Verpflichtungen und Vereinbarungen für die Ehe und für den Fall der Verwitwung oder Scheidung. Gelegentlich werden sogar Sanktionen für den Fall der Nichtbeachtung angeführt.

Diese Regelungen werden von Philo kurz »das übrige, das eheliche Zusammenleben Betreffende« genannt (SpecLeg 1,107 bzw. 3,72), während die Mischna- und Tosefta-Traktate Ketubbot detaillierte Abmachungen belegen.[46] Der von Josephus benutzte Begriff ὁμολογία deutet auf einen Einigungsvertrag im Sinne der griechisch-(ägyptischen) συγγραφὴ ὁμολογίας hin[47], darf jedoch nicht als wirklicher Konsensvertrag verstanden werden. Die *Ketubbah* wurde von zwei Zeugen, meist dem Brautführer, später häufig auch von Rabbinen unterschrieben. Die Kosten hatte der Bräutigam zu tragen.[48]

Verlobung (Qidduschin)

Die Vereinbarungen der Brautwerbung bzw. des Vertrags wurden in der Verlobung (קִדּוּשִׁין oder אֵרוּסִין) besiegelt, worüber vor allem der Mischna-Traktat *Qid(duschin)* Auskunft gibt. Nach mQid 1,1 wird die Frau auf dreierlei Weise zur Ehe ›erworben‹: durch Geld(wert), Urkunde und/ oder Geschlechtsverkehr. Das Grundproblem dieser Bestimmung liegt im Verständnis des »ו« als »und«, so dass die drei Elemente als komplementäre Bedingungen erscheinen, oder im Sinne von »entweder - oder«, so dass bereits eine Weise des ›Erwerbens‹ zur rechtsgültigen Verlobung ausreicht. Die frühere Forschung neigte im Anschluss an die talmudische Diskussion über die Kopulation als Entstehungsart der Ehe der letzteren Interpretation zu.[49] Epstein und neuerdings Archer haben dagegen für die erstere Lösung plädiert, da die Trias Geld, Urkunde und Tat auch sonst eine dreifache Weise des Handelns demonstriere (z.B. Jer 32,9f.). Erst die spätere Halacha habe auf Grund weiterer Differenzierung des Eherituals und einer zeitlichen Distanzierung von Verlobung und Hochzeit die einzelnen Elemente isoliert.[50] So konnte

träge finden sich bei Beyer (1984), 309f. Vgl. zu den griechischen Verträgen ferner Katzoff (1995), 37-45.

[45] Bei Josephus werden Eheverträge hingegen nicht erwähnt. Nach Mayer-Schärtel (1995), 216.

[46] Z.B. Erbrechtliche Vereinbarungen oder die Verpflichtung zum Loskauf der Frau aus der Gefangenschaft bzw. Sklaverei (Ket 4,8; tKet 4,2). Nach Mayer (1987), 63f.

[47] Vgl. Mayer (1987), 60f.

[48] Vgl. mBB 10,4; DevR 3; tSanh 7,1; nach Billerbeck II (1924), 392f.

[49] Vgl. vor allem Neubauer (1920), 195-198. Ihm folgend Ritzer (1981), 9f. u.v.a.

[50] Vgl. tQid 1,2, bQid 58b; nach Archer (1990), 156f. Archer geht davon aus, dass zeitlich

dann die Verlobung schon darin bestehen, dass der Bräutigam der Braut ein Geldstück von eher symbolischem Wert übergab[51] und dazu sprach: »*Siehe, du bist mir hierdurch geheiligt/ verlobt*« (bQid 5b). Im hellenistischen Judentum hat sich hingegen die Verlobung durch Übergabe einer schriftlichen Urkunde durchgesetzt.[52]

Nach bQid 65a verlangt die Halacha die Anwesenheit von mindestens zwei Zeugen zur Gültigkeit der Verlobung.[53] In der Regel sprach der Brautvater einen Segensspruch über die Verlobten, der dem Hochzeitssegen ähnlich ist. Der Brautvater gab ein Verlobungsmahl mit festlichem Charakter (bGit 89a). Auch der Austausch von Geschenken war üblich.

Auch wenn die Braut erst durch die Heimführung am Tag der eigentlichen Hochzeit in die Familie des Bräutigams aufgenommen wurde und sexuelle Kontakte während der Verlobungszeit in der Regel[54] unterblieben, wurde die Verlobte *rechtlich der Ehefrau bereits gleichgestellt.* Diese Regelung geht auf atl. Recht (Dtn 22,22-27) zurück und ist offenbar auch sonst im Alten Orient eine verbreitete Sitte, weshalb man vorgeschlagen hat, den irreführenden Begriff »Verlobung« sachgemäßer durch »inchoative Ehe« als erste Phase der Ehe zu ersetzen.[55] Die Gleichsetzung der Verlobten mit der Frau galt in Bezug auf Eigentumsverhältnisse, Kinderzeugung, Ehebruch, Scheidung und Erbrecht.[56] Vorrangig war durch die Verlobung also ein rechtlicher

---

und rituell in früherer Zeit kein oder kaum ein Unterschied zwischen Verlobung und Hochzeit bestand.

[51] Nach der Schule Shammais im Wert von einem Denar; nach der Schule Hillels im geringeren Wert von einer Peruta (mQid 1,1; mEd 4,7) Nach Archer (1990), 163. Vgl. Billerbeck II (1924), 394.

[52] Vgl. Mayer (1987), 60f.

[53] Vgl. Billerbeck II (1924), 395 i.

[54] In einem Ehevertrag aus dem Babatha-Archiv zwischen Jesus ben Menahem und Salome Komais aus Maoza wird hingegen deutlich, dass die Ehepartner bereits vor Abfassung der *Ketubbah* zusammengelebt hatten: συμβιῶσαι τ(ον) Ἰησοῦν μετ' αὐτῆς ὡ(ς κα)ὶ πρὸ τούτου τοῦ χρόνου«, vgl. Lewis (1989), 130. Ferner gab es offenbar lokal unterschiedliche Handhabung, denn in einer Reihe von Traktaten wenden sich galiläische Tannaiten gegen den judäischen Usus, dass sich Braut und Bräutigam bereits vor der Eheschließung alleine treffen konnten (vgl. mKet 1,5; tKet 1,4; pKet 1.1,25a; bKet 9b; 12a). Ferner wurde durch die Bedrohung des sog. *ius primae noctis*, nach dem der römische Präfekt die Braut entjungfern sollte, der Geschlechtsverkehr der Brautleute auch während der Verlobungszeit, d.h. noch im Hause des Vaters, toleriert (pKet 1,5,25c; vgl. auch mKet 3b). Dazu Archer (1990), 191f.; Ilan (1995), 100. Die Vorverlegung des Hochzeitssegens wurde eventuell auch aus Sicherheitsgründen vollzogen, falls die Verlobten doch schon bei dem zunehmend längeren zeitlichen Abstand zwischen Verlobung und Hochzeit miteinander schliefen. Vgl. Billerbeck II (1924), 396 m. Zumindest erklären sich aus dem Wissen solcher vorehelichen Sexualkontakte am ehesten eine Gruppe von Talmudtexten, in denen die Rabbis bei vermissten Zeichen der Jungfräulichkeit entschuldigend für die Bräute eintraten (bKet 10b; pKet 1,1,25a).

[55] Vgl. »inchoative marriage« von G. R. Driver/ J. C. Miles, The Babylonian Laws (ed., transl. and comm.), Oxford 1960. Als Quellen dienen z.B. Cod. Hammurapi § 130; Codex Esnunna § 26; vgl. auch die Rezeption bei Otto (1994), 51.

[56] Vgl. Billerbeck II (1924), 392f.; so auch Neubauer (1920), 184-189; Ritzer (1981), 9; Reicke (1982), 319. Eine Ausnahme bildeten die alexandrinischen Juden, bei denen erst die Hochzeit selbst rechtliche Verbindlichkeit implizierte. Allerdings kennt Philo auch die Gleichsetzung, vgl. Philo SpecLeg 3,72.107 im Blick auf Priesterbräute und -frauen.

Schutz für die Frau intendiert; sie war ihrerseits jedoch zur Treue verpflichtet, was so bedeutsam war, dass Nicht-Beachtung mit Todesstrafe sanktioniert werden konnte (s.u.).

Anders als im griechischen Eherecht war die Eheschließung und besonders auch die Verlobung ein *einseitiger Akt des Bräutigams.* So kennen z.B. auch die Eheurkunden von Murabbaʿāt keine reziproke Konsenserklärung.[57] Selbst wenn die Braut vorschriftsgemäß die Pfandmünze mit den entsprechenden Worten übergab, galt sie nach tQid 1,1ff. dennoch als nicht verlobt.[58]

Aufforderung zur Heimführung und Vorhochzeit

Eine gewisse Zeit nach der Verlobung forderte der Bräutigam die Braut auf, in sein Haus zu kommen. Nach den rabbinischen Traktaten stand offenbar auch der Braut dieses Recht der Aufforderung zu. Vom Zeitpunkt dieser Aufforderung an blieb eine Jungfrau allerdings noch bis zu 12 Monaten im Haus ihres Vaters, um ihre Ausstattung zu besorgen. Diese Frist von 12 Monaten sollte offenbar einem längeren Hinausschieben der Hochzeit entgegenwirken[59] und wird zweifellos von hoffnungsvollem Warten erfüllt gewesen sein. Denn war die Jahresfrist verstrichen, ohne dass der Bräutigam die Braut heimgeführt hatte, war die Verlobte wieder von ihrer eigenen Familie zu versorgen.

Zumindest nach rabbinischer Überlieferung wurde am Sabbat vor dem eigentlichen Hochzeitsfest eine ›Vorhochzeit‹ im Haus der Braut gefeiert. Im Jerusalemer Talmud wird im Kontext von Fragen der Früchteabgabe (pDem 4,24a,5) die Vorhochzeit erwähnt.[60] Ferner ist mehrfach die sprichwortartige Sentenz überliefert: »Wer die Vorhochzeit feiert, genießt auch das Hochzeitsmahl« (vgl. WaR 11; pSchevi 4,35c,25[61]). Der in den rabbinischen Schriften begegnende Terminus פרוטנמיא könnte die Umschrift des griechischen Begriffs πρωτογαμεῖα* sein, der allerdings sonst nirgends belegt ist. Möglicherweise steht hier eine Übertragung hellenistischer Traditionen auf den Eheritus etwa im hellenistischen Judentum im Hintergrund. Im griechischen Ritus fand am Tag (!) vor der Hochzeit eine Vorfeier (προαύλια, προτέλεια, προγάμια, vgl. Hesychius Lex, Poll. 3,39) statt, die ausdrücklich religiösen Charakter hatte (Opfer). Um innerhalb des für synkretistische Integration bekannten Eheritus ein jüdisches Äquivalent zu schaffen, könnte deshalb die פרוטנמיא eingeführt worden sein. Durch eine Feier am Sabbat könnte demnach ein bisher vorhandenes Defizit ausgeglichen worden sein. Dass

---

[57] Vgl. dazu ARCHER (1990), 154.

[58] Vgl. BILLERBECK II (1924), 395 i.

[59] Vgl. mKet 5,2; bKet 57b nach BILLERBECK II (1924), 397f.

[60] »Rabbi Jannai b. Jischmael (um 300) hat im Namen des R. Jochanan (gest. 279) gesagt: Am Sabbat der Vorhochzeit hat man es wegen (Vermeidung) der Feindschaft erlaubt (an dem Mahl teilzunehmen, auch wenn der Gastgeber in bezug auf die gewissenhafte Verzehntung der Früchte verdächtig war).« Nach BILLERBECK I (1926), 517.

[61] WaR 11: R. Jona (um 350) hat im Namen des R. Abba b. Jirmeja (um 270) die Stelle Spr 9,1-3 auf Gog in der zukünftigen Zeit ausgelegt: die Weisheit hat ihr Haus gebaut, damit ist das Heiligtum gemeint (...) Jene 7 Jahre sind die Vorhochzeit der Gerechten in der zukünftigen Welt, u. als Merkzeichen dient: Wer die Vorhochzeit mitfeiert (im elterlichen Haus der Braut), der genießt das Hochzeitsmahl«. Ebenso metaphorisch auf Gog bezogen in pShevi 4,35c,25, nach BILLERBECK II (1924), 398.

hier gerade auch der sonst misslichen religiösen Dimension der Eheschließung Rechnung getragen wurde, lässt sich aus der zweifach bezeugten metaphorischen Verwendung der Vorhochzeit im Rahmen eines heilsgeschichtlichen Rasters (Zeit Gogs) postulieren. Zumindest deutet die sprichwörtliche Formulierung an, dass hier offensichtlich ein recht verbreitetes Phänomen im Hintergrund steht.

Heimholung der Braut/ Brautzug

Am eigentlichen Hochzeitstag, der nach rabbinischer Empfehlung ein Mittwoch oder Donnerstag sein sollte[62], nimmt die Feier im Haus der Braut ihren Anfang. Der Brautführer (s.u.) und Freunde des Bräutigams erscheinen, um die Braut vom Haus ihres Vater in das des Bräutigams zu geleiten. Die Quellen lassen kein eindeutiges Urteil zu, ob der Bräutigam selbst zu diesem Zeitpunkt der Heimholung bereits anwesend ist, ob er dem Zug mit seiner Braut entgegengeht, oder ob er seine Braut in seinem Haus empfängt.[63] Wahrscheinlich fand im Haus der Braut bereits das erste Festmahl statt.[64] Die gebadete, gesalbte und geschmückte Braut (s.u.) verlässt nun das elterliche Haus mit Segenswünschen insbesondere des Brautvaters (Gen 24,60; Ruth 4,11f; Tob 11,17), die sich auf Dauer[65] und Fruchtbarkeit der Ehe beziehen. Beim Hochzeitszug[66] nehmen nicht nur Freunde des Brautpaares, Brautführer und Hochzeitsgäste teil, auch die übrigen Ortsbewohner einschließlich der Rabbinen stoßen zur Festgemeinde hinzu.[67] Die Teilnahme am Hochzeitszug wird so bedeutsam eingestuft, dass man dafür von anderen religiösen Pflichten entbunden werden kann oder sogar das Tora-Studium unterbrechen darf (pHag 1.7,66c; bKet 17a). Sogar der König Agrippa soll Platz für eine Braut gemacht haben, was ihm das Lob der Weisen einträgt (bKet 17a).

---

[62] Mittwoch für eine Jungfrau, Donnerstag für eine Witwe. Zur Begründung vgl. BILLERBECK II (1924), 398f. Ferner FRIEDMAN (1980), 100. Vgl. dagegen Joh 2,1: »Am dritten Tage« entspricht Dienstag.

[63] BILLERBECK I (1926), 505 geht davon aus, dass der Bräutigam selbst die Braut heimführt, ohne dies explizit in den Quellen zu belegen (vgl. Ri 14; Tob; ihm folgend STRITZKY [1991], 914). Archer hält hingegen mit Bezug auf 1Makk 9,37-39 die Begrüßung im Haus des Bräutigams eventuell mit Entgegengehen für wahrscheinlicher (ARCHER [1990], 197); vgl. in diesem Sinn auch Gen 24; bBer 50b; bGit 57a.

[64] Aus mHul 5,3 kann geschlossen werden, dass sowohl im Haus der Braut als auch in dem des Bräutigams am gleichen Tag geschlachtet wird, weshalb eine Mitteilungspflicht bezüglich Muttertier und Junges besteht. Vgl. ARCHER (1990), 195.

[65] Vgl. bereits Gen 24,60; Ruth 4,11-12; Tob 10,11-12. Später dann BerR 26; bMQ 9b: Es möge ihr erspart bleiben als Geschiedene oder Witwe in ihr Elternhaus zurückkehren zu müssen. Nach BILLERBECK I (1926), 505.506f. d; NUSSBAUM (1976), 918.

[66] Vgl. dazu NUSSBAUM (1976), insb. III. Brautgeleit, 917ff. Ferner BILLERBECK I (1926), 505. 507-514 (e-n) und KRAUSS (1966) II, 38-40, jeweils mit rabbinischen Belegen. Neuerdings ARCHER (1990), 196f. Auch wenn die Belege für diesen Teil der Hochzeitszeremonie vorrangig die rabbinischen Quellen sind, kann man auf Grund der vorherrschenden Debatten zwischen Shammai und Hillel annehmen, dass die Mischna hier alte Traditionen bewahrt hat. Vgl. dazu auch ARCHER (1990), 196 Anm.1.

[67] Es galt geradezu als Pflicht, dass eine ausreichende Anzahl von Menschen - nach den Weisen 12 Tausend Männer und 6 tausend Trompeten (vgl. ARCHER [1990], 196) - den Hochzeitszug begleiteten (Ket 17a).

Die jungfräuliche Braut wird mit einer Sänfte getragen, die der Bräutigam mit seinen Freunden umringt.[68] Nach dem babylonischen Talmud wurden in Tur Malka vor der Braut Hahn und Henne als Fruchtbarkeitssymbole[69] sowie ein verschlossener Becher mit Teruma-Wein hergetragen, der bei der jungfräulichen Braut darauf hindeuten sollte, dass sie sogar von einem Priester geheiratet werden dürfe. Nüsse und geröstete Ähren werden während des Zuges ans Volk verteilt (mKet 2,1). Dieses huldigt dem Brautpaar, indem man Wein und Öl auf den Weg gießt und Myrten- oder Palmzweige ausbreitet (bKet 16b–17a; bBer 50b). Das Volk besingt mit Liedern die Schönheit und Reinheit der Braut, wobei nach bKet 17a ein Streitpunkt der Rabbinen darin lag, wie weit dieser Lobpreis noch an die Realität gebunden bleiben muss.[70] Musik mit Flöten, Trompeten und Trommeln (mBM 6,1; mSot 9,14; bKet 17a) und Tänze runden das fröhliche Treiben ab. Als Zeichen für das Maß der Ausgelassenheit mag die Erzählung gelten, dass Rav Acha nach bKet 17a mit der Braut auf den Schultern tanzte.[71]

Hochzeitsmahl/ Abwesenheit der Braut

Das Hochzeitsmahl im Haus des Bräutigams bildet den Mittelpunkt der Hochzeitsfeierlichkeiten[72] und dauert nach alttestamentlicher (Gen 29,27; Ri 14,12) und sogar altorientalischer[73] Sitte 7 Tage bei einer jungfräulichen Braut. In Tob (8,19f. und 10,7) wird sogar von einem zweiwöchigen Fest berichtet. Innerhalb des üppigen Festmahls mit allerlei kulinarischen Genüssen (vgl. OdSal 42,11; bKet 4a) spielt der Wein eine herausragende Rolle.[74]

Über einem Becher Wein spricht der Vater des Bräutigams den fünf-gliedrigen Hochzeitssegen, in dem Jhwh als Schöpfer des Menschen sowie als Stifter der Liebe und Ehe gepriesen wird. Der Lobpreis ist vor allem auch für das Geschenk der Freude angesagt, die gleich in einer ganzen Reihe von Synonymen (Wonne, Lust, Jubel, Fröhlichkeit, Gesang, etc.) gepriesen wird.[75] Der Hochzeitssegen wurde an jedem Tag der Hochzeit erneut gesprochen (mMeg 4,3; bKet 7b/8a; pKet 1,25a).

Einige Texte lassen den Rückschluss zu, dass die Braut offenbar nicht selbst beim Hochzeitsmahl teilnahm, sondern sich gleich ins Brautgemach zurückzog (bYev 89b; pSot 9,24c).[76] Ein solcher Brauch wird bereits in Tob 7,15–8,1 deutlich. Auch 3Makk 4,6ff. spricht von ei-

---

[68] Nach mSot 9,14; tSot 15,9 wird dieser Brauch nach dem BarKochba-Aufstand aufgegeben.

[69] Vgl. ILAN (1995), 95.

[70] Vgl. bKet 17a den Disput zwischen Shammai und Hillel, vgl. dazu ARCHER (1990), 197.

[71] Vgl. bKet 17a nach ARCHER (1990), 196; BILLERBECK I (1926), 514 r.

[72] Dies erklärt auch die etymologische Verbindung von מִשְׁתֶּה = »das Trinken« > Hochzeitsfeier. Zu den aramäischen Begriffen s. JASTROW (1967), z. St.

[73] Vgl. STRITZKY (1991), 912.

[74] Vgl. mSot 9,11; bKet 4a; bMQ 28b; bBer 50b, dazu auch BATEY (1963), 179.

[75] Der babylonische Talmud hat in bKet 7b/8a ein Segensformular mit dem Namen des Rab Jehuda (gest. 299) überliefert. Vgl. BILLERBECK I (1926), 514 u. wieder abgedruckt in RITZER (1981), 12; Übersetzung bei Goldschmidt IV (1925), 477ff., an den sich MAYER (1987), 61f. anlehnt.

[76] Anders BILLERBECK I (1926), 505.515 w. Nach bKet 17a sei es erlaubt, die ganzen 7 Hochzeitstage die Braut anzublicken, was auf ihre Anwesenheit beim Festmahl schließen lässt.

nem Rückzug der Bräute wohl am 1. Tag der Hochzeitsfeierlichkeiten. Nicht nur fehlende Angaben über die Braut bei den Schilderungen des Mahls, auch die rabbinischen Formulierungen »N.N. machte ein Hochzeitsmahl für *seinen Sohn*« (z.B. mShevi 7,4; mKer 3,7; bBer 30b; bTaan 14b) oder »Segen des Bräutigams« (bKet 7b) könnten eine solche Praxis widerspiegeln. Die sonst übliche ›inklusive‹ Redeweise patriarchaler Sprachstrukturen kann bei der häufigen Nennung der Braut im Rahmen der Schilderung des übrigen Rituals gerade nicht beobachtet werden.[77] Es sollte erwogen werden, ob diese Maßnahme auch einen apotropäischen Ursprung hatte. Möglicherweise sollte die Braut deshalb den anderen Hochzeitsgästen fern bleiben, weil sie in der Sphäre der Dämonen stehen könnte oder durch das Blut der ›Entjungferung‹ unrein sei[78] (s.u.). Dagegen spricht allerdings, dass die Braut im Brautgemach, indem sie während der gesamten Festtage verblieb, von Verwandten und Freundinnen besucht werden konnte.

Eingang ins Brautgemach[79] *(Chuppah)*

Nach bKet 12a war es in Judäa Brauch, dass der Bräutigam nach der Ankunft eine kurze Zeit mit der Braut alleine verbrachte, noch ohne mit ihr zu schlafen, sondern um etwas vertrauter mit ihr zu werden. Das Brautgemach חופה (*Chuppah*) ist im Judentum ein gesonderter, kostbar geschmückter[80] Raum, der für die Brautnacht im Haus des Bräutigams eigens errichtet wurde. Dabei handelt es sich um ein abgeschlossenes Zimmer oder wenigstens Zelt und nicht nur, wie früher aus späteren Hochzeitszeremonien geschlossenen wurde, um eine Art »Traubaldachin«.[81]

Gleich am ersten Abend des Festes kam der Bräutigam, eventuell begleitet von den Brautführern, in das Brautgemach, um mit seiner Braut zu schlafen.[82] Ein Zeugnis, wie stark der erste Geschlechtsverkehr des jungen Paares mit Ängsten vor dämonischem Einfluss besetzt war, gibt auf eindrückliche Weise das Tobit-Buch. Nur durch aufwendige apotropäische Riten und Gebete kann der Dämon gebannt werden (Tob 8). Dabei ist im Judentum aber keineswegs eine asketische Dämonisierung der Sexualität oder der Frau[83] maßgeblich, eher dürften wohl Reinheitsgebote im Blick auf das Blut der Frau eine Rolle gespielt haben. Durch den ersten Geschlechtsverkehr kommt der Mann unweigerlich mit dem hymenalen Blut der Frau in Berührung, das beide eigentlich für 7 Tage unrein werden lässt (Lev 15,19ff.). Jüdische Reinheitsvor-

---

[77] Vgl. dazu auch ARCHER (1990), 198f.

[78] Nach Lev 15,19f. sollten Kontakte nicht nur während der Monatsblutung der Frau, sondern auch noch 7 (!) Tage danach, d.h. gerade so lang wie die Festdauer, vermieden werden.

[79] Vgl. dazu SCHMID (1954a), 525f.

[80] Nach der Zerstörung des Tempels musste auf kostbaren Stoff und Schmuck verzichtet werden und das Brautgemach sollte nur noch aus Papyrusmatten errichtet werden, vgl. pSot 15,7,24c nach SCHMID (1954a), 526.

[81] So z.B. KRAUSS (1966), 42f.

[82] Zum Eintritt ins Brautgemach vgl. bMeg 3b; 29a; OdSal 42,9-12; bKet 12a nach BATEY (1963), 179.

[83] So ARCHER (1990), 201f. Archer beruft sich dabei auf eine Legende, nach der Dämonen als körperlose Wesen versuchen vorrangig in Frauen zu inkorporieren, weshalb es dann beim ersten Sexualakt zu einem Machtkonflikt zwischen dem Dämon und dem Mann kommen kann.

schriften kommen hier insofern auf Grund natürlicher Gegebenheiten an ihre Grenzen[84] und belegen die erste sexuelle Vereinigung mit besonderem Bedacht. Während die talmudischen Quellen zu apotropäischen Riten im Brautgemach schweigen, berichtet Philo (SpecLeg 3,29) von »Brautopfern«.

Zusammenfassend soll hier eine schematische Darstellung zum Ablauf der jüdischen Eheschließung in hellenistisch-römischer Zeit gegeben werden:

1. Phase: inchoative Ehe			2. Phase: Hochzeit im engeren Sinn			
Brautwerbung שִׁדּוּכִין	Verlobung קִדּוּשִׁין / אֵרוּסִין	Interimszeit	Vorhochzeit (?) פְּרוֹטַנְמִיא	Heimführung/ Geleit	Festmahl מִשְׁתֶּה	Eingang ins Brautgemach חוּפָּה
Bitte um Einwilligung in die Verlobung (an Brautvater oder Braut); Verhandlung über finanzielle Regelungen	einseitige Formel des Bräutigams: »Siehe, Du bist mir verlobt/ geheiligt« Ehevertrag (כְּתֻבָּה) und finanzielle Regelungen unter Zeugen; rechtliche Gleichstellung der Brautleute mit Eheleuten (Bsp. Untreue der Braut = Ehebruch)	nicht länger als 12 Monate; Treueverpflichtung der Braut endet mit der Aufforderung des Bräutigams an die Braut, in sein Haus zu kommen	am Sabbat vor der Heimführung (vgl. pDem 4,5,24a; WaR 11) Gäste der Vorhochzeit sind auch Gäste der Hochzeit	Mitt. für Jungfrau; Donn. für Witwe Braut wird von ihrem Elternhaus zu dem Haus des Bräutigams geführt; festlicher Zug mit Tanzen und Liedern beim Verlassen des Elternhauses Segnung durch Brautvater; Anwesenheit des Bräutigams unsicher (1Makk 9,37-39)	Dauer: 7 Tage im Haus des Bräutigams; Vater des Bräutigams spricht an jedem Tag den Hochzeitssegen über einem Weinbecher (bKet 7b/8a); üppige Speisen Anwesenheit der Bräute am 2.-7. Tag ungewiss (vgl. 3Makk 4,6ff.; bYeb 89b)	vorehelicher Sex unüblich; am ersten Tag der Hochzeit gehen Braut und Bräutigam in einen geschmückten Raum (nicht Traubaldachin!), um dort die Ehe sexuell zu vollziehen; Angst vor Dämonen u. evtl. Unreinheit durch hymenales Blut?

Tab. 2: Ablauf der jüdischen Eheschließung

1.2. Personen und Hintergründe

Alter, Wahl der Partner (Mischehen, Standesgemäßheit)

Im talmudischen Eherecht werden drei Begriffe für die heranreifende Frau verwendet, die jeweils einen unterschiedlichen Rechtsstatus im Rahmen der Eheschließung anzeigen: die קְטַנָּה (*qᵉṭannāh*) ist das minderjährige Mädchen bis 12 Jahre, während נַעֲרָה (*naᶜᵃrāh*) für das pubertierende Mädchen von 12-12½ Jahre verwendet wird. Die נַעֲרָה ist die eherechtlich Mündige, während eherechtliche ›Volljährigkeit‹ nur für die בּוֹגֶרֶת (*bōgaeraet*) erreicht ist, die 12½ Jahre und mindestens einen Tag alt sein muss. Ihre eigenmächtige Verlobung setzte sogar die Verlobung durch ihren Vater außer Kraft. Über das reale Heiratsalter erlaubt die Quellenlage allerdings - entgegen früherer Versuche[85] - kaum allgemeinverbindliche Ableitungen. Folgende Tabelle gibt einen kleinen Einblick zu der Variationsbreite:

---

[84] Bestenfalls konnte der erste Verkehr an einem Sabbat verboten werden, um den Wundschaden zu vermeiden. Vgl. bKet 5b; 6b; 7a nach BILLERBECK II (1924), 399.

[85] Vgl. BILLERBECK II (1924), 373.

Heiratsalter	*Anzahl*	*(Fund-)Ort/ Bemerkungen*	*Quelle*
3 Jahre und 1 Tag	1	(babylon. Talmud)	bNidd 45a
12 Jahre	1	Rom	CIJ 105
13 Jahre	1	Judäa	Josephus Ant 19,277
14 Jahre	1	Arsinoe/ Ägypten	CPJ 421
15 Jahre	3	Rom	CII 136, 242, 268
16 Jahre	1	Judäa (2. Ehe)	Josephus Ant 19,354f.
18 Jahre	1	Judäa (Mischna)	mAv 5,21
< 20 Jahre	1	(babylon. Talmud)	bQid 29b
> 20 Jahre	1	Qumran (Essener)	1Q28a (= Sa) I,9-11
22 Jahre	1	Tiberias (Grabinschrift)	CIJ 984
um 40 Jahre	2	Sephoris, Töchter des Zelophad (ca. Anf. 3. Jh.)	Sifre Zuta 15,32; bBB 119b
63 Jahre	1	Jakob als Bräutigam (levit. Kreise)	Jub 25,4

Tab. 3: Heiratsalter nach einzelnen Quellen

Die Quellen belegen ein extrem junges Heiratsalter vor allem bei Frauen und bezeugen ebenso überraschend alte Brautleute.[86] Nach einer Grabinschrift aus Tiberias starb eine Salome als 22-jährige Braut[87], die Mehrzahl der Belege deutet jedoch auf ein deutlich jüngeres Heiratsalter der jüdischen Frauen zwischen 12 und 15 Jahren hin. Beim Mann war wohl die Heirat im 18. Lebensjahr (mAv 5,21) üblich, nach bQid 29b sollte es zumindest unter 20 liegen[88], während die Essener nach 1Q28a (= Sa) I,9-11 die Vollendung des 20. Lebensjahrs verlangten. Im Einzelnen müsste man die Quellen hinsichtlich ihrer jeweiligen Intention und historischen Validität überprüfen, was hier nicht geleistet werden kann. Zumindest ist gegenüber grundsätzlichen Ableitungen Vorsicht geboten.

Bei der Wahl der Braut bzw. des Bräutigams stellte sich zunächst die Frage nach der Legitimität der Beziehung. So war das Verbot einer Ehe mit einer/ -m Nicht-Israeliten/ -in bereits aus atl. Zeit bekannt und entsprechend theologisch begründet (DtrG; ChrG).[89] Die eheliche

[86] Vgl. die Tabelle bei MAYER (1987), 52. Bei Josephus lesen wir, dass Berenike, die Tochter von Agrippa I., mit 16 bereits in ihrer zweiten Ehe verheiratet wurde (Ant 19,354f.), denn nach Ant 19,277 war sie vorher mit Marcus, dem Sohn Alexanders, verheiratet gewesen, wobei das Heiratsalter dabei auf 13 Jahre zu rekonstruieren ist (vgl. ILAN, 1995, 67f.). Berenikes Schwestern Mariamme und Drusilla waren mit 10 bzw. 6 Jahren verlobt. Vgl. dazu auch MAYER-SCHÄRTEL (1995), 198. Ein extremes Beispiel bietet bNidd 45a: »Master, she said to him, at what age should a woman marry? At the age of three years and one day, he told her« (Übers. nach ILAN, 1995, 65). Von einem hohen Heiratsalter spricht Jub 25,4 (Jakob mit 63) oder später Sifre Zuta 15.32 (Ed. Horovitz S. 287, vgl. bBB 119b): die Töchter von Zelophad waren ca. 40 Jahre zur Zeit ihrer Eheschließung.

[87] Vgl. CIJ Nr. 984, nach FREY (1952).

[88] Diskutiert wurde hier ein Heiratsalter zwischen 16 und 22 bzw. 18-24.

[89] Als Exemplum für die Verführung durch Mischehen zum Götzendienst und Abfall von Gott wird vielfach Salomo genannt. Explizite Mischehenverbote z.B. Ex 34,15f.; Dtn 7,3f.; 23,3; Esr 9 1; 10,19; Neh 13,23; etc. Vgl. dazu KLEINSCHMIDT (1998), 41ff.

Verbindung mit Angehörigen fremder Völker implizierte immer die Gefahr, vom Jhwh-Glauben abzufallen oder sogar explizit durch den Ehepartner zum fremden Kult (Götzendienst) verführt zu werden. Auch im Frühjudentum ist das *Mischehen-Verdikt* breit bezeugt.[90] Zu diesem zunächst eindeutigen Befund gerät die Tatsache in Kontrast, dass die Geschichte Israels gleichwohl von Mischehen durchzogen ist, z.T. wurde in gewissen Grenzen sogar die Ehe mit kriegsgefangenen Frauen toleriert (Dtn 21,10-14) und sogar die Heirat ›großer Glaubenszeugen‹ wie Joseph, Mose, Simson, Ester mit nicht-israelitischen Ehepartnern nicht geleugnet werden konnte.[91] Diese Spannung setzte allerdings einen theologischen Verarbeitungsprozess in Gang, bei dem die Mischehen allegorisiert (Philo) oder missionarisch-relativiert (JosAs) wurden. Der Konflikt hat sich im Diaspora-Judentum zweifellos noch verstärkt und führt z.B. im babylonischen Talmud zu der Konsequenz, dass das Mischehen-Verbot im Blick auf ausländische Frauen relativiert wird, während es bezüglich der Ehe mit heidnischen Männern gültig bleibt.[92] Insgesamt gilt aber auch hier noch das Urteil von Archer: »Throughout the Graeco-Roman period, therefore, marriage with a gentile was most vigorously condemned.«[93]

Doch auch innerhalb der national-religiösen Grenzen war die Wahl der Partner keineswegs beliebig. Die israelitische Ehe ist konsequent exogam, d.h. dass innerhalb des durch Lev 18,7-18 beschriebenen Rahmens der Großfamilie (extended family) nicht geheiratet wird, wohl aber innerhalb der gleichen Sippe (normal lineage).[94] Der ideale Ehepartner ist z.B. aus männlicher Sicht die Tochter (Gen 28,5; 36,3) oder Enkelin (Gen 24) des Vaterbruders. Bereits in der Mischna sind - zunächst im Blick auf Priesterehen - Listen für günstige Heiratsmöglichkeiten einzelner Familien belegt (mQid 4,5). Im babylonischen Talmud ist dann ein komplexes Zuordnungs- und ›Kasten‹-System für die Eheregelung jedes Juden überliefert (bPes 49b), das mit seinem hohen Differenzierungsgrad auf eine spätere Zeit hindeutet. So musste man bei der Wahl der Braut auf Familienklassen und Berufsstände achten, was insbesondere für Priester und Leviten streng gehandhabt wurde.[95] Allgemeine Gültigkeit wird wohl die fast sprichwörtliche Regel aus bYev 63a beanspruchen können, bei der Wahl der Braut eher eine Stufe tiefer, bei der des Brautführers (s.u.) eine höher zu gehen.

---

[90] Vgl. 1Makk 1,15; Jub 30,6ff.; syrBar 42,4; JosAs 7,5f.; Philo: SpecLeg 3,29; Josephus: Ant 8,191f.; 12,187; 13,292.18, 340ff.; ferner die Wendung in den Scheidungsurkunden aus Murabba'at 29 »frei jedem Juden«; sowie bMeg 13b; bQid 70b.

[91] Die Heirat der Moabiterin Ruth mit Boas kann sogar zur Beispielerzählung werden! Dass hier allerdings ein Klärungsbedarf vorlag, kann an der Erzählung JosAs abgelesen werden, deren Aufgabe darin besteht, die Heirat Josephs mit der Ägypterin Aseneth zu legitimieren. Eine Mischehe war demnach erlaubt, allerdings nur bei Konversion des Partners!

[92] bAZ 36b; bYev 76b.

[93] ARCHER (1990), 131.

[94] Vgl. dazu auch OTTO (1994), 48.

[95] Josephus geht beispielsweise über Lev 21,7 hinaus, indem er neben einer Prostituierten und Geschiedenen auch eine Sklavin, Kriegsgefangene, Wirtin und Händlerin von der Priesterehe ausschließt (Ant 4,257ff.; ferner 3,276f.) Vgl. MAYER-SCHÄRTEL (1995), 199f.; zur Standesgemäßheit der Braut ferner BILLERBECK II (1924), 376ff. mit den entsprechenden Talmudstellen, ebenso MAYER (1987), 53-57; ARCHER (1990), 126ff.; ILAN (1995), 69ff.

Um die Standesgemäßheit der Partner zu garantieren, vielleicht auch, um Familienvermögen zusammenzuhalten, waren in frühjüdischer und tannaitischer Zeit endogame Ehen innerhalb der Familie verbreitet.[96] Als besonders beliebt galt dabei die Cousinen-Ehe, wie sie z.B. im Jubiläenbuch ihren Niederschlag gefunden hat[97], oder die Onkel-Nichte-Verbindung, die dann vorrangig in den rabbinischen Texten empfohlen wird, in der Damaskusschrift mit Verweis auf Lev 18,13 aber ausdrücklich untersagt bleibt (CD 5,7f.).

Bei aller menschlicher ›Verkupplungskunst‹ blieb ein prädestinatorischer Charakter der Partnerwahl allerdings im Bewusstsein. Nach BerR ist die Zusammenfügung von Ehepaaren eine der vorrangigen Aufgaben Gottes seit den Tagen der Schöpfung.[98]

Schmuck, Kranz und Schleier von Braut und Bräutigam

Die Bedeutung des bräutlichen Schmucks zeigt sich daran, dass er bereits in atl. Texten als symbolisch-metaphorisches Bild der Pracht und Schönheit verwendet wird (Jes 49,18; 61,10; Ps 45,14f.). Im bildspendenden Material wird man auch einen Niederschlag der jeweils zeitgenössischen historischen Gegebenheiten vermuten dürfen. So malt z.B. Ez 16,9-13 ein buntes Bild über die Schmückung einer Braut, vom Brautbad angefangen über kostbare Kleider, Ketten und Ringe bis hin zur prachtvollen Krone auf dem Kopf. Nach der rabbinischen Überlieferung war eine Braut mit 24 (Arten von) Schmuckgegenständen geschmückt.[99] Die Anzahl von 24 Schmuckgegenständen wird dabei nach Jes 3,18-24 bestimmt, da dort 21 Gegenstände[100] (VV 18-23) genannt werden und aus Vers 24 noch Balsamduft, Gürtel und Batistkleid zu schließen sind.[101] BibAnt 40,6 erwähnt neben Kränzen und Salbölen ein »weißes Kleid« (*album*) bzw. Purpurkleid (*purpuream meam*) der Braut, durch die Seila »mit Glanz« gekleidet worden wäre. Nach mGit 7,5 berichtet Rabbi Schimon ben Gamliel II (um 140 n.Chr.) von einem Mann, der als Zeichen der Scheidung sein Festgewand (אִסְטְלִית) zurückfordert. Mit gleichem Begriff wird in mJom 7,1 das Festgewand des Hohepriesters bezeichnet.[102] Neben dem Gewand werden Edelsteine u.ä. als Schmuckgegenstände der Braut häufig hervorgehoben (TestJud 13,5; JosAs 18,5f.).

---

[96] Nach dem Zeugnis des Josephus wurden sämtliche Töchter des Herodes in der eigenen Familie verheiratet. Eine genaue Auflistung mit Belegstellen, wie auch die Josephus-Stellen zur Onkel-Nichte- bzw. Cousinen-Ehe bietet MAYER-SCHÄRTEL (1995), 206ff.

[97] Die Genealogien nach Gen 5 und 11 wurden in der frühjüdischen Rezeption überwiegend als Cousinen-Ehen dargestellt. Vgl. Jub 4,15f.20.27f.33; 11,14. Dazu auch MAYER (1987), 54.

[98] »What has God been occupied with since the six days of creation? (...) with the task of finding appropriate life mates for his earthly creatures. (...) Though it looks easy to make a match, even for God the task is as difficult as splitting the Red Sea.«, BerR 67,3 (Übers. nach GREENBERG, 1990, 4). Vgl. ferner bSot 2a.

[99] Midr Hl 4, 11[115a]; TanchB § 11 [56a]; ExR 41 [97d]; GnR 18 [12b]) nach BILLERBECK I (1926), 503. Zur Brautvorbereitung vgl. Susanna 17; Jdt 10,3; bMQ 9b; bKet 4b; 17a; KohR 7,2f.; ARN 41.

[100] Genannt werden Schuhschmuck, Stirnbänder, Halbmond-Spangen, Ohrringe, Armketten, Schleier, Kopfbunde, Schrittkettchen, Gürtel, Riechfläschchen, Amulette, Fingerringe, Nasenringe, Prachtkleider, Mäntel, (Umschlag)tücher, Beutel, (Hand)spiegel, Hemden, Turbane und Überwürfe.

[101] Vgl. BILLERBECK I (1926), 503 Anm. 1.

[102] Vgl. dazu CORRENS (1991), 118f.

Eigene Erwähnung bereits in älteren Texten verdient der festliche Kopfschmuck von Bräutigam und Braut.[103] Nach Ez 16,12; Jes 62,3; AntBibl 40,6 und JosAs 18,6 wird der *Kranz* bzw. die prächtige *Krone* (עֲטֶרֶת תִּפְאֶרֶת)[104] als Schmuck der Braut genannt, Cant 3,11; Jes 61,10 oder 3Makk 4,6ff. sprechen von der Krone (עֲטָרָה) bzw. Turban (פְּאֵר) des Bräutigams.[105] Die rabbinischen Texte zeugen sogar von einer großen Vielfalt von Kränzen aus unterschiedlichen Materialien (Salz[stein], Schwefel, Myrten, Rosen, Gold, Rohr oder Schilf), was - unter Vorbehalt der symbolischen Aussagekraft dieser Stoffe[106] - auf eine weite Verbreitung des Kranztragens hindeutet. Nur so wird auch verständlich, dass das Verbot der Hochzeitskränze in Kriegszeiten wohl unter Bezug auf Ez 21,31 (»Tu weg den Kopfbund und nimm ab die Krone«) als Buß- oder Trauerritus eine breite Wirkung zeigen konnte.[107] Einen Zusammenhang zwischen dem Kopfschmuck des Hohepriesters und dem des Bräutigams legt nicht nur Jes 61,10 (פְּאֵר יְכַהֵן) nahe. Auch in bGit 71a wird das Tragen des bräutlichen Kranzes in Abhängigkeit vom Kopfbund des Hohepriesters dargestellt: Solange der Hohepriester seinen Kopfschmuck (מצנפת) trägt, trägt jeder Mensch auch einen Kranz. Allerdings wurde die Priesteranalogie z.T. nur auf den Kranz des Bräutigams bezogen (bGit 7a).[108] Nach TgSach 3,5 wird der Hohepriester Joshua mit einem reinen Turban zum Bräutigam gekürt.

Vom Kranz zu unterscheiden ist der *Brautschleier*, der nur von der Braut während der Hochzeitsfeiertage getragen wird (JosAs 18,6). Die rhetorische Frage in Jer 2,32: »Vergisst wohl (...) eine Braut ihren Schleier?« lässt darauf schließen, dass der Schleier der Braut offenbar schon zu atl. Zeiten Usus gewesen ist.

Brautführer

Auch wenn in atl. Zeiten außerfamiliäre Personen bei Brautwerbung und Hochzeitsriten z.B. als Botschafter (vgl. Gen 24; 1Sam 25, 40) beteiligt sind, kann man aus den vorhandenen Belegen keineswegs auf ein institutionalisiertes Amt des »Brautführers« im jüdischen Ritus zu dieser Zeit schließen. Dies gilt ebensowenig für Ri 14 (Simsons Hochzeit), auch wenn dort einer der dreißig Brautbegleiter (V 11) eigens hervorgehoben wird (V 20: רֵעֶה לוֹ - pi pf.), was ge-

[103] KRAUSS (1966), II, 37 u.a. hatte sogar vorgeschlagen, den hebräische Begriff für Braut (כַּלָּה) mit »die Bekränzte« wiederzugeben und lässt sich dabei offenbar vom Verbum כלל mit der Bedeutung ›verhüllen‹ oder ›bekränzen‹ leiten, was mit dem akk. *kullulu* in Verbindung zu bringen wäre. Eine deverbale Etymologie ist aber nach Conrad eher unwahrscheinlich. Vgl. CONRAD (1984), 174f.

[104] עָטָר wie auch die gr. Übersetzung (LXX) στέφανος können sowohl Kranz als auch Krone bedeuten. Vgl. KELLERMANN (1989), 22.24.

[105] Vgl. hier KELLERMANN (1989), 21-31.

[106] Vgl. z.B. die Auflösung in bSot 49b: Ein goldenes Diadem deute demnach auf Jerusalem, die Stadt von Gold, hin. Vgl. BILLERBECK I (1926), 508 f. Nach Krauss war die Krone selbst wie bei Mauerkronen der Römerinnen der Stadtsilhouette von Jerusalem nachempfunden. Vgl. KRAUSS (1966), I, 662f. ARCHER (1990), 191f. vermutet bei Salz und Myrten apotropäische Bedeutung.

[107] Für den Bräutigam im Vespasiankrieg (66-73 n.Chr.), vgl. Sota 9,14, für die Braut im Quietuskrieg (115-117 n.Chr.); Vgl. weitere Belege bei BILLERBECK I (1926), 515; KRAUSS (1966), 37.

[108] Vgl. ARCHER (1990), 194; BILLERBECK (1926) I, 509.

meinhin als Hinweis auf einen Brautführer gedeutet wird. Die Funktion dieses Bräutigam-Freundes besteht jedoch zunächst nur darin, dass er ersatzweise Simsons Frau erhält. In der LXX wurde dann wahrscheinlich auf Grund des griechischen Einflusses mit dem Terminus technicus νυμφαγωγός übersetzt, möglicherweise ist in der Zeit des Hellenismus auch der Brauch des Brautführers ins Judentum eingewandert. Vom Amt eines »Brautführers« zeugen jedoch mit Sicherheit erst die rabbinischen Texte, wobei meist der Begriff שׁוֹשְׁבִינִין (Sg. שׁוֹשְׁבִין) verwendet wird (tKet 1,4; tBB 10,9).[109] Der Brautführer ist demnach ein wahrscheinlich noch unverheirateter[110] ›Freund des Bräutigams‹ (mSanh 3,5), möglicherweise der vertrauteste.[111] Zumindest wird nach pAZ 10b,4-9 das Verhältnis von Brautführer und Bräutigam/Braut auf eine Ebene mit der Intimität familiärer Beziehungen gestellt.[112] Nur an einer Stelle wird eine Frau als שׁוֹשְׁבִינְתָּא erwähnt (bQid 81a)[113], häufiger scheint es hingegen zwei Brautführer gegeben zu haben.[114]

Der Brautführer spielt schon bei der Verlobung als Garant und möglicherweise sogar als Unterzeichner der *Ketubbah* eine zentrale Rolle. Seine eigentliche Aufgabe beim Hochzeitsfest besteht jedoch darin, die Braut vom Haus ihres Vaters abzuholen und zum Bräutigam zu geleiten. Aufgabe des Brautführers bestand dann darin, für die Belustigung des Brautpaares und der Gäste zu sorgen (bBer 6b). Häufig wird die Bedeutung des Brautführers bei Fragen zur Virgini-

---

[109] Die talmudischen Belege sind insofern kritisch zu lesen, als hier vielfach die Braut eine Königstochter oder -frau ist. Dennoch wird man das Amt des Brautführers nicht auf diese Ebene beschränken müssen und kann zumindest ab der tannaitischen Zeit vom Vorhandensein der Brautführer ausgehen. Vgl. zur rabbinischen Institution vor allem TUR-SINAI (1952/53), 316-322; ferner die Ausführungen in ZIMMERMANN (1999a), 123-126.

[110] Auch wenn Ri 14,20 hierbei nur bedingt als Beleg dienen kann, kann aus der rabbinischen Verpflichtung des Bräutigams, bei der Hochzeit seines eigenen Brautführers anwesend zu sein (bBB 145ab; vgl. dazu BILLERBECK I [1926], 502f) geschlossen werden, dass der Brautführer nicht verheiratet war.

[111] So BILLERBECK I (1926), 500 und auch NUSSBAUM (1976), 917. Nussbaum will das Amt des Brautführers allerdings schon alttestamentlich verankert wissen, was mit seinen Belegen 1Sam 25 und 2Reg 11,2 [Schreibfehler?] keineswegs zu belegen ist. Vor allem hat A. v. Selms in zwei Aufsätzen den synonymen Gebrauch von »Freund (des Bräutigams)« und »Brautführer« nachzuweisen versucht und dies durch altorientalische Belege zu untermauern versucht. Allerdings können die sumerischen (*kuli* im Codex Lipit-Ishtar § 29) und babylonischen (*ibru* im Codex Hammurapi § 161) Belege auf grund der räumlichen und zeitlichen Distanz kaum Traditionskontinuität zum frühjüdischen Eheritual beanspruchen. Auch inhaltliche Widersprüche wie die im Sumerischen verbotene, im Jüdischen aber gebotene Ersatzfunktion des Freundes für den Bräutigam lassen seine auf Joh 3,29 zielende Interpretation nicht überzeugend wirken. Vgl. SELMS (1950); DERS. (1957).

[112] pAZ 40b,6-7: »Und ein Israelit soll nicht zum Brautführer für einen Heiden gemacht werden wegen (dieser Interpretation des Ausdrucks ›tehannem‹ von ›HNN‹ in Dtn 7,2): du sollst nicht mit ihnen familiär werden (›tithatten‹ von ›HTN‹)«, Übers. nach WEWERS (1980).

[113] Bei der Hochzeit von Tobias kann die Mutter der Sara, die ihre Tochter ins Brautgemach führt, nicht als Brautführerin im engeren Sinn verstanden werden (vgl. Tob 7,19).

[114] Vgl. tKet 1,4, ShemR 20,6; 41; 46,1; BerR 8 (6[a]); DevR 1; bEr 18b; ARN 4, nach BILLERBECK I (1926), 501 bzw. NUSSBAUM (1976), 917f. Nach BILLERBECK I (1926), 46 mit Bezug auf tKet 1,4 war der Brauch zweier Brautführer nur in Judäa verbreitet, wobei je einer von Seiten der Familie des Bräutigams und der Braut gestellt wurden.

tät der Braut hervorgehoben. Nach tKet 1,4 schliefen in Judäa die Brautführer am gleichen Ort wie das Brautpaar, um als Sicherheitszeugen für den Fall einer Klage bei fehlender Jungfräulichkeit (der Braut) fungieren zu können. Die Brautführer sollten dabei wohl die *Signa Virginitatis* in Empfang nehmen, die sie dann zu verwahren hatten (Tanch קיח 219a, BemR 18, Kap. 16,35).[115] M. E. sollte allerdings diese Überwachungsfunktion anhand der Quellenlage nicht überbewertet werden und schon gar nicht ist aus Joh 3,29f. eine auditive Kontrolle beim Vollzug des ersten Verkehrs abzuleiten.[116] Weitere Funktionen des Brautführers bestanden nach den rabbinischen Texten darin, dass er die Braut im Auftrag des Bräutigams ›bewerten‹ sollte. Beim Treuebruch (der Frau) konnte er – geschah dies während der Verlobungszeit – die *ketubbah* zerreißen und die Verlobung damit annullieren, bei vollzogener Hochzeit hingegen trat er als Vermittler zur Versöhnung der Partner auf, nicht selten sogar als Fürsprecher der Braut (vgl. ShemR 44; 46; 47; DevR 1).[117]

Schließlich verdient die Stellung des Brautführers zum Bräutigam besondere Beachtung, denn nach bJeb 61a soll der Bräutigam bei der Wahl des Brautführers eine Stufe höher steigen. Da Mose und nicht zuletzt Jhwh der rabbinischen Überlieferung nach als Brautführer gedient haben[118], gilt dieses Amt als besonders ehrenwert. So erfüllen die Rabbinen (pSuk 2,3,53a) oder sogar der König (BerR 18,3) gerne diesen Dienst.

1.3. Verschiedene Dimensionen der jüdischen Eheschließung

Abschließend möchte ich einige Grundcharakteristika der jüdischen Eheschließung benennen, die gerade auch für die uneigentliche Verwendung des Materials in religiösen Aussagen relevant werden.

Die jüdische Eheschließung wird insgesamt als Erfüllung des ersten an den Menschen ergangenen Gebots, des Mehrungsauftrags (Gen 1,28), betrachtet und zeigt auf diese Weise eine *generative Dimension*, das heißt die Verbindung von Mann und Frau ist auf das Zeugen von Nachkommen ausgerichtet. Bei der Eheschließung stehen die sich aus Liebe zugewandten Individuen keineswegs im Vordergrund. Nach altorientalischem und jüdischem Verständnis verbinden sich zwei Familien, die Eheschließung hat damit eine *kollektive Dimension*. Gerade durch das Fest und die Festgemeinschaft werden z.T. sogar die ganze Gemeinde in die Feierlichkeiten einbezogen. Der gesamte Hochzeitsritus zeigt zugleich die besondere *Zeitdimension*, die mit der Eheschließung verknüpft ist. Statt eines punktuellen Ereignisses umfasst die Eheschließung einen längeren Prozess, der mit der Werbung und Wahl der Partner, Verlobung und Vertragsabschluss beginnt, einen Zwischenraum (bis ca. 1 Jahr) umfasst und selbst beim eigentlichen Fest über 7 Tage andauert.

---

[115] Nach Billerbeck I (1926), 501.

[116] Vgl. dazu auch die im Blick auf Joh 3,29 zugespitzte kritische Einschätzung in Zimmermann (1999a).

[117] Vgl. zu den Aufgaben ausführlich Tur-Sinai (1952/ 53), 316–322 (hebr.).

[118] Zu Mose als Brautführer von Israel bzw. Jhwh als Brautführer der Eva s. u. (metaphorischer Teil).

Hinsichtlich einer *religiösen Dimension* kann man konstatieren, dass die jüdische Eheschließung grundsätzlich kein religiöses Ritual war, sondern ein Ritus innerhalb der Familien. Gleichwohl kann man freilich vor dem Hintergrund einer ganzheitlich-religiösen Prägung jüdischer Anthropologie nicht im Sinne Luthers von einem »weltlich Ding« sprechen. Die Eheschließung erfüllt das Gebot Gottes (s.o.) und bedarf auch seines Segens. Kontrovers diskutiert wurde - gerade auch im Zusammenhang mit den Zölibatseinschätzungen der Essener - ein Fragment aus Qumran (4Q 502), das die Herausgeber mit dem Titel »Rituel de Mariage« versehen haben.[119] Der extrem schlechte Erhaltungszustand des Papyrus (344 Teilfragmente) erlaubt allerdings kaum eine valide Einschätzung. Zwar kann man einzelne Begriffe wie Segen und Freude erkennen, auch kommen Frauen und Männer bzw. Jungfrauen und Knaben in auffälliger Häufigkeit vor (Frg. 19), die Fragmente können allerdings kaum zu kohärenten Sätzen zusammengezogen werden, so dass Baumgarten die These vom Hochzeitsritual grundsätzlich in Frage gestellt hat.[120] In hellenistischer Zeit konnten etwa Rabbinen als Trauzeugen zugezogen werden, wie die Funde der Hochzeitsverträge der jüdischen Wüste beweisen. Nach rabbinischer Überlieferung ist es Gott selbst, der die Ehepartner zusammenführt (BerR 67,3).

Hervorzuheben ist hinsichtlich einer potenziellen Bildübertragung ferner eine *befreiende Dimension* der Eheschließung. Nach bSuk 25b waren Bräutigam, Brautführer und alle Hochzeitsgäste während der sieben Tage der Hochzeit von mancherlei religiösen Pflichten befreit, wie etwa vom Wohnen in der Laubhütte, vom Rezitieren des 18-Bitten-Gebets oder das Tragen der Gebetsriemen. Ferner sind Bräutigame vom Kriegsdienst befreit, selbst ein aussätziger Bräutigam darf während der Zeit der Hochzeitstage aus der sozialen Isolation zurück in die Gemeinschaft geholt werden. Offensichtlich wurde die Festzeit der Hochzeit als »Ausnahmezeit« verstanden, die sogar die Unterbrechung vom Tora-Studium rechtfertigen konnte.

In enger Verbindung zu dieser befreienden Dimension kann auch die *Umwertung der so genannten Wirklichkeit* verstanden werden, die sich an die Eheschließung knüpft. In bKet 16b wird ein Streit der Schulen Schammais und Hillels überliefert, in dem es um die Frage ging, ob das charakteristische Lob der Schönheit der Braut noch mit der Realität übereinstimmen müsse.

> Die Schule Schammais sagte: Man redet die Braut dabei an je nach ihrer Beschaffenheit. Die Schule Hillels sagte: (Man ruft ihr zu:) Schöne u. anmutige Braut! Die Schule Schammais sagte zur Schule Hillels: Wenn sie nun lahm u. blind ist, kann man zu ihr sagen: Schöne u. anmutige Braut? Die Tora sagt doch: Von einem Wort der Lüge halte dich fern! Ex 23,7. Die Schule Hillels antwortete: Wie ist es nach euren Worten, wenn jemand einen schlechten Kauf auf dem Markt gemacht hat, soll man ihn loben oder herabsetzen in seinen Augen? Man soll ihn doch wohl loben in seinen Augen! Von hier aus haben die Gelehrten gesagt: Des Menschen Meinung sei immer wohlgefällig in den Augen der Leute.

Zuletzt sei auf die *ganzheitlich-relationale Dimension* der Eheschließung hingewiesen. Auch wenn rechtliche, kultische oder finanzielle Regelungen, verbunden mit dem jugendlichen Alter der

[119] Vgl. Baillet (1982), 81.
[120] Vgl. Baumgarten (1983) und Ders. (1990).

Brautleute und der heteronomen Partnerwahl ein rein funktionales Verständnis der Eheschließung, sei es zur Fortpflanzung, zum Zusammenhalt der Familie(n) oder sogar aus politischem Kalkül nahelegen, können die jüdischen Texte doch auch eine relationale Dimension der Partnerwahl nicht verbergen. Offenbar bestand inmitten aller Fremdbestimmung auch ein persönliches und ästhetisch-sinnliches Beziehungsverhältnis des Braut- bzw. Ehepaares. Dies wird bereits in der alttestamentlichen Geschichtsschreibung[121] ebenso wie in der Weisheitsliteratur[122] und erst recht im poetischen Reflex des Hohenliedes (Cant) deutlich.[123] Mit dem Wandel des Eheverständnisses um die Zeitenwende (s.u., § 7) und der Betonung der Einzigehe oder gar der personalen Beziehung der Eheleute tritt diese Dimension zusätzlich in den Vordergrund.[124] Die wechselseitige Bezogenheit beider Partner darf jedoch nicht mit einer Geschlechteregalität im modernen Sinn verwechselt werden. Auch wenn vereinzelt frauen-emanzipatorische Tendenzen festgehalten wurden[125], bleibt doch zweifellos ein deutliches Gefälle vom Mann zur Frau im Blick auf Initiative und Rechte bei der Eheschließung bestehen. Diese Hierarchie hat nicht zuletzt sprachlich ihren Niederschlag gefunden: γαμέω wird aktivisch verwendet und hat meist den Mann zum Subjekt, die Frau hingegen wird gegeben (ἐκδίδωμι πρὸς γάμον) und das Passiv-Partizip γαμετή steht für die verheiratete Frau.[126] Die nach TestHiob (21,2; 23,10; 24,10; 25,6) sich aufopfernde Ehefrau wird in rabbinischer Zeit geradezu zum Idealbild der Frau.[127]

2. Das Hochzeitsritual bei den Griechen und Römern

Auf Grund der Verwurzelung des frühen Christentums und der urchristlichen Autoren im Judentum erschien es gerechtfertigt, das jüdische Eheritual in entsprechender Ausführlichkeit darzustellen. Da man im Zeitalter des Hellenismus starke Inkulturations- und Assimilationsprozesse beobachten kann, ist es gleichwohl wichtig, auch den heidnischen Eheritus[128] der Griechen und Römer für ein Verständnis der urchristlichen Texte wahrzunehmen, zumal die Zeugnisse

[121] So wählt Simson ausdrücklich eine Frau, die ihm gefällt (Ri 14, 3), Michal liebte David (1Sam 18, 20.28), u.a.

[122] Prov 12, 4; 18, 22; 19, 14; 31, 10–31; Sir 26, 1–4.13–16.

[123] Diskutiert wurde freilich hierbei, ob in Cant nicht gerade die vor- oder außereheliche Liebe besungen werde, wobei z.T. moderne Problemlagen in die Texte rückprojiziert wurden.

[124] Zur ehelichen Liebe im Talmud vgl. SATLOW (1998), 67–86.

[125] Josephus weiß z.B. von der Eigeninitiative von Frauen bei der Heirat (Wahl der Partner) zu berichten. Allerdings handelt es sich dabei jeweils um reiche Frauen der Oberschicht, die bereits mindestens einmal verheiratet waren (Vgl. dazu MAYER-SCHÄRTEL [1995], 204ff.) Auch der Talmud kennt das Weigerungsrecht der Frau bei bestimmten Fällen (bYev 107b; tYev 13,1; bQid 41a; vgl. dazu auch Billerbeck II [1924], 380f. h).

[126] Vgl. dazu MAYER-SCHÄRTEL (1995), 215. Entgegen der Ansicht von Mayer-Schärtel ist ἄγω γυναικήν jedoch etymologisch eher auf die Heimführung zu beziehen.

[127] Vgl. pShab 7d, 65; pSot 24c,5.

[128] Vgl. dazu die Überblicke bei HECKENBACH (1913), 2129–2133; PERNICE (1922), 50–59; RITZER (1981), 14–28; STRITZKY (1991), 915–921; AVAGIANOU (1991), 1–18; GIGON (1995), 1311f.; WAGNER-HASEL (1997), 893–895. Immer noch instruktiv die Monografie von ERDMANN (1934) mit vielen Belegstellen. Zum Charakter von Hochzeit und Ehe vgl. CALAME (1996), 123–146.

der frühen Kirche beweisen, dass die christliche Feier in hohem Maße von solchen Riten geprägt wurde.[129]

Die Darstellung soll angesichts einer Fülle von literarischen und archäologichen Zeugnissen[130] hier nur skizzenhaft erfolgen und ist vor allem darum bemüht, die spezifischen Elemente des griechisch-römischen Brauchtums in Abgrenzung vom jüdischen Ritus herauszuarbeiten.

2.1. Hochzeit der Griechen in klassischer und hellenistischer Zeit

Vorbereitungen (Werbung, Opfer, Brautbad)

Bereits in der klassischen Zeit war eine Werbung um die Braut (μνηστεία) z.T. unter Mitwirkung der so genannten »Freiwerberin« (προμνήστρια) oder einer Botin üblich.[131] Rechtliche Verbindlichkeit erlangten diese Vorverhandlungen durch den Abschluss eines schriftlichen Ehevertrags (ἐγγύησις), der im gräko-ägyptischen Raum dann als γάμος ἔγγραφος bezeichnet wurde.[132] Dominierten bei der jüdischen *Ketubbah* finanzielle Regelungen, so hatte der Ehevertrag bei den Griechen zumindest in der hellenistischen Zeit eher den Charakter einer Konsenserklärung, weshalb jetzt auch häufig der Begriff συγχώρησις statt der früher üblichen ἔκδοσις im Sinne einer Übergabe der Frau an den neuen κύριος[133] verwendet wurde. Hier spiegelt sich nicht nur eine größere Gleichberechtigung der Geschlechter, wie sie z.B. auch im griechischen Scheidungsrecht zum Ausdruck kommt, Bräutigam und auch die Braut konnten zu dieser Zeit den Ehepartner mitbestimmen. Die einzelnen lokalen Differenzen hat R. Katzoff durch seinen Vergleich von fünf Eheverträgen aus hellenistischer Zeit aufgezeigt.[134]

Aus dem orientalischen Ritus ist wohl die Übergabe eines Pfandes (ἀρραβών) zur Bestätigung des Vertragsabschlusses übernommen worden.[135] Trotzdem scheint die Gewichtung des ersten »inchoativen« Stadiums der Ehe, wie sie im Vorderen Orient gebräuchlich war (s.o.), im griechischen Ritus nie vergleichbare Bedeutung erlangt zu haben. Dies zeigt sich nicht zuletzt

---

[129] Vgl. z.B. noch das Bild der Hochzeitsfeier, das sich aus den homiletischen Schriften des Joh. Chrysostomos in nachkonstantinischer Zeit ergibt, oder die Formulierung γαμοῦσιν ὡς πάντες aus Ep. ad. Diogn. 5, 2. Nach STRITZKY (1991), 921. Vgl. dazu RITZER (1981), 18.73f.

[130] Unsere Kenntnisse der Hochzeitsbräuche verdanken wir Anspielungen und Schilderungen in der antiken Literatur (z.B. in Liebesromanen oder in Theaterstücken wie Aristophanes Aves), den Notizen der Lexika und Scholien oder künstlerischen Darstellungen wie z.B. Vasen. Zu den Vasendarstellungen vgl. P. DEUSSEN, The Nuptial Theme of Centuripe Vases, OpRom 9 (1973), 125-133 und F. FINK, Hochzeitsszenen auf Attischen schwarz- und rotfigurigen Vasen, Diss. Wien 1974; neuerdings J. H. OAKLEY/ R. H. SINOS, The Wedding in Ancient Athen, Madison - London 1993 (non vidi).

[131] Vgl. ARISTOPHANES, Nub. 41f.; CHARITON, Kallirhoe III, 1,5f.

[132] Vgl. dazu ausführlich ERDMANN (1934), 225-249. In älterer Zeit war die ἐγγύησις als Verlobung durch die Übergabe von Brautgeschenken bzw. -preis charakterisiert. Vgl. Poll. 3,34; Plat. Nom. 774 e4.

[133] Vgl. dazu ERDMANN (1934), 267ff. Vor der Eheschließung wird der männliche gesetzliche Vertreter (Brautvater, bei Tod Brautbruder bzw. -großvater) κύριος genannt.

[134] PEleph 1; PTeb I 104; BGU IV 1052; PRyl II 154; PYadin 18, vgl. dazu KATZOFF (1995), 37-45, der auch die Texte mit englischer Übersetzung anführt.

[135] Vgl. RITZER (1981), 18f.

daran, dass es keinen großen zeitlichen Abstand zwischen Verlobung/ Vertrag und dem eigentlichen Hochzeitsfest gab.

Nach der Verlobung begann - nach F. Fink - für die junge Braut die »Hoch-Zeit ihres Lebens«.[136] Sie wurde nun zum familiären Mittelpunkt und traf gemeinsam mit Brautmutter und Mägden Vorbereitungen für das große Fest. Das *Hochzeitsfest* (ἔκδοσις, γάμος, τέλος) wurde gerne an Vollmondtagen und in Attika vorrangig im Monat Γαμηλιών gefeiert, was vielleicht sogar den Namen dieses Monats geprägt hat.[137] Man unterscheidet in der Regel drei Phasen der Hochzeitsfeier[138]:

a) die Vorfeier (προαύλια, προτέλεια, προγάμια),

b) die Hauptfeier (γάμοι) und

c) die Nachfeier (ἐπαύλια).

Eventuell bereits zum Vertragsabschluss, in der Regel jedoch am Vortag des Festes fand die *Vorfeier* statt, bei der durch kultisch-rituelle Bräuche der Übergang vor allem der Braut vom Jungfrauen- zum Ehestand im Mittelpunkt stand.[139] Da bei den Griechen Opfer ohnehin jeden öffentlichen Ritus begleiteten, durfte auch bei der Hochzeit die Darbringung von Opfer, vor allem an die θεοὶ γαμήλιοι[140], nicht fehlen. Als τέλειος und τελεία erhielten Zeus und Hera ein Opfer, damit Hera über den Bestand der Ehe wachen möge.[141] Die Braut brachte ferner Weihegeschenke wie eine ihrer Haarlocken oder ein Spielzeug aus der Jugend dar, die zum Teil als Dankopfer für die Erfüllung der Heiratswünsche, zum Teil aber auch als Entschädigung (ζημία) z.B. an Artemis für den Verlust der Reinheit betrachtet wurden.[142]

Am Vortag der Hochzeit oder am Morgen der eigentlichen Feier nahmen die Braut und nach einigen Darstellungen auch der Bräutigam[143] ein *Bad*, das ursprünglich wohl an einem heiligen Fluss stattfand und dabei die Vermählung mit dem Flussgott symbolisieren sollte.[144] Später wurde das Wasser dieses Brautbades (λουτρὸν νυμφικόν) in einem speziellen Gefäß, dem λουτροφόρος[145], durch ein Kind (παῖς ἀμφιθαλής), dessen Eltern noch lebten, von einer heiligen Quelle herbeigetragen. Die Funktion dieses Bades wird unterschiedlich beurteilt:

[136] »Endlich kommt für sie (= die Braut) die größte Stunde ihres Lebens, für die sie ihre Mutter lange vorbereitet hat. Brautmutter und Braut erheben sich aus dem ›Siechtum‹ des Alltags, der nichts weiter bringt als den Haushalt zu führen und Kinder zu gebären.« Fink (1974), 6.

[137] Der 7. Monat des attischen Jahres entspricht etwa der Zeit zwischen Mitte Januar und Februar unserer Jahreseinteilung. So Pernice (1922), 51; Erdmann (1934), 252; Ritzer (1981), 15.

[138] Vgl. Avagianou (1991), 2 mit Belegzitaten von Hesychius, Pollux u.a.

[139] Vgl. z.B. Poll. 3,39; Hesych. Lex.

[140] Das waren besonders Zeus und Hera, Apollon, Artemis und Peitho, nach Ritzer (1981), 15; Stritzky (1991), 916. Zur Hochzeit als religiöser Ritus vgl. bereits Plat. Nom. 841d.

[141] Vgl. z.B. Verg. Aen. 4,59; dazu Gigon (1995), 1312.

[142] Nach Avagianou (1991), 4; ähnlich Fink (1974), 9. Nach Eur. Hipp. 1425f. und Paus. 2,32 wird das Haaropfer dem Hippolytos zu Ehren dargebracht.

[143] Vgl. ARV 571, 76 Vase des sog. Leningradmalers.

[144] So z.B. Aischines, ep. 10,2ff.; Schol. Eur. Phoen. 347; vgl. Heckenbach (1913), 2199 mit Belegen; Fink (1974), 10; Contiades-Tsitsoni (1990), 40f.

[145] Bei unverheiratet Gestorbenen sollte offenbar das Brautbad symbolisch nachgeholt werden, weshalb man einen λουτροφόρος auf das Grab dieser Unglücklichen stellte. Vgl. Avagianou (1991), 6 mit Belegstellen.

Während Erdmann in diesem Ritus den Rest »einer altarischen Zeremonie der Initiierung des Ehepaares in Wasser- und Feuergemeinschaft«[146] zu erkennen glaubte, interpretieren andere das Brautbad als Sühne- und Reinigungsritus[147] oder als Initiationshandlung für die Fruchtbarkeit. Wahrscheinlich wird man nicht das eine gegen das andere ausspielen dürfen, zumindest greifen Reinigung, Fruchtbarkeit und Gabe der Lebenskraft eng ineinander. Nur so wird auch verständlich, dass der λουτροφόρος wiederum im Totenkult eine Rolle spielt. Vor allem dann, wenn eine Braut jungfräulich verstorben war, wurde ein solches Gefäß auf ihr Grab gestellt. In jedem Fall wurde dem Wasser im griechischen Trauritus – anders als in der jüdischen Tradition – eine besondere Bedeutung beigemessen.[148]

Das Hochzeitsmahl

Bereits Homer gibt Hinweise auf das hochzeitliche Mahl (θοινὴ γαμικὴ, γαμοδαίσια).[149] Die ausführlichste Darstellung verdanken wir jedoch der Beschreibung eines Festmahls in Lucians Symposion. Das Hochzeitsmahl fand in der Regel im Haus der Brauteltern – gelegentlich, aber wohl aus Platzgründen auch mal in den Tempelanlagen – statt und wurde vom Brautvater gegeben, allerdings konnte auch der Vater des Bräutigams[150] oder der Bräutigam selbst Gastgeber sein.

Die von Brautjungfern (νυμφεύτριαι) prächtig geschmückte[151] und verschleierte Braut nahm am Festmahl teil, saß dabei jedoch an einem besonderen Tisch.[152] Beide Brautleute waren bekränzt,[153] da das Brautpaar als König und Königin gefeiert wurden.[154] Neben der häufigen Erwähnungen in der griechischen oder lateinischen Literatur, wobei für den Hochzeitskranz meist die Begriffe στέφανος νυμφικός oder στέφανος γαμήλιος[155] verwendet werden, zeigen ältere Vasendarstellungen[156] und andere kunsthistorische Zeugnisse, vor allem Denkmäler, die Hochzeitskränze beim Brautpaar.[157] Statt des Brautkranzes aus natürlichen Blumen konnte insbesondere bei der Braut auch eine (metallene) Krone als Kopfschmuck dienen.[158]

---

[146] Erdmann (1934), 253.

[147] So z.B. H. Diehl, Sybillinische Blätter, Berlin 1890, 48 Anm. 2 oder neuerdings W. Burkert, Homo necans, 1971 im Rahmen seiner Opfertheorie. Vgl. dazu Stritzky (1991), 916, die sich bis in Formulierungen hinein eng an Ritzer (1981), 15 anlehnt. Ferner Pernice (1922), 51–54.

[148] Vgl. P. Stergianopulos, Die Lutra und ihre Verwendung bei der Hochzeit und im Totenkult, Diss. München 1922.

[149] Homer, Od. 4. 15–19; 23.131–136 nach Avagianou (1991), 7.

[150] Luc. Symp. 5; Hom. Od. 4, 15–19; vgl. ferner eine Inschrift von I Crete, Itanos nr. 38.

[151] Vgl. Chariton, Kallirhoe, I, 1, 15.

[152] Vgl. Heckenbach (1913), 2130; Erdmann (1934), 255 mit Belegstellen.

[153] Häufig wird auch nur der Kranz der Braut oder gelegentlich der Kranz des Bräutigams (Apuleius, Metam. 4,27) gesondert erwähnt.

[154] Vgl. Eur. Iphigenie in Aulis, 905f. nach Kellermann (1989), 29.

[155] Vgl. Belege bei Baus (1940), 93ff.

[156] So z.B. ARV 554,79; 726,12; 1017, 45; 1178,1; 1179 (unten).

[157] Vgl. dazu J. Klein (Der Kranz bei den alten Griechen. Eine religionsgeschichtliche Studie auf Grund der Denkmäler, Günzburg 1912), 35ff. Zit. nach Baus (1940), 94. Neuerdings Blech (1982).

[158] Baus hält eine »Entwicklung vom einfachen Laubkranz zur kostbareren Form des Diadems«

Doch nicht nur das Brautpaar, auch die Hochzeitsgäste oder sogar die »ganze Stadt«[159] waren offenbar bekränzt und trugen in Attika seit dem 4. Jh. v. Chr. weiße Hochzeitsgewänder[160], so dass sich die Festgemeinde als äußerlich homogene Gruppe präsentierte. Dieser Brauch deutet ferner darauf hin, dass die Anzahl der Hochzeitsgäste beim griechischen Fest begrenzt war, zum Teil wurde die Zahl der Gäste sogar gesetzlich geregelt.[161]

Ein Brauch aus attischer Zeit bestand darin, dass wiederum ein παῖς ἀμφιθαλής, der mit Dornen und Eichenlaub geschmückt war, während des Mahls mit einer Getreideschwinge bzw. Brotkorb (λίκνον) umherlief und die aus den Mysterienkulten bekannte Formel: »Dem Bösen entrann ich, das Bessere fand ich« (ἔφυγον κακόν, εὗρον ἄμεινον)[162] verkündete.

Das Festmahl fand seinen Höhepunkt in der Entschleierung der Braut, deren ritueller Charakter durch die Übergabe der »Entschleierungsgeschenke« (ἀνακαλυπτήρια δῶρα) untermauert wurde. Will man der Dichterin Sappho historischen Glauben schenken, dann beendeten ein Trankopfer und Segenssprüche das Mahl.[163] Möglicherweise gab es noch Handlungen, die den Trennungsakt der Braut vom Haus des Vaters und damit ihrer Familie ritualisierten[164], bevor der Aufbruch in das Haus des Bräutigams erfolgte.

Hochzeitszug und Eingang ins Brautgemach

Nach dem Festmahl in der Regel spät nachts erfolgte die Heimführung der Braut (πομπή, ἀγωγή, νυμφαγωγία) ins Haus des Bräutigams.[165] Dem Zug voran schritt ein Wegweiser (προηγητής), der entsprechend der Rolle von Hermes bei Götterpaaren als Zugordner und Herold fungiert. Ferner werden der Brautführer (νυμφαγωγός, νυμφευτής, παράνυμφος, πάροχος), ein guter Freund oder Verwandter des Bräutigams[166] und die Brautmutter als Einzel-

---

für wahrscheinlich, wobei später ein Nebeneinander von Kranz und Krone zu konstatieren sei. Vgl. Baus (1940), 95.

159 Vgl. Chariton, Kallirhoe I, 1,13; 5,5; III, 2, 15.

160 Eur. Alc. 932; nach Stritzky (1991), 917, die damit Nussbaum (1976), 920 aufnimmt.

161 Vgl. Ritzer (1981), 16; Pernice (1922), 54.

162 Nach Pernice (1922), 54; wiederum Ritzer (1981), 16; Stritzky (1991), 918.

163 Nach Ritzer (1981), 17, der dabei Pernice (1922), 55 aufnimmt.

164 Nach Menander, Perikeiromene, 435ff. sagt der Vater zum Bräutigam: »Ich gebe sie dir zur Zeugung von Kindern (gemäß den griechischen Gesetzen).« Diese im fehlerfreien Trimeter formulierte Wendung könnte eine geprägte Formel des Eheritus gewesen sein, da sie ebenso in Menander, Fragment 682 (720), Lukian, Timon 17 und Chariton, Kallirhoe III, 2,2 begegnet. Nach Avagianou (1991), 9 gab es ein regelrechtes ›Trennungsritual‹, bei dem der Bräutigam das Handgelenk der Braut umfasst (χεῖρ' ἐπὶ καρπῷ) und damit die Zugehörigkeit zu ihm demonstriert.

165 Vgl. dazu Nussbaum (1976), 919ff. Die erste Beschreibung wiederum bei Homer (Ilias 18.491-496), das von Hesiod (Scutum Herculis 272-285) aufgenommen wird.

166 Vgl. Aristophanes: Aves fin.; Pollux 3.40; 10.33; Menander, Sikyonios 397-405; Pausanias Atticus; Photius. Bei Chariton, Kallirhoe, III, 2,5 (νυμφαγωγός) und Aristophanes, Aves V, 1737ff. (πάροχος) im Brautlied auf Zeus und Hera wird jeweils Eros - wenn auch mit unterschiedlichen Begriffen - als Brautführer genannt. Vgl. ferner Lex. Rhet. Cant. zu *nymphagogos* (in Lexica Graeca minora, K. Latte; Hildesheim 1965) nach Avagianou (1991), 11 Anm. 56; vgl. ferner Nussbaum (1976), 921.

personen eigens erwähnt.[167] Letztere oder auch andere Frauen trugen Fackeln (δᾳδουχεῖν), was zusammen mit der den Zug begleitenden Musik als apotropäischer Ritus gedeutet wird.[168] Das Brautpaar wurde - zumindest den häufigen Darstellungen nach zu urteilen - in einem Brautwagen, einer Quadriga mit Maultieren oder einem Pferdegespann, gefahren. Auch der Brautführer saß im Wagen neben der Braut[169], während die Brautmutter im Gefolge ihrer Dienerinnen mit Fackeln dem Wagen folgte.

Auch beim griechischen Geleitzug herrschte ein buntes Treiben mit Flöten, Harfen und Tänzen; die Gäste stimmten das Hochzeitslied, den *Hymenaios* (ὑμέναιος[170]) und andere Lieder an, in denen die Brautleute z. B. mit Hochzeitspaaren aus der Mythologie verglichen wurden.[171]

Bei der Ankunft am neuen Heim warteten bereits die Eltern des Bräutigams, die die Braut mit Datteln, Feigen und Nüssen (κατασχύματα) überschütteten.[172] Die Mutter des Bräutigams wurde mit Fackeln beschrieben bzw. dargestellt, mit denen sie an der Tür auf das Brautpaar wartete.[173] Der Bräutigam führte die Braut an der Hand ins Haus und sie umkreisten den häuslichen Herd (ἀμφιδρομία). Am Türrahmen des Brautgemachs (νυμφών, θάλαμος, παστός[174]) befestigte die Braut eine Mörserkeule, was z.B. von Pollux als ein glückverheißendes Zeichen der αὐτουργία gedeutet wurde.[175] Eine Brautjungfer (νυμφεύτρια) oder der Brautführer geleiteten die Braut schließlich in das - nach Beschreibung hellenistischer Texte[176] - festlich geschmückte Brautgemach und überreichten ihr ein Stück des aus Sesam und Honig bereiteten Hochzeitskuchens samt einer Quitte als Symbole der Fruchtbarkeit. Während die Tür geschlossen wurde, stimmten die Hochzeitsgäste das *Epithalamion* (ἐπιθαλάμιον bzw. ἐπιθαλάμιος[177]) an und versuchten durch lärmendes Geschrei die Dämonen zu vertreiben, denen man - so der

---

[167] Im Traum der Kallirhoe von Chariton wird die Braut von Vater und Mutter geleitet. Vgl. Kallirhoe I, 5,5.

[168] Eur. IA 732-36; Schol. Eur., Tri. 315; Eur., Medea, 1027. Folgende Vasendarstellungen zeigen Fackeln, deren Trägerinnen ausnahmslos Frauen sind: ARV (Attic Read figure Vase) 261,27; 513,21; 514,2; 539,44; 554,79; 726,12; 1079,1; 1103,1; 1127,19; 1155,42; 1428,14f.; ABV (Attic Black figure Vase) Add I, 687,23; ABV 296; ARV² 1282. Belegstellen für die Fackeln bei Avagianou (1991), 11 Anm. 52.

[169] So die Schilderungen von Pollux und Photios, nach Pernice (1922), 55.

[170] Beispiele von ὑμέναιοι sind bei Photius, Aristophanes, Sappho und Euripides überliefert. S. Belegstellen bei Erdmann (1934), 257 Anm. 37 bzw. Avagianou (1991), 12 Anm. 62. Ausführlich dazu auch Contiades-Tsitsoni (1990).

[171] Z.B. Zeus - Hera (Aristophanes, Aves) oder Hector - Andromache (Sappho); Peleus - Thetis (Euripides). Nach Avagianou (1991), 13.

[172] Nach Pernice ist dieser Brauch aus einem Sühnopfer für die Hausgötter hervorgegangen. Vgl. Pernice (1922), 56.

[173] Eur. Medea 1026f.; Eur. Phoen. 344; ABV (= Attic Black figured Vase-Painters, J. D. Beazley ²1978) 115; ARV² 841,75.

[174] Nach Schmid werden ferner die Begriffe νυμφεῖον und παστάς verwendet, vgl. Schmid (1954a), 524.

[175] So Schmid (1954a), 524 mit Belegen.

[176] Belegstellen bei Avagianou (1991), 13 Anm. 72.

[177] Der Begriff ἐπιθαλάμιον stammt aus hellenistischer Zeit, um die Lieder vor dem Brautgemach zu bezeichnen, vgl. etwa Schol. Theokr. 18, p. 331,17 (Wendel); Näheres dazu Erdmann (1934), 259 Anm. 53; ausführlicher Contiades-Tsitsoni (1990), 30ff.

Volksglaube - beim ersten Geschlechtsverkehr ausgesetzt war.[178] Manche Texte berichten von einem Türsteher, dem θυρωρός, der das Brautgemach bewachen sollte.[179] Am Tag nach der Hochzeit brachte man dem neuvermählten Paar allerlei Geschenke. Ein weiteres Mahl mit Freunden und Verwandten beschlossen die Feierlichkeiten (ἐπαύλια).

F a z i t: Insgesamt kann man für das griechische Ritual festhalten, dass hier der religiöse Charakter bzw. die »Heiligkeit«[180] des Hochzeitsfestes kaum zu übersehen ist. Nicht nur der sonst bei Mysterien verwendete Begriff τέλος[181], auch Opferhandlungen, Lieder und Prozession sowie der implizite oder explizite Bezug zur Götterehe von Zeus und Hera (s.o.) zeigen eine religiöse Ausrichtung des Hochzeitsrituals. Es fällt ferner auf, dass die Braut eindeutig im Vordergrund steht, sei es aktiv bei kultisch-rituellen Vorbereitungen und Opfern oder sei es als Adressatin von rituellen Handlungen und Liedern.[182] Gerade an der Rolle der Braut wird der Übergangs- und Initiationscharakter (rite de passage) der griechischen Hochzeit, sei es in den Ehestand, sei es in eine neue Familie besonders greifbar.[183] An Einzelheiten ist zu bemerken, dass die klassische Bezeichnung des Bräutigams/ Ehemanns κύριος war, ferner spielt ein Wasserritus (Brautbad) im Rahmen der Feierlichkeiten eine zentrale Rolle. Auch der griechische Ritus kennt die Bezeichnung von Braut und Bräutigam als Königin und König. Als vorrangiges Motiv der Eheschließung wird von Dichtern, Philosophen und Rednern die Sicherung der Nachkommenschaft genannt.[184]

2.2. Die Eheschließung bei den Römern in der Kaiserzeit[185]

Verlobung und Formen der Eheschließung

Die Verlobung wurde bei den Römern vielfach von den Eltern bereits vollzogen, wenn die Kinder noch lange kein ehefähiges Alter[186] erreicht hatten. Das gesetzliche Mindestalter für die legitime Heirat lag bei 12 Jahren für Mädchen und 14 für Jungen, das faktische Alter lag allerdings in der Regel deutlich höher, obgleich die Quellen auch hier eine große Variationsbreite anzei-

[178] Zu weiteren, aber wohl nicht allgemein verbreiteten Riten im Brautgemach wie z.B. Phallus-Brauch des Mutunus Tutunus oder männliche Verkleidung der Braut in Sparta vgl. SCHMID (1954), 525; RITZER (1981), 17f.

[179] Vgl. AVAGIANOU (1991), 13f. Anm. 73.

[180] So insb. AVAGIANOU (1991), 18: »(...) the human marriage rites are enacted in a way that results in strengthening the sanctity of marriage as an institution of human society which is guaranted by model of sacred marriage.«

[181] So vor allem bei den Eleusis-Mysterien. Nach AVAGIANOU (1991), 16.

[182] So auch das mehrfache Urteil von Avagianou: »the bride remains the constant focus.« AVAGIANOU (1991), 12, ähnlich aaO, 4f., 6, 15.

[183] So insbesondere AVAGIANOU (1991), 18.201. BURKERT (Homo necans, 63) betont hingegen seiner Grundthese folgend den Opfercharakter des Eheschließungsrituals. Vgl. auch CALAME (1996), 2. Transition à la maturité: la jeune épouse, 130–146, wie bereits v. GENNEP (1999), 114ff.

[184] Vgl. WAGNER-HASEL (1997), 894.

[185] Vgl. dazu GORDON (1997), 69ff.

[186] Dabei war die Geschlechtsreife entscheidend, die bei Männern mit ca. 14, bei Frauen mit 12 Jahren angenommen wurde. Vgl. PERNICE (1922), 58.

gen.[187] Auch wenn wohl aus dem orientalischen Ritus eine Pfandgabe (*arra*) in Form von Geld oder einem Ring übernommen wurde, war der rechtsverbindliche Charakter dieses Aktes nicht in vergleichbarer Weise gegeben. Ein Zwang zum Vollzug der Hochzeit bestand durch die römische Verlobung eigentlich nicht.[188] Vielmehr legte man auf die Einwillung beider Partner nach manchen Quellen großen Wert.[189]

In älterer Zeit war die sogenannte Manusehe gebräuchlich, bei der die Frau unter die *manus* als Zeichen der *patria potestas* ihres Ehemannes trat und damit aus ihrem Familienverbund schied. Man unterscheidet drei Rechts-Formen der Manusehe:[190] die sakrale *confarreatio*, die in den Formen des Scheinkaufs geschlossene *coemptio*, sowie den *usus*, bei dem die Eheschließung ohne Ritual durch einjähriges Zusammenleben der Partner rechtlich anerkannt wurde.[191] Während die Manusehe in der Kaiserzeit fast ganz verschwand und durch eine freie, gleichberechtigtere Form der Eheschließung (*sine in manum conventione*)[192] ersetzt wurde, hielten sich vor allem die religiösen und apotropäischen Bräuche der *confarreatio* oder die rechtlich-finanziellen Regelungen, die sich aus der *coemptio* entwickelten und z.B. in Ehe-Urkunden (*tabulae nuptiales*) ihren Niederschlag fanden, in mannigfaltiger Weise.

Die Heiratsgesetze des Augustus, die *lex Iulia de maritandis ordinibus* (18 v. Chr.) und die *lex Papia Poppaea* geben ein Zeugnis der moralischen Restitutionsbemühungen dieser Zeit, indem sie gegen Ehescheu und Kinderlosigkeit ankämpften. Männer zwischen 25 und 60 sowie Frauen zwischen 20 und 50 waren demnach verpflichtet, ständig in einer gesetzlichen Ehe zu leben und mindestens ein eheliches Kind zu haben. Ferner wurden in diesen Gesetzen standesgemäße Eheverbote (z.B. zwischen Senatoren und Freigelassenen) formuliert. Die *lex Iulia de adulteriis et de stupro* (ca. 18 v. Chr.) sah sogar Strafen für Ehebruch vor.[193]

Zum Ritus der Eheschließung[194]

Vorbereitungen und Schmuck

Der religiöse Charakter der römischen Hochzeit wird schon daran deutlich, dass nur bestimmte Tage und Monate für eine glückverheißende Eheschließung geeignet waren.[195] Die Feierlichkeiten begannen am Vorabend des Hochzeitstages, wenn die Braut ihre Mädchenkleider (*toga*

[187] Vgl. für Mädchen ca. 14–18; für Männer 20–30. Vgl. dazu J. Wiesenhöfer, Art. Heiratsalter, Der Neue Pauly 5 (1998), 256–158, der vor allem die Variationsbreite anhand einzelner Quellen aufführt.

[188] Vgl. Pernice (1922), 58.

[189] Vgl. Pomeroy (1985), 240. Das Weigerungsrecht der Braut war allerdings auf moralische Verfehlungen des Bräutigams beschränkt.

[190] Vgl. dazu ausführlich Treggiari (1991), 3–182.

[191] Vgl. Ritzer (1981), 23 Anm. 124. Ferner Harmon (1978), 1598f.

[192] Vgl. Pernice (1922), 58.

[193] Vgl. dazu Wacke (1985), 248f.

[194] Vgl. zum folgenden Heckenbach (1913), 2132f. und ihn aufnehmend mit gleichen Belegstellen und sogar Formulierungen Ritzer (1981), 25f.; Stritzky (1990), 918ff. Vgl. ferner Harmon (1978), 1598ff., Pomeroy (1985), 231ff.298.

[195] Ausführlicher dazu Stritzky (1991), 919 oder Pernice (1922), 58 mit Belegen.

praetexta) gegen die weiße *tunica recta/ regilla* vertauschte. Die abgelegten Kleider ebenso wie ihr Spielzeug weihte sie den Göttern (Laren).

Die Braut war am Hochzeitstag mit der *tunica recta* bekleidet, die durch einen besonderen Gürtel (*cingulum*) mit dem sogenannten Herkulesknoten zusammengehalten wurde. Besondere Sorgfalt verwendete man auf den bräutlichen Kopfschmuck: Mit einem lanzenartigen Kamm (*hasta caelibaris*) wurde das Haar in sechs Strähnen (*six crenes*) geteilt[196] und durch Wollfäden zusammengehalten. Über oder unter[197] einem Kranz aus selbstgepflückten Blumen war der gelbrote Brautschleier (*flammeum luteum*) angebracht.[198] Schuhe im gleichen Farbton wie der Schleier rundeten das Bild ab, das von Catull wie folgt beschrieben wird:

> Cinge tempore floribus
> suave olentis amaraci
> flammeum cape, laetus huc
> huc veni niveo gerens
> luteum pede soccum ...[199]

Über den Schmuck des Bräutigams gibt es wenig Angaben, wobei aus Reliefs geschlossen werden kann, dass dieser wohl in der Regel bekränzt war.

Trauzeremonie, Mahl und Heimführung der Braut

Am Hochzeitstag wurden unter Beteiligung von Freunden und Verwandten die Auspizien eingeholt. Bei günstigem Ausgang konnte das Hochzeitsfest mit der *consensus*-Erklärung des Brautpaares beginnen. Diese hatte zumindest in späterer Zeit einen ausgeformten Ritus angenommen: Unter Zeugen wurde ein schriftlicher Vertrag (*tabulae nuptiales*) unterzeichnet. Dann legte eine *pronuba*, eine Frau, die nur einmal verheiratet sein durfte (*univira*), die rechten Hände des Brautpaares ineinander (*dextrarum iunctio*), eine Szene, die als feierliches Zeichen des Treuegelöbnisses in mannigfaltiger Weise künstlerisch gestaltet wurde.[200] Während das Brautpaar anschließend auf zwei miteinander verbundenen Stühlen auf einem Schaffell saß, folgte - zumindest bei der *confarreatio* - ein Opfer aus Früchten und einem Spelzkuchen (*panis farreus*), das vom *pontifex maximus* und dem *flamen dialis* den ehelichen Schutzgöttern dargebracht wurde. Abschließend umschritten die Brautleute begleitet von Gebeten des Priesters den Altar.

Nach dem Hochzeitsmahl, das gewöhnlich im Haus der Brauteltern stattfand, wurde die Braut im feierlichen Festzug zum Haus des Bräutigams geleitet (*domum deductio* bzw. *domumductio*).[201] Die Braut wurde im römischen Ritus von drei *pueri patrimi et matrimi* geführt, während

---

[196] Heckenbach (1913), 2132 will hierbei Relikte eines Haaropfers, wie es in der griechischen Zeremonie gebräuchlich war, erkennen.

[197] Ritzer (1981), 25 plädiert für über, Heckenbach (1913), 2132, Pernice (1922), 59 und Stritzky (1991), 919 für »unter«, d.h. der Schleier umhüllt den Kopfschmuck einschließlich Kranz.

[198] Vgl. Küppers (1994), 663.

[199] Catull 61,6-10. Zit. nach Harmon (1978), 1600.

[200] Vgl. dazu Kötting (1957), 881ff.

die begleitenden Gäste »*talasse*«[202] riefen und scherzhafte Lieder (*fescennia*) anstimmten. Je nach sozialer Stellung der Familien nahmen noch Bewaffnete am Brautzug teil, was vielleicht als eine Art Schutzgeleit auf den alten Brauch des Brautraubs zurückgeht.[203]

War bereits die Weißdorn(*spina alba*)-Fackel, die einer der Jungen vor der Braut hertrug, ein Mittel gegen bösen Zauber, so hatten die Ankunftsriten im Haus des Bräutigams ausgesprochen apotropäischen Charakter: Die Braut bestrich Türpfosten mit Öl und Fett, hängte Wollfäden auf oder wurde über die Schwelle des neuen Hauses getragen, damit ihre Füße diesen Sitz der Geister nicht berührten.[204] Der Bräutigam überreichte ihr schließlich im Brautgemach (*thalamus*) Wasser und Feuer (*aqua ignisque*), die als Zeichen für die Aufnahme in die Kult- und Lebensgemeinschaft fungierten.

Abschluss der üppigen Hochzeitsfeierlichkeiten[205] bildete die *repotia*, ein weiteres Mahl mit Gästen, dem ein Opfer und die Morgengabe des Bräutigams an seine Frau vorausgingen.

F a z i t: Aufgabe dieses Kapitels bzw. des vorgängigen Exkurses sollte sein, die Hochzeitsrituale der hellenistisch-römischen Zeit hinsichtlich ihres Ablaufs und Charakters zu skizzieren, um somit den bildspendenden Bereich der urchristlichen Hochzeitsmetapher zu erhellen. Die Ergebnisse können hier nicht im einzelnen aufgelistet werden, allerdings sind folgende Leitlinien im Blick auf die Bildverwendung festzuhalten:

In der Grundstruktur von Verlobung/ Werbung mit Ehevertrag, Heimführung, Fest(mahl) und Eintritt ins Brautgemach treffen sich alle Riten dieser Zeit. Die Eheschließung gilt insgesamt als der wichtigste Übergangs- und Initiationsritus im Leben der Menschen, was auch den ausladenden Festcharakter der Hochzeit erklärt. Als vorrangiges Motiv der Eheschließung wird von jüdischen Autoren wie auch von hellenistischen Dichtern, Philosophen und Rednern die Sicherung der Nachkommenschaft genannt.

Als Charakteristikum der *jüdischen Eheschließung* ist die vom Alten Orient überkommene Bedeutung der Verlobung zu würdigen. Brautleute werden rechtlich bereits Eheleuten gleichgestellt, weshalb man besser vom ›inchoativen Stadium der Ehe‹ (Driver/ Miles) als von ›Verlobung‹ (im modernen Sinn) sprechen sollte. Dies ist insofern zu betonen, als zwischen Abschluss des Ehevertrags und der Heimführung eine Zeitspanne von bis zu einem Jahr liegen konnte, die durch Verpflichtung zur Treue und Erwartung des Festes gekenn-

---

[201] Vgl. dazu NUSSBAUM (1976), 919ff.

[202] Der Ruf wird auf den Raub der Sabinerinnen zurückgeführt, bei dem eines der Mädchen den Namen des italischen Gottes Thalassius rief. Nach NUSSBAUM (1976), 921.

[203] Vgl. NUSSBAUM (1976), 923.

[204] Nach HECKENBACH (1913), 2133.

[205] Dass manche Paare - wie Apuleius und Pudentilla - es vorzogen, in der Stille des Landlebens zu heiraten, bestätigt als Ausnahme nur, dass normalerweise die Hochzeit als großes ausladendes Fest gefeiert wurde. Vgl. dazu RITZER (1981), 26.

zeichnet war. In bestimmten jüdischen Kreisen setzte sich das Ideal der Einzigehe in der Zeit des zweiten Tempels durch, d.h. die vorher gültige Monoandrie für die Frau wurde nun auch auf die Treueverpflichtung des Mannes gegenüber einer einzigen Frau übertragen, die selbst bei Scheidung und Tod noch gültig blieb. Trotz dieser Aufwertung einer personalen Verwiesenheit der Ehepartner kann die jüdische Hochzeit nicht auf die Individualbeziehung der Brautleute reduziert werden, vielmehr handelt es sich um ein Ereignis zwischen zwei Familien (Sippen oder sogar Völkern, z.B. bei Mischehen) von öffentlicher Bedeutung. Maßgebliche Akteure der Hochzeit sind Brautvater und Bräutigam, die Braut erscheint eher in einer passiven Rolle.

Für das *griechische Ritual* ist festzuhalten, dass durch Opferhandlungen oder expliziten Bezug zur Götterehe von Zeus und Hera das Ritual stärker religiösen Charakter trägt. Der sonst bei Mysterien verwendete Begriff τέλος[206] wird zur Bezeichnung der Eheschließung herangezogen. In der Regel wird der Begriff κύριος als Bezeichnung des Bräutigams/ Ehemanns verwendet, was nicht eine Aufwertung oder sogar Gleichstellung der Frau ausschließt, wie am Wandel des Ehevertrags zur Konsenserklärung ablesbar ist. Ferner spielt ein Wasserritus (Brautbad) vor allem der Braut im Rahmen der griechischen Feierlichkeiten eine zentrale Rolle. Das Brautpaar ist bekränzt und alle Gäste tragen nach einigen Quellen weiße Hochzeitskleider. Besondere Bedeutung kommt im griechischen - wie später beim römischen - Eheritus der Heimführung zu, die in der Regel spät in der Nacht in einem von Fackeln begleiteten Zug erfolgte. Der so genannte »Brautführer« (νυμφαγωγός) geleitete dabei die Braut von ihrem Elternhaus zum Haus des Bräutigams.

Der *römische Ritus* ist unmittelbar aus dem griechischen Ablauf der Eheschließung erwachsen. Insgesamt erfährt die rechtliche Dimension in augusteischer Zeit eine Aufwertung. An Einzelheiten kann man das Essen des Hochzeitskuchens (*confarreatio*) sowie die *dextrarum iunctio* hervorheben, die unmittelbar auf den christlichen Eheritus eingewirkt haben.

1.2. Die Bildfeldtradition: Die Bräutigam-Metapher im Rahmen jüdischer Messiaserwartung[207]

Während die traditionsgeschichtlichen Zusammenhänge konkreter Sprach- und Motivbildungen bei der Analyse der einzelnen Texte dargestellt werden, soll hier zunächst einer Grundfrage ntl. Bildverwendung nachgegangen wer-

---

[206] So vor allem bei den Eleusis-Mysterien. Nach AVAGIANOU (1991), 16.

[207] Vgl. zum Folgenden einen ersten Versuch in R. ZIMMERMANN, »Bräutigam« als frühjüdisches Messiasprädikat? Zur Traditionsgeschichte einer urchristlichen Metapher, BN 103 (= ZIMMERMANN 2000f).

den. Ist die ntl. Metaphorik, die die Heilszeit im Bild der Hochzeit beschreibt und näherhin Jesus als Bräutigam metaphorisiert, in einer (früh-)jüdischen Bildfeldtradition verankert? Oder liegt mit der Deutung des Messias als Bräutigam eine genuine Sprachbildung des frühen Christentums vor, die auf Grund ihrer Traditions- und Analogielosigkeit die besondere Bedeutung Jesu zum Ausdruck bringen konnte?

Eine gewisse Einigkeit besteht in der ntl. Forschung noch darüber, dass die verheißene Heilszeit im Judentum des Zweiten Tempels mit dem Bild der Hochzeit verbunden wurde. Bereits atl. Texte insbesondere des nachexilisch-prophetischen Schrifttums (z.B. Trjes) hatten Heilsverheißungen in Bilder der Hochzeit gekleidet. Ferner kann die allegorische Interpretation des Cant um die Zeitenwende vorausgesetzt werden (s.o.), aus der das ›Sinai-Hochzeits-Bildfeld‹ hervorgegangen ist, das reichlich in der rabbinischen Literatur seinen Niederschlag gefunden hat (s.o.). Im Zusammenhang mit einer eschatologischen Modifizierung dieses Bildfelds finden sich auch Beschreibungen der Messiaszeit als Hochzeitszeit. Die zeitliche Spanne zwischen Verlobung und Hochzeit wird dabei auf Tora-Verleihung und Messiaszeit bezogen (z.B. ShemR 15,31[208]), allerdings wird nach wie vor Gott selbst in der Rolle des Bräutigams beschrieben, nicht der Messias.

Ausgehend von der Untersuchung von J. Jeremias und der Bekräftigung durch J. Gnilka[209] wird in der ntl. Forschung bis in neueste Veröffentlichungen[210] hinein betont, dass »Bräutigam« (noch) nicht als Prädikat des Messias oder einer messianischen Rettergestalt im frühjüdischen Schrifttum bekannt gewesen sei.[211] In mehrfacher Hinsicht muss diese Einschätzung in Frage gestellt werden: Zum einen steht die urchristliche Geschlechtermetaphorik in ei-

---

[208] So z.B. ShemR 15,31: »Gleich einem König, der sich mit einer Frau verlobte. Er verschrieb ihr (nur) wenige Geschenke. Als er sie heiratete, verschrieb er ihr viele Geschenke, wie ein Gemahl. So: In dieser Welt war die Verlobung (zwischen Gott und den Israeliten); es heißt nämlich: Ich verlobe mich mit dir für immer (Hos 2,21). Aber Gott übergab ihnen nur den Mond; es heißt nämlich: Dieser Neumond ist für euch (Ex 12,2). Aber in den Tagen des Messias wird die Heirat sein, es heißt nämlich: Denn dein Gemahl ist dein Schöpfer, der Ewige der Heere ist sein Name (Jes 54,5) (...)«, Übers. und hebr. Text nach THOMA/ ERNST (1996), 263f.; 397 (hebr.). Vgl. ferner wird in Tanchעקב 7b eine Liste unterschiedlicher Einschätzungen auf die Frage nach der Dauer der Messiastage gegeben: R. Abbahu (um 300) sagte: »7000, wie es heißt: Wie ein Bräutigam seine Wonne hat an der Braut, so wird dein Gott an dir seine Wonne haben (Jes 62,5). Wie die Tage der Hochzeitsfeier 7 Tage betragen, so auch die Tage des Messias 7000 Jahre)«, nach BILLERBECK IV (1926), 824.

[209] Vgl. J. JEREMIAS, Art. νύμφη, νυμφίος, ThWNT 4, 1092-1099 (= JEREMIAS 1942), hier: 1094; J. GNILKA, »Bräutigam« - spätjüdisches Messiasprädikat?, TrThZ 69, 298-301. (= GNILKA 1960).

[210] Vgl. z.B. GNILKA (1989), 114 Anm. 24; BERGER (1995), 607; etwas vorsichtiger HENGEL (2000), Manuskript 20 Anm. 82.

[211] Vgl. JEREMIAS (1942), 1095: »(...) in der gesamten spätjüdischen Literatur findet sich kein Beleg dafür, daß man die Bräutigamsallegorie auf den Messias angewendet habe.«

nem breiten Strom eines atl.-jüdischen Bildfelds, bei dem die Mann-Frau-Relation als bildspendender Bereich für Aussagen der Gottesbeziehung herangezogen wurde und etwa in prophetischer oder weisheitlicher Tradition bereits eine explizite Braut- und Hochzeitsmetaphorik ausgebildet war.[212] Zum anderen hat sich unsere Kenntnis der frühjüdischen Messiaserwartung heute sehr viel weiter ausdifferenziert, als es zur Zeit von Jeremias der Fall war: So wenig man von *dem* Judentum zur Zeit des Zweiten Tempels sprechen kann, so wenig kann man von *der* Messiaserwartung sprechen[213] und ebensowenig gibt es ein Set von ›Prädikaten‹, die dem Messias dann zukommen müssten. Angesichts des inzwischen unstrittigen Befunds, dass ein wie auch immer gearteter Messianismus keineswegs im Zentrum frühjüdischer Theologie stand (viele Schriften geben gar keinen Reflex auf eine endzeitliche Rettergestalt)[214], kann es auch im Folgenden nicht darum gehen, zu zeigen, wo »das Wort ›Bräutigam‹ als messianisches Prädikat«[215] eines festgefügten Messiaskonzepts erscheint. Vielmehr sind viel bescheidener solche Textzeugen zu untersuchen, in denen die Vorstellung eines endzeitlichen Retters bzw. Gesalbten (Messias) mit Bildern von Brautstand und Hochzeit verknüpft wird.

1.2.1. Alttestamentliche Wurzeln: Die Hochzeit des königlichen Gesalbten in Ps 45 (LXX 44)

Auch wenn die hebräische Bibel mit der Bezeichnung מָשִׁיחַ noch nicht das Konzept eines endzeitlichen Retters verbindet, zeigen einige Texte, die vom ›Gesalbten‹ sprechen, gewisse Grundstrukturen, die als Voraussetzung einer späteren messianischen Interpretation angesehen werden müssen. Möglicherweise hat sich schon bald nach dem katastrophischen Ende des historischen Königtums (587 v.Chr.) die Hoffnung auf ein erneuertes Königtum formiert, die in Bildern eines ›göttlichen‹ Bringers von Recht und Gerechtigkeit ihren Niederschlag fand (vgl. frühnachexilisch Jes 9,1-6; 11,1-9) und einen Nährboden für apokalyptisch-messianische Sehnsüchte darstellte.[216] Im Zuge einer solchen ›messianischen‹ Theologie, die freilich keineswegs schon als (persönliche)

---

[212] S. vor allem Kapitel II dieser Arbeit.

[213] Vgl. das Urteil des Sammelbandes mit dem programmatischen Titel: »Judaisms and their Messiahs at the Turn of Christian Era«, hg. von J. NEUSNER u.a., Cambrigde 1987, ebenso H. LICHTENBERGER (1993), 9-20; sowie THOMA (1993), 209-223; im Blick auf qumranische Messiaserwartungen GARCÍA MARTÍNEZ (1993), 171-208, jetzt auch umfassend J. ZIMMERMANN (1998).

[214] Vgl. dazu auch STEMBERGER (1992a), 622.

[215] GNILKA (1960), 298.

[216] So etwa E. ZENGER zu Ps 45 in: HOSSFELD/ ZENGER (1993), 279; ferner U. STRUPPE (Hg.), Studien zum Messiasbild im AT (= Stuttgarter Bibl. Aufsatzbände 6), Stuttgart 1989; instruktiv ferner J. WASCHKE, Die Frage nach dem Messias im AT als Problem atl. Theol. und bibl. Hermeneutik, ThLZ 113 (1988), 321-332. Kritisch hingegen STRAUSS (1992), 617-621, der jedes Messiasbild fürs Alte Testament abstreitet.

Messiaserwartung missverstanden werden darf, wurden auch die alten Königstexte neu gelesen und interpretiert.

Ps 45 (44LXX) ein Hochzeitslied?

In V 1 und 2 erfährt der Leser die Grundthemen des Psalms: Es handelt sich einerseits um ein ›Liebeslied‹ (שִׁיר יְדִידֹת), das vom weiteren Inhalt als Hochzeitslied bestimmt wird, andererseits um ein ›Königsgedicht‹ (pl. מַעֲשַׂי לְמֶלֶךְ). Genaugenommen wird im Rahmen eines Königslieds die Hochzeit des Königs besungen, was in der atl. Forschung auch allgemein anerkannt wird.[217] Die Schwierigkeiten stellen sich erst ein, wenn man versucht, die beiden Hauptthemen *königliches Amt* und *Hochzeit* in Beziehung zu setzen und zu deuten: Geht es um einen König als historische Herrschergestalt oder um den Idealtypus eines göttlich legitimierten Königtums? Welche Hochzeit wird hier beschrieben? Findet eine einmalige Königshochzeit etwa zwischen Ahab und Isebel[218] statt, oder gibt der Psalm einen Reflex auf die rituelle Vergegenwärtigung einer Königshochzeit zur Manifestation von göttlicher Macht, oder steht hier gar ein ›königliches Zionsfest‹ im Hintergrund, bei dem im Akt kultischer Begehung der Jerusalemer Herrscher eine symbolische Vermählung mit der Braut ›Zion‹ vollzieht?[219]

Diachrone Perspektive

In Anlehnung an die Deutung von E. Zenger kann man davon ausgehen, dass Ps 45 im Grundbestand ein ursprünglich vorexilisches Königslied darstellt (V 2-10.17.18), das den König vor allem als Träger eines besonderen, vielleicht sogar göttlichen (V 7a) Amtes preist und seinen Sitz im Leben ähnlich wie bei Ps 20f. etwa bei Krönungsfeierlichkeiten gehabt haben könnte. Da die Beziehung Gott-König hier offensichtlich im Vordergrund steht, sind Elemente eines ›Gottkönigtums‹ integriert, d.h. der König wird durch Schönheit, Macht und Erscheinen als Repräsentant der Gottheit ausgewiesen und garantiert in seinem Reich die von Gott gesetzte Ordnung von Recht und Gerechtigkeit. Im Zuge der Relektüre alter Königstexte nach der Katastrophenerfahrung von 587 v.Chr. wurde auch das vorexilische ›Königslied‹ (2-10.17.18) neu gelesen. Der ursprüngliche Psalm erfuhr nun eine entscheidende Überarbeitung, die vor allem die hochzeitlichen Elemente (V 11-16) integriert und den Psalm eng mit der Zionstradition verknüpft, um so der im Exil entdeckten neuen Hoffnung

[217] Vgl. etwa KRAUS (1960), 337: »Ps 45 ist ein Lied zur Hochzeit des Königs«; ferner CRAIGIE (1983), 337f., HOSSFELD/ ZENGER (1993), 278.

[218] Diese These fußt auf der Deutung der בַּת צֹר (V 13) auf die Tyrostochter Isebel, das Verb אֲהַבְתָּ (V 8) wurde dann kühnerweise als onomatopoetische Anspielung auf Ahab betrachtet.

[219] Vgl. zu diesen Fragen KRAUS (1960), 336.

auf göttliche Herrschaft Ausdruck zu verleihen.[220] Die Platzierung des Psalms im Rahmen der nachexilischen Redaktion der Korachiterpsalmen bestätigt diese Deutung, da er nach dem Klagelied des Volkes (Ps 44) über die Gottverlassenheit und vor den Zionspsalmen (Ps 46–48) eingesetzt wird. Möglicherweise könnte Ps 45 sogar bewusst als hermeneutischer Schlüssel zu Ps 46–48 integriert worden sein, um die kosmisch-politische Jhwh-Relation der Gottesstadt zugleich als personale Beziehung zu deuten.[221]

Zwei Grundannahmen dieser Interpretation sollen im Folgenden näher untersucht werden:

1. Der hier genannte König ist ›endzeitlich-messianisch‹ zu deuten.
2. Die Hochzeit dieses Gesalbten ist metaphorisch zu verstehen.

Das ewige Königtum des Gesalbten

Einige Charakteristika des im Psalm besungenen Königs deuten darauf hin, dass hier ein Königtum beschrieben ist, das über empirisch-politische Herrschaft hinausweist. Dies betrifft einerseits die unmittelbare Grundlegung königlicher Autorität durch Gott selbst (V 3a; 7a[222]; 8a), andererseits herausragende Prädikate wie außergewöhnliche Schönheit (V 3)[223], Herrschaft, die sich mit Wahrheit, Sanftmut und Gerechtigkeit (V 5) verbindet oder Macht über die Völker (V 8). Dies betrifft aber vor allem die Zeitdimension der hier gepriesenen Herrschaft: Der König wird für ewig gesegnet (V 3a), sein Thron währt

---

[220] Sprachlich belegt diese Vermutung der Befund, dass in V 3–8 eine Abfolge von Trikola erscheint, während V 11–16 nur Bikola bieten. In V 10 wird ein Harem angenommen, während ab V 11 der Fokus auf eine einzelne Königstochter gelegt wird. Zenger stellt durch seine Zionsinterpretation den Psalm auf eine Stufe mit der prophetischen Verwendung der Brautmetaphorik bei Dt- und Trjes.

[221] So die Vermutung von Zenger in HOSSFELD/ ZENGER (1993), 279.

[222] Ob hier der König selbst als Gott angesprochen wird, was singulär für das AT wäre, oder ob – wie Wallis und Dahood vorgeschlagen haben – die göttliche Inthronisation angesprochen ist, ist dabei sekundär. G. Wallis hat vorgeschlagen, dass die Satzstruktur von V 3a und V 8a (Verb mit Suff. 2.m.sg. – אֱלֹהִים – adverbielle Determination) auch für V 7a auf eine Verbform schließen lässt. כִּסְאֲךָ deutet er deshalb als *verbum denominativum* als 3.Pers. m. Sg. pi. trans. und übersetzt: »God has enthroned thee for ever and ever«. Der dadurch entstehende dreifache Parallelismus *Gott hat dich für immer gesegnet* (V 3a)*; Gott hat dich für immer auf den Thron gesetzt* (V 7a)*; Gott, dein Gott, hat dich mit Freudenöl gesalbt* (V 8a) ist bestechend, obgleich das Fehlen einer entsprechenden pi-Form von כסא, die Zeitbestimmung ohne Präposition (diff. V 3a), wie auch die fehlende Pi.-Punktation gegen diese Deutung sprechen. Vgl. G. WALLIS, A Note on Ps 45,7a, in: The Scripture and the Scrolls, hrsg. von F. G. MARTÍNEZ u.A. (= VT.S. 49), Leiden 1992, 100–103. Die selbst betonte Originalität der These von Wallis (vgl. 103) zeigt allerdings eher seine Unkenntnis der angelsächsischen Exegese, da M. DAHOOD (Psalms I, AncB 16, New York 1966, 273) den gleichen Vorschlag gemacht hat, der dann von CRAIGIE (1983), 336f. aufgenommen wird.

[223] Auch in Jes 33,11 werde mit Betonung der Schönheit auf einen »messianischen König« angespielt, so RINGGREN (1982), 788f.

immer und ewig (V 7a), wie auch seine Nachkommen den ewigen Ruhm der Völker veranlassen (V 18). Auch wenn für diese Prädikate der Bezug auf ein irdisches Königtum im Kontext einer bestimmten göttlich legitimierten »Hoftheologie« zunächst nicht auszuschließen ist, bieten sie doch einen theologischen Tiefensinn, der zur Grundlage einer endzeitlich-messianischen Interpretation von Ps 45 werden konnte, wie sie in urchristlicher (Hebr 1,8) und rabbinischer Zeit (TgPs 45,3.7) unzweifelhaft belegt ist.[224] Für die Zwischenzeit lassen sich zumindest einige Indizien zusammentragen, die diese Entwicklung plausibel erscheinen lassen: So liegt im Psalmen Pesher zu Ps 37 nach 4Q 171 (IV Kol.) ein zwar fragmentarisches aber unbestreitbares Zitat von Ps 45,2 vor, das sich unmittelbar an die Verheißung eines rettenden Gerechten, der von Jhwh kommt (nach Ps 37,38-40), anschließt.[225] Ferner ist die in Ps 45,8b genannte, ungewöhnliche Wendung »Öl der Freude« (שֶׁמֶן שָׂשׂוֹן, vgl. ἔλαιον ἀγαλλιάσεως), mit denen der königliche Bräutigam gesalbt wird, in wörtlicher Übereinstimmung aus Jes 61,3 bekannt. Dieser Vers ist allerdings nach 11Q13 (= 11Q Melchizedek) Kol. II,18f auf einen endzeitlich-messianischen Retter hin gedeutet worden, so dass man im Freudenöl ein Element des endzeitlichen Retters sehen könnte. Auch die Rede vom Fortbestand eines »ewigen Thrones« (Ps 45,7) findet sich in ›messianischen Texten‹ von Qumran[226] und ist eng mit der Nathansweissagung von 2Sam 7 verknüpft (vgl. 2Sam 7,16), die in PsSal 17,21ff. (König, der Spross Davids) wie auch in 4Q 174 (flor.) auf den endzeitlichen »Gesalbten des Herrn« (PsSal 17,32) bezogen wird.

Die Hochzeit des (messianischen) Königs

Die ab V 10 beschriebene Szene lässt durch charakteristische Elemente wie Festkleider, Schmuck, Freude und Jubel, Jungfrauen, Geleit etc. kaum einen Zweifel, dass hier der Ritus einer Eheschließung besungen wird. Ob hier Königsmutter zur Schwiegermutter spricht[227], scheint mir weniger entscheidend als die Frage, wer denn die Braut ist, von der der Psalmbeter spricht. Folgt

[224] Bereits der Targum zu Ps 45 liest in V 3 »*Thy beauty, O King Messiah, is greater than that of the son of man, a spirit of prophecy is bestowed upon thy lips*« (Übers. zit. nach CHAVASSE [1940], 37), was in späteren MidrPss aufgenommen wird. In urchristlicher Rezeption begegnet Ps 45,7f. im Christushymnus von Hebr 1,8, ferner liegt eine Motivparallele in Apk 19,6-9 vor (dazu § 8); Vgl. auch CRAIGIE (1983), 340f.: »And yet within the context of early Christianity (and in Judaism before that), it becomes a messianic psalm par excellence.«; ähnlich HOSSFELD/ZENGER (1993), 279; auch KRASOVEC (1982), 397-406. Krasovec zeigt die strukturell gleiche, aber unterschiedlich konkretisierte Auslegungstradition jüdischer (Midrasch, Raschi und David Kimchi: König = jüd.-Messias/ Königin = jüd. Synagoge) und christlicher (König = Jesus/ Königin= Kirche) Prägung. Für die spätere christliche Auslegung vgl. ALLGEIER (1917), 143-173 und in neuerer Zeit GRÜNBECK (1994).

[225] Vgl. die Übersetzung bei MAIER (1995), 97f.

[226] So etwa 4Q 521, frg. 2 II,7; 4Q 434 frg. 1 I,7, vgl. dazu J. ZIMMERMANN (1998), 358ff.

[227] So CAQOT (1988), 93-98.

man der von Zenger vorgeschlagenen Interpretationslinie, wird deutlich, dass das Hochzeitsthema hier von vorneherein metaphorischen Charakter erfüllt und auf die Hochzeit der Braut Zion ganz im Sinn der prophetischen Traditionen bei Dt. und Trjes anspielt. Die Bezeichnung בַּת (Ps 45,11.13) ist im Alten Orient als Bezeichnung von personifizierten Städten breit bezeugt und auch für die Zionstradition gut belegt (vgl. Jes 1,8; 62,11; Jer 6,2; Thr 4,22 u.a.). Das Vergessen des Volks und des Vaters Haus (V 11) deutet auf die ›nichtisraelitische Herkunft‹ Jerusalems hin (vgl. Ez 16,3.45).[228] Auch die Huldigung der jungen Königin durch fremde Völker (V 13-15) kann als Zug der Zionstradition gedeutet werden (vgl. Ps 72,10; Jes 60,5ff.). Doch selbst wenn man diesen impliziten Hinweisen misstraut und im Kernbestand des Psalms ein Lied zu einer historischen Königshochzeit annehmen will, kann für die Endfassung und kanonische Stellung des Psalms kaum bestritten werden, dass das Hochzeitsmotiv hier mit uneigentlichem Tiefensinn gefüllt ist.[229] Dass allerdings hier die Hochzeit von Jhwh selbst mit Zion beschrieben wird[230], ist sehr viel unwahrscheinlicher als dass der ›messianische‹ König, von dem der ganze Psalm handelt, dann auch zum Bräutigam der Zionsbraut wird.

F a z i t: Bei Ps 45 (LXX 44) handelt es sich um ein Lied zur Hochzeit des Königs. Wer dabei anerkennt, dass das hier beschriebene Königtum über eine empirisch-historische Wirklichkeit hinaus auf ein idealtypisches, nicht nur von Gott legitimiertes, sondern Gott repräsentierendes Königtum hindeutet und - zumindest in der nachexilischen Lesart des Psalms - endzeitlich-›messianisch‹ gedeutet wurde, der wird auch die Hochzeit dieses Königs im bildlichen Sinn verstehen müssen. Dem königlichen Bräutigam wird dabei eine Braut zugeführt, die durch innertextliche Indizien wie auch durch kontextuelle Näherbestimmung mit der ›Tochter Zion‹ identifiziert werden kann. Der Bräutigam ist aber hier schwerlich Jhwh selbst, sondern sein königlicher Gesalbter, dessen Schönheit und Herrschaftsdauer ihn gleichwohl in den Bereich Gottes stellen. Der endzeitliche Gesalbte wird dabei gerade im Bild des Bräutigams besungen.

---

[228] Worin Zenger allerdings »die Schande ihrer Jugend« (Jes 54,4) in Ps 45 verankern will, ist mir nicht klar. Der Begriff שׁכח im Sinne eines befreienden ›Hinter-sich-Lassens‹ zu deuten, scheint mir reichlich kühn. Vgl. Hossfeld/ Zenger (1993), 283.

[229] So etwa A. Weiser, Die Psalmen I (Ps 1-60) (= ATD 14), Göttingen [10]1987 (1950), 233.235: Das »einzige Beispiel profaner Lyrik im Psalter (...) (hat) schon in alter Zeit eine Umdeutung auf den Messias erfahren und so verstanden in die Psalmensammlung Aufnahme gefunden«; ähnlich Craigie (1983), 338.

[230] So Kraus (1960), 337, der die allegorische Deutung des Judentums auf Messias und Gottesgemeinde verwirft (»Allegorien ... bestehen schwerlich zu Recht«), und stattdessen mit einer hohen Christo-theologie überbietet: »Dieser König repräsentiert die königliche Gegenwart Gottes auf Erden. In diesem Sinn übernimmt Hebr 1,8 die Aussage Ps 45,7f. in den großen Christushymnus: Jesus Christus ist Gott.«

Die frühjüdische (TgPs, vgl. Qumran) und frühchristliche Rezeption des Psalms (Hebr 1,8; Apk 19,6-9, vgl. Joh 18,37f.) lassen schließlich keinen Zweifel an seinen messianischen Implikationen.[231]

1.2.2. Der messianische (Hohe)Priester als Bräutigam nach Qumran-Texten (1QIs[a] 61,10)

Um die vielfältige und uneinheitliche Messiaserwartung des Frühjudentums systematisch zu erfassen, haben sich folgende Unterscheidungen bewährt[232]: Zum einen gilt es, zwischen dem begrifflich fassbaren ›Messias‹ (מָשִׁיחַ, Μεσσίας) und einer unspezifischen messianischen Rettergestalt zu differenzieren. So dann ist zwischen dem Messias als einzelner Gestalt und dem Auftreten zweier oder mehrerer ›Messiasse‹ zu unterscheiden. Schließlich kann in funktionale Spezifizierungen untergliedert werden, sei es königlich-davidischer Messias, priesterlicher oder himmlischer Messias.

Bereits 1956/7 hatte William H. Brownlee in der abweichenden Lesart von Jes 61,10 in 1QIs[a] 61,10 einen Hinweis auf den priesterlichen Messias gesehen und somit Bräutigam zum Messiasprädikat erklärt. Auch wenn Brownlees gesamter Argumentationszusammenhang heute sicherlich widerlegt ist[233], verdient seine Deutung von 1QIs[a] 61,10 dennoch Beachtung. Im Folgenden sei zunächst der hebräische Text in Abweichung (unterstrichen) vom masoretischen Text angeführt:[234]

MT	1QIs[a] 61,10
שׂוֹשׂ אָשִׂישׂ בַּיהוָה תָּגֵל נַפְשִׁי בֵאלֹהָי הִלְבִּישַׁנִי בִּגְדֵי־יֶשַׁע מְעִיל צְדָקָה יְעָטָנִי כִּי כֶחָתָן יְכַהֵן פְּאֵר וְכַכַּלָּה תַּעֲדֶה כֵּלֶיהָ	שוש אשיש ביהוה תגל נפשי באלוהי הלבישני בגדי ישע מעיל צדקהיעטני כחתן בכוהן פאר וככלה תעדה כליהא כיא

[231] Vgl. dazu jetzt G. Reim, Vom Hebräerbrief zum Johannesevangelium, anhand der Psalmzitate, BZ 44 (2000), 92-99, hier: 92f. Dies gilt ungeachtet der Tatsache, dass weder in Qumran noch im Hebr die Hochzeit dieses Königs eine Rolle zu spielen scheint. In der späteren christlichen Rezeption rückt dann gerade dieser Aspekt ins Zentrum, indem der königliche Bräutigam mit Jesus identifiziert wird. Vgl. die Belege bei Allgeier (1917), 143-173.

[232] Vgl. dazu García Martinez (1993) oder Lichtenberger (1993).

[233] Brownlee führt 1Q Is[a] 61,10 in Zusammenhang eines messianischen Deutungsversuchs von 1QS X,1-4 an. Brownlee hatte dabei die Hypothese aufgestellt, dass die zusammenhanglose Einstreuung der Buchstaben מ א und נ ein verstecktes Akrostychon zu ›*Amen*‹ darstellen und mit Hilfe hebräischer Buchstabensymbolik zu erklären seien. Das נ deute nichtzuletzt auf Grund des Zahlenwerts (= 50) auf das messianische Jubeljahr in Jes 61,2 hin. Die Fragmente zur Sektenregel aus der 4. Höhle (4Q 256 Frg. 8 Kol. ii [= 4QS[b]]; 4Q 258 Frg. 2 Kol. iv [= 4QS[d]]) haben allerdings gezeigt, dass das מ eindeutig zu יומ zu ergänzen ist, während das נ offenbar ein Fehlansatz des Schreibers darstellt, denn es fehlt in 4QS[b+d]. Vgl. Brownlee (1956/ 57), 205f.

[234] Vgl. zur Übersetzung Steck (1998), 77.

Brownlee vermutete durch die Veränderung eine bewusste Anspielung auf den ›priesterlichen Messias‹, wie er sonst in den Qumranschriften und TestLev erwähnt ist. Diese Argumentation gewinnt nur unter folgenden Voraussetzungen Überzeugungskraft:

1. Der Begriff כוהן vielleicht in Verbindung mit פאר ist ein Hinweis auf den endzeitlichen (Hohe)priester bzw. priesterlichen Messias.
2. Jes 61,10 wurde im Kontext von Jes 61 endzeitlich-messianisch gedeutet.

Im Folgenden sollen diesen beiden Thesen im Kontext messianischer Texte des Frühjudentums untersucht werden.

Der »priesterliche Messias«[235]

Aus der atl. Überlieferung der Salbung des Hohepriesters ist in der Zeit des zweiten Tempels die Vorstellung eines endzeitlichen (Hohepriesters) bzw. ›priesterlichen Gesalbten (Messias)‹ erwachsen. Als einzelne Gestalt begegnet dieser - obgleich ohne den Terminus ›Gesalbter‹ - in 4Q 541 (Frg. 9 Kol. I bzw. Frg. 24 Kol. II), häufiger wird ein ›priesterlicher Messias‹ im Kontext mehrerer ›Messiasse‹ genannt, insbesondere in der Wendung »Messias(se) Aarons und Israels«. Nur in 1QS 9, 9-11 wird allerdings explizit ein Plural (»die Gesalbten«) genannt, sonst ist die Wendung משיח אהרן וישראל, wie sie vor allem in der Damaskusschrift (CD 12,23; 14,19; 19,10; mit leichter Veränderung in XX,1) begegnet, zwar doppeldeutig[236], bezeichnet jedoch mit großer Wahrscheinlichkeit zwei unterschiedliche Messiasse. Auch in der Gemeinderegel 1Q28a (= 1QSa) Kol. II, 11-15.17-22 wird ein Priester neben dem ›Messias Israels‹ genannt, der mit der Bezeichnung »Haupt der ganzen Gemeinde« als Hohepriester ausgewiesen ist und im endzeitlichen Kontext (vgl. schon 1QSa I,1) erscheint. Die hierarchische Vorordnung gegenüber dem ›Messias Israels‹ lässt vermuten, dass es sich auch hier um den »Messias Aarons« handelt. Die Wendung הכהן רואש in 1Q28a Kol. II, 12 legt nahe, dass auch durch הכהן הרואש in der Kriegsrolle (1QM 2,1; 15,4; 16,13) derselbe endzeitliche Haupt- bzw. Hohepriester bezeichnet wird, der mit dem »Messias Aarons« identisch ist.[237] Schließlich wurde vermutet, dass auch der im »Feuerzungen-Ritus« genannte »gesalbte Priester« (הכוהן המשיח, 4Q 375 Frg. 1 Kol. i; bzw. 4Q 376, Frg. 1 Kol. i), auf dessen Haupt das Öl der Salbung ausgegossen wurde, messianisch zu deuten sei, was an Glaubwürdigkeit gewinnt, wenn man

[235] Vgl. dazu ausführlich J. ZIMMERMANN (1998), 230-311.

[236] Manche Exegeten bestreiten die Existenz zweier Messiasse, zumal dem Ausdruck in CD IX,19 ein Verb im Singular folgt. Auf Grund des sicheren Pluralbelegs in 1QS IX,9-11 und der sonst bekannten Kumulation messianischer Gestalten hat die Pluraldeutung mehr Wahrscheinlichkeit für sich.

[237] So bereits A. S. v. d. WOUDE, Die messianischen Vorstellungen der Gemeinde v. Qumran (= SSN 3) 1957, 101; neuerdings GARCÍA MARTÍNEZ (1993), 198.

hier eine gemeinsame eschatologische Grundschrift mit 1Q 29 annimmt.[238] Die Vorstellungen eines endzeitlichen Priesters bzw. priesterlichen Messias ist also innerhalb der Qumranschriften breit belegt. Das heißt freilich noch nicht, dass jede Nennung eines Priester schon auf dieses messianische Konzept hindeutet.[239] Vielmehr sind die herausragenden endzeitlichen Priester entweder im Kontext z.B. des »Messias aus Israel« genannt, oder durch Zusätze als Hohepriester bzw. gesalbter Priester spezifiziert oder weisen sich durch ihre Funktion aus (z.B. Sühne 4Q 541 9 I). Der einzige Hinweis in 1QIs[a] 61,10, dass es sich nicht um einen gewöhnlichen Priester handelt, ist dabei im Kopfschmuck (פְּאֵר) gegeben. In 1QM 7,11 wird im Kontext einer ausführlichen Beschreibung priesterlicher Kleidung (VV 9-11) auch ein »Priesterturban« genannt, hier zunächst auf gewöhnliche Priester bezogen. Da 1QM jedoch ingesamt vom endzeitlichen Kampf der Söhne des Lichts gegen die Söhne der Finsternis handelt, werden auch in 1QM 7,9-11 endzeitliche Priester beschrieben, die in V 10 zusätzlich als »Söhne Aarons« ausgewiesen sind. Dies lässt den Blick zu der sonstigen Verwendung von פְּאֵר übergehen, denn auch in Ex 39,28 bezeichnet der Begriff die Kopfbedeckung von Aarons Söhnen bzw. auch von Aaron selbst. Auch das Derivat der gleichen Wurzel תִּפְאֶרֶת ist in Ex 28,2.40 auf Aaron und seine Söhne bezogen. Bei diesen beiden Belegen kommt ferner die weitere Denotation von פְּאֵר (Ruhm, Herrlichkeit) zum Tragen, denn die Priesterkleidung gereicht diesen zum Ruhm.

Schließlich wird פְּאֵר in Jes 61,3 genannt, was insofern von Interesse ist, als dieser Vers in 11Q 13,7-20 (= 11Q Melch) auf Melchisedek als endzeitlichem Retter und auch Priester bezogen wird.[240] Die eschatologische Ausrichtung von

---

[238] So wegen der Motivparallelen von Feuerzungen und Priester die Vermutung von J. STRUGNELL, Moses-Pseudepigrapha at Qumran: 4Q 375, 4Q376, and Similar Works, in: L. H. Schiffman (Hg.), Archaeology and History in the Dead Sea Scrolls, Sheffield 1990, 221-256). Auf Grund der derzeitigen Quellenlage lässt sich diese Hypothese allerdings kaum beweisen - aber ebensowenig widerlegen. Auch Zimmermann hält eine Deutung von 4Q375/ 376 für wahrscheinlich, vgl. J. ZIMMERMANN (1998), 233-246.

[239] So insbesondere der Einwand von Gnilka, der die Stellen der Nennung von Priestern im Plural anführt. Vgl. GNILKA (1960), 299. Gnilka versucht Brownlee zu widersprechen, indem er die Existenz einer eindeutigen Sprachbildung Priester-Messias bestreitet. Außer 1QSa 2,19 sei keine Stelle wirklich sicher für einen priesterlichen Messias - 1QM 15,6 werde der »Hauptpriester« bezeichnet, in 1Q 29,1,4; 2,2; 5-7,2 und 1QM 4,5.8 genannte Priester sei der Hohepriester (GNILKA, aaO., 300). Gnilka geht allerdings von einem zu eng gefassten begrifflichen Messias-Konzept aus, das sich auf Grund der Vielfalt frühjüdischen Messianismus heute kaum aufrechterhalten lässt.

[240] Im Qumranfragment 11Q 13 ist Melchisedek eine endzeitliche Rettergestalt, die als göttlicher Gesandter der Befreiung/ Sühne und Vollzieher des Gerichts beschrieben wird. Der Text vereint midraschartig Motive von Lev 25,8-13 (Jobeljahr im 50. Jahr; Schofar horn); Dtn 15,1-18 (Erlassjahr), Ps 82 (Gottesgericht) und eben Jes 52 und 61. Auch wenn Melchisedek in 11Q 13 nicht explizit Priester genannt wird, erfüllt er priesterliche Funktion und ist von der atl. Grundlegung eindeutig als Priester ausgewiesen. Vgl. dazu J. ZIMMERMANN (1998), 389-412.

11Q 13 wird durch die Zusammenstellung endzeitlicher Motive wie die erste Woche nach neun Jubiläen (V 7), das Gerichtsmotiv (V 10f.) oder die Befreiung von Belial (V 12f.) sowie der Einführung einer (oder mehrerer) endzeitlicher Gestalten deutlich. Die himmlische Gestalt erfüllt die Funktionen des Richters, Priesters und Retters. In VV 16-18 verbindet der Autor - möglicherweise durch die endzeitlichen Prachtgewänder (Derivate von פאר in Jes 52,1 und Jes 61,3) veranlasst - dann den Freudenboten von Jes 52,7 (מבשר) mit Jes 61,2-3 (משיח הרוח)[241] und beschreibt damit Melchisedek als gesalbten Friedensbringer oder führt möglicherweise sogar eine neue Gestalt ein.[242] Auch wenn der Text insgesamt recht fragmentarisch überliefert ist (z.B. fehlt das explikative Danielzitat in V 18), kann doch kaum bestritten werden, dass Jes 61 hier im Kontext einer endzeitlichen himmlischen Gestalt genannt wird.

Wird nun Jes 61,3 im Blick auf eine endzeitliche Rettergestalt gedeutet, dann ist durch die Wortparallele von פְּאֵר und die zusätzliche Akzentuierung des Priesters nicht unwahrscheinlich, dass auch in Jes 61,10 - innerhalb der Grenzen einer Textwiedergabe, denn es handelt sich ja nicht um einen Pesher oder Midrash[243] - eine Anspielung auf den »Messias Aarons« gegeben wird. Diese These findet durch den, trotz Datierungsproblems[244], hilfreichen Targum Jesaja (TgIs) Stützung, denn TgIs 61,10 spricht eindeutig vom »Hohepriester«. Zugleich wird in TgIs 28,5 der Messias nun explizit mit der Kopfbedeckung identifiziert: »In that *time the Messiah of the* LORD of hosts will be a *diadem of joy* and a *crown* of praise, to the remnant of his people.«[245]

Kann man in 1QIs[a] 61,10 einen dezenten Hinweis auf den »Messias Aarons« vermuten, dann muss allerdings auch die enge Verschränkung von endzeitlichem Priester und Bräutigamsbild anerkannt werden.[246] Dies führt uns zu einer parallelen Tradition, die einen endzeitlichen Priester als Bräutigam beschreibt.

---

[241] Eine spätere Zusammenstellung von Jes 52,7 und Jes 61,10 ist in Pesiqta Rabbati, Piska 35 und 37 gegeben, dort eindeutig auf den Messias bezogen. Vgl. engl. Übersetzung in W. G. Braude, Pesikta Rabbati: Discourses for feasts, fasts and special Sabbaths, 2Bde. New Haven 1968, 669ff.

[242] So die Vermutung von García Martínez (1993), 203.

[243] So auch das Ergebnis von Steck (1998), I, 182f. der die Differenz zur »Pescher-Hermeneutik« der Essenergemeinschaft hervorhebt: »1QIs[a] ist noch von eigener Art.« (183).

[244] Das Qumranfragment 4Q 550[f] zeigt zumindest, dass ein Jesaja-Targum in der Zeit des zweiten Tempels im Umlauf war. Vgl. Beyer (1994), 132f.

[245] Übersetzung nach Chilton (1987), 54. Die gleiche Wendung »*diadem of joy* and a *crown of praise*« wird in TgIs 62,3, »*diadem* instead of ashes, oil of joy« verwendet, auch in TgIs 61,3 - allerdings jetzt auf Zion bezogen.

[246] Die Überzeugung Gnilkas, hier handle es sich im Sinne des Tg lediglich um ein »neues erklärendes Bild« (301), das den schwierigen hebräischen Text erhellen wolle, muss gerade am Textbefund scheitern, denn in Jes 61,10 werden Priesterbild und Brautbild nicht in zwei Glieder unterteilt.

1.2.3. Targum Sacharja 3,1-10

Nach Sach 3,1-10 nimmt der Seher in der vierten Nachtvision an einer himmlischen Gerichtsszene (mit Engel Jhwhs und Satan) teil, in der der Hohepriester Joschua sichtbar gereinigt und mit einer endzeitlichen Mission beauftragt wird. Der Text schließt mit der Verheißung eines Retters (Knecht, Sproß; V 8-10).

Der in Sach 3,1-5 bezeichnete Joschua ist der Hohepriester Joschua ben Jozadak, der unter der ersten Generation der Heimkehrer aus dem babylonischen Exil war (vgl. Esr 2,36; 3,2). Die im MT zunächst nur metaphorisch dargestellten Verfehlungen Joschuas (V 3: »Und Joshua war mit schmutzigen Kleidern bekleidet [לָבֻשׁ בְּגָדִים צוֹאִים] und stand vor dem Engel«) werden im Tg in folgenden Zusammenhang gestellt:[247]

> (3) And Joshua *had sons who had married wives who were unsuitable for priests,* and he was standing before the angel. (4) And he answered and spoke to those *in attendance* before him, saying, ›*Speak to him and let him drive out from his house the wives who are unsuitable for priests*‹; and he said to him, ›Look, *for* I have removed your sins from you and have clothed you with *righteous deeds.*‹ (5) And *he* said, ›Set a clean turban upon his head.‹ And they set a clean turban upon his head, and *made him marry a wife who was suitable for a priest*; and the angel of the Lord was standing by. (6) And the angel of the Lord charged Joshua, saying, (7) ›Thus says the Lord of hosts, If you walk in paths *which are good before me,* and if you keep the charge *of my Memra,* then you shall judge *those who serve in my sanctuary* and you shall have charge of my courts, *and at the resurrection of the dead I will raise you to life* and will give you *feet to walk* among these *seraphim.* (8) Hear now, Joshua the high priest, you and your companions who sit before you, for they are men who are *worthy that a* sign *be performed for them;* for behold, I will bring my servant the *anointed One (or: the Messiah), and he shall be revealed.*‹

Im Blick auf die Darstellung von Joschuas Schuld fällt eine Spannung zwischen V 3f. und V 5 auf: Während in V 3f. die »schmutzigen Kleider« (MT) Joschuas im Blick auf die illegalen Ehen seiner Söhne gedeutet werden, setzt die Neuvermählung von Joschua in V 5 voraus, dass auch er gegen die Ehevorschriften des Priesters (vgl. Lev 21,7.14) verstoßen hat. Ein Blick in die Parallelüberlieferung zeigt, dass hier offenbar zwei unterschiedliche Traditionsstränge zusammengeflossen sind.[248] Einerseits wird die illegitime Eheschließung der Söhne aufgegriffen: Hier ist zunächst die Notiz in Esr 10,18 zu nennen, ferner die Erklärung von Rabbi Papa (ca. 300-375 n.Chr.) in bSan 93a, der Joschuas Vergehen nur darin sieht, seine Söhne wegen ihrer Eheschließung nicht entsprechend getadelt zu haben. Andererseits wird innerhalb der Rezeptionsgeschichte von einer eigenen Eheschließung Joschuas berichtet: Im *Dialog mit Tryphon* deutet Justin die schmutzigen Kleider als Ehe Joschuas mit einer Hure

[247] Übersetzung nach GORDON (1989), 191f.; *Kursiv* bezeichnen die Zusätze des Tg abweichend vom MT.

[248] Vgl. zum Folgenden GORDON (1994), 108ff.

(116,3), der Kommentar von Hieronymus (ca. 406), der bekanntlich alte Traditionen bewahrt[249], spricht von einer Mischehe des Priesters.

Versucht man diese Traditionslinien in eine chronologische Ordnung zu bringen, ist es hilfreich die weitere Überlieferung zu Joschua miteinzubeziehen. Innerhalb der rabbinischen Überlieferung wird die Bezeichnung »Holzscheit aus dem Feuer« (V 2) für Joschua auf zweierlei Weise erklärt: Nach bSan 93a und PRE 33 entkommt Joschua einem Feuergericht, in das ihn zu Unrecht die Falschpropheten Ahab und Zedekiah gebracht hatten. Nach dem Jerusalemer Talmud zu mTaan 4,5 wird Joschua als einziger von 8000 Priestern aus dem brennenden Tempel bei der babylonischen Eroberung Jerusalems gerettet. Die rabbinische Überlieferung zeigt dabei das Bemühen, die Unschuld Joschuas darzustellen, was einer grundsätzlichen Tendenz des Talmuds entspricht.[250] Dies wird durch die mittelalterlichen Kommentare von Rashi, Kimchi und Ibn Ezra noch weiter verstärkt; indem z.B. letzterer das Vergehen mit Verweis auf Neh 13,28 auf Eliaship, den Enkel Joschuas (vgl. Neh 12,10) verlagert.

Die Aussage bSan 93a zur Eheschließung wird demnach in dieser Tendenz der ›Ent-schuldigung‹ zu relativieren sein. Esr 10,18 sagt nichts über Joschua selbst, so dass die Erwähnung von Justin die älteste ›Haggadah‹ zu Sach 3 darstellt. Diese inhaltlichen Argumente hat Gordon durch die philologische Beobachtung erhärtet, dass die Syntax in V 3 ein sogenanntes »*qtyl l*-Syntagma« aufweist, wie es aus dem babylonischen Aramäisch bekannt ist.[251] Man kann insofern zu Recht schließen, dass die Erwähnung von Joschuas eigener unreiner Ehe die ältere, wahrscheinlich palästinische Tg-Tradition darstellt.

Mit dem Erweis einer alten Tradition zu Joschuas unreiner Ehe, wird auch die Vorstellung seiner endzeitlichen Eheschließung dem älteren Bestand der TgÜberlieferung zugewiesen. So lohnt es, diese näher in den Blick zu nehmen: Besondere Bedeutung kommt offenbar der Kleidung zu. Der Wechsel der Kleider in Prachtgewänder ist gleichbedeutend mit der Reinigung und Sündenvergebung. Der saubere Kopfbund wird in enge Beziehung zur Eheschließung gesetzt und hier offenbar als Schmuck des Bräutigams ausgewiesen. Die bereits aus MT bekannte Beauftragung zum Richteramt und Priesterdienst wird nun im Targum eindeutig eschatologisiert. So wird Joschua in V 7 zum obersten Richter ernannt, er soll unter den »Seraphim« wandeln und am Tag der Totenauferstehung auferweckt werden zum (ewigen) Leben. Dem MT folgend darf Joschua und die Umstehenden dann die Verheißung des Knechts hören, der

---

[249] Hayward hat die enge Beziehung zum TgSach nachgewiesen. Vgl. C.T.R. HAYWARD, Saint Jerome and the Aramaic Targum, JSS 32 (1987), 105-123, insbesondere 111.

[250] Vgl. so auch das Urteil bei GORDON (1994), 112.

[251] Vgl. GORDON (1994), 113.

von Tg als geoffenbarter Gesalbter/ Messias gedeutet wird, dessen Funktion in der Sündenvergebung des ganzen Landes liegt.

Es stellt sich nun vor allem die Frage, wie der Priester-Bräutigam Joschua (VV 5-7) und der Messias (VV 8-10) aufeinander bezogen sind. Handelt es sich um zwei unabhängige Rettergestalten, werden beide in ihrer endzeitlichen Funktion parallelisiert oder gar identifiziert?

Folgen wir zunächst dem inneren Textzusammenhang, so erscheint der Messias im Rahmen der Verheißung in VV 8ff. in der 3. Person, während Joschua wie schon zuvor in der 2. Person angesprochen wird. Eine Identifikation scheint deshalb unwahrscheinlich. Kann man vielleicht in Joschua und dem Messias zwei bewusst entgegengesetzte Gestalten sehen, wobei der eine der gerettete Sünder, der andere der rettende Messias ist? Die Art der Veränderung und Beauftragung, die Joschua zuteil werden, sprechen eindeutig gegen diese Deutung und rücken Joschua selbst in einen eschatologischen Horizont: Der selbst Gerichtete wird nun zum endzeitlichen Richter, der Todgeweihte zum auferstandenen Himmelswesen. Ferner wird die Kohärenz der Messias-Verheißung mit dem Vorgenannten gerade durch die Person Joschuas erreicht. In seiner Sündenvergebung wird Joschua zum »Zeichen« (V 8) dessen, was dem ganzen Land durch den Messias zuteil wird. Die Funktion des Messias und Joschuas ergänzen und durchdringen sich. So wie in V 3 Joschua selbst angehalten ist, den Anlass der Schuld (d.h. die Frauen) hinwegzunehmen, nimmt der Messias die Sünden weg, so wie Joschua mit Prachtgewand und Kopfschmuck öffentlich dargestellt wird, so wird der Messias »offenbart«. Die Aufgabe des gereinigten Joschua wird futurisch formuliert, wie auch das Kommen des Messias eine zukünftige Verheißung darstellt. Schließlich verbindet das bekannte Bildfeld der ›Liebesfrucht‹ den Bräutigam Joschua mit dem Messias. Denn so wie das Ziel der jüdischen Eheschließung in der Nachkommenschaft zu sehen ist, wird die Heilszeit des Messias (V 10) durch Früchte von Wein und Feigenbaum charakterisiert. Wenn man auf Grund dieser Parallelkonstruktion nicht sogar eine Identifikation annehmen will (dies legt z.B. die frühchristliche Gleichsetzung von Joschua und Jesus nahe[252]), so kann doch aber kaum bestritten werden, dass der TgSach Joschua und den Messias als zwei endzeitliche Rettergestalten parallelisiert und eng verknüpft. Der priesterliche Bräutigam Joschua wird zum Zeichen des endzeitlichen Gesalbten.

F a z i t: Im Blick auf unseren Untersuchungsgegenstand kann Folgendes festgehalten werden: Der Hohepriester Joschua wird in TgSach 3,1-10 als endzeit-

[252] Vgl. Tertullian, Adversus Judaeos, 14,7f.; Laktantius, Divinae institutiones, 4,14.

licher Bräutigam dargestellt. Voraussetzung dieser eschatologischen Hochzeit ist die Reinigung von Sünden. Die Bildbereiche von Bekleidung (schmutzige Kleider, Prachtgewand, Kopfbund) und Ehe/ Braut (illegitime Ehe, würdige Braut) werden dabei eng verknüpft.[253] Dieser Priester-Bräutigam steht in enger Verbindung und Parallelisierung mit einer messianischen Gestalt, die zur Sündenvergebung kommt und damit eine Friedenszeit anbrechen lässt.

Die Bedeutung dieser Ergebnisse für die urchristliche Sprachbildung hängt nun nicht unwesentlich von einer chronologischen Verortung des TgSach ab. Die Datierungsfrage der Targumim ist jedoch allgemein extrem schwierig.[254] Auch wenn einige Stellen auf eine Entstehung des Zwölfpropheten-Targums in der jetzigen Fassung nach der Zerstörung Jerusalems (d.h. nach 70 n.Chr.) hindeuten (vgl. TgNah 1,9; TgMal 1,11), ist doch eine längere Überlieferungsgeschichte bis zur vorliegenden Kristallisation unbestreitbar.[255] Zeigt im Blick auf TgSach 3,1-10 bereits die Einführung des Satans (V 1) in enger Anlehnung an Hi 1f.[256], dass hier ältere Motive verwandt werden, so konnte vor allem zu TgSach 3,5 wahrscheinlich gemacht werden, dass eine ältere, palästinische Tradition im Hintergrund steht, die die Eheschließung des Hohepriesters Joschua thematisiert. Die Beschreibung Joschuas als »endzeitlichen Bräutigam« ist demnach als potenzielle Verstehensvoraussetzung im Blick auf die urchristliche Sprachbildung in Betracht zu ziehen.

---

[253] Gordon vermutet hierbei eine Verbindung zu der geprägten Wendung »den Gewandsaum über jmd. breiten«, der als terminus technicus der Eheschließung angesehen wird (vgl. Ruth 3,9; Ez 16,8).

[254] Zwischen dem reichsaramäischen Urtargum (4.-3. Jh. v. Chr.) und den uns überlieferten jüdischen und christlichen Fassungen liegt eine lange sprachliche und theologische Entwicklung, die jedoch durch die Einheitlichkeit der Targumsprache kaum zu entschlüsseln ist. Vgl. das Urteil von Beyer (1994), 275: »Neben Altem steht also in den Targumen auch sehr Junges. (...) Eine Datierung wird (...) verhindert.« Die Targumfunde in Qumran haben jedoch das hohe Alter vieler Stoffe bestätigt (ca. 3. Jh. v. Chr.; die Handschrift von TgLev = 4Q 156 ist etwa auf 100 v.Chr. zu datieren).

[255] Vgl. Gordon (1994), 40-61 untersucht die fraglichen historisierenden Stellen und resümiert folgendermaßen: »In short, historical references in the Targums can be extremely difficult to pin down in a precise chronological way, and those that do comply, or that seem to comply, indicate an extended period of development before Tg Prophets crystallized in something like its present form« (61). Im Blick auf die Datierung mag ferner die große Nähe des Tg zum MT gelten, zumal die Rolle des 12-Prophetenbuches aus dem Wadi Murabbaʿāt (Mur 88) eine ungleich größere Abweichung zeigt und gemeinhin ins 2.Jh. n.Chr. datiert wird. Vgl. Gordon aaO., 72.

[256] Der Satan ist hier als Ankläger noch Teil des göttlichen Hofstaates, und nicht wie später eine göttliche Gegenmacht.

1.2.4. Der »Messias-Bräutigam« im späteren rabbinischen Schrifttum

Im Folgenden sind zwei Text(bereich)e der rabbinischen Tradition näher zu untersuchen, in denen der Messias explizit als ›Bräutigam‹ beschrieben wird.

Die allegorische Canticum-Interpretation

Auch wenn innerhalb der allegorischen Interpretation des Cant (s.o.[257]) meist die Beziehung der Geliebten auf das Verhältnis von Volk Israel (als Braut) und Jhwh (als Bräutigam) bezogen wird, begegnen hier Auslegungsvarianten, die die Geschlechterrelation der Liebenden und die Messiaszeit in Beziehung setzen und sogar explizit den Messias als ›Bräutigam‹ ausweisen.

So werden z.B. im dritten Abschnitt des TgHld bei der Beschreibung der Schönheit der Braut (6,4-10; 7,1-9) die Brüste (7,4) auf die beiden Messiasse (David - Ephraim bzw. Mose - Aaron) gedeutet.[258] Da der Tg insgesamt einem heilsgeschichtlichen Aufriss folgt, ist dann der letzte Abschnitt (7,12-8,14) ausdrücklich der Messiaszeit gewidmet. Der Messias wird dabei als »königlicher Messias« (7,14; 8,1.2.4) beschrieben, dessen Kommen einem Königreich (7,14) gleicht. Die Gemeinde Israel wird mit dem König Messias nach Jerusalem hinaufziehen und ihn zum (neuen) Tempel bringen (8,1f.). Durch die stets auf den Canticum-Text bezogene Auslegung werden die Liebenden indirekt mit Israel bzw. Jhwh/ Messias analogisiert, so dass eine kontextuelle Metaphorisierung erfolgt. In der fast wörtlichen Auslegung von Cant 8,1f. auf den König Messias liegt dabei die klarste Identifikation des Geliebten mit dem Messias vor.

Der leidende ›Messiasbräutigam‹ nach Pesiqta Rabbati (PesR), Piska 37

Einleitende Bemerkungen: Bei PesR handelt es sich um eine Sammlung von Predigten zu den jüdischen Festen und besonderen Sabbaten.[259] Die durch M. Friedmann herausgegebene Form (nach den Jahresfestkreis) und Umfang (47 Pisqaot mit 6 Zusätzen) kennen die MSS nicht, vielmehr sind hier Homilien aus unterschiedlichen Quellen zusammengeflossen, die auch eine einheitliche Datierung unmöglich machen.[260] In unserem Zusammenhang interessiert besonders

---

[257] Vgl. dazu auch meine Ausführungen in § 5,3.

[258] »Thy two redeemers that shall in time to come redeem thee, Messiah, son of David, and Messiah, son of Ephraim, are like Mose and Aaron, sons of Jochabed, resembling two fawns, twins of a roe.« Übers. nach GOLLANCZ (1908), 75.

[259] Vgl. zur Orientierung STEMBERGER (1992), 292ff. Den 47 Pisqaot des Erstdrucks von 1653/ 1656 sind durch Friedmann u.a. weitere Homilien angefügt worden, so dass heute 53 Pisqaot gezählt werden.

[260] Zunz hatte auf Grund der Angabe in PesR 1 zum Abstand der Tempelzerstörung auf die 2. Hälfte des 9. Jh. datiert, Friedmann u.a. setzen die Tempelzerstörung in einem anderen Jahr an (355 statt 68) und kommen somit auf das Jahr 719. Vgl. dazu STEMBERGER (1992), 293f.

Piska 37, die man zu den so genannten *Ruach-ha-qodesch-Homilien*[261] rechnet. Schon Friedmann hatte gerade die Pisqaot 34-37 als die frühesten Kapitel des Buches bezeichnet und A. Goldberg hält sogar eine Datierung auf das 3. bzw. 4. Jahrhundert für wahrscheinlich.[262] Auf Grund der Uneinheitlichkeit des Materials und dem mangelnden Nachweis einer literarischen Abhängigkeit von Parallelüberlieferungen verbieten sich allerdings genaue chronologische Festlegungen und vor allem daraus deduzierte traditionsgeschichtliche Ableitungen. Im Folgenden kann die Pesiqta aber innerhalb einer synchronen Bildfeldanalyse erfasst werden.

Piska 37 stellt eine messianisch-apokalyptische Homilie zu Jes 61,10 dar, die in drei Abschnitte zu untergliedern ist: Der Aufruf zur Freude in Jes 61,10, wird im ersten, längsten Teil mit den Leiden des gerechten Messias kontrastiert. Die Patriarchen fragen »Ephraim, Messias der Gerechtigkeit«, ob er durch seine Leiden und Todespein verstimmt sei. Daraufhin wird eine Theologie des stellvertretenden Leidens entfaltet, die zur Erhöhung und Verherrlichung des Messias und zur Sündenvergebung und Erlösung des Volkes führt. Solches Erbarmen (Jer 31,20) ist Anlass zur Freude. Im zweiten Teil rückt die Freude (שׂוש אשוש - freuen, ja freuen will ich mich, ...) dann ins Zentrum und wird mit unterschiedlichen endzeitlichen Heilstaten begründet: Sturz Roms, Krieg von Gog und Magog, Errettung aus dem Gericht, Überwindung des Todesengels, u.a. Gerahmt werden diese apokalyptischen Ereignisse von dem Hinweis auf die »Tage des Messias«, die eigentlicher Anlass der Freude in der zukünftigen Welt ist. Der Versteil: »Denn er hat mir angelegt die Gewänder der Rettung« gibt Anlass für einen kleinen heilsgeschichtlichen Exkurs zu göttlichen Gewändern. »When he will have forgiven the iniquities in Israel, He will put on a white garment, as is said *His raiment was as white snow* (Dan 7,9). And when the Messiah appears, he will be clothed in righteousness...«. Das Kleid des Messias übertrifft alle anderen Prachtgewänder an Lieblichkeit. Im dritten Teil wird dann die Brautmetaphorik aufgegriffen:[263]

> Another comment: *As a bridegromm putteth on a priestly diadem (Isa. 61:10).* This text teaches that the Holy One, blessed be He, will put upon Ephraim, our true Messiah, a garment whose splendor will stream forth from world's end to world's end. (...) *And as a bride adorned herself with jewels* (Isa. 61:10). Why is the congregation of Israel likened to a bride? To tell you that a bride can be singled out only by her jewels, even so the adversaries of the congregation of Israel can be put to shame only by her merit.

---

[261] Das sind 20, 28, 30, 34-37, die alle mit: »Das ist es, was N.N. im heiligen Geist sprach« beginnen.

[262] Vgl. A. Goldberg, Erlösung durch Leiden. Drei rabbinische Homilien über die Trauernden Zions und den leidenden Messias Efraim (PesR 34.36.37), Frankfurt a.M. 1978. Andere datieren auf Grund der Formulierung »Trauernde Zions« bewusst spät, indem sie darin eine Anspielung auf die Büßerbewegung in islamischer Zeit oder auf eine karäische Gruppe sehen.

[263] Übersetzung nach Braude (1968), 689.

Der Bräutigam von Jes 61,10 wird hier eindeutig mit dem Messias identifiziert. Allerdings fällt auf, dass in der Auslegung des Verses weiterhin das Bild der Prachtkleider dominant bleibt, das hinsichtlich universaler Offenbarung und vielleicht Macht funktionalisiert wird. Hier könnte das priesterliche Diadem im Sinne eines königlichen Machtsymbols ausgedeutet sein. Zumindest wird Israel in dieses Licht hineingetaucht, kann es sogar nutzen (will make use ...) und sein Lob aufs neue, jetzt über den Messias, begründen. Es zeigt sich, dass ein Bedeutungstransfer des Lexems Bräutigam auf Messias insofern nur hinsichtlich Pracht und Herrlichkeit (der Gewänder) sowie der hochzeitlichen Freude erfolgt.

Im Blick auf die Braut Israels wird mehr mit dem Bildbereich gespielt. Der Schmuck der Braut als Anlass der Erwählung ist mit Israels Verdiensten zu vergleichen. Die Freude über die Braut durch ihre Bewunderer wird mit der Wiederkehr Israels aus dem Exil in Verbindung gebracht. Abweichend von Jesaja wird der Bildbereich insofern weiterentwickelt, als nun nach dem Alltag der Braut nach der Festzeit gefragt wird, was mit Verweis auf Jes 35,10 und 51,11 die unvergängliche Freude herausstreichen will. Das Bild der Braut beschreibt insofern die Gemeinde Israel und wird heilsgeschichtlich im Blick auf Erwählung, Wiederkehr vom Exil und Unendlichkeit der Erlösungsfreude fruchtbar gemacht.

F a z i t: Die Homilie Pesiqta 37 zu Jes 61,10 identifiziert Bräutigam und Braut mit dem Messias und der Gemeinde Israel. Statt vom Zeitpunkt einer etwaigen eschatologischen Hochzeit zu berichten, wird die Beziehung der Brautleute vorrangig funktional bestimmt: Anlass der Freude sind die Heilstaten des Messias, der wie ein leidender Gerechter Israels Sünden stellvertretend auf sich nimmt und durch sein Kommen im Lichterkleid den ganzen Erdkreis erfüllt. Durch die Betonung des weißen Gewands liegt der Akzent auf der Sündenvergebung, so dass das Bild des Bräutigams als Sexualmetapher selbst an Bedeutung verliert.

1.2.5. Ergebnis

Der weithin unkritisch rezipierte Befund, dass das frühjüdische Schrifttum keinen einzigen Beleg für die Bezeichnung des Messias als ›Bräutigam‹ kenne, muss auf Grund der vorgängigen Textanalysen vor dem Hintergrund einer differenzierteren Kenntnis der frühjüdischen Messiaserwartung in Frage gestellt werden. Auch wenn eine explizite Metaphorisierung erst in späteren rabbinischen Texten nachweisbar ist (TgHld, TgPs 45,3.7; TgJes 61,10, PesR 37, vgl. ShemR 15,31), zeigen schon frühere Texte eine enge Verknüpfung einer

endzeitlich-eschatologischen Rettergestalt mit dem Hochzeitsbild. Ursprünge dieser Sprachbildung mögen bereits in der ›messianischen‹ Interpretation von Ps 45 (44LXX) liegen, die abweichende Lesart von Jes 61,10 durch 1QIs^{a}61,10 könnte ein dezenter Hinweis auf einen priesterlichen Messias-Bräutigam sein, wie er auch aus der Parallelisierung des priesterlichen Bräutigams Joschua mit dem Messias in TgSach 3,1-5 abzulesen ist. Obgleich unsere Kenntnisse auf Grund der Quellenlage bruchstückhaft bleiben, ist die Wahrscheinlichkeit doch nicht gering, dass Jesus bzw. die ntl. Autoren die Bräutigam-Metapher vor dem Hintergrund eines frühjüdischen Bildkonzepts verwendet haben.

2. Jesus als Bräutigam (Mk 2,18-22)

Innerhalb der ntl. Jesusüberlieferung begegnen mehrere Texte, in denen Jesus implizit oder explizit als »Bräutigam« bezeichnet wird. In Mk 2,18-22 liegt zumindest für die synoptische Überlieferung der wohl älteste Text dieser Tradition vor.

2.1. Grundfragen zur Perikope

2.1.1. Unterschiedliche Überlieferungen und das synoptische Problem

Die Verbindung von Fastenthema und Brautbild findet sich in vierfacher Überlieferung. Dabei liegt in Mk 2,18-22, Mt 9,14-17[264] und Lk 5,33-39[265] der gleiche Grundbestand eines Jesus-Dialogs vor, während im EvThom die Moti-

[264] Vgl. dazu W. NAGEL, Neuer Wein in alten Schläuchen (Mt 9,17), VigChr 14 (1960), 1-8; BACKHAUS (1991), 155-158; LUZ (1996), 45-48.

[265] Lk orientiert sich weitgehend an der Mk-Vorlage. Lediglich in Lk 5,34 verändert sich die Perspektive: Hatte Mk 2,19 die Hochzeitsgäste zum Subjekt erklärt und dadurch allein durch die Verbparallelen eine sprachliche Verbindung zur Ausgangsfrage geschaffen, so legt Lk offenbar durch direkte Anrede der Fragenden (2. Pl.) Wert auf die Klärung der Gesprächssituation. Dabei erfolgt allerdings (unwillentlich?) eine Abschwächung metaphorischer Interaktion. An dem temporalen Einschubsatz ändert sich nichts. Auch Mk 2,20 gibt Lk 5,35 wortgetreu wieder, lediglich die Schlusswendung (»an jenem Tag«) gleicht Lk an die Einleitung des Verses an, nach der »Tage« im Plural genannt werden. Veränderungen gegenüber der Mk-Vorlage finden sich dann vor allem bei den abschließenden Bildworten, die Lk explizit als »παραβολή« (V 36) kennzeichnet: Der Weisheitsspruch vom Flicken und Kleid wird deutlich umgestaltet (V 36), ferner wird ein drittes Bildwort anknüpfend an das Weinlogion angehängt (V 39). Vgl. ausführlich dazu CREMER (1967), 135ff. bzw. 143ff. Zu Lk 5,39 vgl. J. DUPONT, Vin vieux, vin nouveau (Luc 5,39), CBQ 25 (1963), 286-304; A. H. MEAD, Old and New Wine. St. Luke 5: 39, ET 99 (1987/88), 234-235. Unklar ist, ob bei Lk der alte Wein negativ die jüdische Fastenpraxis meint, oder positiv die christliche Lebensführung bezeichnet. Vgl. dazu BOVON (1989), 264.

ve innerhalb zweier unterschiedlicher Logien (104: Fasten und Hochzeit[266] und 47d: Wein und Flicken) erscheinen. Betrachten wir die synoptischen Fassungen der Fastenperikope, fallen sogenannte ›minor agreements‹ zwischen Mt und Lk gegen Mk auf.[267] Allerdings ist aus den vor allem im zweiten Teil der Perikope sichtbaren Gemeinsamkeiten keine Parallelüberlieferung in Q abzuleiten. Vielmehr erklären sich die Veränderungen als sprachlich sinnvolle Verbesserungen gegenüber dem Mk-Text.[268] Andere Lösungsversuche, wie etwa die Annahme einer Mt-Priorität[269] oder die These von P. Rolland, nach der Mk 2,18-22 als Kombination von Mt und Lk mit entsprechenden Vorquellen zu deuten wäre[270], erweisen sich als wesentlich komplizierter und mit mehr Hypothesen belastet als die gängige Zwei-Quellen-Theorie. So möchte ich im Folgenden von der Mk-Priorität ausgehen und mich in der Detailanalyse auf diesen Text konzentrieren.

2.1.2. Sprachlich-strukturelle Analyse von Mk 2,18-22 (synchrone Analyse)

Der Abschnitt über die so genannte ›Fastenfrage‹ in Mk 2,18-22 ist ein Text voller Spannungen und innerer Widersprüche. Dies betrifft schon die szeni-

---

[266] EvThom 104: »Die Jünger sagten zu Jesus: ›Komm, laß uns heute beten und fasten.‹ Jesus erwiderte: ›Ich habe keine Sünde getan und wurde in keinem Fall besiegt. Doch wenn der Bräutigam aus dem Brautgemach herauskommt, dann mag man fasten und beten.‹« Übers. nach BERGER/ NORD (1999), 667. Wie in Mk 2,18-22par. wird das Fasten in EvThom 104 zunächst negativ bewertet. Dem entsprechen auch die Äußerungen über das Fasten in zuvor genannten Logien (z.B. EvThom 6; 14). Es bleibt unklar, ob Fasten und Beten einen Bußritus für eine begangene Sünde beschreiben, oder ob in (unzeitgemäßem) Fasten selbst eine Sünde liegt. In EvThom 104 wird zumindest deutlich, dass Jesus den Fastenwunsch der Jünger ablehnt, da Fasten eine ›Sünde‹ voraussetze. Erst nach dem ›Herauskommen des Bräutigams‹ wird eine Fastenzeit in Aussicht gestellt. Die Motivkombination von einem ›Bräutigam, der aus dem Brautgemach kommt‹ mit einem ›Sühnefasten‹ könnte eine Anlehnung an Joel 2,12-16 (s.u.) nahelegen; auch ein Bezug zum Fasten am ›Versöhnungstag‹ (Lev 16,29-31) ist denkbar (s.u.). Insgesamt scheint in EvThom eine von der synoptischen Tradition unabhängige Überlieferung bewahrt worden zu sein; vgl. zum Vergleich der Belegtexte auch SCHRAGE (1964), 193.

[267] Mk 2,18a.19c fehlt; Mt 19,16/ Lk 5,34: ἐπιβάλλει statt Mk 2,21: ἐπιράπτει; Mt 9,17/ Lk 5,37 ergänzen γε zu εἰ δὲ μή (diff. Mk 2,22b) und der Nominalsatz in Mk 2,22c wird bei Mt und Lk in ähnlicher Weise verbal ausgestaltet (ἐκχεῖται/ ἐκχυθήσεται bzw. βάλλουσιν/ βλητέον).

[268] So bereits SCHÄFER (1953), 125f.; BACKHAUS (1991), 138f.

[269] So z.B. A. FEUILLET, La controverse sur le jeûne (Mc 2,18-20; Mt 9,14f.; Lc 33-35), NRTh 100 (1968), 113-136; 252-277, insbesondere 123: »dépendent littérairement d'une source commune autre que le second évangile«.

[270] Rolland versucht auf der Grundlage der Evangelienhypothese von L. Sabourin eine Hypothese zur Überlieferungsgeschichte von Mk 2,18-22. Er geht von einem ursprünglichen Evangelium der Zwölf (D) aus, von dem sich ein hellenistisches (H) und ein paulinisches Evangelium (P) ableiten. Daneben gab es ein Evangelium der Gottesfürchtigen (Q). Die synoptischen Evangelium weisen folgende Abhängigkeiten auf: Mk von H und P; Mt von H und Q; Lk von P und Q (vgl. Schaubild 371). Die Überlieferungsgestalt von Mk 2,18-22par. lasse sich in dieses Schema ideal einfügen. Vgl. ROLLAND (1982), 370-405.

sche Ausgangssituation: Johannesjünger und Pharisäer kommen fragend zu Jesus (18a), in der dann folgenden Frage werden sie jedoch selbst in der dritten und nicht in der 1. Pers. Pl. genannt (18b). Darüber hinaus werden jetzt statt der eingangs erwähnten Pharisäer die Jünger derselben erwähnt, deren historische Existenz zweifelhaft ist.[271] Aber auch inhaltlich ist der Text spannungsvoll: Die Jünger des Johannes und die Pharisäer fragen, warum sie selbst fasten, die Jesusjünger jedoch nicht. Suggeriert Jesu Gegenfrage zunächst die Unmöglichkeit einer Fastenpraxis seiner Jünger (19ab), so begründet er im weiteren jedoch gerade, dass sie ebenso fasten (werden), womit die Ausgangsfrage zumindest im Sinne einer Kontroverssituation eigentlich gegenstandslos wird. Und selbst dieser Antwortteil weist Inkonsistenzen auf. Deutet die Einleitung (20a) auf eine Zeitspanne des Fastens (»es werden Tage kommen«), so wird am Versschluss auf einen Tag zugespitzt (»an jenem Tag«). Ganz unpassend wirkt schließlich der Abschluss durch zwei Weisheitssprüche, die als »Schneider- und Küferregel«[272] zunächst keinen Bezug zur Fastenthematik zeigen. Schließlich sprengt der Versteil 22c nicht nur den Parallelismus des Doppellogions auf, er bietet auch inhaltlich Neues, denn hier wird nicht die Unvereinbarkeit von alt und neu, sondern die Zuordnung von ›neu zu neu‹ thematisiert.

Doch bevor diese Spannungen durch literar- und redaktionskritische Dekompositionsvorschläge entschärft werden sollen, möchte ich den vorliegenden Text als literarisch kohärente Einheit wahrnehmen. Mk 2,18-22 zeigt in der synchronen Analyse eine klare thematische Zweiteilung: Werden VV 18-20 durch das Thema ›Fasten‹ zusammengehalten, so fügen sich im zweiten Teil zwei im strengen Parallelismus gestaltete[273] Weisheitssprüche vom ungewalkten Lappen/ alten Kleid und jungen Wein/ alte Schläuche an (VV 21f.). Inhaltliche Kohärenz zum Eingangsteil wird durch das Motiv der Unvereinbarkeit zweier Elemente erzeugt (Hochzeit-Fasten; neuer Lappen-altes Kleid; neuer Wein-alte Schläuche). Manche Exegeten sehen zu Recht auch eine semantisch-motivgeschichtliche Beziehung zwischen Hochzeit-Kleidung-Getränk.[274] W. Schenk hat zeigen können, dass Mk 2,18-22 auch nach rhetorischen Gesichtspunkten eine wohlkomponierte Chreia mit klar strukturiertem Aufbau darstellt.[275]

---

[271] Einige Textzeugen (W L f[1]) lesen auch in 18a οἱ μαθηταὶ τῶν Φαρισαίων, worin eine sekundäre Angleichung an 18b gesehen werden kann. Die Bezeichnung »Jünger der Pharisäer« setzt jedoch nicht unbedingt einen pharisäischen Schulbetrieb voraus (gegen EBNER [1998], 182), da auch eine ›Jesus-Schule‹ nicht existiert hat. Der mit jüdischen Gepflogenheiten vertraute Mt kennt auch die Formulierung (Mt 22,15f. - nicht allerdings in Mt 9,14) und lässt auf eine Gattungsbezeichnung schließen wie z.B. οἱ υἱοὶ τῶν Φαρισαίων (Mt 12,27par.). Vgl. dazu BACKHAUS (1991), 139; v. IERSEL (1998), 155: »So far as we can now tell, the Pharisees had no disciples«.

[272] Vgl. BACKHAUS (1991), 142.

[273] Eine übersichtliche Synopse bietet EBNER (1998), 186.

[274] Vgl. etwa Koh 9,7-9; so auch EBNER (1998), 192; SCHENK (1997), 272ff.

In unserem Zusammenhang interessiert vor allem der erste Abschnitt (VV 18-20), näherhin VV 19-20, in denen Lexeme aus dem Wortfeld ›Hochzeit‹ erscheinen. Die VV 18-20 werden durch das Thema ›Fasten‹ zusammengehalten (6mal νηστεύω). V 18a beschreibt das Fasten der Johannesjünger und der Pharisäer. In V 18b wird diese Fastenpraxis nun in einer Frage an Jesus aufgenommen und mit dem Nicht-Fasten der Jesusjünger kontrastiert, wobei das 3mal wiederholte μαθηταί deutlich macht, dass hier ein ›Jüngerproblem‹ verhandelt wird. Auffällig ist die Stellung der Verben, die pointiert jeweils am Schluss stehen (νηστεύουσιν - οὐ νηστεύουσιν). Die Antwort Jesu verhält sich hinsichtlich der Negation und Position der Verbformen chiastisch zur Frage (V 19ab: μὴ/ οὐ δύνανται νηστεύειν - V 20 νηστεύσουσιν) und verknüpft die Fastenthematik dabei in einer syntaktisch markanten Struktur mit dem Vorstellungskreis der Hochzeit. Die drei Antwortsätze Jesu zeigen jeweils einen deutlichen Hyperbaton zwischen Einleitung und Schluss, in dessen Mitte die Formulierungen mit Brautbildern erscheinen:

19a	καὶ εἶπεν αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς·	
19b	μὴ δύνανται	οἱ υἱοὶ τοῦ νυμφῶνος ἐν ᾧ ὁ νυμφίος μετ᾽ αὐτῶν ἐστιν
	νηστεύειν;	
19c	ὅσον χρόνον	
		ἔχουσιν τὸν νυμφίον μετ᾽ αὐτῶν
	οὐ δύνανται νηστεύειν.	
20a	ἐλεύσονται δὲ ἡμέραι	
		ὅταν ἀπαρθῇ ἀπ᾽ αὐτῶν ὁ νυμφίος,
20b	καὶ τότε νηστεύσουσιν ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ.	

Die ›zentrale‹ Stellung des Bräutigams, denn auf diesen konzentriert sich der Bildbereich (3mal νυμφίος), wird inhaltlich durch die Betonung der relationalen Dimension unterstrichen (2mal: μετ᾽ αὐτῶν; 1mal: ἀπ᾽ αὐτῶν), die den Bräutigam mit den vorgestellten »Söhnen des Brautgemachs« verbindet. V 19 und V 20 sind durch die Kontrastierung jedes einzelnen Teils eng aufeinander bezogen: Gleichzeitigkeit - Futurizität, Anwesenheit - Abwesenheit des Bräutigams, Nicht-Fasten - Fasten. Eine besondere Bedeutung kommt dabei offenbar der extremen Häufung von Temporalangaben zu (19b: ἐν ᾧ[276]; 19c: ὅσον χρόνον[277]; 20a: ἐλεύσονται δὲ ἡμέραι; 20b: τότε; ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ).

[275] Vgl. Schenk (1997), 268f.: V 18a - ›Quaestio‹; V 18b - ›Propositio‹; VV 19-22 - ›Refutatio‹. Die ›Refutatio‹ lässt sich ferner in ›Ratio‹ (V 19b) und ›Elaboratio‹ (VV 19c-22) untergliedern, letztere ist noch in ›Confirmatio‹ (V 19cd), ›Argumentatio e contrario‹ (V 20), ›Exornatio‹ 1 und 2 (V 21-22c) sowie programmatischer ›Conclusio‹ (V 22d) zu differenzieren.

[276] ›Solange als‹ zur Angabe der Gleichzeitigkeit; vgl. Joh 5,7; dazu Bl-D-R (1990), § 455, 5.

[277] ›Akkusativ der Zeitdauer‹ steht bei Transitiva (nicht Dativ). Vgl. Bl-D-R (1990), § 201, 4.

Die Nähe bzw. Distanz des Bräutigams innerhalb eines bestimmten Zeitschemas wird offenbar zum Kriterium des Fastens bzw. Nicht-Fastens. Dabei wird die präsentische Anwesenheit des Bräutigams (V 19) mit der Unmöglichkeit des Fastens verbunden, während die futurische Abwesenheit (V 20) die Fastenmöglichkeit eröffnet.

Auf synchroner Ebene lässt sich ferner eine überraschende Parallelität in allen drei Aussagekomplexen der Antwort Jesu (V 19b–22) erkennen: Wird im ersten Teil des Bildworts die Inkommensurabilität zweier Gegensätze hervorgehoben, so wird in V 20 ganz entsprechend zu V 21b.22b (jeweils durch das Signalwort δὲ eingeleitet) die Verwirklichung gerade dieses zuerst genannten Widerspruchs ausgeführt: So spricht V 20 tatsächlich vom abwesenden Bräutigam bzw. vom Fasten der Hochzeitsgäste, V 21b malt das Flickwerk des ungewalkten Tuchs auf altem Mantel aus, wie auch V 22b das Bild vom neuen Wein in den alten Schläuchen vor Augen führt. Jeweils mit Verben der Trennung bzw. des Reißens werden freilich zugleich die negativen Begleiterscheinungen und Folgen ausgeführt und die zerstörerische Wirkung mit einem durch καί angefügten Satz abschließend bekräftigt. Doch noch ist nichts dergleichen geschehen. Formuliert V 20 im Futur, wird in V 21b.22b durch εἰ δὲ μή der Irrealis angedeutet. Schematisch lässt sich diese parallele Struktur wie folgt darstellen:

V 20	δὲ	ἀπαρθῇ ἀπ' αὐτῶν ...	καί ... νηστεύσουσιν
V 21	εἰ δὲ μή, ἄιρει ...	ἀπ' αὐτοῦ ...	καί ... σχίσμα γίνεται
V 22	εἰ δὲ μή, ῥήξει ...		καί ... ἀπόλλυται

Anerkennt man diesen parallelen Aufbau, wird nicht nur die Anfügung von V 21f. an V 20 verständlich, auch der Sinn von V 20 erscheint in völlig neuem Licht. Die neutrale Formulierung mit Futur wird gewöhnlich als Legitimation einer vorhandenen Fastenpraxis gedeutet. Die hier genannte Zuordnung legt hingegen eine andere Deutung des Fastens nahe: V 20 sagt dann nicht, dass die Hochzeitsgäste in Zukunft fasten dürfen oder sollen[278], sondern dass sie fasten *müssen*. Das Weggenommenwerden des Bräutigams steht auf einer Stufe mit den negativen Wirkungen, die bei den anderen Bildworten vor Augen stehen. Fasten wird dann allerdings nicht positiv legitimiert, sondern als notwendiges Übel angekündigt.

[278] In dieser Richtung ähnlich Reicke (1974),324 (bzgl. Lk 5), der eine hortative Übersetzung ablehnt: »Jesus äußerte seine Erwartung eines traurigen Fastens der Jünger bei seinem Tod«.

2.1.3. Literar- und redaktionskritische Überlegungen zu Mk 2,18-22 (diachrone Analyse)

Die genannten Spannungen von Mk 2,18-22 haben reichlich Anlass für literarkritische Operationen am Text gegeben.[279] Als markinische Redaktion wird von den meisten Exegeten[280] die Einleitung V 18a gedeutet, da der Vers nicht nur zur Fragesituation (18b) in Spannung steht, sondern durch die Einfügung der Pharisäer das folgende Gespräch in eine Reihe von Streitgesprächen mit dieser Gruppe einordnet (Mk 2,1-3,6)[281] und durch die periphrastische Konstruktion ohnehin markinischen Stil anzeigt.[282] Auch ohne diese Einführung könnte V 18b mit ἔρχονται und λέγουσιν ein sinnvoller Perikopenbeginn sein.

Eine vergleichbare Eindeutigkeit in der Forschung zeigt die Beurteilung von V 19c. Hier wird inhaltlich in affirmativer Weise genau das wiederholt, was der Vordersatz (in der vorliegenden Form) als rhetorische Frage formuliert. Selbst die verwendeten Begriffe finden - wenn auch syntaktisch eindeutiger - genaue Entsprechungen.[283] Da die markinische Redaktion für Dopplungen bekannt ist[284], wird auch dieser Versteil von der Hand des Evangelisten stammen. Ferner scheinen der Temporalsatz in 19b sowie V 20 eine logische Einheit zu bilden, die nun - abweichend von V 19ab* - das Fasten der Söhne des Brautgemachs in Aussicht stellt. Der Temporalsatz wird von vielen Exegeten als syntaktisch ungeschickt und inhaltlich tautologisch[285] empfunden und wird als Kontrastaussage zur Abwesenheit des Bräutigams (V 20) gedeutet. Das in V 20 angekündigte Fasten gerät zum erstgenannten Nicht-Fasten in einen solchen Widerspruch, dass kaum noch eine ursprüngliche Verbindung denkbar bleibt. Wenn man den Temporalsatz in V 19b[286] sowie V 19c.20 ausscheidet, bleibt in V 19b am Ende dann nur eine »Allerweltsweisheit«[287]: »Können Hochzeitsgäste fasten?«. Diese wird dann für ein ›genuines Jesuswort‹[288] gehalten.

---

[279] Vgl. die Nennung der Literatur bei SCHENK (1997), 251 Anm. 2.

[280] In dieser Weise ROLOFF (1970), 234; PESCH (1989), 171f.; GNILKA (1989), 112; BACKHAUS (1991), 144; ZMIJEWSKI (1992), 1146; EBNER (1998), 182f.

[281] Dass hier kein ursprüngliches Streitgespräch vorliegt, ist nicht nur aus der kargen Situationsbeschreibung zu schließen, vor allem sind die eigentlichen Kontrahenten nicht Jesus und bestimmte Gegner, sondern Jesu Jünger und die Johannesjünger bzw. Pharisäer.

[282] Vgl. ähnlich Mk 1,22.33; 6,31.52; 10,32.

[283] Vgl. die Synopse bei EBNER (1998), 183.

[284] Vgl. Mk 3,7.8; 3,14.16; 4,30; 5,3.4; 5,15; 8,25; 12,14; 12,44. Vgl. dazu auch F. NEIRYNCK, Duality in Mark (= BEThL 31), Leuven ²1988 (1972), 98-107.

[285] Wäre der Bräutigam nicht anwesend, könnte es gar keine Hochzeitsgäste geben. Die Bezeichnung ›Söhne des Brautgemachs‹ im Sinne von Hochzeitsgästen (s.u.) impliziert bereits die Anwesenheit des Bräutigams.

[286] So in der Tendenz bereist J. Wellhausen und M. Dibelius; explizit dann WAIBEL (1979), 69; HAHN (1995), 126 Anm. 4; EBNER (1998), 184.

[287] EBNER (1998), 184.

Unterschiedlich wird die Integrität des abschließenden Doppellogions vom Flicken und den Schläuchen beurteilt. Rechnet man es der ursprünglichen Antwortsentenz zu, versteht man Jesu Rede als Kombination dreier weisheitlicher Bildworte (Hochzeit - Stoff - Wein), deren logische Struktur (unvereinbare Gegensätze) identisch ist. Die formale Inhomogenität der drei Sprüche, wie auch eine separate Parallelüberlieferung (vgl. EvThom 47d; 104) lassen die Annahme einer solchen Dreier-Einheit allerdings unplausibel erscheinen.[289] Sieht man V 21f. hingegen als redaktionelle Anfügung an ein bereits bearbeitetes Fastenlogion, dann entsteht ein »Zickzackkurs«[290], der zunächst die Unvereinbarkeit von Fasten und Hochzeit betont, das Fasten dann aber legitimiert, um im Doppellogion wieder an die Gegensätzlichkeit anzuknüpfen.

Schließlich werden kleinere Elemente wie die ›Jünger der Pharisäer‹[291] (V 18b), der Schluss von V 20 (ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ), die Parenthese in V 21 (τὸ καινὸν τοῦ παλαιοῦ)[292] und der Nominalsatz (V 22c) als spätere Zusätze gedeutet.

Folgt man diesen Überlegungen, zeigt sich ein stetiger, detaillierter Wachstumsprozess des Textes, der in etwa sechs Phasen unterteilt werden kann (s. Tab.).[293]

Überblickt man die Komplexität und Vielschichtigkeit eines solchen postulierten Überlieferungsprozesses, schleicht sich der Verdacht ein, ob nicht die dogmatische Vorentscheidung der älteren Formgeschichte das Wort geführt hat: Die einfache und klare Sprache Jesu wird im Überlieferungsprozess immer komplizierter und widersprüchlicher. Das weisheitliche Rudiment, das diese umfangreichen Dekompositionsvorschläge hervorgebracht haben, ist gewiss formal und inhaltlich geläutert. M. E. wird hier allerdings weniger der Text erklärt als systematisch disqualifiziert. Kann man wirklich einen 4- oder sogar

---

[288] Vgl. so bereits M. Albertz, Die synoptischen Streitgespräche, Berlin 1921, 9. Ferner etwa das Urteil von Hahn (1995), 126 Anm. 4: »daß es (das Apophtegma, R.Z.) in seinem Grundbestand V 18.19a auf Jesus selbst zurückgeführt werden darf, steht außer Zweifel.«

[289] Gnilka (1989), 111; gegen Ebner (1998), 188f., der aufgrund der gemeinsamen logischen Struktur ein Dreierbildwort (Hochzeit - Flicken - Wein) vermutet. Gegen Ebner ist einzuwenden, dass die drei Weisheitslogien für eine Dreiereinheit zu inhomogen sind: V 19a ist als knappe Frage formuliert, während VV 21f. eine mehrgliedrige parallele Struktur aufweisen.

[290] Begriff nach W. Thissen, Erzählung der Befreiung (=fzb 21), Würzburg 1976, 210.

[291] Geht man davon aus, dass die Pharisäer nicht ursprünglich als Kontrahenten auftreten, muss die Einfügung der Pharisäer in V 18a und die der Pharisäerjünger in V 18b unterschiedlichen Überlieferungsstufen zugerechnet werden.

[292] Da καινός für Mk ein Signalwort darstellt (vgl. Mk 1,21f.27), mit dem er das eschatologisch Neue mit dem Alten kontrastiert, ist hier mk Redaktion anzunehmen. Vgl. Ebner (1998), 187.

[293] Vgl. etwa die 4fach Stufung bei Ebner (1998), 185: ursprünglicher Text (19bb'); 1. vormarkinischer Zusatz (19c.20a-c); 2. vormarkinischer Zusatz (20d); mk Zusatz (19de); ferner das komplexe grafische Gebilde bei Schenk (1997), 261.

6-stufigen Überlieferungsprozess mit je geänderter Gemeindesituation innerhalb eines doch recht kurzen Zeitraums plausibel machen? Wer sollten die jeweiligen Redaktoren sein?

traditionelle Weisheitsworte (19b; 21f.*)*	*Urzelle des Apophtegmas (19b*)*	*1. Zusatz (19b*;20)*	*2. Zusatz (20fin)*	*3. Zusatz (Mk?) (18a; 19c; V 21f.*)*	*4. Zusatz (18c; 22c)*
				Und die Jünger des Johannes und die Pharisäer fasteten.	
	Und sie kommen und sagen zu ihm: Warum fasten die Jünger des Johannes, deine Jünger aber fasten nicht?				und die Jünger der Pharisäer
Können etwa Hochzeitsgäste					
		während der Bräutigam bei ihnen ist			
fasten?					
				Solange sie den Bräutigam bei sich haben, können sie nicht fasten.	
		Es werden aber Tage kommen, wenn der Bräutigam von ihnen genommen wird, (und) dann werden sie fasten.			
			an jenem Tag		
Keiner näht einen Lappen ... Und niemand füllt neuen Wein ...				...das Neue vom Alten	
					Sondern neuen Wein in neue Schläuche!

Tab. 4: Hypothetischer Überlieferungsprozess zu Mk 2,18-22

Zuletzt hat W. Schenk dem evolutionistischen Traditionsmodell zu Mk 2,18-22 widersprochen und die rhetorische Kohärenz und Schlüssigkeit des Abschnitts betont.[294] Sicherlich gilt die enge Zusammengehörigkeit von V 20

mit dem Temporalsatz in V 19b. Wer V 20 eliminiert, wird schwerlich die Ursprünglichkeit des Temporalsatzes halten können. Damit relativiert sich das Überlieferungsproblem im Blick auf meine Fragestellung an den Text. Unabhängig von der Entscheidung, welcher Traditionsstufe man V 19b* und V 20 zurechnet, finden sich alle inhaltlich relevanten Aussagen über den Bräutigam auf derselben Überlieferungsstufe (V 19c bringt nichts Neues). So kann im Blick auf das Jesus-Bräutigam-Bildfeld bestenfalls eine zweistufige Traditionsgeschichte vorausgesetzt werden:

1. Situationsloses Weisheitslogion: »Können Hochzeitsgäste fasten« (19b*).

2. Apophtegma zur Fastenproblematik: Ausgangsfrage 18b; An- und Abwesenheit des Bräutigams (19ab.20); evtl. kombiniert mit V 21f.

Alle weiteren redaktionellen Veränderungen z.B. des Evangelisten (V 18a-Einleitung; Einfügung der Pharisäer; Dopplung durch 19c; kleinere Zusätze in 20fin., 18c, 22c; Anfügung und Zuspitzung des Doppellogions in V 21f.), verändern den Aussagegehalt der Bräutigam-Metapher nicht mehr.

Das heißt, das ursprüngliche Apophtegma setzt bereits Fasten und Nicht-Fasten der Hochzeitsgäste in Beziehung und gewichtet die Anwesenheit des Bräutigams zentral. Die redaktionelle Bearbeitung durch den Evangelisten schafft neben stilistischen Veränderungen durch Anfügung von 21f. ein klares Kontrastprogramm zwischen dem gebrechlichen Alten und dem eschatologischen Neuen. Grundlage der Bildanalyse kann also im Blick auf V 18b-20 im wesentlichen die synchrone Analyse sein.

2.2. Bildanalyse

2.2.1. Signale uneigentlicher Rede

Beim wörtlichen Verstehensversuch der Verse ergeben sich innerhalb der narrativen Struktur wie in der Semantik der verwendeten Sinnbereiche Probleme, die ich als Signale uneigentlicher Rede deuten möchte: Die Johannesjünger fragen nach Jesu Jüngern, in der Antwort spricht Jesus allerdings nur von »Söhnen des Brautgemachs«. Eine klare Spannung besteht ferner in der Verbindung von Hochzeit und Fasten, wenn man davon ausgeht, dass beim Hochzeitsfest Essen und Trinken unverzichtbar sind. Ebenso verwundert die Betonung der Anwesenheit des Bräutigams, da seine Präsenz doch für das Hochzeitsfest ohnehin konstitutiv ist. Noch deutlicher zeigt sich die ›Uneigentlichkeit‹ der Rede dann bei der Formulierung vom »Weggenommenwerden des Bräutigams«,

[294] Vgl. SCHENK (1997), 251-276.

da die Passivformulierung ›übernatürliche Vorgänge‹ suggeriert. Mk 2,18-20 kann insofern als metaphorische Rede eingeschätzt werden.[295]

2.2.2. Der bildspendende Bereich (Realien)

2.2.2.1. Die Hochzeit

Ergänzend zu der ausführlichen Darstellung des Hochzeitsritus (s. Exkurs 4) sind hier folgende Aspekte zu erwähnen:

Freud und Leid beim Hochzeitsfest

Die jüdische Hochzeit wird als freudiges Fest begangen (s.o.). Gerade auch das Essen und Trinken sind konstitutive Elemente des Festmahls, was nicht zuletzt durch die hebräische (מִשְׁתֶּה) bzw. aramäische (מִשְׁתְּיָא / מִשְׁתּוּתָא) Bezeichnung des Hochzeitsfests als »Trinkgelage« zum Ausdruck kommt. Nach Mt 22,4 werden beim Festmahl einer königlichen Hochzeit sogar ganze Mastkälber und Ochsen verzehrt. Nach Joh 2,1-11 wird der Wein zum notwendigen Bestandteil der Hochzeit.

Auch wenn die Freude an der Eheschließung die Hochzeit zum Symbol eines Freudenfestes par excellence werden lässt, wird dennoch die Erinnerung an Zeiten der Trauer inmitten der Feierlichkeiten gewahrt. So dürfen die Bräutigame während des Krieges keinen Kranz tragen (bGit 7a)[296] oder der Vater des Bräutigams bzw. Rabbinen zerbrechen im Laufe des Festmahls ein kostbares Glas, was die Stimmung von Freude in Trauer umkehren lässt (bBer 30b-31a).[297] Nach pKet 2,26b, 4 sollen die Jungfrauen, die mit entblößtem Kopf - wie Trauernde - ausziehen, den Gedanken an die Zerstörung Jerusalems inmitten der Hochzeitsfreude in Erinnerung rufen[298], ebenso wie die Asche auf dem Kopf des Bräutigams die Trauer um Jerusalem vergegenwärtigt.[299] Da die Vergegenwärtigung des Leids beim Freudenfest in fast allen rabbinischen Belegen auf die Zerstörung Jerusalems bezogen ist, ist ein traditionsgeschichtlicher Zusammenhang mit Mk 2 unwahrscheinlich. Für Mk 2,18-20 ist hingegen die Unvereinbarkeit von Leid beim Hochzeitsfest vorausgesetzt.

---

[295] V. Iersel formuliert unpräzise, wenn er nur Jesu Antwort als Metapher klassifiziert, da die metaphorische Interaktion erst mit dem Fragesatz (V 18) entsteht, vgl. v. Iersel (1998), 155: »Jesus answers with a metaphor.«

[296] Vgl. Billerbeck I (1926), 509.

[297] Vgl. dazu Archer (1990), 199f. Dieser symbolische Ritus, der im bTalmud erstmals erwähnt wird, wurde dann bekanntlich zu einem festen Bestandteil des jüdischen Trauaktes durch die Zeiten. Vgl. dazu J. Z. Lauterbach, The Ceremony of Breaking a Glass at Weddings, HUCA 2 (1925), 351-380. Vgl. ferner Billerbeck I (1926), 506.516f dd.

[298] Nach Billerbeck I (1926), 509 Anm. 1.

[299] Ebd. ferner bBB 60b: »Was heißt: ›Wenn ich nicht Jerusalem auf das Haupt bringe in meiner Freude‹? Ps 137, 6 (So vermutlich der Midr.). R. Jichaq (um 300) hat gesagt: Damit ist die Brandasche auf dem Kopf der Bräutigame gemeint.«

Die »Söhne des Brautgemachs«

Die Beteiligung der ganzen Familie und vieler Freunde entspricht dem ›kollektiven Charakter‹ der antiken Eheschließung (s.o.). In Ri 14,11 werden dem Bräutigam 30 Freunde (מֵרֵעִים) zur Seite gestellt, die von Seiten der Brautfamilie kamen und den Bräutigam über die Festtage begleiten sollten. Auch bei späteren Hochzeitsschilderungen ist der Bräutigam von Freunden umringt (1Makk 9,39), die nicht nur für ein fröhliches Geleit beim Hochzeitszug sorgen, sondern auch beim Festmahl zugegen sind. Ihre Anwesenheit beim Fest wird so wichtig eingeschätzt, dass sie dafür sogar nach den rabbinischen Texten von anderen religiösen Pflichten befreit werden (bSuk 25b).[300] Dabei haben sie vor allem die Aufgabe, den Bräutigam zu belustigen, was nach Worten der Rabbinen so hoch angesehen wird, als hätten sie Dankopfer gebracht, oder »eine von den Ruinen Jerusalems aufgebaut« (bBer 6b)[301].

Bezeichnenderweise verwenden die Talmudim für die Freunde des Paares den Ausdruck בְּנֵי חוּפָּה (pSuk 5,53a; tBer 5,10), der wörtlich als »Söhne des Brautgemachs« zu übersetzen ist, in der rabbinischen Bezeugung aber allgemein in der Bedeutung »Hochzeitsgäste«[302] (z.B. bSuk 25b; pSuk 5,53a; tBer 5,10)[303] erscheint. Entsprechend kann man in der in Mk 2,19b überlieferten griechischen Wendung υἱοὶ τοῦ νυμφῶνος einen Semitismus erkennen, der als wörtliche Übersetzung des hebräischen בְּנֵי חוּפָּה gedeutet werden kann. In bSuk 25b werden ›Bräutigam‹, ›Brautführer‹ und ›Söhne des Brautgemachs‹ nebeneinander genannt. Daraus wird deutlich, dass sich die υἱοὶ τοῦ νυμφῶνος von den Brautführern unterscheiden und auch nicht funktional mit ihnen verknüpft werden dürfen. Wahrscheinlich handelt es sich bei der Wendung ›Söhne des Brautgemachs‹ um einen bildlichen Ausdruck, der die Gesamtheit der Hochzeitsgäste bezeichnet.[304]

Die wirkungsgeschichtlich belegten Deutungen der υἱοὶ τοῦ νυμφῶνος als Nachkommenschaft, d.h. Kinder, die aus dem Brautverhältnis hervorgegangen sind[305], bzw. die in der lateinischen Überlieferung dominierende Wiedergabe *fi-*

[300] Hochzeitsgäste und Brautleute müssen nicht in der Laubhütte wohnen. Vgl. Billerbeck I (1926), 506b.

[301] Zit. nach Billerbeck I (1926), 506.

[302] Mell (1996), 1 Anm. 6 bezeichnet die Übersetzung mit »Hochzeitsgäste« als falsch, da dann υἱοὶ τοῦ γάμου vorausgesetzt wäre, und übersetzt selbst mit »Gesellen des Brautgemachs«. Mell verkennt dabei jedoch, dass es sich um eine figurative Sprechweise handelt, die nicht die Bedeutung νυμφών als »Hochzeitssaal« voraussetzen muss.

[303] Billerbeck I (1926), 500. Ähnlich auch Safrai (1976), 759.

[304] Gegen Becker (1996), 149: »Die ›Söhne des Brautgemachs‹ sind die Freunde des Bräutigams, die den engsten Kreis der Hochzeitsgäste darstellen und den Ehevollzug zu bestätigen haben«. Becker lässt sich hier entweder von dem Begriff ›Brautgemach‹ oder aber von Joh 3,29 leiten. Die rabbinischen Belege deuten allerdings weder auf eine Sonderfunktion noch auf besondere Nähe hin.

[305] Vgl. bei Ps-Viktor von Antiochien, nach Cremer (1967), 248.

lii sponsi (Söhne des Bräutigams) sind von F. G. Cremer richtig als Fehlübersetzung bzw. theologisch motivierte Interpretationen erkannt worden, die bereits ein ausgeprägtes Jesus-Bräutigam-Bildfeld voraussetzen.[306]

Abwesenheit des Bräutigams nach der ›Vorhochzeit‹?

Die dreifache Nennung des Bräutigams wird jeweils durch eine präpositionale Wendung spezifiziert, mit der eine Nähe- bzw. Distanz zu den ›Söhnen des Brautgemachs‹ ausgedrückt wird. Während die Anwesenheit des Bräutigams (2mal: μετ' αὐτῶν) bei einer Hochzeit eigentlich als Norm angenommen werden kann und ihre Hervorhebung deshalb nahezu ›tautologisch‹ anmutet[307], verwundert die Aussage des Textes, dass der Bräutigam von ihnen weggenommen wird[308] (ἀπαρθῇ ἀπ' αὐτῶν ὁ νυμφίος). Unterschiedliche Erklärungsmuster wurden herangezogen, die vor allem in den vermuteten Konnotationen des Verbs variieren: 1. abreisen, 2. getötet werden, 3. entrückt werden. Nur eine Deutungsmöglichkeit (1.) versucht, in der Redeweise zunächst eine genuine Aussage im bildspendenden Bereich zu entdecken und ist hier zu verhandeln, während in der Regel eine ›uneigentliche‹ Sprechweise angenommen wird, die eine theologische Tiefendimension aufweist (zu 2./ 3. s.u.).

Versteht man das ›Wegnehmen des Bräutigams‹ als eine Wendung auf Bildebene, bezeichnet ἀπαίρω nichts weiter als die Abwesenheit des Bräutigams und kann etwa mit ›abreisen‹ wiedergegeben werden. Für eine derartige Interpretation spricht zum einen die durch hellenistische und auch urchristliche Belege bezeugte Grundbedeutung des Verbs z.B. in ActPaul 7,14; 7,22[309] (ἀπηρμένος = abgereist). Möglicherweise könnte also die »Abreise des Bräutigams« ein normaler Bestandteil des hochzeitlichen Ritus gewesen sein: Der Bräutigam war bei der Vorfeier (z.B. Verlobung) mit Gästen zusammen, ist aber für die Zwischenzeit bis zum Hochzeitfest mit der Heimführung der Braut nochmals abwesend. Eine Dramatisierung dieser Ereignisse liegt darin, wenn man annimmt, dass es den Ritus einer ›Vorhochzeit‹ (פרוטנמיא, πρωτογαμεῖα*, vgl. pSchevi 4,35c,25) gegeben hat, wie er in rabbinischer Überlieferung belegt ist (s.o.). Mk 2,18-22 könnte dann bewusst auf diesen Brauch anspielen.[310] Danach wurde am Sabbat vor dem eigentlichen Hochzeits-

[306] *Filii sponsi* geht auf die Vetus Latina zurück und wurde bei den mt und lk Fassungen der Stelle auch in der Vulgata aufgenommen, wovon die lateinischen Väter beeinflusst sind. In der griechischen Tradition wird die Formulierung συνόντες τῷ νυμφίῳ von Euseb v. Caesarea wegweisend (zuvor vielleicht schon Origenes, dann Cyrill v. Alexandrien u.a.) Vgl. CREMER (1967), 246ff.

[307] So etwa das Urteil von EBNER (1998), 183.

[308] Das Zeitverhältnis von Konj. Aor. ist vom Hauptverbum (Futur!) abhängig.

[309] Ferner in den Papyri P.Petr II, 13,5; P. Leipz. 17,5; P. Oxy 1873,13. Meist ist das Verb aktiv (aufbrechen; auf-, wegheben) oder medium intr. (sich wegheben, enteilen) belegt.

[310] Vgl. zu dieser These BERGER (1995a), 33f.; DERS. (1996), 332.

fest ein ›Vorfest‹ gefeiert, was eine jüdische Variante der im hellenistischen Trauritus breit bezeugten ›Vorabendfeier‹ (προαύλια, προτέλεια, προγάμια) sein könnte (s.o.).

Auch wenn eine Vorhochzeit im jüdischen Ritus einige Wahrscheinlichkeit für sich hat, ist jedoch im Blick auf Mk 2,18-22 eher zweifelhaft, ob die hier genannten Formulierungen einen Rekurs auf diese Tradition begründen können. Die rabbinischen Texte sprechen ausdrücklich von der Anwesenheit bei der Vorfeier bzw. Hochzeit und thematisieren nicht die Abwesenheit, ferner sind hier Hochzeitsgäste und nicht der Bräutigam im Blick. Vor allem spricht gegen diese Deutung die sprachliche Formulierung: auch wenn ἀπαίρω allgemein die Abwesenheit thematisieren kann, erklärt die semantische Neutralität des Lexems keineswegs die in Mk 2,18-22 verwendete Passivform. Warum sollte die gewöhnliche Abwesenheit des Bräutigams passivisch ausgedrückt werden, zumal der Bräutigam im vorgenannten Vers 19 selbst Subjekt ist? Man wird stattdessen annehmen müssen, dass das Wegnehmen des Bräutigams hier von besonderer Bedeutung ist und zum Gradmesser uneigentlicher Redeweise wird.

2.2.2.2. Fasten

Fasten als teilweise oder umfassende Enthaltung von Speisen und Getränken wird im Alten Testament aus unterschiedlichen Anlässen erwähnt. So fastet man aus Trauer (2Sam 1,12; Est 4,3), am Gedenktag nationaler Katastrophen (2Kön 25,1.8; Jer 41,1ff.; 52,6; Sach 8,19) oder beim Ausbleiben des Regens (Rabbinica).[311] Besondere Bedeutung kommt dem Fasten als Bußübung zu (1Kön 21,27; Joel 1,14; Jes 58,1-9), die verpflichtend für alle am ›Versöhnungstag‹[312] vorgeschrieben wird. Auch wenn der konkrete Terminus עִנָּה אֶת־נַפְשׁ (Lev 16,29.31) im Hebräischen umstritten ist (Seele kasteien), kann durch die frühjüdische Rezeption kein Zweifel an der Bedeutung des Fastens für diesen Tag bestehen, was dem Tag auch seinen Beinamen »das große Fasten« (צוֹמָא רַבָּא) eingetragen hat.[313] Selbst in der urchristlichen Tradition wird wahrscheinlich auf das Fasten am Versöhnungstag angespielt (Act 27,9).

Neben diesem kollektiven Fasten zählt Fasten zur Zeit des Zweiten Tempels aber auch zu den wesentlichen Kennzeichen der vita religiosa des Einzelnen.[314] Hierbei ging es um eine selbstgewählte und freiwillige Frömmigkeitsübung

[311] Vgl. dazu die Überblicke bei BILLERBECK IV (1928), 6. Exkurs: Vom altjüdischen Fasten, 77-114, R. ARBESMANN, Art. Fasten, RAC 7 (1969), 447-493; H. MANTEL, Art. Fasten II. Judentum, TRE 11 (1983), 45-48; S. G. HALL/ J. H. CREHAN, Art. Fasten III. Biblisch und kirchenhistorisch, TRE 11 (1983), 48-59.

[312] Vgl. Lev 16,29; 23,27-32; Num 29,7.

[313] Vgl. Josephus: Ant 3,240; 14,66.487; 18,94; Bell 5,236; Philo: SpecLeg 1,186; 2,193; VitMos 2,23; Decal 159; ferner LibAnt 13,6; CD 6,19.

[314] Vgl. Tob 12,8; Jdt 8,6; PsSal 3,8; TestJos 9,2; TestJud 15,4; TestSim 3,4; äthHen 108,9f.

(LXX 2Kön 12,16; Ps 34,13; Dan 9,3). Fasten wurde sogar in Außenperspektive als eines *der* Charakteristika jüdischer Religiosität hervorgehoben.[315]

Die jüdische Fastenpraxis wäre unvollständig wiedergegeben, würde man nicht auch die Grenzen des Fastens nennen. So wichtig kollektives und individuelles Fasten zur Zeit des Zweiten Tempels waren, so wichtig war es den Juden auch, Zeiten explizit auszuweisen, an denen das Fasten verboten war. Der rabbinische Traktat *Megillat Taanit* (= Fastenrolle)[316], dessen Wurzeln bis ins 2. Jh.v. Chr. reichen[317], führt 35 Tage an, an denen auf Grund der an ihnen einst geschehenen heilsgeschichtlichen Ereignisse auf keinen Fall gefastet werden durfte.

In ähnlicher Weise erfolgt die Begründung der beiden Fastentage (Montag und Donnerstag), denn sie wurden gewählt, weil sie so weit wie möglich vom Sabbat entfernt waren. Der Sabbat war kein Fasttag. Es gab freudige Ereignisse, Festzeiten, die das Fasten geradezu ausschlossen. Lebensgeschichtlich war das freudigste Fest, an dem die Nahrungsaskese undenkbar war, zweifellos die Hochzeit.

Überblickt man die frühchristlichen Aussagen zum Fasten, zeigt sich eine klare Kontinuität zur jüdischen Praxis. In Mk 1,6 wird die asketische Haltung des Täufers beschrieben. Die Johannesjünger verstanden ihr Fasten als Vorbereitung auf den Messias und sein Reich. Mt berichtet von einem 40-tägigen Fasten Jesu nach der Johannestaufe (Mt 4,2), ferner ist die Praxis des Fastens in der ersten Christenheit breit bezeugt (vgl. Mt 6,16-18; Act 13,2f.; 14,23; 27,9; 2Kor 6,5; 11,27; Did 8,1[318]). Nicht einmal Mk 2,18-20 kann eine Schlüsselrolle in der Bewertung eines historischen Fastenverzichts darstellen, wenn man nicht V 20 sekundär aussondert. Und selbst die Kritik an heuchelndem Fasten nach Mt 6,16-18 bezeugt doch letztlich nur den Verbreitungsgrad des Fastens. So kann man konstatieren, dass es (1) eine nicht-fastende Kirche nie gegeben hat[319] und (2) die urchristliche Fastenpraxis eng im Judentum verwur-

[315] Vgl. Suet. Aug 76,2: »Kein Jude hält sein Fasten (*ieiunium servat*) am Sabbat strenger, als ich es heute gehalten (habe)«; Tac. Hist 5,4: »Von ihrer langen Hungersnot (in der Wüste) legen sie jetzt noch durch häufiges Fasten Bekenntnis ab (*adhuc ieiuniis fatentur*).«, zit. nach SCHENK (1997), 272.

[316] Vgl. zum Überblick STEMBERGER (1992), 44f.; L. H. SILBERMANN, Art. Fastenrolle, BHH 1 (1962), 466; H. MANTEL, Art. Fastenrolle, TRE 11 (1983), 59-61.

[317] Der uns überkommene aramäische Text (vgl. H. LICHTENSTEIN, Die Fastenrolle. Eine Untersuchung zur jüdisch-hellenistischen Geschichte, HUCA 8-9 [1931/2], 257-351) stammt aus dem 1. und 2. Jh. (die letzte Zeitangabe, den Trajanstag 67 n.Chr., erwähnen die besten Mss nicht mehr). Das ›Scholion‹, d.i. der hebräische Kommentar zum Traktat, stammt aus nachtalmudischer Zeit.

[318] Vgl. dazu ausführlich J. BEHM, Art. νῆστις κτλ., ThWNT 4 (1942), 925-935, hier: 932ff.

[319] Formulierungen wie etwa »Die Christen haben früh wieder Fastentage eingeführt:« (BOVON [1989], 261) müssen einen Zeitraum zwischen V 19 und 20 interpolieren, sonst sind sie grundlos.

zelt bleibt. Lediglich in einer Veränderung der Wochentage (Mittwoch und Freitag, statt Montag und Donnerstag) zeigt sich nach Did 8,1 eine Differenz zur jüdischen Fastentradition.

F a z i t: In vielen Kommentaren wird - vielleicht ausgehend von der grundsätzlichen Ausgangsfrage und Mk 2,21f. - ein Kontrastschema zwischen dem verpflichtenden Fasten im Judentum und dem eschatologischen Feiern Jesu aufgebaut. Die eschatologische Zeitenwende setze das jüdische Fasten außer Kraft.[320] In doppelter Hinsicht ist diesem Schwarz-Weiß-Denken zu widersprechen: Einerseits gab es im Judentum des Zweiten Tempels explizit ausgewiesene Zeiten, in denen das Fasten verboten war, andererseits berichtet die urchristliche Überlieferung zu jedem Zeitpunkt auch vom Fasten der Christen. Damit löst sich allerdings die Spannung, die immer zwischen den Versen 19 und 20 wahrgenommen wurde. In Mk 2,18-20 steht nicht die Frage nach einem generellen Fasten oder Nicht-Fasten zur Disposition, vielmehr geht es um die *rechte Zeit* zum Fasten! Das lenkt allerdings den Fokus von der Fastenfrage weg zu den Voraussetzungen dieses Fastens.

2.2.3. Die Bildfeldtradition

Messias-Zeit als Hochzeit

War bereits in spät-atl. Zeit die Braut- und Hochzeitsmetaphorik im Kontext eschatologischer Heilsverheißung eingesetzt worden (Trjes), so weisen - wie gezeigt - einige Texte darauf hin, dass das Hochzeitsbild in frühjüdischer Zeit explizit mit einer endzeitlichen Rettergestalt oder gar dem Messias verknüpft wurde (TgPs 45; 1QIs^a 61,10; PesR 37). Von besonderem Interesse ist dabei die Verwendung des Bildes in heilsgeschichtlichen und eschatologischen Aussagen. Nach SchemR 15 (79b) zu Ex 12,2 wird ein Gleichnis erzählt, bei dem der Bräutigam nach seiner ersten Anwesenheit zur Verlobung wieder verschwindet, und der Braut erst bei der Hochzeit alle Geschenke überschreibt. Diese Hochzeit wird mit den Tagen des Messias identifiziert, was die Verlobung implizit dem Sinaigeschehen zuordnet. Nach WaR 11 (112c) werden die 7 Jahre Gogs (Ez 39,9) auf die »Vorhochzeit der Gerechten in der zukünftigen Zeit« bezogen (vgl. pSchevi 4,35c,25). Nur wer diese Vorhochzeit mitfeiert, genießt auch das Hochzeitsmahl. Jeweils wird die Zeit des Messias als Hochzeitszeit charakteri-

[320] So in besonders grundlegender Weise MELL (1996), 30: »Sind Tora und Kultus (...) unter Jesu vollmächtiger Verkündigung zerbrochen, so führt sein (Heils-)Tod (Mk 3,6) konsequenterweise zu einer vom Judentum emanzipierten christlichen Wirklichkeitsdeutung«, für W. Schenk liegt im Fasten (neben Gewandwechsel und Essen) ein Zeichen für die Konversion zum Judentum, die in Mk 2,20 ironisch aufgenommen sei, vgl. SCHENK (1997), 272.276: »Wer zu fasten beginnt (also Jude wird), beweist damit, daß er nicht mehr den ›Bräutigam mit sich hat‹. (...) Mk 2,19-22 adoptiert also eine ganze Reihe der Elemente einer Konversion zum Judentum und polt sie zu einer Warnung vor einer Konversion zum Judentum um«.

siert. Hier könnte man eine Strukturanalogie zu Mk 2,18-20 erkennen. Das Feiern während der Anwesenheit des Messias könnte hierbei zum Erkennungszeichen der Hochzeitsgäste werden.

Alle jüdisch-rabbinischen Belege zielen allerdings darauf hin, die eigentliche Messiaszeit vorzubereiten. Mk 2 agiert hier gegenläufig, denn die »Tage, die kommen werden« überbieten nicht die Vorhochzeit bzw. Verlobung, sondern kontrastieren sie durch Abwesenheit des Bräutigams und durch Fasten. Ein eschatologischer Zug, der auf die noch ausstehende Hochzeit bei der Wiederkunft des Bräutigams hinweist, ist nicht aus Mk 2,18-20 herauszulesen.[321] Stattdessen liegt alles Gewicht auf der Gegenwart des Bräutigams.

Fest und Trauer(fasten): Joel 1-2 (insbesondere 2,15f.)

Die Verbindung von Brautbild und Fasten ist im Prophetenbuch Joel belegt. Bereits in Joel 1,5-8 werden beide Bereiche lose verbunden, indem das Erwachen der Trunkenen und Weinsäufer (V 5) mit einem ›Zwangsfasten‹ verglichen werden kann, das in der Trauer der Jungfrau um ihren Bräutigam (1,8) seine Entsprechung findet. Im weiteren Verlauf wird der mehrfache Aufruf zum Fasten (1,14; 2,12.15) eindeutig als Bußfasten charakterisiert, das die Not einer Heuschreckenplage durch Zuwendung von Jhwh mildern soll (2,12f.). Eine enge Verbindung zum Brautbild zeigt sich in 2,15f., das im Folgenden zitiert werden soll:

Joel 2,15f. (LXX)	*Übersetzung*
σαλπίσατε σάλπιγγι ἐν Σιών, ἁγιάσατε νηστείαν κηρύξατε θεραπείαν συναγάγετε νήπια θηλάζοντα μαστούς ἐξελθάτω νυμφίος ἐκ τοῦ κοιτῶνος αὐτοῦ καὶ νύμφη ἐκ τοῦ παστοῦ αὐτῆς	Blast das Horn auf Zion, heiligt ein Fasten. Ruft einen Feiertag aus. Versammelt die Unmündigen, die an Brüsten saugen. Der Bräutigam trete aus seiner Kammer und die Braut aus ihrem Brautgemach.

Das Fasten wird hier durch das Brautbild über die Nahrungsaskese hinaus zur Sexualaskese erweitert. κοιτών und παστός sind synonym zu verstehen und bezeichnen das »Brautgemach« als Ort der sexuellen Gemeinschaft der Brautleute. In dieser Weise wird zunächst bestätigt: Fasten als Bußübung und Feiern bei der Hochzeit schließen sich aus!

Die vorgängige Verwendung des Begriffs ›Bräutigam‹ ist eindeutig auf Zion bezogen (1,8), so dass auch in Joel 2,16 ein tieferliegender Sinn mitschwingen kann.

[321] So bereits Gräßer (1977), 48.

Die sprichwörtliche Unvereinbarkeit von Trauer und Hochzeit ist auch in der rabbinischen Überlieferung bezeugt: Rab Jannai möchte auf Grund des falschen Beerdingungskleids nicht »(...) wie ein Bräutigam unter Trauernden« oder »ein Trauernder unter Brautleuten« gefunden werden (bShab 114a, vgl. bNid 20a).[322] Die Unzeitigkeit von Fröhlichkeit bei Trauer - wenn auch ohne Bezug zum Hochzeitsmotiv - thematisiert auch Sir 22,6.

Auch wenn das Judentum Feiertage kennt, die nicht fröhlich begangen wurden[323], ist das Hochzeitsfest durch besondere Freude gekennzeichnet. Die Hochzeit ist bereits atl. ein geprägtes Bild für die Freude (vgl. Jes 61,10). Der Bräutigam gilt als der Typus eines Menschen, der außergewöhnliche Freude erlebt (s.o.). Wenn nun diese Hochzeitsfreude im Vorstellungs- und Emotionshorizont der Leser durch Begriffe des Wortfelds Hochzeit aktiviert wird, ist die metaphorische Verbindung mit der Fastenthematik besonders wirksam.

2.2.4. Metaphorische Interaktion

Versucht man die verschiedenen Interaktionsbereiche der metaphorischen Verbindung zu erfassen, zeigen sich zwei Zuordnungsebenen, die in eine Sachbeziehung (Fasten - Hochzeit) und eine Personenbeziehung (Hochzeitsgäste/ Bräutigam - Jünger/ Jesus) differenziert werden können.

In beiden Versen V 19f. wird eine klare konterdeterminierende Metaphorisierung durch die syntaktische Verschränkung der ursprünglich nicht aufeinander bezogenen Bereiche Hochzeit und Fasten erreicht. Die Nennung von Hochzeitsgästen und Bräutigam lassen eine auf ein freudiges Fest zielende Determinationserwartung des Lesers entstehen, die durch das Fastenthema überraschend zerstört wird. Die metaphorische Wirkung wird allerdings durch die rhetorische (19b) wie auch affirmative Negation (19c) der Antwortsätze abgeschwächt. In V 19bc wird ja nicht behauptet, dass die Hochzeitsgäste fasten, sondern dass sie es beim Fest gerade nicht tun können. V 20 ist metaphorisch klarer, denn hier wird nun gerade der in V 19 abgelehnte Widerspruch ausgesprochen. Jetzt fasten die ›Söhne des Brautgemachs‹, die immer noch Subjekt sind, wirklich, obgleich auch hier abgeschwächt wird, da der Bräutigam fehlt und somit das Fest unvollständig oder sogar schon vorüber ist.

Eine weitere Zuordnung ist dann zwischen den Personen im Bildbereich (Söhne des Brautgemachs, Bräutigam) und den agierenden Personengruppen der ›idealen Szene‹, das sind Jüngergruppen (der Pharisäer, von Johannes, von Jesus) und Jesus möglich. Das verbindende Glied kann man hier in den Prädikaten (fasten) sehen, da - wie gezeigt - 18b und 19c gerade chiastisch mit den gleichen Verbformen gebildet werden. Während die Subjekte im bildempfan-

[322] Vgl. Billerbeck I (1926), 506.

[323] Vgl. im Blick auf den Versöhnungstag Philo: Spec Leg 2,193.

genden Bereich wechseln, bleibt das leitende Subjekt im bildspendenden Sektor gleich, und die Differenz wird durch einen weiteren Faktor erzielt (An-/ Abwesenheit des Bräutigams). Anerkennt man die Verben als Scharnier zwischen Bildempfänger und Bildspender, ergibt sich folgende Zuordnung:

	Jüngergruppen	Söhne des Brautgemachs
Fasten:	Johannesjünger, (Jünger der) Pharisäer	ohne Bräutigam
Nicht-Fasten:	Jesusjünger	mit Bräutigam

Tab. 5: Interaktionsebenen bei Mk 2,18-20

Die Differenz zur sonstigen Forschungsmeinung ist evident: Gewöhnlich werden die ›Söhne des Brautgemachs‹ mit den Jesusjüngern identifiziert und ihr ursprüngliches Nicht-Fasten wird dann nachträglich revidiert. Um die innere Logik des Abschnitts zu erhalten, sind dafür allerdings umfangreiche literarkritische Operationen notwendig gewesen. Sieht man hingegen in den Verben das Scharnier zwischen Bildspender und Bildempfänger, wird der Fokus auf die An- bzw. Abwesenheit des Bräutigams gelenkt.[324] Es geht dabei nicht um die Frage, wer Subjekt des Fastens oder Nichtfastens ist, sondern worin der Grund des Fastens liegt. Die ›Söhne des Brautgemachs‹ ohne Bräutigam sind insofern den Johannesjüngern und Pharisäern gleichgeschaltet: sie fasten, weil ihnen das Wesentliche, nämlich der Bräutigam, fehlt. Die Anwesenheit des Bräutigams hingegen macht das Fasten überflüssig. Die Präsenz des Bräutigams ist also das Kriterium, das über die Notwendigkeit des Fastens entscheidet.

Diese Beobachtung verbindet sich mit der Frage nach der Bedeutung des Fastens überhaupt: Das gleichzeitige Nebeneinander von Fasten und Nichtfasten der ›Söhne des Brautgemachs‹ wurde in der Exegese häufig als unvereinbare Spannung empfunden. Für jüdische Ohren liegt hier allerdings keineswegs ein Widerspruch vor. Fasten*verbote* ebenso wie Fasten*gebote* bilden zwei Seiten derselben Medaille (s.o.). Neben die *Megillat Taanit* (Fastenrolle) mit verpflichtenden Feier-Tagen (ohne Fasten) tritt die *Megillat Taanit Batra*[325], die Tage erwähnt, an denen gefastet werden muss. Hier stehen Fasten- und Feierzeiten ergänzend beieinander. Entscheidend ist demnach nicht, ob überhaupt gefastet werden soll oder nicht, sondern eher, wann das Fasten zeitgemäß ist.

[324] In diesem Sinn auch SCHENK (1997), 257: »Im antithetischen Parallelismus Mk 2,19.20 geht es primär um Anwesenheit vs. Abwesenheit des entscheidenden Faktors bei der durch ihn determinierten Gruppe«; ähnlich MAARTENS (1992), 67; V. IERSEL (1998), 156.

[325] Wahrscheinlich aus gaonischer Zeit. Vgl. dazu S. Z. LEIMAN, The Scroll of Fasts: The Ninth of Tebeth, JQR 74 (1983f.), 174-195.

Dass es in Mk 2,18-20 schwerlich um ein generelles oder unbegrenztes Fasten gehen konnte, bezeugen auch die für uns ältesten Rezipienten des Evangeliums. Sowohl Mt als auch Lk sehen offenbar einen Klärungsbedarf über die Zeitdimension des Fastens und fügen entsprechend eine Häufigkeitspartikel ein (Mt: πολλά; Lk: πυκνά). Wann also soll gefastet werden - und wann nicht? Hier scheint im Judentum zur Zeit Jesu offenbar ein klares Empfinden für Verhaltensweisen in einer dazu passenden Situation bestanden zu haben. Oder negativ formuliert - wie im Mk-Text: Es gibt ein Verhalten, das in bestimmten Situationen ausgeschlossen ist! Konkret heißt das: Fasten ist bei einer Hochzeit unzeitgemäß. Gleichzeitiges Feiern und Fasten schließen sich vielmehr ebenso aus wie ungewalkte Flicken auf altem Mantel oder neuer Wein in alten Schläuchen. Dabei geht es nicht um eine generelle Abwertung des einen und Aufwertung des anderen. Wie die Weisheitslogien in Mk 2,21f. zeigen, ist sogar eine gewisse »Schonung« des Mantels und der Schläuche angezeigt. Wichtig ist allein die Inkommensurabilität sich ausschließender Sachverhalte.

In dieser Weise wird jedoch die Frage nach einem konkreten Nahrungs-Fasten, die auf Grund der kirchlichen Frömmigkeitspraxis stets die Exegese beherrscht hat, sekundär. Die Frage nach Grund und Zeit des Fastens steht in einem unmittelbaren Zusammenhang mit der An- und Abwesenheit des Bräutigams. In der semantischen Interaktion wird dabei ein Bedeutungsaspekt des Lexems ›Fastens‹ in neuer Weise aktiviert. Fasten bedeutet im weiteren Sinn »mit Trauer entbehren«. In dieser Weise könnte die mt. Interpretation des Textes (πενθεῖν statt νηστεύειν, s.u.) einen wesentlichen Aspekt aufgegriffen haben.

Möglicherweise ist das Fasten selbst uneigentlich gemeint.[326] Liegt etwa ein »Fasten« darin, dass der Bräutigam weggenommen ist?[327] Für eine derartige Deutung spricht die neutrale Formulierung, mit der das Fasten genannt wird: hier ist kein Appell, keine Forderung zum Fasten gegeben. Auch das ›Wie‹ des Fastens (vgl. Mt 6) steht nicht zur Disposition. Stattdessen wird das Faktum, die Unausweichlichkeit, das ›Dass‹ des Fastens betont. Die Abwesenheit des Bräutigams wird dann aber nicht nur zum Anlass des Fastens, sondern ist selbst ›Fasten‹.

---

[326] So bereits R. B. GARDENER, Jesus' Appraisal of John the Babtist, Bamberg 1973, 27f.; ferner ROLOFF (1970), 233: »metaphorischer Ausdruck für Trauern«; WEISS (1989), 100ff.; SCHENK (1997), 272-276 als Synekdoche für die Konversion zum Judentum.

[327] So bereits SCHÄFER (1953), 140ff. Für Schäfer wird die allegorische Deutung des Fastens dann sogar zum Generalschlüssel, der nicht nur die Spannung zwischen Nicht-Fasten und Fasten erklärt, sondern auch die vermeintliche Parallelität zwischen Fasten der Johannesjünger und der Söhne des Brautgemachs durchbricht.

Auch wenn die Ausgangsfrage zweifellos die unterschiedlichen Lebensweisen von Jesus und dem Täufer bzw. ihrer Jünger im Blick hatte, deutet der mk Jesus die Frage christologisch. So wie die Anwesenheit des Bräutigams Fasten ausschließt, führt die Abwesenheit von Jesus notwendig zum Fasten bzw. wird selbst als Fasten aufgefasst. Dass Mk 2,18-20 in dieser Weise verstanden werden kann, legt auch die Verbindung zu Mk 14,25 nahe, so dass beide Stellen »wie Strebepfeiler eines großen Bogens«[328] das Evangelium umspannen. So wie das programmatische ›Fastenbrechen‹ zu Beginn von Jesu Wirken die heilvolle Zeit des Messiasbräutigams eröffnet, so muss der Weinverzicht in Mk 14,25 symbolisch auf eine neue Fastenzeit gedeutet werden, die vor allem im Entbehren der unmittelbaren Gegenwart Jesu liegt. Die in Mk 2,18-22 proklamierte Gegenwart des Messias-Bräutigams könnte dann ›nur‹ zu einem Vorgeschmack dessen werden, was sich eschatologisch noch ereignen wird. Ähnlich wie rabbinische Texte bereits ein heilsgeschichtliches Stufenschema mit der Messiashochzeit verbunden hatten, könnte auch die Erdenzeit Jesu mit seinen Jüngern als ›Verlobung‹ oder ›Vorhochzeit‹ der eschatologischen Hochzeit aufgefasst werden, wie sie in Mt 25,1-13, Apk 19-21 und 2Kor 11 dann explizit erhofft wird.

2.3. Theologische Implikationen einer »Bräutigam-Christologie«

2.3.1. Fasten und Fest: Lebensweise und Gastmähler (ethische Dimension)

Da Zeit und Begründung des Fastenverzichts explizit an die Person des Bräutigams, der mit Jesus identifiziert werden kann, geknüpft wird, führt die Fastenfrage in den Horizont der gesamten Lebenspraxis Jesu. Charakteristisch ist hierbei vor allem die Praxis der ›Gastmähler‹, die Jesus wohl auch das Schimpfwort »Fresser und Weinsäufer« (Lk 7,34) eingetragen hat.[329] Nicht zufällig gruppiert Mk unseren Text unmittelbar nach einer Perikope, die die Tischgemeinschaft Jesu mit Zöllnern und Sündern (Mk 2,15-16) zum Gegenstand hat.[330] Hier scheint soziologisch gesehen ein Konflikt zwischen der Dorfgemeinschaft und dem »arbeitsscheuen Vagabundentum«[331] des Wanderradikalen Jesus durchzuscheinen. »Die marginale Lebensweise Jesu außerhalb des normalen Arbeitsprozesses und sein Glück bei Gastgebern mit offenen Türen

[328] Vgl. auch zum folgenden BERGER (1996), 332ff.
[329] Vgl. dazu neuerdings BOLYKI (1998).
[330] Vgl. dazu D. A. KOCH, Jesu Tischgemeinschaft mit Zöllnern und Sündern. Erwägungen zur Entstehung von Mk 2,13-17, in: Jesu Rede von Gott und ihre Nachgeschichte im frühen Christentum: Beiträge zur Verkündigung Jesu und zum Kerygma der Kirche, FS W. Marxsen, hrsg. von D.-A. KOCH u.a., Gütersloh 1989, 57-73.
[331] Vgl. THEIßEN (1989), 97.

wird durch den pejorativen Vorwurf des ›Fressers und Weinsäufers‹ stigmatisiert.«[332]

In dieser lebensfrohen Geselligkeit zeigt sich eine deutliche Differenz zur Lebensweise des Täufers, da der Täufer als Asket - nach Lk 1 offenbar in der Tradition des Nasiräats - geschildert wird.[333] Der Vergleich mit Johannes dem Täufer drängt sich für Mk 2,18-22 geradezu auf, weil hier Johannesjünger als Fragende auftreten. Da die Johannesjünger sonst nirgends bei Mk als Kontrahenten Jesu genannt werden, könnte hier ein historischer Kern angenommen werden. Der aufgeworfene Konflikt führt sachlich in die Abgrenzungsproblematik von Johannes dem Täufer und Jesus, wie etwa Lk 7,33f. (= Q) beweist: *»Johannes der Täufer ist gekommen, er isst kein Brot und trinkt keinen Wein (...); Der Menschensohn ist gekommen, er isst und trinkt.«* Das demonstrative Essen und Weintrinken ist jedoch nicht nur im Blick auf die soziologische Herkunft seiner Tischgenossen augenfällig. Gerade die Auseinandersetzung mit Johannes rückt die Verhaltensweise Jesu in einen zeichenhaft eschatologischen Horizont. Die Begründung von Jesu Tischgemeinschaft erfolgt nach den Berichten der Evangelien einerseits therapeutisch (Mk 2,17), zugleich aber immer auch eschatologisch-christologisch. Dies lenkt den Blick auf weitere theologische Dimensionen des Textes (s.u.).

Was das Fasten selbst angeht, ist der Text von paränetischen Implikationen frei (im Ggs. etwa zu Mt 6).[334] Es geht nicht darum, dass oder wie die Jünger fasten sollen, stattdessen erfolgt eine nüchterne Beschreibung ihres Fastens und Nicht-Fastens. Wichtig ist festzuhalten, dass Jesus mit dem Fastenverbot keineswegs die jüdische Frömmigkeitsnorm grundsätzlich als ›veraltet‹ und ›überholt‹ abqualifizierte. Wie gezeigt, war die Spannung zwischen Fastenzeiten und Festzeiten im Frühjudentum voll enfaltet.

Sollte mit der Perikope wirklich das Fasten als ›vaticinium ex eventu‹ legitimiert werden, dann würde im Gegenzug die Abwesenheit des Bräutigams zur notwendigen Bedingung kirchlicher Frömmigkeitspraxis hochstilisiert. Das kann wohl kaum gemeint sein. Sieht man hingegen im Fasten eine negative Folgeerscheinung der Abwesenheit des Bräutigams (s.o.), wird implizit die Gegenwart Jesu herbeigewünscht.

Das Fasten wird nicht gänzlich abgewertet. Ähnlich wie bei den Bildworten eine gewisse ›Schonung des Alten‹ erkannt werden kann (damit der Mantel

---

[332] Ebner (1998), 201. Vgl. dazu auch Maartens (1992), 71-75.

[333] Ob man aus der synoptischen Schilderung der Taufszene und den Rangstreitigkeiten schließen kann, dass Jesus ursprünglich selbst Täuferjünger war und sich dann von seinem Meister z.B. gerade hinsichtlich seines Ess- und Feierverhaltens abgegrenzt hat, wird kontrovers beurteilt. Vgl. Berger (1995a); Theissen/ Merz (1997); kritisch hingegen Backhaus (1991).

[334] Vgl. im Blick auf Lk auch Reicke (1984), 325: »klar futurisch und nicht imperativ formuliert.«

nicht stärker reißt, damit die alten Schläuche nicht platzen), wird auch das Fasten prinzipiell legitimiert. Ziel ist dann - wie Mk treffend resümiert - das Neue in Neue Schläuche. Oder entsprechend: Feiern mit dem Bräutigam, solange er da ist!

2.3.2. Der weggenommene Bräutigam und die Gegenwart des Heils (eschatologische und christologische Dimension)

Die Zuspitzung der Fastenfrage in Jesu Antwort auf die An- und Abwesenheit des Bräutigams sind eng mit zeitlichen Aussagen innerhalb der Perikope verknüpft, so dass temporale und lokale Angaben ineinander greifen.[335] Sprachlich ist dies auch an der Häufung der Zeitadverbiale in Mk 2,18-20 (s.o.) ablesbar. In V 19f. zeigen sich dabei zwei Ebenen: Einerseits wird Synchronizität (während, solange) zum Ausdruck gebracht (Präsenz). Andererseits werden futurische Aussagen (es werden Tage kommen, an jenem Tag) formuliert.

Bleiben wir zunächst bei den futurischen Aussagen, die mit der Abwesenheit des Bräutigams verknüpft werden: Die Wendung »Es werden Tage kommen (...)« mit negativem Folgeaufweis zeigt sprachliche Nähe zu apokalyptischen Aussagen z.B. bei Lukas (ἐλεύσονται ἡμέραι, vgl. Lk 17,22; 21,6; 19,43; 23,29) auf. So stellt sich die Frage, ob auch die auffällige Rede vom »weggenommenen Bräutigam« Mk 2,18-20 in einen apokalyptischen Horizont einordnet werden kann?

Da die Aussage im Passiv kaum auf reiner Bildebene erklärt werden kann, sind hier christologische Deutungsmuster als Implikate metaphorischer Aussagen heranzuziehen. Wie aber ist die als Verheißung (Futur!) formulierte ›Wegnahme des Bräutigams‹ zu verstehen? Folgende Möglichkeiten werden erwogen:

1. Es handelt sich um eine Aussage über Jesu Tod[336] - ἀπαίρω wird dabei als ›gewaltsames Entreißen‹ (Töten) gedeutet. Solche Konnotationen können z.B. gerade durch die strukturelle Parallelisierung des Verses mit Begriffen aus dem Wortfeld ›reißen« in 21b, 22b (s.o.) hervorgerufen werden. Als möglicher traditionsgeschichtlicher Hintergrund wird bei dieser Deutung auf die LXX verwiesen, da hier an verschiedenen Stellen, z.T. im gleichen Wortfeld auf ein ›gewaltsames Geschick‹[337] von Gerechten wie z.B. dem Gottesknecht (Jes 53,8) anspielt. Auch in CD 19,35 und 20,14 ist vom »Tag des Weggenommen-

[335] Gegen SCHENK (1997), 255f., der die sonst vorherrschende temporale Dimension ganz der lokalen unterordnet.

[336] Vgl. GRÄßER (1977), 47 Anm. 6: »eine eindeutige Todesweissagung«; KLAUCK (1978), 161; LÜHRMANN (1987), 63; GNILKA (1989), 114: »Weggenommen wurde der Bräutigam im Tod«; V. IERSEL (1998), 155 u.a.

[337] Vgl. Num 20,26 (Wegnehmen des Landes); Jes 53,8 (Wegnehmen des Gottesknechts; αἴρεται), Jes 57,1 (Hinwegraffen der Treuen).

Werdens« (יום האסף[338]) des Lehrers (der Gerechtigkeit?) im Sinne eines Martyriums die Rede.[339]

Für Mk könnte die Formulierung dann bereits den Todesbeschluss (Mk 3,6) vorbereiten, mit dem der Evangelist die gesamte Einheit abschließt. Die Verknüpfung einer Zeitangabe (*an jenem Tag!*) mit dem Fastenmotiv könnte zusätzlich auf das (Kar)freitagsfasten anspielen, das bereits in Did 8,1[340] vorausgesetzt ist und in der alten Kirche allgemein gilt.[341]

Die Kombination von Wegnahme und Tod eines Bräutigams bzw. einer Braut zeigt eine gewisse motivgeschichtliche Parallele zur hellenistischen Romanliteratur: In Charitons Kallirhoe (1. Jh. v.Chr., s.o.) ruft Chaireas, als er den Verlust der (verstorben geglaubten) Kallirhoe aus dem Grab wahrnimmt: τίς ἄρα θεῶν αὐτήν (...) ἀπενήνοχε καὶ νῦν ἔχει μετ' αὐτοῦ (...). οὕτω καὶ Θησέως Ἀριάδνην ἀφείλετο Διόνυσος (vgl. 3,3,4f.[342]). Der Verlust Kallirhoes wird hier mit dem klassischen Motiv des (göttlichen) Brautraubs verbunden, für den allerdings abweichend von Mk 2,19par. nicht der Begriff ἀπαίρω, sondern ἀφαιρέω (wegnehmen, rauben) verwendet wird.[343] Die Parallele einer postmortalen Entfernung durch einen Gott kommt hier gleichsam an ihre Grenzen: Steht bei Chariton durch die klare Bedeutungsdifferenz des verwendeten Verbs und durch den Kontext (βιαζομένην) die Gewaltanwendung außer Zweifel, gilt diese semantische Determination für Mk 2,19 gerade nicht. Abgesehen davon, dass auch das Geschlecht der ›Entführten‹ divergiert. Auch wenn das Motiv des Brautraubs - sei es von Gott oder von Menschen[344] im Hellenismus und sogar im Alten Orient (vgl. Ri 21,19-23) geläufig ist, wird nirgends von einem Raub des Bräutigams berichtet.

2. Ferner wurde die Wegnahme des Bräutigams in den Horizont der Entrückung bzw. Himmelfahrt gestellt.[345] Parallelen zeigten sich etwa zur lukanischen Himmelfahrtserzählung (Act 1,9-11): Auch in Act werde ein Komposi-

---

[338] Maier übersetzt »Tag des Hinschieds des Anweisenden«, MAIER (1995), I, 35f.

[339] Der Einwand von MELL (1996), 7 Anm. 33, dass der Tod Jesu niemals eigenständig, sondern nur vom »Auferweckungskerygma« aus thematisiert werde, gilt gerade nicht für die Evangelien (vgl. etwa Mk 10,45; Mell führt auch nur paulinische Belege an!). Der Autor zeigt ein deutliches theologisches Interesse, das keine historisch-philologische Überzeugungskraft besitzt.

[340] » (...) ihr aber sollt fasten am vierten Tag und am Rüsttag« (zum Sabbat).

[341] Ein expliziter Zusammenhang zwischen dem Karfreitagsfasten und Mk 2,18-22 ist allerdings erst bei Euseb von Caesarea belegt. Vgl. dazu CREMER (1965), 20f. Zum Trauerfasten GNILKA (1989), 115ff.

[342] »Welcher Gott (...) hat Kallirhoe enführt und hält sie nun gegen ihren Willen gewaltsam an seiner Seite gefangen? (...) Ebenso hat Dionysos die Ariadne dem Theseus weggenommen und Zeus die Semele«, Übersetzung nach PLEPELITS (1976), 72.

[343] Gegen MELL (1996), 7 Anm. 33 der hier fälschlicherweise einen »analogen Sprachgebrauch« zu Mk 2,19 sieht. Auch die ionische Nebenform ἀπαιρέω ist noch lange nicht identisch mit ἀπαίρω!

[344] Vgl. z.B. H. KLEIN, Natur 4: Brautentführung als Hochzeitsbrauch in Sparta, nach EBNER (1998).

[345] So zuerst GRUNDMANN (1973), 85.87 und wieder MELL (1996), 7f. Im Blick auf Lk 5,33-39 auch REICKE (1974), 323 und G. FRIEDRICH, Lk 9,51 und die Entrückungschristologie des Lukas, in: Orientierung an Jesus, FS J. Schmid, hg. v. P. Hoffmann, Freiburg u.a. 1973, 48-77, insb. 51-54.

tum des Verbs αἴρω in passiver Formulierung verwendet; Objekt sei eine titulare Hoheitsbezeichnung für Jesus; die Entrückung werde als relationale Distanzierung (von ihnen = Jünger) beschrieben. Ob »die Summe semantischer und struktureller Bezüge«[346] bei fehlenden eindeutigen Begriffsparallelen eine Beziehung zwischen der Wegnahme des Bräutigams und dem ›Entrückungsmotiv‹ ausreichend begründen kann, scheint mir jedoch zweifelhaft. Kritisch muss das ›Entrückungsmotiv‹ für Mk 2,20 vor allem auch im Blick auf den Evangelisten beurteilt werden. Die ›Entrückungsszene‹ in Mk 9,2-13 (Verklärung) wird gerade nicht als Wegnahme und Verlust beschrieben und steht im Kontrast zu Jesu Tod oder Auferstehung (Mk 9,30-32).[347] So ist die Verwendung des ›Entrückungsmotivs‹ in Mk 2,20 unwahrscheinlich.

F a z i t: Auf Grund der passiven Formulierung legt sich eine tiefere Bedeutung des Terminus ἀπαίρω (Mk 2,20) nahe. Dabei ist die Verwendung der Entrückungsvorstellung unwahrscheinlich, eher sprechen Gründe für einen Hinweis auf Jesu Tod. Letzte Klarheit ist hier allerdings nicht zu erzielen.[348] Falls es dem Evangelisten um eine besondere Akzentuierung und Präzisierung dieser Aussage gegangen wäre, hätte er sich angesichts seines sonstigen Sprachrepertoires klarer ausdrücken können. So ist eher anzunehmen, dass es Mk doch auf das Resultat der Abwesenheit ankommt, das zwar den Tod Jesu voraussetzt, diesen aber nicht eigens gewichtet. Die Abwesenheit wird vielmehr sprachlich bewusst als Kontrastfolie zur Anwesenheit des Bräutigams eingesetzt. Und dass für den Evangelisten hier ein besonderer Aussageschwerpunkt liegt, beweist die Dopplung von V 19c: *Solange sie den Bräutigam bei sich haben, können sie nicht fasten.* Die Anwesenheit, das ›Haben‹ des Bräutigams wird zum entscheidenden Kriterium des Nicht-Fastens und zum Unterscheidungsmerkmal zwischen Jesusjüngern und Johannesjüngern bzw. Pharisäer, deren singuläre Parallelisierung darin verständlich wird, dass sie den Bräutigam nicht haben. Die Präsenz des Bräutigams eröffnet für die Jünger das Fest. Die Anwesenheit Jesu zeigt den Beginn der messianischen Heilszeit an. Nur wenn man in dieser Weise die positive Aussageintention von Mk 2,18-22 anerkennt, lässt sich die Perikope problemlos in die Sammlung der umliegenden Streitgespräche einordnen: Jeweils bringen die Kernworte der Apophtegmata Hoheitsaussagen über Jesu eschatologisches Handeln zum Ausdruck (vgl. Mk 2,10.17.28). So kann man auch für Mk 2,18-22 postulieren: Jesus ist der Messiasbräutigam!

---

[346] So Mell (1996), 7 Anm. 33.

[347] Gegen Mell, der hier im Schnellschritt Entrückung und Auferstehung in Beziehung setzt. Vgl. Mell (1996), 8: »(...) so kann die vorhergehende Andeutung vom Ende der Gemeinschaft mit dem Bräutigam in Mk 2,19b als kontextgemässe Umschreibung von Jesu Auferstehung verstanden werden.«

[348] So auch Bovon (1989), 261 im Blick auf die hier identische Lukasstelle: »Lukas denkt weder im allegorischen Sinn einzig an das Kreuz, noch an die Himmelfahrt Jesu« (trotz Act 1,9!).

3. Die Gemeinde als Braut (2Kor 11,1-4)

3.1. Grundfragen zu 2Kor 11,1-4

3.1.1. Stellung im Kontext

In den Kapiteln 10-13 des 2. Korintherbriefs[349] setzt sich Paulus mit Angriffen auseinander, durch die Gegner in Korinth seine Person und indirekt auch sein Apostolat in Frage stellen: Sie werfen ihm Unterwürfigkeit und Schwäche beim persönlichen Auftreten vor (10,1.10; 11,21), er sei Laie in der Redekunst (11,6) und es fehlten ihm Zeichen und Vollmacht des Apostolats (10,8; 13,10), ferner mache er nicht von dem Apostelrecht der Unterhaltspflicht Gebrauch (12,13-16, vgl. 1Kor 9,15ff.[350]).

Die Position der Gegner wurde und wird kontrovers beurteilt[351], allerdings hat sich wenigstens der aus 2Kor 3 postulierte Streit um das Gesetzesverständnis zwischen Vertretern der Jerusalemer Urgemeinde und einer heidenchristlich offenen ›Paulus-Partei‹ als unhaltbar erwiesen. Anders als bei den Gegnern im Galaterbrief ist beschneidungsfreie Mission offenbar kein Streitpunkt. Aus 2Kor 11,4 könnte man schließen, dass ein Dissens zwischen Paulus und den Gegnern hinsichtlich der Christologie, des Geistempfangs oder der Evangeliumsverkündigung bestanden hatte. Aus den konkreten Ausführungen des Briefes ist jedoch kein Hinweis auf Meinungsverschiedenheiten in diesen wichtigen Fragen zu entnehmen. Vielmehr dominiert hier die Verteidigung in Bezug auf eine postulierbare Kritik an der Person des Paulus bzw. seiner Apostolatspraxis. Die Beziehung des Apostels zur Gemeinde wurde offensichtlich durch die Ansprüche der Gegner in Frage gestellt. Der Konflikt stellt sich als dreistellig relationales Problem dar, denn die Gegner sind nicht Glieder der korinthischen Gemeinde, sondern haben sich als dritte (2Kor 10,1f.) in das Verhältnis zwischen Apostel und Gemeinde hineingedrängt. Da im Brautbild von 2Kor

[349] Auf Grund des so unterschiedlichen Tons des Briefs zwischen 2Kor 1-9 und 2Kor 10-13 hatte man früher angenommen, im letzteren Abschnitt sei ein selbstständiges Brieffragment, vielleicht sogar Teile des verlorengegangenen ›Tränenbriefs‹ integriert (so zuerst A. HAUSRATH, Der Vier-Capitelbrief des Paulus an die Korinther, Heidelberg 1870; wieder KLAUCK [1986] oder zuletzt F. ZEILINGER, Krieg und Friede in Korinth, Wien 1992, hier: 23f.). Allerdings erklärt sich die Differenz hinreichend auf Grund der Einsicht in Gattungszugehörigkeit (Invektive, vgl. dazu BERGER[1984], 147) oder einer veränderten Gemeindesituation, die vielleicht durch die Titus-Gruppe (2Kor 8,17-22; 9,3.5 und 2Kor 12,17f.) während der Abfassung übermittelt worden war. Vgl. zur Diskussion der literarischen Integrität SCHNELLE (1996), 101-111.

[350] Vgl. zur Frage der Unterhaltsregelung meine Ausführungen in »Zitation, Kontradiktion oder Applikation?«, ZNW 87 (1996), 83-100 (= ZIMMERMANN 1996).

[351] Pneumatiker und Gnostiker (Lütgert, Bultmann, Schmithals), urchristliche Missionare und Wanderprediger (Georgi, Theißen) oder Jerusalemer Judenchristen (Käsemann, Lüdemann). Einen guten Überblick über die Gegner bietet in neuerer Zeit J. L. SUMNEY, Identifying Paul's Opponents. The Question of Method in 2Corinthians (= JSNT.S 40), Sheffield 1991, 13-73.

11,2f. gerade auch die Beziehungsdimension thematisiert wird, könnten darin wichtige Anregungen für die Verhältnisbestimmung von Paulus zur Gemeinde gegeben werden.

Die Vorwürfe der Gegner zwingen den Apostel im Kontext seiner Gegenrede zum Selbstruhm, indem er seine Leistungen und spirituellen Erfahrungen vor Augen führt. Bereits einleitend macht Paulus allerdings deutlich, dass diese Form des Sich-Rühmens für ihn eine ›Torheit‹ darstellt.[352] Nur aus Eifer für die Gemeinde schlüpft Paulus in die Rolle des Toren und schreibt den als »Narrenrede« bekannten Briefabschnitt (2Kor 11,1-12,10). Bevor der Apostel allerdings die in 2Kor 11,1 angekündigte Torheit des Selbstruhms umsetzt, beschreibt er einleitend die Gefährdung der Gemeinde in ihrem Glauben, die eng mit der Beziehung der Gemeinde zu seiner Person verknüpft ist. Diese einleitenden Verse 2Kor 11,1-4 sollen im Folgenden näher untersucht werden.

3.1.2. Struktur und Gedankengang von 2Kor 11,1-4

Wie die Gliederung des Abschnitts zeigt (s. folgende Seite), werden die Verse durch das Stichwort ἀνέχομαι rahmenartig zusammengehalten (V 1ab - V 4e), wobei sich das Objekt des Ertragens von Paulus zu seinen Gegenspielern hin verschiebt.[353] Diese Bewegung vollzieht sich in den dazwischenliegenden Versen.

Nach dem einleitenden Satz erfolgt durch den mit γάρ angeschlossenen V 2a die Begründung für das ›Narren-Rollenspiel‹ des Paulus. Nur aus Eifer für die Adressaten geht der Apostel so weit, bindet allerdings seinen Einsatz an Gottes Eifer (V 2a), wobei θεοῦ ζήλῳ mit Blick auf das nachfolgende, wiederum mit γάρ verknüpfte Motiv durchaus mit Eifersucht übersetzt werden kann.

Durch die Wiederholung des Pronomens (ὑμᾶς, V 2b) macht Paulus deutlich, dass trotz bildlicher Redeweise immer noch die korinthische Gemeinde Angeredete und Gegenstand der Erörterung bleibt. Er hat sie ›einem Mann‹ verlobt (ἡρμοσάμην), um sie als ›reine Jungfrau‹ Christus vorzustellen. Die Betonung des ἑνὶ ἀνδρί nimmt den nachfolgenden Gedanken vorweg, denn für sich genommen macht V 2bc kaum Sinn, da jede Verlobung immer nur mit einem Mann vollzogen werden konnte. Nach mQid 3,7 musste sogar ein Scheidebrief ausgestellt werden, wenn es - etwa auf Grund der Vergesslichkeit des Vaters - verschiedene Männer gab, die den Anspruch des Verlobten für sich proklamierten. Auch die attributive Dopplung durch Nennung der jung-

[352] Vgl. zum paradoxen Rühmen U. Heckel, Kraft in Schwachheit: Untersuchungen zu 2Kor 10-13 (= WUNT II/ 56), Tübingen 1993; G. Hotze, Paradoxien bei Paulus. Untersuchungen zu einer elementaren Denkform in seiner Theologie (= NTA 33), Münster 1998.

[353] Mit Windisch (1924), 317.

fräulichen Reinheit ist zunächst nicht klar, da außer bei der Heirat von Witwen die Braut immer jungfräulich sein sollte, jungfräulich aber auch zugleich ›rein‹ war.

Gliederung 2Kor 11,1-4

V 1 a	Ὄφελον ἀνείχεσθέ μου μικρόν τι ἀφροσύνης·			
b	ἀλλὰ καὶ ἀνέχεσθέ μου.			
V 2 a	ζηλῶ	γὰρ	ὑμᾶς θεοῦ ζήλῳ,	
b	ἡρμοσάμην	γὰρ	ὑμᾶς	ἑνὶ ἀνδρὶ
c		παρθένον ἁγνὴν παραστῆσαι		τῷ Χριστῷ
V 3 a	φοβοῦμαι δὲ μή πως,			
b	ὡς ὁ ὄφις ἐξεπάτησεν Εὔαν ἐν τῇ πανουργίᾳ αὐτοῦ,			
c	φθαρῇ τὰ νοήματα ὑμῶν ἀπὸ τῆς ἁπλότητος (καί τῆς ἁγνότητος[354]) τῆς εἰς τὸν Χριστόν.			
V 4 a	εἰ μὲν γὰρ ὁ ἐρχόμενος			
b		ἄλλον Ἰησοῦν κηρύσσει		ὃν οὐκ ἐκηρύξαμεν
c		ἢ πνεῦμα ἕτερον λαμβάνετε		ὃ οὐκ ἐλάβετε
d		ἢ εὐαγγέλιον ἕτερον		ὃ οὐκ ἐδέξασθε
e	καλῶς ἀνέχεσθε.			

Von einer Gefährdung der Jungfräulichkeit wie auch der Ausschließlichkeit des einen Mannes erfahren wir dann in den Versen 3 und 4. Erst jetzt wird die durch die einleitende Nennung der »Eifersucht« geweckte Erwartung aufgenommen und erläutert, wie eifersüchtiges Wachen und Jungfräulichkeit aufeinander bezogen sind. V 3 kündigt den Stimmungsumschwung im ersten Wort bereits an (φοβοῦμαι). Dass Paulus dabei nicht nur um eine Verführung durch die Schlange und um eine Verderbnis der Einfalt der Gedanken fürchten muss, sondern zugleich um seine Stellung, wird markant dadurch sichtbar, dass Paulus, der grammatisch bislang als Subjekt die Szene bestimmte, nun weichen muss. Zunächst wird die Schlange Subjekt (V 3b), die indirekt auch die passivische Konstruktion (Gedanken verderben, V 3c) mitsteuert. Erst in V 4a erscheint dann im Partizip (ὁ ἐρχόμενος) der eigentliche ›Gegenspieler‹ zu Paulus und liefert den begründenden Hintergrund (γάρ) zu der in V 3 dargestellten Verführung.

Der parallel dualistische Aufbau von V 4b-d unterstreicht noch einmal diese ›Konkurrenzsituation‹ und füllt sie zugleich inhaltlich (Jesus, Geist, Evangelium): Der dreiteilige Hauptsatz wird stets im Relativsatz negiert, wobei im

[354] Diese sekundäre Zufügung findet sich in einigen Abschriften (ℵ², D², H u.a.) sowie im byzantinischen Mehrheitstext.

Vordersatz die jetzige Situation (4bc Präsens!) zur Sprache kommt, im Relativsatz die ursprüngliche, nun von Paulus vermisste Lage (Aorist). Auch wenn die Gemeinde nach V 4cd in einer aktiven Rolle erscheint, machen die verwendeten Verben (empfangen und annehmen) deutlich, dass hier nur eine Reaktion auf eine außengelenkte Aktivität beschrieben wird. Die dreifache Betonung des ›anderen‹ (ἄλλον, ἕτερον 2mal) tritt dabei in Kontrast zum ἑνὶ ἀνδρί von V 2b. Der dazwischenliegende V 3 hat die Aufgabe, die durch V 4 sichtbar werdende Untreue gegenüber dem ›einen Mann‹ als Verderbnis einzuleiten, das für Paulus offenbar in der Bedeutung der Ursünde im Anschluss an Gen 3 rangiert. Einige Verse weiter unten stellt Paulus diesen hier nur angedeuteten Zusammenhang dann explizit vor Augen (2Kor 11,13f.): Der aus 2Kor 11,3 bekannte Motivkreis des Betrügens wird hier von Paulus direkt auf die »Lügenapostel« (ψευδαπόστολοι) und »betrügerischen Arbeiter« (ἐργάται δόλιοι) bezogen (V 13) und am Beispiel des Satans erläutert (V 14).

3.2. Bildanalyse

Die bildliche Rede konzentriert sich auf die Verse 2 und 3 und umfasst insofern zwei zunächst separat erscheinende Bereiche, den Brautritus und die Verführung im Paradies. Gemäß dem unter § 2 erarbeiteten Grundmuster möchte ich zunächst den bildspendenden Bereich, dann die Bildfeldtradition untersuchen, bevor die metaphorische Interaktion analysiert werden kann.

3.2.1. Der bildspendende Bereich: Verlobung (Qiddushin)

Folgende Aspekte des oben ausführlich dargestellten jüdischen Eheritus scheinen mir für 2Kor 11,1-4 wesentlich:

a) Die Verlobung ist sachgerechter als ersten Phase der Ehe (»inchoative Ehe«) zu bezeichnen und entsprechend bedeutsam.[355]

b) Die Verlobte bzw. Braut wurde rechtlich der Ehefrau bereits gleich gestellt, was nach rabbinischen Texten in Bezug auf Eigentumsverhältnisse, Kinderzeugung, Ehebruch, Scheidung und Erbrecht galt.[356]

c) Die bleibende Differenz zwischen Braut und Ehefrau lag darin, dass die häusliche und sexuelle Gemeinschaft erst nach der Heimführung er-

[355] Vgl. »inchoative marriage« von Driver/ Miles (1960).

[356] Vgl. Billerbeck II (1924), 392f.; so auch Neubauer (1920), 184-189; Ritzer (1981), 9; Reicke (1982), 319. Eine Ausnahme bildeten die alexandrinischen Juden, bei denen erst die Hochzeit selbst rechtliche Verbindlichkeit implizierte. Allerdings kennt Philo auch die Gleichsetzung, vgl. Philo SpecLeg 3,72.107 im Blick auf Priesterbräute und -frauen.

folgen sollte.[357] Auch Brautpreis oder Hochzeitstage[358] für verwitwete Ehefrauen variieren zu denen der jungfräulichen Braut. Die Wertehierarchie zwischen Verlobung und Hochzeit wird schließlich auch sprichwörtlich bezeugt, da die Anzahl der Geschenke bei Verlobung nicht mit denen der Hochzeit vergleichbar ist (ShemR 15,31). So wie die Pfandmünze nur ein unbedeutendes Angeld auf den Brautpreis darstellt, so ist auch die Verlobung nur ein kleiner Vorgeschmack auf die eigentliche Hochzeit.[359]

d) Die Verlobung ist ein einseitiger Akt des Bräutigams. Selbst wenn die Braut vorschriftsgemäß die Pfandmünze mit den entsprechenden Worten übergibt, gilt sie nach tQid 1,1ff. dennoch als nicht verlobt.[360] Auch die Eheurkunden von Murabbaʿāt kennen keine reziproke Konsenserklärung, wie sie z.B. im griechischen Eherecht üblich war.[361]

e) Vorrangig war durch die Verlobung ein rechtlicher Schutz für die Frau intendiert; sie war ihrerseits jedoch unter Androhung von Todesstrafe zur absoluten Treue verpflichtet. Dieser Aspekt soll im Folgenden näher untersucht werden.

Die Virginität der Braut und die Rolle des Brautvaters

Ein Grund für die frühe Verheiratung der Frau lag in der Wertschätzung und weit verbreiteten Forderung nach Virginität der Braut[362], die bei einem geschlechtsreifen, aber unverheirateten Mädchen offenbar gefährdet war. Die hohe Bedeutung der Jungfräulichkeit kann man bereits in atl. Texten nachweisen (Dtn 22,13-21); sie wird jedoch in frühjüdischer Zeit auch durch die einheitliche Bewertung in der griechisch-römischen Umwelt[363] noch gesteigert, wie es

---

[357] Kinder der Braut werden verächtlich: ממזר (*mamzer* = Bastard) genannt (bYev 69b), vgl. dazu ARCHER (1990), 137ff.169.

[358] Nach mKet 1,2 beträgt die *ketubbah* auch für eine verwitwete Braut - anders als bei einer verwitweten Ehefrau - immer noch 200 Zuz, wie für eine Jungfrau (vgl. BILLERBECK II [1924], 389). Konnte die Verlobung an einem Zwischenfeiertag oder Rüsttag zum Sabbat stattfinden, so jedoch die Hochzeit selbst nicht (vgl. bMQ 18b nach Billerbeck II (1924), 394.396.

[359] Vgl. hierzu auch ExR 15 (79b), wo die Gegenüberstellung von wenigen und vielen Geschenken das Verhältnis von Verlobung und Hochzeit kennzeichnen soll. Vgl. BILLERBECK II (1926), 393 Anm.1.

[360] Vgl. BILLERBECK II (1924), 395 i.

[361] Vgl. dazu ARCHER (1990), 154.

[362] Vgl. Dtn 22,13-21; Sir 7,24; Tob 3,14; Philo SpecLeg 3,80; Josephus Ant 4,244.246ff; ferner jKet 28c; bKet 46a. Vgl. auch MAYER (1987), 51f., ENGELKEN (1990), 40f.; SCHÖLLGEN (1999), 537f.; 541f.

[363] Vgl. dazu etwa G. SISSA, Greek Virginity, Cambridge/ M. - London 1990 (= orig. Le corps virginal, Paris 1987); SCHÖLLGEN (1999), A., 524-540.

etwa dem Zeugnis von Josephus zu entnehmen ist.[364] Die Virginität wurde dabei nicht nur als ein Symbol von heiliger Reinheit gedeutet, sie war eine Keimzelle der Familie und als solche wurde sie sorgsam gehütet. Nur bei Jungfräulichkeit der Braut war die Garantie gegeben, dass etwaige Nachkommen auch wirklich Kinder des Ehemannes waren.[365] Vorzeitiger Verlust galt nicht nur als Ehrverletzung (des Mannes), sondern auch als ökonomische Schädigung des Brautvaters, da der Brautpreis für Jungfrauen höher lag als der für Witwen.[366] Die Virginität der Frau war somit ganz dem Objekt- und damit auch Machtbereich des Mannes unterworfen.[367] Ferner musste die Frau frei von Leibesfehlern sein, da sonst eine bereits vollzogene Verlobung ungültig werden könnte. Dem Bräutigam wurde sogar das Recht eingeräumt, seine Braut durch eine weibliche Verwandte auf verborgene Leibesfehler untersuchen zu lassen.[368]

Während bei der Verlobung selbst vor allem der Bräutigam aktiv wurde, bestand die Aufgabe der Braut in der Verpflichtung zur Treue in der Zeit bis zur Heimführung. Männerbeziehungen in dieser Zeit wurden mit Ehebruch gleichgesetzt und zogen die Todesstrafe nach sich.[369] Solange die Tochter als Verlobte im Haus ihrer Eltern lebte, musste der *Brautvater* ihre Virginität überwachen und im Streitfall den Nachweis über die (sexuelle) Unversehrtheit der Jungfrau bringen.[370] Vor allem der weisheitliche Prediger Jesus Sirach gibt ein eindrückliches Beispiel für die Verantwortung und Sorge des Brautvaters um die Reinheit seiner Tochter, da diese offenbar in ständiger Gefährdung stand:

> Eine Tochter bereitet dem Vater viele unruhige Nächte, von denen niemand weiß, und die Sorge um sie nimmt ihm den Schlaf: (...) solange sie noch unberührt ist (ἐν παρθενίᾳ), dass sie verführt und im Haus ihres Vaters schwanger werden könnte (...). Wenn Deine Tochter nicht auf sich hält, so bewache sie scharf, dass sie dich nicht vor deinen Feinden zum Spott macht. (Sir 42,9-11, vgl. ferner 7,24f.; 22,4f.).

Der Brautvater verdient auch deshalb eigene Beachtung, weil er die Wahl des Ehepartners seiner Tochter traf und zumeist der Verhandlungspartner mit dem Bräutigam oder dessen Beauftragten war.[371] Auch wenn die junge Frau ab 12½

[364] Jungfräulichkeit wird für Josephus sogar zum entscheidenden Kriterium und Zeichen für den Wert einer Frau, wie er es im Zusammenhang mit Rebekka, Abischag v. Schunem oder Thamar erkennbar werden lässt. Vgl. MAYER-SCHÄRTEL (1995), 200f.334f. mit Belegstellen in Anm. 106-109.

[365] Aus diesem Grund mussten Witwen nach rabbinischem Recht mindestens 3 Monate bis zur erneuten Eheschließung warten.

[366] Vgl. dazu BILLERBECK II (1924), 380ff. mit Beispielen.

[367] Vgl. etwa die Formulierung bei STEVENS (1990), 50: »(virginity is) a contested resource, an economic good which must be guarded vigilantly.«

[368] Vgl. mKet 7,7f. nach Billerbeck II (1924), 379.383ff.

[369] Vgl. Dtn 22,23; Philo SpecLeg 3,72f.; Josephus Ap 2,201; Ant 4,251; bKet 9ab; 44b. Vgl. ARCHER (1990), 169.

[370] mKet 7,7f. Vgl. auch ARCHER (1990), 25ff.111ff.; ENGELKEN (1990), 5-43; SCHÖLLGEN (1999), 541f.; kritisch zu dieser ›Fürsorgepflicht des Vaters‹ SCHROER (1996), 98f.

Jahren als בּוֹגֶרֶת (*bōgaeraet*) ehemündig war, blieb es in der Regel die Aufgabe des Brautvaters, die Eheverhandlungen zu führen. (vgl. Tob 4,12f; 7,10-13; Sir 7,24f). Der Vater der Braut musste eine Mitgift stellen, deren Höhe zwar nicht so genau wie der Brautpreis festgelegt war, aber bei einer Waisen ca. 1/10 des väterlichen Erbes ausmachen konnte.[372] Der Brautvater richtete das Verlobungsmahl aus (mPes 3,7) und sprach den Segen bei der Verlobung und Abholung der Braut am Tag der Hochzeit. Selbst etymologisch lässt sich die Bedeutung des Brautvaters dadurch zeigen, dass das hebräische Substantiv חָתָן neben dem Verhältnis zur Braut (Bräutigam) auch das zum Vater der Braut (Schwiegersohn) bezeichnet.[373] Die Zwischenzeit bis zum Hochzeitsfest war nach rabbinischer Überlieferung auf einen überschaubaren Zeitraum begrenzt und durfte bei Jungfrauen ein Jahr nicht überschreiten (vgl. mKet 5,2; bKet 57b; vgl. tKet 5,1).

F a z i t: Die Bedeutung der Verlobung (*Qiddushin*) im antiken Eheritus ist kaum vergleichbar mit der Vorstellung eines »Eheversprechens«, die sich heute an das Lexem knüpft. Nach Driver und Miles spricht man deshalb eher von einer ›inchoativen Ehe‹, denn die junge Braut wurde rechtlich bereits in jeder Hinsicht der Ehefrau gleichgestellt, auch wenn noch keine Lebensgemeinschaft vollzogen wurde. Die rechtliche Gleichbehandlung von Verlobter und Ehefrau umschließt zum einen den Schutz der Braut, dass ihr Verlobter nicht beliebig mit ihr verfahren konnte. Bei einer Trennung war etwa ein Scheidebrief notwendig wie bei einer bestehenden Ehe (vgl. mQid 3,7). Zum anderen betrifft die Gleichstellung die Treueverpflichtung der Braut gegenüber ihrem Bräutigam, die vor allem in der Bewahrung der Jungfräulichkeit konkretisiert wird. Eigene Erwähnung verdient der Brautvater, der die Verlobung vereinbart und Verhandlungen führt, aber während der bis zu einem Jahr dauernden Verlobungszeit die Jungfräulichkeit der Braut in seinem Haus überwachen soll.

---

[371] Im Blick auf Josephus wird das sowohl an seiner Darstellung biblischer Heiratserzählungen (Ant 5,319; 1,255) als auch bei Ausführungen zur Vermittlerrolle des Herodes, der seine Schwester Salome sogar gegen ihren Willen (Ant 15,125; Bell 1,486) verheiratet, bzw. bei Agrippa (Ant 19, 277) deutlich. Vgl. dazu eigens Mayer-Schärtel (1995), 202f.205.

[372] Vgl. Billerbeck II (1924), 386g.

[373] Vgl. Kutsch (1982), 291f. Mitchell (1969) plädiert deshalb für die generelle Bedeutung »relation by marriage« (105).

3.2.2. Bildfeldtradition

3.2.2.1. Der eifersüchtige Gott[374]

Der in 2Kor 11,2a genannte Ausdruck ζῆλος θεοῦ steht im Horizont des Motivs vom ›eifersüchtigen Gott‹ (θεὸς ζηλωτής), mit dem die LXX die hebräische Wendung אֵל קַנָּא wiedergibt. Wie wurde diese Redewendung im Alten Testament verstanden?

Hatte man früher diese Fragestellung auf Grund der allzu anthropomorphen Redeweise ausgeschieden oder sie den problematischen Seiten des alttestamentlichen Gottesbildes zugewiesen[375], so hat man in der neueren Forschung nicht nur den besonderen Wert einer derartigen Sprechweise erkannt, sondern man misst der Eifersucht Gottes auch deshalb hohe Bedeutung bei, da sie eng mit dem zentralen Alleinverehrungsanspruch und damit mit dem Hauptgebot verknüpft ist.[376] Vor allem wurde auch nachgewiesen, dass die an diesen Motivkreis anknüpfenden problematischen Forderungen nach Vernichtung der Feinde erst einer späteren Überlieferungsstufe zuzurechnen sind.

Sachgemäß liegt der Ursprung der Rede von Gottes Eifersucht bei Hosea (8. Jh.), der das Verhältnis von Jhwh und Israel erstmals im Bild der Ehe, vornehmlich aus der Perspektive des Ehebruchs beschreibt (s.o.).[377] Allerdings erscheint bei Hosea noch nicht das Wortfeld קנא, das später zentrale Bedeutung gewinnt.

Mehr als die Hälfte der 85 atl. Belege der Wurzel קנא (in LXX fast ausschließlich mit ζῆλος κτλ. übersetzt[378]) sind im theologischen Kontext angesiedelt und bezeichnen Jhwhs Eifer(sucht). Auch wenn sich der Begriff hier wie bereits im zwischenmenschlichen Bereich einer exakten semantischen Bestimmung zu entziehen scheint[379], so ist eine gewisse Grundstruktur doch allen Verwendungsweisen gemeinsam: Es handelt sich stets um eine leidenschaftliche Parteinahme für oder gegen eine wichtige Sache bzw. Person oder ein Volk. Auch wenn das Bedeutungsspektrum dabei nicht auf die Dreier-Geschlechter-Beziehung einzuschränken ist[380], so ist doch auch nicht auszuschließen, dass קנא von dort seinen Ausgang nimmt bzw. in exemplarischer Weise innerhalb

[374] Vgl. zu dem Komplex die Lexikonartikel Stumpff (1935); Sauer (1993); Reuter (1994); sowie die Untersuchungen von Dohmen (1990); Dietrich (1995).
[375] Vgl. Berg (1979), 197ff. Dagegen Baldermann (1987); Dietrich (1995).
[376] Vgl. Reuter (1994), 58.
[377] So auch bereits Stumpff (1935), 881; Dohmen (1990), 296f.
[378] Ausnahmen sind lediglich Ez 36,5 und Prov 14,30. Vgl. Reuter (1994), 62.
[379] Das Bedeutungsspektrum bewegt sich zwischen Zorn - Neid - Eifer - Eifersucht und ist keineswegs nur auf die Beziehung der Geschlechter einzuschränken. Vgl. Sauer (1993); Reuter (1994).
[380] Vgl. Sauer (1993), 648.

partnerschaftlicher Bindungen zum Ausdruck kommt. Dies lässt sich insbesondere bei den reichhaltigen Belegen bei Ezechiel verdeutlichen (Ez 16,38; 23,25; u.a.).

Die verschiedenen Belegstellen, die explizit von dem »eifersüchtigen Gott« sprechen[381], machen deutlich, dass es sich hier nicht um eine vorübergehende Stimmung Jhwhs handelt, sondern um ein Wesenscharakteristikum Gottes. Bereits in dem wahrscheinlich ältesten Beleg des jehowistischen Privilegrechts (Ex 34,14) sowie in den Dekalogstellen (Ex 20,5; Dtn 5,9) handelt es sich um Selbstprädikationen Jhwhs. Auch wenn bei der Formulierung אֵל קַנָּא wohl kaum eine feste, »liturgisch geprägten Formel«[382] vorliegt, deutet die nicht eindeutige Nominalsatzkonstruktion, sowie der jeweilige Kontext doch auf eine enge Verflochtenheit des Eifersuchtsmotivs mit dem Namen Gottes hin. Da dieser Name nach Ex 3,14f. bzw. 34,6 bekanntlich kein Wesen oder eine bestimmte Eigenschaften beschreibt, darf man aus Ex 34,14 schließen, dass »dieser eigentlich nicht zu deutende Name JHWHs mit Eifersucht zu tun hat - dass sein Name selbst Eifersüchtiger sei.«[383] Die Identität Jhwhs liegt gerade darin, keinen Rivalen neben sich zu dulden. Eifersucht fordert in diesem Sinn die Ausschließlichkeit der Verehrung, den Anspruch, dass Jhwh für Israel der Einzige sein will, was auch dadurch deutlich wird, dass alle Stellen vom ›eifersüchtigen Gott‹ als begründende Nominalsätze (כִּי) im Kontext des Fremdgötterverbots stehen.

Versucht man, diese konstitutive Verknüpfung von Eifersucht und Ausschließlichkeitsanspruch innerhalb des komplexen und noch keineswegs umfassend geklärten Entwicklungsprozesses eines strengen Monotheismus[384] einzuordnen, so ist der Ursprung der Rede von der Eifersucht Gottes im Kontext einer ›intoleranten Monolatrie‹ zu suchen[385], wie sie vor allem vom so genann-

---

[381] Ex 20,5; 34,14; Dtn 4,24; 5,9; 6,15; Jos 24,19; Nah 1,2. Vgl. zu den einzelnen Stellen Dohmen (1990), 291f.

[382] Sauer (1993), 649, der dabei eine These von J. Halbes u.a. aufnimmt. Kritisch dazu Dohmen (1990), 292ff. Dohmen führt gegen eine feste kultische Formel an, dass die entsprechenden Belegstellen »keine einheitlich durchgehaltene Formulierung« (292) oder eine Art Abrenuntiation als kultischen Haftpunkt aufweisen. Ähnlich Reuter (1994), 58: keine »Formel im eigentlichen Sinn.«

[383] Dohmen (1990), 296. Auch Reuter (1994), 58f. betont in ähnlicher Weise, dass es sich »(...) nicht nur um einen ›Beinamen‹ handelt, sondern dass es um Gott selbst geht.«

[384] Es kann hier keineswegs auf die komplexe Forschungssituation zum Monotheismus eingegangen werden. Vgl. neuerdings W. Dietrich/ M. A. Klopfenstein (Hg.), Ein Gott allein? JHWH-Verehrung und biblischer Monotheismus im Kontext der israelitischen und altorientalischen Religionsgeschichte (= OBO 139), Fribourg 1994.; E. Haag (Hg.), Gott der einzige. Zur Entstehung des Monotheismus in Israel (= QD 104), Freiburg u.a. 1985. Ferner Hossfeld (1985).

[385] Dohmen spricht sogar vom »deutlichsten und anschaulichsten Ausdruck dieser intoleranten Monolatrie«, Dohmen (1990), 302; wie bereits Hossfeld (1985), 69.

ten ›Jehowisten‹ vertreten wird.[386] Auch wenn der theologische Denkhorizont des Polytheismus dabei noch keineswegs bestritten wird, wird doch auf eindrückliche und in Israels Umwelt einzigartige Weise[387] die »Alleinkompetenz JHWHs für sein Volk«[388] proklamiert.

Diese Leidenschaft der Liebe Gottes zeigt dann im Laufe der Glaubensgeschichte Israels unterschiedlichste Schattierungen und Konsequenzen[389], sei es, dass sie zum »Fanal gegen Synkretismus und Assurhörigkeit, gegen Assimilation und Selbstentfremdung«[390] wird, sei es, dass bald militant die Abkehr von fremden Göttern und Kulten gefordert wird, oder sei es, dass Strafandrohungen und Zorn Gottes in direkter Weise mit den Eifersuchtsaussagen verbunden werden (Dtn 4,19-28). Auch wenn die Rede vom ›eifersüchtigen Gott‹ vorrangig eine intentional-evokative Sprechweise darstellt, kann in deuteronomistischer Reflexion die Eifersucht sogar als eine theologisch durchdrungene Wesensaussage Gottes verstanden werden, die eventuell mit dem konstruiert-abstrakten Begriff der »Eiferheiligkeit«[391] beschrieben werden kann. In atl. Tradition wird diese Sprachbildung noch nicht explizit mit Brautmetaphorik verbunden.[392] In exilisch-nachexilischen Texten wird Jhwhs Eifer vielmehr zur Gerichtsmetapher gegen Fremdvölker, die meist im Kontrast zu Heilsverheißungen an Israel eingesetzt wird (Jes 9,6; Ez 39,25; Joel 2,18[393]). Diese Tradition hat besonders auch in Qumranschriften ihren Niederschlag gefunden, in denen sich der Eifer Gottes im Verbund von Gerichtsaussagen (gegen Fremdvölker) findet.[394] Wie das Zitat aus Ex 34,15 in 11Q19 (= 11Q TR) Kol. II, 11-15 zeigt, ist dabei auch die Rede vom ›eifersüchtigen Gott‹ im Kontext des Mischehenverbots in der zwischentestamentlichen Zeit rezipiert worden. Bereits im AT wird erwähnt, dass auch Menschen wie etwa Pinhas (Num 25) oder Elia (1Kön 19,9f.) »gewissermaßen stellvertretend von solchem heiligen Eifer erfüllt sein können.«[395]

---

[386] Vgl. zu dieser Vermutung DOHMEN (1990), 296f.; REUTER (1994), 59.

[387] Bereits G. v. Rad hat darauf hingewiesen, dass dieser »intolerante Ausschließlichkeitsanspruch (...) religionsgeschichtlich ein Unikum« sei. Vgl. v. RAD (1987), 221.

[388] REUTER (1994), 59.

[389] Dietrich zeichnet diese Entwicklungsstufen in vier Phasen nach, vgl. DIETRICH (1995), 85ff.

[390] DIETRICH (1995), 99.

[391] Vgl. v. RAD (1987), 216-225.

[392] Im Kontext der ›Hurenkapitel‹ Ez 16,38 und 23,25 dominiert der Gerichts- und Strafaspekt.

[393] Weitere Belege bei SAUER (1993), 650; REUTER (1994), 61f.

[394] Vgl. etwa 1QH 9,5f: »Dein Eifer« in Beziehung zum Gericht; 4Q400, Frg. 1, kol. 1,18: »Rache seines Eifers«; 4Q504, Frg. 2, Kol. III, 11: »Eifer« parallel mit »Grimm«, »Zorn« und »Flüche deines Bundes«; 4Q504 Frg. 2 Kol. V,3-5: »Und sie (= Fremdvölker, die zum Zion kommen) dienten einem fremden Gott in ihrem Land. Und auch ihr Land wurde (daher) verödet wegen ihrer Feinde, denn es wurde dein Grimm [ausgesch]üttet (5) und deine Zornglut, um es mit dem Feuer deines Eifers zu verwüsten (...) (8fin) denn du (bist) (9) für dich allein ein lebendiger Gott und außer dir gibt es keinen.«

F a z i t: Insgesamt kann man feststellen, dass in der Rede vom »eifersüchtigen« Gott keine Eigenschaft Gottes expliziert wird, vielmehr wird in metaphorischer Sprechweise einer Gotteserfahrung von einzigartiger Nähe Ausdruck verschafft. Die Eifersucht Gottes ist demnach weniger eine personale Eigenschaft als vielmehr ein Beziehungsaspekt, der das Gottesverhältnis qualifiziert: »JHWH als eifersüchtigen Gott zu bezeichnen, führt dazu, zuerst auf seine unteilbare und übergroße Liebe zum erwählten Israel hinzuweisen und von dieser ›emotionalen Beziehung‹ her seine Forderung nach Ausschließlichkeit zu verstehen«.[396] Die enge Bindung Jhwhs an sein Volk Israel duldet demnach keinen Rivalen. Gott allein gebührt Anbetung und Ehre.

Der Motivkomplex ›Eifersucht‹ umfasst also zwei Aspekte, die auf 2Kor 11,2 eingewirkt haben: Einerseits knüpft sich an die Vorstellung der Eifersucht das leidenschaftliche Engagement für oder gegen eine Sache oder Person. Das Bemühen von Paulus für die korinthische Gemeinde bzw. seine scharfe Auseinandersetzung mit den ›Überaposteln‹ bis hin zum Einsatz von Invektiven finden im Eifersuchtsmotiv eine prägnante Kurzformel. Andererseits verbindet sich das Motiv im theologischen Kontext traditionsgeschichtlich mit einem atl. Gottesprädikat, das den Alleingeltungsanspruch Jhwhs in einem Bild zwischenmenschlichen Affektes zum Ausdruck bringt. Wie dieser Aspekt in 2Kor 11,2f. zum Tragen kommt, bedarf weiterer, nämlich metaphorischer Analysen (s.u.).

3.2.2.2. Metaphorische Verlobung/ Amt des Brautvaters in der Bildfeldtradition

»Ich habe euch verlobt« (2Kor 11,2b) markiert eine uneigentliche Rede, da die Adressaten wohl kaum allesamt Frauen sind und überhaupt die Beteiligung eines Apostels bei der Eheschließung im Urchristentum nirgends belegt ist.[397]

---

[395] Vgl. STUMPFF (1935), 886. So z.B. Pinhas (Num 25, 11.13), dessen Eifer auch in Sir 45,23 und 1Makk 2,26.54 vorbildhaft erwähnt wird. Ferner Elia (vgl. LXX 3Kön 19,10.14; 1Makk 2,58) oder Jehu (4Kön 10,16). Diese Tradition wird dann auch von der Widerstandsgruppe der »Zeloten« aufgegriffen, von der z.B. Josephus Bell. IV, 196; V, 250 berichtet.

[396] DOHMEN (1990), 300f. ähnlich 297; Vgl. auch DIETRICH (1995), 104: »Gottes *Eifer* zielt somit zuerst und zuletzt (...) auf ein ungetrübtes Verhältnis des Menschen zu Gott.« Ähnlich bereits STUMPFF (1935), 881.

[397] Eine Bemerkung von Ignatius im Brief an Polykarp wurde früher vielfach überbewertet, vgl. IgnPol 5,2: »Es gehört sich aber für die Männer, die heiraten, wie für die Frauen, die verheiratet werden, die Einigung mit Zustimmung des Bischofs zu vollziehen, damit die Ehe dem Herrn und nicht der Begierde entspricht. Alles soll zu Gottes Ehre geschehen.« Übers. nach LINDEMANN/ PAULSEN (1992), 239. Auch die frühen Liturgien und alten Kirchenordnungen wie die Didache, die Traditio apostolica oder die syrische Didaskalia geben nicht den geringsten Hinweis auf einen christlichen Hochzeitsritus, sondern zeigen bestenfalls, »daß sich Christen beim Eingehen einer Ehe an den Rechtsnormen u. den Bräuchen ihrer Umwelt orientierten« (STRITZKY 1991, 92), was inzwischen in der Forschung auch unstrittig anerkannt wird. Vgl. RITZER (1981), 38; VOGT (1989), 119ff.; QUINT (1990), 200f.; u.v.a.

Paulus greift hier vielmehr auf das Bildfeld der Jhwh-Israel-Ehe zurück. Innerhalb des Motivkomplexes der Jhwh-Israel-Ehe, die vornehmlich aus der Perspektive des Ehebruchs beschrieben wird, erscheint bereits in der ältesten Ausprägung dieser Tradition auch die Vorstellung von einer Verlobung Jhwhs mit Israel.[398] Nach einer negierten Verlobungsformel (Hos 2,4a) beschreibt Hos 2,5-7.10-15 durch Sexualmetaphern den Abfall des Volkes zu den Baalen, bevor, durch V 16ff. eingeleitet, dann die Verheißung einer ›Verlobung in Ewigkeit‹ in Hos 2,21f. ausgesprochen wird, die durch die anaphorisch wiederholte Formel וְאֵרַשְׂתִּיךְ לִי (LXX: μνηστεύσομαί σε ἐμαυτῷ) gleich dreimal bekräftigt wird.

Auch in der weiteren prophetischen Rezeption der Jhwh-Israel-Ehemetaphorik wird der Aspekt der Brautzeit und Verlobung in dem schon bei Hos angedeuteten Doppelsinn aufgenommen: Zum einen beschreibt das Bild die erste Liebe und Heiligkeit der Brautzeit (Jer 2,2), zum anderen steht es im Kontext verheißener Erneuerung der zwischenzeitlich gefährdeten und gebrochenen Gottesbeziehung (Ez 16,60) und kündigt eschatologisches Heil an (Dt- bzw. Trjes).

In der rabbinischen Tradition findet sich eine an die Auslegung von Cant 3,11b in mTaan 4,8 (R. Gamliel) anknüpfende Sprachbildung, die in der Verleihung der Tora am Sinai die Hochzeit Jhwhs mit Israel sieht.[399] Nach ShemR 41 zu Ex 31,18 wird die Tora wie eine liebliche Braut übergeben, wobei ein Wortspiel mit ככלתו (»wie seine Braut«) zu Grunde liegt. Eine Reihe weiterer rabbinischer Belege sprechen von Mose als Brautführer und den Gesetzestafeln als Ehevertrag.[400] Daneben findet sich die Vorstellung, dass das Sinaiereignis nicht schon die Hochzeit, sondern erst die ›Verlobung‹ Jhwhs mit Israel ist (ShemR 33,7 zu Ex 25,2, DevR 3 zu Dtn 31,9), möglicherweise könnte hierbei die Auslegung von Ex 19,10 (*»heilige sie mir«* - *Qiddushin*) eine Schlüsselrolle eingenommen haben.

Ein früher Nachweis dieser Tradition ist mit einem Abschnitt aus der wohl auf Anfang des 1. Jh. zu datierenden, aber nur lateinisch überlieferten jüdischen Schrift ›Assumptio Mosis‹ (AssMos)[401] gegeben. Bei der Sorge um das

[398] Vgl. dazu ausführlich § 4.

[399] Nach Taan 4,8 deutet Rabbi Schimon b. Gamliel II (um 140 nChr.) den »Tag seiner Hochzeit« (Cant 3,11b) auf die Verleihung der Tora. Diese Deutung findet sich mit Bezug auf Taan 4,8 wieder in EkhaR petîhata 33 (II 16b); ferner in ShirR 6,2 (II 44b, WaR 20,10 (468); ShemR 52,5 (I 164b), BemR 2,25, TanBShem peqûdê 8 (II 133); TanBWa ʾahare 8; TanWa ʾahare 6 YalqShem peqûdê 417 (S. 786) und YalqShir 987 (II 1072a).

[400] Vgl. dazu ausführlicher mit Belegtexten § 5 3.2.3. Rabbinische Hochzeitsmetaphorik.

[401] Nach Kap. 6 sind Tod des Herodes und Varus-Krieg (jeweils 4. v.Chr.) vorausgesetzt, auch die Verbannung des Archelaus (6 n.Chr.) dürfte nach 6,7 angenommen werden, allerdings nach 7,1 noch nicht so lange zurückliegen. Brandenburger hält deshalb eine Datierung »nur wenig nach 6 n.Chr. höchst wahrscheinlich«. BRANDENBURGER (1976), 60.

Volk und um seinen Auftrag vergleicht sich Josua mit einem Brautvater bzw. einer Brautmutter:

> Auf welche Weise soll ich also dieses Volk (hegen) wie ein Vater den einzigen Sohn oder wie eine (Herrin) die Tochter, eine Jungfrau [*aut tamquam filiam dominam virginem*], die bereitet wird, dem Manne (übergeben zu werden), (um die sie bange sein wird), indem sie ihren Leib vor der Sonne bewahrt, und (achtgibt), dass ihre Füße nicht unbeschuht sind zum Lauf über das Land? (AssMos 11,12)[402]

In der Sorge um die anvertraute kollektive Größe (Volk - Gemeinde), die mit einer jungfräulichen Braut verglichen wird, liegt hier eine unmittelbare Parallele zu 2Kor 11,1-4 vor. Indem die Tora-Gabe erst die Verlobung ist und die Hochzeit noch aussteht, zeigen die Belege zugleich eine eschatologische Verschiebung des Sinai-Hochzeits-Bildfelds, wobei die Hochzeit dann z.T. explizit in die Messiaszeit (ShemR 15,31) verlegt wird. Hierbei kann das Volk Israel oder die Heilsgemeinde zwar immer noch als Braut Jhwhs stilisiert werden. Bei Texten, die eine endzeitliche Rettergestalt oder den Messias als »Bräutigam« metaphorisieren (s.o.)[403], wird die Gemeinde dann zur Braut des Messias.

3.2.2.3. Eva als Verführte

Schließlich wird in 2Kor 11,3 auf die Sündenfallerzählung aus Gen 3 Bezug genommen. Während der hebräische Begriff נשא hi. (täuschen, Gen 3,13b) nie in der Bedeutung ›sexuell verführen‹ belegt ist (vgl. 2Kön 18,29; Jes 37,10; Jer 49,16), ist das durch die LXX verwendete Lexem ἀπατᾶν bzw. ἀπάτη semantisch eindeutig auch erotisch besetzt.[404] Dem entspricht die Beobachtung, dass Gen 3 in frühjüdischer Zeit überhaupt im sexuellen Sinn gedeutet wurde.[405] Auf Grund der sinnlich-geschlechtlichen Elemente der Paradieserzählung (z.B. Nacktheit) sowie verbreiteter allegorischer Topoi wurde die Sündenfallgeschichte jetzt überwiegend sexuell gedeutet und in misogyner Zuspitzung die Frau als ›Anfang der Sünde‹ deklariert. Philo v. Alexandrien deutet beispielsweise die Schlange als verwerfliches »Symbol der Wollust« (Op 151.157), andere zwischentestamentliche Schriften sehen in ihr sogar den Satan (VitAdEv 9), Azazel (ApkAbr 23,8) oder Gadreel (äthHen 69,6) am Werk. In ApkAbr 23,1-8 werden Adam und Eva als Personifikationen von »(Geschlechts)Trieb« und »Begierde« dargestellt, »und das, was zwischen ihnen ist, das ist die Gottlosigkeit ihres Unternehmens zum Verderben, das ist Asasel selbst«[406]. Rabbinische

---

[402] Übersetzung nach BRANDENBURGER (1976), 79.

[403] Vgl. dazu auch ZIMMERMANN (2000f).

[404] So bereits bei Xenophon Oik. 10,1-8; in frühjüdischer Literatur Sir 14,16; TestRub 5,2.5; TestJud 11,2; 12,3; 13,3; TestJos 9,5; Philo All. 3,59-64.

[405] Vgl. dazu KÜCHLER (1986), 44ff.

[406] Vgl. KÜCHLER (1986), 50, der die Übersetzung von Philonenko-Sayar/ Philonenko aufnimmt.

Texte gehen dann selbstverständlich davon aus, dass »die Schlange der Hawa (= Eva) beiwohnte« (bJeb 103b; bAvZar 22b) und ihr damit ihre ›Jungfräulichkeit‹ nahm.

Die hier skizzierte Tradition scheint dann auch in 2Kor 11,2 eingeflossen zu sein. M. Küchler bemerkt richtig, dass die Verführung durch die Schlange nur dann in den Kontext von 2Kor 11 passt, wenn Paulus mit ihr ein Paradigma für die Zerstörung der Jungfräulichkeit bzw. eines bislang ungeteilten Verhältnisses zwischen Jungfrau und Mann (bzw. Christus und Gemeinde) einführen will. Das heißt aber, die Verführung durch die Schlange muss im sexuellen Sinn mit dem Verlust der Jungfräulichkeit identisch sein, oder zugespitzt: Zwischen der Schlange und Eva wird eine geschlechtliche Handlung vorgestellt.[407]

Diese Zusammenhänge sollen durch einen Vergleichstext verdeutlicht werden. Ein enger inhaltlicher und sogar sprachlicher Bezug lässt sich zwischen 2Kor 11,2f. und 4Makk 18,7-9a aufzeigen.[408] Der letztgenannte Text kann als Unschuldsbekenntnis gelesen werden, das eine makkabäische Mutter nach dem Märtyrertod ihrer sieben Söhne und vor ihrem eigenen Tod ausspricht.[409] Mit veränderter Anordnung zeigen sich folgende Parallelen zu 2Kor 11,2f.:

4Makk 18,7-9a	2Kor 11,2b-3
9a ἔμεινα δὲ χρόνον ἀυμῆς σὺν ἀνδρί	ἡρμοσάμην ... ὑμᾶς ἑνὶ ανδρὶ
7a ἐγὼ ἐγενήθην παρθένος ἁγνή ...	παρθένον ἁγνὴν παραστῆσαι τῷ θεῷ
8b οὐδὲ ἐλυμήνατό μου τὰ ἁγνὰ τῆς παρθενίας λυμεὼν ἀπάτης ὄφις; 8a οὐδὲ ἔφθειρέν με λυμεὼν ἐρημίας φθορεὺς ἐν πεδίῳ,	φοβοῦμαι δὲ μή πως, ὡς ὁ ὄφις ἐξηπάτησεν Εὔαν ἐν τῇ πανουργίᾳ αὐτου φθαρῇ τὰ τὰ νοήματα ὑμῶν ἀπὸ τῆς ἁπλότητος (καί τῆς ἁγνότητος) τῆς εἰς τὸν Χριστόν.

Wie in 2Kor 11,2f. wird auch bei 4Makk 18,7ff. die Frau als »reine Jungfrau« beschrieben, die auf einen (einzigen) Mann bezogen bleibt. Ihre Jungfräulichkeit ist allerdings der Gefahr eines möglichen Verlusts ausgesetzt (φθείρω κτλ.), was mit dem Bild der verführerischen Schlange aus Gen 3 zum Ausdruck gebracht wird. Während bei 2Kor 11 durch Nennung Evas der Bezug auf Gen 3 explizit erfolgt, spielt 4Makk durch »erbaute Rippe« und »Schlange«

[407] Vgl. so schon LIETZMANN/ KÜMMEL (1969), 145: »Das Bild ist nur dann deutlich, wenn Eva durch den Satan ihrer Keuschheit beraubt wird«.

[408] Vgl. dazu KÜCHLER (1986), 42f.

[409] »(7) Ich war eine reine Jungfrau und überschritt nicht die Schwelle meines Vaterhauses, vielmehr hütete ich meine erbaute Rippe (Gen 2,22). (8) Nicht verdarb mich an einem einsamen Ort ein Schänder, ein Verderber auf dem Feld (Dtn 22,25). Und nicht schändete mir meine reine Jungfräulichkeit ein Schänder, die Schlange der Verführung. (9) In meiner Jugendblütezeit blieb ich stets bei (meinem) Mann.« Übersetzung nach KÜCHLER (1986), 43, der RIESSLER (1988), 728 aufnimmt.

implizit, aber ebenso unverkennbar auf die Sündenfallerzählung an. Gen 3 wird hier also typologisch und erotisch gedeutet.

Der Vergleich macht deutlich, dass die motivgeschichtliche Kombination von Paradieserzählung und Jungfräulichkeit/ Treue (hier noch nicht im metaphorisch-theologischen Sinn) bereits vorpaulinisch zusammengewachsen ist. Die Schlange repräsentiert im Frühjudentum dabei den Satan.[410]

3.2.3. Metaphorische Interaktion

Paulus führt in 2Kor 11,2-4 drei bisher nicht verbundene Motiv- und Metapherntraditionen zusammen: Die im dtn. Ringen um Alleingeltung Jhwhs gewonnene Redeweise von der ›Eifersucht Jhwhs‹ zielt zunächst auf die Ausschließlichkeit der Gottesverehrung. Auch die prophetische Metapher von Israel und Jhwh als Braut und Bräutigam impliziert die Forderung nach Exklusivität der Gottesbeziehung, spitzt aber den relationalen Aspekt im Sinne einer intimen Liebesbeziehung zu. Dieses Bildfeld wurde stets vom verfehlten Ideal aus formuliert, so dass die Möglichkeit der Gefährdung dem Bild bereits inhärent ist. Der Aspekt der Versuchung im Kontext zwischengeschlechtlicher Relation wird dann an der frühjüdischen Tradition von Eva als ›Verführter‹ expliziert.

Betrachten wir den Abschnitt 2Kor 11,2bc, der explizit Brautmetaphorik enthält, näher. Der Versteil zeigt eine enge syntaktische Verschränkung von bildspendendem und bildempfangenden Bereich. Auf der Bildebene werden Mann und Jungfrau genannt, die prädikativ auf Gemeinde und Christus bezogen werden, ohne allerdings in isolierte Bestandteile zerlegt werden zu können. Die im Personalpronomen (ὑμᾶς) angesprochene Gemeinde wird durch das Verb (ἡρμοσάμην) und die Zuweisung an den einen Mann in den Stand der Braut versetzt, während in V 2c die Jungfrau (παρθένον) dann ohne erneute Nennung des Bräutigams sogleich vor Christus (τῷ Χριστῷ) hingestellt wird. Die Objektbereiche zeigen dabei eine chiastische Anordnung zwischen Bild- und Wirklichkeitsbereich (euch - dem Mann :: die Jungfrau - Christus), aber einen Parallelismus zwischen Bildempfänger und Bildspender (euch - Jungfrau :: Mann - Christus):

ἡρμοσάμεν γὰρ	ὑμᾶς	ἑνὶ ἀνδρὶ
	παρθένον ἁγνὴν (...)	τῷ Χριστῷ

So werden die Adressaten mit der ›reinen Jungfrau‹ identifiziert, während der ›eine Mann‹ Christus zuzuordnen ist. Der gesamte semantische Kontext sowie

[410] In der Wirkungsgeschichte wird diese Vorstellung mit dem gnostischen Mythos von Ialdabaoth verbunden, Kain gilt entsprechend als Sohn der Schlange (vgl. EvPhil # 42), Vgl. ferner Hipp. haer. V 26,22f.; Epiphanius Pan. 37,4,4f.; 40,5,3.

das Verb lassen keinen Zweifel zu, dass die Gemeinde in der Rolle der Braut, Christus in der des Bräutigams gedacht wurde. Die Aufgabe des Apostels wird nur im Prädikat fassbar, denn er stellt sich als Initiator der Verlobung und - sofern der Inf. Aor. eine zeitliche Zuweisung erlaubt - auch der Präsentation der reinen Jungfrau dar. Kann man hier auch eine metaphorische Interaktion annehmen, indem diese Funktion des Apostels auch einer implizierten Rolle innerhalb des Brautritus zuzuweisen ist? In der Literatur wird Paulus einerseits als ›Brautvater‹, andererseits als ›Brautführer‹ bezeichnet. Da im jüdischen Eheritus beide Rollen nicht identisch sein können, ist eine Entscheidung notwendig.

Für eine Deutung als ›Brautführer‹ wird angeführt, dass dieser im Besonderen mit der Überwachung der Jungfräulichkeit der Braut betraut war und beim noch ausstehenden Fest die Zusammenführung von Braut und Bräutigam vollzieht. Eine Virginitätskontrolle durch den Brautführer in der Brautnacht selbst ist jedoch weder aus den rabbinischen Quellen noch aus Joh 3,29 zu erheben.[411] Genaugenommen verwaltet der Brautführer nur die ›Zeichen der Jungfräulichkeit« als Beweisstücke (vgl. bTan 219a; NumR 1,184a) und sorgt nicht für die Bewahrung der Jungfräulichkeit der Braut während der Interimszeit bis zur Hochzeit. Dies ist hingegen eindeutig die Aufgabe des Brautvaters (s.o.). Ferner ist παρίστημι nicht in der Bedeutung ›zuführen‹ belegt. Statt an eine dynamische Zusammenführung z.B. im Brautgeleit ist hier eher an ein statisches Bereitstellen zu denken, das präsentative oder der Wortsemantik folgend sogar generativ-kreative Konnotationen aufweist. Nicht zuletzt gibt es auch Belege, nach denen der Brautvater die Eheverhandlungen führt (Tob 4,12f.; 7,10-13; Sir 7,24f.) und somit funktional den Brautführer ersetzt. Mit der Mehrzahl der Exegeten ist deshalb das Amt des Paulus mit der Rolle des Brautvaters zu identifizieren.[412]

Eine weitere Stütze dieser Interpretation liegt darin, dass Paulus das Bild der Vaterschaft für sein Verhältnis zur korinthischen Gemeinde bereits in 1Kor 4,14f. verwendet hat und vergleichend auch in 2Kor 6,13 und 12,14 anführt.[413] Auffällig ist, dass auch in 1Kor 4,14f. die ›Exklusivität‹ der Gemeinderelation eine Rolle spielt, indem sich Paulus als ›Vater‹ von den vielen anderen Pädagogen abhebt[414], der als einziger die Gemeinde in Christus gezeugt habe

[411] Vgl. dazu meine Ausführungen in »Der Freund des Bräutigams (Joh 3,29): Defloration- oder Christuszeuge?«, ZNW 90 (1999), 123-130 (= ZIMMERMANN 1999a).

[412] Vgl. WINDISCH (1924), 318 lässt die Entscheidung offen: »Brautvermittler oder Brautvater«.

[413] Die kollektive Dimension von 1Kor 4 ist einzigartig. Im Blick auf Einzelpersonen wird das Bild der Vaterschaft wie in 1Kor 4,16 für Timotheus dann auch noch für Onesimus in Phlm 10 verwendet. In 2Kor 12,14 geht es allgemein um die Unterhaltsverpflichtungen zwischen Eltern und Kindern, die Paulus auf sein Verhältnis zur Gemeinde überträgt.

[414] Vgl. dazu SCHRAGE (1991), 353ff.

(V 15). Die vielen Pädagogen stehen analog zu den ›Überaposteln‹ in 2Kor 11f. in einem Konkurrenzverhältnis zu Paulus und seiner (Christus)Verkündigung. Es ist gut vorstellbar, dass 2Kor 11 auf der Familienmetapher von 1Kor 4,14f. aufbaut und sich Paulus entsprechend als Vater der Gemeinde sieht.[415]

Die Aufgabe des Brautvaters bestand nun im Besonderen darin, für der Reinheit der Braut Sorge zu tragen (s.o.). Paulus erläutert seine Aktivitäten unter der Überschrift des Eiferns bzw. der Eifersucht (V 2a). Zunächst ist dabei sein leidenschaftliches Werben und intensives Bemühen um die Gemeinde im Blick, so wie die Korinther ihrerseits um Paulus eifern (2Kor 7,7, vgl. 7,11; 9,2). Da Paulus seinen Eifer allerdings an die ›Eifersucht Gottes‹ bindet und damit eine stellvertretende Eifersucht verfolgt, ist zugleich der Horizont des Ausschließlichkeitsanspruchs angesprochen, der sich mit diesem Motivkreis verbindet. Allerdings bezieht sich die Nicht-Duldung jeglicher Rivalen – abweichend von der Tradition – jetzt unmittelbar auf die Christusverehrung, wie V 2bc deutlich macht. Der ›einzige‹ Mann ist Christus, dessen Alleinverehrung durch die Ansprüche der ›Überapostel‹ für Paulus offenbar gefährdet schien. Nach 2Kor 11,4 werden explizit ein ›anderer Jesus‹, ein ›anderer Geist‹ und ein ›anderes Evangelium‹ genannt, die die ursprüngliche Verkündigung von Paulus verdrängt oder gar ersetzt hatten. Der die Gefährdung erläuternde Vers 3 macht deutlich, dass für Paulus die Versuchung nicht im moralischen Sinn der Standhaftigkeit beschrieben wird, sondern als Versuchung im ganz grundsätzlichen Sinn. Die Bedrohung der korinthischen Gemeinde kommt einer Verführung durch die Schlange, d.h. im frühjüdischen Sinn einer Verführung durch den Satan gleich. Die ›Überapostel‹, die diese Gefährdung verantworten, werden dann im Nachfolgenden auch explizit mit dem Satan in metaphorische Relation gesetzt (2Kor 11,13f.).

Wenn Paulus hier auf die ihm zweifellos geläufige Bildfeldtradition der Jhwh-Israel-Ehe zurückgreift, zeigt seine Verwendung eine entscheidende Zuspitzung, denn er ersetzt die einzelnen Metaphernkomponenten. Statt Jhwh ist es Christus, dem die Alleinverehrung zukommt, statt Israel wird die korinthische Gemeinde in der Rolle der Braut genannt. Hier vollzieht sich zweifellos eine maßgebliche Weichenstellung, die in der späteren kirchlichen Tradition zum

[415] Eine Inkongruenz zeigt sich allerdings darin, dass die Gründung der Gemeinde und Erstverkündigung des Evangeliums in 1Kor 4 als »Zeugung« (γεννᾶν), in 2Kor 11,1–4 als »Verlobung« (vgl. vorzeitiger Aorist) beschrieben wird. Konstant bleibt deshalb nur das Bild der ›Vaterschaft‹ von Paulus, wobei sich die Vaterrolle einmal auf den Aspekt der Zeugung, einmal auf den der Eheschließung bezieht. Die Integration beider Bilder, etwa in der Weise, dass die Evangeliumsverkündigung der Zeugung und die (nachfolgende) Taufe der Verlobung zugeordnet werden, scheidet mit Blick auf 1Kor 1,14–16 aus: Paulus hat die Gemeinde als Ganze nicht getauft.

festen allegorischen Theologumenon (Christus-Bräutigam/ Kirche-Braut) ausgebaut wird. Statt einer dabei oft vertretenen Substitutions-Hypothese das Wort zu reden, scheint mir jedoch die Betonung der Kontinuität für den Juden Paulus sachgemäßer. Paulus kann seine aktuelle Situation und die der korinthischen Gemeinde mit dem Sprach- und Bildrepertoire der jüdischen Tradition reflektieren. Möglicherweise hat er sogar den Teilaspekt des Bildfelds der Messias-Hochzeit gekannt, so dass seine Christus-Bräutigam-Zuweisung die logische Folge seines Messiasbekenntnisses darstellt. Die metaphorische Konstruktion soll jedoch hier gewiss keine onto-theologischen Aussagen über »die Kirche« oder »Christus« formulieren, sondern erfüllt im Duktus des Briefes argumentative Funktion. Das Brautbild mitsamt seiner traditionellen Konnotationen dient dabei vorrangig dazu, die *Beziehung* zwischen Christus und Gemeinde zu qualifizieren. Aus dem bildspendenden Bereich der Eheschließung steht für ihn hier zweifellos die Frage der ›Eigentumsverhältnisse‹ im Vordergrund, die sich nach jüdischem Recht mit dem Hochzeitsritual verbinden. Die Korinther gehören durch die Verlobung bereits vollgültig und einzig zu Christus. So trifft das Brautbild die Intimität der Christusrelation, die Paulus sonst mit der Genitivwendung Χριστοῦ (vgl. 2Kor 10,7; 1Kor 1,12; 3,22f., vgl. Mk 9,41) oder mit Leibmetaphorik (1Kor 6,12-20; 12) zum Ausdruck bringt. Über den Beginn dieses Zugehörigkeitsverhältnisses, d.h. auf Bildebene den Zeitpunkt der Verlobung, erlaubt unser Text kaum Rückschlüsse. Da sich in 1Kor der Autoritätenstreit am Taufverständnis entzündet hatte, ist die verbindliche Gemeinschaft für die Korinther wie auch für Paulus möglicherweise mit dem Zeitpunkt der Taufe gegeben. Paulus betont aber ebenso gewichtig die Evangeliumsverkündigung (1Kor 1,17; 2Kor 11,4).

3.3. Theologische Implikationen

3.3.1. Relationale Christologie

Der Kontext von 2Kor 11,2 macht deutlich, dass Paulus das für ihn konstitutive ›intime‹ Zugehörigkeitsverhältnis zu Christus hier in das Bild der Verlobung fasst. Die Verlobten gelten rechtlich aber bereits als Ehepaar, was inbesondere im Blick auf Treue und Verbindlichkeit der Beziehung Konsequenzen fordert. Während in der Bildfeldtradition der Alleingeltungsanspruch, der mit der prophetischen Brautmetapher oder der deuternomistischen Rede von Gottes Eifersucht verbunden ist, stets auf Jhwh direkt bezogen wird, ist hier eindeutig Christus der »eine Mann«, d.h. derjenige, der keine Rivalen neben sich duldet. Die Stelle, die in der Bildtradition von Jhwh selbst besetzt ist, wird jetzt also von Christus eingenommen, oder anders formuliert: Die Prädikatio-

nen und Hoheitsaussagen, die in der Tradition Gott vorbehalten waren, werden jetzt über Jesus ausgesagt. Das heißt jedoch nicht, dass eine bloße Substitution erfolgen würde. Paulus spricht hier keineswegs vom eifersüchtigen Christus oder von der Eifersucht Christi. Nach wie vor ist es Gott, der eifersüchtig ist (θεοῦ ζήλῳ). Allerdings ist der Gegenstand der Eifersucht christologisch bestimmt. Die Christusrelation wird in 2Kor 11,2 damit aber in den Rang der Gottesrelation gehoben, was durch den Rückgriff auf die Versuchungsgeschichte (Gen 3) zusätzlich untermauert wird. Wer aus 2Kor 11,1-4 christologische Aussagen ableiten will, wird demnach primär nach der Christusrelation fragen müssen. Anders gesagt: Christologie wird hier nicht nur *personal*, sondern vor allem *relational* geschrieben.

Versucht man, anhand der textimmanenten Information diese Relation näher zu bestimmen, stößt man auf folgende Aspekte:

a) Einzigkeit
b) Dynamik
c) Einfachheit

Zunächst wird die *Einzigkeit der Beziehung* betont. Christus ist der ›einzige‹ Mann (εἷς ἀνήρ), dem die korinthische Gemeinde als Braut verlobt wurde (V 2). Die Gefährdung besteht gerade in der Anerkennung anderer Autoritäten und deren Verkündigung (V 4). Da - wie gezeigt - der Motivkreis der Eifersucht (V 2) diese Ausschließlichkeitsforderung zusätzlich verstärkt, kann man aus dem Text die strikte Forderung nach Alleinzugehörigkeit zu Christus ableiten. Die Christusrelation schließt, ganz analog zum 1. Gebot, jedes Einlassen auf andere Autoritäten und deren Verehrung aus.

Die Gemeinde wurde mit Christus verlobt, wird vor ihn hingestellt (παραστῆσαι τῷ Χριστῷ) und ist in ihrer Beziehung ›auf Christus hin‹ (εἰς τὸν Χριστόν) gefährdet. Die Christusrelation wird insofern nicht statisch beschrieben, sondern zeigt eine *Dynamik*, die eine zeitliche Dimension (s.u.) ebenso einschließt wie eine Bewegung zwischen Nähe und Distanz.

Sucht man nach Anhaltspunkten, wie diese Christusbeziehung konkret zu verstehen ist, bietet der Text nur äußerst knappe Hinweise. Das Fundament der Beziehung wird nach Paulus durch eine außengeleitete Handlung gelegt (ἡρμοσάμην). Nach jüdischem Recht ist die Verlobung ein einseitiger Akt des Bräutigams[416], der die Verhandlungen mit dem Brautvater besiegelt. So kann Paulus denn auch sich selbst (als Brautvater) als Subjekt nennen. Zumindest ist die Braut, hier die korinthische Gemeinde, zunächst nur passiv beteiligt. Ihre

[416] Wenn eine Braut, selbst eine heiratsmündige בּוֹגֶרֶת die Verlobungsformel spricht, gilt sie dennoch als *nicht* verlobt. Vgl. tQid 1,1 (ausführlich dazu unter 2.1. bildspendender Bereich).

Aufgabe besteht in der Treueverpflichtung bis zur eigentlichen Hochzeit. Eine Konkretion dieser Haltung könnte man hier aus V 3 ableiten, da dort das Verhältnis der Gemeinde zu Christus als Beziehung des Geistes bzw. der Gedanken (νοήματα) beschrieben wird, das sich in ἁπλότης manifestiert. Die Spärlichkeit dieser Angaben veranlasste offensichtlich einen Glossator, noch ἁγνότης als weitere Dimension der Beziehung zu ergänzen.[417] Paulus hingegen hatte zunächst ἁπλότης als Leitbegriff gewählt, weshalb dieser Begriff näher zu untersuchen ist: Obgleich das Bedeutungsspektrum von ἁπλότης in der Koine breit ist, kann man als Grundbedeutung die ›Aufrichtigkeit und Lauterkeit‹ einer Handlung oder Beziehung festhalten, grundsätzlich geht es immer um einen »Ausdruck positiver Werte«[418]. Der ausschließlich im Kontext von Paränesen vorkommende Begriff gibt dabei weniger materialethische Konkretionen des Geforderten, als dass die Qualität und Intensität einer Handlung beschrieben wird. Es fällt auf, dass Paulus im 2Kor mehrfach auf die »Einfachheit« zu sprechen kommt und dabei jedesmal Beziehungsaspekte beschreibt: In 2Kor 1,12 dient der Terminus für Paulus als Ausdruck seiner gottgemäßen Lebensführung, die zugleich die Beziehung zur Gemeinde charakterisiert. Das Verhalten des Apostels ist gerade nicht »in fleischlicher Weisheit«, d.h. mit unredlichen Motiven[419] begründet, sondern in ἁπλότης. Im Kontext der Kollekte für die Urgemeinde verwendet Paulus ἁπλότης, um auf die Aufrichtigkeit und Fülle der Gabe hinzuweisen (2Kor 8,2; 9,11), die Ausdruck teilnehmender Solidarität und Gemeinschaft ist (ἁπλότης τῆς κοινωνίας, 2Kor 9,13). In der deuteropaulinischen Tradition charakterisiert ἁπλότης das Verhältnis des christlichen Sklaven zu seinem Herrn (Kol 3,22; Eph 6,5), das sich als ganzheitlich-innere Beziehung (ἁπλότης καρδίας[420]) von Augendienerei (ὀφθαλμοδουλία), d.h. bloß äußerem Gehorsam, unterscheidet. In unserem Zusammenhang wird man dann in ähnlicher Weise einen Ausdruck positiver Gemeinschaft, vorbehaltloser Zuwendung und Intensität der Hingabe erkennen dürfen. Mit einem modernen Begriff könnte man resümieren, dass die Christusbeziehung die ›Ganzheitlichkeit der Zuwendung‹ fordert.

3.3.2. Eschatologie und Zeitdimension

Das Brautbild in 2Kor 11,2f. impliziert drei Zeitdimensionen: Zum einen wird die Verlobung klar als Ereignis der Vergangenheit dargestellt (Aor.). Andererseits ist das ›Vorstellen‹ der Braut offensichtlich noch nicht erfolgt, weil sonst

---

[417] καὶ τῆς ἁγνότητος findet sich bei ℵ², D², H, Ψ u.a.

[418] O. Bauernfeind, Art. ἁπλότης, ThWNT I (1933), 385-386, hier: 385.

[419] So T. Schramm, Art. ἁπλότης, EWNT I, 296-297, hier: 296.

[420] Vgl. diese Formulierung auch in atl. und frühjüdischen Schriften: 1Chr 29,17; Weish 1,1; TestRub 4,1; TestSim 4,5; TestLev 13,1; TestIss 7,7.

die Fürsorge und Ermahnung gegenstandslos werden würde.[421] Die Präsentation der Braut suggeriert insofern ein zukünftiges Ereignis. Schließlich spielt die ›Zwischenzeit‹ als Zeit der Versuchung und Bewährung eine entscheidende Rolle.

Diese dreifache Zeitdimension stellt die Grundfragen urchristlicher Eschatologie: Hat sich das Heil schon ganz ereignet? Oder fehlt noch etwas? Und was? Das Brautbild beantwortet diese Fragen so: Durch Verlobung gehört die Gemeinde bereits zu Christus. Doch diese Verbindung schließt Abfall und Verirrungen nicht aus. Im Bild bleibt die Jungfräulichkeit und Treue - wie nicht zuletzt die Bildfeldtradition beweist - verletzlich, wenn etwa Verführer wie die Schlange zu Eva (11,3) oder andere Männer zur Gemeinde ›daherkommen‹ (2Kor 11,4). Die Zeit bis zur Eheschließung kann deshalb als Zeit der Versuchung und Bewährung beschrieben werden, ohne dass die Reinheit der Jungfrau deshalb schon in konditionale Beziehungen zur Ankunft des Bräutigams treten müsste.

Das Hinstellen der Braut vor Christus weist in einen endzeitlich-gerichtlichen Horizont. Dabei ist jedoch hier kein klarer Bezug zur Parusie des (synoptischen) Menschensohns gegeben, wie die Mehrzahl der Exegeten postuliert.[422] Eher sind mit der Bildfeldtradition des eifersüchtigen Gottes (θεοῦ ζήλου) Anklänge an Gerichtsmotivik für die korinthischen Leser erkennbar, die dann durch die Formulierung »(vor) Christus hinstellen« eigens unterstrichen werden.[423] Der Begriff παρίστημι impliziert gerichtliche Konnotationen[424], die auch bei der sonstigen Verwendung des Verbs durch Paulus kaum auszublenden sind. Auch in 2Kor 4,14 ist die endzeitliche Perspektive nach der Auferstehung der Toten im Blick, und Röm 14,10 beschreibt dann explizit das Stehen vor dem Richterstuhl Gottes: πάντες γὰρ παραστησόμεθα τῷ βήματι τοῦ θεοῦ. Die Bewährung der gegenwärtigen Brautzeit zielt damit auf die Anerkennung im endzeitlichen Gericht.[425]

---

[421] Der Inf. Aor. könnte sich grammatisch auch auf die Verlobung selbst beziehen.

[422] So KREMER (1990), 91; ebenso BATEY (1963), 181; BULTMANN (1976), 203; u.v.a.

[423] So schon die Vermutung von BULTMANN (1976), 203.

[424] Vgl. B. REICKE/ G. BERTRAM, Art. παρίστημι, παριστάνω, ThWNT V (1954), 835-840; A. SAND, Art. παρίστημι (hinstellen, danebentreten, unterwerfen), EWNT III (²1992), 96-98. Da das Verb im Sinn von ›(her)stellen, machen, schaffen‹ verwendet wird, könnte man vermuten, dass bei Paulus als gleichbleibendem Subjekt hier ebenso der Aspekt der ›Erzeugung‹/ Erschaffung, d.h. Gründung der Gemeinde im Blick ist, wie es 1Kor 4,14f. nahelegt. Die Objektergänzung τῷ Χριστῷ lässt diese Deutung allerdings ausscheiden.

[425] Vgl. in diesem Sinn auch BATEY (1963), 181f.: »The Betrothal Day is passed - here God's choice and affirmation of his love has been disclosed to faith; in the Wedding Day this will be manifest to all. The ›time between‹ (...) is not only a time for preparation but an opportunity to prove fidelity against the impairments of time and evil (...) the parousia, the Wedding Day, is a future cosmic expectation.«

Versucht man 2Kor 11,2f. in den *Kontext paulinischer Eschatologie* einzuordnen, zeigt sich auch hier die charakteristische Dynamik zwischen präsentischer und futurischer Eschatologie, wie sie zugespitzt in Röm 8,24 ausgedrückt wird: »*Wir sind zwar gerettet, doch auf Hoffnung*«. Die Gegenwart des Heils in Christus kann nicht zur falschen Sicherheit verleiten, sondern erfordert konkrete ethische Konsequenzen. Die Rettung muss sich in einer Situation der inneren Anfechtung und äußeren Bedrohung bewähren, erfordert vollen Einsatz und Siegeswillen, wie es Paulus z.B. in Bildern des Wettkampfes ausdrückt (1Kor 9,24; vgl. Phil 3,12-14). Gleichwohl wird die in der ›Zwischenzeit‹ erfolgte Bewährung nicht zur Bedingung des Eintretens endzeitlicher Erfüllung, wie Phil 1,6 verdeutlicht: »*Ich vertraue darauf, dass der in euch das gute Werk grundgelegt hat, es auch vollenden wird bis zum Tag Christi Jesu.*« Die letztgültige Konkretisierung des Heils, vielleicht als Vereinigung mit Christus gedacht (Phil 1,23), steht zumindest noch aus.

Die Zeitdimensionen des Brautbildes von 2Kor 11,2-4 fügen sich somit in das Gesamtbild paulinischer Eschatologie ein. So betrachtet Batey die Brautmetaphorik »as a salient symbol of realistic eschatology, which affirms that the God of history who has acted decisively in the past will completely reveal his sovereignty over creation.«[426]

Da der 2Kor-Brief zeitlich als frühestes literarisches Zeugnis der Bräutigamsmetaphorik anzusehen ist[427], kann man feststellen, dass bereits hier eine klare metaphorische Zuordnung von Christus - Bräutigam bzw. Gemeinde - Braut im eschatologischen Horizont erfolgt. Die Hochzeit ist auch durch die irdische Anwesenheit Christi offenbar noch nicht vollzogen, sondern wird erst noch erwartet.[428] Die Verbindung von Brautbild und Endzeit/ Gericht zeigt dabei eine Nähe zur Verwendung des Bildmaterials bei Mt (22,1-14; 25,1-13) und Joh (3,22-36).

3.3.3. Ekklesiologie

Die ekklesiologischen Aussagen in 2Kor 11,1-4 sind eng in die bereits untersuchte Christusbeziehung eingewoben. Neben der für die Kirche passivisch formulierten Grundlegung dieser Relation kommt dann vor allem die Gefähr-

[426] Batey (1963), 182. In Abgrenzung von der rein präsentischen Eschatologie C. H. Dodds und der existentialphilosophischen Zuspitzung R. Bultmanns steht Batey in der Tradition der sog. »doppelten Eschatologie« von W. G. Kümmel (Verheißung und Erfüllung. Untersuchungen zur eschatologischen Verkündigung Jesu, Zürich 1945) und O. Cullmann (Christus und die Zeit. Die urchristliche Zeit- und Geschichtsauffassung, Zürich 1946), die die Spannung zwischen präsentischen und futurischen Aussagen endzeitlichen Heils auszuhalten versucht.

[427] U. Schnelle datiert ihn auf Spätherbst des Jahres 55 n. Chr., vgl. Schnelle (1996), 99. Auch Barbaglio (1986), 145 wertet 2Kor 11,2 als frühestes Zeugnis der Jesus-Bräutigam-Metapher.

[428] So auch Gese (1997): »Denn noch ist die Hochzeit nicht gewesen, noch hat Christus seine Braut nicht heimgeführt. Noch lebt sie auf Erden unter Anfechtung und Gefahr.«

dung der ἐκκλησία in den Blick. Die Bildanalyse hat deutlich gemacht, dass der Jungfräulichkeit der Braut dabei eine zentrale Bedeutung zukommt. Allerdings stilisiert Paulus die Virginität keineswegs zum paränetischen Selbstzweck, sondern richtet sie an der Christusbeziehung aus. Es geht deshalb hier nicht um eine moralische oder gar ontologische Qualität, sondern um einen Beziehungsaspekt. Verlust der Jungfräulichkeit ist dann gleichbedeutend mit Zerstörung der Einzigkeit der Beziehung zwischen Christus als einzigem Mann und der Gemeinde als ›reiner Jungfrau‹. Hier zeigt sich offenbar eine enge Verbindung von Jungfräulichkeit und Autoritätskonflikt, wie er auch in späteren Texten erkennbar wird. Ähnlich wie in 2Kor 11,1-4 das Eindringen fremder Kirchenautoritäten, hier ›Überapostel‹, die Jungfräulichkeit der Kirche gefährdet, könnte die Jungfräulichkeit der Auserwählten in ApkJoh (z.B. Apk 14,4) im Autoritätenkonflikt zwischen Johannes und der mit dem Symbolnamen Isebel bezeichneten Prophetin gefährdet sein (Apk 2,18-22, s.u.). Ebenso wird etwa nach dem Zeugnis des Hegesipp (bei Euseb. h.e. III, 32,7; IV,22,4.6) die *ecclesia virgo* durch die fremden Lehren des Thebutis befleckt. Die absolute Vorrangstellung der Christusrelation durfte also nicht durch gemeindeinterne Machtansprüche in Frage gestellt werden.

Das in 2Kor 11,2-4 sichtbar gewordene ekklesiologische Bild kann ferner als Wurzelmetapher unterschiedlicher Traditionslinien betrachtet werden. Folgende Aspekte sind dabei impliziert:

a) Gemeinde/ Kirche als Frau (2Joh 1; Apk [12]; 19; 21, Eph 5; Herm vis IV)
b) Jungfräulichkeit/ Unbeflecktheit der Gläubigen bzw. Kirche (Apk 14,4; Eph 5,21-33; Herm Vis IV,2; Diog 12,8[429])

Die Beziehung von Paulus zur Gemeinde und Implikationen für das paulinische Apostolat

Wenn Ausschließlichkeit der Christusbeziehung und Virginität in enger Verbindung zu Leitungsämtern der Gemeinde stehen, ist auch die Frage nach der Stellung von Paulus zur Gemeinde thematisiert. Gerade die Beziehung zur Gemeinde bzw. die apostolische Autorität und Vorrangstellung scheinen ja für den ganzen Briefkontext die eigentlichen Streitpunkte zwischen Paulus und den Gegnern zu sein.[430] Aus 2Kor 10,1.10 (vgl. 12,13) wird deutlich, dass offenbar die Ab- bzw. Anwesenheit des Apostels als Problem eingestuft wurde. Man kann daraus folgern, dass die Gegner offenbar die Ortsbindung der Apostel an die Gemeinde fordern, während Paulus ein gänzlich anderes Modell der Bin-

[429] M. Hengel bezieht Diog 12,8: »und Eva wird nicht verführt, sondern als Jungfrau geglaubt« auf die Kirche, vgl. Hengel (2000), 36.
[430] Vgl. in diesem Sinn auch Berger (1995), § 312, 505.

dung proklamiert. Statt auf der Basis materieller Verpflichtungen und hierarchischer Abhängigkeiten (2Kor 11,7b-9.20; 12,13) vollzieht sich die Beziehung von Paulus zur Gemeinde als ›Liebesverhältnis‹ (2Kor 6,11f.; 11,11; 12,15), das in Familienmetaphern beschrieben werden kann.

Auch wenn die Situation der korinthischen Gemeinde bei der Abfassung von 1Kor und 2Kor unterschiedlich gewesen sein dürfte, liegen im Blick auf die ungeklärte Autoritätenfrage klare Entsprechungen beider Briefe vor. Aus 1Kor 1 wird deutlich, dass rivalisierende Parteien sich auf unterschiedliche Autoritäten und deren Taufe berufen (Apollos, Petrus, Christus, Paulus).[431] Paulus betont dagegen die Exklusivität der Christusgemeinschaft, die er eng mit seiner Verkündigung und Person verknüpft. In 1Kor 4,14f. verdeutlicht er die besondere Bindung, die er zwischen der Gemeinde und sich sieht, am Bild einer Eltern-Kind-Beziehung, das wiederum in 2Kor 6,13 und 12,14 aufgenommen wird. Hier fügt sich die Metapher vom Brautvater aus 2Kor 11,2 gut ein. Die väterliche Verantwortung von Paulus für die Gemeinde, die eine gewisse Strenge nicht ausschließt (2Kor 13,3), unterscheidet sich auf der Basis einer Liebesbeziehung grundlegend von der hierarchischen Machtstellung, die die Gegner für sich beanspruchen und die die Gemeinde offensichtlich duldet (2Kor 12,20). Eifersüchtig wacht er über seiner Apostelautorität als Gemeindegründer, die er als Garantie einer rechten und ausschließlichen Christusgemeinschaft einstuft. Trotz keiner erkennbaren gravierenden Glaubensdifferenzen (vgl. etwa 2Kor 11,22f.) kann Paulus in dieser Liebesbeziehung keine Eindringlinge tolerieren.

Die hier sichtbar werdende Apostolatsauffassung vereint eine Spannung, die man am ehesten als ›exklusiv-distanziertes Anspruchsrecht‹ beschreiben könnte. Paulus meidet einerseits materielle Abhängigkeit sowie Konvivenz, fordert andererseits aber Treue und Liebe der Gemeinde gegenüber ihrem Apostel (2Kor 7,7; 12,15), die keine Rivalen duldet. Diese sich selbst zurücknehmende, aber bestimmende Haltung hat ihre primäre Intention jedoch darin, die Gemeinde ihrerseits zu schonen (2Kor 11,9), zu stärken bzw. zu erhöhen (2Kor 11,7), um sie somit frei für die Christusgemeinschaft werden zu lassen, auf die es Paulus letztlich allein ankommt. Bei der falschen Abhängigkeit von Überaposteln hingegen scheinen für Paulus die Machtverhältnisse ungebührend von Christus zu menschlichen ›Amtsträgern‹ hin verschoben. Man wird sicherlich vorsichtig sein müssen, aus den konkreten Ereignissen in Korinth bereits eine generelle Kritik an zu starken Aposteln zu postulieren. Paulus beschränkt jedoch seine Apostolatsaufgabe auf eine Delegation aus sicherer Distanz.

[431] Vgl. dazu den Überblick bei SCHRAGE (1991), Exkurs: Die korinthischen ›Parteien‹, 142-148.

Die Brautmetaphorik in 2Kor 11,2 trifft hier genau den Kern der paulinischen Relationsbestimmung. Durch die zurückliegende Verlobung ist die Braut schon in die eigentumsrechtliche Obhut des Bräutigams übergegangen. Gleichwohl ist es die Aufgabe des Brautvaters, bis zur endgültigen Hochzeit über die Braut und ihre Jungfräulichkeit zu wachen. Entsprechend gehört die korinthische Gemeinde bereits zu Christus, ohne dass jedoch eine endgültige Gemeinschaft schon erreicht wäre (vgl. Phil 1,23).

3.3.4. Fazit

2Kor 11,1–4 kann als literarisch ältester Beleg für eine metaphorische Zuweisung von Christus als Bräutigam bzw. der (korinthischen) Gemeinde als Braut angesehen werden.[432] In der Einleitung der sogenannten ›Narrenrede‹ benutzt Paulus das Bild, um die Beziehung zwischen Christus - Gemeinde und ihm selbst angesichts einer aktuellen Autoritätskrise (durch Überapostel) zu beschreiben. Paulus verknüpft dabei drei Traditionsbereiche: den dtn. Eifersuchtskomplex, das vor allem prophetisch ausgeführte Bildfeld von der Jhwh-Israel-Ehe bzw. Verlobung und die frühjüdische Tradition einer sexuellen Deutung von Gen 3, nach der Eva als durch die Schlange Verführte ausgewiesen wird. Jeweils zielen die Traditionen auf die Betonung der Ausschließlichkeit der Jhwh-Verehrung vor dem Hintergrund ihrer aktuellen oder latenten Bedrohung.

Das Bildfeld wird von Paulus dann auf die Beziehung zwischen Christus und der korinthischen Gemeinde zugespitzt, indem er als Brautvater die Gemeinde-Braut dem Christusbräutigam verlobt hat. Obgleich die Verlobten rechtlich schon den Eheleuten gleichgestellt sind, steht die eigentliche Zusammenführung bei der Hochzeit noch aus, so dass die Einhaltung der gegebenen Treueverpflichtung während der Interimszeit gefährdet bleibt und hier offenbar durch das Eindringen fremder Autoritäten akut gefährdet ist. Gegenüber dem Autoritätsstreben dieser Überapostel beschreibt Paulus sein Apostolatsverständnis als ›exklusiv-distanziertes Anspruchsrecht‹, indem er wie ein eifernder Brautvater über die Virginität seiner Tochter wacht, um sie als »reine Jungfrau« dem Bräutigam zuzuführen. Auf diese noch ausstehende Christusvereinigung zielt offensichtlich die Metapher ab. Geschlechtliche Kategorien, hier konkret das Bild von Verlobung und (sexueller) Treue, qualifizieren letztlich die Christusbeziehung der Gemeinde. Die in metaphorischer Sprache geforder-

[432] M. Hengel hat jüngst nachgewiesen, dass auch die Anrede κυρία in 2Joh 1 dem Vorstellungshorizont der Einzelgemeinde als Frau entstammt, so dass hier zumindest für die johanneische Tradition ein früher Beleg des Bildfelds Gemeinde-Braut/ Frau vorliegt. Vgl. HENGEL (2000), passim.

te Bewahrung der Virginität meint dabei die Intensität und Ganzheitlichkeit der Christusrelation, wie ich es an den Kategorien Einzigkeit, Dynamik und Einfachheit erläutert habe. Individuelle sexualethische Konsequenzen kommen für Paulus dabei in keiner Weise in den Blick.[433]

[433] Dies könnte hingegen bei 1Kor 6,12-20 oder 1Kor 7,32ff. der Fall sein, wo eine Konkurrenzbeziehung zwischen Christusbeziehung und irdischer Mann-Frau-Relation suggeriert wird. Vgl. dazu THEIßEN (1997), passim.

§ 7:
Mann-Frau-Relation und Christusliebe (Eph 5,21-33)

1. Grundfragen zu Eph 5,21-33

1.1. Gesamtzusammenhang und Stellung im Brief

Der zu analysierende Briefabschnitt Eph 5,21-33 findet sich innerhalb des paränetischen Briefteils (Kap. 4-6) und leitet näherhin die so genannte ›Haustafel‹ (Eph 5,21-6,9) ein. Diesen Gesamtrahmen wird man auch bei einer theologisch-etaphorischen Interpretation des Textes in Erinnerung behalten müssen. Es geht dem Verfasser des Eph hier also zunächst nicht um einen theologischen Diskurs über die Kirche.[1] Selbst von einem Exkurs zu sprechen ist wohl zu weitgehend, da sich die Vergleichsebene - außer vielleicht in V 25c-27fin - nie verselbstständigt, sondern stets wieder in die Paränese mündet. Im Blick auf unseren Untersuchungsgegenstand ist diese Beobachtung jedoch nicht nur ein gattungsspezifischer Grenzverweis, sie impliziert auch einen nicht unwesentlichen inhaltlichen Impuls: Wenn die Christus-Kirchen-Relation als Vergleichsebene innerhalb einer Eheunterweisung eingesetzt wird, kann sie doch nur dann argumentativ überzeugen, wenn der Autor auch bei den Adressaten eine entsprechende Denkfigur als bereits bekannt voraussetzen kann. Auch wenn demnach die primäre Intention des Textes nicht in einer theologischen Abhandlung zu Christus und der Kirche zu suchen ist, lässt der Text doch auf eine entsprechende metaphorisch-theologische Tradition schließen und gibt zahlreiche Hinweise, worin diese besteht. Diese implizite Metaphorik ist gerade deshalb anzunehmen, weil die Darstellung des relationalen Miteinanders von Christus und der Kirche deutlich über das hinausgeht, was der Autor dann auch auf die konkrete Mann-Frau-Relation überträgt. Ferner deutet die Häufigkeit des Begriffs ἐκκλησία (6-mal) im Vergleich zum sonstigen Vorkommen im Eph-Brief (1,22; 3,10.21) darauf hin, dass man aus dem Abschnitt über die Eheparänese hinaus Einsichten zum Kirchenverständnis, genauer zur Verhältnisbestimmung von Kirche und Christus, ableiten darf. Dabei führt Eph 5,21-33 ins Zentrum des ganzen Briefes, da das anerkannte

[1] In diesem Sinn auch Lincoln (1990), 352f.; Theobald (1990), 232f. und ihm folgend Ådna (1995), 438.

Hauptthema von Eph die Kirche, vor allem die Einheit der Kirche aus Juden- und Heidenchristen ist.

Gleich zu Beginn sei auf die besondere Beziehung zu Kol hingewiesen. Eine enge traditionsgeschichtliche Verflechtung zwischen Kol und Eph ist auf Grund von Wortparallelen und inhaltlichen Übereinstimmungen nicht zu bestreiten. Allerdings ist wegen des Fehlens längerer, gemeinsamer Textpassagen und nach allen unseren bisherigen Kenntnissen über die Verarbeitung vorliegender Quellen (etwa bei den Synoptikern) eine schriftliche Vorlage etwa des Kol für Eph zweifelhaft.[2] Ob der Autor von Eph den ihm bekannten Kolosserbrief allerdings nur sehr eigenwillig verwendet oder ob er ihn als Vorlage vielleicht überhaupt nicht gekannt hat[3], kann auf Grund der Quellenlage kaum entschieden werden. Unzweifelhaft ist hingegen ein gemeinsames Entstehungsmilieu beider Briefe im Umkreis paulinischer Theologie.

Dieses Bild bestätigt sich auch bei dem hier zur Debatte stehenden Haustafelabschnitt Eph 5,21-33, der in Kol 3,18f. eine Parallele hat. In beiden Texten zeigen sich die gemeinsamen Stichworte Mann-Frau (ἀνήρ, γυνή) und die Aufforderung zu Unterordnung und Liebe (ὑποτάσσεσθαι, ἀγαπᾶν). Auch die motivierende Begründung der Paränese im Verweis auf den Kyrios zeigt durch die Formulierungen ὡς ἀνῆκεν ἐν κυρίῳ (Kol 3,18fin) und ὡς τῷ κυρίῳ (Eph 5,22b) eine gewisse Parallelität. Allerdings wird man auf Grund dieser Gemeinsamkeiten kaum behaupten können, Eph 5 sei aus Kol 3,18f. heraus entwickelt worden[4] oder als bloße Erweiterung zu verstehen. Doch selbst wer diese traditionsgeschichtlichen Vorbehalte nicht teilen kann, wird kaum bestreiten können, dass der unvergleichbare Umfang der Eheparänese in Eph keine Erklärung von Kol aus nötig macht, sondern eine eigenständige Untersuchung gebietet, die im Folgenden unter der Fragestellung dieser Arbeit geleistet werden soll.

1.2. Sprachliche Analyse, Struktur und Gedankengang

Die Abgrenzung zu Beginn des Abschnitts ist textkritisch unklar. Bedeutende Zeugen (𝔓[46] D* F G u.a.) überliefern für die Verse 20 und 21 eine divergierende Interpunktion[5], so dass sich ein Textzusammenhang ergibt, der V 21 in den

---

[2] In dieser Richtung tendiert etwa Pokorný (1992), 7 in seinem sonst informativen Überblick (3-8). Ebenso Schnelle (1996), 356f.

[3] So die Vermutung von Berger (1995), 567ff.

[4] So etwa Ådna (1995), 436.

[5] Die von Schnackenburg (1982), 250 Anm. 615 beschriebene Umstellung der Verse 20 und 21 ist hingegen nicht aus dem Apparat abzuleiten. In anderer Reihenfolge sind nur die letzten drei Wörter von V 21 bezeugt.

Abschnitt von Eph 5,15-20 einbindet, und der Neueinsatz mit V 22 erfolgt. Im Einzelnen fällt auf, dass Eph 5,21 keine finite Verbform aufzeigt und durch das einleitende Partizip ὑποτασσόμενοι in einer Reihe mit vier anderen Partizipien des vorgenannten Abschnitts steht. So entsteht eine vierfache Konkretion, wie die Mahnung, sich vom Heiligen Geist erfüllen zu lassen (Eph 5,18b), innerhalb bestimmter Bereiche des Gemeinde- und Familienlebens Gestalt gewinnt.[6] Gleichwohl ist das Verb semantisch nur auf den folgenden Abschnitt zu beziehen, der ohne das Partizip bei elliptischem V 22[7] unverständlich bliebe. Die Mahnung zur gegenseitigen Unterordnung kann deshalb als Einleitung zur folgenden Eheparänese gesehen werden, obgleich ein fließender Übergang vom Vorgenannten syntaktisch bestehen bleibt.

In dem nun folgenden Briefabschnitt treten zwei Begriffspaare dominant hervor: Auf der einen Seite erscheint das Paar Mann und Frau (ἀνήρ - γυνή) 6-mal (V 22a; 23a; 24b; 25a; 28a; 33c), ferner wird zwei Mal γυνή mit männlichem Subjekt (V 28b: ὁ ἀγαπῶν; V 33b: ἕκαστος) verbunden. Auf der anderen Seite werden Christus und die Kirche (ἐκκλησία) 5-mal explizit gemeinsam genannt (V 23b; 24a; 25b; 29b; 32b) und an weiteren Stellen in einer Subjekt-Objekt-Struktur prädikativ aufeinander bezogen, teils mit Nennung von ἐκκλησία (V 27a).

Beide Bereiche sind eng aufeinander bezogen, was durch den häufigen Gebrauch der Vergleichspartikel ὡς (5-mal), οὕτως (3-mal) bzw. καθώς (2-mal)[8] untermauert und z.T. sogar explizit erwirkt wird. Der Text zeigt dabei eine Analogie-Struktur, bei der Paränesen zur Mann-Frau-Relation mit Aussagen über die Verhältnisbestimmung von Christus und der Kirche verbunden werden. Während auf theologisch-argumentativer Sinnebene anzunehmen ist, dass die Christusrelation als Impulsgeber für die Eheunterweisung dient, muss man auf rein sprachlicher Ebene eine gewisse *Reziprozität der beiden Dimensionen* anerkennen. Dies gilt vor allem auch deshalb, weil der Autor ständig zwischen beiden Aussagenkreisen hin- und herspringt und dadurch eine wechselseitige Bezogenheit entsteht, bei der zum einen die Mann-Frau-Relation durch die Christus-Kirchen-Beziehung erhellt (z.B. V 23ab), zum anderen gerade die zwischengeschlechtliche Dimension die Christus-Kirchen-Verbindung näher präzisiert wird. Diese enge Verschränkung wird z.B. dadurch erreicht, dass häufig das zweite Begriffspaar elliptisch ohne eigenständiges Verb an das Vorgenannte angehängt wird (vgl. V 24ab: Kirche/ Christus > Frau/ Mann; V 29ab: Mann/

[6] Mit Ådna (1995), 436.

[7] Die finite Verbform ὑποτασσέσθωσαν, die viele Hss ergänzen, kann als glättender Einschub erklärt werden. *Lectio brevior* ist deshalb die vorzuziehende *lectio difficilior*, die durch die gewichtigen Zeugen $\mathfrak{P}^{46}$ und B gestützt wird.

[8] Zum Teil stellen die Partikel nicht die Verbindung beider Aussagenkreise her, sondern beziehen sich auf ein inneres Moment der Zuordnung (z.B. V 33b).

Frau > Christus/Kirche). Versucht man diese oszillierende Bewegung des Textes gemäß der beiden Aussagenkreise darzustellen, ergibt sich folgende Gliederung[9]:

	Mann-Frau-Relation	*Christus-Kirche-Relation*
V 21	Ὑποτασσόμενοι ἀλλήλοις ἐν φόβῳ Χριστοῦ	
V 22 a	αἱ γυναῖκες τοῖς ἰδίοις ἀνδράσιν	
b		ὡς τῷ κυρίῳ,
V 23 a	ὅτι ἀνήρ ἐστιν κεφαλὴ τῆς	
b	γυναικὸς	ὡς καὶ ὁ Χριστὸς κεφαλὴ τῆς ἐκκλησίας αὐτὸς σωτὴρ τοῦ σώματος·
V 24 a		ἀλλὰ ὡς ἡ ἐκκλησία ὑποτάσσεται τῷ
b	οὕτως καὶ αἱ γυναῖκες τοῖς ἀνδράσιν ἐν παντί	Χριστῷ,
V 25 a	Οἱ ἄνδρες, ἀγαπᾶτε τὰς γυναῖκας,	
b		καθὼς καὶ ὁ Χριστὸς ἠγάπησεν τὴν
c		ἐκκλησίαν καὶ ἑαυτὸν παρέδωκεν ὑπὲρ αὐτῆς
V 26		- ἵνα αὐτὴν Ηγιάσῃ καθαρίσας τῷ λουτρῷ τοῦ ὕδατος ἐν ῥήματι
V 27 a		- ἵνα παραστήσῃ αὐτὸς ἑαυτῷ ἔνδοξον τὴν ἐκκλησίαν,
b		- μὴ ἔχουσαν σπίλον ἢ ῥυτίδα ἤ τι τῶν τοιούτων,
c		- ἀλλ' ἵνα ᾖ Ηγία καὶ ἄμωμος.
V 28 a	οὕτως ὀφείλουσιν [καὶ] οἱ ἄνδρες ἀγαπᾶν τὰς ἑαυτῶν γυναῖκας ὡς τὰ ἑαυτῶν σώματα.	
b	ὁ ἀγαπῶν τὴν ἑαυτοῦ γυναῖκα ἑαυτὸν ἀγαπᾷ.	
V 29 a	Οὐδεὶς γάρ ποτε τὴν ἑαυτοῦ σάρκα ἐμίσησεν, ἀλλὰ ἐκτρέφει	
b	καὶ θάλπει αὐτήν,	καθὼς καὶ ὁ Χριστὸς τὴν ἐκκλησίαν,
V 30		ὅτι μέλη ἐσμὲν τοῦ σώματος αὐτοῦ.
V 31	*ἀντὶ τούτου καταλείψει ἄνθρωπος τὸν πατέρα καὶ τὴν μητέρα καὶ προσκολληθήσεται πρὸς τὴν γυναῖκα αὐτοῦ, καὶ ἔσονται οἱ δύο εἰς σάρκα μίαν*	
V 32 a		τὸ μυστήριον τοῦτο μέγα ἐστίν·
b		ἐγὼ δὲ λέγω εἰς Χριστὸν καὶ εἰς τὴν ἐκκλησίαν.
V 33 a	πλὴν καὶ ὑμεῖς οἱ καθ' ἕνα	
b	ἕκαστος τὴν ἑαυτοῦ γυναῖκα οὕτως ἀγαπάτω ὡς ἑαυτόν,	
c	ἡ δὲ γυνὴ ἵνα φοβῆται τὸν ἄνδρα.	

Tab. 6: Die Beziehungsebenen von Eph 5,21-33

[9] Vgl. eine ähnliche Darstellung bei SAMPLEY (1971), 104; in dt. Übersetzung bei THEOBALD (1990), 231.

Gedankengang - Grundstruktur

Nach der bewusst an Mann *und* Frau gleichermaßen gerichteten Aufforderung der Unterordnung (V 21) werden ab V 22 zunächst die Ehefrauen[10] angesprochen, was implizit - auch ohne direkte Anrede - deutlich wird. Sie werden aufgefordert, sich ihren Männern unterzuordnen. Diese eindeutige Vorrangstellung des Mannes muss in zweifacher Hinsicht relativiert werden: Einerseits verwendet der Autor nicht das Verb ὑπακούω, das den Gehorsam von Kindern und Sklaven beschreibt (Eph 6,1.5). Andererseits wird die Unterordnung der Frauen ausdrücklich an den Kyrios gebunden (ὡς τῷ κυρίῳ), womit erstmals die zweite Sinnebene (s.o.) anvisiert wird. Eine gewaltsame Hierarchie im Sinne sexistischer Unterdrückung ist damit von vornherein ausgeschlossen. Mit V 23 kommt der Verfasser noch einmal auf die Ebene zwischenmenschlicher Geschlechterrelation zurück und liefert dabei die erste Begründung dieser Rangordnung, indem er ein Bild aus dem politischen Bereich, die Metapher von Haupt und Gliedern, auf das Verhältnis von Mann und Frau appliziert. Auch hier erfolgt sogleich eine christologische Rückbindung, denn der[11] Mann ist in der Weise das Haupt der Frau, wie auch Christus das Haupt der Kirche ist. Christus wird aber in seiner Funktion als Haupt zugleich Retter des Leibes (σωτὴρ τοῦ σώματος, V 23b) genannt und ist nicht etwa ein patriarchaler Despot. Jetzt wiederholt der Autor den Begründungszusammenhang nicht nur mit vertauschtem Subjekt (23ab: Mann/Christus - 24ab: Kirche/Frauen), sondern auch in genau umgekehrter Reihenfolge der Ebenen, denn aus der Unterordnung der Kirche deduziert er jetzt die Verhältnisbestimmung der Eheleute. Diese chiastische Struktur erklärt hinreichend, warum V 24 mit der Konjunktion ἀλλά eingeleitet wird.[12]

In V 25 werden nun die Männer angesprochen und zum Lieben ihrer Frauen aufgefordert (Imp.). Das einleitend noch für beide Geschlechter verwendete Verbum der Unterordnung (ὑποτάσσεσθαι, V 21) wird hier im Blick auf die Männer durch den Liebesbegriff präzisiert. Um zu erläutern, worin die Liebe der Männer besteht, wechselt der Verfasser wieder zur zweiten Sinnebene und

---

[10] Die possessive Zuordnung der jeweiligen Partner (z.B. ἰδίοι ἄνδρες, V 22a), sowie die gattungsgeschichtliche Zuweisung zur Haustafeltradition lässt keinen Zweifel daran, dass die Männer und Frauen als Ehe-Partner angesprochen sind.

[11] Zur Auslassung des Artikels im Koine vgl. Bl-D-R § 257,3 Anm. 6.

[12] Gegen M. WALTHER (Diss. Heidelberg 1998), der die syntaktische Struktur zu einem bestimmenden inhaltlichen Gegensatz hochstilisiert, nach dem asketische Frauen sich von ihren Ehemännern lossagten. M. E. muss diese Hypothese bereits an der syntaktischen Textanalyse scheitern, wird aber gänzlich im Blick auf den Kontext fraglich. Der ganze Abschnitt bietet keine deutlicheren Hinweise auf die von Walther postulierte Emanzipationsbewegung der Frauen, vielmehr sind die Hauptadressaten doch auch die Männer (V 25-29). Die Unterordnungsforderung bedarf nicht der Rückprojektion von asketischen Tendenzen der Apostelakten ins 1. Jh., sondern ist gut in der Haustafeltradition verankert.

beschreibt das Liebeshandeln Christi für die Kirche, indem er es als Selbsthingabe deutet (vgl. parallele Struktur von 25b und c). Zweck und zugleich Folgen dieses selbstlosen Gebens erfährt der Leser in vier Nebensatzergänzungen (3-mal ἵνα, einmal μή[13]), bei denen die ersten beiden Satzglieder Handlungen Christi, als implizitem Subjekt, an der Kirche (- ἵνα αὐτὴν ἁγιάσῃ ...; - ἵνα παραστήσῃ ... τὴν ἐκκλησίαν) anführen, während die letzten beiden die Folgen für die Kirchen aufzeigen (V 27bc): Zunächst wird genannt, was durch Christi Handeln abgewandt werden soll (Flecken, Runzel und dergleichen), dann werden die erwünschten positiven Attribute der Kirche (heilig, fleckenlos) angeführt, auf die die ganze Argumentation zusteuert. Die Rahmenstellung von ἁγιάζω (V 26a) und ἅγιος (V 27c) macht dabei deutlich, dass ›Heiligung‹ der Kirche letztlich als Ziel von Jesu Liebeshandeln benannt werden kann.

Mit V 28 kehrt der Autor zur Eheparänese zurück und versucht im Folgenden zu begründen, warum die Liebe der Männer zu ihren Frauen letztlich als Selbstliebe plausibel zu verstehen sei. Anerkennt man mit den ältesten Textzeugen (𝔓[46], A, vgl. B, D, F, G u.a.[14]) die Ursprünglichkeit von καί (hier: auch), wird man das einleitende οὕτως nicht ausschließlich als Vorverweis verstehen, sondern ebenso noch auf das Vorgenannte beziehen müssen. Die im Folgenden ausgeführte Selbstliebe (ἀγαπᾶν ἑαυτόν) nimmt dann gerade das Liebeshandeln Jesu wieder auf, zumal in V 25bc eine ganz ähnliche Begrifflichkeit verwendet wurde (ὁ Χριστὸς *ἠγάπησεν* τὴν ἐκκλησίαν καὶ *ἑαυτὸν* παρέδωκεν). Die jetzt zur Pflicht erklärte Liebe der Männer zu ihren Frauen wird zunächst thetisch als Sorge um den eigenen Leib (V 28a) deklariert, bevor im Folgenden eine Erklärung gegeben wird, die eng um den Vorstellungskreis des Liebesgebots von Lev 19,18 kreist (s.u.): Wer seine Frau liebt, liebt sich selbst (V 28b), oder noch einmal negativ formuliert: niemand hat je sein eigenes Fleisch gehasst. Vielmehr ist die fürsorgliche Selbstliebe gleich bedeutend mit einem ›Nähren‹ und ›Pflegen‹. Der Wechsel von ἑαυτῶν σώματα (V 28a) zu ἑαυτοῦ σάρκα (V 29a) könnte bereits das in V 31 angeführte Gen-Zitat (Gen 2,24) im Blick haben, bei dem ebenfalls mit σάρξ μία die besondere Nähe zwischen Mann und Frau in der Ehe zum Ausdruck gebracht wird.[15] Zumindest können die Formulierungen zur Selbstliebe von Leib und Fleisch, insbesondere die Feststellung der Nährung und Pflege (V 29a) kaum ausschließlich auf die Sorge um sich selbst etwa im Sinne der Körperpflege verstanden werden. Gerade die aus Kindererziehung und Eheverträgen (s.u.) bekannten Begriffe ἐκτρέφω und θάλπω rufen dem Leser zweifellos das altruistische Ele-

[13] Vgl. dazu Bl-D-R § 369 Anm. 8.

[14] Gegen ℵ.

[15] So auch Schnackenburg (1982), 258; Gnilka (1990), 284.

ment in Erinnerung, auf das die Aussage hinzielt. In dieser Weise wechselt der Autor dann auch wieder auf die Ebene von Christus und Gemeinde (V 29b), und man wird die elliptische Formulierung in der Weise ergänzen dürfen, dass der Leib oder das Fleisch, das Christus nährt und pflegt, die Kirche ist. In der Begründung durchbricht der Autor den Stil des Abschnitts und formuliert in der 1. Pers. Plural: »*(...) weil wir Glieder seines Leibes sind.*« Statt durch eine ausführliche Beschreibung, analog zum Abschnitt der Liebe Jesu für seine Kirche (V 25-27), versucht der Verfasser von Eph den Lesern hier durch die integrative Sprechweise das Gesagte verständlich zu machen, er zieht sie unmittelbar in das Gesagte mit hinein. Durch das »Wir« soll den Leser/-innen in Erinnerung gerufen werden, dass auch sie als Leib Christi, wie sie von Eph 4,25 her wissen, bereits in diese Fürsorge Christi einbezogen sind.[16] Das jetzt folgende Zitat von Gen 2,24 ist auch ohne direkte Einleitung durch die vorhergehende Rede vorbereitet. Insbesondere durch die Erwähnung von σάρξ in V 29a wird der Leser dabei auch zugleich an die darin formulierte ursprüngliche Verhältnisbestimmung von Mann und Frau denken und es entsprechend auf die Eheleute beziehen. Die Grundlegung der ehelichen Beziehung in der Christus-Kirchen-Relation erfährt auf diese Weise eine schöpfungstheologische Absicherung. Mit V 32 macht der Autor allerdings deutlich, dass er das Zitat metaphorisch versteht und auf die Beziehung zwischen Christus und der Kirche deutet. Dies sei freilich nur als ein Mysterium zu verstehen.

Abschließend (V 33) resümiert der Autor noch einmal knapp und schlicht seine Ermahnungen *ad hominem*, jetzt in umgekehrter Adressatenreihenfolge: Jeder (Mann) liebe seine Frau, die Frau fürchte ihren Mann.

Versucht man einige Grundlinien des Gesamttextes zu erkennen, so fällt auf, dass sich der σῶμα-Motivkreis wie ein roter Faden durch den Abschnitt zieht (V 23b; 28a; 30). Ab V 25 dominiert das Lexem ἀγαπᾶν (V 25a.b; 28a.b [2-mal]; 33b), das zum Hauptverbum für die Mann-Frau-Relation avanciert; auch V 29a verbleibt mit dem Kontrastbegriff μισέω im gleichen Vorstellungshorizont. In ähnlicher Deutlichkeit tritt das Pronomen ἑαυτοῦ (V 25c; 27a; 28a[2-mal]; 28b [2-mal]; 29a; 33b[2-mal]) hervor, das der Autor geschickt einmal als Possessivum (ἑαυτοῦ γυναῖκα), einmal in reflexiv-adverbieller Funktion einsetzt (V 25c; 33b). Semiotisch wird dabei allerdings die argumentative Vorgehensweise sichtbar: die Liebe zur eigenen Frau ist nichts anderes als Selbstliebe (V 28b; 33b).

Eine Makrostruktur des Gedankengangs lässt sich am ehesten aus der Gliederung der Bildbereiche erheben: Der allgemein formulierte Einleitungssatz V

[16] Vgl. in dieser Weise auch Gnilka (1990), 259.

21 kann als Überschrift über den ganzen Abschnitt gelten. Ihm entspricht die zusammenfassende Schlussmahnung V 33, die durch Wiederaufnahme des Lexems φόβος (V 21) mit φοβέομαι (V 33) eine Rahmenstellung erzeugt. Der dazwischenliegende Gedankengang zeigt einen dreifachen Ansatz: Zunächst ist der Vorstellungskreis der Haupt-Leib-Metaphorik leitend (V 22-24), ab V 25 kommt die bräutliche Liebe in den Blick, während in V 28-32 die Leib-Glied-Metaphorik und dabei vor allem die Einheit des Leibes zum zentralen Duktus wird. Diese Gliederung wird auch durch die je unterschiedliche Adressatengruppe (V 22-24 Frauen; V 25-27.28-32 Männer) zusätzlich akzentuiert.

2. Bildanalyse

2.1. Der bildspendende Bereich

Die Beziehungsstrukturen zwischen Mann-Frau sowie Christus-Kirche beschreibt der Autor von Eph in Bildern des Organismus und der Mann-Frau-Relation. Ausgehend von der Strukturanalyse treten folgende bildspendende Bereiche in den einzelnen Abschnitten dominant hervor:

1. Haupt-Leib-Bild (V 23-24)
2. Mann-Frau-Beziehungs-Bild (V 25-27)
3. Leib-Glieder-Einheits-Bild (V 28-32)

Im Kontext dieser Arbeit interessiert vor allem die Mann-Frau-Relation als bildspendender Bereich für die Verhältnisbestimmung von Christus und Kirche, wobei es z.T. Überschneidungen mit dem Organismusbild geben kann (z.B. Androgynie der Eheleute). Diese metaphorische Zuweisung wird nun durch die Applikation auf die Eheparänese zusätzlich verstärkt, denn entsprechend der in dieser Arbeit vertretenen Interaktionstheorie der Metapher kommt es zu einer ständigen Wechselwirkung zwischen dem Applikationsbereich, d.h. der Beziehung unter Eheleuten und dem bildhaft beschriebenen Verhältnis von Christus und Kirche, was durch die syntaktische Durchdringung (s.o.) begünstigt wird. Die Analyse des bildspendenden Bereichs kann sich deshalb nicht auf die eigentlich metaphorischen Aussagen (insb. VV 25-27) beschränken, sondern erfordert einen kurzen Überblick über die Mann-Frau-Relation bzw. das Eheverständnis der hellenistisch-römischen Zeit, das als Hintergrund zur Verhältnisbestimmung der Eheleute einbezogen werden muss.

2.1.1. Eheverständnis bzw. Mann-Frau-Beziehung im Judentum

Die persönlich-ganzheitliche Beziehung der Ehepartner

Auch wenn rechtliche, kultische oder finanzielle Regelungen, verbunden mit dem jugendlichen Alter der Brautleute und der heteronomen Partnerwahl, ein

rein funktional-instrumentales Verständnis der Eheschließung, sei es zur Fortpflanzung, zum Zusammenhalt der Familie(n) oder sogar aus politischem Kalkül nahe legen, können die jüdischen Texte doch auch eine relationale Dimension der Partner nicht verbergen. Offenbar bestand inmitten aller Fremdbestimmung auch ein persönliches und ästhetisch-sinnliches Beziehungsverhältnis zwischen Mann und Frau bzw. zwischen Eheleuten im Besonderen. Dies wird bereits in der atl. Geschichtsschreibung[17] ebenso wie in der Weisheitsliteratur[18] und erst recht im poetischen Reflex des Hoheliedes (Cant) deutlich.

Ohne die prinzipiell patriarchale Grundstruktur der Geschlechterbeziehung bezweifeln zu wollen[19], möchte ich darauf hinweisen, dass bereits der Jahwist »in der Ehe eine innige Lebensgemeinschaft in Liebe, gegenseitiger Ergänzung und Ehrfurcht«[20] erkennt, die in der Spitzenaussage zwischenmenschlicher Einigung als »ein Fleisch« (בָּשָׂר אֶחָד, Gen 2,24) ihren Ausdruck findet. Während in atl. Tradition bei dem Henosis-Gedanken von Gen 2,24 wahrscheinlich an ein Zusammenführen der Sippe gedacht wurde, wird dieser Vers im Frühjudentum konsequent auf die sexuelle Gemeinschaft gedeutet. In frühjüdisch-rabbinischer Zeit wird diese Ganzheitlichkeit des Menschen aus Mann und Frau in Anknüpfung an Gen 1,27 sogar mit Platons Androgynie-Mythos verknüpft.[21] Die erst durch die Erschaffung Evas begründete doppelgeschlechtliche Existenz des Menschen kann durch geschlechtliche Vereinigung wieder überwunden werden. Legitimer Ort dieser körperlichen (Wieder)-Vereinigung ist im Judentum allerdings ausschließlich die Ehe. Beide für den rabbinischen Androgynie-Mythos wichtigen biblischen Referenzverse, Gen 1,27 und 2,24, haben im Frühjudentum und Urchristentum zentrale Bedeutung für die Ehe-Halacha. So wird in der Damaskusschrift (CD) die Einzigehe mit Verweis auf Gen 1,27 begründet[22], wie auch im NT die Untrennbarkeit von Mann und Frau in der Ehe im Rückgriff auf die Schöpfungsberichte, explizit auf Gen 1,27 in Kombination mit Gen 2,24, begründet (Mk 10,6-9par.) wird.

---

[17] So wählt Simson ausdrücklich eine Frau, die ihm gefällt (Ri 14,3), Michal liebte David (1Sam 18,20.28), u.a.

[18] Prov 12,4; 18,22; 19,14; 31,10-31; Sir 26,1-4.13-16.

[19] Vgl. Gen 3,16; Lev 27,1-7; u.a. Vgl. dazu ENGELKEN (1990).

[20] SCHARBERT (1982), 312. Unterwerfung der Frau oder Polygynie werden als Folge der Sünde interpretiert.

[21] Vgl. etwa R. Judah erinnert nach bKet 8a daran, dass Gott entgegen seinem ursprünglichen Willen am Anfang nur *einen* Menschen geschaffen hatte, vgl. bEr 18a. In Anknüpfung an Gen 1,27 wird ferner betont, dass nur Mann und Frau zusammen das Ebenbild Gottes sein können (BerR 8,1.9; 12,2; 17,6). Auch bei Philo lässt sich der Gedanke der Erschaffung Evas aus der Seite Adams nachweisen, vgl. Quaest in Gn 1,25-28; All 2,19f.; Op 53; vgl. dazu auch BATEY (1966/7), 272f. Vgl. dazu ausführlich § 5, sowie meine Darstellung in ZIMMERMANN (2000e).

[22] CD IV,21-V,2: »Sie wurden auf zweierlei Weise gefangen in Unzucht: Sich zu nehmen zwei Frauen in ihrem Leben; doch die Grundlage der Schöpfung ist (Gen 1,27): als ein Männliches und ein Weibliches hat Er sie geschaffen«, Übersetzung nach J. MAIER (1995) Bd. 1, 14.

Obgleich die vorrangige Funktion der Ehe und (sexuellen) Vereinigung des Menschen in der Erzeugung von Nachkommen bestand, spiegeln frühjüdische Zeugnisse gerade auch die emotionale und ästhetische Dimension der Ehe. So wird bei einer günstigen Zusammenführung der Brautleute gerade eine über die Nutz-Gemeinschaft hinausgehende *harmonische Beziehung* erwartet (Sir 25,1f.; BerR 17,2), ferner findet die Schönheit der Braut häufig Erwähnung.[23] Bei den Beziehungsschilderungen des Josephus ist die Gefühlsseite besonders charakteristisch, sei es in Bezug auf biblische Geschichten[24] oder sei es bei seinen Äußerungen über die Herodesfamilie, insbesondere über die leidenschaftliche Ehe von Herodes und Mariamne.[25] Auch für Philo stellt die Partnerschaft zwischen Mann und Frau eine ganzheitliche Gemeinschaft dar, wie es z. B. an seiner paradigmatischen Schilderung der Beziehung von Abraham und Sarah (Abr 245f u.a.) deutlich wird. Über sexuelle und ökonomische Bezogenheit der Ehepartner hinaus spricht Philo häufig von Eintracht und Seeleneinung (VitMos 1,7; Qaest in Gn 2,26; 3,21).[26] Philo zeigt hier zweifellos Anleihen aus der gleichwertigeren ägyptischen Ehenorm, die auch stark in den Papyri und Eheverträgen der jüdischen Kolonie Elephantine ihren Niederschlag gefunden hat.[27] Auch wenn man kaum von einem konjugal-reziproken Eheverständnis im hellenistischen Sinn (s.u.) sprechen kann, kennen die frühjüdisch-rabbinischen Schriften das Ideal einer ganzheitlichen und gerade auch erotischen Beziehung der Ehepartner, wofür als Beispiele auf die im Talmud reichlich gepriesene Ehe von Akiba und Rahel, ebenso wie auf das pseudophokylideische Lehrgedicht verwiesen sei.[28] Die Wertschätzung einer solchen

---

[23] Schon in den Apokryphen Susanna 2; 7; 31; Zusätze zu Ester 4,4; Judith 8,7; 10,7; 19,23; Tob 6,12. Ferner in Qumran GenApokryphon 20,2-8 und vor allem im Talmud: bBer 57b; yJom 4,1,41b. Vgl. dazu KÜCHLER (1986), 127ff.; für die rabbinischen Schriften vgl. SATLOW (1995), 298ff. wie auch DERS. (1998), 72ff.

[24] Vgl. Joseph und Potifars (Pentephres) Frau (Ant 2,41-48); Mose und Tharbis (Ant 2,252); David und Michal (Melcha) (Ant 6,196f.); u.a.

[25] Vgl. Ant 15,63ff.; 185ff. Die von Begierde (ἐπιθυμία, ferner πάθος) und Eifersucht (ζηλοτυπία) sich verzehrenden oder sogar mordenden Partner der Herodesfamilie trifft freilich bei Josephus ein vernichtendes Urteil. Die Ausführungen von Josephus müssen hinsichtlich allgemeiner Ableitungen ferner auf Grund seiner leib- und frauenfeindlichen Grundgesinnung relativiert werden. Vgl. MAYER (1987), 68ff.; MAYER-SCHÄRTEL (1995), 232, 387 u.a.

[26] Vgl. MAYER (1987), 66f.

[27] Vgl. die ägyptischen Eheverträge in LÜDDECHENS (1960), 3-8.64-69; dazu auch L. BRINGMANN, Die Frau im ptolemäisch-kaiserlichen Aegypten, Diss. Bonn 1939; R. TAUBENSCHLAG, The Law of Greco-Roman Egypt in the Light of the Papyri (332 b.C. to 640 a. D.), Mailand 1972.

[28] »Liebe deine Frau; denn was ist angenehmer und besser, als wenn eine Frau ihrem Mann freundlich gesinnt ist bis ins hohe Alter, und ein Mann seiner Frau, ohne daß Kampf sich einstellt« (Ps-Phok 195-197); zit. nach MAYER (1987), 68. Vgl. zur ehelichen Liebe im Talmud auch SATLOW (1998), 67-86. vgl. etwa sein differenziertes Resümee: »Rabbinic literature barely exhibits, and certainly does not promote, a marital sentimental ideal. But the rabbis do believe that ἔρως (...) has a vital place in marriage« (aaO. 85).

wechselseitigen Bezogenheit zwischen einem Mann und einer Frau wird auch daran deutlich, dass die *Monogamie* in frühjüdischer Zeit nicht nur als Regelfall zu betrachten ist, sondern z.T. noch auf lebenslange *Einzigehe* zugespitzt wurde.

Polygynie, Monogamie und Einzigehe[29]

Die Zulassung der Polygamie unterliegt im ganzen Alten Orient strengen Regeln. Innerhalb der jüdischen Tradition, für die auf Grund der vorhandenen Belege das Phänomen auf Polygynie zugespitzt werden kann, wird die Ehe mit mehreren Frauen ausschließlich zur Sicherung der Nachkommenschaft oder zur Machtdemonstration von Königen legitimiert.[30]

Im Frühjudentum gibt es ferner die Tendenz, simultane Polygamie oder sogar sukzessive Polygamie (nach Scheidung oder Tod) gänzlich zu verbieten und stattdessen die *Einzigehe* zu fordern, wie es paradigmatisch durch CD IV, 20b-V 2a formuliert wird. Dieser Vers, der etwa für H. Stegemann als Begründung der Ehepraxis der Essener hinreicht[31], polemisiert durch eine Zitatenkombination aus Gen 1,27 und Gen 7,9 sowie Dtn 17,17 gegen simultane und wahrscheinlich sogar sukzessive Polygamie und betont dagegen die schöpfungsgemäße Zusammengehörigkeit eines Mannes und einer Frau während des ganzen Lebens. Diese schöpfungsgemäße Stiftung der monogamen Partnerschaft kann als Voraussetzung für das urchristliche Eheverständnis gelten, wie es an Jesu radikalem Scheidungsverbot[32] und im Besonderen auch aus dessen Begründung desselben nach Mk 10,1ff.par. durch Verknüpfung von Gen 1,27 mit Gen 2,24 oder in der paulinischen Tradition (1Kor 7,10f.; vgl. Kontroverse in 1Tim) sichtbar wird.[33]

---

[29] Vgl. dazu KLEINSCHMIDT (1998), 92ff.

[30] Bereits im altbabylonischen Recht ist Polygynie vor allem dann zugelassen, wenn ein Mann mit einer zur Kinderlosigkeit verpflichteten Priesterin verheiratet war (CH § 144). Auch die atl. Regelung bindet die Polygynie an den Zweck, die Nachkommenschaft zu sichern (Gen 16,1-16; 30,1-6, vgl. 1Sam 1,2). Wie bereits das altbabylonische Eherecht nur Ehen mit maximal zwei Frauen kennt, finden sich auch in der jüdischen Überlieferung überwiegend Zeugnisse für Bigynie (vgl. Dtn 21,15-17). Wenn hingegen Philo nach SpecLeg. III, 34f. erlaubt, die Ehe mit einer unfruchtbaren Frau aufrechtzuerhalten, während der Mann in Erfüllung des Mehrungsgebots nach jahrelanger Unfruchtbarkeit verpflichtet war, eine neue Frau (zusätzlich) zu heiraten, spiegelt sich hier bereits die personale Beziehung als Basis der Ehegemeinschaft. Zur altorientalischen und atl. Polygamie vgl. OTTO (1994), 49f.; zum Thema in frühjüdischer und ntl. Zeit vor allem KLEINSCHMIDT (1998), 91ff.

[31] Vgl. STEGEMANN (1996), 267-274.

[32] Vgl. dazu unseren Überblick in ZIMMERMANN (1996), 94ff.

[33] Vgl. zu dem ganzen Komplex der Einzigehe, sowie der Interpretationsmöglichkeiten von CD IV,20-V,2 die instruktive Aufarbeitung bei KLEINSCHMIDT (1998), 95-115.

2.1.2. Das Eheverständnis nach hellenistisch-römischen Zeugnissen (pagan)

Auch wenn die Abgrenzung des Judentums oder Urchristentums zum heidnischen Umfeld weit weniger konsequent einzuschätzen ist, als es dem »gegenkulturellen Selbstverständnis«[34] dieser Gruppen entspricht, kann man doch ausgehend von der paganen philosophischen oder rechtlichen Literatur einige Grundlinien des heidnischen Eheverständnisses eigens benennen.

Die Ehebeziehung als Machtverhältnis (Die Oikonomia-Philosophie)

Die klassische Einschätzung der ehelichen Beziehung von Mann und Frau kann als Herrschaftsverhältnis bezeichnet werden. Ein frühes literarisches Zeugnis dieser Auffassung liegt in Xenophons »Oikonomikos« (4. Jh. v. Chr.) vor, in dem der Autor in einem Dialog zwischen Sokrates und Kritobulos die ideale Ehe zwischen der schwachen und ängstlichen Frau (Aspasia) und dem starken und gelehrten Mann (Ischomachos) beschreibt. Ein ganz ähnliches Werk ist unter dem Namen des Aristoteles (= Pseudo-Aristoteles) überliefert, in dem das Verhältnis zwischen Mann und Frau explizit mit der Herrschaftsform der Monarchie (μοναρχία) verglichen wird.[35] Beide Werke erfreuten sich in hellenistisch-römischer Zeit großer Beliebtheit, wovon etwa die Übersetzung von Xenophons Werk ins Lateinische[36], polemische Traktate (z.B. von Philodem, 1. Jh. v. Chr.) und vor allem zahlreiche Schriften unter dem Titel περὶ οἰκονομίας[37] Zeugnis geben. Dabei wird die Grundlinie dieser »Oikonomikos-Literatur« seit Xenophon nur geringfügig modifiziert: Die eheliche Beziehung wird als wertendes Rollenspiel beschrieben, bei dem der Frau die innerhäuslichen Aufgaben (Essenszubereitung, Kleinkinderziehung etc.) zugewiesen werden und eine eigenständige Attraktivität (z.B. das Tragen von Schmuck) untersagt wird, während der Mann für verantwortungsvolle öffentliche Aufgaben zuständig ist und auch innerhalb der Beziehung das Miteinander bestimmt. Die Frau soll sich dem Mann unterordnen, während der Ehemann zu einem maßvollen und gerechten Verhalten aufgefordert wird.[38] Entsprechend diesem hierarchischen Verhältnis wird der Ehemann als κύριος der Frau bezeichnet.[39]

---

[34] Vgl. dazu wie auch zum folgenden Theißen (1997), 10ff.

[35] Vgl. Pseudo-Aristot. Oik (I) 43a, 1-4. Philodem von Gadara (1. Jh. v. Chr.), der aus dem Werk zitiert, nennt Theoprast, den Nachfolger von Aristoteles, als Verfasser, was allerdings umstritten ist. Vgl. zum Text Victor (1983), 87ff.

[36] Vgl. Cicero, off. II 87 und Column. XII praef. 7, zit. nach Standhartinger (1995), 60.

[37] Hier sind vor allem die ökonomischen Schriften der Neupythagoräer Bryson und Kallikratidas (ca. um die Zeitenwende) sowie des Stoikers Hierokles (2. Jh. n.Chr.) zu nennen. Vgl. dazu D. L. Balch, Neopythagorean Moralists and the New Testament Household Codes, ANRW II 26/1 (1992), 381-411.

[38] Vgl. dazu etwa Foucault (1997), Bd. 2, 211-233 mit Bezug auf den Oikonomikos von Ps-Aristoteles, die *Nomoi* von Platon und die Nikomachische Ethik von Aristoteles.

[39] Vgl. dazu ausführlich mit Belegen Erdmann (1934), 267ff.

Die Ehe wird hier als Nutzgemeinschaft definiert, deren Ziel in der Sicherung der Nachkommenschaft besteht, was - wie bereits Platon in den *Nomoi* und der *Politeia* ausgeführt hatte - letztlich dem Interesse der Polis bzw. allgemein dem Gemeinwesen dient.

Eheideale um die Zeitenwende: Von der Herrschaft zur ›Gemeinschaft‹ (Plutarch; Musonius Rufus u.a.)

Um die Zeitenwende finden sich vermehrt Zeugnisse, die das Grundverhältnis zwischen Mann und Frau neu bestimmen, indem sie die Mann-Frau-Relation nicht mehr als Herrschaftsverhältnis, sondern als persönliche Beziehung beschreiben. M. Foucault hatte diesen Wandel als Wechsel vom »matrimonialen« zum »konjugalen« Eheverständnis bezeichnet und die Mann-Frau-Relation nun als »*dual* in ihrer Form, *universal* in ihrem Wert und *spezifisch* in ihrer Intensität«[40] beschrieben.

Diese Verschiebung von der hierarchischen zur symmetrischen Beziehung zeigt sich z.B. an der Eheschließungspraxis. Der eher als ›Besitzerwechsel‹ der Frau zu charakterisierende Eheritus (ἔκδοσις) der klassischen Zeit weicht einer paritätischen Ehenorm, wie sie etwa an den Konsensverträgen (συγχώρησις) ablesbar wird.[41] Im römischen Recht vollzieht sich entsprechend der Wechsel von der Manus-Ehe zur freien, gleichberechtigteren Form der Eheschließung (*sine in manum conventione*).[42] Eine gleichberechtigte Scheidungspraxis im Hellenismus bestätigt auf ihre Weise diese Tendenz.[43]

Vor allem lässt sich innerhalb philosophischer Grundlegungen zur Ehe ein Wandel nachweisen: So wird die Ehe nun vermehrt als *pädagogische Herausforderung* beschrieben, bei der sich der Mann eine gebildete Partnerin erzieht, wie es

---

[40] FOUCAULT (1997), Bd. 3, 197 (kursiv von M. F.). Maßgebliche Autoren sind dabei Antipater von Tarsos (ca. 140 v. Chr.), Musonius Rufus (30 - 100 n.Chr.), Plutarch von Chaironeia (ca. 45 - 120 n.Chr.), Hierokles (ca. 150 n.Chr.).

[41] Vgl. dazu etwa KATZOFF (1995), der fünf griechische Eheverträge aus hellenistischer Zeit vergleicht. Ein entsprechender Wandel zeigt sich auch beim griechischen Scheidungsrecht, das nun auch den Frauen das Recht zur Scheidung einräumt.

[42] In älterer Zeit war in Rom die sogenannte Manusehe gebräuchlich, bei der die Frau unter die *manus* als Zeichen der *patria potestas* ihres Ehemannes trat und damit aus ihrem Familienverbund schied. Man unterscheidet drei Rechts-Formen der Manusehe: die sakrale *confarreatio*, die in den Formen des Scheinkaufs geschlossene *coemptio*, sowie den *usus*, bei dem die Eheschließung ohne Ritual durch einjähriges Zusammenleben der Partner rechtlich anerkannt wurde. Während die Manusehe in der Kaiserzeit fast ganz verschwand und durch eine Eheschließung *sine in manum conventione* ersetzt wurde, hielten sich vor allem die religiösen und apotropäischen Bräuche der *confarreatio* oder die rechtlich-finanziellen Regelungen, die sich aus der *coemptio* entwickelten und z.B. in Ehe-Urkunden (*tabulae nuptiales*) ihren Niederschlag fanden, in mannigfaltiger Weise. Vgl. PERNICE (1922), 58; RITZER (1981), 23 Anm. 124; ferner HARMON (1978), 1598f.; ausführlich TREGGIARI (1991), 3-182.

[43] Vgl. dazu den Überblick bei KLEINSCHMIDT (1998), 175-182.

beispielhaft am Briefwechsel von Plinius d.J. mit seiner dritten Frau Calpurnia sichtbar wird.[44] Auch Plutarch (ca. 45 - 120 n. Chr.) relativiert in seinen *coniugalia praecepta* deutlich die Herrschaftsbeziehung:

> Es muss aber der Mann über die Frau herrschen nicht wie ein Besitzer über seinen Besitz (ὡς δεσπότην κτήματος), sondern wie die Seele über den Körper (ἀλλ' ὡς ψυχὴν σώματος), indem sie mit ihm fühlt und durch Wohlwollen mit ihm zusammenwächst. (Con. praec. 33, Plut. mor 142 e)[45]

Obgleich Plutarch im Kern an der überkommenen Hierarchisierung festhält[46], spiegelt er eine klare Aufwertung der Frau[47] und kennt das Ideal der Ehe als harmonische Gemeinschaft[48], die er nach *coniugalia praecepta* 34 sogar als κρᾶσις (Plut. mor. 142f.), das heißt im Sinne der stoischen Physik als ›totale Verschmelzung‹ beschreiben kann. Gerade durch die Liebe werden die Ehepartner - nach Plutarch - zu einer neuen und unauflöslichen Einheit verbunden.[49] Am klarsten vertritt der stoische Philosoph Musonius Rufus (30–100 n. Chr.) ein gemeinschaftliches, auf eine personale Beziehung bauendes Eheideal. In seinen *Reliquiae* schreibt er:

> In der Ehe aber muß in jeder Hinsicht ein enges Zusammenleben stattfinden und eine gegenseitige Fürsorge von Mann und Frau, wenn sie gesund und wenn sie krank sind und überhaupt in jeder Lebenslage. (...) Wo nun dieses gegenseitige Treueverhältnis vollkommen ist und beide durch ihr Zusammenleben miteinander dies vollkommen verwirklichen und wetteifern, einander in Liebe zu überbieten - eine solche Ehe ist, wie sie sein sollte, und ein Vorbild für andere. Denn wahrhaft schön ist eine solche Gemeinschaft.[50]

Die eheliche Beziehung zwischen Mann und Frau wird hier als »gegenseitiges Treueverhältnis« beschrieben, als eine »Gemeinschaft«, die durch wechselseitige Fürsorge bestimmt ist. Beide Partner sind nach diesen Texten in gleichem Maße zur Treue verpflichtet.[51] Ehebruch sowie die früher vielfach tolerierten oder sogar geachteten Sexualbeziehungen zu Sklavinnen, Prostituierten und Jünglin-

---

[44] Plinius betont in seinen Briefen die eheliche Zweisamkeit mit seiner dritten Frau Calpurnia (kurz nach 100 n. Chr. geschlossen). Deutlich wird hier die emotionale Bindung (vgl. Liebesbrief Plin. Epist. 7,5), das Interesse der Frau für Tätigkeiten des Mannes (Plin. Epist. 4,19,2–4) und die moralische Erziehung. Entsprechend schreibt Calpurnia: »die in deiner Gesellschaft nichts gesehen hat als Reinheit und moralisches Verhalten« (nihil ... viderit nisi sanctum honestumque), Plin. Epist. 4,19,6. Nach STAHLMANN (1997), 30ff.

[45] Vgl. zum gr. Text MARTANO/ TIRELLI (1990), 84.

[46] Vgl. so auch C. PATTERSON, Plutarch's Advice on Marriage: Traditional Wisdom through a Philosophic Lens, in: ANRW II 33,6 (1992), 4709–4723, hier: 4722.

[47] So kann er z.B. in mor. 242f-243a Mann und Frau die gleiche Tugend (ἀρετή) zusprechen.

[48] Vgl. etwa Plutarch mor. 138c-d.

[49] Plutarch beschreibt in *coniugalia praecepta* 34 (142e–143a) drei Typen von Ehen: 1. die Triebehe; 2. die Nutz-/ Interessensehe; 3. die Liebesehe. Vgl. zum Text MARTANO/ TIRELLI (1990), dazu auch FOUCAULT (1997), Bd. 3, 212ff.

[50] Übers. nach NICKEL (1994), 483–485.

[51] Vgl. Plutarch mor. 144a–b; 767e; u.a.

gen werden nun als unmoralisch abgewertet, wie etwa Zeugnisse von Musonius, Epiktet oder Dion Chrysostomos (ca. 40–122 n.Chr.) eindrucksvoll belegen.[52]

Die Heiratsgesetze des Augustus, die *lex Iulia de maritandis ordinibus* (18 v. Chr.) und die *lex Papia Poppaea* geben auf ihre Weise ein Zeugnis für die Aufwertung des Eheideals, indem sie gegen Ehescheu und Kinderlosigkeit ankämpften. Männer zwischen 25 und 60 sowie Frauen zwischen 20 und 50 waren demnach verpflichtet, ständig in einer gesetzlichen Ehe zu leben und mindestens ein eheliches Kind zu haben. Ferner wurden in diesen Gesetzen standesgemäße Eheverbote (z.B. zwischen Senatoren und Freigelassenen) formuliert. Die *lex Iulia de adulteriis et de stupro* (ca. 18 v. Chr.) sah sogar Strafen für Ehebruch vor.[53]

2.1.3. Brautstand als bildspendender Bereich der Verse 25-27

Trotz der grundsätzlich reziproken Bezogenheit und Determination der beiden Grundbereiche (Mann-Frau/ Christus-Kirche) möchte ich im Folgenden die metaphorischen Aussagen über Christus und Kirche eigens hinsichtlich ihres bildspendenden Bereichs untersuchen. Welche Bildszene leuchtet also hinter den in V 25b bis 27c genannten Vorgängen hervor? Christus hat die Kirche geliebt, er hat sich für sie gegeben, um sie zu heiligen und zu reinigen und sie herrlich zu bereiten (V 25-27). Die Versfolge suggeriert hier eine bestimmte Handlungssequenz, die näher zu untersuchen ist. An welchen bildspendenden Bereich ist hier im Einzelnen gedacht?

Der Text nennt zunächst ein Liebeshandeln (ἠγάπησεν, 25b), das durch eine Selbstübergabe oder sogar Selbstübereignung (παρέδωκεν, 25c) präzisiert wird. Will man in dieser Formulierung nicht gleich theologisch geprägtes Vokabular vermuten, stellt sich die Frage, ob aus dem Kontext der folgenden Verse ein Sinn auf der Bildebene zu erheben ist. Im griechischen Ritus wurde die Eheschließung bekanntlich als »Übergabe« (ἔκδοσις) bezeichnet. Das erste Stichwort, das hier diese Übergabe konkretisiert, ist die Heiligung (ἵνα αὐτὴν ἁγιάσῃ, V 26). Zumindest die jüdischen Leser des Eph werden bei einer ›Heiligung‹ im Kontext der Mann-Frau-Relation an die Verlobung gedacht haben, die im Aramäischen bekanntlich *Qiddushin* (קִדּוּשִׁין = Verlobung/ [An]heiligung) genannt wurde.[54] Als Element des Brautritus lässt sich ferner

[52] Musonius wendet sich z.B. explizit gegen den sexuellen Verkehr eines Herren mit einer Sklavin, vgl. Musonius *reliquiae* or. 12. Sein Schüler Epiktet polemisiert gegen den Ehebruch eines verheirateten Mannes als Verstoß gegen das Treuegebot in diss. II, 4,2-3; vgl. dazu auch FOUCAULT (1997), Bd. 3, 222ff.; Dion Chrysostomos schildert in *Rede 7* das »widernatürliche« Stadtleben und prangert die städtische Prostitution, Ehebruch und Knabenliebe als moralische Abwege an (or. 7, 134-136, 149). Vgl. dazu auch WINKLER (1997), 39ff.

[53] Vgl. dazu WACKE (1985), 248f.

die Reinigung im Wasserbad (καθαρίσας τῷ λουτρῷ τοῦ ὕδατος) erkennen, die nach rabbinischen Quellen für den jüdischen Ritus bezeugt ist (Mikwebad) und im paganen hellenistischen Eheschließungsablauf sogar eine konstitutive Rolle einnimmt. Während in früherer Zeit ein Brautbad (λουτρὸν νυμφικόν) im Fluss oder in einer Quelle üblich war, hatte sich in hellenistisch-römischer Zeit der Brauch eingebürgert, dass in einer bestimmten Amphore (λουτροφόρος) Quellwasser herbeigetragen wurde, um damit ein (wohl eher symbolisches) Brautbad zu nehmen.

Auch die Beschreibung der weiblichen Person in Eph 5,26f. lässt hier auf eine Braut schließen, die nach dem Bad in aller Herrlichkeit präsentiert und vorgestellt wird. Wie in Ps 44(LXX),10.14, wo die Hochzeit des Königs besungen wird, begegnet der Begriff παρίστημι und ein Derivat von δόξα, ferner wird nicht wenig Genauigkeit darauf verwendet, das Äußere der Frau zu beschreiben. Sie hat keinen Makel und keine Runzel oder irgendetwas, das ihre Schönheit trübt. Bei keiner Gelegenheit wird jedoch die Schönheit und Makellosigkeit einer Frau so gepriesen wie bei einer Hochzeit. Im rabbinischen Judentum ist sogar ein Streit der Schulen Schammais und Hillels darüber entfacht, ob das offenbar idealisierte Lob der Braut noch mit der Realität übereinstimmen müsse oder nicht.[55] Während die Bewunderung der Braut im jüdischen Ritus durch Zuruf erfolgte (»Schöne und anmutige Braut!«, bKet 16b[56]), ist für den hellenistischen Ritus sogar eigens eine Liedgattung überliefert (ὑμέναιος), deren zentraler Inhalt im Lobgesang der Reinheit und Schönheit der Braut lag.[57]

Darüber hinaus könnten auch in den folgenden Versen (28ff.) bewusst Elemente des Brautritus aufgegriffen worden sein. So hat J. Gnilka für den Applikationsbereich in den Begriffen ἐκτρέφω und θάλπω (V 29a) zu Recht

[54] Mit Sampley (1971), 42f. Freilich wird hier - im Sinne unserer Metapherntheorie - nur eine bestimmte Konnotation von »heiligen« eingebracht und keineswegs der Begriff auf diese Bedeutung eingeschränkt, was Schnackenburg (1982), 255 fälschlicherweise vermutet. Pokorný (1992), 223 Anm. 43 bestreitet diesen Zusammenhang ganz, da er in den Adressaten von Eph vorrangig Heidenchristen sieht.

[55] bKet 16b: »Die Schule Schammais sagte: Man redet die Braut dabei an je nach ihrer Beschaffenheit. Die Schule Hillels sagte: (Man ruft ihr zu:) Schöne u. anmutige Braut! Die Schule Schammais sagte zur Schule Hillels: Wenn sie nun lahm u. blind ist, kann man zu ihr sagen: Schöne u. anmutige Braut? Die Tora sagt doch: Von einem Wort der Lüge halte dich fern! Ex 23,7. Die Schule Hillels antwortete: Wie ist es nach euren Worten, wenn jemand einen schlechten Kauf auf dem Markt gemacht hat, soll man ihn loben oder herabsetzen in seinen Augen? Man soll ihn doch wohl loben in seinen Augen! Von hier aus haben die Gelehrten gesagt: Des Menschen Meinung sei immer wohlgefällig in den Augen der Leute.« Übers. nach Billerbeck I (1926), 513 p.

[56] Vgl. weitere Belege bei Billerbeck I (1926), 505ff.

[57] Vgl. Aristoph, Aves 1720ff.; Pax 1332; ferner die Fragmente von Sappho; zum Lob der Braut allgemein Lucian, Symposion. Vgl. zu Hymenaios und Epithalamion ausführlich Contiades-Tsitsoni (1990).

Formulierungen von Eheverträgen wiederentdeckt, da dort auch die Alimentationspflicht des Bräutigams im Blick auf seine zukünftige Frau angesprochen ist.[58] Schließlich ist im Zitat von Gen 2,24 explizit der Wechsel der Haus- und Lebensgemeinschaft durch die Hochzeit angesprochen.

F a z i t: Der bildspendende Bereich, der die Beziehung von Christus und Kirche in V 25-27 (28-32) beschreibt, lässt sich auf den Braut-/ Hochzeitsritus eingrenzen.[59] Dies wird durch die Handlungssequenz ab V 25c besonders deutlich und findet im Zitat von Gen 2,24 in V 31 seine Bestätigung. Hinter Eph 5,25-27 sind demnach Elemente eines Brautritus zu erkennen, die auf die Übergabe (des Brautpreises bzw. des Bräutigams), Verlobung, Reinigung durch Brautbad, Präsentation der Braut in Ritus bzw. Geleit sowie im Lob der Schönheit der Braut zu deuten sind.

Allerdings ist das Bild nicht ohne Spannungen: Die ἔκδοσις bezieht sich im griechischen Ritus - wie analog bei der jüdischen Eheschließung - immer auf die Übergabe der Braut und nicht wie hier auf die des Bräutigams. Und welcher Bräutigam wäscht etwa seine Braut und stellt sie selbst vor sich hin? Und was soll es bedeuten, wenn die Braut fleckenlos und ohne Runzel (?) dasteht? Hier scheint das Bad offensichtlich nicht nur reinigende, sondern zugleich verjüngende Funktion zu haben. Schon ganz unverständlich wird auf der Bildebene die Formulierung, dass sich der Bräutigam in Liebe *selbst* hingegeben hat. Hier deuten sich nicht nur metaphorische Konterdeterminationen an, hier scheint offensichtlich auch theologisches Vokabular in den Bildbereich eingedrungen zu sein, was eine metaphorische Analyse erfordert.

2.2. Die Bildfeldtradition und andere traditionsgeschichtliche Zusammenhänge

Der Struktur von Eph 5,21-33, insbesondere die Inkongruenz und jeweiligen Sinnüberschüsse der beiden Aussagenkreise, sowie die Konkretion der Bildworte in V 25-27 machen ganz unwahrscheinlich, dass der Autor von Eph hier ad hoc eine Bilderwelt entwirft, nur um seine Eheparaklese theologisch abzusichern. Stattdessen ist anzunehmen, dass er auf geprägte Sprach- und Bildtradi-

[58] Vgl. die nahezu identischen Begriffe θάλπειν καὶ τρέφειν καὶ ἱματίζειν, (Preisdigke-Kiessling I 665), nach GNILKA (1990), 285. Allerdings verkennt Gnilka, dass auch innerhalb der Mann-Frau-Relation die pädagogische Herkunft dieser Begriffe bedeutungsvoll bleibt, da der Ehemann nach hellenistischem Ethos gerade auch die Aufgabe der Erziehung seiner Frau hatte (dazu STAHLMANN 1997, 30ff.). Die Transparenz dieser Konnotationen bestätigt der Gebrauch der Begriffe in 1Thess 2,7 und Eph 6,4. Schnackenburg folgert daraus, dass hier weniger das Bild des Brautritus als einer schon bestehenden Ehe im Hintergrund stehe, vgl. SCHNACKENBURG (1982), 263. Einen Wechsel von Braut - Ehe - Braut sieht auch SAMPLEY (1971), z.St.

[59] So auch GESE (1997), 208f.; HENGEL (2000), Manuskr. 31.

tionen zurückgreift und diese hier für seine Argumentation nutzbar macht. Die Deutungsoffenheit der Bildrede in Eph 5,21-33 forderte mannigfaltige Überlegungen hinsichtlich traditions- und religionsgeschichtlicher Hintergründe und Anspielungen geradezu heraus. Und es wird kaum einen vergleichbaren Abschnitt des Eph-Briefs geben, der auch faktisch derart vielfältige und z.T. deutlich divergente Thesen hinsichtlich seiner motivgeschichtlichen Hintergründe hervorgebracht hat.[60] Im Zusammenhang dieser Arbeit interessieren dabei besonders die eventuellen Wurzeln einer religiösen Braut/ Ehe-Metapher, die anderen maßgeblichen Traditionsstücke sollen aber auch kurz erwähnt werden.

2.2.1. Motive des Mythos in Eph 5?

2.2.1.1. (Früh)gnostischer Sophia-Mythos

Seit H. Schliers Kommentar zum Epheser-Brief (1. Aufl. 1957) wurde ein gnostischer Einfluss als Hintergrund zum gesamten Brief und im Besonderen auch zu Eph 5,21-33 angenommen. Diese These hat unterschiedliche Spielarten erfahren, von denen im Folgenden die Arbeiten von H. Schlier, K. M. Fischer und R. Batey näher untersucht werden sollen.

Für *H. Schlier* ist eine Herleitung der himmlischen Hochzeit und der Ehe zwischen Christus und der Kirche von atl. Texten nicht vorstellbar.[61] »Viel reichlicher und deutlicher sind die Belege für die Vorstellung vom ἱερὸς γάμος bzw. von der Syzygie zwischen dem Erlöser und seiner himmlischen Braut in den von der Gnosis infizierten und den eigentlich gnostischen Texten«.[62] Maßgeblich ist für Schlier der Befund, dass in gnostischen Texten nicht nur zum Nachvollzug der himmlischen Hochzeit eingeladen wird, sondern das ganze Bildfeld im Zusammenhang eines Heilsgeschehens steht. Schlier rekonstruiert vor allem aus den Schriften des Irenäus (haer. I 4,5-7,1) Vorformen valentinianischer Syzygiensysteme, bei denen Fall und Erlösung der Sophia thematisiert werden. Im Blick auf Eph 5 sei bemerkenswert, dass der Same der Sophia als πνευματικόν in jeden Menschen gelegt und von den Valentinianern ἀντίτυπον τῆς ἄνω ἐκκλησίας genannt werde (Iren. haer. I 5,6), d.h. die Konzeption der ἐκκλησία werde unmittelbar an die Sophia-Braut gebunden. Aus der Gnosis der so genannten ›Ophiten‹ will Schlier ferner nach Iren. haer. I 30,12 eine ältere Variante dieses Sophia-Mythos erkennen und postuliert schließlich eine weitere Variante in der so genannten ›simonianischen Gnosis‹. Trotz schwieriger Quellenlage[63] rekonstruiert Schlier drei deutlich erkennbare Elemente für einen (*Sophia*)-Mythos: »1. die himmlische und irdische Syzygie des Erlösers, 2. die Rettung der Sophia durch den Soter, 3. die Nachahmung dieses himmlischen Vorgangs auf Erden durch die

[60] Vgl. die immer noch lesenswerte, instruktive Zusammenstellung bei SAMPLEY (1971), 16-76.

[61] Vgl. SCHLIER (1971), insbesondere der quellenreiche Exkurs: Hieros Gamos, 264-276.

[62] SCHLIER (1971), 272.

[63] Schlier verweist auf Just. apol. I 26.56; dial.120; Iren. haer. I, 23,1-4; Hipp. el. VI, 19; Epiph. haer. 21,1-7; Ps.-Clem. hom. recogn. passim; Tert. haer. 1; vgl. SCHLIER (1971), 274 Anm. 2.

Gläubigen.«[64] »Die himmlische Hochzeit bzw. Syzygie des Soter im Zusammenhang eines Gesamtheilsgeschehens« und ihre »irgendwie geartete menschliche Nachahmung« bilden dabei den Vorstellungshorizont, der hinter Eph 5,21ff. anzunehmen sei. Der Autor von Eph (für Schlier Paulus) verfolge dabei allerdings eine »Destruktion des Mythus« (275), indem er einzelne Elemente in sein christologisches Konzept integriere und im Blick auf sein praktisches Anliegen der Eheparaklese ›erde‹. Indem die Ehe als der irdische Nachvollzug der himmlischen Syzygie dargestellt werde, trete Eph 5,21ff. jeder schöpfungsfeindlichen, sei es asketischen, sei es libertinistischen Tendenz der Gnosis entgegen (276).

K. M. Fischer hat in seiner Monografie[65] die Überlegungen von Schlier weitergeführt und mit neuem Textmaterial aus Nag Hammadi zu untermauern versucht. Gerade in der Schrift »Exegese über die Seele« (ExAn NHC II, 6 p. 127,18-137,27) sei der Mythostyp der »Sophia salvanda«[66] in einer modellhaften Klarheit überkommen.[67] Der Mythos zeichnet den Weg der als Frau personifizierten Seele nach, die nach Verlust ihrer ursprüngliche Paargemeinschaft (Syzygie) in der Welt wie eine Hure missbraucht wird (p 128,10ff.). Erst durch Sendung ihres wahren Mannes, des Erstgeborenen, kann die Seele ins himmlische Brautgemach zurückkehren, wobei die Taufe als Reinigung von der Befleckung (p. 131,29f.) zur Voraussetzung der geistlichen Hochzeit wird, die der Autor mit Verweis auf Gen 2,24 und Ps 44LXX, 11f. begründet (p. 133,1-31). Die Schrift wird mit ausführlichen Paränesen, insbesondere mit der Aufforderung zur Buße abgeschlossen (p. 135,25-137,26).[68]

Reinigung, Vorbereitung der Braut und himmlische Paargemeinschaft zeigen zweifellos Strukturparallelen zu Eph 5,21-33. Besonders auffällig ist auch das Zitat von Gen 2,24, das - wie in Eph 5,31 - metaphorisch auf eine Art himmlische Hochzeit gedeutet wird. Der ausdrückliche Hinweis auf die Taufe runde - so Fischer - die Motivparallelen ab.

Bereits vor Fischer und offenbar unabhängig von Schlier hatte *R. Batey* in verschiedenen Veröffentlichungen ebenfalls einen gnostischen Mythos im Hintergrund von Eph 5 vermutet.[69] Seine Hauptquelle ist jedoch abweichend von den beiden erstgenannten Autoren das Baruch-Buch des Gnostikers Justin, das uns fragmentarisch durch Hippolyts *Refutatio* V 24,2-27,5 bewahrt wurde. Der darin überkommene Mythos erzählt von einem archetypischen Welteltern-paar (Elohim und Eden), aus deren Vereinigung der ganze Kosmos hervorgegangen sei. Vor allem sieht Batey eine Strukturparallele zu Eph 5 in der Analogie zwischen dieser Urhochzeit und der menschlichen Ehe, sowie in der Unterordnung der Frau: »For both *Baruch* and Ephesians a divine relationship becomes a pattern of love and submission in human marriage, while

[64] SCHLIER (1971), 274.

[65] K. M. FISCHER, Tendenz und Absicht des Epheserbriefes (= FRLANT 111), Göttingen 1973 (= FISCHER 1973).

[66] Fischer differenziert in zwei Haupttypen, in denen der Sophia-Mythos erscheint: 1. Sophia salvator (Sophia als Gegenspielerin zum Demiurgen und selbst ›Erlöserin‹); 2. Sophia salvanda (Sophia wird durch Syzygie mit dem Soter erlöst). Vgl. FISCHER (1973), 181f.

[67] Vgl. FISCHER (1973), 186ff. auch zum Folgenden. Fischer gibt eine nach sachlichen Gesichtspunkten in 7 Kapitel gegliederte Inhaltsübersicht der Schrift.

[68] Vgl. ausführlich zu ExAn in § 11.

[69] Vgl. BATEY (1963/4) und DERS. (1971), 36f.

at the same time wedlock is a symbol of celestial union«[70] Die jeweils atl. Begründung sowie die Klassifizierung als μυστήριον lassen für Batey keinen Zweifel, dass hier eine gemeinsame Tradition und vor allem Denkweise vorliegen müsse: Ein ursprünglich hellenistischer kosmogonischer Mythos sei hier mit atl.-jüdischer Tradition verbunden und positiv für eine bestimmte Aussageintention nutzbar gemacht worden.[71]

Beurteilung - Ergebnis:

Bereits H. Schlier musste eingestehen, dass die Vorstellungen, die für ihn den Hintergrund von Eph 5,21ff. abgeben, »überaus vielfältig« und nur »mehr oder weniger ausgebildet« sind, bzw. dass »unsere Quellen zur sicheren Erkenntnis der Einzelheiten nicht ausreichen«.[72] Das Hauptproblem der Beweisführung besteht denn auch darin, dass in Eph 5,21-33 kein narrativ ausgestalteter Gesamtmythos erkennbar wird, sondern bestenfalls einzelne mythische Motive auf drei ›Blöcke‹ verteilt vorliegen.[73] Außer diesen innertextlichen Vorbehalten gegenüber einer gnostischen Mythostradition ist vor allem die zeitliche Inkohärenz der Quellen problematisch. Schon frühzeitig hat K. Niederwimmer m.R. die willkürliche Rückdatierung einzelner Mythos-Motive ebenso wie die Ignoranz gegenüber möglichen Weiterentwicklungen mythischer Gedanken kritisiert.[74] Bleiben die Belege bei Schlier ohnehin sehr indifferent eklektisch, berufen sich Fischer und Batey auf konkrete Einzeltexte. Während in der Schrift »Exegese über die Seele«, dem Schlüsseltext von Fischer, der ›Fall‹ und die Erlösungsbedürftigkeit des weiblichen Teils großes Gewicht erhält (s.u.), ist dieser Aspekt nur andeutungsweise, eher gar nicht in Eph 5 enthalten. Hier wird lediglich konstatiert, dass Christus »Retter« (σωτήρ) des Leibes der Kirche ist, aber ob aus dem Lob der Makellosigkeit der Braut (Eph 5,27) ›*ex post*‹ sofort auf ihre Unreinheit vor dem Bad geschlossen werden darf, ist fraglich. Schon gar fehlen jegliche Hinweise auf die Hurenmotivik, die in der gnostischen Schrift zentral ist. Ferner kommt die Dimension einer *Wieder*vereinigung in Eph 5 wie im ganzen Brief nicht in den Blick. Schließlich ist für Eph 5 eine Anspielung auf die Taufe ungewiss (s.u.) und kann zumindest keinen zwingenden Beweis liefern. Gegen Batey ist vor allem einzuwenden, dass bei der Strukturanalogie von Eph 5 zwischen einer übergeordneten Ehe

---

[70] Batey (1971), 36.

[71] Allerdings ist er selbst bezüglich einer direkten literarischen Abhängigkeit zurückhaltend: »There appears no evidence to suggest that Justin has borrowed directly from the *hieros gamos* in Ephesians. What apparently has taken place is that a cosmogonic myth which was Greek in origin has been adapted to serve diverse purposes.« Batey (1963/4), 126 wieder Ders. (1971), 37.

[72] Schlier (1957), 274f.

[73] Mit Theobald (1990), 247, den Ådna (1995), 446 aufnimmt.

[74] Vgl. Niederwimmer (1975), 137 Anm. 53.

und der zwischenmenschlichen Mann-Frau-Beziehung ganz abweichend vom gnostischen Baruchbuch die Beziehung selbst thematisiert wird und keine Genealogie oder Fruchtbarkeit in den Blick kommt.[75]

Ganz zweifelhaft werden die Thesen von Fischer ebenso wie die von Batey allerdings im Hinblick auf die zeitliche Einordnung der Referenztexte. Während die expliziten Zitate aus neutestamentlichen Schriften z.B. bei ExAn eher eine jüngere Entstehungszeit bescheinigen, will Fischer aus literarkritischen Überlegungen einzelne vorchristliche mythologische Partien herauslösen, die entsprechend als Traditionshintergrund zu Eph 5 herangezogen werden könnten.[76] Das gesamte Phänomen einer vorchristlichen (frühjüdischen) Gnosis ist nach neuerem Forschungstrend eher zweifelhaft und kann schon kaum als Traditionshintergrund zu den so frühen Schriften wie den paulinischen und deuteropaulinischen Briefen angenommen werden.[77] Können aber von den späteren Syzygien-Systemen keine Urform erschlossen werden, fällt die gesamte Argumentation zusammen. Der These des gnostischen Sophia-Mythos hinter Eph 5,21-33 fehlen damit jegliche Argumentationsgrundlage und Beweise.[78]

2.2.1.2. Hellenistische Hieros Gamos-Tradition

Das komplexe Gebilde des ἱερὸς γάμος wurde bereits eingehend untersucht, so dass ich mich hier auf die für Eph 5,21-33 maßgeblichen Aspekte beschränken kann. Da der Nachweis von Elementen des *Hieros Gamos* in Eph 5 auf sehr unterschiedliche und methodisch nicht immer klar benannte Weise erfolgt ist, ist es ratsam, hier zunächst die unterschiedlichen Möglichkeiten einer Spurensuche zu benennen:

Zum einen kann man die konkreten Texte, in denen die Formulierung ἱερὸς γάμος vorkommt, mit dem Text von Eph 5 hinsichtlich gemeinsamer Sprachtraditionen vergleichen (1). Die Vorstellung einer ›Heiligen Hochzeit‹ lässt sich allerdings nicht auf ein bestimmtes Lexem festlegen, so dass dann auch gewisse Grundelemente (z.B. Brautbad) des Ritus bzw. Grundstrukturen des Mythos mit Eph 5 zu vergleichen sind (2). Eine Ausweitung dieser Fragestellung besteht darin, lediglich Horizonte einer mythischen Denkweise in Eph 5 wiederzufinden.

---

[75] Vgl. näheres dazu unter § 11/ 3.1. bzw. 3.3.

[76] Fischer (1973), 189: »Obwohl neutestamentliche Texte zitiert sind, sind christliche Gedanken an keiner Stelle in die mythologischen Partien integriert worden, d.h. daß der eigentliche Mythus ohne christlichen Einfluß ausgebildet worden ist.«

[77] Vgl. dazu Berger (1984); Markschies (1991).

[78] Selbst neuere Kommentare, die die Annahme eines Einflusses (früh)gnostisierenden Denkens auf Eph aufrechterhalten, sehen keine Syzygien-Vorstellung hinter Eph 5,21-33. So etwa Pokorný (1992), 220ff.

(a) Die hellenistischen ἱερὸς γάμος-Texte und Eph 5

Überblickt man die ohnehin nicht zahlreichen Stellen[79], die explizit einen ἱερὸς γάμος erwähnen, ist der Befund recht eindeutig: In kaum einer der Stellen findet sich auch nur ein gleiches Stichwort oder ein analoger Gedanke zu Eph 5,21-33. Eine gewisse Parallele zeigt sich zwar zu Platons Resp. 5,458 E, denn hier ist die Analogie zwischen menschlicher Ehe bzw. menschlichen Sexualbeziehungen und ›Heiligen Hochzeiten‹ ausgeformt. Ferner zeigen die Stichworte ›gegenseitig‹ (ἀλλήλων) und ›heilig‹ (ἱερός) eine mögliche sprachliche Verbindung zu Eph 5,21-33.

Allerdings wiegen die Einwände weitaus gewichtiger: So ist für diesen Platon-Text der Bezug auf den Mythos einer ›Heiligen Hochzeit‹ selbst fraglich und der entsprechende Terminus ἱερὸς γάμος fehlt, ebenso das entsprechende Konzept. Die Heiligkeit der Ehe wird an ihre Nützlichkeit gekoppelt (εἶειν δ' ἂν ἱεροὶ οἱ ὠφελιμώτατοι), während in Eph 5 mit differentem Lexem (ἅγιος statt ἱερός) ja nicht die Ehe bzw. Christus-Kirchen-Relation heilig genannt wird, sondern der weibliche Part, d.h. die Kirche, allein. Ein ähnliches Bild liegt in Platon Nom. 8,841d vor: die Legitimität der Ehefrau wird dadurch erwiesen, dass sie μετὰ θεῶν καὶ ἱερῶν γάμων in das Haus des Bräutigams gelangt. Die ›Heilige Hochzeit‹ (für den Griechen zwischen Zeus und Hera) wird dabei zum Garanten einer guten Ehe. Auch wenn hier ebenso wenig wie sonst literarische Berührungen erkennbar sind, wird doch eine gewisse Strukturanalogie erkennbar, die auch für Eph 5,21-33 gelten könnte: Dies führt zum nächsten Schritt.

(b) Strukturanalogie

Auch wenn keine direkten Anleihen von hellenistischen ἱερὸς γάμος-Texten in Eph deutlich werden, könnte eine Parallelität in mythischen Grundstrukturen gegeben sein[80]: Von den oben erarbeiteten Grunddimensionen des Mythos der ›Heiligen Hochzeit‹ (§ 3) sind die politische oder fertilisatorische Dimension in Eph 5,21-33 kaum wiederzuerkennen, denn eine politische Machtstabilisierung oder eine Begründung der Nachkommenschaft sind hier nicht im Blick. Schon eher finden sich Indizien für die genealogische (z.B. Rettung, Leben) oder transzendente Dimension (z.B. Glieder des Leibes). In jedem Fall wird jedoch die Beziehung der Eheleute mit Rekurs auf eine übergeordnete Ehe im himmlischen Bereich begründet bzw. erläutert, wie es im griechischen ἱερὸς γάμος-Mythos ausgesagt wird. Anders als im jüdischen Ritus ist die Ein-

[79] Vgl. die Zusammenstellung bei AVAGIANOU (1991), 19ff.

[80] Dies hatte K. Niederwimmer auch im Blick auf die Sophia-Mythologie erwogen und spricht vom »mythologische(n) pattern« bzw. von einer »archetypische(n) Struktur«, vgl. NIEDERWIMMER (1975), 138 Anm. 53. Für den hellenistischen Mythos vgl. THEOBALD (1990).

bindung der Götter für die hellenistische Eheschließung konstitutiv. Zeus und Hera sind nicht nur die Schutzgottheiten des ehelichen Lebens (θεοὶ γαμήλιοι, Paus. 1,43,4; πρυτάνεις, Schol. Aristoph., Thes. 973), denen am Vortag der Hochzeit (προαύλια, προτέλεια) Brandopfer und Eid (Apoll. Rhod. 4,96) dargebracht wurden.[81] Sie werden gerade als Ideal und Prototyp sämtlicher menschlicher Hochzeiten gepriesen und weisen sogar begrifflich durch ihre Beinamen τέλειος bzw. τελεία auf das τέλος der Hochzeit hin.[82] Gerade die Zeugnisse zu den Riten des ἱερὸς γάμος von Zeus und Hera in Samos, Knossos oder in der Argolis zeigen gewisse Parallelen zu Eph 5. Im Fest der argivischen Hera wurde z.B. ein Kultbild der Göttin alljährlich in der Quelle Kanathos bei Nauplia in einem symbolischen Brautbad gereinigt, um rituell die Wiedererlangung der Jungfräulichkeit im Mythos (παρθένον γίνεσθαι, Paus. 2, 38,3) zu vergegenwärtigen. Ein ähnlicher Ritus muss wohl auch für das Hera-Fest auf Samos angenommen werden, da nach dem Zeugnis des Athenaios (15,672d) das Hera-Bild am Ufer (eines Imbrassos-Armes) gereinigt wurde (ἀφαγνίζεσθαι).[83] Neben dem kathartischen Aspekt spielt die Ästhetik für das hellenistische Brautbad eine zentrale Rolle.[84] Die Braut sollte besonders schön und anziehend für die Brautnacht vorbereitet werden.

Versucht man diese Dimensionen der ›Heiligen Hochzeit‹ mit Eph 5,21-33 zu verbinden, zeigen sich auffällige Parallelen: Auch hier scheint die menschliche Ehe durch eine übergeordnete Hochzeit von Christus und Kirche erläutert zu werden. Wird durch Eph 5,25 mit Rekurs auf Eph 5,2 der Opfergedanke bei den Hörern in Erinnerung gerufen, so könnte sogar auf ein Brautopfer angespielt sein. Eindeutiger ist die Erwähnung des Brautbads, das in Eph 5 wohl reinigt, aber vor allem eine makellos schöne Braut ohne Runzel bereitet, wodurch kathartische und ästhetische Aspekte aufgenommen sind. M. Theobald vermutet darüber hinaus im Verweis auf den Schöpfungsbericht (Gen 2,24) eine Anspielung auf die für den Mythos zentrale ἀρχή und erklärt logische und zeitliche Widersprüche durch die bewusste Mehrdimensionalität mythischer Denkweise.[85]

Gleichwohl sind die Differenzen unübersehbar: Die Beziehung von Christus und Kirche wird nicht als Prototyp der Ehe von Mann und Frau ange-

[81] Vgl. Diod 5,73,2: »vorher [d.h. vor den Opfern und Trankgaben an Aphrodite] opfern sie alle aber zuerst dem Zeus Teleios und Hera Teleia, weil diese Urheber und Erfinder von allem geworden waren«, Vgl. auch Plut. fr. bei Eus. Praep Ev 3,1,2 und Praec. Conjug. 27 (= mor. 141e); Vgl. zum Ehe-Opfer überhaupt Poll., Onom. 3,38.

[82] Vgl. Dion. Hal., Art. Rhet. 2,2 (235): »denn diese sind es, die die Ehe erfunden und den Menschen gezeigt haben; denn Zeus und Hera, als erste haben sie sich verbunden und verkehrten (miteinander).« Ferner Aisch., fr. 55, vgl. NAUCK (1983), 19. Vgl. dazu GRAF (1998b), 357f.

[83] Vgl. Näheres bei PÖTSCHER (1987), 190 u.a.

[84] Vgl. PÖTSCHER (1987), 129 Anm. 287.

[85] THEOBALD (1990), passim.

führt[86] und dient hier auch nicht zur Grundlegung eines christlichen Eheritus, sondern erläutert eine bestimmte Qualität der schon bestehenden Beziehung. Diese kommt hingegen im griechischen ἱερὸς γάμος nicht in den Blick. Eine Reminiszenz an das Opfer ist ganz unwahrscheinlich, weil ja nach hellenistischem Brauch den Göttern geopfert wird, nicht aber die Repräsentanten des himmlischen Bereichs sich selbst opfern, wie es hier bestenfalls von Christus ausgesagt werden könnte. Die Erwähnung des Brautbads lässt nun aber keinerlei klaren Hinweise auf den ἱερὸς γάμος erkennen, sondern könnte ebenso lediglich aus dem bildspendenden Bereich des hellenistischen Eheritus stammen.

Es ist natürlich keineswegs auszuschließen, dass hellenistische Leser, die zweifellos zum Adressatenkreis des Briefes gehörten, bei einer übergeordneten Verankerung der Ehe im transzendenten Bereich unweigerlich an den ἱερὸς γάμος von Zeus und Hera gedacht haben, zumal ihre eigene vielleicht noch vorchristliche Eheschließung gerade unter dieser Rückbindung vollzogen wurde (vgl. Eph 2,11f.; 4,22). Ein solches Vorverständnis wird dann sicherlich auch dem Autor von Eph bewusst gewesen sein. Will man diese Zusammenhänge postulieren, dann muss man hinter den konstatierten Differenzen allerdings umso deutlicher die mythenkritische Botschaft von Eph 5,21-33 heraushören. Einem durch hellenistische Götter garantierten Eheverständnis der Heiden(christen) wird demnach eine attraktive christlich-jüdische Grundlegung der Ehe entgegengehalten. Statt Zeus und Hera werden Christus und die personifizierte Kirche zum Urbild zwischengeschlechtlichen Zusammenlebens, das zugleich noch schöpfungstheologisch verankert wird (Gen 2,24). Statt von Brautopfern an die Schutzgötter lesen die Rezipienten von der Selbsthingabe Christi aus Liebe und statt einer bloßen Nachahmung dieser himmlischen Hochzeit werden sie als Glieder des Leibes (Eph 5,30) unmittelbar in das hier vorgestellte Lebensgesetz hineingezogen. Angesichts dieser Differenzen verwundert es, dass der Text keine klare Polemik erkennen lässt, die man bei einer Frontstellung gegen hellenistische Hierogamie-Traditionen oder gar -Riten erwarten würde. Möglicherweise wird hier auch die integrative Grundhaltung des Verfassers von Eph sichtbar, der statt neuer Fronten gerade ein Zeichen der Versöhnung aufrichten möchte (vgl. Eph 4,3ff.).

F a z i t: So bleibt als Ergebnis festzuhalten, dass eine explizite Bezugnahme auf den hellenistischen ἱερὸς γάμος in Eph 5,21-33 auf Grund des Textbefunds auszuschließen ist. Eine implizite Anspielung kann für die heidnisch geprägten Adressaten auf Grund des Verbreitungsgrads der hellenistischen Hierogamie-Tradition (insbesondere Hera-Kult und Hochzeit) nicht ausge-

[86] Hierfür ist Adam und Eva im jüdischen Milieu längst typologisch vereinnahmt.

schlossen werden, ist allerdings keineswegs zwingend.[87] Was die mythische Grundstruktur einer reziproken Bezogenheit von Gottesverhältnis und Geschlechterrelation betrifft, bedarf es keineswegs der Anleihen bei gnostischen oder hellenistischen Mythen, denn wie wir bereits gesehen haben, ist das prinzipielle Denkmuster auch in der jüdischen Tradition gut verankert. Die möglichen Traditionshintergründe im atl.-jüdischen Bildfeld sollen deshalb im Folgenden untersucht werden.

2.2.2. Prophetisches Bildfeld, Ez 16 und paulinische Vermittlung

Das prophetische Bildfeld der Jhwh-Israel-Ehe und Ez 16

Die These, dass die prophetische Braut- bzw. Ehemetaphorik (Hos, Jer, Ez, Jes, s.o.) Grundstrukturen für Eph 5 bereitstellen konnte, wird vielfach erwähnt, selten aber einer genauen Prüfung unterzogen. Parallelen bestehen dabei allgemein zunächst darin, dass die irdische Mann-Frau-Beziehung in einer Analogie-Beziehung zu einer übergeordneten Ehe im religiösen Kontext steht. So wird die Ehe von Hosea ausdrücklich als Zeichen für die ›Ehe‹ von Jhwh und Israel beschrieben oder Jeremias Ehelosigkeit wird als bildhafter Ausdruck der Exilssituation aufgefasst (Jer 16,1). Neben diesem vergleichbaren Grundmuster besteht eine weitere Ähnlichkeit zu Eph 5 darin, dass der weibliche Teil eine kollektive, gerade nicht himmlische Größe darstellt (Israel - Kirche). Die Identifikation von Israel und Kirche ist darüber hinaus für das Bildfeld bereits in 2Kor 11,2f. und vielen späteren urchristlichen Texten nachweisbar.

Es gibt nun einen Prophetentext, der über diese doch sehr allgemeinen Strukturparallelen weitere motivgeschichtliche Ähnlichkeit bis zur Überschneidung von Einzelelementen zeigt. Es handelt sich dabei um Ez 16. Dies rechtfertigt den folgenden genaueren Textvergleich.[88]

Auch wenn im Gesamtzusammenhang von Ez 16 Israels oder - gemäß der Anrede - Jerusalems Untreue gegenüber Jhwh im Mittelpunkt steht, verwendet der Autor nicht wenig Akribie darauf, die Erwählung und Fürsorge des rhetorischen Ichs, das durch die Einleitung mit Jhwh identifiziert wird (Ez 16,3), für die junge Frau auszumalen. Ez 16 berichtet konkret von einem Findelkind, einem Säugling, der zunächst nicht versorgt wurde, dann aber durch den Erzähler entdeckt und zum Weiterleben ermutigt wird.[89] Ez 16,7 erzählt dann von dem Heranwachsen des Mädchens zur jungen, geschlechtsreifen Frau:

---

[87] So auch das Urteil von Moritz (1996), 152: »There is no emphasis in Ephesians on any *hieros gamos* concept.«

[88] Vgl. dazu auch Sampley (1971), 38-43, den Ådna (1995), 447ff. aufnimmt.

[89] Nach MT gleich zweimal: »*Zu dir in deinem Blut sprach ich: Bleibe leben!*«; vgl. ferner die Ergänzung in LXX: »καθὼς ἡ ἀνατολὴ τοῦ ἀγροῦ δέδωκά σε«, die durch ἀνατολή und reflexivem δίδωμι vielleicht bewusst mehrdeutig formuliert wurde.

> Und du wuchsest heran und wurdest groß, du gelangtest zu höchster Schönheit; die Brüste rundeten sich, und dein Haar wuchs reichlich; aber du warst nackt und bloß. Und ich ging wieder an dir vorüber und sah dich, und siehe, deine Zeit war da, die Zeit der Liebe; und ich breitete meinen Gewandsaum über dich aus und bedeckte deine Blöße. Und ich schwor dir und trat in einen Bund mit dir, Spruch Jhwhs, und du wurdest mein. (Ez 16,7)

Die fürsorgliche Zuwendung wechselt nun von der väterlichen Pflege zum werbenden Bemühen des Bräutigams. Erst nachdem in V 8 eine Verlobung bzw. Eheschließung in der institutionellen Form eines »Bundes« (בְּרִית/ διαθήκη) geschlossen ist, wird der Ehemann nun aktiv: er wäscht, reinigt und salbt seine Braut, bekleidet und schmückt sie.

In diesem in den Versen Ez 16,8-14 ausführlich beschriebenen Handeln des Bräutigams für seine Braut kann eine große Nähe zum Liebeshandeln des Bräutigams Christus für die Kirche in Eph 5,25-27(32) gesehen werden. Da eine solche, liebevolle Vorbereitung keineswegs zum gewöhnlichen Bestandteil des Hochzeitsritus zählt, kann man in diesem außergewöhnlichen Zug eine intertextuelle Parallele annehmen. In beiden Texten ist ausschließlich der Mann aktiv (MT: 10 Verben in 1. Pers. Sg.; Eph: Subjekt = Christus), dessen fürsorgliches Handeln für seine Frau/ Braut jeweils in den Kontext der ›Liebe‹ eingeordnet wird (Ez 16,8a: עֵת דֹּדִים, Eph 5,25b: ἀγαπᾶν). Auch im Detail zeigen sich überraschende Übereinstimmungen in der Abfolge bestimmter Elemente[90]: Nach einer Verlobung bzw. Eheschließung (Ez 16,8 - Eph 5,26a ἁγιάζειν) erfolgt ein Bad mit Wasser (Ez 16,9; Eph 5,26b) zur Reinigung, bevor die Schönheit und Schmückung der Frau bzw. Braut beschrieben wird (Ez 16,10-14; Eph 5,27). Selbst der in Ez 16,13 genannte Aspekt der leiblichen Fürsorge ist wenigstens auf Applikationsebene in den Begriffen ἐκτρέφω und θάλπω (Eph 5,29a) wiederzuerkennen. Schließlich findet die sonst nur aus der Liebeslyrik bekannte intime Formulierung καί ἐγένου μοι (Ez[LXX] 16,8fin, vgl. Cant 2,16) für die enge personale Gemeinschaft zwischen Mann und Frau durch die Rezeption von Gen 2,24 in Eph 5,31 ihre Entsprechung.

Versucht man, diese motivgeschichtlichen Übereinstimmungen allerdings sprachlich festzumachen, so wird man ernüchtert. Abgesehen von der Nennung des Wassers finden sich - wie die folgende Synopse zeigt - keine gleichen Formulierungen, und als Reinigungselement ist Wasser nun wahrlich kein Spezifikum.

---

[90] Da in Ez 16 allerdings die Eheschließung schon durch V 8 anzunehmen ist, darf die Handlungssequenz nicht unbedingt auf einen Brautritus eingeengt werden. Gegen ÅDNA (1995), 448.

Eph 5,25-27	Ez 16,9-14 (LXX)
καθὼς καὶ ὁ Χριστὸς ἠγάπησεν τὴν ἐκκλησίαν καὶ ἑαυτὸν παρέδωκεν ὑπὲρ αὐτῆς - ἵνα αὐτὴν ἁγιάσῃ καθαρίσας τῷ λουτρῷ τοῦ ὕδατος ἐν ῥήματι - ἵνα παραστήσῃ αὐτὸς ἑαυτῷ ἔνδοξον τὴν ἐκκλησίαν, - μὴ ἔχουσαν σπίλον ἢ ῥυτίδα ἤ τι τῶν τοιούτων, - ἀλλ' ἵνα ᾖ ἁγία καὶ ἄμωμος.	(8) ... καὶ ὤμοσά σοι καὶ εἰσῆλθον ἐν διαθήκῃ μετὰ σοῦ, λέγει κύριος, καί ἐγένου μοι. (9) καὶ ἔλουσά σε ἐν ὕδατι καὶ ἀπέπλυνα τὸ αἷμά σου ἀπὸ σοῦ καὶ ἔχρισά σε ἐν ἐλαίῳ.

Die sprachliche Differenz relativiert sich anhand des allgemeinen Befunds, dass selbst explizite LXX-Zitate im Neuen Testament eine überaus große Abweichung des Textes bzw. der Begriffe im Detail aufweisen.[91] Auch wenn anhand des philologischen Befunds keine traditionsgeschichtlichen Zusammenhänge zu beweisen sind, sind die Strukturähnlichkeiten konkreter und damit überzeugender als bei allen mythischen Hintergründen. Eine entscheidende Implikation für die Interpretation von Eph 5 liegt dann darin, dass das Handeln Jhwhs für seine Frau in Ez 16 zunächst ein Erwählungshandeln darstellt und das Schicksal des Findelkinds in keiner Weise als Schuld oder Verfehlung ausgewiesen wird. Erst nach all dem beschriebenen Tun verlässt die Frau ihren fürsorglichen Mann und wird zur Hure (vgl. Ez 16,15ff.). Dieser für Ez 16 zentrale Aspekt kommt allerdings in Eph 5 nicht in den Blick.

Während Exegeten der gnostischen Deutungsrichtung gerade eine Wiedervereinigung und Sündenvergebung analog zu Fall und Erlösung der Sophia in Eph 5 erkennen wollten, ist das Handeln Christi bei einem Traditionshintergrund von Ez 16 als fürsorgliches Erwählen zu bestimmen, das völlig ohne forensischen Aspekt auskommt.[92]

Paulinische Tradition (2Kor 11,1-4)

Besondere Beachtung verdient die Beziehung des deuteropaulinischen Eph zur paulinischen Rezeption des prophetischen Bildfeldes, wie ich es bei 2Kor 11,1-4 nachweisen konnte. Lässt sich eine traditionsgeschichtliche Abhängigkeit und Weiterentwicklung des Bildes durch den Autor des Eph nachweisen?

---

[91] So im Blick auf Paulus das Ergebnis von D.-A. Koch, Die Schrift als Zeuge des Evangeliums. Untersuchungen zur Verwendung und zum Verständnis der Schrift bei Paulus (= BHTh 69), Tübingen 1986, insbesondere 92ff.; 186ff.

[92] Eine enge Beziehung von Ez 16 und Eph 5 erkennt auch Kleinschmidt (1998), 82f., der allerdings von Ez 16 dann auch die Schuld-Thematik in Eph 5 aufgenommen sieht, die in Jesu Sühnehandeln ihre Antwort und in der Taufe ihre Umsetzung erfahre. M. E. ergeben sich diese Ableitungen nicht zwingend aus dem Text, so dass die Gefahr einer dogmatischen Überfremdung aufleuchtet.

Die prinzipielle Zuweisung von Bildempfänger und Bildspender an Christus als den männlichen Teil und die Gemeinde als weibliches Gegenüber ist beiden Texten gemeinsam. Ferner spielt jeweils die Reinheit der Frau eine Rolle, die vor Christus hingestellt wird (παρίστημι). Diese scheinbaren Grundparallelen weisen allerdings bei näherem Hinsehen entscheidende Divergenzen auf: Schon im bildspendenden Bereich nennt 2Kor 11,2f. παρθένος, während Eph 5,22ff. γυνή verwendet, Bildempfänger sind bei 2Kor 11,2f. die Angesprochenen (ihr), d.h. die korinthische Einzelgemeinde, während Eph 5 allgemein von der Kirche (ἐκκλησία) spricht. Auch bei den Reinheits- und Qualitätsmerkmalen finden sich keine gemeinsamen Begriffe.[93] In 2Kor 11 sorgt Paulus für die Reinheit der Braut im Blick auf die künftige Hochzeit, während nach Eph 5,21-33 Christus durch seine Hingabe die Kirche bereits geheiligt hat. So verschiebt sich auch die Bedeutung von παραστῆναι, wie schon J. Gnilka m.R. festgestellt hatte.[94] Schließlich fehlt bei Eph der Aspekt der Gefährdung bzw. der Appell an die Reinheit der Braut. Auch die für Paulus charakteristische Verschmelzung der Traditionsbereiche Eifersucht, Jhwh-Israel-Ehe und Verführung Evas finden sich nicht einmal andeutungsweise in Eph 5.

F a z i t: Falls der Verfasser von Eph 5,21-33 die paulinische Metaphorisierung in 2Kor 11,1-4 gekannt hat, modifiziert er sie in sehr freier Weise, die kaum direkte Bezüge erkennen lässt. Hier könnte die Unterordnung der Tradition unter den jeweiligen Argumentationsgang (Paulus nimmt z.B. vorrangig Braut und Brautvater in den Blick, der Eph-Verfasser den Mann/ Christus) sowie eine Weiterentwicklung (z.B. Abstraktion Einzelgemeinde > Kirche) verantwortlich sein. Wahrscheinlicher scheint mir jedoch, dass im paulinischen Umkreis die atl. Ehe-Metaphorik auf Christus und Gemeinde appliziert wurde und der Verfasser von Eph auf Grund dieser allgemeinen Tendenz und eigener Kenntnisse des atl. Bildfelds seine metaphorischen Aussagen formuliert hat. Eph 5,21-33 setzt dann keinen direkten Bezug, vielleicht nicht einmal die Kenntnis von 2Kor 11,2f. voraus.

2.2.3. Die Weisheit als Jhwh-Braut

Schließlich könnte die Brautmetaphorik der Weisheitsliteratur als Wegbereitung der Christus-Kirchen-Relation in Eph 5 angesehen werden. Eine solche Deutung hat bereits Kurt Niederwimmer vorgeschlagen und in jüngerer Zeit Jostein Ådna umfassend zu begründen versucht.[95] Die personifizierte Weisheit

---

[93] 2Kor 11,2f. nennt einzig die ›Reinheit‹, während bei Eph 5 dieses Prädikat fehlt und stattdessen die Kirche als herrlich, heilig, fleckenlos und ohne Runzel metaphorisiert wird.

[94] Vgl. Gnilka (1990), 280.

[95] Vgl. Niederwimmer (1975), 137-139; J. Ådna, Die eheliche Liebesbeziehung als Analogie zu

ist nach Ådna dabei nicht die nachexilisch wiederbelebte Paargenossin Jhwhs (etwa Aschera) oder die unterdrückte Muttergottheit[96], sondern lässt sich aus »innerisraelitischen, mit der Exklusivität des Jhwh-Glaubens nicht in Konflikt geratenden Prämissen erklären« (451). Mit Rekurs auf G. v. Rad und H. Gese sieht J. Ådna in der Frau Weisheit eine Schöpfungsordnung, deren Personifizierung letztlich der personalen Struktur der Jhwh-Offenbarung selbst entspringt.[97] Sogar die Weiblichkeit der Weisheit lasse sich dabei als inhärentes Moment einer personal strukturierten Offenbarungstheologie erklären, da dadurch das innerliche Verhältnis des weisen Mannes zur Weisheit Gestalt gewinne. Die offenbarungstheologische Begründung erlaube es dann, über die »Göttlichkeit der Weisheit« (456) in Weish und ihre »geschlechtliche Relativierung« (456) eine unmittelbare Identifikation von σοφία und λόγος anzunehmen, was zugleich den Nachweis einer Sophia-Christologie liefere, wie sie Gese etwa im Johannesprolog zu erkennen glaubte.[98] Im Blick auf Eph 5,21-33 führt das Ådna zu dem Ergebnis, dass die Analogie zwischen menschlicher Ehe und der Beziehung Christus-Kirche »vor dem Hintergrund der nachexilischen Weisheitstradition voll verständlich [wird], die die Beziehung zwischen der Weisheit und dem Weisen (einerseits und zwischen ihr und Gott andererseits) kennt und bezeugt.«[99] Christus nimmt dabei die Position der Weisheit und die Gemeinde die des Weisen ein. Wie in weisheitlichen Texten (Prov 2,17; 5,15ff.) »lebenslängliche Monogamie« (454) durch Weisheit begründet werde, sei in Eph 5 die zwischenmenschliche Ehe in der weisheitlich interpretierten Beziehung von Christus und Kirche verankert. Ergänzend könnte man noch Hinweise aus dem Kontext anfügen, denn nach Eph 3,10 offenbart Christus gerade die Weisheit Gottes und die Adressaten werden in Eph 5,15 gebeten, sich wie ›Weise‹ zu verhalten. Es ist bedauerlich, dass Ådna über Strukturvergleiche hinaus versäumt, die differenziert herausgearbeiteten Traditionszusammenhänge von der personifizierten Weisheit, ihrer Throngemeinschaft mit Jhwh und den Übergängen zur Christologie dann auch wirklich am Text von Eph 5,21-33 zu bewähren, was im Folgenden versucht werden soll.

Christi Beziehung zur Kirche. Eine traditionsgeschichtliche Studie zu Epheser 5,21-33, ZThK 92 (1995), 434-465 (= Ådna 1995), hier: 449ff. Die Seitenzahlen im folgenden Text beziehen sich auf diesen Aufsatz.

[96] So neuerdings wieder Kleinschmidt (1998), 84, für den die *Chokma*-Spekulationen der Weisheitsliteratur oder bei Philo »eine Sublimierung bzw. Spiritualisierung der oben skizzierten Hieros-Gamos-Vorstellungen der Umwelt Israels« darstellt.

[97] Vgl. H. Gese, Die Weisheit, der Menschensohn und die Ursprünge der Christologie als konsequente Entfaltung der biblischen Theologie, in: Ders., Alttestamentliche Studien, Tübingen 1991, 218-248; vgl. Ådna (1995), 455ff.

[98] Vgl. H. Gese, Der Johannesprolog, in: Ders., Zur biblischen Theologie. Alttestamentliche Vorträge (= BEvTh 78), Tübingen ³1989, 152-201.

[99] Ådna (1995), 458.

Mit Prov 8,17f. (*Ich liebe alle, die mich lieben*) ist zwar eine gewisse sprachliche Parallele zur Liebe Christi in Eph 5,25b gegeben, dort erfahren wir allerdings nichts von der für die Weisheit ausgesagten und sogar geforderten Reziprozität der Liebe. In Eph 5 ist nicht einmal, wie Ådna selbst sagt, eine »qualitative Differenz« erkennbar, sondern die Kirche ist im Blick auf Christi Liebeshandeln die ganz passiv Empfangende. Ferner wird die Weisheit zwar zur Gastgeberin, schenkt kostbare Güter und Einsicht, eine Selbsthingabe wie bei Christus in Eph 5,25c ist den Weisheitstexten jedoch fremd. Die für Eph 5,25-27 charakteristische Analogie-Beziehung zwischen spiritueller und irdischer Ehe ist hingegen für die Weisheitstheologie m. E. nicht nachzuweisen. Denn die ›erotische‹ Beziehung zwischen Weisheit und Jhwh, die in Prov 8,22-31 anklingt und in Weish 8,3 dann explizit ausgeführt wird (s.o.), beschreibt die Beziehung des Menschen zur Weisheit in analogen Farben (vgl. Prov 8,31; Weish 8,2), nicht aber die zwischenmenschliche Ehe. Prov 5,15ff. kann hier ebenso wenig als Beweis gelten wie der ohnehin umstrittene Vers Prov 2,17. Ferner ist die Sophia stets eine von Gott und vom Menschen klar zu unterscheidende Größe, der weise Mensch kann sie erwerben, sie erhalten, wird deshalb aber noch lange nicht als Teil der Sophia angesehen, wie es die Adressaten von Eph gerade durch ihre Gliedschaft am Leib Christi (V 30) sind.

Gravierender noch ist die Zuweisung von »weiser Mann - Kirche«, nicht primär wegen der Geschlechterdifferenz, sondern auf Grund des nicht vergleichbaren Numerus. Die Bezugsgröße zur Weisheit ist in den Weisheitstexten nie ein Kollektiv (etwa Israel), sondern immer der einzelne weise Mensch oder Weisheitsschüler. Und ob die Vertauschung der Geschlechterrollen im Blick auf Sophia und Christus wirklich »kein Problem darstellt« (485), scheint mir zumal auf Grund der von Ådna angeführten Belege alles andere als klar.[100] Überhaupt ist die postulierte Traditionskontinuität einer Offenbarungstheologie von Frau Weisheit, Logos und Christus vielleicht hermeneutisch im Blick auf das Anliegen einer biblischen Theologie wertvoll, nicht jedoch im Blick auf philologisch-traditionsgeschichtliche Beweisführung. Die Hypothese einer Sophia-Christologie ist nach derzeitigem Stand der Forschung überaus umstritten. Statt ›theologischer Schnellschüsse‹ scheint mir der Vorbehalt von H. v. Lips ernster genommen werden zu müssen, der davor warnt, »eine einlinige Entwicklung bezüglich der Übernahme weisheitlicher Tradition in die Christo-

[100] Statt auf den einzig möglichen Beleg einer Relativierung des Geschlechtlichen der Weisheit bei Philo weist Ådna auf das אָמוֹן von Prov. 8,30f. als »geliebtes Kind« hin. In diesem Text ist die Weisheit - wie ich an anderer Stelle zeigen konnte - jedoch alles andere als geschlechtsneutral, und schon gar nicht männlich! Vgl. § 4; ferner den Aufsatz »Vom Hätschelkind zur Himmelsbraut. Eine relecture zum Weisheitsverständnis in Prov 8,22-31«, BZ 44 (2000), 77-91 (= ZIMMERMANN 2000a).

logie und demnach eine konsequente Entwicklung von ersten Ansätzen zu voll ausgebildeter Weisheitschristologie anzunehmen bzw. zu konstruieren.«[101]

Gibt man allerdings die Voraussetzung einer Sophia-Christologie auf, entzieht man der ganzen Argumentation von Ådna den Boden. Denn eine Analogisierung der Weisheit mit der Kirche scheidet insofern aus, als die Weisheit in keinem Weisheitstext zur Unterordnung aufgefordert wird, sondern erstaunlich selbstständig als Braut, Lebensgefährtin (Weish 8,3) oder Throngenossin (Weish 9,4) an Jhwhs Seite erscheint.

Die Differenzen zwischen weisheitlicher Brauterotik und Eph 5 lassen sich m.E. nicht durch sprachliche Beteuerungen oder christologische Überhöhung[102] vom Tisch wischen, sondern sollten als kritische Rückfrage an diese traditionsgeschichtliche Ableitung wahrgenommen werden. Selbst in der postulierten Strukturanalogie zwischen himmlischer und menschlicher Brauterotik kann keine wirkliche Entsprechung gesehen werden. Die erotische Beziehung zwischen Sophia und Jhwh wird in der Weisheitsliteratur vorrangig auf die Beziehung des Einzelnen zur Weisheit übertragen und begründet nicht die Ehe von Mann und Frau. Liegt bei Eph 5 eine Analogiebeziehung zweier Paare vor (Christus - Kirche :: Mann - Frau), ist das Strukturmuster des weisheitlichen Bildfelds durch die Doppelrelation der Sophia bestimmt (Gott - Sophia - Weiser). Ein weisheitlicher Hintergrund von Eph 5,21-33 scheint mir deshalb fraglich.

2.2.4. Sonstige Motive der Tradition

Allegorische Auslegung von Gen 2,24[103] *und Henosis-Motive*

Das Zitat von Gen 2,24 in Eph 5,31 stimmt außer einigen geringfügigen Abweichungen mit dem LXX-Text überein.[104] Da sich diese Schriftbegründung formal und inhaltlich sowohl auf die Eheparaklese (insb. V 28-29a) als auch auf Christus und die Kirche (V 29b) bezieht, wurde sie von vielen Exegeten als Klimax des ganzen Abschnitts angesehen.[105] Der Autor grenzt dann seinerseits die Deutungsmöglichkeiten ein, indem er das Zitat als *Mysterium* ausdrücklich auf die Christus-Kirchen-Relation bezieht und damit metaphorisiert.

Betrachten wir die sonstige Rezeption von Gen 2,24 im Frühjudentum und im NT, so zeigt sich häufig eine Verwendung des Verses innerhalb der jüdi-

---

[101] Vgl. Lips (1991a), 93.
[102] So Ådna (1995), 458.
[103] Vgl. dazu Moritz (1996), 117-152; sowie meine Ausführungen Zimmermann (2000g).
[104] Vgl. Gnilka (1990), 260.
[105] So z.B. Theobald (1990), 232; Ådna (1995), 459f.

schen Ehe(scheidungs)halacha[106], wie sie etwa durch Mk 10,7f./ Mt 19,4 bezeugt wird. Der Bezug auf die Grundlegung der Ehe in der Schöpfungsordnung dient dabei vor allem als Beweis für die Unauflöslichkeit der Ehe.[107] Es fällt auf, dass die Grundlegung der menschlichen Ehe hier zusätzlich auf Gen 1,27 rekurriert, einen Vers, der auch nach CD 4,21-5,1 die Monogamie oder sogar ›Einzigehe‹ (s.o.) begründet. Die Parallele zu Eph 5,31 besteht darin, dass offensichtlich die durch die Schöpfung begründete doppelgeschlechtliche Existenz des Menschen (Gen 1,27: καὶ ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν ἄνθρωπον (...) ἄρσεν καὶ θῆλυ ἐποίησεν αὐτούς) mit dem Henosis-Gedanken (Gen 2,24: καὶ ἔσονται οἱ δύο εἰς σάρκα μίαν) verbunden wurde, um die Ehe zu begründen. In dieser Weise könnte das Zitat von Gen 2,24 die konsequente Begründung für die zuvor gegebene Eheparaklese (insb. V 28-29) liefern.[108]

Allerdings versteht der Autor von Eph das Zitat im uneigentlichen Sinn, indem er es nachdrücklich auf die ›Ehe‹ zwischen Christus und Kirche bezieht. Eine eindeutig allegorische Auslegung findet sich bei Philo in All II, 49, indem er Vater und Mutter auf Gott und Weisheit bezieht und die Seele (Mann) seine ›Geist-Eltern‹ verlässt, um sich in der Sinneslust zu verlieren.[109] Diese pejorative Übertragung von Gen 2,24 zeigt insofern keine Parallelen zu Eph 5 und bestätigt lediglich die Möglichkeit einer uneigentlichen Lesart des Verses im Umfeld des Neuen Testaments.

Weiterführend ist hingegen die abgewandelte Zitation von Gen 2,24 in 1Kor 6,16. Einerseits wird der Vers und insbesondere die Formulierung κολλάομαι und μία σάρξ bzw. bei Pauuls ἕν σῶμα auf die sexuelle Gemeinschaft gedeutet. Andererseits liegt in 1Kor 6,16f. eine klare Metaphorisierung vor, indem der Adressat nicht mehr einer Hure, sondern Christus anhängen soll.

Auch wenn die im Anschluss an Gen 2,24 formulierte Christusgemeinschaft für Paulus geistlicher Art ist (ἕν πνεῦμά ἐστιν), liegt durch die zuvor genannte Formulierung τὰ μέλη τοῦ Χριστοῦ (1Kor 6,15) ein klarer Bezug zur Leib-Christi-Vorstellung zu Grunde. Weil die männlichen Adressaten Glieder des

---

[106] Vgl. bSan 58a; bQid 6a; Philo: Quaest in Gn 1,29; Gig 65; Besprechung der einzelnen Belege bei SAMPLEY (1971), 51-61; MORITZ (1996), 123ff.; ZIMMERMANN (2000g).

[107] Vgl. dazu auch meine Ausführungen in ZIMMERMANN (1996).

[108] Die Kombination der Begriffe προσκολληθήσεται und πᾶσα σὰρξ κατὰ γένος συνάγεται hatte Sampley dazu veranlasst, auch Sir 13,15f. als Anspielungen auf Gen 2,24 zu deuten (vgl. ferner 1Esr[LXX] 4,13-25). Diese Stelle verdient auch deshalb Beachtung, weil in Sir 13,15 das Liebesgebot aus Lev 19,18 (πᾶν ζῷον ἀγαπᾷ τὸ ὅμοιον αὐτῷ καὶ πᾶς ἄνθρωπος τὸν πλησίον αὐτοῦ) anklingt, so dass - ähnlich wie in Eph 5,21-33 - Liebesgebot und Henosisgedanke verbunden sind. Vgl. SAMPLEY (1971), 58f. Baltensweiler hatte ferner noch auf LibAnt 32,15 verwiesen, da dort die Erschaffung Evas aus der Rippe Adams die Erwählung Israels durch Gott symbolisiert. Vgl. BALTENSWEILER (1967), 231f.

[109] Vgl. dazu MORITZ (1996), 123; SCHNACKENBURG (1982), 260.

Leibes (σῶμα) Christi sind, ist eine sexuelle Gemeinschaft mit einer Prostituierten ausgeschlossen.[110]

Die Parallele zu Eph 5,29-31 ist evident: Der Verfasser von Eph bezieht Gen 2,24 auf die Gemeinschaft von Christus und Kirche, hat allerdings zuvor deutlich gemacht, dass die Adressaten als Glieder des Leibes gerade die Kirche konstituieren (V 30: μέλη ἐσμὲν τοῦ σώματος αὐτοῦ). So begründet der Autor von Eph mit Gen 2,24 - wie Paulus in 1Kor 6,16 - die Gemeinschaft der Glieder des Leibes mit Christus und leitet daraus sexualethische Konsequenzen ab, die freilich ganz unterschiedlich aussehen können. Die *Mia-Sarx*-Gemeinschaft mit Christus impliziert dabei nicht zwangsläufig die Mahnung zur irdischen Sexualaskese, sondern lediglich zu einem ›geordneten‹ Verhalten innerhalb der Geschlechterbeziehungen, sei es, dass der Verkehr mit der Prostituierten unterbleibt (1Kor 6), sei es, dass sich Eheleute in Liebe begegnen (Eph 5).[111]

Eine Differenz bzw. Zuspitzung der jeweiligen allegorischen Übertragung liegt jedoch darin, dass Paulus in 1Kor 6,16 bewusst eine Konfusion der Geschlechter in Kauf nimmt, denn wenn der angesprochene Mann mit Verweis auf Gen 2,24 an Christus hängt, nimmt Christus die Rolle der Frau ein. Anders in Eph 5,31: Die strenge Geschlechterzuweisung im ganzen Abschnitt legt für Eph 5,21-33 nahe, dass die durch V 32b erfolgte Zuweisung des Zitats Christus als Mann und die Kirche als Frau im Blick hat. Das ›Hängen‹ (προσκολλάομαι) Christi an der Kirche könnte dann auf seine Selbsthingabe und sein Liebeshandeln (Eph 5,25bff.) zurückzubeziehen sein. In dieser Weise geht Eph 5 in seinem allegorischen Verständnis von Gen 2,24 deutlich über 1Kor 6,16 hinaus.

Der durch Gen 2,24 angesprochene Henosis-Gedanke kann ferner in ein übergeordnetes ›Konzept der Einigung‹ (*Mia Sarx - Androgynie*) eingeordnet werden, das sich, wie R. Batey gezeigt hat, in unterschiedlicher Ausprägung in hellenistischen, jüdischen und auch wiederum gnostischen Texten nachweisen lässt.[112] Eine in allen Erscheinungsformen gleich bleibende Grundstruktur erlaubt es, gemäß dem in dieser Arbeit verwendeten strukturellen Mythos-Konzept auch hier wiederum von einer mythischen Figur zu sprechen: Eine

[110] Vgl. dazu ausführlich Kirchhoff (1994), z.St.; ferner B. N. Fisk, ΠΟΡΝΕΥΕΙΝ as Body Violation: The Unique Nature of Sexual Sin in 1 Corinthians 6,18, NTS 42 (1996), 540-558.

[111] Ob dabei dabei durch Eph 5 - wie Moritz resümiert - versucht werden soll, einen Text (nämlich Gen 2,24) für die Ehegrundlegung zurückzugewinnen, der ganz für die halachische Scheidungsdiskussion vereinnahmt wurde, scheint mir nicht den Kern der Verwendung zu treffen. Der Schwerpunkt liegt eher auf der Interaktion zwischen metaphorischer und sexualethischer Ebene. Vgl. Moritz (1996), 152.

[112] Vgl. R. Batey (1966/67), vgl. zur ›Ein-Fleisch-Gemeinschaft‹ auch Dawes (1998), 168ff..

ursprüngliche Einheit der Geschlechter wird dabei zerstört und erst im soteriologischen Sinn wiedergefunden.

Im Einzelnen kann man diesen Mythos in der griechischen Philosophie, ausgehend von Platons Androgynie-Mythos im Symposion (189-173)[113] oder im rabbinischen Judentum mit Rekurs auf Gen 1-3 nachweisen. Schließlich gibt es eine Reihe von gnostischen bzw. prägnostischen Texten, in denen die (Wieder-)Vereinigung der Geschlechter als soteriologisch-eschatologisches Ereignis dargestellt wird (2Clem 12,2; EvThom Log 22; EvPhil 64; 68; 70; 78f.).[114]

Selbst unter Absehung von späteren gnostischen Texten wird man kaum bestreiten können, dass zur Zeit der Abfassung von Eph der Gedanke einer ursprünglichen androgynen Einheit des Menschen, sei es in griechischer Philosophie oder (wahrscheinlich aus ihr eingedrungen) auch in jüdischer Diskussion im Umlauf war. Wenn die angesprochenen Männer aufgefordert wurden, ihre Frauen zu lieben wie ihre eigenen Leiber (τὰ ἑαυτῶν σώματα) bzw. wie ihr (wörtl. sein) eigenes Fleisch (ἑαυτοῦ σάρκα; V 28f.), dann könnte neben einer impliziten Bezugnahme auf Lev 19,18 (s.u.) gerade auf diese frühjüdische Auslegungstradition der Erschaffung Evas angespielt worden sein. Eine solche Anspielung wird gerade durch den später explizit zitierten Vers Gen 2,24 plausibel. Dass ein früher Glossator die Verse in dieser Weise verstand, bestätigt auch die Einfügung von Gen 2,23 als Überleitung zum eigentlichen Zitat. Adam sagt nach Gen 2,23: »*Diese endlich ist Gebein von meinem Gebein und Fleisch von meinem Fleisch* (σὰρξ ἐκ τῆς σαρκός μου)«.[115]

Ein starker Vorbehalt hinsichtlich des Henosis-Motivs in Eph 5 liegt freilich darin, dass hier zwar von Einigung und Einheit, nicht aber explizit von *Wieder*vereinigung die Rede ist.[116] Von einer Präexistenz der Kirche kann in Eph 5,21-33 kaum ausgegangen werden, bestenfalls könnte man in der Aufforderung zur Frauenliebe als Selbstliebe (V 28-29) ein Wiedererkennen des eigenen Fleisches im Sinne von Gen 2,23 vermuten und müsste dann das Zitat in V 31 als nachgeschobene Begründung ansehen. Wahrscheinlicher ist jedoch gemäß der Textfolge lediglich von einer eschatologischen und nicht schon protologischen Einheit auszugehen, zumal der Verfasser das Gen-Zitat ausdrücklich

[113] Eine hellenistische Rezeption des Mythos zeigt sich z.B. bei Musonius Rufus (30-100 n. Chr.) in seiner Schrift *Von der Ehe als Hindernis der Philosophie,* (Musonius, *Reliquiae* 14), in der er von einer ursprünglichen Trennung des Menschengeschlechts in Männer und Frauen, sowie dem »heftigen Verlangen« nach Bindung und (Wieder)Vereinigung schreibt. Vgl. dazu auch Foucault (1997), Bd. 3, 199f.

[114] Vgl. dazu § 11.

[115] Vgl. die Handschriften ℵ² D F G u.a. Umgekehrt macht dieser innere Zusammenhang - neben einer starken äußeren Bezeugung durch 𝔓⁴⁶ ℵ* A B und (starken) Minuskeln wie 33, 81 und 1739 - eine Kürzung eines etwaigen ursprünglichen Langtextes umso unwahrscheinlicher. Vgl. dazu auch Moritz (1996), 117 Anm. 1.

[116] So mit Recht Schnackenburg (1982), 260; Moritz (1996), 124f.

auf Christus und die Kirche bezieht, für die eine präexistente Einheit eher auszuschließen ist.

Liebesgebote nach Lev 19,18

Liebe (ἀγάπη/ ἀγαπᾶν) ist einer der zentralen Begriffe von Eph 5,21-33 (6-mal). Es fällt auf, dass der Begriff in der Mehrzahl der Beispiele für den zwischenmenschlichen Bereich verwendet wird (V 25a.28-29a.33b). Nur einmal ist explizit von der Liebe Christi zur Kirche zu lesen (25b), die durch die folgenden Szenen des Brautritus entfaltet wird. Die Liebe unter Menschen wurzelt nach Eph 5,2 in der Liebe Christi zur Kirche.

Bereits die Formulierungen in V 28 und 29 legen eine Anspielung auf das Liebesgebot in Lev 19,18(LXX) nahe. Deutlich wird dieser Bezug durch die imperativische Formulierung und Zufügung von ὡς ἑαυτόν dann in V 33:

Lev 19,18:	ἀγαπήσεις	τὸν πλησίον σου	ὡς σεαυτόν
Eph 5,28a:	ἀγαπᾶν	τὰς ἑαυτῶν γυναῖκας	ὡς τὰ ἑαυτῶν σώματα
Eph 5,33:	ἀγαπάτω	(τὴν ἑαυτοῦ γυναῖκα)[117]	ὡς ἑαυτόν

J. P. Sampley, der auf diese Beziehung in der neueren Exegese zuerst hingewiesen hatte, konnte nachweisen, dass es eine jüdische Tradition gab, nach der »der Nächste« vor allem auf die Ehefrau bzw. die Geliebte bezogen wurde, was neuerdings durch M. L. Satlow bekräftigt wurde.[118] Die Tannaiten lobten denjenigen, »der seine Frau liebt wie sich selbst, und sie mehr ehrt als sich selbst« (bYeb 62b, vgl. bSan 76b)[119]. Wenn man annimmt, dass dem Autor von Eph diese konkrete Applikation des Liebesgebots vertraut war, kann man V 28ab29a als deren dreifache Variation lesen: Zunächst erscheinen - von den unmittelbaren Adressaten ausgehend - Subjekt und Objekt im Plural, die Selbstliebe wird auf den eigenen Leib bezogen[120] (V 28a). Im nächsten Schritt wechselt der Autor dann zum abstrakteren singularen Partizip und trifft sachlich bereits genau den Inhalt des »Frauenliebesgebots«: *Wer seine Frau liebt, liebt sich selbst.* V 29 paraphrasiert nun in der Weise, dass der Satz kontrastiv wiederholt wird. Auch wenn jeweils indikativisch formuliert ist, zeigen die Formulie-

[117] Die Syntax wurde zur besseren Synopse hier verändert.

[118] Vgl. SAMPLEY (1971), 30-34. Sampley beruft sich zunächst auf die Bezeichnung *»ra'ajati«* als Geliebte im Cant (1,9.15; 2,2.10.13; 4,1.7; 5,2; 6,4). Hier geht es jedoch lediglich um eine zwischengeschlechtliche Beziehung, die Ehefrau als Nächste kommt dann vorrangig in der rabbinischen Diskussion um Scheidungsfragen in den Blick. Vgl. SATLOW (1998), 83ff.

[119] Ähnlich ARN 26: »Wer eine Frau heiratet, die nicht zu ihm passt, bricht das Gebot: Liebe deinen Nächsten wie dich selbst«, vgl. ferner MidrCant I 4,2; nach SAMPLEY (1966/7), 272.

[120] Sampley verweist hierbei auf eine rabbinische Tradition, nach der die Ehefrau gerade auch als »eigener Leib« gedeutet wurde. Vgl. bBer 24a: »His wife is like himself [גופו, literally like his body]«, vgl. SAMPLEY (1971), 33. Vgl. neuerdings SATLOW (1998), 67-86.

rungen im Kontext der Paränese eindeutig imperativischen Charakter. Durch die Beziehung zum Liebesgebot wird jedoch zugleich die Schwierigkeit überwunden, dass nach der aufopfernden Liebe Christi (V 25-27) nun der nahezu banal wirkende Aufruf der egoistischen Selbstliebe ad hominem erfolgt. Vor dem Hintergrund des Liebesgebots erscheint der Appell zur Menschenliebe gerade als Antwort auf die Vorschussliebe Christi.

Leibmetaphorik und politische Philosophie

Zuletzt sei noch kurz der traditionsgeschichtliche Hintergrund des hellenistischen Kaiserkults erwähnt, der auch in Eph 5,21-33 sichtbar wird. Das organische Bild vom Haupt und Leib bzw. von Haupt und Gliedern in metaphorischem Bezug zu kollektiven menschlichen Größen hat seinen Ursprung in der politischen Philosophie der hellenistisch-römischen Antike, wie es etwa in Platons *Politeia* 8,556e.567c im Blick auf die Einheit des Staates oder bei der berühmten Parabel des Menenius Agrippa Lanatus aus Anlass des Plebs-Aufstandes (494 v.Chr.) nach dem Zeugnis des Livius[121] zum Ausdruck kommt. Selbst der Titel σωτήρ hat hier eine ›weltliche‹ Anbindung, da er als Hoheitsbezeichnung des Kaisers gebraucht wurde.[122] Auch wenn der Titel hier wahrscheinlich schon jüdisch-christlich vermittelt war, konnte für die heidenchristlichen Adressaten diese Parallele noch mitschwingen.

2.2.5. Fazit (zum Traditionshintergrund):

Die Grundstruktur des Textes, nach der die Beziehung unter Eheleuten abbildhaft an eine übergeordnete göttliche Ehe zurückgebunden wird, kann als Gemeingut der Antike im Sinne eines mythischen Denkmodells betrachtet werden, für das es mannigfaltige Ausprägungen gibt. Die Vielschichtigkeit theologischer Motive und traditioneller Bilder, die in Eph 5,21-33 sichtbar wird, verbietet monolineare Ableitungen, zumal die Bildexegese auch im Blick auf den Verstehenshintergrund der Adressaten des Eph im Ungewissen bleiben muss. Gleichwohl kann man im Bemühen um eine konkrete traditionsgeschichtliche Ableitung unterschiedliche Wahrscheinlichkeiten bestimmen.

So kann man z.B. den Einfluss gnostischer Sophia-Mythen und der Syzygien-Lehre auf Grund inhaltlicher und zeitlicher Argumente zurückweisen: In Eph 5 wie im ganzen Eph ist keine Präexistenz der Kirche vorstellbar, ferner wird das Konzept einer *Wieder*vereinigung in Eph 5 nicht thematisiert. Ei-

[121] Vgl. Livius, *Ab urbe condita* 2,32f.; ferner Dionysius von Halicarnassos, *Antiquitates Romanae* 6,83ff. Seneca wendet den Leibgedanken auf Volk und Senat an. Vgl. weitere Belege bei SCHWEIZER (1964), 1033.1037f.

[122] Vgl. W. FOERSTER, Art. σωτήρ, ThWNT VII (1964), 1004-1022, hier: 1009ff.

ne ausgeformte gnostische Syzygienlehre ist nach Mehrheit der neueren Forschung jedoch kaum vor dem letzten Viertel des 2. Jh. vorstellbar. Selbst bei einer späten Datierung von Eph ist eine zeitliche Differenz von gut 100 Jahren nicht zu ignorieren. Auch hinsichtlich der hellenistischen Ausformung eines ἱερὸς γάμος-Mythos lassen sich keine textlich manifestierbaren Parallelen erweisen. Ein mythischer Hintergrund ist jedoch im Sinne einer mythischen Grundstruktur zu erkennen, indem eine himmlische Ehe (z.B. von Zeus und Hera) mit der irdischen Ehe in eine Analogiebeziehung tritt.

Eine entsprechende Strukturverwandschaft zeigt sich auch im Blick auf die atl. und frühjüdische Weisheit, da die erotisierende himmlische Brautschaft der Sophia mit Jhwh (vgl. Prov 8,22-31; Weish 8,3f.; Philo: de Cher 49; de Ebr 30f.) unmittelbare Auswirkungen auf zwischenmenschliche Beziehungen aufweist. Weisheitliche Elemente im Kontext von Eph 5,21-33 könnten als weitere Indizien dieser Interpretationslinie verstanden werden (Eph 3,10; 5,15).[123] Allerdings konnte im Blick auf konkrete Weisheitstexte ebensowenig ein Bezug zu Eph 5,21-33 nachgewiesen werden wie beim hellenistischen Mythos.

Stattdessen scheint Eph 5,21-33 die prophetische Tradition der Jhwh-Israel-Ehe aufzugreifen, die im paulinischen Umfeld auf Kirche und Christus appliziert wurde (vgl. 2Kor 11,1-4). Die ungewöhnliche leibliche Fürsorge des Bräutigams für seine Frau, die durch die Handlungssequenz »heiligen (verloben) - waschen (zur Reinigung) - schmücken - nähren« konkretisiert wird, bindet Eph 5 am ehesten an Ez 16. Neben einer überraschenden Übereinstimmung in der Abfolge dieser Elemente wird in beiden Texten die aktive Rolle dem Mann zugedacht, wobei das fürsorgliche Handeln für seine Frau bzw. Braut jeweils in den Kontext der ›Liebe‹ eingeordnet wird (Ez 16,8a; Eph 5,25b).[124] Das auf Christus und die Kirche übertragene Verhalten Jhwhs gegenüber Jerusalem (Israel) würde dann zum Modell für eine einzigartige Liebe des Mannes zur Frau. Um diesen Aspekt ad hominem zu verdeutlichen, rekurriert der Autor auf eine spezifische Verwendung des Liebesgebots aus Lev 19,18 und schafft damit wie in der abschließenden schöpfungstheologischen Begründung durch die Zitation von Gen 2,24 eine Verankerung seiner Eheparaklese in atl.-jüdischen Traditionen.

Insgesamt sträubt sich Eph 5,21-33 gegen einlinige traditionsgeschichtliche Ableitungen und zeigt stattdessen die Rezeption unterschiedlicher Motive und Bildstrukturen. Es kann als sprachliche und auch theologische Leistung des Autors angesehen werden, dass er aus so unterschiedlichen Traditionsbereichen einen Text mit einer einheitlichen Aussage konstruiert hat. Diese - auch sonst

[123] Diesen Hinweis verdanke ich G. Theißen.

[124] Relativierend gegen eine solche Ableitung muss allerdings bedacht werden, dass der für Ez 16 konstitutive Dualismus (Braut - Hure) in Eph 5,21-33 nicht vorkommt.

für den Brief - charakteristische Integrationsleistung zeigt vor allem das Zusammenführen heidnischer und jüdischer Elemente:

1. Heidnischer Hintergrund:	- Ehe als personales Liebesverhältnis (Musonius, Plutarch) - Henosis-Motiv (Androgynie) - Hieros gamos-Struktur (?) - Kaiserkult (σῶμα-κεφαλή, σωτήρ)
2. Atl.-jüdischer Hintergrund:	- Prophetische Brautmetaphorik (insb. Ez 16) - (Frauen-)Liebesgebot im Anschluss an Lev 19,18 - metaphorische Deutung von Gen 2,24 - Weisheit als Braut und Ehefrau (Weish 8,3) (?)

Die eindeutig christologische Ausrichtung von Eph 5,21-33 impliziert eine radikale Kritik an der sonstigen Bedeutung gerade der heidnischen Traditionselemente. Doch auch wenn die Motive insofern selektiv und kritisch aufgenommen sind, ist der Text von polemischen Elementen frei. Hier könnte sich die Pragmatik des Textes herauskristallisieren: Durch die vielfältige, wenn auch zum Teil nur vage Bezugnahme auf heidnische und jüdische Traditionen bietet der Autor den Adressaten heidnischer wie auch jüdischer Herkunft gleichermaßen Verstehens- und Identifikationsmöglichkeiten, ohne gegen die eine oder andere Seite polemisieren zu müssen. Die in Eph 5,21-33 gegebene Eheparaklese nimmt dabei Denkstrukturen heidnischer Mythen und Philosophie auf, verankert sie in atl.-jüdischer Tradition (prophetisch, weisheitlich und schöpfungstheologisch) und richtet sie letztlich christologisch aus. Die Traditionsverarbeitung in Eph 5,21-33 kann damit allerdings als weitere Manifestation einer ›Versöhnungstheologie‹ betrachtet werden, wie sie dem Verfasser im Blick auf die Prägung seiner Adressaten/-innen offenbar in besonderer Weise am Herzen lag.

2.3. Metaphorische Interaktion

Versuchen wir, den uneigentlichen Sinn der verwendeten Bilder und die daraus sichtbare Konzeption einer Christus-Kirchen-Relation sowie ihre Rückwirkung in den zwischengeschlechtlichen Bereich näher zu untersuchen, ist es ratsam, noch einmal den gesamten Abschnitt in den Blick zu nehmen. Metaphern werden - gerade in ihrer semantischen Dimension - , wie mehrfach erwähnt, kontextuell bestimmt und sind nicht auf einzelne Begriffe zu reduzieren.

Zunächst wird in Eph 5,23bc das Bild des Organismus eingeführt, nach dem Christus das Haupt, die Kirche der Leib ist. Diese Vorstellungswelt wird

allerdings sogleich in V 24a durchbrochen, denn der Verfasser spricht hier von der Unterordnung der Kirche unter Christus, was auf zwei distinkte Personen schließen lässt. Im folgenden Abschnitt wird dieser Gedanke ausgebaut, denn Christus handelt nun als liebevoll-fürsorglicher Mann an seiner Braut, der Kirche. Wie eng jedoch die beiden Vorstellungskreise vom Organismus und von der Ehe für den Briefautor zusammenhängen, wird durch die Kombination von Henosis-Gedanken und Liebesgebot ab V 28 deutlich. Auch wenn Gen 2,24 explizit erst in V 31 resümierend zitiert wird, klingt der Gedanke des »Ein-Fleisch-Seins« deutlich in V 28a-29b an. Die Leistung des Autors besteht dabei vor allem darin, dass er die Bildebene ›Haupt-Leib‹ mit der von ›Bräutigam-Braut‹ verbindet.[125]

Eine metaphorische Interaktion verschiedener ursprünglich nicht zusammengehöriger Bereiche erfolgt insofern auf drei Ebenen:

1. Bilder im Bereich der (Ehe-)Mann-Frau-Relation der Adressaten (insb. Haupt-Leib-Bildfeld)
2. Bilder für die Verhältnis-Bestimmung von Christus und Kirche (insb. Hochzeitsbildfeld)[126]
3. Interaktion beider Ebenen, d.h. insbesondere Geschlechterdimension als bildspendender Bereich für die Beziehung von Christus und der Kirche

Auch wenn man im Sinne der hier zu Grunde gelegten kontextuellen Metapherntheorie zweifellos von einer Interaktion aller drei Ebenen ausgehen kann, soll im Sinne meines Untersuchungsgegenstandes die Fragestellung vor allem auf die 2. Ebene zugespitzt werden, wobei 3. insofern einbezogen werden soll, als die Geschlechterdimension als bildspendender Bereich für die Beziehung von Christus und der Kirche fungiert.

Wie also sind die Aussagen zur Beziehung von Christus und der Kirche mit dem Bild der Mann-Frau-Relation metaphorisch verbunden? Die syntaktische Struktur einzelner Sätze und Abschnitte (z.B. Parallelismen, s.o.) macht die grundlegende Zuweisung Mann - Christus sowie Frau - Kirche deutlich. Dieser doppelte Metaphernkern wird nun durch konkrete Aussagen näher bestimmt. Nicht selten sind die Bilder der Geschlechterbeziehungen mit theologischen Begriffen durchdrungen, was eine besonders komplizierte semantische

[125] So bereits MUßNER (1955), 159 u.a.

[126] Die Bezeichnung »Bildhälfte« von THEOBALD (1990), 230 für die 2. Ebene fungiert für den Autor als Synonym für die »Vergleichsebene«, ist aber insofern missverständlich, als die Ebene Christus - Kirche ihrerseits eine bildempfangende und eine bildspendende Dimension aufweist. Richtig bemerkt Theobald dann weiter unten: »Die einzelnen Bildelemente (sind) ganz in das durch sie anschaulich werdende Heilsgeheimnis Christi und der Kirche einbezogen« (aaO. 238).

Konterdetermination verursacht. Wie also erfolgt metaphorische Interaktion bei dem als ›Heiligungsgeschehen‹ (vgl. V 26a, 27c) bezeichneten Liebeshandeln von Christus etwa durch die Bildbegriffe Wasserbad, Reinigung, Flecken und Runzel? Die zentralen Aussagen sollen im Folgenden untersucht werden.

2.3.1. Selbsthingabe als Todeshinweis?

Die in Eph 5,25 angesprochene Selbsthingabe (ἑαυτὸν παρέδωκεν) wird in der Regel auf den Tod Jesu hin gedeutet. Unbestreitbar liegt hier eine über die Bildebene hinausweisende theologisch geprägte Sprache vor, was die fast wörtliche Übereinstimmung der Wendung mit der Formulierung wenige Verse zuvor deutlich macht:

(Eph 5,2)
καθὼς καὶ ὁ Χριστὸς ἠγάπησεν ἡμᾶς καὶ παρέδωκεν ἑαυτὸν ὑπὲρ ἡμῶν.
καθὼς καὶ ὁ Χριστὸς ἠγάπησεν τὴν ἐκκλησίαν καὶ ἑαυτὸν παρέδωκεν ὑπὲρ αὐτῆς.
(Eph 5,25)

Abgesehen von der kleinen syntaktischen Umstellung im zweiten Versteil, stimmen die beiden Verse wörtlich überein, allerdings wechselt das Objekt der Liebe und Selbsthingabe Christi vom Personalpronomen der 1. Pers. Pl. (ἡμᾶς) zur ἐκκλησία. In Eph 5,2 wird diese Selbsthingabe als Opfergabe (προσφορά/ θυσία[127]) für Gott näher bestimmt, die durch die Begriffe und die Ausmalung »mit lieblichem Geruch« (εἰς ὀσμὴν εὐωδίας) eindeutig auf ein kultisches (Brand)Opfer anspielt. Da weder ein kultisches Selbstopfer noch überhaupt ein Menschenopfer auf primärer Sinnebene vorstellbar sind, ist Eph 5,2 im uneigentlichen metaphorischen Sinn zu verstehen. Umfeldtexte belegen ferner, dass kultische Kategorien in frühjüdischer Zeit häufig spiritualisiert wurden. Die Begriffsparallele προσφορά und θυσία könnte eine Bezugnahme auf Ps 39(LXX),7 nahe legen, wie sie in Hebr 10,5-8 explizit erfolgt, allerdings zeigen sich in Eph 5,2 keinerlei opferkritische Aspekte. Eher scheint ›Opfer‹ hier in einem sehr viel umfassenderen Sinn aufgefasst, wie es auch durch die Zuordnung des Liebesbegriffs nahe legt. Opfer scheint zur Zeit des Neuen Testaments weit über den kultischen Sinn hinaus ein Ausdruck für bedingungsloses Engagement und für eine Darbringung des ganzen Lebens für Gott (1Petr 2,5; Röm 12,1-2) zu sein.[128] Konkret ist der Lebenseinsatz Jesu hier ein Ausdruck seiner Liebe.

---

[127] Vgl. das Begriffspaar auch in Ps 39,7; Dan 3,38; Josephus Ant 11,77; Hebr 10,5.7.

[128] Vgl. zu diesem umfassenderen Opferverständnis BERGER (1998), 76ff.; ferner verdanke ich weiterführende Hinweise zum Opferverständnis Ch. Eberhart, der den Beziehungsaspekt (Rauch aufsteigen) und nicht den Todes-/ Sühneaspekt bereits im atl. Opfer zentral gewichtet.

Eph 5,25 nimmt nun durch die wörtliche Wiederholung ohne Zweifel auf Eph 5,2 Bezug. Da die Wiederholung dem Passus aber wohl kaum einen völlig neuen Sinn unterlegt, wird man nicht nur beide Stellen vermitteln müssen, sondern Impulse für das Verständnis von Eph 5,2 auch durch die Verwendung von Eph 5,25 ableiten dürfen. Die meisten Kommentatoren sehen in der Hingabe-Formel einen Hinweis auf Jesu Tod[129] und erkennen entsprechend die theologische Pointe des Textes in der Sühne Christi für die Kirche. Der Text lässt jedoch keine Indizien für einen Schuldzusammenhang der Ekklesia-Braut erkennen. Worin könnte ferner der Sinn bestehen, wenn dem Bräutigam/Mann ein solches Verhalten zum Maßstab werden soll? Wäre das Martyrium ein hilfreiches Vor- oder Urbild für die Liebe des Ehemanns?

Weiterführend ist die Frage, wie die theologische Formelsprache nun ihrerseits durch den Kontext der Mann-Frau-Relation, hier des Brautritus, bestimmte Bedeutungskonnotationen empfängt. Kann die Formulierung der ›Hingabe‹ hier also auch Assoziationen aus dem Bildbereich hervorrufen? Kommt innerhalb des hier vorausgesetzten bildspendenden Bereichs des Brautritus eine ›Hingabe‹ bzw. ›Übergabe‹ vor?

Innerhalb des griechischen Eheritus wird die Eheschließung traditionell als »Übergabe«, als ἔκδοσις bezeichnet. Die gleiche Formulierung bei einem im Babatha-Archiv gefundenen griechischsprachigen Ehevertrag zeigt, dass die Terminologie auch für den jüdischen Eheritus in hellenistisch-römischer Zeit üblich war.[130] Zu einer ›Übergabe‹ kam es dabei in doppelter Weise: Einerseits sind finanzielle Regelungen im Vorfeld des Ehevertrags im Blick, mit dem die Verlobung besiegelt wird. Nach rabbinischer Überlieferung war die ›Übergabe‹ des Brautpreises oder mindestens *einer* (symbolischen) Münze notwendig, um die Verlobung rechtskräftig werden zu lassen (mQid 1,1). In frühjüdischer Zeit rückt ferner immer mehr auch die Mitgift des Brautvaters an den Bräutigam in den Vordergrund. Der Übergabe bestimmter Beträge oder symbolischer Münzen auf materieller Ebene korreliert im Gegenzug (wenn auch zeitlich versetzt) die ›Übergabe‹ der Braut auf personaler Ebene. Diese Übergabe suggeriert vor allem eines: Hier geht es nicht nur um den Vorgang des Wohnortwechsels, vielmehr wechseln die Anspruchs- und Macht-, wenn nicht gar Eigentumsverhältnisse über die Braut vom Brautvater zum Bräutigam.

Wenn sich Christus nun selbst gibt, dann wird in zweifacher Weise der übliche Brautritus durchbrochen bzw. metaphorisiert: Denn einerseits wird hier statt materieller Güter offensichtlich das ganze Leben übergeben. Andererseits ist der Bräutigam in keiner Hinsicht der Empfangende, denn weder wird eine

[129] Vgl. z.B. Schnackenburg (1982), 254.263: »Opfertod Christi«; Pocorný (1992), 222; Ådna (1995), 458f.

[130] Vgl. Lewis (1989), 77: ἐξέδοτο.

Mitgift noch die Braut übergeben, stattdessen berichtet Eph 5,25 von der Übergabe des Bräutigams und zwar in einem Akt der *Selbst*hingabe![131] Diese Hingabe-Formulierung muss im Kontext des Brautritus dann aber wie Sprengstoff wirken. Statt der Übergabe der Braut oder der Mitgift an den Bräutigam ist der männliche Teil hier der Gebende. Eine solche provozierende Formulierung wirkt nun andererseits auch auf die Eheparänese in unverminderter Deutlichkeit. Die Liebe des Mannes wird gerade als aktive Gabe und Hingabe der ganzen Existenz aufgefasst.

Ein weiterer Aspekt der Hingabeformulierung könnte durch das nachfolgende Zitat von Gen 2,24 deutlich werden. Anders als in 1Kor 6,16 ist hier nicht ein ›Hängen‹ des Gläubigen an Christus intendiert, sondern auf Grund der klaren metaphorischen Zuweisung des ganzen Abschnitts suggeriert das Zitat ein Hängen von Christus als Mann an der Kirche als seiner Frau (s.o.). Man könnte postulieren, dass sich Christus selbst gibt, indem er wie der Bräutigam des nachfolgenden Gen-Zitats (V 31) sein Elternhaus verlässt (vgl. Phil 2,7), um ganz seiner Braut/ Frau anzuhängen (προσκολληθήσεται πρὸς τὴν γυναῖκα αὐτοῦ). Die Selbsthingabe wäre dann gleich bedeutend mit dem Aufgeben von Hoheit und Abgeschlossenheit zu Gunsten einer neuen Einheit (εἰς σάρκα μίαν). Bei einer solchen Interpretation würde man der syntaktischen Struktur des Abschnitts am ehesten gerecht, denn Liebe und Selbsthingabe dienen in finaler Weise (ἵνα) der Braut. Selbsthingabe findet durch die Reinigung und durch die Schönheit der Braut ihren Ausdruck. In diesem Sinn müsste man den Versteil 25c als Leitgedanken auffassen, der dann durch die Handlungssequenz der folgenden Versteile näher präzisiert wird.

F a z i t: Die ›Hingabe‹ des Bräutigams Christus an seine Braut rückt nicht den Todes- oder gar Sühneaspekt in den Vordergrund. Durch den metaphorischen Kontext des Brautritus wird bei den Lesern eher das Bedeutungsspektrum der ehelichen Übergabe (ἔκδοσις) aktiviert, die jedoch metaphorisch durchbrochen wird: Statt materieller Güter gibt der Bräutigam sich selbst mit seiner ganzen Existenz. In diesem Einsatz des ganzen Lebens wird auch der spiritualisierte Opferbegriff von Eph 5,2 aufgenommen. Das Provozierende dürfte für die Leser jedoch gewesen sein, dass hier nicht die Braut, sondern der Bräutigam übergeben wird und im Sinne von Gen 2,24 an seiner Frau hängt. Diese überraschende ›Unterordnung‹ des männlichen Partners unter den weib-

[131] Steht die Hingabe Christi an der Stelle des Brautpreises, wird man ferner an Logien erinnert, in denen die Hingabe Jesu auch mit dem finanziellen Aspekt verbunden wird, insbesondere mit dem des Loskaufs. Bezeichnenderweise wird der Loskauf auch in 1Kor 6,20 (vgl. Apk 14,4) mit sexualethischen Paränesen oder gar einer impliziten Brautmetaphorik verbunden. Der Loskauf durch Blut wäre dann allerdings kein Hinweis auf den Märtyrer-Tod, sondern bedeutet den Einsatz des ganzen Lebens, für das das Blut im semitischen Kontext pars pro toto steht.

lichen qualifiziert nicht nur das Verhältnis von Christus und Kirche, sie fordert auch die Eheleute und vor allem die Ehemänner zu einem Umdenken innerhalb gewohnter Rollenschemata heraus.

2.3.2. Sakramentale Implikationen (Taufe, Eucharistie)?

Das uneigentliche Handeln Christi an der Kirche durch das Wasserbad im Wort zur Reinigung und Heiligung (V 26b/ 27) hat man mit theologischem Tiefsinn belegt. Und so wurde und wird in der exegetischen Tradition die Formulierung ἵνα αὐτὴν Ηγιάσῃ καθαρίσας τῷ λουτρῷ τοῦ ὕδατος ἐν ῥήματι als Hinweis auf die Taufe verstanden.[132] Durch Umfeldtexte werde die reinigende, d.h. hier sündenvergebende Funktion der Taufe hinreichend gestützt, ferner spiele das Wort als Bekenntnis und Zuspruch eine zentrale Rolle im Wasserritus der Taufe. Die metaphorische Zuweisung ist für viele Exegeten so klar, dass selbst sakramentstheologische Grundprobleme (Verhältnis: Elementum - Verbum) in die Exegese von Eph 5,25 hineingetragen wurden.[133] Ist in Eph 5,26 allerdings eine zwingende Deutung auf die Taufe durch den Text vorstrukturiert?

Um die Frage zu beantworten, wird man die Semantik einzelner Begriffe sowie ihre syntaktische und letztlich metaphorische Zuordnung bedenken müssen. Der Kontext verdeutlicht, dass es um ein Reinigungsgeschehen geht, das zur Heiligung führt (V26; 27c). Zunächst ist dabei festzustellen, dass das Wortfeld καθαρός κτλ. eigentlich nicht auf die Taufe bezogen wird,[134] ebenso wenig wie die ›Heiligkeit der Glaubenden‹ gewöhnlich durch die Taufe erwirkt wird. Auch der Begriff λουτρόν (τοῦ ὕδατος) ist als Bad und vom Kontext speziell als »Brautbad« auf der Bildebene gut verständlich und in hellenistischen Texten hinreichend breit bezeugt (s.o.[135]). Die Erweiterung ἐν ῥήματι macht jedoch deutlich, dass die auf Bildebene intendierte Reinigung durch ein Brautbad hier uneigentlich überhöht ist. Denn beim Brautbad ist nach den uns bekannten Quellen kein Wortgeschehen konstitutiv. Vielmehr scheint der Zusatz ›im Wort‹ ganz dem theologischen Bereich verhaftet zu sein.[136]

---

[132] Vgl. bereits Casel (1925), 144-147; ferner Schlier (1971), 279; Halter (1977), 281ff.; Schnackenburg (1982), 255: »Konkret denkt der Verf. an die Taufe (...), wie man nach dem deutlichen Ausdruck ›Wasserbad‹ nicht bezweifeln sollte«. Zuletzt wieder Kleinschmidt (1998), 73.

[133] So etwa bei Schnackenburg (1982), 255.

[134] Vgl. Thyen (1992), 535-542. Vgl. zu Joh 3,25 auch die Ausführungen in Zimmermann (1999a).

[135] Vgl. etwa auch Josephus Ap. 1,182

[136] Vgl. W. Radl, Art. ῥῆμα, EWNT III (²1992), 505-507.

Es gibt nun zwei Möglichkeiten einer Metaphorisierung:
1. Das Brautbad dient als Bild für eine im Wort erwirkte Reinigung und Heiligung. Das »Wasserbad« wäre demnach nur Teil des bildspendenden Bereichs und impliziert keine theologische Dimension.[137] Auf der bildempfangenden Seite könnte man andererseits die Begriffe »heiligen«, »reinigen« und »Wort« vernetzen und eine »Reinigung durch Jesu Wort« postulieren, die analog zur »Reinigung der Braut« im Wasserbad erscheint. Gestützt wird diese Auslegung durch die Beobachtung, dass Jesu Wort allein - auch ohne Wasser - reinigende Funktion erfüllt (Joh 15,3; vgl. Joh 13,10[138]). Im JohEv wechseln ῥήματα und ἔργα miteinander (Joh 14,10; 17,4.8) und man kann für diesen - der paulinischen Tradition bekanntlich nahe stehenden - Sprachgebrauch von einer ›Wirkmächtigkeit des Worts‹ sprechen.

2. Der Begriff »Wasserbad« ist selbst doppeldeutig, indem er bei den Lesern sowohl Assoziationen des Brautbads als auch der Taufe freisetzt. Dies drängt die Rückfrage nach einem metaphorisch-theologischen Gebrauch von λουτρόν (τοῦ ὕδατος) geradezu auf.

Und in der Tat findet sich eine nachpaulinische Tradition, nach der ein Bad, nämlich das Bad der Wiedergeburt (λουτρὸν παλιγγενεσίας) nach Tit 3,5 auf die Taufe bezogen wurde. Dieser ganze Text zeigt eine gewisse Nähe zu Eph 5,21-33: Ganz ähnlich wie in Eph 5 wird auch in Tit 3,5 ein Rettungshandeln (ἔσωσεν ἡμᾶς ..., vgl. V 4: σωτήρ) durch ein Bad (διὰ λουτρόν) beschrieben und in der »Erneuerung im heiligen (!) Geist« liegt eine ähnliche Vorstellung wie die der Heiligung ohne Runzel und Flecken vor. Da die Taufkonzeption in Tit 3,5 eng mit dem Gedanken der Neuschöpfung (παλιγγενεσία) verbunden ist (vgl. Joh 3,3.5)[139], könnte selbst der Schöpfungsbezug mit Gen 2,24 in Eph 5,31 als eine gewisse Parallele verstanden werden.

Nun kann man aus dieser wie auch aus der späteren Tradition, die λουτρόν (τοῦ ὕδατος) eindeutig auf die Taufe bezieht[140], noch keineswegs schließen, dass auch bereits in Eph 5,26 dieser Bezug klar entfaltet ist, da Eph zeitlich früher als alle diese Zeugnisse anzusetzen ist. Es kann jedoch kaum bestritten werden, dass eine frühe Rezeptionsgeschichte von Eph 5,26, wie wahr-

[137] Bereits M. Barth hatte die Reinigung im Wasser nur dem bildspendenden Bereich zugerechnet und eine Metapher für die »Taufe mit Geist« angenommen. Vgl. BARTH (1974), 695f.
[138] Vgl. BERGER (1997), 134.218; BERGER (1998), 81.
[139] Berger vermutet hier eine ältere Tradition, die noch ohne Bezug zur Wassertaufe Bekehrung als Neuschöpfung bzw. Neugeburt a) durch Gottes Wort (vgl. Joh 1,13; Jak 1,18) oder b) durch Gottes Geist (Gal 6,15; 2Kor 5,17) beschreibt; vgl. BERGER (1995), § 59, 131f.
[140] Vgl. etwa Justin apol. I 61,3: »τὸ ... εἰς ἀναγέννησιν λουτρόν«, nach BAUER/ ALAND (1988), 975.

scheinlich Tit 5,3, den Text als Hinweis auf die Taufe gedeutet hat. Eine entsprechende Auslegung ist auch für die ersten Leser von Eph 5 deshalb nicht auszuschließen.

Durch das Stichwort »Nähren« mit dem unmittelbaren Verweis auf die Gliedschaft am Leib Christi hatte vor allem die (frühere) katholische Exegese in Eph 5,29f. eine Anspielung auf die Eucharistie erkennen wollen, die sozusagen das zuvor genannte Taufsakrament ergänzt.[141] Allerdings spricht die Verknüpfung von ἐκτρέφω und θάλπω (V 29a) im Kontext ehelicher Fürsorge wie auch das Fehlen konkreter verbaler Indizien gegen eine solche Deutung.[142] Insgesamt scheint hier die hermeneutische Vorentscheidung, in einem so gewichtigen Text zum Kirchenverständnis auch die maßgeblichen Sakramente finden zu müssen, die Exegese geleitet zu haben. Allein der wunschgemäße Befund, dass dann Taufe, Eucharistie und Ehe-Sakrament in Eph 5 gefunden würden, sollte zur Vorsicht mahnen.

Denn eine theologisch-sakramentale Auslegung der Bilder und Formulierungen auf Tod, Taufe und Abendmahl hin ruft auch einige theologische Spannungen hervor: Wer in der Hingabe Christi für die Kirche den Hinweis auf Jesu Tod im soteriologischen Sinn erkennt, wird entweder von der Präexistenz der Kirche ausgehen müssen oder er muss die logische Spannung, dass Christus für eine Kirche stirbt, die zum Zeitpunkt seines Todes noch gar nicht existiert hat, theologisch relativieren.[143] Ferner gerät man unweigerlich in die Aporie eines Heilsschemas, nach dem »zu dem grundlegenden Heilsgeschehen des Todes Jesu (25c.d) und der daraus resultierenden ›Heiligung‹ des Gottesvolkes, der Kirche (26f.), die im ›Brautbad‹ der Taufe im Leben ihrer Glieder wirksam wird, nun noch etwas Zweites hinzukäme: das Mysterium der Vereinigung oder des Brautgemachs«.[144] Wer hier nun nicht den Einfluss gnostischen Gedankenguts vermuten will, denn etwa im PhilEv ist das Sakrament des Brautgemachs dann wirklich der Taufe übergeordnet, der muss dem Verfasser des Eph eine ›mythische Mehrdimensionalität‹ und bewusst kalkulierte logische Inkonsistenz unterschieben. Das ganze Dilemma resultiert allerdings aus der Vorentscheidung, Tod und Taufe hier explizit angesprochen zu sehen, anstatt die Metapher ›bloß‹ im Sinne einer bräutlich werbenden Selbsthingabe der ganzen Existenz und einer Reinigung im Gotteswort zu verstehen.

F a z i t: Das in Eph 5,26 genannte ›Wasserbad im Wort‹ könnte für die Leser als Hinweis auf die Taufe verstanden worden sein, zumal eine spätere paulini-

[141] Vgl. Schlier (1971), 280ff., Mußner (1968), 154f.; kritisch hingegen Gnilka (1990), 285f.
[142] Vgl. zur Fürsorgepflicht des Mannes auch Stahlmann (1997), 30.
[143] So etwa Pokorný (1992), 223.
[144] Theobald (1990), 237f. auch zum Folgenden.

sche Tradition nachweisbar ist, die die Taufe als ›Bad‹ (Tit 3,5) charakterisiert. Eine zu steile sakramentstheologische Auslegung, nach der etwa auch auf die Eucharistie in Eph 5,29 angespielt sei, wird jedoch dem Text nicht gerecht, da die fraglichen Elemente vorrangig als Teil der Bildersprache (z.B. Brautbad) erklärt werden können.

2.3.3. Reinheit und Heiligkeit der Kirche

Die Kirche wird durch Christi Liebeshandeln heilig und rein, keine Runzeln und Flecken werden an ihr gefunden. Vielfach wurde hier ein Rekurs auf die jüdische Reinheitshalakha vermutet, zumal der Bereich geschlechtlicher Beziehungen und Ehe ein vornehmliches Applikationsfeld von Reinheit und Unreinheit darstellt.[145] Sowohl der bildspendende Bereich, nach dem die Braut ihre Jungfräulichkeit bewahren sollte, als auch der Schlüsselbegriff καθαρίζω (V 26) legen diese Dimension für Eph 5,21-33 nahe. Allerdings werden die Begriffe hier m.E. vielfach zu einseitig auf die Kategorien rein und unrein eingeschränkt, zumal der Begriff καθαρίζω keineswegs in zentraler Stellung erscheint. Auffälliger ist hingegen die Rahmenstellung von »Heiligung«, ferner die unter der Überschrift ἔνδοξος ἐκκλησία angeführten Beschreibungen und das geprägte Begriffspaar ἁγία καὶ ἄμωμος, auf die im Folgenden einzugehen ist.

Bei der Präsentation der »herrlichen Kirche« geht es m.E. nicht um ihre Reinheit, der zentrale Begriff παρθένος fehlt hier ohnehin. Vielmehr erfolgt eine detaillierte Beschreibung der Äußerlichkeit der Kirchenbraut: Flecken und Runzel sind dabei nur exemplarisch angeführt, wie das folgende ἤ τι τῶν τοιούτων nahe legt. Es soll offensichtlich darum gehen, ganz wie beim Lob der Braut im Hochzeitsritus, die äußere Gestalt der Kirche rundum zu bewundern: Sie ist fleckenlos und ohne Runzel, oder ins Positive gewendet: Sie ist schön und jung. Der Vers zeigt insofern mehr Interesse an Ästhetik als an Reinheit.

Die Verankerung der »Heiligung« im Brautritus als Verlobung (*Quiddushin*) legt nahe, dass es sich dabei nicht um einen Zustand im Sinn einer ontologischen Qualität handelt. Vielmehr meint »heilig« hier eine durch Christus bewirkte Absonderung für Gott. So wie die Verlobte bereits rechtlich Ehefrau des Bräutigams ist und ihm angehört, so wird die Kirche in der Heiligung für Gott bzw. Christus abgesondert und bereits in den Raum Christi hineingezogen.[146] Es kann hier nicht das vom Alten Testament herkommende Bezie-

[145] Vgl. etwa die Ausführungen bei SAMPLEY (1971), 66-76. Sampley unterscheidet drei Anwendungsbereiche für Reinheitsfragen: »Marriage«, »priesterhood« und »sacrificial animals«.

[146] Hier entspricht die Verlobung ganz genau der sonstigen Bedeutung von »Heiligung«, vgl. H. BALZ, Art. ἅγιος κτλ., EWNT I (1992²), 38-48, hier: 46.

hungsgeflecht zwischen Heiligkeit und Sexualität erörtert werden.[147] Man sollte jedoch gegenüber einem strengen Antagonismus, wie er später zu Tage tritt (vgl. 1Clem 30,1), vorsichtig sein. Paulus anerkennt zwar in 1Kor 7,34 einen gewissen Zusammenhang zwischen körperlich-geistiger Heiligkeit und Sexualaskese, im gleichen Kapitel spricht er jedoch auch explizit von der »Heiligung« im Bereich zwischengeschlechtlicher Beziehung (1Kor 7,14). Ein nichtchristlicher Partner ist nach Auffassung des Apostels durch den christlichen Ehegatten *geheiligt*. Die Liebe der Ehegatten, die durch Erwähnung der Kinder, wie auf Grund des Gesamtkontextes in 1Kor 7 gerade auch sexuelle Gemeinschaft umfasst, führt zu einer Heiligung, ähnlich wie Christi Liebe nach Eph 5 zur Heiligung der Kirche führt. Die intertextuelle oder vielleicht sogar traditionsgeschichtliche Beziehung von 1Kor 7 zu Eph 5 macht deutlich, dass die zur Heiligung führende Liebe Christi deshalb nicht gleich eine unerotische asexuelle Liebe sein muss. Sie bleibt vielmehr im Kontext der geschlechtlichen Mann-Frau-Relation verankert.

Es zeigt sich nun darüber hinaus, dass das Begriffspaar ›heilig und fleckenlos‹ auch unabhängig von Brautmotiv und zwischengeschlechtlichem Bereich in der paulinischen Tradition verwendet wurde:

Kol 1,22	Eph 1,4	Eph 5,27
(...) ἀποκατήλλαξεν ἐν τῷ σώματι τῆς σαρκὸς αὐτοῦ διὰ τοῦ θανάτου παραστῆσαι ὑμᾶς	καθὼς ἐξελέξατο ἡμᾶς ἐν αὐτῷ πρὸ καταβολῆς κόσμου	(...) ἵνα παραστήσῃ αὐτὸς ἑαυτῷ ἔνδοξον τὴν ἐκκλησίαν (...)
ἁγίους καὶ ἀμώμους καὶ ἀνεγκλήτους κατενώπιον αὐτοῦ.	εἶναι ἡμᾶς ἁγίους καὶ ἀμώμους κατενώπιον αὐτοῦ (ἐν ἀγάπῃ)	ἀλλ' ἵνα ᾖ ἁγία καὶ ἄμωμος.

Tab. 7: Synopse zum Begriffspaar »heilig und fleckenlos« in der dt.-paul. Tradition

Die besondere Leistung des Autors bestand offensichtlich darin, geprägte theologische Formulierungen mit neuem Sinn zu füllen. Während das heilige, untadelige und makellose Hinstellen in Kol 1,22 eine endgerichtliche Szene suggeriert, werden ganz ähnliche Begriffe und Formulierungen in Eph 1,4 innerhalb einer im vorzeitlichen Erwählungshandeln begründeten Heilsverheißung verwendet, während sie in Eph 5,27 in den Kontext der Geschlechterrelation rücken.

[147] Vgl. so bereits die Sexualregeln im Rahmen des ›Heiligkeitsgesetzes‹ (Lev 18); vgl. zum Gesamtkomplex etwa YARBROUGH (1985) mit Fokus auf 1Thess 4,3-8; D. P. WRIGHT, Holiness, Sex, and Death in the Garden of Eden, Biblica 77 (1996), 305-329; H. ULONSKA, Sexualität und Heiligkeit. Anfänge paulinischer Sexualfeindlichkeit, WzM 42 (1990), 209-216.

Da allerdings im Sinne der hier herangezogenen Metapherntheorie die ursprüngliche Sinngebung präsent bleibt, wird man vor allem aus der Verwendung der Begriffe in Eph 1,4 auch Impulse für Eph 5 beziehen dürfen, zumal auch hier der Motivkreis der ›Liebe‹ bestimmend ist: Heiligung und Fleckenlosigkeit entspringen aus einer Erwählung und Vorherbestimmung. Die Vorstellungswelt von Eph 1,4 lässt sich vor allem mit dem als Traditionshintergrund von Eph 5,21-33 erwiesenen Prophetentext Ez 16 verbinden. In beiden Texten ist von einem (vorzeitigen) Erwählungshandeln die Rede, das sich zunächst auf ein Kind bezieht, dann bei Ez 16 in eine bräutliche Liebe übergeht, während in Eph 1,6 immerhin von Christus als »Geliebtem« (ἠγαπημένος) die Rede ist.

Eine derartige Verwendung der Begriffe im Eph führt im Blick auf Eph 5,26 zu dem Schluss, dass auch hier in Bildern der Brautliebe ein ursprüngliches Erwählen im Blick ist. Statt - wie beim gnotischen Erlösermythos - von einer Unreinheit kann man also eher von einer im Erwählungshandeln begründeten Reinheit und Heiligkeit der Kirche sprechen. Auf diese Weise wird die Kirche geheiligt, d.h. abgesondert wie eine Braut, die bereits dem Bereich ihres künftigen Ehemanns zugehört.

Heiligkeit, Reinheit und Makellosigkeit sind demnach keine moralischen Forderungen oder Leistungen, sondern Geschenke, die aus der Christusgemeinschaft resultieren und leiblich-ästhetische Dimensionen einschließen.

Statt eines F a z i t s: Als vorläufiges Ergebnis metaphorischer Interaktion kann jedoch festgehalten werden, dass die Beziehung zwischen Christus und Kirche im Kontext der Mann-Frau-Relation als ungewöhnlich werbendes, fürsorgliches und einseitiges Handeln des Bräutigams beschrieben wird, das weniger auf moralische als auf ästhetische Qualitäten der Braut hinzielt und die Adressaten durch die Leibmetaphorik unmittelbar in das Beziehungsgeschehen einbezieht.

Diese Annäherungen an eine Bildinterpretation müssen jedoch sogleich auch relativiert werden. Die komplexe Vielschichtigkeit der in Eph 5,21-33 sichtbar werdenden Bilderwelt und ihre multiplen traditionsgeschichtlichen Wurzeln gebieten äußerste Vorsicht gegenüber definitorischen Ableitungen. Vielmehr lässt sich ein ständiges Verschieben und Ineinanderfließen der Bilder konstatieren. Keine Allusion kommt allein führend zum Tragen, da einzelne metaphorische Zuordnungen durch Verfremdung, Mehrdeutigkeit und Kontextdetermination gleich wieder gesprengt werden.[148] Das »Wasserbad im Wort« (V 26) z.B. kann das Brautbad sein und etwa nur als Bildspender für eine

[148] Vgl. dazu auch MEYER (1998), 55.

Wortreinigung fungieren; es wurde und wird von Rezipienten aber auch immer auf die Taufe hin gedeutet. Entsprechend offen ist die Deutung des »Wortes«, das je nach Bezugspunkt Eheversprechen, Jesu Wort, Evangelium oder gar Taufformel und Bekenntnis bedeuten kann.

3. Theologische Implikationen

3.1. Die Kirche in Eph 5,21-33: Von der organischen zur relationalen Ekklesiologie (ekklesiologische Dimension)

Obgleich die Aussagen über die ἐκκλησία in den Gesamtkontext der Haustafel-Paränese relativierend eingeordnet werden müssen, können doch auch vorsichtig allgemeine Folgerungen aus dem Gesagten für die Kirchenkonstitution abgeleitet werden, zumal der Begriff ἐκκλησία hier die größte Dichte des ganzen Briefs aufweist.[149] Das gilt auch deshalb, weil - dem inneren Zusammenhang des Textes folgend - das Verhältnis von Christus und der Kirche logisch und zeitlich der Mann-Frau-Relation vorgeordnet und nicht als bloße Illustration angeführt wird. Man kann deshalb aus dem Text postulieren, dass der Verfasser des Briefs auf eine metaphorische Tradition zurückgreift, die die Kirche im Bild einer Ehefrau bzw. Braut zu beschreiben versucht.

Das dominierende Bild für die Kirche ist für Eph (1,10.22; 4,15) zunächst die organische Haupt-Leib-Beziehung, die von der σῶμα-Ekklesiologie des Paulus ihren Ausgang nimmt und in Kol eine ähnliche Ausformung erkennen lässt.[150] Da auch die ekklesiologischen Aussagen von Eph 5 hier ihren Ausgang nehmen, seien die wichtigen Belegstellen dieser Tradition kurz angeführt:

1Kor 11,3	Kol 1,18/ 2,19	Eph 1,22f.	Eph 4,15f.	Eph 5,23b
(...) ὅτι παντὸς ἀνδρὸς ἡ κεφαλὴ ὁ Χριστός ἐστιν, κεφαλὴ δὲ γυναικὸς ὁ ἀνήρ, κεφαλὴ δὲ τοῦ Χριστοῦ ὁ θεός.	(...) καὶ αὐτός ἐστιν ἡ κεφαλὴ τοῦ σώματος τῆς ἐκκλησίας· ἐξ οὗ πᾶν τὸ σῶμα	(...) καὶ αὐτὸν ἔδωκεν κεφαλὴν ὑπὲρ πάντα τῇ ἐκκλησίᾳ, ἥτις ἐστὶν τὸ σῶμα αὐτοῦ, τὸ πλήρωμα τοῦ τὰ πάντα ἐν πᾶσιν πληρουμένου.	(...) ὅς ἐστιν ἡ κεφαλή, Χριστός, ἐξ οὗ πᾶν τὸ σῶμα συναρμολογούμενον καὶ συμβιβαζόμενον διὰ πάσης Ηφῆς τῆς ἐπιχορηγίας κατ' ἐνέργειαν ἐν μέτρῳ ἑνὸς ἑκάστου μέρους τὴν αὔξησιν τοῦ σώματος ποιεῖται εἰς οἰκοδομὴν ἑαυτοῦ ἐν ἀγάπῃ.	ὡς καὶ ὁ Χριστὸς κεφαλὴ τῆς ἐκκλησίας αὐτὸς σωτὴρ τοῦ σώματος·

Tab. 8: Belege zur Soma-Ekklesiologie in der paulinischen Tradition

[149] Sonst nur noch in Eph 1,22; 3,10.21.

[150] Vgl. dazu auch Dawes (1998), Kap. 6: 150-167.

Paulus appliziert in 1Kor zwar die Haupt-Metapher auf Christus, es fehlt aber noch ganz die Vorstellung vom Haupt des Leibes der Kirche. Das Haupt-Bild ist hier stattdessen vorrangig in der Funktion einer hierarchischen Zuordnung eingesetzt. Anders in Kol. Für Kol 1,18 ist unbestreitbar, dass hier eine klare Metaphorisierung erfolgt, bei der die Ekklesia als Leib und Christus als deren Haupt dargestellt werden. Diese Konzeption ist auch in Eph aufgenommen. Das organische Bild vom Leib, der vom Haupt aus durch Gelenke und Bänder zusammengehalten wird, ist in Kol 2,19 und in ganz ähnlicher Weise in Eph 4,15f. am plastischsten ausgemalt.

Worin sich Eph 5 gleich zu Anfang (VV 21-24) deutlich von allen bisher genannten Haupt-Leib-Texten unterscheidet, ist die Vorstellung, dass der Leib in einer gewissen Eigenständigkeit, quasi als Größe sui generis in den Blick kommt, indem Christus zum Retter des Leibes wird oder sich die Kirche Christus unterordnen soll, was unmittelbar zuvor von den Eheleuten gefordert wurde (V 21). Der geprägte Bildbereich von Haupt-Leib (V 23f.) wird insofern durchbrochen, als das Verbum ὑποτάσσεσθαι über die innerorganische Hierarchie hinausweist und zwei abgrenzbare Teile bzw. Personen suggeriert. Auch die Formulierung αὐτὸς σωτὴρ τοῦ σώματος (V 23b) geht weit über die sonst belegte ordnende und zusammenhaltende Funktion des Hauptes im Blick auf den Körper hinaus. Eine Selbstrettung oder Selbstunterordnung kann innerhalb eines Organismus kaum ausgesagt werden. Vielmehr geht es hier eindeutig um eine personale Beziehung zwischen Christus und der Kirche, was in Eph 5,25ff. in den Mittelpunkt rückt:

Während bereits im Corpus Paulinum die Einzelgemeinde als Frau personifiziert werden konnte (vgl. 2Kor 11,2f.), liegt in Eph 5,21ff. die Stelle vor, bei der erstmals eine Personifikation der mit dem Begriff ἐκκλησία belegten größeren Gesamtkirche in den Blick kommt. Die Kirche wird dabei zum (geschlechtlichen) Gegenüber Christi, wie es durch die reziproke Bezogenheit auf die Ehegatten hin untermauert wird. Wie ist diese personal-relationale Beziehung bestimmt? Was bedeutet es etwa, dass sich die Kirche Christus unterordnen soll? Auch wenn das Bild von Haupt und Gliedern eine klare Hierarchie vor Augen führt, zeigt der weitere Argumentationsgang, dass diese Dimension keineswegs dominant und etwa im Sinne eines Machtgefälles entfaltet wird. Stattdessen kommt ab V 25b eine personale Beziehung in den Blick, bei der die Kirche wie eine Braut umworben und versorgt wird. Sie erscheint zunächst - wie die sprachliche Analyse deutlich zeigt - in der Rolle des passiven Objekts: Sie wird geliebt, sie wird geheiligt, gereinigt und herrlich hingestellt.[151]

[151] Wenn V 27a davon berichtet, wie Christus sich selbst die Kirche hinstellt, dann wird diese Vorordnung Christi schon fast überstrapaziert, denn er wird gleichzeitig Subjekt und indirektes Objekt der Handlung. Vgl. dazu SAMPLEY (1971), 154f.

Handelnder ist allein Christus. Selbst in V 27c, wo ἐκκλησία grammatisch als Subjekt erscheint, wird sie nicht eigentlich zum *nomen agens*, sondern wird lediglich durch Attribute näher beschrieben. Entsprechend wird die Reihe im nächsten Abschnitt (V 28-29) nun durch Aktivitäten der männlichen Seite auf der Adressaten-Ebene weitergeführt (Mann liebt, nährt, pflegt), was allerdings durch die Vergleichspartikel καθώς (V 29c) und unmittelbare syndetische Anreihung auch direkt auf Christus und die Kirche übertragen werden darf.

Diese strenge Zuordnung zu Christus erlaubt es allerdings kaum noch, in Eph 5,21-33 von der Kirche als unabhängiger Größe zu sprechen[152], gänzlich fehlen auch Hinweise auf eine präexistente Seinsweise der Kirche. Vielmehr verdankt sie ihre ganze gegenwärtige Existenz ihrer Bezogenheit auf Christus. Man kann also - Schlier aufnehmend - hier nur von einer »relativen Personalität der Kirche gegenüber Christus«[153] sprechen. Die Kirche ist nicht irgendeine Person, sondern sie ist die von Christus geliebte Braut, um die der Bräutigam wirbt, die er fürsorglich bereitet und die er vor sich hinstellt. Doch gerade diese Hingabe und Liebe (V 25) des Bräutigams an seine Braut bewahrt die durch das κεφαλή-Konzept vorgegebene Unterordnung vor jeglicher Hierarchie.[154] Unterordnung wird hier also nicht so gedeutet, als müsse sich die Kirche gehorsam in eine Machtstruktur fügen, sondern sie darf sich das heilvolle bzw. heiligende (V26a, 27c) Handeln Christi ganz passiv gefallen lassen.

Die relationale Konstitution der Kirche wird schließlich durch den Henosis-Gedanken aus Gen 2,24 zum Höhepunkt gebracht. Gleichzeitig bindet der Autor die Geschlechter-Relation hierbei zurück an eine - nun geschlechtlich gedeutete - Leibmetaphorik und macht dadurch deutlich, dass die Liebesbeziehung fernab jeglicher Machtverhältnisse in der Sorge um den eigenen Leib begründet ist, oder zugespitzt sogar als Selbstliebe zu beschreiben ist. Die unmittelbar auf Christus bezogene Kirche ist eben gerade Christi eigener Leib (V 30, vgl. V 23c).[155] Hier schafft Eph 5,21-33 also erneut eine Brücke zur

[152] So THEOBALD (1990), 233 Anm. 53.

[153] SCHLIER (1971), 279. Wird die Kirche hier in personalen Kategorien beschrieben, so ist dies weit entfernt von jeder (modern gedachten) Personalität im Sinne einer distinkten Subjektivität. Vielmehr konstituiert sich die Personalität der Kirche in Eph 5,21-33 relational und im Gegenüber, ja in der Verschmelzung (Gen 2,24) mit Christus, also ganz ähnlich wie es dialogische Denker in diesem Jahrhundert (M. Buber, G. H. Mead) im Blick auf die Personalität des Menschen wiederentdeckt haben. Vgl. zu diesem relationalen Person-Begriff § 13 2. »Das Apriori relationaler Personalität«.

[154] Allerdings ermöglicht der Text hier kaum so weitreichende Deduktionen, wie sie etwa SAMPLEY (1971), 153f. vollzieht, indem er den in der Hingabe-Formel erkannten Tod Christi zum Ursprungszeitpunkt der Kirche erhebt. »(...) thus stressing the punctiliar kind of action appropriate to Christ's death as the founding moment in the Church.«

[155] Anders SAMPLEY (1971), 155, der sich gegen eine »simple identification of Christ and the church« verwehrt. »Unlike the human husband and wife who are one flesh, Christ is always the head of the Church« (ebd.). Allerdings trägt er dabei eine Wertigkeit in die verschiedenen Aus-

sonst im Brief entfalteten Haupt-Leib-Ekklesiologie bzw. -Christologie (1,22f.; 2,16; 3,6; 4,4.12.15f.). Eine entscheidende Ausweitung erfährt dieses ekklesiologische Bild allerdings dadurch, dass die sonst maßgebliche *organische* Dimension hier um die *personal-relationalen* Aspekte einer Mann-Frau-Beziehung erweitert wird.[156] Im Vergleich zur Brautekklesiologie im urchristlichen Umfeld, etwa in der apokalyptischen Literatur, fällt in Eph 5,21-33 zunächst die völlige Passivität der Kirche auf, während sich z.B. nach Apk 19,7b (vgl. Herm Vis IV) die Braut *selbst* bereitet hat! Allerdings muss dies nicht mit einer Unmündigkeit des weiblichen Teils identifiziert werden, sondern kann dem Duktus des Textes folgend sogar ins Positive gewendet werden: Die Kirche muss weder besondere Leistungen wie z.B. Keuschheit bringen, noch muss sie sich um Christus als Mann bemühen, im Gegenteil: Nicht die Braut, sondern der Bräutigam wird hier übergeben, der Mann wirbt und versorgt aufopfernd seine Frau, der Mann verlässt nach Gen 2,24 sein Elternhaus, um seiner Frau anzuhängen und nicht umgekehrt. Die weibliche Größe darf sich dieses Werben gefallen lassen, ohne dabei vereinnahmt zu werden. Sie wird hier nicht einfach dem Männlichen eingegliedert. Der Christusleib, der am Ende im Blick ist, ist ein neues vereintes Fleisch aus Mann und Frau. Hier liegen unentdeckte Implikationen im Blick auf die Rolle der Geschlechter, der Amts- und Machtstrukturen der Kirche, die - aller Wirkungsgeschichte zum Trotz - für gegenwärtige Kirchenkonzepte nutzbar gemacht werden sollten.

Es mag zu den besonderen Chancen einer bildlichen Ekklesiologie zählen, dass hier ein Kirchenbild entfaltet wird, das gerade nicht durch abstrakttheologische Begriffe überlastet wird, sondern den Leser in eine eigene Sprach- und Vorstellungs-, ja sogar Gefühlswelt hineinnimmt. Auch moderne Ausleger sollten deshalb den Reiz bildlicher Rede nicht durch theologische Überfrachtung ersticken.[157]

3.2. Christus als liebender Mann und Bräutigam (christologisch-soteriologische Dimension)

Das Liebeshandeln Christi

Schon die sechsmalige Nennung des Lexems Χριστός innerhalb der wenigen Verse des Abschnitts deutet auf die christologische Tiefendimension der Ehe-

sagen ein, die m.E. die bewusste Verschränkung von Leibmetaphorik und Geschlechterbeziehung aufsprengt. Gen 2,24 wird doch vom Autor explizit auf das Verhältnis von Kirche und Christus bezogen! (V 32b).

[156] Mit THEOBALD (1990), 233.

[157] Wie etwa bei SCHNACKENBURG (1982), 263, wenn er resümiert: »Die Kirche wird (...) als eine im Opfertod Christi konstituierte Größe (gesehen), die seitdem und für immer der Erlösung teilhaftig ist und sich durch die Taufe immer neu Menschen eingliedert.«

paränese hin. Ferner wird explizit vom Rettungshandeln Christi (V 23: αὐτὸς σωτὴρ τοῦ σώματος) und seiner Selbsthingabe (V 25b: ἑαυτὸν παρέδωκεν) gesprochen, so dass auch soteriologische Dimensionen ins Spiel kommen. Während die in anderen Kontexten theologisch gefüllten Begriffe wie σῴζειν oder παραδιδόναι in der Regel auch die christologischen und soteriologischen Überlegungen zu diesem Abschnitt überlagern, möchte ich im Folgenden versuchen, die spezifischen bildertheologischen Aspekte herauszuarbeiten.

Ein Grundzug der christologischen Aussagen von Eph 5,21-33 besteht darin, dass Christus hier durchgehend eine relationale Größe ist, die sich auf die Kirche bezieht. So wird er als Haupt, Retter, Liebender und Ernährer der Gemeinde beschrieben. Außer in Eph 5,24a ist Christus immer in der Rolle des Mannes bzw. Bräutigams, er ist Subjekt und Handlungssouverän. Sein konkretes Tun hat allerdings nichts mit einer patriarchalen Herrscherrolle gemeinsam: Er sorgt sich um seine Frau, reinigt, nährt und pflegt sie. Er setzt sich mit seiner ganzen Existenz in Liebe für sie ein, gibt sich für sie hin. Die theologisch geprägte Formulierung einer Hingabe des ganzen Lebens wird als fürsorgliche geschlechtliche Liebe gedeutet, deren Ziel letztlich in der (körperlichen) Vereinigung zu einem neuen einzigen Fleisch liegt (Gen 2,24; V 31f.). Auf Grund der reziproken Determination der metaphorischen Teile wirken die Aussagen aus dem Mann-Frau-Bereich unmittelbar in das Christusbild hinein. Christus ist deshalb nicht nur der, der sich im Heilsgeschehen hingibt. Das als (geschlechtliche) Liebe und Pflege ausgeführte Heil umfasst auch den körperlich-sinnlichen Bereich, denn die weiblich figurierte Kirche wird durch sein Tun ausdrücklich keine Runzel und Makel haben, sondern ›herrlich‹ erscheinen wie eine junge Braut.

Im Blick auf die zeitliche Einordnung dieses Heilshandelns wollten Sampley u.v.a. eine Zeitverschiebung zwischen V 26b und 27a festmachen. Während das Wasserbad bereits vollzogen und als Hochzeit zu deuten sei, beziehe sich das Hinstellen mit dem Inf. Aorist. (παραστήσῃ) auf das endzeitliche Gericht. Nur so sei die eigenartige Wendung »sich selbst hinstellen« verständlich. In der Zwischenzeit gelte es, den Zustand der Reinheit und Heiligung, wie er in der Taufe geschenkt wurde, zu bewahren. Die idealistische Beschreibung der Kirche fungiere hier als impliziter Imperativ (»be what Christ created you to be«[158]!), der dann in Eph 6,10-20 auf kosmischer Ebene ausgeweitet und expliziert werde. Treibt man wirklich eine Kluft zwischen Wasserbad und Präsentation der Braut, dann wäre entweder die Hochzeit gar nicht erwähnt[159], oder aber sie fände erst in der Endzeit statt. Das verwendete Verb (hinstellen) wird zwar teilweise im Kontext des endzeitlichen Gerichts verwendet[160], aller-

[158] Sampley (1971), 156.

[159] Das müsste folgerichtig für Sampley (1971), 156 gelten.

dings deutet m. E. die ganze Szene von Eph 5,25-27 in keiner Weise auf einen gerichtlichen oder eschatologischen Horizont hin. So sind die eschatologischen Grundmuster - vielleicht von 2Kor 11,2f. kommend - eher in den Text hinein- als aus ihm herauszulesen. Seit der Arbeit von Schlier wurde zu Recht immer wieder betont, dass der Verfasser von Eph eher in räumlichen und nicht in zeitlichen Kategorien denkt. So bleibt auch beim rettenden Liebeshandeln Christi in Eph 5,21-33 die zeitliche Dimension untergeordnet. Entscheidend ist eher, dass das Heil durch Jesus in geschlechtlich-leiblichen Kategorien greifbar wird und dabei gegenwärtige Relevanz aufweist, wie durch die Applikation in der Eheparänese unbestreitbar wird.

Adam-Eva-Typologie?[161]

Wird die Brautmetaphorik mit Rekurs auf das erste Menschenpaar begründet (Gen 2,24 in Eph 5,31), steht der Verfasser des Eph-Briefs in guter paulinischer Tradition. Schon die ersten Anklänge einer religiösen Geschlechtsmetaphorik in 1Kor 5-7 zeigen einen engen Bezug zur Schöpfung, in 1Kor 6,16 wird wie hier Gen 2,24 zitiert, auch in 2Kor 11,2f. wird auf Eva Bezug genommen.[162] Der Verweis auf Gen 2,24 könnte nun auch die christologischen Aussagen von Eph in den Horizont der Adam-Christus-Typologie rücken, wie sie uns bei Paulus (Röm 5; 1Kor 15) begegnet.

Eine solche These hatte bereits H. Schlier vorgetragen[163] und sie wurde in neuerer Zeit durch S. F. Miletic bekräftigt und zu einem regelrechten System ausgebaut.[164] Miletic sieht den gesamten Abschnitt Eph 5,21-33 durch die Formulierungen von Gen 2,24 beeinflusst (18-20): Neben Schlüsselbegriffen wie Unterordnung, Retter und Haupt/ Leib (18) sei ein jüdisches Urzeit-Endzeit-Schema nachzuweisen, bei dem innerhalb einer doppelten Typologie der neue Adam die neue Eva, d.h. die Kirche, erlöse, indem er sie zuerst erschaffe.[165]

---

[160] Vgl. dazu mit Belegen bei § 6 zu 2Kor 11,2f.

[161] Unter Typologie verstehe ich hier im engen Sinn eine hermeneutische Methode, bei der ein allegorischer Verweiszusammenhang auf einzelne Personen zugespitzt wird, z.B. Adam - Jesus; vgl. zum Typos bzw. Typologie-Begriff K. H. Ostmeyer, Typos - weder Urbild noch Abbild, in: Zimmermann (2000c), 215-236.

[162] Chavasse (1940), 74, der freilich Paulus als Verfasser von Eph betrachtet, resümiert deshalb: »we have by now seen that St. Paul's whole nuptial thought springs from the story of the first Man and Woman.«

[163] Schlier (1971), 278: »In Adam als dem ursprünglichen Menschen, dem Geschöpf Gottes, ist der künftige Christus schon verborgen, aber real anwesend (...). Mit Christus aber erscheint auch der ursprüngliche Mensch wieder.«

[164] Vgl. S. F. Miletic, »One Flesh«: Eph 5,22-24, 5,31: Marriage and the New Creation, Rom 1988 (= Miletic [1988]), wie auch zum Folgenden (Seitenzahlen im Haupttext).

[165] Vgl. Miletic (1988), 66.94ff.: »by first creating it.«

Die Beobachtung, dass der Briefautor in Eph 2,14-18 und Eph 4,17-24 mit der Denkfigur des alten und neuen Menschen vertraut ist, scheint die Überlegungen von Miletic zunächst zu bestätigen. Auf den zweiten Blick werden sie jedoch gerade dadurch eingegrenzt, wenn nicht widerlegt. Falls dem Autor wirklich an einer Adam-Christus-Typologie gelegen hätte, wäre unverständlich, warum er die explizite Tradition, die er von Paulus her kennen müsste, nicht auch in Eph 4,17-24 zum Einsatz bringt, wenn er schon das Thema verhandelt. Fehlt aber ein klarer Bezug bei einer ausdrücklichen Erörterung dieser Frage, ist auch eine Anspielung im Zusammenhang mit der Eheparaklese unwahrscheinlich. Ferner ist der von Miletic postulierte Sprachgebrauch der ›neuen Eva‹ weder in Eph 5 noch in einem Paralleltext belegt, sondern entstammt der späteren altkirchlichen Tradition.[166] Vor allem aber muss Miletics Versuch, »to link Christian marriage to the New Adam and Eve relationship expressed at Eph 5,21-33« (17) daran scheitern, dass dem Autor des Eph der Gedanke der Neuschaffung in Eph 5,21-33 fremd ist und er stattdessen eine Grundlegung der Ehe gerade über die Teilhabe am Leib Christi verfolgt.[167]

Die Einheit des Fleisches von Christus und Kirche

Die vielleicht gewagteste theologische Aussage des Abschnitts besteht schließlich darin, die Einheit zwischen Christus und der Kirche durch das Schriftzitat Gen 2,24 als geschlechtliche Vereinigung zu einem Fleisch auszusagen. Zwar ist auch im Haupt-Leib-Bild eigentlich die Zusammengehörigkeit von Christus und Kirche in einem Organismus impliziert; durch die funktionale Zuordnung wird jedoch dieser Einheitsgedanke gleich wieder relativiert. Durch die metaphorische Deutung von Gen 2,24 auf Christus und die Kirche wird hingegen der intime Henosis-Gedanke zwischen Brautleuten, der im Frühjudentum sogar sexuell gedeutet wurde (s.o.), auf Christus und die Kirche übertragen. Die Leibmetaphorik wird hier also nicht nur auf den Organismus als Funktionszusammenhang bezogen, sondern eindeutig geschlechtlich-sexuell expliziert. Die dabei ausgesagte Ganzheitlichkeit kirchlicher Leiblichkeit kann für die Leser damals - wie auch in der gegenwärtigen Rezeption - als Herausforderung betrachtet werden, nicht nur das weibliche Element als unverzichtbaren Teil der ›Christus-Kirche‹ zu betrachten, sondern auch den ästhetischen, geschlechtlichen, ja sogar sexuellen Implikationen dieser Ekklesiologie Raum zu geben.

---

[166] Vgl. die Zusammenstellung der Belege bei SCHMID (1954), 552ff.; ferner den instruktiven Aufsatz von P. ANDRIESSEN, Die neue Eva als Leib des neuen Adam, in: GIBLET, J. (Hg.), Vom Christus zur Kirche. Charisma und Amt im Urchristentum, Freiburg - Basel - Wien, 109-137 (= ANDRIESSEN 1966).

[167] Vgl. zur weiteren Kritik MORITZ (1996), 140-142.

3.3. Christusbild und Ehewirklichkeit (ethische Dimension)

Fragen wir zuletzt nach der bisher nicht behandelten materialethischen Aussage des Textes. Welche Forderungen und Mahnungen können die lesenden Eheleute dem Text entnehmen? Wie wird die Beziehung zwischen Mann und Frau gerade auch durch die theologische Bildersprache qualifiziert?

Zunächst ist festzustellen, dass der Autor von Eph die traditionelle Ethik der Geschlechterrelation aufgreift: Dies zeigt sich durch die Übernahme politischer Bilder (Haupt-Leib) ebenso wie die Aufnahme der Oikonomia-Tradition (ὑποτάσσεσθαι)[168] und pädagogischer Kategorien (aufziehen, pflegen). Die Aufgabe des Mannes gegenüber seiner Frau wurde in der Zeit des Hellenismus traditionell mit Herrschaftssemantik beschrieben, selbst wenn die Beziehung als fürsorgliches Herrschen relativiert[169] oder als pädagogische Vorrangstellung modifiziert werden konnte.[170] Auch wenn Eph 5 hier seinen Ausgang nimmt, lässt die konkrete Verwendung des traditionellen Ethos eine bewusste Relativierung oder gar Durchbrechung desselben erkennen.

Zentral wird dabei der Liebesbegriff. Zwar darf die Aufforderung an die Männer, ihre Frauen zu lieben, nicht im modernen Sinn mit emotionalem Pathos belegt werden. Die im Liebesbegriff ausgedrückte, respektvolle Fürsorge geht jedoch deutlich über eine pädagogische Sorge hinaus. Neben Fürsorge und Pflege (V 29a) ist der Ehemann nach Eph 5 auch für die Schönheit und Reinheit seiner Frau verantwortlich. Durch die Reziprozität der religiösen und ethischen Sinnebene und ihrer begrifflichen Verschränkung wird man sogar dem Hinweis der »Rettung des Leibes« (V 23b) eine ethische Dimension abgewinnen können, denn die Männer sollen ihre Frauen lieben wie ihren eigenen Leib (οἱ ἄνδρες ἀγαπᾶν τὰς ἑαυτῶν γυναῖκας ὡς τὰ ἑαυτῶν σώματα, V 28a). Man könnte etwas kühn resümieren, dass auf diese Weise den Männern die Sorge um das ›Heilsein‹ ihrer Frauen an Leib und Seele aufgetragen wird.[171] Statt von patriarchaler Anspruchshaltung oder der Zementierung einer Herrscherrolle lesen wir demnach in Eph 5 eine umfassende Aufforderung an die Männer, ihren Frauen in Liebe zu begegnen.[172] Die Unterordnungsforderung an die Frauen (VV 22-24.33) wirkt gegenüber diesen Verpflichtungen der Männer blass und formelhaft und wird am Ende auch sprachlich modifiziert (V

---

[168] Vgl. zur Haustafelethik GIELEN (1990); sowie den Überblick bei SCHRAGE (1980), 157ff.

[169] Vgl. etwa Plutarch, Praec. Conjug. 142e (Zitat im Wortlaut s.o.).

[170] Vgl. dazu ausführlich mit Belegstellen STAHLMANN (1997), 30ff.

[171] G. Theißen vermutet darin eine Anspielung darauf, dass die Männer ihre Frauen »nicht prügeln« sollen, vgl. THEIßEN (1997a), 17-28.

[172] Dass freilich dies im Sinne moderner Emanzipationsbemühungen von Frauen keine große Errungenschaft darstellt, sei am Rande erwähnt. Heute steht außer Frage, dass die Frauen für sich selbst sorgen können und ihr leib-seelisches Heilsein u.U. auch ganz ohne Mann erreicht werden kann.

33: Frau ehre den Mann). Die wechselseitige Ermahnung zeigt eher, dass die alte Ständeordnung unter der Überschrift des einleitenden Satzes bereits programmatisch durchbrochen ist, in dem explizit die »gegenseitige« Unterordnungsforderung ausgesprochen (ὑποτασσόμενοι ἀλλήλοις, V 21) wurde.[173]

Der Verfasser von Eph steht hier also tendenziell auf der Linie der ›dualpersonalen‹ Eheideale von Plutarch oder Musonius (s.o.), die die Beziehung zwischen den Partnern als reziprokes Treueverhältnis beschreiben. Bereits Musonius Rufus hatte - ganz ähnlich wie in Eph 5 - die Fürsorge der Partner betont und das Bemühen gepriesen, »einander in Liebe zu überbieten«[174]. Die zentrale Bedeutung der Liebe als einigendes Band betont auch Plutarch in *Coniugalia praecepta* 34 in seiner Beschreibung der höchsten Form der Ehe als unauflösliche Einheit. Der von ihm zur Beschreibung dieser Einigung benutzte, der stoischen Physik entlehnte Begriff der κρᾶσις (Verschmelzung) steht in sachlicher Entsprechung zur ›μία σάρξ-Unio‹, die der Autor des Eph aus der biblisch-jüdischen Tradition übernimmt. Gerade durch die Liebe werden die Ehepartner zu einer neuen und unauflöslichen Einheit verbunden. Die Nähe zu Plutarch wird ferner in mor. 142e (= praec. conjug. 33) deutlich, wo Plutarch die Herrschaft über die Frau mit der Beherrschung des eigenen Körpers durch die Seele vergleicht.[175] Ganz ähnlich wie in Eph 5 verschmilzt also letztlich die Sorge um den anderen mit der »Sorge um sich« (Foucault), Nächstenliebe und Selbstliebe bleiben ineinander verwoben.

Zwar lässt der Text Eph 5,21-33 außer der Überschrift reziproke Formulierungen - wie sie etwa in der paulinischen Tradition verwendet wurden (vgl. 1Kor 7) - vermissen, und man könnte vermuten, dass er deshalb hinter dem beinahe modern anmutenden[176] Eheideal bei Musonius zurückbleibt oder sogar »einer Zunahme asymmetrischer Beziehungsmuster in der Ehe«[177] Vorschub leistet. Die im Text sichtbare Asymmetrie fällt jedoch nicht in das alte Rollenmuster der Oikonomia-Philosophie zurück, sondern schlägt durch die

[173] Zu einem ähnlichen Ergebnis kommt Dawes (1998), 232: »What emerges from such an interpretation is a much more ›symmetrical‹ and therefor reciprocal ethic than - at first sight - Eph 5: 21-33 appears to offer.« Wenn Theißen (1997), 19 Anm. 21. davon spricht, dass »das asymmetrische Verhältnis zwischen den Geschlechtern wieder durch(schlägt)«, meint er wohl, dass der Autor seine Überschrift nicht bis in die letzte Konsequenz durchführt. Denn eine erneute eigenständige Hierarchisierung kann m.E. nicht aus Eph 5,21-33 herausgelesen werden.

[174] Vgl. Musonius, Reliquiae 13a, vgl. Nickel (1994), 482-485.

[175] »Wie es möglich ist, für den Körper Fürsorge zu tragen, ohne seinen Lüsten und Begierden zu dienen, so (ist es auch möglich) über eine Frau zu herrschen und zugleich sie zu erfreuen und freundlich ihr gegenüber zu sein.« (Plutarch mor. 142e). Zum gr. Text vgl. Martano/ Tirelli (1990), 84.

[176] Eine entscheidende Differenz zur gegenwärtigen Einschätzung besteht freilich darin, dass für Musonius die sexuelle Vereinigung ausschließlich der Erzeugung von Kindern dient und nicht zum exeptionellen Ausdruck der personalen Zweisamkeit wird.

[177] Theißen (1997), 23 Anm. 30.

Rückwirkung der theologischen Tiefendimension in den zwischengeschlechtlichen Bereich in die entgegengesetzte Richtung durch. Abgesehen von der floskelhaften aus der Tradition übernommenen Unterordnungsforderung der Frau (V 21.23) wird de facto ausschließlich der Mann in der Rolle des dienenden und werbenden Partners gezeigt. Während sich die Frau die Wohltaten ihres Gatten gefallen lässt, ereifert sich der Mann, seine Liebe auch tatkräftigt umzusetzen. Sein Bemühen um die Frau fordert ganzen Einsatz, der Text nennt dies sogar Hingabe des Lebens. Wenn man also von einer Asymmetrie des Textes sprechen will, dann in der Weise, dass sich der Mann in vermehrter Intensität und mit höherem Einsatz um seine Frau bemühen muss als es ihr aufgetragen wird. Eine solche Gewichtung entspricht auch bereits der ungleichen Länge der an die Frauen (V 22-24: 3 Verse) und an die Männer (V 25-33a: 8 Verse) adressierten Abschnitte. So wird man postulieren dürfen, dass durch die Eheparaklese von Eph 5,21-33 nicht vorrangig die Frauen ermahnt werden, sondern in erster Linie die Männer in die Pflicht der Liebe genommen werden sollen. Ihr Vorbild ist dabei kein geringerer als Christus selbst. Innerhalb einer patriarchalen Gesellschaft musste und muss eine solche Mahnung an die Männer als Zumutung oder aber als revolutionäre Vision aufgefasst werden. Der Text impliziert insofern eine katalysatorische Funktion, die patriarchalen Strukturen der gesellschaftlichen Geschlechterrelation zu einer gleichberechtigten Partnerschaft hin aufzubrechen, auch wenn diese Impulse wirkungsgeschichtlich leider allzu wenig wahrgenommen und fruchtbar gemacht wurden.

Wie kann jedoch ein solches Handeln (der Ehemänner) motiviert werden? Ist hier nicht ein Idealbild vorgestellt, dessen Realisierung einer maßlosen Überforderung der Männer gleichkommt? Diese Fragen lenken den Blick auf die Begründung der Paränese und damit implizit auf die Motivation des Handelns, was zur religiösen Sinnebene zurückführt.

3.4. Fazit: Zur Interferenz von Christusbeziehung und Ehebeziehung

Die imperativischen Forderungen an die Männer wie auch an die Frauen sind eng mit christologisch-ekklesiologischen Aussagen verzahnt, was die spezifische Struktur des Textes ausmacht (s.o.). Doch in welcher Weise vollzieht sich die Zuordnung beider Ebenen? Ist es die Aufgabe der Eheleute, die Christus-Kirchen-Relation zu imitieren?

In der Regel wird die Zuordnung der Aussagenkreise Christus-Kirche und Mann-Frau als eine Urbild-Abbild-Analogie beschrieben.[178] Die himmlische

[178] So etwa SCHNACKENBURG (1982), 262.264: »(...) Einheit von Christus und Kirche, die zum Ur- und Vorbild der christlichen Ehe wird«. Wieder KLEINSCHMIDT (1998), 84: »Das Verhältnis Christi zur Ekklesia ist Ur- und Vorbild der Ehe zwischen Mann und Frau.« u.v.a.

Liebesbeziehung zwischen Christus und der Kirche wird dabei zum Urbild einer christlichen Ehe. Im ungünstigsten Fall werden letztlich sogar wieder die himmlische Liebesbeziehung und das irdische Geschlechterverhältnis im Sinne einer Agape-Eros-Dichotomie auseinander dividiert. Der Eros der Eheleute soll dann durch die sich verschenkende Agape-Liebe überformt werden, das Geschlechtliche wird religiös verklärt. Statt in leidenschaftlicher Liebe sollen sich Eheleute in aufopfernder Fürsorge begegnen.

Eine solche Deutung setzt dann allerdings eine himmlische oder gar präexistente Existenzform der Kirche voraus, die unabhängig von den einzelnen Christen in eine Beziehung zu Christus tritt. Die beschriebene Personifikation der Kirche als Größe sui generis stützt diese Sicht in gewisser Hinsicht. Allerdings muss vor allem V 30 zur Vorsicht mahnen. Völlig unvorbereitet wird hier das Bild einer abstrakten Kirche durchbrochen und in der 1. Pers. Pl. formuliert: *Wir sind Glieder seines Leibes* (μέλη ἐσμὲν τοῦ σώματος αὐτοῦ). Der Leib Christi konstituiert sich demnach aus den Gliedern der einzelnen Christen. Offenbar versucht der Autor hier bewusst eine gemeindliche Verankerung des Kirchenbegriffs, die durch das personifizierte Bild zu entgleiten drohte.

Wenn aber die Adressaten auf diese Weise umittelbar in die Christus-Kirchen-Relation hineingezogen werden, bleiben auch die Geschlechterrelation und die Beziehung von Christus und Kirche unmittelbar ineinander verzahnt. Die eheliche Beziehung zwischen Mann und Frau und die Bezogenheit von Kirche und Christus vollziehen sich nicht auf unterschiedlichen Ebenen, die nur in einer Strukturanalogie zu vergleichen wären. Geschlechterrelation und Christusbeziehung bleiben vielmehr in unzertrennlicher Weise ineinander verwoben. Eine entleiblichte und unerotische Christusbeziehung bzw. Kirchenkonstitution ist dann aber ebenso wenig denkbar wie eine entsakralisierte Mann-Frau-Beziehung und Sexualität. Geschöpfliche Liebe unter Menschen und die Heilsliebe Jesu Christi bleiben wechselseitig aufeinander bezogen. So hatte bereits H. Schlier zu Eph 5,21-33 erkannt, dass »auch die natürliche Liebe des geschichtlichen Menschen (...) der christlichen Liebe nicht nur entgegenzusetzen ist, sondern diese auch in jener schon vertreten wird. Auch der Eros ›meint‹ noch die Agape. Die Agape erfüllt auch - freilich kritisch - den Eros.«[179]

[179] Schlier (1971), 279.

§ 8:
Geschlechtermetaphorik in der Johannes-Apokalypse

Innerhalb der neutestamentlichen Textbelege mit Geschlechtermetaphorik kommt der Bildverwendung in der Apk die größte Bedeutung zu, da sie die meisten Traditionen zusammenführt und - wie noch zu zeigen ist - die Geschlechterdimension sogar zum Strukturmuster der ganzen Schrift erhebt. Dabei wird hier auf exzeptionelle Weise zunächst die atl. Tradition einer übertragenen Bedeutung von Ehebruch (נאף/ μοιχεία κτλ.) und Unzucht/ Hurerei (זנה/ πορνεία κτλ.) als Metapher für Götzendienst aufgenommen und im Umfeld der Kernmetapher der ›Hure Babylon‹ expliziert. Dieser Bildfeldbereich bleibt jedoch antagonistisch mit Figurationen von Hochzeit und Brautschaft verknüpft, die ihren Metaphernkern im Bild der Jerusalem-Braut finden.

Im Folgenden möchte ich einleitend zunächst einige grundlegende Überlegungen zur Geschlechtermetaphorik der Apk und zu dem zentralen Kontrastschema (Hure - Braut) des Buches voranstellen (1.). Da das Motiv der Hurerei/ Ehebruch die ganze Apk durchzieht und bei den anderen ntl. Stellen bislang keine Rolle spielte, soll dieser Aspekt hinsichtlich seines bildspendenden Bereichs sowie der Bildfeldtradition vorab skizzenhaft erläutert werden. Eine Vertiefung der jeweiligen bildspendenden Bereiche und Traditionshintergründe wird dann bei der Analyse einzelner Textabschnitte erfolgen, die sich zunächst auf den für die Geschlechtsmetaphern zentralen Schlussteil Apk 17–21 konzentriert (2.). Eine bildhafte Verwendung der Huren- und Liebessemantik zeigt sich jedoch auch im übrigen Buch, so dass die Bildfeldrezeption innerhalb der Sendschreiben (Apk 2–3), im Mittelteil (Apk 12; 14) und Schluss (Apk 22,17) eigens untersucht werden soll (3.). Die Darstellung der wesentlichen theologischen Implikationen der Bildverwendung in der Apk sollen den Paragrafen beschließen (4.).

1. Grundlagen zur Geschlechtermetaphorik der Apk

1.1. Hinführung: Die Makrostruktur des Buches

Auch wenn hinsichtlich einer Makrostruktur der Apk, insbesondere des Visionsteils Kap. 4-22, bislang kein Konsens in der Forschung festzustellen ist[1], sind sich die Exegeten doch wenigstens darin einig, dass das ganze Buch in einer fortlaufenden Klimax auf die Schlusskapitel zusteuert. Dies gilt trotz der Beobachtung, dass der Höhepunkt z.T. in einer zyklischen Bewegung mit Prolepsen und Rückblicken erreicht wird.

Im Groben lässt sich formal der Einleitungsteil mit den 7 Sendschreiben abgrenzen (Apk 1-3), während der apokalyptische Hauptteil mit einer Thronsaalvision (4,1-5,14) einsetzt, der im Blick auf die weitere Entwicklung eine Schlüsselrolle zugeschrieben wird.[2] Zwei Visionsreihen (6,1-8,1: Sieben Siegel; 8,2-11,19: Sieben Posaunen) schließen sich an. Kann man in Kapitel 12 in seiner Mittelposition und mit der Einführung neuer Handlungsträger (12,1: Frau; 12,3: Drache) einen gewissen Neueinsatz feststellen, der in der Vision vom Lamm und den Geretteten in Kap. 14,1-5 einen vorläufigen Abschluss findet, so knüpft die sog. ›Sieben-Schalen-Vision‹ (15,1-16,21) an die genannten Visionen an (Kap. 6-11) und könnte mit diesen sogar zu einer Art ›Visions-Reihe‹ zusammengeschlossen werden, da die einzelnen Teile nach dem Strukturprinzip der Zahl sieben weitgehend parallel aufgebaut sind.[3]

Mit der Ankündigung des Gerichts an der Hure Babylon (17,1) tritt das ›Drama‹ dann in seine letzte Phase, die ab Kapitel 19 durch die Proklamation der Hochzeit des Lammes und vor allem in der Abschlussvision vom himmlischen Jerusalem als Braut (21,1ff.) ihren Höhepunkt findet. Der Buchschluss 22,6-21 bildet durch direkte Einbeziehung von Seher und Gemeinden einen Rahmen mit dem Anfangsteil und betont die Urheberschaft Jesu für die gesamte Schrift.

---

[1] Weitgehende Einigkeit besteht nur bezüglich des klar abgrenzbaren Einleitungsteils der Sendschreiben (Apk 1,1 - 3,22). Im Übrigen werden folgende Gliederungsvorschläge gemacht: *Zwei-Teilung*: F. HAHN, Zum Aufbau der Johannesoffenbarung, in: Kirche und Bibel, FS. E. Schick, Paderborn 1979, 145-154, hier: 149: 1,9-3,20; 4,1-22,5; RISSI (1995), 11f.: 1-14 (a: 1-11; b: 12-14); 15-22 (c: 15-18; d: 19-22); SCHNELLE (1996), 595f.: 2,1-3,22; 4,1-22,5; *Drei-Teilung:* BERGER (1984), 463f.: 6,1-8,1; 8,2-14,20; 15,1-20,5; KARRER (1986), 227: 4-11: 12-19,10; 19,11-22,5; U. B. MÜLLER (1995), 30 sieht wie viele andere in der Zahl 7 ein Aufbauprinzip, das etwa die drei Plagenreihen mit jeweiliger Einleitung zu den Teilen 4,1-8,1; 8,2-11,19 und 15-16 zusammenfasse. Die restlichen Kapitel, vorwiegend Visionsberichte, ließen sich eher inhaltlich abgrenzen 12-14; 17,1-19,10 und 19,11-22,5.

[2] So etwa ROLOFF (1984), 66. MÜLLER (1995), 30 sieht darin hingegen lediglich ein Vorspiel zu Kap. 5.

[3] Vgl. dazu genauer MÜLLER (1995), 30, dem SCHNELLE (1996), 596 folgt.

Die in unserem Kontext interessierenden Figurationen der Geschlechterrelation konzentrieren sich auf die Kapitel 17-21 und zeigen einen an den beiden Frauengestalten Hure - Braut orientierten kontrastiven Aufbau: Der Abschnitt setzt mit dem Gericht der Hure ein (Kapitel 17-18) und endet mit der Vision der himmlischen Braut (21,2.9), die Hochzeit des Lammes (19,1-10) übernimmt eine deutliche Scharnierfunktion.[4]

1.2. Das Kontrastschema Hure - Braut in Apk 17-21[5]

Das prägende Strukturelement der Abschlusskapitel ist die Gegenüberstellung zweier Frauengestalten, die mit der Stadt Babylon und dem himmlischen Jerusalem identifiziert werden. So werden etwa bewusst die gleichen Einleitungsformeln in Apk 17,1-3 und 21,9 verwendet, indem jeweils einer der Schalen-Engel dem Seher eine Vision verheißt und diese in einer Entrückung realisiert:

Apk 17,1-3	Apk 21,9
καὶ ἦλθεν εἷς ἐκ τῶν ἑπτὰ ἀγγέλων τῶν ἐχόντων τὰς ἑπτὰ φιάλας (...) καὶ ἐλάλησεν μετ' ἐμοῦ λέγων· δεῦρο, δείξω σοι ...	
τὸ κρίμα τῆς πόρνης τῆς μεγάλης (...)	τὴν νύμφην τὴν γυναῖκα τοῦ ἀρνίου.
καὶ ἀπήνεγκέν με εἰς ἔρημον/ ἐν πνεύματι/ ἐπὶ ὄρος μέγα καὶ ὑψηλόν.	

Die weitgehend wortgleiche Einleitung lenkt den Blick auf die divergierenden Objekte der Vision (Hure und Braut) und benennt gerade damit den Kontrast, der sich als strukturbildendes Element des gesamten Visionsteils Apk 17-21 erkennen lässt. Während der erste Abschnitt vor allem als Gericht an der »großen Hure« (17,1; 19,2), der »Mutter aller Hurerei« vom Thema Ehebruch πορνεία bestimmt wird (17,1-18,24), setzt ab 19,1 der Lobpreis über die Hochzeit des Lammes ein, der durch Schilderung der himmlischen Braut in 21,1-22,5 aufgenommen und nur durch zwei letzte Kampfszenen und die Ankündigung des 1000jährigen Reichs durchbrochen wird (19,10-20,15). Im Folgenden soll anhand einer Tabelle dieses Kontrastschema dargestellt werden:[6]

---

[4] Viele Ausleger sehen in Apk 19,1-10 den Abschluss der Gerichtsszene und rechnen die Verse deshalb innerhalb einer Makrostruktur noch Kap. 17 und 18 zu. Vgl. Müller (1995), 30f.; Rissi (1995), 75 im Blick auf 19,1-4.

[5] Vgl. dazu ausführlich jetzt Aune (1998), 906-1040.

[6] Da innerhalb dieser Gegenüberstellung Frauenmetaphorik mit anderen Bildern insbesondere aus dem ädifikatorischen Bereich verknüpft wird und einzelne Motive polyvalent eingesetzt werden (z.B. für Bewohner der Stadt), soll die skizzenhaft-motivische Auflistung auch über die Geschlechtsbilder und die Personifikationen hinaus ausgeweitet werden, vgl. dazu auch die Gegenüberstellung von Deutsch (1987), 122-124; Bauckham (1993), 131f.; Schüssler Fiorenza (1994), 134ff.; ausführlich auch Söllner (1998), 251-253.

Hure Babylon	Braut/ Frau Jerusalem
Szenischer Rahmen/ Einleitung	
Schalenengel kündigt Vision des Gerichts an der Hure an; Entrückung im Geist in die Wüste (17,1)	Schalenengel kündigt Vision der Braut des Lammes an, Entrückung im Geist auf einen Berg (21,9)
Politische Dimension (Königtum/ Herrschaft/ Namen/ Zugehörigkeit)	
Unzucht der Könige der Erde mit der Hure Babylon (17,2; 18,3.9) Frau hat Herrschaft über Könige auf Erden (17,18)	Einer, Kyrios, unser Gott, ist König geworden (19,6) Könige der Erde werden ihre Pracht (δόξα) in die himmlische Stadt bringen (21,24) Knechte vor dem Thron von Gott und Lamm werden herrschen in alle Ewigkeit (22,5)
Hure Babylon saß auf einem Tier, das voll mit Lästernamen war (17,3) Name auf der Stirn der Frau: Mutter der Hurerei (17,5) Diejenigen, deren Namen nicht im Lebensbuch stehen, werden das widergöttliche Tier sehen (17,8)	Namen der zwölf Stämme Israels stehen auf den Toren, Namen der Zwölf Apostel des Lammes auf den Grundsteinen der Stadtmauer (21,12.14) Name des Lammes bzw. Gottes auf der Stirn der Knechte/ 144 000 (22,4, vgl. 14,1) Diejenigen, deren Namen im Lebensbuch stehen, werden in das himmlische Jerusalem eingehen und Gott schauen (21,27; 22,4)
Hinausgehen des Volkes (Gottes) aus Babylon (18,4)	Hineingehen der Geretteten in die himmlische Stadt (21,27; 22,14)
Charakteristika, sichtbare und hörbare Merkmale	
Schmuck der Hure mit Gold, Edelsteine und Perlen (17,4; 18,16; vgl. 18,12f.) Hure ist bekleidet mit Byssinos-Leinen (περιβεβλημένη βύσσινον) (18,16, vgl. 19,12)	Schmuck der Stadtmauer mit Gold, Edelsteinen und Perlen (21,18-21) Braut ist bekleidet mit Byssinos-Leinen (περιβάληται βύσσινον) (19,8)
Becher der Hure ist voll von Greuel und Unreinheit der Unzucht (17,4) Babylon war Wohnstatt der Dämonen und Behausung aller unreinen Geister (18,2)	Kein Platz für Unzüchtige in der Stadt (21,8; vgl. 22,15); nichts Unreines wird hineinkommen und keiner der Greuel tut (21,27) himmlisches Jerusalem als Wohn- und Thronstatt Gottes und des Lammes (21,3.22f.; 22,1.3-5)
Tod und Leid (θάνατος καὶ πένθος) kommen an einem Tag über Babylon (18,8)	Weder Tod noch Leid (ὁ θάνατος οὐκ ἔσται ἔτι οὔτε πένθος) gibt es noch in der himmlischen Stadt (21,4)
Das Licht der Lampe (φῶς λύχνου) wird in Babylon nicht mehr scheinen (18,23)	Herrlichkeit Gottes erleuchtet die Stadt und ihre Lampe ist das Lamm (λύχνος αὐτῆς τὸ ἀρνίον) (21,23, vgl. 21,11)
Hochzeitslärm/ Stimme von Braut und Bräutigam wird verstummen (18,23)	Eine gewaltige Stimme verkündigt die Hochzeit des Lammes: Die Braut (γυνή) hat sich bereitet (19,6ff.) Jerusalem ist Braut (νύμφη) und Frau des Lammes (21,2.9)

Tab. 9: Das Kontrastschema von Hure Babylon und Braut Jerusalem

1.3. Der bildspendende Bereich: Hurerei und Ehebruch

Da in § 6 bereits der bildspendende Bereich der Brautschaft und Hochzeit in hellenistisch-römischer Zeit untersucht wurde, möchte ich mich im Folgenden auf den Bereich der Hurerei bzw. des Ehebruchs beschränken und einige Aspekte von Unzucht in hellenistisch-römischer Zeit skizzieren. Vor dem Hintergrund einiger neuerer Arbeiten zum Themenkomplex[7] kann ich mich an dieser Stelle auf die Skizze einiger Leitlinien beschränken, ohne den Anspruch auf Vollständigkeit oder eigener Quellenstudien erfüllen zu müssen. Auch wenn die Begriffe μοιχεία κτλ. und πορνεία κτλ. im einzelnen differenziert eingesetzt werden, zeigt sich gerade im metaphorischen Sprachgebrauch, auf den die vorliegende Untersuchung hinzielt, eine parallele und synonyme Verwendung[8], die es rechtfertigt, sie hier zu einem Wortfeld zusammenzufassen, das insgesamt ›regelwidriges Sexualverhalten‹ umschreibt.

1.3.1. Ehebruch und Unzucht in der jüdischen Tradition

Die Begriffe Ehebruch נאף/ μοιχεία κτλ. und Unzucht/ Hurerei זנה/ πορνεία κτλ. markieren allgemein *regelwidriges Sexualverhalten*. Regelwidrig ist aber nach jüdischem Verständnis in erster Linie jede sexuelle Betätigung, die außerhalb der Ehe stattfindet. Dies erklärt auch die enge semantische Verschränkung von Ehebruch und Unzucht, obgleich wohl Unzucht ein weiteres Spektrum erfasst und z.B. Inzest, Sodomie, Sexualverkehr mit der menstruierenden Frau oder Prostitution einbeziehen kann.[9] So kann z.B. זוֹנָה jede Frau bezeichnen, die nichtehelichen Sexualverkehr hat, ganz egal, ob sie selbst die Initiative ergriffen hat, ob sie eingewilligt hat, vergewaltigt wurde oder sich prostituiert hat.[10]

Der enger gefasste Begriff נאף/ μοιχεία κτλ. betrifft den unmittelbaren Verstoß gegen die bestehende Ehe eines (anderen) Mannes. Nach atl.-jüdischem Recht konnte ein Mann nicht seine eigene Ehe brechen, da Ehebruch zunächst nicht als wechselseitiger Treuebruch, sondern als Verletzung des Besitzan-

---

[7] Vgl. unter sozialgeschichtlicher Perspektive KIRCHHOFF (1994), 16-68; TIEDEMANN (1998), III 1.3: Tabuzonen, 193-280, der vor allem auch FOUCAULT (1997) Bd. 3, V 193-240 weiterdenkt; ferner den Überblick bei KLEINSCHMIDT (1998), 215-248.

[8] Vgl. Hos 2,4; 3,1-3; Jes 57,3; Jer 3,8f.; 5,7; Ez 16,31f; TestAss 2,8; 4,8; TestLev 14,1-8; TestJos 3,8; 4,6; in urchristlicher Zeit z.B. Herm mand IV 1,4-6 (= 29,4-6) u.a. Der ursprüngliche Unterschied zwischen זנה (= geschlechtliche Beziehung gegen Bezahlung) und נאף (= Verletzung des Eheverhältnisses) tritt in den Hintergrund, indem beide Begriffe »synonym für Israels Unmoral und Untreue gegenüber Jhwh« verwendet werden. Vgl. FREEDMAN/ WILLOUGHBY (1986), 127f.

[9] Vgl. dazu KLEINSCHMIDT (1998), 224. Für ihn zählen Prostitution, anstößige Sexualpraktiken (auch unter Eheleuten), unzüchtiges Verhalten der jungen unverheirateten Frau zur *Porneia*, wobei hier keine bestehende Ehe belastet wird.

[10] Vgl. dazu mit Einzelbelegen KIRCHHOFF (1994), 23f.

spruchs eines anderen Mannes eingestuft wurde. Die jeweiligen Parallelen (בגד q. treulos handeln; מעל q. treulos sein) sowie die Kontextdetermination machen allerdings deutlich, dass die *Beziehungsdimension* keineswegs ausgeblendet werden darf.[11] Dies gilt insbesondere für die Bedeutung von נאף, wenn es von der Frau ausgesagt wird, die im Ehebruch ihre eigene Ehe bricht und damit die Besitzansprüche, aber auch das Treueverhältnis zu ihrem Mann zerstört. Ehebruch und Unzucht werden hierbei auf der Ebene des sozialen Gemeinschaftslebens als existentielle Bedrohung eingestuft, weshalb ein derartiges Verhalten die Todesstrafe nach sich zog (Lev 20,10; Dtn 22,22; Jub 30,8; 39,6; mSan 11,1; Sifra 20,10) und als ›Schandtat in Israel‹ (נְבָלָה בְּיִשְׂרָאֵל) aus der Mitte zu tilgen ist (Dtn 22,21; vgl. Dtn 17,7.12; 1Kor 5).

Welche Bedeutung für Gesellschaft und Religion Israels man den sexuellen Regelverstößen beimaß, wird ferner durch die Integration des Ehebruchverbots in den Dekalog (Ex 20,14 bzw. Dtn 5,18) deutlich. In der Reihenfolge der LXX wird das Ehebruchsverbot sogar als erstes Gebot der zweiten Tafel angeführt und entsprechend gilt für Philo Ehebruch als »größtes aller Verbrechen« (μέγιστον ἀδικημάτων[12]). Philo gibt bei seiner Interpretation der 10 Gebote zugleich ein deutliches Beispiel für die sozial-relationale Dimension des Ehebruchs: Nicht nur Körper und Seele der Ehebrecher nehmen Schaden, der/ die Ehebrecher/ -in ziehe ein zweites und sogar drittes Haus in Mitleidenschaft (Philo, Decal 126). Die Zerrüttung verschiedener Familien führe schließlich zur Zerstörung der Polis (ebd. 127).[13]

Trotz enger Verflechtung können hiervon Aussagen abgegrenzt werden, die Hurerei und Ehebruch weniger unter dem sozial-relationalen Aspekt als unter der Dimension der *Entweihung/ Verunreinigung* betrachten und damit die religiöse Dimension unmittelbar ins Spiel bringen. So steht זנה (huren) in der hebräischen Bibel parallel mit חלל pi. (entweihen)[14] oder טמא ni. (sich verunreinigen)[15] und bezeichnet die Entweihung der/des einzelnen und des Landes bzw. Volkes. Auf Grund des ganzheitlichen Anspruchs der Gottesbeziehung wird allerdings durch Unzucht nicht nur der Mensch verunreinigt, sondern das sexuelle Vergehen trifft auch unmittelbar die Sphäre Gottes. Hurerei und Ehebruch treten dabei in einen scharfen Gegensatz zur Heiligkeit (Lev 20,7.26; Jub 22,9; vgl. 1Thess 4, Herm mand IV, 1,3-10).[16] So werden die atl. Verbote

[11] In Jer 3,8 steht בגד par. zu זנה; vgl. ferner Jer 9,1: »Denn sie sind alle Ehebrecher, eine Bande von Treulosen«; »Treulose« auch in Jer 3,11; Ez 16,51; 23,11; in 1Chr 5,25 wird זנה mit מעל parallelisiert. מעל ist als t.t. für Untreue gegen Gott im chr. Geschichtswerk eingesetzt (2Chr 12,2; 26,16; 28,19.22; 30,7); ferner Dtn 32,51; Esr 10,2; Neh 13,27.

[12] Vgl. Philo, Dec 121.

[13] Vgl. dazu auch TIEDEMANN (1998), 205.

[14] Z.B. Lev 19,29.

[15] Z.B. Ez 20,30; 23,30; Hos 5,3; Ps 106,39 u.a.

geschlechtlicher Verirrungen (Lev 18; 20) innerhalb des sog. ›Heiligkeitsgesetzes‹ (Lev 16-25) mit dem Hinweis auf die Heiligkeit des Volkes begründet. Oder die Priester dürfen auf Grund ihrer ›Heiligkeit für Gott‹ keine Hure, Entehrte oder Geschiedene zur Frau nehmen (Lev 21,6-15).

Der Aspekt einer kultischen Verunreinigung durch regelwidriges Sexualverhalten tritt in bestimmten Kreisen des Frühjudentums dann in den Vordergrund[17] und wird nun sogar auf jegliche sexuelle Betätigung ausgeweitet.[18] Entsprechend zeigt sich auch eine *Ausweitung und Radikalisierung* des Ehebruchs- bzw. Unzuchtsverbots. Ehebruch wurde jetzt nicht mehr nur in sexuellen Handlungen gesehen, sondern bereits in der Begierde nach einem sexuellen Regelverstoß. Sogar der Blick der Augen kann bereits als Ehebruch verstanden werden. Eine solche Verschärfung des Ehebruchsverbots lässt sich bereits in weisheitlichen Schriften nachweisen, wird aber vor allem in zwischentestamentlichen Schriften (z.B. TestXII[19]) sowie in der Qumranliteratur[20] bedeutsam und ist bekanntlich auch in Jesu Auslegung zum Ehebruchsverbot (Mt 5,27-30) eingedrungen. Diese Verschärfung liegt wohl darin begründet, dass πορνεία als eine dämonische Macht bzw. als böser Geist (TestRub 3,3) empfunden wurde, aus deren Einflussbereich es bei einem Kontakt kein Entrinnen mehr gibt. Entsprechend fordert TestRub 5,5 zur Flucht vor der Unzucht auf, eine Vorstellung, die unmittelbar im paulinischen Denken wiederzufinden ist (1Kor 6,18[21]). Innerhalb der TestXII werden die Gefahren der πορνεία in unterschiedlichsten Zusammenhängen heraufbeschworen, indem der Gang zur Prostituierten, die Schändung verheirateter Frauen oder Mischehen als Unzuchtsdelikte angeprangert werden.[22] Vermischungen gelten auch bei Partnern unter-

[16] Vgl. zur Wechselbeziehung zwischen Heiligkeit und Sexualität bereits § 7.

[17] Vgl. z.B. Jub 30,7-15; 33,9b-20; 41,25-26; ferner der Gang zur Prostituierten (CD VI,18-VII,4) oder der Sexualverkehr während der Menstruation der Frau (CD V, 6f.).

[18] So ist es frommen Juden nach Qumranschriften untersagt, in der heiligen Stadt Jerusalem miteinander zu schlafen (CD XII,1f.; 4Q 271 Frg. 3) oder das Heiligtum vor einer Frist von drei Tagen nach Sexualverkehr zu betreten (11Q 19 45,10-12), um die heilige Stadt nicht zu verunreinigen. Sexualverkehr am Sabbat zieht die Todesstrafe nach sich (Jub 50,8). Eine Schlüsselstellung kommt hier der Tempelrolle (11Q 19) zu, denn das Heiligkeitspathos dieser Schrift dürfte wohl einen Reformentwurf des 4./ 3. Jh.s aus Jerusalemer Priesterkreisen widerspiegeln und hat insofern die späteren Schriften (CD, 4Q 271 etc.) vorgeprägt. (Hinweis J. Frey).

[19] Vgl. etwa Sir 26,9.11, PsSal 4,4f.; Jub 20,4; 39,5 oder TestXII. Als Beispiel sei TestBenj 4,2 angeführt: »Wer einen reinen Verstand hat, sieht keiner Frau zum Ehebruch nach, denn er hat keine Befleckung im Herzen, weil der Geist Gottes auf ihm ruht.«

[20] Vgl. 1QS 1, 6: »Augen der Unzucht« (vgl. CD 2,16); ferner 1QS 4,10: »Greueltaten im Geist der Hurerei«; 1QpHab 5,7; »(...), dass sie nicht hinter ihren Augen her gehurt haben«.

[21] Vgl. dazu B. S. Rosner, A Possible Quotation of Test Reuben 5:5 in 1Corinthians 6:18a, JThS 43 (1992), 123-127. Vgl. zum Machtcharakter der Unzucht auch Tiedemann (1998), 194ff.

[22] Der Gang zur Prostituierten wird z.B. nach TestLev 14,5f.; TestDan 5,5 oder TestJos 3,8 angeprangert, Mischehenproblematik wird z.B. in TestLev 14,5; TestNaph 3,4; 4,1; TestAss 7,1; TestBenj 9,1 als Unzuchtsdelikt geahndet.

schiedlicher Stände (z.B. bei Priestern, vgl. 4Q396 frg. 2 ii,4-11; TgSach 3,1-5) oder bei sexueller Vereinigung mit Engeln (äthHen, Gig) als Unzucht. Besondere Erwähnung verdient im Blick auf die Apk auch die enge Verbindung von Unzucht und der Frau, die nicht nur gemeinsam im Bund gegen den Mann stehen (TestRub 5,4), sondern unmittelbar parallelisiert werden können (TestRub 6,1).

Insgesamt zeigt sich also eine Ausweitung und Radikalisierung der Unzuchtsverbote, die ganz unterschiedliche Aspekte einbeziehen. Es verwundert dann auch nicht, dass μοιχεία und πορνεία sowie deren Derivate als unspezifische Sammelbegriffe für regelwidriges Sexualverhalten oder dessen Begehren eingesetzt werden und in dieser Offenheit häufig auch die ntl. Lasterkataloge anführen.[23]

1.3.2. Ehebruch und Unzucht nach paganen Schriften hellenistisch-römischer Zeit

Der unter § 7 skizzierte Wandel vom ›matrimonialen‹ zum ›konjugalen‹ (M. Foucault) bzw. vom funktionalen zum personalen Eheverständnis, wie er aus den Eheschriften von Plutarch oder Musonius Rufus u.a. sichtbar wird, zieht vor allem auch eine strengere Reglementierung des sexuellen Verhaltens und Fehlverhaltens nach sich. In klassischer Zeit wurde ›Sexualität‹, die als »Machtdispositiv« (Foucault) bezeichnet werden kann, nur dann als problematisch eingestuft, wenn sie den freien griechischen Mann dazu verleitete, die Selbstkontrolle zu verlieren. Sobald die Machtfrage geklärt war, konnte sexuelle Vitalität bedenkenlos ausgelebt werden. Entsprechend wurden außereheliche Sexualbeziehungen des Mannes zu Sklavinnen, Prostituierten und Jünglingen toleriert, was von der Außenperspektive des Judentums die vielfach polemisch angeführte Identifizierung von Heidentum und Promiskuität bzw. sexueller Zügellosigkeit hervorgerufen hat.[24]

Auf Grund einer personal-ganzheitlichen Sicht der Ehe um die Zeitenwende werden nun auch die früher tolerierten außerehelichen Sexualbeziehungen als unmoralisch verurteilt. Musonius wendet sich z.B. explizit gegen den sexuellen Verkehr eines Herren mit einer Sklavin, weil doch auch eine Herrin nicht beliebig mit einem Sklaven verkehren könne (vgl. *Reliquiae* or. 12). Sein Schüler Epiktet polemisiert gegen den Ehebruch eines verheirateten Mannes als Ver-

---

[23] Vgl. in unterschiedlicher Zusammensetzung Mk 7,21f.; 1Kor 5,11; 6,9; 2Kor 12,21; Gal 5,19; 1Thess 4,3; Kol 3,5 u.a. Auch TIEDEMANN (1998), 201 konstatiert für Paulus, dass der Begriff ›Hurerei‹ innerhalb der Briefe unscharf bleibt: »So umfassend der Begriff der πορνεία das Feld verbotener Sexualbeziehungen abdeckt, so fragmentarisch ist unsere Kenntnis dessen, was er bei Paulus (...) meint.«

[24] Auf dieser Ebene ist auch verständlich, dass Paulus die in 1Kor 5,1 dargestellte Form der πορνεία »schlimmer als bei Heiden« einstuft, vgl. auch 1Thess 4,3-5 wie bereits 1Makk 7,23; PsSal 8,13 und später AuthLog (NHC VI 3) 33,10f.

stoß gegen das Treuegebot[25], wie z.B. auch Seneca im Brief an Lucilius die symmetrische eheliche Treue einfordert.[26] Dion Chrysostomos (ca. 40–122 n. Chr.) schildert in *Rede 7* das »widernatürliche« Stadtleben und prangert städtische Prostitution, Ehebruch und Knabenliebe als moralische Entgleisungen an (or. 7, 134–136, 149).[27] Die eheliche Beziehung zwischen Mann und Frau wird hier als ›Gemeinschaft‹ aufgefasst, die beide Partner in gleichem Maße zur Treue verpflichtet.[28]

Auch die Heiratsgesetze des Augustus, die *lex Iulia de maritandis ordinibus* oder die *lex Iulia de adulteriis et de stupro* (18 v. Chr.) sowie die *lex Papia Poppaea* können als Zeugnisse einer – nach heutiger Sicht – restriktiven Sexualmoral um die Zeitenwende betrachtet werden, denn sie verpflichteten Männer zwischen 25 und 60 sowie Frauen zwischen 20 und 50 ständig in einer gesetzlichen Ehe zu leben und sahen Strafen für sexuelles Fehlverhalten vor, das nun juristisch präzise in *stuprum* und *adulterium* differenziert und als *crimen* geahndet wurde.[29] Allerdings standen hier Ständeregeln und Staatsinteressen und weniger die personale Beziehung der Ehepartner im Vordergrund.

F a z i t: Im jüdischen Ethos unterlag Sexualität schon seit atl. Zeiten einer strengen Reglementierung und erhielt nur in der Ehe zur Zeugung von Nachkommen ihren legitimen Platz (vgl. 6. Gebot; Lev 18 u.a.). Regelwidrige, d.h. vor allem außereheliche, Sexualbeziehungen werden als soziale (Treuebruch) und kultisch-religiöse (Verunreinigung) Vergehen geahndet. Was konkret unter μοιχεία κτλ. und πορνεία κτλ. verstanden wird, kann dann stark variieren, für die einen ist es z.B. Verkehr mit einer Prostituierten oder einer verheirateten Ehefrau (des anderen), während andere schon Sexualkontakte mit der (eigenen) menstruierenden Ehefrau, Verkehr am Sabbat oder in der heiligen Stadt als Unzucht einstufen. In frühjüdischer Zeit zeigt sich eine Radikalisierung und Generalisierung der Unzuchtsvergehen, die schon auf Gesinnung und Willen ausgeweitet werden.

Um die Zeitenwende zeigt sich auch in der paganen ›Ehe-Philosophie‹ eine Verschärfung der Sexualmoral. Da die Ehe nun als wechselseitiges personales Treueverhältnis beschrieben wird (z.B. Musonius), wird Ehebruch als Treue-

---

[25] Vgl. Epiktet, Diss. II, 4,2–3, das ganze Kapitel steht unter der Überschrift: »πρὸς τὸν ἐπὶ μοιχείᾳ ποτὲ κατειλημένον«; vgl. dazu auch FOUCAULT (1997), Bd. 3, 222ff.

[26] »Du weißt, dass es schimpflich ist, von seiner Frau Keuschheit zu verlangen, während man selbst die Frauen anderer verführt; du weißt, dass, so wie es jenen untersagt ist, einen Liebhaber zu haben, es dir verboten ist, eine Geliebte zu haben.«, Seneca, Briefe an Lucilius, 94,26; zit. nach FOUCAULT (1997), Bd. 3, 224.

[27] Vgl. dazu auch WINKLER (1997), 39ff.

[28] Vgl. Plutarch mor. 144a–b; 767e; u.a.

[29] Bis zur Reformgesetzgebung des Augustus unterlag sexuelles Fehlverhalten der Familiengerichtsbarkeit und den *mores* und wurde nicht juristisch verfolgt. Vgl. dazu WACKE (1985), 248f.; TREGGIARI (1991), 263; TIEDEMANN (1998), 200.206.

bruch aufgefasst, den beide Partner gleichermaßen begehen können. Zu den klassischen Formen der Unzucht wie Homosexualität unter (freien) Männern sowie allen Formen von Inzest und Sodomie, wie sie etwa in den Traumdeutungen des Artemidor benannt werden[30], werden nun auch Knabenliebe, Verkehr mit Prostituierten und Sklavinnen als regelwidrig eingestuft.

1.4. Die Bildfeldtradition: Hurerei/ Ehebruch ist Götzendienst

1.4.1. Wurzeln und Grunddimensionen der Bildfeldtradition

In § 4 (2.3.1.) bin ich unter *diachroner Fragestellung* den historischen Wurzeln des Bildfelds nachgegangen, die in Auseinandersetzung mit dem kanaanäischen Mythos der ›Heiligen Hochzeit‹ bzw. dem Baalskult oder in der Mischehenpraxis gesehen werden können. נאף (ehebrechen) und זנה (huren) sind in der hebräischen Bibel jeweils mit sexueller *und* religiöser Bedeutung (Götzendienst treiben) belegt, was die feste Lexemkombination im Sinne einer konventionalisierten Metapher belegt. Außer in der prophetischen Literatur (Hos, Jer, Jes; s.o.) finden sich derart geprägte Redewendungen in der deuteronomistischen Theologie und sie stehen jeweils im Kontext einer Auseinandersetzung um den *Alleingeltungsanspruch Jhwhs*. Auch im frühjüdischen Schrifttum (z.B. TestXII; Jub) begegnet das Bildfeld häufig.

Im einzelnen finden die Bedeutungsaspekte im eigentlichen Sinn auch bei der übertragenen Verwendung der Begriffe eine Umsetzung. So wird der Aspekt der *Treulosigkeit* auf das Gottesverhältnis Israels übertragen: Die Fremdgötterverehrung kommt einem Vertrags- und Treuebruch mit Jhwh gleich, der nach dem Zeugnis der Propheten Alleingeltung für sich beansprucht. Exemplarisch sei Jer 3,20 zitiert: »*Fürwahr, wie eine Frau ihren Mann treulos verlässt, so habt ihr treulos an mir gehandelt, Haus Israel, Spruch Jhwhs*«. Ein solches Verhalten ist nach Jer 3,8 »Ehebruch«. Da ›Ehebruch‹ in diesem Sinn den Ausschließlichkeitsanspruch Jhwhs verletzt, wird die enge Verbindung zwischen dem 6. Gebot (Ehebruchsverbot) und dem Verbot der Fremdgötterverehrung ebenso im Kontext dieses Bildfelds zu deuten sein.[31] Hurerei und Ehebruch stehen hier also im Gegensatz zur exklusiven Alleinverehrung Jhwhs.

Eng mit dem Aspekt des exklusiven Monotheismus ist auch die Ablehnung von Mischehen verwoben. Für den antiken Juden gilt der kausale Zusammenhang, dass fremde Frauen zu fremden Göttern führen, wie etwa die stilisierten Beispiele der Könige Salomo und Ahab belegen.[32] Ein solcher Zusammenhang

[30] Vgl. dazu WINKLER (1997), 33ff.

[31] Vgl. dazu BERGER (1972), 307ff.

[32] Vgl. 1Reg 11; 2Reg 9,22; ferner die Episode mit den Midianiterinnen aus Num 25,1.9, die in LibAnt und 1Kor 10,8 rezipiert wird.

erklärt die Betonung der strikten Mischeheverbote in nachexilischer Zeit etwa bei Neh, Est sowie bei Jub. In unserem Zusammenhang interessiert nun der Befund, dass in der zwischentestamentlichen Literatur häufig die Begriffe Hurerei/ Unzucht parallel oder sogar synonym für Mischehen eingesetzt werden. So prangern die TestXII »Vermischungen wie in Sodom und Gomorra« an[33], auch in Qumran wird die ›artverschiedene Paarung‹ (4Q 396 frg. 2 ii,4–11) beklagt. Unzucht wird dabei zur uneigentlichen Ausdrucksweise für eine negativ bewertete Mischehenpraxis.

Auch der Aspekt der *Verunreinigung* durch Sexualvergehen findet in der Bildfeldtradition Verwendung und hatte sich bei der Konkurrenz zwischen Unzucht und Heiligkeit bereits angebahnt. Wenn bestimmte sexuelle Aktivität im religiösen Sinn verunreinigt, liegt bereits ein Übertragungsvorgang vor, der das sexuelle Verhalten aus der zwischenmenschlichen Ebene in den religiösen Bereich hineinträgt und eine metaphorische Sprachbildung begünstigt. Möglicherweise könnte hierbei die Angst vor der »Profanisierung des ›heiligen Samens‹«[34] im Hintergrund stehen. Eine Wechselwirkung zwischen Sexualität und Religiosität zeigt sich auch darin, dass sexuelle Regelwidrigkeiten auf direkte Weise das Gottesverhältnis treffen. So bekennt David z.B. seinen Ehebruch mit Bathseba als Sünde an Jhwh (2Sam 12,13). Entsprechend ist für Paulus der Gang zur Prostituierten eine Sünde gegen die Christusgemeinschaft (1Kor 6,12–20).

Hurerei und Ehebruch wurden schließlich auch ganz unspezifisch als Sammelbegriffe für ›*Sünde*‹ verwendet. Ausgangspunkt dieses Sprachgebrauchs könnte die o.g. Radikalisierung des Ehebruchverbots in weisheitlichen (Sir; PsSal) und frühjüdischen Schriften sein. Wenn sich Unzucht nicht mehr in konkreten sexuellen Handlungen manifestieren muss, sondern als Gesinnung oder Geisteshaltung aufgefasst wird, kann man in dieser Ausweitung ebenfalls einen abstrahierenden Übertragungsvorgang erkennen. Schon ein Blick kann jetzt als Unzucht bezeichnet werden. Vor allem innerhalb der TestPatr steht der ›Geist der Unzucht‹ im Bund mit Beliar, πορνεία ist nicht nur Manifestation von Götzendienst, sie führt unmittelbar zum Widersacher Gottes selbst hin (TestRub 4,6.11).[35] πορνεία wird dabei »Mutter allen Übels« genannt (TestSim 5,3; vgl. TestRub 4,6), nach Philo verdirbt Ehebruch als »größtes Unrecht« (μέγιστον ἀδικημάτων) die Seele (Philo: Decal 121–124).

F a z i t: In der hebräischen Bibel wird Ehebruch und Unzucht metaphorisch als Götzendienst gedeutet, was auch in frühjüdischer Zeit den uneigentlichen Gebrauch der Begriffe maßgeblich bestimmt. Hurerei führt demnach zur Ver-

[33] Vgl. TestLev 14,5f.; TestNaph 3,4; 4,1; TestAss 7,1; TestBenj 9,1 u.a.

[34] Zu dieser Formulierung Tiedemann (1998), 200.

[35] Vgl. dazu auch Tiedemann (1998), 198.

letzung des Alleinverehrungsanspruchs Jhwhs und gerät mit der ›Heiligkeit Gottes‹ in Konflikt. Ein konkretes Einfallstor des Götzendienstes wird in der Vermischung mit heidnischen Ehepartnern und deren Religion gesehen, weshalb Unzucht in zwischentestamentlicher Zeit auch als uneigentlicher Ausdruck für Mischehen verwendet werden kann (TestPatr, Jub). Vor dem Hintergrund einer allgemeinen Radikalisierung und Abstrahierung der Unzuchtsvergehen (Unzucht als Macht, Geisteshaltung) in frühjüdischer Zeit wird πορνεία dann ganz allgemein als Ausdruck für Sünde benutzt.

1.4.2. Das Kontrastprogramm: Hurerei und Brautschaft in der Bildfeldtradition

Während die kontrastive Gegenüberstellung zweier Frauengestalten in der Bildfeldtradition vor allem aus der Weisheitsliteratur bekannt ist, führt die konkrete Terminologie von Hure und Braut eher in die prophetische Bildfeldtradition. Die Hurenmetaphorik der Apk wird denn auch zu Recht in Traditionskontinuität zum o.g. Bildfeld von Hurerei als Götzendienst eingeordnet. Selten wird jedoch wahrgenommen, dass auch die Brautmetaphorik bereits fester Bestandteil derselben atl. Tradition ist. Dabei fällt ein geprägtes Kontrastschema auf, durch das gerade Hure und Braut bereits in den ältesten Belegen (Hos) einander zugeordnet werden. Allerdings erfolgt die zeitliche Zuordnung ganz anders, als es dem bildspendenden Bereich entspricht: Ausgangspunkt bildet oft die Untreue und Unzucht der Frau. Erst vom verfehlten Ideal aus wird die erinnerte (Jer 2,2f.; Ez 16,8), häufiger noch die verheißene Brautzeit in den Blick genommen. Bereits innerhalb der ältesten uns erhaltenen biblischen Schrift mit diesem Kontrastschema wird diese Brautzeit in einen ›eschatologischen‹ Horizont gerückt.[36] Nachdem zunächst das hurerische Verhalten der Frau (Hoseas) mit anschließendem Gerichtsaufweis ausführlich beschrieben wurde, erfolgt die Verheißung einer zukünftigen Brautzeit: »*Ich will mich mit dir verloben für alle Ewigkeit; ich will mich mit dir verloben in Gerechtigkeit und Recht, in Gnade und Barmherzigkeit. Ja, in Treue will ich mich mit dir verloben, und du wirst Jhwh erkennen*« (Hos 2,20f.). In ganz ähnlicher Weise wird auch bei Ez 16 nach Aufnahme, Fall und Strafaufweis der Frau Jerusalem die ganze Szene mit einer Verheißung abgeschlossen: »*Ich will aber gedenken an meinen Bund, den ich mit dir geschlossen habe zur Zeit deiner Jugend, und will mit dir einen ewigen Bund aufrichten*« (Ez 16,60). Obgleich der בְּרִית-Begriff kein Terminus technicus der Eheschließung gewesen sein dürfte (s.o.), hat ihn der Verfasser in Ez 16,8 gezielt im Kontext der Eheschließung eingesetzt und kennzeichnet den »ewigen Bund« in Ez 16,60 im Kontext des Vorgenannten als »Ehebund«. Wirkt die Schilderung dieser neuen Brautzeit gegenüber dem bilderreichen

[36] Hier wäre freilich zwischen einer geschichtsimmanenten Eschatologie und einer kosmisch-transzendenten bzw. endzeitlichen zu unterscheiden.

Strafaufweis an die Hure(n) in der älteren Prophetie blass und angehängt, so rückt sie bei Dt.- und Tr.-Jesaja ins Zentrum der Geschlechtermetaphorik. Während Protojesaja noch die Vorstellung von Jerusalem als treuloser Hure kennt (Jes 1,21), wird bei Dtjes die Gegenmacht Babylon mit der Deutechiffre der Hurerei belegt (Jes 47, vgl. Tyros), während Jerusalem bzw. das Volk Israel jetzt nur noch Braut ist, über die sich Jhwh als Bräutigam freut (Jes 62,4f.).

Häufiger werden Hure und Braut als Metaphern für die gleiche Frau bzw. den gleichen bildempfangenden Bereich verwendet. So ist bereits bei Hosea gerade die Ehefrau zugleich Hure und Braut, nach Hos 4,14 sollen alle Töchter Israels von Bräuten zu Huren bzw. Ehebrecherinnen werden und in Ez 16 wird die Braut Jerusalem zur Hure. Umgekehrt wandelt sich bei Jes die Hure (Jes 1,21) und Verlassene Jerusalem zur geliebten Braut (Dtjes und Trjes). Die Metapher der Hurerei kennzeichnet in erster Linie das Fehlverhalten des Volkes Israels bzw. Jerusalems und steht folglich in einem gewissen Tat-Folge-Zusammenhang. Das Abgleiten in die Hurerei ist Folge der Entfremdung von Jhwh, die gemäß dem bildspendenden Bereich in einen Schuldzusammenhang und zur Strafe führen muss, was zunächst geschichtstheologisch z.B. mit der Zerstörung Jerusalems und dem Exil verknüpft wird. Im metaphorischen Sprachgebrauch wird am Ende allerdings meist der Tat-Folge-Zusammenhang durchbrochen und ins Gegenteil verkehrt. Statt der für Hurerei üblichen Todesstrafe kommt es zu einer neuen Brautzeit (Hos 2,21f.). Gott will einen ewigen Bund aufrichten (Ez 16,60f.), die verlassene Frau wird wie eine königliche Braut geschmückt (Jes 61,10).

Exkurs 5:

Das Bildfeld: ›Ehebruch (μοιχεία κτλ.) bzw. Unzucht (πορνεία κτλ.) ist Götzendienst (εἰδωλολατρεία)‹ im Neuen Testament und Urchristentum

Die metaphorische Verschränkung von Ehebruch/ Unzucht und Götzendienst ist über die Apk hinaus ein weit verbreitetes Motiv der urchristlichen Literatur und soll hier im Überblick erfasst werden.

Neben der Rezeption des Ehebruchsverbots (6mal Zitat: Ex 20,13 bzw. Dtn 5,17: Mt 5,27; Mk 10,19par; Röm 13,9; Jak 2,11) im Rahmen anderer Zitate von Dekaloggeboten werden ›Ehebruch‹ und ›Hurerei‹ in neutestamentlichen Belegen zunächst innerhalb von Lasterkatalogen in unmittelbarer Verbindung zu Götzendienst genannt (vgl. Gal 5,19-21; 1Kor 5,11; 6,9f.). Allerdings kann man innerhalb dieser Reihungen bestenfalls konstatieren, dass Ehebruch und Götzendienst nicht selten in einem Atemzug genannt werden (z.B. 1Kor 6,9: οὔτε πόρνοι οὔτε εἰδωλολάτραι οὔτε μοιχοί) und Ehebrecher keinen Anteil am Gottesreich erhalten. Von einer explizit metaphorischen Zuordnung kann in solchen Zusammenhängen noch kaum

gesprochen werden. Allenfalls kann man in Eph 5,5 eine übertragene Bedeutung vermuten, wo in allgemeiner Formulierung der Unzüchtige mit einem Götzendiener identifiziert wird: πᾶς πόρνος (...), ὅ ἐστιν εἰδωλολάτρης, οὐκ ἔχει κληρονομίαν ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ Χριστοῦ καὶ Θεοῦ. Die Zuweisungsstruktur lässt dabei allerdings erkennen, dass Unzucht (durchaus im eigentlichen Sinn, vgl. V 3.8) mit Götzendienst gleichgesetzt wird, nicht aber dass Unzucht als Metapher für Götzendienst und Abfall von Gott verwendet wird.

In uneigentlicher religiöser Bedeutung könnten die Begriffe Ehebruch und Hurerei dann in Jud 7.16.18 bzw. 2Petr 2,10f.14 verwendet worden sein[37], allerdings bleibt hier der Text auch bei einem wörtlichen Verständnis sinnvoll. Eindeutiger ist der religiöse Tiefensinn der Warnung vor πορνεία in 1Kor 10,8. Paulus greift in seiner Erörterung zum Götzenopferfleisch auf Beispiele der Geschichte Israels zurück und spielt in 1Kor 10,8 konkret auf die Episode mit den Moabiterinnen bzw. Midianiterinnen nach Num 25,1-9 an. Schon in der atl. Bildfeldtradition wurde die Einheirat religionsfremder Frauen als Hurerei bezeichnet, die zum Götzendienst führt. Nach 1Kor 10,7 und dem ganzen Briefkontext wird aber hier in πορνεύειν auch sexuelles Fehlverhalten im eigentlichen Sinn noch mit eingeschlossen sein.[38] Unzweifelhaft begegnet das Bildfeld hingegen in Mk 8,38; Mt 12,39 und 16,4 sowie Jak 4,1-4, da bei diesen Stellen eine Deutung im Literalsinn keinen Sinn aufweist.

In Jak 4,1-4 wird Ehebruch als Metapher für die Untreue gegen Gott ganz im atl. Sinn verwendet. Durch die Liebe zur Welt (φιλία τοῦ κόσμου) werden die Adressaten zu Ehebrecherinnen (μοιχαλίδες) gegenüber Gott, der entsprechend als Ehemann vorgestellt werden muss. Dem gleichen Vorstellungshorizont ist offenbar auch das in V 5 folgende, aber nicht mehr erklärbare Schriftzitat entnommen, nach dem sich Gott »eifersüchtig« (πρὸς φθόνον ἐπιποθεῖ) nach dem Geist sehnt, den er in uns wohnen ließ.[39]

Bei Mk und Mt begegnet die formelhafte Wendung *»ehebrecherisches und sündiges/ böses Geschlecht«* im Mund Jesu und steht jeweils im Zusammenhang mit der Ablehnung seiner Person bzw. Sendung. Wer sich etwa nach Mk 8,38 aus diesem ehebrecherischen und sündigen Geschlecht (ὅς ... ἐν τῇ γενεᾷ ταύτῃ τῇ μοιχαλίδι καὶ ἁμαρτωλῷ) der Worte Jesu schämt, dessen wird sich auch der Menschensohn bei seinem eschatologischen Kommen schämen.

Diese formelhafte Anrede der Adressaten wird bei den synoptischen Parallelen (Mt 16,24-28 bzw. Lk 9,23-27) nicht übernommen. Stattdessen nimmt Mt die fast identische Wendung aus seinem Sondergut im Zusammenhang mit der Perikope zur Zeichenforderung der Schriftgelehrten und Pharisäer auf, die er gleich zweimal verwertet. Die fragenden Pharisäer und Schriftgelehrten werden dabei von Jesus als γενεὰ πονηρὰ καὶ μοιχαλίς bezeichnet (Mt 12,39 und 16,4).

Die Parallelisierungen von ›ehebrecherisch‹ mit ›sündig‹ und ›böse‹ zeigen, dass hier offenbar der späte Sprachgebrauch aufgenommen ist, der Ehebruch unspezifisch mit Sünde identifiziert, und generalisierend auf die ganze »Generation«[40] angewandt wird. Eine unmittelbare Pa-

---

[37] In diesem Sinn vgl. KLEINSCHMIDT (1998), 228f.

[38] Vgl. dazu auch SCHRAGE (1995), 399f.

[39] Zur Eifersucht Gottes s.o. § 6 zu 2Kor 11,1-4.

rallele könnte man im Habakuk-Kommentar von Qumran erkennen, der die Sünden der »Frevler seines Volkes« als »Hurerei« ausführt (1QpHab V,5–7). In der ausführlichsten Belegstelle Mt 12,38–45 wird der Begriff γενεά im Folgenden noch zweimal verwandt: Einmal in der charakteristischen Formulierung γενεὰ αὕτη (vgl. Mt 23,36; 24,34)[41], zum anderen mit dem Attribut »böse«. So wird man die Wendung in V 38 nicht auf die fragenden Pharisäer und Schriftgelehrten eingrenzen dürfen. Ehebrecherisch werden vielmehr alle genannt, die nicht umkehren und nicht der Weisheit des Menschensohns zuhören. Die Einwohner von Ninive und die Königin des Südens sind Heiden, die gegen diese Generation aufstehen und sie verurteilen werden. Diese Überordnung der Heiden verbleibt hier insofern im Bildfeld, als das Motiv des ›Reizens‹, des ›Eifersüchtig-machens‹ durch andere, letztlich auf die Exklusivität von Israels Gottesverhältnis hinweist. Wenn selbst diese Heiden wissen, wer ihr Herr ist, um wieviel mehr sollte Israel Gott und seinen Gesandten anerkennen. Eine weitere, aber nicht eindeutige Zuspitzung liegt darin, dass die intendierte Verhaltensänderung mit Jesu Hoheit in Verbindung gebracht wird. Hier ist mehr als Jona und Salomo! Ehebrecherisch ist das Geschlecht dann deshalb, weil es nicht umkehrt zu Jesus als seinem Retter.

Allerdings begegnet die Wendung jeweils im endzeitlichen Kontext, sei es im Zusammenhang mit dem Kommen des Menschensohns, sei es mit einem Hinweis auf die Auferstehung im Bild des Jona-Zeichens. Wahrscheinlicher ist deshalb, dass der Menschensohn in Überbietung Jonas als Prophet des Gerichts erscheint und sich der Ehebruch auf das Gottesverhältnis bezieht, nicht jedoch auf das Verhältnis zu Jesus. Indem sie ihn ablehnen, weisen sie den Vater zurück und werden damit ehebrecherisch.

Schließlich bestätigt der Gebrauch des Motivs bei Herm mand IV 1,9 die metaphorische Verwendung in urchristlicher Zeit. Nach einer Erörterung der Fragen von Scheidung und Wiederheirat, bei denen μοιχεία im eigentlichen Sinn verwendet wird, fügt Hermas folgenden Satz an: *»Es ist aber (...) nicht nur Ehebruch (μοιχεία), wenn einer sein Fleisch befleckt, sondern auch wer tut, was die Heiden tun, bricht die Ehe (μοιχᾶται).«*[42] Ehebruch steht hier also in engem Bezug zum Heidentum, womit die ursprüngliche Verbindung von Ehebruch und Mischehe, bzw. heidnischem Götzendienst wiederaufgenommen ist. Auch hinter der mythisch-uneigentlichen Aussage in EvPhil # 42b (*Jeder Beischlaf aber, der vollzogen worden ist zwischen solchen, die einander nicht gleichen, ist Ehebruch*[43], 2. Jh.) wird man eine ins grundsätzlich Religiöse überhöhte Anknüpfung an das Mischehen-Verbot sehen dürfen. Der für das Urchristentum charakteristische Gebrauch von Ehebruch/ Unzucht als Synonym für Sünde im Allgemeinen führt dazu, dass spätestens im 2. Jahrhundert μοιχεία/πορνεία als eine der drei Hauptsünden (mit Götzendienst und Menschentötung) genannt wird.[44]

---

[40] γενεά ist doppeldeutig und kann sowohl Geschlecht, d.h. Volk, als auch Zeitgenossen Jesu meinen. Vgl. Luz (1996), 276 deutet im Sinne von Mt 11,16 in »zeitlicher« Richtung.

[41] Vgl. dazu M. Meinertz, ›Dieses Geschlecht‹ im Neuen Testament, BZ 1 (1957), 283–289. Meinertz betont den negativen Aspekt dieser Formulierung.

[42] Übersetzung nach Lindemann/ Paulsen (1992), 383.

[43] Vgl. Text und Übers. nach Schenke (1997), 32f.

[44] Vgl. R. Staats, Art. Hauptsünden, RAC 13 (1985), 751ff.

2. Geschlechtermetaphorik in Apk 17-21

2.1. Der Untergang der Hure Babylon (Apk 17f.)[45]

2.1.1. Gedankengang und Struktur des Abschnitts

Die Rahmung durch die Verse 17,1 und 19,2 (Gericht über der großen Hure, πόρνη μεγάλη) zeigt das Motiv der Hurerei als Leitbild des ganzen dazwischenliegenden Abschnitts an. Die Frau, die hier beschrieben wird, trägt den Namen »Mutter der Hurerei« (wrtl. der Huren, μήτηρ τῶν πορνῶν, 17,5) auf ihrer Stirn, vom Zornwein ihrer Hurerei haben alle Völker getrunken und die Könige der Erde haben Unzucht mit ihr getrieben (17,2; 18,3).

Das ganze Kapitel 17 dient letztlich nur der Beschreibung der Hure bzw. des Tieres, auf dem sie reitet. Nach der Einleitung (VV 1-3) und dem Visionsbericht (VV 3b-6) erfolgt eine ausführliche Deutung des Gesehenen (VV 7-18). Die Vision selbst beschreibt eine Frau auf einem scharlachroten Tier mit sieben Köpfen und zehn Hörnern. Sie ist in Purpur und Scharlach gekleidet und mit Gold, Edelsteinen und Perlen geschmückt. In der Hand hält sie einen Becher gefüllt mit dem Schmutz ihrer Hurerei und auf der Stirn steht ihr Name: »Mutter der Hurerei und aller Abscheulichkeiten auf Erden«. Die Frau ist betrunken vom Blut der Heiligen und der Zeugen Jesu. Der Seher ist erstaunt, so dass der Deuteengel ihm die Vision erklärt, sich aber vorrangig auf das Tier und dessen Attribute beschränkt, die Frau selbst wird erst mit dem letzten Vers (17,18) als »große Stadt« gedeutet, die die Herrschaft über alle Könige der Erde hat.

Erst in Apk 18[46] wird nun das bereits in 17,1 angekündigte Gerichtsurteil über die Hure Babylon vollstreckt und dem Seher durch die Rede dreier Engelgestalten bzw. Stimmen vermittelt. Hier wird zugleich die Gliederung des Abschnitts sichtbar:[47] Die erste Botschaft eines »anderen Engels« mit großer Macht (Apk 18,1-3) kann als zusammenfassende Überschrift gesehen werden: »*Sie ist gefallen, sie ist gefallen, Babylon, die große*« (ἔπεσεν ἔπεσεν Βαβυλὼν ἡ μεγάλη, 18,2; vgl. 14,8). Die ab V 4 hörbare Himmelsstimme richtet sich zunächst an das Gottesvolk (V 4) und erinnert noch einmal daran, wieviel Herrlichkeit und Üppigkeit Babylon gehabt hat (V 7). In der folgenden dreifachen, weitgehend parallel aufgebauten Sequenz (V 9-19), wird dieses Kontrastschema des untergehenden Ruhms entfaltet und der Autor inszeniert somit ein letztes Aufleuchten aller Pracht und Buntheit dieser Stadt, bevor sie endgültig im

[45] Vgl. dazu auch Reichelt (1994), 51-65; Rissi (1995), 49-80.

[46] Vgl. dazu P. A. Souza Nogueira, Der Widerstand gegen Rom in der Apokalypse des Johannes. Eine Untersuchung zur Tradition des Falls von Babylon in der Apokalypse 18, Diss. Heidelberg 1991.

[47] Vgl. zu der hier zugrunde gelegten Gliederung auch Fekkes (1994), 211.

Meer versinkt. Kein Wunder, dass ihr Gericht von der Klage ihrer Gönner und Nutznießer begleitet wird: Könige auf Erden (V 9), Kaufleute (V 10), Kapitäne und Schiffsleute (V 17)[48], die alle Macht, Reichtum und Schmuck dieser Stadt bis in kleinste Details hinein erleben und bewundern konnten (vgl. V 12-14), stimmen jeweils in eine Wehklage ein: οὐαὶ οὐαὶ, ἡ πόλις ἡ μεγάλη (Apk 18,10.16.19), bevor alle Herrlichkeit in kürzester Zeit, ja »in (nur) einer Stunde« (μιᾷ ὥρᾳ, V 10.17.19), vergeht.

2.1.2. Bildspendender Bereich und Uneigentlichkeit der Rede

Im Rahmen der Einleitung bin ich umfassend auf den an πορνεία geknüpften *bildspendenden Bereich* eingegangen, so dass hier einige wenige Ergänzungen genügen können.

Die Frau wird wie eine Prostituierte geschildert: Sie ist kostbar gekleidet und geschmückt und trägt wie eine römische Dirne ihren Namen auf einem Stirnband[49]. Auch das Sitzen an den Wassern oder die Hervorhebung des Handels könnte auf den Lebensraum von Prostituierten hinweisen, da Hafenstädte und Knotenpunkte an Handelsstraßen seit jeher zu den bevorzugten Stätten des ›horizontalen Gewerbes‹ zählten.[50] Schließlich können auch der Becher in der Hand der Frau sowie die mehrfache Nennung von Rausch und Trunkenheit als Aspekte der Festpromiskuität oder des Bordells betrachtet werden, die den Vorstellungshorizont des Huren-Szenarios abrunden.

Insgesamt wird allerdings sichtbar, dass der Autor hier nicht an einer präzisen Aufnahme der Realien interessiert ist, sondern ganz im apokalyptischen Stil eine surrealistische Bilderwelt vor dem inneren Auge des Lesers malt, die sofort über den eigentlichen Wortsinn hinausweist. Schon in der Ankündigung der Vision wird dies durch die Generalisierungen (sitzen an den Wassern; Könige als Freier; alle Erdenbewohner sind betrunken) deutlich. Eine Prostituierte ritt ferner wohl kaum auf einem Tier, schon gar nicht einem Tier mit sieben Köpfen und zehn Hörnern. Ferner befindet sich in dem Becher kein Wein sondern der »Schmutz der Hurerei«, der später mit dem Blut der Heiligen und Zeugen Jesu identifiziert wird (Apk 17,6). Zum Verständnis dieser apokalyptischen Bildersprache wird man folglich aus dem bildspendenden Bereich deutlich weniger Hilfestellungen erwarten dürfen als aus der theologisch geprägten Bildfeldtradition, die umso reichlicher eingeflossen ist.

---

[48] Hier erfolgt wie sonst im ganzen Abschnitt eine enge Anlehnung an die Gerichtsrede über Tyrus in Ez 26,16; 27,27-29.36. Vgl. dazu GLONNER (1999), 88f.

[49] So MÜLLER (1995), 289.

[50] Vgl. dazu die sozialgeschichtlichen Studien von KIRCHHOFF (1994), 37ff.: Der Lebensraum der Prostituierten.

2.1.3. Die Bildfeldtradition: Die Stadtfrau als Hure

Die traditionsgeschichtliche Verankerung von Apk 17f. zeigt vor allem zwei Schwerpunkte. Zum einen weist die Personifikation einer Stadt auf einen geprägten Horizont, zum anderen finden sich bereits traditionelle Sprachformen, die eine solche Stadtfrau explizit als Hure ausweisen.

Die Stadt als Frau

Die Vorstellung einer Stadt als Frauengestalt hat im Alten Orient, vor allem im westsemitisch-syrischen Bereich (s.o.) eine lange Vorgeschichte und begegnet besonders auch in der jüdisch-christlichen Tradition, vor allem in der prophetischen Verkündigung.[51] Ausgangspunkt dieser Tradition könnte die Vorstellung der altorientalischen Stadtgöttin sein, wie sie etwa in sumerischen Texten belegt ist.[52] Dabei lässt sich kaum mit Sicherheit sagen, ob die femininen Genera der Städte schon einen Reflex auf eine derartige Mythentradition darstellen, oder ob umgekehrt das sprachliche Geschlecht eine derartige Mythenbildung evoziert hat. Von der Stadtgöttin sprechen auch mesopotamische Texte, obwohl die Stadt hier grammatisch männlich ist.[53] Zumindest lässt sich feststellen, dass schon in den ältesten Quellen Geschlechtermetaphorik der Städte mit Hochzeitssymbolik verbunden wird. So fährt nach dem sumerischen Text SRT Ipar. der Dumuzi-Herrscher von Ur alljährlich nach Uruk, um mit der Stadtgöttin Inanna[54] ›Heilige Hochzeit‹ zu feiern (s.o.). Diese altorientalische Sprachtradition ist dann auch ins Judentum eingewandert, und weibliche Personifikationen von Städten wie Samaria, Jerusalem oder Babylon gehören zum geprägten Metaphernschatz der hebräischen Bibel wie auch der nachfolgenden Schriften (z.B. PsSal; JosAs; 4Esr). Die Stadtgöttinnen spielen dann vor allem auch im Kontext der griechischen Kultur eine Rolle, wie etwa an *Athene* oder *Roma* deutlich wird. Im syrisch-palästinischen und kleinasiatischen Raum, d.h. dem Kontext der Adressatengemeinden der Apk, ist zu hellenisti-

---

[51] Vgl. dazu ausführlich unter § 4 2.2. ›Jerusalem/ Zion als Frau‹. Eine möglicherweise ganz andere Erklärung für den Zusammenhang von Frau und Stadt ist im rabbinischen Judentum überliefert. Nach BerR 18 wird Gott als Brautführer des ersten Menschenpaars vorgestellt: *»Gott hat die Eva wie eine Braut geschmückt, und darauf hat er sie zu Adam geführt. Es gibt Orte, in denen man die Haarflechte ›Gebäude‹ nennt. (Diese Bemerkung will das* ויבן *›und er baute‹ Gen 2,22 erklären, ›er flocht der Rippe, d.h. Eva, das Haar) (...) Vielmehr hat er sie mit 24 Arten von Schmuckgegenständen gescmückt u. dann hat er sie zu ihm geführt.« (vgl. MidrHld 4,11. 24 Schmuckgegenstände).* Das Haar als pars pro toto für Eva wird nach diesem rabbinischen Text »Gebäude« genannt, ferner findet sich die Verbindung mit Schmuckmetaphorik. Allerdings ist ein Gebäude noch keine Stadt!

[52] Vgl. etwa mit der Bezeichnung »Mutter« in SAHG 192-213; ANET² 611-619.

[53] Vgl. dazu FITZGERALD (1972), 412

[54] Inanna wird nach anderen Quellen aber auch Akkade als Stadtgöttin zugeordnet, vgl. SAHG 192-213, vgl. dazu auch STECK (1989), 274.

scher Zeit die *Tyche* als Stadtpatronin bekannt.[55] Seit dem 1. Jh. v. Chr. finden sich Darstellungen einer solchen Stadttyche (τυχή πόλεως) häufig auf Münzen mit dem charakteristischen Merkmal der Mauerkrone als Kopfschmuck:[56]



Abb. 5: Münze aus der Zeit Kaiser Hadrians (117-138 n.Chr.) mit der Stadttyche von Gaza

Inschriften zur Μεγάλη Τύχη als Stadtgöttin, wie sie etwa in Bostra, der Provinzhauptstadt Arabien (ab 106 n.Chr.) gefunden wurden[57], runden dieses Bild ab. Die Motivkombination von Stadt und Frau kann zumindest als festes Bildfeld angesehen werden, das die ganze Antike bestimmte und dem Autor der Apk ebenso wie seinen Lesern nicht nur durch die rezipierte Schrifttradition geläufig war.

Die Stadtfrau als Hure

In der einleitenden Skizze zur Tradition des Götzendienst-Hurerei-Bildfelds wurde bereits auf die enge Anknüpfung an die prophetische Geschlechtermetaphorik hingewiesen, die gerade auch die Gegenüberstellung von Hurerei und Brautschaft vorgibt. In der atl. prophetischen Tradition zeigt sich auch bereits eine Verknüpfung der Hurenthematik mit der Personifikation von Städten, wie es etwa bei Ez 16 und 23 an den als Huren dargestellten Städten Samaria und Jerusalem vorgeführt wird. Die enge Beziehung der gesamten Apk und im

[55] Weltberühmt war z.B. die Colossalstatue der Stadttyche von Antiochien, ein Werk des Eutychides (ca. 300 v. Chr.), das in mehreren Nachbildungen erhalten ist, vgl. T. DOHRN, Die Tyche von Antiochia, Berlin 1960, 9-12; FITZGERALD (1972), 413f.; DERS. (1975), 182; Darstellungen von Stadttychen finden sich auch bei KEEL (1984), Abb. 5 und 6, 126; DERS. (1986), Abb. 12 und 112.

[56] Abbildung nach KEEL (1984), 126 Abb. 5; vgl. zum altorientalischen Hintergrund der Mauerkronenträgerinnen BÖRKER-KLÄHN (1997), 227-234 (Tafel 13.16), zur Rezeption im Hellenismus PROTTUNG (1995) sowie MEYER (1996), 243.254 mit Abb. 1-4.7-12.

[57] Vgl. SARTRE (1982), IGLS 13,1 Nr. 9006-9009, s. auch die Rezeption bei HENGEL (2000), Manuskr. 11f.

Besonderen auch von Apk 18[58] zu Ezechiel lenkt den Blick zunächst auf Ez 16. Da dort jedoch der Antagonismus zwischen Hure und Braut auf die gleiche Frauengestalt bezogen ist, kommt dieser Hintergrund für Apk 18 kaum in Frage. Die eng bezogene Kontrastierung zweier Frauengestalten mit abweichenden Bildempfängern begegnet bei Dtjes. Schon in Jes 13 wird noch ohne Bildersprache der Untergang Babels verkündet, in Jes 47 erfolgt dann die Gerichtsrede an die als Frau personifizierte Stadt Babylon in einer ganz geschlechtsspezifischen, nahezu sexistischen Sprache: Die Jungfrau Babel wird erniedrigt, ihre Scham wird aufgedeckt, *an einem Tag* wird sie Witwe und Kinderlose sein. Im Gegenzug wird bei Dtjes Zion als Braut (Jes 49,18) und Kinderreiche (Jes 54,1-6) gepriesen (s.o.).[59] Auch wenn der Name der Frau »das große Babylon« (Apk 17,5) vielleicht aus Dan 4,27 stammt, liegt die Babylonweissagung von Jes 47 als Hintergrund von Apk 17f. nahe. Die ohnehin deutlichen Bezugnahmen der Apk auf Dt- bzw. Trjes konkretisieren sich bei der Rezeption der Babylon-Verheißung in Jes 47 zur literarischen Abhängigkeit, wie sich an vielen Details zeigen lässt.[60] Die Anspielung auf Dtjes wird zuletzt auch durch die reichliche Rezeption der Hochzeitsmetaphorik von Jes in Apk 19-21 bestätigt.[61]

Allerdings gilt auch hier der Grundsatz der Traditionsverarbeitung in der Apk, nach dem die atl. Motivanleihen in einer Art »Patchwork-Technik«[62] aus ganz unterschiedlichen Vorlagen zu einem neuen Mosaik zusammengesetzt werden. Eines dieser Motive möchte ich noch kurz erwähnen. Die eigenartige Formulierung »Zornwein der Hurerei« ist bereits in Apk 14,8 begegnet und wird in Apk 16,19 unmittelbar vorbereitet. Bei letzterem Beleg wird auch die Motivherkunft offenkundig. In atl. Sprachgebrauch wird der Zornwein zum Symbol für Gottes Strafgericht (Ps 60,5; Jer 49,12; Ez 23,31; vgl. Ps 75,9). Die häufigsten Belege dieses Bildes finden sich bei Jeremia: Nach Jer 13,12ff. wird »jeder Krug mit Wein gefüllt«, damit die trunkenen Fürsten und Könige zerschmettert werden; in Jer 25,15ff.27 wird der Becher mit dem Zornwein Jhwhs

---

[58] Vgl. zu Ezechiel als Aufriss die Liste bei MOYISE (1995), 75f.; ferner SÖLLNER (1998), 255f. Zur engen Anlehnung der Motive von Apk 18,9ff. an Ez 26-27 vgl. jüngst die Untersuchung von GLONNER (1999), 65ff.; deutlich z.B. die Synopse 66f.

[59] Vgl. zur Kontrastierung von »Lady Zion« und »Lady Babylon« BIDDLE (1996), 124ff.

[60] Vgl. etwa Motive und wörtliche Parallelen von Jes 47 und Apk 17-18: Aufdecken der Blöße; »Herrin über Königreiche«; Zauberei, Handel; Untergang an einem Tag - in einer Stunde; vgl. ausführlich dazu FEKKES III (1994), 218f. Im Vergleich von Jes 47,7-9 und Apk 18,7b-8a urteilt Fekkes III wie folgt: »John's adaptation of his Babylon oracle is one of the best examples of his literary approach to the OT.« Vgl. zur Rezeption von Jesaja in Apk insgesamt etwa die Tabelle in FEKKES (1994), 280f. Glonner hingegen übersieht diese deutlichen Parallelen, vgl. GLONNER (1999), 84ff.

[61] Vgl. dazu bereits FEKKES, Revelation 19-21 and Isaian Nuptial Imagery (= FEKKES 1990).

[62] Zu diesem Begriff vgl. FREY (1999), 11.

unmittelbar dem Verstummen der ›Stimme des Bräutigams und der Braut‹ (Jer 25,10, vgl. Apk 18,23) beigeordnet, während in Jer 51,7 Babel als »goldener Kelch in der Hand Jhwhs« bezeichnet wird, der alle Welt betrunken macht. Die Leistung des Autors besteht hier darin, dass er das traditionelle Motiv vom Zornwein als Symbol des Gerichts aufnimmt. Statt Jhwh macht er allerdings die Hure zum Subjekt des Weins, die damit das Gericht über sich und die Völker, die sie betrunken macht, selbst verantwortet. In dieser Weise kann das Motiv als weiteres Beispiel einer modifizierenden Bildverwendung in Apk gelten.

2.1.4. Textimmanente Allegorisierung

Im Blick auf die Vision über die Hure Babylon in Apk 17 gibt der Text durch den *angelus interpres* eine eigene allegorische Deutung (Apk 17,7: ἐγὼ ἐρῶ σοι τὸ μυστήριον τῆς γυναικὸς καὶ τοῦ θηρίου τοῦ βαστάζοντος αὐτήν), die tabellarisch folgende Zuweisung ergibt[63]:

Bild (Apk 17,1-3)	*Allegorische Deutung (Apk 17,8-18)*
große Hure/ Frau (17,1b.4-5), Mutter der Hurerei	großes Babylon (17,5); große Stadt , die die Herrschaft über die Könige der Erde hat (17,18)
Schmuck der Frau mit Purpur und Scharlach, Schmuck mit Gold, Edelsteinen und Perlen (17,4; 18,16)	Fülle der Handelsgüter (18,11-15); Kaufleute sind reich geworden (18,3.11)
an vielen Gewässern (17,1b)	Völker, Menschenmassen, Nationen, Sprachen (17,15)
Hurerei der Frau mit den Königen auf Erden (17,2a; 18,3),	Ausplündern der Stadt, Verbrennen mit Feuer (17,16)
Wein der Hurerei (17,2b)	Blut der Heiligen und Zeugen Jesu (17,6)
scharlachrotes Tier (17,3)	das Tier ist gewesen und ist jetzt nicht und wird in die Verdammnis fahren (17,8.11); das Tier ist der achte (König) und ist (doch) einer von den sieben (Königen) (17,11)
sieben Köpfe (17,3)	sieben Berge und sieben Könige (5 gefallen, 1 da, 1 steht noch aus) (17,9)
zehn Hörner (17,3)	10 Könige, die ihr Reich noch nicht empfangen haben (17,12)

Tab. 10: Textimmanente Allegorie zur Hure Babylon (Apk 17f.)

[63] Im Gegensatz zur sonstigen apokalyptischen Literatur des Frühjudentums sind solche Deutungen in der ApkJoh vergleichsweise selten. Vgl. zum *Angelus interpres* besonders REICHELT (1994); ferner BAUCKHAM (1992), 177.

Einerseits scheint der Autor hier eine fast definitorische Erklärung der Bilder zu geben, wie etwa V 9b zeigt: αἱ ἑπτὰ κεφαλαὶ ἑπτὰ ὄρη εἰσίν (*die sieben Köpfe sind sieben Berge*). Andererseits erfolgt gerade keine einlinige Zuweisung, wie die Weiterführung desselben Verses zeigt: καὶ βασιλεῖς ἑπτά εἰσιν (*und sind sieben Könige*). Nach logischer Stringenz müsste man fragen, was nun also die sieben Köpfe bedeuten, Berge *oder* Könige, die ja wahrlich keine Synonyme darstellen.[64] Die Intention der allegorischen Zuweisung liegt jedoch nicht in definitorisch verengender Klärung, vielmehr lässt die Interpretation durch die doppelte Zuordnung Raum für die Polyvalenz der Bildrede. Noch ›mythischer‹ wird die Erklärung in V 11, denn hier wird das Tier einerseits als ›achter‹ (ὄγδοός ἐστιν) bezeichnet, und man wird nach dem vorgenannten wohl König (oder Berg/ Kopf) dazudenken dürfen. Andererseits wird es jedoch im gleichen Vers mit einem seiner eigenen sieben Köpfe identifiziert (καὶ ἐκ τῶν ἑπτά ἐστιν). Dem Tier ist also zugleich die Siebenzahl und die Achtzahl zugewiesen, was formallogisch ein innerer Widerspruch wäre, für den Autor der Apk jedoch offensichtlich keine unvereinbare Spannung beinhaltet. Wollte er/ sie nicht bewusst rätselhaft reden, könnte hier ein in der Weisheitsliteratur typischer Zahlenspruch nach dem Muster: x und x+1 vorliegen, der allerdings invertiert wurde. Einige Bildzuweisungen sind nur unter Einbeziehung des weiteren Kontextes aufzulösen: So kann man den »Zornwein der Hurerei« und »Becher in der Hand« der Frau (17,2.4) erst retrospektiv auf die Greuel und Gewalt an christlichen Märtyrern deuten, da die Frau nach 17,6 vom »Blut der Heiligen und Blut der Zeugen Jesu« *betrunken* ist, womit der Bildbereich des Vorgenannten eindeutig aufgenommen ist. Der reiche Schmuck der Frau wird erst in 18,11-16 aufgelöst, da nach einer ausführlichen Auflistung der Handelsgüter (18,11-15) in 18,16 nochmals explizit auf die Kleider- bzw. Schmuckmetapher Bezug genommen wird.

Insgesamt kann kaum Zweifel bestehen, dass die Hure Babylon textimmanent auf Rom gedeutet wird.[65] Die im bildempfangenden Bereich genannten Elemente wie Reichtum, Handel, Vorherrschaft über andere Völker/ Könige sowie die blutige Verfolgung der Christen können als Charakteristika Roms bzw. des Imperium Romanum im weiteren Sinn gelesen werden. In Apk 17,9 wird - um nur einige Beispiele zu nennen - von den sieben Bergen gesprochen, was für die antiken Leser unschwer als Hinweis auf die *urbs septicollis* zu erkennen ist.[66] Ferner wird die Frau nach Apk 17,18, mit der »großen Stadt«

---

[64] Eine gemeinsame Basis könnte freilich über die Doppeldeutigkeit des hebräischen Begriffs ראש gegeben sein, der den Obersten bzw. König (z.B. 1Sam 15,17) und den Gipfel des Berges (z.B. Gen 8,5) bezeichnen kann (Hinweis S. Voß).

[65] So zuletzt auch die Einschätzung von Glonner (1999), 85-88.

[66] Vgl. Horaz, Carm. 7; Cicero, Ad Att. 6,5; Ovid, Trist. I, 5.69, nach Rissi (1995), 62.

identifiziert, als Herrscherin über die Könige der Erde (ἡ ἔχουσα βασιλείαν ἐπὶ τῶν βασιλέων τῆς γῆς) ausgewiesen, was auf die Vorherrschaft Roms hindeutet. Auch der durch das Reittier der Hure geschaffene Rückbezug zu Apk 13, wo das Tier mit sieben Köpfen und zehn Hörnern bereits mit dem Imperium Romanum identifiziert werden konnte, lässt kaum Zweifel an dieser Bildzuweisung. Schließlich wird Rom in einigen Umfeldtexten aus frühjüdischer bzw. -christlicher Zeit mit dem Decknamen ›Babylon‹ bezeichnet (4Esr 3,2.28.31; syrBar 11,1; SibOr 5,143.159, vgl. 1Petr 5,13), was hier als Geheimname der Frau preisgegeben wird (Apk 17,5).[67] Auch die Stadt-Frau-Metapher ist für Rom nicht zuletzt über die Stadtgöttin »ΘΕΑ ΡΩΜΗ« gut bezeugt.[68] Eine Münze aus dem spanischen Tarraco aus der Zeit Vespasians zeigt z.B. Roma, die als leichtbekleidete Amazone auf den sieben Hügeln sitzt.[69]

Andere Zuweisungen, nach denen Babylon auf das historische Jerusalem gedeutet wird oder mit dem in Zukunft am Euphrat errichteten neuen Babylon korreliert, haben deshalb wenig Wahrscheinlichkeit für sich.[70] Dies schließt freilich nicht aus, dass die Deutungsoffenheit und Rezipientenorientiertheit der Bildersprache Raum lässt, um in neuen Kontexten ganz andere Sinnüberschüsse und Zuweisungen zu eröffnen. In dieser Weise hat auch der Interpretationsvorschlag von M. Rissi seine Berechtigung, der in der Hure Babylon den »Inbegriff aller Gottlosigkeit des synkretistischen Religionswesens der Welt«[71] sehen möchte. Eine Stütze dieser übergeordneten Bildzuweisung kann auch darin gesehen werden, dass Hurerei in frühjüdischer Zeit in übertragener Bedeutung als Metapher der Sünde und Gottlosigkeit schlechthin verwendet wurde, wie oben ausgeführt wurde. Die in Apk 17f. dargestellte Frau wird allerdings schon textimmanent als »Mutter der Hurerei und aller Abscheulichkeit der Erde« bezeichnet, was auf einen solchen weiten Horizont schließen lässt. Dass die in Apk 17f. vor Augen geführte Hure über Rom hinausweist, wird schließlich durch die Kontrastierung mit dem himmlischen Jerusalem (Apk 21) unabweisbar. Babylon wird im Gegenbild zur eschatologischen Stadtbraut selbst in diese apokalyptische Wirklichkeit hineingezogen und zu einer Chiffre für die ganze gottfeindliche Welt, die sich selbst an die Stelle Gottes gesetzt hat.[72] Auf

[67] Babylon als Frau ist auch in späteren Apokalypsen ein verbreitetes Motiv, vgl. gr. DanDieg 9; 5Esr 15,46ff.

[68] Vgl. dazu R. Mellor, ΘΕΑ ΡΩΜΗ. The Worship of the Goddess Roma in the Greek World (= Hypomnemata 42), London 1975; Ders., The Goddess Roma, in: ANRW II 17,2 (1984), 950-1030.

[69] Vgl. Matingly/ Carson (1976), 187 Nr. 774 Pl. 34,5; dazu auch Aune (1998), 920ff.

[70] Vgl. Babylon als 1.) histor. Jerusalem J. M. Ford, The Heavenly Jerusalem and Orthodox Judaism, in: E. Bammel (Hg.), Donum Gentilicium, New Testament Studies in Honour of D. Daube, Oxford 1978, 215-226; 2.) zukünftige Stadt am Euphrat Ch. H. Dyer, The Identity of Babylon in Revelation 17-18, BS 144 (1987), 305-316.433-449.

[71] Rissi (1995), 55f.

diese Weise wird die im Bildfeld vorgegebene Alternative Gott oder die Götzen im Antagonismus der Frauengestalten auf neue Weise artikuliert.

2.2. Die Stimme von Bräutigam und Braut (Apk 18,23)

2.2.1. Zusammenhang

In Apk 18 wird die Vollstreckung des durch 17,1 angekündigten Gerichtsurteils über die Hure Babylon beschrieben und am Bild eines Mühlsteinwurfs plastisch vor Augen geführt (V 21). Zum letzten Mal erinnert der Verfasser an das einstige Leben der Stadt, indem er das Verstummen der typischen Lebensgeräusche aus Kunst, Handwerk und Festen sowie das Verlöschen des Lichts hervorhebt. In diesem letzten Abschnitt (V 21-24) begegnet dann auch eine Metapher aus dem hier interessierenden Bildfeld religiöser Geschlechtermetaphorik.

2.2.2. Die Bildanalyse: Stimme von Bräutigam und Braut

Kontext und sprachliche Analyse

Hatte sich die Schilderung des Stadtlebens in Apk 18,9-19 auf *wirtschaftlichen* Reichtum bezogen (Handelsobjekte wie Edelsteine, Stoffe, Gewürze etc. werden genannt), so illustriert der Verfasser der Apk den Untergang der Stadt im Schlussabschnitt (V 21-24) an Bildern aus dem alltäglichen *sozialen* Leben. Eine besondere assoziative Kraft der Bilder erreicht der Autor dabei durch audio-visuelle Beschreibungen einzelner Szenen: Die Stimme und das Spiel der Musikanten werden ebenso verstummen wie das Geräusch der Mühle. Ja, es werden gar keine Handwerker mehr gesehen, das Licht der Lampe wird verlöschen und die Stimme von Bräutigam und Braut soll nicht mehr in ihr gehört werden.

Die Verse 21b-23ab sind im strengen Parallelismus konstruiert, wobei der erste Versteil zunächst die Szene bzw. den Gegenstand, der verschwinden wird, einführt, während im zweiten Versteil refrainartig der folgende Satz wiederholt wird: οὐ μὴ [Verb] ἐν σοὶ ἔτι (6mal). Nur das Verb variiert je nach Bezugssubjekt, dreimal erscheint ἀκουσθῇ (V 22a; 22c; 23b), zweimal εὑρεθῇ (V 21c; 22b) und einmal φάνῃ (V 23a). Die Abfolge der Verben zeigt einen Wechsel zwischen eher visuellen (V 21c; 22b; V 23a, vgl. φῶς) und akustischen (V 22a; 22c; 23b; φωνή[bis]) Elementen, so dass eine Reihe mit drei Mal zwei Gliedern entsteht. Es fällt auf, dass die kleine Auflistung der zu Ende gehenden Lebenspulse mit der Stimme von Braut und Bräutigam abschließt, obwohl der Autor damit inhaltlich nach dem allgemeinen Auslöschen des Lichts wieder

[72] Vgl. in diesem Sinn auch Söllner (1998), 253; ferner Frey (1999).

auf eine Stufe geringerer Abstraktion zurückfällt und auch die Reihenfolge des Jer-›Zitats‹ verändert. Es ist deshalb anzunehmen, dass der Verfasser mit diesem Bild einen besonderen Akzent setzen will.

Bildfeldtradition

Der ganze Abschnitt ist von Zitaten und Anspielungen auf Texte atl. Propheten durchdrungen (insbesondere Jes und Ez[73]), und man wird auch im Blick auf die »Stimme von Bräutigam und Braut« kaum bestreiten können, dass hier eine explizite Bezugnahme auf das entsprechende Motiv bei Jeremia[74] vorliegt: An drei Stellen im Jeremia-Buch wird das Verstummen der Stimme von Bräutigam und Braut im Zusammenhang mit Unheilsansagen verwendet (Jer 7,34; 16,9; 25,10), während es in Jer 33,10 (LXX 40,10) im Kontext einer Heilsverheißung begegnet. Die formelhafte Wendung wird dabei zum symbolischen Ausdruck menschlicher Freude und intakter Sozialgemeinschaft.

Ein unmittelbarer Bezug besteht zu Jer 25,10, da auch dort die Bräutigamsmetapher im Verbund mit dem Geräusch der Mühle und dem Licht der Lampe erscheint:

Jer 25,10 (LXX)	Apk 18,23
καὶ ἀπολῶ ἀπ' αὐτῶν φωνὴν χαρᾶς καὶ φωνὴν εὐφροσύνης, φωνὴν νυμφίου καὶ φωνὴν νύμφης, ὀσμὴν μύρου καὶ φῶς λύχνου.	καὶ φωνὴ μύλου οὐ μὴ ἀκουσθῇ ἐν σοὶ ἔτι, καὶ φῶς λύχνου οὐ μὴ φάνῃ ἐν σοὶ ἔτι, καὶ φωνὴ νυμφίου καὶ νύμφης, οὐ μὴ ἀκουσθῇ ἐν σοὶ ἔτι,

Während das ›Licht der Lampe‹ in beiden Texten in wortgetreuer Formulierung erscheint, zeigt die Apk beim ›Geräusch der Mühle‹ zwar gegenüber der LXX-Fassung (»Duft der Salbe«) einen anderen Wortbestand, der allerdings den MT der hebräischen Bibel übernimmt und auch mit der vorgängigen Nennung des ›Mühlsteins‹ (V 21: λίθος ὡς μύλινος μέγας) korrespondiert. Bei der »Stimme von Bräutigam und Braut« wird in Apk 18,23 abweichend von Jer nur einmal φωνή genannt.[75] Durch thetisch knappe Formulierungen, die, von V 22a abgesehen, stets eingliedrige Beispiele bringen, ist der Verfasser auch hier offensichtlich um eine straffere Darstellung bemüht. Bedeutsamer als die begrifflichen Abweichungen dürfte sein, dass der Verfasser von Apk - geht

[73] Vgl. dazu im Blick auf Jesaja Fekkes (1994), 191ff.; im Blick auf Ezechiel J.-P. Ruiz, Ezekiel in the Apocalypse. The Transformation of Prophetic Language in Revelation 16,17-19,10 (= EHS.T 376), Frankfurt a.M. u.a. 1989; ferner Glonner (1999), 84ff.

[74] Vgl. dazu ausführlich § 4.2. dieser Arbeit.

[75] Dies hat einige Abschreiber zur nachträglichen Ergänzung veranlasst, vgl. C 2329 sy^{ph}.

man von einer LXX-nahen Vorlage aus - die Reihenfolge der Beispiele umkehrt und jetzt die Stimme von Bräutigam und Braut als gewichtigstes Glied an den Schluss stellt.[76] Die bereits in der sprachlichen Analyse vermutete Hervorhebung findet damit traditionsgeschichtliche Bestätigung.

Eine entscheidende Differenz zu dem hier vermuteten Traditionshintergrund besteht allerdings darin, dass sich bei Jeremia die Wendung stets auf das Schicksal Judas bzw. Jerusalems bezieht[77] und näherhin die Exilssituation beschreibt. Allerdings folgt dem für Apk maßgeblichen Vers aus Jer 25 eine Unheilsankündigung an Babylon (Jer 25,12ff.), bei der zwar nicht die Brautformel aufgenommen wird, wohl aber der Bildbereich des »Zornweins« (Jer 16,15) erscheint, der eine Motivparallele zum »Zornwein der Hurerei« (Apk 18,3; vgl. 17,2) darstellt. Bezieht sich das Bildmotiv bei Jer stets auf innergeschichtliche Ereignisse, so zeigt hingegen Apk 18,23 eine ›Eschatologisierung‹, da das Gericht an der Hure endgültigen und zugleich endzeitlichen Charakter aufweist. Diese Ausweitung in ein endzeitliches Geschehen wird durch die Rezeption des Motivs im Umfeld des Neuen Testaments vorbereiet, was die frühjüdischen und rabbinischen Zeugnisse belegen (vgl. Josephus Bell 6,300-306; bKet 7b; bBer 6b; DevR 7).

F a z i t: Die Rede vom Verstummen der Stimme von Bräutigam und Braut nimmt eine formelhafte Wendung aus dem Jer-Buch, näherhin Jer 25,10, auf und akzentuiert sie im Vergleich zur Vorlage durch pointierte Schlussstellung innerhalb der Bildfolge. Während sich das im Bildwort symbolhaft zugespitzte Verlöschen des Lebenspulses für jetzt und in Zukunft (keine Nachkommen ohne Hochzeit) bei Jeremia auf Jerusalem bzw. Städte Judas bezieht, markiert es in der Apk ein endgültiges und endzeitliches Geschehen, bei dem die Hure Babylon die Adressatin ist.

2.2.3. Uneigentlichkeit und metaphorische Interaktion

Die ›Stimme der Brautleute‹ wird in der untergegangenen Stadt nicht mehr gehört werden. Eine solche Aussage ist zunächst durchaus auf der Ebene des Literalsinns zu verstehen und weist demnach keinerlei uneigentliche Dimension auf. Auch die Umfeldbilder vom Verlöschen des Lichts oder Verstummen des Mühlengeräuschs können als beispielhaft genannte Konsequenzen des Stadtuntergangs verstanden werden. Vor allem lässt der Text jede semantische Spannung vermissen, die die Formulierung als Metapher kennzeichnen würde (vgl. Konterdetermination).

[76] So auch Glonner (1999), 103: »Mit der Stimme von Braut und Bräutigam erreicht die Engelsrede ihren Höhepunkt«, gemeint ist freilich: Mit dem Motiv/ Satz der Stimme ...

[77] Vgl. etwa Jer 7,34; 33,10: »in den Städten Judas und auf den Straßen von Jerusalem«; Jer 25,2: »zum ganzen Volk Juda und zu allen Bewohnern Jerusalems.«

Gleichwohl weist die Aussage eine Tiefendimension auf, die durch die Uneigentlichkeit des gesamten Kontexts erzeugt wird. Die Stadt, in der man keinen Freudenlärm der Hochzeit mehr hören wird, wird wenige Verse zuvor als Hure personifiziert, mit der Könige Hurerei getrieben haben (18,3), die sich selbst als Königin rühmt und den Witwenstand von sich weist (18,7) und die mit feinem Leinen und Purpur bekleidet war (18,16). Obgleich der unmittelbare Kontext von 18,23 explizite Metaphorisierungen vermeidet und zunächst unverhüllt von der »großen Stadt« (V 21) spricht, beherrscht die Wirkung der Huren-Stadt-Metapher zweifellos auch hier noch den Vorstellungshintergrund der Leser/innen und wird sprachlich durch den Personenwechsel ab V 22 in Erinnerung gerufen. Hatte V 21 noch von der Stadt in der 3. Person gesprochen, so wird sie jetzt wieder als Person in der 2.Pers. angesprochen (ἐν σοί), und der zweite Halbsatz von V 18 spannt mit dem doppeldeutigen Begriff πλανάω (verführen) einen Bogen zur Hurenthematik.[78] Auf Grund des untrennbaren Zusammenhangs von Hochzeit, Ehe und Nachkommenschaft wird man durch die Hochzeitsformel in Apk 18,23 auch an den Selbstruhm der Hure erinnert, die ausdrücklich betont, keine Witwe zu sein (18,7). Ähnlich wie in der Traditionsvorlage bei Dtjes 47 wird nun gerade diese Selbstsicherheit entlarvt und in ihr Gegenteil verkehrt[79]. Apk 18,23 geht hier noch einen Schritt weiter: Babylon wird nicht nur kinderlose Witwe sein, schon die Eheschließung unterbleibt nach Apk 18,21-24 von vornherein. Wenn die Stimme von Bräutigam und Braut verstummt, finden keine Hochzeiten mehr statt. Dies gilt in erster Linie für die Bewohner der Stadt, aber birgt ebenso auch, so legt die bildliche Verschränkung nahe, Implikationen für die personifizierte Stadt selbst: Babylon ist gerade *nicht* Braut, sondern Hure.[80]

F a z i t: Auch wenn das Bildmotiv als plastisches Beispiel des Untergangs bereits auf der Ebene des Literalsinns verständlich ist und keine semantischen Spannungen im Sinne einer metaphorischen Konterdetermination aufweist, wird das Brautbild durch die Einbettung in das metaphernreiche Umfeld (insbesondere Hure - Braut) dennoch mit Tiefensinn zu belegen sein. Eine derartige, vor allem wirkungsästhetisch durch die Rezipienten wahrnehmbare, Bildlichkeit ist bereits durch das Traditionsmaterial aus Jer vorgegeben, wird

[78] Vgl. Verführung zur Hurerei auch in Apk 2,20; der Begriff steht meist allgemein für die Verführung durch eine Gegenmacht, vgl. Apk 13,14 (zweites Tier); 19,20 (Falschprophet); 12,9; 20,3.8.10 (Teufel).

[79] Vgl. Jes 47,8f.: »So höre nun dies, die du (...) sprichst in deinem Herzen: Ich bin's, und sonst keine; ich werde keine Witwe werden noch ohne Kinder sein. Dies beides wird plötzlich über dich kommen auf *einen* Tag, dass du Witwe und ohne Kinder bist.«

[80] Auch das Seitenbild des Lichts wird mit uneigentlichem Sinn zu füllen sein, denn in Apk 21,23 wird gesagt, dass die Lampe des neuen Jerusalems das Lamm ist: ὁ λύχνος αὐτῆς τὸ ἀρνίον.

aber gerade im Blick auf die dominante Braut-Metapher der folgenden Kapitel in der Apk verstärkt. Das Bild vom Verstummen der Stimme von Bräutigam und Braut forciert insofern das bekannte Kontrastschema, als mit dem Untergang der Hure kein freudiger Hochzeitslärm mehr in Babylon gehört wird (Apk 18,23: φωνὴ ... οὐ μὴ ἀκουσθῇ), bevor mit gewaltiger Stimme (Apk 19,6: ἤκουσα ὡς φωνήν ..., vgl. V 1.5) und von Lobpreis begleitet die Hochzeit des Lammes ausgerufen wird (Apk 19,6-8). Während in Babylon die Stimmen der Brautleute verstummen, wird Jerusalem zum Ort der Hochzeit des Lammes, die himmlische Stadt wird sogar selbst zur Braut (Apk 21,2.9).

2.3. Die Hochzeit des Lammes (Apk 19,6-9)

2.3.1. Sprachliche Analyse und Struktur

Der in Apk 18,23 begrifflich eingeleitete Übergang vom Gericht über die Hure zur Hochzeit der Braut wird in den Versen Apk 19,1-10 dann explizit ausgeführt: In Apk 19,1-4 erfolgt die affirmativ-hymnische Bestätigung des Gerichts über die Hure, die bereits in Apk 18,20 proleptisch angeklungen war: Eine große Schar wird nicht müde, Gottes Kraft und Herrlichkeit zu rühmen, denn er hat die große Hure gerichtet (ἔκρινεν τὴν πόρνην τὴν μεγάλην)![81] Dieser himmlische Chor findet in V 4 seinen Abschluss, denn die hier beschriebene Thronszene mit Proskynese der 24 Ältesten ist bereits aus Apk 4,10f. und 5,8-14 als Schlussakklamation bekannt, was durch den bestätigenden Ausruf: ἀμὴν ἀλληλουϊά vollends unterstrichen wird. Allerdings geht der Lobpreis lediglich von der himmlischen Schar (V 1) zu einer anderen, nach der Beschreibung in V 5 wohl irdischen[82] Menge über. Eine Stimme vom Thronbereich Gottes fordert die Knechte, alle Gottesfürchtigen, kleine und große, zum Loben auf. Und der Seher hört nun den Lobgesang auf die Hochzeit des Lammes wie die Stimme vieler Wasser und starker Donner.

So lässt sich der Abschnitt in zwei Teile gliedern: Der himmlische Lobpreis hat retrospektiv das vollzogene Gericht an der Hure Babylon zum Gegenstand (V 1-4), während der irdische Hymnus antizipatorisch die Hochzeit des Lammes besingt (V 5-8).[83] Doch Apk 19,1-10 markiert innerhalb der Abschlussvision nicht nur den Wendepunkt von der Hure zur Braut. Auch innerhalb der Gesamtkomposition ist der Abschnitt klar herausgehoben, was vor allem durch den hymnischen Charakter deutlich wird.

---

[81] Apk 18,20: »Freue dich über sie, (du) Himmel, und auch ihr, Heilige, Apostel und Propheten! Denn Gott hat sie für euch gerichtet.«

[82] In diesem Sinn die Mehrzahl der Ausleger, wie etwa Roloff (1984), 180; Müller (1995), 315f.

[83] Diese Scharnierfunktion betont auch Smitmans (1973), 109; Müller (1995), 315; u.a.

Der ganze Abschnitt ist von hymnischen Elementen durchsetzt. Da hier das Lied vom Thron her initiiert wird und ohnehin den letzten Lobpreis des Buches darstellt, spricht K.-P. Jörns zu Recht vom »hymnischen Finale« der gesamten Apk.[84] Im Einzelnen sind mit J. Roloff nicht weniger als fünf Lieder bzw. Liedelemente zu unterscheiden:[85] Nach einem zweifachen Halleluja-Lobpreis einer großen Schar im Himmel (V 1b.2 und 3), wird das »Amen. Halleluja« der vierundzwanzig Ältesten und der vier Wesen hörbar (V 4), bevor alle gottesfürchtigen Knechte (πάντες οἱ δοῦλοι αὐτοῦ οἱ φοβούμενοι αὐτόν) zum Loben aufgefordert werden (V 5) und zum vierten Mal den Halleluja-Lobpreis anstimmen. Dieses vierfache Halleluja ist nach rabbinischer Überlieferung dem Ruf der Endzeit vorbehalten: Es wird nach dem Gericht über die Frevler (bBer 9b) oder nach dem Bau des himmlischen Jerusalems (vgl. Tob 13,21) erklingen.[86]

Genau genommen ist nach formgeschichtlichen Kriterien der atl. Psalmen ein solcher imperativischer Aufruf zum Loben konstitutiver Bestandteil des Psalms und nimmt hier sogar direkt Formulierungen aus Ps 134,1.20 (LXX) auf.[87] Wie sehr der Abschnitt von Psalmensprache durchdrungen ist, bestätigt dann auch Apk 19,6, denn obgleich der Vers in Prosa wiedergegeben wird, ist er doch aus dem Bildmaterial von Ps 93 konstruiert und nimmt damit das folgende Zitat des Jhwh-Königspsalms vorweg:[88] Als Stimme einer großen Schar, wie große Wasser und starke Donner wahrgenommen, verkündigt dann der folgende Abschnitt (Apk 19,6b-8) das Königtum des Kyrios und die Gegenwart der Hochzeit des Lammes. Einerseits ist das letzte Lied des Abschnitts schon innertextlich herausgehoben;[89] andererseits interessiert dieser letzte Teil im Rahmen dieser Arbeit auf Grund des Hochzeitsbilds besonders und soll hier eigens untersucht werden (s. Gliederung).

Der Abschnitt weist die charakteristischen Merkmale eines Lobpsalms auf: Nach dem imperativischen ›Aufgesang‹ von V 5b (αἰνεῖτε τῷ θεῷ) als typische Einleitung zum ›imperativischen Hymnus‹ (vgl. Ps 134,1.20[LXX]: αἰνεῖτε, δοῦλοι, κύριον) kommt mit V 6bc als Antwort die so genannte »Lobsatzrezitation«, die wie üblich mit ὅτι (hebr. כִּי) eingeleitet wird und den

---

[84] Vgl. Jörns (1971), 144.

[85] Vgl. Roloff (1984), 179: »Zusammenballung hymnischer Stücke«.

[86] Vgl. Jörns (1971), 147.

[87] Vgl. die Klassifizierung von F. Crüsemann (Studien zur Formgeschichte von Hymnus und Danklied in Israel [= WMANT 32], Göttingen 1969), der ›imperativische‹ und ›partizipiale Hymnen‹ unterscheidet. Ähnlich K. Seybold, Die Psalmen. Eine Einführung, Stuttgart u.a. 1986, 97f.

[88] Vgl. Ps 92,4(LXX): ἀπὸ φωνῶν ὑδάτων πολλῶν
Apk 19,6: ὡς φωνὴν ὑδάτων πολλῶν.

[89] Vgl. etwa die dreifache ὡς-Appositionen in der Einleitung. Dazu schon Smitmans (1973), 109.

Grund des Lobens nennt: »*Denn Kyrios, unser Gott, der Herrscher ist König geworden!*« Der Aufruf zum Lob wird nun kohortativ als Selbstaufruf (1. Pl.) in dreifacher Variation wiederholt (V 7a), um dann wiederum eine ὅτι-Begründung anzuschließen: Als Grund des Lobens und der Freude wird jetzt die Hochzeit des Lammes genannt (V 7b). Dieses Motiv bleibt nun auch im Folgenden bestimmend, wenn ab V 7c die Frau, d.i. im Kontext die Braut, des Lammes in den Blick gerät. Sie hat sich zur Hochzeit vorbereitet, was durch V 8ab vor allem im Blick auf ihr hochzeitliches Kleid aus feinem ›Byssinos-Leinen‹ konkretisiert wird. V 8c durchbricht den hymnisch-poetischen Stil und wirkt eher wie eine glossenhafte Erklärung: Der zuvor genannte βύσσινος wird jetzt mit den gerechten Taten der Heiligen identifiziert und damit metaphorisiert.

Gliederung Apk 19,5-8

V 5	b	αἰνεῖτε τῷ θεῷ ἡμῶν πάντες οἱ δοῦλοι αὐτοῦ (...)
V 6	b	ἀλληλουϊά,
	c	ὅτι ἐβασίλευσεν κύριος ὁ θεὸς [ἡμῶν] ὁ παντοκράτωρ
V 7	a	χαίρωμεν καὶ ἀγαλλιῶμεν καὶ δώσωμεν τὴν δοξαν αὐτῷ,
	b	ὅτι ἦλθεν ὁ γάμος τοῦ ἀρνίου
	c	καὶ ἡ γυνὴ αὐτοῦ ἡτοίμασεν ἑαυτὴν
V 8	a	καὶ ἐδόθη αὐτῇ
	b	ἵνα περιβάληται βύσσινον λαμπρὸν καθαρόν·
	(c	τὸ γὰρ βύσσινον τὰ δικαιώματα τῶν ἁγίων ἐστίν.)

Die abschließenden Verse (V 9-10) des Abschnitts verlassen den hymnischen Stil und sind vielmehr als direkte Anrede eines Engels[90] an den Seher formuliert: Zunächst wird ihm der Auftrag zum Schreiben einer Seligpreisung erteilt, die unmittelbar an die Gemeinde gerichtet ist und wiederum das Hochzeitsbild aufnimmt:

Apk 19,9b: μακάριοι οἱ εἰς τὸ δεῖπνον τοῦ γάμου τοῦ ἀρνίου κεκλημένοι
Selig (sind) die zum Hochzeitsmahl des Lammes Eingeladenen.

In einem weiteren Wort bekräftigt der Engel die wahrhaft göttliche Herkunft seiner Worte (vgl. Apk 22,6). Der Seher fällt daraufhin nieder, um auch dem Überbringer dieser Gottesworte Anbetung zu erweisen, was allerdings von dem Engel ausdrücklich verwehrt wird. Hier könnte eine implizite Kritik an der Engelverehrung der Adresssaten von Apk deutlich werden[91], zumindest wird

[90] Dies wird aus dem Kontext insbesondere V 10 deutlich, auch wenn in V 9 das Subjekt nicht explizit benannt wird.

[91] So etwa die Vermutung von Roloff (1984), 182.

der Blick auf Gott und Jesus gelenkt, dessen Zeugnis der Geist der Weissagung ist und dem allein Anbetung zukommt.

2.3.2. Die Bildelemente und ihr traditionsgeschichtlicher Hintergrund

Der zu analysierende Text proklamiert im hymnischen Stil die Gegenwart der Hochzeit des Lammes, das, wie die Weiterführung zeigt, hier die Rolle des Bräutigams übernimmt. Die possessiv dem Lamm zugeordnete Frau kann deshalb wohl als ›Braut‹ gedeutet werden, was das doppelsinnige Lexem γυνή möglich macht und die dann folgende ausführliche Schilderung ihres Schmucks bzw. Kleids bestätigt.[92] Hatten die Sprechenden in V 6-8 bislang nur die Freude des Hochzeitspaares teilen können, so wird in V 9 von einer Schar gesprochen, die zum Hochzeitsmahl eingeladen ist. V 9 führt also nicht nur das für die Apk singuläre neue Element von Gästen, sondern auch von einem Hochzeitsmahl ein, setzt allerdings das ›Dass‹ der Hochzeit voraus und bleibt deshalb auf V 6-8 bezogen.

Unterscheidet man nach den hier genannten Personen, dann lassen sich die Elemente aus dem Bildbereich wie folgt untergliedern:

1. Lamm (= Bräutigam) (V 7b; 9b)
   a) seine Hochzeit ist gekommen
   b) Hochzeitsmahl findet statt.
2. Frau (= Braut) (V 7c.8ab)
   a) hat sich (zur Hochzeit) vorbereitet
   b) hat glänzendes, reines Kleid angelegt
3. Gäste (V 9)
   a) sind zum Mahl geladen
   b) werden selig gepriesen

Die Komplexität der Bildkomposition in diesem Abschnitt erlaubt es kaum, das übliche Raster der Bildanalyse ausführlich durchzuführen. Da die Lexemverbindung »Hochzeit des Lammes« von vornherein metaphorisch formuliert ist[93] und auch sonst der Abschnitt von Theologumena durchdrungen ist, kann auf die Erörterung der Uneigentlichkeit verzichtet werden. Ferner wurde der bildspendende Bereich der Brautschaft und Hochzeit bereits in § 6 (zu 2Kor 11,1-4) untersucht, so dass die Herkunft der Bildelemente falls nötig hier im Zusammenhang mit der Bildfeldtradition genannt wird. Die Bildanalyse kon-

[92] Die abweichende Lesart νυμφή statt γυνή in $\aleph^2$, gig, cop (sa/ bo) und bei Apringius Pacensis ist von daher eine verständliche Korrektur. Vgl. dazu auch Aune (1998), 1029f.

[93] Zwei ursprünglich nicht zusammengehörige Bereiche (hier: Hochzeit - Tierwelt/ Lamm) werden syntaktisch miteinander verbunden.

zentriert sich also im Folgenden auf die Frage, ob etwa die religiös gedeutete Hochzeit eines Königs Vorläufer kennt oder ob die Rede vom hochzeitlichen Schmuck, Festmahl und Gästen traditionsgeschichtlich vorgeprägt wird.

Der psalmidische Hintergrund und die Hochzeit des Königs (Ps 44LXX)

Das Hochzeitsbild der V 6–8 ist formal in einen Hymnus gefasst. Dass dieser mit ἀλληλουϊά eingeleitete Abschnitt nun auch inhaltlich atl. Psalm-Motive integriert, wird allgemein anerkannt.[94] Auf Grund der Κύριος-ἐβασίλευσεν-Formel erkennt man m.R. einen Bezug zu den so genannten Jhwh-Königspsalmen (Ps[LXX] 92,1; 96,1; 98,1), wobei die Einleitung V 6a vor allem einen Bezug zu Ps 92 nahelegt (s.o.). Ferner könnte bei V 7a der Aufruf zur Freude durch Ps[LXX] 117,24b (ἀγαλλιασώμεθα καὶ εὐφρανθῶμεν) inspiriert worden sein.

Apk 19,6–8	*Motiv*	*Ps 44 (LXX)*
V 6: ἐβασίλευσεν κύριος ὁ θεὸς [ἡμῶν]	(göttlicher) König	ὁ βασιλεύς ... ὁ κύριός σου (V 12) ὁ θρόνος σου, ὁ θεός, ... (V 7) (vgl. König [βασιλ*]auch in V 5., 6b.7b.10a.15a.14a.16b)
ὁ παντοκράτωρ	Allherrschaft; ewiger Thron	ἄρχοντας ἐπὶ πᾶσαν (V 17b) vgl. ἐν πάσῃ γενεᾷ καὶ γενεᾷ (V 18a)
V 7: χαίρωμεν καὶ ἀγαλλιῶμεν	Freude	ἔλαιον ἀγαλλιάσεως (V 8c) ἐν εὐφροσύνῃ καὶ ἀγαλλιάσει (V 16).
καὶ δώσωμεν τὴν δοξαν αὐτῷ ...	Ehre (Doxa)	πᾶσα ἡ δόξα αὐτῆς θυγατρὸς βασιλέως (V 14)
ἡ γυνὴ αὐτοῦ ἡτοίμασεν ἑαυτήν	geschmückte Braut	(θυγάτερ ...) ἐν κροσσωτοῖς χρυσοῖς περιβεβλημένη πεποικιλμένη (V 14, vgl. 10.15)
V 8: καὶ ἐδόθη αὐτῇ ἵνα περιβάληται βύσσινον λαμπρὸν καθαρόν·	glänzendes/ goldendes Kleid umlegen	ἐν ἱματισμῷ διαχρύσῳ περιβεβλημένη πεποικιλμένη (V 10.14)
τὸ γὰρ βύσσινον τὰ δικαιώματα τῶν ἁγίων ἐστίν	Gerechtigkeit	βασίλευε ἕνεκεν ἀληθείας καὶ πραΰτητος καί δικαιοσύνης (V 5b) ἠγάπησας δικαιοσύνην (V 8a)

Tab. 11: Motivvergleich von Apk 19,6–8 und Ps 44(LXX)

[94] Vgl. etwa MÜLLER (1995), 314f.: »hymnisches Finale«, die gleiche Überschrift auch bei ROLOFF (1984), 178.

Allerdings wird damit noch nicht das Hochzeitsmotiv erklärt, das ein zentraler Bestandteil des Lobgesangs ist. Innerhalb der hymnischen Texte der Tradition liegt in Ps 45 (44LXX) ein Psalm vor, der gerade die Verbindung von Königtum und Hochzeitsbild leistet und deutlich motivische und sogar sprachliche Nähe zur Doxologie in Apk 19,6-8 aufweist, wie die Tabelle zeigt.

Bereits an Apk 18,23 war deutlich geworden, dass der Autor der Apk nicht die uns bekannte Fassung des griechischen Alten Testaments benutzte. So muss man auch hier anerkennen, dass es zwar Übereinstimmungen einzelner Lexeme gibt, diese können allerdings keineswegs in den Rang von direkten Verweisen oder gar Zitaten rücken. Keine Wendung ist wirklich wortgleich, so dass eine unmittelbare sprachliche Abhängigkeit eher fraglich ist. Gleichwohl ist eine motivgeschichtliche und intertextuelle Beziehung nicht abzuweisen. In Psalm 44(LXX) wird nicht nur die Hochzeit eines Königs und einer mit glänzenden Gewändern geschmückten Braut besungen, die unter hellem Jubel und Freude der Beteiligten vollzogen wird. Dieser König legitimiert seine Macht zugleich unmittelbar von Gott her, ja wird selbst mit »Gott« (V 7) angesprochen. In einer Zeit, in der das politische Königtum längst der Vergangenheit angehörte, wurde ein idealtypisches Königtum doxologisch beschrieben, das mit Formulierungen wie »Salbung mit Freudenöl«, »ewigem Thron« und »Reich der Gerechtigkeit« deutlich messianische Obertöne aufweist. Auch die Braut wird metaphorisch auf ›Zion‹ zu deuten sein, wie es nicht zuletzt die Stellung im hebräischen Kanon (vor den Zionspsalmen) nahelegt, an der die Korachiter den Psalm plaziert haben.[95]

Die Nähe zur königlichen Hochzeit der Apk drängt sich schon auf Grund dieser Parallelen auf. Die intertextliche Beziehung von Ps 44(LXX) und Apk 19,5-8 gewinnt jedoch vor allem an Plausibilität, weil Psalm 44(LXX) frühjüdisch/ rabbinisch (MidrPss[96]) bzw. urchristlich (Hebr 1,7f.) messianisch gedeutet wurde. Selbst das sonst so schwer integrierbare Motiv der »Kleider des Rechts« (Apk 19,8c) lässt sich vor dem Hintergrund der Gerechtigkeitsthematik in Ps 44(LXX) neu lesen. Schließlich fügt sich die in Ps 44(LXX) bereits angelegte Ambiguität der Beziehung zwischen Gott und König ins Bild der Gottesrelation des ›Lamm-Königs‹. Das Lamm, das ja zugleich »König der Könige« (Apk 17,14) genannt und dessen königliche Hochzeit hier in Apk 19,5-9 angekündigt wird, wird unmittelbar in den göttlichen Bereich hineingenommen, ohne allerdings mit Gott identifiziert zu werden. Die spezifische Christologie der Apokalypse wird damit im Bildbereich traditionell vorgeprägt.

---

[95] Vgl. zur ›messianischen‹ Deutung des Psalms Einzelheiten bei Hossfeld/ Zenger (1993), 278-284, hier: 279: »Dem ›messianischen‹ König wird nun eine neue ›Königstochter‹ zugeführt: die Tochter Zion.«

[96] Vgl. dazu Krasovec (1982), 397ff.

Von einer Hochzeit des Königs ist ferner in Cant 3,11 die Rede: Die Töchter Jerusalems sollen den König Salomo bewundern, der am Tag seiner Hochzeit (ἐν ἡμέρᾳ νυμφεύσεως αὐτοῦ), am Tag seiner Herzensfreude, von seiner Mutter bekrönt wurde. Dieser Text ist vor allem auch deshalb relevant, weil in Taan 4,8 eine allegorische Deutung (Tag der Hochzeit = Tora-Verleihung) gegeben wird (s.o.) und der Geliebte des Hohenlieds schon im Targum messianisch gedeutet wurde (vgl. TgCant 7,14; 8,1.2.4., s.o.).

F a z i t: Die Texte Ps 45(44) und Cant 3,11 und vor allem ihre allegorische Deutung im Frühjudentum bezeugen, dass die Motivkombination von König und Hochzeit bereits im Judentum mit theologischem Tiefensinn belegt war und die endzeitliche Hochzeit eines göttlichen oder gar messianischen Königs beschreibt. Da beide Traditionsgrundlagen ferner poetisch und im Blick auf Ps 45 sogar hymnisch gestaltet sind, liegt eine Beziehung zu dem hymnischen Text von Apk 19,6-8 besonders nahe.

Schmuck und Kleid der Braut

Der Text spricht wörtlich von γυνή, wobei das Lexem im Griechischen doppelsinnig für ›Frau‹ und konkret dann auch für ›Braut‹ eingesetzt wird. Durch die possessive Rückbindung (αὐτοῦ) an das Lamm wie auch durch die Weiterführung des Textes wird jedoch unzweifelhaft, dass hier die Braut des Lammes im Blick ist. Betrachten wir zunächst den bildspendenden Bereich, deutet die Schmückung und Vorbereitung der Braut auf den Tag der Heimführung hin. Bestenfalls könnte sich die Braut schon für die Verlobungsfeier geschmückt haben. Neben der Kopfbedeckung (Kranz/ Krone), die hier bei Apk 19,7f. offenbar keine Rolle spielt, wird besonders das Hochzeitskleid betont (s.o.).

Auch innerhalb der *Bildfeldtradition* wird das Brautkleid häufig erwähnt. So wird die auf Jerusalem metaphorisierte Braut in Ez 16 mit Byssusleinen (!), Seide und Buntwirkerei (βύσσινα καὶ τρίχαπτα καὶ ποικίλα, Ez 16,13[LXX], vgl. V 11: περιέβαλον) geschmückt, die ›Zionsbraut‹ in Ps 45 wird mit goldenen Gewändern präsentiert (wörtl. in farbenreich gewirkten, goldenen Spitzen[gewändern] gekleidet - ἐν κροσσωτοῖς χρυσοῖς περιβεβλημένη πεποικιλμένη, Ps 44,14LXX). In Jes 61,10 werden »Kleider des Heils« bzw. »Mantel der Gerechtigkeit« mit Kopfschmuck und Kleid der Brautleute verglichen, während die Braut hier mit Zion, der Bräutigam aber im Horizont der jüdischen Interpretation von Jes 61 mit dem Messias identifiziert werden darf (vgl. PesR 37; PesK 22,4). Eine ausführliche Beschreibung des bräutlichen Schmucks wird in JosAs über die Braut Aseneth überliefert (vgl. JosAs 18,5-10):[97] Sie legt ein Brautkleid, »das erste der Hochzeit wie der Blitz in dem

[97] Übersetzung nach BURCHARD (1983).

Aussehen« an, umgürtet sich mit einem goldenen, königlichen Gürtel, legt Edelsteine, goldene Reifen sowie Schmuck an und setzt sich einen goldenen Kranz auf den Kopf. Mit dem bräutlichen Schmuck vollzieht sich zugleich eine Verwandlung: Zuvor hatte Aseneth noch ein »zusammengefallenes Angesicht«, doch plötzlich leuchtet ihr Gesicht von überwältigender Schönheit, »wie die Sonne und ihre Augen wie (der) Morgenstern usw.« Der bräutliche Schmuck konkretisiert und ästhetisiert zugleich die innere Schönheit Aseneths, die durch die Begegnung mit dem Himmelsmenschen initiiert worden war.

Die ästhetische Dimension des Festkleids steht bei eigentlich allen Belegen klar im Vordergrund. Im Rahmen der Hochzeitsbeschreibung wird die Schönheit der Braut und gerade auch die Schönheit ihres hochzeitlichen Schmucks und Kleids hervorgehoben. In Ez 16 und JosAs wird zugleich der Kontrast der ›übernatürlichen‹ Schönheit der Braut zur vorherigen Nüchternheit hervorgehoben. Wie bereits in Ez 16 die Jerusalembraut als »des Königtums würdig« erachtet wird (Ez 16,13), so wird auch Aseneth als Königsbraut beschrieben, indem sie einen »königlichen Gürtel« umlegt und ein Szepter in die Hand nimmt (JosAs 18,6). In Ez 16 wird darüber hinaus der passive Charakter der Braut betont. Wie sie bereits als Findelkind aufgenommen und erzogen wurde, so wird die Frau zur Zeit ihrer Reife von ihrem Gönner geschmückt und eingekleidet. Die breit ausgeführte Beschreibung von Prunk und Fülle des Schmucks bzw. der Kleider dient deshalb hier auch dazu, die überwältigende und reichliche Zuwendung des Mannes hervorzuheben. Schmuck und Kleid sind dabei Ausdruck der Zuwendung des Bräutigams, d.h. aber im Kontext der Zuwendung Jhwhs an Jerusalem bzw. das Volk Israel. Im Blick auf eine metaphorische Interaktion sind aus der Bildfeldtradition die Elemente Ästhetik, Veränderung und Königswürde zu berücksichtigen. Ferner ist das Element des Kleids bzw. Schmucks der Frau ein wesentliches Element der Stadt-Frau-Tradition, auf die im Zusammenhang mit Apk 21,2.9 eigens einzugehen ist.

Hochzeitsmahl/ Hochzeitsgäste

Neben der hymnischen Hochzeitsschilderung begegnet innerhalb der Seligpreisung von V 9 ebenfalls das Hochzeitsbild, das hier vom Thema des Festmahls bestimmt wird.

Das Bild eines eschatologischen Festmahls ist im Judentum ausgehend von der prophetischen Verheißung (Jes 25,6; 34,6ff.; Jer 46,10; u.a.) weit verbreitet.[98] Besonders in der Henochliteratur wird die Vorstellung eines endzeitlichen Mahls mit dem Menschensohn verknüpft (äthHen 62,14). In slavHen 42,5 wird das Bild zusätzlich mit ›Liebesmetaphorik‹ verbunden:

[98] Vgl. die Belege bei J. Behm, Art. δεῖπνον κτλ. ThWNT 2 (1935), 33-35, hier: 35; rabbinische Verweise bei Billerbeck IV/II (1928), 1154-1159.

> Beim letzten Kommen wird er herausführen Adam mit den Vorvätern und wird sie hierherführen (in das Paradies Eden), dass sie sich freuen, wie ein Mensch seine Geliebten herbeiruft mit ihnen Mahl zu halten, und jene gekommen sind (und) reden vor dem Palast jenes Mannes, mit Freuden erwartend sein Mahl, das Genießen des guten und des unermeßbaren Reichtums, und Freude und Fröhlichkeit im Licht und in ewigem Licht.

Auch wenn hier eine emotionale Nähe zwischen Gastgeber und seinen Gästen angezeigt ist, sind diese Belege doch keinerlei Hinweise auf eine Hochzeit.

Eine lose Motivkombination zwischen endzeitlichem Mahl und Hochzeit ist hingegen in dem Abschnitt aus der Logienquelle Lk 12,35–38 (Q) gegeben: Ein (Haus)Herr kommt von einer Hochzeitsfeier nach Hause, klopft an die Tür (vgl. Apk 3,20). Die Knechte, die er wachend antrifft und die ihm öffnen, werden dann zu einem Mahl geladen, bei denen sie der Hausherr selbst bedient. Auch wenn das Hochzeitsmotiv über einen bloß zufällig gewählten Anlass für die Abwesenheit des Hausherrn hinausweisen dürfte, ist jedoch unbestreitbar, dass das uneigentlich überhöhte und wohl endzeitlich zu verstehende Mahl nicht mit dem Hochzeitsmahl identisch ist. Der *Kyrios* wird zum Tischdiener seiner Knechte bei einem nächtlichen Mahl. Die Hochzeit ist nur eine Nebenszene auf einem anderen Schauplatz.

Häufig wird nun ferner auf eine formale und inhaltliche Parallele zwischen Lk 14,15b und Apk 19,9 hingewiesen.[99]

Lk 14,15b.24	Apk 19,9
μακάριος ὅστις φάγεται ἄρτον ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ θεοῦ. (...) οὐδείς ... τῶν κεκλημένων γεύσεταί μου τοῦ δείπνου	μακάριοι οἱ εἰς τὸ δεῖπνον τοῦ γάμου τοῦ ἀρνίου κεκλημένοι

Die genaue Gegenüberstellung von Lk 14,15b und Apk 19,9 zeigt jedoch, dass neben der formalen Verwandschaft der Seligpreisung lediglich das Grundmotiv des endzeitlichen Mahls auf einen gemeinsamen Traditionshintergrund schließen lässt. Die jeweiligen Konkretionen und Formulierungen als Brot-Essen im Reich Gottes bzw. als Geladene beim Hochzeitsmahl des Lammes zeigen deutliche Differenzen. Allerdings erscheint Lk 14,15 als einleitender Vers zur Parabel vom großen Festmahl, in der dann das Motiv der ›Einladung zum Mahl‹ eine zentrale Bedeutung gewinnt (vgl. Lk 14,24: κεκλημένοι/ δεῖπνον).

Während bei Lk jedoch das Festmahl noch nicht mit der Hochzeitssymbolik verbunden ist, zeigt die Überlieferungsvariante des Gleichnisses bei Mt

[99] Vgl. etwa Ritt (1986), 96; Berger (1995), 608.

22,1-14 gerade die Kombination von endzeitlichem Festmahl und endzeitlicher Hochzeit.[100] Mt und Apk zeigen hier also deutlich die Kenntnis einer gemeinsamen Tradition, deren Ursprung in einer Q-Überlieferung zum endzeitlichen Mahl liegen dürfte.

2.3.3. Metaphorische Interaktion

Die zentrale Aussage des metaphorischen Abschnitts Apk 19,6-9 heißt: »*Die Hochzeit des Lammes ist gekommen*«. Schon hier wird die Uneigentlichkeit der Rede deutlich, denn der Bräutigam wird mit einem Lamm identifiziert. Allerdings wird man die Bildkombination hier im Blick auf die jeweils bildspendenden Bereiche[101] nicht überbewerten dürfen. Die sonstige Verwendung des Lexems ἀρνίον in der Apk zeigt klar die uneigentliche Konnotation des Lexems im Kontext: Bereits in der Einführung des Lammes in Apk 5 (VV 6.8.12.13) wird seine Sonderstellung inmitten der Ältesten und des Throngefolges deutlich, dem Lamm kommt gleiche Ehre wie Gott zu (V 13b, vgl. 6,16). Es wurde geschlachtet und hat mit seinem Blut die Auserwählten aus allen Völkern errettet/ losgekauft (Apk 5,9; 7,14). Die titulare Verwendung des Begriffs ›Lamm‹ und seine unmittelbare Beiordnung zu Gott lassen keinen Zweifel, dass hier eine Christus-Metapher vorliegt. Von den 29 titularen Belegen von ἀρνίον in der Apk bezieht sich der Begriff 28mal auf Jesus Christus.[102] Die Hochzeit, die in Apk 19,6-9 besungen wird und zu der Gäste eingeladen werden, ist demnach die Hochzeit des Christus. Jesus ist der Bräutigam!

Eine Verbindung von Lamm und Königtum, wie sie hier in Apk 19,6f. vollzogen wurde, liegt bereits in Apk 17,14 vor, da hier das Lamm »Herr aller Herren und König aller Könige« genannt wird. Die gleiche Wendung wird in Apk 19,16 dann wieder aufgegriffen und ebenfalls klar auf Christus bezogen, wie der Name »Wort Gottes« (Apk 19,13), das Bild des Schwerts aus dem Mund (19,15; vgl. 2,12) und vor allem das messianisch gedeutete Psalmen-Zitat der Herrschaft mit eisernem Stab (Ps 2,9; Apk 19,15) nahelegen. Allerdings wird die Zuordnung in dieser Deutlichkeit in Apk 19,6 zunächst nicht ausgesagt. Es wird zwar der Herrschaftsantritt des Königs syntaktisch mit dem Beginn des Hochzeitsgeschehens parallelisiert (ὅτι ἐβασίλευσεν - ὅτι ἦλθεν ὁ γάμος), allerdings sprengt die Wendung κύριος ὁ θεὸς [ἡμῶν] ὁ παντοκράτωρ die hoheitliche Stellung Jesu in der Apk. Selbst wenn Lamm und

[100] Ich bereite eine Arbeit vor, in der diese Traditionszusammenhänge noch genauer untersucht werden.

[101] Die Frage, welche semantische Konterdetermination gerade durch die Kombination des Lexems ›Hochzeit‹ mit dem Lexem für ein männliches Schaf erfolgt, ist nicht weiterführend, da ›Lamm‹ im Kontext der Apk in einer festen Bedeutungszuweisung auf Christus hin verwendet wird.

[102] Mit Müller (1995), 160f.; Schnelle (1996), 604.

Gott vielfach gleiche Würdigung erfahren, bleiben sie doch klar geschieden, und vor allem fehlt die Gottesbezeichnung für das Lamm. Das Hoheitsprädikat κύριος ὁ θεὸς ὁ παντοκράτωρ (Apk 19,6c), das wohl auf Jes 6,2 zurückgeht, wird im Rahmen der Thronvisionen in Apk 4,8 und 11,17 eindeutig Gott zugesprochen, in Apk 15,3 begegnet es innerhalb des Liedes des Lammes (ᾠδὴ τοῦ ἀρνίου). Allerdings machen gerade diese Stellen zugleich deutlich, dass trotz einer im Huldigungsruf sichtbar werdenden Vorrangstellung Gottes hier keineswegs ein Machtmonopol ausgesagt ist. Jegliche Herrschaftsansprüche der Hure Babylon oder anderer Mächte werden negiert, innerhalb des göttlich-himmlischen Bereichs wird die Herrschaft allerdings geteilt. Gott sitzt nicht allein auf dem Thron, vielmehr wird hier von einer ›Mitregentschaft‹[103] der 24 Ältesten berichtet. Das gleiche Motiv wird als Herrschaftsstruktur im himmlischen Jerusalem wieder aufgegriffen, indem die ganze Vision der himmlischen Stadt mit der Verheißung der Königsherrschaft der Knechte abschließt (Apk 22,5). Auch die Herrschaft von Gott und Lamm wird hier eng, bis zur Identität verbunden, denn der Thron Gottes ist zugleich Thron des Lammes (θρόνος τοῦ θεοῦ καὶ τοῦ ἀρνίου, Apk 22,1-3; 7,10.17; vgl. 5,6.11).

Im Blick auf Apk 19 wird man deshalb folgern dürfen, dass auch hier Herrschaft Gottes und Königtum Christi untrennbar verknüpft werden und nicht auseinanderdividiert werden müssen. Selbst wenn in 19,6 der Herrschaftsantritt Gottes gepriesen wird, ist damit zugleich auch die Machtübernahme Christi impliziert. Im Blick auf Apk 17,14 und 19,16 sowie die syntaktische Parallelstruktur der Begründungssätze in 19,6 und 7 wird man jedoch auch den in 19,6 gepriesenen Herrschaftsantritt des Königs bereits auf das Königtum des Lammes bzw. Christi beziehen dürfen. Die Gottesbezeichnung sollte vor dem Hintergrund von PsLXX 44,7 bzw. 92,1 christologisch nicht überbewertet werden. Allerdings deutet sich hier bereits eine vielleicht bewusst eingesetzte Ambiguität in der Zusammenschau von Gott und Christus an, die den Keimboden für die spätere ›explizite Christologie‹ abgeben konnte. Zumindest wurde die unklare Formulierung von Ps 45,7 innerhalb der späteren christologischen Streitigkeiten ins Zentrum der Auseinandersetzung gerückt.[104] Der Bräutigam, dessen Hochzeit hier besungen wird, ist also zugleich der König, dessen Herrschaft beginnt.

Außer den Titeln Lamm und König beinhaltet der Text keine weiteren Angaben zum Bräutigam selbst. Die Königsmetapher im Blick auf Christus wird zwar in der Beschreibung des Reiters auf dem weißen Pferd (Apk 19,11ff.) auf-

[103] Diese Formulierung verdanke ich G. Theißen.

[104] Vgl. dazu E. GRÜNBECK, Christologische Schriftargumentation und Bildersprache. Zum Konflikt zwischen Metapherninterpretation und dogmatischen Schriftbeweistraditionen in der patristischen Auslegung des 44.(45.) Psalms (= GRÜNBECK 1994).

gegriffen und dabei vor allem auf den Aspekt des endzeitlichen Richters und Kämpfers dramatisch zugespitzt. Allerdings fehlt hier jeglicher Bezug zur Hochzeitsmetaphorik, so dass man im Blick auf eine Kontextdetermination des Bräutigams hier zurückhaltend sein muss.

Wenden wir uns nun der Braut des Lammes zu. Im Blick auf einen bildempfangenden Bereich der Braut gibt der Text kaum Deutungshilfen. Durch die offenbar bewusst eingesetzte Bezeichnung γυνή (der Autor kennt ebenso νύμφη, vgl. 21,2.9) wird ein Rückbezug zu Apk 12 geschaffen.[105] Auch die Frau in Apk 12 ist ›kostbar‹ gekleidet (περιβεβλημένη, Apk 12,1), denn sie ist in die Sonne eingehüllt. Allerdings treffen wir diese Frau in einem Stadium innerhalb des Lebens einer Frau, das wesentlich später liegt als das der Braut. Die Frau in Apk 12 ist bereits schwanger und gebiert ein Kind. Obgleich die mythische Zeitvorstellung chronologische Linearität durchbricht, scheint mir ein direkter Bezug der Braut des Lammes (Apk 19) auf die Frau in Apk 12 doch eher unwahrscheinlich.[106] Weitere Hinweise über eine Zuweisung der Braut sind demnach eher noch aus der Gewichtung ihres Kleides bzw. Schmucks zu erheben. In der Bildfeldtradition wird die Schönheit des bräutlichen Schmucks mehrfach mit der Vorstellung einer Verwandlung und Königswürde verbunden (s.o.). In Ez 16, die intertextuell vielleicht nächste Parallele, wird die Jerusalembraut deutlich passiv geschildert. Dies gilt für Apk 19,7f. nicht so ohne weiteres. Der Text bleibt im Blick auf die Mitwirkung der Braut eigentümlich unbestimmt[107]: Einerseits wird berichtet, dass sich die Frau selbst bereitet hat (ἡτοίμασεν ἑαυτήν), andererseits deutet das folgende passive ἐδόθη darauf hin, dass sie doch eher mit fremder Hilfe geschmückt wurde. Dieser feinsinnige Widerspruch wird m. E. gerade auf einer tieferliegenden Sinnebene verständlich, wenn man die Zurüstung der Braut im Kontext der weiteren Kleidermetaphorik einordnet, die unmittelbar mit der Braut verknüpft werden kann und in einen ethischen Horizont weist (s.u.). Die Auserwählten waschen einerseits selbst ihre Kleider im Blut des Lammes, andererseits werden oder sind sie überkleidet.

---

[105] Sonst wurde γυνή im Blick auf die Prophetin Isebel mit deutlich negativer Konnotation eingesetzt (Apk 2,20); in Apk 9,8 dient das Frauenhaar als kontrastiver Vergleichspunkt zu den Heuschrecken, während sich in 14,4 die Jungfräulichen nicht mit Frauen befleckt haben. In Apk 17,3.4.6.7.9.18 wird die Hure Babylon bewusst als Frau angesprochen.

[106] Das Motiv einer ›finalen Hochzeit‹ bzw. anachronistischen Brautzeit ist zwar in der Bildfeldtradition bezeugt, die spätere Braut wird dann aber vorher entweder als unfruchtbar oder als hurerisch geschildert, was beides für die Frau in Apk 12 nicht zutrifft. Vgl. Näheres dazu unten zu Apk 21.

[107] Vgl. dazu bereits SMITMANS (1973), 113.

Die Kleidermetaphorik verknüpft auch den zunächst angehängt wirkenden Satz Apk 19,8c unmittelbar mit dem Vorgenannten. Die allegorische Zuweisung in Apk 19,8c (»Das Leinen sind die Rechtstaten der Heiligen«) könnte rückwirkend auch Hinweise für den bildempfangenden Bereich der Braut in Apk 19,7c.8ab geben. Da das Leinen zunächst als Kleidung der Braut eingeführt wurde, werden durch die Parallelisierung der Sätze die Heiligen auf die Braut abgebildet und es entsteht folgende Analogiestruktur:

Leinen - Kleidung der Braut :: Leinen - Rechtstaten der Heiligen.

Die Braut wäre demnach mit den Heiligen zu identifizieren, die Kleidung könnte hinsichtlich der gerechten Taten aufgelöst werden. Allerdings könnte auch die himmlische Braut mit den Taten der Gerechtigkeit der Heiligen bekleidet werden, so dass Heilige und Braut nicht identisch sein müssten. Dies legt die Weiterführung in Apk 19,9 nahe, denn wenn die Heiligen mit denen identisch sind, die glücklich gepriesen werden, können die zur Hochzeit Geladenen nicht zugleich die Braut selbst sein. Wer dann aber die Braut ist, bleibt dem/der Leser/in zum jetzigen Zeitpunkt noch verborgen. Dies besagt nicht, dass die Braut hier nicht wichtig sei, denn im Bildbereich nimmt die Schilderung ihrer Vorbereitung und Schmückung einen breiten Raum ein. Möglicherweise will der Autor durch die unklare Metaphorisierung gerade die Spannung erhöhen. Dies legt zumindest der weitere Gang des Buches nahe. Die den/ die Leser/ -in interessierende Frage, wer denn nun die Braut des Lammes ist, wird dann in Apk 21,1ff. bzw. 22,17 aufgegriffen und breit beantwortet.

Mit Apk 19,9 wird das bisher dargestellte Szenario ausgeweitet. Das Bild von der ›Hochzeit des Lammes‹ wird aufgenommen und nun auf das Hochzeitsmahl zugespitzt. Statt von der Braut erfahren wir jetzt von Gästen, die zu dem Mahl geladen werden. Was ist das Mahl? Wer sind die Gäste?

Hier ist die jüdische Tradition des endzeitlichen Festmahls aufgegriffen. Die ›Geladenen‹ dürfen hier wohl mit den Gästen identifiziert werden, denn die zu Mt 22,1-14 hinführende Tradition, die zwischen Einladung und wirklichem Feiern unterscheidet, ist hier kaum zu erkennen.[108] Der Auftrag zum schriftlichen Festhalten der Seligpreisung legt nahe, dass hier die Gemeinde angesprochen ist. Eine kontextuelle Näherbestimmung des hochzeitlichen Mahls könnte ferner von der Wendung δεῖπνον θεοῦ in Apk 19,17 zu erwarten sein. Hier

[108] Gegen SCHÜSSLER FIORENZA (1994), 126: »Nicht alle ChristInnen, die ursprünglich zum Hochzeitsfest eingeladen waren, werden gesegnet werden, sondern nur die, die treu auf die Einladung durch ihre gerechte Lebenspraxis geantwortet haben.« Diese Folgerung, die Apk 19,8 und 9 mit moralisch exklusivem Tiefensinn belegt, ist m. E. nicht am Text nachweisbar. Gattungsgeschichtlich die Seligpreisung als Mahnrede aufzufassen, scheint mir fragwürdig.

wird das endzeitliche Mahl zum Bild des Gerichts, denn die Vögel des Himmels werden aufgefordert, das Fleisch der Könige, Heerführer und schließlich das aller Freien, Sklaven, Kleinen und Großen zu fressen. Dieses Vögelmahl, das traditionell von Ez 39,17-20 abhängt, ist das Gegenbild zum eschatologischen Freudenmahl der Geretteten.

Die ganze Szene bereitet jedoch nicht nur die Vision von der himmlischen Braut Jerusalem vor. Sie steht ihrerseits im engen Zusammenhang mit den antizipierenden Visionen in Apk 7,9-19 bzw. 14,1-4. Die Vision in Apk 7 beschreibt ähnlich wie in Apk 19 eine »große Schar« von Geretteten, die ihre laute Stimme erhebt.[109] Auch hier werden im Rahmen einer Thronszene Gott und das Lamm in einem Hymnus gepriesen: »*Die Rettung (liegt) bei unserem Gott, der auf dem Thron sitzt, und dem Lamm*« (Apk 7,10, vgl. V 12). Das Lamm zusammen mit der Schar der Geretteten (hier 144 000) begegnet schließlich in Apk 14,1-4, wo beide auf dem Berg Zion stehen. Ganz ähnlich wie in Apk 19 stimmen sie gemeinsam mit den Ältesten und weiteren Himmelswesen vor dem Thron einen Lobgesang (neues Lied, 14,3) an. Apk 14,4 betont die Jungfräulichkeit der Geretteten und zeigt damit einen Bezug zum gleichen Bildbereich wie Apk 19,6-9 (s.u.).

2.4. Die himmlische Braut Jerusalem (Apk 21,2.9)

2.4.1. Das Bild im Kontext der Jerusalemvision (Sprachliche Analyse)

Die Vision der vom Himmel kommenden Stadt Jerusalem in den Schlusskapiteln der Apk lässt sich in zwei Abschnitte gliedern, wobei beide Teile eng aufeinander bezogen sind.[110] Was in Apk 21,1-8 zunächst skizzenhaft in den Blick gerät, wird in Apk 21,9-22,5 detailliert beschrieben und teilweise näherhin fokussiert.[111] Wird die hier verheißene eschatologische Vollendung im ersten Abschnitt in ihrer Bedeutung für die irdische Gemeinde dargestellt, so beschränkt sich der zweite Abschnitt auf die genaue Schilderung der himmlischen Stadt.

---

[109] Vgl. Apk 7,9: ὄχλος πολύς ... κράζουσιν φωνῇ μεγάλῃ - Apk 19,6: ὡς φωνὴν ὄχλου πολλοῦ.

[110] Entgegen früherer Versuche einer literarkritischen Teilung gerade auch dieser Schlusskapitel (vgl. dazu die Forschungsberichte bei Böcher [1980], 1-29; Reader [1971], 47-60) wird heute die Einheitlichkeit überwiegend anerkannt: vgl. Georgi (1980), 355; Roloff (1984), 197; Schüssler Fiorenza (1994), 133; Müller (1995), 356; Söllner (1998), 189f. Die letzte literarkritische Teilungshypothese findet sich bei Reader (1971), 187, der eine redaktionelle Zusammenfügung von Gottesrede (21,5-8), Jerusalemvision (21,9-22,2) und Gotteszelt-Audition (21,2-4c; 22,3-5) annimmt.

[111] Im einzelnen sind folgende Zuordnungen möglich: 21,2 - 21,9-11; 21,3 - 21,22f. u. 22,3; 21,4 - 22,2; 21,6 - 22,1; 21,7 - 22,4; 21,8 - 21,26 u. 22,3.

Der erste Teil lässt sich wiederum in die visuelle bzw. auditive Präsentation des neuen Jerusalems (Apk 21,1-4) und die Bestätigung durch die Stimme von dem Thron, d.h. durch Gott selbst, (Apk 21,5-8) gliedern. Die Vision wird mit der für die Apk typischen Formel καὶ εἶδον eingeleitet und knüpft mit der Rede von der neuen Schöpfung an Jes 65,17a(LXX) an.[112] Wenn bei der Untergangsverheißung der ersten Schöpfung das Meer explizit erwähnt wird, wird man innerhalb des o.g. Kontrastschemas eine bewusste Anlehnung an Apk 13,1 (vgl. 17,3) vermuten dürfen, denn das Meer ist der Herkunftsort des Tieres, das die Hure Babylon trägt. Der in V 1 erwähnte »neue Himmel« hingegen wird dann zum Herkunftsort der Braut Jerusalem.

Jeweils zu Beginn der beiden Teile wird die himmlische Stadt mit einer Braut verglichen bzw. identifiziert (Apk 21,2; 21,9-11). Wegen der z.T. wörtlichen Bezogenheit beider Aussagenkreise, sollen sie im Folgenden synoptisch dargestellt werden:

Apk 21,2	Apk 21,9-10
καὶ τὴν πόλιν τὴν ἁγίαν Ἰερουσαλὴμ καινὴν εἶδον καταβαίνουσαν ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ἀπὸ τοῦ θεοῦ ἡτοιμασμένην ὡς νύμφην κεκοσμημένην τῷ ἀνδρὶ αὐτῆς.	(9) εἷς ἐκ τῶν ἑπτὰ ἀγγέλων ... ἐλάλησεν μετ' ἐμοῦ λέγων· δεῦρο, δείξω σοι τὴν νύμφην τὴν γυναῖκα τοῦ ἀρνίου. (10) καὶ ἀπήνεγκέν με ἐν πνεύματι ἐπὶ ὄρος μέγα καὶ ὑψηλόν, καὶ ἔδειξέν μοι τὴν πόλιν τὴν ἁγίαν Ἰερουσαλὴμ καταβαίνουσαν ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ἀπὸ τοῦ θεοῦ
Und ich sah die heilige Stadt, das neue Jerusalem, die aus dem Himmel von Gott herabkam, *bereitet wie eine Braut, die für ihren Bräutigam (Mann) geschmückt ist.*	Einer von den sieben Engeln ... sprach mit mir und sagte: *Komm, ich werde dir die Braut zeigen, die Frau des Lammes.* (10) Und er entrückte mich im Geist auf einen großen und hohen Berg und zeigte mir die heilige Stadt Jerusalem, die aus dem Himmel von Gott herabkam

Die Darstellung zeigt deutlich, dass beide Abschnitte bis in wörtliche Formulierungen hinein zusammengehören und dabei eine chiastische Anordnung zeigen. In Apk 21,2 wird zunächst die heilige Stadt gesehen, die im zweiten Versteil als Braut beschrieben wird, während in Apk 21,9f. die Vision der Braut des Lammes verheißen wird, die dann als heilige Stadt ausgeführt wird.

---

[112] Vgl. dazu ROLOFF (1990), 119ff.; FEKKES (1994), 227-230; SÖLLNER (1998), 190. Die LXX verzichtet im Gegensatz zum MT auf die Aussage eines schöpferischen Aktes Gottes. Die Erinnerungslosigkeit an die erste Schöpfung (Jes 65,17b) wird bei Apk 21,1 auf die Nichtexistenz des ersten Himmels und der ersten Erde zugespitzt.

Durch die Formulierung »Frau des Lammes« knüpft Apk 21,9 zugleich an Apk 19,7 an und macht in der Kombination mit νύμφη deutlich, dass die himmlische Stadt Jerusalem mit der Braut des Lammes identisch ist. Allerdings wird die Braut über die Deklaration und Zuordnung zum Lamm nicht näher charakterisiert. Anders in Apk 21,2. Der zunächst mit der Vergleichspartikel ὡς[113] eingeleitete bildspendende Bereich wird hier insofern konkretisiert, als die Braut geschmückt ist (κεκοσμημένη), womit das vorgenannte Partizip ἡτοιμασμένη erläutert wird. Auch Apk 21,2 ist dadurch eng auf Apk 19,7 bezogen, da innerhalb des Hochzeitshymnus gerade auch die Vorbereitung der Braut (ἡτοίμασεν ἑαυτήν) erwähnt wird, diesmal bezogen auf ihr hochzeitliches Kleid. So wird eine enge Vernetzung der drei Brautstellen Apk 19,7f.; Apk 21,2 und 21,9 erreicht. Da ich oben bereits auf die traditionelle Gegenüberstellung von Hure und Braut bzw. Schmuck und Kleid eingegangen bin, soll im Folgenden vor allem die Bildfeldtradition der Frau als Stadt, z.T. in bräutlichem Schmuck bzw. Kleid untersucht werden.

2.4.2. Die Bildfeldtradition: Jerusalem/ Zion als Braut und Ehefrau

Die traditionsgeschichtlichen Wurzeln der Personifikation einer Stadt als Frauengestalt wurden bereits im Zusammenhang mit der Hure Babylon aufgespürt (s.o.). Im Folgenden interessiert deshalb konkret die Sprachtradition, nach der *Jerusalem/ Zion als Frauengestalt* personifiziert wird, die ausführlich in § 4 (2.3.3.) dargestellt wurde. Jerusalem bzw. Zion wird dabei als Frau in ganz unterschiedlichen Lebenslagen und Relationen dargestellt, sei es als Tochter[114], Jungfrau[115], Braut und Ehefrau (s.u.), als kreißende Frau[116], Mutter[117], Witwe oder Verlassene[118]. Es liegen hier zunächst ausnahmslos relationale Bestimmungen der Frau aus Privatleben und Familie vor. Daneben begegnet Zion auch in politischen Kategorien, sei es als Königin[119], Gefangene oder Gebeugte.[120] Mit O. H. Steck lassen sich die relationalen Figurationen im Blick auf den bildempfangenden Gegenbereich in zwei Aspekte ausdifferenzieren: Zum einen

[113] Sowohl auf Grund der interaktiven Metapherndeutung als auch durch die parallele Verwendung von Vergleich und Identifikation bei Joh (vgl. Apk 5,6 mit 5,12 und 13,8; 4,6 bzw. 15,2a mit 15,2b) liegt hier keine Differenz zu Apk 21,9 vor.

[114] »Tochter Zion« in Ps 9,15; Jes 1,8; 10,32; 12,6; 16,1; 52,2; 62,11; Jer 4,31; 6,23; Thr 1,6; 2,1.4.8.10.18; 4,22; Mi 1,13; 4,8.10.13; Zeph 3,14; Sach 2,11.14; 9,9.

[115] 2Kön 19,21; Jes 37,22; Thr 2,13.

[116] Jes 66,7f.; Jer 4,31; Micha 4,10.

[117] Hos 4,5; Jes 56,1; Jer 20,12; vgl. Gal 4,26; ApkBar (syr.) 3,1; 4Esr 10,7.

[118] »Witwe« in Jes 54,4; Thr 1,1 (von Babel 47,8f.); »Verlassene« in Jes 49,14; 54,6f.; 60,15; 62,4.12.

[119] In Bezug auf die Völker, die ihr huldigen Jes 49,22f.; 52,2.7-10; 60,1ff.; 61,10f.; 62,1-7; Ez 16,13; Sach 2,14; Thr 1,1; 2,15.; Königin in Bezug auf Jhwh Jes 62,3; Mi 4,9; Zeph 3,15.17; Ps 146,10.

[120] Gefangene: Jes 52,2; Gebeugte: Jes 51,21; 54,11.

wird Zion in Beziehung zu Menschen/ Bewohnern geschildert, was vor allem in Metaphern von Kindern, Söhnen, Töchtern bzw. der Kinderlosigkeit zum Ausdruck gebracht wird.[121] Zum anderen dienen die weiblichen Bilder der Näherbestimmung der Gottesrelation von Zion. Hier begegnen die Begriffe »Tochter«, neben »Ehefrau«, »Braut« bzw. deren Gegenbilder »Verlassene« oder »Witwe«. Zion/ Jerusalem wird auch als »Königin« gegenüber Jhwh bezeichnet (Jes 62,3; Mi 4,9; Zeph 3,15.17; Ps 146,10).

Im Blick auf Apk 21,2.9 bzw. 19,7f. vertiefen wir den traditionsgeschichtlichen Hintergrund hinsichtlich des zuletzt genannte Traditionsstroms, bei dem Jerusalem/ Zion als Braut/ Ehefrau bzw. Königin Jhwhs vorgestellt wird, obgleich sich dieser Fokus nicht klar vom Aspekt der Mutterschaft abtrennen lässt. Das hängt damit zusammen, dass Zion z.B. in Jes 50,1; 51,22; 54,1.4-8(10); 62,4; Ez 16,8-14 als Ehefrau Jhwhs inszeniert wird, die Gottesrelation jedoch gerade auch die Beziehung des Volkes zu Jhwh widerspiegelt. Im Bild gestörter oder gelungener/ verheißener ehelicher Gemeinschaft wird jeweils die geschichtlich erfahrene Gottesbeziehung am Beispiel der Gottesstadt thematisiert: Verlassenheit, Witwenstand von Jerusalem etc. stehen dabei für die gegenwärtig erfahrene bzw. retrospektiv gedeutete Exilserfahrung, während eine geglückte Beziehung (Brautschaft, junge Liebe) in Erinnerung oder Verheißung der Heimkehr zum Zion ausgemalt wird. Während bei Hos, Jer und noch Thr der Ehe- bzw. Treuebruch in einen Schuldzusammenhang eingeordnet wird, dominiert vor allem bei Jesaja die hoffnungsvolle Perspektive. Hier bleibt die Katastrophe Jerusalems unbegründet (Jes 51,17ff.) oder wenigstens von Zion unverschuldet (Jes 50,1), der Glaube an eine Verlassenheit oder Scheidung durch Jhwh wird als unberechtigt abgewiesen (Jes 50,1f.). Trauer wird aufhören, stattdessen wird Zion in Prachtgewänder gekleidet (Jes 52,1ff.; vgl. 61,1-10), wie eine Braut geschmückt. Obgleich Zion nirgends zum ebenbürtigen Gegenüber Jhwhs im Sinne einer Göttin avanciert, kann man m. E. nicht pauschal von einer ›Ent-Erotisierung‹ des Bildes sprechen.[122] Während die Schilderung von Untreue und Hurenzeit Jerusalems in drastischer - oder gar pornographischer - Derbheit ausgeführt wird[123], verbleibt die Darstellung der Jhwh-Liebe bei zarten doppeldeutigen Umschreibungen. »Frau der Jugendzeit« (Jes 54,6) begegnet auch sonst eindeutig in erotisch-zwischengeschlechtli- chem Gebrauch (vgl. Prov); in Jes 49,18; 62,5 und wahrscheinlich Jes 61,10 wird Zion allerdings in direkter Weise »Braut« genannt; Jes 62,4f. zeigt durch die Formulierungen »Meine Lust an ihr (...), denn Jhwh hat Lust an dir« überdies

[121] Seltener begegnet in diesem Zusammenhang das Bild der ›Wächter‹ (Jes 52,8; 62,6f.).
[122] Vgl. WINTER (1987), 632ff. und STECK (1989), 275.
[123] Vgl. etwa an das Motiv »Aufdecken der Blöße« (Thr 1,8; Ez 16,37); oder der Abschnitt Ez 16,23ff. Vgl. zur feministischen Kritik etwa JOST/ SEIFERT (1998), 278ff.

Interesse an affektiver Sprache, der man ihre erotischen Implikationen nicht absprechen sollte. Die Alternative ist hier also nicht Erotik gegen Geschlechtslosigkeit, sondern eine derbe pornographische Sexualität gegen eine feinfühlige Brauterotik. Gerade mit Hilfe der Geschlechtermetaphorik können die atl. Propheten dem Glauben an die Einzigartigkeit und einseitige Beständigkeit der Jhwh-Zions-Relation Ausdruck verleihen. Zion kann dabei aber nicht simplifizierend mit ihren Bewohnern oder dem Gottesvolk identifiziert werden, sondern bleibt eine eigenständige Größe. Ähnlich wie die Frau Weisheit nimmt Zion eine Zwischenrolle ein, indem sie als Person in Relation zu Jhwh und zu den Menschen tritt. Aus der intimen Gottesrelation heraus sorgt sie für das Wohl ihrer Bewohner und kann sogar Heil für alle Völker wirken.

Einen derartigen Befund bestätigt auch die zwischentestamentliche Rezeption der personifizierten Gottesstadt, wie sie sich etwa in Bar 5 bzw. PsSal 11[124] darstellt. Die beiden LXX-Belege, die hier auf Grund der auffälligen Parallelen in einem Atemzug genannt werden können[125], interessieren auch deshalb als Verstehenshintergrund für Apk 21,2.9, weil das als Frau personifizierte Jerusalem jeweils hinsichtlich seines Schmucks bzw. Kleids hervorgehoben wird. Eingebunden sind die Jerusalem-Zitate in Bar 5 wie auch in PsSal 11 innerhalb einer eschatologischen Rede zum Beginn der ersehnten Heilszeit. Einige Verse seien im Folgenden zitiert:

Jes 61,10LXX	Baruch 5,1-2	PsSal 11,7
Denn er hat mir das Kleid des Heils angelegt (ἐνέδυσεν γάρ με ἱμάτιον σωτηρίου) und die Gewänder der Freude; wie einem Bräutigam hat er mir den Kopfschmuck (μίτραν) aufgesetzt und wie eine Braut hat er mich mit Schmuck geziert.	Lege ab, Jerusalem, das Gewand deiner Trauer und deines Elends und lege an (ἔνδυσαι) die Schönheit der Herrlichkeit, die von Gott kommt auf ewig. Lege an (περιβαλοῦ) den Mantel der Gerechtigkeit, die von Gott kommt, setze auf dein Haupt den Kopfschmuck (τὴν μίτραν) der Herrlichkeit des Ewigen.	Lege, Jerusalem, die Kleider deiner Herrlichkeit an (ἔνδυσαι ... τὰ ἱμάτια τῆς δόξης σου), bereite das Gewand deiner Heiligkeit (ἑτοίμασον τὴν στολὴν τοῦ ἁγιάσματός σου), denn Gott hat Israels Glück für immer und ewig ausgesprochen.

Tab. 12: Synopse zur Kleidermetaphorik der Stadt-Frau

[124] PsSal werden zwischen 48 und 43/42 v. Chr. datiert, was aus Anspielungen auf zeitgeschichtliche Ereignisse geschlossen werden kann (Ermordung von Pompeius; aber noch kein Tod Cäsars), vgl. etwa J. SCHÜPPHAUS, Die Psalmen Salomos. Ein Zeugnis Jerusalemer Theologie und Frömmigkeit in der Mitte des vorchristlichen Jahrhunderts, Leiden 1977, 106; STECK (1993), 286f.

[125] Bis in die jüngste Gegenwart hinein wird die Frage nach einer zeitlichen Priorität konträr beantwortet. Vgl. die einzelnen Positionen, wie auch die Synopse mit dem detaillierten Vergleich bei SÖLLNER (1998), 77ff.

Obgleich die sprachlichen Übereinstimmungen gering sind, kann man doch eine motivgeschichtliche Bezogenheit zwischen Bar 5 und PsSal 11 erkennen. Der Appell an die personifizierte Stadt Jerusalem, sich neu zu kleiden, wird als Bild für die neue Heilszeit eingesetzt. Vorausgesetzt bzw. in Bar 5 sogar ausgeführt ist dabei der Trauerzustand der Stadt Jerusalem, der durch die Exilierung hervorgerufen wurde und ebenfalls in Kleidermetaphorik sprachlich gefasst werden kann, wie etwa Bar 4,20 im Zionslied anzeigt: »*Ausgezogen habe ich das Kleid des Friedens* (στολὴν τῆς εἰρήνης) *und angelegt den Sack meines Trauergebets*«[126].

P. Söllner hat nun vermutet, dass sich die Autoren von Bar 5 und PsSal 11 auf Jes 61,10 beziehen könnten und hat eine dreistufige Traditionsgeschichte rekonstruiert.[127] Dabei wurde die Braut-Personifikation von Jes 49,18 bzw. 62,5 in Jes 61,10[128] mit der Kleidermetaphorik verknüpft, die sich dann in Bar 5 bzw. PsSal 11 verselbstständigt habe. Obgleich - wie Söllner selbst bemerkt - die »Prachtkleidmetaphorik« schon traditionell ohne Hochzeitsinventar begegnen kann (vgl. Jes 52,1), scheint mir die Beziehung zu Jes 61,10 noch aus einem anderen Grund plausibel:

In PsSal 11,7 begegnet die zunächst befremdliche Wendung: »bereite das Gewand deiner Heiligkeit (ἑτοίμασον τὴν στολὴν τοῦ ἁγιάσματός σου)«. Der Begriff »Heiligkeit« könnte hier vielleicht in seiner bewussten Doppeldeutigkeit innerhalb jüdischer Tradition verwendet worden sein. Im jüdischen Eheritus wird bekanntlich die Verlobung auch »Heiligung« (aram. קִדּוּשִׁין) genannt. Da man davon ausgehen kann, dass die PsSal ursprünglich auf hebräisch verfasst wurden[129], könnte es sich beim »Gewand der Heiligkeit« um eine irreführende Übersetzung handeln, da in der Vorlage hiermit das Braut- bzw. Hochzeitskleid gemeint war. Auf dieser Linie würde auch das Verb ἑτοιμάζειν einen spezifischen semantischen Sinn erhalten, da es häufig im Zusammenhang mit der Vorbereitung der Braut zur Hochzeit eingesetzt wird (vgl. Apk 19,7f.; 21,2). Schließlich ist, wie PsSal 2,20f. mit dem Lexem στέφανος anzeigt, der Vorstellungshorizont des Hochzeitsschmucks für den Verfasser der Schrift nicht fremd. In PsSal 11,7 könnte somit eine versteckte

[126] Im Blick auf PsSal ist hier an PsSal 2,20f. zu denken: »Sie (= Jerusalem) legte ein Trauerkleid an statt eines Gewands der Zierde, einen Strick um ihr Haupt, statt des Kranzes; sie nahm ab den Kopfschmuck der Herrlichkeit (μίτραν δόξης), den Gott ihr aufgesetzt hatte, in Schmach wurde ihre Schönheit zu Boden geworfen.« Ein direkter Zusammenhang zwischen PsSal 2 und 11 ist freilich nicht anzunehmen.

[127] Vgl. SÖLLNER (1998), 81f.

[128] Söllner folgt hier der Interpretationslinie, die Jes 61,10 auf Zion bezieht (so TgJes), wie etwa auch STECK (1991), 107; anders LAU (1994), 67.87; Näheres dazu unter § 4.

[129] Vgl. den annähernden Konsens der Forscher wie J. SCHÜPPHAUS, Die Psalmen Salomos. Ein Zeugnis Jerusalemer Theologie und Frömmigkeit in der Mitte des vorchristlichen Jahrhunderts, Leiden 1977, 4; HOLM-NIELSEN (1977), 53f.; WRIGHT (1985), 640.

Brautmetaphorik liegen, die eventuell auf Jes 61,10 anspielt, zumindest aber als Verstehenshintergrund für Apk 21 zu würdigen ist.

Auch in der weiteren jüdischen Literatur begegnet die Personifikation der Stadt. In JosAs wird die Braut Aseneth als Zufluchtsstadt bezeichnet, ohne dass hier der Jerusalem-/ Zionsmotivkreis klar benannt würde. In 4Esr 9,26-10,59 wird die Transfiguration einer trauernden Frau zum eschatologischen Jerusalem beschrieben.[130] Die trauernde Frau Esra, die in 4Esr 9,42-10,4 ihre Lebensgeschichte erzählt, wird hier allerdings eher in ihrer Mutterrolle beschrieben, Brautmetaphorik begegnet stattdessen bei ihrem Sohn, dem sie eine Frau sucht, den Hochzeitstag bereitet (9,47), dann aber den Tod im Brautgemach miterleben muss (10,1). Eine genaue Bildanalyse kann hier nicht erfolgen, man kann jedoch folgern, dass das Schicksal der Frauengestalt eng mit der Geschichte des irdischen Jerusalems in Verbindung steht. Dem zerstörten historischen Jerusalem wird dann in der Vision das erwartete eschatologische Jerusalem entgegengesetzt.

F a z i t: Die Braut- und Kleider/ Schmuckmetaphorik ist bereits in der Bildfeldtradition mit der als Frau personifizierten Stadt Jerusalem verknüpft. Jerusalem wird als Ehefrau und Braut Jhwhs dargestellt, wobei das historische Geschick der Stadt bzw. ihrer Bewohner mit den unterschiedlichen Phasen der Ehe-Beziehung zum Ausdruck gebracht wird. Während die Exilszeit in Bildern der zerbrochenen oder zerstörten Ehebeziehung beschrieben wird und meist Ehebruch und Hurerei von Seiten der Frau vorausgeht, ist Brautmetaphorik mit Verheißungen über die Rückkehr aus dem babylonischen Exil bzw. aus der Diaspora verknüpft. Die auf Jerusalem/ Zion gerichteten Trostlieder vertreten daher meist eine geschichtsimmanente Eschatologie. Die Brautmetaphorik verstärkt den pragmatisch-affektiven Charakter der Verheißungen, indem sie die an eine Hochzeit gebundenen Erwartungen und Freuden konkretisiert und an Schmuck und Kleid der Brautleute bildsprachlich aktiviert. Die Brautmetaphorik erweist sich dabei zugleich als hoffnungsvolles eschatologisches Gegenbild zu Ehebruch und Hurerei.

Jerusalem behält durch weitere Figurationen des Weiblichen (z.B. Mutter) allerdings eine Zwischenstellung, die durch eine Doppelrelation zu Jhwh *und* zu ihren Bewohnern bzw. den Fremdvölkern charakterisiert wird. Die personifizierte Stadt ist dabei eine Größe *sui generis*, die am ehesten mit anderen Mittlergestalten (Sophia, Messias) der nachexilisch-zwischentestamentlichen Zeit verglichen werden kann. In der späteren Tradition wird die Vorstellung der Ehebindung mit Jhwh zusätzlich mit ihrer Stellung als »Königin« zu Jhwh

[130] Vgl. dazu Humphrey (1995), 57ff.; Söllner (1998), 271ff.

und hinsichtlich der Völkerwelt (Jes 49,22f.; 52,2.7-10; 3; 54,4-8; 60,1ff.; 62,1-7, Ez 16,13f.) verbunden. Nach O. H. Steck rückt Zion damit in der Heilszeit in die Stellung des davidischen Königs gemäß Jerusalemer Sicht ein.[131]

2.4.3. Metaphorische Interaktion

Eine Bildzuweisung erfolgt in Apk 21,2.9 bereits textimmanent: Die Braut wird als »die heilige Stadt«, als das »neue Jerusalem« bezeichnet, das vom Himmel herabkommt. Auf Grund der engen sprachlichen Bezogenheit von Apk 21,2.9 zu Apk 19,7f. kann ferner geschlossen werden, dass die heilige Stadt hier als Braut des Lammes, das heißt aber als Braut des Messias, gepriesen wird.

Obgleich das von Johannes hier verwendete Bilderrepertoire von Stadt-Frau, Schmuckmetaphorik und Ehe-/ Brautbildern breit in der Bildfeldtradition verankert ist, zeigt die Verwendung in der Apk doch in zweifacher Hinsicht eine originäre Zuspitzung: Die Vorstellung einer vom Himmel herabkommenden Stadt (ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ἀπὸ τοῦ θεοῦ, vgl. Apk 3,12; 21,2.9) ist vor der Apk noch nicht belegt und begegnet erst wieder in hebrElApk 10,4.[132] Ebenso singulär ist ferner, dass die erwartete eschatologische Stadt als Messiasbraut verstanden wird.[133] Diese Zuspitzungen sind hinsichtlich der eschatologischen und christologischen Dimension bemerkenswert: Während in der Bildfeldtradition zur Stadtfrau die geschichtsimmanente Perspektive klar dominiert, wird hier das neue Jerusalem an die »neue Schöpfung« gebunden, denn im Rahmen der gedrängten apokalyptischen Ereignisfolge in Apk 21,1ff. ist wohl der »neue«, gerade erst erschaffene, Himmel der Herkunftsort der heiligen Stadt. Die häufig geführte Debatte einer Präexistenz erübrigt sich aus dieser Perspektive.[134] Die Pointe liegt hier vielmehr in der klaren Zuweisung der himmlischen Stadt zum transzendenten Bereich. Zugleich ragt diese eschatologische Dimension in die Gegenwart hinein: die Hochzeit von Braut und Lamm wird doxologisch bereits als ›gekommen‹ erfahren (Apk 19,6), auch das »neue Jerusalem« verbleibt nicht im Himmel, sondern kommt aus dem Himmel herab (21,2). Das eschatologisch Erwartete greift auf diese Weise antizipatorisch dem Historisch-Faktischen voraus, wird aber im Bild bereits als real-existierend beschrieben. Das proleptisch Aussagbare und doxologisch Antizipierbare vermag auf diese Weise bereits in die Gegenwart hineinzuwirken und sie zu transformieren.

Die Kombination der Zionsstadt mit dem Messias liegt traditionell in der sichtbaren Nähe Jerusalems zum Jhwh-Königtum[135] bzw. zum endzeitlichen da-

[131] Vgl. Steck (1989), 280f.
[132] Nach Söllner (1998), 191.
[133] In der späteren Tradition dann wieder bei EpAp 33.
[134] Näheres dazu bei Söllner (1998), 192.
[135] Vgl. dazu etwa Ollenburger (1987).

vidischen Königtum verankert. Innerhalb der schon oben bemerkten Tendenz im Frühjudentum, die Gottferne über Mittlergestalten zu überbrücken, tritt Zion damit auf eine Stufe mit Sophia oder Messias. Dem Autor der Apk gelingt es nun über die Brautmetaphorik, die sonst eher nebeneinander existierenden Konzepte von Zionstheologie und Messiastheologie zu verknüpfen. Dies ist insofern interessant, als zu dem männlichen Messiaskonzept nun die Zionsstadt als Frauengestalt tritt, der bereits traditionell ein eigenständiges Gewicht anhaftet und die deshalb nicht simplifizierend mit ihren Bewohnern bzw. dem Gottesvolk identifiziert werden kann.

Wer aber ist dann die Stadtbraut in Apk 19-21? Wenn das Kleid der Braut nach Apk 19,8 mit den Rechtstaten der Heiligen verbunden wird, sind hier die Auserwählten, die Gläubigen, vielleicht konkret die 144 000 im Blick, die als Symbolzahl für das vollendete Gottesvolk stehen. In gleiche Richtung deutet die Bildfeldtradition der Jhwh-Ehe, bei der gerade Israel als Braut und Gegenüber erscheint und eine Zuspitzung auf das Gottesvolk nahelegt. Auch einige Ausführungen zum urbanen Aspekt der Stadtbraut, wie etwa die zwölf Apostelnamen der Grundsteine (Apk 21,14) sprechen für eine derartige Zuweisung. Kann die Braut also mit der christlichen Gemeinde als eschatologischem Gottesvolk identifiziert werden, wie viele Forscher postulieren?[136] Das Kleid der Braut ist nicht mit der Braut identisch, ferner bleiben Gemeinde und Braut insofern geschieden, als zwischen Braut und Hochzeitsgästen (Apk 19) bzw. Stadtbraut und Bewohnern (Apk 21) klar differenziert wird.[137] Die bereits in der Zions-Braut-Tradition sichtbare Ambivalenz einer Bildzuweisung wird offenbar in Apk unverändert übernommen. Die Stadtbraut ist mit dem Geschick der Auserwählten, d.h. der Gemeinde, aufs engste verknüpft, ja kann z.T. wie eine Chiffre für die vollendete Heilsgemeinde angesehen werden. Andererseits wird das Verhältnis zwischen Gemeinde und Stadtbraut nicht im Sinne einer symbolischen Identität, sondern als Relation ausgesagt. Dadurch wird der selbstständige Charakter der Stadtbraut gegenüber ihrem Bräutigam wie auch gegenüber ihren Bewohnern/ Hochzeitsgästen bewahrt. Die heilige Stadtbraut ist also nicht nur ein Kollektivbegriff für die Summe ihrer Bewohner, sondern hat eine eigenständige Existenz, die als solche zum Gegenüber des Bräutigams wird.[138]

---

[136] So etwa Holtz (1971), 186-191; Jörns (1971), 154; Roloff (1984), 181; Müller (1995), 318; Sim (1996), 73.94f. u.a.

[137] Söllner nennt weitere textimmanente Widersprüche, die gegen eine unilaterale Identifizierung des himmlischen Jerusalems mit der Heilsgemeinde sprechen. Vgl. Söllner (1998), 257ff.

[138] Dass sich das himmlische Jerusalem bzw. das Stadtfrauen-Konzept in der späteren Tradition förmlich als Bild der Kirche aufdrängte, wird von hier aus verständlich. Eine institutionell im Sinne der späteren Entwicklung bereits fassbare Kirchenkonstitution (z.B. Ämter) wird jedoch in der Apk selbst noch nicht sichtbar.

Die Braut in Apk 19-21 ist also einerseits ein Bild für die eschatologische Heilsgemeinde, andererseits wird sie als eigenständige Größe greifbar, die über die Summe der einzelnen Gläubigen hinausgeht. Diese aus der Offenheit der Bildersprache resultierende eigenartige Schwebe wird vielleicht ganz bewusst vom Autor der Apk eingesetzt. Zumindest greift die Frage nach einer einlinigen Bildzuweisung der Stadtbraut zu kurz. Diese Ambiguität der bildhaften Beschreibung der heiligen Stadt hinsichtlich ihrer personalen Dimension gilt nun auch bezüglich der urbanen, konkret-lokalen und kultischen Aspekte, die dann im Blick auf die Ausführungen zur Stadtbraut in Apk 21 in den Vordergrund treten.[139]

2.5. Zusammenfassung: Huren- bzw. Brautmetaphorik in Apk 17-21

Versucht man nun die relationale Geschlechtermetaphorik der Kapitel 17-21 im Zusammenhang wahrzunehmen, zeigt sich ein übergreifendes Gesamtbild: Die Vision über das Gericht der Hure Babylon in Kap. 17 bildet eine Kontrastfolie zu den insbesondere ab Apk 19,6 folgenden Elementen der Hochzeitsmetaphorik. Dies gilt vor allem auf Grund des kontrastiven Aufbaus des Abschnitts und der Gegenüberstellung der beiden Frauengestalten bis in einzelne Formulierungen hinein.[140] Eine Verschränkung beider Bildbereiche erzielt der Autor nicht zuletzt durch das deutlich hervorgehobene Bildwort vom Verstummen der Stimme des Bräutigams und der Braut (Apk 18,23), das den Untergang Babylons (Kap. 18) illustriert. Während der/ die Leser/-in in Apk 18 vom endgültigen Verstummen des Hochzeitslärms erfährt, darf er/ sie in Kap. 19,6ff. in den Lobpreis der Hochzeit des Lammes mit einstimmen. Apk 19,1-10 übernimmt dabei eine Scharnierfunktion, denn in VV 1-4 wird nochmals der Untergang bekräftigt, während ab V 5 die Doxologie zur Hochzeit von Lamm und Braut angestimmt wird. Hier wird zugleich eine ganz andere Tradition, nämlich die des königlichen Bräutigams eingebracht. Ausgehend von Ps 45 gibt es eine jüdische Tradition (s.o.), die den königlichen Gesalbten bzw. endzeitlichen Retter mit Motiven der Hochzeit beschreibt. Neben dem zunächst dominierenden (gott)königlichen ›Bräutigamslamm‹ wird in Apk 19,7f. bereits die Braut vorgestellt, die dann in den sprachlich eng an Apk 19,7f. angelehnten Abschnitten Apk 21,2.9 ins Zentrum des Interesses rückt. Hier knüpft der Autor an die Bildfeldtradition der Stadtfrau, konkreter der ›Zionsbraut‹ an, die dann allerdings vor allem hinsichtlich ihrer urbanen Aspekte ausgeführt wird.

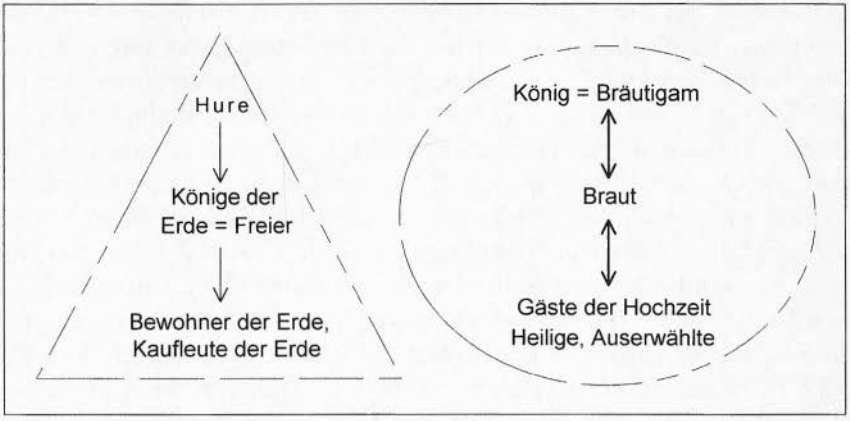
---

[139] Vgl. zu dieser Kategorisierung und ihrer polyvalenten Vernetzung Söllner (1998), 256ff.
[140] Vgl. die Liste bei Söllner (1998), 251-253.

Die Leistung des Autors besteht darin, dass er die Tradition von Hure und Braut bzw. Stadtbraut (Zion) mit der des Messiasbräutigams verknüpft hat. Die Hochzeit des königlichen Bräutigams wird durch die geschickte Stellung in Apk 19 zur Wendemarke erklärt, die den Wechsel zwischen Hure und Braut anzeigt. Zugleich werden die Frauengestalten um männliche Gegenüber ergänzt: Während die Braut in Apk 19,7f. dem Lamm, also dem himmlisch-göttlichen König, als einzigem Bräutigam zugeordnet wird, haben die Könige (Pl.!) der Erde mit der Hure Unzucht getrieben (Apk 17,2; 18,3.9). Ferner werden noch weitere Personen in das Geschehen integriert: Die Hure macht die Bewohner der Erde (17,2) bzw. alle Völker (18,3, vgl. 18,23) betrunken und die Kaufleute der Erde sind an ihr reich geworden (18,3.11.15). Auf der anderen Seite werden die jungfräulichen 144 000 (Apk 14,4) oder die Hochzeitsgäste (Apk 19,9) dem Lamm zugeordnet. Die Hure hat demnach eine zentrifugale Funktion, d.h. von einem Zentrum aus wirkt sie auf alle Könige und Völker ein, während die Braut zentripetal auf eine Mitte hinzielt, die im Christuslamm als einzigem König gegeben ist.[141] Hierbei kehren sich offensichtlich die Machtverhältnisse um: Während die Hure durch Verführungskunst und Zauberei die Herrschaft über die Könige der Erde hat (Apk 17,18), ja selbst »Königin« genannt wird (18,7), wird die Braut zwar zunächst dem Lamm und König nachgeordnet, behält aber durchaus Eigengewicht und Selbständigkeit bei, wie dann in Apk 21 deutlich wird. So sehr die Macht des Lammes durch die Zuordnung zum Pantokrator wie auch durch den Titel »König der Könige« nach außen klar demonstriert wird, scheint der Autor der Apk intern offenbar gerade die Hierarchisierung vermeiden zu wollen. Die Auserwählten und Gläubigen sind nicht unter, sondern *mit* dem Lamm (οἱ μετ' αὐτοῦ, Apk 17,14), die Auserwählten werden mit ihm herrschen (Apk 20,4) und die Stadtbraut wird dem Thron des Lammes Raum geben (Apk 22,3). Hier leistet die relationale Geschlechtermetaphorik einen wesentlichen Beitrag, da sie die Hierarchisierung, die durch die politischen Bilder unvermeidlich erscheint, bewusst aufbricht. Zwar gibt es auch Rollenzuweisungen bei der Hochzeit innerhalb der beteiligten Personen, die hier überraschend aktive Braut und der Bräutigam bleiben hier allerdings reziprok aufeinander verwiesen, das Hochzeitspaar wiederum braucht die Gäste, um ein Fest zu feiern, wie auch die Gäste ohne Brautpaar leer ausgingen.

Schematisch könnte man die Zuordnung der Personen etwa folgendermaßen darstellen:

[141] Die Zentrifugalkraft ist die nach außen gerichtete Kraft, die Zentripetalkraft, die nach innen gerichtete Kraft, die bei der Drehung eines Körpers um die eigene Achse bzw. bei der Bewegung auf einer gekrümmten Bahn auftritt.



Grafik 1: Machtstrukturen innerhalb der Huren- und Brautmetaphorik in Apk 17–21

3. Relationale Geschlechtermetaphorik und Liebessemantik in der übrigen Apk

Es wurde bereits häufig auf den textinternen Zusammenhang zwischen Sendschreiben bzw. Rahmenteilen und Visionsteilen in der Komposition der Apk hingewiesen.[142] Auf Grund der pointierten Stellung, mit der die gesamte Joh-Apk auf die Gegenüberstellung der Hure Babylon und der Braut Jerusalem zusteuert, wird man zurückfragen dürfen, ob die Geschlechterrelation nicht auch sonst bereits in einem uneigentlichen Sinn vom Autor der Apk eingesetzt wird. Bildersprache erweist im hier verstandenen Sinn gerade kontextuell ihren Tiefensinn und kann auf Grund späterer Konzeptualisierung den Leser zu einer Relektüre des Vorangegangenen veranlassen.[143] Dies erklärt zugleich den Aufbau dieser Darstellung zur Geschlechtermetaphorik in der Apk, indem ich vom gesicherten Bildkonzept in der Abschlussvision ausgehe und von da aus auf den vorangegangenen Argumentationsgang zurückblicke.

Dabei fallen vor allem Stellen ins Auge, die zwar zunächst im Literalsinn zu deuten sind, auf dieser Interpretationsebene allerdings einen Rest an Unverständnis zurücklassen oder einen Überschuss an Sinn implizieren. Im Einzelnen ist dabei an die Unzuchtsstellen in Apk 2, den Lebenskranz in Apk 2,10;

[142] Vgl. z.B. die Arbeit von ULLAND (1997), der das Verhältnis von Sendschreiben und Apk 12f. untersucht; ferner die mündlichen Hinweise von H. ROOSE, die den Zusammenhang der Prophetie bzw. Falschprophetie untersucht hat.

[143] Vgl. dazu etwa U. Eco, Die Grenzen der Interpretation, München 1995 (orig. 1990), 193, der die Notwendigkeit einer Relektüre am Beispiel eines Gedichts von Paul Valéry aufzeigt; vgl. zur Textualität der Metapher ferner ZIMMERMANN (2000d).

3,11; das Klopfen an die Tür in Apk 3,20 und die jungfräulich Auserwählten in Apk 14,4 zu denken. Der Vollständigkeit halber sei auch noch auf die Frau in Apk 12 eingegangen.

3.1. Ehebruch und Hurerei in einzelnen Sendschreiben (Apk 2,14.20f.)

Auf Grund der zentralen Stellung der Hure Babylon am Ende des Buches und des dabei eindeutig metaphorischen Gebrauchs des Begriffs πόρνη stellt sich die Frage, ob nicht auch bereits vorher die Verwendung des Motivkreises im uneigentlichen Sinn zu verstehen ist. Gemeint sind hier die Porneia-Stellen innerhalb der Sendschreiben im Eingangsteil.

3.1.1. Analyse der Stellen im Kontext der Sendschreiben

Die so genannten ›Sendschreiben‹ in Apk 2-3 sind als eigene Einheit innerhalb der gesamten Offenbarung zu würdigen, die formal ein stereotyp wiederkehrendes Strukturmuster aufweisen.[144] Nach dem Schreibbefehl an den Engel der jeweiligen Gemeinde folgt eine Einleitungsformel (τὰδε λέγει), an die sich die jeweils variierte bildhafte Selbstvorstellung des Offenbarers anschließt, bevor die Gemeindesituation in den Blick kommt. Eingeleitet durch οἶδα (ich weiß/kenne) gibt dabei der Offenbarer eine Beschreibung der Gemeindewirklichkeit, die Lob, Kritik und Aufforderungen vereint. Ihren Abschluss finden die Sendschreiben durch eine stereotype zweiteilige Konstruktion, die die Hörparänese (*»wer Ohren hat, der höre, was der Geist den Gemeinden sagt«*) mit einem Überwinderspruch als Verheißung (*»wer siegt, ...«* - ὁ νικῶν, ...) kombiniert.[145]

Obgleich durch Name und »Diagnose«[146] der Gemeindewirklichkeit die konkrete Situation einzelner Gemeinden in den Blick kommt, bleiben die Sendschreiben in den idealtypischen und visionären Kontext der Apk eingebunden. So wird bereits auf Grund der Siebenzahl der Gemeinden, als Zahl der Vollkommenheit, der Adressatenkreis über die konkreten Gemeinden hinaus auf die Gesamtkirche (Kleinasiens) ausgeweitet werden dürfen. Die Nennung der Engel als ersten Adressaten der Sendschreiben verknüpft die irdische Wirklichkeit der Gemeinden zugleich mit der himmlischen Welt. Auch innerhalb der Inhalte wird man deshalb gewisse Sinnüberschüsse vermuten dürfen.

Das nun näher interessierende Wortfeld zu ›Hurerei‹/ ›Ehebruch‹ begegnet in den Sendschreiben an Pergamon (Apk 2,12-17) und Thyatira (Apk 2,18-29). Im Sendschreiben an die Gemeinde in Pergamon wird der Sprechende, wie bereits in Apk 1,16, mit einem zweischneidigen Schwert gekennzeichnet. Haupt-

[144] Vgl. ausführlich auch zum Folgenden ULLAND (1997), 21ff.

[145] In den ersten drei Schreiben steht die Mahnung zum Hören voran, in den letzten vier erscheinen beide Elemente in umgekehrter Reihenfolge.

[146] Vgl. zu diesem Begriff VÖGTLE (1981), 32, der von ULLAND (1997), 36 aufgenommen wird.

inhalt des Briefes ist die Verurteilung falscher Lehren, die mit einer Gruppe so genannter »Bileamiten« bzw. »Nikolaiten« verbunden wird:

> Aber einiges habe ich gegen dich: Bei dir gibt es Leute, die an der Lehre Bileams festhalten, der den Balak lehrte, den Israeliten einen Anlass zu geben (wörtl. βαλεῖν σκάνδαλον ἐνώπιον τῶν υἱῶν Ἰσραήλ), Götzenopferfleisch zu essen und Unzucht zu treiben (φαγεῖν εἰδωλόθυτα καὶ πορνεῦσαι). (Apk 2,14)

Der Beschreibung der Lage folgt dann der Ruf zur Umkehr (μετανόησον), denn sonst wird sie der Offenbarer bei seinem baldigen Kommen »mit dem Schwert aus (seinem) Mund« bekämpfen. Wer siegt, erhält hingegen vom verborgenen Manna und einen weißen Stein.

Auch in dem direkt folgenden Sendschreiben an die Gemeinde in Thyatira begegnet der Ausdruck »Unzucht treiben« im Zusammenhang mit Lehrverurteilungen, diesmal geht es allerdings um die Prophetin Isebel:

> (20) Aber ich habe gegen dich, dass du die Frau Isebel gewähren lässt, die von sich selbst sagt, sie sei eine Prophetin, (denn sie) lehrt und verführt (πλανᾷ) meine Knechte, Unzucht zu treiben und Götzenopferfleisch zu essen (πορνεῦσαι καὶ φαγεῖν εἰδωλόθυτα). (21) Ich habe ihr Zeit gegeben, umzukehren, aber sie will nicht umkehren von ihrer Hurerei (ἐκ τῆς πορνείας αὐτῆς) (22) Siehe, ich werfe sie aufs Bett und die mit ihr Ehebruch begingen (τοὺς μοιχεύοντας μετ' αὐτῆς) in große Bedrängnis, wenn sie nicht umkehren von ihren Werken. (Apk 2,20-22)

In beiden Briefen wird die gegnerische Lehre mit einer fast formelhaften Wendung als Verführung zum »Essen von Götzenopferfleisch und Unzuchttreiben« (φαγεῖν εἰδωλόθυτα καὶ πορνεῦσαι) (Apk 2,14.20) charakterisiert. In beiden Sendschreiben fordert der Offenbarer die Umkehr von der mit »Hurerei« charakterisierten Lehre, die sonst den Tod nach sich zieht. Im Brief an Thyatira wird das Wortfeld »Hurerei« zusätzlich durch »Ehebruch« (μοιχεία) ergänzt.

3.1.2. Uneigentlichkeit und Bildfeldtradition

Die Unzuchtsaussagen der Sendschreiben wurden zwar immer wieder auf der Ebene des Literalsinns gedeutet und mit den liberalen oder gar ausschweifenden Sexualpraktiken der hellenistischen Antike identifiziert. Doch nicht nur die radikale Umkehrforderung, die zum festen Inventar der Gerichtsdrohungen der Sendschreiben zählt[147] oder die Parallelisierung der Unzucht ganz allgemein mit »Werken« (Apk 2,22) deuten auf einen tieferliegenden Sinn. Besonders am Beispiel der mit der Deutechiffre Isebel belegten Prophetin in Thyati-

[147] μετάνοια/μετανοέω bezeichnet dabei die Rückkehr zum ersten bzw. ursprünglichen Christsein und seinem Tun als Voraussetzung für endzeitliche Rettung (vgl. Apk 2,5.16.22; 3,3.19) und kann nicht auf das Ablassen von moralischen Verfehlungen z.B. sexueller Vergehen eingeschränkt werden. Vgl. dazu H. Merklein, Art. μετάνοια, EWNT II (1992²), 1022-1031, hier: 1030f.

ra wird deutlich, dass hier kaum nur Probleme der Sexualmoral verhandelt werden. Vielmehr geht es wie auch bei den Bileamiten und Nikolaiten von Pergamon um Lehrfragen (Apk 2,20.24). Das ganze Verhalten von Isebel wird pauschal als »Hurerei« bezeichnet, Isebel ist selbst diejenige, mit der Ehebruch begangen wurde. Auch das ›Aufs-Bett-Werfen‹ (Apk 2,20) kann nur uneigentlich als Element aus dem Bildbereich der Hurerei verstanden werden.

Der Autor der Apk belegt die Prophetin in Thyatira offenbar bewusst mit dem Namen der phönizischen Königstochter Isebel (אִיזֶבֶל, vgl. 1Kön 16–19), die in der Auseinandersetzung mit dem Baalskult zur Gegenspielerin von Elia avanciert (vgl. 1Kön 18,13; 19,1). Durch die Mischehe Ahabs mit der Königstochter aus Tyros drang auch der Götzen- und inbesondere der Baalskult in Israel ein, wie es die Einrichtung eines Baalstempels und -altars sowie die Aufstellung eines Standbilds in Samaria (1Kön 16,31–33) zeigte. Bereits in der Überlieferung der Königsbücher wird der Name Isebel pauschal mit der Verführung zur Häresie durch Hurerei und Zauberei verbunden (2Kön 9,22; vgl. 4Bas(LXX) 9,22: αἱ πορνεῖαι Ἰεζάβελ ... καὶ τὰ φάρμακα αὐτῆς τὰ πολλά) und schafft damit die Voraussetzung für eine symbolische Deutung wie sie für frühjüdische Zeit bezeugt wird.[148]

Das gemeinsame Vorkommen von ›Ehebruch‹ und ›Hurerei‹ im Zusammenhang mit falschen Lehren rückt die Metaphorik in eine lange Bildfeldtradition, die oben bereits umfassend dargestellt wurde.

3.1.3. Metaphorische Interaktion: Porneia und Kaiserkult

Wenn man nun die Zuordnung von πορνεία und Götzendienst auf Grund des eindeutigen Befunds des Bildfelds (s.o.) auch für Apk 2 anerkennt, stellt sich die Frage, worin die mit πορνεία klassifizierte gegnerische Lehre bestanden hat.

Ausgehend von einer Zusammengehörigkeit von Sendschreiben und apokalyptischem Hauptteil wird man von Kap. 17f. auch Rückschlüsse auf die uneigentliche Verwendung des Wortfelds *porneia* innerhalb des Einleitungsteils ziehen dürfen, zumal Babylon in Apk 18,3; 19,2 (vgl. 17,2) sogar explizit als Urheberin aller Hurerei auf Erden hervorgehoben wird. Wenn die Hure Babylon in Apk 17–19 auf Rom anspielt (s.o.) und die sieben Köpfe des Tiers sogar innertextlich auf Könige, d.h. dann aber römische Kaiser, gedeutet werden (Apk 17,9–11), dann könnte Hurerei als Bild für den Kaiserkult aufzufassen sein.[149] Es ist vor allem das Verdienst von H.-J. Klauck, diesen Zusammenhang am

[148] Vgl. auch die Rezeption in Josephus Ant 8,355–362; jSan 28b, 19ff. und die legendäre Ausschmückung in PRE 17. Dazu auch Ulland (1996), 114f.

[149] M. Rissi sieht hingegen in der Zuweisung der »Hure Babylon« an Rom eine unzulässige Verengung und möchte ganz allgemein in der *porne* den »Inbegriff aller Gottlosigkeit des synkretistischen Religionswesens der Welt« verstanden wissen. Vgl. Rissi (1995), 55f.

Beispiel des Sendschreibens an Pergamon herausgearbeitet zu haben.[150] Pergamon war die Residenz des römischen Statthalters und galt gerade auch in kultisch-religiöser Hinsicht als Zentrum der ganzen Provinz Asia.[151] Seit 29 n.Chr. war hier eine Kultstätte für den divus Augustus und die Göttin Roma errichtet worden und erfreute sich einer großen Zahl von Anhängern.[152] Es ist denkbar, dass die Formulierungen »du wohnst, (...) wo der Thron des Satans steht« bzw. »wo der Satan wohnt« (Apk 2,13) im Sendschreiben an Pergamon bewusst auf diese Kultstätte anspielen. So steht die Gemeinde in Pergamon im Spannungsfeld zwischen Kaiserkult und jüdisch-christlicher Religion. Da die Vergehen der Gemeinde nun gerade auch im Bereich von ›Lehrfragen‹ liegen (Lehre Bileams; Lehre der Nikolaiten, Apk 2,14f.), wird die bildhafte Redeweise bewusst eingesetzt, um gegen eine Teilnahme am Kaiserkult zu polemisieren. Hinter dem Unzuchtsvorwurf an die Nikolaiten verbirgt sich dann der Vorwurf einer - modern gesprochen - synkretistischen Relativierung des Glaubens mit Elementen der heidnischen Stadtgesellschaft und insbesondere des Kaiserkults. Klauck unterscheidet zwischen einem ›harten Kaiserkult‹, der Opfer vor dem Kaiserkultbild (und Verfluchung Jesu Christi) einschließe, und einem ›weichen Kaiserkult‹, wenn etwa jemand aus gesellschaftsopportunen Gründen an Festen oder Mahlgemeinschaften »mit religiösen Obertönen« teilnahm.[153] Dass letztgenannte Form der ›Hurerei‹ am ehesten für die Adressaten der Apk eine Gefahr darstellen könnte, kann man auch aus den vielleicht doppelsinnigen Formulierungen wie »Trinken des Weins der Hurerei« (s.o.) oder »Essen des Götzenopferfleischs« postulieren. Möglicherweise wird mit der auch in Apk 2,20 identisch wiederkehrenden Wendung »Götzenopferfleisch essen und Hurerei treiben« (φαγεῖν εἰδωλόθυτα καὶ πορνεῦσαι) auch eine Formel aufgegriffen, wie sie z.B. aus dem sogenannten ›Aposteldekret‹ (Act 15,20.29 bzw. 21,25) bekannt ist. Wenn πορνεῦσαι ein ebenso konkretes Vergehen wie das Essen von Götzenopferfleisch in den Blick nimmt, wäre mit Act eine Deutung auf das Verbot von ›Mischehen‹ wahrscheinlich.[154] Allerdings bliebe auch

[150] Vgl. KLAUCK (1992), 167: »Wenn es einer weiteren Konkretisierung bedarf, wird man sie aus Offb 17,1-5 und 18,2-3 gewinnen, wo in dürftiger Verkleidung das römische Weltreich als die große Dirne erscheint. Das ist der Götze, dem zu huldigen sich in der Sicht des Johannes auch die Nikolaiten anschicken.«; ferner KLAUCK (1996), 73f.; ihn aufnehmend auch MÜLLER (1995), 109ff.; Nachtrag II.3, 383f.; ULLAND (1997), 98.

[151] Vgl. die nachweisbaren Kultstätten für Zeus Soter (riesiger Altar auf einer Hochebene), Athena Nikephoros, Dionysos und vor allem auch des Asklepius, vgl. MÜLLER (1995), 109f.

[152] Vgl. zum Kaiserkult allgemein den sehr guten Überblick bei KLAUCK (1996), 17-74. Ferner Exkurs 6: Der römische Kaiserkult bei MÜLLER (1995), 257-260.

[153] KLAUCK (1992), 181f.

[154] Ein Bezug zum Aposteldekret legt sich auch auf Grund der Formulierung »eine Last auferlegen« (Apk 2,24) nahe, da mit gleicher Terminologie in Act 15,23 das Dekret eingeleitet wird. Vgl. dazu BERGER (1995) § 398 »Unzucht und Götzenopferfleisch«, 585f.

dieses Verbot wiederum in den Gesamtkontext des Hurerei-Götzendienst-Bildfelds eingeordnet, denn das Verbot von Mischehen hätte vor allem die Funktion, die Vermischung mit dem Kult heidnischer Frauen (vgl. 1Kön 11) - und das ist hier der Kaiserkult - zu vermeiden.

Gerade dieser Mangel an Distanz gegenüber dem heidnischen Kaiserkult wird vom Autor der Apk angemahnt. Er fordert stattdessen einen radikalen Bruch, eine Umkehr zur ›ersten Liebe‹ des ursprünglichen Christseins, um nicht dem Gericht zu verfallen. Eine unmittelbare Entsprechung zwischen der Umkehrmahnung in den Sendschreiben von Pergamon und Thyatira findet sich wiederum ebenfalls im Blick auf die Hure Babylon im Visionsteil, wie es sich etwa in dem Imperativ in Apk 18,4 manifestiert: »*Geht hinaus aus ihr, mein Volk, dass ihr nicht teilhabt an ihren Sünden.*«

Was für die Gemeinde in Pergamon allgemein anerkannt wird, kann dann aber auch auf die Christen in Thyatira übertragen werden. Obgleich die scharfe Polemik gegen die Häresie der Prophetin Isebel inhaltlich nicht begründet wird, ist nicht nur durch den Symbolnamen Isebel, sondern auch durch die hier deutlich ausgebaute Hurenmetaphorik erkennbar, dass die Ketzervorwürfe in ähnliche Richtung weisen wie die Anklagen gegen die Bileamiten und Nikolaiten in Pergamon. Nicht zufällig dürfte etwa die jeweilige Bezugnahme auf den Satan sein (2,13: Thron des Satans; 2,24: Tiefen des Satans), was später auch eindeutig auf den Kaiser anspielt. Dieser Beobachtung korreliert die Einsicht Ullands, dass die Offenheit für den Kaiserkult »kein einzigartiges pergamenisches Merkmal (darstellt) und deshalb mutatis mutandis in jeder anderen kleinasiatischen Gemeinde nachvollziehbar«[155] war.

3.2. Liebessemantik und andere relationale Bilder in den Sendschreiben

Da die ›Huren‹-Metaphorik in den Sendschreiben begegnet, stellt sich die Frage, ob nun im Gegenzug auch Hinweise für das Kontrastbild der Hochzeit/Braut gegeben sind.

3.2.1. Liebe als Bestimmung der Christusrelation der Gemeinden

In einigen Sendschreiben wird die Beziehung der Gemeinde zur Christus mit dem Begriff ἀγάπη/ ἀγαπᾶν charakterisiert. Auch wenn die moderne emotionsgeladene Semantik nicht auf den Liebesbegriff der neutestamentlichen Zeit übertragen werden darf, so verweist die mit ἀγάπη/ ἀγαπᾶν beschriebene Beziehung doch ein besonderes Vertrauensverhältnis zwischen Menschen, das auch auf die zwischengeschlechtliche Partnerschaft angewendet worden ist (vgl. Eph 5,25ff.).[156]

[155] Ulland (1997), 98.

In Apk 3,19 (wen ich liebe [φιλῶ], den weise ich zurecht) ist unter Aufnahme von Prov 3,12 wohl eher an die Liebe von Eltern oder Erzieher zu ihrem Kind zu denken, obgleich auch die Beziehung zwischen Mann und Frau in der hellenistischen Antike mit den Kategorien der Pädagogik beschrieben worden ist.[157] Auch könnte der folgende Vers mit der Türszene retrospektiv zwischengeschlechtliche Konnotationen eintragen, wenn der unten gegebene Interpretationsvorschlag als Anspielung auf Cant 5 zutrifft (s.u.).

Im Sendschreiben an die Gemeinde in Thyatira anerkennt der Sohn Gottes die »Liebe« der Gemeinde gemeinsam mit anderen lobenswerten Eigenschaften wie Werke, Glaube, Dienen und Ausharren. Obwohl hier offensichtlich ein Tugendkatalog vorliegt, erfährt die Nennung der Liebe durch das Treiben der Prophetin Isebel eine zusätzliche Dimension. Das Verhalten von Isebel und ihre Verführung der Christen wird ganz im Bildbereich der Hurerei beschrieben und tritt in einen scharfen Kontrast zu den zuerst genannten Tugenden der Gemeinde. Die hierbei erwähnte Liebe wird dann aber zum auffälligsten Gegenbild der Hurerei.

Deutlicher wird der Liebesbegriff als Relationsbestimmung zwischen Christus und der Gemeinde in Philadelphia in Apk 3,9 eingesetzt: ἐγὼ ἠγάπησά σε (*Ich habe dich geliebt*). Die ›Pseudojuden‹, die zur Huldigung der Gemeinde niederfallen müssen, sollen gerade die innige Beziehung zwischen Christus und den Christen in Philadelphia anerkennen.[158] In Apk 3,11 wird ferner die baldige Ankunft des Sprechenden genannt und mit dem Bild des Kranzes (s.u.) verbunden.

Unzweifelhaft wird man schließlich die »erste Liebe« (Apk 2,4) als Ausdruck einer zwischengeschlechtlichen Beziehung deuten können, die hier auf das Verhältnis von Christus und Gemeinde appliziert wird. Da der Verfasser vom »Verlassen« der ersten Liebe spricht (τὴν ἀγάπην σου τὴν πρώτην ἀφῆκες), knüpft er zugleich an eine atl. Bildtradition an. In Jer 2,2 wird ausdrücklich von der (ersten) Liebe der Brautzeit (... ἐλέους νεότητός σου καὶ ἀγάπης τελειώσεώς σου) gesprochen, Israel wird mit der für Jhwh heiligen »Erstlingsfrucht« verglichen. Israel jedoch macht das Land unrein durch Götzendienst (Jer 2,7f.), treibt Hurerei (Jer 2,20f.) und verlässt die lebendige Quelle (Jer 2,13). Von einer anfänglichen Liebe Jhwhs für seine Braut spricht auch Ez 16 vor dem Hintergrund der Untreue Jerusalems bzw. Israels. Auch hier verlässt die geliebte Frau ihren Gönner und Ehemann und verfällt der Hurerei,

[156] Vgl. allgemein auch die Untersuchungen von O. Wischmeyer zu 1Kor 13 und Söding (1995).

[157] Vgl. dazu Stahlmann (1997), 30ff.

[158] Ob hier jedoch bewusst eine Formulierung von Jes 43,4 aufgenommen ist, um zu zeigen, dass »nicht die Juden (...) die von Gott Geliebten« sind, scheint mir nicht beweisbar. Vgl. dazu Müller (1995), 131.

die in plastischer Weise beschrieben wird. Ein stehender Ausdruck der ersten Liebe findet sich ferner in der Wendung ›Frau der Jugend‹ (γυνὴ ἐκ νεότητος), der vor allem angesichts der Bedrohung der Treuebeziehung begegnet (Mal 2,14f.; Prov 5,18) und in Jes 54,6 explizit als Metapher für das Jhwh-Verhältnis Israels eingesetzt wird.

Schließlich ist hier auf eine intertextuelle Parallele innerhalb der paulinischen Tradition zu verweisen (1Tim 5,11-14), die trotz differentem Kontext eine gewisse Nähe zu Apk 2,4 verrät: Der Verfasser des 1Tim fordert die Wiederheirat jüngerer Witwen, denn falls diese aus ihrem erklärten Witwenstand wiederheirateten, ständen sie unter dem Urteil, dass sie die »erste Treue« gebrochen haben (ὅτι τὴν πρώτην πίστιν ἠθέτησαν, 1Tim 5,12). Sinnliche Leidenschaft zu einem potenziellen (Ehe-)Mann führt hier zur direkten Untreue gegenüber Christus (καταστρηνιάω τοῦ Χριστοῦ), so dass auch das Brechen der »ersten Treue« in einen zwischengeschlechtlichen Horizont tritt. Die Differenz zum Treuebruch der »ersten Liebe« in Apk 2,4 besteht allerdings darin, dass in Apk die gesamte Gemeinde in einer Liebesbeziehung zu Christus erscheint, während bei 1Tim an die einzelne Witwe gedacht ist.

Wie eng jedoch das Wortfeld von ἀγάπη für den Verfasser der Apk mit der später explizierten Brautmetaphorik verknüpft ist, wird schließlich an Apk 20,9 deutlich, da die später als Braut titulierte Stadt hier mit dem Attribut »geliebt« (ἠγαπημένη) beschrieben wird.

F a z i t: Innerhalb der Sendschreiben wird das Verhältnis von Christus und Gemeinde häufig als Liebesverhältnis charakterisiert, wobei bei Ephesus und Thyatira (Apk 2,4.19) die Gemeinde Subjekt ist, während für Philadelphia und Laodizea (Apk 3,9.19) Christus als Liebender genannt wird. Wird die Liebesbeziehung in Apk 3,9.19 bestenfalls implizit und kontextuell mit Konnotationen einer zwischengeschlechtlichen Beziehung angereichert, so ist in Apk 2,4 mit der Formulierung »erste Liebe verlassen« deutlich eine Wendung der Mann-Frau-Relation aufgenommen, die an atl. Bildersprache anknüpft und intertextuell mit 1Tim 5,12 verbunden werden kann. In Apk 20,9 wird schließlich die als Braut beschriebene Stadt (Jerusalem) als »Geliebte« bezeichnet.

3.2.2. Das Klopfen an die Tür (Apk 3,18-20)

Im Kontext des Sendschreibens an die Gemeinde von Laodizea wird eine Türszene beschrieben, bei der der Redende, im Kontext wohl Christus, an der Tür steht und anklopft. Wer seine Stimme hört und ihn einlässt, mit dem wird er Mahlgemeinschaft haben (Apk 3,20). Der Vers fällt durch das unspezifische Subjekt (sonst ist die Gemeinde in der 2.Pers. angesprochen), wie auch durch ein neues Bildrepertoire aus dem Rahmen des Sendschreibens und könnte auf eine unabhängige Tradition schließen lassen.[159] Vielfach wird hier wegen der

Motivfolge Anklopfen, Türöffnen und Mahlfeier ein Bezug zu einer Q-Tradition angenommen (Lk 12,35-38)[160], was die parallelen Begriffe κρούω und ἀνοίγω durchaus wahrscheinlich machen. Allerdings zeigen beide Texte auch deutliche Differenzen: In Lk 12,35-38 wird das Tür-Motiv nur implizit deutlich, der Begriff θύρα fehlt, während er in Apk 3,20 gleich doppelt erscheint. Gravierender wiegt die Abweichung in der Schilderung des Mahls, denn nach Lk 12,37 wird der Hausherr zum Tischdiener seiner Knechte, isst also wohl selbst nicht mit, während in Apk 3,20 gerade die Mahl*gemeinschaft* hervorgehoben wird (δειπνήσω μετ' αὐτοῦ καὶ αὐτὸς μετ' ἐμοῦ). Auch das Motiv der Mahnung zur Wachsamkeit, das für die meisten Exegeten Anlass einer gemeinsamen Traditionsannahme darstellt, fehlt genaugenommen in Apk 3,20 und kann nur aus den vorgenannten Versen erschlossen werden. Dies führt zur Überlegung, ob nicht (noch) ein ganz anderer Traditionshintergrund auf Apk 3,20 eingewirkt hat. Mit André Feuillet halte ich hier eine Bezugnahme auf Cant 5,2-8 für sehr plausibel.[161]

Im Cant wird dabei eine Türszene geschildert, bei der der liebende Mann an die Tür seiner Geliebten (Schwester/Braut) klopft und um Einlass bittet, ein Ritual, das im Alten Orient z.T. sogar als formeller Akt der Eheschließung gedeutet wurde.[162] Wie in Apk 3,20 begegnen in Cant(LXX) die Begriffe κρούω und ἀνοίγω, über die Parallele in Lk 12 hinausgehend wird in Cant 5,2 allerdings analog zur Apk 3,20 ausdrücklich vom Klopfen *an der Tür* sowie vom Hören der *Stimme* erzählt. Ferner deutet die verheißene Mahlgemeinschaft in Apk 3,20 auf eine reziproke Liebesgemeinschaft, wie sie der Beziehung der Liebenden von Cant entspricht (vgl. Cant 6,3), und nicht auf ein Verhältnis zwischen Herr und Knecht wie in Lk 12,35-38.

Die Braut in Cant wird ferner explizit als makellos beschrieben (Cant 4,7: μῶμος οὐκ ἔστιν ἐν σοί), eine Eigenschaft, die mit gleicher Begrifflichkeit von den jungfräulich Geretteten der Apk ausgesagt wird (Apk 14,5: ἄμωμοί εἰσιν).

---

[159] So Müller (1995), 138: »ursprünglich selbständig«.

[160] Vgl. etwa Roloff (1984), 64; Ritt (1986), 36; u.a.

[161] Vgl. Feuillet (1986), 2-14; Ders. (1987), 357. Schon J. Behm tendiert wenigstens inhaltlich in diese Richtung: »Auch das Wort des anklopfenden Christus Apk 3,20 (...) weist im Gedankenzusammenhang der apokalyptischen Sendschreiben (vgl. 2,5.16.25; 3,11) auf die eschatologische Vereinigung mit dem innigst herbeigewünschten Freunde, dem Herrn der Parusie«, J. Behm, Art. δεῖπνον, ThWNT 2 (1935), 33-35, hier: 34.

[162] Nach sumerischen Texten wird durch das Einlassen in die Tür die Ehe in Kraft gesetzt, was mythisch auch im Inanna-Komplex verarbeitet wird. Vgl. dazu H. Sauren, Nammu and Enki, in: Cohen, M. E. u.a. (Hg.), The Tablet and the Scroll, FS W. W. Hallo, 1993, 204, nach Westenholz (1995), 47.

Cant 5,2-6 (LXX)	Apk 3,20
φωνὴ ἀδελφιδοῦ μου, κρούει ἐπὶ τὴν θύραν Ἄνοιξόν μοι, ἀδελφή μου, ἡ πλησίον μου, ... ἤνοιξα ἐγὼ τῷ ἀδελφιδῷ μου, ἀδελφιδός μου παρῆλθεν· ψυχή μου ἐξῆλθεν ἐν λόγῳ αὐτοῦ. (6,3: ἐγὼ τῷ ἀδελφιδῷ μου, καὶ ἀδελφιδὸς μου ἐμοὶ)	Ἰδοὺ ἕστηκα ἐπὶ τὴν θύραν καὶ κρούω· ἐάν τις ἀκούσῃ τῆς φωνῆς μου καί ἀνοίξῃ τὴν θύραν, [καὶ] εἰσελεύσομαι πρὸς αὐτὸν καὶ δειπνήσω μετ' αὐτοῦ καὶ αὐτὸς μετ' ἐμοῦ.

Neben diesen unverkennbaren Gemeinsamkeiten scheint eine deutliche Divergenz darin zu bestehen, dass die Geliebten in Cant 5,2-8 gerade nicht zusammenkommen können. Als die Braut die Tür öffnet, ist der Verehrer nicht mehr da. Aber auch in Apk 3,20 wird die Gemeinschaft erst für die Zukunft verheißen. Steigert diese Unerfülltheit im Liebeslied des Cant die Sehnsucht der Liebenden ins Unendliche, könnte das in Apk 3,20 gebrauchte Bild gerade auch die Spannung zwischen unerfüllter Sehnsucht und unmittelbar bevorstehender Gemeinschaft mit dem himmlischen Bräutigam zum Ausdruck bringen und ließe sich damit in den eschatologischen Horizont der Apk einordnen.[163]
F a z i t: Das in Apk 3,20 beschriebene Klopfen an der Tür, das Öffnen und die dann mögliche Mahlgemeinschaft zwischen Christen und Christus greift ein Motiv von Cant 5,2-8 auf und rückt damit die eschatologische Christusgemeinschaft in den Horizont einer Liebesbeziehung. Dies wird durch die vorgenannte Liebesbeteuerung untermauert (Apk 3,19) und nimmt die im Schluss des Buches ausgeführte Hochzeit des Lammes mit Einladung der Gäste bzw. die Liebesgemeinschaft von Braut und Christus (Apk 19,6-9; 22,17) vorweg.[164]

3.2.3. Die »Lebenskrone« als Brautkranz? (Apk 2,10; 3,11)

In Apk 2,10 und 3,11 wird den getreuen Christen eine Krone bzw. ein Kranz verheißen, wobei in Apk 2,10 mit »Krone des Lebens« (στέφανος τῆς ζωῆς), eine Formulierung verwendet wird, die in Jak 1,12 eine Parallelüberlieferung erfährt, im profangriechischen Schrifttum allerdings analogielos bleibt.

In der Regel wird die Metapher im Horizont der paulinischen Tradition vom Siegeskranz erklärt (1Kor 9,24, vgl. Phil 3,14; 2Tim 4,8[165]), was durch die

[163] So der Versuch von Vanni (1984), 227ff. der durch die Erwartungs- bzw. Hoffnungsdimension Apk 3,19f. mit der Hochzeit des Lammes (Apk 19,6-9) verknüpft. (vgl. ebd, 231).

[164] Dass die allegorische Cant-Interpretation auf das johanneische Schrifttum eingewirkt hat, hat M. Hengel auch im Blick auf 2Joh zeigen können. Vgl. Hengel (2000), Manuskr. 7-10.

[165] Während bei Paulus in 1Kor 9,24 das Motiv des Sieges und des einzigartigen Einsatzes dominiert, wird in 2Tim 4,8 der Lauf bzw. (Wett)kampf hinsichtlich der Glaubensbewährung zugespitzt.

nachweisbaren Sportwettkämpfe in Smyrna eine zusätzliche Stärkung erfährt.[166] Das bedrohte Leben der Christen wird also mit einem Wettkampf verglichen, bei dessen Sieg und Bewährung am Ende der Siegeskranz winkt.

Bildersprache birgt bekanntlich Unschärfen und Polyvalenzen. Und allein die mannigfaltige Verwendung von ›Kronen‹ innerhalb der Apk selbst zeigt, dass hier wohl kaum ein einliniges Kronen/Kranz-Konzept vorliegt.[167] Insofern soll es im Folgenden nicht darum gehen, eine alleingültige Auslegung vorzustellen. Allerdings scheint mir bei der gängigen Interpretation ein für die Adressaten der Apk durchaus erkennbarer *Assoziationszusammenhang* übersehen zu werden, auf den hier das Gewicht gelegt wird.

In allen ntl. Belegen (1Kor 9,25; 2Tim 4,8; Jak 1,12; 1Petr 5,4; Apk 2,10; 3,11; 6,2) steht das Kronenbild im eschatologischen Horizont. Der Empfang der Krone bzw. des Kranzes ist als Belohnung am Lebensende bzw. im neuen Leben verheißen. Hier enden allerdings bereits die Gemeinsamkeiten. Die neutestamentlichen Verweise auf den eschatologischen Kranz speisen sich m.E. aus zwei unterschiedlichen bildspendenden Bereichen. Neben der Tradition vom Siegeskranz auf Grund besonderer Anstrengung beim Wettkampf steht m.E. eine andere Tradition, bei der Bewährung und Treue in den Vordergrund rücken und für die ein Rekurs auf den Brautkranz am wahrscheinlichsten ist. Am klarsten scheint mir diese Tradition in Jak 1,12-15 erhalten zu sein. Hier wird explizit der Mann (ἀνήρ) glücklich gepriesen, der nicht der Versuchung (πειρασμός) verfällt. Dass πειρασμός hier durchaus im Sinne sexuell-zwischengeschlechtlicher Versuchung gedeutet werden darf, bestätigen die folgenden Verse: Die Begierde (ἐπιθυμία) verführt, wird schwanger und bringt die Sünde zur Welt. Im Gegenzug erhalten diejenigen, die sich bewähren und Gott - statt der Begierde - lieben (τοῖς ἀγαπῶσιν αὐτόν) den »Kranz des Lebens«. Die Begierde wird hier als verführerische Frau dargestellt, während die wahre Liebesbeziehung nur zu Gott besteht. Der Kranz des Lebens ist dann aber der Kranz des Bräutigams, der als Symbol seiner Keuschheit gedeutet werden kann.

Auch in Apk 2,10 wird nun das Wortfeld πειρασμός mit der Verheißung des Lebenskranzes verbunden, so dass hier zweifellos eine gemeinsame Traditionsgrundlage mit Jak 1,12 anzunehmen ist. Auch in Apk 3,9-11 ist von Liebe und Versuchung die Rede, selbst wenn die Wendung »Kranz des Lebens« nicht explizit erscheint. Allerdings wird hier das gewöhnliche Bild in zeitlicher Hin-

---

[166] Vgl. etwa MÜLLER (1995), 108.

[167] Vgl. die Kronen der 24 Ältesten (Apk 4,4.10); die Kronen der Heuschrecken (Apk 9,7), die Krone des Menschensohns (Apk 14,14) oder die Astralkrone der schwangeren Frau (Apk 12,1). Im NT ist ferner von einer »Krone der Gerechtigkeit« (2Tim 4,8) oder »Krone der Herrlichkeit« (1Petr 5,4) die Rede.

sicht durchbrochen, denn der Redende fordert zum Festhalten auf, als halte die Adressatengemeinde den Kranz bereits in Händen.

Traditionsgeschichtliche Verankerung

Es stellt sich nun die Frage, ob die im Textzusammenhang wahrscheinliche Bezugnahme auf den Brautkranz auch traditionsgeschichtlichen Rückhalt findet. Während der Siegeskranz aus dem griechischen Kontext des sportlichen Wettkampfes entlehnt ist, ist zu fragen, ob nicht auch innerjüdisch eine Bildfeldtradition überliefert ist, zumal Kranz und Krone im jüdischen Schrifttum als Metaphern in unterschiedlichsten Zusammenhängen bekannt sind.[168] Gibt es Traditionen, die insbesondere Kranz/ Krone mit (ehelicher) Treue/ Bewährung verbinden?

Ein plausibler Hintergrund für das ntl. Motiv findet sich in der Weisheitsliteratur, näherhin in Sapientia Salomonis. Nach Weish 5,16f. wird den Gerechten ewiges Leben verheißen. Sie werden »das Reich der Herrlichkeit und eine schöne Krone (τὸ διάδημα τοῦ κάλλους) aus der Hand des Herrn« empfangen. Hier wird nicht nur die Krone mit ewigem Leben verbunden, es ist der Gerechte, der sie erhält, was in die Formulierung »Krone der Gerechtigkeit« in 2Tim 4,8 eingeflossen sein könnte. Zwar rückt der Kontext des Kapitels in Weish 5 das Motiv zugleich in einen ethischen Horizont der Bewährung. Allerdings fehlt hier noch ein klarer Bezug zu zwischengeschlechtlichen Kategorien. In Weish 4,2 wird die Tugend jedoch als bekränzte Frau dargestellt, womit eine Sprachform aufgenommen wird, die ›Krone‹ mit Figurationen des Weiblichen verbindet. So ist die Frau der Kranz des Mannes (Prov 12,4), Frau Weisheit wird *»einen lieblichen Kranz um dein Haupt winden, eine prächtige Krone wird sie dir bescheren«* (Prov 4,9). Nach Thr 2,15 ist es die Jungfrau, Tochter Zion (Thr 2,13), die »Entzücken der ganzen Welt« und »Krone der Schönheit« (כְּלִילַת יֹפִי/ στέφανος δόξης) genannt wird. In Bar 5,1ff. soll Jerusalem das Trauergewand ausziehen, um die »Krone der Herrlichkeit des Ewigen« auf ihr Haupt zu setzen.

Ein eindeutiger Bezug von Kronenmetaphorik und Hochzeit findet sich schließlich in zwei anderen atl. Belegen: In Ez 16,12 wird das Findelkind bei seiner Schmückung als Braut mit einer ruhmvollen Krone bekränzt (στέφανον καυχήσεως). Die in Ez 16 beschriebene Braut ist nicht nur »des Königtums würdig« (Ez 16,13), sie dient gerade auch als Metapher für Jerusalem (s.o.). Ferner wird in Cant 3,11 die Krone mit Hochzeit verbunden, denn der Geliebte wird mit König Salomo verglichen, den seine Mutter am Tag seiner Hochzeit gekrönt hat. Mit Cant 3,11 liegt zugleich die Stelle vor, mit der

[168] Vgl. die Zusammenstellung bei GRUNDMANN (1964), 624f.

erstmals eine Allegorisierung des Cant in der jüdischen Tradition (Jhwh-Israel) nachweisbar wird (vgl. mTaan 4,8 s.o.).

Auch in der zwischentestamentlichen Schrift JosAs findet sich das Motiv des Brautkranzes innerhalb eines Hochzeitsgeschehens, das symbolischen Tiefensinn aufweist. Nach JosAs 18,5 legt Aseneth einen goldenen Kranz auf ihr Haupt, der ausführlich beschrieben wird:

> In dem Kranz voran auf ihrer Stirn war ein Stein hyazinth(farben) (und) groß, und rings (um) den Stein waren sechs köstliche Steine, und mit einem Schleier verhüllte sie ihr Haupt wie eine Braut, und ein Szepter nahm sie in ihre Hand. (JosAs 18,5)

Aseneth wird, wie auch der königliche Gürtel (JosAs 18,6) anzeigt, als königliche Braut beschrieben. Zugleich vollzieht sich mit ihrem bräutlichen Schmuck eine Verwandlung von Trauer zur hellen Freude. Der Brautkranz wird so zusammen mit dem bräutlichen Schmuck zu einem Symbol himmlischer Verwandlung, die im Bild des Hochzeitsgeschehens verheißen bzw. beschrieben wird. Die intertextuelle Parallele zu ApkJoh drängt sich hier deutlich auf.[169]

Zuletzt sei auf eine Stelle in der frühjüdischen Schrift ›Liber Antiquitatum Biblicarum‹ (LibAnt) verwiesen, da hier der Brautkranz in enger Beziehung zum baldigen Tod erwähnt wird: Seila, die Tochter Jephtas, beweint ihre Jungfräulichkeit, denn auf Grund des Gelübdes ihres Vaters sollte sie jungfräulich geopfert werden:

> Ich aber bin nicht gesättigt worden mit meinem Brautbett und wurde nicht erfreut mit den Kränzen meiner Hochzeit (...). Und die Blumen des Kranzes, den meine Amme geflochten hat, werden mit der Zeit verwelken, (...). (LibAnt 49,6)[170]

Obgleich die Szene kaum im metaphorischen Sinn verstanden werden kann, zeigt sich hier eine gewisse Parallele zu einem Brauch innerhalb des griechischen Hochzeitsritus, der als bildspendender Bereich für den ntl. Lebenskranz herangezogen werden könnte. Auf einem Lutrophoros in Athen wird ein totes junges Mädchen dargestellt, dessen Totenkranz mit hohen Blattspitzen gezeichnet wird, gleich dem Kopfschmuck, der sonst bei der Hochzeit verwendet wurde. Salis und ihm folgend Baus haben deshalb vermutet, dass in Griechenland der Brauch bestand, eine jungfräulich gestorbene Frau mit dem Brautkranz zu schmücken.[171] Unzweifelhaft ist die Tradition belegt, dass jungfräulich Verstorbenen der Luthrophoros, die Amphore, mit der das Wasser zum Brautbad geholt wurde, aufs Grab gestellt wurde. Möglicherweise war es auch im weiteren Sinn üblich, verstorbene Frauen als Bräute zu schmücken: So wird die tot geglaubte Kalirrhoe wie eine Braut bereitet (Chariton I 6,2). Umgekehrt wird in einigen griechischen Grabinschriften ausdrücklich bedauert, dass die Verstorbene nicht wie eine Braut geschmückt werden konnte.[172]

---

[169] Auch Joseph wird in der gleichen Schrift als Bräutigam mit einem »goldenen Kranze auf seinem Haupte« beschrieben, vgl. JosAs 5,5 (Burchard 1983, 643).

[170] Übersetzung nach Dietzfelbinger (1979), 213.

[171] Vgl. A. v. Salis, Die Brautkrone, Rheinisches Museum 78 (1920/24), 212f.; Baus (1965), 111; Vgl. zum Brautkranz in Griechenland Blech (1982), 75-81.

[172] Vgl. eine Grabinschrift aus Kleinasien, in der beklagt wird, dass die Tote verstarb ohne mit

Wenn der »Kranz des Lebens« in der Apk gerade auch als Hoffnungsbild gegen den (Märtyrer)tod verwendet wurde, muss die Formulierung nicht nur innerhalb des Bildfeldes vom ›Märtyrer als Athleten‹ verständlich werden, sondern behält auch im Vorstellungshorizont der Hochzeit ihren Sinn. Dies zeigt sich nicht zuletzt an der späteren Darstellung der Märtyrerin Blandina, deren ausführlich geschilderter Tod wie eine Hochzeit beschrieben wird, ihr Sterben sei die Vereinigung (κοινωνία) mit Christus.[173]

In allen diesen Belegen einer metaphorischen Verwendung von Kranz/ Krone innerhalb der jüdischen Tradition spielt das Bild des Wettkampfes keine Rolle. So ist zu fragen, ob die auch sonst streng in atl.-jüdischer Tradition wurzelnde Apk nicht eher an eine solche Tradition anknüpft, die - wie Jak 1,12 nahelegt - auch ins frühe Christentum eingedrungen ist. Warum sollte hier ein Bildbereich aus der profanen Welt für die Verheißung der Rettung herangezogen werden, wenn sonst diese Lebenswelt gerade als feindliches Gegenbild in den schwärzesten Farben geschildert wird?

Eine retrospektive Bestätigung dieser Tradition kann man in ihrer Rezeption in der alten Kirche sehen. Johannes Chrysostomus (4. Jh.) lobt in der 9. Homilie zum 1. Timotheusbrief diejenigen, die rein und enthaltsam gelebt haben:

> Deshalb werden Kränze auf die Köpfe gesetzt, als Zeichen des Sieges, dass sie nicht unterlegen waren und so nun zur Hochzeit gehen, weil sie nicht von Lust überwältigt wurden.[174]

Chrysostomus gibt hier eine der frühesten Zeugnisse zum Ritus einer christlichen Trauung. Während Tertullian die Brautkränze als heidnisch verurteilt[175], scheint im östlichen Christentum der Hochzeitskranz bzw. die Hochzeitskrone mit theologischem bzw. ethischem Sinn belegt worden zu sein und ist ja noch heute ein fester Bestandteil der orthodoxen Eheschließungszeremonie. Für Chrysostomus gilt der Kranz der Brautleute als Zeichen des Sieges (σύμβολον τῆς νίκης) über die Begehrlichkeit, denn die Ehe sei ehrbar, das Lager unbefleckt (τίμιος ὁ γάμος καὶ ἡ κοίτη ἀμίαντος[176]). Wenn Chrysostomus

dem Brautkranz geschmückt worden zu sein (πρί σε νυμφικὸν ἱστέφανον κοσμήσαμεν), nach JRS 17 (1927) 51 n. 230; oder JRS 18 (1928) 23 n. 234 (Tafel 1), zit. nach BAUS (1965), 112 Anm. 116.

[173] »Nun durchlief sie alle Kämpfe ihrer Kinder und eilte ihnen nach, voll Freude und Heiterkeit, als würde sie nicht den Tieren vorgeworfen, sondern zu einer Hochzeit geladen.« (53f.); »infolge ihrer Vereinigung (κοινωνία) mit Christus (hatte sie) gar kein Empfinden mehr« dafür, dass ein wilder Stier sie mit seinen Hörnern durchbohrte. Euseb h.e. V 3,4, Übers. nach JENSEN (1992), 195ff.

[174] Vgl. Ioan. Chrys. hom. in 1Tim. 9,2 (PG 62,546). Vgl. dazu auch J. SCHRIJNEN, La couronne nuptiale dans l'antiquité chrétienne, MEFR 31 (1911), 309-319.

[175] Vgl. Tert. coron. Primär geht es in dieser Schrift freilich um die Bekränzung von Soldaten.

[176] Vgl. Ioan. Chrys. virg. 7 (PG 48,538).

2Tim 4,8 auf die Brautleute appliziert, verkennt er zwar den metaphorischen Charakter der Bibelverse. Man wird jedoch schließen dürfen, dass er trotz der zeitlichen Differenz den bildspendenden Bereich der Rede vielleicht besser wahrnehmen konnte als moderne Exegeten und gerade deshalb die Verbindung von Kranzbild und Hochzeit vollzieht.

F a z i t: Die ntl. Tradition des (Lebens)Kranzes, die auch in Apk 2,10 bzw. 3,11 wiederzufinden ist, verknüpft das Kranz-Motiv mit dem Bildbereich von Treue, Bewährung und Liebe, der kaum nur aus dem - wie sonst angenommen - bildspendenden Bereich des Wettkampfes erklärt werden kann, zumal innerhalb der jüdischen Tradition Kranz/ Krone nie mit dem Bereich des Wettkampfes metaphorisiert wurden. Vor dem Hintergrund der sonstigen Abhängigkeit des johanneischen Bildrepertoires von jüdischen Traditionen und im Kontext der reichen Geschlechtermetaphorik der Apk sollte deswegen erwogen werden, ob das Bild des Lebenskranzes nicht Konnotationen des Brautkranzes einfließen lässt. Traditionsgeschichtlich findet eine derartige Metaphorisierung durch eine innerjüdische Tradition Rückhalt, in der Kranz/ Krone mit Figurationen des Weiblichen (Weisheit, Tugend, Jerusalem/Zion) verbunden wurden und z.T. unmittelbar auf den Hochzeitskranz anspielen (Ez 16,12; Cant 3,11). In der späteren christlichen Überlieferung wird der Kranz dann eindeutig als Zeichen der Bewährung (von Keuschheit) bzw. als metaphorischer Brautkranz angesehen (Johan. Chrys.). Auf Grund der Polyvalenz der Bildersprache ist deshalb für die Leser der Apk bei der ›Krone des Lebens‹ der potenzielle Assoziationshintergrund des Brautkranzes unbedingt einzubeziehen.

3.3. Die Frau in Apk 12 und ihre Beziehung zur Jerusalembraut

Innerhalb der Figurationen des Weiblichen in der Apk spielt die Frau in Apk 12 eine entscheidende Rolle, was auch durch die kompositorische Mittelstellung im ganzen Buch wie durch die Betonung der Vision als »großes Zeichen« (Apk 12,1) deutlich wird. Obgleich die Frau nicht als Braut oder Ehefrau dargestellt wird, sondern als Mutter, ist die Metapher im Kontext der sonstigen Geschlechtermetaphorik der Apk und vor allem hinsichtlich einer möglichen Verbindung zu Apk 19-21 hier wenigstens kurz zu untersuchen.

3.3.1. Traditionsvielfalt und Polyvalenz zum Frauenbild in Apk 12

Das 12. Kapitel lässt sich in sieben Handlungssequenzen untergliedern[177], wobei die Frau in Opposition zum Drachen zunächst in V 1-6 (Sequenz 1-3)

[177] Vgl. dazu Busch (1996), 43.

und wieder in V 13-17 (Sequenz 5-7) erwähnt wird, in V 7-12 werden der Drachenkampf und Satanssturz beschrieben, auf die ein hymnischer Kommentar folgt.

Als »großes Zeichen« am Himmel wird in Apk 12,1-2 das Bild einer Frau gezeichnet, die mit der Sonne umkleidet ist, den Mond zu Füßen hat und auf ihrem Kopf eine Krone von zwölf Sternen trägt. Für den antiken Leser weckt dieses Bild zweifellos Assoziationen auf die Himmelskönigin (Isis, Artemis u.a.), möglicherweise könnte in der Formulierung »Frau mit der Sonne bekleidet« (γυνὴ περιβεβλημένη τὸν ἥλιον) sogar eine Reminiszenz an den kosmologischen Aspekt des Mythos der Heiligen Hochzeit vorliegen.[178] Auch die weitere Erzählung von Geburt, Bedrohung und Rettung eines Sohnes erinnert an die Mythenkreise um die Geburt der Götter Apollon oder Zeus. Auf der anderen Seite zeigen sich deutliche Anleihen bei jüdisch-biblischen Motiven: So kann z.B. der Kranz der 12 Sterne, den die Frau trägt, mit Gen 37,9 und TestNaph 5 auf die 12 Stämme Israels gedeutet werden, ferner könnte die Zionstradition aufgegriffen sein[179], die Geburt des Sohnes wird jüdisch-christlich als Hinweis auf den Messias verstanden. Zuletzt lässt der Drachenkampf des Michael kaum Zweifel, dass die Frau als Bild für das Gottesvolk fungiert. Atl.-jüdische Bildfeldtradition kann in Apk 12 gleichberechtigt neben heidnische Astralmythologie treten und vom Autor der Apk zu einem farbenreichen Mosaik gestaltet werden.[180]

3.3.2. Kontextdetermination und Bezug zu Apk 19-21

Da das Tier aus dem Meer in Apk 13 mit dem Tier aus dem Abgrund von Apk 17 identifiziert werden kann, stellt sich die Frage, ob nicht auch die Himmelskönigin in Apk 12 proleptisch auf die Braut des Lammkönigs in Apk 19 oder auf die himmlische Stadtbraut in Apk 21 vorausweist.

Die Deutungsvarianten oder - nach meiner Terminologie - die bildempfangenden Bereiche der Himmelsfrau sind mannigfaltig.[181] Häufig wurde die Frau von Apk 12 gleichermaßen wie das himmlische Jerusalem als Chiffre für die Heilsgemeinde betrachtet. Zum einen wurde dabei das hinter den 12 Sternen vermutete Zwölfstämmevolk nach Apk 7,4ff (vgl. 14,1) mit den Auserwählten der Heilsgemeinde identifiziert. Zum anderen wurde die Rückbindung an

[178] Da die Sonne oft als männlicher Gott verehrt worden sei, könne die enge Verbindung von Frau und Sonne als »hieros gamos on the most exalted level« gedeutet werden. Vgl. so BENKO (1993), 95ff.

[179] So vor allem ROLOFF (1984), 124f. und DERS. (1993), 179; ferner GIESEN (1990), 275.

[180] Eine ähnliche Polyvalenz liegt etwa in der Beschreibung der ägyptischen Königstochter Aseneth vor, deren Brautkrone »mit 12 Steinen und 12 Strahlen« (JosAs 5,5) sogar eine direkte Motivparallele zu Apk 12 bietet.

[181] Vgl. die Auflistung bei MÜLLER (1995), 229-31: 1) Maria; 2) Volk Israel; 3) Gottesvolk des alten und neuen Bundes; 4) Kirche.

Zion als Frau zum Ausgangspunkt einer Deutung auf das himmlische Jerusalem (Apk 21), das nach Gal 4,26 oder Hebr 12,22-24 als Bild der Heilsgemeinde fungiere.[182]

Mit Recht wurden derartige Schlüsse immer wieder bestritten[183], wenn letztlich die Differenzierung der Bilder durch Projektion auf einen gemeinsamen Bildempfänger recht pauschal eingeebnet wurde. Ein Grundwiderspruch bestand für die Kritiker vielfach darin, dass das Bild von der Mutter nicht zu dem der Braut passe. Gerade die in Apk 21 herangezogene prophetische Redeweise von Zion als weiblicher Gestalt macht jedoch deutlich, dass Bildersprache nicht auf das Prokrustes-Bett rationaler Logik gepresst werden darf. Zion kann in einem Atemzug Braut und Ehefrau ebenso wie Mutter und Königin sein. Das Prädikat der Mutter muss also innerhalb figurativer Rede nicht die Vorstellung der Braut ausschließen, wie es im Blick auf Apk 12 und 19.21 oft behauptet wurde. Stehen die Himmelsfrau von Apk 12 und die Braut aus dem Himmel nach Apk 21 demnach doch in einer gewissen inneren Kohärenz?

Eine unmittelbare Bezogenheit beider Frauen-Figurationen hat in jüngerer Zeit vor allem E. McEwan Humphrey angenommen.[184] Ausgehend von einem apokalyptischen Deuteschlüsssel, nach dem die Frau-Gebäude-Figuration die für die Apokalyptik-Gattungen typische räumlich-zeitliche transzendente Realität verkörpere[185], vergleicht sie die Stadt-/ Gebäude-Frau-Metapher in den vier Schriften JosAs, 4Esr, ApkJoh und Herm.[186] Sie versucht dabei zu zeigen, dass die Transzendenz gerade in einer Transformation der Frauengestalt ihre Ausformung finde: »In each case, this narrative event moves a symbolic female figure from an aspect of weakness to a picture of glory«[187]. Im konkreten Fall von ApkJoh wandelt sich die Frau in der Wüste zur Braut des Lammes. Obgleich man an diesem Vorgehen auch methodische Kritik äußern kann[188], ver-

---

[182] Vgl. Busch (1996), 47ff.

[183] Vgl. für die angelsächsische Tradition etwa A. Y. Collins, The Combat Myth in the Book of Revelation, HThR Diss. in Religion 9, Harvard 1976, 132: »There is no indication that the description of the heavenly Jerusalem in ch. 21 is a continuation of ch. 12.«

[184] Vgl. auch zum Folgenden Humphrey (1995), 84-118, insbesondere 103ff.

[185] McEvan Humphrey rezipiert dabei die klassische Apokalyptik-Definition von J. J. Collins, Towards Mophology of a Genre, in: Ders. (Hg.), Apocalypse. The Morphology of a Genre (= Semeia 14), Missoula 1979, 1-20, hier 9: »›Apocalypse‹ is a genre of revelatory literature with a narrative framework in which a revelation is mediated by an otherwordly being to a human recipient, disclosing a transcendent reality which is both temporal, insofar as it envisages eschatological salvation, and spatial insofar as it involves another, supranatural world.«

[186] Konkret geht es dabei um 4Esr 9-10; Apk 12 und 21; Herm Vis. I,2,2; II,2,3; III, 1,1f.; X; JosAs 14-17 und 18-19.

[187] Humphrey (1995), 19.

[188] Vgl. kritisch zu Collins z.B. Berger (1984), 296, der die Existenz einer übergeordneten ›Apokalyptik-Gattung‹ bestreitet und stattdessen von einzelnen Texten induktiv vorgehen möchte.

dient es auf Grund der auch in dieser Arbeit angenommenen Strukturverwandtschaft gleichartiger Texte Beachtung. Um die These zu prüfen, müssen m.E. eindeutige innertextlich Kohärenz- und Verweisungselemente zwischen Apk 12 und 21 vorhanden sein, was nur sehr bedingt der Fall ist.

In Apk 12 dominiert für die Frauengestalt die Bezeichnung γυνή, die ebenso in Apk 19,7 und Apk 21,9 für die Braut begegnet. Jegliche Beziehung zu einem männlichen Gegenüber ist Apk 12 allerdings fremd. Selbst hinsichtlich ihrer Rolle als Mutter wird eine Brücke zu Apk 21 schwierig, denn Apk 12 sagt nichts bezüglich einer allgemeinen Mutterschaft - wie etwa von Zion, die Mutter ihrer Bewohner ist, sondern nur im Sinne einer sehr speziellen, nämlich der des Messias. Eine Verknüpfung von Stadtfrau-Motiv und Messiasmutter wurde im Blick auf Paralleltexte lediglich bei 4Esr 9,42-10,4 diskutiert. Die sich später in Zion, die himmlische Stadt, verwandelnde Frau erzählt hier von der Geburt ihres Sohnes, der allerdings beim Betreten seines Brautgemachs stirbt und folglich der Mutter keine Nachkommen bringen kann. Es wurde immer wieder vermutet, dass der hier genannte Sohn bzw. Bräutigam als Messias zu deuten sei, sein gewaltsamer Tod, könne dann auf die Tempelzerstörung (vgl. Tempellogion in Joh 2,19-21, vgl. Mk 2,20) bezogen werden. Joachim Jeremias, der die Messiasdeutung für 4Esr vertritt, deutet entsprechend die Frau in Apk 12 als »Himmlisches Jerusalem«, das den Messias gebiert.[189] Allerdings kann die Messiasdeutung von 4Esr nach neuerer Forschung kaum aufrechterhalten werden. Eine Wirkphase des Messias vom Salomonischen Tempel bis zur Zerstörung des zweiten Tempels ist ganz unwahrscheinlich. Aber auch die vorgängige Unfruchtbarkeit der Mutter und ihre implizite Identifikation mit Jerusalem lassen die Messias-Deutung unwahrscheinlich werden.[190] Eine Kombination von Stadtfrau als Messiasmutter ist deshalb traditionell nicht nachweisbar.

Nähern wir uns weniger über gemeinsame traditionsgeschichtliche Ursprünge als umgekehrt über eine wirkungsgeschichtliche Verknüpfung, kann man zwischen Apk 12 und 19.21 dennoch sinnstiftende Verbindungslinien ziehen. J. Frey hat jüngst darauf hingewiesen, dass die beiden Frauengestalten sogar unter Hinzuziehung der Hure Babylon von Apk 17 für den Leser ein gemeinsames semantisches Gefüge bilden, das eine Stellungnahme der Rezipienten in aller Eindeutigkeit provozieren musste.[191] Innerhalb des auch in dieser Arbeit

[189] Vgl. J. Jeremias, Erlöser und Erlösung im Spätjudentum und Urchristentum, in: Deutsche Theologie II, Bericht über den 2. dt. Theologentag in Frankfurt a.M., Göttingen 1928, 110-112.

[190] So auch mit ausführlicherer Begründung Söllner (1998), 274f.

[191] Vgl. Frey (1999), 24. Eine andere Verbindungslinie versucht Ulland zu ziehen, für den die Frau in Apk 12 das »positive Gegenstück« zur Frau Isebel (2,19) darstellt, da diese die Knechte Jesu Christi *verführt*, wie auch Drache (12,9) und das zweite Tier (13,14) den Erdkreis *verführen*. vgl. Ulland (1997), 178ff.

erwiesenen Kontrastschemas zwischen Hure und Braut greift das Bild von der himmlischen Stadtbraut die semantische Linie der ersten, positiv gestalteten Frauengestalt in Apk 12 wieder auf und führt sie nun ans Ziel: War die Frau in Apk 12 zum Sinnbild der bedrohten Gemeinde oder des Gottesvolkes stilisiert[192], so kann die Stadt-Braut Jerusalem zur Wohnstatt der Auserwählten werden. Ähnlich wie in 4Esr 10,27 die trauernde Zionsfrau plötzlich in die eschatologische Gottesstadt verwandelt wird, wird die bedrohte Himmelsfrau am Ende zur königlichen Stadt-Braut. Für die Adressaten/innen der Apk ergibt sich somit die hoffnungsvolle Perspektive, dass ihre gegenwärtige Bedrohung in ein Freudenfest und eine intime Gottesrelation übergehen wird.

3.4. Die Jungfräulichkeit der 144 000 (Apk 14,1-5)

3.4.1. Stellung im Kontext und sprachliche Analyse

Der in sich abgerundete Visionsteil Apk 14,1-5 steht zwischen den Visionen zu den beiden Tieren, die auf das römische Reich anspielen (Apk 13) und einer Reihe von Engelvisionen (14,6-13), die das ab 14,14 folgende Gericht des Menschensohns vorbereiten. In Apk 13 wird in Anknüpfung an die Bildertradition von Dan 7 die politische Macht des Imperium Romanum in Gestalt eines Tieres vor Augen geführt und dann vor allem hinsichtlich seiner Breitenwirkung entfaltet. *Alle* Erdenbewohner beten das Tier aus dem Meer an (Apk 13,8.12), *alle*, die Kleinen und Großen, die Reichen und Armen, die Freien und Sklaven müssen das Zeichen des Tieres an Hand oder Stirn anbringen (Apk 13,16). Der Macht des Tieres entgeht nur die offensichtlich begrenzte Schar derer, deren Namen von Anfang an im Lebensbuch des Lammes geschrieben waren (Apk 13,8f.). Diese können mit den standhaften und gläubigen Heiligen (Apk 13,10) identifiziert werden, die sich weigern, das Bild des Tieres anzubeten (Apk 13,15), obgleich sie dabei Gefängnis und Martyrium in Kauf nehmen müssen (Apk 13,9f.15). Vor diesem Hintergrund wird man die Vision von Apk 14,1-5 in unmittelbarem Bezug zu den zuvor genannten und auch später wieder mit der Seligpreisung (Apk 14,13) aufgenommenen Märtyrern oder den Auserwählten des Lammes sehen dürfen. Plastisch ins Bild gesetzt wird dieser Kontrast auch dadurch, dass die 144 000, die bei dem Lamm sind, den Namen von Lamm und (Gott)vater auf ihrer Stirn tragen (Apk 14,1), womit sie im unmittelbaren Gegensatz zur großen Mehrheit erscheinen, die durch das Zeichen (χάραγμα) des Tieres markiert ist (Apk 13,16f.).

[192] Vgl. dazu auch Busch (1996), 60f., der in Apk 12 eine mythisch-biblische Reflexion auf die bedrohte Situation der Gemeinde sieht, eine Deutung auf das Gottesvolk allerdings nur als genealogische Anknüpfung an V 17 zugesteht. Roloff sieht in der Frau ein Bild für das »endzeitliche Gottesvolk in seiner Gesamtheit«, vgl. Roloff (1993), 179.

Der Abschnitt lässt sich in drei Teile gliedern: Zunächst wird dem Seher (εἶδον) das Lamm auf dem Berg Zion gemeinsam mit den auf ihrer Stirn gezeichneten 144 000 offenbart (14,1). Dieser Vision folgt eine Audition (14,2f.), bei der Johannes vom Himmel her eine Stimme (4mal φωνή, 2mal ἤκουσα, V 2) wie Wasserrauschen und Donnerrollen hört. Die Audition wird nun im Folgenden näher beschrieben, indem die Stimme mit dem Klang der Harfe verglichen wird (V 2). Eine nicht näher genannte Gruppe singt ein »neues Lied« vor dem Thron, den vier Gestalten und den 24 Ältesten. So wird die Szene jetzt als Thronvision geschildert, bevor der Blick wieder auf die 144 000 fällt, die allein das neue Lied lernen können. Dieser letzte und gemäß dem Gesetz der wachsenden Glieder bedeutsamste Teil des Abschnitts ist dann ausführlich der Beschreibung der Gruppe von Auserwählten gewidmet (Apk 14,4f.).

Das Bilderrepertoire vernetzt die Vision mit der ganzen Apk. Die gleichen »Hör-Bilder«[193] Donner und Wasserrauschen begegnen auch in Apk 6,1 und 19,6 und sind dabei jeweils mit dem Lamm verbunden. Mit Harfenklängen haben bereits die vier Gestalten und 24 Ältesten das »neue Lied« für das Lamm in Apk 5,8f. begleitet. Zuletzt sind die 144 000 aus Apk 7,4 bekannt. Dort wird die Zahl als Summe von je 12000 Auserwählten der 12 Stämme ausdifferenziert und steht somit für die Vollzahl des eschatologischen Gottesvolkes.[194] Die 144 000 sind auf ihrer Stirn versiegelt, womit wahrscheinlich in Anknüpfung an die Bildtradition von Ez 9,4 ein direkter Bezug zum Stirnzeichen von Apk 14,1 gegeben wird. Zugleich werden sie »Knechte Gottes« (δοῦλοι τοῦ θεοῦ) genannt (Apk 7,3). Nach Apk 17,14 werden diejenigen, die »mit dem Lamm sind« als die Berufenen, Auserwählten und Gläubigen (κλητοὶ καὶ ἐκλεκτοὶ καὶ πιστοί) bezeichnet.

In Apk 14,1-5 werden diese 144 000, die bei dem Lamm sind, ausführlich beschrieben: Sie tragen im Kontrast zum Tier-Stirn-Zeichen wie auch zum Stirnband der Hure auf ihrer Stirn den Namen des Lammes und seines Vaters (V 1). Sie sind die einzigen, die in das himmlische ›neue Lied‹ einstimmen können, denn sie allein sind »aus den Menschen (los)gekauft« (οἱ ἠγορασμένοι, V 3). Sie haben sich nicht »mit Frauen befleckt«, sondern sind jungfräulich (παρθένοι) und folgen dem Lamm (ἀκολουθοῦντες), wohin es geht. Diese sind als Erstlingsgabe für Gott und das Lamm erkauft worden (ἠγοράσθησαν ... ἀπαρχὴ τῷ θεῷ καὶ τῷ ἀρνίῳ). Sie sind ohne Lüge und makellos (ἄμωμοί).

[193] Zu diesem Begriff ZENGER (1993), 101.
[194] Vgl. dazu MÜLLER (1995), 176ff.

3.4.2. Geschlechtsfigurationen und Uneigentlichkeit der Redeweise

Der für diese Arbeit interessierende Bereich des Geschlechtlichen wird durch die Elemente »Befleckung durch Frauen«, »Jungfräulichkeit«, sowie die »Makellosigkeit« (V 4) explizit angesprochen. Im weiteren Sinn ist auch die Formulierung des bedingungslosen Folgens, die Erwähnung der Erstlingsgabe und sogar der Loskaufgedanke in den Bildbereich einzugliedern, wie noch zu zeigen sein wird.

Heftig diskutiert wurde zunächst die Frage, ob die Beschreibung der 144 000 als »jungfräulich« im Literalsinn gedeutet werden kann.[195] Die Auserwählten würden sich dann vor allem durch Sexualaskese auszeichnen, was durch die Angabe, sie hätten sich nicht »mit Frauen befleckt« zunächst naheliegt. Der griechische Begriff παρθένος, der prinzipiell für Frauen ebenso wie für Männer eingesetzt werden kann, müsste dann konkret auf asketisch bzw. ehelos lebende Männer eingegrenzt werden.[196] Dass diese als Prototypen aller Christen gelten könnten, ist unwahrscheinlich, denn radikale Sexualaskese wurde erst in der enkratitischen Bewegung des 2. Jh., d.h. deutlich später als die Abfassung der Apk anzunehmen ist, als allgemeine Forderung an alle Christen gestellt.[197] Dass aber mit den hier genannten Auserwählten eine Sondergruppe innerhalb der Geretteten bezeichnet wird, widerspricht nicht nur der Zahlensymbolik der 144 000, die nach Apk 7,4 gerade die Fülle (12 mal 12 mal 1000) des endzeitlichen Gottesvolkes repräsentieren, sondern auch dem Zusammenhang des Textes und der ekklesiologischen Grundkonzeption der Apk. Die Geretteten sind im Vergleich zu dem von der Hure Babylon verführten Volk eine Sondergruppe, allerdings kein *corpus permixtum*, das sich intern noch weiter differenzieren ließe. Die Gruppe der hier mit dem Lamm versammelten Auserwählten sind folglich die ganze christliche Gemeinde.[198]

Wie aber ist dann das Prädikat »jungfräulich« einzuordnen, das im Literalsinn gewiss nicht für die gesamte Gemeinde gegolten hat. U. B. Müller vermutet[199], dass die Sexualaskese für den Seher Johannes als Lebensform gegolten habe, da er offenbar einem Prophetenkreis angehört habe. Die visionäre Schilderung der Heilsgemeinde verkläre die konkrete Gemeinde gemäß seinem eige-

[195] So etwa Bousset (1906), Lohmeyer (1970).

[196] Vgl. die Formulierung von Schüssler Fiorenza (1994), 31: »Wenn die Worte von Apk 14,4 (...) in einem wörtlichen Sinne verstanden werden, dann müssen die wahren Nachfolger des Lammes männliche asketische Krieger sein.« Vgl. zur feministischen Kritik auch Sutter Rehmann (1998), 726f.

[197] In enkratitischen Schriften wurde Apk 14,4 dann streng asketisch gedeutet, vgl. etwa Ps-Titus-Brief: »Die also, die mit Weibern nicht befleckt sind, nennt er Engelschar.«, nach Santos Otero (1989), 53. Zum Ps-Tit auch G. Röwekamp, Art. Titus-Brief, LACL (1998), 609.

[198] Mit Müller (1995), 263.

[199] Vgl. Müller (1995), 263, wie bereits G. Kretschmar, Ein Beitrag zur Frage nach dem Ursprung frühchristlicher Askese, ZThK 61 (1964), 27-67.

nen Idealbild, ohne dass alle Christen in Wirklichkeit Asketen waren. Die Hypothese von Müller ist mit dem Problem belastet, dass wir über eine asketische Lebensform des Verfassers der Apk aus der Schrift selbst keine Hinweise beziehen können. Schon gänzlich fragwürdig muss der postulierte Zusammenhang mit den Wanderpropheten oder den »Eunuchen um der Gottesherrschaft willen« (Mt 19,12) bleiben. Auch der Hinweis auf Did 11,11 ist auf Grund der Unklarheit dieser Stelle ohne jede Beweiskraft.

Schließlich muss ein postuliertes Ideal nicht unbedingt mit der eigenen Lebensweise korrelieren, wie etwa der Hirt des Hermas deutlich macht, denn auch Hermas rühmt einerseits die Askese als Ziel, andererseits ist er verheiratet. Will man hier nicht eine unvereinbare Spannung oder gar Doppelmoral vermuten, so wird man dem Prädikat der »Jungfräulichkeit« einen Tiefensinn beilegen müssen, der sich nicht in sexueller Unberührtheit erschöpft. Auf diesem Weg ist im Folgenden weiterzufragen.

3.4.3. Bildfeldtraditionen und metaphorische Interaktion

Wenn man nun davon ausgehen kann, dass die ›Jungfräulichkeit‹ in Apk 14,4 nicht im wörtlichen Sinn auf Sexual-Asketen oder wenigstens deren Ideal hindeutet, wird man die Formulierung als uneigentliche, bildliche Rede verstehen müssen. Diese Interpretationslinie findet zwar inzwischen allgemeine Anerkennung, fast völlig fehlen allerdings Versuche, die Bildlichkeit dann auch näherhin am Text zu konkretisieren. Entsprechend dem in dieser Arbeit zugrundegelegten ›Interaktionscharakter‹ der Bildersprache wird der metaphorische Sinn vor allem aus der Wechselwirkung mit anderen im Textumfeld genannten semantischen Bereichen zu suchen sein. Konkret interagiert das Semantem der ›Jungfräulichkeit‹ mit den Aussagen zur ›Befleckung mit Frauen‹, zum ›Loskauf‹ sowie zur ›Nachfolge und Erstlingsgabe‹. Im weiteren Kontext ist die Auseinandersetzung mit dem Imperium Romanum und der Herrschaftsproblematik (Apk 13; Apk 14,6ff.) einzubeziehen.

Befleckung mit Frauen als Mischehe

Wenn man die Wendung »Befleckung mit Frauen« (οἵ μετὰ γυναικῶν οὐκ ἐμολύνθησαν) bzw. die »Jungfräulichkeit« der Auserwählten nicht auf den Horizont männlicher Askese begrenzen will, gilt es, einen etwaigen traditionellen Tiefensinn in der Wendung nachzuweisen. Es wurde vermutet[200], dass die Formulierung »mit Frauen beflecken« aus der frühjüdischen Auslegung der Engelfalltradition (äthHen 5ff.; Jub 5,1; Gig; u.a.[201]) zu Gen 6,1–4 entstammt.

[200] Vgl. dazu BERGER (1995), 585 § 398; vgl. zur Henochtradition auch BERGER (1988b), 514ff.

[201] Vgl. dazu KÜCHLER (1986), 220ff. Zum Gigantenbuch in Qumran (1Q 23; 1Q 24; 4Q203; 4Q530–533; 6Q08) L. T. STUCKENBRUCK, The book of giants from Qumran: texts, translation, and commentary, (=Texte und Studien zum Antiken Judentum 63), Tübingen 1997.

Nach äthHen 10,11 haben sich die als Engel gedeuteten Göttersöhne »mit Frauen vermischt«, im grHen 7,1b wird dann noch deutlicher formuliert: »sie nahmen sich Frauen und begannen sich an ihnen zu verunreinigen (aram. beflecken)«.[202] Der Engelfallmythos dient in frühjüdischen Schriften vor allem als bildhafte Verarbeitung des Mischehen-Problems (vgl. Jub). Da die Göttersöhne durch ihre sexuelle Beziehung mit den Menschentöchtern nicht nur ihre himmlische Reinheit preisgeben, sondern letztlich Unheil über die Menschen bringen (vgl. Sintflut), kann die Verwerfung der Göttersöhne zugleich zum Urbild des kommenden Gerichts werden. Unzulässige sexuelle Vermischung, sei es zwischen Engeln und Menschen, sei es zwischen Juden und Nicht-Juden, ist folglich abzulehnen. Bestätigt wird diese Deutung des Engelfallmythos auch durch die urchristliche Rezeption und Interpretation des Stoffs in Jud 6-8: »*In ähnlicher Weise wie jene (= Engel) trieben sie Unzucht und gingen hinter anderem Fleisch her*« (ἐκπορνεύσασαι καὶ ἀπελθοῦσαι ὀπίσω σαρκὸς ἑτέρας), was durchaus auf Mischehen gedeutet werden kann. Das Fehlverhalten der Engel und der Bewohner Sodoms wird schließlich als Befleckung (μιαίνω, V 8) gedeutet, wie aus der Zuordnung zu ὁμοίως gefolgert werden kann. Die Engelfalltradition wird hier also auch mit den Begriffen Unzucht, sexueller Vermischung und Befleckung verknüpft.[203]

Eine von der Engelfall-Tradition unabhängige, vielleicht sogar noch ältere Tradition dieser Deutungsrichtung ist ferner mit TgSach 3,1-5 gegeben. Die »schmutzigen Kleider« (Sach 3,3 LXX: καὶ Ἰησοῦς ἦν ἐνδεδυμένος ἱμάτια ῥυπαρά) werden hierbei auf Joshuas unreine Ehe bezogen[204], so dass auch hier Kleidermetaphorik (beflecken) und Sexual- bzw. Eheethik verbunden werden.

Da bereits in Apk 2,14.20 mit ›Hurerei und Götzenopferfleisch‹ eine klassische Formulierung des Aposteldekrets aufgenommen ist, die wahrscheinlich ebenfalls das Mischehen-Problem thematisiert (s.o.), könnte auch in Apk 14,4 dieses Thema aufgegriffen und diesmal mit einer metaphorischen Wendung aus dem Engelfallmythos verbunden worden sein. Die Betonung der Jungfräulichkeit wäre nach dieser Interpretation auf die Einhaltung des jüdischen Sexualkodex, vor allem im Blick auf die Eheregeln und Mischehen zu verstehen. Eine solche Deutung würde zugleich dem Konkretionsgrad der Formulierung Rechnung tragen, da hier offensichtlich präziser als bei einem allgemeinen Rekurs auf das Hurerei-Götzendienst-Bildfeld formuliert wird.

---

[202] Nach BERGER (1995), 586.

[203] Es gilt freilich zu bedenken, dass die urchristliche Rezeption des Engelfallmythos, wie sie 2Petr 2,4ff. überliefert, gerade nicht die sexuelle Dimension einbringt, obwohl sie im Kontext von 2Petr und der Verwerfung der Unzucht gut passen würde.

[204] Vgl. ausführlich § 6; ferner GORDON (1994), 108ff., der nachweist, dass der TgSach eine alte Tradition bewahrt, nach der nicht nur die Söhne, sondern Joshua selbst eine unreine Ehe führte.

Loskauf und Brautmetaphorik

Gleich mehrfach wird in Apk 14,1-4 das Motiv des ›Loskaufens‹ eingesetzt. Üblicherweise wird hier die bei Paulus (1Kor 6,20; 7,23; Gal 3,13; 4,5) und im 2Petr 2,1 geläufige urchristliche Metapher gesehen, nach der der bildspendende Bereich dieser Wendung aus der Sklavengesellschaft kommt und der Kauf entsprechend den Wechsel des Sklavenbesitzers oder sogar das Freikaufen des Sklaven anzeigt. Bei den urchristlichen Belegen dieser Tradition wird Christus als derjenige gesehen, der durch sein Leben bzw. sogar Tod (Gal 3,13; Apk 5,9) als Kaufpreis von anderen Besitzansprüchen befreit.[205] Wie aber ist zu erklären, dass die Metaphorik des Geschlechtlichen in Apk 14,1-5 so untrennbar mit der Loskauf- und Sklaven-Metaphorik verbunden ist? Neben Apk 14,3f. spielt das Loskaufmotiv im Zusammenhang mit Geschlechterrelation auch in 1Kor 6,20 eine Rolle. Deutlicher noch als in 1Kor 6,20 werden hier in Apk 14 Termini technici der Hochzeit verwendet: »jungfräulich« sollte gerade die Braut sein, auch das abschließende Prädikat der »Makellosigkeit« wird etwa in Eph 5,27 von der Kirche als Braut ausgesagt (s.o.). Auf Grund dieser Zusammenhänge stellt sich die Frage, ob das (Los-)Kaufmotiv mit dem Brautritus oder Ehevereinbarungen im weiteren Sinn in einer festen Motivverbindung stehen könnte. Folgende Möglichkeiten sind zu erwägen:

1. Brautkauf

Die Verbindung von wirtschaftlichem Tauschhandel mit Ehe- und Brautmotiven wurzelt zweifellos in der altorientalischen Vorstellung der ›Kaufehe‹, die über die Praxis der Brautpreis-Übergabe (מֹהַר) auch im Alten Testament ihren Niederschlag gefunden hat (Gen 34,12; Ex 22,16 etc.). Entscheidend ist dabei vor allem der Wechsel des ›Besitzers‹ einer jungen Frau. Der Preis wurde vom Bräutigam an den Brautvater gezahlt und musste nach rabbinischen Quellen eine bestimmte Höhe erreichen, um die Verlobung als rechtsgültig zu erweisen (mQid 2,6). Bei einer jungfräulichen Braut lag der Brautpreis deutlich höher als bei einer Witwe oder Geschiedenen.[206]

---

[205] Vgl. dazu BERGER (1995), § 418, 601f. Im weiteren Sinn kann man auch den Sprachgebrauch des »Lösegelds« (λύτρον/ ἀντίλυτρον, Mk 10,45par.; 1Tim 2,6) oder Act 20,28 (περιεποιήσατο) zu dieser Tradition rechnen. Als Deutungsmuster zum Tod Jesu vgl. G. BARTH, Der Tod Jesu Christi im Verständnis des Neuen Testaments, Neukirchen 1992, 71ff.; umfassend auch die Monografie von HAUBECK (1985).

[206] Vgl. Einzelheiten bei BILLERBECK II (1924), 387ff., ferner ARCHER (1990), 164ff; OTTO (1994), 52ff.; ILAN (1995), 90f. Zum Brautpreis (*ketubba*) in Eheverträgen aus Murabbaʿat und dem Babatha-Archiv vgl. BENOIT (1961), 248.255; LEWIS (1989), 131.231.

2. Loskauf der (eigenen) Ehefrau aus Gefangenschaft/ Sklaverei

Eheverträge aus Murabbaʿāt oder dem Babatha-Archiv[207] wie auch rabbinische Texte[208] sprechen explizit von einer Verpflichtung zum Rückkauf der Ehefrau, falls sie in Gefangenschaft geraten sollte. Die explizite Erwähnung einer solchen Regelung liegt wohl darin begründet, dass der jüdische Mann nach dem Gesetz des Mose seine Frau nicht wieder aufnehmen durfte, wenn diese mit anderen Männern sexuellen Kontakt hatte, und dies war in der Gefangenschaft offenbar durch Vergewaltigung oder Prostitution üblich. Den ältesten Beleg über den Loskauf der eigenen Frau kann man schon in der atl. Bildfeldtradition bei Hos finden. Im 3. Kapitel wird dem Propheten befohlen, eine ehebrecherische Frau, die wohl mit der in Kap. 1 genannten Gomer identifiziert werden darf (s.o.), zu lieben. Hosea setzt diesen Auftrag um, indem er die Frau für einen genau festgesetzten Preis (los)kauft. Vielleicht wird man hier an Schuldsklaverei denken können. In Jes 52,1–4 wird dieses Motiv aufgenommen, indem hier von der Lösung der gefangenen Tochter Zion gesprochen wird, die allerdings nicht für Geld erfolgen kann.[209] Während dieser ganze Vorgang in prophetischer Zeit mehr als skandalös anmutet, war er offensichtlich in hellenistischer Zeit sozialgeschichtliche Realität, wie die Eheverträge und die rabbinische Diskussion beweisen.

3. Kauf einer Sklavin zur Heirat

Eine Kombination der ersten beiden Modelle stellt der Erwerb einer Sklavin aus Heiratsabsichten dar. Nach Ex 21,7 sollen Sklavinnen, die ihrem Herrn missfallen, so dass er sie nicht heiraten will[210], offenbar zurückgekauft werden. Hier steht der Brauch im Hintergrund, Sklavinnen wie eine Braut zu kaufen, sei es für den Sklavenherrn selbst, sei es für seinen Sohn (V 9). Der Kaufpreis wäre dann gleichbedeutend mit einer Art ›Verlöbnisgeld‹ bzw. vorweg bezahltem ›Brautpreis‹.[211] Die Sklavinnen besaßen dann hinsichtlich ihrer sexuellen Integrität den gleichen rechtlichen Schutz wie freie Bräute, nach Lev 19,20 wurde allerdings auf die sonst übliche Todesstrafe bei deren sexuellem Umgang mit einem dritten verzichtet.

---

[207] Vgl. z.B. M 20 (Murabbaʿāt): »Wenn du gefangen weggeführt wirst, werde ich dich loskaufen und dich in deine Heimat zurückbringen«, Text und Übers. nach Beyer (1984), 309f.

[208] Vgl. mKet 4,8ff. als Sondervereinbarung zum Ehevertrag; ferner mKet 4,4; mHor 3,7; bKet 47b; 51b; 52a.b; tKet 4,5; vgl. Billerbeck (1924) II, 392.

[209] Jes 52,2f.: »Mache dich los von den Fesseln deines Halses, du gefangene Tochter Zion! Denn so spricht Jhwh: Umsonst seid ihr verkauft worden, und nicht für Geld sollt ihr gelöst werden.«

[210] Sechs hebr. Mss sowie einige alte Übersetzungen lesen לוֹ, während die masoretische Lesart mit לֹא als lectio difficilior vorzuziehen (mit Haubeck [1985], 10).

[211] Haubeck (1985), 10.

Auch hellenistischer Zeit war der Kauf einer Sklavin zur Heirat üblich.[212] Auf Grund der Ehegesetze von Kaiser Augustus, wie etwa die *Lex Iulia de maritandis ordinibus* (Über die Verheiratung der Bürgerstände, 18 v. Chr.) oder die *Lex Iulia et Papia Poppaea* (4 v. Chr.) wurde eine regelrechte Ehepflicht verhängt, die solche Handlungsweisen förderte. Die Reformgesetzgebung umfasste allerdings ebenso Gesetze mit Beschränkungen für die Sklavenfreilassung, da konservative Kreise in den *libertini* der Massenfreilassungen zu Ende der Republik eine politische und soziale Gefahr sahen.[213] In der *lex Aelia sentia* (4 n.Chr.) wurde die Freilassung eines Sklaven erst ab dem 30. Lebensjahr erlaubt, und das galt für Frauen und Männer gleichermassen. Eine Freilassung bzw. ein Freikauf zum Zweck der Heirat wurde auf diese Weise erschwert oder gar unterbunden, da natürlich eine Heirat immer auch mit dem Ziel der Kinderzeugung erfolgte, was bei älteren Bräuten problematisch wurde. Um diesen Missstand zu beseitigen, wurde in einer Zusatzvereinbarung eine Ausnahmeregelung zur *lex Aelia sentia* eingeführt, die eine frühere Freilassung zum Zweck der Heirat (*ancillam matrimonii causa manumittere*) ermöglichte. Binnen 6 Monaten nach der Entlassung musste die Heirat erfolgen, damit die Freilassung rechtsverbindlich wurde, und zwar nur mit dem einen Mann, der sie freigelassen oder freigekauft hatte, nicht mit einem beliebigen Mann! Dann war eine Manus-Ehe ebenso wie ein gleichberechtigtes *matrimonium sine manu* wie mit jeder freien Frau möglich. Die Kenntnis dieser Gesetzgebung führt zu einer interessanten Beobachtung: Vor dem 30. Lebensjahr, und das war gemäß der damaligen Lebenserwartung ein Großteil des Lebens, gab es nur durch Heirat die Möglichkeit der Freiheit für Sklav(inn)en!

F a z i t: Es ist zunächt wohl kaum zu bestreiten, dass der Verfasser der Apk das Loskauf-Motiv in paulinischer Tradition im Zusammenhang mit der Sklavenmetaphorik gekannt hat, da er in Apk 5,9 vom Loskauf mit dem »Blut des Lammes« spricht und damit die Lösung von Apk 1,5 durch Christi Blut aufgegriffen haben könnte. Dass die Sklavenmetaphorik nun auch in Apk 14 im Hintergrund stehen könnte, wird durch die Bezeichnung der 144 000 als »Knechte Gottes« (δοῦλοι τοῦ θεοῦ, vgl. Apk 7,3) plausibel und passt auch in den Kontext, da sich die Auserwählten gerade dem Herrschaftsanspruch des Tieres, d.h. Roms, entziehen. Wenn nun andererseits die Brautbilder des Abschnitts (Jungfräulichkeit; Makellosigkeit etc.) mit diesem Sklaven-Loskauf-Konzept zusammenkommen, wird eine Deutung im Sinne von 3.) am wahrscheinlichsten sein. Die zentrale Polemik gegen das römische Reich in der ge-

---

[212] Vgl. zum Folgenden A. Wacke, Die Heirat freigelassener Frauen nach römischem Recht, (= Wacke 1985).

[213] Manche Patronen verfügten etwa testamentarisch die Freilassung aller Sklaven, vgl. dazu Wacke (1985), 251.

samten Apk lässt sozialgeschichtlich gesehen einen engen Kontakt zwischen den christlichen Gemeinden und dem römischen Staatswesen vermuten. So kann man annehmen, dass in den Gemeinden auch die Rechtspraxis solcher Eheschließungen mit Freigelassenen bekannt war.

Eine rechtsgültige Ehe im Sinne der römischen Rechtspraxis (*manus*-Ehe) konnte allerdings nicht mit Sklavinnen erfolgen. So wird man annehmen dürfen, dass bei der metaphorischen Verwendung des ›Kaufmotivs‹ in Apk 14,3f. nicht nur der Besitzerwechsel hervorgehoben wird, sondern ein Loskauf zur Freiheit im Blick ist. Der Loskauf aus der Sklaverei Roms erfolgt in der Absicht der Heirat. Das Hochzeitsmotiv wird in dieser Hinsicht sogar zum notwendigen Bestandteil für die Glaubwürdigkeit des Vorgangs im bildspendenden Bereich. Die Kombination von Loskauf-Tradition und Hochzeitsmetapher erklärt sich in dieser Weise durch innere Notwendigkeit der Argumentation.

Die Braut als Erstlingsfrucht (Jer 2,2f.)

Der Loskauf wird in Apk 14,4 allerdings noch näher konkretisiert, indem neben Herkunfts- und Zielbereich der Kaufaktion auch eine Näherbestimmung des Kaufobjekts als »Erstlingsfrucht« (ἀπαρχή) gegeben wird. So kommt es zu einer semantischen Interaktion zwischen den drei Bereichen Geschlechtlichkeit, Loskauf und Erstlingsfrucht, die m.E. ebenfalls bereits in der Tradition vorgegeben ist. Der Begriff ἀπαρχή im Zusammenhang mit dem Kaufmotiv erinnert an den Loskauf der »Erstgeburt«, wie er zuerst in Ex 13,1-16 bzw. 34,19f. berichtet wird.[214] Die männliche Erstgeburt von Tier und Mensch gehört Jhwh (Ex 13,1f.11f.; 22,28f.; 34,19; Lev 27,26; Dtn 15,19 u.a.). Nur durch einen Loskauf ist sie wieder zur menschlichen Verfügung frei. Während Tiere vor dem Tod im Opfer bewahrt werden, werden menschliche Erstgeburten aus der Verpflichtung zum ausschließlichen Dienst für Gott losgekauft. Deshalb kann in späterer atl. Zeit statt eines Geldbetrags auch stellvertretender geistlicher Dienst z.B. der Leviten als Lösungsgegenwert anerkannt werden (vgl. Num 3,40-51; 8,17f.; 18,6).

In Apk 14,4 ist jedoch ganz im Gegenteil nicht von einem Loskauf *aus* dem Besitzanspruch Jhwhs die Rede. Vielmehr werden die 144 000 ›Erlösten aus Israel‹ (vgl. Apk 7,3ff.) von der Erde (ἀπὸ τῆς γῆς) bzw. von den Menschen (ἀπὸ τῶν ἀνθρώπων) losgekauft, um *»für* Gott und das Lamm« (V 4fin.) als »Erstlingsgabe« zur Verfügung zu stehen. Erde und Menschen werden zwar in der Apk keineswegs prinzipiell als gottfeindliche, den Menschen versklavende Machtbereiche dargestellt.[215] Auf Grund der die ganze Erde und alle Menschen

[214] Dabei geht es um die Erstgeburt des Esels, vgl. HAUBECK (1985), 15f.

[215] Erde ist vielmehr Schauplatz des Kampfesgeschehens, die Menschen als unter Krieg und Verfolgung Leidende, vgl. Apk 8,11; 9,4.6.10.15.18; 11,13 u.a.

überziehenden Macht des Imperium Romanum, wie sie zuvor in der Vision der beiden Tiere ausgemalt wurde (Apk 13), wird man hier allerdings davon ausgehen können, dass Erde und Menschen ganz dem Einflussbereich der Tiere unterworfen sind. Man wird deshalb vorsichtig sein müssen, hier ausschließlich die Sklavenmotivik erkennen zu wollen.[216] Einerseits könnte dann wie in Apk 5,9 die Erwählung einer Gruppe aus allen Völkern gemeint sein.[217] Dazu bedürfte es allerdings nicht unbedingt die Erwähnung des Begriffs ἀπαρχή, auch ist von Sünde und Blut wie in Apk 5,9 hier keineswegs die Rede. So wird in Apk 14,4 eher an eine Befreiung aus dem durch Leiden, Tod und Gericht bedrohten Lebensraum der Erde zu denken sein. Die Auserwählten werden von der endzeitlichen und irdischen Bedrängnis befreit. Dabei scheint das Motiv vom ›Loskauf der Erstgeburt‹ hier eingeflossen und ganz bewusst kontrastiert worden zu sein, wie es durch die Zentralbegriffe von Welt- und Menschenschöpfung angedeutet wird. Der heilige Urstand soll hier im Sinne einer ›Neuschöpfung‹ wieder hergestellt werden (vgl. Apk 21,1). Aus Apk 1,5f., wo das Loskauf-Motiv (allerdings mit dem Verb λύω) ebenfalls erscheint, erfahren wir als Motivation der Lösung die Liebe Christi. Die 144 000 sollen wieder ganz Gottes Eigentum werden, ganz heilig sein für Jhwh, ganz ähnlich wie etwa die symbolische Braut von Jer 2,2f.:

> Ich erinnere mich an die Treue deiner Jugendzeit, an die Liebe deiner Brautzeit, wie du hinter mir hergingst in der Wüste, im unbesäten Land. Israel war heilig für Jhwh, Erstling seiner Ernte. Alle, die davon essen wollten, machten sich schuldig. (Jer 2,2f.)

Auch wenn die LXX hier deutlich vom MT abweicht, werden doch die Motive des Hinterhergehens (ἐξακολουθῆσαί σε τῷ ἁγίῳ Ἰσραήλ) und des Erstlings (ἀρχή) aufgenommen, mit denen eine enge sprachliche Beziehung zu Apk 14,4 entsteht. Die Erstlingsfrucht dient in dieser Sprachtradition als Bild für die Braut und wird als heilig für Jhwh ausgewiesen. Die Unbeflecktheit und Makellosigkeit der 144 000 könnten als Ausdruck dieser Heiligkeit gelten. Die Auserwählten sind für Gott und das Lamm heilig, wie die Braut Israel. Man kann hier also eine implizite Brautmetaphorik im Hintergrund erkennen, wie sie im gesamten Kontext der ApkJoh gut einzupassen ist. Ferner kann die Loslösung aus den geschöpflichen Bindungen durch geschöpfliche Charakteristika als Vorwegnahme des Neuschöpfungsgedankens in Apk 21,2 gesehen werden. Der »neue Himmel und die neue Erde« wird dann in Apk 21 mit der Braut Jerusalem identifiziert. Die »Erstlingsfrucht« der neuen Schöpfung könnte in Apk 14,4 entsprechend als Antizipation der jungfräulichen Braut verstanden werden.

---

[216] So etwa Haubeck (1985), 286.

[217] Die Erwählten (ἐκλεκτοί, ἐκλελεγμένοι) werden etwa auch in Herm vis IV 2,5; 3,5 »flekkenlos und rein« bezeichnet.

Jungfräulichkeit und Autoritätskonflikt

Nach 2Kor 11,2 gefährden sogenannte »Überapostel« die Jungfräulichkeit der gemeindlichen Braut durch ihre falschen Lehren (s.o.). Auch Hegesipp (um 160 n.Chr.) berichtet nach dem Zeugnis des Euseb (h.e. III 32,7; IV 22,4.6[218]), dass die Jerusalemer Gemeinde bis zum Auftreten des Thebutis bzw. bis zum Martyrium des Symeon »reine Jungfrau« genannt wurde, da sie nicht durch fremde Lehren »befleckt« worden war. Nach dieser Sprachbildung steht ›Jungfräulichkeit‹ gerade für die Reinheit der Lehre bzw. die Nicht-Anerkennung bestimmter theologischer Lehrer. Im Kontext der JohApk verleiht diese Metapherntradition der Redeweise »Befleckung durch Frauen« einen vertieften Sinn. Denn der Seher hat die interne wie auch externe Bedrohung der Gemeinde jeweils mit Frauengestalten personifiziert. So wird die Prophetin Isebel, die explizit als γυνή bezeichnet wird (Apk 2,20) zum Symbol gemeindeinterner Irrlehren, während die Hure Babylon (γυνή genannt in 17,3.4.6. 7.9.18) die Gefährdung durch den römischen Staat und den Kaiserkult verkörpert. Ferner wird der seltene Begriff ›μολύνω‹[219] (beflecken) bereits in Apk 3,4 verwendet und ist dort gerade im Kontext der Reinheit bzw. Ursprünglichkeit der Lehre (μνημόνευε οὖν πῶς εἴληφας Apk 3,3) eingesetzt worden. Vor dem Hintergrund des Porneia-Götzendienst-Bildfeldes, das wie gezeigt für die Hure Babylon wie auch für die Prophetin Isebel eine zentrale Rolle spielt, kann in den beiden Frauen möglicherweise sogar die personifizierte Darstellung eines weichen und harten Kaiserkults (Klauck) vermutet werden. Wer sich nicht mit (der Lehre dieser) »Frauen befleckt« hat, ist dann entsprechend der Lehre bzw. dem Lied des Lammes treu geblieben. Da dieser Grundkonflikt das Umfeld von Apk 14,1-5 grundlegend bestimmt (vgl. Apk 13), gewinnt diese Deutungsvariante besondere Plausibilität.

Die intertextlichen Parallelen deuten darauf hin, dass ›Jungfräulichkeit‹ offenbar im speziellen Zusammenhang mit Autoritätskonflikten erwähnt wird.

F a z i t: Für die metaphorische Interaktion der unterschiedlichen Sinnbezirke ergeben sich unterschiedliche Deutungsmuster, die bei Anerkennung der Polyvalenz der Bildersprache bewusst nebeneinander stehen bleiben dürfen:

1. Jungfräulichkeit und ›Unbeflecktheit mit Frauen‹ nimmt eine Wendung aus der frühjüdischen Engelfalltradition auf und steht für eine Ablehnung der Mischehenpraxis.

---

[218] Euseb h.e. IV 22,4: διὰ τοῦτο ἐκάλουν τὴν ἐκκλησίαν παρθένον, οὔπω γὰρ ἔφθαρτο ἀκοαῖς ματαίαις; h.e. III 32,7: παρθένος καθαρὰ καὶ ἀδιάφθορος ἔμεινε ἡ ἐκκλησία.

[219] Sonst nur noch in 1 Kor 8,7 im NT. Auch die metaphorische Verwendung in der Tradition im Sinne »religiöser Verunreinigung« (vgl. LXX Jer 23,11; Jes 65,4; Tob 3,15), vgl. dazu HAUCK, Art. μολύνω, ThWNT 4 (1942), 744f.

2. Jungfräulichkeit und Nachfolgeversprechen spielen auf den Heiratsritus an, der in Kombination mit dem Loskaufmotiv die zeitgenössische Freilassungspraxis des römischen Reiches reflektiert, nach der die Heirat bis zum 30. Lebensjahr für eine Sklavin der einzige Weg in die Freiheit war.

3. Jungfräulichkeit, Nachfolgeversprechen sowie Loskauf der Erstlingsfrucht nehmen geprägte Sprachformen der jüdischen Bildfeldtradition auf (Jer 2,2f.), die als Ausdruck der Heiligkeit im Sinne einer neuen Schöpfung von bzw. für Gott zu lesen sind.

4. Die metaphorische Verwendung der Semanteme ›Jungfräulichkeit‹ und ›Nicht-Befleckung‹ sind auch im Zusammenhang mit Lehr- bzw. Autoritätskonflikten in den Gemeinden belegt. Die Frauen der Befleckung können dabei auf weiblich personifizierte Irrlehren anspielen (Isebel, Hure Babylon), während die Bewahrung der ›ersten Lehre‹ und entsprechend die Enthaltung vom Kaiserkult ins Bild der ›Jungfräulichkeit‹ gebracht werden.

Alle Deutungsmuster treffen sich in der Funktion, dass die Auserwählten 144000 jeweils fremdem Machtbereich und Besitzansprüchen entzogen werden. Stattdessen wird die exklusive Zugehörigkeit zum Lamm hervorgehoben.

3.5. Der ›Lockruf‹ der Braut (Apk 22,17)

3.5.1. Der Text im Kontext des Buchschlusses

Innerhalb des Schlussteils der Apk (Apk 22,6–21) begegnet eine letzte Reminiszenz an die Brautmetapher, indem die Braut zusammen mit dem Geist Jesus zum Kommen auffordert (V 17). Dieser Ruf bleibt eingebettet in ein Abschlusskapitel, das insgesamt den Eindruck »lebhaft bewegter Wechselrede«[220] erweckt. Redeeinheiten unterschiedlicher Personen und Personengruppen (V 10–16.20a: Christus, V 17: Geist, Braut, der Hörende, V18f.: Verfasser, V 20b: Gemeinde etc.) stehen hier zum Teil recht unverbunden nebeneinander. U. B. Müller hat entgegen früheren literarkritischen Dekompositionsversuchen trotz dieser formalen Spannungen die Einheit des Abschnitts mit Hinweis auf eine gemeinsame inhaltliche Grundaussage betont: »Es geht immer neu um die Autorisierung der Weissagung des Buches und damit zusammenhängend um die Aktualisierung des nahen Endes«.[221] Ob jedoch der Wechsel der Sprecher und Adressaten eine brieflich nachempfundene Inszenierung charismatischer Phä-

[220] Vgl. Müller (1995), 367.
[221] Vgl. Müller (1995), 366f.

nomene der gottesdienstlichen Versammlung darstellen will, scheint mir eher zweifelhaft. Zumindest ist ein derartiges Phänomen nicht mit Hinweis auf die paulinischen Briefe zu begründen.[222] Eher scheinen hier liturgische Wechselsprüche etwa im Stil von Gebetsdialogen[223] aufgenommen zu sein, wie sie in V 20 ihren Kulminationspunkt finden: »*Ja, ich komme bald. - Amen. - Komm, Herr Jesus*«.

Der Buchschluss erfüllt insgesamt eine bedeutende Integrationsfunktion für den Abschluss des ganzen Werks:[224] So wird nicht nur die Brücke zum Vorwort und zum brieflichen Anfang geschlagen[225], Absicht und Zweck des ganzen Buches werden zusammenfassend wiederholt (V 6f.), und an Jesu Autorität gebunden (V 16), ferner geraten die konkreten Adressaten in den Blick und werden in ihrer gottesdienstlichen Gemeinschaft angesprochen.

Der hier näher interessierende Vers 17 schließt ohne Über- oder Einleitung an die Christusrede in V 10-16[226] an, in der neben Selbstprädikationen (vgl. 13.16: Ich bin [ἐγώ εἰμι] Alpha - Omega, Erster - Letzter, Anfang - Ende, Wurzel - Stamm Davids, Morgenstern) Gerichts- (V 12) und Heilsaussagen (V 14) verkündigt werden, die die Scheidung von Gottlosen und Frommen zum Inhalt haben. In V 14 werden jene selig gepriesen, die ihre Kleider waschen.

In V 17 wechselt dann der Sprechakt vom indikativischen Zuspruch zur imperativischen Aufforderung, die von drei Sprechern vorgetragen wird. Der Vers lässt sich wie folgt strukturieren:

---

[222] U.B. Müller malt ein charismatisches Szenario vor Augen, bei dem »vom Geist ergriffen, mehrere Propheten auftreten, um ihre Offenbarungen kundzutun«, einige »identifizieren sich in einer Weise mit Christus, dass sie im Ich-Stil dessen Worte sprechen.«. Auch wenn Paulus charismatische Phänomene in der Gemeindeversammlung kennt (1Kor 12-14) und seine Briefe im Gottesdienst vorgelesen werden sollen (vgl. 1Thess 5,27), ist jedoch kein Brief bekannt, der ein solches Miteinander theatralisch imitiert. Vielmehr kritisiert Paulus solche unkontrollierten Phänomene, mahnt zur Ordnung und gibt auch das Redemonopol in seinen Briefen keineswegs auf. Der Verweis auf die paulinischen Briefe geht insofern fehl. Vgl. Müller (1995), 367.

[223] Vgl. dazu Berger (1984a), § 80 Deesis/ Petitio, 313f. Nach Berger enstammen die Bitt-/ Rett-Rufe dem hellenistischen Audienzstil, finden sich aber bereits in frühjüdischer Literatur. Vgl. ähnliche formale Struktur auch in Jub 10,3-8.9; 12,19-24; Paraleipomena Jeremiae 1,5f./1,7; 3,6f./3,8; 3,9/3,10; ActThom 158.121. Für eine liturgische Interpretation plädieren auch Jörns (1971), Hengel (2000), Manuskr. 27.

[224] Vgl. zu den Funktionen Roloff (1984), 209.

[225] Vgl. z.B. die Formulierungen zum baldigen Kommen in Apk 2,16.25; 3,11 - Apk 22,7.12.20.

[226] Mit Giesen (1986),177f.; Müller (1995), 371. Nach Roloff hingegen spricht in V 10-12 noch der Engel und Jesus nimmt erst ab V 12 das Wort. Roloff (1984), 210. Klarheit wird in der Tat erst ab V 12 erzielt, allerdings ist das Thema der Scheidung von Gerechten und Gottlosen wie auch im Folgenden (V 14f.) wohl bereits Teil der Jesusrede.

Apk 22,17	*Übersetzung*
a) Καὶ τὸ πνεῦμα καὶ ἡ νύμφη λέγουσιν· ἔρχου.	Und der Geist und die Braut sprechen: Komm!
b) καὶ ὁ ἀκούων εἰπάτω· ἔρχου.	Und wer hört, der spreche: Komm!
c) καὶ ὁ διψῶν ἐρχέσθω, ὁ θέλων λαβέτω ὕδωρ ζωῆς δωρεάν.	Und wer durstig ist, der komme, wer will, empfange das Lebenswasser umsonst.

Während a) und b) weitgehend parallel aufgebaut sind und vor allem mit dem gleichen Imperativ (2.Sg.) schließen, scheint in V 17c die Form durch den zweigliedrigen Spruch und den Personenwechsel (Imp. 3. Sg.) aufgesprengt. Die Parallelüberlieferung legt nahe, dass hier ein eigenständiges Logion integriert wurde, dessen Grundbestand auch in Joh 7,37f. überliefert ist[227] und das auf die Tradition von Jes 55,1 zurückgehen dürfte.[228]

3.5.2. Das Bild und sein bildspendender Bereich

Zugespitzt auf unseren Untersuchungsgegenstand interessiert in Apk 22,17 vor allem die Aussage, dass eine Braut ihren Bräutigam zum Kommen auffordert.

Fragen wir zunächst nach dem *bildspendenden Bereich* eines solchen Aufrufs, kommen zwei Situationen innerhalb des jüdischen Eheschließungsrituals in Betracht:

1. Die Braut fordert den Bräutigam auf, zu ihrem Elternhaus zu kommen, um sie am Tag der Hochzeit in sein Haus zu geleiten und damit das eigentliche Hochzeitsfest beginnen zu lassen. Zwischen Verlobung (*Qidduschin*) und dem Hochzeitsfest im engeren Sinn konnte eine längere Zeitspanne von bis zu einem Jahr liegen. Diese Wartezeit wurde nach der rabbinischen Überlieferung durch die Aufforderung des Bräutigams an der Braut beendet, sie solle sich zur Hochzeit bereithalten.[229]
2. Ferner könnte hier eine Aufforderung der Braut an den Bräutigam im Hintergrund stehen, zu ihr ins Brautgemach zu kommen, um die Ehe auch sexuell zu vollziehen. Nach Tob 7,18 und 8,1 sowie einigen rabbinischen Quellen[230] war die Braut zuerst im Brautgemach, um dort den Bräutigam zu empfangen.

In der im Blick auf eine uneigentliche Verwendung des Bildes maßgeblichen Grundstruktur unterscheiden sich beide Aspekte eigentlich kaum: Jedesmal ergeht von der Braut die Bitte an den Bräutigam, mit ihr in engere Gemeinschaft einzutreten, um damit gleichsam einen vorgängigen (Zu-)Stand zu

[227] Vgl. die nahezu identischen Vokabeln τις διψᾷ ἐρχέσθω ... ὕδωρ ζῶντος. Ähnlich auch in Joh 4,14.
[228] Vgl. Fekkes III (1994).
[229] Vgl. mKet 5,2; mNid 10,5; bKet 57b; vgl. weitere Belege bei Billerbeck II (1924), 394.397.
[230] Vgl. Billerbeck II (1924), 398ff.

beenden: Sei es, dass er sie durch das Brautgeleit in sein Haus holt und damit der Lebensgemeinschaft mit ihren Eltern ein Ende setzt, sei es, dass er durch die sexuelle Vereinigung im Brautgemach mit ihr ›ein Fleisch wird‹ und damit ihre Jungfräulichkeit beendet.

In jedem Fall muss jedoch die Aussage überraschen, dass hier nicht der Bräutigam die Braut, sondern umgekehrt die Braut den Bräutigam zum Kommen auffordert. Eine derartige Eigeninitiative der Braut ist ungewöhnlich und deutet bereits auf einen metaphorischen Tiefensinn hin, der im Folgenden zu untersuchen ist.

3.5.3. Bildfeld und metaphorische Interaktion - Theologische Implikationen

Der Sprechakt, die Zuordnung von Geist und Braut, wie auch die Brautmetaphorik im Vorfeld (Apk 19,6-9; 21,2.9) lassen keinen Zweifel, dass auch im Blick auf die bittende Braut uneigentliche Redeweise vorliegt. So stellt sich die Frage, wie der bildempfangende Bereich näher zu bestimmen ist: Wer ist die Braut, wen fordert sie auf und was wird mit ihrer Bitte zum Ausdruck gebracht? Da Metaphern bekanntlich kontextuell mitbestimmt werden, ist einerseits nach der Interaktion mit dem näheren und weiteren Kontext zu fragen, andererseits ist vor diesem Hintergrund aber auch die spezifische Akzentuierung des Brautbildes zu profilieren. Möglicherweise können auch Bildfeldtraditionen die Aussage erhellen.

Am klarsten ist die Zuweisung des Adressaten. Ordnet man den Imperativ ἔρχου in die Reihe der sonstigen Belege von ἔρχομαι im Kapitel ein, so zeigt sich folgendes Bild:

Zweimal fällt der indikativische Satz in der 1.Pers. Sg. ἰδοὺ ἔρχομαι ταχύ, der in V 12 eindeutig Jesusrede ist. In V 7 ist erscheint der Satz im Anschluss an eine Engelrede, wird aber auch hier ein Wort des himmlischen Christus sein.[231] Außer den Imperativen in V 17 ist dann noch in V 20 vom ›Kommen‹ die Rede, zunächst wiederum in der 1.Person: ναί, ἔρχομαι ταχύ und in direkter Antwort im Imperativ: ἔρχου κύριε Ἰησοῦ. In Vers 20 werden damit die beiden Aussagenlinien zusammengeführt: Jesus ist derjenige, der sein baldiges Kommen ankündigt (1.Pers.), die Antwort auf diese Verheißung ist die bestätigende Aufforderung, die in V 17 von Geist, Braut und einem Hörenden noch ohne direkte Anrede erfolgt, in V 20 dann aber durch den Vokativ eine klare Adresse benennt: Der Herr Jesus soll kommen! Jesus ist also der Bräutigam, dessen Gemeinschaft die Braut erbittet.

---

[231] Mit Roloff (1984), 210; Müller (1995), 368. Die Ankunft des Engels wäre wohl kaum in dieser Weise hervorgehoben, zumal dieser im Folgenden jede Vorrangstellung und Anbetung abwehrt (vgl. V 8f.).

Doch wer bittet hier? Wer ist die Braut? Bisher wurde die Braut als Frau des Lammes (Apk 19,7) bzw. als vom Himmel kommende Stadt Jerusalem (Apk 21,2.9) eingeführt. Eine Beiordnung zum Geist erfolgte dabei allerdings nicht. Der Seher wird lediglich im Geist entrückt, um das himmlische Jerusalem als Braut zu sehen (Apk 21,9).

Im Umfeld des Verses wird zwar die (heilige) Stadt erwähnt (Apk 22,14.19), jeweils in Verbindung mit dem Baum des Lebens; dabei wird die Stadt allerdings nur als Bild eschatologischer Vollendung genannt und erscheint nicht mehr als eigenständige Person oder gar Braut. Die Braut in Apk 22,17 wird jedoch konkreter noch als in der bisherigen Metaphorik als Redende dargestellt. Da bekanntlich die metaphorische Interaktion kontextuell erfolgt, ist aus dem unmittelbaren Kontext Erhellung zu erhoffen. Hier zeigen sich klare Verbindungslinien zum einleitenden Teil der Sendschreiben. Die Verbindung von Hören und Geist ist dort in einem stereotyp wiederholten Satz anzutreffen: »*Wer Ohren hat, der höre, was der Geist den Gemeinden sagt*« (Apk 2,7.11.17.29; 3,6.13.22, vgl. 13,9). Werden die Hörenden hier also als unmittelbare Adressaten in den angesprochenen Gemeinden ausgewiesen, so wird auch in Apk 22,17 der Hörende gerade als pars pro toto der ganzen Gemeinde gedacht sein. Ähnliches lässt sich für den Durstigen postulieren. Die strengen Parallelisierungen mit dem Hörenden und dem Durstigen machen dann aber deutlich, dass nun auch die Braut in Apk 22,17 nicht (nur) als eschatologische Größe im Blick ist, sondern in erster Linie für die konkrete Gemeinde steht. Diese Vermutung wird auch dadurch gestützt, dass das Motiv des baldigen Kommens, zu dem die Braut auffordert, ebenso aus den Sendschreiben an die konkreten Gemeinden bekannt ist (Apk 2,5.16.25; 3,11). In den Sendschreiben spricht der Geist zu den Gemeinden, während sich in Apk 22,17 Geist und Braut gemeinsam Christus zuwenden.

In jedem Fall erscheint hier eine ›selbstbewusste Braut‹, die selbst ihren Bräutigam zum Kommen auffordert und nicht passiv hingebungsvoll auf dessen Aktionen wartet oder seine Ankunft gar verschläft. Will man hier nicht eine konzeptionelle Differenz zur kirchlichen Brautmetaphorik der paulinischen (Eph 5,21-33: Passivität) oder synoptischen Tradtion (Mt 25: Jungfrauen schlafen) annehmen, so wird man doch wenigstens die große Ungeduld und Sehnsucht der Braut herauslesen können. Nach jüdischem Ritus war es zumindest nicht üblich, dass die Braut ihren Bräutigam zum Kommen auffordern muss, weder zum Geleit noch zum Gang ins Brautgemach.

Schließlich ist zu fragen, welche Tiefendimension die Auffordung zum Kommen selbst impliziert. Häufig wurde und wird hier ein Bezug zum aramäischen Gebetsruf »Maranatha« vermutet, der in 1Kor 16,23 und Did 10,6 im Zusammenhang mit dem Herrenmahl überliefert wird. Der Bittruf baldiger

Ankunft erhalte dadurch einen beabsichtigten Doppelsinn, indem sowohl das zukünftige Erscheinen Jesu in der Parusie als auch sein Kommen zu den Seinen in der gegenwärigen Mahlgemeinschaft erbeten werde.[232]

Vergleich Prov 9,1-5 und Apk 22,17

Bevor diese Überlegungen zu prüfen sind, sei auf eine interessante traditionsgeschichtliche Parallele verwiesen: Eine mögliche traditionsgeschichtliche Motivparallele zeigt sich im Blick auf Frau Weisheit, die ja bekanntlich nicht nur als Braut und Ehefrau beschrieben wird (s.o.), sondern auch als einladende Gastgeberin erscheint, wie folgender Text aus Prov 9,1-5(LXX) verdeutlicht:

> Die Weisheit hat ihr Haus gebaut und sieben Säulen behauen. Sie hat ihr Vieh geschlachtet, ihren Wein im Krug gemischt und ihren Tisch bereitet (ἑτοιμάσατο). Sie schickte ihre Knechte aus und ließ ausrufen durch lautes Rufen von der Höhe: Wer noch unverständig ist, der kehre bei mir ein! Und zu den Toren spricht sie: Kommt, esst von meinem Brot und trinkt Wein, den ich gemischt habe (ἔλθατε φάγετε τῶν ἐμῶν ἄρτων καὶ πίετε οἶνον). (Prov 9,1-5LXX)

Ähnlich wie die Braut in der Apk bereitet Frau Weisheit sich bzw. etwas vor, das sie gerne mit Gästen teilen möchte. Sie lädt dann auch ausdrücklich ein, fordert auf, zu ihr zu kommen. Die Stelle verdient auch deshalb Beachtung, weil der Schlussteil der JohApk, in dem unser Vers erscheint, nicht nur gottesdienstlich-liturgisch, sondern sogar explizit eucharistisch gedeutet wurde.[233] Könnte die Einladung der Frau Weisheit zum Essen von Brot und Trinken von Wein hier einen traditionsgeschichtlichen Hintergrund zu Apk 22,17 abgeben?

Trotz gewisser Struktur- und sogar Begriffsparallelen, sind die Differenzen beider Texte unüberbrückbar: Zum einen wird die Frau Weisheit hier nicht explizit Braut geannt und das Bild der Gastgeberin ist in sich konsistent. Sie hat sich ferner nicht selbst bereitet, sondern nur den Tisch bzw. das Essen. Darüber hinaus ist die Einladung gerade in umgekehrter Weise formuliert: Frau Weisheit ist es in Prov 9,5, die die Toren und Weisheitsschüler zum Kommen auffordert, während sich die Bitte von Apk 22,17 vom Kollektiv an Christus richtet. Zu dem Numerus wechselt auch noch das Verb (ἔλθατε - ἔρχου). Entsprechend kann auch in die Aufforderung der Braut keine Einladung zum Abendmahl hineingelesen werden, wie sie etwa typologisch von Prov 9 aus abgeleitet werden könnte. Das Kommen Christi wird jedoch explizit indikativisch und gerade nicht kohortativ formuliert. In Apk 22,17 geht es beim Trinken schließlich auch nicht um Wein, sondern um Wasser, vom Essen ist im ganzen Kontext nicht die Rede.

F a z i t: Eine traditionsgeschichtliche Beeinflussung durch Prov 9,1-5 ist nicht am Text von Apk 22,17 nachzuweisen.

---

[232] So etwa Roloff (1984), 212. Giesen (1986), 179ff. hingegen vermag es nicht, diese Spannung zu halten und plädiert für eine vorrangig präsentische Deutung.

[233] Vgl. etwa Roloff (1984), 212.

Die Hauptstütze einer eucharistischen Interpretation waren jedoch ohnehin nicht traditionsgeschichtliche Ableitungen, sondern die liturgische Konzeption des Kapitels sowie der Bezug zum Maranatha gewesen. K. Wengst hat jedoch zeigen können, dass das ›Maranatha‹, wie es in 1Kor 16,23 und Did 10,6 begegnet, nicht notwendig auf das Abendmahl verweist, sondern wohl eher ein Herbeirufen des Gerichts in einer bestimmten Satzkonstruktion darstellt.[234] Nach der Androhung der Verfluchung in Apk 22,18f. könnte auch in Apk 22,17 der Gerichtsgedanke anklingen. Allerdings begegnet in Apk 22 trotz der sonstigen Nähe zu jüdischen Traditionen in der gesamten Schrift gerade nicht der Begriff *Maranatha* und die Untertöne von V 17 sind auch keineswegs mit gerichtlichen oder forensischen Elementen durchdrungen, vielmehr ist hier vom Wasser des Lebens die Rede.

Das Lebenswasser knüpft einerseits an den Schöpfungsbezug von Apk 22,1 an, der durch die Überschrift von Apk 21,1 im Gesamtrahmen einer neuen Schöpfung steht. Das Alte ist vergangen, Neues ist geworden. Hier fügen sich die Konnotationen aus dem Bildbereich einer bräutlichen Aufforderung bruchlos an: Die Bitte um ein Kommen des Bräutigams impliziert für die Braut neben einer vertieften Gemeinschaft zugleich die Hoffnung auf Beendigung eines vorgängigen Standes. Dieser ist aber für die Adressatengemeinde der Apk gerade durch Leid und Bedrohung charakterisiert. Die Christusgegenwart wird also aus dem Wunsch der Statusveränderung ebenso dringlich erfleht, wie ein Durstiger sich nach Wasser sehnt.

Die Zusammenstellung von Braut- und Wassermetaphorik lässt den Leser allerdings noch einen weiteren Tiefensinn assoziieren: Wasser(durst) wird nicht selten in atl. und frühjüdischer Zeit als Metapher der Liebe bzw. sogar sexuellen Begierde (vgl. Prov 5,15-20) verwendet.[235] Die reziproke kontextuelle Determination der Lexeme Braut und Durst/ Wasser könnte demnach gerade diese sexuellen Konnotationen freisetzen. Der Bittruf der Braut wird dann aber für den/die Leser/in eine erotische Färbung erhalten haben. So wird möglicherweise der im bildspendenden Bereich assoziierte Ruf des Bräutigams in das Brautgemach hier zum Ausdruck einer leidenschaftlich-ungeduldigen Christussehnsucht, in der Hoffnung auf baldige Befreiung.

F a z i t: Wenn im ganzen Schlussabschnitt das Kommen Jesu zu Gericht und Heil thematisiert wird, dann setzt die Aufforderung der Braut dabei einen besonderen Akzent. Die Formulierung ruft in Erinnerung, dass das endzeitliche Kommen Christi nicht (nur) mit Gericht, sondern in erster Linie mit (Hochzeits-)Freude verbunden sein wird. Ergreift hier abweichend vom bild-

[234] In 1Kor 16,23: konditionaler Relativsatz; Did 10,6: antithetische Konditionalsätze, vgl. dazu Berger (1991), 193.

[235] Vgl. dazu auch die Ausführungen in Zimmermann (1998).

spendenden Bereich die Braut die Initiative, dann kann man darin eine besondere Sehnsucht und auch Ungeduld erkennen, mit der die christliche Gemeinde die vertiefte Gemeinschaft mit Christus erbittet und - analog zur Statusveränderung im Bildbereich - zugleich Beendigung, und das heisst: Befreiung vom jetzigen Stand der Bedrohung erhofft.

4. Ertrag und theologische Implikationen der Analyse der Geschlechtermetaphorik in der Apk

4.1. Die Braut- bzw. Hurenmetaphorik als integratives Element der gesamten Apk

Versuchen wir hier noch einmal, die gesamte Bildverwendung in der Apk zu überblicken, ergibt sich folgendes Bild: Am deutlichsten tritt die Metaphorik in dem kontrastiv aufgebauten Komplex der beiden Städte Babylon und Jerusalem in Kap. 17-21 hervor, die als Hure und Braut gegenübergestellt werden. Zunächst kommt die Stadt Babylon als Hure in den Blick, wobei das Wortfeld πόρνη κτλ. die Szene dominiert: Babylon ist nicht nur die große Hure (Apk 17,1; 19,2), sie verführt mit dem Zornwein ihrer Hurerei alle Könige und Völker (Apk 17,2.4; 18,3; vgl. 17,15f.), ihr Name heißt sogar »Mutter der Hurerei« (Apk 17,5). Doch von Anfang an steht fest, dass die Hure das Gericht ereilt (Apk 17,1), das ihren Untergang bewirkt. Nicht nur Handelsgüter, Schmuck, Glanz und alle Verführungskünste der Hure vergehen, nach Apk 18,23 verstummen auch die Stimme von Bräutigam und Braut in der untergehenden Stadt. Was hier überdeutlich inszeniert ist, lässt sich in der ganzen Gerichtsschilderung nachweisen: Die Darstellung der Hure ist bis in einzelne Formulierungen hinein (vgl. Einleitung) als Kontrastfolie zur Braut des himmlischen Jerusalems gestaltet. Nachdem das Gericht endgültig vollzogen ist (Apk 19,2f.), kann im Gegenzug mit gewaltiger Stimme die Hochzeit des Lammes verkündigt werden (Apk 19,6-8). Herrschaftsantritt des endzeitlichen Königs und Hochzeit fallen hier zusammen und erinnern deutlich an Motive aus Ps 45. Der hymnische Stil dieser Ankündigung kann zugleich als doxologische Antizipation oder als ›Einladung zur Hochzeit‹ verstanden werden, bei der die Gegenwart der Hochzeit und das noch Ausstehen ihres Vollzugs in einen sinnvollen Zusammenhang gebracht werden können. Die Seligpreisung der Hochzeitsgäste (Apk 19,9) bestätigt diese Vermutung. Die Brautmetaphorik findet schließlich in der visionären Präsentation der Braut (Apk 21,2.9) ihren Höhepunkt und knüpft dabei bewusst an Formulierungen aus Apk 19,7 an. Hier wird zugleich das Bildfeld der Stadt-Frau, das schon bei der Hure Babylon aufgenommen war, ins Positive gewendet und mit der Tradition von Jerusalem/

Zion als Frau (Braut) verknüpft. Die Huren- bzw. Brautmetaphorik in Apk 17-21 zeigt somit einen engen inneren Zusammenhang und steht innerhalb einer eschatologischen Ereignisfolge, deren Eckpunkte in Untergang der Hure (Apk 17f.), Ankündigung der Hochzeit (Apk 19) und Präsentation der Braut (Apk 21) gesehen werden können.

Es steht außer Zweifel, dass unterschiedliche Prolepsen im Vorgenannten diese Gegenüberstellung der beiden Städte vorbereiten (Apk 11,2.8; 14,1.8; vgl. 22,14.18). Eng auf dieses Kontrastprogramm bezogen bleibt auch die sonstige Geschlechtermetaphorik im Buch, deren Leistung vor allem darin besteht, das an den Städten bildhaft vorgeführte Programm mit dem Leben und der Ethik der Christen zu verbinden. Programmatisch ist insofern der in unterschiedlichen Varianten wiederholte Satz zu lesen, dass die große Hure mit ihrer Unzucht die Erde und alle Völker verdorben hat (Apk 14,8; 18,3; 19,2), eine Vorstellung, die auch in dem Titel »Mutter der Huren und aller Abscheulichkeit auf Erden« (μήτηρ τῶν πορνῶν, Apk 17,5) aufgegriffen wurde. Die bildliche Redeweise macht zugleich deutlich, dass Hurerei hier nicht auf Sexualmoral eingegrenzt werden darf, sondern innerhalb eines traditionellen Bildfelds steht, das Hurerei mit Götzendienst identifiziert. Auf Grund des Gewichts, das dieser Metaphorik am Ende der Apk beigemessen wird, wird man wohl auch die sonstige Verwendung von Unzuchtsformulierungen im Horizont dieses Bildfelds sehen dürfen. So werfen die Unzuchtsklauseln in den Sendschreiben von Pergamon (Apk 2,14) und Thyatira (Apk 2,20-22) bereits ein Licht auf die Hure Babylon voraus, wie etwa die Darstellung der Falschprophetin Isebel deutlich macht: Diese Frau verführt alle Knechte zur Hurerei ([γυνή ...] πλανᾷ τοὺς ἐμοὺς δούλους πορνεῦσαι, Apk 2,20) und das Mittel ihres Tuns ist - wie die Isebel-Chiffre einträgt - gerade die Zauberei (vgl.2Kön 9,22 = 4RegLXX: τὰ φάρμακα αὐτῆς [= Ἰεζάβελ] τὰ πολλά). Entsprechend wird die Verführungskunst der Hure Babylon dargestellt: »durch deine Zauberei wurden die Völker auf Erden verführt« (ἐν τῇ φαρμακείᾳ σου ἐπλανήθησαν πάντα τὰ ἔθνη, Apk 18,23). Dieser Zusammenhang wird nun besonders evident, wenn man mit H.-J. Klauck annimmt, dass die traditionsgeschichtlich vorgegebene Zuordnung von πορνεία und Götzendienst hier auf den Kaiserkult hin zu deuten ist. Die Hure Babylon als Sinnbild für Rom und das Imperium Romanum verführt zum Kaiserkult, der als Götzendienst eingestuft wurde. Was hier exemplarisch an der Falschprophetin Isebel vorgeführt wird, gilt aber ebenso für ›die übrigen‹ Menschen, die sich nicht von der Hurerei bekehren (9,21).[236]

[236] Obgleich der zentrale Begriff hier innerhalb eines Lasterkatalogs auch im Literalsinn verstanden werden kann, zeigt die nahezu identische Formulierung in 9,21 eine direkte Bezugnahme zum Vorgenannten:

Aber auch die Hochzeit des Lammes wird vorbereitet. So wird ebenfalls in den Sendschreiben das Verhältnis Christi zu den Gemeinden als Liebesverhältnis charakterisiert (2,4), die Krone des Lebens (2,10; 3,11) kann als Anspielung auf die Brautkrone aufgefasst werden, während das Klopfen an der Tür (3,20) ein Motiv aus der Begegnung der Liebenden in Cant 5 aufgreift, um die Sehnsucht nach baldiger Gemeinschaft zum Audruck zu bringen, was dann explizit im Lockruf der Braut von Apk 22,17 aufgegriffen wird. Wie in dieser Weise das polarisierende Gegenüber von Huren- und Liebes/ Brautmetaphorik innerhalb der Sendschreiben vorkommt, so wird auch der zentrale Mittelteil der Visionen (Apk 12,1-14,20[237]) von Geschlechtsmetaphern umspannt, die jeweils kollektive Größen in den Blick nehmen. Während das Bild der Himmelskönigin bzw. der gebärenden Frau in Apk 12 bereits die Spannung zwischen Hoheit und Bedrohung der Gemeinde bzw. des Gottesvolkes zum Ausdruck bringt, aber stärker den Mutteraspekt als die Mann-Frau-Relation zum Tragen bringt, zeigt Apk 14,1-5 mit seinem Rahmenszenario und der Beschreibung der 144 000 einen deutlichen Bezug zu Apk 19,1-10 und damit auch zum Brautbereich. Statt Befleckung und Berauschung mit Hurerei können die geretteten 144 000 ›Jungfräulichkeit‹ und ›Makellosigkeit‹ aufweisen (Apk 14,4), also Attribute, die sonst für die Braut als Bedingung zur Hochzeit gefordert werden.

Die Formulierungen der Befleckung zeigen eine enge Verbindung zur Kleidermetaphorik (Apk 14,4 - 3,4), die wie ein roter Faden die einzelnen Teile verbindet und hier nochmals paradigmatisch die Zusammenhänge verdeutlichen kann: Die Bekleidung mit »glänzendem reinem Byssinos-Leinen« illustriert zunächst den Kontrast zwischen der Hure Babylon und der Braut Jerusalem (Apk 18,12.16 - 19,8). In Apk 19,8 wird das Leinenkleid der Braut unmittelbar mit den gerechten Taten der Heiligen identifiziert, ferner entspricht diese Bekleidung den Kleidern des Himmelsheers (19,14: ἐνδεδυμένοι βύσσινον λευκὸν καθαρόν) und beschreibt mit identischer Formulierung die Gewänder der »großen Schar« (Apk 7,9), die in der Vision von 7,9-19 mit den irdischen Märtyrern identifiziert wird und in Apk 19,6 gerade die Hochzeit des Lammes ausruft. Auch im Rahmen der Siegelvision wird in Apk 6,11 das weiße Kleid (στολὴ λευκή) der Märtyrer hervorgehoben. Einen engen Bezug zur Kleidermetaphorik stellen die Sendschreiben an Sardes und Laodizea her, denn die Leute in Sardes haben ihre Kleider nicht befleckt und werden, wie alle, die siegen, in weißen Kleidern gehen (Apk 3,4f.). Die laue Christenheit von Laodi-

---

Apk 9,21: οὐ μετενόησαν ... ἐκ τῆς πορνείας -
Apk 2,21: οὐ θέλει μετανοῆσαι ἐκ τῆς πορνείας αὐτῆς

[237] Der Abschnitt Apk 12,1-14,20 kann als innere Mitte des apokalyptischen Hauptteils betrachtet werden, so etwa MÜLLER (1995), 225.

zea soll sich weiße Gewänder kaufen (Apk 5,18), um nicht nackt zu gehen, eine Formulierung, die - nun als Seligpreisung gestaltet - in dem davon abhängigen Vers Apk 16,15 wiederkehrt. Auch im Buchschluss werden diejenigen seliggepriesen, die ihre Kleider rein waschen (Apk 22,14). Die Kleidersymbolik von Braut bzw. Stadt und die der Christen stehen somit in einem engen Korrelationsverhältnis.

Wie eng das Bild der himmlischen Stadt letztlich in das Leben der Gemeinde greift, wird einerseits in Apk 3,12 sichtbar, wo die Christen, die sich in Philadelphia bewähren, mit dem Namen des vom Himmel kommenden neuen Jerusalems gezeichnet werden. Andererseits wird in Apk 22,17 wie selbstverständlich das Bild der Braut, das bisher für das himmlische Jerusalem reserviert war, auf die - zum Gottesdienst versammelte - Gemeinde übertragen. So bleibt auch im Buchschluss die polare Grundmetaphorik erhalten. So wie in der Stadt Babylon die fröhlichen Stimmen der Brautleute verstummen (Apk 18,23), werden nun analog die Unzüchtigen aus der Lebensgemeinschaft in der heiligen Stadt ausgeschlossen (Apk 22,15). Das Zusammenkommen von Braut und Bräutigam steht hingegen unmittelbar bevor, denn der sehnsüchtige Ruf der Braut (Apk 22,17) zeigt, dass der Bräutigam wohl auf Rufweite herangenaht ist.

Die dualistische Geschlechtermetaphorik von Hurerei und Hochzeit kann als eines der Strukturmuster der Apk angesehen werden. Was in den kulminierenden Schlussvisionen von Gericht über die Hure und der Hochzeit der Braut explizit ausgeführt ist, wird in unterschiedlichen Elementen vom Verfasser der Apk vorbereitet (s. Tabelle). Die Aufnahme der Metaphorik in Sendschreiben (Kap. 2-3)[238], Visionsteil und Buchschluss hat dabei vor allem die Funktion, das an den Stadtchiffren bildhaft Vorgeführte explizit mit den Adressaten, d.h. hier den christlichen Gemeinden, zu verknüpfen. So zielen die als Götzendienst zu deutenden Unzuchtsaussagen in Apk 2 und 3 offenbar auf den Kaiserkult hin, der als Untreue gegenüber Christus gedeutet wird. Auch die Frauengestalt von Apk 12 kann in ihrer Bedrohung als Identifikationsfigur für die verfolgte Gemeinde aufgefasst werden, erinnert aber zugleich an ihre hoheitliche Herkunft, die intertextuell als Vorgriff auf die verheißene Himmelsbraut verstanden werden kann. Als unbefleckt jungfräulich - wie die Braut - werden auch die Auserwählten (Apk 14,4) bezeichnet, die zuvor bereits durch

[238] Hier kann insofern der zu einseitigen Sicht J. Fekkes' widersprochen werden, der zwar einerseits die Zusammengehörigkeit von Anfang und Schluss anerkennt (»fundamental relationship of anticipation and fulfillment between Revelation 1-3 and 19-22), andererseits aber das Hochzeitsbild dem letzten Teil vorbehält (»It is only natural that John reserve the nuptial imagery for the latter stage, where it serves to underline the community's transition from temporary hardship and faithful preparation to eternal glory and companionship with the Lord«, vgl. Fekkes III (1990), 287 Anm. 51.

Tür- (3,20), Kronen- (2,10; 3,11; 4,4; 9,7; 19,13) und vor allem Kleidermetaphorik (vgl. 3,5; 19,8; 22,14) in die Bilderwelt von Braut und Hochzeit hineingestellt wurden.

	Bilder der Hurerei	*Braut- und Liebesbilder*
Sendschreiben (2-3)		erste Liebe verlassen (2,4) (vgl. Liebesrelation zw. Christus und Gemeinden)
		Kranz des Lebens (2,10; vgl. 3,11)
	Lehre Bileams verführt zur Hurerei (2,14)	
	Prophetin Isebel kehrt sich nicht von Hurerei ab und verführt zur Unzucht (2,20-22)	
		Türszene und Mahlgemeinschaft (3,20)
Visionärer Mittelteil (4-16)	übrige Menschen ließen nicht von Hurerei ab (9,21)	
		Die schwangere Frau (12)
	(Nicht mit Frauen befleckt)	Die jungfräulichen, makellosen 144 000 (14,4f.) sind losgekauft
	Babylon tränkt alle Völker mit Zornwein der Hurerei (14,8)	
Dualistisches Finale: Hure Babylon und Braut Jerusalem (17-21)	Gericht über die Hure Babylon (17-18): - große Hure (17,1) - Könige der Erde huren mit ihr (17,2; 18,3) - Zornwein der Hurerei macht alle Völker betrunken (17,2; 18,3) - Mutter der Hurerei (17,5)	
		Stimme von Braut und Bräutigam verstummt (18,23)
		Die Hochzeit der Braut Jerusalem (19-21): - Ankündigung/ Einladung zur Hochzeit des Lammes (19,6-9) - Vorbereitung der Braut (reines Leinen) (19,7f.) - Seligpreisung der Hochzeitsgäste (19,9) - Präsentation der Braut Jerusalem (21,2.9)
Buchschluss	Ausschluss der Unzüchtigen (22,15)	
		Ruf der Braut (22,17)

Tab. 13: Die kontrastive Geschlechtermetaphorik in der Apk

4.2. Theologische Implikationen der Geschlechtsbilder

Wenn die Geschlechtermetaphorik als ein inneres Aufbauprinzip der Apk betrachtet werden kann, können die unterschiedlichen Bilder nun auch hinsichtlich ihres Beitrags zu theologischen Grundfragen des Buchs befragt werden.

4.2.1. Braut oder Hochzeitsgäste? (ekklesiologische Dimension)

Bei der Verwendung weiblicher Figurationen für die (Heils)Gemeinde bzw. Adressaten zeigt der Autor enge Anknüpfung an atl. Bildersprache, insbesondere an die prophetische Zionstradition. So wird nicht nur eine »ungebrochene Kontinuität zwischen Kirche und Israel stillschweigend vorausgesetzt«[239], sondern durch einzelne Bildelemente (z.B. 12-Zahl) explizit evoziert.

Innerhalb des Bildfelds muss zunächst zwischen zwei offenbar konkurrierenden ekklesiologischen Konzepten unterschieden werden: Einerseits wird das himmlische Jerusalem, d.h. die Braut selbst mit der Gemeinde identifiziert (Apk 21,2.9), andererseits werden die Gäste zum Hochzeitsmahl selig gepriesen (Apk 19,9) und werden auf diese Weise zum Identifikationsangebot für die Adressaten.

Die Auffassung, dass die himmlische Stadtbraut ein Bild für die eschatologische Heilsgemeinde ist, findet in der Forschung eine breite Anhängerschaft.[240] Als Begründung kann der Hinweis auf die Identifikation des Leinenkleids der Braut mit den Heiligen (Apk 19,8), wie auch auf die zwölf Apostelnamen auf den Grundsteinen (Apk 21,14) dienen, die zugleich einen Rückbezug zur Himmelskönigin von Apk 12 schaffen (12 Sterne der Krone), ferner sei das Bildkonzept der Heilsgemeinde als Braut bereits von Paulus und den Synoptikern geprägt. In der Regel wird jedoch nicht klar unterschieden, ob die Heilsgemeinde hierbei eine noch von den einzelnen Christen zu unterscheidende Größe sui generis darstellt oder ob sie als symbolische Identität der Gemeindeglieder mit ihnen deckungsgleich ist.

Letzteres scheint mir mit dem Textbefund der Ausführungen zur heiligen Stadt selbst in Widerspruch zu geraten: So wird gleich Apk 21,3 die Stadt mit der Hütte Gottes »bei« Menschen synonymisiert, auch scheint das eschatologische Erbe in Apk 21,7, d.h. die Stadt oder das Bürgerrecht in ihr[241], klar von *den* Erben unterschieden. Vor allem wird mehrfach vom »Hineinbringen« und »Eingehen« in die Stadt berichtet (Apk 21,24b.26.27; 22,14f.). Was O. H. Steck

[239] So Roloff (1993), 179, der ferner die Übertragung anderer Israel-Bilder untersucht. Die Formulierungen »Synagoge des Satans« (Apk 2,9; 3,9) muss dabei keinen Widerspruch darstellen, zeigt die Polemik doch eher eine große Nähe und Betroffenheit, vgl. dazu auch Berger (1995), § 448, 621ff.

[240] Vgl. Strathmann (1959), 532: »Es (sc. das neue Jerusalem) ist die vollendete Gemeinde«; ähnlich klar auch Holtz (1971), 193; Roloff (1984), 181.197-199.201; Hengel (2000), 22f. u.a.

[241] Vgl. so die Vermutung von Söllner (1998), 256ff.

bereits für das atl. Jerusalem/ Zion konstatieren konnte, gilt hier auch für das himmlische Jerusalem: »die Stadt Jerusalem (... ist) nicht selten als Größe sui generis zwischen Jhwh und Bewohnern«[242] im Blick. Weder ist sie nur ein Ausdruck für ein lebloses Machwerk von Menschen, noch steht sie einfach als Kollektivbegriff für ihre Bewohner. Eher kann man in der neuen Gottesstadt ein Bild für den ›Ort‹ der eschatologischen Heilsgemeinde erkennen, sei es, dass sie mit Schüssler Fiorenza mit dem »Reich Gottes als eine die Kirche umgreifende universale Größe«[243] identisch ist, sei es, dass sie als »eschatologischer Herrschaftsbereich Gottes und des Lammes«[244] gilt.

Durch die Personifikation der Stadt als Braut wird gerade die Eigenständigkeit dieser eschatologischen Größe betont. Im Blick auf den Rezeptionsvorgang des/ der Lesers/-in dürfte nicht unbedeutend sein, dass die Heilsgröße zunächst als Braut eingeführt (Apk 19,7) und erst im zweiten Schritt diese Braut mit einer Stadt identifiziert wird (Apk 21,2.9f.). Die Voranstellung der personalen vor der urbanen Metaphorik gilt auch ungeachtet dessen, dass das zweite Bild dann dominant entfaltet wird und die Stadtsymbolik durch die Hure Babylon den ganzen Gedankengang umschließt. Man wird deshalb fehlgehen, wenn man beide Aspekte gegeneinander auszuspielen versucht, da ja gerade das geprägte Bildfeld der Stadt-Frau eine untrennbare Vermischung vorgibt. Während das himmlische Jerusalem am Stadtbild orientiert in räumlichen Kategorien beschrieben wird, greifen für die Brautmetaphorik eher relationale Aspekte. Die Ästhetik verbindet beide Bildbereiche, sei es als Schmuck und architektonische Gestaltung, sei es als Brautschmuck und Bekleidung.

So wie im urbanen Bild die Stadt und ihre Bewohner nicht einfach zu identifizieren sind, können innerhalb der Brautmetaphorik die Größen ›Braut‹ und ›Hochzeits-Gäste‹ unterschieden werden.[245] Doch auch hier wird eine formallogische Genauigkeit der Polyvalenz der Bilder und ihren Identifikationsangeboten nicht gerecht werden. Durch die Offenheit der Bildersprache vermag der Seher der Gemeinde einerseits das Identifikationsangebot der erhöhten Gemeinschaft als göttlich verklärter Christus-Braut anzubieten, sei es über die Kleidermetaphorik (Apk 19,8), sei es durch die sehnsuchtsvolle Bitte an den Bräutigam (Apk 22,17). Andererseits wird den Adressaten in tröstlich-ermutigender Weise das himmlische Jerusalem als Braut gegenübergestellt (Apk 21,2.9) und sie sind als Gäste zur Hochzeit eingeladen (Apk 19,9).[246]

---

[242] Vgl. Steck (1986), 127; aufgenommen von Söllner (1998), 258.

[243] E. Schüssler Fiorenza, Priester für Gott. Studien zum Herrschafts- und Priestermotiv in der Apokalypse, Münster 1972, 355.

[244] Müller (1995), 355.

[245] Dies wird teilweise zu schnell übergangen, so etwa Charles (1920), 129: »The Guests and the Bride are one and the same.«

[246] Die wechselnden Bezugsgrößen hat Hengel im Blick auf Apk 22,17 benannt: »Die Aufforde-

Sowohl Hochzeitsgäste als auch Stadtbraut werden aber explizit als *kollektive Größen* beschrieben, die die Adressaten als Gemeinschaft ansprechen. Thompson u.a. haben darauf hingewiesen, dass die christlichen Gemeinden in den kleinasiatischen Städten sozial wohl sehr inhomogen zusammengesetzt waren.[247] Die geschlechtlich geprägte Symbolsprache vermag es daher, die Adressaten ganz unterschiedlicher Schichten gleichermaßen anzusprechen, da sie nicht bei sozialen, sondern familiären Erfahrungen ansetzt. »The Book of Revelation offers knowledge - a certain perspective of life - that is not class-specific or status specific. It belongs to a genre not limited to one kind of social base«[248].

Der durch die Bilder der Gäste oder der Braut vorgegebene relational konstituierte Gemeinde-Begriff verbindet sich mit den sonstigen ekklesiologischen Hinweisen der Schrift. So kennt die Apk noch keinerlei Amtsstrukturen oder ignoriert sie bewusst, um sie implizit abzuwerten.[249] Der Seher bezeichnet sich selbst als Mitbruder (Apk 1,9; 19,10; 22,9), alle Gemeindeglieder sind gleichermaßen Diener (Apk 2,20; 7,3; 19,2.5.; 22,3). Selbst im Blick auf Gott, das Lamm und die himmlische Herrschaft zeigt die Schrift ein auffälliges Interesse an der Vermeidung hierarchischer Zuordnungen. Wie sich Braut und Bräutigam auf einer Ebene begegnen, werden die Auserwählten in die Herrschaft Gottes und des Lammes und einbezogen, so dass hier von einer ›demokratisch‹ anmutenden Mitherrschaft gesprochen werden kann (Apk 3,21; 20,6; 21,7). Wie eng ein derart relationales Kirchenkonzept mit der Brautmetaphorik verbunden ist, wird intertextuell durch den Verweis auf die Verwendung des Bildfelds bei Paulus deutlich. Auch in 2Kor 11,1-4 wurde durch das Brautbild eine Kritik an innergemeindlichen Autoritäten ausgesprochen. Die Überapostel gefährdeten die reine Jungfräulichkeit der Braut, wie hier etwa die Lehre Isebels als Hurerei bezeichnet werden kann.

Die *relationale Konstitution* einer Brautekklesiologie korreliert offenbar in direkter Weise mit einer *geschwisterlichen Kirche*. Die Brautmetaphorik bringt dabei die einzigartige innige Gemeinschaft zwischen der Gemeinde und Christus als ihrem göttlichen Bräutigam zum Ausdruck.[250]

---

rung des Geistes (...) entspricht der Bitte sowohl der angefochtenen Kirche auf Erden, wie der vollendeten Gemeinde, die im Himmel auf ihre Vereinigung mit der irdischen wartet. Dieser Bitte um das Kommen des Bräutigams (...) sollen sich alle Zuhörer der gottesdienstlichen Lesung anschließen«, HENGEL (2000), Manuskr. 27.

[247] Vgl. THOMPSON (1990), 7: »(...) consisted of people from various classes and statues, men and women, bond and free etc.«, ferner aaO., 171ff.

[248] THOMPSON (1990), 196. Dies schließt nicht aus, dass Apk hinsichtlich sozial-politischer Unterdrückungsmechanismen klare Position bezieht, vgl. SCHÜSSLER-FIORENZA (1994), 125: »Gottes Herrschaft bedeutet Heil und nicht Unterdrückung.«

[249] Vgl. BERGER (1995), 33f. Ähnlich MÜLLER (1995).

[250] In dieser Weise auch HENGEL (2000), Manuskr. 23, wie bereits CHARLES (1920), 126: »This fi-

4.2.2. Der Zeitpunkt der Hochzeit (eschatologische Dimension)

Versucht man, die in Apk genannte Geschlechtermetaphorik hinsichtlich ihrer zeitlich-eschatologischen Dimensionen zu analysieren, zeigt sich gerade in den Kap. 17–21 eine Geschehensabfolge, die an eine apokalyptische Ereigniskette erinnert.

Zunächst wird das Gericht an der Hure vollzogen (Apk 17f.), die Stimme von Braut und Bräutigam müssen dabei verstummen (Apk 18,23). Der Untergang aller Hurerei wird damit gleichsam zur Voraussetzung für den Beginn einer himmlischen Brautzeit, die dann in Apk 19,6–9 als Hochzeit des Lammes ausgerufen wird. Gerade die Verbindung der Motive ›Ankündigung der Hochzeit‹ und ›Gäste‹ macht dabei deutlich, dass hier an eine regelrechte ›Einladung‹ gedacht werden kann. Nach altorientalischer und auch jüdischer Sitte war es wohl üblich, dass ein Herold mit der Nachricht des Festbeginns die einzelnen Gäste einlud.[251] Sieht man diesen bildspendenden Bereich im Hintergrund von Apk 21,6–9 wird auch die zeitliche Spannung verständlich, die zwischen der Gegenwart der Hochzeit (ἦλθεν ὁ γάμος, Apk 19,7) und der dann noch erfolgenden Zwischenzeit besteht.[252] Apk 19,7 berichtet zwar schon von der Vorbereitung der Braut, allerdings nur als Mitteilung der Schar, noch ohne dass der Seher die hochzeitlich geschmückte Frau wirklich zu Gesicht bekommt. Dies bleibt der Schlussvision in Apk 21,2.9 vorbehalten. Erst in Apk 21,2.9 tritt die Braut Jerusalem dann selbst ins Geschehen. Die Formulierungen zeigen eine deutliche Bezugnahme zu Apk 19,6–9: Die Braut wird jeweils als ›(vor)bereitet‹ (ἑτοιμάζω: Apk 19,7 – 21,2) charakterisiert, Apk 21,9 spricht von der γυνὴ τοῦ ἀρνίου und nimmt damit Formulierungen aus Apk 19,7 auf, wo ebenfalls Lamm und Frau bei der Beschreibung des Hochzeitsereignisses erwähnt werden (γάμος τοῦ ἀρνίου καὶ ἡ γυνὴ αὐτοῦ). Und selbst in Apk 21,2 steht die Brautmetaphorik innerhalb einer apokalyptischen Ereignisfolge, bei der ein neuer Himmel und eine neue Erde dem Vergehen der ersten Schöpfung folgen, bevor das himmlische Jerusalem vom Himmel herabkommt.[253] Besonders häufig wird hier diskutiert, ob die himmlische Braut folglich als präexistent vorausgesetzt werden kann.[254] M. E. gibt jedoch die Apk

---

gure of marriage denotes *the intimate and indissoluble communion of Christ with the Community, which He has purchased with His own blood*« (Hervorhebung Charles).

[251] Vgl. die Belege bei Luz (1997), 235ff. zu Mt 22,1–14.

[252] Zwischen dieser Einladung, die den Hochzeitsbeginn markiert und der tatsächlichen Präsentation der Braut liegt u.a. die Zeit Gogs und Magogs. Auch im rabbinischen Judentum wird die Brautmetaphorik in eine eschatologische Reihenfolge mit der Magog-Zeit gebracht, indem die 7 Jahre Gogs als Vorhochzeit gelten. Vgl. pScheb 4,35c,25; WaR 11 (112c); nach Billerbeck II (1924), 398ff.

[253] So etwa auch Roloff (1984), 198.

[254] Von einer Präexistenz sprechen Holtz (1971), 195; Georgi (1980), 355; Sim (1996), 72.

selbst keine Hinweise auf eine solche Interpretation. Obgleich innerhalb einer logischen Ordnung das Neue, das vom Himmel herabkommt, dort wohl schon existiert haben muss, wird verkannt, dass dieser neue Himmel ja eben erst ›erschaffen‹ bzw. gesehen wurde. Vor allem muss jedoch das καταβαίνω nicht in der Hinsicht verengt werden, dass hier das Herauskommen aus einem präexistenten Ort intendiert wäre, vielmehr bezeichnet es hier im Kontext den Herkunftsort, um damit gleichsam die Zugehörigkeit auszudrücken: Die Braut bzw. die neue Stadt ist himmlisch.

Insgesamt wird man an der eschatologischen Ausrichtung des Hochzeits-Bildes wohl kaum zweifeln können.[255] Auch wenn der Beginn der Hochzeit in Apk 19,7 angekündigt ist, ist sie noch nicht vollzogen. Die Braut befindet sich in einer freudigen hoffnungsvollen Erwartung, aber das Fest selbst steht noch aus. Auch der Buchschluss macht noch einmal deutlich, dass die Hochzeit des Lammes noch nicht gekommen ist, denn die in Kap. 22 häufige Ankündigung und die Aufforderung zum Kommen können als Hinweise auf die nahe und dringlich ersehnte Ankunft Christi zur Vereinigung mit der Braut (Apk 22,17) aufgefasst werden.[256]

Doch der eschatologische Vorbehalt wird gerade durch die Bildersprache vor einer Vertröstung ins Jenseits bewahrt. Indem z.B. der Untergang der Hure bildlich bereits vollzogen ist oder die Braut bereits gesehen wird, greift das Bild unmittelbar in die Wirklichkeit der Adressaten hinein. Der Leser wird gerade auch durch die emotiven Anteile der Geschlechtsbilder unweigerlich in die Symbolwelt des Buches hineingezogen. Die ungeduldige Erwartung und innige Sehnsucht der Geliebten nach dem Freund (Apk 3,20) oder der Braut nach dem Bräutigam (Apk 19,7; 22,17) oder die Vorfreude durch die Einladung zum Fest (Apk 19,9) verändern schon jetzt die Gegenwart im Licht des Bildes. Bilder müssen dabei allerdings keineswegs zur visionären Illusion oder zur unwirklichen Gegenwelt werden. Im Blick auf mythische Bildersprache hatte bereits Cl. Lévi-Strauss auf die Chance der gegenwärtigen Aporiebewältigung durch symbolisch realisierte Vermittlung hingewiesen. Auch M. Black hat auf Grund der Wechselwirkung von Bildersprache (Metapher) und Wirklichkeit zeigen können[257], dass Bilder gerade zu Modellen werden, die die Wirklichkeit verändern oder zumindest neu interpretieren helfen. Durch die ›heuristische Fiktion‹ gelinge es, schon jetzt neue Zusammenhänge in den Din-

[255] Mit Böcher (1998), 630.

[256] Erlemann sieht darin die Spannung urchristlicher Eschatologie von »gleichzeitiger Dehnung und Straffung« des nahen Endes exemplarisch erfüllt, »nach dem Motto: Nicht gleich kommt es, aber es dauert auch nicht mehr lange!«, Erlemann (1996), 55.

[257] Vgl. vor allem M. Black, Models and Metaphors, Ithaca 1962. Die kognitiven Metaherntheorien seit Lakoff/ Johnson können dann als eigenständige Weiterführung dieses Gedankens gesehen werden.

gen zu entdecken.[258] Entsprechend kann der im Bild realisierte Untergang der Hurerei und der Beginn der Hochzeit zum Modell für die gegenwärtig bedrängte Gemeinde werden. Die Adressaten verstehen dann, dass die Macht des Imperiums in einer Stunde dahinschwinden kann, während die intime Gottesrelation ewigen Bestand hat.

Die bloße Alternative Gegenwart oder Zukunft greift in dieser Weise für die Bildersprache zu kurz. Das im Bild Realisierte kann ähnlich wie das doxologisch Gefeierte als Antizipation einer erhofften Wirklichkeit gelten. Hymnus und Bildersprache verfolgen dabei das gemeinsame Ziel, nicht »die Christen (...) auf ein baldiges Ende der Welt vor(zu)bereiten, sondern sie (zu) stärken, damit sei den Alltag bestehen und - wenn notwendig - ihr Lebenszeugnis für Christus im Martyrium bewähren können.«[259]

4.2.3. Geschlechtsspezifische Implikationen und feministische Kritik

Die Pragmatik der Geschlechtsfigurationen fordert schließlich die Rezipienten auch hinsichtlich ihrer ganz leiblich-geschlechtlichen Existenz heraus. Gibt etwa das ekklesiologische Brautmotiv »den Adressaten eine Empfehlung der Ehe und ehelichen Treue«[260]? Wird dabei nicht implizit die Frau zur jungfräulichen Reinheit und Makellosigkeit aufgefordert? In der Tat bleibt die Darstellung des männlichen Parts, d.h. des Bräutigams, eher blass und wird durch den Motivkomplex des Lammes zusätzlich überlagert. Auf die Ausgestaltung der Frauengestalten etwa in Apk 12; 17f. und 19.21 hingegen verwendet der Autor nicht wenig Sorgfalt. Doch können die dargestellten Frauen auch bedenkenlos zu Identifikationsfiguren der Leser/ -innen werden?

Die konkrete Sprache, in die die Geschlechtsfigurationen der Apk gefasst sind, wurde als androzentrisch und plakativ eingestuft und häufig feministischer Kritik unterzogen.[261] Die Frauengestalten würden in männlichen Begriffen schablonenhaft in ›böse Hure‹ und ›gute Braut‹ eingeteilt., d.h. sie sind entweder verhasstes Objekt der Begierde oder unantastbares Ideal männlicher Kontrollierbarkeit.[262] Die so genannte positive Darstellung weiblicher Figuren

---

[258] Vgl. Black (1962), 237f.

[259] Vgl. Giesen (1986), 181. Giesen fügt allerdings noch hinzu, dass der Ruf nach der Gegenwart des Herrn den sehnsüchtigen Wunsch nach immerwährender Gemeinschaft im neuen Jerusalem einschließt. Vgl. auch Thraede (1996), 725.

[260] Vgl. Kerner (1998), 154.

[261] Vgl. dazu umfassend Schüssler Fiorenza (1994), 30ff.; 156ff. u.a.; ferner Sutter Rehmann (1998), 726ff.

[262] Zu dieser Kritik bereits S. R. Garrett, Revelation, WBC, London/ Luisville 1992, 377-382. Schüssler Fiorenza deutet ebenso plakativ polemisch, indem sie bei der Hure Babylon bzw. der »Zelebrierung ihrer Zerstörung (...) männliches Begehren und Haß auf die Hure« erkennt, während das Bild von Braut und Frau des Lammes den »Utopien kontrollierter männlicher Wünsche« entspringe. Vgl. Schüssler Fiorenza (1994), 31.

(Apk 12; 19; 21) zeige das Ideal »stiller, passiver, machtloser, sexuell kontrollierter und reiner Frauen«[263]. Außer der im Konkurrenzkampf verzerrten Reflexion über Isebel fehlen »konkrete Frauen aus Fleisch und Blut« ganz.[264] Die Beobachtungen der Exegetinnen gewinnen nun vor allem vor dem Hintergrund Relevanz, als ich in der Verknüpfung der Geschlechtsbilder im Visionsteil mit dem Rahmenteil einen bewussten Brückenschlag zu den Gemeinden postulierte. Dann können allerdings die Geschlechtsfigurationen auch nicht auf den Grundkonflikt von Götzendienst und Gottesglauben reduziert werden, sondern erreichen wenigstens auf pragmatischer Ebene die Verfestigung eines bestimmten »sex-/ gender-Systems«, weil sie innerhalb der patriarchalen Denkmuster verbleiben.[265] Entsprechend resümiert etwa Tina Pippin: »The tale of the Apocalypse is not a tale of the liberation of female consciousness. The Apocalypse is not a tale for women. The misogyny which underlies this narrative is extreme«[266].

E. Schüssler Fiorenza hat jedoch gegen diese erste feministische Interpretationsstrategie bewusst auf den konventionell generischen Charakter der Sprache hingewiesen, der primär keine geschlechtsspezifische Bedeutung hatte.[267] »Sowohl Hurerei und Unzucht, Metaphern für Götzendienst, als auch das symbolische Verständnis von Israel als Braut und Frau Jhwhs gehören ganz und gar dem Sprachschatz der prophetisch apokalyptischen Tradition an.«[268] Auf dieser Ebene könnte dem Autor der Apk also bestenfalls mangelndes Kritikbewusstsein, nicht aber eine frauenfeindliche Theologie vorgeworfen werden. Daneben greift aber auch die Rezeption der Frauendarstellung bei vielen feministischen Kritikerinnen zu kurz. Um zwei Beispiele zu nennen: Die Himmelsfrau in Apk 12, die durch Schwangerschaft und Geburt elementare Aspekte des Frauseins aufgreift, kann durch die Bedrohung trotz ihrer Schutzlosigkeit sogar explizit zum Identifikationsangebot für die unterdrückte Frau werden. Auf der anderen Seite hat sich die Braut nach Apk 19,7 - im Ggs. etwa zu Eph 5,25-27 - gerade selbst bereitet, sie muss nicht über einen Brautführer zugeleitet werden, sondern kommt selbst vom Himmel herab, ja in Apk 22,17 ergreift sie sogar - ganz abweichend vom bildspendenden Bereich - selbst die Initiative, um den Bräutigam zum Kommen aufzufordern. Innerhalb der ohnehin nur skizzenhaften Darstellung wird die Braut also nicht nur passiv, son-

[263] Schüssler Fiorenza (1994), 31.
[264] Sutter Rehmann (1998), 726f.
[265] »The ideology of the female in the Apocalypse remains true to the dominant ideology of its culture«, vgl. Pippin (1992), 104. Vgl. sicher auch die neuere Arbeit T. Pippin, Apocalyptic Bodies. The Biblical End of the World in Text an Image, London 1999 (non vidi).
[266] Pippin (1992), 105.
[267] Vgl. dazu Schüssler Fiorenza (1994), 30ff.
[268] Ebd. 33.

dern aktiv und selbstständig vor Augen geführt. Diese für den sozialgeschichtlichen Hintergrund eher überraschende Aktivität der Braut, sollte nicht unterschätzt werden und es greift deshalb m.E. zu kurz, die Braut hier nur als männerverfügbares Objekt ihres Glanzes zu entkleiden.

Diesen Beobachtungen entspricht auch das schon von der Tradition überkommene Konzept einer Stadt-Frau als eigenständiger Größe zwischen Gott und den Gläubigen. Eine weibliche Figuration wird also zur eschatologischen Mittlergestalt, auf deren Präsentation das gesamte Buch zusteuert. Falls die Heilsgemeinde oder Kirche sich am Modell des himmlischen Jerusalems messen lassen will, dann wird sie auch die explizite Weiblichkeit dieser Stadtbraut ernstnehmen müssen. Vielleicht korrelieren die hierarchiekritischen bzw. -ignoranten Aspekte der ekklesiologischen Aussagen in Apk gerade mit dieser Dimension einer bräutlich-schwesterlichen Gemeinde. Zumindest kann m. E. die für die prophetische Metaphorik z.T. berechtigte Kritik androzentrisch-sexistischer Bildersprache also nicht einfach auf die Darstellung der Geschlechtsfigurationen der Apk übertragen werden.

4.2.4. Die visionären Geschlechtsbilder als Mahnung zur rechten Gottesbeziehung (ethische Dimension)

Rezeptionsästhetisch betrachtet fügen sich die zum Teil nur lose verknüpften oder polyvalenten Geschlechtsbilder zu einer sich wechselseitig interpretierenden Symbolwelt zusammen.[269] Die Leserinnen und Leser werden bei ihrer Lektüre in diese Bilderwelt hineingezogen und dabei zu einem produktiven und existentiellen Nachvollzug genötigt. Mit Ricoeur gesprochen, fordert die in der Uneigentlichkeit der Rede provozierte Deutungsaktivität die Leser heraus, sich beim Verstehensvorgang der Bildersprache letztlich selbst auf neue Weise zu verstehen. Ist schon durch den apokalyptischen Zeitrahmen eine Mahnung zur Entscheidung vorgegeben, erfährt diese Pragmatik der Schrift durch die visionären Geschlechtsbilder eine besondere Dynamik.

Inhaltlich wird dieses Gestaltungselement durch die kontrastive Gegenüberstellung der beiden Frauengestalten, wie auch der Huren - und Brautbilder insgesamt realisiert, die den Lesern/-innen eine radikale Alternative vor Augen führen: Hurerei führt zum Tod und Untergang, trotz scheinbaren Prunks und vordergründiger Macht; bräutliche Jungfräulichkeit und Treue führen hingegen zum Fest und ewigen Leben, trotz vorläufiger Verfolgung und sogar (irdischem) Tod. Obgleich Schmuck und Reichtum der Hure noch aufleuchten, ist ihr Untergang von Anfang an bestimmt. Sie wird auch in ihrem Prunk abstoßend geschildert, sie ist betrunken, ihr Becher mit Blut gefüllt. Ganz anders hingegen die Braut. Sie ist in reines Leinen gekleidet, ihr Kommen wird

[269] Vgl. dazu Frey (1999).

durch Hymnen und Gesänge begleitet. Sie wartet sehnsüchtig auf die Vereinigung mit dem Bräutigam. Diese plakative Gegenüberstellung von Hurerei und Brautschaft bzw. Tod und Leben ist für den Leser keine wirkliche Alternative. Die Metaphorik und gerade auch die emotionale Dimension der Bildersprache lässt den Lesern hier also keine Wahl: Sie müssen sich natürlich für die Braut und die Hochzeit entscheiden!

Offen bleibt eher die Frage, wie die Adressaten konkret in den Machtbereich der Braut hineinkommen können. Müssen sie selbst jungfräulich und rein bleiben, oder werden sie gleichsam passiv als Gäste mit einem hochzeitlichen Gewand überkleidet? Gerade am Beispiel der Kleidermetaphorik soll nochmals kurz erläutert werden, dass das vereinfachende Kontrastschema Werke *oder* Gnade bzw. die Abfolge *Indikativ und Imperativ* für die Ethik der Apk zweifellos zu kurz greift. Die allgemeine Formulierung in Apk 3,5: »Wer siegt, wird mit weißen Kleidern bekleidet«, wie auch die Märtyrer-Bekleidung in Apk 6,11 beschreiben zunächst ein eher passives ›Überkleidet-Werden‹ der Geretteten. Allerdings setzt bereits das Sendschreiben an die Gemeinde von Sardes die Nichtbefleckung der Kleider durch die Christen voraus (Apk 3,4). Beachtenswert ist ferner, dass das vielfach im Horizont des Sühnegedankens gedeutete ›Waschen der Kleider‹ im Blut des Lammes (vgl. Apk 7,14) aktivisch formuliert ist, wie auch Apk 22,14 diejenigen seligpreist, die offenbar selbst ihre Kleider waschen; Apk 16,15 spricht ganz im ethischen Kontext (Wachsamkeit) vom ›Bewahren‹ der Kleider. Schließlich sollen die lauen Christen in Laodizea sogar die weißen Gewänder kaufen, ganz in dem Sinn wie der Weisheitsschüler zum Erwerb der חָכְמָה aufgefordert wurde. Der - vielfach aus dogmatischen Vorbehalten - als sekundär ausgeschiedene Satz in Apk 19,8 bezieht sogar die gerechten Taten unmittelbar auf das Festkleid der Braut.[270]

In den unterschiedlichen ethischen Bereichen der Schrift lässt sich eine ähnliche Spannung erkennen:[271] Strenge ethische Forderungen, Ruf zur Umkehr oder Gerichtsdrohung stehen neben Zuspruch, Ermutigung und Einladung. Doch statt die eine oder andere Dimension je nach eigenen dogmatischen Prämissen der anderen unterzuordnen[272], wird man eher einsehen müssen, dass unsere üblichen Denkmuster wie z.B. Indikativ und Imperativ für die jüdisch geprägte Ethik der Apk zu kurz greifen. Auch hier mag die Bildersprache einen wichtigen Impuls geben.

---

[270] So auch HENGEL (2000), Manuskr. 22: »Der deutende Schlußsatz (...) gehört sachlich zum Text: Für den Seher besteht ein notwendiger Zusammenhang zwischen Verklärung und Bewährung.«

[271] Vgl. zur Ethik im einzelnen KERNER (1998), 1-162.

[272] Kerner verkennt diese Spannung, wenn er von einer »Verdrängung des Heilsindikativs durch die Forderung des einwandfreien sittlichen Handelns des Menschen« spricht, vgl. KERNER (1998), 161.

Die Figurationen der Geschlechterrelation fordern zu einer Stellungnahme heraus, zur persönlichen Entscheidung zwischen Hure und Braut, aber sie tun dies nicht im Sinne moralisierender Paränesen. Die Kraft der Bilder drängt die Leser zu einer »Parteilichkeit des Herzens«[273], die Ästhetik der Figurationen lädt zu einem Fest ein (Apk 19,9), das keine und keiner verpassen will. Die Aufforderungen zur »Umkehr« und Rückkehr zur »ersten Liebe« (Apk 2,4) münden deshalb in den sehnsüchtigen Ruf der Gemeinde-Braut nach dem Kommen des Bräutigams (Apk 22,17), für den sie sich geschmückt und bereitet hat. Die Geschlechtsbilder konkretisieren nicht nur auf ästhetisch ganzheitliche Weise die Vision einer geschwisterlich-relationalen Kirche, sie führen auch den einzelnen als Teil der Gemeinde zur Entscheidung, indem sie ihn antizipativ bereits in die exklusive und intime Gottes- bzw. Christusbeziehung der Braut hineinziehen. Ästhetik und Ethik sind auf diese Weise die zwei Seiten derselben Medaille.

[273] Vgl. so der Untertitel zu K. Berger, Wie ein Vogel ist das Wort, Stuttgart 1987.

Kapitel IV:
Das Bildfeld in altkirchlichen und gnostischen Texten

§ 9:
Geschlechtermetaphorik bei den Apostolischen Vätern

1. Metaphorische Mann-Frau-Beziehungen und die Kirche als Frau beim Hirt des Hermas

1.1. Grundlegendes und sexualethische Äußerungen

Der vermutlich noch in der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts in Rom verfasste ›Hirt des Hermas‹[1] ist formal zu den Apokalypsen zu rechnen (vgl. Visionen, angelus interpres, Entrückungen etc.), inhaltlich aber eher als ›Bußpredigt‹ zu bestimmen, da die Rettung der getauften Sünder durch Buße das zentrale Thema der Schrift ist. Die Spannungen und Irritationen, die der bilderreiche Text bietet, müssen nicht - wie früher angenommen wurde - durch die Verfasserschaft mehrerer Autoren begründet werden, sondern sind Ausdruck der schriftstellerischen Eigentümlichkeit des einen Autors Hermas, mit der eine inhaltlich-theologische Sonderstellung innerhalb der urchristlichen Tradition dieser Zeit einhergeht.[2] Hermas bedient sich eines literarischen Kunstgriffs, indem er den sog. ›Hirten‹ einführt, der als fiktive Führergestalt den Verfasser selbst entlastet. Auffällig ist weiter, dass sich Hermas nicht explizit auf Traditionen beruft, und man wird zur Annahme verleitet, er habe derartige Autoritätsbeweise nicht nötig.[3] Bereits in einer um 200 entstandenen Handschrift findet sich die Gliederung in fünf Visionen (Vis), 12 Mandata (Mand) und 10 Similitudines (Sim), die wahrscheinlich auf den Verfasser selbst zurückgeht.

Die in unserem Zusammenhang interessierende Mann-Frau-Relation wird zunächst in Form von sexualethischen Forderungen vor allem in der Sittenleh-

---

[1] Im Cacon Muratori (um 200) wird Herm als »jüngst verfasst« erwähnt (*nuperrim e temporibus nostris in urbe Roma Herma conscripsit*). Da man heute den eigenen Angaben des Herm über Zeit und Abfassungsverhältnisse größeres Vertrauen schenkt, wird allgemein eine frühere Datierung spätestens um 150 n. Chr. oder früher angenommen. Vgl. ausführlich dazu BROX (1991), Einleitung, ferner LINDEMANN/ PAULSEN (1992), 325; REBELL (1992), 267; BERGER (1995), 195: »vermutlich um 120 n. Chr. in Rom entstanden«. LEUTZSCH (1998), 136: »zwischen 70 und 150«.

[2] Dies hat vor allem BROX (1991), 32 herausgearbeitet. Ähnlich LEUTZSCH (1998), 132, der das Zusammenfließen unterschiedlicher Traditionen und minderes literarisches Niveau des Autors für die inneren Widersprüche und Redundanzen der Schrift verantwortlich macht.

[3] So die Vermutung von REBELL (1992), 259.

re der Mandata (Mand I; IV; VIII; XII)[4] sichtbar. Herm fordert dabei keine rigoristische Askese, verwirft aber radikal jedes sexuelles Begehren außerhalb der Ehe und zeigt überhaupt großes Interesse an Enthaltsamkeit und Keuschheit.[5] Obwohl Hermas zur Zeit der Niederschrift verheiratet war und Kinder hatte, wird er als der »Enthaltsame« (ἐγκρατής) angesprochen, der »fern aller bösen Begierde ganz in Lauterkeit (πλήρης πάσης ἁπλότητος) und strenger Sittlichkeit (ἀκακίας μεγάλης) lebte!« (Vis I 2,4).[6] Diese Einschätzung mag sich zunächst darauf beziehen, dass er den Gedanken an körperliche Lust bereut, der ihm beim Erblicken seiner nackten Herrin Rhode gekommen war (Vis I 1).[7] Oder aber hier wird ein Ideal verkündet, das Hermas zwar anstrebt, aber gegenwärtig noch nicht erreicht hat, wie etwa aus der Ankündigung der künftigen Enthaltsamkeit mit der eigenen Ehefrau geschlossen werden kann (καὶ τῇ συμβίῳ σου τῇ μελλούσῃ σου ἀδελφῇ, Vis II 2,3). Die Betonung der Einzigehe (Mand IV 4,1-4[8]) und die explizite Verwerfung jeglicher Begierde nach einer ›fremden Frau‹ (Mand IV 1,1; XII 2,1: ἐπιθυμία γυναικὸς ἀλλοτρίας) weisen allerdings noch auf einen tieferliegenden Sinn hin, nach dem Enthaltsamkeit auf einer metaphorischen Ebene zu verstehen ist: Die Gefahr der Verführung durch die »fremde Frau« ist z.B. aus der Weisheitsliteratur bekannt (vgl. Prov 1-9), wo sie kaum auf sexualethische Paränesen einzugrenzen ist. Die Forderung nach Keuschheit ist für Herm zwar zentral, wird allerdings kaum auf der Ebene zwischengeschlechtlichen Zusammenlebens konkretisiert. Schon gar nicht sind asketische Ideale einer strikten Ehelosigkeit oder sexuellen Enthaltsamkeit etwa im Sinne von Mt 19,12 oder ActApost aus dem Text zu entnehmen. Viel eher scheint die Enkratie-Paränese im engen Kontext theologischer Formulierungen zu stehen. Die Forderung nach Enthaltsamkeit zeigt bei Hermas eine enge Verflochtenheit mit Glaube und Gottesfurcht, wie sie etwa im ersten Mandatum zum Ausdruck kommt:

---

[4] Vgl. Mand I: Enthaltsamkeit; Mand IV: Keuschheit: fremde Frau, Ehebruch und Unzucht; Mand VIII: Enthaltsamkeit: Wann ist sie geboten, wann nicht?; Lasterkataloge; Mand XII: Begierde: gute und böse Begierde.

[5] So etwa in Mand IV 1,1: »Ich gebiete dir, sagte er, die Keuschheit zu bewahren, und der Gedanke an eine fremde Frau, an irgendwelche Unzucht oder an ähnliches Böses dieser Art soll nicht in deinem Herzen aufsteigen. Denn wenn du dies tust, begehst du eine schwere Sünde. Denke immer an deine eigene Frau, und du wirst dich niemals vergehen.« (Übers. nach LINDEMANN/ PAULSEN [1992], 381). Vgl. dazu auch P. BROWN (1994), 84ff.; STAHLMANN (1997), 161-167; STAATS (1986), 105.

[6] Übers. nach LINDEMANN/ PAULSEN (1992), 335.

[7] Nach der einführenden Szene ist Hermas ein freigelassener Sklave, der sich einst beim Bad seiner Herrin eine ebenso schöne Frau in unbestimmter Zukunft wünscht.

[8] Herm betont aber ausdrücklich, dass Wiederheirat nach dem Tod des Partners/ der Partnerin keine Sünde ist.

> Vor allem glaube zuerst, daß Gott einer ist, der alles schuf und gestaltete, der aus dem Nichtsein das All ins Dasein rief, der alles in sich faßt, einzig aber unfaßbar ist. Ihm glaube, ihn fürchte, in solcher Furcht aber sei enthaltsam. (Mand I 1.2)[9]

Die Verbindung von Glaube an den einen Gott und Enthaltsamkeit wird dann auch zur Voraussetzung der Rettungszusage an Hermas:

> Aber dich rettet dies, daß du nicht abgefallen bist vom lebendigen Gott, dazu deine Lauterkeit und deine große Enthaltsamkeit. (Vis II 3,2)[10]

Auch wenn der Literalsinn der Askeseforderung nicht grundsätzlich negiert werden soll, so ist wohl doch ein metaphorischer Überschuss aus diesen Formulierungen zu postulieren. Hier steht offensichtlich das Bildfeld des Abfalls von Gott als sexuelles Vergehen bzw. Unzucht im Hintergrund, das in der Bildfeldtradition gerade im engen Zusammenhang mit dem (gefährdeten) Alleingeltungsanspruch Jhwhs steht. Das positive Gegenstück scheint dann für Herm in der Zusammengehörigkeit von Gottesfurcht/ Glaube und Enthaltsamkeit zu liegen.

1.2. Hermas und die Frauen: Mann-Frau-Relationen als Sinnbilder

Schilderungen von Beziehungen des Protagonisten Hermas zu unterschiedlichen Frauengestalten (Rhode, Ehefrau, Grapte, Greisin, Jungfrauen etc.) durchziehen die ganze Schrift. Im Kontext dieser Arbeit interessieren dabei weniger die sozialgeschichtlichen, wie z.B. rollenspezifische Fragen[11], als vielmehr tiefensemantische Implikationen, die darauf hindeuten, dass die Mann-Frau-Relation eine theologische Mehrdeutigkeit aufweist. Als Beispiele solcher Ambiguitäten soll die Beziehung von Hermas zu seiner Herrin Rhode und zu den Jungfrauen herausgegriffen werden.

1.2.1. Die Beziehung von Hermas und Rhode

Der Bericht über die Beziehung von Hermas und Rhode eröffnet die erste Vision und steht wie eine Exposition über dem gesamten Werk. Hermas war als Sklave an die Herrin Rhode verkauft worden. Ohne weitere Einzelheiten dieser Herrin-Sklave-Beziehung zu berichten, erzählt Hermas weiter, dass er sie nach vielen Jahren wieder traf und sie »zu lieben begann wie eine Schwester«. Die dritte Station der Beziehung beschreibt eine Szene am Tiber, bei der Rhode nach einem Bad aus dem Fluss steigt. Hermas bewundert dabei ihre (nackte)

---

[9] LINDEMANN/ PAULSEN (1992), 377.

[10] Übersetzung LINDEMANN/ PAULSEN (1992), 341. Vgl. ferner Mand I 1-2; Mand VI 1,1: Trias von Glaube, (Gottes-)Furcht und Enthaltsamkeit.

[11] So z.B. wenn Hermas seine Rolle als Pater familias gegenüber Frau und Kindern ungenügend erfüllt, vgl. dazu LEUTZSCH (1989), 169ff.

Schönheit und sehnt sich selbst nach einer ebensolchen Frau, in Gestalt und Charakter. Die Manifestation seines (sexuellen) Wunsches taucht dann in einem Traum als visionäre Anklage wieder auf. Bei dieser vierten Begegnung erscheint Rhode »vom Himmel her«, wo sie nach eigener Auskunft war, um dem Herrn die Sünden von Hermas kundzutun. Sie präzisiert diese Anklage, indem sie die Lust, die im Herzen von Hermas aufgestiegen war, als Sünde, sogar als »große Sünde« deklariert (Vis I 1,8). Hermas negiert zwar zunächst, ist dann aber tief erschüttert und bangt um die Möglichkeit der Gnade.

Die himmlische Anklage macht deutlich, dass die Begegnung insgesamt auf einer erotischen, wenn nicht sogar sexuellen Ebene gelesen werden kann, aber zugleich auf einen tieferliegenden Sinn hindeutet. So ist z.B. die Beziehung zwischen Sklave und Herrin in der römischen Liebesdichtung als metaphorische Beschreibung der Liebenden geläufig[12] und man wird den Ursprung dieser Sprachbildung zweifellos bei sozialgeschichtlichen Realien vermuten dürfen. Auch die Schwesternliebe muss keineswegs nur auf eine asexuelle Beziehung verengt werden, da bekanntlich die Geliebte schon im Cant als »Schwester« angesprochen wird (Cant 4,9.12; 5,1; vgl. 1Kor 9,5) und in der - in hellenistisch-römischer Zeit vielrezipierten - ägyptischen Tradition die Schwester zugleich auch die Ehefrau ist (z.B. mythisch bei Isis-Osiris). Ferner könnte das Bad von Rhode als Brautbad verstanden werden, zumal sich Hermas danach eine (Ehe)frau wünscht. Die erotisch-sexuellen Konnotationen dieser Regung werden nicht erst durch die Anklagen in der Vision deutlich, auch in der Formulierung γυναῖκα ἔχειν, was sich allgemein auf sexuelle Beziehungen beziehen kann[13], sowie in der Beschreibung der Erscheinung als »begehrte Frau« (γυναῖκα ... ἐπεθύμησα) werden sexuelle Doppeldeutigkeiten sichtbar. Zumindest wird die Beziehung zwischen Rhode und Hermas in einer ambivalenten Sprache dargestellt und genau das könnte auch die Intention des Verfassers gewesen sein. Die ernüchternde Deutung der Beziehung in der Himmelsvision hat dann aber eine doppelten Hinweischarakter: Die auf den ersten Blick harmlos geschwisterlich erscheinende Beziehung hat einerseits eine erotisch-sinnliche Tiefendimension, andererseits steht die Mann-Frau-Beziehung auch im unmittelbaren Konnex zur Gottesbeziehung des Menschen bzw. der Kirche. Nur so werden die Reden der Rhode aus dem Himmel verständlich. Sie ist gerade nicht eine »Anklägerin« (I 1,6) etwa im »sexualmoralischen« Sinn, sondern weist darauf hin, dass die Beziehung von Hermas zu ihr im Horizont von Gerechtigkeit, Rettung und Gottesbeziehung steht und dabei mit zentralen

[12] Vgl. die Bezeichnung *domina* als Anrede für die Geliebte bei Catull 68, 68.156; Properz I 4,2; Tibull I 1,46; III 3,74; Ovid am. II 16,42; Calpurnius ecl. III 50; vgl. dazu auch LEUTZSCH (1989), 168 mit weiterer Literatur.

[13] Vgl. Joh 4,16-18; 1Kor 5,1; vgl. dazu BAUER/ ALAND (1988), 657.

Fragen der Kirchenkonzeption verknüpft wird (I 1,6fin: ἕνεκεν τῆς ἁγίας ἐκκλησίας). Auch die Reaktion von Hermas macht sogleich deutlich, dass die Frauenbeziehung nur als Exemplum für größere Sünden (Vis I 2,1) und die Frage nach der Versöhnungsmöglichkeit mit Gott steht. Möglicherweise könnte sogar die unbedarfte Antwort von Hermas, er habe Rhode doch stets einer Göttin gleich geachtet (wörtl. »für eine Göttin gehalten« - ὡς θεὰν ἡγησάμην) als Hinweis auf den sexuell metaphorisierten Götzendienst verstanden werden.

1.2.2. Hermas und die Jungfrauen

Eine in ganz ähnlicher Weise transzendierende Liebesbeziehung wird in der visionären Begegnung von Hermas mit den Jungfrauen ausgemalt. Vor allem bei den Turmbauvisionen in Vis III und Sim IX kommt den Jungfrauen eine tragende Bedeutung zu, wobei sich die Begegnung mit Hermas in der Schilderung der ›Jungfrauennacht‹ (Sim IX 10,6 - 11,8) zuspitzt. Hermas soll bei den zwölf Jungfrauen (Sim IX 2,3), denen er übergeben wird (Sim IX 10,6f.; 11,3), wie ein Bruder und nicht wie ein Mann schlafen (Μεθ' ἡμῶν, φασί, κοιμητήσῃ ὡς ἀδελφός, καὶ οὐχ ὡς ἀνήρ, Sim IX 11,3). Auch wenn Herm eigens jede sexuelle Handlung negiert, denn sie tun bei ihrem nächtlichen Zusammensein nichts außer beten (οὐδὲν ὅλως ἐποίουν εἰ μὴ προσηύχοντο, Sim IX 11,7), ist die Beschreibung der ganzen Szene nicht ohne erotische Implikationen. Hermas spielt, tanzt und singt mit den Jungfrauen (Sim IX 11,5), die Frauen beteuern ihre Liebe zum ihm (λίαν γάρ σε ἀγαπῶμεν, Sim IX 11,3), schließlich teilen sie mit ihm ihr leinenes Gewand, küssen und umarmen ihn (ἤρξα(ν)τό με καταφιλεῖν καὶ περιπλέκεσθαι, Sim IX 11,4). Im direkten Kontakt zwischen dem Autor und den Frauen wird somit eine bildliche bzw. transzendierte Erotik erkennbar.[14]

Die Jungfrauen, deren bildlichen Tiefensinn Hermas zunächst nicht deuten kann (Sim IX 2,5), haben gemeinsam mit den sechs Männern (Sim IX 3,1) den Turm, d.i. die Kirche, erbaut und bewachen ihn nachts (Sim IX 5,1.6; 7,3). Später werden sie als »heilige Geister« bzw. »Kräfte des Sohnes Gottes« entschlüsselt (ἅγια πνεύματά εἰσι ... παρθένοι δυνάμεις εἰσὶ τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ, Sim IX 13,2). Sie sind insofern Glieder des himmlischen ›Turmstaates‹, deren Aufgabe nach der allegorischen Deutung in Sim IX 13 besonders darin besteht, die Gläubigen mit ihrem Gewand zu kleiden, um ihnen dadurch himmlische Kraft zu verleihen. Name Gottes und Kraft der Jungfrauen werden hier gleichermaßen zur Einlassbedingung in das Reich Gottes.[15]

---

[14] Vgl. dazu ausführlich LEUTZSCH (1989), 181ff.

[15] »Und kein Mensch kann im Reich Gottes sein, wenn diese (= die Jungfrauen) ihn nicht mit ihrem Gewand bekleiden« (Herm Sim IX 13,2).

Im Kontrast zu den Jungfrauen erscheinen schöne, schwarz gekleidete Frauen mit bloßen Schultern und aufgelösten Haaren (Sim IX 9,5; vgl. 13,9), die durch ihre Begehrlichkeit selbst die schon Getauften verführen können und zum Abfall bewegen. Den Widerstand gegen die Begierde zu diesen Frauen bzw. die Rückkehr zu der Kraft der Jungfrauen setzt Herm mit ›Buße‹ gleich (Sim IX 14).

So gesehen trägt auch bereits die Nacht mit den Jungfrauen antizipatorischen Charakter. Hermas will in dem himmlischen Turm wohnen, was ihm zunächst noch verwehrt bleibt. Die erotisch-keusche Nacht mit den Jungfrauen kann jedoch einen kleinen Vorgeschmack auf die Erfüllung seines Wunsches geben. Möglicherweise wird hier sogar das eingangs genannte sexuelle Begehren nach einer schönen nackten Frau wie Rhode (Vis I 1,2: »Wie glücklich wäre ich, wenn ich solch eine Frau hätte, [so schön] an Gestalt und [so edel] von Art!«[16]) aufgenommen und spiritualisiert, indem er mit den Jungfrauen auf eigene, nichtsexuelle Weise Gemeinschaft hat.

In der durch den Deuteengel gegebenen Interpretation der Turmbauvision von Sim IX (vgl. IX 13ff.) werden die Jungfrauen mit Tugenden identifiziert, wobei die wichtigsten Glaube (πίστις), Enthaltsamkeit (ἐγκράτεια), Kraft (δύναμις) und Geduld (μακροθυμία) (Sim IX 15,2) sind. Die Jungfrauen erinnern damit an die sieben Frauen, die nach Vis III 8,2 ebenfalls mit theologischen Tugenden wie Glaube (πίστις), Enthaltsamkeit (ἐγκράτεια), Einfachheit (ἁπλότης) u.a. identifiziert werden und analog zu Sim IX den Turm der Kirche tragen. Der Autor greift hierbei eine verbreitete Tradition auf, die Tugenden als Frauengestalten personifiziert[17], und verknüpft sie mit Jungfräulichkeit und Relationalität. Hier spiegelt sich eine Sprachbildung, die durch die Allegorisierung von (jungfräulichen) Frauengestalten bei Philo v. Alexandrien ihren Anfang nehmen dürfte und auch in der späteren kirchlichen Tradition bei der Deutung der Jungfrauen z.B. von Mt 25,1-13[18] nachweisbar ist. Wie die Frauen alle verwandt sind, so stützen sich auch die Kräfte, für die sie stehen: Aus dem Glauben entsteht Enthaltsamkeit, aus Enthaltsamkeit Einfachheit etc.[19]

Die *Virgines* werden schließlich in dem nur noch lateinisch überlieferten Schluss des Buches aufgegriffen. Nach Sim X 3 werden sie zu Hermas geschickt, um bei ihm zu wohnen und ihm zu helfen, die Gebote (des Hirten) besser zu beachten. Die Möglichkeit dieser Konvivenz wird an absolute Rein-

[16] Lindemann/ Paulsen (1992), 331.

[17] Vgl. Dibelius (1923), 472 mit Belegen.

[18] So etwa bei Methodius v. Olymp (Symp.) oder in der Epist. Apostolorum 43 (54), vgl. auch Staats (1969).

[19] Nach Vis III 8,1-8 dominiert die Mutter-Tochter-Beziehung, Enthaltsamkeit ist z.B. Tochter des Glaubens etc.

heit und Unbeflecktheit geknüpft und Hermas versichert, in keuscher Gemeinschaft mit ihnen leben zu wollen (Sim X 3). Die Hilfsfunktion und Sendung der Jungfrauen bringt noch einmal die vielleicht zentrale Dimension der Jungfrauen zum Tragen: Sie sind »heilige Geister« (Sim IX 13,2: ἅγια πνεύματά εἰσι) bzw. Kräfte Gottes, die den Menschen unterstützen. Die pneumatologische Deutung der Jungfrauen sowie die Kontrastierung mit den schwarzen Frauen zeigen an, dass Hermas hier die frühjüdische »Zwei-Geister-Lehre« aufnimmt[20], bei der gute, von Gott kommende Geister/ Kräfte/ Triebe in Konkurrenz mit dämonischen Geistern bzw. Kräften auf den Menschen Einfluss nehmen. Die pneumatologische Grundanschauung von Herm besteht darin, dass die Christen den ›heiligen Geist‹ bzw. den »Geist von oben« (Mand XI 7, 18–21) (evtl. in der Taufe) als Kraft empfangen (Sim VIII 6,1; IX 24,4 u.a.), die sie besitzen, pflegen oder auch wieder verlieren können. Die Personifikation der ›guten Geister‹ in den Jungfrauen führt aber zugleich an die Grenze der Geist-Lehre der allgemeinen Kirche, denn schon der Plural (Geister) zeigt an, dass hier kein christologischer Geistbegriff verwendet wird.

Gleichwohl werden die Jungfrauen als heilsnotwendig betrachtet: Nur wer ihr Gewand, ihre Namen und ihre Kraft erhält, kann gerettet werden (Sim IX 13,2–4), umgekehrt sind alle verloren, die sich von den ›schwarzen Frauen‹ verführen lassen. Die Metaphorik des Geschlechtlichen wird hier zu einer Ausdrucksform des großen Kampfes zwischen Gut und Böse, der allerdings individuell auf die exklusive Gottesbeziehung des Einzelnen zugespitzt wird.

1.3. Die Kirche als Jungfrau (Herm Vis IV,2)

Eine eigenständige Erörterung erfordert die visionäre Begegnung von Hermas mit einer Greisin, die sich zu einer Jungfrau verjüngt (vgl. Vis III–IV) und bereits textintern als Bild für die Kirche erklärt wird.

1.3.1. Das Bild, der bildspendende Bereich und Signale der Uneigentlichkeit

In seiner vierten Vision (Herm Vis IV, 1f. [= 23,1f.]) sieht Hermas nach der Begegnung mit einem riesengroßen Tier, das einem (Meer)Ungeheuer ähnelt, eine geschmückte Jungfrau (παρθένος κεκοσμημένη), die offenbar aus dem Brautgemach heraustritt (ὡς ἐκ νυμφῶνος ἐκπορευομένη). Die Jungfrau strahlt in Weiß (weiße Schuhe, Schleier, Mitra als Kopfbedeckung) und hat auch weiße Haare. Aus früheren Gesichten erkennt Hermas, dass es sich um die Kirche handelt (ὅτι ἡ Ἐκκλησία ἐστίν). Die Kirche wird hier also mit einer Jungfrau und Braut identifiziert.

[20] Vgl. ausführlich zu dieser Rezeption Brox (1991), 543ff.

Auf Grund des Entstehungsortes der Schrift kommt vor allem der römische Hochzeitsritus als *bildspendender Bereich* in den Blick und häufig wurde auch darauf hingewiesen, dass die Jungfrau hier wie eine typische römische Braut erscheine.[21] Der Brautschleier (*flammeum*) ist gerade in der hellenistisch-römischen Hochzeit konstitutiv[22], auch in der jüdischen Tradition verschleiert sich die Frau als Braut. Besondere Sorgfalt verwendete man in Rom auf den Kopfschmuck, denn das Haar wurde mit einem lanzenartigen Kamm (*hasta caelibaris*) in sechs Strähnen (*six crines*) geteilt und durch Wollfäden zusammengehalten.[23] Feine leichte Schuhe (*socci*) sowie durch Perücken erreichtes weißes Haar (τρίχες λευκαί) entsprachen ganz dem Schönheitsideal der griechisch-römischen Antike.[24] Die Beschreibung passt also insgesamt zur Jungfrau in Vis IV 2, zumal ja auch explizit gesagt wird, dass die Frau aus dem Brautgemach kommt.

Im Detail zeigen sich allerdings gewisse Unstimmigkeiten: Der für die römische Braut belegte Schleier, das sogenannte *flammeum*, ist keineswegs weiß, sondern gelbrot (*luteum*). Auch sonst ist das weiße Erscheinen für die römische Braut nicht zwingend, eher scheinen z.B. die Schuhe Ton in Ton zum Schleier getragen worden zu sein (Catull 61,9f.: *luteum pede soccum*)[25]. Auch die Mitra als Kopfbedeckung ist m.W. für Rom nirgends als typische Brautkleidung nachweisbar.[26] Dagegen ist die Mitra als Kopfschmuck der Brautleute in der jüdischen Bildfeldtradition bekannt (vgl. JesLXX 61,10). Auch das Herauskommen aus dem Brautgemach ist eher im metaphorischen Sinn zu interpretieren (z.B. nach Ps 19,6[27]), denn bleibt man auf der Bildebene, suggeriert die Szene eine Braut, die offensichtlich ihre Hochzeitsnacht schon hinter sich hat, da sie aus dem νυμφών, d.h. dem Ort der sexuellen Vereinigung mit dem Bräutigam,

[21] So z.B. Leutzsch (1989), 175. Vgl. zur Darstellung der römischen Braut Heckenbach (1913), 2132f.; Harmon (1978), 1598ff.; Pomeroy (1985), 231ff.298.

[22] In der hellenistischen Tradition war die Entschleierung einer der Höhepunkte des Festes. Vgl. etwa die literarische Verarbeitung bei Catull 61,6-10: »*Cinge tempore floribus, suave olentis amaraci flammeum carpe, laetus huc huc veni niveo gerens luteum pede soccum*«, vgl. dazu auch Harmon (1978), 1600.

[23] Vgl. dazu mit Belegen Heckenbach (1913), 2132f.

[24] Als dekadentes Zeichen dieses Ideals möchte ich etwa auf die Wertschätzung von blonden Perücken bei Frauen der römischen Oberschicht verweisen (vgl. Ovid am. I 14,45-50). Dazu Leutzsch (1989), 175 Anm. 113

[25] Nach Harmon (1978), 1600.

[26] Gegen Leutzsch (1989), 175, der keine Belege nennt und unkritisch von Brox (1991), 171 aufgenommen wird.

[27] So zuerst bei Dibelius (1923), 486, der durch den Gebrauch biblischer Wendungen die Bildebene »verwirrt« sieht. Brox rezipiert hier unkritisch und vermerkt nicht einmal, dass die Psalmanspielung nur nach LXX-Zählung in Ps 18 zu finden ist. Nach dem MT handelt es sich um Ps 19,6. Vgl. Brox (1991), 171 Anm. 21. Nach Ps 19,6 kommt allerdings nicht die Braut, sondern die Sonne wie ein Bräutigam aus seiner Kammer. Inhaltlich wie auch sprachlich ist keinerlei Bezug zu Herm Vis IV festzustellen.

kommt. Dennoch tritt die Frau durch die herausgehobene weiße Erscheinung dem Seher ›jungfräulich‹ entgegen. Brox ist sicherlich zuzustimmen, wenn er auch das hervorgehobene Weiß der Braut eher als Attribut des Himmlischen wahrnimmt (Vis I 2,2; IV 3,5) und nicht als Realie einstuft.

Selbst die Darstellung der Braut ist also von vornherein mit uneigentlichem Sinn durchsetzt, wenn nicht sogar davon bestimmt. Dann wird aber die allegorische Zuweisung innertextlich ganz unmissverständlich realisiert, indem der Seher die Frauengestalt mit der Kirche identifiziert und sie zugleich mit den früheren Visionen von der Kirche als Greisin verknüpft (Vis IV 2,2). Das Verständnis der Stelle wird deshalb wohl eher durch geprägte Metapherntradition als durch die Etymeme des bildspendenden Bereichs erhellt werden.

1.3.2. Traditionsgeschichtlicher Hintergrund (Bildfeldtradition)

Sibylle-Traditionen

Bereits M. Dibelius[28] hatte die Frauengestalt in Herm Vis III–IV mit der Sibylle identifiziert, jener weissagenden Frauengestalt, die an verschiedenen Orten verehrt wurde. Ausgangspunkt dieser Interpretation ist die Vermutung des Hermas selbst, mit der er die Greisin deutet (Vis II 4,1), selbst wenn der Hirt diese Identifikation sogleich negiert. Wie die Sibylle ist auch die Presbyterin bei Herm eine weibliche Offenbarungsträgerin, deren Beschreibung markante Parallelen zur Überlieferung der Sibylle aufweist: hohes Alter, Schriftlichkeit der Botschaft (sibyllin. Bücher[29] – Vis I 3,4; II 2f.) und sitzende Darstellung.

Vor allem bestätigt sich diese Einschätzung durch die Ortsangaben in Vis I 1,3 und Vis II 1,1, nach denen Hermas auf dem Weg nach »Cumae« ist, denn ein derart entferntes Reiseziel lässt weniger auf ein geographisches als auf ein tieferliegendes Interesse der Angabe schließen. Nach den antiken Zeugnissen war für Rom wohl die Sibylle aus der euböischen Kolonie Cumae bei Neapel die bekannteste Sibylle.[30] Allerdings zeigen sich keine nennenswerten inhaltlichen Parallelen zwischen den Weissagungen der Sibylle und der Botschaft der Greisin, so dass man wohl annehmen kann, dass hier lediglich die äußere Gestalt einer Frau als Offenbarungsträgerin, nicht aber ein ganzes inhaltliches Konzept übernommen wurde.[31] Hier könnte also in der Tat ein Ursprung auch der jüdisch-christlichen Integration der Sibylle liegen, die dann eindeutig von Justin (apol. I 20,1; 44,12) bzw. Tatian (orat. 41,1, zit. von Athen. suppl. 30,1) bezeugt wird.[32]

---

[28] Der sich auf Völter, Apost. Väter 184–194 beruft, s. Dibelius (1923), 451.

[29] Nach Dionysios Halican. Antiqu. IV 62 habe die Sibylle neun Bücher mit Spruchweissagungen nach Rom gebracht. Vgl. zum erhaltenen Text Gauger (1998).

[30] Vgl. Vergil Aeneis VI 9ff.42ff.; Ovid Met. XIV 101ff.; Statius Silvae IV 3,114ff.; Ps-Justin Cohort. ad gent. 37 u.a. nach Dibelius (1923), 452.

[31] So auch Dibelius (1923), 452 und ihm folgend Brox (1991), 105.

Die Stadtfrau in der prophetisch-apokalyptischen Tradition

Die Gemeinde als Frauengestalt findet auch im jüdischen Kontext gewisse Parallelen. Zwar ist eine Anlehnung an die Brautmetaphorik von Ps 19,6 m.E. nicht wirklich nachweisbar.[33] Die weibliche Personifikation einer kollektiven (Heils)größe ist jedoch in der atl.-prophetischen, frühjüdischen und dann auch christlichen Apokalyptik breit bezeugt (s.o.). Häufig zeigt sich auch hier wie bei Herm die typische Metaphernkonfusion zwischen Frau und Bauwerk (Stadt/ Turm), und an den entsprechenden Stellen dieser Arbeit habe ich die wichtigen Traditionen z.B. zu Zion als Stadtbraut (DtJes), Aseneth als Zufluchtsstadt (JosAs) bzw. zu der Stadtfrau in 4Esr (10,27.44) ausführlich erörtert. Eine christliche Bündelung dieser Traditionen zeigt sich dann vor allem in der JohApk, die auf die Vision des himmlischen Jerusalem als Braut hinzielt (s.o.).

Auf Grund des gemeinsamen Auftretens der Frau mit einem Meerungeheuer (Vis IV 1,6), aus dessen Mund Heuschrecken kommen, wird man unweigerlich an die Kombination von Frauengestalten und Tieren in der ntl. Apk (12f.; 17f.) erinnert. Vor allem wurde immer wieder eine enge Parallelisierung von Apk 12 und Herm Vis IV 1-2 vermutet, was einen näheren Vergleich der beiden Stellen erforderlich macht.

Vergleich von Apk 12 und Herm Vis IV 1-2

M.E. kann die häufig vollzogene Parallelisierung von Apk 12 mit Herm Vis IV 1-2 nur sehr bedingt am Textbefund[34] erwiesen werden. Die einzigen Entsprechungen beider Texte bestehen darin, dass jeweils ein Tier und eine geschmückte Frau genannt werden.

Doch schon die Frauengestalten divergieren deutlich: Einmal wird eine Braut und Jungfrau beschrieben, die explizit mit der Kirche identifiziert wird (Herm), in Apk 12 hingegen geht es um eine schwangere bzw. gebärende Frau, die als Mutter des Messias dargestellt und bestenfalls vom Leser auf Kirche oder Gottesvolk zu beziehen ist.[35] Auch das Tier ist unterschiedlich: Das Ungeheuer bei Herm ist bewusst vielfarbig (schwarz, rot, gold und weiß[36]) und nach der Interpretation polyvalent (Vis IV 3), während der Drache in Apk 12 nur rot ist. In Apk 12 bedroht das Tier die Frau, genauer das neugeborene Kind, in Herm Vis IV kann hingegen von einer Bedrohung der Braut nicht die Rede sein, sie fragt Herm sogar ganz unbelastet, ob ihm nicht ›etwas‹ begegnet sei (IV 2,3)[37]. In Apk 12 wird das Tier im Zusammenhang apokalyptischer Kämp-

---

[32] Zur christlichen Sibylle vgl. U. Treu, Christliche Sibyllinen, in: Schneemelcher II (1989), 591-619; Gauger (1998).

[33] Gegen Dibelius (1923), 486, der von Brox (1991), 171 Anm. 21 aufgenommen wird.

[34] Vgl. etwa die Themen-Synopse bei Berger (1995), 196.

[35] Vgl. die unterschiedlichen Deutemuster a) Maria; b) Volk Israel; c) Gottesvolk des Alten und Neuen Bundes; d) Kirche im Überblick bei Müller (1995), 229-231; Busch (1996), 67ff.

[36] Hier wird die apokalyptische ›Vierfarben-Tradition‹ aufgegriffen, vgl. Sach 1,8; 6,1; Apk 6,1.

[37] Anders Busch (1996), 67: »(...) Jungfrau, die durch ein Untier bedroht wird«.

fe besiegt, Herm berichtet nichts von einer Tötung des Tiers, astrale Elemente fehlen ganz und der endzeitliche Kampf wird nur im ›potentialis‹ erwähnt (Vis IV 2,3: *(das Tier) könnte Völker umbringen*, vgl. IV 1,8). Stattdessen liegt das Ungeheuer nur 9m hinter dem Seher, als die Braut erscheint.

Auch die Funktion des Bildes deutet offensichtlich auf ein grundsätzlich anderes Bildkonzept hin: Während bei Apk der Sieg durch das Blut des Lammes zum Urbild der Märtyrer wird und somit die global-politische Intention im Vordergrund steht, signalisiert das Vorbeikommen an dem Untier bei Herm das Bestehen einer individuellen Glaubensprobe und entsprechend ruft die Braut zur individuellen Umkehr und Bewährung der Herzen (Vis IV 2,5) auf. Überhaupt scheint hier der Kern der Differenzen zu liegen. Falls Herm auf geprägtes apokalyptisches Material zurückgreift, instrumentalisiert er es konsequent im Sinne seiner individuellen Bußforderung, ohne die kosmisch-apokalyptische Dimension zu bewahren.[38] Falls Apk 12 und Herm Vis IV 1-2 aus dem gleichen Traditionsstrom gespeist werden, lässt demnach die jeweils divergierende Applikation die Gemeinsamkeiten auf ein Minimum zusammenschrumpfen.[39]

E. McEwan Humphrey hat innerhalb jüdisch-christlicher Traditionen das Motiv der Stadtfrau in 4 Schriften untersucht (JosAs, Apk; Herm; 4Esr) und dabei herausgearbeitet, dass jeweils das gleiche Grundmuster vorliegt.[40] Eine leidende oder bedrohte bzw. greise Frau verändert ihre Gestalt, indem sie zur Braut wird. M. E. lässt sich diese Tradition als Weiterentwicklung eines strukturell bereits in der prophetischen Tradition angelegten Grundmusters wahrnehmen. Dort allerdings wird es mit einer retrospektiven Geschichtstheologie verknüpft und folglich in einen Tun-Ergehen- bzw. sogar Schuldzusammenhang gebracht. Die leidende, bedrohte Frau ist etwa bei Hos 2 oder Ez 16 selbst an ihrer Lage schuld, sie wird sogar explizit als treulos und hurerisch bezeichnet. Auch in der urchristlichen Rezeption des Bildfelds wird das kontrastive Grundraster aufgenommen, wie anhand der Geschlechtsmetaphorik der Apk-Joh ausführlich erörtert wurde. Apk 21 (Braut) bezieht sich innertextlich dann nicht nur auf Apk 12 (bedrohte Himmelsfrau), sondern im Kontrast ebenso auf Apk 17f. (Hure).[41] Durch die Verwandlung der Leidenden bzw. Greisin zur Braut wird in Herm modifizierend die kontrastive Grundstruktur des Bildfeldes aufgenommen.

Schließlich ist auf die paulinische Tradition der Gemeinde bzw. Kirche als Frau und Braut hinzuweisen (2Kor 11,1-4; Eph 5,21-33), die unmittelbar in

[38] Vgl. in diesem Sinn auch Brox (1991), 162: »Die Rezeption dieser Stoffe geschieht ohne Interesse an ihrer apokalyptischen Qualität. Das Drama wird regelmäßig individualisiert.« Ähnlich ebd., 170f.

[39] In diesem Sinn auch die kritische Beurteilung bei B. J. le Frois, The Woman Clothed with the Sun, Rom 1954,13f.

[40] Vgl. Humphrey (1995), passim.

[41] Vgl. zur rezeptionsästhetischen Vernetzung der drei Frauengestalten Frey (1999).

Herm eingeflossen sein dürfte. Die gleichen Prädikate, die etwa nach Eph 5,25-27 der Kirche als Frau zugesprochen werden, werden in Vis IV 2 den Auserwählten zugesagt (z.B. unbefleckt). In der Formulierung in Eph 5,25, dass die Christusbraut »ohne Runzeln« erscheine, könnte sogar eine Wurzel zum Alters-Motiv vorliegen, das bei Herm dann ins Zentrum rückt. Diese Überschneidung gewinnt auch deshalb Bedeutung, weil die ekklesiologischen Konzeptionen von Eph und Herm über die Geschlechtsmetaphorik hinaus viele Analogien zeigen.[42]

Weisheitliche Tradition

Bezieht man die Personifikationen der Kirche in Vis II-IV mit ein, zeigen die Aussagen eine große Nähe zur weisheitlichen Sophia-Konzeption. Die Äußerungen über die Präexistenz der Kirche (Vis II 4,1) sind an Prov 8,22ff. angelehnt, die Greisin wird »früher als alles andere« erschaffen und um ihretwillen (διὰ ταύτην, Vis II 4,1) vollzieht sich die Schöpfung der übrigen Welt. Auch die im Fortgang der Schrift erwähnte Warnung vor der »fremden Frau« (Mand IV 1,1; XII 2,1) oder die Kontrastierung der Jungfrauen mit den verführerischen schwarzen Frauen nehmen weisheitliche Bilder auf.

1.4. Metaphorische Interaktion und die Kirche als Frau bei Herm

Durch sein Wiedererkennen identifiziert Herm die jungfräuliche Braut explizit mit der Greisin, die er in den drei vorgängigen Visionen erblickt hat. Auch wenn die Interpretation dieser Altersunterschiede, die in Vis III 10-13 gegeben wird, zweifellos den zurückliegenden Visionen selbst nicht gerecht wird[43], ist sie doch auf die vierte Vision hin konzipiert und insofern hier verwertbar.

Die anfänglich ganz alte Frau verjüngt sich zusehends. Beim zweiten Gesicht sieht sie schon jünger und fröhlicher aus, nur Haut und Haare sind noch greisenhaft. Bei der dritten Vision ist sie bereits ganz jugendlich und strahlt vor Schönheit (vgl. Vis III 10,4f.) trotz des verbliebenen grauen Haars. In der hier untersuchten vierten Vision wird sie dann vollends als Jungfrau und Braut dargestellt. Statt einer anfänglichen ist hier offenbar eine ›nachträgliche

---

[42] Wie in Eph weiß auch Herm um den Ursprung der Kirche in einem Schöpfungshandeln Gottes. Die Kirche wird jeweils als eigenständige Größe in der Funktion einer ›Offenbarungsmittlerin‹ (vgl. Eph 3,10: durch die Kirche) beschrieben. Beide Schriften kennen die spezifische Kombination von Geist und Fröhlichkeit (vgl. Eph 4,30). Vgl. weitere Entsprechungen bei Berger (1995), 197.

[43] Nach Vis I 2,2f. wird das Greisenalter gerade nicht als Zeichen von Schwäche, sondern der Würde und Stärke gedeutet. Vor allem ist in Vis I 2,2 ebenfalls das weiße Erscheinen (schneeweiße Tücher) bereits betont und die Frau nicht - wie Vis III 10 suggerieren will - nur trist und alt.

Jungfräulichkeit‹ im Blick. Man wird dabei an Philo erinnert, bei dem z.B. die Ahnfrauen durch ihren Verkehr bzw. ihre Seelenvereinigung mit Gott wieder ganz jungfräulich wurden (s.o.). Falls ein derartiges Bildkonzept auch im Hintergrund von Herm Vis IV steht, könnte sich die Spannung dadurch lösen, dass die Braut nicht hineingeht, sondern aus dem Brautgemach herauskommt.

Doch wie ist nun dieser Verjüngungsprozess der Kirche theologisch zu verstehen? Um diese Frage kontextuell sachgemäß zu beantworten, ist es angezeigt, die hier gegebene Darstellung der Kirche mit der Kirchenkonzeption des Herm insgesamt zu verbinden.

Neben der in Gestalt einer Frau Vis I-IV deutlichen Rolle der Kirche als Offenbarerin benutzt Herm den Begriff ἐκκλησία für die Gemeinde in ihrer konkreten Verfasstheit mit Versammlungen, Vorstehern und Konflikten (z.B. Vis II 2,6; 4,3; III 1,8; 9,7; Mand VIII 10; XI 9.13f. Sim I 8; IX 27,2); ferner wird auch die Menge der Getauften oder Heiligen vor allem in den drei großen Allegorien Vis III; Sim VIII und IX als ›Kirche‹ bezeichnet.[44] In welchem Verhältnis steht nun die als Frau personifizierte Kirche zur konkreten Gemeinde? Wird hier der sündhaften Gemeinschaft von Christen das Ideal einer heiligen Kirche (ἡ ἁγία ἐκκλησία, Vis I 1,6; 3,4; IV 1,3) gegenübergestellt, etwa in dem Sinn, wie die spätere Dogmatik von einer *ekklesia visibilis* und einer *ekklesia invisibilis* gesprochen hat? Oder hat Herm etwa - wie Brox postuliert - an der transzendenten Gestalt der Kirche »in den anderen Teilen seines Buches kein Interesse mehr«[45]?

Im Folgenden gehe ich von der Kohärenz der Schrift aus und lasse mich deshalb von der Hypothese leiten, dass die weibliche Kirchenfrau am Anfang und die Kirche als reinigungsbedürftige Christenheit im Rest des Buches in einer sinnvollen Verbindung stehen. Die Kirchenbraut beauftragt Hermas, den Auserwählten von dem Tier und der bevorstehenden Drangsal zu erzählen. Das Tier wird sogar explizit als Bild (τύπος) bezeichnet, das die Gläubigen auf die kommende Drangsal hinweisen soll (Vis IV 2,5). Durch Bekehrung und Unbeflecktheit des Herzens (ἡ καρδία γένηται καθαρὰ καὶ ἄμωμος, Vis IV 2,5) können die Auserwählten der Not entgehen. In der ab IV 3 folgenden Allegorie zu den Farben des Tieres wird noch einmal das Weiß als Farbe der künftigen Welt erklärt, was zweifellos auf das weiße Erscheinungsbild der Kirchenbraut übertragen werden darf:

[44] Vgl. zur Kirche im Hermas den Exkurs 10 bei Brox (1991), 524-533.
[45] Brox (1991), 526.

Herm Vis IV 3,5	*Übersetzung*
τὸ δε λευκὸν μέρος ὁ αἰὼν ὁ ἐπερχόμενός ἐστιν,	Das Weiß steht für den kommenden Äon,
ἐν ᾧ κατοικήσουσιν οἱ ἐκλεκτοὶ τοῦ θεοῦ·	in dem die Auserwählten Gottes wohnen werden;
ὅτι ἄσπιλοι καὶ καθαροὶ ἔσονται	denn fleckenlos und rein werden diejenigen sein,
οἱ ἐκλελεγμένοι ὑπὸ τοῦ θεοῦ εἰς ζωὴν αἰώνιον.	die Gott zum ewigen Leben auserwählt hat.

Wenn nun die weiße Symbolfarbe Auserwählte und Kirchenbraut miteinander verknüpft, ist anzunehmen, dass auch die hier mit Weiß parallelisierte Unbeflecktheit und Reinheit der Christen bei der jungfräulichen Kirche ihre Entsprechung finden. Analog zum Bekehrungsprozess der Einzelnen steht dann aber der Verjüngungsprozess der Kirchenfrau von der Greisin zur Braut. Dabei ist folgender Horizont berührt:

Da Herm die Möglichkeit der Christensünde explizit benennt, rechnet er faktisch mit einem gemeindlichen Miteinander aus Gerechten und Ungerechten. Die reale Kirche wird als *corpus permixtum* dargestellt, aber nicht alle vorhandenen oder sogar eingesetzten Steine taugen wirklich zum Turmbau. Ziel ist es deshalb, die sündigen Christen möglichst zurückzuholen, was durch (einmalige) Buße möglich wird. Entsprechend wird der Turmbau unterbrochen: »*Du törichter Mensch, siehst du nicht, dass der Turm noch gebaut wird? Erst wenn der Turmbau vollendet sein wird, ist das Ende da.*« (Vis III 8,9). Dass beim wirklichen Ende dann nur die Bußbereiten in den Turm hineingelangen und die anderen radikal verworfen werden, ein künftiges Gericht also zwischen Geretteten (Vis II 2,7; 3,2f.; IV 3,5) und Verlorenen (Vis III 2,7.9; 7,1–2; Sim VIII 7,3) auswählt, steht für Herm außer Zweifel und rückt die Schrift in den apokalyptischen Horizont.

Umso mehr gilt es allerdings, in der Zwischenzeit der Bewährung für die Buße und Keuschheit zu werben. Unbeflecktheit und Reinheit werden als Gaben Gottes für das ewige Leben verheißen (Vis IV, 3,5), nehmen allerdings schon jetzt mit Bekehrung und vorbildlichem Lebenswandel ihren Anfang (Vis IV, 2,5; Mand IV 4,3f.). In dieser Weise wird auch die weiße Kirchenbraut von Vis IV zu verstehen sein. So wie das Tier zum »Typos« für die Bedrohung der Auserwählten wird, wird die schöne und jungfräuliche Braut zum Typos für das endzeitliche Ziel kirchlicher Verfasstheit. Die Wirkung beider Bilder liegt in Warnung und Werbung zugleich. Allerdings steht die Bekehrung aller unter dem gleichen eschatologischen Vorbehalt wie die Vision der Kirche als Braut. Durch die weibliche Personifikation der Kirche wird der irdischen Kirche visionär ein himmlischer Typos vorgeführt, den es nachzuahmen gilt. Bußfertig-

keit, Bewahrung von Keuschheit und Reinheit der Christen sind somit mit dem Verjüngungsprozess der Greisin zur Braut zu analogisieren. Entsprechend erklärt auch die allegorisierende Überleitung in Vis III 11-13: Die Kirche war eine Greisin,

> weil euer Geist greisenhaft und schon gealtert war, und keine Kraft mehr hatte vor lauter Schwachheit und Zweifel. Denn wie die Greise, die keine Hoffnung auf Verjüngung mehr haben und nichts mehr erwarten als ihren Tod, so hattet auch ihr, geschwächt durch eure Geschäfte, euch dem Trübsinn überlassen und eure Sorgen nicht auf den Herrn geworfen. (...) Im dritten Gesicht hast du sie jung, schön und fröhlich gesehen, und schön war auch ihre Gestalt (...) so ist auch euch, die ihr dieses Gut vor Augen habt, Erneuerung eures Geistes zuteil geworden (...) So werden die, die Buße tun, ganz jung und gesichert sein, wenn sie von ganzem Herzen büßen. (Vis III 10-13)[46]

Die personifizierte Kirche wird auf diese Weise also bildhaft eng mit der konkreten Christengemeinde bzw. genauer mit dem Schicksal des einzelnen Christen verknüpft. Geschlechtliche Figuration korrespondiert dem Gottesverhältnis des Einzelnen.

1.5. Ergebnisse

Insgesamt zeigt sich bei Hermas eine große Wertschätzung von Jungfräulichkeit und Keuschheit, ebenso wie von ehelicher Treue und Einzigehe, wie nicht zuletzt innerhalb der zahlreichen sexualasketischen Paränesen deutlich wird. Allerdings deuten sprachliche Signale und der oftmals theologische Kontext auf eine Metaphorisierung und Transzendierung der Geschlechterrelation hin. Ein solcher Tiefensinn der Aussagen zur Geschlechterrelation legt sich besonders dann nahe, wenn Herm geprägte Elemente der Bildfeldtradition aufgreift: So kann man in der Kontrastierung der Frauengestalten (Jungfrauen - schwarze Frauen) weisheitliche (fremde Frau/ Frau Torheit - Frau Weisheit) und prophetisch-apokalyptische Traditionen (Hure - Braut) erkennen. Auch das Bildfeld »Hurerei ist Götzendienst« (z.B. Vis II 3,2) oder die Motivkombination von weiblichen und ädifikatorischen Figurationen (Zion; JosAs, 4Esr) wird von Herm aufgegriffen (z.B. Kirche als Frau und Turm).

Konkretisiert wird diese Metaphorisierung des Geschlechtlichen durch die Beschreibung der Beziehungen von Hermas zu unterschiedlichen Frauengestalten. Expositorisch wird dies schon in dem Verhältnis zur Herrin Rhode deutlich, wird aber z.B. nachdrücklich in der visionär-bildlichen Begegnung mit den Jungfrauen ausgeführt, die zu Hermas in eine »erotische« Beziehung treten, zugleich aber auch asexuell mit der Tugend- bzw. »Zwei-Geister-Lehre« verknüpft werden. Die fast durchweg dualistische Metaphorik des Geschlechtli-

[46] Übers. nach LINDEMANN/ PAULSEN (1992), 365-369.

chen wird dabei zu einer Ausdrucksform des apokalyptischen Kampfes zwischen Gut und Böse, der hier allerdings individuell auf die exklusive Gottesbeziehung des Einzelnen zugespitzt wird. Die zwischengeschlechtliche Dimension kann dabei zum Bild der gefährdeten Christen werden, wobei Keuschheit und Unbeflecktheit den Eintritt in den Turm bzw. in das Gottesreich sichern. Auch wenn so die Askese zum vorrangigen Ideal der Auserwählten wird, spricht Herm auch von lustvollen Genüssen (τρυφαί), die den Menschen retten können (Sim VI 5,5-7). Eine zu einseitig asketische Auslegung scheint mir deshalb unsachgemäß.

Besondere Beachtung verdient die Darstellung der Kirche als Jungfrau (Vis IV 2), mit der Hermas jüdische (prophetische, weisheitliche) und sogar bereits frühchristliche Traditionen (2Kor 11,1-4; Eph 5,21-33) aufgreift. Allerdings verknüpft Herm die visionären Reflexionen mit der konkreten Verfasstheit der Kirche bzw. der die Kirche konstituierenden einzelnen Christen. Die aus einem Verjüngungsprozess entstandene Braut wird dabei zum Typos für den bußfertigen einzelnen Christen, der schließlich fleckenlos und rein - wie eine Braut - geleitet von jungfräulichen Geistern in die zukünftige Welt gelangt. Die weiblichen Figurationen können somit funktional als Werbung und Vorbild verstanden werden, die im Dienst theologischer Überzeugungsarbeit stehen.[47] Die Verarbeitung der Tradition zeigt dabei insgesamt die Tendenz, kollektive Größen zu individualisieren, so dass bei Herm eine entscheidende Weichenstellung für die Entwicklung altkirchlicher »Brautmystik« zu erkennen ist.

2. Der zweite Clemensbrief

2.1. Grundlegendes

Auch wenn eine syrische und zwei griechische Handschriften[48] im Anschluss an den 1Clem einen Text überliefern, der traditionell »zweiter Clemensbrief« genannt wird, zeigt das Schreiben abgesehen von einigen übereinstimmenden Zitaten keinen Bezug zu 1Clem.

Hinsichtlich der klassischen Einleitungsfragen besteht in nahezu allen Punkten Unklarheit: die Verfasserschaft ist ungewiss, 17,3.5 legt die Vermutung nahe, es könnte sich um einen der πρεσβύτεροι handeln. Als Abfassungsort wurde Rom und Korinth vorgeschlagen, auch Syrien hat auf Grund

[47] Hier kann ich nicht den Arbeiten von M. Leutzsch folgen, für den die Symbolik des Weiblichen einer streng androzentrischen und misogynen Hermeneutik unterliegt, vgl. LEUTZSCH (1989), 164 u.a.

[48] Codex Alexandrinus; Codex Hierololymitanus und syrisches Neues Testament, vgl. dazu Näheres bei LINDEMANN (1992), 189f.; REBELL (1992), 216f.

der Überlieferung einige Wahrscheinlichkeit für sich, zumal in den anonymen Briefen *De Virginitate* Textzeugnisse vom Anfang des 3. Jh. vorliegen, die ebenfalls der ps.-clementinischen Literatur zugewiesen wurden.[49] Die meisten Argumente sprechen jedoch für Ägypten, vielleicht Alexandrien: Mit R. Warns kann 2Clem 7,1-3 nicht als Beweis für Korinth (isthmische Wettkämpfe) gelten, ferner spricht das philosophisch-geistige Milieu sowie die äußere Bezeugung für Ägypten als wahrscheinlichsten Abfassungsort.[50] Auch wenn der erste gesicherte Verweis auf 2Clem erst durch Euseb gegeben ist (h.e. III 38,4), kann man auf Grund innertextlicher Indizien mit einer Abfassungszeit in der Mitte des 2. Jh. rechnen.[51]

2Clem zeigt keine Gattungsmerkmale eines Briefes; aus 2Clem 17,3 und 19,1[52] lässt sich eher schließen, dass hier eine Art »Lesepredigt« vorliegt. Allerdings lässt sich ein vorausgehender Schrifttext nicht aus der Homilie erschließen.

Der Prediger bzw. Verfasser[53] bezeichnet sein Werk selbst als eine Mahnrede (συμβουλία, 15,1), deren Generalthemen Buße und Askese sind. Hier geht es also nicht um eine Missionsrede zur Bekehrung, sondern um eine Mahnung zur Abkehr von Irrlehren (vgl. 15,1) und einer daraus resultierenden Lebenspraxis. Abgesehen von Lightfoots Vorschlag, die Gegner mit den Ebioniten zu identifizieren, sieht man seit Lütgert, und neuerdings wieder im Blick auf den Valentinianismus von R. Warns untermauert, in 2Clem vor allem eine *Auseinandersetzung mit gnostischen Kreisen.* Eine derartige Frontstellung liegt durch die Betonung der σάρξ (8,6; 9,1), insbesondere auch deren Auferstehung (8,4 - 9,5), der Vollgültigkeit der Taufe (6,9; 7,6; 9,7ff.) sowie durch die ethische Perspektive (vgl. etwa die Auslegung von 12,2) nahe. Andererseits können Begriffe und Formulierungen, die in der Gnosis eindeutig geprägt waren, wie

---

[49] Diese Zuweisung ging auf Epiphanius v. Salamis haer. 30,15,1f. zurück. Vgl. zu den beiden syrisch überlieferten Briefen DUENSING (1950/51), zur ps-clementinischen Literatur den Überblick bei J. HOFMANN, Ps.-Clementinische Literatur, LACL 1998, 132f.

[50] Vgl. WARNS (1985), 90-95, sowie den Exkurs zu 2Clem 7,1-3 ebd., 103ff.

[51] R. Warns rechnet mit einer Auseinandersetzung mit der valentinianischen Gnosis und datiert deshalb spät auf 160 n. Chr., die früheste Abfassungszeit schlägt Donfried (HThR 66, 1973, 499) um 100 n. Chr. vor, während Stegemann zwischen 120-160 n. Chr. und Wengst (227) zwischen 130 und 150 n. Chr. vermutet. So kann man wohl derzeit nur dem Urteil Lindemanns zustimmen, dass »eine genauere Angabe als ›Mitte des 2. Jahrhunderts‹ (...) nicht möglich zu sein« scheint, nach LINDEMANN (1992), 195.

[52] »Folglich, Brüder und Schwestern, nachdem der Gott der Wahrheit (geredet hat), lese ich euch eine Ansprache vor, dass ihr acht gebt auf das, was geschrieben steht ...«, Übers. nach LINDEMANN/PAULSEN (1992), 173.

[53] Folgt man der These von R. Warns, nach der die Predigt im Vollzug mitstenografiert wurde, können Prediger und Verfasser kaum identisch sein. Da wir allerdings von der schriftlichen Überlieferung ausgehen müssen, die eine Predigt darstellt, werden im Folgenden Verfasser und Prediger identifiziert. Vgl. WARNS (1985), 623.

ἀνάπαυσις (6,7) oder ἡ ἐκκλησία ἡ πρώτη ἡ πνευματική (14,1) offenbar unbefangen eingesetzt werden. Überhaupt lässt der 2Clem die Polemik vermissen, die sonst im ›Kampf gegen die Gnosis‹ erkennbar wird (z.B. Irenäus, Hippolyt). So kann man lediglich postulieren, dass 2Clem wohl im Umkreis eines Christentums mit gnostischem Gedankengut entstanden sein dürfte[54]; statt einer scharf polemischen Auseinandersetzung spiegelt die Homilie aber bestenfalls erste Differenzierungs- und Abgrenzungsprozesse innerhalb dieses gnostischen Christentums wieder.

Im Blick auf die Makrostruktur des 2Clem soll hier der Vorschlag von R. Warns aufgegriffen werden, der nach einem Proömium mit den thematischen Fragen (1,3.5) zwei Hauptteile (A: 2-7; B: 8-14) unterscheidet, bevor der eschatologische Schlussteil (15-18) mit der Doxologie in 20,5 das Werk abrundet. Auf Grund inhaltlicher Differenzen wird der Abschnitt 19,1-20,4 häufig als sekundäre Anfügung betrachtet, was hier nicht eigens diskutiert werden kann.[55]

2.2. Figurationen der Geschlechterrelation in 2Clem 2, 12 und 14

Im Blick auf den Untersuchungsgegenstand dieser Arbeit sind drei Stellen des 2Clem von besonderem Interesse. In 2Clem 2 wird die Kirche in Anlehnung an Jes 54,1 als die mit Nachkommen gesegnete Unfruchtbare gepriesen. In 2Clem 12 wird ein apokryphes Herrenwort überliefert, das die Einheit von Männlichem und Weiblichem als (zeitliche) Voraussetzung für das Gottesreich erklärt. In 2Clem 14 werden Christus und die Kirche mit Rekurs auf Gen 1,27 als männlich und weiblich einander zugeordnet.

Alle Stellen finden sich nach o.g. Gliederung im zweiten Hauptteil (8,1 - 14,5), der mit den Generalthemen der Buße (8,1-3) und der Sexualaskese (8,4: Fleisch rein bewahren τὴν σάρκα ἁγνὴν τηρήσαντες) einsetzt.

2.2.1. Die Kirche als unfruchtbare Mutter (2Clem 2,1-3)

In 2Clem 2,1 liegt ein wortgetreues LXX-Zitat von Jes 54,1 vor und bildet den Auftakt zu einer Reihe von Jes-Zitaten, die unter den reichlichen atl. Verweisen in 2Clem die stärkste Gruppe bilden.[56] Der Autor interpretiert nun durch Wiederholung jeweils eines Versteils, indem er die Frauengestalt des jesaianischen Textes einmal mit ›unserer Kirche‹ (ἐκκλησία ἡμῶν), einmal mit ›unserem Volk‹ (λαὸς ἡμῶν) identifiziert.

Die Kirche wird demnach als Frauengestalt metaphorisiert, die eine Heilsgeschichte durchläuft, bei der die zunächst Unfruchtbare für ihre zahlreichen

[54] So auch Lindemann (1992), 192.
[55] Vgl. Warns (1985), 151-156, den Lindemann (1992), 191 aufgreift.
[56] Vgl. die Untersuchung im einzelnen bei Warns (1985), 487.

Nachkommen gepriesen wird. Bereits in der atl. Vorlage wird die unfruchtbare Mutter als Metapher für das Volk Israel eingesetzt, bleibt aber im Blick auf die Exilssituation noch ganz in historisch-weltlicher Perspektive verhaftet. In Gal 4,27, was der Verfasser von 2Clem zu kennen scheint[57], wird der Vers dann im Rahmen der Sara-Hagar-Typologie auf das himmlische Jerusalem bezogen:

> Aber das Jerusalem, das droben ist, das ist die Freie, und dieses Jerusalem ist unsere Mutter. Denn es steht geschrieben: Sei fröhlich, Unfruchtbare ... (Gal 4,26f.).

Hier könnte 2Clem anknüpfen, denn was für Paulus schon als personifiziertes Jerusalem wie eine himmlische Mutter über den einzelnen Christen steht, wird nun explizit mit der Kirche identifiziert. Eine entscheidende Zuspitzung auch gegenüber dem atl. Zitat liegt für 2Clem dann in der christologischen Begründung, die in 2Clem 2,4–7 gegeben wird. Weil Christus sich den Verlorenen zugewendet und viele gerettet hat (2,7), ist die Unfruchtbare vielfältige Mutter geworden und das verlassene Gottesvolk gläubig.

In 2Clem 2,1–3 ist also ein vorheriger ›ungläubiger Stand‹ des Gottesvolkes und sogar der mit ihm identifizierten Kirche vorausgesetzt. Im Kontext des weiteren Predigtverlaufs wird man zugleich eine »Präexistenz der Kirche« postulieren dürfen, auch wenn dies noch nicht klar aus 2Clem 2 hervorgeht. R. Warns sieht gemäß seiner Grundthese einer antivalentinianischen Schrift bereits in 2Clem 2 eine Auseinandersetzung mit dem valentinianischen Initialsakrament der Konfirmation (insb. 2,6[58]) und sieht in dem Zitat sogar das ›dictum probans‹ des Sakraments. Ohne hier bereits die Grundthese diskutieren zu müssen, zeigt die Wirkungsgeschichte von Jes 54,1, dass eine metaphorische Deutung im Urchristentum (Gal 4,27) im Umlauf war und keine Verengung auf die valentinianische Rezeption notwendig macht. Entsprechend der sonstigen urchristlichen Deutung von Jes 54,1 auf das Verhältnis von Kirche und Synagoge[59] könnte der Autor hier gerade die Überflügelung der Synagoge im Blick haben. Im Blick auf das hier untersuchte Bildfeld zeigt sich eine Anknüpfung an prophetische Brautmetaphorik und dabei die Übertragung der Israel- bzw. Jerusalemmetapher auf die Kirche. War bei Jes 54,1 der rettende, nämlich befruchtende Mann der Herr Zebaoth, der heilige Gott (Jes 54,5f.), so impliziert die christologische Begründung in 2Clem 2, dass nun Christus, von dem man wie von Gott denken soll (2Clem 1,1), die Rolle des rettenden Ehemanns oder des Bräutigams ausfüllt.

---

[57] So auch die Vermutung von Warns (1985), 488.

[58] Vgl. die Ausführungen von Warns (1985), 493ff.

[59] Vgl. neben Gal 4,27; Just. apol. I 53,5; Iren. dem. 94; Cypr. test. I, 20.

2.2.2. Kommen des Gottesreiches bei der Überwindung der Geschlechterdifferenz (2Clem 12,1-6)

Analyse des Textes

Die Zitation von Jesus-Logien ist ein Charakteristikum des 2Clem. Vielfach nennt der Prediger dabei auch Worte, die in den uns als ›kanonisch‹ bekannten Evangelien überliefert sind.[60] Der Autor verweist allerdings auch auf Jesusworte, die sich nicht in biblischen Schriften, z.T. nicht einmal in einer anderen uns bekannten Überlieferung, wiederfinden lassen. Bezeichnenderweise nennt er im Zusammenhang mit einem solchen ›Zitat‹ sogar als Fundort den Begriff »Evangelium« im Sinne einer Gattungsbezeichnung (8,5: λέγει γὰρ ὁ κύριος ἐν τῷ εὐαγγελίῳ), so dass man hier auf eine schriftliche Quellenschrift, etwa ein apokryphes Evangelium (Warns) geschlossen hat.[61]

Ein Agraphon dieser Art liegt nun auch dem Abschnitt 2Clem 12,1-6 zu Grunde, der das Kommen des Gottesreiches zum Gegenstand hat. Der Autor knüpft mit 12,1 unmittelbar an die Verheißung des Gottesreiches in 11,7 an, verschiebt jetzt allerdings den Fokus vom ›Hineinkommen‹ (εἰσέρχομαι) hin zum ›Erscheinen‹ (ἐπιφάνεια) desselben. Die Ungewissheit der Epiphanie mahnt zur stetigen Erwartung (V 1). Auf die Frage, wann das Gottesreich kommt, nennt Jesus den Henosis-Gedanken (V 2), der im Folgenden (V 3-5) ausführlich erläutert wird. Der Abschnitt endet mit einem wieder als Jesuswort stilisierten resümierenden Schlusssatz. Der Text lässt sich wie folgt gliedern:

12,1:	Aufforderung zur Erwartung des Gottesreiches
12,2:	Herrenwort
12,3-5:	Auslegung des Herrenworts
12,6:	Reminiszenz an das Herrenwort

Der Einheitsgedanke wird nach dem Jesuswort somit zur Bedingung für das Kommen des Gottesreiches. Da das Henosis-Motiv insbesondere als Überwindung der Geschlechterdifferenz ausgeführt wird, sei im Folgenden die Chrie im Wortlaut zitiert:

---

[60] In 2,4 - Mt 9,13b (Mk 2,17); 3,2 - Mt 10,21/ Lk 12,8; 3,4a - Lk 6,46 (?); 3,4b - Mk 12,30; 4,4 - Mt 10,28. Unklarer sind mögliche Anspielungen in 6,1.2 auf Lk 6,13 bzw. Mt 16,26a oder 15,4 auf Mt 7,7par (Apg 20,35). Der Befund macht vielleicht die Kenntnis des Mt-Evangeliums am Wahrscheinlichsten, eine schriftliche Vorlage ist jedoch auf Grund der Zitationsweise eher unwahrscheinlich. Vgl. dazu auch LINDEMANN (1992), 193ff.

[61] Nach R. Warns liegt hier eine apokryphe Evangelienschrift vor, deren Grundlage eine mündliche Tradition aus den seit Anfang des 2. Jh. in Ägypten bekannten Evangelien von Mt und Lk darstellt. Warns versucht sogar eine Rekonstruktion dieses Evangeliums und erwägt eine Identifikation desselben mit dem Ägypter-Evangelium, was allerdings auf Grund der schmalen Textbasis »in der Schwebe« bleiben muss. Vgl. WARNS (1985), 457-465bis.466-468.622.

2Clem 12,2	*Übersetzung*
Ὅταν ἔσται τὰ δύο ἕν, καὶ τὸ ἔξω ὡς τὸ ἔσω, καὶ τὸ ἄρσεν μετὰ τῆς θηλείας, οὔτε ἄρσεν οὔτε θῆλυ.	Wenn die zwei eins sein werden, und das Äußere wie das Innere, und das Männliche mit dem Weiblichen, weder männlich noch weiblich.

Traditionen

Obgleich das Jesuswort nicht in den kanonischen Schriften überliefert ist, finden sich gleich mehrere Überlieferungsvarianten, die von T. Baarda und R. Warns eingehend verglichen wurden.[62] Als älteste Überlieferungsvariante wird gewöhnlich das in Clem. str. III 92,2 als Zitat aus dem sog. ›Ägypter-Evangelium‹ bewahrte Logion eingestuft; dort heißt es auf die Frage der Salome:

> (...) wenn die zwei eins (sein) werden und das Männliche mit dem Weiblichen, weder männlich noch weiblich (ὅταν γένηται τὰ δύο ἕν, καὶ τὸ ἄρρεν μετὰ τῆς θηλείας, οὔτε ἄρρεν οὔτε θῆλυ).[63]

Außer der Verbform und der lexikalischen Variante ἄρρεν - ἄρσεν stimmen die beiden Überlieferungen in EvÄg überein. Ein ähnliches Logion findet sich auch im EvThom, das auf einen gemeinsamen Grundbestand schließen lässt. Auch hier geht es um die Frage nach dem Eingehen ins Gottesreich. Jesus sagt nach EvThom Log 22 (NHC II/2 36,25 - 30.35):

> Wenn ihr die zwei (zu) eins macht und wenn ihr das Innere wie das Äußere macht und das Äußere wie das Innere und das Obere wie das Untere und wenn ihr das Männliche und das Weibliche zu einem Einzigen macht, damit das Männliche nicht männlich und das Weibliche (nicht) weiblich ist ..., dann werdet ihr (ins Reich) eingehen.[64]

Außer dem zusätzlichen Paar (Obere - Untere) in EvThom 22 zeigt auch diese Überlieferungsvariante große Nähe zu 2Clem: Die Gegensatzpaare stimmen in Inhalt und Reihenfolge überein (zwei - eins, Äußere - Innere, Männliche - Weibliche), der Gesamtrahmen vom Reich Gottes ist gleich, und dass die Jünger in EvThom die Henosis vollziehen, findet in der ethischen Interpretation von 2Clem 12,3-5 seine Entsprechung. Die Aufhebung der Geschlechterdifferenz wird schließlich bereits bei Paulus in Gal 3,28 mit der Christusgemeinschaft verknüpft: »(es gibt) nicht Männliches und Weibliches, ihr seid alle eins in Christus Jesus« (οὐκ ἔνι ἄρσεν καὶ θῆλυ· πάντες γάρ ὑμεῖς εἷς ἐστε ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ), wobei hier die Formulierung an Gen 1,27LXX angelehnt sein dürfte.[65]

---

[62] Vgl. Baarda (1982), 529-556; Warns (1985), 432-437.

[63] Vgl. dazu Schneemelcher (1990), 175f.

[64] Übersetzung nach Lindemann (1992), 235.

[65] Vgl. zu Gal 3,28 ausführlich Thyen (1978), 108-199. Litke vermutet hier eine gezielte Kombination von Gen 1,27 und Androgynie-Mythos, vgl. Litke (1995); zur *complexio oppositorum* bereits Bouttier (1977); Berger (1984) mit Auflistung der meisten Texte.

Näher beim Agraphon steht ein Zitat der gnostischen Naassener-Lehre, wie es uns Hippolyt in haer. V 7,15 überliefert:[66] Das höhere Sein, die neue Schöpfung, bzw. der neue Mensch (καινὴ κτίσις, καινὸς ἄνθρωπος) wird hier explizit als »weder weiblich noch männlich« (οὐκ ἔστιν οὔτε θῆλυ οὔτε ἄρσεν) beschrieben, d.h. die aus dem Agrapha bekannte Formulierung taucht hier lediglich in veränderter Reihenfolge wieder auf. Schließlich findet sich das Paar ἄρρεν - θῆλυ auch in ActThom 129, δύο - ἕν auch im EvThom 106.[67] In synoptischer Darstellung ist das Logion wie folgt zu lesen:

EvÄg (Clem. str. III 92,2)	2Clem 12,2	EvThom Log 22 (NHC II/2 37,25-30,35)
Im Dialog der Salome mit Christus über das Problem der Geschlechtlichkeit Als Salome fragte, wann man das, was sie erfragt hatte, erkennen werde, sprach der Herr:	Als nämlich der Herr selbst von jemandem gefragt wurde, wann sein Reich kommen werde, sagte er:	
(...) Wenn die zwei eins werden und das Männliche mit dem Weiblichen, weder männlich noch weiblich (sein wird).	Wenn die zwei eins sein werden (...) und das Männliche mit dem Weiblichen, weder männlich noch weiblich. (...) Wenn ihr das tut, sagt er, wird das Reich meines Vaters kommen.	Wenn ihr die zwei (zu) eins macht (...) und wenn ihr das Männliche und das Weibliche zu einem Einzigen macht, damit das Männliche nicht männlich und das Weibliche nicht weiblich ist (...) dann werdet ihr (ins Reich) eingehen.

Tab. 14: Agraphon zur Aufhebung der Geschlechterdifferenz (synopt. Darst.)

Enkratitische Interpretation

In allen Überlieferungsvarianten (außer bei Paulus) wird die Überwindung der Geschlechterdifferenz mit einer abwertenden Sicht der Sexualität verbunden und steht im Zusammenhang enkratitischer Mahnungen. Besonders deutlich tritt dies im Ägypterevangelium mit Verweis auf Mt 19,12 zu Tage, trifft aber auch auf die Auslegung in 2Clem 12,5 zu: »›Und das Männliche mit dem Weiblichen, weder männlich noch weiblich‹ meint dies: Ein Bruder soll beim Anblick einer Schwester an sie nicht als an eine Frau denken, und nicht soll sie an ihn als einen Mann denken.« Durch die Aufhebung der Geschlechterdifferenz und damit gleichsam der geschlechtlichen Begierde wird der selige Zu-

[66] Vgl. zum gr. Text Hipp. haer. , ed. M. MARCOVICH (= PTS 25), Berlin - New York 1986, 146.
[67] Vgl. weitere Anklänge und Motivparallelen bei WARNS (1985), 432ff. z.T. mit griechischem Wortlaut.

stand des kommenden »Äons« (2Clem 6,3-5) antizipiert. Die enkratitische Lebensweise in Übereinstimmung mit dem künftigen Sein wird sodann zur Vorbedingung für das Kommen des Gottesreiches, was freilich - wie die futurischen Formulierungen (ἥξει, ἔσται, ἐλεύσεται) zeigen - noch aussteht. Die Erwartung des Gottesreiches führt dann aber unmittelbar zur Forderung der Askese und verbindet somit die kosmisch-futurische mit der individuell-präsentischen Eschatologie.

Antignostische Polemik?

Für Warns greift 2Clem hier einen gnostischen Gedanken auf, wie er bei Clemens v. A. in exc. Thdot. 21,3[68] zum Ausdruck kommt: Die Pneumatiker vereinen sich durch Gnosis mit ihrem himmlischen Gegenbild, dem Engelbräutigam. Die Valentinianer verstehen nach Warns den zitierten Vers so, dass sich der Pneumatiker mit seinem Engel-Ich in einer himmlischen Syzygie vereint, das ›draußen‹ in der Welt verstreute Pneumatische tritt ein zu seinem himmlischen Ebenbild und findet so gleichsam die verlorene Identität wieder. Die als ›weiblich‹ proklamierte Entfremdung und Schwäche wird dann ›vermännlicht‹, die Geschlechterdifferenz geht dabei in eine höhere Einheit über. Für Warns »werden sie (= die Valentinianer) den Spruch 12,2/6 dann wohl zugleich als höchst gelegen kommendes Dictum probans ihres obersten Sakramentes, des Brautgemachs, genommen haben«.[69] Die Pointe der Interpretation von 2Clem 12,3-5 liege dann gerade darin, den Gnostikern ihr Dictum probans für ihre syzygische Eschatologie zu entwinden.

Warns gesteht jedoch selbst, dass hier nirgends explizit vom Brautgemach die Rede ist. Ebensowenig lässt 2Clem 12,1-6 einen androgynen Urzustand erkennen, der als Hinweis auf einen gnostischen Fall und Erlösungsweg dienen könnte. Ob nur einige »sprachliche Unsauberkeiten« wirklich auf eine höhere Emotionsgeladenheit der Stelle wegen der ›Bekämpfung des Hauptfeindes‹[70] hindeuten können, scheint mir zweifelhaft. Und dass in der geschwisterlichen Interpretation des dritten Logienteils in V 5 »ein spezieller Seitenhieb auf die liturgische Praxis des gegnerischen Brautgemachs steckt«, als werde in diesem Sakrament etwa ein ›Bruder‹ »für eine Initiandin (...) isagogisch tätig«[71], mutet mehr als hypothetisch an. Warum sollte der Verfasser das Problem, wie etwa bei der Konfirmation in Kap. 2, nicht beim Namen nennen, wenn es hier um so zentrale Fragen geht?

---

[68] Exc. Thdot. 21,3: τὰ θήλυκα δὲ ἀπανδρωθέντα ἑνοῦνται τοῖς Ἀγγέλοις καὶ εἰς πλήρωμα χωρεῖ, vgl. auch Iren. haer. I 7.

[69] Warns (1985), 449.

[70] Vgl. zu diesen Formulierungen Warns (1985), 453.

[71] Warns (1985), 452. Sehr viel differenzierter zu der in 12,5b zitierten ›Pflichtenregel‹ äußert sich derselbe Autor dann in aaO., 581-589.

F a z i t: Die von R. Warns postulierte antignostische Polemik lässt sich m.E. nicht am Text beweisen. Der eschatologische Henosis-Gedanke ist vielmehr traditionell vorgegeben und wird hier der Tradition folgend enkratitisch, d.h. gerade zunächst noch nicht metaphorisch im Blick auf die himmlische Syzygie, gedeutet.[72] Dies ist jedoch eindeutig in 2Clem 14 der Fall, was nun näher untersucht werden soll.

2.2.3. Die Kirche als präexistente Braut (2Clem 14,1-5)

Gedankengang, Analyse des Textes

Mit Kapitel 14 endet der zweite Hauptteil, so dass hier ein gewisser Höhepunkt angenommen werden kann. Inhaltlich wird dieser Erwartung durch die Verheißung des Geistes sowie der Zugehörigkeit zur himmlischen Kirche Rechnung getragen.

Der Abschnitt lässt sich in drei Teile gliedern, wobei sich V 1-2 mit der ersten, d.h. präexistenten Existenzform der Kirche und Christi beschäftigt, V 3 thematisiert die Offenbarung dieser himmlischen Paargemeinschaft im Fleisch, bevor der Text mit Mahnung (V 4) und Verheißung (V 5) abschließt.

Die Verse 1 und 2 werden vom Gedanken der Präexistenz der Kirche rahmenartig zusammengehalten und nennen bereits die ethischen Implikationen, auf die der gesamte Abschnitt zusteuert. V 2 macht dann unter Rekurs auf Gen 1,27 deutlich, dass die himmlische Existenz der beiden Paare als zweigeschlechtliche Syzygie aufgefasst werden soll und die Kirche zugleich der Leib Christi ist. Unter Verweis auf Prophetenbücher und Apostel[73] untermauert der Verfasser nun nochmals die Präexistenz der Kirche.

Da die Textüberlieferung im Codex Alexandrinus bekanntlich nach 2Clem 12,5 abbricht, liegen für 14,1-5 nur zwei Textzeugen vor (H; S), die jedoch in 14,2 deutlich variieren (s. Tab.[74]). Der überschüssige Text von S gegenüber H erklärt sich als inhaltliche Verbesserung gegenüber dem elliptischen Kurztext. Dies ist für den Versteil »Christus dominus« unstrittig, bei »vir eius etc.« hat Warns den unklaren Subjektwechsel in 14,2fin.[75] als Begründung herangezogen, einen ›Urtext‹ zu konstruieren, der unter Einbeziehung von S Jesus als

[72] Damit ist nicht in Abrede gestellt, dass auch die gnostische Vorstellung einer himmlischen Syzygie aus demselben Traditions-Strom zum eschatologischen Henosis-Motiv gespeist wird.

[73] Eine bewusste Anspielung auf Gal 4,26f. und Kol 1,23 (so Warns [1985], 207-220) scheint mir nicht beweisbar. Eher ist hier ein unspezifischer Verweis auf kirchliche Autoritäten im Blick. Vgl. dazu auch Lindemann (1992), 242.

[74] Vgl. diese Tabelle nach Warns (1985), 617, der Lightfoot II, 246 und die Textangabe von Bensley aufnimmt.

[75] Während zunächst die Kirche Subjekt ist, muss, wie vor allem 14,3init. mit dem adversativen δέ aufdrängt, am Satzende Jesus das Subjekt sein. Anders Krüger, ZNW 31 (1932), 204f. der für die Kirche als Subjekt plädiert, nach Lindemann (1992), 242.

Mann bereits im Mittelvers nennt. Der Vers könnte dann etwa so gelautet haben: »Sie (die Kirche) war nämlich pneumatisch, und zwar war/ist ihr Mann unser Jesus [καὶ ἀνὴρ δὲ αὐτῆς ὁ Ἰησοῦς ἡμῶν]. Er erschien aber ...«.[76] Dass die weitere Überlieferung jedoch den Satzcharakter dieses Mittelteils verkannt haben soll und ihn deshalb streicht, scheint mir nicht plausibel. Eher ist doch wohl die Einfügung in S verständlich, wenn sie den sonst missverständlichen Subjektwechsel, sowie die geistliche Herkunft Jesu verdeutlichen will.

Codex Hierosolymitanus (H)	*Übers. nach dem syrischen NT (S)*
(ἡ ἐκκλησία) ἦν γὰρ πνευματική, ὡς καὶ	(ecclesia) erat enim spiritalis et
	vir eius autem est spiritalis is qui est
ὁ Ἰησοῦς ἡμῶν, ἐφανερώθη δὲ κτλ.	Iesus Christus dominus noster, manifestatus est autem etc.

Wie Warns allerdings richtig bemerkt, wird der Sinn dieser Äußerung durch die unterschiedlichen Lesarten nicht wesentlich verändert: Die Kirche *war* pneumatisch, d.h. ist derzeit nicht mehr pneumatisch, so dass auch die Gnostiker keineswegs die geistliche Kirche verkörpern können. Umgekehrt ist Jesus zunächst der geistlichen Kirche zugeordnet, bevor er in ›unseren Tagen‹ offenbar wurde.

So zeigt sich folgender Zusammenhang: Der Text nennt zunächst die geistlich-präexistente Existenzform von Kirche und auch von Jesus. Dann wird in parallel konstruierten Satzteilen das jeweilige Offenbarwerden in Zeit (ἐπ' ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν) und Fleisch (ἐν τῇ σαρκὶ Χριστοῦ) ausgesagt. Dabei bleibt das Offenbarwerden der Kirche allerdings eng auf die Offenbarung Christi im Fleisch bezogen. Der ganze theologische Zusammenhang mündet dann in die ethische Paränese: Die im Fleisch Christi offenbar gewordene Kirche soll nun auch im Fleisch bewahrt werden, um Anteil am Geist zu bekommen. Oder wie V 3fin. nun ganz individualethisch formuliert: »Brüder, bewahrt das Fleisch, damit ihr am Geist Anteil bekommt«.

In V 4 erfolgt dann wiederum eine theologische Untermauerung, die die Gleichschaltung von Christus und Kirche im Blick auf ihre pneumatische bzw. sarkische Existenz aufbricht. Das Fleisch ist die Kirche und der Geist ist Christus. Auch hier die ethische Mahnung, nicht gegen das Fleisch zu freveln, um am Geist, d.h. an Christus Anteil zu bekommen. In V 5 wird schließlich

[76] Vgl. die Diskussion des Problems in Warns (1985), 615-619.

konkretisiert, wie diese Anteilnahme vollzogen wird. Das Fleisch wird nicht verwandelt, vielmehr verbindet sich der heilige Geist ganz fest mit ihm (κολληθέντος).

Bildanalyse und metaphorische Interaktion

In V 2 wird das traditionelle Motiv von der »Kirche als Leib Christi« mit Rekurs auf Gen 1,27, das einzige Pentateuch-Zitat innerhalb einer ganzen Reihe atl. Verweise[77], begründet. Das Zitat von Gen 1,27 ist in 2Clem 14,2 gegenüber der LXX verkürzt, indem die Dreigliedrigkeit in einem Satz zusammengefasst ist.[78] Inhaltlich fällt dabei die Betonung der Ebenbildlichkeit (εἰκών) weg, so dass als Zitat übrigbleibt:

> ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν ἄνθρωπον (...) ἄρσεν καὶ θῆλυ (...)
> Gott machte den Menschen (...) männlich und weiblich (...).

Die Verkürzung macht zugleich deutlich, dass hier eine Tradition aufgenommen wurde, nach der der Protoplast androgyn, d.h. mannweiblich, erschaffen wurde. Diese Tradition ist jedoch keineswegs rein gnostisch, denn bereits bei Philo ebenso wie im rabbinischen Judentum lässt sie sich nachweisen.[79] Hier bei 2Clem 14 wird die ursprüngliche Zweigeschlechtlichkeit allerdings auf Christus und die Kirche gedeutet. Nicht anders ist nämlich zu verstehen, dass das Motiv vom Leib Christi mit Gen 1,27 erläutert wird, wobei das Männliche mit Christus, das Weibliche mit der Kirche identifiziert wird.

Mit V 2fin.3 trägt der Autor mit ›Fleisch und Geist‹ nun noch ein weiteres Gegensatzpaar (ἀντίτυπος) in diesen Zusammenhang ein, wobei mehrfach eine Bewegung vom Fleisch zum Geist hin ausgesagt wird: sei es, dass die Kirche im Fleisch bewahrt wird, um sie im Geist zu empfangen (V 3a), sei es, dass die Brüder ihr Fleisch bewahren sollen, um am Geist Anteil zu bekommen (V 3fin), sei es, dass sich der Geist mit dem Fleisch verbindet, um Leben und Unvergänglichkeit zu erwirken (V 5). So lautet die ethische Implikation jeweils, die Bewahrung des Fleisches als Voraussetzung für den Anteil am Geist.

Während bei der präexistenten Zuordnung von Christus und der Kirche eindeutig Geschlechtsmetaphorik eingesetzt wird, wird im ›status exinanitionis‹

---

[77] Die reichlichen alttestamentlichen Zitate und Anspielungen in 2Clem konzentrieren sich auf die Prophetenbücher, insbesondere auf Jes 54-66. Warns zeigt ferner noch Allusionen und Zitate von Psalmen und Proverbien auf. Vgl. die einzelnen Belege sowie die Übersicht (476) bei Warns (1985), 475ff.; Lindemann (1992), 192f.

[78] Die Versglieder »κατ' εἰκόνα θεοῦ ἐποίησεν αὐτόν« sowie »ἐποίησεν αὐτούς« fehlen bei 2Clem 14,2.

[79] Vgl. zum androgynen Urmensch-Mythos Niederwimmer (1975), 45f. mit Belegen. Ausführlich dazu auch § 3 1. dieser Arbeit.

keinerlei Braut- bzw. Ehebildlichkeit sichtbar. Hier - wie Niederwimmer - von der »zweiten Syzygie« zu sprechen, scheint mir am Text nicht belegbar.[80]

Nicht wahrgenommen wird hingegen, dass auch die Formulierungen von V 5 möglicherweise als Reminiszenz an die Geschlechtsmetaphorik gewählt sind. Das Verb κολλάομαι ist in Anlehnung an Gen 2,24 auch in 1Kor 6,16 in sexueller Hinsicht verwendet, und in 1Kor 6,17 metaphorisch auf die Christusbeziehung übertragen. Eine große Nähe zu den paulinischen Ausführungen in 1Kor 6,12-20 zeigt sich hier ferner durch die Trias σῶμα - σάρξ - πνεῦμα. Die Verbindung (κολλάομαι!) mit Christus wird dabei gerade als Geistgemeinschaft beschrieben: »Wer dem Herrn anhängt, ist ein Geist (mit ihm)« (ὁ δὲ κολλώμενος τῷ κυρίῳ ἓν πνεῦμά ἐστιν).[81] Schließlich könnte das ἃ ἡτοίμασεν ὁ κύριος im Kontext des Vorgenannten Brautmetaphorik aufgreifen, denn die Vorbereitung (ἑτοιμάζω) der Braut, ist ein wesentlicher Bestandteil des Hochzeitsritus und gerade in der Bildfeldtradition aufgegriffen (Apk 19,8; 21,9; vgl. Eph 5,26f.; Herm Vis IV,2). Da die Zitatkombination von Gen 1,27 und 2,24 auch in Mt 19,4f. vollzogen wurde, ist auch hier eine Anspielung auf Gen 2,24 nicht unwahrscheinlich (κολληθέντος αὐτῇ τοῦ πνεύματος τοῦ ἁγίου).

2.3. Ertrag

Die Braut- und Geschlechtsmetaphorik in 2Clem 2 und insbesondere in 12 bzw. 14 zeigt große Nähe zu gnostischem Gedankengut, ohne dass jedoch eine bewusste Frontstellung oder Polemik sichtbar wird.[82] Das Ergebnis von Warns, mit 2Clem liege uns »die älteste erhaltene Auseinandersetzung mit dem Valentinianismus«[83] vor, ist insofern zu modifizieren, als hier wohl kaum eine Aus-

---

[80] Nach K. Niederwimmer zeigt der Text drei Syzygien: Der präexistente pneumatische Christus und die präexistente *ecclesia* bilden das erste Paar, wobei die Kirche als Christi Weib zugleich seinen Leib darstelle. Die zweite Syzygie bestehe nun in der Vereinigung des Pneuma (= Christus) mit der irdischen, existenten Kirche, die zugleich als seine *sarx* bezeichnet werden könne. Ihr entspreche zuletzt die dritte Syzygie von *pneuma* und *sarx* im einzelnen Christen. Die paränetische Spitze liege nun, so Niederwimmer, darin, die Parole eines gnostisch motivierten Libertinismus (etwa: »τὴν σάρκα φθείρειν, τὴν σάρκα ὑβρίζειν«) zu unterhöhlen, indem gerade die ›Reinheit des Fleisches‹ gefordert werde. Vgl. NIEDERWIMMER (1975), 192f. auch zum Folgenden.

[81] Die Gottesgemeinschaft wird auch in 1Clem 49,5 bzw. 56,2 mit κολλάω zum Ausdruck gebracht.

[82] Anders Warns, der zu zeigen versucht, dass der Autor von 2Clem etwa in Kap. 14 »ein Feuerwerk spekulativer Gedanken« abbrenne, um seine geistliche Kompetenz in Auseinandersetzung mit valentinianischen Gegnern unter Beweis zu stellen. Der Redner bediene sich also der valentinianischen Denkformen, Begriffe und Aussagen, um sie allerdings im Gegensinn ›antivalentinianisch‹ zu verwenden. WARNS (1985), 208.

[83] WARNS (1985), 95.

einandersetzung mit voll entwickelten gnostischen Systemen, wie etwa das der sogenannten Valentin-Schüler angenommen werden kann. 2Clem könnte vielmehr Zeugnis für eine bestimmte Entwicklungsstufe des ägyptischen Christentums geben, die als Nährboden für die spätere Gnosis gelten kann.

Im Einzelnen wird in 2Clem 2,1-3 atl. Ehemetaphorik aufgegriffen und konsequent auf die Kirche und Christus übertragen. In 2Clem 14 ist von einer präexistenten Paargemeinschaft zwischen Christus und der Kirche die Rede[84], während 2Clem 12 eine eschatologische Überwindung der Geschlechterdifferenz mit der Verheißung des Gottesreiches verknüpft, ohne hier eine genaue Zuweisung an Christus oder Kirche zu geben. Im Gegensatz zum gnostischen Erlösungsweg ist jedoch das Ereignis der Offenbarung in Zeit und Fleisch keineswegs als Fall oder Gericht beschrieben, sondern sogar als Rettung (14,2fin.: ἵνα ἡμᾶς σώσῃ, vgl. 9,5: ὁ σώσας ὑμᾶς). Während das Motiv der Präexistenz der Kirche als Figuration des Weiblichen bei Herm rein ekklesiologisch entfaltet wird, zeigt 2Clem eine klare Bezogenheit der Kirche auf Christus, was auch dem christologischen Grundinteresse der Schrift entspricht (s. 2Clem 1,1[85]). Die geistliche *ecclesia* wird als weibliche Seite des präexistenten Christus bezeichnet und wird im Fleisch Jesu offenbar, ja sie ist sein Leib (2Clem 14). Die Kombination von Geschlechtsmetaphorik und Leibmetaphorik, ebenso wie der Rekurs auf Gen 1,27 bzw. 2,24 machen eine Anlehnung an paulinische Tradition (1Kor 6,12-20; Eph 5,21-33) wahrscheinlich. Auch die *complexio oppositorum* wird bereits bei Paulus geschlechtlich entfaltet (Gal 3,28), findet aber innerhalb einer apokryphen Logientradition (EvThom, EvÄg etc.) ihre unmittelbare Parallele. Die Ausführungen zu einer christuszentrierten Ekklesiologie wie auch zum Eintritt des Gottesreiches in 2Clem 12 durch Überwindung der Geschlechterdifferenz driften jedoch nicht in spekulative Ausführungen ab, sondern stehen im Dienst einer paränetischen Unterweisung. Nur wer sein eigenes Fleisch rein bewahrt, bewahrt auch das Fleisch Christi, d.h. die Kirche, und erhält Anteil am Heiligen Geist (14,3). Brautmetaphorik und Askese stehen hier also in einem engen Zusammenhang.

---

[84] Nicht nur das temporale Attribut »erste« (Kirche), auch die parallelen Aussagen in 2Clem 9,5 legen ein zeitliches Schema nahe: »Er (Christus) war zuerst Geist und ist Fleisch geworden, und so hat er uns berufen.« Ganz anders ist der Dual von sarkischer und pneumatischer Existenz etwa bei Ignatius als spannungsvolles Nebeneinander bestimmt. Vgl. dazu Gilg (1955), 16ff.

[85] Vgl. 2Clem 1,1: »Brüder, wir müssen von Jesus Christus so denken wie von Gott, wie vom Richter der Lebenden und der Toten«.

3. Sonstige Verwendung des Bildfelds (Didache, Ignatius)

3.1. ›Matrimonium spirituale‹ nach dem Zeugnis der Didache?

3.1.1. Hinführung und Kontext

Die von P. Bryennios im Jahr 1873 wiederentdeckte und 1883[86] edierte »Zwölf-Apostel-Lehre« erfreut sich neuerdings wieder größerer Beliebtheit.[87] Die Mehrzahl der Exegeten erkennt in Did eine ›Kirchenordnung‹. Georg Schöllgen hat hingegen diesen allgemeinen Konsens in Frage gestellt und stattdessen den apologetischen Charakter der Did betont: Die Did sei »als selektive Kirchenordnung eine Streitschrift zu einzelnen Problemen des Gemeindelebens«[88].

Die formale und inhaltliche Inhomogenität der Did wird in der Regel damit begründet, dass der Didachist hier überkommenes Material ganz unterschiedlicher Herkunft zusammengeführt hat: Hinter den einleitenden Kapiteln vermutet man die sogenannte »Zwei-Wege-Lehre«, eine ursprünglich wohl jüdische Schrift (Kap. 1-6). In den Kap. 7-10 folgen dann liturgische Abschnitte zu Taufe, Beten, Eucharistie u.a. Im dritten Teil wird das Verhalten gegenüber Wanderpredigern thematisiert (11-13). Ab Kap. 14 folgen Anordnungen für das Gemeindeleben vor der Schluss›apokalypse‹ (Kap. 16).[89]

Der uns näherhin interessierende dritte Abschnitt (Did 11-13) beschäftigt sich mit Problemen, die durch wandernde Prediger hervorgerufen werden. Hier sind offenbar Traditionen verarbeitet, deren Trägerkreise den so genannten »Wanderradikalen« (G. Theißen[90]) nahe stehen. In Did 11,1-2 wird zunächst der Bezug zum Vorgenannten geschaffen und dabei zugleich ein Meta-Kriterium für die offenbar fragliche Anerkennung eines Wanderpredigers genannt: Wer all das bisher Gesagte lehrt, soll auch aufgenommen werden. Jetzt werden konkret Apostel oder Propheten als potenzielle Lehrer der Gemeinde genannt, deren Verhalten sie als rechte oder falsche Gottesmänner ausweist.[91]

---

[86] Vgl. P. Bryennios, Διδαχὴ τῶν δώδεκα ἀποστόλων ..., Konstantinopel 1883.

[87] Vgl. die Sammelbände von C. N. Jefford (1995) mit ausführlicher Bibliographie (368-399) und J. A. Draper (1996). Zur Sexualaskese besonders C. Davis (OSB), The Didache and Early Monasticism in the East and West, in: Jefford (1995), 352-367.

[88] Vgl. G. Schöllgen, Die Didache als Kirchenordnung. Zur Frage des Abfassungszweckes und seinen Konsequenzen für die Interpretation, JAC 29 (1986), 5-26, hier: 20; vgl. ferner Schöllgen (1991).

[89] Vgl. zur Gliederung z.B. Rebell (1992), 271; M. Günther, Einleitung in die Apostolischen Väter (= ARGU 4), Frankfurt u.a. 1997.

[90] Vgl. Theißen (1989a), 79ff.; kritisch dazu J. A. Draper, Weber, Theissen and the Wandering Charismatics of the Didache, Paper presented to the annual meeting of the Society of Biblical Literature, Anaheim 1989 (non vidi); vgl. neuerdings: S. J. Patterson, Didache 11-13: The Legacy or Radical Itinerancy in Early Christianity, in: Jefford (1995), 313-329.

[91] Vgl. dazu J. A. Draper, Social Ambiguity and the Production of Text, in: Jefford (1995), 284-312, hier: 294ff.

Bei den Propheten wird vor allem die Geistrede thematisiert, die mit Blick auf Mk 3,28f. eine hohe Autorität genießt, die keinen Widerspruch duldet (11,7). Allerdings ist nicht jeder, der im Geist redet, gleich ein Prophet. Auch wenn für Did - abweichend von Paulus - offensichtlich die Geistrede selbst jeglicher Menschenkritik entzogen bleibt, nennt Did in der Authentizität des Predigers im Blick auf seinen Lebenswandel ein konkretes Kriterium, nach dem Prophet und Falsch-Prophet (ψευδοπροφήτης) unterschieden werden können: Den wahren Propheten erkennt man an den τρόποι κυρίου (V 8), d.h. der Art und Weise der Lebenspraxis, die in Kontinuität zur Lebenspraxis des irdischen Jesus stehen soll.[92] Ein Beispiel soll dies konkretisieren: So isst der Prophet nicht von dem Essen, das er in seiner Geistrede bestellt hat, offenbar um durch den Verzicht deutlich zu machen, dass ihm persönliche Bereicherung fremd ist. Das Hauptkriterium für wahre Prophetie scheint dann in Vers 10 gegeben: Reden und Tun des Propheten müssen übereinstimmen. Wer nicht das tut, was er lehrt, erweist sich als Pseudoprophet.

Mit V 11 scheint nun sogleich eine Ausnahmeregelung dieses Prinzips genannt zu werden. Die hier erwähnte Diskrepanz zwischen Leben und Lehre (μὴ διδάσκων δὲ ποιεῖν, ὅσα αὐτὸς ποιεῖ) liegt jedoch nicht darin, dass die Propheten selbst nicht tun, was sie lehren, sondern gerade umgekehrt, dass sie selbst mehr tun, als sie von anderen fordern. Im Blick auf das μυστήριον κοσμικὸν ἐκκλησίας ist dies aber offensichtlich nachdrücklich gerechtfertigt.

3.1.2. Der Textbefund (Did 11,11)

Did 11,11	*Übersetzung*
πᾶς δὲ προφήτης δεδοκιμασμένος, ἀληθινός, ποιῶν εἰς μυστήριον κοσμικὸν ἐκκλησίας, μὴ διδάσκων δὲ ποιεῖν, ὅσα αὐτὸς ποιεῖ, οὐ κριθήσεται ἐφ' ὑμῶν· μετὰ θεοῦ γὰρ ἔχει τὴν κρίσιν· ὡσαύτως γὰρ ἐποίησαν καὶ οἱ ἀρχαῖοι προφῆται	Jeder Prophet aber, bewährt, (und) wahrhaftig, der nach dem irdischen Geheimnis der Kirche handelt, aber nicht lehrt zu tun, was er selbst tut, der soll bei euch nicht gerichtet werden, denn bei Gott hat er ein Gericht (Urteil); denn auf solche Weise handelten auch die alten Propheten

»Der Text bietet eine klassische Crux interpretum der Did.«[93] Diese Schwierigkeit wird verstärkt, weil die koptische und äthiopische Fassung des Verses je eine andere Lesart belegen. Im koptischen Papyrusfragment Columne 2,28–32

[92] Vgl. Niederwimmer (1989), 219. Entsprechend wird auch schon zuvor die *imitatio* zum maßgeblichen Kriterium, indem die Adressaten die wandernden Propheten aufnehmen sollen, »wie den Herrn« (vgl. Did 11,2; 11,4fin).

[93] Niederwimmer (1989), 220, wie auch zum Folgenden.

bis Columne 3,1-4, dem nach äußerer Bezeugung ältesten Textzeugen[94], wird der Vers folgendermaßen wiedergegeben[95]:

Did 11,11(kopt.) Columne 2,28-3,4	Zeile	*Übersetzung (wortgetreu)*
N)OYϫ ΠϾ ΠΡΟΦΗϹΤΗϹ ΝΙΒΙ ΜϾΪ	28	Jeder wahre Prophet,
ϾϩΑΥϾΡ ϾϩΑΥϾΡΔΟΚΙΜΑΖϾΙΝ	29	der bewährt ist,
ΜΜΑϥ ϾϥϮϹΒѠ ΑΥѠ ϾϥϾΡΜϾ	30	der gelehrt und bezeugt hat
ΤΡΗ (N)NOYΠΑΡΑΔѠϹΙϹ ΝΚѠϹ	31	eine weltliche Überlieferung
(ΜϾΙ)ΚѠΝ ϩΝ ΤϾΚΚΛΑΗϹΙΑ	32	in der Kirche
ΝϾϬϮϩϾΠ ϾΛΛϥ ϩΝΖΗΝΟϬ ΑΛΛΑ	1	solche unter euch sollten ihn nicht richten,
ΑΡϾ ΠϾϥϩϾΠ ϩΑ ϮϮ ΝΤϾΪϩΗ ΑΝ	2	denn sein Urteil liegt bei Gott. So
ΝΑϬΡΑ ΜΑϹ ΝϪΙ ΝϾΠΡΟΦΗΤΗϹ	3	handelten auch die Propheten
ΝΤϾ ΝΙΟϬΑϊѠ ...	4	in der (Vor-)Zeit.

Auch die koptische Überlieferung bringt nicht viel Licht in den Text. Möglicherweise könnte nach der koptischen Wiedergabe des fraglichen Syntagmas auf eine griechische Vorlage mit dem Begriff παράδοσις zu schließen sein.[96] Der koptische Text ist gerade bei der fraglichen Linie 31f. (**[N]NOY-ΠΑΡΑΔѠϹΙϹ ΝΚѠϹ[ΜϾΙ]ΚѠΝ ϩΝ ΤϾΚ′ ΚΛΗϹΙΑ**) allerdings nicht unumstritten.[97] Ein ähnliches Bild zeigt die äthiopische Fassung (*versio ethiopica*), die - nach der englischen Übersetzung von Horner[98] - folgendermaßen lautet: *»who acts in the assembly of men and acts unlawfully«*.

Mit Niederwimmer ist der griechischen Lesart der Vorzug zu geben, da der Text hier integer überkommen ist und die *lectio difficilior* darstellt. Die koptische und äthiopische Fassung könnten dann als Ad-hoc-Veränderungen des jeweiligen Übersetzers erklärt werden, da dieser bereits den ursprünglichen Sinn von Did 11,11 nicht mehr verstanden hatte.

---

[94] Bekanntlich liegt im koptischen Papyrus-Fragment zu Did 10,3b-12,2a der älteste Textzeuge vor, da die maßgebliche griechische Handschrift auf das Jahr 1056 datiert wird. Dennoch wird man nicht pauschal vom koptischen Text auf die älteste griechische Fassung zurückschließen dürfen. Vgl. zum koptischen Fragment mit Textedition und Übersetzung neuerdings JONES/ MIRECKI (1995), 47-87. JONES/ MIRECKI warnen hinsichtlich der textkritischen Bewertung vor absoluten Urteilen und plädieren dafür, »that the variants of this manuscript should not be automatically dismissed« (86).

[95] JONES/ MIRECKI (1995) übersetzen wie folgt: *»Every true prophet, having been approved, having taught and testified to an orderly tradition in the church, those among you should not judge him, but his judgment is with God. Thus did the prophets of the (old) time.«*

[96] Vgl. »... der lehrt und bezeugt eine weltliche Überlieferung (παράδοσις) in der Kirche«, Übersetzung nach C. Schmidt, Kopt. Did.-Fragment, 89,30ff. nach NIEDERWIMMER (1989), 220. Adam vermutet im Rahmen seiner asketischen Deutung von Did ferner eine syrische Fassung, nach der sich *´slem* auf die Syzygie von Christus und Kirche beziehen könnte. Vgl. A. ADAM, Erwägungen zur Herkunft der Didache, ZK 68 (1957), 1-47.

[97] Vgl. die Diskussion der Vorschläge bei JONES/ MIRECKI (1995), 68f.

[98] Vgl. The Statutes of the Apostles or Canones ecclesiastici, 1904, 193,22f.

3.1.3. Die These des ›matrimonium spirituale‹

Wie also ist das μυστήριον κοσμικὸν ἐκκλησίας zu deuten?

Textimmanent kann man lediglich feststellen, dass hier offensichtlich eine umstrittene und nicht für alle proklamierte Lebenspraxis der Propheten unmittelbar mit dem Geschick der Kirche verknüpft wird und mit atl. Prophetie analogisiert werden kann. Ausgehend vom Bezug auf die ›alten Propheten‹ haben viele Ausleger schon seit Bryennios[99] hier eine Anspielung auf symbolische Zeichenhandlungen vermutet. Falls die Geschlechterrelation im Hintergrund steht, wäre z.B. an die demonstrative Ehelosigkeit von Jeremia (vgl. Jer 16,1) zu denken. Die in Did angesprochenen Propheten könnten dann ihre Verkündigung durch Zeichenhandlungen ergänzt haben, um damit gleichsam ein Abbild himmlischer Vorgänge zu demonstrieren.[100] Diese Überlegungen wurden nun insofern zugespitzt, als man nicht mehr an einzelne Symbolhandlungen dachte, sondern die gesamte Lebensführung unter dem Aspekt des Zeichenhaften gesehen hat. Da die im ›kosmischen Mysterium‹ anvisierte Analogie im Rekurs auf Eph 5,32 (μυστήριον) am ehesten auf die Beziehung von Christus und Kirche zu beziehen sei, könnte die Stelle nach Auffassung vieler Ausleger[101] auf ein *matrimonium spirituale* anspielen, auf eine geistliche Ehe also, in der ein Prophet mit einer Gefährtin zusammenlebte. Wenn ein Prophet mit einer Christin zusammen auftrat, mit der er in einer Art ›geistlichem Verlöbnis‹ (Niederwimmer) verbunden war, dann sei dies ein sichtbarer, ›realsymbolischer‹ Ausdruck der himmlischen Syzygie zwischen Christus, dem Bräutigam, und seiner Braut, der Kirche, gewesen. Wenn ein Prophet nach diesem Mysterium handelte, dann sollte damit das Geheimnis der Kirche in ihrer Syzygie mit Christus abgebildet und gleichsam verkündet werden. Eine Stärkung erfährt diese These durch die spätere Tradition, denn im koptisch-gnostischen Christentum ist der Begriff **MYCTHPION** für die Ehe geläufig (vgl. EvPhil # 122) und gerade auch für symbolisch-geistliche Eheformen verwendet worden. Soweit die These.

Versucht man diese These zu bewerten, so gilt es zunächst, auf die Grenzen des exegetisch Möglichen hinzuweisen. Der Textsinn lässt sich hier auf Grund der vorhandenen Überlieferungen nicht eindeutig erheben.[102] Statt eines schlüs-

---

[99] Vgl. Bryennios (1883), 44 Anm. 16.

[100] Die Formulierung μυστήριον κοσμικὸν impliziere demnach eine Analogie zwischen Himmel und Erde.

[101] So R. Knopf, Die Lehre der zwölf Apostel. Die zwei Clemensbriefe (= HNT Erg.-Bd. 1) Tübingen 1920, 32f.; G. Bornkamm, Art. μυστήριον, ThWNT IV (1942), 831, Z 29-34; A. Adam, Erwägungen zur Herkunft der Didache, ZK 68 (1957), 1-47, insb. 20-25. Eine Zusammenstellung der Belege ferner bei Niederwimmer (1989), 221 Anm. 37; oder W. Rordorf/ A. Tuilier, La Doctrine des Douze Apôtres (Didachè). Introduction, Texte, Traduction, Notes, Appendice et Index (SC 248), Paris 1978, 186-188.

sigen Beweises kann es bestenfalls um eine Deutungswahrscheinlichkeit und Plausibilität gehen. Unter dieser Fragestellung ist die These im Folgenden zu prüfen. Das Umfeld stärkt insofern die angeführte Deutung, als die sonst unklaren Formulierungen nun mit prägnantem Sinn gefüllt werden: Eine zeichenhaft gedeutete Sexualaskese der Propheten könnte gerade die Kontinuität zur ebenfalls symbolisch angereicherten Ehelosigkeit Jesu darstellen, wie sie durch die Formulierung τρόποι κυρίου (V 8) gefordert wurde. Ferner darf das Befremdliche des *matrimonium spirituale* ausdrücklich nicht zum Verurteilen solcher Propheten führen (οὐ κριθήσεται ἐφ' ὑμῶν), solange diese Propheten ihre Lebensweise nicht zur allgemeinen christlichen Norm erheben (μὴ διδάσκων δὲ ποιεῖν, ὅσα αὐτὸς ποιεῖ). Dies zeigt aber auch, dass die Lebenspraxis dieses »kosmisch-kirchlichen Mysteriums« die entsprechenden Propheten in den Verdacht der Falschprophetie brachte und zumindest gegen die Norm verstieß. Dies wird auch durch den Argumentationsgang bestätigt, insofern V 11 als Ausnahmeregelung im Blick auf V 10 aufgefasst werden muss. Auch der Bezug auf die atl. Propheten würde sich gut in diese Deutung einfügen, da hier das Zusammenleben mit einer Frau (Hos 1-3; Jes 1) bzw. keiner Frau (Jer 16,1) gerade zur Symbolhandlung werden konnte. So gesehen liegt in Did 11,11 eine ›doppelte Typologie‹ vor, denn die Lebensweise der hier bezeichneten Propheten ist dem Typos alttestamentlicher Prophetie ebenso nachempfunden wie der himmlischen Ehe von Christus und der Kirche. Werden die atl. Propheten damit zum heilsgeschichtlich verstandenen Vorbild urchristlicher Propheten, dann kommt damit zugleich ein charakteristischer Zug der ›theologischen‹ Überzeugung des Didachisten zum Ausdruck.[103]

Das Grundproblem dieser Deutung besteht hingegen darin, dass es keinen Beleg gibt, der das μυστήριον κοσμικὸν ἐκκλησίας eindeutig als *matrimonium spirituale* ausweisen würde. Selbst das Vorhandensein einer solchen geistlichen Ehe ist für die Abfassungszeit von Did äußerst ungewiss. In Eph 5,32 liegt, wie oben ausführlich dargestellt, zwar der Begriff μυστήριον im Kontext einer relational-zwischengeschlechtlichen Urbild-Abbild-Beziehung vor. Sein Bezugspunkt ist allerdings auch hier nicht eindeutig.[104] Nimmt man einen traditionsgeschichtlichen Zusammenhang zwischen Eph und Did an, stellt sich nach Eph 5,21-33 vor allem die Frage, warum das *matrimonium spirituale* rein geistlich und asketisch sein musste. Denn bei dem deuteropaulinischen Text steht außer Frage, dass die himmlische Verbindung von Christus und der Kirche gerade zum Urbild der ehelichen, d.h. auch sexuellen Gemeinschaft von Mann und Frau werden konnte. Und trotz aller asketischer Tendenzen der

[102] So auch Schöllgen (1991), 63; de Halleux (1996), 308.
[103] Vgl. dazu Niederwimmer (1989), 222.
[104] Vgl. dazu Maier (1998), passim.

Gnostiker wird auf das μυστήριον der himmlischen Syzygie von Christus und Kirche durchaus auch mit dem Abbild der ebenfalls geheimen irdischen Ehe Bezug genommen (vgl. EvPhil # 122). Allerdings könnte man entgegenhalten, dass die himmlische Syzygie dann lediglich zur Typologie würde, während die metaphorische Spannung, die in einer ›asexuellen Ehe‹ zum Tragen kommt, zweifellos den tieferen uneigentlichen Sinn deutlicher vor Augen führt und damit den Hinweischarakter verstärkt. Nur eine spirituelle Ehe würde als eine solche Störung empfunden worden sein, die die hier überkommene Auseinandersetzung rechtfertigte.

Es stellt sich ferner die Frage, ob die Institution eines keuschen Zusammenlebens mit einer Jungfrau nicht aus der späteren Überlieferung auf Did zurückprojiziert wurde. In den pseudo-clementinischen Briefen *De virginitate* (z.B. I, 10,1) oder mit *Aphrahat* liegen Schriften aus dem 3.-4. Jh. vor, in denen ausdrücklich gegen die Institution eines Zusammenlebens mit den παρθένοι polemisiert wird.[105] Diese Frontstellung macht allerdings gleichsam deutlich, dass hier bereits eine Depravation einer Institution vorliegt, deren Wurzeln entsprechend weiter zurück liegen müssen. Das Motiv eines keuschen Zusammenlebens mit Jungfrauen ist etwa auch aus Herm Vis X, 3,1 (damit sie bei dir wohnen) bekannt, obgleich hier eine allegorische Deutung im Vordergrund steht. H. Achelis hatte sogar schon in 1Kor 7,36-38 die Wurzeln der Syneisaktenehe vermutet[106], da hier ein heimliches Konkurrenzverhältnis zwischen irdischer und himmlischer Beziehung aufgebaut werde, das strukturell in diese Richtung weise. Auch wenn für 1Kor 7 die Hinweise im Text kaum als Beweis für die Ableitung einer solchen Praxis ausreichen[107], wird man mit dem Usus einer geistlichen Ehe schon im 2. Jh. rechnen können, so dass hier ein möglicher Verstehenshintergrund für Did 11,11 gegeben ist.

F a z i t: Der Textsinn von Did 11,11, insbesondere die Formulierung μυστήριον κοσμικὸν ἐκκλησίας ist heute nicht mehr eindeutig zu erhellen. Die These eines *matrimonium spirituale*, nach dem die Propheten in asketischer Gemeinschaft von Christinnen begleitet wurden, hat einige Wahrscheinlichkeit für sich und bezieht ihre Plausibilität vor allem auch aus dem Gesamtkontext des Verses, dem dadurch ein prägnanter Sinn abzugewinnen ist. Gleichwohl entzieht sich die These jeglicher Beweisbarkeit und kann den Rang des Hypothetischen nicht verlassen.

---

[105] Ferner haben sich unterschiedliche Synoden mit dem Problem der Syneisaktenehe beschäftigt, z.B. Synode von Elvira (306 in Spanien, Kanon 27); Konzil von Ankyra (314, Kanon 19) oder Nicäa (325), vgl. zu den Quellen den Sammelband MUNIER (1987), insb. Texte 205-209.

[106] Vgl. ACHELIS (1902); ausführlich auch SEBOLDT (1959); ferner NIEDERWIMMER (1975), 116; zuletzt zur Syneisaktenehe KLEINSCHMIDT (1998), 116-132.

[107] Zur Kritik dieser Interpretation von 1Kor 7,36-40 vgl. SCHRAGE (1995), 195-211, hier: 208, der eine Anweisung für Verlobte vermutet.

3.2. Ignatiusbriefe

3.2.1. Hinführung

Die sieben überlieferten Briefe von Ignatius, dem zweiten Bischof von Antiochien[108], wurden auf dem Weg zum Martyrium nach Rom verfasst und sind innerhalb der Regierungszeit des Kaisers Trajan auf ca. 107–110 n. Chr. zu datieren.[109] Da die Briefe innerhalb weniger Wochen geschrieben wurden, müssen sie als Einheit betrachtet werden, ungeachtet der inhaltlich-theologischen Fülle und der divergierenden Form, die sie im einzelnen aufweisen. Diese Form weist auf die eigenwillige Persönlichkeit des Ignatius zurück, die uns durch diese Schriften mehr als bei anderen Gestalten des frühen Christentums fassbar wird.[110] Die Briefe zeugen einerseits von hoher Bildung: Ignatius beherrscht die Kunst der kynisch-stoischen Philosophie und der antiken Rhetorik (Diatribe-Stil, Briefaufbau, Präskripte), doch sein ›überquellendes Denken‹ sprengt immer wieder das sprachliche Netz und es finden sich Syntaxprobleme, kühne Konstruktionen, Vulgarismen oder Neologismen.

Die Theologie, die uns in den Briefen begegnet, konzentriert sich auf die Schwerpunkte Christologie, Ekklesiologie und Martyriumssehnsucht.

3.2.2. Anknüpfungen an relationale Geschlechtsmetaphorik

Von einer expliziten Braut- bzw. Geschlechtsmetaphorik kann man bei Ignatius nicht sprechen. Der Vollständigkeit halber möchte ich aber die wenigen Stellen, die dezente Hinweise auf unser Bildfeld geben könnten, erwähnen.

Brief an die Smyrnäer (IgnSm 8,2)

Der Brief an die Smyrnäer setzt mit christologischen Ausführungen ein, die gegen doketistische Ansichten argumentieren (1–3). Auch in Kap. 5–7 spielt der Doketismus eine Rolle, bevor in 8 die Autorität des Bischofs hervorgehoben wird. In unserem Zusammenhang interessiert vor allem die christologische Begründung, die die Komplementarität von Bischof und Gemeinde betont:

---

[108] Vgl. zum Biografischen die Angaben bei Euseb, h. e. III 22; 36,2–15.

[109] Die Echtheit der Ignatiusbriefe wurde neuerdings wieder bezweifelt, vgl. R. M. Hübner, Thesen zur Echtheit und Datierung der sieben Briefe des Ignatius von Antiochien, ZAC 1 (1997), 44–72, sowie die Entgegnungen von A. Lindemann (ZAC 1, 1997, 185–194) und G. Schöllgen (ZAC 2, 1998, 16–25).

[110] Vgl. dazu die Überlegungen bei Rebell (1992), 182ff.

IgnSm 8,2	*Übersetzung*
Ὅπου ἂν φάνῃ ὁ ἐπίσκοπος, ἐκεῖ τὸ πλῆθος ἔστω, ὥσπερ ὅπου ἂν ᾖ Ἰησοῦς Χριστός, ἐκεῖ ἡ καθολικὴ ἐκκλησία.	Wo der Bischof erscheint, da soll auch die Gemeinde sein, wie da, wo Jesus Christus ist, da ist auch die katholische Kirche.

Der Vers zeigt eine Parallelisierung von Bischof - Gemeinde (ὁ ἐπίσκοπος - τὸ πλῆθος) und Christus - Kirche (Ἰησοῦς Χριστός - ἐκκλησία). Gerade die letztere reziproke Zuordnung in Analogie zu irdischen Größen könnte eine Anspielung auf Eph 5,21-33 sein.

Allerdings zeigt der Vers wie vor allem auch die Einbettung in den näheren Kontext keinen Anhalt, dass *Ekklesia* hier in einer geschlechtlich-komplementären Größe metaphorisiert wird, nicht einmal eine Personifikation ist klar erkennbar. Das kirchliche Leben wird eher ganz konkret an sakramentalen Handlungen (Eucharistie, Taufe) entfaltet, die nicht ohne Bischof zu tun sind. Eine Anspielung auf die Christus-Bräutigam- bzw. Kirche-Braut-Allegorie kann demnach nicht im Text wahrgenommen werden.[111]

Brief an Polykarp (IgnPol 5,1-3)

Ergiebiger sind die Ausführungen zur Ehe im 5. Kapitel des Briefs an Polykarp, die in klarer Abhängigkeit von Eph 5,21-33 formuliert sein dürften. Die Ehefrauen werden zunächst ermahnt, aus der Liebe zum Kyrios mit ihren Lebensgefährten zufrieden zu sein, in Fleisch und Geist (τοῖς συμβίοις ἀρκεῖσθαι σαρκὶ καὶ πνεύματι). In Kenntnis der späteren Tradition könnte man hier erste Anzeichen radikaler enkratitischer Folgerungen von Frauen vermuten, die auf Grund ihrer Christusliebe ihre Ehemänner verließen.[112] Allerdings können aus dem Text selbst kaum so weitreichende Informationen gezogen werden. Die Aufforderung zur Liebe an die Ehemänner wird - ganz ähnlich wie in Eph 5,25 - mit der analogen Liebesbeziehung von Christus und Kirche begründet:

IgnPol 5,1	*Übersetzung*	Eph 5,25
τοῖς ἀδελφοῖς μου παράγγελλε ... ἀγαπᾶν τὰς συμβίους ὡς ὁ κύριος τὴν ἐκκλησίαν	(...) fordere meine Brüder auf, ... ihre Lebensgefährtinnen zu lieben, wie der Herr die Kirche.	Οἱ ἄνδρες, ἀγαπᾶτε τὰς γυναῖκας, καθὼς καὶ ὁ Χριστὸς ἠγάπησεν τὴν ἐκκλησίαν

[111] Auch Allgeier beurteilt eine Anspielung auf die Christus-Bräutigam-Allegorie skeptisch. Vgl. Allgeier (1917), 165.

[112] Vgl. dazu Näheres bei den Apostelakten s. § 10.

Obgleich in Polyk. 5,1fin die Zuordnung von Kyrios und Kirche elliptisch, ohne weitere Nennung eines Verbs erfolgt, macht der gesamte Passus deutlich, dass die Liebe des Kyrios zur Ekklesia figurativ als geschlechtliche Liebe vorgestellt wird. Durch die kontextuelle Beschaffenheit metaphorischer Rede wirkt die zwischengeschlechtliche Liebe der Ehemänner auch zurück auf die Herr-Kirchen-Relation. Die gleiche Denkfigur ist bereits aus Eph 5,21-33 bekannt. Ganz ähnlich wie in Eph 5 spricht Ignatius Schwestern und Brüder je gesondert an und fordert zu einer reziproken geistlichen und sexuell-leiblichen Gemeinschaft auf. Im Gegensatz zu Eph 5 wird allerdings das Bild hier nicht näher ausgeführt, durch Auslassung eines Verbs sind wir nicht einmal in der Lage, das Zeitverhältnis dieser Liebe zwischen Kyrios und Ekklesia zu bestimmen.

Im folgenden Abschnitt zeigt sich Ignatius ganz in paulinischer Tradition, indem die Gabe der Keuschheit (ἁγνεία) gewürdigt, aber durch die legitime Möglichkeit der Ehe ergänzt wird (vgl. 1Kor 7). Wichtig ist allein, dass der Ehe- oder Askesestand zur Ehre Gottes geschehe (πάντα εἰς τιμὴν θεοῦ γινέσθω). Über die biblische Tradition hinausgehend, fordert Ignatius, dass die (Ver)Einigung (ἕνωσις) mit Zustimmung des Bischofs vollzogen werde.

Anlass dieser Ausführungen ist offenbar die von einigen Frauen aus dem Glauben vollzogene sexualasketische Konsequenz. Obgleich Ignatius Keuschheit als Ehre für das »Fleisch des Herrn« (εἰς τιμὴν τῆς σαρκὸς τοῦ κυρίου) betrachtet, begründet er gerade seinen Appell zur ehelichen Liebe mit der Metaphorik einer geschlechtlich imaginierten Christus-Kirchen-Relation. Geschlechtermetaphorik dient hier also nicht der Begründung, sondern gerade der Abwehr sexualasketischer Tendenzen.

F a z i t: Eine ausgeprägte Geschlechtsmetaphorik findet sich in den Ignatius-Briefen nicht. Im Brief an die Smyrnäer begegnet zwar das Begriffspaar Kirche-Christus in einem analogischen Argumentationszusammenhang (IgnSm 8,2), allerdings lässt der Vers jedes Indiz auf Geschlechtsmetaphorik vermissen. Bei den Ausführungen im Rahmen der Eheparänese im Brief an Polykarp (IgnPol 5,2f.) wird die Relation von Kyrios und Kirche geschlechtlich als Liebesbeziehung zwischen Mann und Frau figuriert. Allerdings wird hier streng vom Applikationsfeld der irdischen Ehe aus formuliert. So bleiben die Aussagen deutlich hinter der im ganzen Abschnitt sichtbaren paulinisch-dt.paulinischen Bildfeldtradition, insbesondere Eph 5,21-33, zurück und bringen nichts Neues. Die Stelle zeigt jedoch, dass die geschlechtlich imaginierte Christus-Kirchen-Relation im Streit um sexualasketische Tendenzen zur Begründung der Ehenorm und gerade nicht der Askese eingesetzt wurde.

§ 10:
Sexualaskese und Christusliebe in den apokryphen Apostelakten

Innerhalb der altkirchlichen Weiterentwicklung des Bildfelds kommt einer sexualasketischen Interpretation der Geschlechtermetaphorik große Bedeutung zu. Ein relativ frühes Zeugnis einer figurativ begründeten Askese findet sich innerhalb der apokryphen Apostelakten, die hier exemplarisch für diese Fragestellung untersucht werden sollen.

Sexualasketische Konsequenzen wurden auf Grund einer individualistischen Deutung der Geschlechtsmetaphorik zwar bereits in der späten Weisheit und zugespitzt bei Philo v. Alexandrien gezogen (s.o.). Im Neuen Testament fehlen sie jedoch weitgehend. Bei Paulus ist zwar eine gewisse Konkurrenz zwischen Christusliebe und partnerschaftlicher Liebe angelegt (z.B. 1Kor 7,32-34), die eigene Wertschätzung der Sexualaskese führt für den Apostel allerdings nicht zur Ablehnung der Ehe (gegen 1Kor 7,1). Beim Einsatz der traditionellen Geschlechtsmetaphorik in 2Kor 11,1-4 sind individualethische asketische Konsequenzen überhaupt nicht im Blick. In der deuteropaulinischen Literatur wird z.B. in Eph 5,21-33 die Geschlechtsmetaphorik sogar ausdrücklich zur Begründung der ehelichen Beziehung zwischen Mann und Frau herangezogen. Auch in den Pastoralbriefen werden - obgleich ohne explizite Metaphorisierung - offenbar (frauen)asketische Tendenzen abgewiesen (vgl. 1Tim 4,3; 5,11-14). Ein ähnliches Bild zeichnet sich bei Herm ab: Keuschheit und Sexualaskese werden zwar geachtet, aber nicht zur zwingenden Norm erhoben. Bei Ignatius dient die geschlechtlich figurierte Christus-Kirchen-Beziehung wieder explizit der Abwehr von Asketen (IgnPol 5,2f.). Erst im zweiten Jahrhundert setzten sich in bestimmten Kreisen um Tatian und Marcion (ca. 85-160 n. Chr.) sowie im syrischen Christentum (vgl. Ps-Clem[1]) radikale enkratitische Forderungen durch, die nun vermehrt auch mit Verweis auf die Christusliebe begründet wurden.[2]

---

[1] In den ursprünglich wohl griechisch verfassten, aber nur syrisch überlieferten Briefen »Über die Jungfräulichkeit« wird die Sexualaskese im Rahmen einer »Zwei-Stufen-Ethik« gefordert, um ein engelgleiches Leben in möglichst großer Christus-Konformität zu führen, vgl. Ps-Clem. I 4,1f.; 7,2. Dazu DUENSING (1950/51); MARKSCHIES (1997), 169f.; ferner J. HOFMANN, Art. Ps.-Clementinische Literatur, LACL 1998, 132-133.

[2] Vgl. allgemein zur Entwicklung der christlichen Askese CHADWICK (1962), 349ff.; GRIBOMONT (1979), 204-225; SCHRAGE (1980), 104ff.; 142ff.; GEERLINGS (1993), BROWN (1997), passim; OSIEK/ BALCH (1997), 152; zur Askese von Amtsträgern/ Zölibat in der frühen Kirche HEID (1997).

Figurationen der Geschlechterrelation führen also nicht zwingend zu enkratitischen Forderungen, werden aber ab dem 2. Jhdt. gerne zur Begründung religiös motivierter Askese eingesetzt, wie etwa die ›de Virginitate-Literatur‹ zeigt. So kann wohl kaum die These aufrechterhalten werden, dass die Geschlechtermetaphorik wie z.B. die Christus-Bräutigam-Prädikation die urchristliche Sexualaskese erst evoziert hätte. Allerdings sind begünstigende Wechselwirkungen zu konstatieren, denen im folgenden Paragrafen am Beispiel der narrativen Bildverarbeitung nachgespürt werden soll.

1. Sexualaskese in den apokryphen Apostelakten: Hinführung

Eine enge Verbindung von Bildern des Geschlechtlichen und der Sexualaskese zeigt sich in verschiedenen apokryphen Apostelakten. In fast allen Erzählungen innerhalb des klassischen Corpus der fünf Apolstelakten[3] findet der Themenkreis Keuschheit und Sexualität Beachtung, soll aber hier exemplarisch an den sogenannten »Theklageschichten« im Rahmen der ActPaul (2.) sowie an den Thomasakten (3.) ausführlicher untersucht werden, während die anderen Akten (4.) eher oberflächlich wahrgenommen werden.

Bereits in der paulinischen Tradition war die Forderung nach allgemeinem Eheverzicht immer wieder als Frontstellung erkennbar, wurde von den Autoren der Briefe jedoch abgelehnt (vgl. 1Kor 7; 1Tim 4-5[4]). Anders in den Apostelakten: Hier avanciert die Enthaltsamkeit zum Hauptinhalt der Evangeliumspredigt und Bekehrung zum Christsein hat in der Regel einen Eheverzicht bzw. eine Eheverweigerung insbesondere bei jungen Frauen zur Folge. Im Kontext dieser Arbeit interessiert im Folgenden weniger die sozialgeschichtliche Perspektive der Keuschheit[5] als Ausdruck einer Befreiungsbewegung, auch die wirkungsgeschichtliche Dimension des Eheverzichts als Grundlegung des (weiblichen) Mönchtums[6] wird nicht weiter verfolgt. Vielmehr möchte ich der Frage nachgehen, inwiefern Keuschheit und Sexualaskese explizit mit Verweis auf die Christus- bzw. Gottesbeziehung begründet werden bzw. ob diese Bezie-

[3] Titelhelden sind dabei Paulus, Thomas, Andreas, Johannes und Petrus. Bereits Origenes scheint die Apostelakten als feste Sammlung gekannt zu haben, denn er erwähnt sie im Zusammenhang mit der Todesschilderung der Apostel. Vgl. das Origenes-Zitat bei Euseb, h. e. 3,1. Eine kritische Neuausgabe ist in der Reihe Corpus Christianorum. Series Apocryphorum von frz. Forschern geplant. Vorläufig sind wir auf die Edition von R. Lipsius/ M. Bonnet (1959) (= Nachdruck der Ausgabe von 1891-1903) verwiesen.

[4] Vgl. hierzu etwa 1Tim 4,1-4; 5,9-16. Vgl. dazu bereits § 8, 3.2.1. Ferner danke ich A. Merz für wichtige Hinweise zu 1Tim.

[5] Vgl. dazu die feministischen Arbeiten von Kraemer (1980); Davies (1980); Burrus (1987) und Jensen (1992); ferner Geerlings (1993), 108ff.; Brown (1994), Kap. 1-10.

[6] Vgl. dazu Albrecht (1986).

hung auf Grund einer eventuellen Konkurrenz zur irdischen Geschlechterrelation in erotisch-geschlechtlichen Bildern dargestellt wird, vielleicht sogar im Rekurs auf die Bildfeldtradition.

Um das Phänomen der Sexualaskese und ihrer Begründungen besser im Blick auf die Fragestellung bewerten zu können, ist es erforderlich, zunächst die Begründung der Ehelosigkeit und Sexualaskese in jüdisch-christlichen und einigen paganen Schriften der hellenistisch-römischen Zeit im Überblick zu erfassen, was im folgenden Exkurs geleistet werden soll. Dem weit verbreiteten Pauschalurteil, als sei das Judentum prinzipiell leib- und sexfreundlich, während das frühe Christentum prinzipiell sexualfeindlich sei, muss dabei deutlich widersprochen werden.[7]

Exkurs 6:
Ehelosigkeit und Sexualaskese in hellenistisch-römischer Zeit

Das Ideal der Askese und Ehelosigkeit ist kein Novum der frühen Christenheit, sondern findet sich in unterschiedlichsten Begründungen bereits im Vor- und Umfeld des Neuen Testaments. Seit atl. Zeit gab es offensichtlich im Judentum die Überzeugung, dass sich religiöse Vollzüge (Kult, Gebet oder Gottesbegegnung) und sexueller Verkehr stören oder sogar ausschließen. So sollten sich z.B. die Israeliten am Tag der Sinaitheophanie des Geschlechtsverkehrs enthalten (Ex 19,10-15). Besonders gilt diese Askeseforderung dann für einzelne Offenbarungs- und Funktionsträger wie Propheten und (Hohe)priester. So wird die stilisierte Enthaltsamkeit des Mose in frühjüdischer Zeit eigens hervorgehoben (Philo VitMos II, 67-69). Ähnlich wird berichtet, dass Henoch nur bis zu seiner Eheschließung Visionen hatte (äthHen 83,2; 85,3). Insbesondere gelten für Priester als Diener am Heiligtum strenge Sexualregeln (Lev 21,6-15). Nach TestLev (Zus. Handschrift e zu 18,2) wird zu Levi gesagt: »Halte dich fern von jedem Geschlechtsverkehr«. Ähnlich schreibt Flavius Josephus in den *Antiquitates Judaicae*, dass der jüdische Hohepriester nur eine Jungfrau heiraten dürfe und diese ›bewahren‹ müsse (Ant 3,277).

Voraussetzung dieser Einschätzung war die Auffassung, dass Geschlechtsverkehr (kultisch) verunreinige. So wird eine Frau nach Lev 15,18 durch den Verkehr mit ihrem Mann unrein. Der Ursprung dieser Unreinheit ist offenbar beim Mann zu suchen, denn selbst Pollution im Schlaf machte für einen Tag unrein (Dtn 23,10-12; 1QM VII,4f.). Eine positive Begründung dieser religiös motivierten Askese ist in dem theologischen Konzept der Heiligkeit gegeben. »Heilig« bedeutet so viel wie »ausgesondert für Gott«, was gerade auch die materiale und körperliche Dimension miteinschließt. Auf der anderen Seite wird derjenige, der in den Bereich des Heiligen kommt, weltlichen Bezügen entzogen. So wie Himmelswesen stets asexuell dargestellt werden (äthHen 15,6; bBer 17a; Jalqut 1,111; vgl. Mt 22,29f.par.), schließt Heiligkeit dann

[7] So tendenziell noch Schöllgen (1999), 542ff. Vgl. z.B. eine differenzierte Sicht des Judentums bei Vetter (1993); »zwischen Sinnbejahung und Enthaltsamkeit«.

konkret auch sexuelle Aktivitäten im Diesseits aus. Davids Knechte dürfen etwa auf der Flucht nur deshalb die heiligen Schaubrote essen, weil ihre Körper durch sexuelle Abstinenz heilig sind (1Sam 21,5f.). Jeremia heiratet nach ›Leben der Propheten‹[8] nicht, weil er heilig vom Mutterleib an ist. Die Verbindung von Heiligkeit und Sexualaskese zeigt sich ferner in der Forderung im Frühjudentum nach sexueller Enthaltsamkeit zur Heiligung des Sabbats (Jub 50,8; Teez Sanb 13,27[9]).

Eine besondere Form zeitweiliger[10] oder lebenslanger Heiligung und damit zugleich Abstinenz auf unterschiedlichen Gebieten ist im jüdischen Nasiräats-Gelübde gegeben (Num 6,1-21; Ri 13-16).[11] Die *nezarim* sind die »Geweihten« oder »Heiligen«[12] Gottes, die sich dazu verpflichten, auf Weingenuss zu verzichten, das Haupthaar nicht zu scheren und die verunreinigende Berührung von Toten zu vermeiden (Num 6,3-7, vgl. Am 2,12). Zwar wird hier nicht explizit von einer Sexualaskese berichtet; da Simson in Ri 13-16 allerdings in gewisser Hinsicht zum ›Antitypus‹ des heiligen Nasiräers depraviert und gerade über seine Frauenbeziehungen zu Fall kommt, ist auch sexuelle Enthaltsamkeit für den Nasiräer wahrscheinlich.[13]

Eine Wertschätzung von Jungfräulichkeit und sogar Unfruchtbarkeit zeigt sich ferner in Weish 3,13f.: »*Selig die Unfruchtbare, die unbefleckt ist, die vom Beischlaf nichts wusste, der in Übertretung (geschieht). Sie wird Frucht erhalten bei der Visitation der Seelen*«[14]. Eine ähnliche Tradition liegt bereits in Jes 56,3-5 (Eunuchen) und 54,1 mit dem Lobpreis der Unfruchtbaren vor. An letzterer Stelle wird die gewendete Unfruchtbarkeit Zions zum metaphorischen Ausdruck der Rückkehr aus dem Exil. Zeichenhaft und nun sogar explizit als *Zeichenhandlung* fordert Jhwh den Propheten Jeremia zu Askese und Ehe- bzw. Kinderlosigkeit auf. Die Ehelosigkeit Jeremias wird damit zum Zeichen von Gottes Strafe für das Volk Israel (Jer 16,1ff.).

Einige Beispiele sexualasketischer Praxis aus der unmittelbaren Zeit Jesu sollen im Folgenden noch näher untersucht werden. Besonders umstritten ist die Einschätzung der Askese bei den *Qumran-Essenern*.[15] Lange Zeit hatte man nach den Fremdzeugnissen von Josephus (Ant

[8] Vgl. Leben der Propheten (Übers. Th. Schermann) 83: »Bevor er (= Jeremia) aus dem Mutterleib herauskam, war er schon geheiligt und ermahnt jungfräulich zu bleiben.«

[9] Jub 50,8: »(...) ebenso wer diesen Tag (= Sabbat) entweiht, indem er mit seiner Frau liegt«; Teez Sanb 13,27: »Und wer liegt mit seiner Frau am Sabbat, soll sterben.«

[10] Hier ist vor allem der Nachtrag von Num 6,13-21, sowie die frühjüdische Rezeption zu berücksichtigen: z.B. Josephus Bell II, 313f.; mNaz 2,7; 3,6.

[11] Vgl. dazu E. Zuckschwerdt, Zur literarischen Vorgeschichte des priesterlichen Nazir-Gesetzes (Num 6,1-8), ZAW 88 (1976), 191-205; G. Mayer, Art. נזר, ThWAT V (1986), 329-334; K.-H. Bernhardt, Art. Nasiräer, TRE 24 (1994), 10-12; H.-J. Stipp, Simson, der Nasiräer, VT 45 (1995), 337-369.

[12] In der LXX wird die Wurzel נזר *(nzr)* fast ausnahmslos mit ἁγιάζω κτλ. übersetzt.

[13] Vgl. dazu H.-J. Stipp, Simson, der Nasiräer, VT 45 (1995), 337-369.

[14] Übers. nach Georgi (1980), 412.

[15] Vgl. dazu H. Hübner, Zölibat in Qumran?, NTS 17, 1970, 153-167; A. Isaksson, Marriage and Ministry in the New Tempel: A Study with Special reference to Mt 19,13-22 and 1Cor 11,3-16 (= Acta Seminarii Neotestamentici Upsaliensis XXIV), Lund 1965, 45-64; E. Quimron, Celibacy in the Dead Sea Scrolls and the Two Kinds of Sectarians, in: F. García Martínez/ A. van der Woude (Hg.), The Madrid Qumran Congress I (= StTDJ 11,1), 1992, 287-294; Kleinschmidt (1998), 145-150.

18,21; Bell II, 120f.; 160f.[16]) und Plinius Sec. d. Ä. (hist. nat. V 17, § 73[17]) eine konsequente Ehelosigkeit dieser Gruppe angenommen.[18] Stricte dictu war zwar bereits nach dem Zeugnis von Josephus die Ehe in Qumran nicht ausgeschlossen[19], erst die archäologischen Ausgrabungen[20] und vor allem die Schriftfunde von Kirbet-Qumran haben dieses Bild grundsätzlich in Frage gestellt. Hier zeigte sich keine absolute Askese, sondern eine strikte Sexualethik im Zusammenhang mit einer Heiligkeitstheologie und einer verschärften eschatologischen Erwartung. So wurde z.B. das Heiligtum durch regelwidrige Sexualität verunreinigt (CD V,6f.; VI,18 - VII,4). Niemand durfte in der Stadt des Heiligtums mit einer Frau schlafen, um sie nicht zu verunreinigen (CD XII,1f. = 4Q 271 Frg. 3; 11Q19 [= Tempelrolle 1], 45,10-12). Schließlich dürfen die Krieger des endzeitlichen Kampfes nach 1QM 7,1-7 nicht durch Sexualität verunreinigt sein: »*Kein Mann, der nicht rein ist von seiner ›Quelle‹ her (euphemist. für Geschlechtsteil) am Tag des Kampfes, darf mit ihnen gehen, denn die heiligen Engel sind zusammen mit ihren Heerscharen.*«[21] Sexualaskese steht hier im eschatologischen Horizont des nahen Endes. Allerdings wird damit nicht prinzipiell die Ehe in Frage gestellt[22]. M. Baillet hatte sogar in dem fragmentarischen Text 4Q 502 (= papRitMar) ein Hochzeitsritual wiedererkennen wollen, was allerdings auf Grund des verderbten Zustands des Textes (344 Teilfragmente) nicht verifizierbar ist.[23] Das Ideal der Ehelosigkeit gab es offenbar in Qumran nicht, wohl aber eine rigoristische Sexualethik, die die eheliche Sexualität funktional auf die Fortpflanzung ausrichtete und die somit nach außen hin den Anschein der Askese erweckte. Nach H. Stegemann wurde dieser Eindruck

---

[16] Josephus Bell II, 120: »Diese (= Essener) verwerfen die sinnlichen Freuden als Frevel, erachten aber die Enthaltsamkeit (ἐγκράτειαν) und das Sich nicht von der Begierde Beherrschen lassen (τὸ μὴ τοῖς πάθεσιν ὑποπίπτειν) als Tugend. Und über die Ehe herrscht bei ihnen ein geringschätziges Urteil (καὶ γάμου μὲν παρ' αὐτοῖς ὑπεροψία).

[17] Plinius Sec. d. Ä., hist. nat. V,17 (§ 73): »Im Westen weichen die Essener von den Küsten zurück, (...) ein einsamer und auf dem ganzen Erdkreis vor allen anderen merkwürdiger Stamm, ohne jede Frau, jeder Wollust abhold (*sine ulla femina, omni venere abdicata*), ohne Geld und nur in Gesellschaft von Palmen.«; vgl. König u.a. (1993).

[18] Vgl. z.B. F. M. Cross, The Ancient Library of Qumran and Modern Biblical Studies, Garden City/ JY 1958, 71-74.180; J. Maier/ K. Schubert, Die Qumran-Essener. Texte der Schriftrollen und Lebensbild der Gemeinde, München - Basel ³1992 (1973), 80f.; A. Steiner, Warum lebten die Essener asketisch?, BZ NF 15 (1971), 1-28.

[19] Josephus Bell II, 121: »Die Heirat und die eheliche Nachkommenschaft lehnen sie zwar nicht grundsätzlich ab (τὸν μὲν γάμον καὶ τὴν ἐξ αὐτοῦ διαδοχὴν οὐκ ἀναιροῦντες), sie scheuen aber die Begehrlichkeit der Weiber (...)«. Deutlich dann auch in Bell II, 160ff.

[20] Vor allem wurden dabei Frauengräber (Grab 32 und 33 Hauptfriedhof, Grab 1 Südfriedhof) und Kindergräber (Grab 2,3 und 4 Südfriedhof) gefunden. Zum archäologischen Befund der Siedlung vgl. ausführlich R. de Vaux, Die Ausgrabungen von Qumran und En Feschcha IA. Die Grabungstagebücher, übers. von F. Rohrhirsch und B. Hofmeir (= NTOA Series Archeologica 1A), Göttingen 1996, 89-95.

[21] Übers. nach Maier (1995/I), 135.

[22] So auch mit Nachdruck Kleinschmidt (1998), 145ff.

[23] Man kann sicher nur festhalten, dass die Begriffe »Mann und Frau« bzw. »Tochter« häufig vorkommen (vgl. Frg. 1; 2; 19; 96; 108 u.a.) und auch Segen eine Rolle spielt. Zusammenhänge sind allerdings kaum zu erschließen, auch die in der Edition versuchte Kombination der Fragmente 6-10 ist umstritten. Vgl. Text bei Baillet (1982) (= DJD VII), 81-105; Übers. Maier (1995/II), 575-588. Vgl. kritisch dazu Baumgarten (1983) und Ders. (1990).

auch dadurch verstärkt, dass das Heiratsalter der Qumran-Gemeinde nach 1Q 28a (= Sa) 1,9-11 deutlich höher war als bei den durchschnittlichen Juden (vgl. § 6 2.1.), ferner waren Frauen vom Kult ausgeschlossen und traten deshalb öffentlich nicht in Erscheinung. Zuletzt waren die Essener Vertreter der ›Einzigehe‹ auch über den Tod eines Partners hinaus (CD 4,21-5,1), so dass der Anteil an faktisch ehelos lebenden Unverheirateten oder Witwen und Witwern extrem hoch war.[24]

Ein ganz anderes Beispiel der jüdischen Askese um die Zeitenwende gibt *Philo von Alexandrien* in seiner Schrift *de Vita Contemplativa* (VitCont) . Die ganze Schrift ist ein Loblied auf eine in der Nähe von Alexandrien lebende Gemeinschaft, die er »Therapeuten« nennt. Bei der Schilderung der Gastmähler erwähnt er ›alte Jungfrauen‹, »die ihre Reinheit nicht unter Zwang bewahrten, wie einige von den Priesterinnen bei den Griechen, als vielmehr durch freien Entschluss, aus eifrigem Streben und Sehnen nach Weisheit.« (VitCont 68). Diese Jungfrauen strebten nach Philo nicht nach sterblicher, sondern nach unsterblicher Nachkommenschaft, die aus der Vereinigung der Seele mit dem Samen des Vaters hervorgehe. Philo trägt hier zweifellos auch eigene Gedanken zur Sexualaskese in die Begründung ein, die er in anderen Zusammenhängen entfaltet. Nach All III, 71.148-154 kann sich die Seele nur dann mit ihrem ›rechtmäßigen Mann, der gesunden Vernunft‹, verbinden, wenn sie von aller leiblichen Leidenschaft, Lust und Begierde frei und unbefleckt ist. Sexualaskese wird hier als Ideal der rechten Gottesbeziehung gepriesen (vgl. Cher 49f.; VitMos II, 67-69).

Zuletzt seien noch einige Formen der Sexualaskese in der *hellenistisch-römischen Literatur und Philosophie* erwähnt.[25] In der Konzeption der griechischen Polis war die Zeugung legitimer Nachkommen in der Ehe wesentlicher Bestandteil der Staatsideologie. Normativ wurde diese Philosophie dann in der augusteischen Ehegesetzgebung[26], insbesondere in dem Gesetzescorpus der *Lex Iulia et Papia Poppaea* festgeschrieben, die eine Ehepflicht für alle Männer von 25 bis 60 und für alle Frauen von 20 bis 50 vorschrieb.

Doch ähnlich wie im Judentum bestätigen auch hier die Ausnahmen die regelhafte Norm. So finden sich ehekritische Argumente bei den Philosophen schon seit Platon[27], die vor allem die Last und Sorge für die eigene Person durch die Ehe betonen. Schon Musonius hatte die Sexualität unter Eheleuten auf den Zeugungsakt beschränken wollen, um sein paritätisches Eheideal nicht durch den als Herrschaftsverhältnis charakterisierten Geschlechtsakt (vgl. Foucault) zu gefährden. Eine eher pragmatische Begründung der Askese und jetzt sogar explizit Ehelosigkeit findet sich im Kynismus, wie er etwa in der Kyniker-Diatribe des Epiktet, eines Schülers von Musonius, beschrieben wird. Obgleich nichts Prinzipielles gegen Heirat stehe, sei es ratsam, ehelos zu bleiben, um nicht durch »bürgerliche Pflichten« und »persönliche Beziehungen«

---

[24] Vgl. STEGEMANN (1996), 268f., ihm folgend KLEINSCHMIDT (1998), 148; zur ›Einzigehe‹ ausführlich 104-112.

[25] Vgl. dazu ausführlich SCHÖLLGEN (1999), 523-541.

[26] M. KASER, Ehe und ›conventio in manum‹, Iura. Rivista internazionale di diritto Romano e Antico 1 (1950), 64-101.; vgl. DERS. (1955/1959).

[27] Vgl. die Zusammenstellung dieser Belege bei I. STOBAEUS, Anthologii. Libri Duo Posterioes, in: C. WACHSMUTH/ O. HENSE (Hgg.), Ioannis Stobaei Anthologium, IV 1909; II, 513-523.

gebunden zu sein und vom »Dienst (an) der Gottheit« abgelenkt zu werden.[28] Daneben kennt auch die (neu)pythagoreische Schule eine asketische Ausrichtung vor dem Hintergrund ihrer Reinkarnationslehre.[29] Sexuelle Enthaltsamkeit und Jungfräulichkeit gelten schließlich als höchste Form der Beherrschung der gefährdenden Triebe, und entsprechend wird die strikte Askese einzelner als Vorbild vor Augen geführt, wie es etwa der Biograf Philostratos an seinem Helden Apollonius von Tyana exemplarisch dargestellt hat.[30] Die einzige Form institutionalisierter Jungfräulichkeit in Rom findet sich bei den sechs Vesta-Priesterinnen, die für die Dauer ihres Dienstes (bis etwa zum 40. Lebensjahr) einem strengen Keuschheitsgebot unterliegen.[31] Neben archäologischen Zeugnissen (Vestatempel, Haus der Vestalinnen) finden sich bei verschiedenen antiken Autoren Bemerkungen über diese Form der kultischen Sexualaskese.[32] Die Reinheit der Vestalinnen steht vor allem mit Fruchtbarkeit in Verbindung und wurde als Voraussetzung für Kontinuität, Leben und Wohlergehen der Gesamtgesellschaft gedeutet.

Die im Vor- und Umfeld des Neuen Testaments gegebenen unterschiedlichen Begründungszusammenhänge zur Sexualaskese möche ich im Folgenden noch einmal tabellarisch zusammenstellen, wobei sich vielfach eine negative und positive Argumentation unterscheiden lässt:

Begründungsmuster zur Sexualaskese, Ehelosigkeit		
Positiv	*Prinzip*	*Negativ*
Reinheit/ Heiligkeit zur Vorbereitung der Gottesbegegnung (Empfang von Offenbarung, Gebet, vgl. Ex 19,15; Philo in VitMos, äthHen 83,2; 85,3).	kultisch	Verunreinigung der Menschen, der heiligen Stadt oder des Sabbats durch Geschlechtsverkehr; Sexualität schadet der Seele (Lev; Philo; Seneca)
Teilhabe/ Vorwegnahme der zukünftigen Welt (Qumran?)	eschatologisch	Gefangenschaft in sarkisch-weltlichen Bezügen; Abwertung der Begierde; Leibfeindlichkeit (Philo)
Zeichenhandlung (Jer 16; SapSal)	symbolisch	--
Stellvertretung, politische Dimension (z.B. für Fruchtbarkeit des Volkes: Vestalinnen)	politisch	Behinderung in gesellschaftspolitischer Mitverantwortung (Epiktet)
Askese als Tugend (Philo, TestPatr.); Selbstbezwingung und Standhaftigkeit	ethisch	moralische Versuchungen (Daniel, Joseph); Schwäche des Leibes
Ungeteiltes Engagement für Gott oder Philosophie (Kyniker nach Epiktet; Philo)	pragmatisch	Ablenkung durch Pflichten des Ehemanns und Vaters (Epiktet)

Tab. 15: Begründungsmuster zur Sexualaskese und Ehelosigkeit im Vor- und Umfeld des NT

[28] Vgl. Epiktet, Diss. III, 22, Übers. in BILLERBECK (1978), 28-31.

[29] Vgl. dazu mit reichlich Belegen KLEINSCHMIDT (1998), 151f.

[30] Nach GEERLINGS (1993), 108. Man denke hier ferner an das Zeugnis der Apologeten, die für das Christentum mit Hinweis auf die große Beherrschungsleistung der Askese werben wollen.

[31] Vgl. dazu POMEROY (1985), 332; ausführlich neuerdings STAHLMANN (1997), Kap. 5: Kultische Keuchheit: Die Vestalinnen, 117-141.

[32] Vgl. Dionysios von Halikarnassos II, 64,5-69,3; Plinius Sec. d. Ä. nat. hist. 28,3.13; Plut. num 10,8; gell. 1,12; Ov. fast. 6, 249-304.

Sexualaskese und Ehelosigkeit im Vor- und Umfeld des NT wird demnach funktional und multidimensional begründet und nicht zum Selbstzweck oder aus Leibfeindlichkeit propagiert (Ausnahme Philo). Dauerhafte Enthaltsamkeit wird nur von einzelnen Funktionsträgern wie Propheten, (Hohe)Priestern und Philosophen gefordert; kollektive (zeitlich begrenzte) Askese bezieht sich vor allem auf Phasen der Gottesbegegnung und des Kultus.

Sexualaskese Jesu und im Urchristentums

Die Forderung nach Askese und Ehelosigkeit war also im Umfeld Jesu keineswegs unvorstellbar, sondern in ganz unterschiedliche Begründungszusammenhänge eingebunden.[33] Auch die Ehelosigkeit Jesu und sexualasketische Forderungen im NT werden vor diesem Hintergrund eingeordnet werden müssen, zumal die späteren Zeugnisse zur Sexualaskese im frühen Christentum in vielfältiger Weise an die jüdischen und hellenistischen Argumentationsmuster anknüpfen.[34]

Für Jesus könnte, wie von Mt 19,12 (διὰ τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν) aus zurückzuschließen ist, gerade sein eschatologisches Bewusstsein und seine Verkündigung der Gottesherrschaft eine Askese begründet haben. Eine andere Begründung wäre die besondere Gottnähe in Gebet und Offenbarungsempfang, die sexuelle Enthaltsamkeit voraussetzten (vgl. auch 1Kor 7,5). Möglicherweise stand Jesus in der Tradition des Nasiräats, was man aus der Bezeichnung »Heiliger Gottes« (Mk 1,24; Joh 6,69) sowie dem Titel ›Nasoräer‹ schließen könnte.[35] Die Nähe zweier Jesus eng verbundener Gestalten, nämlich des Täufers und des Herrenbruders Jakobus, zum Nasiräertum könnten diese These bestätigen. Allerdings lassen die Quellen kaum einen sicheren Schluss zu.[36]

---

[33] Dem Urteil Ben-Chorins: »In allen diesen Schriften, die im Judentum zur Zeit Jesu heiliggehalten wurden, gibt es kein Ideal der Ehelosigkeit.« (Ben-Chorin 1977, 106) ist insofern deutlich zu widersprechen.

[34] Dabei sind folgende Argumentationsmuster aufgegriffen: 1) kultisch: Jungfräulichkeit als Reinheit, keine Mischehen (Apk 14,4); 2) eschatologisch: Vorwegnahme/ Teilhabe an himmlischer Welt (Mt 19,12; 1Kor 7,29; Apk 14,4, vgl. Mt 22,30); 3) pragmatisch: ungeteiltes Engagement/ Freiheit von Sorge der Familienväter (und Mütter) (1Kor 7; Mt 19,12); 4) zeichenhaft: Ehelosigkeit Jesu als Zeichenhandlung (Prophetentradition, Nasiräat metaphorisch gedeutet).

[35] Vgl. die ausführlich begründete These von Berger (1996), wie bereits in Berger (1995a), 28-35.

[36] Die These birgt einige Probleme hinsichtlich ihrer linear-zeitlichen Konkretion: Die narrative Jesusüberlieferung zeigt nicht die Wandlung vom ehelosen Nasiräer der Anfangszeit zum freudigen Bräutigam am Ende von Jesu Wirksamkeit. Inmitten der Passionserzählung werden festliche Elemente integriert, wie auch bereits zu Anfang die Leidensperspektive in den Blick kommt. Ferner bieten die Quellen nur eine schmale Basis, um eine asketische Vorzeit zu rekonstruieren (Mk 1,12f.; Mt 4,1-11), denn Jesus wird vom ersten Auftreten an als Bräutigam gesehen (Mk 2,18-22; Joh 2; 3). Asketische und festliche Elemente scheinen sich eher komplementär zu ergänzen. Die strikte Abgrenzung von Johannes dem Täufer in Fragen der Lebenspraxis gilt zwar nach Lk 7,33f. und könnte auch aus Mk 2,18-22 geschlossen werden, ist allerdings nach Joh 3,28-30 zu relativieren. Johannes der Täufer stellt sich hier ganz in den Bereich der festlich-eschatologischen Freude des Bräutigams. Auch er ist als ›Freund des Bräutigams‹ Teil des hochzeitlichen Szenarios und beschreibt die Abgrenzung vom Messiasbräutigam nicht etwa durch Betonung einer anderen, nämlich asketischen Lebensweise.

Zumindest kann die Ehelosigkeit des historischen Jesus als Konsens der Forschung gelten, auch wenn die Überzeugung nur *e silentio* aus den Quellen erhoben werden kann. Vor diesem sozialgeschichtlichen Hintergrund gewinnt allerdings der für die spätere Tradition bedeutsame Christustitel »Bräutigam« eine besondere Pointe. Hier wird nicht einer das genannt, was er schon längst ist oder war, sondern gerade das, was er nie sein wird. Der Ehelose heißt ›Bräutigam‹. Zwei eigentlich sich widersprechende und sogar ausschließende Aussagen werden verbunden. Nur auf einer neuen, nämlich metaphorischen Sinnebene kann eine solche Sprachbildung verstanden werden. Der »ehelose Bräutigam« ist damit eine »kühne Metapher«, ja die schärfste Form der Metaphorisierung, die es gibt, eine sogenannte *contradictio in adiecto*, die in besonderem Maß die Deuteaktivität der Leser bzw. Hörer herausfordert.

Die metaphorische Sprachbildung »Jesus der Bräutigam« setzt somit zwar die Ehelosigkeit Jesu voraus. Zugleich wird jedoch deutlich, dass diese Haltung nicht aus einer generellen Abwertung der Ehe oder der Sexualität heraus erfolgt. Vielmehr könnte »Jesu Ehelosigkeit selbst so etwas wie eine Unterlassung als Zeichenhandlung«[37] sein, oder zumindest als solche gedeutet worden sein. Jesus ist ehelos, um andererseits gerade Bräutigam sein zu können. Da die Metaphernstelle der Braut in vielen ntl. Schriften noch offen ist, wurde ein Wirkungsprozess in Gang gesetzt, der die Suche nach dem bildempfangenden Bereich für das relationale Gegenüber Jesu forcierte. Neben dem kollektiven Gegenüber der Gemeinde bzw. Kirche als Braut (2Kor 11,2f.; Eph 5,21-33; Herm Vis IV 2 u.a.) setzt spätestens zu Beginn des 2. Jhdts. eine Individualisierung ein, die einzelne Christinnen als »Bräute Christi« ausweist. Erst jetzt werden auch sexualasketische Konsequenzen dieser Brautschaft gefordert. Ein herausragendes Beispiel einer solchen Bildverwendung zeigt sich im Rahmen der Apostelakten, die im Folgenden zu untersuchen sind.

2. Das enkratitische Evangelium der Thekla-Akten (ActPaulThec)

2.1. Grundlegendes zu den Thekla-Akten

Innerhalb der apokryphen Paulus-Akten erscheint ein selbständiger Abschnitt, der gewöhnlich mit der Überschrift »Taten des Paulus und der Thekla« wiedergegeben wird. Allerdings wird der Name von Paulus im Titel nur bei zwei der dreizehn wichtigsten Handschriften[38] erwähnt. Neben der auffälligen Randstellung von Paulus im Handlungsverlauf der Erzählung begründet ferner die reiche selbstständige Bezeugung[39], dass es sich bei diesem Abschnitt um eine ur-

[37] Berger (1995a), wie auch zum Folgenden.

[38] Jensen (1995), 17 führt die verschiedenen Überschriften der wichtigsten griechischen und lateinischen Handschriften in Übersetzung auf und hat zu Recht darauf hingewiesen, dass der Name des Paulus nur in zwei der dreizehn Titel vorkommt. Vgl. dagegen Titel wie »Martyrium der heiligen und apostelgleichen Thekla, der Erstmärtyrin der Frauen«.

[39] Überliefert sind griechische (11), lateinische (4), syrische, koptische, slavische und äthiopi-

sprünglich selbstständige Schrift über Thekla handelt, die nachträglich von einem Redaktor in die Paulusakten integriert worden ist.[40] Bereits um 200 ist die Verbreitung der Thekla-Akten bis Karthago durch einen polemischen Hinweis von Tertullian nachzuweisen.[41] Da aus der Bemerkung Tertullians auch hervorgeht, dass ein gewisser Presbyter aus Kleinasien die Schrift (ActPaul) verfasst bzw. redigiert haben soll, kann man eine Entstehungszeit für das letzte Drittel des 2. Jh., vermutlich zwischen 185 und 195 n.Chr. in Kleinasien annehmen.[42] Zum Teil wurde die These einer weiblichen Autorenschaft vertreten, die im Zusammenhang mit einer lebhaften Debatte in der amerikanisch-feministischen Literatur steht, nach der Eheverzicht und Keuschheit von Frauen in den Apostelakten als emanzipatorisches Fanal einer Art ›Frauen-Befreiung‹ gedeutet wurden.[43] Anne Jensen hat die Bedeutung der Keuschheit relativiert und vor allem das ›Martyrium‹ von Thekla als historischen Kern angenommen. Dieser Aspekt verbindet zumindest die beiden Hauptteile des Berichts: Der erste Teil berichtet vom ›Martyrium‹ der Thekla in Ikonium (7-22), im zweiten Teil wird vom ›Martyrium‹ in Antiochien erzählt (26-39). Als Rahmung und Zwischenspiel sind Begegnungen mit Paulus erwähnt (1-6; 23-25; 40-41). Zur besseren Orientierung sei der Handlungsverlauf im Folgenden kurz skizziert:

Die Einleitung (1-6) berichtet von einer Reise des Apostels Paulus von Antiochien nach Ikonium. Dort hält Paulus im Haus seines Gastgebers Onesiphoros (vgl. 2Tim 1,16) eine Predigt zum ›Evangelium der Enthaltsamkeit und Auferstehung‹, die von Thekla vom benachbarten Haus aus gehört wird. Die Botschaft von Paulus fesselt Thekla und sie hört Tag und Nacht zu, so dass ihre Mutter Theokleia entsetzt Theklas Verlobten Thamyris herbeiholt und ihn drängt, gerichtlich gegen Paulus vorzugehen. Dieser willigt ein im Glauben, seine Braut habe sich in Paulus verliebt. Paulus wird ins Gefängnis geworfen, wohin Thekla ihm heimlich folgt. Doch Thekla wird entdeckt und es kommt zum Gerichtsverfahren, in dessen Verlauf Paulus verbannt, Thekla aber - auf Vorschlag ihrer Mutter - zum Tod durch Verbrennen verurteilt wird. Als sie den Scheiterhaufen besteigt, wird sie durch einen plötzlichen Wolkenbruch gerettet.[44]

---

sche Handschriften. Vgl. zur Textüberlieferung die Einleitung bei L. Vouaux (1913), Les Actes de Paul et ses Lettres Apocryphes, Paris 1913, 12-19.

[40] So etwa Jensen (1995), Dies. (1998), 746f.

[41] Vgl. Tert. bapt. 17,4. Vgl. Borleffs (1954), 290ff. Eine neue deutsche Übersetzung bei Jensen (1995), 71f.

[42] So die Vermutung von Albrecht (1986), 280ff.; Jensen (1995), 72; Schneemelcher (1989), 214.

[43] Vgl. dazu Davies (1980); Burrus (1987). Gegen eine Frau als Autorin votieren Kraemer (1976) und S. E. McGinn, The Acts of Thekla, Ssc II, New York 1994, 800-828 und plädieren für eine ›männliche Redaktion‹ ursprünglich auf Frauen zurückgehender mündlicher Thekla-Traditionen. Vgl. für den dt.sprachigen Raum die kritisch-differenzierte Rezeption bei Jensen (1992), ferner die Kurzzusammenfassung der Debatte bei Jensen (1995), 73-76 bzw. Dies. (1998), 746f.

[44] Jensen hat zu Recht auf historische Inkonsistenzen hingewiesen: Der Verlobte von Thekla

Als Thekla nun wieder mit Paulus zusammentrifft (23–25), wünscht sie, von ihm getauft zu werden (»gib mir das Siegel in Christus – δός μοι τὴν ἐν Χριστῷ σφραγῖδα«), um etwaigen Prüfungen zu entgehen. Daraufhin antwortet Paulus: »Thekla, habe Geduld, dann wirst du das Wasser empfangen«.

Allerdings nimmt der Apostel Thekla mit nach Antiochien, dem Schauplatz des zweiten ›Martyriums‹ (26–39). Gleich bei der Ankunft verliebt sich ein einflussreicher Mann, Alexander, in Thekla. Sie weist ihn allerdings bei seinem Versuch, sie auf offener Straße zu umarmen, vehement ab und schreit: »Vergewaltige keine Fremde, vergewaltige nicht die Dienerin Gottes (μὴ βιάσῃ τὴν τοῦ θεοῦ δούλην)! (26)«. Da Thekla in ihrer Gegenwehr schließlich handgreiflich wird und Alexander mit zerrissenem Gewand bloßstellt, erwirkt dieser einen Prozess vor dem (röm.) Statthalter. Die offizielle Anklage lautet jetzt »Tempelschänderin« (Ἱερόσυλος, 28) und Thekla wird zum Tierkampf verurteilt, was die Empörung der übrigen Frauen hervorruft. Wenigstens wird Thekla die Bitte gewährt, bis zu ihrem Tod keusch bleiben zu dürfen, weshalb sie von Tryphaina, einer einflussreichen, später sogar »Königin« genannten (36) Antiochenerin, aufgenommen wird. Diese bittet Thekla um Fürbitte für ihre verstorbene Tochter.

Beim Tierkampf bleibt Thekla wie durch ein Wunder zunächst von den wilden Tieren (Löwen, Bärin etc.) verschont und betet mit ausgebreiteten Armen. Als sie eine Grube mit Wasser erblickt, sieht sie den Moment ihrer Taufe gekommen. Sie stürzt sich hinein mit den Worten: »Im Namen Jesu Christi taufe ich mich (selbst) am letzten Tag (ἐν τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ Χριστοῦ ὑστέρᾳ ἡμέρᾳ βαπτίζομαι)« (34). Ihre Selbsttaufe erscheint den Robben, die in der Grube leben, wie ein tödlicher Feuerblitz, so dass Thekla auch diesmal gerettet wird. Schließlich soll Thekla zwischen zwei Stiere gebunden werden, die sie zerreißen sollen – und wird auch jetzt gerettet, weil der Strick zerreißt (35). Ihre Patronin Tryphaina fällt jetzt in Ohnmacht, was zur Wende des Kampfes führt. Der Statthalter bricht das ›Spiel‹ ab, Thekla wird freigesprochen und legt ein Christuszeugnis ab.

Im letzten Abschnitt (40–43) trifft Thekla zunächst wiederum mit Paulus zusammen, der nicht nur ihre Selbsttaufe kommentarlos billigt, sondern sie quasi als Apostolin beauftragt: »Gehe hin und lehre das Wort Gottes« (41). Thekla kehrt nach Ikonion zurück und verkündigt das Evangelium bis zu ihrem »sanften Tod« (43).

2.2. Theklas Keuschheit und die These der Syneisaktenehe

Die Thekla-Akten können als Beispiel einer »Enthaltsamkeitsgeschichte« gelten, wie sie im Rahmen der Apostelakten häufig erzählt werden. Wie gesagt, tritt im Fragehorizont dieser Arbeit die sozialgeschichtlich-emanzipatorische Dimension der Sexualaskese der Frauen[45] und auch die wirkungsgeschichtlich-monastische Dimension des Eheverzichts[46] in den Hintergrund. Stattdessen in-

---

wollte nicht den Tod, Paulus wird nicht verurteilt, das Urteil wird ohnehin von der Mutter und nicht vom Statthalter gesprochen. Vgl. dazu JENSEN (1998), 743.

[45] Vgl. dazu die Arbeiten von DAVIES (1980); BURRUS (1987) und JENSEN (1992).

[46] Vgl. dazu ALBRECHT (1986).

teressiert die Frage nach einem eventuellen Zusammenhang von Sexualaskese und Christus- bzw. Gottesrelation im Kontext des Christus-Bräutigam-Bildfelds.

Selbst wenn man in der Betonung des Eheverzichts und der Sexualaskese mit Jensen nicht den historischen Kern der Thekla-Geschichte vermuten muss, können innerhalb der heutigen Fassung die enkratitischen Elemente nicht redaktionell ausgemerzt werden, ohne den Erzählaufbau wesentlich zu zerstören.

So wird bereits das Evangelium der Pauluspredigt als »Wort Gottes von der Enthaltsamkeit und Auferstehung (λόγος θεοῦ περὶ ἐγκρατείας καὶ ἀναστάσεως)« zusammengefasst, vier der folgenden 13 Seligpreisungen thematisieren ausdrücklich die Keuschheit.[47] Keuschheit wird dann als Eheverzicht konkretisiert, denn Paulus ist der »Verführer, der die Seelen der Jungmänner und der Jungfrauen täuscht, dass sie nicht heiraten« (11). Enthaltsamkeit wird sogar - nach der Wiedergabe der Paulusprediqt durch Demas und Hermogenes - zur Bedingung der Auferstehung: »Auferstehung gibt es nur für euch, wenn ihr keusch bleibt, wenn ihr das Fleisch nicht befleckt, sondern es keusch bewahrt« (12). Dieses enkratitische Evangelium führt dazu, dass Jungfrauen nicht heiraten und bereits Verlobte die Hochzeit verweigern. Genau dies scheint nun auch bei der Protagonistin Thekla der Fall zu sein, da sie ja explizit als Jungfrau (παρθένος) und Braut (μεμνηστευμένη ἀνδρὶ Θαμύριδι) eingeführt wurde und die Anklage von ihrem Bräutigam geführt wird (7). Bei der Anklageformulierung gegen Paulus wird noch allgemeiner formuliert: »Er hat alle unsere Frauen verdorben« (15fin.), was sogar auf Eheverweigerung von Verheirateten schließen lässt, zumindest ist er einer, »der die Jungfrauen nicht heiraten lässt« (16).

Ob allerdings die Eheverweigerung auch wirklich als historische Causa eines Todesurteils genügen kann, ist - nach Jensen - fraglich, im zweiten Bericht gibt der *titulus*, der nach röm. Recht zugleich *causa poenae* ist, als Grund »Tempelschänderin« an, was auf eine rein religiöse Anklage hindeutet, wie sie auch bei anderen Märtyrerprozessen geläufig ist.[48]

---

[47] »Selig sind, die ihr Fleisch rein (ἁγνὴν τὴν σάρκα) bewahrt haben, denn sie werden ein Tempel Gottes werden. Selig die Enthaltsamen (ἐγκρατεῖς), denn zu ihnen wird Gott sprechen (...). Selig, die Frauen haben, als hätten sie keine, denn sie werden Gottes Erbe empfangen. (...) Selig die Körper der Jungfräulichen (τὰ σώματα τῶν παρθένων), denn sie werden Gott wohlgefallen und den Lohn ihrer Keuschheit nicht verlieren«; Übers. nach JENSEN (1995), 21f.; gr. nach LIPSIUS/BONNET (1959), 238-240.

[48] Die Eheverweigerung stellte einen Verstoß gegen die *lex Iulia* (s.o.) dar und konnte von daher als *crimen* eingestuft werden, was für Jensen offenbar nicht im Blick ist. Sie bemerkt aber richtig, dass das Christentum spätestens seit der neronischen Verfolgung als staatsgefährdend eingestuft worden war und das Bekenntnis zum Christentum als Kapitalverbrechen galt, das wie Hochverrat geahndet wurde. Selbst die Anklage in dieser Sache führte bereits zum Verlust der bürgerlichen Rechte. Vgl. dazu JENSEN (1995), 85.

Trotz der anerkannten Widersprüche zwischen dem ersten und dem zweiten Teil[49] kann man nicht behaupten, das Thema ›Keuschheit‹ spiele im zweiten Martyrium keine Rolle mehr.[50] Im zweiten Hauptteil des Romans weist Thekla Alexander zurück mit dem Hinweis auf ihre Beziehung zu Gott (Dienerin Gottes). Möglicherweise war das Umarmen auf offener Straße in Syrien als eindeutige Geste der Zusammengehörigkeit oder gar als eine Art »Zugehörigkeits- oder Verlobungs-Ritus« bekannt. Man kann hier aus dem Text keine Sicherheit gewinnen, allerdings ist anzunehmen, dass die Geste einen tieferliegenden Sinn einschloss, sonst wäre die überaus heftige Gegenwehr Theklas kaum verständlich.[51] Weiterführend könnte dabei der Hinweis sein, dass Alexander einen Kranz (στέφανος) auf dem Kopf trägt (26fin), was selbst für einflussreiche Männer (ὁ δὲ πολὺ δυνάμενος) keine alltägliche Kopfbedeckung darstellte, sondern wohl eher als Hinweis auf den häufig bezeugten Brautkranz verstanden werden kann. So kann man die Szene so lesen, dass Alexander Thekla als Bräutigam gegenübertritt und sie zur Verlobung und Heirat nötigen will. Auch die zuvor genannten Notizen lassen sich hier problemlos anfügen: Gleich zweimal wird berichtet, dass sich Alexander in Thekla verliebt hat (27f.), ferner will er sie durch Geld und Geschenke von Paulus gewinnen (ἐξελιπάρει ... χρήμασι καὶ δώροις), was auf klassische Termini der Brautpreisverhandlungen hindeutet (26). Schließlich zeigt die Parallelität des Erzählaufbaus, dass Alexander hier die Rolle des Bräutigams Thamyris bei der Versuchung in Ikonien einnimmt. Der Hinweis Theklas, dass ihre Verbannung aus Ikonium bereits in der Eheverweigerung mit Thamyris begründet liegt (»weil ich Thamyris nicht heiraten wollte«), gewinnt dann neue Qualität.

Auch nach der Verurteilung zum Tierkampf bittet Thekla, »keusch bleiben zu dürfen« (ἵνα ἁγνὴ μείνῃ) bis zu ihrem Tod, was im Gebet für Tryphaina wieder aufgegriffen wird (31). Hier spiegelt sich römische Rechtspraxis, nach der die zum Tierkampf verurteilten Personen den Sklaven gleichgestellt waren (*servi poenae*). Dies hatte für Frauen häufig sexuellen Missbrauch, sei es im Bordell, sei es durch Soldaten im Gefängnis zur Folge. Die Keuschheit von Thekla wird allerdings selbst während des Tierkampfes noch gewahrt, denn obgleich entkleidet (33) wird sie nach ihrer Taufe »von einer Feuerwolke umgeben, so dass (...) sie in ihrer Nacktheit verhüllt war (34fin, vgl. 38).

---

[49] Im ersten Teil ist die Volksmenge auf Seiten der Ankläger, während die Frauen in Antiochien für Thekla Partei ergreifen. Die Person der Thekla ist zunächst blass und stumm, im zweiten Teil hingegen eigentliche Heldin, sie spricht und tauft sich selbst. Vgl. zu den Differenzen auch JENSEN (1995), 83.

[50] Gegen JENSEN (1998), 743f.

[51] Die Auffassung Jensens, hier handle es sich »um die völlig normale Abwehr eines sexuellen Übergriffs« ist m.E. nicht am Text belegbar. Warum hätte der Erzähler dann nicht eindeutige Begriffe bei der Schilderung der Szene verwenden sollen? Vgl. JENSEN (1998), 744.

Syneisaktenehe mit Paulus?

Während Thekla jede eheliche Gemeinschaft mit Männern verweigert, wird sie in enger Beziehung zu Paulus geschildert, was dazu führte, die Erzählung ActPaulThec als Begründung der »Syneisaktenehe« zu deuten, wie es die spätere Tradition behauptet. Die ältesten Hinweise auf ein derartiges geistliches Zusammenleben zwischen Bruder und Schwester in Christo sehen manche Forscher bei Paulus in 1Kor 7,29-34 gegeben.[52] Die enkratitische Predigt in ActPaulThec 5 knüpft nun unmittelbar an diese paulinischen Traditionen an, denn der im Folgenden zitierte Makarismus kann als direkte Anspielung auf 1Kor 7,29 (οἱ ἔχοντες γυναῖκας ὡς μὴ ἔχοντες) gelesen werden:

> »Selig sind, die Frauen haben, als hätten sie nicht, denn sie werden Gott beerben.« (μακάριοι οἱ ἔχοντες γυναῖκας ὡς μὴ ἔχοντες, ὅτι αὐτοὶ κληρονομήσουσιν τὸν Θεὸν). (ActPaulThec 5)

Vor allem die Beziehung zwischen Paulus und Thekla wurde als intime, gleichwohl geschlechtsneutrale Form des Zusammenlebens zwischen Mann und Frau gedeutet. Und nicht wenige Formulierungen im Text deuten auf eine persönlich intensive Beziehung hin: So nimmt Thekla Lebensgefahr in Kauf, um Paulus im Gefängnis zu besuchen. Dort »küsste sie seine Füße« (18), ihre Familie findet sie »gleichsam mitgefesselt aus Zuneigung (συνδεδεμένην τῇ στοργῇ« (19). Nach der Rettung verspricht Thekla, Paulus zu »folgen, wohin du auch gehst« (25), was sich fast wie ein Eheversprechen lesen lässt. Und nachdem die Todesgefahr in Antiochien gebannt ist, »verlangte es (Thekla) sehr nach Paulus« (40).

A. Jensen hat allerdings zu Recht darauf hingewiesen, dass die jeweils verwendeten Begriffe nicht zweifelsfrei mit erotischen Konnotationen behaftet sind. So charakterisiert z.B. der gr. Begriff στοργή (19) die Liebe unter Familienangehörigen, ἐπιποθέω bezeichnet bei Paulus das Verlangen des Apostels nach seiner Gemeinde (Röm 1,11; 1Thess 3,6).[53] Schon gar fehlt aber ein Hinweis auf ein eheähnliches Zusammenleben zwischen Paulus und Thekla, da ihre Begegnungen immer punktuell begrenzt bleiben.

Im Sinne des Redaktors kann man deshalb eher von einer Lehrer-Schülerinnen-Beziehung sprechen, die aber mit Jensen als Nebenprodukt einer nur losen literarischen Verknüpfung der Thekla-Traditionen mit den ActPaul angesehen werden kann, denn für den Kernbestand der Martyriumsberichte von Thekla, insbesondere für den zweiten Bericht, ist Paulus durchaus verzichtbar.

---

[52] Vgl. dazu § 9: zu Did 11,11.

[53] Vgl. JENSEN (1995), 29 Anm. 40; 38 Anm. 62.

2.3. Die Verdrängung der Brautmetaphorik

Thekla ist eine Jungfrau und Braut, um die sich menschliche Bräutigame bemühen, die abgewiesen werden. Allerdings lassen sich kaum Hinweise aus dem Text entnehmen, dass anstelle der irdischen Bräutigam-Beziehung die Verbindung mit Christus im Bild einer geschlechtlichen Beziehung beschrieben wird. Thekla begründet ihren Eheverzicht mit Verweis auf ihren Glauben, indem sie sich als »Dienerin Gottes« ausweist (26; 37f.). Auch ihr explizites Christusbekenntnis vor dem antiochenischen Statthalter erfolgt ohne Liebessemantik oder erotische Obertöne.

Statt der Hinwendung zum Christus-Bräutigam lesen wir mehrfach von einer »Vermännlichung« Theklas: So teilt sie Paulus nach ihrer Rettung in Ikonion mit, sie werde sich die Haare abschneiden (25), später reist sie in Kleidung »nach Männer Art« (40). Hier könnte ein klassischer Topos der patristischen Literatur aufgegriffen worden sein, nach dem der Spruch »Sie war wie ein Mann« zur Würdigung der Frauen eingesetzt wurde.[54]

Hinsichtlich der Verwendung der Geschlechterdimension in ActPaulThec stellt sich die Frage, ob Eheverzicht und Askese als wesentlicher Bestandteil eines theologischen Konzepts angesehen werden kann oder ob die Hervorhebung der Keuschheit letztlich eine »männliche Domestizierung«[55] in redaktioneller Überarbeitung darstellt, wie Anne Jensen glaubt. Jensen vertritt die These, dass »die Verbindung mit Paulus, genauer die Integration ihrer Geschichte in die Paulusakten, (...) dem Ansehen Theklas geschadet« habe.[56] Sichtbares Zeichen dieser Abwertung sei die nachträgliche Erotisierung des Martyriumsberichts. Durch die Klassifizierung Theklas als Jungfrau, sei ihre Rolle als Apostolin überlagert worden und fiel bei einer Verdrängung durch die später ungleich wichtigere Symbolfigur der Jungfrau-Mutter Maria schließlich ganz unter den Tisch.

Die These von Jensen ist hier modifizierend aufzunehmen. Ihr eigenständiges Profil gewinnt die Theklageschichte - wie Jensen richtig bemerkt - in der aktiven Rolle einer Frau, die auf Grund ihrer zweifachen Bewahrung vor dem Martyrium, ihrer Selbsttaufe im Feuermantel und ihrer Beauftragung

[54] Für A. Jensen liegt hier wiederum ein typisches Anzeichen der enkratitischen Überarbeitung des Redaktors vor. Während die Kleidung nach Männerart auch aus reiner Zweckmäßigkeit für die Reise erfolgen könnte, macht der Redaktor Thekla durch die Enterotisierung (kurze Haare) zur »männlichen Jungfrau«, und greift dabei ein Motiv auf, das in der patristischen Literatur weit verbreitet war. Vgl. JENSEN (1995), 115. Vgl. auch K. VOGT, Männlichwerden. Aspekte einer urchristlichen Anthropologie, Conc 21 (1985), 414-442.

[55] Vgl. zu diesem Begriff JENSEN (1998), 746, die damit Gedanken von S. E. MCGINN, The Acts of Thecla, in: SSC II, New York 1994, 800-828 aufnimmt.

[56] Vgl. JENSEN (1995), 110.

durch Paulus durchaus anderen urchristlichen Aposteln gleichgestellt werden kann. Auf Grund der oben skizzierten Keuschheits-Analyse konnte jedoch plausibel gemacht werden, dass die Thekla-Geschichte ganz ohne die geschlechtsspezifischen Elemente eines wesentlichen Strukturmusters beraubt wäre und auch ein älteres Überlieferungsstadium nicht ohne die Geschlechterdimension vorstellbar ist. Allerdings ist Jensen darin zuzustimmen, dass die Thekla-Geschichte im Vergleich zu anderen Schriften der enkratitischen Tradition hierbei erstaunlich blass bleibt. Vor allem ist verwunderlich, dass ein expliziter Bezug zum Christus-Bräutigam-Bildfeld fehlt, obwohl Thekla als Braut bzw. Anti-Braut dargestellt wird. Eine ›Domestizierung‹ der ursprünglichen Thekla-Erzählung liegt m.E. deshalb nicht in einer erotischen Überformung, sondern gerade umgekehrt in einer spirituellen Ent-Erotisierung. Statt der zu erwartenden leidenschaftlichen Christusbeziehung als Grund für die Askese wird die Christus-Relation ihrer ganzheitlich-leiblichen Züge entkleidet und hierarchisiert (z.B. Dienerin). Thekla wird vermännlicht. Wie etwa die Entwicklung des weiblichen Mönchtums und der späteren Frauenmystik beweist, muss Keuschheit nicht zwangsläufig mit Unterdrückung weiblicher Selbstständigkeit verbunden sein. In der vorliegenden Form der ActPaulThec wird die Geschlechterdimension aber einseitig auf ihre sexualethische Seite reduziert und ihrer kreativ-sinnlichen Potenziale beraubt. So vollzieht sich innerhalb der Geschlechterdimension genau dasselbe, was auch hinsichtlich des Apostolats durch die Integration in die Paulusakten ablesbar ist. Dem Mangel an Brautmetaphorik und weiblicher Spiritualität korreliert auf diese Weise die Missachtung von Theklas Apostolat.

3. Die Brautmetaphorik in den Thomasakten (ActThom 6f.; 11-16; 119-132)

3.1. Grundlegendes zu den Thomasakten

Die Thomasakten sind wahrscheinlich Anfang des 3. Jh. in Ostsyrien entstanden.[57] Die ActThom sind ursprünglich syrisch abgefasst, aber wahrscheinlich gleich ins Griechische übersetzt worden, wie dies auch mit anderen Schriften im zweisprachigen Ostsyrien des 3. Jh. der Fall war.[58] Dem aus 21 Hss. rekon-

[57] Vgl. dazu wie auch zum Folgenden die Einführung von DRIJVERS (1989), 289ff. und REBELL (1992), 174ff. Für die Datierung spricht etwa auch die Rezeption bei den Manichäern, die die ActThom als eine von 5 Apostelakten in ihren Kanon integrieren. Ende des 4. Jh. wird diese ›Penta-Akte‹ durch Filastrius von Brescia (de Haer. 88,6) bezeugt. Aus dem manichäischen Psalmenbuch kann ebenso geschlossen werden, dass die Manichäer die ActThom gekannt und geschätzt haben; vgl. P. Nagel, Die apokryphen Apostelakten des 2. und 3. Jh. in der manichäischen Literatur, 171ff.; NAGEL (1973), 149-182.

struierbaren griechischen Text[59] ist bei der Suche nach dem ursprünglichsten Text im Allgemeinen der Vorzug vor den syrischen oder armenischen Fassungen zu geben, da etwa bei der erhaltenen syrischen Fassung eine spätere Bearbeitung vorliegt.

Formgeschichtlich kann man die Schrift zu den Apostelgeschichten rechnen, wobei die Bezeichnung ›Acta‹ hier insofern besonders berechtigt erscheint, weil die Erzählung in dreizehn Taten (πράξεις) gegliedert ist. Trotz der Gattungsvielfalt der Schrift, die neben erzählerischen Teilen auch liturgische Stücke, Gebete, Predigten, Epiklesen und Hymnen vereint, kann man auf Grund der kunstvollen Komposition von einer literarischen Einheit ausgehen, die von einem Redaktor geschaffen wurde. Dies schließt nicht aus, dass der Redaktor vorgegebene Stücke verarbeitet hat, was besonders bei den beiden Hymnen (s.u.) der Fall sein dürfte.

Da es sich bei den Acta um eine Art ›narrativer Theologie‹ handelt, sollen die jeweiligen Belege für Brautmetaphorik kurz in den Erzählzusammenhang eingeordnet werden.

3.2. Die Hochzeit der Königstochter und das so genannte ›Brautlied‹ (ActThom 1-16: Erste Tat)

3.2.1. Die szenische Einbettung und die Christus-Imitatio des Thomas Judas

Die erste Tat (Praxis) berichtet davon, wie Judas Thomas an einen indischen Kaufmann namens Abban verkauft worden war (1-2) und auf dem Weg nach Indien mit seinem neuen Herrn in die königliche Stadt Andrapolis kommt. Der König der Stadt hatte für seine Tochter die Hochzeit ausgerichtet und jedermann zum Fest eingeladen (4). So nahmen auch Abban und Judas Thomas am Fest teil, der Apostel aß und trank aber nicht (5) und möchte damit sein Kommen ganz als Willenserfüllung des Königs gedeutet haben. Nach einer Prophezeiung an einen ihn demütigenden Mundschenk singt der Apostel das Brautlied (6-7), wobei sein Aussehen völlig verändert wird und er jetzt in überirdischer Schönheit erscheint. Beeindruckt vom Eintreten des prophezeiten gewaltsamen Todes am Mundschenk bittet der König den Apostel für die jungen Brautleute im Brautgemach zu beten (10). Als die Brautleute nach der Segnung ihre Ehe sexuell vollziehen wollen, erscheint der »Herr Jesus im Aussehen des

[58] So etwa Drijvers (1989), 290.

[59] Vgl. Text (griechisch): Bonnet (1959), 99-288); Neuedition des griechischen Textes von P. H. Poirier/ Y. Tissot vorbereitet in Corpus Christianorum; (syrisch): Wright (1871), ergänzt von P. Bedjan, Acta Martyrum et Sanctorum III, Paris 1892; Dt. Übersetzung bei H. J. W. Drijvers, in: Schneemelcher II (1989), 303-367; zum Brautlied auch Berger/ Nord (1999), 1358f.

Apostels Judas Thomas« (11) und überzeugt sie, sich »dieses schmutzigen Verkehrs« zu enthalten. Nur der König bangt um die Nachkommenschaft seiner Herrschaft und sucht Thomas, um ihn zu töten, der allerdings ist schon in Richtung Indien aufgebrochen (16).

Die ganze Erzählung ist von Hinweisen auf symbolischen Tiefensinn durchsetzt. Dabei zeigt die narrative Gestaltung das Bemühen, Judas Thomas durch Aussehen, Schicksal und Werk in Nachahmung Christi erscheinen zu lassen, H. J. W. Drijvers spricht sogar vom »alter Christus«.[60] Da Judas Thomas aus hohem Hause stammt, kann schon sein Verkauf als Sklave als Christusähnlichkeit gelesen werden (Phil 2). Auch das königliche Hochzeitsfest ist von uneigentlichen Elementen durchdrungen: So wird - ähnlich wie Mt 22,1-14 - eigens betont, dass der König *alle* zum Festmahl gerufen hatte: Reiche und Arme, Sklaven und Freie, Fremde und Einheimische und jeder, der nicht kommen konnte, musste sich verantworten. Die Mahlzeit bzw. das Fasten erinnert an das letzte Abendmahl, was durch die Darstellung des Apostels mit Myrtenkranz und Rohrstab deutlich akzentuiert wird, denn in der gleichen Erscheinung inszeniert der Autor dann den ›leidenden Christus‹ in Anknüpfung an Mt 27 beim Mahl in ActThom 158. Die Worte an den Mundschenk können ferner mit den Kreuzesworten (vgl. Lk 23,39-43) parallelisiert werden. Obgleich diese Imitatio-Christologie dem Typus des Gottesmanns im syrischen Christentum entspricht[61], gewinnt die Christusähnlichkeit bei Thomas eine besondere Note, da er schon traditionell den Beinamen »Zwilling« (Δίδυμος) trägt, den der Autor der ActThom konsequent auf Jesus bezieht. Gleich in der Einleitung wird Thomas »Zwilling« genannt, ein Eselfüllen sagt zu ihm: »Zwilling des Messias, der teilhat am verborgenen Wort des Lebensschenkers, Freigeborener, der Sklave wurde, Sohn einer großen Familie, der seiner Glorie beraubt wurde« (ActThom 39)[62]. Auch die Verwechslung Jesu mit Thomas im Brautgemach durch den Bräutigam (ActThom 11[63]) kann hier angeführt werden.

---

[60] Vgl. Drijvers (1982), 195; allgemein zur Christus-Imitatio Ders. (1989), 291.296, wo er noch auf die Kap. 11, 31, 34, 39, 45, 57, 123, 147-153 verweist.

[61] Vgl. dazu Drijvers (1982) ausgehend von der Legende des heiligen Alexius.

[62] Übers. nach Drijvers (1982), 195, der hier der syrischen Ausgabe von Wright (1871), 180 folgt. Vgl. zur Übersetzung des griechischen Textes Drijvers (1989), 319.

[63] Vgl. ActThom 11: »Er sah den Herrn Jesus im Aussehen des Apostels Judas Thomas, der vor kurzem sie gesegnet hatte (...) und sprach zu ihm: Bist du nicht hinausgegangen? (...) Der Herr aber sprach zu ihm: Ich bin nicht Judas mit dem Zunamen Thomas, ich bin sein Bruder.« (Übers. nach Drijvers [1989], 308).

3.2.2. *Das Brautlied (ActThom 6-7)*[64]

Der Verfasser der ActThom integriert in die Erzählung zwei Hymnen, die er wahrscheinlich aus der Tradition übernommen hat, wie die nur äußerliche Verknüpfung sowie sprachliche und inhaltliche Divergenzen[65] nahelegen. Neben dem bekannteren »Perlenlied« (ActThom 108-113)[66] handelt es sich dabei um das sogenannte »Braut- oder Hochzeitslied« (6-7), das der Apostel Judas Thomas als Gast auf einem Hochzeitsfest singt. Anders als beim nur schmal bezeugten Perlenlied wird beim Hochzeitslied die griechische Version die ursprüngliche Fassung am besten bewahrt haben und wird deshalb trotz der beachtlichen Rekonstruktionsversuche eines syrischen Originals[67] hier als Textgrundlage vorausgesetzt. Das Hochzeitslied lässt sich mit Kruse in 26 Doppelzeilen und 54 Verse untergliedern.

Lieder zum Lob der Braut sind innerhalb des griechischen Hochzeitsritus weit verbreitet und werden, wie etwa eine entsprechende Überlieferung in Lukians Symposion beweist[68], gerade auch von Gästen im Rahmen des Hochzeitsmahls gesungen. Man unterscheidet zwischen dem Hymenaios (ὑμέναιος), der normalerweise beim Brautzug gesungen wurde, und dem Epithalamion (ἐπιθαλάμιον bzw. ἐπιθαλάμιος), der die Lieder bezeichnet, die vor dem Brautgemach gesungen wurden.[69] Auf Grund der szenischen Einbettung wird man in ActThom 6-7 also an ein Epithalamion denken können, allerdings macht bereits die ›Überschrift‹ deutlich, dass der Hymnus mit uneigentlichem Tiefensinn belegt wird, die Braut erhält den religiösen Titel »Mädchen des Lichts« (κόρη τοῦ φωτός) und wird in der syrischen Bearbeitung dann sogar explizit schon als »Kirche« angesprochen: »Meine Kirche ist eine Tochter des Lichts (*ʿedat(y) ba(r)tt nûhrâ*)[70]«. Denkbar ist zwar zunächst, dass dem Hymnus ein Epithalamion im eigentlichen Sinn zugrundeliegt, das dann auf die Hochzeit der Sophia mit einem himmlischen Bräutigam gedeutet wurde, wie die frühere Forschung einhellig annahm[71]. H. Kruse hat jedoch zu Recht darauf

[64] Vgl. dazu Gerlemann (1973); umfassend Kruse (1984), 291-330, sowie Drijvers (1989), 295f.

[65] So auch das Urteil von Kruse (1984), 291f.

[66] Vgl. dazu P. H. Poirier, L'Hymne de la Perle des Actes de Thomas: Étude de la tradition manuscrite, OrChrAn 205 (1978), 19-29; H. Kruse, The Return of the Prodigal, Orientalia 47 (1978), 163-214. Zur Einführung auch Drijvers (1989), 296-298.

[67] Rekonstruktionen des syrischen Originals versuchen Hoffmann (1903), 295-309 und neuerdings Kruse (1984). Vgl. dort die für mich maßgebliche Zusammenfassung des Textes mit Übersetzung 326-328; ferner die Übersetzung in Berger/ Nord (1999), 1358-1360.

[68] Lukian lässt den Kyniker Alkidamas eine Rede auf das Wohl der Braut halten. Vgl. Floerke (1922), 271ff.

[69] So schon Schol. Theokr. 18, p. 331,17 (Wendel): ᾄδουσι δὲ τὸν ἐπιθαλάμιον αἱ παρθένοι πρὸ τοῦ θαλάμου). Vgl. dazu obgleich mit Schwerpunkt auf der frühgriechischen Lyrik Contiades-Tsitsoni (1990), zur Terminologie insbesondere ebd., 30-32.

[70] Vgl. syr. Umschrift und Übersetzung nach Kruse (1984), 294.

hingewiesen, dass der Text selbst keine eindeutigen Hinweise in dieser Interpretationslinie liefert bzw. sie sogar ausschließt, wenn man den »ersten Baumeister« (πρῶτος δημιουργός/ *ardeklâ kadmayâ*) in V 18 auf die Weisheit deutet, was nicht unwahrscheinlich ist, da z.B. die Weisheit in Weish 7,21 und 8,6 τεχνίτις = Werkmeisterin genannt wird (vgl. auch Prov 8,31, s.o.). Ebenso wenig eindeutig ist allerdings eine allegorische Interpretation des griechischen Textes auf die Kirche. Lediglich der syrische Bearbeiter zeigt ein klar christliches Verständnis des Liedes, und da er als früher Leser angesehen werden kann, dürfte seine Interpretation wohl auch die Intention des Autors der ActThom bei der Integration des Liedes getroffen haben. Die Tochter des Lichts und Braut ist demnach die Kirche und entsprechend können einzelne Hinweise des Textes wie 12- und 7-Zahl (VV 32-34) ekklesiologisch gedeutet werden. Die *Kirche als Braut* wird zunächst anhand einzelner Körperteile (Haupt, Fuß, Mund, Zunge etc.) beschrieben, bevor einzelne Elemente des Hochzeitsritus wie Brautgemach, Brautführer, Bräutigam oder Kleider, Mahl, Wein beschrieben und besungen werden.[72]

Vom *Bräutigam* ist nur in V 36 die Rede[73] und auch dort wird seine Erwartung eher als seine Gegenwart beschrieben, was dann im syrischen Text durch den Zusatz »dass er kommt (*d-ne´tê*)« explizit formuliert wird. Hier ist offensichtlich an die Parusie Christi als Bräutigam gedacht, was auch die futurischen Wendungen ab V 36 nahelegen. Zumindest kann das »erleuchtet werden« als Aspekt des in der Ostkirche verbreiteten Motivs der Gottesschau verstanden werden. Diese Deutung wird durch die wörtliche Parallele (»erleuchtet im Anblick«, V 47) bestätigt, denn der Lichtempfang geht jetzt vom Vater des Alls aus.

Auch wenn die ekklesiologische Dimension der Brautmetaphorik im weiteren Verlauf der ActThom nicht mehr vorkommt, bleibt das Lied eng mit der gesamten Schrift vernetzt. So wird das Brautgemach ganz wie in ActThom 12fin. mit »Licht« in Verbindung gebracht (V 23), die Hochzeit löst »ewige Freude« (V 38; 44a) aus, die auch nach ActThom 14 bzw. 124 die himmlische Hochzeit charakterisiert. Ferner werden die Brautführer durch den Anblick des Bräutigams erleuchtet (V 37), was die Sonnen-Christus-Metaphorik in ActThom 93 vorbereitet, während die Begriffe von Mahl (V 41) und Wein (V 51) auf die Feier des Abendmahls hindeuten (ActThom 158). Ordnet man die

---

[71] So etwa das Urteil von G. Bornkamm (Mythos und Legende in den apokryphen Thomasakten [= FRLANT 31], Göttingen 1933), 83; Klijn (1962), 169; Murray (1977), 133.

[72] Auf die allegorische Deutung dieser Motive kann hier nicht im Detail eingegangen werden, vgl. dazu Kruse (1984), passim.

[73] Die in der gr. Fassung überlieferte Pluralform »Bräutigame« (V 30f.) kann kaum im valentinianischen Sinn auf die Engel als Bräutigame gedeutet werden, sondern muss wohl wie bereits im Syrischen zu »Brautführer« abgeändert werden. Mit Kruse (1984), 313.

Brautmetaphorik des Hochzeitslieds in diesen weiteren Kontext von ActThom ein, dann überlagert die individuelle Deutung der Braut die im ursprünglichen Hymnus vorgesehene kollektive Dimension. Das Brautgemach der Kirche wird dabei zum Prototyp für jede Einzelseele, die in ähnlicher Weise »die reine und wahre Hochzeit« (ActThom 12) mit dem Christus-Bräutigam vollziehen will. Die Kirche bietet den Raum, in dem die himmlische Hochzeit der Gläubigen gefeiert werden kann.

Während Hoffmann und Bornkamm einen gnostischen Ursprung des Liedes angenommen haben, konnte Kruse zeigen, dass sowohl der symbolische Stil als auch die Hochzeitsmetaphorik als integrale Bestandteile syrischer Theologie im 2. Jh. angesehen werden können und somit bestenfalls die gedankliche Nähe zwischen syrischer und gnostischer Theologie bewiesen ist. Entscheidender als die Ursprungsfrage ist die jetzige Funktion des Textes im Aufbau von ActThom. Denn der Text kann - wie Drijvers betont hat - zum Angelpunkt der ersten Praxis erhoben werden, da er den Tiefensinn des Vorgenannten erschließt (z.B. V 21: Finger der Braut öffnen die Tore der Stadt) und zugleich die folgende Beschreibung der geistlichen Hochzeit mit Christus vorbereitet. Auf Grund der Vernetzung mit den gesamten ActThom kann der Hymnus sogar als Verstehensschlüssel für die Hochzeitssymbolik der gesamten Schrift verstanden werden.

F a z i t: Dem aus der Tradition übernommenen Brautlied liegt wahrscheinlich ein Epithalamion im eigentlichen Sinn zugrunde, das vom Verfasser der ActThom oder wahrscheinlich sogar schon vorher mit uneigentlichem Tiefensinn belegt wird. Spätestens in der syrischen Fassung wird die Braut mit der Kirche identifiziert, die den zur Parusie wiederkommenden Christus-Bräutigam ersehnt. Der Hymnus betont den Fest- und Freudencharakter dieser Hochzeit und zeigt keinerlei asketische Forderungen, wie es auch der kollektiven Zuweisung der Braut an die Gemeinde entspricht.

3.2.3. Thomas und Jesus im Brautgemach und die Folgen (ActThom 10-16)

Während das stark mit traditioneller Sprache und geprägten Motiven[74] durchsetzte Fürbittengebet von Thomas für die Brautleute bewusst offen, noch ohne enkratitische Ermahnung, formuliert ist (»ich bitte dich Herr Jesus, [...] dass du ihnen tust, was ihnen hilft, nützt und frommt«; ActThom 10fin), mahnt der sich im Brautgemach offenbarende Christus in Gestalt des Apostels Thomas die Neuvermählten, auf sexuelle Gemeinschaft zu verzichten.[75]

---

[74] Vgl. etwa die Anrede »Mein Herr und mein Gott« (Joh 20,28), das Christusbekenntnis (Mt 16,16) oder das Motiv des Hades-Abstiegs (vgl. Mt 16,18 mit Ps 9,14; 107,16) u.a.

[75] Vgl. den Kommentar von Reitzenstein (1927), 250: Er »belehrt beide in einem schrecklich nüchternen Vortrag über die Nichtigkeit der Sinnenlust und irdischer Ehegemeinschaft«.

Die Rede Jesu zeigt deutliche Anleihen aus der paulinischen Tradition: Diejenigen, die sich des schmutzigen Verkehrs enthalten (ἀπαλλαγῆτε τῆς ῥυπαρᾶς κοινωνίας ταύτης), werden »heilige Tempel« (γίνεσθε ναοὶ ἅγιοι, vgl. 1Kor 6,19) genannt und sie werden ohne die Sorgen für Leben und Kinder sein (vgl. 1Kor 7,32), deren Ende Verderben ist (ὧν τὸ τέλος ἀπώλεια = Phil 3,19). Enthaltsamkeit wird also sowohl aus Reinheitsüberlegungen als auch aus pragmatischen Erwägungen gefordert, wie es in der Tradition geläufig war (s.o). Im letzten Abschnitt wird schließlich noch eine weitere Dimension eingebracht, indem hier ein klares Konkurrenz-Verhältnis zwischen irdischer und himmlischer Hochzeit aufgebaut wird:

> Wenn ihr aber gehorcht und eure Seelen Gott rein bewahrt, werden euch lebendige Kinder werden, die von diesen Schäden unberührt bleiben, und ihr werdet ohne Sorge sein, indem ihr ein unbeschwertes Leben ohne Schmerz und Sorge verlebt und jene unvergängliche und wahrhaftige Hochzeit (ἐκεῖνον τὸν γάμον τὸν ἄφθορον καὶ ἀληθινόν) erwartet zu empfangen, und werdet bei ihr als Brautführer mit hineingehen (παράνυμφοι συνεισερχόμενοι) in jenes Brautgemach, (in dem) Unsterblichkeit und Licht ist (εἰς τὸν νυμφῶνα ἐκεῖνον τὸν τῆς ἀθανασίας καὶ φωτὸς πλήρης). (ActThom 12fin)[76]

Hier zeigt sich also erstmals in ActThom eine deutliche Kontrastierung zwischen irdischer und himmlischer Hochzeit, die im weiteren Verlauf der Erzählung aufgegriffen und ausgebaut wird (vgl. ActThom 124).

Die Rede Jesu hat Erfolg, indem sich die jungen Leute »der schmutzigen Begierde« enthalten (13). Interessant ist nun ferner die rechtfertigende Begründung der Brautleute für ihr Verhalten gegenüber ihren Verwandten. Die Braut begründet die Enthaltsamkeit gegenüber dem irdischen Bräutigam, indem sie ihre ›Verliebtheit‹ in Jesus beschreibt:

> In Wahrheit, Vater, stehe ich in großer Liebe und bete zu meinem Herrn, dass die Liebe bei mir bleibe, die ich in dieser Nacht empfunden habe, und dass ich den Mann gewinne, den ich heute wahrgenommen habe (...) Und dass ich diesen Mann und diese an meinen Augen vorübergehende Hochzeit gering geschätzt habe, (geschah), *weil ich eine andere Ehe eingegangen bin* (ἐπειδὴ ἑτέρῳ γάμῳ ἡρμόσθην). Und dass ich nicht mit einem vergänglichen Manne ehelichen Verkehr hatte, dessen Ende (Reue und Bitterkeit) der Seele ist, (geschah), *weil ich (dem) wahrhaftigen Manne vermählt wurde* (ἐπειδὴ ἀνδρὶ ἀληθινῷ συνεζεύχθην). (ActThom 14fin)[77]

Auch hier wird die Liebe und Hochzeit mit Jesus im ausschließenden Kontrast zur irdischen Vermählung beschrieben. Eine gewisse Spannung besteht jedoch im Zeitverhältnis. Während die Königstochter einleitend von ihrer Sehnsucht und ihrem Wunsch, den Mann zu gewinnen, spricht, suggerieren die Formulierungen »Ehe eingegangen bin« bzw. »vermählt wurde«, dass die Hochzeit

[76] Gr. Text nach Bonnet (1959), z. St.; Übersetzung in Anlehnung an Drijvers (1989), 308.
[77] Gr. Text nach Bonnet (1959), z. St.; Übersetzung in Anlehnung an Drijvers (1989), 309.

mit Jesus schon vollzogen wurde. Dass diese Form der religiösen Brauterotik nicht geschlechtsspezifisch verengt werden darf, wird daran deutlich, dass der Bräutigam ebenfalls von einer »Vereinigung mit Christus« spricht, obgleich die Formulierungen hier weniger plastisch sind als bei der Braut.

3.3. Die Keuschheit Mygdonias (ActThom 82–131: Neunte und zehnte Tat)

Im zweiten Teil der ActThom (7.–13. Praxis) steht der Hof des indischen Königs Misdai im Zentrum des Geschehens, wobei die Taten 9–13 wiederum als erzählerische Einheit abgegrenzt werden können. Inhaltlich steht hier die enkratitische Predigt und Lebensweise klar im Vordergrund. Ein gewisser Schwerpunkt der Brautmetaphorik als Begründung der Keuschheit zeigt sich innerhalb der 9. und 10. Praxis, die die Begegnungen von Judas Thomas mit Mygdonia erzählen.

3.3.1. Szenische Einbettung

Mygdonia, die Frau des Charis, eines nahen Verwandten des Königs, ist von der enkratitischen Predigt des Thomas ergriffen und beschließt zum Leidwesen ihres Mannes, fortan enthaltsam zu leben. Die daraus sich ergebenden Konflikte werden im weiteren Verlauf der Schrift ausführlich beschrieben.

Die zehnte Tat beginnt mit der Taufe Mygdonias (119), die in einen umfangreicheren Ritus mit Salbung, Kleidung und Eucharistie eingebettet wird (121). War bereits die Fürsorge der Amme in einen Kontrast zur vollkommenen Nahrung, d.h. zur Eucharistie, gestellt (120f.), so wird diese Polarisierung im Folgenden überdeutlich. Charis überrascht seine Frau (und deren Amme) beim Beten und versucht Mygdonia mit Versprechungen zurückzugewinnen.[78] Als diese sich wieder nicht umstimmen lässt, versucht Charis mit Hilfe des Königs und sogar des Apostels, seine Frau zur Wiederaufnahme ihrer ehelichen Beziehungen zu bewegen. Thomas wird nun vom König zur Rede gestellt, entgegnet ihm aber, dass auch er seine Soldaten nicht in schmutzigen Kleidern umhergehen lasse. Statt einer Restitution der alten Ordnung erreicht die Enthaltsamkeitspredigt nun sogar den Hof des Königs, indem die Frau des Königs, Tertia, sowie Vazan, der Sohn des Königs, sich bekehren. Nun will der König sofort über den Apostel zu Gericht sitzen. Nicht ohne noch eine lange Abschiedsrede halten zu können, wird Thomas schließlich zum Tode verurteilt und stirbt im Martyrium. Zuletzt wird aber sogar noch Misdai bekehrt, nachdem sein zweiter Sohn durch die Erde aus dem Grab des Apostels geheilt wurde.

[78] »Ich tue dir alles, was ich verspreche, vor den Augen, damit du glaubst und meine Worte erträgst und gegen mich (wieder) wirst, wie du früher warst.« (ActThom 123fin).

3.3.2. Der Dualismus zwischen irdischer und himmlischer Hochzeit

Innerhalb ihrer Verteidungsreden begründet Mygdonia ihre Enthaltsamkeit mit einem strengen Dualismus zwischen irdischer und himmlischer Hochzeit. Ein Abschnitt dieser Reden sei auf Grund seines symptomatischen Charakters im Folgenden angeführt (ActThom 124):[79]

Charis als irdisch-vergänglicher Bräutigam	*Jesus als wahrhaftiger-unsterblicher Bräutigam*
Jene Zeit (ὁ καιρὸς ἐκεῖνος) verlangte das Ihre,	und diese (καὶ οὗτος) das Ihre.
Jene Zeit war die des Anfangs,	diese aber ist die des Endes (τελοῦς).
Jene Zeit war die des zeitlichen Lebens,	diese ist die des ewigen.
Jene war die einer vorübergehenden Freude,	diese aber ist die einer fortwährend bleibenden.
Jene war die des Tags und der Nacht,	diese ist die des Tags ohne Nacht.
Du hast jene Hochzeit gesehen, die vorüber ging, (εἶδες ἐκεῖνον τὸν παρελθόντα γάμον ὧδε καὶ μόνον)	diese Hochzeit aber bleibt in Ewigkeit (ὁ δὲ γάμος οὗτος εἰς τὸν αἰῶνα μένει)
Jene Gemeinschaft (κοινωνία) war die des Verderbens,	diese ist die des ewigen Lebens (αὕτη δὲ ζωῆς αἰωνίου)
Jene Brautführer (παράνυμφοι) sind zeitliche Männer und Frauen,	die jetzigen aber bleiben bis ans Ende.
Jenes Brautgemach (παστὸς) vergeht wieder,	dieses aber bleibt immer.
Jenes Bett war mit Mänteln bedeckt,	dieses aber mit Liebe und Glaube.
Du bist ein Bräutigam der vergeht und zerstört wird, (σὺ νυμφίος εἶ παριὼν καὶ λυόμενος)	Jesus aber ist der wahre Bräutigam, da er in Ewigkeit unsterblich bleibt. (ὁ δὲ Ἰησοῦς νυμφίος ἐστὶν ἀληθινός, εἰς τὸν αἰῶνα παραμένων ἀθάνατος·)
Jenes Brautgeschenk waren Schätze und Gewänder, die veralten,	dieses aber sind lebendige Worte, die niemals vergehen.

Tab. 16: Das Kontrastschema zwischen irdischem und wahrem Bräutigam

Während innerhalb der vorliegenden Schrift Sexualität in einem zum Teil derb abwertenden Sinn beschrieben wird (z.B. »schmutziger Verkehr«, ActThom 12; 88; »hässliche Taten«, ActThom 117), ist in ActThom 124 offenbar eher eine Überbietung irdischer Sexualität durch die himmlische Hochzeit intendiert. So wird nicht bestritten, dass auch die irdische Hochzeit ihre Zeit hat und sogar Freude und Licht (Tag) ermöglicht, allerdings währt das Glück dieser Brautzeit nur kurze Zeit. Ganz anders die himmlische Hochzeit, die immer bleibt. So spitzt sich die Gegenüberstellung immer mehr auf den Kontrast zwischen Ver-

[79] Gr. Text nach BONNET (1959), z. St.; Übersetzung in Anlehnung an DRIJVERS (1989), 351.

gänglichkeit und Ewigkeit zu, der dann an den Bräutigamen als jeweiligen Partnern expressis verbis ausgesprochen wird: Charis ist der vergängliche Bräutigam, Jesus hingegen der wahre Bräutigam, da er in Ewigkeit unsterblich bleibt (ὁ δὲ Ἰησοῦς νυμφίος ἐστὶν ἀληθινός, εἰς τὸν αἰῶνα παραμένων ἀθάνατος·).

Die längst vergangene Brautzeit von Mygdonia und Charis wird ins Grundsätzliche erhoben, indem die irdische Brautzeit als Sinnbild der Vergänglichkeit und Vorläufigkeit dargestellt wird. Zugleich erhält der Autor mit diesem Kunstgriff eine passende Kontrastfolie für die bereits geprägte Jesus-Bräutigam-Metapher. Auf diese Weise wird die Beziehung von Mygdonia zu ihrem Ehemann durch ihr bräutliches Verhältnis zu Christus überboten. Die ›Hochzeiten‹ irdischer Liebesbeziehungen erblassen in ihrer Begrenztheit und Vergänglichkeit gegenüber der wahren und unvergänglichen Hochzeit mit Jesus.

3.4. Theologische Implikationen der Brautmetaphorik in ActThom

Während G. Hoffmann und G. Bornkamm die gnostische Prägung der ActThom nicht zuletzt auch wegen ihrer enkratitisch gedeuteten Braut- und Hochzeitssymbolik angenommen hatten, kann inzwischen als gesichert gelten, dass die Schrift eher als Zeugnis eines eigenständigen syrischen Christentums zu werten ist, in dem der Hochzeitssymbolik - noch ohne Anleihen aus der Gnosis - ein besonderes Gewicht zukam.[80]

Das Brautlied (ActThom 6-7) deutet sprachlich und auf Grund der nur losen Verbindung zum Kontext auf einen älteren Bestand hin, der auch inhaltlich eine eigene Akzentsetzung erkennen lässt. Gänzlich fehlt hier die sonst in ActThom dominante enkratitische Dimension der Brautsymbolik, statt individuell-sexualasketischer Engführung begegnet hier noch eine kollektive Dimension, indem die Kirche als Braut besungen wird. In der Kirche, der Tochter des Lichts, wird die himmlische Hochzeit der Gläubigen gefeiert. Mit Christus vereint, loben die Gläubigen den Vater und die Mutter (!), d.h. Gott und den Heiligen Geist, der häufig in der syrischen Tradition als Mutter dargestellt wird.[81]

Die sonstige Geschlechtsmetaphorik in ActThom begegnet im Korsett eines strengen Dualismus, bei dem die Gottes- bzw. Christusrelation im Bild einer bräutlichen Liebe in Konkurrenz zu irdischen Sexualgemeinschaften tritt. Die

[80] So etwa Kruse (1982), 328. In der alten Tradition noch Rebell (1992), 174: »von starkem gnostischen Gepräge (...)«

[81] Murray (1977), 142f. Murray betont, dass eine ekklesiologische Dimension der Metaphorik (Kirche als Braut) abgesehen vom Hochzeitslied nicht in ActThom belegt ist (»not even implicitly ecclesiological in its support«, ebd., 133); zur syrischen Brautmetaphorik vgl. den Ausblick 623ff. in dieser Arbeit.

himmlische Hochzeit schließt sexuelle Aktivität auf Erden aus (11), was entweder zur Erhaltung der Jungfräulichkeit (12-13) oder zum nachträglichen Entschluss der Enthaltsamkeit nach bereits vollzogener Sexualgemeinschaft unter Eheleuten führt. Der Gegensatz zwischen irdischer und himmlischer Hochzeit wird bereits in Kap. 1 bei der Rede im Brautgemach an die Neuvermählten deutlich, findet dann aber vor allem in den Erzählungen zu Mygdonia (Praxis 9-10), der Frau des Charis, zur Frau des Misdai (Praxis 11), sowie zum Königssohn Vazan und seiner Frau (Praxis 12/ 13) breite Ausgestaltung. Die ›Sexualisierung‹ der Gottesbeziehung findet ihren Ausdruck in unmittelbaren Kontrastformulierungen, die z.T. drastisch (schmutziger Verkehr - wahrhafter Verkehr, ActThom 88), z.T. auch feinfühlig gestaltet sind. So ist etwa die Gegenüberstellung der Pole in der Rede Mygdonias in ActThom 124 ganz von zärtlichen Braut- und Hochzeitsmotiven bestimmt, die auch sonst in der Schrift im Blick auf die Christusrelation zum maßgeblichen Bildspender werden. Da hier z.T. ›anachronistische‹ Rückprojektionen notwendig werden (ActThom 124), kann man annehmen, dass die Christus-Bräutigam-Prädikation, wie sie schon implizit in ActThom 11-14 zum Ausdruck kommt und in ActThom 124 explizit genannt wird (ὁ δὲ Ἰησοῦς νυμφίος), bereits eine geprägte Sprachtradition darstellt, auf die der Autor hier zurückgreift.

Die Hochzeitsmetaphorik wird insgesamt in einen fundamentalen Dualismus zwischen irdisch-vergänglicher und leiblich-geschlechtlicher Existenz auf der einen und unsterblichem, geistlich-asexuellem Leben auf der anderen Seite eingeordnet, der im Horizont eines noch weitergehenden Kontrastschemas zwischen Licht - Finsternis, Irrtum - Wahrheit, Himmel - Erde bzw. Leben - Tod steht (vgl. ActThom 88, 93, 98, 117, 124, 135). Durch Virginität und Keuschheit schafft der Mensch eine Voraussetzung dafür, zur Situation vor dem Sündenfall zurückzukehren. Soteriologisch wird dies durch die Vereinigung mit Christus ausgedrückt, die etwa bei Mygdonia als »Aufnahme des Herrn in die Seele« (ActThom 93) konkretisiert wird. Es fällt auf, dass die Vereinigungssoteriologie keinen Erlösungsweg Christi zu brauchen scheint, denn Theologumena wie Inkarnation, Kreuzigung oder Auferstehung sind der Schrift fremd. Erlösung vollzieht sich vielmehr in der Verbindung mit Christus, die durch Geist- und Wortempfang (ActThom 88) antizipiert wird, aber unter eschatologischem Vorbehalt verbleibt, da das Eingehen in das ›Brautgemach von Unsterblichkeit und Licht‹ noch aussteht (ActThom 12; 117[82]). Die Keuschheit des/ der Einzelnen wird dabei eschatologisch auf ein kosmisch-übergeordnetes Geschehen ausgerichtet.

[82] ActThom 12: »Ihr hofft die unvergängliche und wahrhaftige Hochzeit zu empfangen und werdet (...) hineingehen in jenes Brautgemach«; 117: »Der aber, den ich liebe, ist himmlisch und wird auch mich mit sich in den Himmel führen«.

4. Keuschheit und Brautmetaphorik in den anderen Apostelakten

4.1. Petrusakten

Innerhalb der komplexen und hier nicht einmal skizzenhaft beschreibbaren Petrusakten werden »Jungfrauen« genannt, die in # 22 als »heilige und unversehrte Jungfrauen des Herrn« und in # 29 als »Jungfrauen Christi, die ihm dienen (deserviunt)«, näher charakterisiert werden. Möglicherweise ist hier ähnlich wie bei den häufig erwähnten Witwen an ein ›Amt der Jungfrauen‹ zu denken. Im Blick auf den Fragehorizont der Arbeit zeigt sich hier eine Begründung der Virginität durch direkte Bezogenheit auf bzw. Zugehörigkeit zu Christus, ohne dass allerdings die Bräutigam-Metapher genannt würde.

Innerhalb des eigentlichen Martyriumsberichts (33–39) wird ferner von verschiedenen Frauen[83] berichtet, die auf Grund der »Predigt von der Keuschheit« (λόγος τῆς ἁγνείας) den sexuellen Verkehr mit ihren Ehemännern verweigern oder sich sogar ganz trennen[84], »weil sie rein und unberührt Gott dienen wollten« (34). Dies führt schließlich zu einem Aufstand in Rom, in dessen Folge Petrus zunächst flieht, dann aber zurückkehrt und gekreuzigt wird.

Im Blick auf den Untersuchungsgegenstand der Arbeit bleibt festzuhalten, dass auch in dieser Schrift, die streckenweise wohl ältestes Traditionsgut (z.B. ActVerc) verarbeitet, Sexualaskese eine unmittelbare Konsequenz der Evangeliumspredigt darstellt. Während vielfach nur die Bewahrung der Jungfräulichkeit betont wird, spricht ActPetr sogar von einer Eheverweigerung von verheirateten Frauen und Männern (34). Als Begründung wird reiner und unberührter Dienst Gottes genannt, eine Begründung mit einer erotisch geschilderten Christusbeziehung wird hingegen nicht gegeben.

4.2. Andreasakten

Auch in den Andreasakten wird der Martyriumsbericht des Apostels mit einer Enthaltsamkeitsgeschichte verknüpft. Maximilla, die Ehefrau des Aegeates, verpflichtet sich zu sexueller Enthaltsamkeit und wird darin von Andreas ermutigt. Bei einer Zusammenkunft betet er:

> Ich bitte dich, mein Gott Herr Jesus Christus (...) dir vertraue ich mein gutes Kind Maximilla an. (...) Die Seele in ihr, die in deinem Namen entsühnt wurde, bleibe künftig rein, Herr. Besonders bewahre sie vor dieser schändlichen Befleckung, Herr, und schläfre unseren wilden und immer rohen Feind in der Gestalt ihres Mannes ein und vereini-

[83] Konkret werden die vier Konkubinen des Präfekten Agrippa (nur in der gr. Ms.: Agrippina, Nikaria, Euphemia, Doris) und Xantippe, deren Mann Albinos mit dem Kaiser befreundet war, erwähnt.

[84] Die griechische Fassung der ActPetr formuliert die Anklage des Albinus an Agrippa so: »Schaffe mir Recht gegen Petrus, der mich von meiner Frau getrennt hat, oder ich werde mich selber rächen.« Vgl. dazu auch SCHÖLLGEN (1999), 560f.

> ge sie mit dem inneren Mann, den du am deutlichsten offenbarst und dessentwegen das ganze Geheimnis deines Heilsplans vollendet wurde.[85]

Um ihre Keuschheit zu bewahren, greift Maximilla zu eigenartigen Methoden, denn sie schiebt ihrem Mann die Sklavin Eukleia unter, was freilich nur unter dem reziproken Partnerschaftsideal des Musonius oder des frühen Christentums (z.B. 1Kor 7) zum Problem werden kann. Der Betrug fliegt nach einigen Monaten (!) auf und es kommt zum Prozess gegen Andreas, der als Anstifter dieser Ehekrise gesehen wird. Der betrogene Ehemann Aegeates bietet seiner Frau die Freilassung des Apostels an, falls sie das eheliche Leben mit ihm wieder aufnimmt. Andreas bestärkt jedoch Maximilla in einer langen Rede, sich »der Verlockung des geschlechtlichen Verkehrs zu widersetzen« und sich »vom abscheulichen und schmutzigen Leben« zu lösen. Andreas führt sogar ein visionäres Herrenwort an, um seine Absicht zu untermauern.[86] Zu Maximilla gewandt sagt er:

> Für dich gilt es nun, dich unbefleckt, rein, heilig, keusch, nicht ehebrecherisch, nicht bereit zum Verkehr mit dem Fremden, standhaft und ungebrochen zu bewahren.[87]

Es wäre verkürzt, den gesamten Konflikt auf die Frage der Sexualität zu reduzieren. Aegeates wird vielmehr zu einem Gegenspieler, zum Glaubensfeind, ja sogar zum Teufelssohn hochstilisiert. Die Vereinigung mit ihm wird als Verbindung mit »wesensfremden Werken« (133), »Verkehr mit dem Fremden« bezeichnet und gewinnt darin symbolischen Tiefensinn. Sexuelle Vereinigung ist Ausdruck einer Wesensvereinigung mit der Welt der Sünde. Der Fall Adams und Evas hat seine Ursache im Geschlechtsverkehr. Um zum protologischen Urstand zurückzukehren, kann und darf es keinen sexuellen Verkehr mehr z.B. mit Aegeates geben.[88] Maximilla gehört jetzt vielmehr zu Gott und zur Christengemeinde. Sie ist mit Andreas verwandt. Gerade das Motiv der Verwandtschaft (συγγενής κτλ.) durchzieht die Akten wie ein roter Faden.

Die ›Sexualitäts‹- und Keuschheitsaussagen stehen bei ActAndr folglich in einem engen Zusammenhang mit dem Bildfeld ›Hurerei ist Götzendienst‹ und könnten als eine radikale Fortsetzung des prophetisch-apokalyptischen Dualismus betrachtet werden. Der Vereinigung mit dem Gottfeind wird deshalb die Vereinigung mit dem inneren Menschen bzw. mit Christus entgegengesetzt.

---

[85] Zitiert nach SCHNEEMELCHER (1989), 127.

[86] »Der Vater des Aegeates, der Teufel, wird dich, Andreas, durch ihn aus diesem Gefängnis befreien«, vgl. SCHNEEMELCHER (1989), 132.

[87] Vgl. SCHNEEMELCHER (1989), 132.

[88] Vgl. dazu auch SCHÖLLGEN (1999), 558f.

4.3. Johannesakten durch Ps-Titus?

Während innerhalb der dem ostsyrischen Christentum nahestehenden ActJoh[89] Keuschheitsideale nicht direkt mit Liebesmetaphorik begründet werden und z.B. die Enthaltsamkeit der Drusiana bis über den Tod hinaus ohne Geschlechtsmetaphorik auskommt[90], findet sich in einem Abschnitt aus dem apokryphen Titusbrief (Ps-Tit) ein metaphorischer Text, der gewöhnlich als Verweis auf die Johannes-Akten gedeutet wird.[91] Der Verfasser des ganz im enkratitischen Milieu verankerten Ps-Tit[92] zitiert eine Rede von Johannes, die er auf einer Hochzeit den Brautleuten hält.

> Nimm also in deinem Herzen die Mahnungen des seligen Johannes auf, der, als er zu einer Hochzeit geladen war, nur um der Keuschheit willen hinging. Und was hat er gesagt? »Kindlein, dieweil noch euer Fleisch rein ist und ihr einen unberührten Leib habt und nicht im Verderben begriffen seid und nicht beschmutzt seid vom Satan (...) versteht also in vollem Maß das Geheimnis der ehelichen Verbindung: sie ist ein Versuch der Schlange, Unkenntnis der Lehre, Gewalttätigkeit an dem Samen, Gabe des Todes (...[93]) das vom Herrn scheidet, Beginn des Ungehorsams, Ende des Lebens und Tod. Da ihr dies hört, Kindlein, verbindet euch ein jeder für sich in einer untrennbaren, wahren und *heiligen Hochzeit*, indem ihr den einen unvergleichlichen, wahren Bräutigam vom Himmel, Christus, den ewigen Bräutigam, erwartet.[94]

Der Text ist in mehrfacher Hinsicht interessant: Einerseits werden irdische und »heilige Hochzeit« antagonistisch gegenübergestellt. Sexuelle Vereinigung wird in einem überlangen Lasterkatalog als »Hinterhalt des Satans« und »Feind des Lebens« bezeichnet. Nicht nur regelwidrige Sexualität, sondern jede sexuelle Aktivität wird hier zum Ausdruck von Sünde und Teufelswerk. Ob mit der Formulierung »heilige Hochzeit« auf mythische Traditionen der »Heiligen

---

[89] Vgl. dazu SCHÄFERDIEK (1998), 564-595.

[90] ActJoh berichten von der geplanten Nekrophilie des Kallimachos (63-86), einer bis an die Grenze des Perversen stilisierte Keuschheitserzählung. Innerhalb des sogenannten »Tanzlieds« (94-96), eines Christus in den Mund gelegten umfangreichen Hymnus, heißt es zwar: »Geeint werden will ich, und einen will ich. Amen.« (ActJoh 95). Hier könnte man allerdings bestenfalls den Henosis-Gedanken wiederfinden, der nicht eo ipso geschlechtlich interpretiert werden muss. Vgl. etwa die psychologische Interpretation von C. G. Jung: »Das subjektive Bewußtsein wird mit einem objektiven Mittelpunkt verbunden. Daraus entsteht die menschlich-göttliche Einheit, welche durch Christus dargestellt wird. Das Selbst wird durch die Konzentration der vielen auf die Mitte verwirklicht« C. G. JUNG, Zur Psychologie westlicher und östlicher Religion, GW 11, Olten - Freiburg i.Br. ²1973, 306.

[91] So etwa SCHÄFERDIEK (1989), 147f.

[92] Vgl. dazu DE SANTOS OTERO (1989), 50ff. z.B. Formulierungen wie »Warum sollte sich eine schon mit Christus verlobte Jungfrau mit einem fleischlichen Mann verbinden?« (ebd. 53); Ps-Titus zitiert reichlich prophetische und ntl. Bildfeldtradition und polemisiert auch gegen die Syneisaktenehe. Röwekamp vermutet deshalb eine Entstehung der Schrift »in priscillianistischen Kreisen Spaniens des 5. Jh.«, vgl. G. RÖWEKAMP, Art. Titus-Brief, LACL 1998, 609.

[93] Es folgt hier ein langer Katalog von Frevel und Sündbegriffen.

[94] BRUYNE (1925), Einleitung, Z: 458-460; Zitat: Z: 460-477; Übers. nach SCHÄFERDIEK (1989), 147. Hervorhebung von mir.

Hochzeit« angespielt wird, halte ich für unwahrscheinlich, zumal die Wendung selbst, wie gezeigt, in der griechischen Literatur nur selten bezeugt ist.[95]

Das Problem liegt freilich in der kontextuellen Verankerung des Textes, da er nicht mit Sicherheit einer Stelle der ActJoh in der vorliegenden Form zuzuweisen ist, sondern - wenn überhaupt - einem der verlorenen ersten 17 Kapitel zugerechnet werden muss. Das ganze Szenario erinnert an ActThom 12, zumal dort der Apostel auch die Eheleute von der sexuellen Vereinigung in der Brautnacht abbringen will und dabei zwar nicht von einer »heiligen«, so doch von einer »unvergänglichen und wahrhaftigen Hochzeit« (ἐκεῖνον τὸν γάμον τὸν ἄφθορον καὶ ἀληθινόν) (ActThom 12) spricht. Gemeinsam mit den syrischen ActThom bildet der Text somit eine Brücke zur Askese in der syrischen Tradition, wie sie dann von Aphrahat und Ephraem explizit formuliert wurde.

4.4. Das Leben und Wirken von Xantippe, Polyxena und Rebekka

Die Schrift unter dem Titel »Das Leben und Wirken der gottgefälligen Frauen Xantippe, Polyxena und Rebekka« wird auf die zweite Hälfte des 3. Jh. datiert und kann im weiteren Sinn noch zu den Apostelgeschichten gerechnet werden, obgleich der Begriff πράξεις nicht im Titel genannt wird.[96] Die Erzählung berichtet von einer Missionsreise des Paulus nach Spanien, wo er die Schwestern Xantippe und Polyxena für das Christentum gewinnen kann. Auch Rebekka, eine jüdische Kriegsgefangene, findet durch Polyxena zum Glauben. Wie in den anderen ActApost verbindet sich auch in dieser Schrift mit der Bekehrung zum Christentum eine Entscheidung zur sexuellen Enthaltsamkeit, die zwar mehrfach gefährdet ist, schließlich aber doch - sogar unter Toleranz verschiedener Ehemänner und Liebhaber - praktiziert werden kann. Eine enge Traditionsbeziehung zu den ActPaulThec ist nicht nur inhaltlich und formal gegeben, sondern wird auch im Text selbst bezeugt (36).[97]

Im Kontext dieser Arbeit interessiert wiederum die Begründung der Askese, die in dieser Schrift ausdrücklich mit Verweis auf eine erotisch figurierte Gottesbeziehung erfolgt. Als z.B. der christliche Sohn des Präfekten Polyxena aus dem Gefängnis befreit, sagt er zu ihr:

> Fürchte dich nicht, Mädchen! Ich trachte nicht danach, dich als Bräutigam des Verderbens zu heiraten. Ich weiß nämlich durch dein Gebet, dass du die Braut des himmlischen Gottes bist (36).[98]

[95] Vgl. dazu § 3.

[96] Vgl. Textausgaben M. R. James, Acta Xanthippae et Polyxenae, in: Apocrypha anecdota 1 (Text and Studies II,3), Cambridge 1893, 43-85. Engl. Übers. W. A. Craigie, Acts of Xanthippe and Polyxena, ANF 10, 205-217 (Nachdruck 1978).

[97] Vgl. dazu genauer Jensen (1995), 68.

Der Präfektensohn verweist im Folgenden ausdrücklich auf Paulus und die Jungfrau Thekla, die »wegen ihrer Schönheit« in Gefahr geriet und schließlich zu Tierkämpfen verurteilt wurde. Irdische Brautschaft und himmlische Brautschaft werden wiederum im deutlichen Kontrast gezeigt, allerdings verwundert, dass Polyxena nicht Christusbraut genannt wird, sondern offenbar mit Gott direkt in einer Liebesbeziehung steht. Die Formulierung »Braut des himmlischen Gottes« (νύμφη θεοῦ οὐρανίου) ist aus JosAs bekannt, da dort Aseneth explizit Braut Gottes (JosAs 4,1: νύμφη θεοῦ) genannt wird.

5. Zusammenfassung: Brautmetaphorik und Askese in den Apostelakten

Während man früher die Apostelakten als zusammengehörige Einheit betrachtet hat[99], erkennt man heute die Divergenz hinsichtlich der jeweiligen Traditionen und Theologien an.[100] Dies gilt nun auch für den Bereich der Geschlechtsmetaphorik und Askese. Gleichwohl bilden »Enthaltsamkeitsgeschichten« ein - wenn auch im einzelnen divergierendes - so doch stets wiederkehrendes Element, das eine zusammenfassende Bewertung ermöglicht.

Gattungsgeschichtlich kann man in den apokryphen Apostelakten eine christliche Spielart jüdischer (Tob; JosAs) und hellenistischer Romanliteratur erkennen.[101] Die Liebesmotive und -geschichten spielen in den ActApost eine zentrale Rolle, werden hier allerdings in einem Kontrastschema präsentiert, das positiv konnotierte Liebesbeziehungen nur metaphorisch-spirituell für die Gottes- bzw. Christusrelation zulässt, während jede Form irdischer Sexualgemeinschaft verworfen wird. So zeigt sich ein scharfes Konkurrenzverhältnis zwischen der Christusbeziehung und der zwischengeschlechtlichen Liebesbeziehung unter Menschen, das in der paulinischen Tradition angelegt ist (vgl. 1Kor 5-7). Nicht zufällig stehen dann auch die Paulusakten am Anfang der apokryphen Acta-Literatur und werden später breiter entfaltet. So urteilt etwa

---

[98] Übersetzung nach JENSEN (1995), 68.

[99] Seit Origenes, der sie zusammen bei seiner Todesbeschreibung der Apostel erwähnt. Vgl. Euseb h.e. III,1.

[100] So exemplarisch JENSEN (1995), 69: »jede der Schriften (vereinigt) in sich heteroklites Material«.

[101] Vgl. so bereits das Ergebnis der Untersuchung von R. SÖDER, Die apokryphen Apostelgeschichten und die romanhafte Literatur der Antike (= Würzburger Studien zur Altertumswissenschaft 3), Stuttgart 1932; ferner VIELHAUER (1978), 715 u.v.a. Die von W. Schneemelcher angeführten Unterscheidungsmerkmale, dass die ActApost Tradition verarbeiten, die antiken Romane hingegen Fiktion seien, verrät dogmatische Prämissen und ist auch bildtheoretisch problematisch, denn auch die narrative Bildverarbeitung in der paganen Literatur basiert auf mythischen Grundtraditionen. Vgl. SCHNEEMELCHER II (1989), 78.

A. Jensen: »Wir scheinen bei Mygdonia (= ActThom) die breite Entfaltung dessen vor uns zu haben, was in der Theklageschichte nur in kurzen Strichen angedeutet war.«[102]

Während bei ActPaulThec, ActPetr oder ActJoh(?) keine explizite Jesus-Bräutigam-Metaphorik entwickelt ist oder sie in diesen Schriften verdrängt wurde, findet man religiöse Geschlechtermetaphorik deutlich bei ActThom, ActAndr sowie in den Geschichten von Xantippe, Polyxena und Rebekka. Die geschlechtlichen Metaphern, insbesondere Brautmetaphorik, werden dabei zur argumentativen Begründung der Sexualaskese herangezogen und - abgesehen vom Brautlied der ActThom - individuell gedeutet.

Auffällig ist ferner, dass die Forderung nach Keuschheit und Eheabstinenz sogar ins Zentrum der Evangeliumsverkündigung gerückt wird und Sexualaskese somit zum ureigensten Ausdruck des Christseins hochstilisiert werden kann. Der Bereich des Geschlechtlichen wird dadurch mit religiösem Tiefensinn belegt. Texte wie etwa das Zitat der ActJoh in Ps-Tit zeigen, dass Sexualität als »Hinterhalt des Satans« oder »Trugspiel des Teufels« betrachtet wurde. Diese radikale Metaphorisierung erinnert an das atl.-frühjüdische Bildfeld ›Hurerei ist Götzendienst‹, allerdings wurde diese Tradition gleich mehrfach übertroffen: Einerseits gefährdet oder zerstört nun nicht mehr nur regelwidrige Ausübung von Sexualität (πορνεία κτλ., μοιχεία κτλ.), sondern jede sexuelle Vitalität an sich die Absolutheit des Gottesverhältnisses. Andererseits wird das in der Bildfeldtradition stets kollektiv metaphorisierte Gottesverhältnis nun individuell zugespitzt. Nicht mehr Jerusalem oder die Gemeinde treten zu Gott in eine erotisierte Liebesbeziehung, sondern einzelne Christinnen wie Mygdonia, Polyxena etc. Vereinzelt wird auch die Keuschheit von Männern mit der Christusbeziehung begründet, obgleich dabei die erotische Sprache deutlich abgeschwächt wird.[103]

Schließlich zeigt sich im Vergleich zur Tradition eine christologische Akzentuierung, denn Christus ist derjenige, dem die Christinnen nun als himmlischem Bräutigam die (sexuelle) Treue halten sollen.[104] Die entscheidende Zuspitzung der aufgenommenen Bildfeldtradition liegt jedoch darin, dass die konkrete Ausübung geschlechtlicher Aktivitäten als Treuebruch gegen Gott bzw. Christus gedeutet wird. Die Ausschließlichkeit und Ganzheitlichkeit der mit Liebessemantik beschriebenen Christusbeziehung führt damit zur radikalen Sexualaskese. Bildertheologisch betrachtet wirkt die Geschlechtermetapho-

[102] JENSEN (1995), 62.

[103] Dies wird etwa bei der direkten Gegenüberstellung der Rede von Braut und Bräutigam in ActThom 14f. sichtbar.

[104] Lediglich Polyxena wird nicht als Braut Christi, sondern als »Braut Gottes« bezeichnet, was zwar kaum hinsichtlich einer ›hohen Christologie‹ überbewertet werden darf, aber zweifellos Christus- und Gottesverhältnis klar analogisiert.

rik somit unmittelbar in den Bereich irdischer Sexualität hinein, so dass die Bildverwendung der ActApost ein weiteres Zeugnis einer reziproken Durchdringung von Bild und Wirklichkeit liefert.

Die Untersuchung der apokryphen Apostelakten hat ergeben, dass Askeseideale nicht zwangsläufig das Bildfeld der Geschlechterrelation zu ihrer Begründung heranziehen, ebenso wenig wie die Figurationen der Geschlechterrelation zwingend zu enkratitischen Forderungen führen müssen. Die Analyse hat jedoch gezeigt, dass beide Bereiche in eine fruchtbare und sich begünstigende Wechselwirkung treten können.[105] Die eschatologisch ersehnte Christusgemeinschaft impliziert dann schon jetzt im Stand der Brautschaft die Forderung nach radikaler Sexualaskese und Ehelosigkeit. Brautmetaphorik wird dabei ganz individuell auf die Ethik des Einzelnen zugespitzt. Während die auf die Seelenbraut gedeutete altkirchliche Cant-Interpretation etwa von Origenes oder Gregor v. Nyssa viel weniger mit individueller Brautmystik verglichen werden kann als man früher glaubte[106], kann in den apokryphen Apostelakten in der Tat ein entscheidendes Bindeglied zwischen der kollektiven Brautmetaphorik des Alten und Neuen Testaments und einer individuell-biografischen Brautmystik des Mittelalters gesehen werden.

[105] So auch das Urteil von SCHÖLLGEN (1999), 554: »Eine große Rolle spielt die Braut- u. Ehemetaphorik, die für das Verständnis der lebenslänglichen Jungfräulichkeit als Ehebund mit Christus prägend geworden ist.«

[106] Hier steht stattdessen die exemplarische Dimension im Vordergrund. Vgl. zu Gregor v. Nyssa z.B. DÜNZL (1995).

§ 11:
Syzygie und Androgynie in der Gnosis und gnosisnahen Schriften

1. Grundlagen zur Gnosis und ihrer Geschlechtermetaphorik

1.1. Allgemeine Vorbemerkungen zur Gnosis

Auf Grund der disparaten Forschungslage zur Gnosis ist es gerechtfertigt, einige allgemeine Vorbemerkungen voranzustellen, die das hier zu Grunde gelegte Verständnis des Gnosisphänomens verdeutlichen.

1.1.1. Entwicklung der Gnosis, Quellenlage (diachrone Aspekte)

Bis heute ist kaum ein Konsens hinsichtlich der Ursprünge der Gnosis[1] konstatierbar, und dies gilt für traditionsgeschichtliche Ableitungen[2] ebenso wie bezüglich eines absoluten Zeitpunkts der Erscheinung des Gnosisphänomens.[3] Umstritten ist vor allem, ob es eine vor- und außerchristliche Gnosis überhaupt gegeben hat oder ob die Gnosis nicht eine Geistesbewegung ist, die zumindest auf dem Boden des frühen Christentums ihren Ausgang nahm, wenn nicht sogar als innerchristliches Phänomen zu betrachten ist.[4]

Auch was unter ›Gnosis‹ selbst zu verstehen ist, wird keinesfalls einheitlich beurteilt. Während etwa H. Jonas ausgehend von seinem existenzphilosophischen Ansatz einen weiten Gnosis-Begriff unter Einbeziehung der Alexandriner

---

[1] Selbst der Begriff ›Gnosis‹ wird uneinheitlich verwendet. Auch die auf dem berühmten ›Messina-Kongress‹ 1966 über die »Ursprünge des Gnostizismus« vorgeschlagene Differenzierung zwischen ›Gnosis‹ als esoterisches Geheimwissen allgemein und ›Gnostizismus‹ als Bezeichnung der christlich-gnostischen Lehrsysteme im 2. und 3. Jh. konnte sich nicht wirklich durchsetzen.

[2] Konsens besteht wohl bestenfalls darin, dass sich alle unilineare Ableitungen »etwa im Sinne einer Depravation der griech. Philosophie, einer ›akuten Hellenisierung‹ des Christentums (Harnack), aus babylon. Astralmythen, aus einem (...) iran. Erlösungsmysterium wie auch aus dem hell. oder einem dualistisch geprägten häretischen Judentum« als unzulänglich erwiesen haben, vgl. Nagel (1989), 243.

[3] Vgl. zur Geschichte der Gnosis den Überblick bei K. Rudolph (1994), 294-394.

[4] Vgl. Berger (1984), der resümiert, dass entwickelter Gnostizismus nur aus christlicher Zeit vorliegt und insofern stets in einer Beziehung zum Christentum steht. Berger differenziert zwischen »substantiell christlicher Gnosis« und »sekundär christianisierter Gnosis«, weist aber ferner darauf hin, dass zur Zeit der Auseinandersetzung »noch nicht genau feststeht, was ›unverzichtbar christlich‹ ist, die abgegrenzten Begriffe Gnosis und Christentum also für die Anfangszeit gar nicht vorausgesetzt werden können. Vgl. Berger (1984), 520f.

und des Neoplatonikers Plotin wählt, oder die Messina-Konferenz 1966 Gnosis noch weiter als »Wissen um göttliche Geheimnisse, das einer Elite vorbehalten ist«[5] definiert, wollen andere die Gnosis auf ein inhaltlich eng gefasstes Phänomen begrenzen.[6] Dass dieser forschungsgeschichtliche Dissens durchaus mit dem historischen Phänomen korreliert, bestätigt eine Bemerkung von Irenäus, der bereits als Zeitgenosse den Pluralismus gnostischer Meinungen mit einer vielköpfigen Hydra vergleicht (Iren. haer. I 30,15[7]). Abgrenzungen und Differenzierungen der gnostischen Strömungen vollziehen die Kirchenväter nach Figuren der Grundmythen (z.B. Seth, Barbelo, ὄφις > Ophiten) oder ihren Lehroberhäuptern (Simon, Menander, Basilides, Valentinus). Allerdings kann man von ausgearbeiteten schulbildenden gnostischen Systemen erst bei Basilides (2. Jh. n. Chr.) und Valentinus (Wirksamkeit ca. 135-165 n.Chr.) ausgehen. Als widerlegt kann die These gelten, dass die Gnosis bei Simon Magus aus Samarien (Act 8,9-25) ihren Ursprung nehme, da sie sich vor allem auf die späteren Zeugnisse der Kirchenväter Justin und Irenäus[8] gestützt hatte und etwa in der älteren Überlieferung der Act keinen Rückhalt hat.[9] Während sich die frühere Gnosisforschung vorrangig auf antignostische Schriften der Kirchenväter (Irenäus, Justin, Clemens) oder auch des neuplatonischen Kritikers Plotin (Enn. II 9) gestützt hatte, sind inzwischen Originalquellen wie das Corpus Hermeticum und vor allem das 1945 wiederentdeckte koptisch-gnostische Schriftenkorpus von Nag Hammadi mit 13 Codices und 52 Einzelschriften[10] von primärer Bedeutung.

---

[5] Vgl. Le Origini dello Gnosticismo, XXIXf., kritisch dazu MARKSCHIES (1991), 868f.

[6] K. Berger unterscheidet im Vernehmen mit C. Colpe zwischen »Mythos« (im Sinne narrativer Mythologien) und »System«; C. Colpe sieht in der Gnosis eine ›Aufklärungsbewegung‹, vgl. dazu BERGER (1984), 520.

[7] »Tales quidem secundum eos sententiae sunt: a quibus, velut Lernae hydra, multiplex capitibus fera [de] Valentini scola generata est. – So sieht das also aus, was diese Leute an Meinungen vertreten. Daraus ist, wie die lernäische Hydra, ein Ungeheuer mit vielen Köpfen entstanden, die Schule des Valentin«, nach BROX (1993), 350f. Für Irenäus besteht die Vergleichsebene nicht nur in der Vielzahl, sondern auch in der Unverwüstlichkeit und Penetranz der Gnostiker, denn nach der Sage wuchsen gleich zwei neue Köpfe nach, wenn der Held Herakles der Hydra einen Kopf abschlug.

[8] Der 167 gestorbene Apologet und Märtyrer Justin berichtet, dass Simon zur Zeit des Kaisers Claudius (42-54) in Samarien wirkte und von seinen Anhängern als »erster Gott« verehrt wurde (vgl. Just. apol. I 26,1-3). Ausführlicher ist dann der Bericht von Irenäus über das ›Lehrsystem der Simonianer‹ (vgl. Iren. haer. I 23,1-4), vgl. dazu K. RUDOLPH (1994), 315f.

[9] Vgl. so etwa das Resümee bei KLAUCK (1996), 158f.; vgl. eine alternative Deutung zu Simon Magus als Gestalt des samaritanischen Christentums etwa bei BERGER (1995), 180-183 (§ 89).

[10] Koptisch-Gnostische Schriften, die vor dem Fund von Nag Hammadi bekannt waren, sind: *Pistis Sophia*, zwei Bücher des *Jeû*, sowie der Berliner gnostische Papyrus 8502 (Evangelium nach Maria, Apokryphon des Johannes, Sophia Jesu Christi, nichtgnostische Acta Petri).

1.1.2. Leitgedanken der Gnosis (synchrone Aspekte)

Obgleich es auf Grund der disparaten Quellenlage sowie der zeitlichen Differenzen einzelner Schriften kaum möglich ist, von *der* Gnosis als einem einheitlichen religiösen Phänomen zu sprechen, sind gewisse Grundstrukturen und Denkweisen in allen Schriften anzutreffen, die es rechtfertigen, ein bestimmtes Grundraster gnostischen Denkens zu entwerfen, von dem aus dann einzelne hier interessierende Aspekte besser zu bewerten sind.

Im Blick auf die traditionsgeschichtlichen Wurzeln kann man die Gnosis als einzigartige Synthese zwischen platonischer Philosophie und jüdisch-christlichem Denken bezeichnen.

Die inhaltlichen Grundfragen der Gnosis werden treffend in einem gnostischen Lehrgedicht benannt, das uns Clemens von Alexandrien (um 200 n.Chr.) in seiner Schrift *Excerpta Theodoti* (Clem. exc. Thdot.) wiedergibt:

> Wer waren wir? Was sind wir geworden? Wo waren wir? Wohinein sind wir geworfen? Wohin eilen wir? Wovon sind wir befreit? Was ist Geburt, was Wiedergeburt[11]

Genaugenommen sind allerdings nicht die Fragen gnostisch, sondern die Antworten, die darauf gegeben wurden.[12] Diese Antworten bestanden für die Gnostiker in der Konstruktion eines Heilswegs über drei Zeitstufen: Ein idealer Urzustand (wer waren wir?) wird durch einen Fall verloren (Wohinein sind wir geworfen?), bevor schließlich Erlösung widerfährt (Wovon sind wir befreit?). Dieses Geschehen vollzieht sich vor einem streng dualistisch-ontologischen Hintergrund: Urzustand und Endzustand liegen in der himmlischen pneumatischen Welt (Pleroma), während die gegenwärtige materielle Welt fleischlich, choikisch (χοϊκός - irdisch) und damit wertlos sei. Die Entstehung der außerpleromatischen Welt wird vor allem durch den ›Sophia-Mythos‹ erklärt, der in unterschiedlichen Überlieferungen der valentinianischen Schule überliefert ist.[13]

Dualistisches Denken war im religionsgeschichtlichen Vor- und Umfeld zwar geläufig.[14] Vor allem im Platonismus bzw. Neuplatonismus (Plotin) war ein

[11] Clem. exc. Thdot. 78,2 (Text nach CASEY 1934: 88,677-679; vgl. STÄHLIN/ FRÜCHTEL 1985: 131,17-19): τίνες ἦμεν, τί γεγόναμεν· ποῦ ἦμεν, ἢ ποῦ ἐνεβλήθημεν· ποῦ σπεύδομεν, πόθεν λυτρούμεθα· τί γέννησις, τί ἀναγέννησις; Eine feinsinnige Interpretation der Komposition und Struktur des Textes hat in jüngerer Zeit A. BÖHLIG, Bemerkungen zur Metaphysik in Gnosis und Philosophie, in: Perspektiven der Philosophie. Neues Jahrbuch 16, Amsterdam 1990, 33-48, hier: 34-37 vorgelegt. Vgl. auch KLAUCK (1996), 146f.

[12] Vgl. so zu Recht MARKSCHIES (1992), 391 Anm. 22, der damit eine Anregung von Luise AMBRAMOWSKI aufnimmt und die Belege ähnlicher Fragenreihen in der rabbinischen und griechischen Literatur nachweist.

[13] So verdoppeln die Ptolemäer Sophia-Achamoth und sprechen von einer gemeinsamen Hervorbringung von Christus und Heiligem Geist. In späteren Texten wird der Sophia-Mythos z.T. durch eine Logoslehre (Tract.Trip.) oder durch ein präexistentes Pneumawesen (Rheg. EvVer.) ersetzt. Vgl. zur ptolemäischen Fassung Iren. haer. I 2,1ff.; dazu STEAD (1969).

metaphysischer bzw. ontologischer Dualismus grundlegend, nach dem den ewigen geistigen Ideen die vergänglichen materiellen Abbilder gegenüber standen. Obwohl im Abbild ein Seinsverlust impliziert sei, war dem Platonismus eine abwertende Sicht der materiellen Welt fremd. Ganz anders der gnostische Dualismus: Hier wurde die sichtbare Welt als Reich des Bösen und der Finsternis abqualifiziert, auch der anthropologische Leib-Seele-Dualismus erfuhr eine gegenweltliche Ausrichtung.[15] In Plotins Gnostikerschrift *Enneaden* fasste der Neuplatoniker diesen Weltpessimismus folgendermaßen zusammen:

> Denn von allem Irdischen ist nichts für sie werthaft, sondern allein ein Andres, nach dem sie dereinst einmal streben werden. (Enn. II 9,15)

Vor dem Hintergrund dieser dualistischen Weltsicht bzw. einer trichotomischen Anthropologie[16] wurde die *Erlösung* aus der »Fessel aus der Materie«[17] (AJ 55,13) zum zentralen Anliegen der Gnosis. Der Gnostiker, der noch Funken des himmlischen Geistes (Pneuma) in sich trägt, sollte aus der Gefangenschaft der materiellen Welt befreit werden, um zur himmlischen zurückzukehren. Wie dieses Ziel erreicht werden kann, wurde von verschiedenen gnostischen Denkern ganz unterschiedlich beantwortet.[18] Ein für viele Gnostiker zentraler Aspekt auf diesem Weg zur Erlösung, liegt in der ›Erkenntnis‹. So lesen wir bei Irenäus (haer. I 21,4):

> Die vollkommene Erlösung ist eben die Erkenntnis der unsagbaren Größe. Während nämlich durch Unwissenheit Mangel und Leiden entstanden, wird durch Erkenntnis der ganze Zustand, den die Unwissenheit verursachte, aufgelöst. Darum ist die Erkenntnis/ Vereinigung die Erlösung des inneren Menschen.[19]

Die Befreiung der pneumatischen Lichtfunken ist also nur möglich, wenn die Träger zum Bewusstsein ihrer selbst finden und erkennen, welchen Schatz sie

---

[14] Vgl. den ethisch ausgerichteten iranisch-zoroastrischen Dualismus zweier Anfangsgötter, oder den indischen Dualismus zwischen Sein und Schein. Vgl. dazu K. RUDOLPH (1994), 68ff.

[15] Dass hierbei eine deutliche Abweichung vom platonischen Dualismus besteht, wird durch eine Schrift des Neuplatonikers Plotin (3. Jh.) deutlich, der in einem ganzen Traktat der pessimistischen Weltsicht der Gnostiker widerspricht. Vgl. Enneaden bei HARDER (1964): »Wir dagegen leugnen, daß die schöpferische Seele hinabsinke, behaupten vielmehr, daß sie nicht hinabsinken dürfe« (Enn. II 9,4). Vgl. auch den apologetischen Einleitungssatz: »Niemand darf deshalb an unserem Weltall mäkeln, es sei nicht schön oder nicht das vollkommenste der mit dem Leibe behafteten Wesen« (Enn. III 2,3). Vom Menschen gilt entsprechendes: Er ist »insofern ein vollendetes Geschöpf, als ihm vollendet zu sein vergönnt ist« (Enn. III 2,9).

[16] Vgl. auch das Zeugnis von Iren. haer. I 7,5: »Es gibt drei Arten von Menschen, die pneumatischen (πνευματικόν), die psychischen (ψυχικόν) und die choischen (χοϊκόν)«, nach BROX (1993), 173.

[17] Hier steht das platonische Wortspiel σῶμα - σῆμα im Hintergrund.

[18] Vgl. dazu auch die Gnostizismus-Definition auf dem Messina-Kongress von 1966 etwa nach Documento finale, XXX, nach MARKSCHIES (1992), 403.

[19] Εἶναι δὲ τὴν τελείαν ἀπολύτρωσιν αὐτὴν τὴν ἐπίγνωσιν τοῦ ἀρρήτου μεγέθους (...) ὥστ' εἶναι τὴν γνῶσιν ἀπολύτρωσιν τοῦ ἔνδον ἀνθρώπου, nach BROX (1993), 280f.

in sich tragen, was jedoch durch die Fessel des Körpers, der Leidenschaft und Begierden äußerst schwierig ist.[20] Die Natur des Göttlichen und der Funke im Menschen sind wesenseins, daher zerfließen die Grenzen zwischen dem *Erkennenden* (Gnostiker), dem *Erkannten* (die göttliche Substanz seines transzendenten Ich) und der *Erkenntnis.*

1.2. Bedeutet ›Gnosis‹ auch ›Vereinigung‹? Syzygienlehre und Androgynie innerhalb des gnostischen Gesamtkonzepts

Ein Charakteristikum gnostischer Lehre bestand darin, dass sie den Erlösungsweg meist narrativ-mythisch dramatisierte[21] und dabei häufig Figurationen des Geschlechtlichen einsetzte, was im Kontext dieser Arbeit besonders interessiert. Für den alten Gnosisforscher Hans Leisegang ist dieser Bildbereich so dominant, dass er von der Gnosis als einem »einzigen großen Mysterium der Geschlechtlichkeit«[22] spricht.

Innerhalb der sprachlichen Interferenz von Sexualität und Religiosität war im atl. Sprachgebrauch das hebr. Verb ידע (*jd'*) sowohl in der Bedeutung »(Gott) erkennen«, als auch »sexuell verkehren/ vereinigen« verwendet worden, was bereits in den unterschiedlichen etymologischen Wurzel- oder Nachbarbegriffen nachweisbar ist.[23] An einigen Stellen wurde diese Doppeldeutigkeit dann bereits atl. im metaphorischen Sinn für die Gottesbeziehung nutzbar gemacht (vgl. Hos 2,22). Innerhalb der für die Gnosis wichtigen ägyptischen Sprachtradition wird der Parallelbegriff *rh* sowohl im Sinne von »kennen/ wissen« als auch im geschlechtlichen Sinn verwendet.[24] Innerhalb der griechisch-

---

[20] Vgl. so KLAUCK (1996), 175.

[21] Die Mythisierung als Charakteristik der valentinianischen Systembildung war jedoch keine Popularisierung, sondern machte die Lehre in bestimmten Kreisen erst philosophisch attraktiv. Zur hohen Wertschätzung der mythischen Sprachform bei Platon vgl. etwa E. RUDOLPH, Platons Weg vom Logos zum Mythos, in: DERS. (1994), 95–112. Widersprüchlich etwa MARKSCHIES (1992), 400.

[22] H. LEISEGANG, Die Gnosis (= KTA 32), Stuttgart ^{5}1985 (Leipzig 1936), 29. Vgl. zur Geschlechtsmetaphorik ferner die Arbeit von K. P. HORN, Geschlechtsmotive in der Gnosis, Diss. München 1966 (non vidi); in neuerer Zeit auch WILLIAMS (1986), 196–227 bzw. den Sammelband von KING (1989).

[23] Innerhalb des weiten semantischen Spektrums, das die Wurzel ידע erfasst, ist die intime Mann-Frau-Relation und explizit auch die sexuelle Vereinigung eine wesentliche Dimension, die bereits in sämtlichen etymologischen Wurzel- und Nachbarbegriffen, sei es im Ägyptischen *rh*, im Akkadischen *idû/ edû* (vgl. parallel mit *lamadu*) oder im Ugaritischen *jd'* (parallel mit *hrj*) nachweisbar ist. Im AT wird ידע explizit im sexuellen Sinn bei Gen 4,1.17.25; 19,5.8; 38,26; Ri 11,39; 19,22.25; 1Sam 1,19; 1Kön 1,4 verwendet. Vgl. BERGMANN/ BOTTERWECK (1982), 488ff.

[24] Vgl. WbÄS II, 446,8. Ein deutlicher Beleg für diesen sexuellen Gebrauch findet sich in einem Minhymnos aus Edfu (Chassinat, Edfou II, 390–391), welcher *rh* statt des eindeutigen *nk* in der älteren Version aufzeigt, nach BERGMANN/ BOTTERWECK (1982), 486.

jüdischen Sprachgemeinschaft (insbesondere LXX) wird ידע überwiegend mit Derivaten von γιγνώσκειν übersetzt, für das Substantiv דַּעַת steht in der LXX z.B. 34mal explizit γνῶσις/ ἐπίγνωσις.[25] Da nun insgesamt die jüdischen Wurzeln gnostischen Denkens immer mehr wahrgenommen werden, stellt sich die Frage, ob diese bis zur lexikalischen Doppeldeutigkeit sedimentierte Überschneidung von Erkenntnis und (Liebes)vereinigung möglicherweise in der Begriffs- und damit auch Konzeptbildung der Gnosis ihren Niederschlag gefunden hat. Bedeutet ›Gnosis‹ also nicht nur ›Erkenntnis‹ sondern ebenso auch ›Vereinigung‹? Lesen wir unter diesen Überlegungen die von Irenäus gegebene definitorische Wesensbestimmung der Gnosis neu, ließen sich diese Sätze mit den Begriffen (ἐπί)γνῶσις auch folgendermaßen übesetzen:

> Die vollkommene Erlösung ist eben die Vereinigung der unsagbaren Größe. Während nämlich durch Unwissenheit Mangel und Leiden entstanden, wird durch Vereinigung der ganze Zustand, den die Unwissenheit verursachte, aufgelöst. Darum ist die Vereinigung die Erlösung des inneren Menschen. (Iren. haer I 21,4)

Auf diese Weise wird ein wesentlicher Aspekt gnostischer Soteriologie erfasst, denn genau genommen wird der »ganze Zustand« bzw. der »innere Mensch« (τοῦ ἔνδον ἀνθρώπου) für den Gnostiker gerade durch Vereinigung mit dem himmlischen Engel/Syzygos erreicht und nicht bereits in einem rein kognitiven Akt.[26] Unzweifelhaft wird die geschlechtliche Dimension bei den mythischen Denkfiguren der Androgynie und mehr noch der Syzygie, denen innerhalb gnostischen Denkens zentrale Bedeutung zukommt.[27]

Ein markantes Beispiel einer solchen kosmisch-geschlechtlichen Dramatisierung des gnostischen Erlösungswegs findet sich in der Schrift »*Exegese über die Seele*« (ExAn, NHC II,6, p. 127,18–137,27), in der der Mythos von Fall und Erlösung der geschlechtlich figurierten Seele geschildert wird.[28] Über den Sturz in die Materie verliert die Seele ihren himmlischen Syzygos, wird von Archonten vergewaltigt und als Hure missbraucht. Als sie sich in Reue verzehrt, »kam der Bräutigam herab zur Braut« (NHC 132,9ff.), und durch die Vereinigung der zu erlösenden Seele mit dem Soter wird die todbringende Spaltung zurückgenommen und sie werden »zu einem einzigen Leben« (132,24ff.). Die Seele kehrt mit dem Erlöser ins Pleroma-Brautgemach zurück.[29]

---

[25] In der hebräischen Bibel wird דַּעַת 90mal verwendet, nach BERGMANN/ BOTTERWECK (1982), 484.

[26] Vgl. Iren. haer. I 13,3; dazu ausführlich FÖRSTER (1999), 105ff.

[27] Hier ist freilich noch weiterer philologischer und etymologischer Klärungsbedarf durch genaue Text-/ Kontextanalysen angezeigt, der hier nicht geleistet werden kann.

[28] Vgl. ferner den Mythos vom Fall der Sophia im Apokryphon des Johannes (AJ NHC II/1; III/1; IV/1).

[29] Vgl. Einzelheiten dann unten im Kapitel.

Die unterschiedlichen Spielarten der Geschlechtsmetaphorik und Mythologie innerhalb gnostischer Schriften basieren auf den beiden grundlegenden Denkmustern der Androgynie, d.h. Mannweiblichkeit, und der Syzygie, d.h. himmlischen Paargenossenschaft, die im Folgenden in eher synchron-struktureller Weise näher zu untersuchen sind. Beide Sprachformen begegnen einerseits im Kontext von kosmogonischen bzw. anthropogonischen Ausführungen, andererseits im Kontext von Soteriologie und Eschatologie.

1.2.1. Der Androgynie-Mythos in der Gnosis

Eine traditionsgeschichtliche Wurzel des gnostischen Androgynie-Motivs ist der griechische Mythos, wahrscheinlich in der Vermittlung durch Philo v. Alexandrien, der die platonische Fassung des Mythos (Symp. 189-193, s.o.) gekannt haben dürfte, wie aus seinen Schriften hervorgeht.[30] Andererseits wurde im zwischentestamentlichen oder doch wenigstens rabbinischen Judentum die Erschaffung des Menschen (Gen 2-3) im Sinne des Androgynie-Konzepts gedeutet (s.o.[31]). Dass auch dem frühen Christentum der Motivkreis nicht fremd war, zeigt etwa Gal 3,28, wo die Überwindung der Geschlechterdifferenz im Kontext der *complexio oppositorum* im weiteren Sinn erscheint.[32]

Entscheidende Impulse dürften schließlich von einem Jesuswort ausgegangen sein, das als Agraphon in verschiedenen, der Gnosis nahe stehenden Schriften erscheint und deutlich auf den Horizont des Androgynie-Konzepts verweist. In EvThom Log 22 (NHC II/2 37,25ff.), in 2Clem 12,2 sowie in einem Fragment des sogenannten Ägypter-Evangeliums (EvÄg) wird ein Jesuslogion überliefert, das wie folgt lautet[33]:

> (...) Wenn die zwei eins werden und das Männliche mit dem Weiblichen, weder männlich noch weiblich (sein wird). (nach Clem. str. III 92,2)

Einzelne Formulierungen, Grundgedanken wie auch die asketische Auslegung dieses unkanonischen Jesusworts stimmen in allen Varianten überein. Es geht jeweils um eine eschatologische Überwindung der geschlechtlichen Differenz, die präsentisch sexualasketische Konsequenzen zeitigt (Gewand der Scham treten, wenn *ihr* zwei zu eins macht). Androgynie als Überwindung von geschlechtlicher Polarität wird dabei mit Asexualität identifiziert.

---

[30] Vgl. etwa zum Symposion: Philo, VitCont 57-63; Op 151f. Philo kennt nicht nur die Vorstellung vom androgynen Urmenschen (Quaest in Gn I, 25; All II, 19-20) oder die Erschaffung Evas aus Adams ›Hälfte‹ (Quaest in Gn I, 25; Op 151f.), sondern auch die Wiedervereinigung zu einem Fleisch (All II, 49). Vgl. dazu auch Batey (1966/7), 273.

[31] Vgl. dazu § 5 3.3; ebenso meine Ausführungen in: Zimmermann (2000e), ferner Batey (1966/7) und Meeks (1974/5).

[32] Vgl. dazu z.B. Bouttier (1977).

[33] Eine Synopse des Logions ist bei § 9 2.2 zu 2Clem 12,2-6 gegeben. Einen genauen Vergleich liefern Baarda (1982), 529-226, sowie Warns (1985), 432-437.

Auch in explizit gnostischen Schriften zeigt sich diese asexuelle Interpretation der Androgynie. Nach dem Zeugnis des Irenäus spielte für die Gnostiker das Konzept der Androgynie bereits für den Bereich der pneumatisch-vorweltlichen Sphäre eine zentrale Rolle. Uneinigkeit bestand lediglich darin, ob bereits das erste Prinzip (Vorvater, Bythos) mannweiblich gesehen wurde:[34]

Iren. haer. I 11,5fin.	*Übersetzung*
Καὶ γὰρ περὶ αὐτοῦ τοῦ Βυθοῦ διάφοροι γνῶμαι παρ' αὐτοῖς·	Sogar über den Bythos vertreten sie die unterschiedlichsten Meinungen.
οἱ μὲν γὰρ αὐτὸν ἄζυγον λέγουσιν, μήτε ἄρρενα μήτε θήλυν μήτε ὅλως ὄντα τι·	Die einen sagen: Er hat keine Syzygos, ist weder männllich noch weiblich noch überhaupt etwas Seiendes.
ἄλλοι δε *ἀρρενόθηλυν* αὐτὸν λέγουσιν εἶναι, *ἑρμαφροδίτου* φύσιν αὐτῷ περιάπτοντες·	Andere sagen, dass er *mannweiblich* sei und verschaffen ihm ein *hermaphrodites* (= androgynes) Wesen.
Σιγὴν δὲ πάλιν ἄλλοι συνευνέτιν αὐτῷ προσάπτουσιν, ἵνα γένηται πρώτη συζυγία.	Noch andere geben ihm die Sige zur Gattin, damit die erste Syzygie entsteht.

Auch nach Iren. haer. I 2-4 begegnet im ptolemäischen System die Vorstellung einer Syzygie zwischen Vater und Sige (μετὰ συζύγου τῆς Σιγῆς) neben einer übergeschlechtlichen (androgynen?) Existenz des Urvaters (ὑπὲρ ἄρρεν καὶ ὑπὲρ θῆλυ εἶναι).

In der ptolemäischen Gnosis werden Bythos, Nous, Logos und Anthropos, d.h. die Elemente der Ogdoas als »Wurzel und Substanz aller Dinge«, explizit »mannweiblich« genannt (Iren. haer. I 1,1)[35]. Auch bei den Ophiten wird die aus der geschlechtlichen Vereinigung von Vater bzw. Sohn mit dem (weiblich vorgestellten) Pneuma hervorgehende Kraft »mann-weiblich« genannt (*masculo-feminam vocant*).[36]

Hippolyt (Hipp. ref. V 7,14f.) bestätigt für die Naassener (= Ophiten) den Vorstellungshorizont der Androgynie und verknüpft ihn zugleich mit dem Attis-Mythos, was eine sexualasketische Interpretation impliziert:

---

[34] Neben der zitierten Stelle von Iren. haer. spricht auch Hippolyt in ganz analoger Weise von diesem Problem (Hipp. haer. VI 29,3), kennt aber nur die beiden Extrempositionen 1. gattinnenlos oder 2. mit Sige als Gattin/ Syzygie (vgl. PREYSING 1922, 164). Seit F. M.-M. SAGNARD (La Gnose Valentinienne et le témoignage de Saint Irénée, EPhM 36, Paris 1947, 127-144) unterscheidet man zwischen einem System A (Irenäus: Dyas) und System B (Hippolyt: Monas), vgl. dazu auch STEAD (1969), 77-79.

[35] Ὀγδοάδα, ῥίζαν καὶ ὑπόστασιν τῶν πάντων (...), εἶναι γὰρ αὐτῶν ἕκαστον ἀρρενόθηλυν.

[36] Vgl. Iren. haer. I 30,3: »Die Kraft (*virtutem*), die aus der Frau übergesprudelt ist, enthält Lichtfeuchtigkeit (*humectationem luminis*). (...) Sie nennen sie auch Linke (*sinistram*), Lüsterne (*prunicon*), Sophia und Mannfrau (*masculo-feminam*).« Vgl. Text und Übersetzung nach BROX (1993), 332-335.

> Es ist nämlich, so sagen sie, der Mensch mannweiblich. Deshalb ist für sie nach ihrer Lehre der Verkehr einer Frau mit einem Manne sehr böse und verboten. Denn, so sagt er, Attis wurde verschnitten, das heißt: befreit von den choischen Teilen der Schöpfung hier unten und kam in das ewige Wesen oben, wo es, wie sie sagen, weder Mann noch Frau gibt (οὐκ ἔστιν οὔτε θῆλυ οὔτε ἄρσεν), sondern eine neue Kreatur, ein neuer Mensch, der mannweiblich (ἀρσενόθηλυς) ist.[37]

Deutlich ist das Androgynie-Motiv dann auch in verschiedenen Nag Hammadi-Texten aufgenommen. E. Pagels hat etwa in der Selbstoffenbarung beim *Apokryphon des Johannes* (AJ = NHC II/1 2,12ff.: »Ich bin der Vater, ich bin die Mutter, ich bin der Sohn«) einen Hinweis auf den Metropator, als einen androgynen Gott vermutet.[38] Unzweifelhaft wird zumindest die Ennoia, der erste Gedanke, in der gleichen Schrift »mannweiblich« bzw. »Mutter-Vater« (AJ 5,5–10) genannt. Auch die Barbelo, als erste Emanation des Allvaters, wird z.T. mit zweigeschlechtlichen Zügen dargestellt und entsprechend spricht die Schrift *Die drei Stelen des Seth* (StelSeth = NHC VII/5 118,10–126,30) von einer »männlichen, jungfräulichen Barbelo«[39].

Einige Texte sprechen von der ursprünglichen und/ oder endgültigen Einheit der Geschlechter beim Menschen: So kennt die *Apokalypse des Adam* (ApokAd = NHC V/5 64,5ff.) die Androgynie des ersten Menschen. Der *Tractatus Tripartitus* (TractTrip = NHC I/5) betont mit Rekurs auf Gal 3,28 die erhoffte und erinnerte Überwindung der Geschlechterdifferenz:

> Das Ende wird eine einheitliche Existenz bekommen so wie der Anfang einzig ist, wo es nicht Männliches noch Weibliches gibt (...) sondern Christus ist alles in allen. (NHC I/5 132,22–28)

Auch in der *Exegese der Seele* wird – nun mit Verweis auf Gen 2,24 – die anfängliche und endzeitliche Einheit von Mann und Frau ausgesagt (ExAn = NHC II/6 133,5f.), ebenso wie im *Philippus-Evangelium* (EvPhil = NHC II/3) das Motiv protologisch und eschatologisch verwendet wird:

> Hätte die Frau sich nicht vom Mann getrennt, wäre sie nicht zusammen mit dem Mann gestorben. Die Trennung von ihm ist zum Ursprung des Todes geworden. Deswegen ist Christus gekommen, um die Trennung, die von Anfang an bestand, zu beseitigen und sie beide wieder zu vereinigen, um denen, die in der (Zeit der) Trennung gestorben sind, Leben zu geben und sie zu vereinigen. (EvPhil # 78).

---

[37] Vgl. zum Text Marcovich (1986), 146.

[38] Genaugenommen liegt hier aber eine triadische Formel vor, die ergänzt: »ich bin der Sohn«. Vgl. kritisch zu Pagels auch Heine (1986), 124 Anm. 299.

[39] Allerdings macht die folgende Anrede der Barbelo mit 2. sg. fem. deutlich, dass doch der weibliche Aspekt klar im Vordergrund steht, was auch der sonstigen Überlieferung entspricht. ›Männlich‹ wird deshalb weniger im geschlechtsspezifischen als im qualifizierend-tugendhaften Sinn (wie etwa bei Philo) zu verstehen sein. ›Jungfräulich‹ ist bereits im Griechischen für beide Geschlechter verwendet worden.

F a z i t: Das Androgynie-Motiv begegnet in gnostischen Schriften in ganz unterschiedlichen Zusammenhängen. Teilweise wird schon die mann-weibliche Existenz des Urvaters (Bythos) angenommen, wie auch weitere himmlische Emanationen (z.B. Barbelo) androgyn beschrieben werden. Vor allem wird dann aber der Mensch protologisch und eschatologisch als mann-weibliche Einheit beschrieben. Die irdisch-hylische und dabei auch geschlechtlich einseitige Existenz des Menschen als Mann *oder* Frau wird im Gegenzug als Ausdruck des Falls in die Materie gedeutet, den es durch eine eschatologische (Wieder-)Vereinigung zur androgynen Ganzheit zu überwinden gilt. Die erinnerte oder erhoffte himmlische Existenz ist androgyn und dabei asexuell.

1.2.2. Syzygien-Lehre

Neben und zusammen mit der Androgynie begegnet in der Gnosis die Vorstellung einer (himmlischen) Paargenossenschaft, einer Syzygie. Die buchstäbliche Bedeutung des Begriffs σύζυγος »in ein gemeinsames Joch gespannt« ist nirgends belegt, eine Übertragung auf den zwischenmenschlichen Bereich findet sich aber bereits in der klassisch griechischen Literatur. Dabei kann das vom Adjektiv abgeleitete Substantiv zunächst Paargenosse ohne geschlechtsspezifische Konnotationen meinen[40], ist aber häufiger speziell für die Ehefrau (ἡ σύζυγος) bzw. den Ehemann eingesetzt.[41]

Traditionsgeschichtliche Wurzeln

Entgegen der allgemeinen Ansicht begegnet dieser metaphorische Gebrauch nicht erst im griechischen Denken, sondern scheint auch der hebräischen Sprachgemeinschaft vertraut, wie die Verwendung bei Hos 11,4 und Jer 2,20 belegt. Im zwischentestamentlich-jüdischen Schrifttum wird ζύγος im übertragenen Sinn im Zusammenhang mit Aussagen zur Weisheit verwendet (Sir 6,23-31; 51,26). Die geschlechtlich figurierte σοφία sowie das Bildfeld Ehe-Joch[42] könnten Wegbereiter der gnostischen Sprachtradition gewesen sein, bei der dem Begriff σύζυγος als griechischem Lehnwort **CYNZYГOC** tragende Bedeutung zukommt.[43] Über die lexikalischen Anleihen hinaus kann die geschlechtlich figurierte Syzygienlehre an Vorstellungen der jüdischen Weisheits-

[40] Seit Aischylos, Eur., Iph. Taur. 250; Aristoph., Plut. 945; Anth. 8,145. Ferner in verschiedenen Inschriften belegt, z.B. CIG III, 4175. In diesem Sinn wahrscheinlich auch Phil 4,3 trotz der Vermutung von Clem. str. III 53,1 auf eine Gattin des Paulus. Weitere Belege bei K. Deling, Art. σύζυγος, ThWNT VII (1964), 749-750.

[41] Vgl. Eur. Alc. 314.342 (ed. G. Murray); Anth. 8,161,6; 164,2; Syntipas 16,9; 18,6 (ed. V. Jernstedt/ P. Nikition, Petersburg 1912); vgl. Xen. oik. 7,18 mit dem Begriff ζεῦγος für die Haus- und Wirtschaftsgemeinschaft der Eheleute.

[42] Das Bildfeld Ehe-Joch ist sowohl im profanen Griechisch (Eurip. Herc. 675) als auch im hellenistischen Judentum (Sir 6,25f.; 51,34; TestRub 4,1) geläufig. Vgl. Staats (1997).

[43] Vgl. die Auflistung aller Nag Hammadi-Belege bei Siegert (1982), 305.

literatur zurückgebunden werden. Nach Prov 8,22-31 und Weish 8,1-3 wird die personifizierte Frau Weisheit in himmlischer Paargemeinschaft mit Gott gezeigt. Gerade das Weisheitsbuch *Sapientia Salomonis* (Weish) stellt eine Brücke zwischen jüdisch-weisheitlichem und gnostischem Denken dar. In Weish 7,26 wird die Weisheit als Lichtemanation bezeichnet, wie es beinahe aus dem Mund eines Gnostikers stammen könnte:

> Sie (die Weisheit) ist der Widerschein des göttlichen Lichts und der fleckenlose Spiegel der göttlichen Wirklichkeit wie auch das Ebenbild seiner Güte. (Weish 7,26)[44]

Eine unmittelbare Wegbereitung zur gnostischen Syzygienlehre kann bei Philo in der Schrift *De Ebrietate* (Ebr. 30ff.) erkannt werden.[45] Hier wird - obgleich mit anderer Begrifflichkeit - in Anknüpfung an Prov 8,22ff. eine himmlische ›Syzygie‹ beschrieben. Philo schildert eine kosmogonische Urzeugung, bei der sich der göttliche Vater mit der Mutter der göttlichen Weisheit[46] verbindet, um den Kosmos hervorzubringen. Da die Weisheit den göttlichen Samen empfängt und den Kosmos als einzigen »Sohn« in Wehen gebärt, kann an der sexuellen Bildlichkeit kein Zweifel bestehen. Die unmittelbare Nähe zur gnostischen Syzygienlehre besteht jedoch darin, dass Philo diesem ersten unantastbaren Elternpaar in platonischer Manier ein weiteres Paar zuordnet (ὀρθὸς λόγος - παιδεία), von dem wiederum vier Scharen von Kindern abstammen. So entsteht ein erstes System himmlischer Elternpaare, das m. W. analogielos bleibt und somit strukturell in die Nähe der gnostischen Syzygienvorstellung gestellt werden kann.

Die himmlischen Syzygien

Die eigentlichen gnostischen Syzygien sind dann nach dem Zeugnis des Irenäus vor allem konstitutiv für das ptolemäische Lehrsystem. Bereits dem uranfänglichen Vorvater (Propator) bzw. Urgrund (Bythos) werden weibliche Größen *Ennoia* (Gedanke), *Charis* (Gnade) und *Sige* (Schweigen) zugeordnet (Iren. haer. I 1,1). *Sige* wird an anderen Stellen sogar explizit als Gattin (συνευνέτις) von Bythos erwähnt, um gemeinsam mit dem Urvater die »erste Syzygie« zu bilden (ἵνα γένηται πρώτη συζυγία, Iren. haer. I 11,5fin., vgl. Hipp. haer. VI 29,3). Da alle Emanationen in gewisser Weise als Abbilder dieses ersten Paares gelten, wird die Syzygie dann zum bestimmenden Strukturmuster (vgl. Iren. haer. I 1,1). Die pythagoreische Tetraktys (Vierheit) mit Nous und Aletheia ist ebenso paarweise geordnet, wie die hiervon emanierten Äonen Wort (*Logos*)

---

[44] Übers. nach GEORGI (1980), 428.

[45] Vgl. zu Einzelheiten, sowie zur Einordnung der Stelle innerhalb der Geschlechtsmetaphorik bei Philo § 5 1.4 dieser Arbeit.

[46] Der hier verwendete griechische Begriff ἐπιστήμη steht bei Philo synonym für die Weisheit (σοφία).

und Leben (*Zoe*). »Aus dem *Logos* und der *Zoe* wurden entsprechend der Form der Syzygie (des Paares) *Anthropos* (Mensch) und *Ekklesia* (Kirche) emaniert,«[47] so dass auch die Ogdoas (Achtheit) syzygienhaft geordnet ist. Entsprechend werden auch die weiteren Emanationen in der Form der Syzygie hervorgebracht: »Sie emanierten syzygienhaft Emanationen (προβαλεῖν προβολὰς ἐν συζυγίᾳ)«[48].

In ähnlicher Weise spricht Irenäus auch von Syzygien bei den so genannten Barbelo-Gnostikern. Nach der Emanation des ersten Äons, der Barbelo, Zeugung des Gesalbten und Hervorbringung des Nous »entstanden Syzygien (*coniugationes*) von Ennoia und Logos, Aphtharsia und Christos, und die Zoe Aionia verband sich mit dem Thelema und der Nous mit der Prognosis.« (Iren. haer. I 29,1).[49]

Wie eng dabei die Vorstellung von Androgynie und Syzygie ineinanderfließen zeigt folgender Abschnitt bei Irenäus, wieder mit Bezug auf die Ptolemäer:

Iren. Adv. Haer. I 1,1fin.	*Übersetzung*
εἶναι γὰρ αὐτῶν ἕκαστον *ἀρρενόθηλυν*, οὕτως· πρῶτον τὸν Προπάτορα ἡνῶσθαι *κατὰ συζυγίαν* τῇ ἑαυτοῦ Ἐννοίᾳ (...) τὸν δὲ Μονογενῆ, τουτέστιν τὸν Νοῦν, τῇ Ἀληθείᾳ, τὸν δὲ Λόγον τῇ Ζωῇ καὶ τὸν Ἄνθρωπον τῇ Ἐκκλησίᾳ.	Denn jedes von ihnen ist ja auf folgende Art *mann-weiblich*: Zuerst hat sich der Propator *entsprechend der Form der Syzygie* mit seiner Ennoia vereint, die sie auch Charis und Sige nennen, dann der Monogenes, das heißt der Nous, mit der Aletheia, der Logos mit der Zoe und der Anthropos mit der Ekklesia.

Auch der koptische *Eugnostos-Brief* (= Eug NHC III/3: 70,1-90,13) bzw. die mit ihm literarisch verwandte *Sophia Jesu Christi* (= SJC, NHC III/4: 90,14-119,18) kennen das Syzygien-Motiv und zeigen wiederum die enge Zusammengehörigkeit von Androgynie und Syzygienlehre. In SJC begegnet die Vorstellung, dass die erste Emanation aus dem unaussprechlichen Urvater ein »mannweiblicher Mensch« gewesen ist, der gemeinsam mit »seiner Paargenossin, der großen Sophia« zur Erlösung der Menschen wirkt (SJC, NHC III/4 101,4-14). Im Eugnostos-Brief wird in ähnlicher Weise von der Paargenossenschaft des Erlösers (unsterblichen Menschen) und der ›Pistis Sophia‹ berichtet, die nach dem Typos derer, die vor ihnen waren, mannweibliche geistige Wesen offenbaren. Nach NHC III/3 81,21 - 82,11 heißt es:

---

[47] Iren. haer. I 1,1: Ἐκ δὲ τοῦ Λόγου καὶ τῆς Ζωῆς προβεβλῆσθαι κατὰ συζυγίαν Ἄνθρωπον καὶ Ἐκκλησίαν.

[48] Vgl. Iren. haer. I 1,2, Text und Übersetzung nach Brox (1993), 130f.

[49] Vgl. Brox (1993), 326f.

Der Menschensohn aber stimmte mit der Sophia, seiner Paargenossin (**CYNZYГOC**), überein. Er offenbarte ein großes mannweibliches Licht. [Seinen] männlichen Namen [nennt man] ›Erlöser, Schöpfer aller Dinge‹. Seinen weiblichen Namen aber nennt man ›Sophia, All-Mutter‹, die einige ›Pistis‹ (**ПICTIC**) nennen. Der Erlöser stimmte mit seiner Paargenossin, Pistis Sophia, überein und offenbarte sechs mannweibliche geistige Wesen (...).[50]

Maria Magdalena als Syzygos

Verbleiben die bisher erwähnten Syzygien zunächst in der überweltlichen Sphäre, kann der Vorstellungskreis der Paargemeinschaft auch für den menschlichen Bereich verwendet werden. Häufig ist **CYNZYГOC** (σύζυγος) etwa in der aus dem Codex Askewianus bekannten Schrift *Pistis Sophia* belegt[51] und steht dabei vornehmlich für Maria Magdalena als Paargenossin Jesu bzw. für deren Urbilder Pistis Sophia und Soter.

In ähnlicher Tradition steht wohl auch EvPhil # 55 (NHC II/3 63,32-64,5), denn dort wird die enge Liebesbeziehung von Maria Magdalena zum Heiland in Bezug zur Paargenossenschaft der Weisheit mit dem Soter gestellt, obgleich hier **KOINWNOC M̄ПC(WTHP)** statt **CYNZYГOC** verwendet wird.[52]

Die eschatologische Syzygie und die Aufhebung der Geschlechtlichkeit

Der Fall in die Materie wird als Trennung der ursprünglichen Syzygie im Pleroma verstanden, da Sophia-Achamoth ohne Mitwirkung ihres Syzygos den Kosmos hervorgebracht hat. Entsprechend wird dann die gnostische Soteriologie als Wiedervereinigung mit dem Syzygos beschrieben.

Zur Erlösung der gefallenen Sophia kommt der Soter, ihr himmlischer Syzygos, umgeben von Engeln herab, um »pneumatischen Samen« in sie zu legen (Iren. haer. I 4,5; Clem. exc. Thdot 22,35f.). Wenn dieser pneumatische Same durch die Gnosis zur Vollendung gelangt ist, kehrt die Sophia-Achamoth in das pneumatische Pleroma zurück und empfängt dort den Soter als Bräutigam. Das entsprechende Irenäus-Referat sei im Folgenden zitiert.[53]

---

[50] Übers. nach LÜDEMANN/JANßEN (1997), 252.

[51] PistSoph 29 (p. 26,16); 31(p. 28,4); 32 (p. 30,23); 39 (p. 39,35); 41 (p. 44,9); 48 (p. 55,10); 50 (p. 58,37); 93 (p. 138,8). Die Seiten- und Zeilenangaben in Klammern richten sich nach der Ausgabe von SCHMIDT/TILL (1959). Vgl. zur Pistis Sophia den Überblick bei SCHNEEMELCHER I (1990), 290-297.

[52] Entgegen früherer Zuordnungen sieht Schenke in # 55a und # 55b zwei selbstständige Apophtegmata, so dass die Urbild-Abbild-Relation nur intertextuell entsteht. Vgl. SCHENKE (1997), 335f.

[53] Vgl. Text nach ROUSSEAU/DOUTRELEAU (1979) 100,675 - 103,694; Übersetzung auf der Basis von BROX (1993), 168f. Man beachte hier die strenge Zuordnung von Soter = Bräutigam, Sophia-Achamoth = Braut, sowie Brautgemach = Pleroma. Vgl. ferner Clem. exc. Thdot 63,1 - 65,2 (ed. SAGNARD 1948, 184; CASEY 1934, 188).

Iren. haer. I 7,1	*Übersetzung*
ἀπολαβεῖν τὸν νυμφίον αὐτῆς τὸν Σωτῆρα, τὸν ἐκ πάντων γεγονότα,	(im Pleroma) empfängt sie (Achamoth) ihren Bräutigam, den Soter, der aus allen (Äonen) entstanden ist,
ἵνα συζυγία γένηται τοῦ Σωτῆρος καὶ τῆς Σοφίας τῆς Ἀχαμώθ.	damit es zur Syzygie von Soter und Sophia Achamoth kommt.
Καὶ τοῦτο εἶναι νυμφίον καὶ νύμφην, νυμφῶνα δὲ τὸ πᾶν Πλήρωμα.	Und das sind eben Bräutigam und Braut; Brautgemach ist das ganze Pleroma.

Die Syzygie Soter-Sophia ist nun zugleich das Urbild der Syzygie von Pneumatiker und Engel. Wenn die Pneumatiker alle hylische und psychische Existenz abgelegt haben, werden sie als Bräute den Engeln des Soter zugeführt (νύμφας ἀποδοθήσεσθαι τοῖς ... ἀγγέλοις), um ihrerseits in die pneumatische Einheit des Pleroma einzugehen (Iren. haer. I 7,1).[54] Die durch die Syzygie ausgedrückte Einheit duldet allerdings keine Polarisierung oder Dualität mehr. Männliches und Weibliches sind ungeschieden, es gibt keine (sexuelle) Begierde (ἐπιθυμία) mehr.

Diese Negation geschlechtlicher Existenz zeigt sich auch in der Geschlechterkonfusion der Valentinianer: Während die Pneumatiker als Bräute der Engel zunächst weiblich sind, werden sie schließlich männlich und engelgleich: »Sie sind Braut und Bräutigam in eins«[55], der vollkommene Mensch ist androgyn.

Die Syzygie ist also die protologische und eschatologische Grundstruktur des Pleroma[56], auf deren Realisierung die gesamte Existenz des Gnostikers ausgerichtet ist. In diesem Sinn ist wohl auch die Bemerkung bei Iren. haer. I 6,4 zu deuten, dass sie überall das Mysterium der Syzygie einüben (τὸ τῆς συζυγίας μελετᾶν μυστήριον).

1.2.3. Fazit: Syzygie und Androgynie im gnostischen Denken

Die geschlechtlichen Konzepte der Androgynie und Syzygie sind konstitutiv für die gnostischen Lehrsysteme. Häufig fließen in einzelnen Textzeugnissen die Vorstellungen von Androgynie und Syzygienlehre ineinander und beschreiben vielleicht nur unterschiedliche Perspektiven desselben Gegenstandes. Im Detail liegen diese Akzentuierungen z.B. darin, dass die gnostische Androgynie die endzeitliche Aufhebung der Geschlechtlichkeit betont, während die Syzygie gerade die zweigeschlechtliche Polarität hervorhebt, die zur Voraussetzung von Emanationen werden kann.[57] Syzygienhafte Anordnungen bzw. androgyne

[54] Vgl. dazu mit weiteren Belegen FÖRSTER (1999), 105f.

[55] Vgl. Clem. exc. Thdot. 21,3; 22,3; 68; 79; Heracl. frg. 5; TractTrip NHC I/5 94,17-21; Ev-Thom Log 114, nach GAFFRON (1969), 193 bzw. 374 Anm. 4.

[56] Vgl. GAFFRON (1969), 193: »wesenhaft syzygische Struktur alles Pneumatischen«.

[57] In diesem Sinn wird etwa ausdrücklich die Syzygie von Bythos und Sige (Iren. haer. I 11,5; Hipp. haer. VI 29,3) hervorgehoben, da eine a-syzygische Existenz nichts hätte hervorbringen

Verfasstheit sind insgesamt konstitutiv für die Harmonie des Pleroma. Umgekehrt wird gerade in der Abweichung von diesem geschlechtlichen Raster der Grund für den Fall zur materiellen Welt erkannt. Folgen wir etwa dem Sophia-Mythos, dann entsteht die Welt aus dem Versehen, dass Sophia gerade ohne Syzygos, d.h. ohne geschlechtliche Vereinigung, ein Wesen hervorbringt, aus dem entsprechend wiederum mono-geschlechtliche Wesen hervorgehen. Um diesen ›Geburtsfehler‹ auszugleichen, bedarf es der (Wieder)vereinigung der Sophia mit ihrem Syzygos, dem Soter, die ihrerseits zur Voraussetzung der androgynen Wiedervereinigung des Gnostikers mit seinem abgetrennten Engel-Syzygos wird. Die eschatologisch-soteriologische Wiedervereinigung zum Androgynen bedeutet für den Gnostiker zugleich eine endgültige Aufhebung der Geschlechtlichkeit, entsprechend gilt Sexualaskese als Antizipation des pneumatischen Endzustands. War für Platon im Androgynie-Mythos das sexuelle Verlangen Ausdruck der erinnerten und wiedererSehnten Ganzheit, so zeigt sich für die Gnostiker in der sexuellen Begierde der Fall in die Materie, so dass die ›Sexualität‹ insgesamt als Manifestation der Sünde begriffen werden muss. Hier zeigen die Gnostiker große Nähe zu den sogenannten ›Enkratiten‹, die ebenfalls die ›Sexualität‹ als Folge des Sündenfalls ansehen.[58]

1.3. Die so genannte ›valentinianische Gnosis‹ als historisches Zentrum der gnostischen Geschlechtermetaphorik

Die Geschlechtermetaphorik findet sich nach Meinung der meisten Forscher nun vornehmlich innerhalb von Schriften, die der sogenannten ›valentinianischen Schule‹ zuzurechnen sind. Die Braut- und Geschlechtermetaphorik wird sogar als Charakteristikum dieses Gnosiszweigs betrachtet. Dies rechtfertigt zunächst einige historische Vorüberlegungen zur so genannten ›valentinianischen Gnosis.‹

Erst in jüngerer Zeit ist das historische Interesse am Schulgründer erwacht, was einerseits darin begründet liegt, dass von Valentin selbst nur wenige Fragmente überliefert sind[59], andererseits stellen die für die Gnosisforschung lange Zeit maßgeblichen Kirchenväterzeugnisse vorrangig eine Auseinandersetzung mit Schülern Valentins dar. *George Christopher Stead* und neuerdings mit Nach-

---

können. So wird die klassische Tradition des Androgynie-Mythos umgekehrt. Während etwa in Platons Androgynie-Mythos gerade die androgyne Ganzheit am Anfang steht und durch die Wiedervereinigung nur unvollkommen nachempfunden werden kann, steht in den erwähnten gnostischen Schriften die Androgynie am Ende. Diese Akzentverschiebung von der mythisch-platonischen Protologie zur jüdischen Eschatologie kann als Grundfigur der Gnosis betrachtet werden und tritt dann vor allem auch in der Gewichtung der Soteriologie zu Tage.

[58] Nach Markschies (1997), 170.

[59] Nach der Ausgabe von Völkers umfassen die Fragmente nicht einmal 70 Zeilen. Vgl. dazu Markschies (1992), 1ff.

druck *Christoph Markschies* konnten zeigen, dass zwischen Valentin und seinen ›Schülern‹ eine nicht unerhebliche Lehrdifferenz besteht, die Valentin selbst eher als platonisierenden Bibeltheologen zwischen Philo und Clemens denn als Gnostiker ausweisen.[60] Markschies, der seine Valentinstudien auf die wenigen Fragmente des Schulgründers (nach Clemens v. A. und Hippolyt) beschränkt und damit der Gefahr entgeht, sie durch Inhalte der späteren gnostischen Systeme zu überfremden, hat »tiefe Gräben zwischen Valentin und seiner Schule einerseits und ihm und den gnostischen Systemen andererseits« aufgetan und kommt zu einem nüchternen Ergebnis: »Der Valentin der Fragmente war kein Valentinianer«[61]. Dieser Befund gilt nun auch besonders für den in dieser Arbeit interessierenden Motivkreis der Geschlechtsbilder: Umstritten ist zwar, ob die Lehrdifferenz zwischen Einzigkeit (Monas) oder geschlechtlicher Dualität des obersten Prinzips als Streit zwischen Valentin und seinen Schülern verstanden werden kann.[62] Sicher kann aber gelten, dass der für die Geschlechtermetaphorik grundlegende Sophia-Mythos in den eigentlichen Valentinfragmenten keinen Niederschlag findet.[63]

Im Folgenden möchte ich mich vorrangig auf die valentinianische Schultradition konzentrieren, die einerseits aus dem Zeugnis der Väter über die so genannten Valentin-Schüler Ptolemäus, Herakleon und Theodot[64], andererseits

[60] Vgl. G. C. STEAD, In Search of Valentinus, in: The Rediscovery of Gnosticism I (= SHR 41/1), Leiden 1980, 75-102, hier: 75. Ferner MARKSCHIES (1992).

[61] MARKSCHIES (1992), 5.406. Zur Verhältnisbestimmung zwischen Valentin und seiner Schule vgl. aaO., 392ff. Markschies versucht zu zeigen, dass diese Diskontinuität zwischen Valentin und seinen (eigenständigen) Schülern einerseits in bester Tradition von Philosophenschulen steht (vgl. Platon - Aristoteles), andererseits in der Lehre des Valentin in der Spannung zwischen biblischer und platonischer Tradition schon angelegt ist. »Valentins Schüler versuchen nicht nur, den Grad philosophischer Durchdringung des Christentums gegenüber ihrem Lehrer noch zu verbessern. Sie popularisieren die Lösungen des Lehrers im Mythos und machen sie gleichzeitig für die Gebildeten ethisch fruchtbar. Sie trivialisieren damit aber die kunstvolle, in manchem auch unbeholfene Balance des Lehrers zwischen Bibeltheologie und philosophischen Anregungen und stürzen in die mythologische Häresie der valentinianischen Gnosis« (aaO., 400).

[62] Nach Hipp. haer. VI, 29,3 findet sich bei Valentin die Vorstellung eines »nicht-weiblichen, gattinnenlosen und einzigen« Urvaters, während im ›Valentinianismus‹ etwa nach Ptolemäus bereits der Vorvater bzw. Bythos die *Sige* (Schweigen) zur Gattin erhält, da aus dem männlichen Faktor allein nicht alle Dinge entstanden sein können. Von dem gleichen Streit berichtet Irenäus und nennt nach Ptolemäus *Ennoia* (Denkkraft) und *Thelesis* (Wille) als Syzygoi des Bythos (Iren haer. I 11,5/12,1). Markschies plädiert bei dem oft zu dieser Stelle herangeführten Valentin-Fragment in Hipp. haer. VI 37,7 für ein wörtliches Verständnis von βυθός und μήτρα als materielle Erde und Mutterschoß, so dass jede protologische Spekulation für Valentin selbst hinfällig würde. Vgl. MARKSCHIES (1992), 255.

[63] Vgl. MARKSCHIES (1992), Teil 1. Als Bestätigung dieses Befunds mag auch dienen, dass Markschies im Register kein Stichwort aus dem Wortfeld Braut/ Brautgemach aufführt. Zur Rekonstruktion des Sophia-Mythos vgl. insbesondere STEAD (1969), 75-104.

[64] Markschies mahnt an, dass diese Gnostiker an kaum einer Stelle wirklich explizit als Schüler Valentins ausgewiesen werden, stattdessen werden Plausibilitätsargumente und Kontextüber-

aus einigen typisch valentinianischen Schriften des Nag Hammadi-Codex zu erschließen ist.[65] Allerdings kann die Analyse der Geschlechtermetaphorik nicht auf diese Textgruppe im engeren Sinn beschränkt werden, wie z.B. die geschlechtliche Figuration in ExAn zeigt. Auch hier gilt zunächst die allgemeine Einschränkung der Gnosis, denn selbst innerhalb des valentinianischen Lagers zeigt sich eine bunte Polyphonie (vgl. Iren. haer. I 11,1), was es notwendig macht, im Folgenden auch einzelne Schriften je für sich zu würdigen.

F a z i t: Als Ausgangsbasis für die Detailuntersuchung möchte ich hier noch einmal einige wesentliche Aspekte zusammenfassen:

1. Zunächst muss festgehalten werden, dass ›die Gnosis‹ kein homogenes System ist. Dies erfordert es, einzelne Strömungen bzw. letztlich einzelne Schriften auch differenziert zu untersuchen. Schwerpunkt bilden dabei die Schriften der so genannten ›valentinianischen Gnosis‹.
2. Als grundlegende Denkfiguren der Gnosis gelten *Dualismus* mit Weltpessimismus und *Urbild-Abbild-Denken.*[66]
3. Die Entfaltung des kosmischen Prozesses umfasst die drei Ebenen des Pneumatischen (Pleroma), des Psychischen (Sitz des Weltschöpfers, Mittelposition) und des Hylischen (irdische Welt).
4. Der gnostische Heilsweg mit den Stationen Urzustand - Fall - Erlösung wird häufig in geschlechtlichen Kategorien beschrieben[67], wobei Syzygie und Androgynie als Basismytheme jeder weiteren Geschlechtermetaphorik angesehen werden können.
5. Gnosis bedeutet auch ›(Wieder-)Vereinigung‹ mit dem himmlischen Syzygos, wobei die Vereinigung des Soters mit Sophia zum Urbild einer Vereinigung des Gnostikers mit seinem Engel-Syzygos wird.[68]

legungen angeführt. Vgl. MARKSCHIES (1992), 392ff. Vgl. zum Braut-Motivkreis dieser Lehrhäupter Iren. haer. I, 1-8; I 13,3.6; Hipp. haer.; ferner Heracl. frg. 12.18.38.

[65] In Anlehnung an den bei H. STRUTWOLF wiedergegebenen Forschungstrend können als valentinianisch gelten: NHC I/1 (Gebet des Apostels Paulus, PrecPl); NHC I/3 = XII/2 (Evangelium Veritatis, EV); NHC I/4 (Epistula ad Rheginum, Rheg); NHC I/5 (Tractatus Tripartitus, TractTrip); NHC II/3 (Philippusevangelium, EvPhil); NHC V/3 (Erste Jakobusapokalypse, 1ApcJac) und NHC XI/2 (Valentinianische Abhandlung, ExpVal). Zur Diskussion vgl. die Fußnotenhinweise bei STRUTWOLF (1991), 8f.

[66] Bereits die erste Emanation des Urvaters, die durch Spiegelung (AJ) oder Selbstbetrachtung entsteht, kann in gewisser Weise als Abbild betrachtet werden. Deutlich folgen innere Beziehungen der Äonen auf unterschiedlichen Seinsebenen, oder etwa die Zuordnung von Achamoth und (obere) Sophia der Denkfigur des Urbild-Abbilds. Vgl. zu Letzterem STRUTWOLF (1991), 40.

[67] Als Beispiel dieses geschlechtlich figurierten Heilsschemas sei auf ExAn verwiesen, denn nach dieser Schrift verliert die weiblich figurierte Seele durch den Fall in die Materie ihren himmlischen Syzygos und gerät in sexuelle Ausbeutung, bevor sie mit dem himmlischen Bräutigam wiedervereinigt und damit erlöst wird. Vgl. dazu 3.1. in diesem Paragrafen.

[68] So auch FÖRSTER (1999), 98f.

2. Brautmetaphorik im Philippusevangelium (EvPhil, NHC II/3, p. 51,29 - 86,19)

2.1. Grundlegendes zum Philippus-Evangelium

Direkt nach dem Thomasevangelium steht im zweiten Nag Hammadi-Codex eine Schrift, die als subscriptio den Titel »Evangelium nach Philippus« trägt. Zwar hatten verschiedene Andeutungen von Kirchenvätern die Existenz eines Evangeliums nach Philippus wahrscheinlich gemacht.[69] Ob die durch diese Hinweise bezeichnete Schrift allerdings mit dem in Nag Hammadi gefundenen koptischen Philippus-Evangelium identisch ist, ist nicht zu beweisen und eher zweifelhaft. Das von Epiphanius erwähnte Zitat findet sich zumindest nicht in EvPhil (NHC II/3).

Philippus ist der einzige im Text erwähnte Apostel (# 91), was eventuell die Zuschreibung der Autorenschaft erklärt, im Vordergrund stehen allerdings Aussagen über Jesus bzw. Christus[70], was wahrscheinlich Ausgangspunkt für die Bezeichnung »Evangelium« gewesen ist. Eine gewisse Zäsur zur Forschung am Philippus-Evangelium kann man, zumindest was den Text selbst anbelangt, in den neueren Ausgaben von B. Layton (1989) und H.-M. Schenke (1997) sehen, die doch weitestgehende Übereinstimmung zeigen.[71]

Uneinigkeit besteht aber weiterhin hinsichtlich des *formalen Charakters* der Schrift. Ähnlich wie beim Thomas-Evangelium fehlt ein linearer Erzählduktus etwa zum Leben Jesu, so dass kaum die Bezeichnung ›Evangelium‹ im biografischen Sinn gerechtfertigt ist.[72] Stattdessen sind kurze Sentenzen aneinandergereiht und wenn überhaupt nur durch Stichwortassoziationen lose verknüpft. H.-M. Schenke hatte bereits 1959 die Sentenzen in 127 zu unterscheidende Einheiten untergliedert und diese Einteilung in seiner kommentierten Ausgabe von 1997 noch einmal modifizierend bekräftigt.[73]

---

[69] Epiphanius (Epiph. haer. 26,13,2-3) bringt sogar ein Zitat (im Wortlaut bei LÜDEMANN/JANßEN 1997, 149 sowie SCHENKE 1997, 1); weitere Erwähnungen bei Timotheus von Konstantinopel (De receptione haereticorum, PG 86, 1,21 C) und Ps.-Leontius von Byzanz (De sectis III,2; PG 86,1,1213 C). In Pistis Sophia wird Philippus neben Matthäus und Thomas als Evangelist (Verfasser von Jesusreden) erwähnt.

[70] Schenke rechnet 43 Paragrafen bzw. ›Unter‹-Paragrafen dazu. Vgl. die Auflistung bei SCHENKE (1990), 153.

[71] Vgl. dazu auch das Vorwort in SCHENKE (1997), 11.

[72] Vgl. dazu D. FRICKENSCHMIDT, Evangelium als Biographie (= TANZ 22), Tübingen 1997. Die Differenz zum EvThom besteht freilich darin, dass die Sprüche dort in den Mund Jesu gelegt sind, während im EvPhil Sprüche Jesu kaum vorkommen.

[73] Schenke schreibt im Vorwort, dass »die eindringendere Exegese« inzwischen gezeigt hat, dass ursprünglich als Sinneinheit eingeschätzte Abschnitte aus mehreren Teilstücken bestehen. Er möchte jedoch aus pragmatischen Gründen an der ursprünglichen und inzwischen weit verbreiteten Einteilung festhalten und differenziert lediglich durch a) b) c) etc. z.B. # 122c. Schenke spricht jetzt auch von Paragrafen statt von Sentenzen. Vgl. SCHENKE (1997), 5f.

Schenke hatte schon im Rahmen seiner früheren Arbeiten die Hypothese vertreten, das EvPhil sei als ›Florilegium‹ zu verstehen, möglicherweise ein Exzerpt aus valentinianischen Texten, sei es für den privaten Gebrauch, sei es für eine Gemeinde.[74] Teilweise wurde vermutet, dass die Form auch in direkter Verbindung zum Inhalt stehen könnte, indem die Kompositionstechnik als ›Verwirrspiel‹ gedeutet wurde, das mit der durch die eigentümliche »Soteriologie« ausgelösten ›theologischen Verwirrung‹ korreliere.[75] Zuletzt hat Martha Lee Turner einen umfassenden gattungsgeschichtlichen Einordnungsversuch vorgelegt, bei dem sie das EvPhil als Textsammlung (collection) deutet und mit ähnlichen antiken Textformen wie *Pirqe Abot*, Plutarchs ΓΥΝΑΙΚΩΝ ΑΡΕΤΑΙ, den *Excerpta ex Theodoto* von Clemens Alex. u.a. vergleicht.

Auf Grund des literarischen Charakters ist es schwierig, inhaltlich von *einer Theologie* des EvPhil zu sprechen. Stattdessen kann man eher einige Motive benennen, die immer wiederkehren bzw. Kohärenz über Bild- bzw. Themencluster beschreiben (Turner[76]) und somit eine synchrone Inhaltsbestimmung ermöglichen:[77]

Häufig sind etwa kosmo- bzw. anthropogonische Spekulationen inbesondere zu Adam/ Eva bzw. der Differenz von Schaffen und Zeugen.[78] Innerhalb der eschatologischen Aussagen begegnet mehrmals das Motiv vom »Zerreißen des Tempelvorhangs«.[79] Ferner spielen Sakramente eine zentrale Rolle, wobei konkret neben Taufe, Salbung und Eucharistie noch Erlösung und Brautgemach genannt werden.[80]

Das zuletzt genannte Brautgemach-Sakrament bleibt eingebettet in einen weiten Aussagenkreis zu Braut, Bräutigam und Brautgemach. Diese spezifische Verwendung der Hochzeitsmetapher rückt das Evangelium deutlich in den Horizont der valentinianischen Gnosis. Nur innerhalb der valentinianischen Schule der Markosier ist uns ein ›Brautgemachs-Ritual‹ bekannt (Iren. haer. I 21,3; s.u.) und in EvPhil ## 26b; 61ab und 67bc sind unschwer Anspielungen auf den valentinianischen Mythos vom Soter als dem Bräutigam der unteren Sophia und den Engeln des Soter als den Bräutigamen der Spermata der unte-

[74] Vgl. SCHENKE (1990), 153; ferner DERS. (1997), 5f.
[75] Vgl. dazu etwa REBELL (1992), 57.
[76] Turner sieht in den Themengruppen ein kompositorisches Grundmuster der Schrift, vgl. TURNER (1996), II/ 7, 146-184.
[77] Vgl. dazu SCHENKE (1997), 9f. Vgl. ferner ISENBERG (1968), Introduction, der folgende Themen unterscheidet: Tiere, freie Männer und Jungfrauen, Brautgemach, Sakramente, Analogien und Parabeln, biblische Anspielungen.
[78] Vgl. ## 13.14ab.15.28.41.42ab.71.78-80.83f.92.94ab; Schaffen und Zeugen in ## 1.29.41.84. 86.99.102.120.121.
[79] Mit SCHENKE (1997), 9.
[80] Vgl. ## 24f.43.59.66-68.74-76.90.92.95.97f.100f.108f.111.122.125.

ren Sophia zu erkennen. Die Identifikation der unteren Sophia mit »Achamoth« in # 39, sowie das Theologumenon von der ›relativen Erlösung des Psychischen‹ (# 125a) sind weitere Belege für eine valentinianische Herkunft der Schrift.

Der valentinianische Charakter kann zugleich einen Hinweis auf den Entstehungszeitraum der ursprünglich wohl griechisch verfassten Schrift geben, denn als *terminus ante quem non* wird man eine geraume Zeit nach der Wirksamkeit des Valentinus (ca. 138–158 in Rom) annehmen müssen.[81] Mit H.-G. Gaffron u.v.a. wird man »seine Entstehung auf jeden Fall in die 2. Hälfte des 2. Jahrhunderts zu setzen haben«[82], als Entstehungsraum spricht Einiges für Syrien.[83]

2.2. Brautmetaphorik im EvPhil

In ca. 30 der 127 Sentenzen[84], d.h. in knapp einem Viertel der Sinneinheiten, begegnen Motive der Braut- bzw. Ehemetaphorik, konkret meist Begriffe aus dem Wortfeld **ⲛⲩⲙⲫⲓⲟⲥ**,[85] was im Folgenden dazu nötigt, statt der detaillierten Untersuchung der einzelnen Paragrafen einige Leitlinien aufzuzeigen. Erst in # 60a (p. 65,33ff.) wird der Vorstellungskomplex eingeführt[86], wird dann aber im folgenden Verlauf des Evangeliums »immer mehr zu einem beherrschenden, wenn nicht zu dem zentralen Topos«[87], der seine eigentliche Mitte im ›Sakrament des Brautgemachs‹ findet.

Schon auf Grund dieser Häufigkeit im Vergleich mit anderen Themen und einer gewissen Betonung durch die Schlussstellung, mehr noch auf Grund inhaltlicher Hervorhebung, wie z.B. bei der Wertigkeit der Sakramente (z.B. # 68; 76a), kann man in der Brautmetaphorik ein besonderes Charakteristikum

---

[81] Vgl. die von Markschies herausgearbeiteten Differenzen zwischen Valentinus und der so genannten »valentinianischen Schule«, der das EvPhil zuzurechnen ist (s.o.).

[82] Gaffron (1969), 70; Isenberg (1968) plädiert sogar für eine Datierung Ende des 3. Jh., was allerdings aus unterschiedlichen Gründen unwahrscheinlich ist, vgl. dazu Schenke (1997), 5; Berger/ Nord (1999), 1079 datieren auf 150 n.Chr.

[83] Vgl. Gaffron (1969), 69; Schenke (1997), 5 verweist z.B. auf die syrischen Etymologien in ## 19, 47, 53.

[84] Die ursprüngliche Einteilung in Sinneinheiten wurde von H.-M. Schenke nun weiter ausdifferenziert (s.o.), so dass nach heutiger Untergliederung eher noch mehr Paragrafen von Brautmotiven bestimmt sind. Vgl. dazu die Konkordanz von Siegert (1982) zu den einzelnen Stichworten.

[85] Neben **ⲛⲩⲙⲫⲓⲟⲥ**, **ⲛⲩⲙⲫⲏ**, **ⲛⲩⲙⲫⲱⲛ** begegnen Begriffe wie **ⲡⲁ-ϣⲱⲗⲉⲉϩⲧ**, **ⲣⲱⲙⲉ** (Bräutigam, Mann) und **ⲱⲗⲉⲉϩⲧ**, **ⲕⲟⲓⲛⲱⲛⲟⲥ**, **ϩⲱⲧⲣⲉ** (für Braut, Frau, Lebensgefährtin), sowie Derivate der Wortgruppe ›vereinigen‹ (**ϣⲱϩ**, **ϩⲱⲧⲣ̄**, **ⲣ̄ⲕⲟⲓⲛⲱⲛⲉⲓ**).

[86] Turner führt diese Schwerpunktbildung als Begründung ihrer Sammlungsthese heran, vgl. z.B. Turner (1996), 182.

[87] Schenke (1997), 345.

der Schrift erkennen. Dabei zeigt sich zunächst das Bemühen um eine enge Anlehnung an biblische Sprachtraditionen, die dann freilich zu einem eigenständigen Konzept ausgebaut oder besser: in ein vorhandenes System eingebaut werden.

Ein *Bezug zur ntl. Brautmetaphorik* zeigt sich bereits in # 60a: «[das G]eheimnis der Hochz[eit ist] groß« ([ⲡⲙ]ⲩⲥⲧⲏⲣⲓⲟⲛ ⲙ̄ⲡⲅⲁⲙ[ⲟⲥ]· ⲟⲩⲛⲟϭ), was als direkte Reminiszenz an Eph 5,32 (τὸ μυτήριον τοῦτο μέγα ἐστιν·) gelesen werden kann. Vor allem die Interpretation des Satzes in # 60a.b legt diese Anspielung nahe, denn hier werden - wie in Eph 5,21-33 - irdische Ehe und eine himmlische Vereinigung in enge Beziehung gesetzt. Für das EvPhil zeigt sich hier zugleich ein Grundaspekt der Brautmetaphorik, indem die ›unbesudelte Vereinigung‹ abbildhaft in irdischen Vollzügen antizipiert werden kann (vgl. # 103; 112).

Schenke postuliert auf Grund der Kombination der ›äußersten Finsternis‹ (# 65) mit dem ›Sohn des Bräutigams‹ als Hochzeitsgast (# 66) ferner eine Anspielung auf das Gastmahlgleichnis (Mt 22,1-14).[88] Auch am Ende des Evangeliums begegnet ein enger Bezug zur ntl. Sprachtradition, indem man hinter # 122 eine Auslegung zu Mt 25,1-13 (Jungfrauengleichnis) vermuten kann. Diese These wurde von R. M. Grant aufgestellt und neuerdings von Schenke aufgegriffen und ausgebaut.[89] # 122a rede von dem ungewissen Hochzeitstermin, # 122b blende das Haus der Braut ein und thematisiere die Reinheit/ Jungfräulichkeit der Braut, während die Kontrastierung von »diesen« (ⲛⲁϩⲓ) und den »anderen« (ⲛ̄ϩⲟⲟⲩϩ) in # 122c die Gegenüberstellung der klugen und törichten Jungfrauen aufnehme. Eindeutige Verweise oder gar Zitate lässt der Text hier ebenso vermissen wie bereits bei # 65f. zu Mt 22,1-14, so dass diese Thesen kaum den Bereich des Hypothetischen verlassen können. Sicher ist hingegen, dass auch hier wie bereits in # 60a die irdische Hochzeit in ihrem Geheimnischarakter als ein Abbild der pneumatischen Hochzeit dargestellt wird.

Daneben zeigen sich einige eindeutig neutestamentliche Wendungen zur Brautmetaphorik wie z.B. *Freund des Bräutigams* (Joh 3,29) oder »*Söhne/ Kinder des Brautgemachs bzw. Bräutigams*« (Mk 2,19par.). Beide Formulierungen gemeinsam begegnen in # 122 und stehen dabei auf der Ebene des bildspendenden Bereichs für Personen, die der Braut in besonderer Weise nahestehen. Allerdings macht die Bezeichnung »Kinder des Bräutigams« deutlich, dass hier die

[88] Vgl. SCHENKE (1997), 373. In Mt 22,1-14 begegnet allerdings gerade nicht die Formulierung wie in Mt 9,15f., das Hinauswerfen des Gastes steht ferner im Bezug auf das (fehlende) Hochzeitskleid, von dem in EvPhil # 65f. keine Rede ist; der kühne Schluss von der Schönheit des Lichts zum »Licht-Gewand« vermag mich nicht zu überzeugen.

[89] Vgl. GRANT (1961), 136; SCHENKE (1997), 497ff.

allegorische Redeweise im Hintergrund steht, nach der Christus »Bräutigam« genannt wird.[90]

Die Wendung *Kinder des Brautgemachs* (ⲛ̅ⲉ̅ϩⲣⲉ ⲙ̅ⲡⲛⲩⲙⲫⲱⲛ) ist in 5 Paragrafen belegt (## 66, 87, 88, 102c, 127a), wobei in # 66 (67,5) und # 127a (86,5) die Singular-Form (»Sohn des Brautgemachs«) verwendet wird. In # 122b begegnet die Formulierung *Kinder des Bräutigams* (ⲛ̅ⲉ̅ϩⲣⲉ ⲙ̅ⲡⲛⲩⲙⲫⲓⲟⲥ).[91] Der Ausdruck »Kinder des Brautgemachs« ist eine semitische Wendung, die in Mk 2,19 erstmals im christlichen Kontext belegt ist und die »Hochzeitsgäste« bezeichnet. Schon für die Variante des Textes bei Mt 9,15 ist in den westlichen Handschriften (D, latt) die abweichende Lesart »Söhne des Bräutigams« (... νυμφίου) zu finden, die dann auch in die bohairischen und sahidischen Übersetzungen gelangt ist (ⲛⲓⲉ̅ϩⲣⲓ ⲛ̅ⲧⲉ ⲡⲓⲡⲁⲧⲉ̅ⲗⲉⲧ).[92] Bereits Gaffron hatte allerdings m. R. darauf hingewiesen, dass hier ein synonymer Gebrauch anzunehmen ist, da für den Valentinianer die »Söhne des Brautgemachs« gerade auch die »Söhne des Bräutigams« sind, denn die in der Sophia emanierten Spermata des Soter sind die zur Erlösung fähigen Teile des Menschen, d.h. aber zur Pleroma zugehörig.[93] Nach # 66 und 127a wird einer durch Lichtempfang zum »Sohn des Brautgemachs«, nach # 88 haben die »Kinder des Brautgemachs« ferner die Eigenschaft der »himmlischen Ruhe« (ⲁⲛⲁⲡⲁⲩⲥⲓⲥ). Auch wenn die »Kinder des Brautgemachs« nach # 87 durch ihre Zugehörigkeit zum Himmel den »Kindern der Hochzeit« gegenübergestellt werden, lassen andere Paragrafen keinen Zweifel, dass die Gnostiker bereits im Diesseits als »Kinder des Brautgemachs« bezeichnet werden können (z.B. # 102). Vor allem # 127a macht dies deutlich, denn der Lichtempfang, der zum »Sohn des Brautgemachs« macht, wird ausdrücklich an die weltliche Existenz geknüpft (»solange er hier ist«). Ferner wird hier deutlich, dass man offensichtlich zu einem »Sohn des Brautgemachs« *werden* kann (# 66; 127a), was allerdings »freien Männern und Jungfrauen« vorbehalten ist, während es für Tiere, Sklaven oder ›besudelte Frauen‹ gerade kein ›Brautgemach‹ geben kann (# 73).

Die Bezeichnung »Kinder bzw. Söhne des Brautgemachs« steht also für eine ausgewählte Gruppe, offensichtlich für die Gnostiker selbst, die einst in das

---

[90] Auf der Bildebene macht es nämlich keinen Sinn, dass der Bräutigam bereits Kinder in die Ehe mitbringt, während es im ganzen Abschnitt um die Reinheit und Exklusivität der Beziehung zur Braut geht.

[91] Gaffron hatte von dem früheren Textverständnis von Schenke (1959), 17f. Anm. 162f. ausgehend in # 87 (72,21) auch »Kinder des Bräutigams« gelesen, was allerdings nach den neueren Textausgaben nicht mehr haltbar ist. Vgl. Gaffron (1969), 48f.

[92] Die bohairische Übersetzung hat »Söhne des Bräutigams« auch bei Mk 2,19 und Lk 5,34. Vgl. dazu Gaffron (1969), 48f.

[93] Ein synonymer Gebrauch gilt auch für Clem. exc. Thdot 68 und 79.

himmlische Brautgemach eintreten dürfen (# 122c) und schon jetzt auf unterschiedliche Weise eschatologische Vereinigung antizipieren können. Wie diese Vorwegnahme realisiert wird und welches Konzept des ›Brautgemachs‹ dabei im Hintergrund steht, ist jedoch eigens zu untersuchen. Wird das himmlische Brautgemach etwa durch den Empfang eines Brautgemach-Sakraments antizipiert, das den Gnostiker erst zu einem »Sohn des Brautgemachs« macht? Zentral für das Verständnis der Brautmetaphorik im EvPhil ist in jedem Fall der Themenkomplex des ›Brautgemachs‹, dem ich mich im Folgenden explizit zuwenden möchte.

2.3. ›Brautgemach‹ als Konzept und Sakrament

Die Rede vom ›Brautgemach‹ in EvPhil ist vielschichtig. Dies zeigt sich bereits an den unterschiedlichen Termini, die der Verfasser verwendet: Am häufigsten steht der Begriff **ⲛⲩⲙⲫⲱⲛ**[94], daneben begegnen **ⲡⲁⲥⲧⲟⲥ**[95], **ⲕⲟⲓⲧⲱⲛ**[96] und **ⲡⲙⲩⲥⲧⲏⲣⲓⲟⲛ ϩⲙ̄ ⲡϩⲱⲧⲡ̄** (»Mysterium der Vereinigung«, # 77), auch **ⲅⲁⲙⲟⲥ**[97] bzw. **ⲕⲟⲓⲛⲱⲛⲓⲁ** erscheinen z.T. in synonymer Zuordnung (vgl. # 122b; 126c). Die unterschiedlichen Termini markieren allerdings keine klar abgegrenzten semantischen Bereiche, vielmehr sind die Übergänge fließend. So wird z.B. **ⲡⲁⲥⲧⲟⲥ** in # 79 für die sexuelle Verbindung von Mann und Frau bzw. Adam und Eva in irdischen Vollzügen gewählt, während der gleiche Begriff in # 82a für die Vereinigung des Vaters des Alls mit der gefallenen Jungfrau stehen kann. Entsprechend kann **ⲅⲁⲙⲟⲥ** ebenso für die fleischliche Ehe (# 122a.b; 126c) wie für die himmlische Hochzeit (# 87; 122a; 126c) oder sogar für beides zugleich stehen (# 60a). **ⲕⲟⲓⲧⲱⲛ** und **ⲅⲁⲙⲟⲥ** stehen nie für das Sakrament des Brautgemachs, bei den anderen beiden Begriffen wird das Sakrament durch Näherbestimmungen wie **ⲡⲛⲩⲙⲫⲱⲛ ⲛ̄ⲥⲓⲕⲟⲛⲓⲕⲟⲥ** (# 61a, vgl. 76c) näher präzisiert.

Inhaltlich ist vom ›Brautgemach‹ in vier Zusammenhängen die Rede, auf die im Folgenden näher einzugehen ist:

1. Himmlisches Brautgemach (zur Vereinigung von Allvater und Jungfrau; Soter – Sophia; Christus – Heiliger Geist, Gnostiker – Engel)

---

[94] Vgl. # 61a (65,11f.); # 66 (67,5); # 67c (67,16); # 68 (67,30); # 76a (69,25); # 76b (69,27bis); [# 76c (69,37)]; # 87 (72,21); # 88 (72,22); # 96a (74,22); # 102c (76,5); # 122c (82,18); # 122d (82,24); # 127a (86,5).

[95] Vgl. # 73 (69,1); # 76c (69,37); # 79 (70,18f.bis); [# 79 (70,22)]; [# 80 (70,33)]; # 82a (71,7.9).

[96] Vgl. # 122b (82,13f.); # 125a (84,21f.); # 125a (85,21); # 126c (85,33).

[97] Vgl. # 60a (64,31.35); # 87 (72,22); # 122a (82,3.5); # 122b (82,10); # 126c (85,34; 86,2).

2. Sakrament des Brautgemachs (als Abbild des oberen Brautgemachs)
3. Die Seele des Gnostikers als Brautgemach
4. irdisches Schlafgemach (zur sexuellen Vereinigung von Mann und Frau, Adam und Eva)

Es stellt sich auf Grund dieses Befunds vor allem die Frage, ob hier wie z.B. Turner vermutet, ganz unterschiedliche Traditionen zusammengeflossen sind[98] oder ob die unterschiedlichen Bereiche in ein kohärentes Gesamtsystem zu integrieren sind.

2.3.1. Urbild-Abbild-Denken zwischen irdischem und himmlischem Brautgemach

In # 82a begegnet als ›Mysterion‹ eingeführt der Mythos von der Vereinigung des Allvaters mit der gefallenen Jungfrau. Die (Wieder-)Vereinigung wird mit der Enthüllung des ›großen Brautgemachs‹ gleichgesetzt. Vom himmlischen Brautgemach ist ferner in # 96a als dem Ort die Rede, an dem Christus den Heiligen Geist empfängt. Auch die Syzygie zwischen dem Gnostiker und seinem Engel oder die Paargemeinschaft zwischen *Sophia* und *Soter* nach # 55a (ⲡⲕⲟⲓⲛⲱⲛⲟⲥ ⲙ̄ⲡⲥ[ⲱⲧⲏⲣ]) wird man diesem himmlischen Bereich zuordnen dürfen, ohne dass der Begriff ›Brautgemach‹ explizit erscheint.[99] Dieses himmlische Brautgemach, das die eigentliche unvergängliche Wirklichkeit ist, verbleibt innerhalb weltlicher Gefangenheit unter eschatologischem Vorbehalt. Die Rede von einem solchen himmlischen Brautgemach kann sogar auf eine gewisse Tradition zurückblicken, denn bereits in der Textgruppe d von JosAs wird von einem »himmlischen Brautgemach« (νυμφὼν οὐράνιος, JosAs[Ph] 15,7) als Bild für das ›ewige Leben‹ berichtet, ebenso wie ActThom 12fin vom »Brautgemach der Unsterblichkeit« (νυμφὼν ... τῆς ἀθανασίας) spricht (s.o.).

Das EvPhil kennt darüberhinaus auch ein Brautgemach in irdischen Bezügen, das zunächst als Ausdruck fleischlicher Geschlechtsgemeinschaft im Gegenüber zum himmlischen Brautgemach steht. Zwischenmenschliche Sexualität wird hierbei allerdings nicht radikal abgewertet, sondern kann eine Hinweisfunktion auf die himmlischen Syzygien erfüllen, wie etwa ## 60 oder 122a nahelegen (s.u.). Entsprechend postuliert auch Turner: »ordinary physical marriage is recommended as the sacramental vehicle by which one receives the spiritual counterpart of marriage (...) the image is necessary to the reception of the spiritual gift corresponding to it.«[100]

---

[98] Turner vermutet z.B. hinter # 60 (64,31-65,1) und # 103 (76,6-17) eine selbständige Thomas-Tradition. Vgl. TURNER (1996), 216ff.

[99] Vgl. dazu GAFFRON (1969), 209.

[100] TURNER (1996), 217 im Blick auf # 60 und # 103, die Turner der »Thomas-Tradition« zurechnet und entsprechend eine Spiritualisierung der irdischen Ehe, etwa im Sinne der Syneisaktenehe postuliert (ebd. 218).

Eine solche Urbild-Abbild-Vorstellung entspricht der Grundstruktur des Denkens innerhalb der valentinianischen Gnosis und besonders auch des EvPhil.[101] Ein direkter Ausdruck dieser *Eikon*-Struktur stellt die Sakramentenlehre der Schrift dar. Nach # 68 (67,27-30) kennt der Verfasser von EvPhil fünf Sakramente, die er ausnahmslos mit griechischen Lehnwörtern beschreibt:

EvPhil # 68 (NHC II/3 67,27-30)	*Übersetzung*
ⲁⲡⲭⲟⲉⲓ[ⲥ ⲡ̄] ϩⲱⲃ ⲛⲓⲙ ϩⲛ̄ⲛⲟⲩ ⲙⲩⲥⲧⲏⲣⲓⲟⲛ ⲟⲩⲃⲁ[ⲡ]ⲧⲓⲥⲙⲁ ⲙⲛ̄ⲟⲩⲭⲣⲓⲥⲙⲁ ⲙⲛ̄ⲛⲟⲩⲉⲩⲭⲁⲣ[ⲓⲥⲧ]ⲓⲁ ⲙⲛ̄ⲛⲟⲩⲥⲱⲧⲉ ⲙⲛ̄ⲛⲟⲩⲛⲩⲙⲫⲱⲛ	Der Herr hat alles in einem Mysterium gemacht: eine Taufe und eine Salbung und eine Eucharistie und eine Erlösung und ein Brautgemach.

Neben den auch in der katholischen Tradition bekannten Sakramenten Taufe, Salbung und Eucharistie begegnen hier noch Erlösung und Brautgemach, über deren Sinn und Vollzug wenig bekannt ist.[102] Manche Ausleger hatten vermutet, dass die Einleitung des Verses zu ›einem‹ Mysterium letztlich alle Sakramente zu einem einzigen zusammenfassen würde. Dem ist nicht nur im Blick auf die jeweilige Ausdifferenzierung einzelner Sakramente zu widersprechen, sondern ›Mysterium‹ ist für EvPhil auch nicht der Terminus technicus für die Sakramente. Vor allem zeigt sich aber bei Mehrfachnennung der Einzelelemente nicht selten eine deutliche Abgrenzung und Hierarchisierung.

Wie in EvPhil # 68 wird auch in EvPhil # 76 (69,27f.) das Brautgemach dabei als letztes und offenbar höchstes Sakrament genannt. Die Bedeutung wird für den Verfasser des Evangeliums offenbar so hoch eingeschätzt, dass auch im resümierenden Schlussparagrafen # 127 das Brautgemach erwähnt wird.

---

[101] Die Vorgänge auf den unterschiedlichen Wirklichkeitsebenen (pneuma, psyche, hyle) stehen in Urbild-Abbild-Relationen zueinander. Geschehnisse und Personen außerhalb des Pleromas können als Abbilder der oberen Welt verstanden werden. Sophia Achamoth ist Abbild ihrer Mutter, wie auch der Demiurg Abbild des obersten Gottes ist, die Kirche findet ihr Urbild im Äon Ekklesia. In EvPhil kann sogar das verachtete Fleisch als abbildhaftes Fleisch des Erlösers betrachtet werden ## 23.108 usw.

[102] Im EvPhil fehlen Äußerungen zum konkreten Ablauf des Erlösungssakraments. Nach Irenäus (haer. I 21,3) wird Erlösung als Salbungsritus vollzogen, der die Loslösung von der Welt symbolisiert: »Andere wiederum sagen zur Erlösung folgendes: ›Der Name, der verborgen ist ...‹ Der Vollendete gibt die Antwort: ›Stark geworden und erlöst bin ich, und ich löse meine Seele von dieser Welt und von allem, was zu ihr gehört ...« und dann salben sie den Vollendeten mit Balsamöl, weil sie der Meinung sind, daß dieses Öl den Wohlgeruch ausdrückt, der über dem All liegt.« Vgl. ferner ebd. 21,4: »Sie mischen unter bestimmten Formeln (...) Olivenöl mit Wasser zusammen und gießen das den Einzuweihenden auf den Kopf. Das ist nach ihrer Vorstellung die Erlösung (ἀπολύτρωσις).« Vgl. dazu auch Klauck (1996), 193. Zum Sakrament des Brautgemachs ausführlich im Text.

Das ›Sakrament des Brautgemachs‹ kann als Abbild des himmlischen Brautgemachs betrachtet werden (# 76c[103]), das durch antizipative Verwirklichung den Zugang zum Urbild ermöglicht. Im Folgenden sollen unterschiedliche Deutungsvarianten dieses ›Sakraments des Brautgemachs‹ untersucht werden, ohne hier jedoch tief in die allgemeine Diskussion zum Sakramentsverständnis des EvPhil eindringen zu können.[104]

2.3.2. Der Ritus des Brautgemach-Sakraments in EvPhil und nach weiteren Textzeugen

Obwohl im Kontext der Sakramentenlehre von EvPhil kaum ein Zweifel bestehen kann, dass das himmlische Brautgemach, d.h. die (Wieder-)Vereinigung des Gnostikers mit seinem Engel, in einem rituellen Vollzug antizipiert wurde[105], ist der konkrete Ablauf sowie der ›Sitz im Leben‹ einer derartigen kultischen Feier völlig offen. Unklar ist sowohl, ob es sich bei diesem Sakrament um einen losgelösten rituellen Akt handelte oder ob das »Brautgemach« in Verschmelzung mit anderen sakramentalen Vollzügen gefeiert wurde (z.B. Eucharistie, Tripp) oder sogar als sakramentaler Oberbegriff fungierte (Sevrin). Unterschiedlichste Vorschläge werden vor allem auch bezüglich eines konkreten rituellen Rahmens und damit der Bedeutung eines solchen Sakraments vertreten.[106] Ausgehend von einigen Hinweisen bei Irenäus wurde ein Bezug zum sexuellen Libertinismus der Gnostiker oder zumindest zur geschlechtlichen Vereinigung (unter Eheleuten) vermutet (Quispel, Pagels). Schenke hatte diese Deutung bestritten und stattdessen die These vom »Heiligen Kuss« als Zentrum des Brautgemach-Sakraments aufgeworfen. Isenberg geht ferner davon aus, dass alle fünf Sakramente unterschiedliche Stufen eines komplexen Initiationsritus darstellen, während Gaffron vermutet, dass Erlösung und Brautgemach zu einem Doppelritus zusammengefasst werden könnten, der als »Sterbesakrament« den Glaubensweg vollendet, der mit dem Sakramentenpaar Taufe und Ölsalbung seinen Anfang nahm. Das Sakrament des Brautgemachs wurde in der Forschung also folgendermaßen konkretisiert:[107]

[103] Schenke rekonstruiert den nur fragmentarisch erhaltenen Text in # 76c wie folgt: »(Nichts) and(eres ist unser) Brautgemach als das Abbild (des Brautgemachs, das) * (o)ben is(t).« Am Sinn der Aussage wird trotz der Lücken kaum zu zweifeln sein. Vgl. SCHENKE (1997), 48f.; vgl. dazu auch MÉNARD (1975), 56–67.

[104] Vgl. dazu die Arbeiten von SEGELBERG (1960), GAFFRON (1969), TRIPP (1982), neuerdings auch TURNER (1996), 177ff. mit einer Tabelle zum Vorkommen der Sakramente, ferner SCHENKE (1997).

[105] Scholten hingegen negiert diesen rituellen Nachvollzug und siedelt das Brautgemach nur im Reich der Ideen an, vgl. SCHOLTEN (1988), 250: »Den Ritus eines ›Sakraments‹ Brautgemach hat es nicht gegeben.«

[106] Vgl. zum Folgenden GAFFRON (1969), 191ff.

[107] Vgl. dazu auch die Auflistung bei SEVRIN (1974), 180ff. Zum »Sakrament des Brautgemachs« vgl. (chronologisch) die Arbeiten von SEGELBERG (1960); GRANT (1962); ISENBERG (1968); GAFFRON (1969); SEVRIN (1974); TRIPP (1982); PAGELS (1991).

1. Sexualverkehr (Libertinistisch oder bei irdischer Ehe) (Quispel, Pagels)
2. Heiliger Kuss (Schenke)
3. Sterbesakrament (Segelberg, Gaffron)
4. Eucharistiesakrament (Tripp)
5. Teil des Initiationsritus (Isenberg, Sevrin)

Die Divergenz dieser Vorschläge entspringt der notwendigen Hypothesenbildung auf Grund der Dürftigkeit der konkreten Angaben in den zur Verfügung stehenden Texten. Unter Anerkennung dieser prinzipiellen Begrenztheit, sollen im Folgenden die unterschiedlichen Vorschläge diskutiert werden. Dabei kann der Sinn und ein möglicher Vollzug des Sakraments nur aus den Texten selbst erschlossen werden.

Da eine Inschrift in Rom nicht - wie einige Zeit vermutet wurde[108] - als Zeugnis des Brautgemach-Sakraments gewertet werden kann, erfahren wir außer im Philippus-Evangelium nur von Irenäus etwas zum Brautgemach als Ritus. Diese Bemerkungen von Irenäus nehmen wahrscheinlich - wie N. Förster neuerdings bekräftigt hat[109] - auf einen Initiationsritus der Markosier Bezug und sind zunächst zu prüfen.[110]

Irenäus beschreibt im 21. Kapitel des ersten Buches von *Adversus Haereses* eine Mysterienfeier, die er mit dem Titel »Brautgemach« benennt:

Iren. Adv. Haer. I 21,3	*Übersetzung*
Οἱ μὲν γὰρ αὐτῶν *νυμφῶνα* κατασκευάζουσι	Manche von ihnen richten ein *Brautgemach* ein
καὶ μυσταγωγίαν ἐπιτελοῦσι μετ' ἐπιρρήσεών τινων τοῖς τελουμένοις	und begehen eine Mysterienfeier mit bestimmten Formeln für die Einzuweihenden;
καὶ *πνευματικὸν γάμον* φάσκουσιν εἶναι τὸ ὑπ' αὐτῶν γινόμενον	und sie nennen es eine *pneumatische Hochzeit*, was sie da veranstalten,
κατὰ τὴν ὁμοιότητα τῶν ἄνω *συζυγιῶν*.	nach der Ähnlichkeit mit den *Syzygien* (Vereinigungen) in der oberen Welt.

Die verwendeten Begriffe (μυσταγωγίαν ἐπιτελέω, ἐπίρρησις, τελέω) machen deutlich, dass hier eine rituell vollzogene *Initiation* im Stil einer mystagogischen Feier vollzogen wurde. τελέω ist etwa als Terminus technicus für die Einweihung innerhalb von Mysterienfeiern bekannt; ἐπίρρησις steht für die Beschwörungsformeln. Es geht hier also um einen durch Formeln gefestigten

[108] So z.B. Lampe (1989), 251-270, der sich auf M. Guarducci, Valentiniani a Roma (= MDAI.R 80), Rom 1973, 169-189 beruft. Eine überzeugende Kritik dieser Auffassung bei Scholten (1988).

[109] Vgl. auch zum Folgenden Förster (1999), 91-125.

[110] Vgl. Text und Übersetzung nach Rousseau/ Doutreleau (1/1979) 298,887-299,890; Übersetzung auf der Basis von Brox (1993), 278f.

Ritus der Einführung, der von den Ausübenden selbst mit dem Begriff »geistliche Hochzeit« belegt wird. Unklar bleibt, ob »Brautgemach« und »pneumatische Hochzeit« synonym verwendet werden[111], oder ob das ›Einrichten des Brautgemachs« (νυμφῶνα κατασκευάζουσι) nicht bereits ein konkreter Bestandteil des Ritus sein könnte. Das Ausrichten bzw. Ausstatten des Brautgemachs wäre dann nicht nur figurativ für die Seele, sondern z.B. konkret als Schmücken eines bestimmten Raumes zu verstehen, in dem der Ritus stattfindet. Hier reichen allerdings die Angaben des Textes nicht aus, um über Hypothesenbildung hinauszukommen. Klarer benennt Irenäus noch den Gesamtcharakter der Feier, die als Abbildung der himmlischen Syzygie verstanden wurde.

Dieser Abbildcharakter der pneumatischen Hochzeit von der Syzygie rückt den Vers in die Nähe zu einer anderen vielzitierten Bemerkung des Irenäus, nach der die Gnostiker »dauernd und auf jede Art und Weise das Mysterium der Syzygie einüben (Iren. haer. I 6,4)«[112] müssten. Die Wendung τὸ τῆς συζυγίας (...) μυστήριον könnte vermuten lassen, dass es sich um ein »Sakrament der Syzygie« handelt. Allerdings macht der Kontext deutlich, dass der Begriff μυστήριον hier - wie in den ältesten Quellen durchaus üblich - eher unspezifisch eingesetzt ist und sich wohl kaum auf ein rituell vollzogenes Sakrament bezieht.

Von einem solchen Ritual ist hingegen explizit an einer anderen Stelle die Rede. Irenäus berichtet in haer. I 13,3 von einer Art ›Prophetenweihe‹ bei den Markosiern, wobei der Valentinianer Markos Schüler/innen, insbesondere Frauen, in einem ›Brautritus‹ initiiert habe. Irenäus zitiert dabei den Zuspruch von Markos im Rahmen dieses Rituals (siehe folgende Seite).

Verweilen wir zunächst etwas bei der Metaphorik des Abschnitts, so fällt auf, dass die Ebene des Vergleichs (ὡς νύμφη) bereits durch die ›Einigungsformel‹ (ἵνα ἔσῃ ὅ ἐγὼ καὶ ἐγὼ ὅ σύ) verlassen wird. Die Prophetenjüngerin wird dann im Folgenden durch die possesive Zuordnung (ἐν τῷ νυμφῶνί σου) unmittelbar mit der Braut identifiziert, die den Licht-Samen empfängt. Dieser Same ist offensichtlich zugleich pars pro toto für den Bräutigam. Bezieht man im kontextuellen Metaphernverständnis die Rahmenverse mit ein, kann man konstatieren, dass die Vermittlung der Prophetengabe an den Empfang der ›Charis‹ bzw. des Bräutigams gebunden war.

---

[111] In EvPhil wird der Begriff **ΓΑΜΟC** gerade nicht für das Brautgemach-Sakrament verwendet (s.o.).

[112] Διὸ καὶ ἐκ παντὸς τρόπου δεῖν αὐτους ἀεὶ τὸ τῆς συζυγίας μελετᾶν μυστήριον, siehe Rousseau/ Doutreleau (1/1979) 98,658-662; vgl. Brox (1993), 166f.

Von meiner Charis will ich dir mitteilen, da der Vater aller Dinge deinen Engel ständig vor seinem Angesicht sieht. Der Ort der Größe ist in uns; wir müssen zu einem werden. Lass dir zuerst von mir und durch mich die Charis geben.	
Εὐτρέπισον σεαυτὴν ὡς νύμφη ἐκδεχομένη τὸν νυμφίον ἑαυτῆς, ἵνα ἔσῃ ὅ ἐγὼ καὶ ἐγὼ ὅ σύ.	Halte dich bereit wie eine Braut, die auf ihren Bräutigam wartet, damit du wirst, was ich bin, und ich, was du bist.
Καθίδρυσεν ἐν τῷ νυμφῶνί σου τὸ σπέρμα τοῦ φωτός. Λάβε παρ' ἐμοῦ τὸν νυμφίον καὶ χώρησον αὐτὸν καὶ χωρήθητι ἐν αὐτῷ.	Lass den Samen des Lichtes sich in dein Brautgemach niederlassen. Empfange von mir den Bräutigam. Nimm ihn auf und lass dich in ihn aufnehmen.
Sieh, die Charis ist auf dich herabgekommen. So öffne deinen Mund und weissage. (Iren. haer. I 13,3)	

Hier steht offenbar das valentinianische Konzept der (Wieder-)Vereinigung mit dem Engel im Hintergrund, wie es aus dem vorgenannte »Einheitswunsch« (δεῖ ἡμᾶς εἰς τὸ ἕν ἀναστῆναι, 194,33) deutlich wird. Die Initiation und Einführung in das Prophetenamt wird somit an eine rituell antizipierte Vereinigung mit dem eigenen Engel gebunden.[113] Entscheidend ist nun, dass die Vereinigung mit dem Lichtfunken offensichtlich durch Markos als Sektenoberhaupt stellvertretend vollzogen wird: So sagt er in den Rahmenversen, dass durch ihn zuerst die *Charis* vermittelt werden solle; innerhalb der bildhaften Rede soll die Jüngerin mit ihm eins werden, durch ihn empfängt sie den Bräutigam (Λάβε παρ' ἐμοῦ τὸν νυμφίον), vielleicht in Gestalt des Licht-Samens.[114]

Irenäus macht gerade im weiteren Zusammenhang dieser Weihehandlung deutlich, dass zumindest die Beziehung zwischen Markos und den Frauen auch mit sexuellen Kontakten verbunden war. Könnte das Brautgemach-Sakrament demnach auf einen *sexuellen Akt* zwischen Mystin und Mystagogen schließen lassen, der vergleichbar mit einem Ritual der ›Heiligen Hochzeit‹ die himmlische Syzygie antizipativ in menschlichen Vollzügen realisiert? Schon für das Zeugnis des Irenäus bleibt eher zweifelhaft, ob das Ritual selbst eine sexuelle Dimension einschloss oder ob die Frauen - wie Irenäus schreibt - aus Dankbarkeit und Abhängigkeit zum Mystagogen eine sexuelle Beziehung pflegten. Zumindest ist selbst in der zweifellos polemischen Darstellung des Irenäus eher vom Charakter eines Missbrauchs des Rituals als von einer konstitutiv sexuellen Komponente die Rede. Für das EvPhil hingegen kann von einer beliebigen sexuellen Beziehung als Ausdruck des Brautgemach-Sakraments oder einer sexuellen Initiation zwischen Mystagogen und Mystin schon gar nicht die

[113] In diesem Sinn auch Förster (1999), 103ff.

[114] Vgl. zur Metapher des Lichtsamens mit Belegen Förster (1999), 111 Anm. 244.

Rede sein.[115] Hier kann zwar die irdische Ehe zum Abbild (ⲉⲓⲕⲱⲛ) der pneumatischen Hochzeit werden (## 60b, 122), das heißt, die Vereinigung von Mann und Frau wird terminologisch in die Nähe der Sakramente gerückt, ein ritueller Charakter, wie er den anderen in # 68 aufgezählten Sakramenten entspricht, wird jedoch hierbei nicht sichtbar.[116]

Kommen wir nochmals auf das Zeugnis des Irenäus zurück. Die Begriffe πνευματικὸς γάμος (Iren. haer. I 21,3) und vor allem νυμφῶν (Iren. haer. I 13,3; 21,3) rücken das von Irenäus geschilderte Ritual der Markosier in unmittelbare Nähe zum Brautgemach-Sakrament des EvPhil, denn neben dem Lehnwort ⲛⲩⲙⲫⲱⲛ begegnet auch dort die Vorstellung eines Engels, der wie ein Bräutigam zur Braut kommt, die Verknüpfung von Brautgemach und Lichtempfang bis hin zur Vorstellung von der Seele als Brautgemach, die hinter der Formulierung: »*Lass den Samen des Lichtes sich in dein Brautgemach niederlassen*« angenommen werden kann.[117]

Die in Iren. haer. I 13,3 mit Brautbildern geschilderte Geistübertragung hat nun H.-M. Schenke zu der Überlegung veranlasst, ob man das Brautritual als »*Heiligen Kuss*« deuten könne, der auch in EvPhil in # 31 und 55b eine Rolle spiele und in # 31 explizit - wie in Iren. haer. I 21,3 - mit dem Charis-Motiv verknüpft wird. Kann man hier also mit H.-M. Schenke folgern, dass »der Kern des (Brautgemach-)Mysteriums in einem heiligen Kuß bestand, den der Myste von dem Mystagogen erhielt«[118]?

Diese These, die jüngst noch einmal von Förster aufgegriffen wurde[119], wurde bereits von Gaffron und Sevrin zu Recht kritisiert[120], denn in der Tat findet sich in # 31 nicht der geringste Hinweis auf das ›Brautgemach-Sakrament‹, selbst die Verbindung zwischen dem hier genannten Kuss und einem sakramentalen Ritus ist fraglich, wie auch die mythologische Beziehung zwischen Jesus und Maria Magdalena nach der neueren Lesart von # 55b kaum aufrechterhalten werden kann, wie Schenke inzwischen selbst eingeräumt hat.[121] Einerseits spielt ein Kuss im Rahmen jüdischer oder hellenistischer

---

[115] Eine sexuelle Deutung schließen auch Segelberg (1960), 198 und Sevrin (1974), 181f. aus. Zum Verhältnis zwischen irdischer und himmlischer Hochzeit s.u.

[116] Es greift m.E. deshalb auch zu kurz, das Sakrament des Brautgemachs ganz auf der Ebene einer symbolhaft gedeuteten irdischen Ehe erklären zu wollen, wie Pagels es tun will. Vgl. Pagels (1991), 451f.

[117] Gaffron (1969), 213 hatte diese Vorstellung strikt abgelehnt, während Schenke in # 61a und # 122d eine derartige Vorstellung annimmt. Vgl. Schenke (1997), 353f.; Förster (1999), 105ff.

[118] Schenke (1959), 5, wenn auch mit versehentlich falschen Verweisen auf Irenäus (18,2f.). Ihm folgend dann Segelberg (1960), 197ff. u.v.a.

[119] Vgl. Förster (1999), 107 Anm. 226.

[120] Vgl. Gaffron (1969), 212-217 mit Anm. 385-389 (109-144); Sevrin (1974), 182-186.

[121] Vgl. Schenke (1997), 265ff.

Hochzeitsriten keine Rolle, so dass die Motiv-Kombination nicht einmal im bildspendenden Bereich abgesichert ist. Gewichtiger ist aber andererseits, dass der Brauch eines ›Heiligen Kusses‹ schon in der apostolisch-ntl. Zeit belegt ist[122] und wahrscheinlich auf frühjüdische Vorstellungen eines Symbols der Seelenverbindung bzw. Geistübertragung zurückgeht (Philo Her 51; vgl. JosAs). Es ist deshalb ganz unwahrscheinlich, dass sich der differenzierte Motivkomplex des Brautgemachmysteriums auf den Ritus eines symbolischen Kusses reduzieren lässt. Ferner begegnen die Brautfigurationen und damit auch Aussagen zum ›Sakrament des Brautgemachs‹ im Verlauf des EvPhil erst ab # 60, ohne dann allerdings das Motiv des Kusses noch einmal zu erwähnen.

Innerhalb der Brautgemachsstellen des EvPhil können die Paragrafen ## 61a, 67c, 77, 122 und 127 als eindeutige Hinweise auf ein Sakrament verstanden werden.

In # 61a wird zunächst die Bedrohung durch geschlechtlich figurierte Dämonen thematisiert, die im Kontext auf die Macht der Archonten hin gedeutet werden kann. Der Dämon kann aber aus der Seele nur durch eine vollkommenere Kraft als er selbst vertrieben werden. Während Dämonen entweder männlich oder weiblich sind, ist die stärkere Kraft entsprechend sowohl männlich als auch weiblich.[123] Der Gnostiker empfängt also im »abbildhaften Brautgemach« eine männliche und eine weibliche Kraft, »nämlich den Bräutigam und die Braut«. Schenke hat zeigen können, dass das »abbildhafte Brautgemach« an dieser Stelle wohl am ehesten als »Seele des Gnostikers« zu verstehen ist, die zum Abbild des himmlischen Brautgemachs werden kann, indem sich die Seele des Menschen und der zugehörige Engel vereinen. In diesem ›Sakrament des Brautgemachs‹ vollzieht sich demnach die antizipative Wiedervereinigung des Gnostikers als Braut mit seinem Engel als Bräutigam (# 61bfin). Auch in # 122d ist vorausgesetzt, dass der Einzelne zu einem Brautgemach für Braut *und* Bräutigam werden soll. Wird die Vorstellung von einem abbildhaften Brautgemach in dieser Weise ganz individualisiert und damit spiritualisiert?

Eine Funktion des Brautgemachs scheint nach # 61 wie auch in # 77, 106, 127 im Schutz vor dem Einflussbereich der Archonten zu liegen. Wer das Licht im Mysterium der Vereinigung empfängt, wird für die feindlichen Mächte unsichtbar, kann also auch nicht von ihnen zurückgehalten werden (# 77).

Wenn nun das »Sakrament des Brautgemachs« gerade vor der Macht der Archonten bewahrt (## 61, 77, 106, 127), könne der Sakramentsempfang - so postuliert Gaffron - mit vorweggenommener Auferstehung und Wiedergeburt

[122] Vgl. Röm 16,16; 1Kor 16,20; 2Kor 13,12; 1Thess 5,26; 1Petr 5,14; vgl. ferner dazu BERGER (1995), § 264: Die Praxis des Heiligen Kusses, 430.
[123] Vgl. dazu SCHENKE (1997), 352.

identifiziert werden. Es werde nun verschiedentlich im EvPhil betont, dass man die Auferstehung bereits bei Lebzeiten erfahren müsse, um sich nicht im Tod zu verirren oder von Archonten zurückgehalten zu werden (## 63.90.127). Das Sakrament könne psychologisch gesehen also die Angst vor dem Tod nehmen, da die zurückerlangte Einheit gegen die Macht der Archonten immunisiere. Entsprechend resümiert Gaffron: »Es sprechen also einige Gründe für die These, daß das Sakrament des Brautgemachs als *Sterbesakrament* gefeiert wurde«.[124] Gaffron, der hier eine These von Segelberg modifizierend aufgreift[125], konkretisiert - ausdrücklich als Hypothese - ein solches Ritual folgendermaßen:

> Entsprechend der Bedeutung, die die Epiklese in §§ 26.100 hat, mag man daran denken, daß einer der Gnostiker, möglicherweise ein Priester oder Bischof, in einem Gebet den himmlischen Bräutigam herabrief und dem Sterbenden durch das Zeichen der Salbe und wahrscheinlich auch unter Rezitierung bestimmter Formeln seine Vereinigung mit dem Engel zusicherte.[126]

Klauck denkt diesen Vorschlag von Gaffron dahingehend weiter, dass er eine Korrelation dieser »gnostischen Sterberiten«[127] zu den Eingangsriten hinsichtlich ihrer Elemente annimmt, indem die Erlösung mit Öl analog zur Salbung, das Brautgemach, in Anknüpfung an das Brautbad, mit Wasser analog zur Taufe vollzogen wurde. Dieser Vermutung widerspricht bereits die Einschätzung im EvPhil selbst, da hier Öl/ Salbung im Vergleich zum Wasserritus stets höherwertig dargestellt wird, ferner gibt der Text keinerlei Hinweis auf eine derart logische Zuordnung.

Die These Gaffrons zum Sakrament des Brautgemachs als Sterberitual findet allerdings einen gewissen Rückhalt in einer Bemerkung von Irenäus (haer. I 21,5), in der er ausdrücklich ein Sterbesakrament beschreibt:[128]

> Es gibt noch andere, die die Sterbenden an der Grenze zum Tod erlösen, indem sie ihnen Olivenöl und Wasser auf den Kopf gießen, oder auch die Salbe, von der schon die Rede war, zusammen mit Wasser und unter den erwähnten Zaubersprüchen, damit sie für die Archonten und die Mächte nicht zu greifen sind und unsichtbar werden und damit ihr innerer Mensch über die unsichtbaren Sphären hinaus aufsteigt, während ihr Leib in der kreatürlichen Welt zurückgelassen und die Seele dem Demiurgen ausgeliefert wird. (Iren. haer. I 21,5)

Auch das EvPhil erstrebt die ›Immunisierung‹ gegen die Archonten und Mächte, und nach EvPhil 127a wird gerade der »Sohn des Brautgemachs« nach sei-

[124] Gaffron (1969), 218, Hervorhebung von mir.

[125] Vgl. Segelberg (1960), 198: »the bridechamber, finally, is the fulfilment which perhaps forms, as it were, the conclusion of the rites of death.«

[126] Gaffron (1969), 218f.

[127] Vgl. Klauck (1996), 193.

[128] Es verwundert, dass Gaffron nicht selbst diesen Zusammenhang aufzeigt, der als wesentliche Stütze seiner Argumentation dienen könnte.

nem Lichtempfang *unsichtbar* (»kann nicht gesehen werden, noch kann er festgehalten werden«, 86,9). Ganz parallel hatte sich bereits # 77 geäußert, denn wer nach diesem Vers im ›Mysterium der Vereinigung‹ das Licht empfangen habe, sei für die Mächte *unsichtbar* und könne nicht zurückgehalten werden.

Allerdings muss man einwenden, dass für Irenäus gerade keine Identifikation von Braut- mit Sterberiten bekannt ist, sonst hätte er sie unschwer zusammenziehen können (vgl. Iren. haer. I 21,3.5). In dem eindeutigen Sterberitual, wie es Irenäus berichtet, fehlt jeglicher Hinweis auf Brautbilder, wie umgekehrt die Dimension des Sterbens bzw. Aus-der-Welt-Gehens bei den Brautstellen des EvPhil fehlt. Anzuzweifeln ist bei Gaffron auch die psychologische Funktion, die er dem Sakrament zuschreibt. Da häufig die Unsterblichkeit der Auserwählten und die bereits vollzogene Auferstehung erwähnt werden (## 3.28.43.93), ist nicht plausibel zu machen, warum die Gnostiker dann noch ein Ritual gegen Sterbensängste hätten brauchen sollen. Wäre darin allerdings allein eine Konfirmation für Sachverhalte, die bereits auf andere Weise gesagt sind, zu sehen, könnte die theologische Zentralstellung des Brautgemach-Sakraments kaum begründet werden.[129] Am deutlichsten sprechen aber die Aussagen der Paragrafen EvPhil ## 61a und 127 gegen Gaffrons These, denn hier wird der durch das Sakrament des Brautgemachs gewährte Schutz vor Dämonen ausdrücklich im Leben, nicht erst im Sterben verankert. Hier wird erwähnt, dass auch der in das sakramentale Brautgemach Eingeweihte noch ›in der Welt lebt‹ und gerade da von Dämonen bedroht ist. Gaffrons Bemerkung, hier liege eine »sekundäre Interpretation« (218) und Rückprojektion vor, kann kaum befriedigen und zeigt vielmehr die doch recht willkürliche Verbindung von Auferstehung und Brautgemach, denn selbst in dem keineswegs eindeutigen # 76 wird die Auferstehung mit der Taufe verknüpft. Bei den meisten Belegen für eine Antizipation von Auferstehung und Erlösung fehlt gerade der Bezug zum Brautgemach. Man wird deshalb fragen müssen, ob das Brautgemach als letztgenanntes Sakrament auch lebenszeitlich als letztes einzustufen ist. Selbst wenn es innerhalb eines sakramentalen Kursus das letzte darstellt, muss es nicht erst am Lebensende eingesetzt werden, vielmehr gewinnt es als Antizipation des Brautgemachs im himmlischen Pleroma doch für das jetzige Leben erst sein volles Gewicht.[130] Selbst die abbildhafte Antizipation von Auferstehung und Wiedergeburt, die nach # 76 mit dem ›Brautgemach‹ verknüpft wird, muss sich keineswegs nur auf die Sterbephase beziehen. So wenig man nach dem Zeugnis des Irenäus an einem gnostischen Sterberitus zweifeln kann, so wenig wird man ihn allerdings mit dem Sakrament des Brautgemachs nach EvPhil identifizieren können. EvPhil ## 61.127, wie auch die Beschreibung

[129] Vgl. zu dieser Kritik bereits Sevrin (1974), 187.
[130] In diesem Sinn auch Warns (1985), 449 Anm. 7762.

des Ritus durch Irenäus in haer. I 21,3 sowie die ironische Bemerkung in Iren. haer. III 15,2 betonen den präsentisch-antizipativen Charakter der pneumatischen Hochzeit des Gnostikers mit seinem Engel[131] unabhängig von einem Sterberitus.

Von J.-M. Sevrin wurde schließlich die Eigenständigkeit eines Brautgemach-Sakraments bezweifelt, indem er die enge Verflechtung der einzelnen Sakramente herausgearbeitet hat. Taufe, Salbung und Erlösung, ja sogar Eucharistie und Heiliger Kuss stellen je auf ihre Weise Antizipationen des himmlischen Heils dar, das für den Gnostiker allein in der (Wieder-)Vereinigung mit seinem Engel im Brautgemach des Pleroma liegt. Alle Sakramente zusammen seien dann Abbild (ΤΥΠΟC) und Zeichen (ƧIKΩN) des einen himmlischen Heils: »C'est tout le système des sacrements qui constitue la chambre nuptiale en image«[132].

Ohne eine gewisse Vorrangstellung des Brautgemachkonzepts bestreiten zu wollen, ist doch fraglich, ob jegliche Heilsantizipationen immer schon als Abbilder des Brautgemachs gesehen werden müssen. Fraglich ist ferner, warum das ›Sakrament des Brautgemachs‹ als postuliertes Grundsakrament häufig in Beiordnung zu anderen Sakramenten wie Taufe und Salbung genannt wird, deren eigenständiger ritueller Vollzug kaum bestritten werden kann. Warum sollte dann das »Sakrament des Brautgemachs« nicht ebenfalls einen selbstständigen Ritus gehabt haben?

Auch wenn ich insofern der Grundthese von Sevrin nicht beipflichten kann, möchte ich im Folgenden eine Beobachtung von Sevrin aufgreifen, die er m. E. selbst nicht entsprechend zur Geltung bringt: Es ist der *Zusammenhang von Licht-/ Feuermetaphorik mit dem Brautgemachskonzept.*[133] Nach # 82a ist es Feuer, das das ›große Brautgemach‹ enthüllt hat, an dem Tag als der Vater des Alls sich mit der gefallenen Jungfrau vereinigte. Eine ganze Reihe von Belegen weisen die ›pneumatische, unbesudelte Hochzeit‹ explizit als Angelegenheit des Lichts und des Tages aus (# 122a; 126c; u.a.), was sogar traditionell bereits nachweisbar ist (vgl. ActThom 12fin). Wie das ›Erlösungsgeschehen im Pleroma‹ mit Lichtmetaphorik beschrieben wird, so werden auch die Auswirkungen in den psychisch-hylischen Bereich bzw. die Antizipationen des himm-

---

[131] Vgl. »Wenn jemand seine Initiation und Erlösung erlangt hat, ist der so stolz, dass er weder im Himmel noch auf Erden zu sein vermeint, sondern in das Pleroma eingegangen sei und seinen Engel schon umarmt habe«; vgl. gr. Text bei ROUSSEAU/ DOUTRELEAU (III/ 1974), 282,54-57. Während die Erlösung auf die Apolytrosis-Feier anspielt, könnte bei der Initiation das ›Brautgemach-Sakrament‹ gemeint sein, so auch FÖRSTER (1999), 106 Anm. 225.

[132] SEVRIN (1974), 192.

[133] Vgl. dazu SEVRIN (1974), 4. Union et illumination, 169ff. Auch LAMPE (1989), 258 hatte auf diesen Zusammenhang hingewiesen: »In der Tat sind für den Ritus des Brautgemaches Licht und Lichtempfang konstitutiv.«

lischen Geschehens mit Lichtfigurationen reflektiert. Nach # 125a.b wird sich die Enthüllung des zunächst verborgenen Brautgemachs (ⲕⲟⲓⲧⲱⲛ, 84,24; 85,20f.) als Ausgießung ›vollkommenen Lichts‹ (ⲡⲟⲩⲟⲉⲓⲛ ⲛ̄ⲧⲉⲗⲉⲓⲟⲛ, 85,25) manifestieren. Dieses ›vollkommene Licht‹ kann der Gnostiker aber gerade im ›Mysterium der Vereinigung‹, d.h. im ›Sakrament des Brautgemachs‹ anziehen (# 77[134]). Entsprechend schreibt der Verfasser in # 127a, dass die Bezeichnung »Sohn des Brautgemachs« mit dem Lichtempfang korreliert:

EvPhil # 127a (NHC II/3 86,4f.)	*Übersetzung*
ⲉⲣϣⲁ ⲟⲩⲁ ϣⲱⲛⲉ ⲛ̄ϣⲏⲣⲉ ⲙ̄ⲡⲛⲩⲙⲫⲱⲛ ϥⲛⲁϫⲓ ⲙ̄ⲡⲟⲩⲟⲉⲓⲛ	Wenn einer (zum) ›Sohn des Brautgemachs‹ wird, wird er das Licht empfangen.

Auch in # 66 werden Licht und Feuer als Konstitutivum für den ›Sohn des Brautgemachs‹ genannt.[135] Zugleich wird in dieser Sentenz die Bedeutung des Feuers näher konkretisiert und sogar ›materialisiert‹: »Das Feuer ist das Salböl, das Licht ist das Feuer. Ich meine nicht dieses Feuer, das keine Gestalt besitzt, sondern das andere, dessen Aussehen weiß ist, das in Schönheit strahlt und die Schönheit verleiht.« (# 66 = 67,6–8)

Die Aussagen sind so zusammenzufassen, dass die Lichtsymbolik nicht nur bei der Beschreibung des pneumatischen Heilsgeschehens zentral ist, sondern auch den abbildhaften Bezug des himmlischen Vorgangs bestimmt, was auch mit den Angaben in Iren. haer. I 13,3 korreliert (Samen des Lichts). Es fällt auf, dass in ## 66 und 127a der Empfang von Licht konkret beschrieben wird und gerade in diesen beiden Versen die titulare Bezeichung »Sohn des Brautgemachs« im Singular erscheint. Man könnte hier also eine konkret zugespitzte Beschreibung eines rituellen Vorgangs vermuten. Nach # 66 hat das Feuer konkrete Gestalt, indem es weiß ist und Schönheit verleiht. # 77 bringt nun ferner die eigenartige Metapher vom *Anziehen* des Lichts. M. E. kann man aus diesen Indizien folgern, dass das ›Sakrament des Brautgemachs‹ aus einem Ritus bestand, bei dem symbolisch die Vereinigung mit dem Licht nachempfunden wurde, was konkret durch die Bekleidung mit einem weißen Gewand (Licht-Kleid) umgesetzt wurde. Das ›Sakrament des Brautgemachs« würde dann in einer Art »Licht-Kleid-Ritus« bestanden haben, bei dem die Überkleidung mit einem Gewand symbolisch das Aussehen von Himmelswesen verlieh und äußerlich die Geschlechterdifferenz nivellierte. Möglicherweise könnte dabei eine Weiterentwicklung des traditionell belegten Taufkleid-Ritus (vgl. Gal 3,27)

[134] EvPhil # 77: »Man wird sich das Licht aber anziehen in dem Mysterium der Vereinigung.«
[135] EvPhil # 66: »Aus Wasser nebst Feuer mit Licht ist der ›Sohn des Brautgemachs‹ (entstanden).«

vorgelegen haben, zumal schon von Paulus die Überwindung der Geschlechterdifferenz im Zusammenhang mit einer solchen Zeichenhandlung formuliert wurde (Gal 3,28). Das Sakrament des Brautgemachs könnte auf diese Weise in einen erweiterten Initiationsritus eingeordnet werden, wie es auch den Bemerkungen von Irenäus am ehesten entspricht.[136] Auch wenn es sich bei diesem Licht-Kleid-Brautgemach nicht um ein rein spirituelles Geschehen[137] handelt, wird die geschlechtliche Dimension doch vor allem metaphorisch-sprachlich eingeholt, auf keinen Fall werden konkrete sexuelle Handlungen mit dem Brautgemachs-Ritus verknüpft gewesen sein. Es verwundert freilich nicht, dass gerade die erotische Formelsprache dieser sakramentalen Handlung oder eventuell das Nackt-Ausziehen und Ankleiden Anlass für sittliche Diskreditierung durch Gegner geboten haben (vgl. etwa Iren. haer. I 25,4; 6,3f.).

2.3.3. Fazit: Das Sakrament des Brautgemachs als Licht-Kleid-Ritus

Obgleich die Rede vom ›Brautgemach‹ das Zentrum der ›Theologie‹ des EvPhil berührt, sind die Aussagen komplex und keineswegs eindeutig erklärbar, was bereits durch die unterschiedlichen koptischen Begriffe sichtbar wird. In jedem Fall ist es hilfreich, zwischen dem Gesamtkonzept des Brautgemachs und einem konkreten Ritus bzw. Sakrament zu unterscheiden. Das ›himmlische Brautgemach‹, wie es auch traditionell als Bild für ewiges Leben begegnet (JosAs, ActThom), kann abbildhaft antizipiert bzw. konkretisiert werden, wobei als konkrete Symbolformen ›irdische Ehe‹ und ›Sakrament des Brautgemachs‹ genannt werden. Versucht man, ein solches Ritual aus EvPhil sowie einigen Bemerkungen bei Irenäus auf Grund der Textangaben einzugrenzen, ergeben sich folgende Näherbestimmungen:

1. Die Thesen vom ›Heiligen Kuss‹ (Schenke, Förster) ebenso wie vom »Sterbesakrament« (Gaffron, Klauck) können nicht am Text erwiesen werden.
2. Auf Grund der differenzierten und z.T. hierarchisierenden Nennung verschiedener Sakramente ist auch das abbildhafte Brautgemach als *eigenes Sakrament* anzuerkennen und nicht nur der sakramentale Oberbegriff oder das einigende Band der anderen Sakramente (gegen Sevrin, Tripp, Scholten).
3. Ausgehend von der Rede von dem »Werden eines Kindes des Brautgemachs«, ebenso wie dem potenziellen Bezug des Sakraments des EvPhil zu der

[136] Das Lichtkleid ist im Rahmen der Initiation auch in den Mithras-Mysterien bekannt, wie sie etwa durch Apuleius beschrieben wurden, vgl. dazu MERKELBACH (1995).

[137] Gegen WARNS (1985), 197 Anm. 6103; wieder KLAUCK (1996), 193f.: »mit dem Sakrament des Brautgemachs (... ist) trotz der erotischen Sprache ein rein spirituelles Geschehen gemeint (...), kein körperlicher Vorgang (und auch kein tatsächliches geistliches Verlöbnis zwischen Mann und Frau, wie manche meinen).«

bei Iren. haer. I 21,3 (vgl. 13,3) erwähnten Mysterienfeier legt sich der initiatorische Charakter des Sakraments nahe. Das ›Sakrament des Brautgemachs‹ stellt damit keine wiederholt begangene Handlung dar[138], sondern ist ein *einmaliger initiatorischer Akt.* Dabei muss nicht an das erste Initiationsritual gedacht werden, vielmehr kann man eine graduelle Einweihung vermuten, zumal die Stufen-Struktur im gnostischen Denken verankert ist. Wie etwa die Salbung erst die Getauften zu »Christen« macht (# 95a), so werden die Gesalbten erst durch eine neue Weihehandlung zu »Kindern des Brautgemachs«.

4. Die enge Verknüpfung von Lichtmetaphorik und Brautgemach-Sakrament sowie die spezifischen Ausdrücke wie »empfangen« und »anziehen« (EvPhil # 77) im Zusammenhang mit dem Brautgemachsmotiv führen zu der These, dass das Ritual in einer Art »Licht-Kleid-Ritus« bestanden haben könnte.

5. Zumindest tritt das »Sakrament des Brautgemachs« in doppelter Weise in eine *Eikon*-Relation zu himmlischen Vereinigungen, sei es als Abbild der himmlischen Syzygie z.B. des Vaters mit der (gefallenen) Jungfrau (# 82a), sei es als Antizipation der Syzygie des Menschen mit seinem göttlichen Selbst/ Engel.

6. Darüber hinaus kann aber auch die irdische Vereinigung von Mann und Frau zum Abbild himmlischer Syzygien werden, ohne dass dabei explizit der Sakramentscharakter betont würde. Hier zeigt sich vielmehr die Polyvalenz des Brautgemach-*Konzepts* in EvPhil, dessen Grundstruktur als dialektische Spannung zwischen irdisch-hylischer und himmlisch-pneumatischer Ehe in ganz unterschiedlichen Ausprägungen - eben nicht nur im sakramentalen Ritus - begegnet.[139] Präsentische Antizipation und eschatologische Ausrichtung bleiben dabei eng ineinander verzahnt.[140]

7. Eine mögliche Motivation für die Ausbildung eines »Rituals des Brautgemachs« könnte in der spezifisch gnostischen Rezeption des Androgynie-Mythos in asketischen Kreisen gelegen haben, wie ich an anderer Stelle zu zeigen versucht habe.[141] Während die im Mythos artikulierte Überwindung der Geschlechtertrennung sonst über sexuelle Vereinigung oder Eheinstitution im Leben verankert blieb, machte die Reflexion der Geschlechtervereinigung vor einem asketischen bzw. gnostisch-weltfeindlichen Hintergrund die Ausbildung eines erlebbaren Rituals nahezu unumgänglich.

---

[138] Dies hatte etwa MÉNARD (1967), 26 im Sinne eines *hieros gamos* vermutet. Iren. haer. I 6,4 erwähnt nicht das Brautgemach; vgl. kritisch zur Wiederholungsthese auch GAFFRON (1969), 390.

[139] Vgl. SEVRIN (1974), 174: »C' est, finalement, une dialectique d' accompli et de procisoire, de voilement et de dévoilement, d' ombre et de lumière (...).«

[140] Dies hat Turner für den Abschnitt EvPhil 85,21-86,18 für die Sakramente Salbung, Erlösung und Brautgemach nachzuweisen versucht, vgl. TURNER (1996), 201ff.

[141] Vgl. dazu ausführlich meinen Beitrag ZIMMERMANN (2000e), 288ff.

3. Geschlechtermetaphorik in der Gnosis nach anderen Nag Hammadi-Texten und Fremdzeugnissen

3.1. Exegese der Seele (ExAn, NHC II/6, p. 127,18-137,27)

Ich hatte oben bereits die Schrift »Exegese der Seele«[142] erwähnt, in der der gnostische Erlösungsweg mit geschlechtlichen Bildern ausgestaltet wurde. Im Blick auf die Einleitungsfragen dieser wahrscheinlich originalgriechischen Schrift herrscht in fast allen Punkten Uneinigkeit: So schwankt die vermutete Datierung von einer sehr frühen (um 200 n.Chr.) bis sehr späten Entstehungszeit, auch die literarische Form und Einheitlichkeit wird kontrovers beurteilt.[143] Im Folgenden können diese Fragen jedoch weitgehend unbeachtet bleiben, da im Kontext dieser Arbeit vor allem die enge Anlehnung der Schrift an die geschlechtliche Bildfeldtradition interessiert. Der Autor von ExAn bemüht sich, wie schon der Titel verheißt, um eine ausgiebige Begründung durch Schriftbeweise des Alten und Neuen Testaments, die im Blick auf unseren Gegenstand das Schicksal der Seele mit dem Bildfeld der Hurerei-Götzendienst bzw. Heil = Brautzeit verknüpfen. Daneben rekurriert die Schrift auf Texte der griechischen Philosophie (z.B. Homer) und gibt dabei ein sichtbares Zeugnis für das Zusammenfließen biblischer und platonisch-philosophischer Traditionen in der Gnosis.

3.1.1. Narrative Grundstruktur/ Inhalt

Obgleich die Schrift in sich nicht ganz kohärent ist, kann man einen übergreifenden Erzählduktus bestimmen.[144] Ursprünglich war die Seele beim Vater, sie war jungfräulich und mannweiblich (127,24). Durch ihren Fall in die Materie geriet sie in die Gewalt der Frevler, sie wird vergewaltigt, gerät in Abhängigkeit von Ehebrechern und mancherlei Männern, die fälschlicherweise vorgeben treue Ehemänner zu sein, und wird schließlich zur Hure im Bordell (128,10ff.). Sie wird eine »arme Witwe (...), die keine Hilfe hat.«[145] Die Kinder, die sie mit den Ehebrechern hervorgebracht hat, »sind stumm und blind und krank; ihr Verstand ist verwirrt.« (ExAn 128,24f.). Doch sie erkennt ihr Elend, weint und möchte umkehren. Der um Hilfe gebetene Vater ermöglicht (p.

[142] Robinson wählt den Titel »Expository Treatise on the Soul«, vgl. LAYTON/ ROBINSON (1989), 136ff.

[143] Vgl. die vagen Angaben bei LÜDEMANN/ JANßEN (1997), 212; ROBINSON (1989), 136 vermutet eine Entstehungszeit um 200 n.Chr., zur Gattung schreibt er: »neither philosophical argument nor sketch nor pure myth nor even novella«.

[144] Robinson unterscheidet zwei Erzählungen, wobei die erste den Fall der Seele auf die Erde in Bildern sexueller Gewalt veranschauliche, die zweite aus einer Liebesgeschichte bestehe, vgl. ROBINSON (1989), 137f. Robinson möchte hier allerdings die Polyvalenz der Bildersprache in logische Erzählstränge auseinanderdividieren.

[145] Übersetzung wie auch im Folgenden in Anlehnung an LÜDEMANN/ JANßEN (1997), 213ff.

131,13-132,35) Reinigung von der Befleckung durch die Taufe (p. 131,29f.) und gewährt der Seele den Wunsch Kinder zu gebären, indem er ihren wahren Mann und himmlischen Bruder, den ›Erstgeborenen‹ (p. 132,7ff.) sendet. »Da kam der Bräutigam herab zur Braut« (ⲦⲞⲦⲈ ⲁⲡⲣⲙ̅ⲫⲉⲗⲉⲉⲧ ⲉⲓ ⲁⲡⲓⲧⲛ̅ ⲫⲁ ⲭⲉⲗⲉⲉⲧ, NHC 132,9f.). Die Seele bereitet sich auf seine Ankunft vor, sie »erneuert ... sich, um eine Braut zu sein. Sie reinigt sich im Brautgemach ..., und setzte sich in ihm nieder zur Erwartung des wahren Bräutigams« (NHC 132,12ff.). Der Bräutigam, hier statt dem sonst üblichen griechischen Lehnwort stets mit dem koptischen Begriff ⲫⲉⲗⲉⲉⲧ beschrieben, kommt schließlich und schmückt das Brautgemach, so dass die geistliche Hochzeit vollzogen werden kann, was der Autor mit Verweis auf Gen 2,24 und Ps 44 (LXX),11f. begründet (p. 133,1-31). So resümiert die Schrift diesen Erlösungsweg als neue Hochzeit und Wiedervereinigung der Geschlechter:[146]

ExAn (NHC 132,34 - 133,9)	*Übersetzung*
ⲁⲗⲗⲁ ⲉⲩⲫⲁⲛ[ⲡ]ⲥⲛ̅ⲥⲱⲧⲣ̅ ⲁⲛ[ⲟ]ⲩ[ⲉⲣⲏ]ⲩ ⲫⲁⲩⲫⲱⲛⲉ ⲁⲩⲱⲛⲥ ⲟⲩⲱⲧ ⲉⲧⲃⲉ ⲡⲁⲉⲓ ⲛⲉⲭⲁϥ ⲛ̅ⲥⲓ ⲛⲉⲡⲣⲟⲫⲏⲧⲏⲥ ⲉⲧⲃⲉ ⲡⲫⲟⲣⲡⲣ̅ⲣⲱⲙⲉ ⲙⲛ̅ ⲧⲫⲟⲣⲡ ⲛ̅ⲥⲥⲓⲙⲉ ⲭⲉ ⲥⲉⲛⲁⲫⲱⲛⲉ ⲁⲩⲥⲁⲣⲝ ⲟⲩⲱⲧ ⲛⲉⲩⲥⲟⲧⲣ̅ ⲅⲁⲣ ⲉⲛⲟⲩⲉⲣⲏⲩ ⲛ̅ⲫⲟⲣⲡ ⲥⲁⲧⲙ̅ ⲛⲉⲓⲱⲧ ⲉⲙⲡⲁⲧⲉ ⲧⲥⲥⲓⲙⲉ ⲥⲱⲣⲙ ⲙ̅ⲫⲟⲟⲩⲧ ⲉⲧⲉ ⲛⲉⲥⲥⲟⲛ ⲛⲉ ⲛⲁⲗⲓⲛ ⲟⲛ ⲁⲛⲉⲉⲓⲅⲁⲙⲟⲥ ⲥⲟⲟⲩⲥⲟⲩ ⲉⲥⲟⲩⲛ ⲉⲛⲟⲩⲉⲣⲏⲩ ⲁⲩⲱ ⲁⲧⲯⲩⲭⲏ ⲥⲱⲧⲣ̅ ⲉⲥⲟⲩⲛ ⲉⲡⲉⲥⲙⲉⲣⲉⲓⲧ ⲛⲁⲙⲉ ⲡⲉⲥⲫⲩⲥⲓⲕⲟⲥ ⲛ̅ⲭⲟⲉⲓⲥ	Wenn sie sich miteinander vereinigen, werden sie ein einziges Leben. Deswegen sagte der Prophet über den ersten Mann und die erste Frau: ›Sie werden ein einziges Fleisch werden‹ (Gen 2,24b). Denn sie waren im Anfang beim Vater miteinander vereinigt, bevor die Frau den Mann verließ, der ihr Bruder ist. (Diese pneumatische) Hochzeit hat sie wieder miteinander verbunden. Und die Seele vereinigte sich mit dem, den sie wirklich liebt, ihrem naturgemäßen Herrn.

Die Braut erkennt den Retter (133,11) als ihren himmlischen Mann und durch die Vereinigung der Seele im himmlischen Brautgemach wird die todbringende Spaltung zurückgenommen (133,35). Die Erzählung berichtet weiter, wie die Seele in der geschlechtlichen Vereinigung mit dem Geliebten den Samen, »das ist der Geist, der lebendig macht« (2Kor 3,6), empfängt und nun gute Kinder gebärt. »Und so vollzieht sich diese Hochzeit nach dem Willen des Vaters« (133,6ff.). Die Vereinigung führt schließlich zu einer Art ›Wiedergeburt der Seele‹, die mit der Auferstehung der Toten und Aufstieg zum Himmel gleichgesetzt wird (133,31-134,15). Die Schrift schließt durch ausführliche Paränesen, insbesondere mit der Aufforderung zur Buße (p. 135,25-137,26); zum Teil

[146] Vgl. Text nach Layton (1989), 156; Übersetzung nach Robinson (1989), 157 (engl.) bzw. Lüdemann/Janßen (1997), 217.

lässt die Syntax sogar einen Gebetsstil erkennen[147], was zu der Vermutung Anlass gegeben hat, die Schrift könnte im liturgischen Gebrauch (z.B. im Bußgottesdienst) eingesetzt worden sein.

3.1.2. Bildfeldtraditionen: Hurerei ist Götzendienst und parallele Texte

Ein möglicher Traditionshintergrund, der hier sogar als *bildspendender Bereich* aufgefasst werden könnte, liegt darin dass man den Weg der Seele mit dem Schicksal einer gewissen Helena parallelisierte, die nach dem Zeugnis des Irenäus Begleiterin von Simon Magus war (Iren. haer. I 23,2f.).[148] Irenäus berichtet, dass Simon in der phönizischen Stadt Tyros eine Prostituierte namens Helena losgekauft habe und diese mit sich herumführte. Simon sagte, sie sei die Inkarnation der »ersten Ennoia«, durch sie habe der Allvater im Anfang den Gedanken gefasst, sie sei »Mutter von allem«. Diese Ennoia sei nun nach dem Willen des Vaters »nach unten hinabgestiegen und habe Engel und Mächte geboren, von denen ihm (d.h. Simon) zufolge auch diese Welt gemacht sei.«. Die Mächte und Engel hatten nun aber die Ennoia festgehalten und ihr Schmach zugefügt, so dass sie nicht mehr zum Vater zurückkehren konnte, sondern »durch die Jahrhunderte hindurch wie von Gefäß zu Gefäß in immer andere weibliche Körper überwechselte« bis sie schließlich in Helena kam. Durch das abschließende Helena-Zitat aus Hom. Od. 4,260-261[149] (vgl. ExAn 136,36f.) ebenso wie durch die Betonung der Misshandlung und Gewalt gegen die Frau durch die Männer (128,1ff.) könnte die These einen gewissen Rückhalt gewinnen. Allerdings besteht ein gravierender inhaltlicher Widerspruch darin, dass in ExAn gerade auch die Schuld bzw. Reue der Seele betont wird, während Helena - nach Irenäus - völlig unverschuldet in die Abhängigkeit der Männer gerät und entsprechend Buße und Umkehr kein Thema sind.

Textlich abgesichert ist hingegen die Anknüpfung an die atl. Bildfeldtradition, die vor allem im dritten Abschnitt offenkundig ist (129,7ff.). Die »Unzucht der Seele« (ⲛ̄ⲧⲡⲟⲣⲛⲓⲁ ϭⲉ ⲛ̄ⲧⲯⲩⲭⲏ, 129,7) wird dabei an das atl. Bildfeld von Hurerei als Götzendienst zurückgebunden, indem die durch ausführliche Zitate aufgegriffene prophetische Bildrede (vgl. Jer 3,1-4; Hos 2,4-9;

[147] Vgl. die sieben parallel konstruierten ›Umstandssätze‹ in ExAn 135,4-15 mit einer förmlichen Gebetseinleitung: »Darum ist es angemessen, zum Vater zu beten und ihn anzurufen mit unserer ganzen Seele, nicht (nur) äußerlich mit den Lippen, sondern mit dem Geist, der im Inneren ist ...« (ebd.).

[148] Für eine Verortung in der simonianischen oder vorsimonianischen Gnosis plädieren S. Arai, Simonianische Gnosis und die Exegese über die Seele, in: M. Krause (Hg.), Gnosis and Gnosticism. Papers read at the 7th International Conference on Patristic Studies, Leiden 1977, 185-203, hier: 202; vgl. zum Text Schenke/Bethge (1976), 93-104.

[149] »(Mein Geliebter) hat sich von mir abgewandt. Ich will in mein Haus gehen« (ExAn 136,36 - 137,1), nach Lüdemann/Janßen (1997), 220.

Ez 16,23-26) als Prophezeiung des Heiligen Geistes verstanden wird. Aber auch die Hochzeit und Brautzeit der Seele wird mit der biblischen Tradition abgesichert, indem einschlägige Texte wie Gen 2,24, Ps 44,11(LXX) oder Eph 5,23 (vgl. Gen 3,16b) zitiert werden.

3.1.3. Metaphorische Interaktion und Einordnung in die Geschlechtsmetaphorik der Gnosis

Gleich in der Einleitung der Schrift wird die Personifikation der Seele als Frau traditionell (die Weisen gaben der Seele einen weiblichen Namen) und inhaltlich (ihrer Natur nach eine Frau) begründet. Auch im Folgenden wird die Seele mit unterschiedlichen Frauengestalten figurativ beschrieben: Sie ist Jungfrau, Ehebrecherin, Prostituierte, Witwe, Mutter und schließlich Braut.

Während der Urstand bei Gott androgyn beschrieben wird (127,24) und die pneumatische Hochzeit die Seele mit ihrem himmlischen Geliebten »zu einem einzigen Leben« vereint, ist die Existenz in der Welt durch geschlechtliche Differenz bestimmt.[150] Sexuelle Aktivitäten und auch Ausbeutung der Frau wird dabei pauschal mit Unerlöstheit und Sünde gleichgesetzt. Die prophetische Bildfeldtradition wird dabei in individueller und ganz grundsätzlicher Weise zugespitzt, so dass Unzucht zur Chiffre für die Sünde schlechthin wird. In diesem Sinn werden auch neutestamentliche Lasterkataloge (ExAn 131,5ff - vgl. 1Kor 5,9-10 u.a.) herangezogen. Unzucht wird dann konkret als Verfallenheit an die »fleischlichen und sinnlichen Angelegenheiten der Erde« (ExAn 130,23) gedeutet, was jedoch nicht als generelle Leibfeindlichkeit missverstanden werden darf. So zitiert der Autor Eph 6,12: »*Unser Kampf richtet sich nicht gegen Fleisch und Blut (...) sondern gegen die Weltherrschaft dieser Finsternis und die Geister der Bosheit*«. Es ist also die Macht und Gewalt der Kräfte nicht das Fleisch an sich, das hier bekämpft wird. Dies mag vielleicht auch der Grund sein, warum der Autor selbst in der pneumatischen Existenz nicht von einer Aufhebung der Geschlechtlichkeit (wie sonst z.T. in der Gnosis) spricht, sondern auch hier auffallend plastische Bilder der sexuellen Vereinigung heranzieht (z.B. 133,35) - obgleich unter der Vorbemerkung, dass diese Vereinigung »nicht wie die fleischliche Hochzeit« vollzogen wird.

Unklar bleibt die Schrift hinsichtlich einer etwaigen Schuldzuweisung. Die häufige Betonung der Bußfertigkeit und Reue der Seele (128,8.30.34f.; 132,10 u.a.) ebenso wie die Auswahl der atl. Zitate legen nahe, dass die Unzucht durch die Seele selbstverschuldet war. Allerdings beschreibt der erste Abschnitt (128,2ff.) ausdrücklich die Männergewalt gegen die Frau, die missbraucht und

[150] So auch Robinson (1989), 137: »In contrast to her preexistent asexual state (virginity and androgyny), the soul's earthly state is characterized by sexual identity (female or male).«

geschändet, von falschen Ehemännern betrogen und schließlich verlassen wird. Insgesamt geht es dem Autor offenbar darum, eine bestimmte »ordo salutis« aufzuzeigen, die mit Reue und Buße ihren Anfang nimmt, aber nahezu gleichursprünglich durch die Menschenfreundlichkeit des Vaters beantwortet wird. So heißt es: »*Der Anfang der Rettung ist die Umkehr*« (135,22) oder in Anknüpfung an Jes 30,5: »*Wenn du bereust und seufzt, dann wirst du gerettet*« (136,6f.). Andererseits auch: »*Der Vater aber ist gut und menschenfreundlich, und er erhört die Seele, die ihn ruft und sendet ihr das rettende Licht*« (135,26ff.). An eine Selbsterlösung der Seele ist hier also nicht gedacht. Der Vater bzw. Bräutigam übernimmt die aktive Rolle im Rettungsgeschehen. In diesem Sinn könnte man etwa den chronologisch deplazierten Satz verstehen: »*Da kam der Bräutigam herab zur Braut*« (132,9f.), der zur Voraussetzung für Umkehr und Reinigung wird, wenn folgt: »*Sie gab ihre frühere Unzucht auf, sie reinigte sich ...*«. Ähnlich doppeldeutig ist zu verstehen, dass der Bräutigam selbst das Brautgemach schmückt, wo doch unmittelbar zuvor ausdrücklich gesagt war, dass das Brautgemach »fertig« war (132,25f.) und die Braut alle Vorbereitungen getroffen hatte.

Während nun bereits die Taufe die Seele »von äußerer Befleckung reinigt« (131,29f.) wie ein schmutziges Gewand, kennt der Verfasser von ExAn offenbar eine ›Zwei-Stufen-Soteriologie‹, indem er die Hochzeit der Seele mit ihrem Bräutigam ausführlich nachschiebt. Taufe wird dann später auch explizit mit der Bußtaufe des Johannes identifiziert (135,24), die zur Voraussetzung der eigentlichen Rettung durch die himmlische Hochzeit wird. Erst die eschatologische Vereinigung wird mit Auferstehung der Toten und Aufstieg in den Himmel (ExAn 134,10ff.) gleichgesetzt. Das Brautgemach wird hierbei als eschatologisches Symbol verstanden.[151]

Obgleich Jungfräulichkeit und Reinheit im scharfen Kontrast zu Unzucht und jedem sexuellen Verkehr erscheinen, werden die geschlechtlichen Bilder doch hier ausschließlich als Chiffren für Gottnähe/ Erlösung bzw. Sünde verwendet. Selbst in der ausführlichen Schlussparänese fehlt jegliche sexualasketische Dimension der Schrift.

Innerhalb der Nag Hammadi-Schriften weist die Schrift eine große Nähe zum *Authentikos Logos* (AuthLog, NHC VI/ 3, 22,1-35,24) auf. In ganz ähnlicher Weise wird auch in dieser Schrift der *Nous* als ›Bräutigam‹ zum Retter der Seele (AuthLog 22,23). Das Eingehen in das Pleroma nach dem Himmelsaufstieg wird als »Eintritt ins Brautgemach« beschrieben. Die Seele ist mit dem »Braut-

[151] Krause hatte hingegen auch an einen rituellen Nachvollzug gedacht, ohne dafür allerdings konkrete Vorschläge zu unterbreiten. Vgl. KRAUSE, Die Sakramente der Exegese über die Seele, in: J.-E. MÉNARD (HG.), Les textes de Nag Hammadi. Colloque du Centre d'Histoire des Religions, Leiden 1975, 47-55, hier: 53ff.

kleid« bekleidet (AuthLog 32,6) und kommt »zur Ruhe in dem Ruhenden«, legte sich in das Brautgemach, aß vom Mahl, nach dem sie gehungert hatte (AuthLog35,9ff.).[152]

Die Kontrastierung der fleischlichen und der pneumatischen Hochzeit (ExAn 132,25-133,10) zeigt ferner eine deutliche Nähe zum EvPhil (vgl. EvPhil # 60ab). Auch die Einsicht, dass Leben aus der Vereinigung erwächst (ExAn 132,35), erinnert unmittelbar an die Formulierung von EvPhil # 78 (70,13-17), wo durch die Vereinigung mit Christus die Trennung des androgynen Urmenschen (vgl. ExAn 127,24 »mannweiblich«) überwunden und Leben geschenkt wird (vgl. # 122). Allerdings wird die Seele nach EvPhil # 61 und 122d als Brautgemach beschrieben, das Braut und Bräutigam empfangen kann, in ExAn ist die Seele hingegen ähnlich wie bei Iren. haer. I 13,3 allein die Braut.

F a z i t: Die nur koptisch überlieferte gnostische Schrift »Exegese der Seele« (ExAn) beschreibt den Weg der weiblich figurierten Seele von ihrem androgynen Ursprung beim Vater über ihren in Bildern der Hurerei und Ehebruch dargestellten Fall in die Welt bis zu ihrer Erlösung und Rückkehr durch die himmlische Hochzeit mit dem Bräutigam-Soter. Ob hier wirklich - wie früher vermutet wurde - der Mythos von der »Sophia salvanda«[153] in einer modellhaften Klarheit überkommen ist[154], muss insofern hypothetisch bleiben, als der Text nirgends explizit von der Sophia spricht. Unzweifelhaft ist hingegen die Anlehnung an die allgemeine gnostische Grundstruktur mit Urzustand - Fall - Erlösung (s.o.).

Die Schrift fällt darüber hinaus vor allem durch den großen Umfang z.T. wörtlicher Zitate aus dem Alten und Neuen Testament aus dem Rahmen der sonstigen gnostischen Literatur. Dabei wird die prophetische Tradition von ›Hurerei als Götzendienst‹ (Hos, Jer, Ez) aufgegriffen und vor dem Hintergrund einer ganz grundsätzlichen Lesart (Unzucht = Sünde) im Sinne des gnostischen Weltpessimismus gedeutet. Die Erlösung wird dann entsprechend im Bild der Hochzeit und Brautzeit dargestellt, wobei auch hierbei biblische Traditionen aufgegriffen werden (Ps 44,11LXX; Gen 2,24; Eph 5,23). So wird eine gewisse »ordo salutis« erkennbar, die mit Umkehr und »Bußtaufe« im Sin-

[152] Hier ist eine gewisse Nähe zu JosAs bzw. zur synoptisch-apokalyptischen Tradition, bei der die Motivkreise von Hochzeit und Festmahl (Mt 22,1-14; Apk 19,9) verknüpft wurden. Vgl. dazu R. VAN DEN BROEK, The Authentikos Logos: A New Document of Christian Platonism, VigChr. 33 (1979), 260-286.

[153] Fischer differenziert in zwei Haupttypen, in denen der Sophia-Mythos erscheint: 1. Sophia salvator (Sophia als Gegenspielerin zum Demiurgen und selbst ›Erlöserin‹; 2. Sophia salvanda (Sophia wird durch Syzygie mit dem Soter erlöst), vgl. FISCHER (1973), 181f.

[154] Vgl. FISCHER (1973), 186ff. auch zum Folgenden. Fischer gibt eine nach sachlichen Gesichtspunkten in 7 Kapitel gegliederte Inhaltsübersicht der Schrift.

ne des Johannes ihren Anfang nimmt, dann aber durch die aktive Erlösungshandlung von Vater und Bräutigam in der himmlischen Hochzeit vollendet wird. Eine Selbsterlösung der Seele ist dabei nicht im Blick.[155] Obgleich die Schrift mit eindringlichen Paränesen endet, sind keinerlei Hinweise auf sexualasketische Forderungen zu erkennen. Umkehr wird allein als Hinwendung zum Vater beschrieben, der schließlich Rettung, Auferstehung und Aufstieg in den Himmel geben kann (ExAn 134,10).

3.2. Brautmetaphorik bei den Ophiten (Naassenern[156]) nach Irenäus *Adversus Haereses* I 30,1-14

In haer. I 30,1-14 erzählt Irenäus den Mythos der Ophiten nach: Das erste unvergängliche Licht in der Kraft des Bythos wird Vater von allen (*patrem omnium*) und erster Anthropos (*vocari primum hominem*) genannt. Aus ihm emaniert seine Ennoia (*ennoeam*), das ist Christus, der zweite Anthropos. Durch die Vereinigung von Vater und Sohn mit dem umgebenden Pneuma, der ersten Frau, wird diese so sehr von Licht erfüllt, dass sie übersprudelt und so wird Christus zusammen mit seiner Mutter in den unvergänglichen Äon entrückt:

> Das soll die wahre und heilige Ekklesia (veram et sanctam Ecclesiam) sein, die Berufung (appelatio), Übereinkunft (conventio) und Vereinigung (adunatio) des Vaters aller, des Ersten Anthropos und seines Sohnes, des Zweiten Anthropos und des Christos, ihres Sohnes, und der genannten Frau. (Iren. haer. I 30,2)

Die Kraft, die aus der Frau übergesprudelt und Lichtfeuchtigkeit enthält, wird Linke, Lüsterne, Sophia und *Mann-Frau* genannt (*quam et Sinistram et Prunicon et Sophiam et Masculo-feminam vocant*). Im Folgenden werden zunächst weitere Söhne gezeugt, bis die Siebenzahl (Hebdomas) vollständig ist. Erst jetzt tritt der ›Demiurg‹ Jaldabaoth auf, der zugleich zum ›Schöpfer‹ der materiellen Welt wird. Zur Erlösung der unteren Sophia wird Christus, der Bruder der Sophia, hinabgeschickt.

> Und als Christos in diese Welt hinabstieg (*descendentem Christum*), da hat er sich zuerst in seine Schwester Sophia gehüllt, und beide jubelten, da sie sich gegenseitig Ruhe schenkten (refrigerantes). Und das sind nach ihrer Festlegung Bräutigam und Braut (et hoc esse sponsum et sponsam definiunt).

F a z i t: Die rudimentäre Darstellung der ophitischen Lehre durch Irenäus lässt kaum eine detaillierte Erörterung des Systems bzw. seiner geschlechtlichen Dimensionen zu. Allerdings wird einmal mehr die Variationsbreite geschlecht-

---

[155] Selbst in ExAn 132,6-15, was z.T. als Beleg für die eigenständige »Wiedergeburt der Seele« herangezogen wird, heißt es explizit: »Und sie (die Seele) empfing die göttliche Natur vom Vater für ihre Erneuerung«.

[156] Vom griech. ὄφις *bzw.* Hebr. *nahas* = Schlange.

licher Figurationen deutlich, die mit dem immer wiederkehrenden Motiv-Set aus Androgynie, Paargemeinschaft, Trennung und Wiedervereinigung konstruierbar sind.

3.3. Justin der Gnostiker nach Hippolyt *Refutatio Omnium Haeresium* (haer. V 23,1-27,6; 10,15)

Von einem Gnostiker namens Justin berichtet nur Hippolyt im 5. Buch seiner *Refutatio omnium haeresium* (Hipp. haer. V 23,1-27,6; 10,15)[157]. Hippolyts Kenntnisse basieren vor allem auf der Schrift Baruch, die ihm wahrscheinlich nur noch als Exzerpt vorlag. Diese Schrift beschreibt unter Rückgriff auf griechische Mythen ein Schöpfungs- und Erlösungsgeschehen in geschlechtlichen Kategorien. Vater Elohim und Halbjungfrau Edem werden als unerzeugte Prinzipien dargestellt, die zusammen mit dem vom Kosmos abgerückten Guten die drei Urkräfte verkörpern (τρεῖς ἀρχαὶ τῶν ὅλων ἀγέννητοι, Haer. V 26,1). Die Schöpfung entsteht dann durch eine sexuelle Vereinigung zwischen Elohim und Edem.[158]

Hipp. haer. V 26, 8f.	*Übersetzung*
τὸν ἄνθρωπον οὖν ἐποίησαν σύμβολον τῆς ἑνότητος αὐτῶν καὶ εὐνοίας, καὶ κατατίθενται τὰς ἑαυτῶν δυνάμεις εἰς αὐτόν, Ἐδὲμ μὲν τὴν ψυχήν, Ἐλωεὶμ δὲ τό πνεῦμα. καὶ γίνεται οἱονεὶ σφραγίς τις αὐτοῖς καὶ φιλίας ὑπόμνημα καὶ σύμβολον αἰώνιον τοῦ γάμου τῆς Ἐδὲμ καὶ τοῦ Ἐλωεὶμ ἄνθρωπος, ὁ Ἀδάμ. ὁμοίως δὲ καὶ ἡ Εὔα γέγονε (...) εἰκὼν καὶ σύμβολον (...).	Den Menschen also machten sie (= Elohim und Edem) zum Symbol ihrer Einheit und Liebe und legten ihre eigenen Kräfte in ihn, Edem die Psyche, Elohim das Pneuma. Und der Mensch Adam wird zum Siegel und zum ewigen Denkmal der Liebe und zum ewigen Sinnbild der Ehe Edems und Elohims. In gleicher Weise ist auch Eva (...) Bild und Symbol geworden (...).

Justin nimmt hier offensichtlich eine Strukturanalogie zwischen dem Menschenpaar Adam und Eva und dem himmlischen Paar Edem - Elohim an. Allerdings wird bereits der einzelne Mensch zum Symbol/ Abbild der Einheit und Liebe, indem bei ihm Psyche und Pneuma zusammenkommen, nicht erst die Relation zwischen Adam und Eva. Da nun Elohim zum »Guten« am Ende des Himmels zurückkehrt und Edem ihre Verlassenheit wahrnimmt, stiftet sie auch unter Menschen Ehebrüche und Scheidungen an, um so die Analogie der Trennung wiederum abzubilden. Baruch, der Engel Elohims, wird schließlich

[157] Vgl. Jonas (1964), 335-341; Batey (1971), 36f.71f.

[158] »Und die Begier vereinigte sie (συνήγαγεν) in einem Liebeserweis. Aus diesem Verkehr erzeugt sich der Vater mit der Edem zwölf Engel ...«, Hipp. haer. V 26, Übers. nach Preysing (BKV 53, 135). Text nach Marcovich (1986), 201.

als Erlöser zu dem zwölfjährigen Knaben Jesus von Nazareth geschickt und kann durch die Kreuzigung hindurch zum »Guten« zurückkehren. Diese christologische Anspielung wirkt allerdings ›aufgesetzt‹ und gewinnt keinerlei Eigengewicht innerhalb der ganzen Darstellung. Prägendes Element sind hingegen die mythischen Verweise und Anspielungen, wobei hier durchaus Denkweisen der ›Heiligen Hochzeit‹ eingeflossen sein können, was auch die Strukturanalogie zwischen menschlicher Existenz und Götterehe betrifft. Die von R. Batey hier angenommene Verwandtschaft oder sogar direkte Abhängigkeit zwischen Justins Baruch-Schrift und Eph 5,21-33 vermag ich allerdings nicht zu sehen.[159] Abgesehen von der zeitlichen Differenz beider Texte fehlt in der Baruch-Schrift jede ekklesiologische Dimension, auch die Beziehung unter Menschen spielt keine Rolle, da bereits der/ die Einzelne zum Symbol der Psyche-Pneuma-Vereinigung wurde. Vor allem steht hier das Verhalten des ›himmlischen Bräutigams‹ in absolutem Gegensatz zu dem, was Eph 5,21ff. berichtet. Während sich bei Eph Christus als fürsorglicher Mann für seine Frau hingibt, lässt Elohim seine Frau Edem durch seine Rückkehr im Stich und bringt so erst Scheidung und Ehebruch unter Menschen.

F a z i t: Auf Grund der dürftigen und polemisch verzerrten Quellenlage kann man der Baruch-Schrift Justins des Gnostikers keine besondere Bedeutung beimessen. Nur soviel ist klar: Der Text steht im Horizont der antiken Denkwelt einer kosmo- und anthropogonischen »Heiligen Hochzeit«, nähere traditionsgeschichtliche Abhängigkeiten zur biblischen Bildfeldtradition oder gar zu Eph 5,21-33 lassen sich nicht nachweisen.

4. Oden Salomos - ein Sonderfall

4.1. Grundlegendes zu OdSal[160]

Die so genannten Oden Salomos (ᾠδαὶ Σολομῶντος) umfassen 42 Gedichte bzw. Hymnen, die uns in syrischer Sprache überliefert wurden, Ode 2 ist nicht erhalten. M. Lattke hatte darauf hingewiesen, dass »alle sogenannten Einleitungsfragen nach Verfasser(n), Ort und Zeit der Entstehung, Abfassungssprache, Übersetzungsumstände und außerliterarischem Gebrauch (...) offen sind und z.T. auch noch unbeantwortet bleiben müssen«[161]. Diese Einschätzung aus sachkundigem Mund gilt auch für den gegenwärtigen Forschungsstand weitge-

[159] Vgl. Batey (1971), 36f.

[160] Vgl. dazu Franzmann (1991) mit syrisch-englischem Text; Lattke (1979) mit syrischem Text in Umschrift und dt. Übersetzung; aktualisiert dann in: Ders. (1995), 91-216; zur Einführung Ebd., 7-90; zur Orientierung auch Rebell (1992), 78-86.

[161] So M. Lattke, Die Messias-Stellen der Oden Salomos, in: Breytenbach/ Paulsen (1991), 429-445, hier 430.

hend unverändert. Valide Hypothesen sind jedoch durchaus zu erheben. So ist eine syrische Ursprache der Oden trotz des auf Papyrus Bodmer XI gefundenen griechischen Fragments von Ode 11 am wahrscheinlichsten, da die Ausweitung der griechischen Fassung um die Verse OdSal 11,16c-h.22b kaum anders erklärbar ist.[162] Der Papyrus-Fund hat allerdings eine Spätdatierung, wie sie etwa von H. Drijvers vollzogen wird (erst ca. 275[163]) so gut wie ausgeschlossen. Hatte man durch das Oden-Zitat OdSal 19,6-7a in den *Divinae Institutiones* von Laktanz (ca. 240-320 n.Chr.) bisher den frühesten externen Beleg, so kann OdSal 11 zusammen mit Jud und 3Kor dem ältesten Teil des Papyrus Bodmer XI zugeschrieben werden, was eine Abfassung der Schrift im 2. Jh. wahrscheinlich sein lässt. Lattke u.v.a. nehmen eine Abfassungszeit im »späten Ursprungsstadium neutestamentlicher Schriften«[164], etwa zu Beginn des 2. Jh. an.

Die Zitation von 5 Oden[165] auf dem koptisch(-sahidischen) Kodex Askew (4. Jh.), der auch die *Pistis Sophia* enthält, zeigt ferner, dass auch eine frühe Rezeption der Lieder in Ägypten vorhanden war, was eine räumliche Nähe zu den Nag Hammadi-Texten und somit zum gnostischen Milieu anzeigt. Deshalb sollen die Lieder auch an dieser Stelle untersucht werden, obgleich sie sich - wie zu zeigen ist - nicht ohne weiteres in das Corpus gnostischer Schriften einreihen lassen.

4.2. Braut- und Liebesmetaphorik in OdSal (insbesondere OdSal 3, 38 und 42)

Innerhalb der reichen figurativen Sprache von OdSal werden auch erotische Bilder aus der zwischengeschlechtlichen Liebessprache verwendet, seien es Bilder aus dem Bereich der Hochzeit, seien es Bilder aus der Mann-Frau-Relation im weiteren Sinn.

4.2.1. Das Motiv des »Geliebten«

In vier Oden begegnet das Motiv des »Geliebten« (OdSal 3,5.7; 7,1; 8,21; 38,11), der den vom lyrischen Ich Geliebten ebenso bezeichnen kann wie umgekehrt das geliebte Ich selbst.

[162] Vgl. L. Ambramowski (Sprache und Abfassungszeit der Oden Salomos, Oriens Christianus 68 [1984], 80-90) hat ferner am Beispiel von OdSal 11,20b.21a versucht den Nachweis zu führen, dass eine Transformation nur vom Syrischen ins Griechische plausibel erscheint. Für eine syrische Urfassung plädieren ferner Burney, Grant, Daniélu; für eine griechische Urfassung hingegen Baumstark, Gregg, Nauck, Klijn und Kanngiesser, vgl. dazu mit genauen bibliografischen Nachweisen Lattke (1995), 16f.

[163] Vgl. Drijvers (1982), 197 bzw. 211 (Anm. 48).

[164] Vgl. Lattke (1995), 33-35. Ähnlich bereits Harnack, Labourt/ Batifol, Leipoldt, Koester, Bruston meist zwischen 100 -125 n. Chr; Berger/ Nord (1999), 932f. datieren auf 140 n. Chr.

[165] Es handelt sich im einzelnen um OdSal 1,1-5; 5,1-11a; 6,8-18; 22,1-12; 25,1-12.

In *Ode 3* wird der »Sohn« Geliebter genannt, den die Seele des Sprechenden liebt und sogar zur Einheit mit ihm verschmelzen möchte:

> (4) Wer kann Liebe verstehen, außer dem, der selbst geliebt wird? (5) Ich brenne für den Geliebten, liebe ihn, und wo sein Ruheplatz ist, da bin auch ich. (6) Ich bin dort nicht fremd, denn neidlos gibt Gott den Menschen in Fülle. Er ist der Höchste und der Barmherzige. (7) Ich wurde mit ihm vereint, denn der Liebende fand den Geliebten. Weil ich ihn liebe, den Sohn, werde ich selbst zum Sohn. (8) Denn wer sich an den hängt, der nicht stirbt, wird sicher selbst dem Tod entrinnen.[166]

Der Gläubige beschreibt seine Beziehung zum Geliebten als glühende, leidenschaftliche Liebe, die durch das in V 7 verwendete Bild der Hochzeit bzw. Vereinigung als zwischengeschlechtliche Liebe vorgestellt werden darf. Ziel ist hier also die Vereinigung mit dem Sohn, d.h. mit Christus, die auch den Gläubigen selbst zum »Sohn« werden lässt und ihm Unsterblichkeit verleiht.

4.2.2. Das Joch der Liebe in Od 42

War es der liebende Gläubige, der in Ode 3 seiner religiösen Erfahrung Ausdruck verleiht, so lesen wir in *Ode 42* aus der Perspektive des »erlösten Erlösers«, der insbesondere in Strophe IV (V 7b-9) von seiner Liebesbeziehung zu den Gläubigen im Bild der Hochzeit spricht:

> (7b) Und ich legte auf sie das Joch meiner Liebe.
> (8) Wie der Arm des Bräutigams auf der Braut (ruht), so (ist) mein Joch auf denen, die mich kennen.
> (9) Und wie das Brautgemach, das aufgespannt ist im Haus der Brautleute, so (ist) meine Liebe auf denen, die an mich glauben. (OdSal 42,7b-9)[167]

Die bereits in V 4 der Ode angeklungene Nähe des Erlösers bei »jenen, die mich lieben« wird hier mit Bildern der Hochzeit und Brautschaft konkretisiert. Die Verse 8 und 9 sind strikt parallel aufgebaut[168] und werden durch den als Überschrift fungierenden V 7b eingeleitet. Bildspendender Bereich ist die Hochzeit, wobei die Initiative jeweils vom männlichen Teil ausgeht. Bildempfänger von Braut bzw. Brautleuten sind die Erkennenden und Glaubenden. Die Rede vom »Joch« im Kontext der Liebessprache ist zunächst ein wertneutrales Bild für die Ehe[169], das bereits in der weisheitlichen Tradition im übertragenen Sinn verwendet wurde (vgl. Sir 6,24; 51,23-29). Zu besonderer Blüte kommt das Motiv dann in der gnostischen Rede von der »Jochgemeinschaft« (συζυγία), die zum tragenden Element der gnostischen Denksysteme in der valentinianischen Gnosis wird (s.o.). Eine gewisse Nähe zur Gnosis entsteht in

[166] Übers. nach BERGER/ NORD (1999), 935f.; vgl. auch DRIJVERS (1982), 197f.
[167] Übersetzung nach LATTKE (1995), 213, vgl. BERGER/ NORD (1999), 970f.
[168] Vgl. zur Struktur FRANZMANN (1991), 286.
[169] Vgl. Eurip. Herc. 675, nach STAATS (1997), 370.

OdSal 42 auch dadurch, dass die Geliebten als diejenigen bezeichnet werden, »die mich (den Erlöser) erkennen« (*'ylyn dyd'yn ly*, V 3a und V 8). Auf Grund der frühen Datierung von OdSal kommt OdSal 42,7bf. demnach eine bedeutsame Brückenfunktion zu, die zwischen weisheitlichem Denken und Gnosis vermittelt. Anders als die katholische und auch gnostische Rezeption des »Ehe-Jochs« gibt OdSal 42 noch keinerlei Hinweis auf enkratitische Implikationen des Bildes. Stattdessen wird hier die intime Nähe zwischen den Gläubigen und ihrem Erlöser zum Ausdruck gebracht.

4.2.3. Die verkehrte Metaphorik in OdSal 38

Offenbar ganz anders verwendet der Autor den Bildbereich in Ode 38, denn hier werden Braut und Bräutigam als Verführer der Menschheit dargestellt: Im ersten Teil der zweigeteilten Ode (1-16)[170] wird eine Himmelsreise in Begleitung der als Frau personifizierten Wahrheit beschrieben. Der Motivkreis der Hochzeit begegnet in den Strophen III-V:

> (6) Denn es floh vor ihr (sc. der Wahrheit) die Irrung[171] und begegnete ihr nicht. (7) Die Wahrheit aber ging auf dem rechten Wege, und alles, was ich nicht kannte, das zeigte sie mir, (8) alle Gifte der Irrung und jene Schläge, die angeblich Süße des Todes sind. (9) Und den Erzverderber[172] sah ich, als geschmückt wurde *die Braut*, die verderbend ist, und der *Bräutigam*, der verderbend und verdorben ist. (10) Und ich fragte die Wahrheit: »Wer sind diese?« Und sie sagte mir: »Das sind die Irreführer und die Irrung, (11) und sie verstellen sich in dem *Geliebten* und in seiner *Braut* und führen irre die Welt und verderben sie. (12) Und sie rufen die vielen zum Trinkgelage und geben ihnen zu trinken ihres Rausches Wein (13) und erbrechen ihre Weisheiten und Erkenntnisse und machen sie besinnungslos (14a) und werfen sie dann hinaus.«[173]

Im Machtbereich des Verderbers werden Irrtum und Verirrung als Braut und Bräutigam dargestellt, die die Welt verführen, indem sie sie im Rausch des Weins besinnungslos machen. Die drei Strophen III-V sind vom Bildbereich der Hochzeit bestimmt, denn neben den Lexemen Braut und Bräutigam wird vom hochzeitlichen Schmuck (V 9), sowie vom Hochzeitsfest gesprochen.[174] Unklar ist die Bedeutung des »Geliebten und seiner Braut« in Od 38,11. Während M. Lattke hier anknüpfend an V 9 davon ausgeht, dass sich der Verderber und die ›Irrung‹ im Gewand von Braut und Bräutigam zeigen, um die Welt zu verführen, geht M. Franzmann davon aus, dass hier auf Christus als »Geliebten« und seine Braut (die Kirche?) angespielt ist. Irreführer und Irrung ahmen

---

[170] Vgl. zur Struktur die Analyse bei FRANZMANN (1991), 260ff.

[171] Lattke versucht mit dieser Übersetzung dem femininen Nomen im Syrischen Rechnung zu tragen. Vgl. LATTKE (1995), 200 Anm. 12.

[172] Wörtl. »Verderber des Verderbens« als eine Art Superlativ.

[173] Übersetzung nach LATTKE (1995), 200f.

[174] In der jüdisch-rabbinischen Tradition heißt das Hochzeitsfest מִשְׁתֶּה (aram. מִשְׁתְּיָתָא), das etymologisch nahe beim syrischen *lmstwt'* steht.

demnach nur Christus und die Kirche als Brautleute nach.[175] Entsprechend übersetzt sie: »They are the Deceiver and Error, and they imitate the Beloved and his bride.«[176] Auf Grund der parallelen Oppositionsstruktur von 10d und 11a[177], wie auch durch die im Vergleich zu V 9 variierte Prädikation des Bräutigams als »Geliebter«, der in OdSal stets positiv konnotiert wird, scheint mir die Deutung von Franzmann plausibler. Auf diese Weise wird auch der dem ganzen ersten Gedichtsteil zu Grunde liegende Dualismus im Bildbereich umgesetzt. Dass der Irreführer und die Verirrung hier den Christus-Bräutigam und seine Braut nachahmen, kann schließlich auch aus der folgenden Strophe geschlosssen werden, bei der die Berauschung durch Wein und Weisheitserkenntnis bewusst verkehrt werden. Denn für den Autor von OdSal kann der gleiche Motivkreis auch als positives Bild für religiöse Ergriffenheit und Einsicht verwendet werden, wie Od 11,7f. zeigt:

> Und ich trank und wurde berauscht von dem lebendigen Wasser, das nicht stirbt. Und mein Rausch war nicht ohne Erkenntnis. (OdSal 11,7f.)

Die Brautmetaphorik begegnet hier also im dualistischen Kontext, denn in der Ode wird die als Frau personifizierte Wahrheit dem Brautpaar des Irrtums gegenübergestellt, die Irrung flieht vor der Wahrheit (6). Es verwundert allerdings, dass der Autor nicht wie in der Tradition üblich zur figurativen Beschreibung der Gegenspieler den Motivkreis der Hurerei bemüht, sondern auch hier von Braut und Bräutigam spricht. Im Rahmen der gesamten Bildfeldtradition stellt diese negativ konnotierte Verwendung des Hochzeitsbildes ein Unikat dar, die nächste Parallele findet sich erst bei Ephraem d. Syrer.[178] Möglicherweise soll hier eine bewusste Ironie oder Pervertierung zum Ausdruck gebracht werden, weshalb der Autor explizit die gleichen, sonst stets positiv konnotierten Bilder im negativen Licht zeigt.

4.3. Metaphorische Interaktion/ Theologische Implikationen

Die Beziehung des Glaubenden zum Sohn oder Erlöser, der mit Christus zu identifizieren ist, wird hier als Liebesbeziehung oder sogar explizit als Brautbe-

---

[175] So etwa auch Berger/ Nord (1999), 967: »Sie ahmen den Messias, den Geliebten, und seine Braut nur nach.«

[176] Vgl. Franzmann (1991), 257. Vgl. auch Dies., aaO., 308: »The image of bride and bridegroom/ beloved in reference to the Lord and the ›I‹/ believers occurs explicitly only in 38:11 and 42:8–9.«

[177] Vgl. Franzmann (1991), 262: »being the polar opposites«.

[178] In den Hymn. c. Haer. heißt es, wohl in Bezug auf Marcion: »Ein und derselbe Dämon hat (...) jeder einzelnen Braut Christi sich angepasst (...) und heutzutage hat er auf verschiedene Weise die Einfältigen in die Irre geführt«; Hym. c. Haer. XXIII 2,7; Übers. nach Beck (1957), 84. Ephraem könnte hier in einer syrischen Tradition von OdSal abhängig sein.

ziehung ausgemalt. Christus wird dabei zum Bräutigam bzw. Geliebten, der sich mit den Gläubigen verbinden will (OdSal 42,7b-9) und dabei Unsterblichkeit und Leben schenkt. Der liebend Erkennende sucht umgekehrt die Einheit mit dem Geliebten und wird dadurch selbst zum »Sohn« (Gottes) (OdSal 3,7), tritt also schon jetzt in den Bereich des Göttlichen und erfährt die eigene Vergottung, die zur Unsterblichkeit führt.

M. E. wird allerdings die Selbsterlösungsfähigkeit des Gläubigen in der Schrift selbst weitaus weniger deutlich ausgesagt, als sie die Forschung erkennen wollte. So wie etwa OdSal 17,2 von der Rechtfertigung des lyrischen Ich durch den Herrn singt[179], wird gerade auch in unserem Bildbereich die vorgängige Liebe Christi herausgestellt. Nach OdSal 3,4 kann nur der erst »Geliebte« das Geheimnis der Liebe begreifen, in OdSal 42,7b-9 ist es der Bräutigam (Christus), der das Joch der Liebe auf den Gläubigen legt und damit alle Initiative übernimmt.

Wer aber ist die Braut? Nicht nur die Jungfrau in OdSal 33,12, auch die Braut des Geliebten (OdSal 38,11) wurde immer wieder symbolisch auf die Kirche gedeutet.[180] Franzmann hat jedoch zu Recht darauf hingewiesen, dass wohl eher der Dichter selbst bzw. das lyrische Ich zur Braut stilisiert wurde, ganz ähnlich wie es der verwandte manichäische »Psalm von Jesus« (264) belege. Zum Gegenüber des erlösenden Bräutigams wird dann der einzelne Gläubige bzw. seine Seele (OdSal 3,5). Wenn man annimmt, dass die OdSal bereits zu Beginn des 2. Jhs. verfasst wurden, dann liegt hier wohl der älteste Beleg einer individuell auf die Seele des Gläubigen zugespitzten Brautmetaphorik vor. Dennoch sollte diese Interpretation von einer auf das moderne Subjekt verengenden Individualisierung abgegrenzt werden. Wie etwa an dem Wechsel vom lyrischem Ich zum Bekenntnis der Gemeinde in OdSal 17 oder 41 sichtbar wird, bleiben die Lieder eingebettet in das kollektive Ich der Gemeinde. So wie der Glaubende mit der Identität des Offenbarers verschmelzen kann (OdSal 10; 17), bleibt das Individuum in die »corporate identity« der Gemeinde eingebunden.

F a z i t: Die wahrscheinlich um 100 n.Chr. entstandenen syrischen Oden Salomos beschreiben die Beziehung des Gläubigen zum Erlöser bzw. Christus als zwischengeschlechtliche Liebesbeziehung. Innerhalb des reichen Bilderschatzes der Liedsammlung begegnet dabei auch der Bildbereich von Hochzeit und Brautschaft.

Durch die Formulierung »Joch der Liebe« (OdSal 42,7b.8) wie auch der Betonung der »Erkenntnis« als Voraussetzung der Liebesnähe (OdSal 3,11; 42,3.8;

[179] OdSal 17,2: »Und ich bin gerechtfertigt worden durch meinen Herrn«.
[180] Vgl. die einzelnen Vertreter wie z.B. Bruston bei FRANZMANN (1991), 380f.

u.a.) kommt den OdSal eine Brückenstellung zwischen der weisheitlichen und gnostischen Verwendung relationaler Geschlechtermetaphorik zu. Auch ein grundlegender Dualismus zwischen »oben« und »unten« (OdSal 34,5) oder die Gegenüberstellung von Wahrheit und Verirrung in OdSal 38 weisen auf gnostisches Mileu. Die in letztgenannter Ode eingesetzte kontrastive Verwendung von ›Bräutigam und Braut‹ als Verführer der Welt (OdSal 38,9-11) ist zwar innerhalb der Bildfeldtradition einzigartig, sollte allerdings nicht überinterpretiert werden. Innerhalb der lyrischen Gestaltung benutzt der Autor das geprägte Hochzeitsbildfeld im bewusst parodierten Gegensinn, um damit die Leser/ Hörer aufzurütteln.

Neben diesen Überschneidungen sind allerdings auch die Differenzen zur Gnosis unverkennbar. OdSal kennen keine Vereinigung mit dem eigenen Engel, sondern nur mit dem Sohn/ Geliebten bzw. Christus. Ebenso fehlen enkratitische Konsequenzen der Bildverwendung. Insgesamt wird die »tiefe menschliche Erfahrung« des Liebens und Geliebtwerdens[181] zum Bild für die Gottes- bzw. Christusbeziehung. Im Blick auf eine präsentische Erfüllung der Erlösungssehnsucht[182] ebenso wie hinsichtlich einer beginnenden Individualisierung der Brautmetaphorik ist diese Bildverwendung richtungsweisend. Eine historische oder biblische Verankerung wird dabei allerdings verzichtbar.

5. Zusammenfassende Überlegungen

Die Vielfalt der untersuchten Quellen mahnt zur Vorsicht bezüglich allgemeiner Ableitungen oder unsachgemäßer Vereinheitlichungen. *Die* Geschlechtermetaphorik hat es in der Gnosis ebensowenig gegeben wie es *die* Gnosis überhaupt gegeben hat. Auch die exemplarisch untersuchten Texte lassen sich nicht abschließend aufsummieren, sondern müssen differenziert wahrgenommen werden.

5.1. Tradition und Innovation

Wie die Gnosis überhaupt eine eklektische Synthese zwischen Platonismus bzw. griechischer Philosophie, hellenistischem Judentum vor allem etwa in der Gestalt des Philo v. Alexandrien und frühem Christentum darstellt, kann man auch im Blick auf die Rezeption der Braut- bzw. Geschlechtsmetaphorik Traditionsverbindungen zu den genannten Bereichen feststellen:

[181] Lattke (1982), 103.

[182] Nach Arnold-Döben (1986), 124 geht es hier um »präsentische Erfüllung der Sehnsucht des Gnostikers nach seinem Erlöser und dem Wiedereingehen in den göttlichen Bereich«.

Im Einzelnen erlangt in der Gnosis der Androgynie-Mythos der *griechischen Philosophie* (z.B. Plat. Symp. 189-193) zentrale Bedeutung. Die konsequente Zweigeschlechtlichkeit der Äonen im Pleroma ist m. E. jedoch noch nicht im platonischen Ideenreich angelegt. Hier rezipiert die mythische Figuration des Geschlechtlichen eher eine bestimmte Ausprägung *frühjüdischer Weisheitstheologie.* Die *sophia* in der jüdischen Tradition wird nicht nur im Bild einer Frau personifiziert, sondern nimmt auch eine Mittlerrolle zwischen Gott und den Gläubigen ein, die als Traditionshintergrund für die gnostischen Sophia-Spekulationen anzunehmen ist. Dass die jüdische Weisheit wesentliche Voraussetzungen für die gnostische Syzygienlehre liefert, kann an Prov 8,22ff. bzw. Weish 8,2f. deutlich gemacht werden, weil an diesen Stellen eindeutig eine weibliche Größe in Gottes Bereich erwähnt wird. Selbst der Bildbereich des Jochs (*zygos*) ist für die Weisheit belegt (Sir 6,24; 51,26) und rückt in dem erotisch gefärbten Kapitel Sir 51 in die Nähe der Ehemetapher. Eine unmittelbare Wurzel der Syzygienlehre könnte z.B. in der urbildhaften Götterhochzeit bei Philo in Ebr 30f. liegen (s.o.).

Neuartig ist hingegen die negative Rolle, die der Sophia im gnostischen System zukommt. Während nach jüdischer Vorstellung die Schöpfungsmittlerschaft der Weisheit (Hi 28; Sir 24; Prov 8,22-31) positiv konnotiert ist, verkehrt sich gemäß dem gnostischen Weltpessimismus die Einschätzung der Sophia ins Negative. Die Sophia hat ohne Mitwirkung ihres Syzygos die Welt hervorgebracht oder fällt selbst in die Materie und wird der Sünde ausgesetzt.

Obgleich die gnostischen Schriften bezüglich expliziter Zitate aus der hebräischen Bibel - etwa im Vergleich zu ntl. Autoren - auffallend sparsam sind, finden sich einige Texte, die sich eng an die Bildfeldtradition anlehnen. So wird z.B. in ExAn die prophetische Tradition (Hos, Jer, Ez) aufgegriffen, die in dualistischer Weise Hurerei mit Götzendienst und Brautzeit mit Heil identifiziert hat. Hier werden weitere einschlägige Texte des Bildfelds wie Ps 44(LXX) oder Gen 2,23f. herangezogen, wobei letzterer Vers im Kontext einer verbreiteten gnostischen Adam-Eva-Typologie steht.[183] Schließlich werden auch die *neutestamentlichen Sprachbildungen* aus dem Bildbereich aufgenommen und weitergeführt: Prägnante Formulierungen wie »Mysterium der Hochzeit« (Eph 5,32), »Kinder des Brautgemachs« (Mk 2,19) oder »Freund des Bräutigams« (Joh 3,29) werden rezipiert (EvPhil), auf weitere Texte wie etwa Mt 25,1-13 wird wahrscheinlich bewusst angespielt (EvPhil 122; EpAp).

Ohne hier auf Grund der Fülle des Materials noch einmal auf Einzelheiten eingehen zu können, stellt sich die Frage, worin nun das Besondere der gnostischen Brautmetaphorik im Gegenüber zur Tradition liegt. Wie wird die Tradi-

[183] Vgl. dazu ausführlich mit Belegen PAGELS (1983).

tion aufgenommen und innovativ weitergeführt? Während innerhalb der biblischen Bildfeldtradition in kollektiven Dimensionen gedacht wird, kommt für gnostische Schriften vor allem der einzelne Gnostiker in den Blick. Diese *Individualisierung* der Geschlechtsmetaphorik übernimmt die Gnosis aus der unmittelbar rezipierten weisheitlichen Tradition, spitzt sie aber zusätzlich zu, indem nun nicht mehr der ganze Mensch in eine durch die Weisheit vermittelte Liebesbeziehung mit dem göttlichen Bereich tritt, sondern nur noch der pneumatische Same bzw. die Seele des Menschen. Jüdische Weisheitstheologie wird auf diese Weise mit griechischer Anthropologie und Seelenlehre verknüpft. Ferner erfährt das Bildfeld »Hurerei ist Götzendienst« durch den gnostischen Dualismus eine markante Modifikation, so dass nun die ganze hylische Welt mit dem Makel der Sünde behaftet ist. Obgleich gerade auch die Harmonie des Pleroma durch geschlechtliche Bilder beschrieben wird, wird dort jedoch immer der Ausgleich der geschlechtlichen Pole durch Androgynie und Syzygie hervorgehoben, was faktisch einer *Aufhebung geschlechtlicher Differenz* gleichkommt. Die Polarisierung in ›männlich‹ und ›weiblich‹ wird hingegen als vornehmlicher Ausdruck der gefallenen Schöpfung betrachtet, da der Kosmos letztlich aus einem geschlechtlichen Versehen, aus einer einseitigen Zeugung heraus entstanden sei. Die Entstehung der Welt ist somit als universeller Trennungsprozess zu verstehen, bei dem sich himmlische Syzygien in weibliche und männliche Teile auseinanderdividieren bzw. auf den Menschen bezogen, die Frau sich vom Mann trennte (EvPhil # 78). Jedes sexuelle Verlangen, jede Begierde nach dem anderen Geschlecht kann dann in irdischen Bezügen nur als Ausdruck der todverfallenen Materie verstanden werden. Das Ziel des Gnostikers besteht hingegen darin, die ursprüngliche Trennung zu überwinden und zur himmlischen Harmonie mit dem Syzygos zurückzukehren. Auf diese Weise werden geschlechtliche Bilder ganz auf die Gegenwelt ausgerichtet und in einen *eschatologischen Horizont* gerückt.

Konnte die Geschlechtermetaphorik der Propheten bzw. des Neuen Testaments als sprachlicher Ausdruck für die Weltnähe Gottes verwendet werden, indem einmal Israel bzw. Zion unmittelbar in die Götterehe Jhwhs hineingezogen wurde, bzw. indem der männliche Part durch den inkarnierten Jesus-Bräutigam ausgefüllt wird, so kann man in der Gnosis gerade den gegenläufigen Prozess feststellen. Hier verbindet sich nicht Gott bzw. Jesus mit dem irdischen Volk und der Gemeinde, vielmehr wird die Seelenbraut oder die gefallene Sophia durch die Hochzeit mit dem Bräutigam-Soter aus der Fessel der Materie befreit. Dieser »Ent-weltlichung« der Geschlechtsbilder entspricht gleichsam eine Verflüchtigung im Bereich der *Christologie*. Obgleich auch in den gnostischen Schriften bzw. in einzelnen Sentenzen die Rolle des Soters (= Jesu) im Erlösungsgeschehen betont wird (ExAn, EvPhil # 78 [70,13-17][184]), spielt

Christus doch insgesamt keine wesentliche Rolle. Ohne eigentliche Hervorhebung wird er in die Fülle himmlischer Syzygien eingereiht, seine Retterfunktion hat vor allem Vorbildfunktion für den einzelnen Gnostiker. Hatte sich bei der neutestamentlichen und z.T. auch urchristlichen Verwendung der Metapher eine klare Fokussierung auf die Person Jesu gezeigt, so wirkt die Rolle Christi als Bräutigam für die Gnosis eher wie ein Appendix. Die Geschlechtermetaphorik in der Gnosis steht in einem größeren mythischen Zusammenhang, der von der Denkfigur eines *universellen Trennungs- und (Wieder-)Vereinigungsprozesses* (*complexio oppositorum*) bestimmt ist. Die ganze mythische Bildersprache kreist um die Frage, wie die ursprüngliche Einheit himmlischer Syzygien wiedergewonnen werden kann. Auch wenn Christus in diesem Geschehen der ›*Apokatastasis*‹ (vgl. EvPhil # 67c) in der Gestalt des Erlösers vorkommen kann, wird doch nirgends eine Vereinigung mit Christus selbst erwogen. Statt einer unio mystica mit Christus oder mit der Gottheit im Sinne der späteren Mystik, liegt das Ziel gnostischer Henosis-Theologie in einer Vereinigung mit dem Engel, d.h. in der Sprache Heideggers/ Jonas' in einer »Selbstprojektion des Ich in seine Eigentlichkeit«[185].

5.2. Geschlechtsbild und sexuelle Wirklichkeit: Libertinismus, Askese oder geistliche Ehe?

Die häufig beobachtete Korrelation von Bild und Wirklichkeit wird auch in der Gnosis sichtbar, indem die gnostischen Geschlechts-Metaphern und Mythen innerhalb der Lehre in einer charakteristischen Beziehung zur sexuellen Praxis der Gnostiker stehen. Hier ist also vorrangig danach zu fragen, welche konkrete Applikation bzw. welche sexualethischen Konsequenzen aus himmlischer Syzygie und Androgynie bzw. dem Brautgemachs-Konzept abgeleitet wurden.

5.2.1. Sexualriten und Libertinismus

Lange Zeit hatte man angenommen, dass die dualistische Weltsicht der Gnostiker eine libertinistische Sexualethik legitimiere. Die Trennung von Pneuma und Sarx erlaube im Bereich der hylischen Materie jede Großzügigkeit, da das Pneuma davon unberührt bliebe. Als Begründung dieser ›Doppelmoral‹ diente eine zitatartige Bemerkung von Irenäus, nach der der Gnostiker »dem Fleisch-

[184] »Deswegen ist Christus gekommen, um die Trennung, die von Anfang an bestand, zu beseitigen und sie beide (= Mann und Frau) wieder zu vereinigen, und um denen, die in der (Zeit der) Trennung gestorben sind, Leben zu geben und sie zu vereinigen.« Vgl. Text und Übersetzung bei SCHENKE (1997), 50f.

[185] Vgl. dazu auch GAFFRON (1969), 264ff. In ExAn kommt der Bräutigam-Soter hingegen zur Seele herab, um sich mit Ihr zu vereinigen.

lichen mit Fleischlichem und dem Pneumatischen mit Pneumatischem seine Schuldigkeit tun müsse« (τὰ σαρκικὰ τοῖς σαρκικοῖς τὰ πνευματικὰ τοῖς πνευματικοῖς ἀποδίδοσθαι (Iren. haer. I 6,3). Verschiedene Kirchenväter berichten dann auch von Versammlungen mit sexuellen Ausschweifungen der Gnostiker, was von Clemens' Erwähnung eines »Liebesmahls zur Vereinigung« bei den Karpokratianern (Clem. str. III 10,1) bis hin zur polemischen Darstellung eines ›Spermakults‹ der ›Phibioniten‹/ ›Borboriten‹ durch Epiphanius v. Salamis (315–403 n.Chr.)[186] reicht.

Insgesamt wird bereits durch die Verwendung des Repertoires allgemeiner Sektenpolemik sichtbar, dass die Angaben zu Sexualkulten kaum historische Validität beanspruchen dürfen. Auch der oben bereits untersuchte Bericht des Irenäus zur ›Prophetenweihe‹ bei den Markosiern (Iren. haer. I 13,3) ist bezüglich seiner sexuellen Untertöne sicherlich überzeichnet. Irenäus berichtet im weiteren Kontext, dass sich die durch die Charis-Initiation zu Prophetinnen gekürten Frauen gerade auch durch »Hingabe ihres Körpers« (κατὰ τὴν τοῦ σώματος κοινωνίαν) an ihren Meister erkenntlich zeigen wollten. Ritus und Mythos werden dabei eng verwoben, denn die κοινωνία steht in der Absicht, mit Markos ›ganz‹ eins zu sein (πάντα ἑνοῦσθαι αὐτῷ), um in das Eine zu gelangen (ἵνα σὺν αὐτῷ κατέλθῃ εἰς τὸ ἕν). Wie Irenäus später noch einmal erwähnt, scheinen die Frauen Markos also in »brennender Leidenschaft geliebt« zu haben, und hofften durch sexuelle Vereinigung mit ihm Anteil an dem in ihm wirkenden Lichtfunken zu haben. Erst aus der Distanz erscheint den Frauen diese erotische Nähe dann als Missbrauch und Schändung (Iren. haer. I, 13,5) des Körpers. Es wird also nicht ganz aufgeklärt, ob die sexuelle Vereinigung bereits als integraler Bestandteil der in haer. I 13,3 beschriebenen Initiation vollzogen wurde, oder ob – wie auf Grund der Darstellung wahrscheinlicher ist[187] – die Lehrer-Jüngerinnen-Beziehung von Markos auch in Form sexueller Abhängigkeit ausgenutzt wurde. Wenn letzteres zutrifft, wäre die konkrete sexuelle Umsetzung der Bildersprache ein klarer Missbrauch des

[186] Nach der von Epiphanius Constantiensis im den Jahren 374–377 geschriebenen Häretiker-Schrift ›Panarion‹ (Πανάριον) (hg. von I. Heikel, GCS I 25.31.37) feiert diese Gruppe der Barbelo-Gnostiker einen Sexualritus, in dem Sperma und Menstruationsblut als Leib und Blut Christi gegessen werden (26,4,3-8). Abgesehen von dem durch Ungenauigkeit zweifelhaften historischen Wert der Epiphaneischen Schriften (vgl. ALTANER/ STUIBER 1993, 315), kann man in den hier erhobenen Vorwürfen eine traditionelle Sektenpolemik erkennen, wie die fast wortgleichen Belege etwa in gnostischen Schriften selbst (Pistis Sophia 147; 251,14–29; 2. Jeu 43, 304,17–21) bezeugen. Origenes musste sich bezüglich ganz ähnlicher Vorwürfe des Kelsus gegen die Christen verteidigen (vgl. Or. Cels. VI, 27f.).

[187] Für Irenäus wird die Initiation offensichtlich von der sexuellen Vereinigung getrennt, sonst könnte die körperliche Vereinigung nicht als eine Art Entschädigung für die Gabe der Charis betrachtet werden; auch die Formulierung »ganz eins zu sein«, die sich im Kontext auf sexuelle Vereinigung bezieht, würde dann unverständlich.

charismatischen Magiers Markos und nicht Bestandteil regulärer gnostischer Lehre bzw. religiöser Praxis.[188]

Während die Sexualpraktiken des Markos ohnehin auf eine Person konzentriert bleiben, berichtet Irenäus an einer anderen Stelle (Iren. haer. I 6,4), dass die Valentinianer allgemein »dauernd und auf jede Art und Weise das Mysterium der Syzygie einüben«[189] müssten. Durch ein direktes Gnostikerzitat macht Irenäus im Folgenden deutlich, dass es bei diesem Einüben der Syzygie durchaus um ganz körperlich-sexuelle Vereinigung gehe. Denn - so wörtlich -

> wenn einer (sc. ein Gnostiker) bei seinem Aufenthalt ›in der Welt‹ nie eine Frau so geliebt hat, dass er sie besessen hat (αὐτῇ κραθῆναι), der ist nicht aus der Wahrheit und wird in die Wahrheit nicht eingehen. (Iren. haer. I 6,4.)

Allerdings macht gerade dieses Zitat mit dem zuvor verwendeten Verb μελετᾶν, das häufig im Sinne geistlicher Übung verstanden wird, ebenso wie der gesamte Kontext deutlich, dass die Valentinianer auch hier nicht wahllosen Geschlechtsverkehr betreiben, sondern die weltliche sexuelle Vereinigung gerade auf die himmlischen Syzygien ausgerichtet bleiben muss. Anders wäre nicht zu verstehen, dass die Psychiker (von der Welt), wie Irenäus weiterschreibt, eben durch ihre Vereinigung mit Frauen noch lange nicht in die Wahrheit eingehen, denn ihre Sexualität ist durch die Epithymia motiviert. Zumindest wird hierbei deutlich, dass die Geschlechtsmythologie der valentinianischen Gnostiker nicht notwendig zu einer radikalen Sexualaskese führen musste.

5.2.2. Die positive Bewertung der Ehe

Entgegen der weit verbreiteten Auffassung einer grundlegenden Ablehnung der Sexualität und Ehe, schreibt etwa auch Clemens von Alexandrien in *Stromateis*, dass die Valentinianer Gefallen an der Ehe hatten (εὐαρεστοῦνται γάμῳ, Clem. str. III 1,1[190]). Nach Clem. exc. Thdot. 67 wird die (eheliche) Fortpflanzung positiv bewertet, da sie letztlich der valentinianischen Heilsgeschichte diene. Auch in EvPhil ist mehrfach von der Ehe der Gnostiker, sogar von der ehelichen Vereinigung die Rede (z.B. # 60a; 122), die als Abbild des höchsten Sakraments, des himmlischen Brautgemachs, sogar mit positiv besetzten Begriffen wie ›Mysterium‹ beschrieben wird.[191] Hier ist ferner noch auf einen Abschnitt des hermetischen Traktats Asclepius (# 21, NHC VI, p- 65,15-66,2) zu

---

[188] In dieser Weise etwa auch die Bemerkung Iren. haer. I 6,3: »Manche schänden auch heimlich die Frauen, nachdem sie ihnen Unterricht in ihrer Lehre gegeben haben.«

[189] Διὸ καὶ ἐκ παντὸς τρόπου δεῖν αὐτοὺς ἀεὶ τὸ τῆς συζυγίας μελετᾶν μυστήριον, siehe Brox (1993), 166f.

[190] Dazu Stählin/ Früchtel (1985), Bd. II, 195, 3-4.

[191] So in EvPhil # 122a. Nach Stead, NTS 10, 418 gibt es im EvPhil »a glorification of marriage«, ähnlich bei Ménard I, 50: »Le mariage terrestre est bel et bien un sacrament, un symbole de plénitude«, vgl. II, 29. Zit. nach Gaffron (1969), 375.

verweisen, nach der der irdische Liebesvollzug das geheimnisvolle und wunderbare Abbild des göttlichen Schöpfungsaktes darstellt. Die enkratitische Identifikation von Ehe und Unzucht wird hier also gerade nicht geteilt. Auch scheint mir der sonst vielfach hervorgehobene scharfe Kontrast zwischen irdisch-fleischlicher und himmlisch-reiner Hochzeit die differenzierte Sprech- und Sichtweise über die Ehe z.B. im EvPhil nicht vollständig zu treffen, wie an Spruch 122 verdeutlicht werden soll. Zwar lässt der Verfasser des EvPhil keinen Zweifel daran, dass die irdische Ehe im Bereich des ›Vorletzten‹ verbleibt und nennt sie entsprechend »Hochzeit der Befleckung« (ⲅⲁⲙⲟⲥ ⲙ̄ⲡⲭⲱϩⲙ). Wichtiger als eine Abwertung der einen ist für ihn allerdings die Überbietung durch eine andere, nämlich durch die himmlische Hochzeit: In diesem Sinn heißt es:

> Wenn schon die Hochzeit der Besudelung so geheim ist, um wieviel mehr ist die unbesudelte Hochzeit ein echtes Geheimnis (ⲙⲩⲥⲧⲏⲣⲓⲟⲛ ⲛⲉ ⲛ̄ⲁⲗⲏⲑⲓⲛⲟⲛ). (EvPhil # 122 = 82,4-6)

Dieses Geheimnis wird dann durch Kontrast-Paare (Fleisch - Reinheit, Begierde - Willen, Nacht - Tag) abgegrenzt, deren Intention vorrangig darin besteht, die himmlische Hochzeit als Teil der pneumatischen Lichtsphäre auszuweisen. Die irdische Hochzeit kann allerdings gerade in ihrem Geheimnischarakter als ein Abbild der überirdisch-pneumatischen Hochzeit angesehen werden.[192]

5.2.3. Asketische Tendenzen

Allerdings können irdische Hochzeit und Geschlechtlichkeit in bestimmten gnostischen Kreisen auch wirklich als Kontrastfolie ausschließlich negativ bewertet werden.[193] Wenn die himmlische Vereinigung letztlich die Aufhebung der geschlechtlichen Identität bedeutet bzw. wenn die Androgynie-Vorstellung für den Gnostiker mit Asexualität gleichgesetzt wird (weder männlich noch weiblich), konnte für viele eine Antizipation der himmlischen Syzygie auch nur in radikaler Sexualaskese schon jetzt im irdischen Bereich liegen. Nur wer bereits während der weltlichen Existenzphase auf sexuelle Vitalität verzichtete, war vorbereitet für die himmlische Wiedervereinigung. Dem himmlischen Brautgemach korreliert damit die irdische Sexualaskese. So berichtet Hippolyt von Rom, dass bei den sog. *Naassenern* die Vorstellung protologischer und eschatologischer Androgynie mit sexueller Enthaltsamkeit verbunden war, was mit Hinweis auf den ›verstümmelten Attis‹ begründet wird.[194] In ähnlicher

---

[192] So auch das Urteil von Schenke (1997), 497f. Vgl. zum Gegenüber von irdischer und pneumatischer Hochzeit im EvPhil bereits Sevrin (1974), 163ff.

[193] So etwa auch die Tendenz in ExAn 132,28ff.

[194] Vgl. das Zitat im Wortlaut unter 1.2.1. Androgynie-Mythos in der Gnosis in diesem Paragrafen.

Weise berichtet Tertullian (Adv Val 30) von Eunuchen unter den Valentinianern, was die asketischen Tendenzen bestätigt.[195] Nach AJ 63,2-9 wird die Zeugungsbegierde als Strafe und zum Nachteil des Menschen eingepflanzt. Diese strenge leibfeindliche Form der Enthaltsamkeit ist jedoch keineswegs die einzige mögliche Umsetzung der Sexualaskese, selbst wenn ihr eine gewisse Idealstellung zugekommen sein dürfte. Daneben finden sich mildere Formen der Askese, wie sie etwa in 2Clem 12,2-5 sichtbar werden. Der Verfasser von 2Clem schreibt: »weder männlich noch weiblich, meint dies: Ein Bruder soll beim Anblick einer Schwester an sie nicht als an eine Frau denken, und nicht soll sie an ihn als einen Mann denken« (2Clem 12,5). Auf dem gleichen hier ausgelegten Agrapha aufbauend wird auch in EvÄg (nach Clem. str. III 92,2) und EvThom Log 22 (NHC II/2 37,25-30) eine mildere Form der Askese propagiert, indem das Zusammenleben zwischen Mann und Frau nicht negiert, aber eine antizipative Überwindung der Geschlechtlichkeit angestrebt wird. Auf diese Weise könne eine ›geistliche Ehe‹ zum Abbild der himmlischen asexuellen Syzygie werden, wie es auch aus Iren. haer. I 6,3fin. hervorgeht.[196]

F a z i t: Auf Grund der wechselseitigen Durchdringung von Bild und Wirklichkeit stehen die geschlechtlichen Metaphern und Mythen der gnostischen Lehre in einem engen Bezug zur sexuellen Praxis der Gnostiker. Zusammenfassend kann man festhalten, dass sich eine einhellige Umsetzung bzw. Antizipation der geschlechtlichen Bilder im konkreten Leben kaum bestimmen lässt. Eindeutig ist lediglich, dass sich die frühere These eines sexuellen Libertinismus der Gnostiker aus den vorhandenen Quellen nicht bestätigen lässt. Syzygie und Androgynie bedeuten im Ideal der Lehre eine Aufhebung der Geschlechterdifferenz. Doch die konkrete Umsetzung oder Antizipation dieses Ziels der himmlischen Syzygie im Bereich irdischer Sexualität konnte offensichtlich in gnostischen Kreisen ganz unterschiedliche Konsequenzen zeitigen:

a) Radikale Sexualaskese und Eheverzicht
b) Geistliche Ehe ohne sexuelle Vereinigung (Zusammenleben wie Bruder und Schwester)
c) Umdeutung der (ehelichen) Sexualität als Abbild der himmlischen Vereinigung
d) Transzendierung/ ›Sublimierung‹ der Sexualität im Ritual eines Brautgemach-Sakraments

Sexualaskese und Eheverzicht waren insofern zwar gnostische Ideale, wohl aber keineswegs selbstverständlicher Usus.

---

[195] Mit Gaffron (1969), 301.

[196] Dass Irenäus vom Hintergehen der Syneisakten-Ehe und der resultierenden Schwangerschaft berichtet, stellt nicht bereits die Institution selbst in Frage. Nach Williams (1986), 206 ist auch bei der Gegenüberstellung in EvPhil # 122 (82,2-8) an eine geistliche Ehe auf Erden zu denken, was allerdings nicht verifizierbar ist.

Ausblick: Geschlechtermetaphorik in der Alten Kirche

Eine »Braut- bzw. Bräutigamstheologie« ist »Gemeingut der patristischen und späteren Theologie«[1] aller Jahrhunderte geworden und lässt sich in der westlichen, wie auch in der östlichen Tradition der Alten Kirche nachweisen. Auf Grund der Komplexität und kontextuellen Divergenz der einzelnen Texte muss im Rahmen dieses Ausblicks die Nennung der wichtigsten Namen sowie einiger struktureller Leitlinien genügen. Als Vertreter im Westen sind neben dem untersuchten Hirt des Hermas vor allem *Justin der Märtyrer* (gest. um 165)[2], *Hippolyt* von Rom (vor 170 n.Chr. - 235)[3] sowie *Tertullian* (gest. nach 220)[4] hervorzuheben, auch *Firmicus Maternus* gibt ein Zeugnis der Bräutigamschristologie.[5] Als wichtigster Vertreter einer westlichen Brauttheologie kann dann im 4./5. Jh. *Augustin* angesehen werden, der im Brautmotiv ein bevorzugtes Bild seiner Ekklesiologie gefunden hatte.[6]

Insgesamt spielt das Geschlechts- und vor allem Brautbildfeld aber in der Theologie der Ostkirche eine ungleich wichtigere Rolle, was sich auch an einer Wirkungsgeschichte etwa im Rahmen der orthodoxen (Eheschließungs-)liturgie bis auf den heuten Tag ablesen lässt. Innerhalb der theologischen Entwicklung der Ostkirche lassen sich unterschiedliche ›Zentren‹ einer ›Brauttheologie‹ erkennen: Einerseits spielt das Motiv im Rahmen *alexandrinischer Theologie* eine wichtige Rolle (Clemens v. A.[7], Origenes, Athanasius), andererseits zeigt sich

---

1 So das Urteil von SCHMID (1954), 547.

2 Vgl. die Deutung von Ps 18,6(LXX) auf den himmlischen Bräutigam in Just. apol. 40,4f.; dial. 64,8; bzw. die christologische Interpretation des Bräutigam-Königs von Ps 44(LXX) in Just. dial. 38; 63,4f.

3 Hippolyt war von den Alexandrinern beeinflusst, 212 war Origenes Hörer einer Homilie.

4 Neben den sexualethischen Schriften wie *De monogamia* (vgl. monog. 5,3), *De virginibus velandis* (virg. vel. 16) oder *De exhortatione castitatis*, führt Tertullian die Christus-Bräutigam-Allegorie gegen Marcion ins Feld, vgl. adv. Marc. IV 4,11 mit Bezug auf Ps 19,7; Jes 61,10 und Cant. 4,8. Zur ›Jungfräulichkeit der Kirche‹ vgl. *De Pudicitia* (pud. I 3,57); *De fuga in persecutione* (fug. XIV 1,378).

5 Vor allem in Abgrenzung zum Mithras-Kult, vgl. *De errore profanum religionum* 346-348, vgl. dazu H. HOLTHAUS, Artl. Firmicus Maternus, LACL 1998, 236 mit Lit.

6 Vgl. z.B. den summarischen Text im Anschluss an die Interpretation der ›Hochzeit zu Kana‹, Johannes-Traktate 8,4; vgl. dazu ausführlich CHAVASSE (1940), Kap. 7, 135ff.

7 Clemens bezieht vor allem die atl. Frauenmetaphorik allegorisch auf die Kirche, vgl. z.B. prot. zu Jes 54,1; str. III 4,28,4; 11,74,1; 12, 79,6 u.a. Vgl. dazu CHAVASSE (1940), 121-126.

ausgehend von frühen syrischen Zeugnissen wie OdSal bzw. ActThom eine zentrale Bedeutung des Bildfelds bei den *syrischen Kirchenvätern* Aphrahat (gest. nach 345), Ephraem (ca. 306-373), Makarius Symeon (um 360/390 n.Chr.)[8] und Narsai (gest. 503)[9]. Aber auch im *kleinasiatischen Raum* begegnet die Brautsymbolik in der theologischen Argumentation und Begründung der Lebenspraxis der Montanisten (s.o.), in der Epistula Apostolorum (Mitte 2. Jh.)[10], bei Meliton v. Sardes (Ende 2. Jh.[11]), Methodius v. Olymp (gest. 311)[12] oder Gregor v. Nyssa (ca. 335 - 381)[13].

Zum Beispiel: Geschlechtermetaphorik in der syrischen Theologie

Am Beispiel einiger syrischer Schriften möchte ich einen wichtigen, obgleich - wie bei den syrischen Vätern allgemein - wenig beachteten Traditionskreis altkirchlicher Geschlechtermetaphorik herausgreifen und näher untersuchen. Früheste Zeugnisse in Gestalt der syrisch überlieferten und wahrscheinlich auch geschriebenen OdSal und ActThom wurden bereits untersucht und zeigten in der individuellen und asketischen Deutung des Bildfelds gewisse Weichenstellungen für die syrische Brauttheologie.

Von einer eschatologischen Vereinigung im Brautgemach wird man wohl trotz der schwierigen Quellenlage auch bei *Bardaisan von Edessa* (ca. 154-222)[14] ausgehen können, zentrale Bedeutung erlangt das Bildfeld aber in jedem Fall beim syrischen Kirchenvater *Aphrahat* (gräzisiert Aphraates, gest. nach 345)[15]. Innerhalb seiner 23 uns erhaltenen Abhandlungen (syr. *tahwiate*; demonstrationes[16]) begegnet Brautmetaphorik einerseits in seiner Argumentation zur indivi-

---

[8] Vgl. z.B. H 30,4 (ed. Dörries 242); B 18,7,3 (ed. Berthold), vgl. dazu STAATS (1997a), 17ff.

[9] Vgl. dazu immer noch instruktiv ENGBERDING (1937), 5-44; vgl. zu Aphrahat MURRAY (1977), 136; BRUNS (1990).

[10] Die kleinasiatische Herkunft ist freilich nicht erwiesen, wird aber von P. BRUNS, Art. Epistula Apostolorum, LACL, 198f. auf Grund der Logoschristologie vermutet; vgl. zur Auslegung von Mt 25,1-13 STAATS (1969), 99ff.

[11] O. Perler ordnet ein Fragment auf Papyrus Bodmer XII Melitons Ostervigil zu, vgl. PERLER (1960), der auch einen instruktiven Überblick zur altkirchlichen Brautmetaphorik bietet (ebd., 37-62).

[12] In seinem nach Platons Vorbild gestalteten Symposion wird eine Lobrede auf die Jungfräulichkeit gehalten, wobei Methodius reichlich biblische Traditionen wie Mt 25,1-13 oder Apk 12,1-6 verwertet. Vgl. dazu CHAVASSE (1940), Kap. 10, 181ff.; ALBRECHT (1986), 284, die auf die Thekla-Tradition hinweist.

[13] Für Gregor ist vor allem seine Canticum-Interpretation hervorzuheben, die uns durch einen Kommentar und 15 Homilien überkommen ist. Vgl. dazu BJERRE-ASPEGREN (1977), neuerdings umfassend DÜNZL (1995).

[14] Vgl. dazu H. J. W. DRIJVERS, Bardaisan of Edessa, Assen 1966; H. KRUSE, Die mythologischen Irrtümer‹ Bar-Daisans, OrChr 71 (1987), 24-52.

[15] Vgl. dazu VÖÖBUS (1986), 497; zur Christologie BRUNS (1990).

[16] Vgl. Textausgabe PARISOT (1894/ 1907); dt. Übersetzungen BICKELL (1874); BERT (1888), neuerdings BRUNS (1991), dessen Übersetzung auch im Folgenden verwendet wird.

duellen Sexualaskese (Dem 6,6[17]), andererseits - wenn auch seltener - in kollektiver Deutung auf die Kirche. Letzteres steht meist in einer Auseinandersetzung mit dem Judentum, wie z.B. in Dem 21, wo Afrahat eine Reihe atl. Mischehen typologisch auf die Beziehung der Braut Kirche zu Christus deutet: »*Joseph nahm die Tochter eines frevelhaften und heidnischen Priesters (zur Frau); Jesus nahm zu sich die Kirche aus unreinen Völkern.*« (Dem. 21,9; Psyr I 957, 3-5). Auch das in der alten Kirche geläufige Motiv[18] der Hure Rahab als Bild der Kirche aus den Heidenvölkern wird von Aphrahat verarbeitet: »*Josua bar-Nun rettete (ʾahi) die Hure Rahab; Jesus unser Erlöser, sammelte und rettete (ö ahi) die hurerische Kirche.*« (Dem. 21,11, PSyr I 961, 17-19). Motivgeschichtliche Grundlage der bräutlichen Christus-Kirchen-Relation ist für Aphrahat die atl. Jhwh-Israel-Ehe. Beide Liebesbeziehungen werden typologisch miteinander verknüpft, ohne dabei allerdings in scharfem Kontrast gegeneinander abgegrenzt zu werden.[19]

Im Blick auf die bildempfangenden Bereiche ist der Bräutigam immer Christus, die Apostel begegnen etwa nach Dem 14,38 als Brautführer, die die Ehe zwischen der Braut und Christus anleiten. In dieser Rolle sieht sich wohl auch Aphrahat, wenn er seine einzelnen Leser oder Hörer von einer Ehe mit Christus überzeugen will und entsprechend Askese in irdischen Vollzügen fordert. Die in Dem 6,6 sichtbare kontrastive Gegenüberstellung zwischen irdischer und eschatologischer Hochzeit, sowie die Dualismen Tod - Leben oder Zeit - Ewigkeit zeigen eine deutliche Nähe zu den ActThom (z.B. 124 Rede Mygdonias, s.o.). Der Tod wird geradezu als Gegenspieler zum wahren Bräutigam Christus personifiziert (PSyr I 1004,17ff; PSyr II 145,17ff.). Entsprechend werden die irdischen Evatöchter antithetisch den »Bräuten Christi« gegenübergestellt, um so die Rückgewinnung des Paradieses und der Unsterblichkeit anzuzeigen. Die intime Christusgemeinschaft wird dann als Vorwegnahme des endzeitlichen Eintritts in das Brautgemach verstanden, fordert aber bereits jetzt Jungfräulichkeit und Sexualaskese, um Christus als himmlischem Bräuti-

[17] »Die Lampen aller Jungfrauen, welche mit Christus verlobt sind, leuchten dort (in der kommenden Welt), und mit dem Bräutigam betreten sie sein Brautgemach. Alle, die mit Christus verlobt sind, sind fern von den Verwünschungen des Gesetzes und befreit von der Strafe der Evatöchter. Denn sie gehörten keinem Manne, daß sie die Verwünschungen auf sich genommen hätten und in Schmerzen (der Geburt) lägen. Sie sind dem Tod nichts schuldig, da sie ihm keine Kinder gegeben haben, und anstelle eines sterblichen Mannes sind sie mit Christus verlobt (...). Das Gastmahl der Evatöchter dauert (nur) sieben Tage; doch ihr (der Jungfrauen) Bräutigam verscheidet nicht auf ewig. Der Schmuck der Evatöchter ist Wolle, die abnutzt und verschleißt, die Kleider jener aber nutzen nie ab. Die Schönheit der Evastöchter läßt das Alter welken (wörtl. versengt das Alter), die Schönheit jener aber wird zur Zeit der Auferstehung erneuert.«, Aphrahat, Dem. 6,6 (PSyr. 269, 7-26).

[18] Vgl. BALTHASAR (1961), 203-305.

[19] So auch MURRAY (1977), 136; zu diesem nicht-kontrastiven Typos-Verständnis vgl. auch K.-H. OSTMEYER, Typos - weder Urbild noch Abbild, in: ZIMMERMANN (2000c), 215-236.

gam nicht untreu zu werden (Dem 6,7). Doch die verheißene Hochzeit ist nahe, das eschatologische Hochzeitsmahl ist schon bereitet, »der Bräutigam ist nahe, um sich zu Tisch zu begeben, die Apostel haben eingeladen, und berufen sind viele« (Dem 6,6, PSyr. I 268,1-11).

Auch für *Ephraem den Syrer* (ca. 306-373), der als »Klassiker der syrischen Kirche«[20] bezeichnet wird, ist das Braut- und Hochzeitsbild eine zentrale Metapher für Christus und die Kirche. Die charakteristische Verkündigungsform von Ephraem, der als Lehrer und Diakon erst in seinem Geburtsort Nisibis, später in Edessa wirkte, sind metrisch gestaltete Reden aus Versen mit gleicher Silbenzahl (meist sieben) (*Memre*), sowie didaktische Hymnen (*Madrasche*), die in Strophen und Refrainteile (*onita*) gegliedert sind. Gerade diese syrische Verskunst hatte eine besondere Affinität zu bildlicher Theologie und eben vor allem auch zu Braut- und Hochzeitsbildern, deren Vorkommen so reichhaltig ist, dass hier nur eine sehr rudimentäre Skizze gegeben werden kann.[21]

Die häufig in den Hymnen besungene Hochzeit zwischen Christus, dem wahren Bräutigam, und der Kirche als Braut steht in enger Anlehnung an *biblische Texte mit Braut- bzw. Ehebilder* (vgl. Mt 25,1-13: HdVirg 5,10-15; 2Kor 11,2-4: CN 6,13; 19,13; Joh 2: HcHaer 47, 3ff; HdVirg 16,2; Joh 4: HdVirg 22f.). In Ephraems Interpretation zur ›Hochzeit von Kana‹ (Joh 2) wird Christus als der himmlische Bräutigam in einen Kontrast zum irdischen Kana-Bräutigam dargestellt.[22] Diese Antithese kann als grundlegender Zug von Ephraems Brautmetaphorik gesehen werden, die letztlich zur Forderung nach strenger Sexualaskese und Jungfräulichkeit führt, wie es besonders in den *Hymnen de Virginitate* (HdVirg) ablesbar ist:

> Da dein Bräutigam der Himmlische ist, welcher im Verborgenen sieht, darum zeige deinem unsichtbaren Herrn die geheimen Zeichen der Jungfräulichkeit im Verborgenen, nicht an deinem Tuch, sondern an deinem Körper (...) Verliere nicht deinen Bräutigam, um dafür einen falschen zu erwerben! (HdVirg 3,14f.)[23]

Wer mit Christus verlobt ist, muss schon jetzt keusch und jungfräulich bleiben.

Neben dieser individuell-asketischen Deutung begegnet auch bei Ephraem die Vorstellung von der *Gesamtkirche als Braut*, die - wie schon bei Aphrahat - in Auseinandersetzung mit der Stellung zu Judentum und Synagoge zu finden ist. Trotz aller Feindschaft gegenüber den Juden hat Ephraem die Ehe Gottes

---

[20] Vgl. Altaner/ Stuiber (1993), 343; wieder Bruns (1998), 192.

[21] Vgl. dazu auch Murray (1977), 138ff.

[22] Vgl. Ephraem EC 5,8 (Arm., 62-63); HVirg. 16,2; 33,1; HcHaer. 47,3 (CSCO 169, Syr. 76, pp. 183-184).

[23] Übers. nach Beck (1962), 11f.

mit Israel stets als Wegbereitung der Christusehe mit der Kirche anerkannt und z.B. gegen die Marcioniten herausgehoben.[24] Die ausführlichste Erörterung dieser Zusammenhänge begegnet in der ›Hymne zur Auferstehung‹ (HdPasch 3,1-7, CSCO 248), die eine Meditation zum Passah-Monat Nisan ist. Ephraem benutzt hier die Brautmetaphorik innerhalb eines heilsgeschichtlichen Exkurses, indem er zunächst an jüdisch-rabbinische Traditionen anknüpft und das Gottesverhältnis Israels bzw. konkret den Sinai-Bund als Hochzeit zwischen Jhwh und Israel beschreibt. Auf Grund der als »Ehebruch im Brautgemach« (HdPasch 3,2) titulierten Untreue Israels wird dann die Tochter Zion zur Braut erwählt, die den Bräutigam trifft, aber ihn ebenfalls zurückweist. Erst jetzt wendet sich der Königsohn, der Bräutigam, der Heidenkirche als Braut zu:

> Der Königsohn, der ihren (Zions) Frevel sah, kam und nahm die Kirche der Heidenvölker zur Braut (*mkar leh*). Da er ihre Liebe und Treue erprobte, verband er sie mit sich und vereinigte sich mit ihr (*mzag*), damit niemals eine Scheidung erfolge.« (HdPasch 3,7)

Eine ähnliche Denkfigur findet sich auch in HdVirg 21,9, wo Aseneth, die ägyptische Josephsbraut, typologisch als Vorläuferin der *Heidenkirche als Braut* bezeichnet wird. Die Kirche als Braut wird in den einzelnen Hymnen breit beschrieben, indem klassische Motive wie z.B. Schmuck oder Krone (HdVirg 19,2; HdEpiph 11) aufgegriffen werden.

Neben der Gesamtkirche wird von Ephraem auch die *Einzelkirche als Braut* bezeichnet, wie etwa in den 77 *Carmina Nisibena* (CN, CSCO 218) deutlich wird. In CN 6,13-16 ruft die Kirche von Nisibis als Braut angesichts der Perserbedrohung in unmittelbarem Bezug zu 2Kor 11,2 (mit Ex 34,14) zu ihrem ›eifersüchtigen‹ Bräutigam:

> Ereifere dich für mich; denn ich gehöre dir, und dir bin ich angetraut! Der Apostel, der mich dir angetraut hat, hat mir gesagt, dass du der Eiferer bist. (...) Jeder, der nicht eifert für seine Braut, ist verächtlich. Nur die Eifersucht kann kundtun die zwischen (beiden) bestehene Liebe. Du wurdest der Eiferer genannt, damit du deine Liebe mir zeigtest. (CN 6,13.15)[25]

Die Stellvertretung kann soweit gehen, dass nun im Gegenüber zur Kirche Nisibis der Bischof »Bräutigam« in Repräsentation des wahren Bräutigams bezeichnet werden kann. CN 19 und 20 sind an Bischof Abraham von Nisibis als Bräutigam der Kirche adressiert:

---

[24] HcHaer 34,6 (CSCO 169, Syr. 76, p. 137).

[25] CNis 6, 13.15 Übers. nach Beck (1961), 24f. Vgl. ähnlich CNis 19, 13: »Eifere auch du ihr gegenüber (= Kirche Nisibis) in Reinheit (...) In dir liebe sie Jesum, ihren wahren Bräutigam«.

> O Jungfräulicher (= Bischof Abraham), der (du) Bräutigam wurdest, mach ein wenig eifersüchtig deinen Sinn - gegenüber dem Weib, (das) dir, Jüngling, (angetraut wurde)! (...) In deiner Person möge sie umwerben und lieben Christum, den wahren Bräutigam! Gepriesen sei (jener), der sie dem Ein(geborenen) vermählt hat. (CN 20, 1)[26]

Nach HVirg 5,9 führt Ephraem dieses Gegenüber der »zwei Bräutigame« und der »zwei Bräute« auf das Gegenüber von Johannes und Jesus zurück, offenbar in Anlehnung an Joh 3,28f., macht hier aber zugleich deutlich, dass es nur um »Bilder für den ein(geboren)en Bräutigam geht«[27]. Ähnlich eigenwillig ist die Bezeichnung Marias als »Braut Christi« in der Hymne de nativitate/ Epiphania (CSCO 186, vgl. HNat 8,18; 11,1-4)[28], zumal Ephraem diese auch Mutter, Schwester und Vermählte nennt.

Eine unmittelbare Weiterentwicklung syrischer Brauttheologie zeigt sich dann zum Ende des 4. Jh. bei *Narses* (Narsai; gest. 503) von Edessa, einem der bedeutendsten Nestorianer und Mitbegründer der sog. ›Schule von Nisibis‹. In einer ›Memre‹ zu Ps 45 besingt er Christus als Bräutigam und die Kirche als Braut und vereint dabei reichlich Traditionen zur Brautmetaphorik.[29] Neben geläufigen Motivkombinationen wie der Verbindung von Hochzeitsmahl und Eucharistie in Sentenz 37f.[30] ist für Narses hervorzuheben, dass er Kenosis-Theologie und Brautmetaphorik auf einzigartige Weise verbindet, wie folgende Verse exemplarisch belegen können:

> (4) der Bräutigam Messias hat in seiner großen Liebe seine Höhe herabgelassen, und hat Gefallen gefunden an den Sterblichen und ist Bräutigam geworden und hat sie erhöht (...) (29) Die Güte des Bräutigams zur Braut hat ihn ans Holz geheftet, und die Liebe der Braut ist dem Bräutigam ans Kreuz gefolgt.[31]

Hier liegt sicherlich eine bestimmte Auslegungstradition von Eph 5,21-33 zugrunde, die dann in der mittelalterlichen Rezeption etwa bei Bernhard von Clairvaux mystisch entfaltet wird, indem dieser Brautmystik und Kreuzesmystik verknüpft.[32]

---

[26] Übers. nach Beck (1961), 65.

[27] Vgl. Übers. nach Beck (1962), 19.

[28] HNat 8,18: »Es jubelten die Bräutigame mit (ihren) Bräuten: Gesegnet sei das Kind, dessen Mutter die keusche Braut wurde«; HNat 11,2: »Auch sie ist deine Braut, zusammen mit (allen) reinen (Jungfrauen)«, Übers. nach Beck (1959), 54.61.

[29] Vgl. dazu Allgeier (1917), der auch eine dt. Übersetzung abdruckt (152-161).

[30] »(37) Das Fest ist groß: Der Bräutigam ist der Messias, die Braut die Gemeinde, die Gäste sind die Apostel, die Propheten und die Märtyrer, Geistliche und Könige. (38) Alle Völker, Welten und Geschlechter wohnen ihrem Mahle bei, und sie alle ergötzen sich am Leib und Blut des Bräutigam Messias«, zit. nach Allgeier (1917), 152ff. Narses gebraucht das Bild ferner in Memra XXVII (ed. Mingana II, 80) und XLVI (Mingana II, 347); ferner Hom. de Epiph. 409-414 (ed. F. G. McLeod, Narsai's Metrical Homilies, PO XL, I, 182, Turnhout 1979, 14).

[31] Übersetzung wie auch im Folgenden nach Allgeier (1917), 152ff.

[32] Die Einschätzung von Heimbach-Steins (1994), 665, erst seit Bernhard komme die Kombination von Kreuz und Brautsymbolik vor, ist insofern nicht aufrecht zu erhalten.

F a z i t: Die syrischen Kirchenväter verknüpfen die reichlich rezipierten biblischen und frühen christlichen Zeugnisse der Geschlechtermetaphorik zu einer umfassenden Brauttheologie, die Christus als Bräutigam ins Zentrum setzt. Neben einer individuellen Zuspitzung des Bildfelds, die im scharfen Kontrast zwischen himmlischer und irdischer Hochzeit strenge Sexualaskese zur Folge hat, begegnet die kollektive Metaphorik der Kirche als Frau/Braut Christi. Eine entscheidende Modifikation des Bildfelds besteht darin, dass die traditionelle Gegenüberstellung von zwei Frauengestalten (z.B. Hure und Braut) jetzt auf den Konflikt zwischen Synagoge und Kirche appliziert wird: Der Christus-Bräutigam erwählt sich die Heidenkirche zur Braut. Bei Ephraem wird ferner der Christus-Bräutigam erstmals durch den Bischof repräsentiert, während zuvor Apostel und Amtsträger lediglich Brautführer oder Brautvater sein konnten.

Grundfragen altkirchlicher Geschlechtermetaphorik und Brauttheologie

Maßgebliche *Schriftgrundlage* bilden in der gesamten altkirchlichen Brauttheologie einerseits die ntl. Texte, insbesondere Mt 25,1-13; Joh 2,1-11; 2Kor 11,2f. sowie Eph 5,21-33. Obgleich die ApkJoh den reichsten innerntl. Befund liefert, spielt ihre Brautsymbolik - gemäß der umstrittenen Stellung der Apk überhaupt - kaum eine Rolle. Dagegen erlangen nun andererseits einige atl. Texte zentrale Bedeutung, sei es die Hochzeit des Gott-Königs in Ps 45, sei es das Hohelied, das in verschiedenen Kommentaren oder Homilien z.B. von Hippolyt, Origenes und Gregor v. Nyssa auf Christus als Bräutigam und die Kirche bzw. Seele als Braut gedeutet wurde. Ferner stellt Ps 19,5-7 in seiner Vermischung von Braut- und Lichtmetaphorik vor dem Hintergrund der Christus Sol[33]-Prädikation (Irenäus, Firmicus Maternus) ein immer wiederkehrendes Element unseres Motivkomplexes dar. Während anfänglich die atl. Texte als prophetisch-messianische Verheißung auf Christus hin gedeutet wurden (z.B. Justin dial. 30-39 insb. 38), dominieren infolge alexandrinischer Exegese die Allegorie (Clemens v. Alexandrien; Origenes) und die Typologie (vgl. Aphrahat, Ephraem usw.) als *Auslegungsmethoden*. Die frühchristlichen Quellen und Kirchenväterzeugnisse zeigen dabei jedoch vor allem, wie eng die christliche Brautmetaphorik an die jüdische Verwendung des Bildfeldes angelehnt ist, sei es, indem das prophetisch-apokalyptische Bildfeld der Jhwh-Israel-Ehe aufgegriffen wird, oder z.B. bei OdSal Weisheitsterminologie rezipiert wird, sei es, dass wie etwa bei Ephraem in HRes 3,1-7 die jüdisch-rabbinische Tradition zur Sinai-Hochzeit typologisch der Christus-Kirchen-Ehe vorgeschaltet wird. Es verwundert deshalb nicht, dass das Bildfeld sich in besonderer Weise zur Refle-

[33] Vgl. dazu die Arbeit von M. Wallraff (im Erscheinen).

xion des *Verhältnisses von Kirche und Synagoge* eignete, was in unterschiedlichsten Traditionskreisen wie bei Clemens v. Alexandrien, Aphrahat oder Ephraem durch typologische Auslegung atl. Texte zu sehen ist.

Im Blick auf die *bildempfangenden Bereiche* ist eine klare Zuweisung von Jesus als *Bräutigam* in allen Traditionsbereichen festzustellen. Auf welchem Stadium des Heilsweges Christi das Bild in besonderer Weise angemessen ist, haben einzelne Kirchenväter allerdings gemäß ihrer je verschiedenen theologischen Grundkonzepte unterschiedlich interpretiert. So reicht selbst beim gleichen Referenztext wie z.B. dem Cant die Spanne vom Bräutigam als präexistentem »ewigem Logos« (Origenes) über einen »inkarnierten Christus« in seiner irdischen Zeit (Gregor v. Nyssa) bis zum eschatologischen Parusie-Christus (Apponius)[34]. Entsprechend divergiert die Konkretion über den *Zeitpunkt der Hochzeit*. Wie bereits im NT präsentische (Mk 2,18-22) und futurische Hochzeit (2Kor 11,2f.) ineinanderfließen (vgl. Apk 19,6), kann einmal die Hochzeit als eschatologischer Heilsstand ersehnt werden, einmal wird die Kirche bereits als Gattin gepriesen und dann stärker in ihrer Mutterrolle wahrgenommen. Selbst eine präexistente Vereinigung zwischen Christus-Logos und Kirche wird je nach theologischem Hintergrund erwähnt.

Im Blick auf die *Braut* begegnen, anders als beim Bräutigam, unterschiedliche metaphorische Kombinationen: Wenn das Bildfeld in der Erörterung des Verhältnisses von Kirche und Synagoge eingesetzt wird (Origenes, Aphrahat u.a.), können zunächst traditionell jüdische Bildempfänger auftreten, wie z.B. Israel oder Zion. In der Regel wird die jüdische Braut dann im typologischen Gegenüber, sei es kontrastiv oder antizipativ, zur Kirche als Braut gesetzt. Seit den Oden Salomos und Origenes' CantComm wird dann auch die Seele des einzelnen als Braut dargestellt, allerdings darf diese individuelle Engführung nicht im modernen subjektzentrierten Sinn missverstanden werden. Die Vereinigung der Seele des Einzelnen mit dem himmlischen Bräutigam ist weniger die bildhafte Beschreibung eines Erfahrungswegs (wie in der mittelalterlichen Mystik) als die paradigmatische Darstellung des erhofften Heils für jede/n Gläubige/n. Am ehesten nehmen die apokryphen Apostelakten diese mystische Individualisierung vorweg, da hier die historisch inszenierte Glaubensgeschichte einzelner Frauen im Zentrum der Brauttheologie steht.

Die Variation der bildempfangenden Bereiche für die Braut liegt zweifellos auch in der Unbestimmtheit dieser Metaphernstelle innerhalb der neutestamentlichen Bildaussagen begründet. Da z.B. in Joh 2 oder Mt 25 die Braut nicht erwähnt ist, wird die Deutungsaktivität der Leser/ -innen hier besonders

[34] Vgl. z.B. Bjerre-Aspegren (1977), 75 im Blick auf die Auslegungen von Cant 1,16.

gefordert und bringt - entsprechend des jeweiligen Kontextes - ganz unterschiedliche Lösungen hervor.

Die Brautmetaphorik kann als ein herausragendes Beispiel für die Hochschätzung des Bildes und des Symbols in der Gottes- und Christuserkenntnis altkirchlicher Theologie gesehen werden, das im Gegenüber zu der in der Dogmengeschichte vielleicht überdimensional wahrgenommenen begrifflich-abstrakten Theologie gewürdigt werden muss. Doch während der symbolisch-sensualistische Ansatz bei den Syrern sogar dominiert und zum Teil als »Mangel an Abstraktion«[35] beklagt wurde, zeigen andere Väter gerade das bewusste Nebeneinander bildlich-symbolischer und begrifflich-abstrakter Redeformen. Ein gewisser Höhepunkt dieser fruchtbaren Spannung kann etwa bei Gregors v. Nyssa gesehen werden, der - wie z.B. seine Beteiligung im arianischen Streit und an dem nicenokonstantinopolitanischen Symbolon zeigt - mit begrifflich-abstrakter Theologie sehr vertraut war, aber z.B. in seiner allegorischen Canticum-Interpretation ein meisterlich-sinnliches Zeugnis einer »poetologischen Theologie«[36] der Alten Kirche hinterlassen hat. Begrifflich-philosophische und bildlich-sinnliche Theologie müssen sich nicht ausschließen![37]

Brautsymbolik und Sexualaskese

Eine besondere und in den biblischen Schriften so nicht nachweisbare Entwicklung erfährt das Bildfeld hinsichtlich seiner *sexualasketischen Interpretation.* Braut- bzw. Geschlechtsmetaphorik wird als Begründung für die sexuelle Enthaltsamkeit angeführt. Obgleich die asketischen Tendenzen des frühen Christentums keineswegs im Ganzen als Folge der brautmetaphorischen Reflexion betrachtet werden können, kommt der Brautsymbolik eine bevorzugte Stellung in der Begründung der Enthaltsamkeit zu.[38]

Dass hier eine gewisse immanente Logik der Bildverwendung vorliegen muss, wird daran deutlich, dass die sexualasketischen Konsequenzen in allen Traditionsbereichen gleichermaßen und offenbar voneinander unabhängig gezogen wurden. Im Neuen Testament, etwa bei Mk 2,18-22 oder noch bei IgnPol wurde die Geschlechtsmetaphorik gerade askesekritisch eingesetzt[39] und auch die älteren kirchlichen Traditionen kennen die sexualasketische Auslegungstendenz noch nicht. So ist z.B. bei Origenes die Sexualaskese offenbar

---

[35] Vgl. BRUNS (1998), 194.

[36] Vgl. dazu jüngst den Sammelband KÖRTNER (Hg.) (1999).

[37] Wie beide Formen theologischer Reflexion ineinanderfließen hat Elisabeth Grünbeck an der altkirchlichen Auslegung des 44. (45.) Psalms deutlich zeigen können. Vgl. GRÜNBECK (1994), etwa 403ff.

[38] So etwa auch CHADWICK (1962), 363.

[39] Freilich geht es hier um Nahrungsaskese (Fasten) und nicht um Sexualaskese, was allerdings in den religiösen Texten oft eng verbunden ist.

noch nicht zwingend mit der Brautmetaphorik verbunden, was das Fehlen einer asketischen Interpretation im Canticum-Kommentar beweist. Exemplarisch kann hier auch auf die syrischen Schriften verwiesen werden. Die ältesten Zeugen wie etwa OdSal oder das Brautlied der Thomasakten (ActThom 6f.) verknüpfen mit der Brautsymbolik noch keine asketische Ethik, wie etwa auch Bardaisan wahrscheinlich noch ein nicht-asketisches Christentum vertritt.[40] In den eigentlichen Thomasakten sowie in der späteren syrischen Theologie (Aphrahat, Ephraem) ist dann jedoch die Askese konstitutives Element innerhalb der Brauttheologie.

Im Umkreis des Clemens v. Alexandrien dürften wohl auch die so genannten »*Sentenzen des Sextus*« (Sententiae Sexti, sent. Sext.) im späten 2. Jh. entstanden sein. Diese weit verbreitete griechische Spruchsammlung kann als eines der frühesten Zeugnisse einer enkratitisch gedeuteten Geschlechtsmetaphorik gesehen werden. Die Sehnsucht der Seele nach Gott schließe sexuelle Sinnenfreude (φιληδονία) aus (72.136.230), Eheleute dürfen sich sogar trennen, wenn sie dies in ernstem Verlangen nach enger Vereinigung mit Gott tun (230).[41]

Innerhalb der komplexen und hier keineswegs skizzierbaren Entwicklung des Mönchtums und insbesondere des weiblichen Mönchtums[42] spielt dann die Brautmetaphorik immer wieder eine wichtige Rolle innerhalb argumentativer Reflexionen. Hier liegen wahrscheinlich Fortentwicklungen paulinischer Traditionen im Anschluss an 1Kor 7 vor, wie sie offenbar bereits hinter der Gegnerschaft von 1Tim (vgl. 4,3) durchscheinen. Frauen bleiben jungfräulich, weil sie mit Christus verlobt sind, andere enthalten sich sogar noch im letzten Moment des Sexualverkehrs, weil ihnen durch Christus eine höhere Hochzeit vor Augen geführt wird (ActThom 11), wieder andere verlassen ihre Ehemänner, um künftig keusch zu leben.

Auch unabhängig von der umfassendsten und narrativ-stilisierten Ausgestaltung in den Apostelakten (s.o.) sind zahlreiche Zeugnisse asketisch lebender Frauen überliefert, die ihre Enthaltsamkeit mit Hinweis auf die ganzheitliche Intensität der Beziehung zu Christus als ihrem Bräutigam begründen.[43] Will man dem Bericht Eusebs historische Zuverlässigkeit bescheinigen, dann wird

[40] So auch P. Bruns, Art. Bardaisan (gr. Bardesanes), LACL 1998, 92f.

[41] Vgl. dazu Chadwick (1962), 356f.; ferner R. Kany, Art. Sextus, LACL 1998, 557f.

[42] Vgl. dazu Albrecht (1986); auch Jensen (1992), 68ff., bedingt auch Brown (1994), Kap. 1 und 2.

[43] Vgl. Agnes: »Weg von mir, ich bin schon einem anderen Bräutigam bestimmt« (P. Franchi de' Cavalieri, S. Agnes = RQS Suppl. 21, Rom 1899, 77); Pelagia v. Tarsos: »Ich bin mit dem Sohn Gottes verlobt« (Legenden der hl. Pelagia, ed. H. Usener 1879, 18,1); Caecilia: »solius Christi servatoris capta erat amore« (PG 116,163c); Felicula: »Ich bin Christin, mit Christus bin ich verlobt worden und außer ihm werde ich mich mit keinem anderen verbinden« (Act. Ner et Achill = TU 11 2,15f. Achiles).

den ›Montanistinnen‹ *Priska und Maximilla*[44] sogar eine Schlüsselstellung innerhalb der asketischen Frauenbewegung des 2. und 3. Jhds. zukommen. In *h.e.* schreibt er:

> Wir beweisen nun, daß eben diese Prophetinnen (= Priska und Maximilla) die ersten gewesen sind, die ihre Männer verlassen haben, nachdem sie vom Geist erfüllt worden waren. Wie sehr haben sie also gelogen, wenn sie Priscilla als Jungfrau bezeichneten.[45]

Nach Euseb h.e. V 3,4 besteht eine gewisse Nähe zwischen der prophetischen Bewegung in Phrygien um Montan, Priska und Maximilla und den Märtyrern von Lyon, über deren Tod Euseb einen älteren Bericht zitiert und dabei möglicherweise auf die Quelle eines Zeitzeugen zurückgreift.[46] Zumindest wird der ausführlich geschilderte Tod des Sklavenmädchens Blandina wie eine Hochzeit beschrieben, ihr Sterben ist die Vereinigung (κοινωνία) mit Christus.[47]

Ebenso vom Montanismus beeinflusst kommt dann im Westen *Tertullian* eine Schlüsselstellung der asketischen Interpretation der Brautsymbolik zu, denn er prägt die Formulierungen *Christo nubere* (Virg. Vel. 16) und bezeichnet die Jungfrauen konsequent als »Bräute Christi«. Das hiervon abgeleitete Konzept »Braut Christi« besagt, dass die Vermählung/ Verlobung mit Christus die Verpflichtung zur Sexualaskese einschließe.[48] Das ganze Leben einer Frau wird als Brautzeit aufgefasst, ihr Tod gilt als Hochzeit mit dem himmlischen Bräutigam, das Brautgemach wird mit ewigem Leben gleichgesetzt. Die lebenslange Keuschheit wird hier als Vorbereitung auf die himmlische Hochzeit verstanden, daneben gilt die Jungfräulichkeit aber auch als Vorwegnahme der asexuellen himmlischen Existenzweise. Eine derartige Antizipation spiegelt sich ferner in der altkirchlichen Praxis der so genannten »Syneisaktenehe«[49]. Nur wenn diese spirituelle und asexuelle Gemeinschaft von Mann und Frau als Abbild der himmlischen Vereinigung verstanden wird, kommt ein Bezug zur Brautmetaphorik in Betracht. Bei den kirchlichen Debatten über dieses Thema spielt eine bildliche Begründung aber kaum eine Rolle.

---

[44] Vgl. dazu ausführlich JENSEN (1992), 268ff.

[45] Zitiert nach JENSEN (1992), 284.

[46] Vgl. dazu W. A. LÖHR, Der Brief der Gemeinden von Lyon und Vienne, in: Oecumenica et Patristica (FS W. Schneemelcher), Stuttgart 1989, 135-149; ferner JENSEN (1992), 195ff.

[47] »Nun durchlief sie alle Kämpfe ihrer Kinder und eilte ihnen nach, voll Freude und Heiterkeit, als würde sie nicht den Tieren vorgeworfen, sondern zu einer Hochzeit geladen.« (53f.); »infolge ihrer Vereinigung (κοινωνία) mit Christus (hatte sie) gar kein Empfinden mehr« dafür, dass ein wilder Stier sie mit seinen Hörnern durchbohrte. Zit. nach JENSEN (1992), 195ff.

[48] Vgl. Methodius, Symposion 6,5; 7,3; 8,3; 10,6; Ps-Athanasius, λόγος πρὸς τὴν παρθένον (ed. von der Goltz = TU 29/2); Basilius v. Ancyra (?), de Virginitate, PG 30, 669/810; Tertullian: De virginibus velandis; Cyprian: de habitu virginum, Ambrosius: de virginibus; de virginitate; de lapsu virginis; Hieron., ep. 22 u. 130 an Eustochium und demetrias; Augustin, de s. virginitate; Einzelbelege bei SCHMID (1954a), 559.

[49] Vgl. dazu immer noch instruktiv die Arbeit von ACHELIS (1903), ferner ausführlich JENSEN (1992), 70ff.; KLEINSCHMIDT (1998), 116ff.

Innerhalb der umfangreichen Virginitäts-Literatur der Alten Kirche kann man von einer regelrechten »Jungfrauenweihe«[50] sprechen, bei der etwa ab Mitte des 4. Jh. sogar rituell ein Schleier übergeben wurde (Ambr. poen. 1,14: nuptiale velamen). Wie bindend eine Entscheidung zu lebenslanger Askese unter Berufung auf die Christusgemeinschaft war, wird daran deutlich, dass der Bruch der Jungfräulichkeit (etwa durch Heirat) mit einem Ehebruch gleichgesetzt wurde.[51] Anfänge dieser Tradition können sogar schon in den Pastoralbriefen wahrgenommen werden, wenn der Verfasser des 1Tim die Heirat ›erklärter Witwen‹ als Bruch der ersten Treue (gegenüber Jesus) bezeichnet (vgl. 1Tim 5,12, s.o.). Auch wenn die Christusehe eschatologisch auf das ewige Leben verschoben wurde, war die Gegenwart als lebenslange Brautzeit mit der Verpflichtung zur Jungfräulichkeit verbunden.[52]

Neben der titularen Verwendung des Begriffs »Braut Christi« für asketische Jungfrauen gab es aber immer auch eine Tradition zur älteren Vorstellung der allgemeinen ›kirchlichen Seele‹ als Christusbraut.[53] Gegenüber diesen vor allem individuellen Deutungen der Jungfräulichkeit auf die Askese des Einzelnen, kann man innerhalb der enkratitischen Bewegung[54] und ihrer Ausläufer in Syrien vielleicht eher von einer Art »Gruppenzölibat«[55] sprechen. Brown vermutet hinter den enkratitischen Gemeinschaften sogar eine Art »festgefügter Sektendörfer« in den Bergregionen Syriens und Kleinasiens, die dem Einzelnen das Gefühl der Sicherheit innerhalb seines Verzichts gaben.[56] Hier spielt jedoch die Brautmetaphorik keine herausragende Rolle.

F a z i t: Im Zuge einer Individualisierung und Ethisierung der Brautmetaphorik wirkt das Bild - wie altkirchliche Schriften erkennen lassen - in die sexuelle Wirklichkeit der Menschen hinein und wird in fast allen Traditionsbereichen mit sexualasketischen Tendenzen verknüpft. Mit zunehmender Dauer wird eine solche lebenslange Enthaltsamkeit vor allem von Frauen als Konsequenz ihrer Christusgemeinschaft immer mehr institutionalisiert, so dass man im 4. Jh. von einer regelrechten »Jungfrauenweihe« sprechen kann. Die Bräuti-

---

[50] Vgl. dazu H. Koch, Virgines Christi. Die Gelübde der gottgeweihten Jungfrauen in den ersten drei Jahrhunderten, TU 31 (1907), 59-112; zu den Quellentexten auch Koch (1933).

[51] So bei Cyprian (Cypr. hag. virg. 20, ep. 4 3/4); Ambrosius (Ambr. virginit. 3; Laps. virg. 5,20f.); Hieronymus (Hier. ep. 22,13), Aphrahat (hom. 6,7 99f.), Basil. M. (ep. 46,1; 199,18; 217,60); Johannes Chry. Thdr. 2,3.

[52] Vgl. Hochzeit im Tod, Brautgemach als ewiges Leben etwa bei Method (Symp. 7,3; 8,12; 11); Ambros (Ambr. sermo 48,1.11); Macarius (hom. 4,7).

[53] Vgl. Ambr. De Isaac et anima; PsKomm zu Ps 36,68.77; Macarius, Hom. 4,10; 12,15; 15,2; 27,3; 45,7. Belege nach Schmid (1954a), 560.

[54] Vgl. dazu Chadwick (1962); Gribomont (1979), 211ff.

[55] Zu diesem Begriff vgl. Brown (1994), 116.

[56] Vgl. Brown (1994), 116.

gamsmetaphorik leistet auf diese Weise einen entscheidenden argumentativen Beitrag für die Entwicklung des weiblichen Mönchtums. Es verwundert deshalb nicht, dass die hochzeitliche Geschlechtermetaphorik in mittelalterlicher Rezeption vor allem von der monastischen Frauenmystik aufgegriffen wurde.[57]

[57] Vgl. HEIMBACH-STEINS (1994), 665f. Ferner P. DINZELBACHER, Mittelalterliche Frauenmystik, Paderborn 1993.

Kapitel V:
Ergebnisse und Auswertung

Die Verwendung relationaler Geschlechtermetaphorik in der jüdischen und urchristlichen Tradition wurde in den Kapiteln II-IV durch die Analyse von Einzeltexten untersucht. Stand bei der Exegese einzelner Überlieferungszeugnisse die *Analyse* (wörtl. ›Auflösung‹), die Untersuchung der syntaktischen, semantischen und pragmatischen Dimensionen der jeweiligen Bildverwendung und das Hineinverfolgen von Motivaspekten bis in kleinste Details notwendig im Vordergrund, soll im Folgenden in Ansätzen die *Synthese* einzelner Erkenntnisse, die Zusammenschau verschiedener Aspekte zu einem Gesamtbild versucht werden. Die Ergebnisse aus der Analyse der einzelnen Texte und Textgruppen werden dabei vorausgesetzt und sollen deshalb hier nicht mehr im Detail wiederholt werden.

Metaphern stehen innerhalb eines Bildfelds, das im Gebrauch der Sprachgemeinschaft konstituiert wird und über Einzeltexte hinausweist. Auf der Grundlage der strukturalistischen Bildinterpretation erweist sich ein solches Bildfeld als Denkstruktur, die kulturübergreifend gilt[1] und eine gewisse Resistenz gegenüber geschichtlichen Veränderungsprozessen aufweist. Innerhalb der Geschichtsschreibung hat etwa Fernand Braudel den Begriff der »longue durée«[2] geprägt, den er Phänomenen mit großer Beharrlichkeit zuschreibt. Auch das in der vorliegenden Arbeit untersuchte Bildfeld, d.h. die relationale Geschlechtermetaphorik in religiösen Texten, zeigt eine gewisse kontextübergreifende Grundsubstanz, die synchrone Vergleiche ermöglicht. Diese Einsicht begründete mein Vorgehen, bei den Textanalysen den traditionsgeschichtlichen Detailfragen, wie sie etwa in der Literarkritik interessieren, nur geringe Aufmerksamkeit zu schenken und stattdessen nach wiederkehrenden Motiven und Strukturen zu fragen. Gleichwohl wurde gegenüber den radikalen Strukturalisten zu Recht die »Ausfällung des Zeitfaktors« (Blumenberg[3]) angemahnt, denn eine zeit- und kontextunabhängige Struktur bei Texten oder eine kulturunabhängi-

---

[1] Vgl. dazu etwa C. G. Müller (1995), 57: »Einzelne Bildfelder übersteigen den Rahmen eines Kulturkreises«. Konkretisiert an ntl. Sprachgemeinschaft z.B. Berger (1991), 90: »frühes Christentum und hellenistische Antike (stehen) in einer Metapherngemeinschaft«.

[2] F. Braudel, Geschichte und Sozialwissenschaften - Die ›longue durée‹, in: Wehler, H.-U. (Hg.), Geschichte und Soziologie, Königstein/ Ts. 1984, 189-215.

[3] Blumenberg (1996), 301.

ge Natur im Blick auf den Menschen ist idealistische Abstraktion. Im Blick auf die Diskursbedingtheit auch der sexuellen Konstitution des Menschen sei hier nochmals auf die eingangs zitierten Arbeiten von M. Foucault verwiesen, der folgerichtig von einem ›Sexualitätsdispositiv‹[4] spricht. In ähnlicher Weise müsste man aber auch von den ›Dispositiven‹ oder vielleicht sachgemäßer von »konkreten Strukturen« (Merleau-Ponty) des »Sexualitäts-Religiositäts-Bildfelds« sprechen.[5] Auch wenn sich Bildfelder in gewisser Weise vom Einzeltext emanzipieren, bleiben sie doch insgesamt an konkrete Artefakte und Vorkommnisse in Texten gebunden und unterliegen deshalb auch der gleichen Kontingenz und Zeitabhängigkeit wie diese Texte oder zumindest diese Textgruppen selbst. Vielleicht könnte man die Bildfeldstruktur mit einer Grammatik vergleichen, die sich zwar als Set von Ordnungsregeln über die einzelne sprachliche Äußerung erhebt und gegenüber dem einzelnen Sprechakt eine »longue dureé« aufweist. Gleichwohl ist auch die Grammatik wandelbar. In diesem Sinn hatte bereits der späte Wittgenstein die Kontingenz des Wortgebrauchs[6] auf die Grammatik übertragen. »Grammatik gibt es nicht an und für sich. Jede Grammatik steht im Bezug auf einen bestimmten Sprach- und Lebensbereich, ein bestimmtes Sprachspiel, das durch sie reguliert wird.«[7]

Wenn man ein Bildfeld in dieser Weise als »kontextuelle Struktur« oder als »Metapherngrammatik« auffasst, kann es auch nur in der Verzahnung von synchroner Struktur- und diachroner Kontextanalyse verstanden werden. Im Folgenden soll versucht werden, das Bildfeld in dieser Weise zu strukturieren (§ 12), d.h. einerseits möchte ich eine zusammenhängende diachrone Darstellung über die Konstanz und Transformation der Bildverwendung geben (1.), andererseits möchte ich einzelne immer wiederkehrende Schwerpunkte und Motivkomplexe synchron herauslösen (2.), um damit die Bildverwendung systematischer erfassen und bewerten zu können. Schließlich möchte ich auf die Ausgangsfrage der Interferenz von Geschlechterrelation und Gottesbeziehung im Medium der Bildersprache zurückkommen und die Ergebnisse in einen weiteren Zusammenhang von Bild und Wirklichkeit einordnen. Dabei sollen auf der Textanalyse aufbauend einige systematische Folgerungen als Impuls für eine ›metaphorische Theologie‹ gezogen werden (§ 13).

---

[4] Der Begriff »Dispositiv«, den Foucault in *Der Wille zum Wissen* (= FOUCAULT 1997 Bd. 1, 34f.) einführt, bezeichnet eine machtstrategische Verknüpfung von Diskursen und Praktiken, Wissen und Macht. Vgl. ferner DERS., Dispositive der Macht. Über Sexualität, Wissen und Wahrheit, Berlin 1978, 119ff.

[5] Vgl. zu diesem hermeneutischen Ansatz ausführlich ZIMMERMANN (2000d).

[6] Vgl. WITTGENSTEIN (1984), Philosophische Untersuchungen, § 43: »Die Bedeutung eines Wortes ist sein Gebrauch in der Sprache.«

[7] So DALFERTH (1993), 232 in Weiterführung der Überlegungen von Wittgenstein.

§ 12:
Diachrone und synchrone Strukturierung des Bildfelds

1. Tradition und Transformation (diachrone Aspekte)

1.1. Traditionsgeschichtliche Wurzeln, atl.-jüdische Bildverwendung

1.1.1. Die Grundmythen im religionsgeschichtlichen Umfeld: ›Heilige Hochzeit‹ und ›Androgynie‹

Bilder der Mann-Frau-Relation in religiösen Kontexten finden sich bereits in den ältesten Zeugnissen der Kulturgeschichte (vgl. Codex Hammurapi). Sowohl im Zweistromland (insb. in sumerischen und akkadischen Schriften) als auch in Ägypten (Isis-Osiris-Komplex) begegnet in unterschiedlichen Varianten und Akzentuierungen der so genannte ›Mythos der *Heiligen Hochzeit*‹, bei dem die Geschlechterdifferenz und die Vereinigung des Menschen abbildhaft mit einer geschlechtlich imaginierten Beziehung der Götter verknüpft wird. Die einzelnen Varianten zeigen bestimmte immer wiederkehrende Dimensionen, die ich unter die Kategorien transzendente, kosmologisch-genealogische, sexuell-fertilisatorische und politische Dimension zusammengefasst habe. Im griechischen Kulturraum findet sich neben der ›Heiligen Hochzeit‹ auch die Vorstellung von der *Androgynie* des ersten Menschen, d.h. die Geschlechterdifferenz wird dabei auf einen ursprünglichen Trennungsprozess zurückgeführt, bei dem die doppelgeschlechtliche Ganzheit des Menschen zerstört wurde. Im Sinne der Mythosinterpretation von Lévi-Strauss dient gerade die sprachlich artikulierte Zuordnung bestimmter Kontrastpaare der Verarbeitung und Reflexion von Grundaporien des Menschseins. In unserem Fall wird Geschlechterdifferenz und -vereinigung im Rahmen der mythischen Verarbeitung mit den Kontrastpaaren Gott - Welt/ Mensch, Tod - Leben/ Fruchtbarkeit, Macht - Ohnmacht verknüpft.

In mythischer Bildersprache wird nun das Geschick der Menschen mit dem Verhalten der Götter verknüpft, indem der Dualismus der Geschlechterdifferenz und der sexuellen Vereinigung (bzw. Androgynie) der gestörten bzw. harmonischen Beziehung des Menschen zu Gott bzw. Göttern korreliert. So wird z.B. in Platons Androgynie-Mythos der Geschlechtertrennung Tod und Unheil,

der (Wieder)vereinigung hingegen Leben und Heil zugeordnet. Im Mythos der ›Heiligen Hochzeit‹ wird die menschliche Mann-Frau-Relation auf der Ebene einer Analogiebeziehung mit zweigeschlechtlichen himmlischen Götterpaaren verbunden. Die z.T. rituell vergegenwärtigte Götterhochzeit wird dabei zur Voraussetzung der irdisch-menschlichen Fruchtbarkeit (Isis-Osiris; Baal-Anat etc.) oder dient der Legitimation von Macht (Dumuzi-Herrscher). Diese wechselseitige Bezogenheit zwischen menschlichem und göttlichem Bereich wird besonders bei der griechischen Götterehe zwischen Zeus und Hera deutlich, die als τέλειος und τελεία als Schutzgötter der menschlichen Ehe gefeiert wurden. Entsprechend fanden während der rituellen Vergegenwärtigung der Götterhochzeit z.B. beim Fest *gamelion* in Athen die meisten Eheschließungen statt. Doch die Mythen der ›Heiligen Hochzeit‹ werden auf diese Weise nicht nur zur Absicherung zwischengeschlechtlicher Institutionen (z.B. der Ehe) herangezogen, sie thematisieren zugleich auch die Beziehung der Menschen zu Gott.

Neben der zyklischen Zeitvorstellung des Mythos ist hervorzuheben, dass trotz analoger Zuordnung der Geschlechterdimensionen zwischen Mann-Frau und Gott-Göttin eine direkte sexuelle Verbindung von Gott und Mensch in der Regel unterbleibt. Vor allem in der griechischen Mythenwelt bleibt gerade die Mischform einer sexuellen gott-menschlichen Vereinigung (σύμμειξις), wie z.B. der Mythenkreis um Dionysos-Basilinna oder Demeter-Iason zeigen, problembelastet und wird stets als abweichender Normbruch inszeniert.

1.1.2. Alttestamentliche Rezeption und Modifikation: Jhwh als Ehemann/ Bräutigam Israels - Hurerei ist Götzendienst

Dass sich auch das alte Israel den Einflüssen dieser Mythen nicht ganz entziehen konnte, zeigt etwa die Rezeption geschlechtlich-mythischer Denkfiguren in Gen 4,1b oder ausführlicher in Gen 6,1-4. Allerdings widerstrebt die Vorstellung eines Götterpaares dem altisraelitischen Jhwh-Glauben. Der Gott der Bibel unterscheidet sich von den Göttern in Israels Umfeld dadurch, dass er keine Göttergemahlin an seiner Seite kennt.[8] Stattdessen weiß sich dieser Gott nach dem Zeugnis der Propheten in exzeptioneller Weise mit einem Volk verbunden und wacht eifersüchtig darüber, dass Israel keinen anderen Göttern nachläuft. *Exklusivität des Gottesverhältnisses* und eine *klare Absage an ein Götterpaar* im Zuge eines aufkeimenden Monotheismus können somit als Voraussetzungen für die prophetische Sprachbildung gesehen werden, die das Verhältnis von Jhwh und Israel im Bild einer Braut- und Ehebindung vor Augen führt.

[8] Vgl. zum Aschera-Komplex umfassend Frevel (1995).

Einen zusätzlichen Impuls und vielleicht den Auslöser der Metaphernbildung gab dann die Auseinandersetzung mit dem Baalskult im 9./8. Jh. v.Chr. Zwar gibt es im Rahmen der Verehrung des Fruchtbarkeitsgottes Baal keine direkten Hinweise auf einen ›Sexualkult‹ im Sinne der sumerischen ›Heiligen Hochzeit‹ oder gar der Kultprostitution. Dennoch steht die sexuelle Komponente des Vegetationsgottes Baal nach ugaritischen Texten außer Zweifel, da er durch die jährlich wiederkehrende Vermählung mit der »Jungfrau Anat« oder an der Seite Astartes/ Ischtars die Fruchtbarkeit des Landes und auch der Menschen sicherte. Auch in Palästina lassen einige Zeugnisse auf das Eindringen von Furchtbarkeitselementen in den Kult schließen, die selbst in späterer Zeit noch Einfluss auf die Jhwh-Verehrung erkennen lassen.[9]

Statt den Motivkomplex in der genannten monotheistischen Frontstellung aufzugeben, wird etwa ab der Zeit um *Hosea* (8. Jh. v.Chr.), vielleicht vom Propheten selbst, eine geniale Synthese zwischen der Bilderwelt des Geschlechtlichen und dem Jhwh-Glauben Israels vollzogen. Jhwh verbindet sich nicht wie die Umfeldgötter mit einer Aschera oder sonstigen Göttin, sondern mit dem weiblich figurierten Volk Israel. Da diese synkretistische Applikation oder anders gesagt: funktionale Indienstnahme der Geschlechtsfigurationen innerhalb einer Konfliktsituation entstanden ist, verwundert nicht, dass die ersten sprachlichen Zeugnisse einer innerjüdischen Metaphorik vom verfehlten Ideal aus formuliert sind. Israel ist demnach gerade die treulos oder hurerisch gewordene Frau Jhwhs, wie es Hosea typologisch in seiner Beziehung zu Gomer vorexerziert. Statt der Ablehnung eines ›Sexualkults‹ polemisiert die Metapher gegen eine synkretistische Durchdringung des Jhwh-Glaubens mit Elementen der Baals-Religion in breiten Bevölkerungsschichten. Gerade die Ausschließlichkeit des Gottesverhältnisses, das von Hosea als personale Liebesbeziehung beschrieben wird[10], scheint durch den Baalskult gefährdet gewesen zu sein. In einer Zeit, in der die polygame Ehepraxis faktisch bereits auf Polygynie eines einzelnen Mannes oder gar Monogamie reduziert war, wurde nun Jhwh als der einzige Baal, was eben auch ›Eheherr‹ bedeuten kann, Israels dargestellt. So könnte die semantische Doppeldeutigkeit des Lexems »Baal« schließlich zum Auslöser der Ehe-Metapher geworden sein. Doch die Metapher dient nicht nur dem Schuldaufweis Israels als untreuer Frau, sie demonstriert gerade die unverbrüchliche Treue Jhwhs. Indem Hosea seine untreue Frau loskauft, sie auf-

[9] Vgl. die Skarabäen aus der Mittelbronzezeit sowie aus späterer Zeit bei KEEL (1996), 12f. Abb. 1-17. Keel vermutet, dass der ›erotische Tanz‹ Davids vor der Lade (2Sam 6) eine implizite Auseinandersetzung mit dem Fruchtbarkeitskult darstellt.

[10] Vgl. auf der Basis von אהב ist in 3,1; 9,15 und 11,1.4 von der Liebe Gottes die Rede, in 2,7.9.12-15; 4,18; 8,9; 9,1.10; 12,8 entsprechend von der Liebe Israels bzw. Ephraims zu den Baal-Götzen.

nimmt, oder schon gar in der Ankündigung einer neuen Brautzeit (Hos 2,21f.) durchbricht die Metapher deutlich die durch den bildspendenden Bereich vorgegebene Erwartung und entfaltet gerade dadurch ihre provokativ-metaphorische Wirkung. Was kein israelitischer Mann in dieser Zeit tun würde (Dtn 22,22; Lev 20,10; Dtn 24,1-4), wird hier von Gott ausgesagt: Er versöhnt sich trotz aller Untreue des Volkes und begründet ein neues Vertrauens-, ja sogar Liebesverhältnis.

Ausgehend von Hosea wird das Bildfeld nun zum festen Repertoire der prophetischen Verkündigung und zeigt je nach zeitgeschichtlichem oder theologischem Kontext unterschiedliche Akzentuierungen und Modifizierungen. Eine im Vergleich zum mythischen Umfeld deutliche Akzentverschiebung liegt darin, dass die an den Jahreslauf geknüpfte zyklische Wiederkehr der ›Heiligen Hochzeit‹ nun mit der *Geschichtstheologie Israels* verknüpft wird. Geschichtliches Denken war bereits Teil der Verkündigung Hoseas, wird dann aber explizit in der Bildverwendung bei Ezechiel und Jeremia sichtbar. Die Metaphorik dient beiden Propheten vorrangig dazu, den geschichtlichen Tun-Ergehen-Zusammenhang angesichts politischer Bedrohung und Exilserfahrung vor Augen zu führen. So postuliert *Jeremia*, dass Judas bzw. Israels Untergang die Folge eigener Schuld ist, die in Bildern der Hurerei bzw. hier verstärkt auch des Ehebruchs (Jer 3,8f.) als »Götzendienst (auf den Höhen)« (Jer 2,20; 3,6.13 u.a.) und als ein »Den-Baalim-Nachlaufen« (Jer 2,23) ausgeführt wird. Insgesamt zeigt Jer eine klare Abhängigkeit von Hos, wobei er das vorhandene Bildmaterial häufig konkretisiert[11] oder auch generalisiert[12]. Die geschichtstheologische Ausrichtung wird nun vor allem darin deutlich, dass Jer an die unbeschwerte »Liebe der Brautzeit« (Jer 2,2f.) als Bild für die Wüstenzeit Israels erinnert, erstmals begegnet auch die Zuspitzung des weiblichen Teils auf eine Stadt (Jer 2,1; 13,27). Ferner verwendet Jer mehrfach eine im Kontext von Unheils- oder Heilsverkündigung geprägte Wendung von der »Stimme von Bräutigam und Braut«, die eine breite Wirkungsgeschichte in der späteren Tradition aufweist (z.B. Bar 2,23; Apk 18,23). Der Einsatz der Wendung (dreimal im Rahmen der Gerichtsankündigung und einmal in einer Heilsverheißung) kann paradigmatisch für die gesamte Geschlechtsmetaphorik bei Jer gesehen werden: Während das Huren-Götzendienst-Bildfeld im Kontext von Gerichts- und Unheilsansagen klar dominiert, leuchtet m.E. auch bei Jer die unverbrüchliche Treue Jhwhs in dieser unglücklichen Liebesbeziehung hindurch: So steht der gesamte Schuldaufweis von Jer 2 und 3 unter dem Vorzeichen des gütlichen Gedenkens an die »Liebe der Brautzeit« (Jer 2,2f.), an die auch die Liebessemantik in der

[11] Die Ablehnung der Wiederaufnahme einer untreuen Frau wird nun mit einem kasuistischen Rechtssatz bei Scheidung verknüpft, vgl. Jer 3,1.

[12] Statt mit einem hurt Israel bei Jer mit ›vielen Liebhabern‹ (Jer 3,2).

Heilsansage in Jer 31,3f. anknüpfen kann, bei der Israel wie eine Braut geschmückt wird und zum Tanz geht.

Eine noch deutlichere Zuspitzung der Metaphorik auf die Gerichtsdimension zeigt sich bei *Ezechiel*. In den beiden Kapiteln 16 und 23 wird in narrativer Ausgestaltung die Liebesgeschichte eines zur Frau heranreifenden Findelmädchens bzw. der beiden Schwestern Ohola und Oholiba beschrieben. Jeweils wird drastisch, nahezu ›pornografisch‹, das treulose und unzüchtige Sexualverhalten der Frauen als Bild für den Treuebruch Israels/ Jerusalems gegenüber Jhwh ausgemalt, so dass die Geschlechtermetaphorik dem Schuldaufweis im Blick auf die geschichtlichen Leiderfahrungen (Exil) dient. Selbst die Erinnerung an die Anfänge der Beziehung dienen bei Ez nicht der Rückbesinnung an frühere Harmonie, sondern zeigen die Hurerei und Todesverfallenheit der Frau von Anfang an (Ez 16,22; 23,3.8). Bei einer bestimmten Schicht des Ezechiel-Buches wird eine gewisse Verbindung von Ehemetaphorik und Bundestheologie (16,8.60f.) sichtbar, die dann für die spätere z.B. rabbinische Tradition der ›Sinai-Hochzeit‹ bestimmend wird. Da in atl. Zeit die Ehe bestenfalls in der Spätzeit als בְּרִית bezeichnet wurde, liegt hier eine wirkliche Vermischung zweier eigenständiger, aber strukturanaloger theologischer Konzepte vor.

Zwar war schon bei Jer erstmals die Zuspitzung des weiblichen Gegenübers Jhwhs auf eine Stadt, in Jer 2,2 konkret auf Jerusalem, erfolgt, die Personifizierung zeigte jedoch kaum jerusalemspezifische Elemente; selbst bei Ez 16 und 23 wirken die Städte noch eher als *pars pro toto* für das ganze Volk Israel, wie die Anspielungen auf die Heilsgeschichte Israels deutlich machen.

Erst bei *Jesaja* gewinnt die Stadt-Frau-Metaphorik dann eigenständiges Profil, indem sie mit der Zionstheologie verknüpft wird. Voraussetzung stellte die gemeinsemitische Sprachtradition der weiblichen Personifikation von Städten dar, die z.B. in den westsemitischen Stadtgöttinnen eine besondere Kristallisation aufweist. Zion wird als Frau in allen Lebenslagen und Relationen dargestellt, auf ein männliches Gegenüber sind die Prädikationen ›Jungfrau‹, ›Braut‹, ›Ehefrau‹, ›Witwe‹ und ›Verlassene‹ bezogen. Während bei Jeremia die hoffnungsvolle Brautmetaphorik im Rahmen seiner Verkündigung eines neuen Bundes nur am Rande erwähnt wird und bei Ezechiel der Themenkreis blass bleibt, rückt bei Jesaja die Hoffnungsperspektive ganz ins Zentrum seiner Botschaft. Geschlechtsmetaphorik steht vor allem bei Dt- und Trjes im Dienst einer Heilsverkündigung gegen die sich durch die Exilserfahrung breit machende Resignation. Das Hurerei-Götzendienst-Bildfeld tritt demgegenüber in den Hintergrund bzw. wird auf Fremdmächte übertragen (Jes 47), statt von Unzucht und Schuld spricht der Autor von der »Verlassenheit« Zions, die jedoch nicht unüberwindlich im Sinne einer Scheidung ist (Jes 50,1f.). Am Ende do-

miniert die Freude über die zurückgewonnene Gottesnähe, die in den einzelnen Schattierungen des Hochzeitsbildes zum Ausdruck gebracht wird. Zion wird wie eine Braut mit Prachtgewändern geschmückt (Jes 52,1; 61,10), erfreut Jhwh wie eine Braut ihren Bräutigam (Jes 62,4f.), der Schöpfer ist ihr Ehemann (Jes 54,7). Die Verlagerung des geschichtlichen Tun-Ergehens-Zusammenhangs auf die Bewohner bzw. Kinder Zions macht deutlich, dass das personifizierte Zion/ Jerusalem bei Jes nicht simplifizierend als Kollektivum für seine Bewohner steht, sondern mehr und mehr als eigenständige Größe gewürdigt wird. Gerade in Bildern der Brautzeit tritt Zion mit Jhwh in eine partnerschaftliche Beziehung, die feinfühlige Erotik nicht vermissen lässt (Jes 49,18; 62,4f.). Allerdings vermeiden die atl. Autoren – offenbar in Abgrenzung vom altorientalischen Bildfeld der Stadt-Frau/ Stadtgöttin – eine wirklich ebenbürtige Geschlechterrelation, ebenso wie jegliche Äußerungen über eine sexuelle Vereinigung zwischen Jhwh und Zion fehlen. Jhwh bleibt als Ehemann zugleich der Schöpfer (Jes 54,5), der Bräutigam bleibt Zions Erbauer (Jes 62,5).

Das hindert die Polyvalenz der Bildersprache nicht daran, die Beziehung der Einwohner zu Zion in das Bild der Mutterschaft zu kleiden, auch wenn diese Kinder nur gesammelt, zurückgebracht und nicht ›gezeugt‹ wurden. Vor allem wird hier auch deutlich, dass die Zwischenrolle, die Zion in Relation zu Jhwh und den Menschen einnimmt, asymmetrisch bleibt, denn eine erotische Beziehung der Menschen zu Zion kommt nicht in den Blick.

1.1.3. Vermittelte Nähe im Frühjudentum (insb. Weisheit als Frau)

Die allgemeine Tendenz in der Zeit des zweiten Tempels, Prädikate, die früher Gott vorbehalten waren, auf *Mittlergestalten* zu übertragen, um damit gleichsam Anthropomorphismen in der Rede von Gott zu vermeiden, wird auch innerhalb der weiteren Entwicklung der Ehe- bzw. Brautmetaphorik sichtbar. Waren Jhwh und Israel in der Bildverwendung älterer Texte (vgl. Hos) unmittelbar verbunden worden, so treten bereits um die Zeit des Exils Mittlergestalten in die durch Liebessemantik qualifizierte Beziehung von Gott und Mensch. In der prophetisch-apokalyptischen Tradition wird Jerusalem/ Zion zunächst als Platzhalter für Israel (Ez 16; 23), spätestens ab Dtjes dann zunehmend als Größe sui generis zum relationalen Gegenüber Jhwhs. In der Weisheitsliteratur tritt Frau Weisheit bzw. die personifizierte Metanoia (JosAs) sowohl zu Jhwh als auch zum Menschen in eine (erotische) Liebesbeziehung. Auch wenn der männliche Partner demgegenüber eine erstaunliche Konstanz aufweist und vorrangig Jhwh als Ehemann/ Bräutigam anführt, zeigen sich in einigen Texten auch Anzeichen für eine Stellvertretung des männlichen Bildes durch den Messias als göttlichen Gesandten.

Die ohnehin nur schwer an die Geschichtstheologie Israels und ihre Theologumena anzubindende *Weisheitstheologie* zeigt auch eine ganz eigene, wohl kaum von der prophetischen Tradition abhängige Ausprägung der Geschlechts- und Liebesmetaphorik.

Der Metaphernkern des Bildfelds ist nun nicht mehr »Jhwh als Ehemann«, sondern er verschiebt sich auf die »Weisheit als Frau«, wie er in allen wichtigen Weisheitsschriften (*Proverbien; Sirach; Weisheit*) und auch bei Philo von Alexandrien begegnet. Auch wenn es *die* als Weisheit personifizierte weibliche Gestalt nicht gibt, sondern die *Sophia* im Kontext der jeweiligen Weisheitsschrift differenziert wahrgenommen werden muss, lassen sich bestimmte Leitlinien festhalten.

Ähnlich wie Zion ist Frau Weisheit eine eigenständige *Mittlerin* zwischen Gott und Mensch, aber nun können die beiden Beziehungsdimensionen jeweils mit Liebessemantik beschrieben werden: Einerseits tritt die Frau Weisheit zu Gott in eine Liebesbeziehung (Prov 8,22–31; Weish 8,3f.; Philo: Ebr. 30f.), andererseits wird die Beziehung des weisen Menschen zur Weisheit mit Bildern der Geschlechterrelation beschrieben (Prov 8,17.21; Sir 15,2; Weish 6,12 u.a.). Wie bei der prophetischen Bildverwendung ist die Geschlechtermetaphorik in ein dualistisches Konzept eingebunden, indem ›Frau Weisheit‹ der verführerischen ›Frau Torheit‹ bzw. der ›fremden Frau‹ gegenübergestellt wird (vgl. Prov 1–9). Nicht die geschlechtliche Dimension an sich wird hierbei polemisch attackiert, sondern nur eine ungeordnete, auf das falsche Ziel gelenkte geschlechtliche Begierde und Vitalität. Es wäre modern verengt, würde man die freie lustbetonte Sexualität (mit der fremden Frau) der prüden ehelichen Pflichterfüllung (mit Frau Weisheit) gegenüberstellen. So wie Prov 5,15–20 ausdrücklich zum Genuss sexueller Gemeinschaft mit der eigenen (Ehe)frau aufruft, wird auch die Beziehung zur Frau Weisheit in erotischen Farben der Geschlechterrelation beschrieben, was z.B. in dem sinnlich-erotischen Liebesgedicht von Sir 51,13–30 (= 11Q05) mit unverstellter sexueller Leidenschaft zum Ausdruck gebracht wird.

Innerhalb des dualistischen Grundrasters wird allerdings nun nicht mehr retrospektiv geschichtstheologisch vom verfehlten Ideal aus formuliert (wie bei den Propheten), vielmehr begegnet die Kontrastierung prospektiv im Sinne einer Wahlmöglichkeit, z.B. zwischen ›Frau Weisheit‹ und ›Frau Torheit‹ und zeigt damit zugleich die *ethische Ausrichtung* des Bildfelds. Voraussetzung ist hierbei eine *Individualisierung der Metaphorik*, denn nun treten nicht mehr kollektive Größen wie Volk oder Stadt in eine Liebesbeziehung mit Gott, sondern der einzelne (weise) Mensch. Doch gerade darin liegt zugleich die besondere theologische Chance weisheitlicher Geschlechtermetaphorik in der Zeit des

Zweiten Tempels. Wären geschlechtliche Kategorien auf Grund ihrer anthropomorphen Direktheit in dieser Zeit wohl kaum zur Beschreibung der Beziehung des Menschen zu Gott herangezogen worden, kann durch die Zwischenschaltung der Sophia das Gottesverhältnis weiterhin als Liebesbeziehung beschrieben werden, ja der Einzelne wird nun sogar unmittelbar einbezogen. Trotz ihrer menschlich-weltlichen Zugewandtheit steht die Weisheit an Gottes Seite und eröffnet so gerade den himmlischen Bereich für den Menschen. Die Gottbezogenheit der Sophia ermöglicht es einerseits, die erotisch beschriebene Beziehung des Menschen zur Weisheit auf Gott hin auszudehnen. Die Menschenbezogenheit der Weisheit nimmt andererseits den Menschen in das (erotische) Gottesverhältnis der Sophia mit hinein. Die Weisheit wird auf diese Weise zum wirklichen Bindeglied zwischen Menschenliebe und Gottesliebe, denn wie Weish 7,28 formuliert, liebt Gott niemanden außer den, der der Weisheit ›beiwohnt‹.

Was nun die ethische Dimension dieser Individualisierung betrifft, zeigt sich eine enge Verknüpfung von Bild und Wirklichkeit, d.h. der Geschlechterrelation und Gottes- oder Weisheitsrelation. Die Beziehung zur Weisheit korreliert mit den sexualethischen Paränesen an den Weisheitsschüler in irdischen Bezügen. Das Suchen und Begehren, Finden und Erwerben der Weisheit empfängt seinen semantischen Sinn aus dem Bereich bräutlich-ehelicher Liebe und wirkt auf diesen zurück. Erotische Bilder verknüpfen dabei religiösen Absolutheitsanspruch mit sexualethischem Rigorismus. Diese individualethische Zuspitzung der Metaphorik mündet bei *Philo von Alexandrien* erstmals in *sexualasketische Forderungen.* Unter Aufnahme hellenistischen Gedankenguts wird für Philo die Ehe zwischen Gott und der Weisheit bzw. der Idee der Jungfräulichkeit zum Urbild der Vereinigung der menschlichen Seele mit Gott. Wer sich mit der Weisheit bzw. mit Gott vereinigen will, sollte bereits im irdischen Leben unbefleckt und jungfräulich bleiben, was für Philo in sexueller Enthaltsamkeit und in der Flucht vor jeglichen sinnlichen Begierden seinen Ausdruck findet. Exemplarisch verweist er auf die »alten Jungfrauen« unter den Therapeutinnen (VitCont).

Die personifizierte Frau Weisheit war auch eine *Integrationsfigur für Mythen* mit himmlischen weiblichen Größen bzw. Göttinnen, was aus dem mythologischen Hintergrund etwa von Prov 8,22-31, Weish (Isis) oder Philo: Ebr. 30f. zu schließen ist. Hier wird sichtbar, dass die Auseinandersetzung mit Göttinnen aus der Umwelt Israels nicht radikale Abgrenzung hervorrief, sondern eine Vermischung erbrachte, bei der Züge der Göttin z.B. durch Projektion auf Frau Weisheit in den Jhwh-Glauben integriert wurden. Allerdings bleibt die Weisheit in den Texten der jüdischen Tradition stets auf Gott bezogen und es gibt m. E. keinen Anhalt einer völlig eigenständigen Größe im Rang einer un-

abhängigen Göttin. Eine Infragestellung des strengen Monotheismus gab es durch die weiblich personifizierte Weisheit offenbar zu keinem Zeitpunkt.

Zeigt sich in der Weisheitsliteratur beispielhaft etwa bei Weish oder Philo v. Alexandrien die *Verknüpfung von hellenistischem Gedankengut mit atl.-jüdischen Traditionen*, so kann auch in der frühjüdisch-rabbinischen Auslegung von Gen 2,24 eine Anlehnung an das Konzept der Androgynie gesehen werden. Eine Vermischung dieser Traditionsbereiche lässt sich dann auch in der narrativen Bildbearbeitung feststellen, da die frühjüdische Erzählung von *Joseph und Aseneth* ganz im Horizont der hellenistischen Liebesromane bzw. Isisromane anzusiedeln ist.

Die Erzählung handelt von der Hochzeit der ägyptischen Königstochter Aseneth mit dem Israeliten Joseph und thematisiert typologisch die Situation des Diaspora-Judentums. Über die Mischehenproblematik hinaus wird die Brautbeziehung bzw. Hochzeit in unmittelbarer Wechselwirkung zur Gottesrelation gesehen. Über titulare Bezeichnungen der Protagonisten wie »Braut Gottes«, »Tochter des Höchsten« oder »einziggeborener Sohn Gottes« wird die religiöse Tiefendimension der Eheschließung ebenso sichtbar wie durch die urbildhafte Vorbereitung der Hochzeit durch Himmelsgestalten (Mensch, Metanoia). Aseneth selbst wird durch ihre Bekehrung und Eheschließung zum Typos der Proselytin, die als kollektive »Zufluchtsstadt« vielen umkehrenden Nationen Schutz bieten kann. JosAs schafft hierbei eine Synthese der prophetischen Geschlechtermetaphorik, konkret der Zionstraditionen (Stadt-Frau-Bildfeld) und der weisheitlichen Brautmetaphorik, die wirkungsgeschichtlich insofern höchste Relevanz aufweist, als hier einerseits die Braut nicht aus Israel, sondern aus den Heiden kommt, andererseits nicht mehr Jhwh allein den männlichen Part ausfüllt, sondern dieser durch Mittlergestalten wie den Himmelsmenschen bzw. Joseph ersetzt wird.

Eine Verschiebung des Bildempfängers für den männlichen Teil von Jhwh auf eine Mittlergestalt zeigt sich explizit schließlich im Rahmen des frühjüdischen Messianismus. Innerhalb der Vielfalt (früh)jüdischer Messiaserwartungen zeigen einige Texte Ansätze einer Verknüpfung von Messianologie und Hochzeitsmetaphorik (Ps 45; TgSach 3,1–5, vgl. 1QIs^{a} 61,10), die dann in der rabbinischen Literatur aufgegriffen und ausgebaut werden (PesR 37).

Für das *rabbinische Schrifttum* kommt der allegorischen Auslegung des Canticum eine Schlüsselrolle in der Weiterführung des Bildfelds zu. Spätestens im Mischna-Traktat mTaan 4,8 wird von Rabbi Schimon b. Gamliel II der »Tag der Hochzeit« nach Cant 3,11 mit der Übergabe der Tora identifiziert. Ferner hat Rabbi Akiba (gest. um 135 n.Chr.) die Liebesbeziehung des Cant konsequent auf das Gottesverhältnis Israels bezogen (tSan 12,10; MekhY zu Ex 15,2;

u.a.). Die allegorische Cant-Interpretation wird nun zum Initial für den Motivkreis der ›Jhwh-Sinai-Hochzeit‹, der in den jüdisch-rabbinischen Gleichnissen zentrale Bedeutung erlangt (ShemR; PesK; PesR). Der Bundesschluss am Sinai wird hierbei als Ehe zwischen Jhwh und seinem Volk Israel ausgemalt, womit die atl. angedeutete Kombination von Bundestheologie und Ehemetaphorik zur vollen Entfaltung kommt. Teilweise wird auch der Sinai-Bund als Verlobung, die Tage des Messias als die Hochzeit bezeichnet. Zumindest ist der Messias-Bräutigam fester Bestandteil der geschichtstheologischen Cant-Interpretation, wie sie durch MShir und TgCant (7,4.12 - 8,14) überkommen ist.

1.2. Rezeption und Modifikation im Urchristentum

Die urchristliche Geschlechtermetaphorik ist tief in der jüdischen und hellenistischen Tradition verwurzelt. Von einer genuinen Sprachbildung des Christentums zu sprechen (Jeremias, Gnilka u.a.), scheint auf Grund der Ergebnisse dieser Arbeit m. E. nicht gerechtfertigt. Die zum Teil nur lose oder gar nicht verbundenen Zweige geschlechtsspezifischer Metaphorik erfahren nun im Urchristentum dadurch eine gewisse Bündelung, dass viele Bildfeldtraditionen auf die Person Jesu bezogen werden. Obgleich auch innerhalb der neutestamentlichen und der urchristlichen Bildverwendung z.T. erhebliche Differenzen zu konstatieren sind, findet die Vielfalt der Zeugnisse im Metaphernkern »Jesus der Bräutigam« ihren inneren Zusammenhalt.[13]

1.2.1. Historischer Jesus und Johannes der Täufer

In diachroner Perspektive ist zunächst zu fragen, ob bereits der *historische Jesus* die Bräutigammetapher als bildliche Redeweise über seine Person und seinen Auftrag verwendet haben könnte. Bildliche Sprache, inbesondere Gleichnisse, werden allgemein als Konstitutivum der Rede Jesu anerkannt.[14] Ferner kann man feststellen, dass Jesus wenn überhaupt, dann in der dritten Person und in Bildern über sich selbst gesprochen hat. Unbestreitbar können auch Mahlgemeinschaft und eschatologische Freude als konstitutive Elemente von Jesu Verkündigung und Lebenspraxis gelten. Beide Elemente stehen zugleich an zentraler Stelle des Hochzeitsbildfeldes. Die Kernaussagen der Verkündigung Jesu lassen sich insofern gut mit dem Hochzeitsbild verbinden. Allerdings gebieten

[13] So auch HENGEL (2000), Manuskr. 32: »Bei all diesen Texten, seien sie nun johanneisch, apokalyptisch-johanneisch, paulinisch oder deuteropaulinisch, zeigt sich unter immer wieder neuen Aspekten, wie sehr diese ekklesiologischen Metaphern, das ist das Neue gegenüber der jüdischen ›Muttertradition‹, von der Christologie und Soteriologie her zu interpretieren sind.«

[14] Vgl. dazu THEIßEN/ MERZ (1997), § 11: Jesus als Dichter: Die Gleichnisse Jesu, 286-310; ferner KARRER (1998), 236-244.

die überlieferten Texte Vorsicht, über diese grundsätzliche Kompatibilität und Möglichkeit hinaus definitive Aussagen zu treffen.

Betrachten wir die Texte mit Hochzeitsmetaphorik der narrativen Jesusüberlieferung hinsichtlich ihrer historischen Plausibilität, lässt sich feststellen, dass die Evangelisten in Mk 2,18-22 sowie in den Gleichnisreden Mt 22,1-14 und Mt 25,1-13 die Bildaussagen Jesus selbst in den Mund gelegt haben. Das Hochzeitsbild in der Parabel vom Gastmahl (Mt 22) ist auf Grund der Parallelüberlieferung als sekundär zu erweisen, der zum Gericht kommende Bräutigam in Mt 25,1-13 deutet ebenfalls auf eine spätere Bildung hin. So kann man historische Implikationen am ehesten von Mk 2,18-22 erwarten. Ferner dürfte auch das JohEv historische Informationen bewahrt haben, indem es die Bildlichkeit des Messiasbräutigams ganz in narrative Zusammenhänge integriert (vgl. Joh 2 und 4) und auch die eindeutige Metaphorisierung in Joh 3,28f. situativ an einen historischen Ort bindet.[15] Abgesehen von der doxologischen Ankündigung in Apk 19,6-9 sind Mk 2,18-22 und Joh 3,28f. zugleich die einzigen ntl. Brauttexte, die von der Gegenwart des Bräutigams und der Hochzeit sprechen.

Im Blick auf historische Informationen einzelner Texte ist innerhalb der neueren Forschung zum historischen Jesus (third quest) ein Paradigmenwechsel vom so genannten »Differenzkriterium« zum »Plausibilitätskriterium« vollzogen worden.[16] Versuchen wir die Texte auf ihre historische Plausibilität hin zu untersuchen, zeigt sich folgendes Bild:

Bei Mk 2,18-22 ist eine Kontextplausibilität durch das Bild der Hochzeit gegeben, das nicht nur der Lebenswelt der galiläischen Juden entnommen ist, sondern im Judentum bereits innerhalb einer religiösen Bildfeldtradition bekannt ist. Durch die Akzentverschiebung der Tradition von einer verheißenen Brautschaft (z.B. Hos 2,21f.) zur Gegenwart des Bräutigams gewinnt die Aussage zugleich ein typisch jesuanisches Profil (s.u.). Die historische Plausibilität wird durch den im Griechischen ungewöhnlichen Ausdruck »Söhne des Brautgemachs« erhöht, da dieser als wörtliche Übersetzung einer hebräischen bzw. aramäischen Wendung (בְּנֵי חוּפָּה) zu erklären ist. So könnte hinter dem Streitgespräch von Mk 2,18-22 ein historischer Kern liegen[17], bei dem die an-

[15] Vgl. die Ortsangabe Ainon bei Salim, dazu ZANGENBERG (1995).

[16] Als Unterscheidungsmerkmal zwischen ›echter‹ und ›unechter‹ Jesusüberlieferung gilt demnach weniger die Unableitbarkeit aus Judentum und Urchristentum (»Differenzkriterium«) als die »historische Plausibilität«, die in ›Kontextplausibilitäts‹ und ›Wirkungsplausibilität‹ differenziert werden kann: D.h., »was im jüdischen Kontext plausibel ist und die Entstehung des Urchristentums verständlich macht, dürfte historisch sein.«, THEIßEN/MERZ (1997), 29. Vgl. dazu umfassend THEIßEN/WINTER (1997).

[17] Vgl. das Resultat der diachronen Analyse von EBNER (1998), 203, freilich nur im Blick auf Mk 2,19*: »Die jesuanische Authentizität des Hochzeitslogions steht außer Frage.«

stößige oder zumindest auffällige Lebensweise Jesu durch das Hochzeitsbild bzw. die Bräutigammetapher legitimiert wird: Hochzeitsgäste können nicht fasten, die Anwesenheit des Bräutigams eröffnet vielmehr das Fest.

Im JohEv wird die Hochzeits- bzw. Bräutigammetapher eng mit dem ersten Auftreten von Jesus als Messias verknüpft, sei es dass Jesus auf einer Hochzeit erscheint (Joh 2,1-11), um durch ein Zeichen seine Doxa zu erweisen, sei es, dass bei einer durch die Jüngerfrage reflektierten Konkurrenzsituation zwischen Jesus und Johannes dem Täufer (Joh 3,22-36) auf Jesu Messianität als Bräutigam verwiesen wird, oder sei es, dass die Frau am Jakobsbrunnen die Messianität Jesu erkennt (Joh 4). Obgleich die Aussagen hier stark in die johanneische Theologie eingebunden sind und folglich von späteren Traditionen überlagert sind[18], könnten in Joh 2-4 auch historische Indizien erhalten sein. Dafür sprechen die präzisen Ortsangaben in Joh 2,1; 3,22 und 4,46, wie auch die historische Plausibilität der z.T. spannungsvollen Angaben in 3,22/ 4,1 und 3,25. Ferner ist eine Kontextplausibilität der Messias-Bräutigam-Prädikation auf Grund erster Ansätze dieser Sprachbildung im zeitgenössischen Judentum (Ps 45; TgJes; vgl. PesR 37) gegeben. Anerkennt man die historische Plausibilität von Mk 2,18-22 gibt sie für Joh 3,22-31 einen zusätzlichen Hinweis, denn jeweils ist hier eine Auseinandersetzung mit Johannesjüngern im Blick, auf die im Folgenden über die beiden Texte hinaus einzugehen ist.

Johannes der Täufer als Asket und Jesus als Bräutigam

Sowohl in Mk 2,18-22 als auch in Joh 3,22-36 ist es eine Frage der Johannesjünger, die die Bildrede evoziert, nach Joh 3,29 kommt das Bekenntnis zum Messiasbräutigam aus dem Mund des Täufers. In beiden Stellen wird eine Differenz zwischen Jesus und Johannes d.T. angesprochen: Sei es, dass die Johannesjünger im Gegensatz zu den Jesusjüngern fasten (Mk 2), sei es, dass Jesus den größeren Jüngerzulauf hat und nur er der Messias ist (Joh 3). Die Brautmetaphorik scheint offensichtlich in unmittelbarem Zusammenhang mit der Abgrenzungsproblematik von Jesus und Johannes dem Täufer zu stehen. Welche Bedeutung könnte die Bräutigamsmetapher hierbei gespielt haben?

Hatte man früher in der Verkündigung beider eine entscheidende Differenz nachzuweisen versucht, indem Johannes als Prophet des Gerichts, Jesus als Verkündiger der Gnade dargestellt wurde, so muss man heute anerkennen, dass Gericht und Heil in der Verkündigung beider reziprok verbunden sind und somit als die »zwei Seiten derselben Medaille«[19] gesehen werden müssen. Auch hinsichtlich anderer Leitthemen wie Umkehr, Eschatologie und Ethik kann man bis hin zur Verwendung gleicher Metaphern (Baum-Frucht- bzw. Saat-

[18] Vgl. meine Untersuchungen zu Joh 4 (ZIMMERMANN 1998); zu Joh 3,29 (ZIMMERMANN 1999a).
[19] Vgl. in diesem Sinn KARRER (1998), 216.

Ernte-Metaphorik[20]) eine erstaunlich hohe Kontinuität der Predigt Jesu mit der des Täufers konstatieren.[21] Allerdings fehlt beim Täufer der Begriff der βασιλεῖα τοῦ θεοῦ[22], der für Jesu Verkündigung ins Zentrum rückt.[23] Nach den Maßstäben der eschatologischen Gottesherrschaft findet die Wertschätzung des Täufers in den Augen Jesu ihre Grenze: Denn auch wenn niemand der von der Frau Geborenen größer ist als Johannes, so ist doch der Kleinste in der βασιλεῖα τοῦ θεοῦ größer als er (Lk 7,28). Auch in dem historisch plausiblen Stürmerspruch (Mt 11,12f.; Lk 16,16f.; Justin Dial 51,3; EvThom 46)[24] wird die Basileia zum Kriterium der Zeitenwende und reflektiert damit ein theologisches Programm: Spricht Johannes vom unmittelbar bevorstehenden Weltende, so kann Jesus (zumindest teilweise) bereits auf die Gegenwart des Heils blicken. »Der Täufer signalisierte die Zeitenmarke und blieb doch hinter ihr zurück.«[25]

Einen sichtbaren Ausdruck dieser Akzentverschiebung von der futurischen zur präsentischen Eschatologie ist nun zweifellos in der Differenz der jeweiligen Lebenspraxis zu erkennen. Während der Täufer demonstrativ asketisch lebt (Keider, Nahrung, Ehelosigkeit) und die Wüste als Aufenthaltsort wählt, sucht Jesus die Gemeinschaft der Menschen in den Orten Galiläas oder in der Stadt Jerusalem. Die Tischgemeinschaft und zwar mit allem Volk, gerade auch Sündern und Zöllnern, kann dabei als symbolischer Ausdruck seiner eschatologisch motivierten Lebensfreude und -gemeinschaft werden.[26] Obgleich dem Titel »Fresser und Weinsäufer« (Mt 11,19) auf Grund seiner Anstößigkeit hohe historische Plausibilität zu bescheinigen ist, bleibt er doch eine polemische Äußerung im Mund von Jesu Gegnern. Eine positive Legitimation dieser Lebenspraxis könnte hingegen in der Bräutigammetapher liegen. Während der Täufer kein Brot isst und keinen Wein trinkt (Lk 7,33f.par.), teilt Jesus das Brot in fröhlichen Gemeinschaften und trinkt Wein, das Getränk des Festes, er verkündigt Freude und Lebensfülle (Joh 10,10; vgl. 2Kor 9,8). Allerdings wird dieses Handeln mit tieferem Sinn belegt. Jesus begreift seine Tischgemeinschaft,

---

[20] Vgl. dazu v. Gemünden (1993), 122ff., 182ff.

[21] Vgl. zu den unterschiedlichen Akzentuierungen die Tabelle bei Theißen/ Merz (1997), 194f.

[22] Mt 3,2 wird wohl eine redaktionelle Zufügung sein. Mit Karrer (1998), 215 auch zum Folgenden.

[23] Vgl. dazu den guten Überblick bei Theißen/ Merz (1997), § 9, 226f.232ff. Zur Reich-Gottes-Symbolik aus metaphorischer Sicht die Arbeit von Meurer (1997), III. Teil, 347ff.

[24] Vgl. dazu neuerdings G. Theißen, Jünger als Gewalttäter (Mt 11,12f.; Lk 16,16). Der Stürmerspruch als Selbststigmatisierung einer Minorität, in: Migthy Minorities (FS Jervell), (= Studia Theologica 49), 1995, 183-200.

[25] Karrer (1998), 216; ähnlich Theißen/ Merz (1997), 195, obgleich die Begründung dieser Akzentverschiebung durch eine Art ›Parusieverzögerung‹ sicherlich durch einen positiven Ansatz zu ergänzen ist, was insgesamt auch bei den Autoren deutlich wird.

[26] Vgl. dazu neuerdings Bolyki (1998).

d. h. seine freudige Fest- und Feiergemeinschaft, als Realisierung seiner Verkündigung der Gottesherrschaft; möglicherweise stiftet er sogar schon selbst den Ritus des »Weinbunds«, der dann zur Voraussetzung der eucharistischen Feier der Urgemeinde werden konnte. Nichts liegt hier näher als auch Sprachtraditionen zu integrieren, die das endzeitliche oder messianische Heil im Bild des hochzeitlichen Festmahls bzw. der hochzeitlichen Freude beschrieben haben.

F a z i t: Die Frage, inwiefern der *historische Jesus* eventuell durch seine Selbstprädikation als Bräutigam zum Initial der urchristlichen Sprachbildung geworden ist, lässt sich auf Grund der Quellenlage nicht sicher beantworten. Die neutestamentlichen Autor(inn)en legen das Hochzeitsbild nur bei Mk 2,18-22 sowie den mt Gleichnissen (Mt 22; 25) Jesus selbst in den Mund. Ferner deutet die narrative Einbettung der Bräutigam-Metaphorik in Joh 2-4 (insbesondere 3,29) auf historische Indizien hin. Allerdings wird man bedenken müssen, dass Mt 25,1-13 (Jungfrauengleichnis) als metaphorische Aussage aus nachösterlicher Perspektive formuliert ist, bei Mt 22,1-14 (Gastmahlgleichnis) wird schon durch die Mehrfachüberlieferung deutlich, dass das Hochzeitsbild nachträglich in die Parabel eingewandert ist. Kontext- und Wirkungsplausibilität (Theißen) lassen sich am ehesten bei Mk 2,18-22 postulieren, ferner könnte auch Johannes trotz theologischer Überformung historische Informationen bewahrt haben. Beide Überlieferungen (Joh; Mk) verorten die Brautmetaphorik jeweils in der Frühzeit des Wirkens Jesu, näherhin in dem Umfeld von Johannes dem Täufer. Die Brautbildlichkeit könnte dabei als Reflex auf den Abgrenzungsprozess zwischen Jesus und Johannes d. T. aufgefasst werden, zumal eine bestimmte divergierende Lebenspraxis in Abhängigkeit eines gewandelten eschatologischen Bewusstseins (Askese - Feier) auch sonst als Differenzkriterium überliefert ist (Lk[Q] 7,33f.).

Wenn man durch diese Indizien annehmen mag, dass bereits der historische Jesus das Hochzeitsbild oder gar die Bräutigamprädikation innerhalb seiner Verkündigung verwendet hat[27], handelt es sich dabei wohl kaum um eine titulare Selbstreferenz (im Sinne einer expliziten Christologie[28]), sondern um einen Aspekt innerhalb der Vielfalt seiner bildhaften Verkündigung.

Eine geprägte Jesus-Bräutigam-Metapher mit zugehörigem Bildkonzept dürfte wohl erst das Ergebnis eines theologischen Verarbeitungsprozesses sein, der allerdings eine unbezweifelbare Sachkontinuität mit der Lebenspraxis und der

---

[27] Dazu tendiert Hengel (2000), Manuskr. 20: »Vermutlich hat schon Jesus selbst die Metapher vom Bräutigam und von der Hochzeitsfreude auf seinen messianischen Dienst im Zusammenhang mit seiner Botschaft von der Gegenwart der Gottesherrschaft bezogen.«

[28] Vgl. dazu Theißen/ Merz (1997), 453ff.

Verkündigung Jesu (Gastmahlpraxis[29], personale Gegenwart des Heils, Zusage eschatologischer Freude) aufweist. Das heißt aber, wir gewinnen sicheren Grund im Blick auf die christliche Verarbeitung der Geschlechtermetaphorik erst innerhalb der überlieferten Schriften, wobei die Analyse hier auf Mk 2,18-22; 2Kor 11,1-4; Eph 5,21-33 und ApkJoh beschränkt wurde.

1.2.2. Die analysierten neutestamentlichen Bildtexte

Die älteste Bezeugung des Bildfeldes innerhalb der narrativen Jesusüberlieferung ist mit *Markus 2,18-22* gegeben: In einer Frage von Johannesjüngern und Pharisäern an Jesus wird die abweichende Lebenspraxis der jeweiligen Jünger thematisiert. Warum fasten die Johannesjünger, aber nicht die Jesus-Jünger? In der Antwort Jesu wird Jesus als »Bräutigam« und seine Jünger als »Söhne des Brautgemachs« metaphorisiert (Mk 2,18-20). Wer als Hochzeitsgast, so ist die aramäische Metapher vom »Sohn des Brautgemachs« aufzulösen, zusammen mit dem Bräutigam beim Fest ist, kann unmöglich fasten. Hier wird also zunächst - wie auch der Kontext (Mk 2,21f.) nahe legt - die Inkommensurabilität der Gegensätze Fasten und Hochzeit-Feiern zum Ausdruck gebracht, die bereits in der Bildfeldtradition verankert ist (Joel 2,15f. u.a.). In der Weiterführung der Jesusrede wird nun aber doch ein Fasten der Jünger bei Abwesenheit des Bräutigams in Aussicht gestellt (V 20), so dass eine Spannung zwischen Nicht-Fasten und Fasten entsteht. In der Forschung hat man hier meist einen Wachstumsprozess des Textes angenommen, mit dem die spätere Gemeinde ihre Fastenpraxis zu legitimieren versuchte (als vaticinium ex eventu). Die Analyse hat jedoch ergeben, dass der Fokus des Textes weniger auf den temporalen als auf den lokalen Angaben liegt: Die An- bzw. Abwesenheit des Bräutigams entscheidet über das Fasten. Während das Nebeneinander von Fastenverboten und Fastengeboten im jüdischen wie auch urchristlichen Kontext verankert ist, ist allein die Präsenz des Bräutigams das Unterscheidungsmerkmal zwischen Pharisäern/ Johannesjüngern und Jesusjüngern. Die »Söhne des Brautgemachs« sind ohne Bräutigam den Johannesjüngern und Pharisäern gleichgeschaltet: Sie müssen fasten, weil ihnen der Bräutigam fehlt. Das Fastenmotiv weitet hier zugleich sein semantisches Spektrum und könnte selbst als Metapher für die Abwesenheit des Bräutigams verwendet worden sein (›mit Trauer entbehren‹). Es geht folglich in Mk 2,18-22 primär nicht darum, ob oder wie die Jünger fasten sollen. Statt der Legitimation einer Fastenpraxis oder gar der Paränese zum Fasten der Gemeinde liegt in der Fastenankündigung eher eine Warnung vor dem bei Abwesenheit des Bräutigams notwendigen Fasten. Die Rede von der ›Wegnahme des Bräutigams‹ sollte dabei nicht als ›Leidensankündigung‹

[29] Dazu neuerdings J. Bolyki, Jesu Tischgemeinschaften (= WUNT II/ 96), Tübingen 1998.

überbewertet werden, selbst wenn sie retrospektiv wahrscheinlich den Tod Jesu voraussetzt. Vielmehr erfüllt die düstere Aussicht auf die Abwesenheit des Bräutigams und die damit notwendige Entbehrung die Funktion, den Blick ganz auf die Anwesenheit Jesu zu lenken. Die positive Aussage, die Mk 2,18-22 letztlich bestimmt, lautet: Die Präsenz des Bräutigams eröffnet für die Jünger das Fest. Jesus ist der Messiasbräutigam, mit dessen Gegenwart die freudige Heilszeit anbricht.

Mit Mk 2,18-22 liegt einer der frühesten Texte vor, in denen die Messianität Jesu explizit mit dem Bild der Hochzeit verbunden wird. Jesus bzw. der Evangelist kann hierbei an ein geprägtes Bildfeld anknüpfen, nach dem die Messiaszeit im Bild der Brautzeit beschrieben wird und auch der endzeitliche Retter bzw. Messias als Bräutigam erscheint (s.o.). Freude und Fest(mahl) sind in dieser Tradition wie auch in Mk 2,18-20 Charakteristika des Messias. Obgleich der Bräutigam relational auf die Hochzeitsgäste bezogen ist, wird eine Braut als unmittelbares Gegenüber des Bräutigams in Mk 2,18-22 nicht genannt. Anders bei der Verwendung des Bildfelds in der paulinischen Tradition.

Innerhalb der urchristlichen *Briefliteratur* begegnet das Bildmaterial zuerst bei Paulus in seiner Briefkommunikation mit der korinthischen Gemeinde. Da Paulus bekanntlich wenig Interesse am historischen Jesus hat[30], spielt hier die Festmahltradition, aufbauend auf die Gastmahlpraxis Jesu, keine Rolle, stattdessen wird Christus als ›mystisch‹-personales Gegenüber im Bild eines Geliebten oder Bräutigams geschildert, dem die korinthischen Christen zur Treue verpflichtet sind. Bereits in *1Kor* schildert Paulus die Christusbeziehung im Horizont einer zwischengeschlechtlichen Relation, indem die mit Gen 2,24 ausgedrückte Christusverbundenheit die leibliche Vereinigung mit der Prostituierten verbietet (1Kor 6,12-20) oder die eheliche Beziehung von Mann und Frau in Konkurrenz zur Christusliebe tritt (1Kor 7,32-34). Eine explizite Metaphorisierung begegnet dann in *2. Korinther 11,1-4*, wo Paulus die Situation der Gemeinde als Brautbeziehung zu Christus beschreibt.

Angesichts einer aktuellen Autoritätskrise in der korinthischen Gemeinde möchte Paulus zu Beginn der ›Narrenrede‹ die Beziehungskonstellation zwischen Gemeinde - Christus - fremden Aposteln und ihm durch bildhafte Sprache klären. Der Apostel verknüpft dabei die dtn. Rede von der Eifersucht Jhwhs mit dem prophetischen Bildfeld der Jhwh-Israel-Ehe bzw. Brautschaft sowie der frühjüdischen Interpretation der Sündenfall-Geschichte (Gen 3), nach der Eva durch die Schlange sexuell verführt wurde. Wie bereits die atl.-frühjüdischen Traditionen eng mit religiösen Ausschließlichkeitsforderungen

[30] Vgl. zur Jesus-Paulus-Debatte die Hinweise in ZIMMERMANN (1996), 83ff.

vor dem Hintergrund aktueller oder latenter Bedrohungen verbunden sind, so ist auch im aktuellen Kontext die exklusive Gottesverehrung gefährdet. In der Verarbeitung der prophetischen Bildfeldtradition zeigt Paulus jedoch eine entscheidende Zuspitzung, indem er mit der Geschlechterrelation nicht die Beziehung von Jhwh-Israel/ Zion, sondern das Verhältnis von Christus und Gemeinde charakterisiert. Dabei vollzieht sich eine maßgebliche Weichenstellung, die in der späteren kirchlichen Tradition zur festen Kernmetapher des Bildfelds (Christus = Bräutigam; Kirche = Braut) ausgebaut wird.

Die Zuspitzung auf die Person Jesu und die Gemeinde wird man bei Paulus allerdings nicht als simple Substitution bezeichnen können, da Paulus ja bewusst an atl. Traditionen anknüpft und auch weiterhin von der Eifersucht Gottes (und nicht Christi) spricht. Allerdings wird nun die Christusrelation in den Rang der Gottesbeziehung erhoben und durch die Aspekte Einzigkeit, Dynamik und Einfachheit konkretisiert. Die in der Bildfeldtradition angelegte Absolutheitsforderung wird auf Christus als ›einzigen Mann‹ und Gegenüber der Gemeinde bezogen. Diese exklusive Christusrelation wird von Paulus als dynamische Beziehung beschrieben, die eine zeitliche Spanne zwischen Verlobung und zukünftigen Zusammenkommens (hinstellen) umfasst. Während für Mk 2,18-22 die Gegenwart des Bräutigams hervorgehoben wurde, wird für Paulus das Bild in einen eschatologischen Horizont eingeordnet: Die Hochzeit mit dem Bräutigam steht noch aus! Da Verlobte nach jüdischem Ritus den Eheleuten aber rechtlich bereits gleichgestellt sind, impliziert der Brautstand schon jetzt die Verpflichtung zur absoluten Treue. Im Bild wird der Treuebruch als Verlust der Jungfräulichkeit konkretisiert und mit dem Sündenfall (Verführung durch die Schlange) identifiziert. Positiv wird die Treuebeziehung mit dem Prädikat der Einfachheit (ἁπλότης) konkretisiert. Im Kontext wie auch in der sonstigen Verwendung des Begriffs in paulinischer Tradition kann man darin einen Ausdruck positiver Gemeinschaft, vorbehaltloser Zuwendung und Intensität der Hingabe erkennen. Sexualethische Implikationen der Bildverwendung, die etwa ein Glossator durch die Hinzufügung der ›Reinheit‹ (ἁγνότης) betonen möchte, sind hier nicht zu erkennen.

Die Virginitätsforderung wird von Paulus insofern nicht zum paränetischen Selbstzweck erhoben, sondern wird ganz theologisch an der Exklusivität der Christusbeziehung ausgerichtet, die nach 2Kor allerdings durch das Eindringen fremder Autoritäten akut gefährdet ist. Gegenüber dem Autoritätsstreben dieser ›Überapostel‹ beschreibt Paulus sein Apostolatsverständnis in personalen Kategorien, indem er wie ein eifernder Brautvater über die Treue seiner Tochter wacht, um sie als ›reine Jungfrau‹ dem Bräutigam zuzuführen. Obgleich Paulus auf diese Weise seine Anteilnahme und Fürsorge für die Gemeinde auszudrücken vermag, nimmt er seine eigene Person in entscheidenden Punkten

zurück (Finanzierung; Distanz), um den Blick ganz auf die exklusiv-eschatologische Christusvereinigung zu lenken, auf die es dem Apostel letztlich ankommt. Durch falsche Abhängigkeit von Überaposteln scheinen für Paulus die Machtverhältnisse ungebührend von Christus zu menschlichen ›Amtsträgern‹ hin verschoben worden zu sein. Die hier sichtbar werdende Verbindung von Jungfräulichkeit und Autoritätskonflikt bleibt auch in Texten der späteren Tradition eine feste Motivkombination (vgl. Apk 2,18–22; 14,4; Euseb. h.e. III, 32,7).

Wird die Geschlechtsmetaphorik in 2Kor 11,1–4 ganz der theologischen Argumentation untergeordnet, kommt es in *Epheser 5,21–33* zu einer reziproken Wechselwirkung von Mann-Frau-Beziehung und Christusbeziehung, da hier die Geschlechtsmetaphorik im Kontext einer Eheparänese (Haustafeltradition) erscheint.

Der Text zeigt eine reiche Anbindung an geprägte Formulierungen und Traditionen, die monolineare Ableitungen des Textes von vornherein verbietet. Im Einzelnen lassen sich heidnische Denkfiguren und Motive der atl.-jüdischen Traditionen unterscheiden. Auch wenn der früher angenommene Einfluss des gnostischen Sophia-Syzygien-Komplexes aus inhaltlichen und zeitlichen Gründen zurückgewiesen werden muss, liegt in der abbildhaften Korrelation der Beziehung unter Eheleuten mit einer übergeordneten (göttlichen) Ehe die Grundstruktur antiker Ehemythen vor, wie sie etwa im Mythos der ›Heiligen Hochzeit‹ von Zeus und Hera begegnet. Auch das weitgehend unhierarchisch-personale Liebesverhältnis in Eph 5,21–33 ist als Eheideal im paganen Umfeld des NTs bekannt (Musonius u.a.). Selbst der politische Motivkreis von *Soma-Kephale* (vgl. Menenius Agrippa, Platon), oder – geschlechtlich gewendet – das Henosis-Androgynie-Motiv findet sich im heidnischen Umfeld. Noch klarer lässt sich die Anlehnung an jüdische Traditionen bis hinein in die Rezeption einzelner Formulierungen und Zitate erkennen. Eine gewisse Strukturverwandtschaft zeigt der Text mit dem weisheitlichen Bildfeld, da dort die erotisch ausgemalte himmlische Brautschaft der Sophia mit Jhwh wie in Eph 5 unmittelbar auf zwischenmenschliche Beziehungen und Sexualethik einwirkt. Deutlicher greift der Autor jedoch die prophetische Tradition der Jhwh-Israel-Ehe auf und appliziert sie – wie Paulus bereits in 2Kor 11,1–4 – auf Christus und die Kirche. Die ungewöhnliche leibliche Fürsorge des Bräutigams für seine Frau lässt sich durch die Handlungssequenz: »heiligen (verloben) – waschen – schmücken – nähren« unmittelbar an Ez 16 zurückbinden. Im Vergleich zu 2Kor 11,1–4 weitet der Verfasser von Eph das Bild von der korinthischen Einzelgemeinde nun auf die Kirche im weiteren Sinn aus. Neben der Aufnahme einer spezifischen Verwendung des Liebesgebots aus Lev

19,18 in Bezug auf die eigene Ehefrau zeigt der Autor durch die Zitation von Gen 2,24 eine schöpfungstheologische Begründung seiner Eheparänese. Die allegorische Applikation von Gen 2,24 auf die Christusbeziehung könnte wiederum auf Paulus zurückgehen, anders als in 1Kor 6,16 bezieht sich das Zitat in Eph 5,32 allerdings nicht auf die Christusrelation des Einzelnen, sondern auf die der Kirche, der kontextgemäß nun Christus als Mann selbst »anhängt«.

Auch wenn die unterschiedlichen Motive selektiv und damit auch kritisch rezipiert werden, ist der Text von polemischen Frontstellungen frei. Die Integration von heidnischen und jüdischen Traditionen könnte ganz bewusst als eine weitere Manifestation der auch sonst den Brief charakterisierenden »Versöhnungstheologie« verstanden werden, durch die den Adressaten heidnischer wie auch jüdischer Herkunft gleichermaßen Verstehens- und Identifikationsangebote unterbreitet werden.

Was nun die theologischen Implikationen der Geschlechterdimension des Textes betrifft, wurde herausgearbeitet, dass die metaphorische Pointe darin liegt, dass statt der üblichen Übergabe (ἔκδοσις) der Braut oder der Mitgift an den Bräutigam hier nun der männliche Partner selbst der Gebende ist: Statt materieller Güter gibt der Bräutigam sich selbst mit seiner ganzen Existenz, womit zugleich der spiritualisierte Opferbegriff von Eph 5,2 aufgenommen ist. Ferner wird die Relation ausdrücklich als Liebesbeziehung beschrieben. Dieses überraschende Bemühen des Bräutigams um die Braut qualifiziert nicht nur das Verhältnis zwischen Christus und Kirche im Sinne einer relationalen Christologie, sie fordert auch die Ehemänner zu einem Umdenken innerhalb gewohnter Rollenschemata heraus.

In dieser Weise steht aber der Todes- oder gar Sühneaspekt bei der Hingabe Christi keineswegs im Vordergrund, ja ist vielleicht für den Verfasser von Eph 5 noch gar nicht im Blick. Eine ähnliche retrospektive Überformung könnte in der sakramentalen Deutung des Textes liegen, nach der Taufe, Eucharistie und Ehesakrament aus Eph 5,21-33 abgeleitet werden. Während die eucharistische Lesart von Eph 5,29f. oder die ehesakramentale Deutung des *mysterium*-Begriffs in Eph 5,31 eher abzuweisen sind, verdient die These Beachtung, dass die Reinigung durch das Wasserbad im Wort (Eph 5,26) eine Anspielung auf die Taufe darstellt. Obgleich das Bad im Brautritus gut verankert ist, führt der Zusatz »im Wort« zu einem metaphorischen Tiefensinn, zumal für die spätere nachpaulinische Tradition das Wasserbad (λουτρὸν τοῦ ὕδατος) eindeutig sakramentalen Bezug aufweist (vgl. Tit 3,5; ferner Justin apol. I 61,3). In Eph 5,21-33 könnte somit die Wurzel dieser Sprachbildung liegen, allerdings wird man bei der Auflösung der Bildersprache auf Grund der spärlichen Hinweise im Text mit einem letztgültigen Urteil vorsichtig bleiben müssen. Problematisch wird ein sakramentales Verständnis vor allem auf Grund der damit im-

plizit transportierten zweistufigen Soteriologie: Wenn das ›Heiligungsbad‹ als Taufe die Teilhabe am rettenden Heilshandeln zur Heiligung sichert, würde zu diesem Rettungsgeschehen dann in V 30 noch das Mysterium der Vereinigung hinzutreten. Um derartige Aporien zu vermeiden, ist man besser beraten, den Sinn der Aussage nicht theologisch zu überfrachten. Das Liebeshandeln Christi kann dann eher im Sinn einer bräutlichen Erwählung verstanden werden. Auch die bereits traditionelle Begriffskombination »heilig« und »rein« bzw. »fleckenlos« unterstreicht diesen Geschenkcharakter und darf nicht im Sinn von (sexual)ethischen Forderungen an die Frau missverstanden werden. Die Heiligung der Frau resultiert aus der Christusgemeinschaft und beschreibt eher leiblich-ästhetische denn moralische Qualitäten.

Die vielleicht gewagteste theologische Aussage des Abschnitts besteht darin, die Einheit zwischen Christus und der Kirche als sexuell-fleischliche Gemeinschaft durch das Zitat von Gen 2,24 zum Ausdruck zu bringen. Die Leibmetaphorik wird hierbei nicht nur als Funktionszusammenhang eines Organismus gedeutet, sondern als geschlechtliche Henosis konkretisiert. Zugleich werden die Adressaten durch die direkte Anrede (Eph 5,30) unmittelbar in diese Liebesrelation hineingezogen, so dass das prinzipielle Urbild-Abbild-Denken des Abschnitts im Sinne einer Inkorporationsgemeinschaft durchbrochen wird. Irdische Geschlechterrelation und metaphorische Christusbeziehung vollziehen sich folglich nicht auf unterschiedlichen Ebenen, sondern werden auf direkte Weise miteinander verknüpft.

Diese Verbundenheit mit Christus ist wohl auch die Grundlage für sexualethische Forderungen an die Ehepartner innerhalb des Kirchenleibes. Die anfänglich rezipierte Oikonomia-Philosophie wird dabei aber nahezu auf den Kopf gestellt: Es ist gerade der (Ehe)Mann, der sich nach Jesu Vorbild in vermehrter Intensität, sogar mit Einsatz des ganzen Lebens, um die Frau bemühen soll, während sich die Frau die Wohltaten ihres Mannes gefallen lassen darf. Innerhalb der patriarchalen Rollenprägung müssen derartige Forderungen entweder als Zumutung oder als Vision aufgefasst werden. Zumindest könnte die bildhafte Interferenz von Christusbeziehung und Geschlechterrelation als Fanal fungiert haben, das dem Ideal der Liebespartnerschaft inmitten patriarchal-hierarchischer Strukturen Gehör verschafft hat.[31]

[31] Die konkrete gesellschaftliche Umsetzung dieses Ideals bzw. die wirkungsgeschichtlich daraus abgeleitete erneute Hierarchisierung im Sinne eines auf Gehorsam bauenden »familiären Liebespatriarchalismus« (G. Theißen, Legitimation und Lebensunterhalt: Ein Beitrag zur Soziologie urchristlicher Missionare, NTS 21, 1974/75, 192-221, hier: 201) sollten diesen Impuls nicht vorschnell nivellieren und müssten eigens erörtert werden.

Ist die Geschlechtermetaphorik bereits in früheren Schriften des Corpus Johanneum nachweisbar (2Joh 1; Joh 2-4[32]), so finden sich die reichhaltigsten Belege dieser Tradition und sogar der neutestamentlichen Schriften überhaupt in der *Apokalypse des Johannes*. In diesem biblischen Buch werden fast alle Dimensionen der geprägten jüdischen Bildverwendung aufgegriffen (Königshochzeit, Stadtbraut Jerusalem; Hure-Braut; Kleid; Festmahl; Jungfräulichkeit). In der kontrastiven Gegenüberstellung von Hure und Braut (Apk 17-21) ist die Apk ganz der prophetischen Tradition verpflichtet, wobei vor allem eine enge Anlehnung an die Geschlechtsbilder von Ez und Dtjes festgestellt werden kann. Die Rede vom himmlischen Jerusalem als Braut (Apk 21f.) zeigt eine Anknüpfung an den Stadt-Frau-Komplex, konkret an die Zionsbraut-Tradition, obgleich bei den Ausführungen in Apk 21f. dann die urbanen gegenüber den personalen Aspekten in den Vordergrund rücken. Die Leistung des Autors besteht darin, dass er das prophetische Kontrastprogramm von Hurerei und Brautschaft und den Stadt-Frau-Komplex mit der Tradition des Messiasbräutigams verbindet. Die doxologische Ankündigung der Hochzeit des Lammes bzw. des königlichen Bräutigams (Apk 19,6-9) wird gerade zur Wendemarke, die den Wechsel von der Hure zur Braut, d.h. von der Gerichts- zur Heilsankündigung anzeigt. Die Kombination der Zionsstadt mit dem Messias ist zwar traditionell durch die sichtbare Nähe Jerusalems zum Jhwh-Königtum und zum endzeitlichen davidischen Königtum vorgegeben, wird hier jedoch zu einem einheitlichen Konzept verschmolzen. Während in der Bildfeldtradition zur Stadtfrau die geschichtsimmanente Perspektive dominiert, wird hier das neue Jerusalem an die ›neue Schöpfung‹ (Apk 21,1ff.) gebunden und zeigt damit den transzendenten Herkunftsort der himmlischen Stadt.

Doch wie der ganze Aufbau der Apk auf die Schlusskapitel zusteuert und unterschiedliche Prolepsen die Gegenüberstellung der beiden Städte Babylon und Jerusalem vorbereiten (Apk 11,2.8; 14,1.8 u.a.), bleibt auch die Huren- und Liebessemantik in den übrigen Teilen des Buches eng auf das Bildfeld bezogen. So weist die Unzuchtsthematik der Sendschreiben (Apk 2,14.20-22) mit ihrem Bezug auf den Kaiserkult bereits auf die Hure Babylon (als Rom) voraus. Andererseits wird auch die Hochzeit des Lammes vorbereitet, indem die Beziehung Christi zu den Gemeinden als Liebesverhältnis charakterisiert wird (Apk 2,4), die Krone des Lebens (Apk 2,10; 3,11) eine Anspielung auf die Brautkrone sein könnte oder das Klopfen an der Tür (Apk 3,20) ein Motiv aus der Liebeslyrik aufgreift (Cant 5). Auch im Mittelteil wird das Bildfeld sichtbar: Die Himmelskönigin in Apk 12 ist in eine Reihe mit den beiden anderen herausragenden Frauengestalten (Hure, Braut) zu stellen, obgleich dabei der

[32] Vgl. zu 2Joh 1 HENGEL (2000); zu Joh 3 und 4 s. ZIMMERMANN (1998) und (1999a).

Mutteraspekt im Vordergrund steht. Deutlicher zeigt Apk 14,1-5 durch das Rahmenszenario und die Beschreibung der Auserwählten (jungfräulich, makellos) einen Bezug zu Apk 19,1-10 und damit auch zur Brautthematik. Der sehnsuchtsvolle Ruf der Braut im Buchschluss (Apk 22,17) rundet dieses Bild ab und macht noch einmal deutlich, dass relationale Geschlechtermetaphorik als eines der konstitutiven Grundraster der ganzen Schrift betrachtet werden kann.

Die Aufnahme der Metaphorik in Sendschreiben, Mittelteil und Buchschluss haben vor allem die Funktion, das an den Stadtchiffren bildhaft Vorgeführte explizit mit den Adressatengemeinden zu verbinden. So polemisieren die als Götzendienst zu deutenden Unzuchtsaussagen in den Sendschreiben konkret gegen den Kaiserkult der Adressatengemeinden (Pergamon; Thyatira), der als Untreue gegenüber Christus gedeutet wird. Auch die Frauengestalt in Apk 12 kann in ihrer Bedrohung als Identifikationsfigur für die verfolgte Gemeinde betrachtet werden. Schließlich sind die Auserwählten durch ihre Jungfräulichkeit und weißen Kleider als die vorbildlichen Christen zu erkennen, die bereits in die Bilderwelt von Braut und Hochzeit hineingestellt sind.

Diese enge Verknüpfung von Vision und Lebenswelt der Adressaten, d.h. Bild und Wirklichkeit, zeigt zugleich die Pragmatik der Geschlechtsmetaphorik in der Apk. Der schroffe Dualismus zwischen Hurerei und Brautschaft wird zum Bild für die aktuelle Glaubenssituation: Angesichts des im Kaiserkult paradigmatisch vorgeführten Götzendienstes wird die Ausschließlichkeitsforderung der Christusbeziehung als Frage von Leben oder Tod begriffen. Die Bildersprache drängt dabei auf eindringlich ganzheitliche Weise zu einer Entscheidung. Darüber hinaus kann die bildsprachliche Vision zu einem Bewältigungsmodell gegenwärtiger Lebenswirklichkeit werden. Auch wenn der Untergang der Hure und die Ankunft des Bräutigams letztlich noch ausstehen und die Christusgemeinschaft noch innig herbeigesehnt wird (Apk 22,17), wird das visionäre Geschehen bildhaft bereits antizipiert und realisiert (Apk 19,6). Die apokalyptische Bildersprache der Geschlechterrelation wird dabei nicht zu einem Medium der Vertröstung, sondern erweist sich als Modell für die Wirklichkeit, das zu einem Instrument der Neubeschreibung und damit auch der Veränderung der bedrohlichen Situation der Adressatengemeinden werden kann. Das in Bildern der Geschlechterrelation proleptisch Aussagbare und doxologisch Antizipierbare wirkt auf diese Weise in die Gegenwart hinein und vermag sie zu transformieren.

1.2.3. Weitere Entwicklung in urchristlichen und gnostischen Texten

Im Blick auf die weitere Entwicklung relationaler Geschlechtsmetaphorik zeichnen sich folgende Leitlinien ab: Die *prophetisch-apokalyptische Tradition* wird

über ihre paulinische Rezeption (2Kor 11,1-4; Eph 5,21-33) dann wieder in den Apostelakten aufgenommen, während die Apk in der ebenfalls apokalyptischen Schrift Hirt des Hermas eine gewisse Fortsetzung findet. Die Traditionskontinuität *weisheitlicher Geschlechtermetaphorik* ist weniger deutlich. Hier kann man zwar in spätalttestamentlicher (Prov) und frühjüdischer Zeit (Sir, Weish, Philo v. Alexandrien) eine ausgeprägte Bildfeldtradition konstatieren. Eine eindeutige Bezugnahme besteht dann allerdings erst wieder in urchristlichen Schriften des 2. Jh. (2Clem, OdSal, Herm) und im gnostischen Schrifttum. Es stellt sich deshalb die Frage, ob die weisheitliche Geschlechtermetaphorik auf einem Sonderweg am Neuen Testament vorbei weitergetragen wurde. Dies wird innerhalb der Traditionskontinuität in Ägypten, insbesondere in Alexandria am wahrscheinlichsten, da hier mit den Schriften Philos und JosAs frühjüdische Zeugnisse vorliegen, an die 2Clem sowie Clemens v. Alexandrien und Origenes oder die gnostischen Autoren anknüpfen konnten.

Beim *Hirt des Hermas* deuten bereits die Beziehungen des Protagonisten Hermas zu unterschiedlichen Frauengestalten (Rhode, Greisin, Jungfrauen) auf eine metaphorische Tiefendimension der häufigen Aussagen zur Geschlechterdimension hin. Auch die in zahlreichen Paränesen sichtbare Wertschätzung der Jungfräulichkeit und Keuschheit oder der Einzigehe und Treue steht in einem metaphorisch-theologischen Horizont, was nicht zuletzt durch eine breite Anknüpfung an geprägte Elemente der Bildfeldtradition deutlich wird: So kann man in der Kontrastierung der Frauengestalten (Jungfrauen - schwarze Frauen; Greisin - Braut) weisheitliche (fremde Frau/ Frau Torheit - Frau Weisheit) und prophetisch-apokalyptische Traditionen (Hure - Braut) erkennen. Auch das Bildfeld »Hurerei ist Götzendienst« (z.B. Vis II 3,2) oder die geprägte Motivkombination von weiblichen und ädifikatorischen Figurationen (Zion; JosAs, 4Esr) wird von Herm aufgegriffen (z.B. Kirche als Frau und Turm). In Vis IV 2 greift Herm das ntl. Bild von der Kirche als Frau/ Braut (2Kor 11; Eph 5) auf und verknüpft die visionären Reflexionen mit der konkreten Verfasstheit der Kirche und der sie konstituierenden Christen. Die in einem Verjüngungsprozess aus einer Greisin entstandene Braut steht als Kollektivbegriff und Typos für die bußfertigen einzelnen Christen, die schließlich fleckenlos und rein - wie eine Braut - geleitet von jungfräulichen Geistern in die zukünftige Welt gelangen. Die fast durchweg dualistische Metaphorik des Geschlechtlichen wird bei Herm zu einer Ausdrucksform des apokalyptischen Kampfes zwischen Gut und Böse, der hier allerdings individuell auf die exklusive Gottesbeziehung des Einzelnen zugespitzt wird. Die zwischengeschlechtlichen Bilder wollen ähnlich wie in ApkJoh die prinzipiell gefährdeten Christen zu Entscheidung und Buße mahnen, denn nur Keuschheit und Unbeflecktheit

können den Eintritt in den Turm, d.h. in das Gottesreich sichern. Auch wenn so die Askese zum vorrangigen Ideal der Auserwählten wird, spricht Herm auch von lustvollen Genüssen (τρυφαί), die den Menschen retten können (Sim VI 5,5-7), und beschreibt die Nacht mit den Jungfrauen in einer feinfühligen Erotik. Offensichtlich vom Bildfeld ›Hurerei ist Götzendienst‹ geleitet, lehnt Herm regelwidriges Sexualverhalten ab, Askese und Einzigehe können allerdings - ähnlich wie bei Paulus - noch weitgehend gleichberechtigt nebeneinander stehen.

Eine ausschließlich individuell und auch sexualethisch gedeutete Metaphorik begegnet dann in den *apokryphen Apostelakten*. Gattungsgeschichtlich stehen die Akten in einer Tradition mit jüdischen (Tob; JosAs) oder hellenistischen Liebesromanen und zeigen dabei eine narrative Bildverarbeitung, bei der die Gottes- bzw. Christusrelation in eine scharfe Konkurrenz zu irdischen Sexualgemeinschaften tritt (vor allem in ActThom, ActAndr und in den Geschichten von Xantippe, Polyxena und Rebekka). Die Vehemenz, mit der sexualethische Forderungen (Keuschheit, Eheabstinenz) ins Zentrum der Evangeliumsverkündigung gestellt werden, und die Radikalität, mit der Sexualität z.T. sogar expressis verbis ›verteufelt‹ wird (vgl. »Trugspiel des Teufels«, ActJoh nach Ps-Tit), erinnert an das geprägte Bildfeld ›Hurerei ist Götzendienst‹, obgleich nur sehr pauschal darauf Bezug genommen wird. Zwischengeschlechtlichkeit wird zum Abbild und Ausdruck der Gottesbeziehung. Gegenüber der prophetischen und ntl. Bildfeldtradition zeigt sich aber eine zweifache Radikalisierung: Einerseits wird jede sexuelle Aktivität (und nicht nur πορνεία) als Treuebruch im Gottesverhältnis gewertet, andererseits wird die sexuell gedeutete Gottesbeziehung nun individualisiert, indem die Christusbeziehung nicht mehr der Kirche, sondern einzelner Frauen (Thekla, Mygdonia, Polyxena etc.) in den Blick kommt. Die Christusbeziehung selbst wird also wie eine geschlechtliche Beziehung verstanden. Entsprechend bleiben Frauen jungfräulich, lösen sich von ihrer Verlobung, enthalten sich buchstäblich in letzter Minute im Brautgemach des ersten Sexualverkehrs oder verweigern nach ihrer Bekehrung die sexuelle Gemeinschaft mit ihren Ehemännern.

Eine eigentümliche Zwischenstellung zur Gnosis zeichnet sich für die Schriften OdSal und 2Clem ab, denn sie zeigen Denkweisen oder Theologumena, die wir aus späteren gnostischen Schriften kennen, lassen aber die typisch antignostische Polemik der Kirchenväter vermissen. Die syrischen *Oden Salomos* knüpfen innerhalb ihrer Hymnen mit Liebessemantik an weisheitliche Traditionen an (z.B. Joch - ζυγός) und zeigen mit einem strengen Dualismus zwischen Oben und Unten (OdSal 34,5) bzw. Wahrheit und Irrtum (OdSal 38,9-11) sowie der Betonung der ›Erkenntnis‹ als Voraussetzung der Liebesnähe (OdSal 3,11; 42,3.8.) bereits gnostische Denkfiguren. Die Formulierung

»Jochgemeinschaft der Liebe« (OdSal 42,7) könnte sogar eine Vorwegnahme der gnostische Rede von den ›Syzygien‹ sein. Allerdings kennen die OdSal keine Engelehe und trotz fehlender biblischer Bezüge bleibt die Vereinigung mit Christus als dem Geliebten konstitutiv. Während in OdSal enkratitische Forderungen fehlen, zeigt sich hier eine deutliche Individualisierung der Geschlechtsmetaphorik, die für die spätere - vor allem mystische - Rezeption des Bildfelds zentral wird.

Im *2. Clemensbrief* wird erstmals von einer präexistenten Paargemeinschaft von Christus und Kirche gesprochen (2Clem 14) und damit eine Denkfigur bezeugt, die für die gnostische Syzygienlehre konstitutiv ist. Die androgyn gedeutete ursprüngliche Zweigeschlechtlichkeit des Menschen (nach Gen 1,27) wird in 2Clem 14,2 auf Christus und die Kirche appliziert, wobei sich die pneumatische Kirche im Fleisch Christi offenbart, dessen Leib sie ist. Männliches und Weibliches sind im Christus-Kirchen-Leib vereint. Die Kombination von Geschlechtsmetaphorik und Leibmetaphorik, wie auch die Rezeption des Fleisch-Geist-Dualismus zeigen eine Anlehnung an paulinische Traditionen (1Kor 6; Eph 5). Auch die Überwindung der Geschlechterdifferenz, die in 2Clem 12,1-6 angekündigt wird, ist schon bei Paulus (Gal 3,28) verheißen worden. In 2Clem 12,2f. wird jedoch vorrangig ein in gnostischer Tradition überliefertes Agraphon (EvThom # 22; EvÄg) rezipiert, das eschatologisch und enkratitisch gedeutet wird. Die Aufhebung geschlechtlicher Lust ist hier gleich bedeutend mit der Überwindung der Geschlechtlichkeit überhaupt, womit der selige Zustand des kommenden Gottesreiches antizipiert werden soll. Im Gegensatz zur gnostischen Weltfeindlichkeit ist nach 2Clem aber gerade das Fleisch Ort der Rettung (2Clem 14,2) und vermag Leben und Unvergänglichkeit zu empfangen. Entsprechend gelte es, das Fleisch zu bewahren, um Anteil am Geist zu bekommen.

Die Vorstellung einer endzeitlichen Überwindung der Geschlechterdifferenz, ihre asketische Antizipation sowie Spekulationen über zweigeschlechtliche himmlische Paargemeinschaften, stellen 2Clem in den Horizont der *gnostischen Schriften.* Auch hier ist freilich bezüglich der Divergenz der untersuchten Nag Hammadi-Schriften sowie der Fremdzeugnisse (Irenäus; Hippolyt) Vorsicht gegenüber verallgemeinernden Aussagen geboten. Gleichwohl kann man festhalten, dass Figurationen der Geschlechterrelation häufig in Form narrativ ausgestalteter Mythen der Androgynie und Syzygie ein konstitutives Element gnostischer Lehre und Lebenspraxis bilden. Dabei zeigt sich traditionsgeschichtlich eine eigenwillige Synthese zwischen jüdisch-weisheitlicher und hellenistisch-paganer Bildfeldtradition. Unmittelbare christliche Wegbereiter können in 2Clem oder OdSal gesehen werden. Im Rahmen des gnostischen Erlösungsweges vor dem Hintergrund eines streng dualistischen Weltbildes gelte

es nach den gnostischen Schriften, die Geschlechtlichkeit als Ausdruck irdisch-hylischer Verfallenheit zu überwinden und zur (Wieder-)Vereinigung mit dem himmlischen Syzygos zu gelangen. Weltüberwindung kann dabei mit der Aufhebung der Geschlechterdifferenz gleichgesetzt werden. Möglicherweise ist bereits im Begriff »Gnosis« als Übersetzung des hebr. דַּעַת die Doppelbedeutung von ›Gotteserkenntnis‹ und ›sexueller Vereinigung‹ bewahrt, wie sie der Wurzel ידע anhaftet und Gemeingut aller altorientalischer Parallelbegriffe ist.

Die Konkretion dieser Geschlechtermetaphorik in den einzelnen gnostischen Schriften kann ganz unterschiedliche Gestalt annehmen: Teilweise werden prophetisch-biblische Traditionen weitergeführt (wie z.B. in ExAn), teilweise bewusst mit griechischer Philosophie (Androgynie-Interpretation von Gen 1-2, Henosis-Motiv) vermischt. Insgesamt zeigt sich vielfach eine Weiterführung des individuell-weisheitlichen Bildfelds, allerdings mit einer entscheidenden Differenz: Während die in der Regel männlichen Weisen die weibliche Sophia begehrten, warten die Gnostiker auf die Vereinigung mit dem männlichen Seelenbräutigam. Der Weise stilisierte sich als ›Mann‹, der Gnostiker in der Regel als ›Frau‹, wobei der Übergang bei der funktionalen Beschreibung der Geschlechtlichkeit bei Philo v. Alexandrien gesehen werden kann.[33]

Im *Philippus-Evangelium* wird eine komplexe Brauttheologie entwickelt, die im ›Sakrament des Brautgemachs‹ als wichtigstem Sakrament ihren Höhepunkt findet. Hier gilt es zunächst zwischen dem mythischen Rahmenkonzept des Brautgemachs und einem rituell konkretisierten Sakrament zu unterscheiden. Die Hinweise und Indizien des EvPhil sowie der Notizen bei Irenäus (haer. I 13,3; 21,3) lassen den Schluss zu, dass das »Sakrament des Brautgemachs« in einem initiatorischen ›Licht-Kleid-Ritus‹ bestanden haben könnte, bei dem die Gläubigen die eschatologische Vereinigung mit dem Licht und Überwindung der Geschlechterdifferenz symbolisch durch die Bekleidung mit einem weißen Gewand antizipierten.

Die auch in gnostischen Schriften konstatierbare enge reziproke Beeinflussung von Metaphorik und sexueller Wirklichkeit kann ganz unterschiedliche Konsequenzen zeitigen, sei es, dass die irdische Ehe zum Abbild der himmlischen Vereinigung wird, sei es, dass geistliche Ehen, Brautgemachs-Sakrament oder aber radikale Askese die eschatologisch ersehnte Aufhebung der Geschlechterdifferenz oder sogar der Geschlechtlichkeit überhaupt vorwegnehmen. Eine entscheidende gnostische Akzentuierung der Bildfeldtradition liegt darin, dass zum einen die eschatologische Vereinigung protologisch an einen syzygienhaften Uranfang zurückgebunden wird, zum anderen erfolgt die Vereinigung nicht mit Christus, sondern mit dem eigenen Engel-Syzygos.

---

[33] Diesen Hinweis verdanke ich G. Theißen.

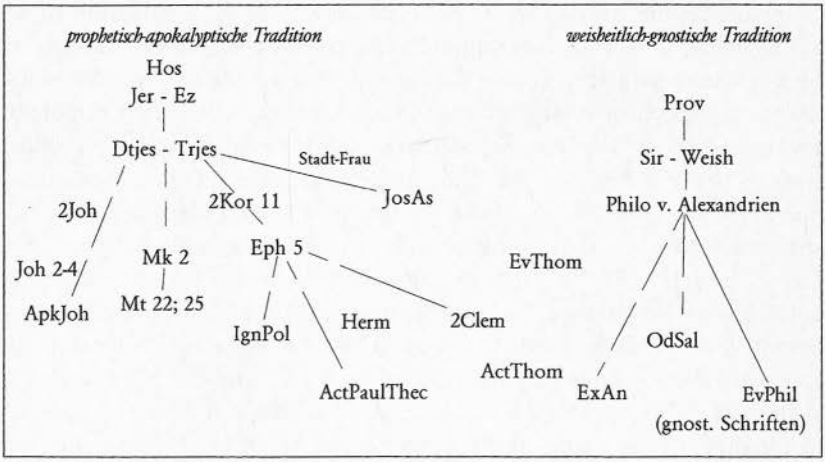
Es spricht für die Bedeutung des Bildfelds ebenso wie für die Flexibilität der Bildersprache, dass trotz der erbitterten und polemischen Auseinandersetzung mit der valentinianischen Gnosis die Brautmetaphorik für die katholische Kirche keineswegs verloren ging, sondern sogar in manchen Bereichen zum dominierenden Bild der Christologie oder Ekklesiologie werden konnte. Vor allem in der Ostkirche begegnet die Christus-Bräutigam-Metapher in alexandrinischer, syrischer oder kleinasiatischer Tradition. Während die *Alexandriner* Clemens und Origenes nicht zuletzt in allegorischer Auslegung biblischer Texte (Cant-Komm; Ps 19,6; Ps 45) markante Zeugnisse weisheitlich-gnostischer Geschlechtermetaphorik bieten, gelangt die Brauttheologie im *syrischen Christentum* vermittelt durch OdSal und ActThom in den Hymnen von Aphrahat und Ephraem zu einer Blüte. Im kleinasiatischen Raum sind das ›Gastmahl‹ von Methodius v. Olymp oder der Cant-Komm von Gregor v. Nyssa als herausragende Zeugnisse der Bildfeldtradition zu nennen. Selbst im Westen finden sich durch Hippolyt oder Tertullian immer wieder Zeugnisse relationaler Geschlechtermetaphorik, bevor Augustin durch seine Brautekklesiologie einen Meilenstein setzt, der bis ins Mittelalter hineinwirkt.

1.3. Fazit: Grundlegende Traditionsbereiche

Versucht man die Entwicklung religiöser Geschlechtermetaphorik zusammenfassend traditionsgeschichtlichen Grundlinien zuzuordnen, zeigen sich zwei maßgebliche Bereiche: Zum einen begegnet die Metaphorik in prophetisch-apokalyptischer Tradition, zum anderen in weisheitlich-gnostischen Texten.

Die Komplexität und Vielschichtigkeit des Tradierungsprozesses auf der einen Seite sowie die vielleicht unrepräsentative Selektion durch die überlieferten Zeugnisse auf der anderen Seite gebieten freilich Vorsicht im Blick auf zu glatte Systematisierungen, durch die konkrete Texte retrospektiv einer Struktur unterworfen werden. Manche Texte lassen sich nur schwer einem Bereich zuordnen oder integrieren Elemente des anderen Bereichs: So findet sich z.B. in Eph 5,21-33 ein Urbild-Abbild-Denken, wie es eher in mythisch-weisheitlichen Texten belegt ist, während in JosAs eine Variante des prophetischen Stadt-Frau-Motivs begegnet oder z.B. die gnostische Nag Hammadi-Schrift ExAn intensiv die prophetische Bildfeldtradition (πορνεία-Metapher) rezipiert. Auch die Apostelakten stellen keineswegs eine einheitliche Größe dar, denn ActPaulThec folgen der paulinischen Tradition, während die syrischen ActThom eher weisheitliches Gedankengut vereinen.

Diese Ausnahmen können gleichwohl nicht die Grunddifferenz traditioneller Leitlinien nivellieren, die es erlaubt, die beiden Teilbereiche der Bildfeldtradition zu unterscheiden.



Teilbild-felder	- Jhwh/ Jesus ist Ehemann/ Bräutigam - Hurerei ist Götzendienst - Stadt-Frau-Komplex (Zion/ Jerusalem als Frau) - die Gemeinde als Braut	- Weisheit als Frau - urbildliche himmlische Paargemeinschaft (Jhwh-Weisheit, Syzygien) - Aufhebung der Geschlechterdifferenz (Getrenntes wird vereint)
Charakte-ristika	- kollektiv - monogam - dualistisch (Hure - Braut) - eschatologisch/ geschichtstheologisch (vom negativen Ideal aus formuliert) - bewährungsethisch	- individuell - asketisch - dualistisch (Weisheit - Torheit) - protologisch und eschatologisch - entscheidungsethisch

Tab. 17: Grundlegende Traditionsbereiche der Geschlechtermetaphorik

2. Grundstruktur und Motivkomplexe des Bildfelds (synchrone Aspekte)

2.1. Die metaphorische Grundstruktur und ihre Transformation

Versucht man nun das Bildfeld der Mann-Frau-Relation im religiösen Kontext über die erfassten Jahrhunderte hinweg zu vergleichen, zeigen sich über einer relativ gleich bleibenden Grundstruktur markante Verschiebungen und Transformationen.[34] Weitgehend konstant bleibt das analoge Strukturmuster, nach dem der Dualismus der Geschlechterdifferenz und seine mögliche Überwindung durch sexuelle Vereinigung (bzw. die erinnerte Androgynie) in eine

[34] Die Frage nach der Transformation ist natürlich eine diachrone Fragestellung. Im Sinne der dargelegten reziproken Durchdringung der diachronen und synchronen Perspektive kann in diesem Abschnitt gerade der Übergang beider Bereiche markiert werden.

Wechselbeziehung zur Gott-Mensch-Relation tritt und dabei mit Heil und Unheil korrespondiert. Die Grundaporie menschlicher Geschlechterdifferenz wird als Bild für die übergeordnete Differenz zwischen Mensch und Gott verwendet. Während die Differenz der Geschlechter Tod und Unheil bewirkt, kann durch Vereinigung Leben und Heil entstehen. Dies wird in der Zeugung der Nachkommenschaft durch sexuelle Vereinigung bereits evident, bleibt aber in einen übergeordneten religiösen Zusammenhang eingeordnet, bei dem die durch Liebessemantik beschreibbare Gottesnähe Heil und Leben bewirkt. Schematisch lässt sich diese Korrelation wie folgt darstellen:

Mann-Frau-Relation	::	Gott-Mensch-Relation
Geschlechterdifferenz : (Wieder)Vereinigung	::	Tod/ Fall : Leben/ Heil

Diese reziproke Durchdringung von Geschlechterrelation und Gottesverhältnis ist zunächst eine übergeordnete Konstante, eine mythische Grundstruktur der antiken Geistes- und Glaubenswelt. Wenn dieses Denkmuster in jüdisch-christlichen Texten begegnet, stellt sich die Frage, worin das ›Specificum Iudaicum bzw. Christianum‹ innerhalb dieser Rezeption bestehen könnte. Wird die mythische Grundstruktur, in der die Differenz des Getrennten zu einer neuen Einheit zusammengefügt wird, lediglich synkretistisch rezipiert oder bewusst funktionalisiert? Vermag es die Sprache der Bibel, diesen Grundmythos für den Jhwh-Glauben fruchtbar zu machen, ja ihn vielleicht sogar zum besonderen Ausdrucksmedium ihrer ureigensten Inhalte werden zu lassen?

Ausgehend von der vorgängigen Untersuchung möchte ich die These aufstellen, dass die jüdisch-christliche Tradition diesen Grundmythos mit ihren konstitutiven theologischen Spezifika verknüpft, die in

1. Monotheismus
2. personalem Gottesverhältnis
3. (inkarnatorischem) Prozess der Heilsgeschichte (Gottnähe beim Menschen)

gesehen werden können. Dies soll im Folgenden erläutert werden:

Die Vorstellung der ›Heiligen Hochzeit‹ wie auch der ›Androgynie‹ im paganen Umfeld Israels und des frühen Christentums gehen zunächst von zwei distinkten Bereichen aus: Auf der einen Seite stehen die Götterehen im polytheistischen Pantheon, auf der anderen die geschlechtliche Konstitution des Menschen als Mann und Frau. Beide Seinsweisen kommen über eine Analogie-Beziehung zueinander, indem die Ehe z.B. zwischen Baal und Anat oder Zeus und Hera als Urbild für die menschliche Hochzeit dient. Die Verbindung zwischen Gott und Mensch, von der die griechische Mythologie immer wieder zu berichten weiß (vgl. Demeter - Iason; Zeus - Europa; etc.) wird hingegen ausdrücklich als problembelastete Normabweichung mit in der Regel negativen

Folgen bezeichnet oder wird in parodiert-ironischer Weise gänzlich bestritten.[35] Auch die jüdische Tradition kennt durch die von Gen 6,1–4 herkommende ›Engelfall-Tradition‹ (vgl. frühjüdische Auslegung von Gen 6,1–4; äthHen, Jub, Gig) eine negative Bewertung der Vermischung von himmlischem und irdischem Bereich.

Die weitaus bestimmendere Rezeption der mythischen Grundgedanken erfolgte in Israel jedoch in der Weise, dass die Propheten die personale Gotteserfahrung in das Bild einer geschlechtlichen Liebesbeziehung fassten, bei der sich Jhwh nun in direkter Weise mit den Menschen bzw. zunächst dem Volk Israel verbinden wollte. Obgleich z.B. der Prophet Hosea durch seine Beziehung mit einer Frau abbildhaft das Gottesverhältnis vordemonstriert, dient die Geschlechterrelation Jhwhs insgesamt nicht mehr als Urbild für zwischenmenschliche Wirklichkeit, vielmehr wird nun der menschliche Bereich selbst in die Gottesbeziehung hineingezogen. Mensch und Gott werden gerade durch Bilder der Geschlechterrelation miteinander verbunden. Die Gottesbeziehung des Menschen wird zu einer Liebesbeziehung. Dies geschieht zunächst über die Eingebundenheit des Menschen in kollektive Größen wie das Volk Israel oder die Stadt Jerusalem/ Zion, die zum geschlechtlich bestimmten Gegenüber Gottes werden. Spätestens seit der Weisheitstheologie tritt der Mensch dann jedoch als Einzelner in eine erotisch vorgestellte Beziehung zur Weisheit und damit mittelbar auch zu Gott.

In die geschlechtlich figurierte Gottesbeziehung zwischen Volk und Gott treten nun in exilisch-nachexilischer Zeit ›Mittlergestalten‹ wie etwa das personifizierte Zion oder die Frau Weisheit. Zwar kann Zion »Braut« und »Ehefrau« Jhwhs genannt werden, die Beziehung zu den Menschen wird jedoch nirgends als Liebesbeziehung beschrieben, sondern wird in Bildern der Mutter-Kind-Beziehung bzw. Einwohnerschaft gestaltet. Anders in der weisheitlichen Tradition: Auch hier vermittelt die als Frau personifizierte Weisheit zwischen Jhwh und den Menschen und absorbiert dabei als selbstständige Größe bei und neben Jhwh nach einigen Texten sogar Elemente von Göttinnen (z.B. Hathor, Isis) aus Israels Umwelt. Die intime und z.T. stark erotisierte Beziehung der Weisheit zu Gott (vgl. Prov 8; Weish) wird jedoch unmittelbar, z.T. mit gleicher Terminologie, auf die Beziehung zwischen der Weisheit und dem Weisen übertragen (Prov; Sir). Wenn Gott nun aber die liebt, die die Weisheit lieben, dann schafft die Weisheit hier wirklich eine Brücke zwischen Gott und Mensch und bahnt den Weg für eine erotisch beschriebene personale Gottesbeziehung. Dies wird vor allem auch deshalb möglich, weil im Kontext weisheit-

[35] So etwa der Bericht des Josephus über den römischen Ritter Decius Mundus, der sich darüber lustig macht, die Isis-Dienerin Paulina zum Geschlechtsverkehr verführt zu haben, weil sie glaubte, mit dem Gott Anubis zu schlafen, vgl. Josephus Ant 18,65–80.

licher Theologie nun der Einzelne ins Blickfeld gerät, was hinsichtlich der Geschlechtsmetaphorik zu einer Individualisierung des bildempfangenden Bereichs führt.

Die personale Gottesbeziehung erfährt dann im Rahmen der Weiterentwicklung der Bildfeldtradition innerhalb der *urchristlichen Rezeption* eine entscheidende Zuspitzung, indem die in Jesus Christus erfahrene Gottnähe mit dem Bildrepertoire der Tradition gedeutet wird. Bräutigam bzw. Ehemann ist nun nicht mehr Gott, sondern sein göttlicher Gesandter, der Messias, d.h. Christus.[36] Die personal und eben auch geschlechtlich gedeutete Gottesbeziehung kann sich jetzt innerhalb der Christusbezogenheit konkretisieren. Die urchristliche Braut- und Ehemetaphorik bleibt dabei aber tief in der jüdischen und hellenistischen Tradition verwurzelt. Von einer genuinen Sprachbildung des Christentums zu sprechen, scheint auf Grund der Ergebnisse der traditionsgeschichtlichen Untersuchung dieser Arbeit m. E. nicht gerechtfertigt. Die Leistung des frühen Christentums besteht vielmehr darin, durch die Person Jesu einen Brennpunkt der unterschiedlichsten Bildtraditionen zur Verfügung zu stellen, der die z. T. disparaten Metaphernaspekte zu einem Gesamtkonzept zusammenschweißt. Während sich die Gottesbeziehung im frühen Christentum zunehmend auf die Christusbeziehung verlagert, zeigt sich beim menschlichen Gegenüber eine doppelte Tendenz: Einerseits werden die kollektiven Größen der Tradition (Volk; Stadt) aufgegriffen und entsprechend die Gemeinde bzw. das himmlische Jerusalem als Braut gedeutet (2Kor 11; Eph; Apk; Herm; 2Clem). Andererseits wird die weisheitlich angelegte Individualisierung der religiösen Geschlechtsmetaphorik aufgegriffen und zugespitzt (Herm, OdSal; EvPhil etc.). Die geschlechtlich gedeutete Christusbeziehung des Einzelnen konnte dabei zu einer direkten Konkurrenz irdischer Liebesbeziehungen werden (ActApost).

Innerhalb der jüdisch-christlichen Bildfeldrezeption und -modifikation kann man insofern einen ›inkarnatorischen Prozess‹ beobachten, bei dem sich Gott immer direkter in eine Liebesbeziehung mit dem Menschen einlässt. Oder anders formuliert: Die in Geschlechtsbildern gedeutete personale Gottesbeziehung wird mehr und mehr individualisiert und konkretisiert, bis sie selbst als geschlechtliche Beziehung aufgefasst wird, die in direkte Konkurrenz zur irdischen Geschlechterliebe tritt.

Daneben begegnen aber auch in der jüdisch-christlichen Tradition immer wieder Analogie-Strukturen, indem z.B. eine himmlische Ehe mit der irdischen

[36] Vgl. auch HENGEL (2000), Manuskr. 8: »Dabei ist auffallend, daß im Urchristentum diese Liebe (zw. Gott und auserwähltem Volk, R.Z.) ohne Schwierigkeit von Gott auf Christus übertragen werden konnte.«

Mann-Frau-Relation in Beziehung gesetzt wird. Dies ist immer dann der Fall, wenn weibliche Größen ein starkes Eigengewicht entwickeln (z.B. Zion, Weisheit, Kirche[37]), so dass sie als Partnerin zu Jhwh/ Christus treten können. Auf Grund der offenbar unantastbaren Bedeutung des Monotheismus verbleibt diese Beziehung jedoch meist in einer hierarchischen Asymmetrie. Eine größere Eigenständigkeit weiblicher Zwischengrößen muss deshalb nicht unbedingt zu einer Gleichwertigkeit der Geschlechter führen, sie verlagert aber das direkte Gegenüber Gottes in den außermenschlichen Bereich.

Eine ähnliche Bewegung zeigt sich in den gnostischen Schriften. Hier ist nicht die Vereinigung mit dem Fleisch gewordenen Logos das Ziel, sondern die (Wieder)Vereinigung mit dem eigenen Seelenengel im himmlischen Brautgemach. Die in Brautmetaphorik gedeutete personale Gottnähe bei den Menschen wird hier durch eine Vergöttlichung des Menschen ins Gegenteil verkehrt. Die durch Geschlechtermetaphorik ausgedrückte persönlich-inkarnatorische Zuspitzung der Gottesbeziehung ist dann nur noch ein Teilaspekt der himmlischen Selbsterlösung des Menschen.

Im Folgenden soll die Transformation der bildhaften Grundstruktur einer Interferenz von Geschlechterrelation und Gottesverhältnis nochmals tabellarisch dargestellt werden, indem die einzelnen Beziehungspaare und entsprechende Zwischengrößen in den untersuchten Schriften aufgelistet werden:

Text-/ Traditions-bereich	*göttlicher Bereich*		*Zwischengrößen*		*menschlicher Bereich*	
			göttlich	*menschlich*	*kollektiv*	*individuell*
Mythischer Hintergrund						
Mythen der ›Heiligen Hochzeit‹ und Androgynie	Gott-Göttin (z.B. Dumuzi - Inanna, Zeus-Hera)			Repräsentanten (z.B. Dumuzi-Herrscher - Priesterin der Inanna)		Mann-Frau (z.B. als Brautleute)
AT/ Frühjudtm.						
Hos	Jhwh				Israel	Hosea- Gomer
Jer/ Ez	Jhwh			Jerusalem		
Jes	Jhwh		Zion			

[37] Hier ist konkret an Texte wie Jes 49,18; 61,10; Prov 8,22-31; Weish 8,1-3; Philo ebr. 30f.; Eph 5,21-33; EvPhil # 82a (71,7-9) zu denken.

Prov (8), Weish	Jhwh	Weisheit				Weiser
JosAs	Jhwh		Himmelsmensch/ Metanoia	Aseneth-Zufluchtstadt		Josef - Aseneth
Philo (z.B. Ebr. 31)	Jhwh	Weisheit				Tugend - Seele des Weisen
NT						
Mk 2,18-20		Christus			Jünger als Hochzeitsgäste	
2Kor	(Jhwh)	Christus		Paulus (Apostel)	Gemeinde	
Eph 5,21-33		Christus		Kirche	Leib-Christi	Ehemann-Frau
Apk	Jhwh (auf dem Thron)	Christus als Lamm/ Königs-Bräutigam	himmlisches Jerusalem	Auserwählte (144 000)	Adressaten-Gemeinde	
Alte Kirche						
Herm Vis III-IV				Kirche als Greisin und Braut; Jungfrauen		Hermas
2Clem (12; 14)		Christus-Kirche (präexistent)		Fleisch Jesu - ird. Kirche		Mann - Frau
OdSal		Geliebter				Ich
ActThom		Christus		Apostel Thomas	Kirche (Brautlied)	Eheleute; Mygdonia
Gnosis						
EvPhil (valent. Gnosis)	Gott (androgyn)	Syzygien: Sophia - Soter; Heiliger Geist - Christus etc.	Jesus	Maria Magdalena	Kinder des Brautgemachs	Adam - Eva; Sohn des Brautgemachs; Mann-Frau; Seele
ExAn		Seele - Engelsyzygos (Sophia-Soter)	Braut-Bräutigam			Seele, Pneuma-Anteil des Gnostikers

Tab. 18: Transformation der Grundstruktur des Bildfelds anhand der relationalen Partner

2.2. Grunddimensionen des Bildfelds

2.2.1. Die Grundspannung der Beziehung: Geschlechterdifferenz und ihre Überwindung

Die Mann-Frau-Beziehung gibt in ihrer relationalen Polarität eine Grundstruktur vor, die in allen Zeugnissen des Bildfelds begegnet. Die Beziehung von Mann und Frau kann als ein wechselseitiges Spannungsverhältnis bestimmt werden, das sich zwischen den Polen der Geschlechterdifferenz und -trennung auf der einen und der Nähe, erotischen Sehnsucht bis hin zur sexuellen Vereinigung auf der anderen Seite formiert. Damit ist eine *dichotomisch-komplementäre* Grundstruktur der Beziehung zwischen Mann und Frau vorgegeben, die sich als Bildspender für die ebenso in der Spannung zwischen Nähe und Distanz erlebte Beziehung Gottes zu Welt und zum Menschen in besonderer Weise eignet.

Die Sehnsucht nach dem Anderen und der Vereinigungswunsch der Geschlechter machen die Einzelheit und Differenz zum Ausdruck eines Defizits oder einer Mangelerscheinung, die es zu überwinden gilt. Entsprechend erfolgt die Zuweisung im bildempfangenden Bereich: Während der Geschlechterdifferenz Sünde und Fall zugeordnet werden, wird ihre Überwindung mit Heil und Anbruch des Gottesreiches identifiziert. Allerdings finden sich in den Zeugnissen der Bildfeldtradition unterschiedliche Wege, wie dieses Ziel zu erreichen ist.

1) Aufhebung der Geschlechterdifferenz durch Nivellierung der Geschlechtlichkeit und Schaffung einer asexuellen Identität (Mk 12,25par.; Gal 3,28; 2Clem 12,2; EvThom # 22)
2) Aufhebung der Geschlechterdifferenz durch Vereinigung der Geschlechter und Verschmelzung zu einer androgynen Einheit (Gen 2,24; 1Kor 6,16f.; Eph 5,30; 2Clem 14; EvPhil).

Während in 1) Sexualität und geschlechtliche Identität letztlich ausgelöscht werden, wird bei 2) gerade die höchste Steigerung sexueller Vitalität, nämlich die Vereinigung der Geschlechter, zum Bild der Heilserfahrung. Beide Möglichkeiten der Überwindung der Geschlechterdifferenz sind zugleich von der Spannung zwischen Unerreichbarkeit und Antizipation geprägt, die die Geschlechterpolarität in einen eschatologischen Horizont stellt.

2.2.2. Die idealtypischen Phasen der Beziehung: Hurerei - Ehe - Brautzeit

Neben einer räumlichen Polarität zwischen Nähe und Distanz bzw. Geschlechterdifferenz und ihrer Aufhebung wird das Spannungsverhältnis der Ge-

schlechter häufig in einem *zeitlichen Raster* dargestellt, das idealtypisch in verschiedene Phasen unterteilt werden kann:

So kann man auf der Ebene des bildspendenden Bereichs zwischen *Brautzeit*, d.h. der erwarteten Beziehung und ersten Vereinigung der Geschlechter, der *Ehe* als vollzogener Beziehung und Regelverhältnis und *Ehebruch/ Unzucht* als gestörter oder zerbrochener Beziehung unterscheiden.

bildspendender Bereich	*inhaltliche Konkretionen, zentrale Aspekte*	*Bildfeldtradition (Metaphernkern)*	*theologische Pointe*	*sexualethische Konsequenz*	*Texte (Auswahl)*
Hurerei/ Ehebruch	Verletzung der Ausschließlichkeit der Beziehung; Treuebruch; (kultische) Unreinheit	Hurerei ist Götzendienst/ Sünde	Ausschließlichkeit der Gottesbeziehung (intoleranter Monotheismus); Aufweisen eines Schuldzusammenhangs (Tun-Ergehen)	keine regelwidrige Sexualität; keine Mischehe; Reinheit; befristete oder dauernde Askese	Hos; Jer; Ez; 1Kor 5-7; ApkJoh; Herm; ExAn
Ehe	Reglementierung; Ordnung; Ganzheitlichkeit der Beziehung; Besitzverhältnis; später: personale Beziehung; Eifersucht	Jhwh/ Jesus ist Ehemann	Gottesverhältnis als personale Treuebeziehung; Ehebund und Bundestheologie	(reziproke) Liebe; Treue; Fürsorge; Einzigehe	Ez; TgCant; Eph; (Herm); OdSal
Brautzeit/ Hochzeit	Brautzeit: Erwartung - Verheißung; Treueverpflichtung; begrenzte Interimszeit; Hochzeit: Vereinigung; Fest; Freude	Jhwh/ Jesus ist Bräutigam; Israel/ Zion/ Kirche ist Braut	Einseitige Zuwendung des Bräutigams; unerwartete Versöhnungsmöglichkeit; Heilszeit als Fest; Antizipation und eschatologischer Vorbehalt	Versöhnungsbereitschaft; Treue; Keuschheit	Hos; Dtjes; Trjes; JosAs; Mt; Mk; Joh; ApkJoh; EvPhil

Tab. 19: Beziehungsdimensionen religiöser Geschlechtermetaphorik

Diese unterschiedlichen Phasen einer zwischenmenschlichen Beziehung werden für die entsprechenden Dimensionen der Gottesbeziehung nutzbar gemacht. So kann z.B. die gebrochene Beziehung (Ehebruch/ Unzucht) als Bild für eine gestörte Gottesbeziehung, später sogar als Chiffre für Götzendienst und Sünde überhaupt herangezogen werden. Die in der Brautzeit ersehnte Zusammenführung und Vereinigung der Geschlechter bei der Hochzeit kann zum Bild für die noch ausstehende Heilszeit oder die sehnsüchtig erwartete Unio mit dem Parusie-Christus werden. Die Geschlechterbeziehung wird gerade in ihrer dyna-

mischen Spannung zwischen Gefährdung und Erwartung, zwischen Unerfülltheit und antizipativer Vollkommenheit für die religiösen Aussagen nutzbar gemacht. Da das Bildfeld in dieser Weise textpragmatisch vor allem als Mahnung oder als Werbung eingesetzt wird, dominieren die Extreme Brautzeit oder Ehebruch/ Unzucht innerhalb des Bildfelds, während die glückende Regelbeziehung (Ehe) demgegenüber eher selten zum Bildspender wird. Neben bestimmten theologischen Intentionen sind die Bildtexte häufig eng mit sexualethischen Paränesen verknüpft.

Die Auflistung (s. Tab.) versucht, die unterschiedlichen Phasen der Mann-Frau-Beziehung synchron zu erfassen, auch wenn diese in einzelnen Texten oft eng ineinander verwoben und aufeinander bezogen bleiben. Entsprechend der Bildverwendung in den biblischen Texten möchte ich in der Darstellung nicht der zeitlich logischen Reihung der Beziehungsdimensionen folgen, bei der Brautzeit - Ehe - Ehebruch in einer idealtypischen Abfolge erscheinen würden. Vielmehr setzt das religiöse Bildfeld bei der zerstörten oder gefährdeten Beziehung ein und wird auf die erwartete Vereinigung in der eschatologischen Brautzeit ausgerichtet.

2.2.3. Die Ausschließlichkeit der Beziehung: Dualistische Abgrenzungen

Die enge Bezogenheit der beiden Partner impliziert einen strengen Exklusivitätsanspruch, der jede Beziehung außerhalb der Zweiheit radikal kritisiert. Längst bevor in der Zeit des Hellenismus eheliche Treue und personale Ausschließlichkeit in der Beziehung zwischen Mann und Frau gefordert wurden[38], hatte der Androgynie-Mythos im alten Griechenland die unbedingte Verwiesenheit eines bestimmten Mannes und einer bestimmten Frau als zwei unersetzliche Hälften des ursprünglich ganzen Menschen behauptet. Vor allem in der jüdischen Tradition knüpft sich an die Ausbildung und Forderung der Monoandrie und Monogamie ein strenger Absolutheitsanspruch, der in der metaphorischen Interaktion auf das Gottesverhältnis übertragen werden konnte. Es ist auffällig, dass die Metaphorik in Israel wie auch im Urchristentum immer dann verwendet wurde, wenn die exklusive Gottesbeziehung durch synkretistische Überfremdung oder Götzendienst gefährdet oder gestört war. Das Teilbildfeld »Hurerei ist Götzendienst« dient dann gerade der Beschreibung dieser ›Verwässerung‹ des absoluten Jhwh- bzw. Christusglaubens.

Die mit dem Bildfeld verknüpften radikalen Ausschließlichkeitsansprüche führen somit meist zu dualistischen Denkmustern, die innerhalb der jüdisch-christlichen Tradition in ganz unterschiedlichen Spielarten begegnen: Aus der

[38] Dazu ausführlich unter § 7, 2.

prophetisch-apokalyptischen Tradition ist eine scharfe Gegenüberstellung von Braut/ Ehefrau und Hure/ Ehebrecherin bekannt, wobei der Kontrast meist für den geschichtstheologischen Rückblick oder die hoffnungsvolle Verheißung fruchtbar gemacht wird. Der kontrastive Gestaltwandel von Frauen ist darüber hinaus auch in anderen Formen belegt (z.B. Unfruchtbare - Fruchtbare: Jes 54; Weish 3; 2Clem 2; Trauernde - Feiernde: Jes 61; JosAs; Bar 5; Greisin - Jungfrau: Eph 5[?]; Herm). Wie schon vereinzelt bei der Gegenüberstellung von Hure und Braut (z.B. Jes 47; ApkJoh) kann der Kontrast nicht nur durch unterschiedliche Phasen derselben Frau dargestellt werden, sondern begegnet in Gegenüberstellung zweier Frauengestalten. Das die Zweier-Beziehung störende Dritte wird hierbei personifiziert und abgegrenzt. So findet sich in der weisheitlichen Tradition die Rede von der fremden Frau bzw. Frau Torheit im Gegenüber zur Frau Weisheit, was in gewisser Weise in Mt 25,1-13 (törichte - kluge Jungfrauen) bzw. bei der Kontrastierung der »Jungfrauen« mit den »wilden Frauen« in Herm weitergeführt wird. Schließlich kann die im Bildfeld angelegte dualistische Struktur in der paulinischen Tradition und vor allem in der Gnosis für das sich ausschließende Gegenüber zwischen irdischer und himmlischer Hochzeit oder gar *sarx* und *pneuma* hinreichen (1Kor 6; Act-Apost; 2Clem 14; gnost. Texte).

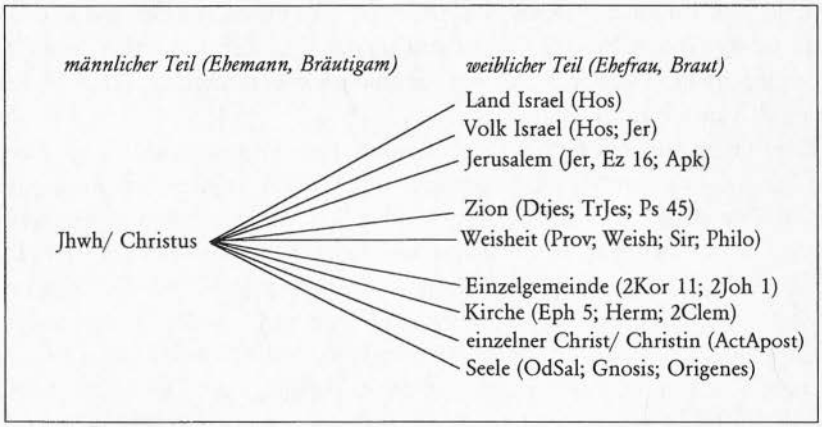
Die pragmatische Funktion dieser dualistischen Grundstruktur liegt darin, dass hier zu einer Entscheidung herausgefordert wird, da eine Vermittlung der beiden Pole ausgeschlossen ist. So ausschließlich und radikal in dieser Weise die Alternative zwischen Götzendienst und Gottesliebe oder Gericht und Heil vor Augen geführt wird, können die personalen Kategorien der Geschlechtermetaphorik die dramatische Entscheidungsforderung vor der Unbarmherzigkeit der bloßen Gerichtsrede retten. Statt mit angstvollen Drohungen oder juridischem Schuldaufweis zu mahnen, gelingt es der religiösen Geschlechtermetaphorik, im Bild einer Liebes- bzw. Brautbeziehung leidenschaftlich für eine absolute Gottesbeziehung und Treue zu werben.

2.2.4. Die Asymmetrie der Beziehung: Wirkungsästhetische Vielfalt

Die Exklusivität der Beziehung zeigt allerdings im Blick auf den bildempfangenden Bereich der Frau eine überraschende Offenheit: Während der männliche Teil innerhalb der jüdisch-christlichen Bildverwendung stets von Jhwh bzw. urchristlich dann von Jesus/ Christus ausgefüllt wird, zeigt sich beim bildempfangenden Bereich der weiblichen Gestalt eine große Variationsbreite.[39] Der Metaphernkern »Jhwh ist Ehemann« bzw. »Christus ist Bräutigam« setzt im Blick auf das relationale Gegenüber je nach zeit- und theologiegeschichtli-

[39] Die o.g. Zwischengrößen sollen hier idealtypisch außer Acht bleiben.

chem Kontext unterschiedliche Möglichkeiten frei. Hatte sich diese Deutungsspanne in der atl. Bildverwendung durch den Wechsel der weiblichen Größen zwischen Land, Volk Israel, Stadt Jerusalem/ Zion und Weisheit bereits angedeutet, so wird durch die Neukonstitution der Heilsgemeinde über Israels Grenzen hinaus in der urchristlichen Bildverwendung eine zusätzliche Dynamik hervorgerufen. Indem die irdische Bezugsgröße nicht mehr simplifizierend mit dem Volk Israel gleichgesetzt werden kann, muss die Braut des Messias erst neu definiert bzw. gefunden werden, was ganz unterschiedliche Lösungsvorschläge evoziert. Möglicherweise könnte die Auslassung der Braut z.B. in der synoptischen Tradition (Mt 25,1-13; Joh 2,1-11) sogar ganz bewusst auf diesen Verarbeitungsprozess abgezielt haben. Die folgende Darstellung der unterschiedlichen bildempfangenden Bereiche geht von kollektiven Größen aus und zeigt eine tendenziell auch diachron ablesbare Individualisierung bis hin zur Aufsplitterung des Menschen in hylische und pneumatische Existenz:



Grafik 2: Asymmetrie der bildempfangenden Bereiche

Die Vielfalt der bildempfangenden Bereiche der Frau zeigt einmal mehr die besondere Wirkungsästhetik der Bildersprache. Indem die Metaphernstelle des weiblichen Teils innerhalb der Beziehung nicht eindeutig besetzt ist, wird gerade eine dynamische Deutungsaktivität der Rezipienten ausgelöst. Auf diese Weise kann die Metaphorik in unterschiedlichen Kontexten rezipiert und modifiziert werden: Eine Ausweitung auf die (heiden-)christliche Gemeinde wird ebenso möglich wie die Zuspitzung auf den Einzelnen oder sogar die Seele des Einzelnen als relationales Gegenüber Gottes bzw. Christi.

2.3. Teilbildfelder und Clustermetaphorik: Wiederkehrende Motivkombinationen am Beispiel der Hochzeitsmetaphorik

Ein Charakteristikum der Bildersprache liegt darin, dass einzelne Bilder eine besondere Affinität zu weiteren Bildern zeigen, so dass ganze Bildkompositionen bzw. Bildercluster entstehen. Auch innerhalb des in dieser Arbeit untersuchten Bildfelds religiöser Geschlechtermetaphorik können derartige Schnittmengen und Motivkombinationen wahrgenommen werden. Am Beispiel der Hochzeitsmetaphorik soll diese ›Cluster- oder Patchworktechnik‹ hier nochmals exemplarisch aufgezeigt werden. Hochzeitsbilder werden dabei mit folgenden Metaphernbereichen verknüpft:

Metaphernbereich		*Kombinationsmetapher/ Teilbildfelder*
1. Bild des eschatologischen Mahls	>	Hochzeitsmahl-Bildfeld
2. Kleider- und Schmuckmetaphorik	>	Hochzeitskleid, -schmuck-Bildfeld
3. Stadtmetaphorik	>	Stadt-Frau-Bildfeld
4. Königsmetaphorik/ -ideologie	>	Messiasbräutigam, Königsbraut

Während die Verknüpfungen mit den Bildfeldern des eschatologischen Mahls und des Heils-Kleids aus dem bildspendenden Bereich heraus unmittelbar einleuchten, deuten die Kombinationen mit Stadt- und Königsmetapher auf spezifische theologiegeschichtliche Wurzeln hin. Nicht selten werden auch mehr als zwei Motivbereiche miteinander verknüpft: In Ez 16, JosAs oder ApkJoh werden z.B. alle genannten Bereiche, d.h. die Stadt-, Kleider-, Mahl- und Königsmetaphorik im Verbund mit Bildern der Geschlechterrelation genannt. Ohne hier noch einmal die einzelnen Teilbildfelder erschöpfend beschreiben zu können, soll eine grobe Skizze der genannten Kombinationsmetaphern gegeben werden.

2.3.1. Hochzeitsfest und eschatologisches Mahl

Das traditionelle jüdische Bild vom eschatologischen Festmahl (Jes 25,6; Jer 46,10 u.a.) wird spätestens in ntl. Texten mit Geschlechtsmetaphorik, vor allem mit dem Hochzeitsbild verknüpft. Gewisse Vorläufer sind in Ez 16,13 oder bei JosAs 16,14ff. zu erkennen, wo jeweils das antike Bildfeld vom Essen des Honigs bzw. der Honigwabe als Liebesmetapher aufgegriffen ist.

Innerhalb der neutestamentlichen Bildfeldrezeption verbindet sich die Rede vom eschatologischen Mahl an unterschiedlichen Stellen mit dem Bildfeld der Geschlechterdimension: In Lk 14,15b findet sich nur eine lose Motivkombination von Hochzeit und Mahl, die kaum theologische Tiefe aus der Verknüpfung gewinnt. Anders in Mk 2,18–22: Der bewusst antiasketische Einsatz des

Bräutigam-Bildes charakterisiert die Messiaszeit als Festzeit, die ein Fasten ausschließe. In Mt 22,1-14 überformt der Evangelist das Gastmahlgleichnis mit der Hochzeitsthematik und führt hier narrativ aus, was in Apk 19,9 doxologisch gepriesen wird: Glücklich, wer zum Hochzeitsmahl des Lammes eingeladen wird! Dass die Festmahltradition dabei dem prophetisch-apokalyptischen Dualismus verhaftet bleibt, wird nicht nur in Mt 22, sondern auch in Apk 19 deutlich: Wer der Einladung nicht folgt, den ereilt das Gericht. Im Kontrast zum himmlischen Freudenmahl steht die Metapher vom Zornwein der Hurerei, der alle Völker betrunken macht, aber letztlich zum Untergang führt. In dieser Weise verführt auch nach OdSal Od. 38 das als Brautleute verkleidete Verderberpaar die Menschen.

Das Bild des eschatologischen Mahls mahnt insofern zur Entscheidung, wird aber in Kombination mit dem Bildfeld der Brautzeit vor einer moralischen Engführung bewahrt. Die Ästhetik, Freude und leibliche Ganzheitlichkeit, die sich mit dem Hochzeitsmotiv verbinden, machen die Wahl leicht: Das durch Brautmetaphorik beschriebene Heil ist eine Feierzeit. Wer nicht mitfeiern will, ist selbst schuld!

2.3.2. Hochzeitskleid und Schmuck

Eine immer wiederkehrende Motivkombination liegt ferner in der Verbindung von Kleider- bzw. Schmuckmetaphorik und Geschlechtsbildern vor. Häufig begegnen dabei kontrastive Denkmuster, indem zum einen von schmutzigen, befleckten Kleidern bzw. von Trauerkleidern als Ausdruck für Unzucht, Sünde und Gottferne (Bar; TgSach; Apk; Mt 22,11-13) gesprochen wird, zum anderen werden die weißen, reinen Prachtgewänder der Brautleute oder Hochzeitsgäste als ästhetische Symbole der Heilszeit eingesetzt. So wird etwa in der prophetischen Tradition das Findelmädchen in Ez 16 als Braut in bunte, kostbare Gewänder gekleidet (Ez 16,10ff.) oder bei Jes 61,10 werden »Kleider des Heils« bzw. der »Mantel der Gerechtigkeit« mit Kopfschmuck und Kleid der Brautleute verglichen. Auch die ›Zionsbraut‹ in Ps 45 wird mit goldenen Gewändern präsentiert und steht in einer Linie mit der Verknüpfung des Stadt-Frau-Bildfelds mit Kleidermetaphorik, wie es sich auch in zwischentestamentlichen Texten wie Bar 5,1-2, PsSal 11,7 oder JosAs 14,12f. findet. Kleider werden zunächst als Bild für heilsgeschichtliche Ereignisse herangezogen (z.B. Exil, Zerstörung Jerusalems), die Kombination mit Brautmetaphorik rückt den Motivkomplex aber immer mehr in einen eschatologischen Horizont. So wird z.B. Aseneth als Braut durch ihr glänzendes Gewand mit einer himmlischen Gestalt in ›übernatürlicher‹ Schönheit identifiziert (JosAs 18,5-10, vgl. äthHen 71,1), im rabbinischen Judentum finden sich Texte, die den Aspekt endzeitlicher Sündenvergebung in den Mittelpunkt der Braut-Kleider-Metaphorik rü-

cken: So wird in TgSach 3,3-5 das befleckte Gewand des Bräutigams Joshua durch ein Kleid der Gerechtigkeit ersetzt, wie das weiße Kleid in PesR 37 in messianischer Auslegung von Jes 61,10 Sündenvergebung Israels demonstriert.[40] Eine ähnliche Pragmatik der Kombinationsmetaphorik zeigt sich im NT in der ApkJoh, indem die Befleckung bzw. Reinheit der Kleider zum Erkennungszeichen der Auserwählten wird und das Kleid der Braut zugespitzt mit den gerechten Taten der Heiligen identifiziert werden kann (Apk 19,8b). Vor allem ist dann aber die himmlische Braut Jerusalem Apk 21,2.9 festlich geschmückt. Eine dualistische Grundstruktur begegnet auch im Anhang zum Gastmahlgleichnis von Mt 22,1-14, wo das hochzeitliche Kleid im Rahmen einer Gerichtsmahnung angeführt wird (Mt 22,11-13). Dass die Metaphernkombination ein festes Teilbildfeld der prophetisch-apokalyptischen Geschlechtsmetaphorik darstellt, bestätigt sich schließlich durch die Aufnahme in Herm. Die zur Braut gewandelte Kirche begegnet in Vis IV,1f. als festlich geschmückte Braut. Aber auch in der weisheitlichen Tradition begegnet Kleidermetaphorik (Sir 6,29-32), die Überwindung der Geschlechterdifferenz kann als Überkleidung bezeichnet werden (Gal 3,27f.), was möglicherweise im gnostischen »Sakrament des Brautgemachs« zu einem »Licht-Kleid-Ritus« ausgebaut wird.

Die Kombination der Schmuck- und Kleidermetaphorik verstärkt vor allem die ästhetischen Aspekte der Geschlechtsbilder und sollte nicht sexualethisch verengt werden. Gegenüber frühjüdischen bzw. frühchristlichen Tendenzen, den Schmuck bei Frauen zu verdrängen[41], gilt es, diese Sprachbildung entsprechend zu würdigen.

2.3.3. Hochzeit mit der Stadt-Frau

Die Personifikation einer Stadt als Frau/ Braut reicht bis in die altbabylonische Zeit zurück und wird z.B. schon bei der ›Heiligen Hochzeit‹ von Dumuzi mit der Stadtgöttin Inanna explizit mit Geschlechtermetaphorik verknüpft. Die Vorstellung einer Stadt als Frau ist dann in das exilisch-nachexilische Judentum eingewandert und wird hier vor allem in der prophetischen Literatur als Bild für Fremdmächte (Babel, Tyros) und auch für die Städte Israels (Jerusalem, Samaria als Frau, Ez 16; 23) verwendet und dabei auch explizit mit dem Ehe-/ Hochzeitsmotiv verbunden. Eine Eschatologisierung des Motivkreises ist bei Ez und dann vor allem bei Dtjes durch die Metaphorisierung von ›Zion als Frau‹ sichtbar. Im Frühjudentum wird diese Vorstellung dann vor allem bei JosAs und 4Esr aufgegriffen. Eine vielleicht vom Alten Orient abhängige, aber früh schon selbstständig nachweisbare Variante der Stadt-Frau-

[40] Vgl. Übersetzung bei BRAUDE (1968), 688: »When He will forgive the iniquities of Israel, He will put on a white garment.«

[41] Vgl. dazu KÜCHLER (1986).

Metapher findet sich in der hellenistischen Tradition der Stadtgöttinnen (*Athene*) oder der Stadttychen im syrisch-palästinischen Raum.[42]

Die urchristliche Tradition greift dieses Bildfeld im NT in der Apk 21,2.9 auf, wo die vom Himmel kommende heilige Stadt Jerusalem als Braut/ Frau beschrieben wird. Die ganze Szene wird deutlich an den Herrschaftsantritt des Königs in Apk 19,7-9 zurückgebunden, mit dem die Herrschaft der Hure Babylons ein Ende nimmt. Auch in der Apokalypse des Herm Vis IV wird die Kirche als Frau und als Bauwerk (Turm) bezeichnet.

Gegenüber einer individuellen Engführung der Geschlechtermetaphorik kann die Kombination mit urbaner Metaphorik vor allem die kollektive Dimension des Bildes betonen. Die Frau und Braut ist nicht eine einzelne Frau, sondern eine Stadt als Sozialgefüge. Auf diese Weise konnte das Bild zum Modell für die Konzeption kollektiver Größen wie Heilsgemeinde oder Kirche werden.

2.3.4. Königshochzeit: Zionsbraut und Messiasbräutigam

Von Anfang an ist der Stadt-Frau-Komplex auch mit dem Königtum verbunden. Die enge Verknüpfung von metaphorischer Hochzeit und Königsmotiv ist bereits in der ›politischen Dimension‹ des Mythos von der ›Heiligen Hochzeit‹ angelegt, wenn sich z.B. der Dumuzi-Herrscher nach sumerischen Texten zur Herrschaftslegitimation mit der Stadtgöttin Innana rituell vereinigt. Auch der zyklische Herrschaftsbeginn des Gottkönigs Baal wird als Hochzeit dramatisiert.

Deutlich zeigen sich dann in der jüdischen Tradition enge Überschneidungen der Bildbereiche Hochzeit und Königtum: Schon innerhalb des bildspendenden Bereichs des jüdischen Hochzeitsrituals werden die Bräute in ihrem Schmuck als »Königinnen« gepriesen (vgl. Ez 16,13; JosAs 18,6), was in hellenistischer Zeit durch die Doppelsemantik von στέφανος als (Hochzeits-) Kranz und (Königs-)Krone eine zusätzliche Dynamik erfahren haben dürfte. Eine solche »Königstravestie« (O. Keel) könnte wohl auch den ursprünglichen Hintergrund von Cant 3,11 und vielleicht auch Ps 45 abgegeben haben. Die spätere metaphorische Deutung dieser Stellen lässt aber keinen Zweifel, dass Königstheologie und Hochzeitsmetaphorik bewusst verknüpft wurden. So lässt z.B. die Stellung des Psalms 45 als Einleitung zu den Zionspsalmen vermuten, dass die Braut dieses Hochzeitsliedes auf Zion gedeutet wurde. In Ez 16,12f. wird Jerusalem als Braut im Rang einer Königin geschildert, wie überhaupt das altorientalische Bildfeld der Stadt-Frau (z.B. die westsemitische Stadtgöttin) politische Züge trägt. In exilisch-nachexilischen Texten findet sich dann eine

[42] Vgl. Börker-Klähn (1997), 227-234; Prottung (1995), passim und Meyer (1996), Abb. 1-4.7-12.

deutliche Verknüpfung von Zionstradition und Jhwh-Königs-Theologie, Zion ist Braut und Frau des Jhwh-Königs.[43] In der rabbinischen Literatur wird in Anknüpfung an Cant 3,11 (Taan 4,8 u.a.) die Hochzeit des Königs bzw. des Königssohns metaphorisiert (Jhwh-Israel, vgl. PesK; PesR) und in einen eschatologischen Horizont gestellt, so dass hier die Metapher des ›Messias-Bräutigams‹ vorbereitet wird (TgCant 7,12-8,14).[44] Im Neuen Testament zeigt sich eine der rabbinischen Tradition nahe stehende Motivkombination in Mt 22,1-14 (Hochzeit des Königssohns). Ansonsten sind vor allem in der ApkJoh eschatologisches Königtum und Hochzeit möglicherweise in Anspielung an Ps 45 verbunden (Apk 19,6-9). Hier wird gerade auch die politische Dimension des Bildes in Auseinandersetzung mit der hinter der Metapher ›Hure Babylon‹ erkennbaren römischen Vorherrschaft deutlich, die in anderen ntl. Texten zum ›Messias-Bräutigam‹ (Joh 3,28f.; Joh 4)[45] offenbar eine untergeordnete Rolle spielt.

Die Motivkombination von Hochzeits- und Königsmetapher bewahrt die Geschlechtermetaphorik vor einer rein eschatologisch-spirituellen Engführung und ruft die politisch-geschichtlichen Dimensionen des Bildfelds in Erinnerung.

---

[43] Vgl. Ollenburger (1987), 23ff.

[44] M. Hengel sieht in der allegorischen Cant-Interpretation die Brücke zur ntl. Sprachbildung: »Auch die christologische Metaphorik von (königlichem) Bräutigam und Braut (...) ist letztlich am besten aus der allegorischen Deutung des Hohenlieds zu erklären«; Hengel (2000), Manuskr. 9.

[45] Vgl. dazu die Beiträge Zimmermann (1998); Zimmermann (1999a).

§ 13:
Die Interferenz von Mann-Frau-Beziehung und Gottesverhältnis in bildlicher Rede

Die abschließenden Überlegungen umkreisen noch einmal die Ausgangsfrage, in welche Wechselbeziehung die Mann-Frau-Beziehung und das Gottesverhältnis, d.h. im weiteren Sinn Sexualität und Religiosität im Medium sprachlicher Bilder treten. Aufbauend auf der vorliegenden Analyse der Texte sollen dabei auch *systematische Folgerungen als Impuls für eine ›metaphorische Theologie‹*[1] gezogen werden, die über die bloße Darstellung der Ergebnisse hinausgehen. Die Ausgangsfrage wird zunächst in den Horizont einiger bildtheoretischer Überlegungen gestellt (1.), bevor inhaltliche Aspekte erörtert werden (2.). Die Interferenz von Mann-Frau-Beziehung und Gottesverhältnis wird dabei aus unterschiedlichen Perspektiven einer wechselseitigen Beeinflussung wahrgenommen, in der Chancen einer reziproken Durchdringung von Gottesliebe und Menschenliebe aufgezeigt werden können, ohne die Grenzbereiche missverstandener Identifikation zu verschweigen.

1. Bildersprache und Wirklichkeit (bildtheoretische Vorbemerkung)[2]

1.1. Bildrede als *Ausdruck von* Wirklichkeit

Sprache bildet Wirklichkeit ab. In diesem in sich bereits metaphorischen Satz wird die Einsicht wiedergegeben, dass in der Sprache eines der Zeichensysteme oder »symbolischen Formen« (E. Cassirer) gegeben ist, mit dem Wirklichkeit reflektiert und auf Erfahrungsebene über sie kommuniziert werden kann. Wohnt der Sprache in dieser Weise per se eine »Abbild-Funktion« inne, gilt dieser Abbildcharakter in besonderem Maße für figurativ-bildliche Sprache. Allerdings wird die Wahrheit eines bildsprachlichen Terms nicht wie in der ›eigentlichen Rede‹ durch die unmittelbare Übereinstimmung zwischen lexikalischem Begriff und einer Sache erreicht.[3] Vielmehr wird eine Aussage über eine

[1] Vgl. dazu die Arbeiten der amerikanischen Theologin Sally McFague (Yale University), z.B. McFague (1982); Dies. (1988); ferner Buntfuß (1997); Meurer (1997); Körtner (1999).

[2] Vgl. dazu auch Zimmermann (2000d), 33-35; ferner Bernhardt/ Link-Wiecorek (1999).

[3] So die klassische, auf Aristoteles zurückgehende Definition.

eigene Gegenstandswelt und das Vorstellungsvermögen der Kommunikationsteilnehmer vermittelt. Wenn Bildersprache in dieser Weise ›uneigentliche Rede‹ darstellt, ist sie deshalb aber kein sekundärer Bildungsweg der Sprache. Die in dieser Arbeit zu Grunde gelegten bildtheoretischen Konzepte von Metapher und Mythos wurden im Verhältnis zu einem logizistisch-begrifflichen Wahrheitsverständnis lange Zeit abgewertet. Während man den Mythos noch vor einigen Jahrzehnten als Vorform des Logos, als eine Substruktur des Denkens betrachtete, wurde die Metapher dagegen als postlogische Illustration eines zuvor bereits erfassten Wissens gedeutet, die somit als verzichtbares Ornat zur eigentlichen Sache hinzutrat. Die neueren Theorien zu Metapher und Mythos haben beide Phänomene aus ihrem Schattendasein herausgeführt und ihre jeweils authentische Leistungsart im Erfassen von Zusammenhängen und in der Reflexion von Wirklichkeit herausgestellt. Bildliche Rede, die sich in den Kategorien von Metapher und Mythos interpretieren lässt, muss deshalb nicht einer begrifflichen Erkenntnis vor- oder nachgeordnet werden, sondern kann als eigenwilliger und phantasiereicher, aber deshalb nicht irrationaler sprachlicher Reflexionsmodus von Wirklichkeit gewürdigt werden.[4] Metapher und Mythos dienen auf je eigene Weise als Erklärungsmodelle einer Tiefenstruktur von Texten, in der Wirklichkeitserfahrungen brennpunktartig zusammengefasst werden.

Innerhalb einer postmodernen Kritik an der konstruktivistischen und analytischen Sprachphilosophie wurde nun im Gegenzug vermutet, dass Bildersprache eine in besonderer Weise präzisierende, ›eigentliche‹ Sprache[5] sei, die die Wirklichkeit in ihrer polyvalenten Offenheit sachgemäßer erfassen könne als Begriffssprache. Dies ist insofern richtig, als es für den bildlichen Ausdruck kein alternatives *verbum proprium*, kein eigentliches Wort, nicht einmal ein begriffliches Vorwissen gibt. Das im Bild Versprachlichte kann auf keine andere Weise präziser und ganzheitlicher erfasst werden als eben mit diesem figurativen Ausdruck. Dass die bildliche Rede dabei stets eine »konzise Unschärfe« (R. Zymner), eine gewisse ›Uneigentlichkeit‹ in Kauf nimmt, ja sogar bewusst einkalkuliert, kann möglicherweise als die besondere Chance bildlicher Rede für eine sachgemäße Wirklichkeitsreflexion betrachtet werden.

Ganz unterschiedliche Wissenschaftszweige haben sich nun bemüht, diese wirklichkeitsinterpretierende Funktion bildlicher Rede näher zu fassen: Lévi-Strauss, Blumenberg oder Hübner haben auf je eigene Weise den Mythos als kohärentes Erfahrungssystem und eigenrationales Welterklärungsmodell erwiesen. Lakoff/ Johnson haben mit ihrer kognitiven Theorie der konzeptionellen

[4] Im Blick auf den Mythos hat K. Hübner diese andersartige Rationalität vorexerziert. Vgl. HÜBNER (1985).

[5] So etwa JÜNGEL (1974), 119.

Metaphern(netze) zu zeigen versucht, dass wir Erlebnisse und Widerfahrnisse, sei es bewusst oder unbewusst, durch Metaphern gliedern und das ganze Denken bildlich strukturiert ist.[6] Mit Hilfe bildlicher Konzepte ordnen und reflektieren wir folglich Erlebnisse und Ereignisse, definieren Wirklichkeit und das darin eingebettete und agierende Selbst, können darüber kommunizieren und daraus lernen. Oder anders formuliert: Durch bildliche Rede werden wir erfahrungsfähig.[7] Bildliche Rede erweist sich dabei als intersubjektives Reflexionssystem, das mit eigenen Gesetzmäßigkeiten neben die wissenschaftliche Welterklärung tritt und mit ihr hinsichtlich unterschiedlicher Leistungsfähigkeit zu vergleichen wäre.

1.2. Die Bildrede als *Modell für* Wirklichkeit

»Das Bild ist ein Modell der Wirklichkeit«[8]. Auch wenn L. Wittgenstein mit diesem Satz in seinem Tractatus logico-philosophicus vorrangig die abbildende Beziehung zwischen Bild und Wirklichkeit beschreibt und somit die vorgenannte Ausdrucksmöglichkeit von Bildern zusammenfasst, weist er doch zugleich auch auf die Abweichung der Bildreferenz hin: »Das Bild bildet die Wirklichkeit ab, indem es eine Möglichkeit des Bestehens und Nichtbestehens von Sachverhalten darstellt.«[9] Somit markiert Wittgenstein einen Übergang vom Abbild zum Vorbild, der besonders auch im Blick auf die Bildersprache zu bedenken ist.

Die weiterführende Frage ist deshalb, ob und inwiefern bildliche Rede über die konkrete Erfahrungswirklichkeit hinaus ein »Mehr an Wirklichkeit« auszusagen vermag. Sprache ist nicht nur *Mimesis*, Nachahmung bestehender Wirklichkeit, Sprache ist zugleich auch *Poiesis*, d.h. sie trägt texttranszendente Bedeutung. Es war vor allem Max Black, der diese Einsicht für die Metapherntheorie fruchtbar gemacht hat. Metaphern bilden demnach nicht nur ab, sie bilden auch vor.[10] Wie ist die in der provozierten Regelüberschreitung der Bildersprache implizierte kreative Potenz konkret zu fassen, ermöglicht sie Erkenntniszuwachs (Cassirer), schafft sie neue Strukturen (z.B. Prädikationen[11]) oder neues Seinsverständnis (Ricœur), oder wird sie sogar durchlässig für eine

---

[6] Vgl. LAKOFF/JOHNSON (1980), 158.

[7] Hier wäre z.B. an den reformpädagogischen Erfahrungsbegriff von J. DEWEY (Demokratie und Erziehung, Braunschweig ³1964) zu denken, nach dem Erfahrung als ein Prozess der Rezeption und Produktion beschrieben wird. Für diese Hinweise danke ich H. Heller.

[8] Tractatus Logico-philosophicus 2.12; vgl. WITTGENSTEIN (1989), 14.

[9] Tractatus, aaO., 2.201.

[10] Vgl. vor allem M. BLACK, Models and Metaphers, Ithaca 1962.

[11] Vgl. dazu den Beitrag von M. PÖTTNER, Denn jeder wird mit Feuer gesalzen werden, in: ZIMMERMANN (2000c), 293-313.

die Welt transzendierende Wirklichkeit?[12] Eignet sich Bildrede deshalb in besonderer Weise zur Artikulation und Kommunikation religiöser Erfahrungen? Worin besteht dieser grenzüberschreitende Referenzbereich der Bildersprache?

Auf der Basis der Unterscheidung von Bedeutung/ Referenz und Sinn von Gottlob Frege[13] hat sich P. Ricœur in seiner Metapherntheorie dieser Fragestellung zugewandt. Der Sinn ist demnach »die immanente Absicht der Rede«, während die Bedeutung oder Referenz »die intentionale Gerichtetheit auf eine Welt und die reflexive Gerichtetheit auf ein Selbst«[14], d.h. die Verweisungsbezüge auf eine außersprachliche Welt umfasst. Da Frege sich zunächst auf wissenschaftliche Sprache bezogen hatte, wurde die Gültigkeit dieser Unterscheidung für literarisch-poetische Redeformen in Zweifel gezogen. Ricœur hat jedoch betont, dass die Aufhebung des gewöhnlichen Verweisungsbezugs bei der Metapher nicht gleichsam jede Referenz aufhebe. Im Gegenteil. Die Aufhebung der Referenz der Umgangssprache ermögliche, dass eine andere Referenz, ein neuer sprachlicher Verweisungszusammenhang entstehe. Indem die metaphorische Prädikation die Spannung zwischen dem *»ist nicht«* und dem *»ist wie«* der zugeordneten Bereiche aufrecht erhalte, könne man in Anknüpfung an Roman Jakobson sogar von einer »verdoppelten Referenz«[15] sprechen. Denn mit der Erschließung eines neuen Sinns im Rahmen metaphorischer Interaktion eröffne die Metapher zugleich »eine neue Referenzperspektive (...), die gerade durch die Aufhebung der Referenz entsteht, die der wörtlichen Deutung der Aussage entspricht.«[16] Diese metaphorische Referenz impliziert für ihren Wirklichkeitsbezug ein Zweifaches: Einerseits erfüllt die Metapher eine heuristische Funktion, indem sie unser Sprechen verändert. Andererseits wirkt dieses veränderte Sprechen auf die Wirklichkeit zurück, auf die die Metapher in ihrer Bedeutung verweist. In Anknüpfung an Black spricht Ricœur von einer »Isomorphie zwischen dem Modell und dem Bereich seiner Anwendung«[17]. Auf Grund der Neuschöpfung von Sinn ermöglicht die Metapher deshalb die Erschließung neuer, bislang unentdeckter, weil unsagbar gebliebener Dimensionen der Wirklichkeit. Bildersprache erschafft deshalb zwar nicht Wirklichkeit im ontologischen Sinn, sie führt aber zu einer Neubeschreibung von Wirklichkeit.[18] Ricœur spricht in Abwandlung von G. Ryles *category mistake* von einer geziel-

[12] So etwa der Beitrag von P. Meurer, What's the ›meta‹ for? Zur Epistemologie des Heiligen in Anknüpfung an P. Ricœur und G. Bateson, in: Zimmermann (2000c), 133-148.

[13] Vgl. G. Frege, Über Sinn und Bedeutung, in: Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik 100 (1892), 25-50. Vgl. zum Folgenden auch Ricœur (1991), 209-251; Meurer (1997), 228-244.

[14] Ricœur (1972), 363.

[15] Ricœur (1991), 220.

[16] Ricœur (1991), 227.

[17] Ricœur (1982), 294.

[18] Vgl. Meurer (1997), 238; ähnlich auch das Referat bei Buntfuß (1997), 126.

ten »Kategorienüberschreitung«[19] der Metapher. Gegenüber der eigentlichen Sprache erfolgt ein Sprachgewinn, der sich vor allem in der Erweiterung der Referenz niederschlägt.

Wenn neue Dimensionen der Wirklichkeit durch Bildersprache aussagbar werden, liegt darin zugleich eine Erweiterung der Wahrheit. In der heuristischen Fiktion und deskriptiven Kreativität enthüllt die Bildersprache das, was Ricœur die »metaphorische Wahrheit«[20] genannt hat. In dem Anspruch metaphorischer Rede, die Wirklichkeit zu erreichen, wird das Seiende durch die Bildersprache nicht nur neu beschrieben, Sprache wird ihrerseits zum Modell von Wirklichkeit. H.-J. Meurer hat allerdings m.R. darauf hingewiesen, dass diese »metaphorische Wahrheit« zutiefst vom Spannungscharakter der Kopula der Aussage, also zwischen dem »ist nicht« und dem »ist wie« geprägt bleibt. »Die Doppeldeutigkeit der metaphorischen Aussage setzt sich fort vom Sinn zur Verdopplung der Referenz und findet ihren tiefsten Ausdruck im gespaltenen ›ist‹ der metaphorischen Wahrheit.«[21]

Gegenüber einem ontologischen Missverständnis, als könne Sprache Wirklichkeit schaffen, gilt es insofern, den sprachlichen Vorbehalt zu bedenken. Die Wahrheit der Bildersprache bleibt auch trotz aller Grenzüberschreitung der metaphorischen Prädikation oder trotz aller Tiefen ihrer Mythosstruktur Textwahrheit, die sich nicht ontologisch eigenständig vom Text emanzipiert und deshalb auch nicht zu einer mit der biblischen Heilsbotschaft konkurrierenden Wahrheit werden kann.

F a z i t: Zusammenfassend bleibt festzuhalten, dass die Bildersprache eine exzeptionelle, weil mehrdimensionale und sprachlich ›ver-dichtete‹ Möglichkeit der Wirklichkeitsreflexion darstellt. Dieser *Abbildcharakter* gilt nun im Besonderen auch für den Bereich religiöser Erfahrungswirklichkeit. Wenn also das Gottesverhältnis des Menschen durch bildliche Rede, d.h. hier durch Bilder der Geschlechterbeziehung zwischen Mann und Frau, zum Ausdruck gebracht wird, dann liegt dabei eine Reflexions- und Kommunikationsmöglichkeit über Glaubenserfahrungen vor, die auf keinem anderen - etwa begrifflichem - Wege

---

[19] RICŒUR (1991), 187f.245-247.

[20] RICŒUR (1982), 297, wie schon DERS. (1974b), 53.

[21] Vgl. MEURER (1997), 244. Allerdings darf die »metaphorische Kopula« nicht im wirklich syntaktischen Sinn missverstanden werden, sondern steht hier als Bindeglied der Metaphernbereiche bzw. Bild und Wirklichkeit. Vgl. zur Kritik an der ›Kopula‹ bereits Ch. S. PEIRCE, Phänomen und Logik der Zeichen, Frankfurt a. M. ²1993, 71: »Viele Logiker sprechen von einer Kopula, doch ist diese Sicht der Sache falsch, da eine Syntax in jedem Fall erforderlich ist und eine Kopula sie keinesfalls ersetzt, noch sonst irgendetwas leistet, was die Syntax nicht auch ohne die Kopula könnte«, vgl. zum Kopula-Problem auch R. BISSCHOPS, Die Metapher als Wertsetzung. Novalis, Ezechiel, Beckett, (= Duisburger Arbeiten zur Sprach- und Kulturwissenschaft 23), Duisburg 1994, 82-108, der Ricœurs Vorschlag kritisch weiterentwickelt.

präziser oder umfassender erfolgen könnte. Bildersprache ist in dieser Weise eine unersetzliche Form der Wirklichkeitserklärung. Darüber hinaus kann die Bildersprache aber auch zu einem Modell für Wirklichkeit werden, indem sie durch die »verdoppelte Referenz« (Ricœur) über den eigentlichen Bedeutungszusammenhang hinausgeht: Einerseits wird Bildersprache dabei zu einem heuristischen Instrument für die Neubeschreibung von Wirklichkeit. Konkret können etwa die Metaphern der Geschlechterrelation durch gezielte »Kategorienüberschreitung« (Ricœur) auf neue, bislang unentdeckt gebliebene Dimensionen der religiösen Wirklichkeit und der Gotteserfahrung hinweisen. Die im Sprachgewinn erzielte kreative Potenz wirkt nun andererseits auf die Wirklichkeit selbst zurück. Bildhafte Beschreibungen des Gottesverhältnisses beeinflussen oder bestimmen dann die sexuelle Wirklichkeit der Produzenten und Rezipienten dieser Sprachformen. Die Bildersprache erfüllt hierbei einen *›Vorbildcharakter‹*. Ob die Bildersprache nun zum Abbild oder zum Vorbild der Wirklichkeit wird, in jedem Fall bleibt ein Spannungsverhältnis erhalten, das sich aus der Nähe und reziproken Durchdringung zwischen Bild und Wirklichkeit (»ist wie«) und ihrer bleibenden Nicht-Identität (»ist nicht«) aufbaut.

2. Die bildliche Interferenz von Geschlechterrelation und Gottesbeziehung

2.1. Bildliche Interferenz

2.1.1. Wirklichkeitsbereiche und Bildbereiche

Die offene Frage einer Interferenz von Gottesbeziehung und Menschenliebe im Medium sprachlicher Bilder impliziert die Rückfrage, wie nun Wirklichkeit und Bildlichkeit einander zuzuordnen sind. In der vorliegenden Arbeit ist die Mann-Frau-Beziehung zunächst als Wirklichkeitsbereich vorausgesetzt, der zum Bildspender für religiöse Aussagen werden kann. Die geschlechtliche Bildersprache wird dabei aber zu einem Ausdrucksmedium religiöser Glaubenswirklichkeit und Gotteserfahrung. Religiöse Geschlechtsmetaphorik wirkt nun ihrerseits wieder zurück in die sexuelle Wirklichkeit, was in einigen untersuchten Texten bereits sprachlich greifbar wurde (z.B. Eph 5,21-33). Bildersprache wird dabei also selbst zum Modell für Wirklichkeit. Damit geraten die beteiligten Bereiche in eine wechselseitige Fließbewegung, die kaum klare Abgrenzungen möglich macht. Geschlechterrelation und Gottesbeziehung sind gleichermaßen sowohl Wirklichkeitsbereiche als auch Bildbereiche. Statt einer einlinigen Zuordnung ist im Folgenden deshalb die wechselseitige Durchdringung und Beeinflussung in den Blick zu nehmen.

2.1.2. Das Interferenzphänomen

Es greift sicherlich zu kurz, diese Wechselwirkung nur als ausschließendes Konkurrenzverhältnis[22] oder nur als begünstigende Wahlverwandschaft[23] zu beschreiben, denn neben mindernden oder störenden Überlagerungen finden sich zahlreiche Beispiele einer konstruktiven Wechselwirkung. Als Bild zur Beschreibung dieser wechselseitigen Beeinflussung möchte ich deshalb den vor allem naturwissenschaftlich präzisierten »Interferenz«-Begriff heranziehen. Von einer »Interferenz« spricht man in der Physik bei einer Überlagerungserscheinung von Wellen, die das gleiche Raumgebiet durchlaufen. Die interferierenden Wellen beeinflussen sich hierbei, wobei je nach Wellenlänge, Amplitude oder Phase, mit der die Wellen aufeinander treffen, eine wechselseitige Verstärkung oder Verminderung erfolgt, die im günstigen Fall zur Verdopplung, im ungünstigen zur Auslöschung beider Wellen führt.[24]

Die Wechselwirkung zwischen Mann-Frau-Relation und Gottesbeziehung kann mit einer solchen Wellenüberlagerung verglichen werden, denn beide Phänomene beeinflussen sich gegenseitig, wobei je nach Art und Weise des Zusammentreffens eine Verstärkung und Begünstigung oder aber eine Störung und Verminderung auftreten kann. Das Bild gewinnt zudem an Plausibilität, da schon die beiden Grundbereiche Religiosität und Sexualität ähnlich wie Wellen als dynamische Phänomene beschrieben werden können, die vor allem in ihrer Wirkungs- bzw. Erscheinungsweise erfahrbar werden.

Wenn ich nun von einer »bildlichen Interferenz« spreche, dann kommt noch ein weiteres Element hinzu: Der Raum, in dem die Wellen der Gottesbeziehung und der Geschlechterrelation aufeinander treffen, ist die Sprache, konkret die bildliche Sprache jüdisch-christlicher Tradition. Gerade die Bildersprache war also gleichsam das Experimentierfeld, auf dem die Überlagerung und Durchdringung von Geschlechtlichkeit und Gottesbeziehung analysiert wurden. Im Sinne der Interaktionstheorie der Bildersprache kann auch die uneigentlich-bildhafte Zuordnung der beteiligten Metaphernkomponenten nicht als einseitige Übertragung betrachtet werden, sondern sie muss als *wechselseitige Beeinflussung*, eben als Interferenz beschrieben werden. Meine Rede von der »bildlichen Interferenz« macht nun unmissverständlich deutlich, was innerhalb des Interferenz-Begriffs bereits angelegt ist: Eine bildliche Überlagerung kann nicht zur Vermischung oder gar Identität der beteiligten Bereiche führen.

[22] Die Unvereinbarkeit beider Bereiche wurde vor allem wirkungsgeschichtlich betont, auch THEIßEN (1997), 23 wertet die Relation bei Paulus als Konkurrenzbeziehung.

[23] So hatte bereits W. Schubart im Blick auf den »Wortaustausch« beider Lebenskräfte festgestellt, dass er »nicht feindlichen Zusammenstoß, sondern Wahlverwandtschaft zwischen Religion und Erotik aufdeckt.« SCHUBART (1989), 107.

[24] Vgl. F. SCHUH (Hg.), Art. Interferenz, in: Enzyklopädie Naturwissenschaft und Technik, Bd. 2, München 1980, 2035f.

Auch wenn interferierende Wellen vordergründig den Anschein einer einheitlichen Gesamtwelle erwecken, bleibt die Interferenz doch hinsichtlich der beteiligten Einzelkomponenten transparent; es kommt nicht zu einer Verschmelzung oder Identifizierung. Oder metapherntheoretisch ausgedrückt: In der bildsprachlichen Durchdringung bleibt eine unüberbrückbare Rest-Distanz, eine Spannung zwischen Bildspender und Bildempfänger bzw. zwischen Bild und Wirklichkeit bestehen.

Die Überlagerung und Durchdringung von Mann-Frau-Relation und Gottesbeziehung kann folglich im Sinn der »Interferenz« hinsichtlich ihrer wechselseitigen Verstärkung oder Verminderung untersucht werden. Als metaphorische Spannung kann diese Wechselwirkung in der Perspektive einer Annäherung (›ist wie‹) und einer Abgrenzung (›ist nicht‹) wahrgenommen werden.

2.2. Annäherungen: Gottesverhältnis »ist wie« Geschlechterrelation

2.2.1. Formen der reziproken Wechselwirkung

Wortaustausch

Bei der Untersuchung der einzelnen Texte ließen sich ganz unterschiedliche sprachliche Manifestationen einer Interferenz von Geschlechterdimension und Gottesbeziehung feststellen. Am Beispiel einiger Lexeme soll nun gezeigt werden, wie sich eine konzeptionelle Überschneidung beider Bereiche bis in sprachliche Konventionen hinein verfestigt hat.

So war im atl. Sprachgebrauch das hebr. Verb ידע (*jd'*) sowohl in der Bedeutung »(Gott) erkennen«, als auch »sexuell verkehren/ vereinigen« verwendet worden, was bereits in den unterschiedlichen etymologischen Wurzel- oder Nachbarbegriffen nachweisbar ist und in der biblischen Bildersprache bewusst eingesetzt wurde.[25] Möglicherweise hat diese Sprachbildung durch die Übersetzung ins Griechische (דַּעַת > γνῶσις/ ἐπίγνωσις) sogar die zentrale Bedeutung der Geschlechtermetaphorik (Syzygie und Androgynie) in der Gnosis (γνῶσις) mitgeprägt, indem Erkenntnis mit der Vereinigung der getrennten Geschlechter im Heilsstand zusammenfällt.

---

[25] Innerhalb des weiten semantischen Spektrums, das die Wurzel ידע erfasst, ist die intime Mann-Frau-Relation und explizit auch die sexuelle Vereinigung eine wesentliche Dimension, die bereits in sämtlichen etymologischen Wurzel- und Nachbarbegriffen, sei es im Ägyptischen *rh*, im Akkadischen *idû/ edû* (vgl. parallel mit *lamadu*) oder im Ugaritischen *jd'* (parallel mit *brj*), nachweisbar ist. Im AT wird ידע explizit im sexuellen Sinn bei Gen 4,1.17.25; 19,5.8; 24,1b; 38,26; Ri 11,39; 19,22.25; 21,12; 1Sam 1,19; 1Kön 1,4 verwendet. Vgl. BERGMANN/ BOTTERWECK (1982), 488ff. Metaphorische Nutzung der semantischen Doppelsinnigkeit z.B. bei Hos 2,22; evtl. Jer 24,7; Sach 8,8. Vgl. dazu BRENNER (1997), 23.170.

Eine ähnliche, etymologisch bislang ungeklärte Doppelsinnigkeit zeigt sich bei der Wurzel קדשׁ. Auch wenn die Bedeutung »Tempelprostituierte« für קְדֵשָׁה in Gen 38,21f., Dtn 23,18 oder Hos 4,14 in letzter Zeit bestritten wurde[26], begegnet dieses Derivat von קדשׁ in den genannten Stellen in einem klar sexuell geprägten Kontext. Dass die semantische Nähe auch zu Abgrenzungsbedürfnissen führen musste, wird etwa daran deutlich, dass der Regelkanon geschlechtlichen Fehlverhaltens im Herzen des so genannten »Heiligkeitsgesetzes« (Lev 18) platziert wird, wie umgekehrt der Bundesschluss am Sinai als »Heiligung« mit sexueller Enthaltsamkeit verbunden wird (Ex 19,10-15). Im rabbinischen Judentum zeigen sich sprachliche Überschneidungen, indem die Verlobung zwischen Braut und Bräutigam קִדּוּשִׁין (Anheiligung?) genannt wird. Eine enge Interferenz zwischen ›Sexualität‹ und Heiligkeit begegnet auch in griechischen Texten, sowohl in der paulinischen Tradition, wenn z.B. ungläubige Ehepartner durch sexuellen Verkehr »geheiligt« werden (1Kor 7,14)[27], als auch in der paganen Literatur (z.B. Epiktet, Diss. II 4,2-3).

Auch die Doppeldeutigkeiten des hebräischen Begriffs בַּעַל, der einerseits den kanaanäischen Fruchtbarkeitsgott, andererseits aber auch den ›Ehemann‹ bezeichnen kann, oder des griechischen Begriffs κύριος als autoritativer, sogar göttlicher Hoheitstitel ebenso wie als Eheherr können hier angefügt werden. Ferner möchte ich auf die lexikalisch verfestigte Doppelsemantik der hebräischen Begriffe זנה und נאף hinweisen, die sowohl im sexuellen Sinn (huren/ehebrechen) als auch im religiösen (Götzendienst treiben) verwendet werden. Zum gleichen Teil-Bildfeld ist auch גלה zu rechnen, das in der Doppelbedeutung »ins Exil führen« und »Scham aufdecken, entblößen« belegt ist.[28]

Zuletzt kann die ›teleologische‹, d.h. innerchristlich vor allem eschatologische, Ausrichtung der Brautmetaphorik in einer direkten Beziehung zur griechischen Bezeichnung der Eheschließung als τέλος gesehen werden.[29]

Diese Reihe der Beispiele ließe sich beliebig weiterführen. Doch statt hier Vollständigkeit oder die Klärung etymologischer Einzelheiten anzustreben, sollen die Beispiele demonstrieren, dass sich die sprachliche Durchdringung von Geschlechterbeziehung und Gottesverhältnis bis in lexikalische Doppeldeutigkeit hinein verfolgen lässt. Im Hintergrund sind hier sedimentierte Sprachbil-

[26] Vgl. dazu 2.2.1. in diesem Paragrafen, wie bereits in § 4.

[27] Der Kontext sowie die Erwähnung der Nachkommen legt dieses »sexuelle Verständnis« der Relation nahe, ebenso wie Paulus entsprechend in 1Thess 4,4-7 die (sexuelle) Mann-Frau-Relation mit »Heiligkeit« verknüpft. Daneben wird auch ein sich ausschließendes Konkurrenzverhältnis zwischen Sexualität und Heiligkeit aufgebaut (z.B. 1Kor 6,18-20; 7,34).

[28] Vgl. dazu BAUMANN (2000), 56-62, die vor allem die sexuellen Konnotationen untersucht und die im Lexem implizierte sexuelle Gewalt aufdeckt.

[29] Der häufigste Beiname der ehelichen Schutzgöttin Hera ist τελεία (Aischyl. Eum. 214f.; frg. 383; Aristoph. thesm. 973-976, u.a.), Zeus wird entsprechend τέλειος genannt; vgl. dazu FINK (1974), 8 mit Belegen, zu Hera neuerdings GRAF (1998), 357-360.

der und Metaphern zu vermuten, durch die die Überschneidung von Gotteserfahrung und (Liebes)vereinigung bis in die Begriffs- und damit auch Konzeptbildung der Sprache hinein ihren Niederschlag gefunden hat. So postulierte bereits W. Schubart:

> Das Eigentümliche des erotisch-religiösen Wortaustausches ist nun aber, (...) daß sich die Sprache der Geschlechterliebe als besonders tauglich erweist, religiöse Erlebnisse wiederzugeben, daß der Fromme, wenn er von Gott reden will, unwillkürlich in die Sprache der Erotik verfällt, daß ihm gerade während des Gebetes, während des Aufblicks zur Gottheit, Bilder der Liebeswelt vor das innere Auge treten.[30]

Strukturanalogie

Es wurde immer wieder darauf hingewiesen, dass dieser Wortaustausch in einer »Wesensverwandtschaft der erotischen und religiösen Liebe«[31] begründet liegt. Doch wie ist diese ›Wesensverwandtschaft‹ gerade innerhalb einer sprachbildlichen Interaktion zu beschreiben, auf welcher Ebene ist sie anzusiedeln?

»In Bild und Abgebildetem muß etwas identisch sein, damit das eine überhaupt Bild des anderen sein kann«[32]. Diese Traktatus-Sentenz von L. Wittgenstein steht innerhalb einer breiten metapherntheoretischen Debatte über die Ähnlichkeit zwischen Bild und Abbild bzw. Bild und Wirklichkeit überhaupt. Besteht im aristotelisch-thomistischen Sinn eine ontologische Analogie-Beziehung[33] zwischen Bild und Abbild, oder auf religiöse Metaphorik bezogen eine Art *analogia fidei*[34]? Kann die Rede von einem *tertium comparationis* die Wechselbeziehung erfassen oder reduziert sich die Schnittmenge auf die Interaktion rein semantischer Bedeutungsfelder und kommt ohne nichtsprachliche Rückbindung aus?[35]

Ausgehend vom strukturalistischen Ansatz in dieser Arbeit möchte ich die Ähnlichkeitsbeziehung zwischen Gottesbeziehung und Mann-Frau-Relation als eine »Strukturanalogie« beschreiben, die inhaltlich am ehesten als *analogia relationis*[36] präzisiert werden kann und folgende Dimensionen aufweist:[37]

---

[30] SCHUBART (1989), 107. Schubart weist dabei auch die »unzureichenden Erklärungsversuche« der Psychoanalytiker zurück, die das Religiöse für verdrängte Sexualität halten: »Aus Sexualität kann man nicht Religiosität machen. Die Religion ist nicht die Folge einer Flucht vor dem Geschlecht« (ebd.).

[31] SCHUBART (1989), 104.

[32] WITTGENSTEIN (1989), Tractatus 2.161.

[33] Aristoteles beschreibt in der Poetik 149a 5-8 die Ähnlichkeit durch ein intuitives Sehen: »Denn gut zu übertragen bedeutet das Ähnliche sehen«. Vgl. zu einem ontologischen Analogieverhältnis z.B. J. M. SOSKICE, Metaphor and Religious Language, Oxford 1985.

[34] So etwa in Anknüpfung an K. Barth E. JÜNGEL, Entsprechungen: Gott - Wahrheit - Mensch, München 1980, 103-157; WEDER (1993), 386-391.

[35] So etwa DALFERTH (1981), 235 u.a.

[36] Hier nehme ich die prozessphilosophische Kritik z.B. A. N. Whiteheads an der aristotelisch-thomistischen Substanzmetaphysik auf, der statt vom »Sein« von der »Relation« aus-

Strukturanalogie zwischen Geschlechterrelation und Gottesbeziehung

1. *Binäre Relation und Einheit:* Es geht um eine Beziehung zwischen zwei Partnern, deren Ziel Vereinigung ist (Bsp. Gen 2,24).[38]

2. *Ganzheitlichkeit und Personalität:* Die Relation umfasst entsprechend der atl. Anthropologie das Ganze des Menschseins und schließt gerade auch affektive Potenziale mit ein (vgl. »Liebe mit ganzem Herzen«, Dtn 6,4f.).[39]

3. *Reglementierung und Ordnung:* Das Verhältnis unterliegt bestimmten Regeln oder ist sogar vertraglich begründet (z.B. Bund; Ehevertrag), zumindest kann es als Ordnungssystem beschrieben werden.

4. *Exklusivität und Treue:* Die Verwiesenheit der beiden Partner gilt absolut und schließt die Toleranz gegenüber Dritten aus. Diese exklusive Bindung fordert ungeteilte Zuwendung und gilt zeitlich unbegrenzt (vgl. Monogamie/ Einzigehe - Monotheismus).

5. *Verletzlichkeit und Bruch:* Im konkreten Vollzug bleibt die Partnerschaft prinzipiell gefährdet, Regeln werden gebrochen, die Beziehung scheitert (vgl. Hurerei - Götzendienst).

6. *Restitution und Versöhnung:* Die Möglichkeit der Verletzung setzt das zuvor begründete Treueverhältnis nicht außer Kraft. Die gebrochene Beziehung kann in ein neues Vertrauensverhältnis überführt werden (Versöhnungsmöglichkeit).[40]

7. *Antizipation und Sehnsucht:* Die Beziehung wird von einer dynamischen Bewegung, einem Begehren nach Vereinigung bestimmt, das durch punktuell entgrenzende Erlebnisse antizipiert werden kann, aber letztlich auf Grund unüberwindlicher Differenz der Partner unerfüllt bleiben muss (Hoffnung; eschatologischer Vorbehalt).

---

geht, eine *analogia entis* wandelt sich dann entsprechend zu einer *analogia relationis.* Vgl. dazu R. L. Fetz, Whitehead: Prozeßdenken und Substanzmetaphysik (= Symposion 65), München 1981.

[37] G. Theißen spricht ebenfalls im Blick auf paulinische Texte von einer »strukturellen Verwandtschaft von Sexualität und Agape« und konkretisiert diese Beziehung an drei Punkten: Sexualität und Agape sind 1. beide als dynamische Machtsphäre zu beschreiben; 2. sind sie Beziehungen, die in einer Vereinigung ihren Höhepunkt finden; 3. von beiden geht eine ganzheitliche, fast magische Wirkung auf den Menschen aus. Vgl. dazu Theißen (1997), 21-23.

[38] Im Blick auf das Gottesverhältnis kann man in der hebräischen Bibel noch nicht vom Ziel der Vereinigung sprechen, wohl aber im Blick auf die Christusrelation, wenn Paulus z.B. den sexuell konnotierten Vers Gen 2,24 auf die Christusbeziehung des einzelnen appliziert (1Kor 6,16), oder wenn Eph 5,32 von der »Einheit« des Christus-Kirchen-Leibes spricht. In der Gnosis ist der Henosis-Gedanke dann konstitutiv (vgl. EvPhil # 78; ExAn 132f.).

[39] Dieser personal-ganzheitliche Charakter der Mann-Frau-Beziehung ist textlich erst in der Zeit des Hellenismus nachweisbar.

[40] Während eine bestimmte Auslegung jüdischen Reinheitsdenkens etwa die Versöhnung der Partner nach ›Verunreinigung durch Ehebruch‹ ausschließt, mahnt Paulus in 1Kor 7,10f. ausdrücklich zur Versöhnung und knüpft damit an ältere prophetische Traditionen (vgl. Hos, Jer) an.

Gleichursprünglichkeit statt Sublimierung

Diese Strukturanalogie kann phänomenologisch in den unterschiedlichsten Textzeugnissen wahrgenommen werden. Wie aber ist sie logisch oder ›genealogisch‹ zu erklären?

Gehen wir zunächst wiederum vom Anschauungsgegenstand der bildsprachlichen Interferenz und Analogie aus, kann man an die textsemantischen Beobachtungen von M. Black und ihm folgend P. Ricœur anknüpfen. Beide Metapherntheoretiker haben darauf hingewiesen, dass die Ähnlichkeit gleichursprünglich dem intuitiven Sehen (Aristoteles) und einer diskursiven Konstruktion entspringt.[41] So hatte Black formuliert, dass es »in einigen Fällen aufschlußreicher (ist) zu sagen, die Metapher schafft die Ähnlichkeit (similarity), statt zu sagen, sie formuliert eine bereits vorher existierende Ähnlichkeit.«[42]

In welchem Verhältnis stehen nun diese textsemantischen bzw. philosophischen Einsichten zu den korrelierenden Wirklichkeitsbereichen? Liegen die Strukturentsprechungen in ontologischen Analogien begründet? Entspringen Sexualität und Religiosität vielleicht einem gemeinsamen anthropologischen Grundbereich? Handelt es sich bei der religiösen Leidenschaft und irdischen Liebe um gleichartige nebeneinander stehende Daseinsformen des Menschen, die sich im »menschlichen Grundbedürfnis nach Transzendenz«[43] treffen? Oder ist letztlich die zwischenmenschliche Geschlechterliebe die alleinige ›natürliche‹ Basis, aus der heraus religiöse Leidenschaft abgeleitet wird? Ist religiöse Erotik oder gar die gesamte Religiosität letztlich - wie die Psychoanalytiker glaubten - nichts anderes als verdrängte und sublimierte Sexualität?[44]

---

[41] Vgl. RICŒUR (1991), 185: »Die Diaphora der Epiphora ist eben dieses Paradox, das dem ›Blick‹ zugrundeliegt, der jenseits der Scheidung die Verbundenheit erkennt.« Die Unterscheidung zwischen *epiphor* und *diaphor* übernimmt er von Ph. Wheelwright.

[42] Vgl. BLACK (1954), 68.

[43] So etwa das Ergebnis der sozialwissenschaftlichen und empirisch durch Interviews abgesicherten Untersuchung von C. Bachmann (= BACHMANN 1994). In ähnlicher Weise z.B. auch SCHUBART (1989), 7: »Das Religiöse und das Geschlechtliche sind die beiden stärksten Lebensmächte.« Schubart spricht ferner vom »Wesenszusammenhang« (aaO. 7) oder von der »Wahlverwandtschaft« (aaO. 107) zwischen Religion und Erotik.

[44] S. Freud hatte bereits 1904/5 in seinen drei Abhandlungen zur Sexualtheorie den Begriff »Sublimation« verwendet und damit einen Vorgang bezeichnet, »bei welchem den überstarken Erregungen aus einzelnen Sexualitätsquellen Abfluß und Verwendung auf andere Gebiete eröffnet wird.« (S. FREUD, Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie 1905, Gesammelte Werke V, 140). Vgl. auch die Definition von J. LAPLANCHE/ J.-B. PONTALIS, Das Vokabular der Psychoanalyse II, Frankfurt a. M. 1972, 478: »Sublimierung des Sexualtriebs bedeutet, daß er sich auf ein neues, nicht sexuelles Objekt richtet.« Eine Applikation in der Exegese z.B. THEIßEN (1997), 24: »Die Agape ist bei Paulus sublimierte Sexualität, ohne daß man mit dem Terminus ›Sublimation‹ die ganze psychoanalytische Theorie der Sublimation übernehmen muß«. Vgl. zur psychologischen Interpretation des paulinischen Sexualverständnisses »als Segment einer kollektiven endogenen Neurose« TIEDEMANN (1998), 78-88.

Wer die sexuellen Elemente und geschlechtlichen Bilder innerhalb religiöser Kontexte und Texte als »Sublimationsformen« der Sexualität betrachtet, steht in der Gefahr, das Wechselverhältnis von vornherein in dieser Richtung entschieden zu haben. Sexualität wird dabei dem Bereich der ›Natur‹, die Religion dem Bereich der nachgeordneten ›Kultur‹ zugewiesen. Ein natürlich geprägtes Sexualverhalten oder -empfinden dient dann als bildspendender Bereich für religiöse Sprache. Oder um ein Beispiel unseres Gegenstandbereichs zu nennen, Monogamie führt zur Ausbildung des Monotheismus. Spätestens hier wird man stocken, denn eine solche genealogische Zuordnung wird kaum den historischen Phänomenen und ihren textlichen Artefakten gerecht. M. Foucault und seine Nachfolger wie J. J. Winkler oder D. M. Halperin haben aber auch für den Bereich der »Sexualität« und Zwischengeschlechtlichkeit zeigen können, dass hier eine ›natürliche‹ Erklärung bestenfalls einen biologisch-materialistischen Positivismus zu Tage fördert, aber nicht der zeitlich-kulturellen Wirklichkeit entspricht.[45] Wenn aber Sexualität und Religiosität gleichermaßen als kulturelle Konzepte oder »Dispositive« (M. Foucault) betrachtet werden müssen, wird man wohl kaum mehr von einer Vorordnung der Sexualität ausgehen können. Die Wechselbeziehung zwischen Mann-Frau-Relation und Gottesbeziehung wird dann aber als Prozess wechselseitiger Beeinflussung zu betrachten sein. Die radikal exklusiven Ausdrucksformen von Religiosität und Sexualität, wie sie in den Ausprägungen von Monotheismus und Monogamie auf eine Kurzformel gebracht werden können, sind keine zeitlosen anthropologischen Konstanten, sondern entspringen dem gleichen kulturellen und zeitgeschichtlichen Umfeld. Monogamie und Monotheismus haben sich gleichursprünglich entwickelt und wechselseitig begünstigt. Dazu leistet die Schaffung neuer logischer Räume durch prädikative Angleichung semantischer Widersprüche im Sprachbild einen wesentlichen Beitrag.[46]

Perspektiven der Interferenz

Die Strukturverwandtschaft zwischen Religiosität und Sexualität ist eine wesentliche Voraussetzung für die wechselseitige Beeinflussung beider Bereiche. Auch wenn man im Sinne des Interferenzbegriffs bzw. der Interaktionstheorie der Metapher die Wechselwirkung der beteiligten Metaphernkomponenten nicht als einseitige Übertragung betrachten kann, ist es heuristisch wertvoll, die wechselseitige Beeinflussung von unterschiedlichen Perspektiven aus wahrzunehmen. Im Blick auf den Untersuchungsgegenstand dieser Arbeit zeigen

[45] Vgl. zum Problem von Natur versus Kultur beispielhaft WINKLER (1997), 33ff.; HALPERIN (1990), passim.

[46] Vgl. dazu auch RICŒUR (1987), 241.

sich dabei zwei Bewegungen, zu denen im Folgenden einige Leitlinien festgehalten werden sollen:

1) Von der Erotik zur ›Mystik‹[47]: Gottesliebe ist leidenschaftlich!
2) Von der ›Mystik‹ zur Erotik: Gottesliebe regelt Leidenschaften!

2.2.2. Gottesliebe ist leidenschaftlich!

Hier sollen also zunächst einige Aspekte aufgezeigt werden, inwiefern durch die Bildersprache der Mann-Frau-Beziehung das Gottesverhältnis qualifiziert wird. Zunächst ist dabei ein auffälliges Defizit zu konstatieren: Während innerhalb des jüdischen wie auch pagan-hellenistischen Eheverständnisses die Zweckorientierung der Ehe auf Nachkommenschaft oberste Priorität genießt, spielt dieser Aspekt innerhalb metaphorisch-religiöser Übertragung keine oder nur eine ganz untergeordnete Rolle.[48] Stattdessen steht wirklich die bilaterale Beziehungsebene mit Dimensionen wie personale Ganzheitlichkeit und Leidenschaftlichkeit, antizipative Gewissheit und bleibende Unerfülltheit im Vordergrund.

Gottesverhältnis als ganzheitlich-personale Liebesbeziehung

Die Bilder der Geschlechterrelation in biblischen Texten zeigen, dass auch die Gottesliebe leidenschaftlich und in gewisser Weise ›erotisch‹ ist. Bilder der Mann-Frau-Beziehung können dabei sowohl zur Beschreibung der *Liebe von Gott zum Menschen* als auch für die *Liebe des Menschen zu Gott* herangezogen werden. Das Gottesverhältnis des Menschen lässt sich nach dem Zeugnis der biblischen und urchristlichen Texte also mit der geschlechtlichen Liebesbeziehung unter Menschen vergleichen, oder um es mit G. Theißen zu sagen: »Glaube ist eine Art Erotik des Seins.«[49] Die Geschlechterdimension wird dabei nicht nur zum Ausdrucksmedium der Gotteserfahrung, sie weist vielmehr modellhaft auf unentdeckte oder verdrängte Aspekte der Gottesbeziehung hin. Die Menschenliebe wird zum Symbol der Gottesliebe. In dieser Weise hatte bereits M. Buber formuliert, dass

---

[47] Diese Kurzformeln sind hier auf Grund ihrer Prägnanz gewählt, der ›Mystik‹-Begriff wird dabei aber nicht im präzisen Sinn jüdischer oder mittelalterlich-christlicher Prägung verwendet.

[48] Nur im Rahmen der Zionstheologie kommt es zu Überschneidungen zwischen Zion als Frau und als Mutter, wenn z.B. in Jes 54,1 die Unfruchtbare selig gepriesen wird. Ein Text, der dann in unterschiedlichen Kontexten innerhalb urchristlicher Tradition auf die Kirche übertragen wird (Gal; 2Clem; ExAn etc.). Allerdings begegnen die Konzepte der ›ecclesia virgo‹ und ›mater ecclesia‹ meist in unterschiedlichen Zusammenhängen, vgl. dazu auch SCHMID (1954).

[49] THEIßEN (1994), 87, ferner: »Die Erfahrung Gottes als einer letztgültigen Einheit von Sein und Sinn läßt sich mit zwischenmenschlicher Liebe vergleichen.« (ebd.)

> eben dasselbe Du, das von Mensch zu Mensch geht, eben dasselbe Es ist, das vom Göttlichen her zu uns niederfährt und von uns her zu ihm aufsteigt. Um dieses Gemeinsame in der äußersten Ungemeinsamkeit ging es und geht es. Jene biblische Verschwisterung von Gottesliebe und Menschenliebe im Doppelgebot lenkte unseren Blick auf die Transparenz des endlichen Du, aber auch auf die Gnade des Unendlichen, zu scheinen, wo und wie es erscheinen will.[50]

Ohne Vollständigkeit anzustreben, seien einige Leitlinien der vorangegangenen Exegesen aufgegriffen, um diese These zu untermauern: Schon die hebräischen Begriffe der Liebe Gottes zeigen eine untrennbare Verbindung von Gottesliebe und geschlechtlichen Liebesbeziehungen unter Menschen. Denn אהב war, wie u.a. Th. Söding nachgewiesen hat, »als Bezeichnung für die erotische Anziehungskraft zwischen den Geschlechtern (Hld, Spr 5,18f.) (oder für) die tiefe Zuneigung zwischen Ehegatten (Gen 24,67; 29,18.20.30)« längst bekannt, bevor der Begriff für die Liebe Gottes bzw. die Liebe zu Gott eingesetzt wurde.[51] Die hebräische Bibel scheut sich auch nicht, Jhwh trotz aller Vorbehalte gegen Anthropomorphismen an zentralen Stellen »Eifersüchtiger« (אֵל קַנָּא, vgl. Ex 34,14; Ex 20,5; Dtn 5,9) zu nennen, was Paulus etwa in 2Kor 11,1–4 aufgreift. Dabei zeigt sich vor allem eine enge Verknüpfung dieser Redeweise mit der Forderung nach dem Alleingeltungsanspruch Jhwhs. Jhwh wacht ›eifersüchtig‹ über die exklusive Treue des Volkes, die durch den Einfluss von Religionen aus Israels Umwelt und synkretistische Überfremdung (z.B. durch fremde Frauen, Mischehe) gefährdet ist. Vor allem wurde seit der prophetischen Sprachtradition von Hosea über Jeremia, Ezechiel bis zu Dt- und Trjes das intensive und leidenschaftliche Engagement Gottes für sein Volk bzw. Zion in das Bild einer personalen Liebesbeziehung gefasst. Dabei fällt auf, dass meist vom verfehlten Ideal ausgegangen wird und die Brautzeit paradoxerweise am Ende steht. Zunächst begegnet die Metapher innerhalb geschichtstheologischer Reflexionen und dient dem Schuldaufweis Israels. Der Abfall des Volkes zu fremden Göttern oder etwa nur mangelnde Exklusivität der Jhwh-Verehrung können als Hurerei bezeichnet werden. Die Untreue oder Hurerei der Frau erlebt Jhwh nach dem Zeugnis der Propheten allerdings nicht wie eine Ehrverletzung des gekränkten Ehemanns, sondern als Bruch des Treueverhältnisses. Das Gottesverhältnis Israels entspricht demnach einer *ganzheitlich personalen Beziehung*, wie sie unter liebenden Menschen vorkommt. Nur so ist zu verstehen, dass die ursprünglich ›profanen‹ Liebeslieder des Cant in frühjüdisch-rabbinischer Zeit auf die Beziehung zwischen Gott und Volk gedeutet werden, wenn eine solche Allegorisierung nicht schon die Integration in den hebräischen Kanon ausgelöst hatte. Die allegorische Deutung klassischer Theologu-

[50] Buber (1997), 313f.

[51] Söding (1996), 310. Ferner Söding (1995), 43–47. Ferner G. Wallis, Art. אָהַב, ThWAT 1 (1973), 108–128.

mena und Texte mit Liebessemantik zeigt zumindest auch für das frühjüdisch-rabbinische Judentum, wie Alon Goshen Gottstein nachgewiesen hat, dass die Gottesbeziehung als emotionale und leidenschaftliche Liebesbeziehung verstanden wurde.[52]

Entsprechend charakterisiert die Spannung zwischen Gewissheit und Unsicherheit, zwischen Erwählung und Anspruch, die die zwischengeschlechtliche Liebesbeziehung kennzeichnet, dann auch das Gottesverhältnis. Durch die individualisierende Tendenz weisheitlicher Theologie wird dann der in der Liebesmetaphorik implizierte *Verpflichtungscharakter* auf die Gottesbeziehung des *Einzelnen* übertragen, während zuvor meist kollektive Dimensionen vorherrschend waren. Die personale Ganzheitlichkeit der Gottesbeziehung wird in der urchristlichen Rezeption noch dahingehend zugespitzt, dass sich die Bezugsgröße von Gott auf Christus hin verschiebt, der ohnehin als Person vor Augen steht bzw. erfahrbar wurde. Nun wird die Christusbeziehung in personalen und durch die Metapher des Bräutigams auch in geschlechtlich-relationalen Bildern beschrieben. Als Partnerin begegnen sowohl kollektive Bezugsgrößen wie Gemeinde bzw. Kirche (2Kor 11,1-4; Eph 5,21-33; 2Clem; Herm) oder Stadt (Apk), aber auch der/ die einzelne Gläubige (OdSal), dessen/ deren Christusbeziehung schließlich in Konkurrenz zu irdischen Sexualgemeinschaften treten kann (1Kor 6f.; OdSal; ActApost; Gnosis).

Die Gottesbeziehung als bräutlicher »rite de passage«

Obgleich die Metaphorik vielfach bei einer gebrochenen Beziehung ihren Ausgang nimmt, begegnet bereits in den späten Schichten des Hosea-Buches (Hos 2,20ff.) auch das Hoffnungsbild der Brautzeit, um das Liebesverhältnis Jhwhs zu seinem Volk zu charakterisieren, das dann in den exilisch-nachexilischen Schriften ins Zentrum rückt (z.B. Dtjes/ Trjes). Durch das Bild der Brautzeit wird vor allem einer tiefen Sehnsucht im Gottesverhältnis Ausdruck verliehen. Die Verheißung einer Brautzeit bezieht sich zunächst auf innergeschichtliche Erfahrbarkeit der Liebe Gottes und soll der schleichenden Resignation in exilisch-nachexilischer Zeit entgegenwirken, die sich unter den geschlagenen, verschleppten und marginalisierten Israeliten breit zu machen droht. Doch spätestens im Kontext der Zionstheologie weitet sich der Blick, so dass die im Bild verheißene Gottnähe nun in einen universellen eschatologischen Horizont gestellt wird.

---

[52] Vgl. das Urteil von GOTTSTEIN (1994), 255f. zu MTel zu Ps 22,33: »The Midrash seems to concentrate on the relation between earthly love and divine love. Divine love is analogous to earthly love.« Liebe wird dabei zum ›hermeneutischen Prinzip‹: »Thus the word of God expresses qualities of purity, holiness, awe, affection, and love. (...) love as indicative of the essence of divine speech« (265).

Es verwundert dann auch nicht, dass in neutestamentlicher Zeit ebenfalls die Bilder der verheißenen Brautzeit bestimmend bleiben und jetzt mit der Messias-Erwartung verknüpft werden. In den untersuchten Texten wie 2Kor 11,1-4 oder Apk richtet sich die Erwartung ganz auf den zur Hochzeit wiederkehrenden Christus. Wie eine Brautzeit wird die Christusbeziehung als erwartungsvolle Hoffnungszeit charakterisiert, die zwar unter eschatologischem Vorbehalt verbleibt, jedoch wie die Brautbeziehung nach jüdischem Verständnis rechtlich und ethisch bereits der ehelichen Beziehung gleichgestellt ist.

Da die Brautzeit in dieser Weise als einer der klassischen ›*rites de passage*‹ (A. v. Gennep)[53] bezeichnet werden kann, eignet sie sich besonders, um das Gottes- bzw. Christusverhältnis der frühen Christen zu charakterisieren. Die Schwellenphase (lat. *limen*) wie z.B. die Brautzeit ist dadurch gekennzeichnet, dass beteiligte Personen Gewohnheiten, Kleidungsstücke, Moralregeln und Kommunikationen eines früheren Zustands ablegen, ohne dass schon solche des anderen an deren Stelle getreten sind. Der Schwellenzustand ist also ein Zwischenzustand.[54] Als solcher bleibt er in gewisser Weise in der vorgängigen Phase verwurzelt, die kommende Phase wird jedoch antizipatorisch etwa im Ritus oder Mythos/ Symbol bereits erlebt. Der Schwellenritus erfüllt nach C. Colpe darüber hinaus eine soziale Funktion, indem die Bedingungen der Liminalität oft mit denen für soziale Marginalität und individuelle Inferiorität übereinstimmen und der Ritus dabei zum Bewältigungsinstrument werden kann.[55]

Charakterisieren wir die Braut- und Hochzeitszeit als einen solchen »rite de passage«, dann wird verständlich, warum die frühe Christenheit hier ein Bild für ihr zeitliches und religiöses Selbstverständnis gefunden hatte, das seinesgleichen sucht. Dies soll hinsichtlich der eschatologischen Dimension beispielhaft vertieft werden: Die Urchristenheit sieht sich in ihrer apokalyptischen Erwartungshaltung in einem zeitlich-räumlichen Zwischenzustand. Dies wird auch bei den konkreten Texten des Bildbereichs deutlich: So suggerieren Mk 2,18-22 oder Joh 3,29 durch die Anwesenheit des Bräutigams bereits den Vollzug der Hochzeit, der offenbar bei Eph 5,21-33 im Gegenüber von Eheleuten vorausgesetzt wird, während 2Kor 11,2f. oder Mt 25,1-13 eindeutig von einer Vermählung in der Zukunft, d.i. im Eschaton ausgehen. Doch selbst die genannten Texte entziehen sich bei genauer Analyse einer eindeutigen zeitlichen Zuweisung. So beschreibt Eph 5,21-33 im Gegenüber von Christus und Kirche eher einen Brautritus und nicht die Beziehung von Eheleuten, in Mk 2,18-22

[53] Vgl. v. Gennep (1999), 114-141 (Orig. Les rites de passage, Paris 1909).

[54] Vgl. Colpe (1992), 1660-1661.

[55] Vgl. Colpe (1992), 1660f.: »Hier sind Riten die Verhaltensmuster oder -stereotypen, die sich für die Bewältigung der kritischen Schwellenphase selbst für die von den Beteiligten aus ihr heraus vorzunehmenden Neuklassifizierungen der Wirklichkeit und Neuregulierungen ihrer Beziehungen zur Gesellschaft besonders gut eignen.«

oder Joh 3,22-31 wird das Weggenommensein bzw. das Kommen des Bräutigams thematisiert, während 2Kor 11,2f. gerade aktuelle Handlungsweisen aus dem Bild ableitet. Das bekannte Schema zwischen »Schon« und »Noch-Nicht« muss an Apk 19,6 gänzlich zerbrechen: Hier wird doxologisch die (eingetretetene) Hochzeit des Lamm-Königs besungen (die Hochzeit ist gekommen), während der gesamte Kontext der Apk (vgl. Imperative: Komm!) eindeutig einen eschatologischen Cantus Firmus anstimmt.

Die Frage nach präsentischer oder futurischer Hochzeit greift deshalb zu kurz. Vielmehr wird die Offenheit der Bildersprache benutzt, um den Zwischenzustand zum Ausdruck zu bringen. Während mit logischer Begrifflichkeit dieser zeitliche Schwellenzustand nur begrenzt und unbefriedigend zu erfassen ist, ist in der Hochzeitsmetaphorik die Möglichkeit gegeben, die Grundbefindlichkeit des urchristlichen Christus- bzw. Gottesverhältnisses durch ein markantes Bild sprachlich zu artikulieren.

Ausblick: Das A priori relationaler Personalität und das Gottesbild

Indem die Gottesbeziehung durch Bilder der Mann-Frau-Relation beschrieben wird, wird letztlich Gott im Bild eines auf einen Anderen bezogenen Partners betrachtet. Gottes Bezogenheit auf die Welt wird also in personalen Kategorien beschrieben und zwar in einer geschlechtlich-relational verfassten Personalität und nicht einer solipsistischen Subjektivität im modernen Sinn. Inspiriert von biblisch-jüdischer Denkweise haben M. Buber und F. Rosenzweig eine solche relationale Personalität als »dialogisches Prinzip« beschrieben[56], bei dem das ›Ich‹ des Menschen nicht nur am ›Du‹ des anderen Menschen konstituiert wird[57], sondern das letztlich gerade auch immer auf »das ewige Du«, auf die Gottesbeziehung ausgerichtet bleibt. So kann M. Buber in Rezeption einer chassidischen Weisheit formulieren, dass »die wahre Gottesliebe (...) mit der Menschenliebe an(fängt)«[58].

Der Ansatz einer dialogischen Personalität wurde dann in der behavioristischen Soziologie (G. H. Mead[59]) oder phänomenologischen Philosophie

---

[56] Vgl. etwa F. Rosenzweig, Der Stern der Erlösung, 1921; Gesammelte Schriften II, Den Haag 4. Aufl. 1976.; M. Buber, Das dialogische Prinzip, 8. Aufl. Heidelberg 1997 (1962).

[57] Vgl. Buber (1997), 32: »Der Mensch wird am Du zum Ich.«

[58] Zit. nach Buber (1997), 319; die reformatorische Umkehrung dieser Wahrheit besteht in der Einsicht, dass das Ich des Menschen aus der Liebe des ewigen Du erwächst: Vgl. so etwa poetisch Eckstein (1997), 10: »Du liebst mich - also bin ich.«

[59] Mead hat die ontologische Vorordnung der Gemeinschaft vor dem Individuum durch die Differenzierung von »Me« und »I« in ein sprachliches Konzept gebracht. »Me« bezeichnet dabei das sich selbst innerhalb relationaler Bezogenheit als Objekt wahrnehmende Individuum, das sich erst sekundär zu einer selbstbewussten Person (»I«) entwickelt: »Ein Ich kann nur dort entstehen, wo ein sozialer Prozeß vorliegt, in dem das Ich seine Veranlassung findet.« G. H. Mead, Sozialpsychologie, hg. von A. Strauss (= Soziolog. Texte 60), Neuwied/ Darmstadt 1969,

weitergeführt. Ausgehend von E. Husserls transzendentaler Intersubjektivitätstheorie haben M. Scheler oder E. Lévinas bzw. M. Merleau-Ponty das relationale Apriori des Menschen nun zusätzlich mit leiblich-geschlechtlichen Kategorien verknüpft. Geschlechtlichkeit wird etwa in der »Phänomenologie der Wahrnehmung« von Merleau-Ponty im Sinne des ›Eros‹ als eine *leiblich fungierende Intentionalität*, als atmosphärische Spannung auf den Anderen und die Welt hin angesehen, im Sinne von ›Sexualität‹ als Verhalten auf den Anderen hin, das sich in die Grundmöglichkeiten Liebe (amour) und Begehren (désir) differenzieren lässt. Eros und Sexualität treten als vermittelnde »Zwischenleiblichkeit« an die Schnittstelle von Leiblichkeit und Sozialität und treffen somit das Zentrum der Phänomenologie von Merleau-Ponty.[60] Die Erfahrung von geschlechtlich-leiblicher Alterität und Fremdheit einer responsivischen Identitätsfindung des Menschen.[61]

Innerhalb der Bildersprache der Bibel könnte nun gerade das Grundaxiom der Gottebenbildlichkeit des Menschen (Gen 1,27) als Mann *und* Frau dieses relational geschlechtliche Apriori in die Gotteslehre zurückspiegeln, was innerhalb feministischer Überlegungen[62] oder in der dogmatischen Diskussion zur ›sozialen Trinitätslehre‹[63] ansatzweise aufgenommen wurde. Hier könnte sich ein fruchtbarer Dialog zwischen phänomenologischer Erkenntnistheorie und biblischer Gotteslehre ergeben, der hier leider nicht mehr aufgenommen werden kann.

Vorsicht bleibt jedoch geboten, wenn die biblische Geschlechtsmetaphorik zur Basis für die Konstruktion eines systematischen Gottesprädikats verwendet wird. Sprachlogisch betrachtet handelt es sich bei Aussagen einer geschlechtlich figurierten Gottesbeziehung weniger um eine signifikative, konstatierende Rede als um eine performative, intentional-evokative Sprache. Aus den betreffenden Stellen kann deshalb auch kaum eine Lehre der ›Eigenschaften Gottes‹ deduziert werden, vielmehr ist die biblische Rede von Gottes Liebesgeschichte mit dem Menschen eher – K. Jaspers aufnehmend – der »stammelnde Ausdrucksversuch eines überfließenden Herzens« als Antwort auf einen leidenschaftlich erlebten Gott.[64]

83; ähnlich DERS., Geist, Identität und Gesellschaft aus der Sicht des Sozialbehaviorismus, 8. Aufl. (1968) Frankfurt a.M., 1991, 222.

[60] Vgl. dazu FABECK (1994).

[61] Vgl. zur Terminologie und Geschlechterphänomenologie WALDENFELS (1997), zur Responsivität als Grunddimension des Menschseins vgl. DERS., Antwortregister, Frankfurt a.M. 1994.

[62] Vgl. z.B. SCHÜNGEL-STRAUMANN (1996), Kap. 1: Gottesbild und Menschenbild, 9–20.

[63] Vgl. dazu J. MOLTMANN, Trinität und Reich Gottes. Zur Gotteslehre, München ²1986; L. BOFF, Der dreieinige Gott, Düsseldorf 1987; B. J. HILBERATH, Der dreieinige Gott und die Gemeinschaft der Menschen, Mainz 1990.

[64] Vgl. die im Blick auf den Absolutheitsanspruch des Christentums von K. Jaspers kritisierte Transformation von existenzieller in rationale Wahrheit. Vgl. dazu BERNHARDT (1993), 17f.

Der theologische Bruch des Bildersinns

Schließlich ist darauf hinzuweisen, dass die theologische Verwendung der Liebessemantik nicht nur überträgt, sondern den eigentlichen Sinn metaphorisch bricht. Bei aller Strukturanalogie und reziproken Durchdringung zeigt die religiöse Bildverwendung auch eine theologische Überformung des bildspendenden Bereichs, indem die metaphorische Interaktion ganz andere theologische Konsequenzen fordert, als es die von der bildspendenden Semantik ausgehende Erwartung nahe legt. Derartige Brechungen des bildspendenden Bereichs zeigen sich vor allem im Bereich der »Versöhnung der Geschlechtspartner«, wie es schon bei Hosea angedeutet wird. Während es für den israelitischen Mann nach gängigem Moralkodex undenkbar war, eine untreue Frau wieder aufzunehmen[65], demonstriert Hosea gerade an diesem ungewöhnlichen Verhalten die unverbrüchliche Treue Gottes. Weil Gott Gott ist und eben nicht ein ›Mann‹ (Hos 11,9), reagiert er nach dem Zeugnis des Propheten eben nicht so, wie ein gewöhnlicher Ehemann es täte: Hosea wagt vielmehr den Gedanken, dass Gottes Liebe die Untreue des Volkes überwindet. Entsprechend durchbricht Eph 5,21-33 den Bildersinn, um ein weiteres Beispiel zu nennen. Während die klassische Rollenzuweisung der *Oikonomia*-Ethik, auf deren Boden der Autor offensichtlich steht, eine Hierarchisierung der Christus-Kirche-Beziehung nahe legen würde, zeigt sich gerade eine gegenläufige Tendenz: Christus verhält sich keineswegs wie ein gewöhnlicher Ehemann, stattdessen umsorgt er in ungewöhnlicher Weise liebevoll seine Kirchen-Braut, reinigt und wäscht sie, ja gibt sich selbst für sie hin. Am Ende wird eine neue Einheit konstituiert, die Männliches und Weibliches verbindet, indem Christus und die Kirche zu ›einem Fleisch‹ werden. Da dabei gesellschaftliche Standards der Geschlechterrelation durchbrochen werden, kann die himmlische Liebesrelation nicht nur die Unvergleichbarkeit der Gottesbeziehung vor Augen führen, sie kann zugleich als Modell für eine neue Beziehungsstruktur zwischen Menschen dienen (s.u.).

2.2.3. Gottesliebe regelt Leidenschaften!

Im Folgenden ist nach der Rückwirkung der religiösen Geschlechtsmetaphern auf den Bereich der zwischenmenschlichen Sexualität zu fragen. Auf Grund wechselseitiger Beeinflussung kann hier formuliert werden: Die strenge Sexualmoral wird auch durch die Strenge der jüdisch-christlichen Religion (z.B. Ausschließlichkeitsanspruch) mitbedingt. Die geschlechtlichen Bilder der Gottesbeziehung können somit als ein jüdisch-christlicher Beitrag zu dem für die gesamte hellenistisch-römische Antike bestimmenden Problem der »Affektkontrolle« gesehen werden.[66]

---

[65] E. Haag möchte aus der Versöhnungsbereitschaft eine soziale Praxis ableiten, verkennt dabei aber den metaphorischen Charakter von Hos 2, vgl. HAAG/ ELLIGER (1998), 164 Anm. 11.

Die Geschlechtsmetaphorik zieht unmittelbare Konsequenzen für das zwischenmenschliche Zusammenleben oder gar Sexualverhalten der Gläubigen nach sich. Es geht dabei nicht um eine irgendwie religiös oder kultisch begründete Sexualmoral, vielmehr meine ich zeigen zu können, dass in der Argumentation im sexualethischen Diskurs explizit die im Bild der Ehe oder Brautschaft beschriebene Gottes- bzw. Christusbeziehung als normative Instanz eingesetzt wird. Konkret lassen sich folgende sexualethische Applikationen unterscheiden:

1. Die exklusive Gottesbeziehung begünstigt Monogamie und Einzigehe.
2. Identifikation von Götzendienst mit Hurerei führt zur Ablehnung jeder Form regelwidrigen Ehe- und Sexualverhaltens (Mischehe, Ehebruch, Prostitution).
3. Die geschlechtlich figurierte Verhältnisbestimmung zwischen Jhwh und Israel bzw. Christus und Kirche wird zum Modell einer personalen Mann-Frau-Relation unter Eheleuten (Hos; Eph 5).
4. Der eschatologische Vorbehalt himmlischer Hochzeit begünstigt unerfüllte Formen der Sexualität, wie sie in Askese oder der »Syneisakten-Ehe« gesehen werden können.

Monotheismus begünstigt Monogamie, Einzigehe und Scheidungsverbot

Die religiöse Geschlechtermetaphorik wirkt in die sexuelle Wirklichkeit der Menschen hinein. Monotheismus und Monogamie können als zwei unterschiedliche Aspekte eines umfassenden kulturellen und sprachlichen Konzepts gesehen werden. Während polygame Ehepraxis nach altisraelitischem Recht prinzipiell erlaubt war, zeigt sich eine deutliche Tendenz zur Monogamie, die in frühjüdisch-ntl. Zeit sogar zur »Einzigehe« (s.o.) zugespitzt wird. Die bildsprachliche Verknüpfung des Absolutheitsanspruchs Jhwhs mit Monogamie und ehelicher Treue, die zum festen Motivrepertoire der Propheten gehört, könnte eine solche Favorisierung der Monogamie begünstigt haben.[67] Im Neuen Testament zeigt sich ein Übergang der Ausschließlichkeitsforderung von Jhwh auf Jesus. Es stellt sich deshalb die Frage, ob möglicherweise Jesu Weisungen zur Mann-Frau-Beziehung, z.B. das radikale *Scheidungs- bzw. Wiederverheiratungsverbot*, auch in einer Verbindung zur theologischen Bildersprache wie etwa der Bräutigamsmetaphorik steht. Innerhalb ethischer Weisungen, die dem

[66] Über die Kontrolle sexueller Begierde hinaus kann man die ›Affektkontrolle‹ als eines der zentralen Themen antiker Ethik bezeichnen, vgl. dazu M. C. NUSSBAUM, The Therapy of Desire. Theory and Practice in Hellenistic Ethics, Princeton 1994; eine Applikation für die paulinische Ethik bei P. v. GEMÜNDEN, La culture des passions à l'époque du Nouveau Testament. Une contribution théologique et psychologique, ETR 70 (1995), 335-348.

[67] Dies besagt allerdings nicht, dass der Monotheismus in kausaler Notwendigkeit zur Monogamie führen muss, wie am Beispiel des Islam zu erkennen ist.

historischen Jesus zugeschrieben werden, nimmt das radikale Scheidungsverbot allein schon mit der vierfachen Überlieferung eine herausragende Stellung ein.[68] Nach wie vor ringen Exegeten um eine Begründung für diese Toraverschärfung[69], zumal Jesus einen solchen Rigorismus sonst nur im Bereich unmittelbar religiöser Fragen zeigte (1. Gebot, Liebesgebot). Die Radikalität, mit der Jesus die Einzigehe und deren Untrennbarkeit vertritt, könnte bewusst oder unbewusst als ein Reflex auf sein Selbstverständnis als einziger Bräutigam Israels verstanden werden. Denn wäre die Ehe etwa bei einer liberalen Scheidungspraxis im Sinne der Schule Hillels in den Verfügungsbereich des Menschen gestellt und damit einer gewissen Beliebigkeit ausgesetzt, würde auch der religiösen Metapher ihre bildspendende Basis entzogen. Die Forderung nach Einzigehe und ehelicher Treue wird somit zur ›Bodenstation‹ der religiösen Brautmetapher.[70]

Götzendienstpolemik und Ablehnung regelwidrigen Sexualverhaltens (πορνεία)
In unterschiedlichen Zusammenhängen wurde das Teilbildfeld »Hurerei ist Götzendienst« im Rahmen dieser Arbeit untersucht. Da besonders in frühjüdischer und urchristlicher Zeit die Polemik gegen sexuelle Vergehen radikalisiert und generalisiert wird (TestXII, Jud, ntl. Lasterkataloge) und diese häufig im Rang einer ›Ursünde‹ erscheinen, stellt sich auch hier die Frage, ob das Bildfeld geschlechtlicher Götzenpolemik nicht einen wesentlichen Einfluss auf die jüdisch-christliche Sexualmoral gehabt haben könnte. Hurerei wird dann nicht mehr nur als Chiffre für den Fremdgötterkult verwendet, sondern steht für jede Form der Sünde. Zugleich werden die Grenzen zwischen religiösem und ethischem Sprachgebrauch fließend (z.B. Herm). Weil Unzucht im Bildfeld das Gottesverhältnis trifft, kann dann jede Form regelwidrigen Sexualverhaltens zur Sünde erklärt werden. So verbietet z.B. Paulus den Geschlechtsverkehr mit einer Prostituierten durch Hinweis auf die Christusgemeinschaft (1Kor 6,12-20). Die geistliche Gemeinschaft, ja Einheit (Gen 2,24) mit Christus schließt regelwidriges Sexualverhalten (πορνεία), hier konkret den Gang zur Prostituierten, aus.[71]

---

[68] Vgl. dazu meine Ausführungen in ZIMMERMANN (1996), 80ff.

[69] Vgl. diese Formulierung im Kontrast zur »Thora- bzw. Normenentschärfung«, nach THEIßEN/ MERZ (1997), 321ff.

[70] Ein Vorbehalt dieser Zusammenhänge wird jedoch mit einer zeitlich gegenläufigen Bewegung deutlich: Wird das Scheidungsverbot offensichtlich im Laufe der Überlieferung entschärft (vgl. Porneia-Klausel; paulin. Interpretation), nimmt umgekehrt die Ausschließlichkeitsforderung der Bräutigamsbeziehung mit wachsender Christologisierung zu, ja kann im strengen Sinn für die Person Jesu eigentlich noch gar nicht angenommen werden.

[71] Dass die Metapher hier nicht streng geschlechtsspezifisch eingesetzt wird, wird daran sichtbar, dass die Adressaten von 1Kor 6,12-20 zweifellos Männer sind, deren Gegenüber im Sinne von Gen 2,24 einmal die Prostituierte, einmal jedoch Christus ist. Christus übernimmt nach

Verbot und Toleranz gegenüber der Mischehe

Eine besondere Form sexueller Regelwidrigkeit stellt die Mischehe dar. Schon von alters her war das Verbot der Mischehe im Judentum fest verankert, und möglicherweise liegt auch hier eine direkte Beeinflussung zwischen Religion und sexueller Wirklichkeit zu Grunde, denn durch die ›fremde Frau‹ war ein Einfallstor für den Fremdgötterkult gegeben. Religiöse Abgrenzungsbemühungen führen somit in nachexilischer Zeit und Frühjudentum zu einer radikalen Verschärfung des Mischehenverbots (Neh, Jub etc.).

Im Gegenzug wird nun aber auch eine Tendenz sichtbar, die gerade die Heirat mit der fremden Frau durch (bild)sprachliche Verarbeitung positiv bewertet. So wird die ausländische Königsbraut in Ps 45,11 gepriesen, in JosAs wird die Mischehe mit der Proselytin narrativ legitimiert. Theologisch bedeutsam ist diese Integration der fremden Frau insbesondere in der Zionstradition, da hier Jerusalem trotz heidnischer Vergangenheit zur Braut bzw. Frau des endzeitlichen Königs wird. Im NT überträgt Paulus in Röm 9–11 erstmals die Metaphorik auf Synagoge und Kirche[72], was dann in der altkirchlichen Tradition zum festen Motivrepertoire in der Auseinandersetzung zwischen Christen und Juden gehört (Ephraem, Origenes u.a.). Die bildsprachlich abgesicherte Heidenmission korreliert dann aber möglichweise unmittelbar mit der ungewöhnlichen Tolarenz gegenüber Mischehen, wie sie z.B. bei Paulus (1Kor 7,12–14) sichtbar wird.

Gottes-/ Christusbeziehung bricht patriarchales Rollenverhalten

Durch den bereits angedeuteten theologischen Bruch des Bildersinns kann die relationale Geschlechtsmetaphorik zum Modell für die Beziehung zwischen Mann und Frau werden.

Wenn z.B. in einer Zeit, in der die Beziehung der Eheleute noch eher als Vertragsverhältnis und Nutzgemeinschaft zu charakterisieren ist, die Dimension personaler Treue auf der theologischen Bildebene aufleuchtet, wird hier eine provozierende Rückwirkung auf den zwischengeschlechtlichen Bereich zu erwarten sein. Gleiches gilt für die skandalös anmutende Wiederannahme der untreuen Frau durch Hosea. Was im Bild dann aber als gottgemäß vorgestellt wird, kann auch zwischenmenschlich umgesetzt werden. Entsprechend durchbricht Eph 5,21–33 die üblichen Standards der Oikonomia-Ethik der Analogisierung der Mann-Frau-Relation mit der Christusbeziehung. Ein Mann, der sich wie Christus in ungewöhnlich aktiver Weise um seine Frau bemüht, bringt übliche patriarchale Rollenstandards durcheinander. Männer werden in

---

den Regeln der Logik die Rolle der Frau, was offensichtlich für die Flexibilität der Bildersprache kein Problem darstellt.

[72] Vgl. z.B. die Zitation von Hos 2,21.25 in Röm 9,25.

dieser Weise gerade nicht in ihrer gesellschaftlich überlegenen Rolle gestärkt und in den Bereich des Göttlichen erhoben, vielmehr mutet die Bildersprache ihnen gerade das nach menschlichem Ermessen unmögliche, aber visionäre Verhalten Gottes bzw. Jesu in besonderer Weise zu.

Dass patriarchales Rollenverhalten durch die bildsprachliche Indienstnahme der Mann-Frau-Beziehung religiös abgesichert und gefestigt werden konnte, wie es Exegetinnen immer wieder herausgearbeitet haben, soll nicht bestritten werden. Wer jedoch die gesamte Metaphorik als pauschal »androzentrisch« verdammt[73], steht in der Gefahr, auch den aus der biblischen Bildersprache ableitbaren Modellcharakter der Gottesliebe für eine reziproke Liebesbeziehung unter Menschen zu verwerfen und die Kluft zwischen Eros und Agape letztlich zu vergrößern. Statt für den radikalen Verzicht auf die Ehesymbolik plädiere ich deshalb für eine kritische Rezeption, die aber Raum lässt für die in der biblischen Sprachbildung vielleicht zentralen Aspekte einer leidenschaftlich-personalen und versöhnungsbereiten Beziehung der Liebenden.

2.3. Abgrenzungen: Gottesverhältnis »ist nicht« Geschlechterbeziehung

2.3.1. Missverstandene Identität als ›Sexualisierung der Religion‹

In der bildlich-metaphorischen Zuordnung von Religiosität und Sexualität wird auf formal-semantischer Ebene die bleibende »Nicht-Identität« zwischen Bildspender und Bildempfänger unaufgebbar. Eine metaphorische Theologie wird zerbrochen, wenn die Spannung zwischen Identität und Differenz der Metaphernteile, zwischen dem »ist wie« und dem »ist nicht« zu Gunsten der einen oder anderen Seite aufgegeben wird. Diese Eigenart der Sprachbildung ist nun für die Wechselbeziehung der den Metaphernteilen korrelierenden Wirklichkeitsbereiche zu beachten. Wer hier diese Nicht-Identität zwischen Geschlechterbeziehung und Gottesverhältnis missachtet, steht in der Gefahr einer vorschnellen oder missverstandenen Identifizierung, die zur »Sexualisierung der Religion« führen muss. Geschlechtlichkeit wird dabei religiös überhöht, indem sie über den zwischenmenschlichen Bereich hinaus selbst zu einem Bestandteil religiöser Sprache und Praxis wird.[74] Einige Beispiele einer solchen Entwicklung sollen im Folgenden genannt werden.

---

[73] So z.B. SCHÜNGEL-STRAUMANN (1996), 102f., die mit Graetz die Metaphorik für »sehr gefährlich« und »inakzeptabel« hält.

[74] Eine Spielart dieser unkritischen Identifizierung könnte auch darin gesehen werden, wenn eine bestimmte geschichtlich geprägte Lebensform (wie z.B. die heterosexuelle Ehegemeinschaft des 20. Jh.) auf Grund der Bildfeldtradition als allein gültig betrachtet und damit religiös überhöht wird, vgl. so etwa ORTLUND (1996), 177-185.

Kultische Prostitution[75]

Das deutlichste Beispiel einer solchen Sexualisierung von Religion zeigt sich in der kultischen Prostitution. Obgleich die Historizität der kultischen Hierodulen z.B. für den kanaanäischen Baalskult oder ausgehend von den *qedesim* für Israel auf Grund der Quellenlage umstritten bleiben muss (s.o.)[76], kann doch insgesamt an der Existenz einer an den Tempel gebundenen Prostitution im Alten Orient kaum Zweifel bestehen.[77] Gerlitz sieht in der kultischen Prostitution sogar »ein universales religionsgeschichtliches Phänomen«[78]. Im alten Mesopotamien wird man bei einigen Klassen von sumerischen oder babylonischen Tempelbediensteten oder Priesterinnen, wie den *naditus* (pl. *nadiatum*) (des Gottes Marduk), den *kezertu* oder *harimtu* (der Göttin Istar), einen Zusammenhang mit sakraler Prostitution sehen dürfen.[79] Griechische Belege finden sich z.B. bei Herodot (I, Klio 199[80]), der die Prostitution jeder Frau mindestens einmal während ihres Lebens im Tempel der Istar (Aphrodite) als »den hässlichsten Brauch bei den Babyloniern«[81] bezeichnet. Auch Strabo (VIII 6,20) berichtet vom Dienst von über tausend Hetären im Tempeldienst der Aphrodite in Korinth bzw. dreitausend Hierodulen, die dem Zeus von Venasa dienten (XII 2,5). Lukian berichtet ähnliches für Syrien.[82] Eine Form kultischer Prostitution in unserem Jahrhundert kann man in den »Devadasis« Indiens sehen.[83]

Obgleich hier jeweils der Sexualverkehr faktisch zwischen Menschen z.B. als Repräsentanten von Göttern ausgeführt wird, geht es doch nicht um eine zwischenmenschliche Geschlechterrelation, sondern um einen religiös-rituellen Akt, bei dem »in einem heiligen Bezirk (eine) rituell vollzogene sexuelle Hingabe von sog. Hierodulen«[84] erfolgt. Menschliche Sexualität wird dabei ganz

---

[75] Vgl. dazu etwa FAUTH (1988), 24-39; WILHELM (1990); LEICK (1994), 147-156; FREVEL (1995), 629-737; WESTENHOLZ (1995), 43-62; GERLITZ (1997), 527-531; BIRD (1997), 37-80; BELLINGER (1999), 86-93, 218ff. Die Zusammenstellung der klassischen Quellen bei R. A. ODEN, The Bible without Theology: The theological Tradition and Alternatives to it, San Francisco 1987, 140-147.

[76] Vgl. kritisch RINGGREN (1989), 1200f.; FREVEL (1995), 629-737.

[77] Dies belegen z.B. Texte aus Sippar, dem Tell ed-Der oder das Fragment aus Nuzi (SMN 1670), vgl. dazu WILHELM (1990), 515ff. Dies anerkennt auch FREVEL (1995), 640 trotz genereller Kritik. Ob auf Grund der Quellenlage aber eine Differenzierung in ›Tempelprostitution‹ im Sinne einer z.B. aus wirtschaftlichen Gründen organisatorisch an den Tempel gebundene Prostitution und ›Kultprostitution‹, bei der Liebesdienste Bestandteil religiöser Praxis sind, scheint mir zweifelhaft. Ähnlich FAUTH (1988), 29f.32f.35f.

[78] Vgl. so etwa GERLITZ (1997), 527.

[79] Vgl. dazu Gilgamesch VI 165; Erra Epos IV 52; AHw 468, nach WILHELM (1990), 514f.; ferner LEICK (1994), 147ff.; FREVEL (1995), 639f.

[80] Vgl. dazu WILHELM (1990), 505-524.

[81] Herodot I, 199: ὁ αἴσχιστος τῶν νόμων τοῖσι Βαβυλωνίοισι.

[82] Nach RINGGREN (1992), 1201.

[83] Vgl. dazu WACKER (1992), 63ff.

[84] GERLITZ (1997), 527.

von der religiösen Kultpraxis vereinnahmt, funktionalisiert und sogar instrumentalisiert.

Sexualisierung der Gottesbilder

Eine weitere Form unzulänglicher Identifikation von Gottesverhältnis und Geschlechtlichkeit kann in der sexistisch-patriarchalen Bildfestlegung gesehen werden. Die biblische Tradition ordnet zwar Gott bzw. Jesus überwiegend die männlichen Bilder wie Ehemann, Bräutigam etc. zu, verbleibt aber innerhalb einer bildhaft-evokativen Sprache und beschreibt keine Gotteseigenschaft oder ontologische Seinsweise. Dies wird z.B. auch daran deutlich, dass die Macht Gottes - im Gegensatz zu den Göttern von Israels Umwelt - nirgends als sexuelle Potenz beschrieben wird. Vielmehr steht gerade die Beziehungsebene im Vordergrund. Erst eine Verkürzung bildsprachlicher Spannung im Sinne simplifizierender Identifizierung hatte in der Wirkungsgeschichte dieser Gottesbilder fatale Folgen, wie sie z.B. in der damit legitimierten Unterdrückung der Frau in der Kirche sichtbar wird. Die Erinnerung an den metaphorischen Charakter biblischer Sprachbildung kann gegenüber derartigen hermeneutischen Verengungen oder gar Missverständnissen die Grenzen, aber damit auch Chancen der biblischen Bildersprache wachhalten: Wenn Gott durch die metaphorische Interaktion als »Ehemann« bezeichnet wird, darf daraus nicht die Folgerung gezogen werden, dass Gott ein Mann *ist*. Die Bildersprache muss hier deutlich als ›uneigentliche Rede‹ betrachtet werden, bei der die Nicht-Identität, das ›Ist nicht‹ innerhalb der Verknüpfung von Bild und Wirklichkeit unhintergehbar bleibt. Die männlichen Gottesprädikate sind also Sprachbilder und dürfen nicht mit der Wirklichkeit selbst verwechselt werden! Nicht die Lebensnähe geschlechtlich determinierter Gottesprädikate ist dann aber problematisch, sondern die daraus deduzierte einseitige Festlegung Gottes auf eine bestimmte geschlechtliche Verfasstheit ohne Wahrung der textimmanenten Grenzen und der Relativierung durch die Vielfalt anderer un- oder gegengeschlechtlicher Bilder.[85]

Sexualaskese als Folge der Gottesbeziehung

Schließlich handelt es sich m.E. auch bei der Verknüpfung der geschlechtlichen Bilder mit strenger Sexualaskese um eine verkürzte Identifizierung von

[85] Es ist z.B. beachtlich, dass der/ die Verfasser/ in des Hosea-Buches offenbar um diese Grenze und notwendige Polyvalenz der Gottesbilder sehr wohl wusste, denn neben der Ehesymbolik mit Gott als Mann kennt er/ sie auch das Bild von Gott als Mutter, vgl. dazu SCHÜNGEL-STRAUMANN (1996), 33ff.98ff. Vgl. zum Komplex der Gottes-Bilder jüngst auch das Themenheft BiKi 54 (1999): »Gottesbilder oder Wie die Bibel von Gott spricht«, darin vor allem auch den Beitrag von J. Werbick, Auf der Spur der Bilder (= WERBICK 1999); zur biblischen Bilderhermeneutik RAUCHENBERGER (1999).

Gottesverhältnis und Mann-Frau-Beziehung. Das Gottesverhältnis wirkt hierbei nicht nur in den Bereich zwischengeschlechtlicher Relation unter Menschen hinein, sondern wird selbst zu einer Art geschlechtlicher Beziehung. Statt der bildhaften Beschreibung einer leidenschaftlich erlebten Gottnähe mit Figurationen der Geschlechterrelation wird die geschlechtliche Verfasstheit des Menschen selbst zu einem Aspekt oder gar zur Voraussetzung der Gottesbeziehung. Während in der ältesten Tradition eine solche Verengung der Metaphorik noch nicht intendiert war, kommt mit zunehmender Individualisierung die asketische Dimension immer mehr in den Blick (Weisheitsliteratur/ Philo), bis sie dann über die paulinische Tradition im frühen Christentum ganz durchschlägt. Dabei zeigen sich zwei Tendenzen: Entweder Sexualaskese wird zeitlich und funktional begrenzt (z.B. 1Kor 7,5: Zeit des Gebets) oder als eschatologisches Ziel vor Augen gestellt (Herm, EvPhil), schließt aber prinzipiell eine weltliche Ehe nicht aus. Oder die Enthaltsamkeit wird zur verpflichtenden Konsequenz der Christusgemeinschaft, die bereits das jetzige Leben der/ des Gläubigen grundlegend bestimmt. Hier kann es dann zu einer exklusiven Konkurrenz kommen, bei der die Ganzheitlichkeit der Christusbeziehung jede irdische Sexualgemeinschaft ausschließt. So tritt die Christusliebe in einen scharfen Kontrast zur Beziehung unter Eheleuten (1Kor 7,32–34), ein irdischer Bräutigam wird zum direkten Konkurrenten des himmlischen Bräutigams (z.B. ActThom 16) oder Virginität zur Voraussetzung der Auferstehung (Enkratiten).

Die Erinnerung an die Bildhaftigkeit geschlechtlicher Glaubensaussagen entkleidet radikale sexualasketische Deduktionen aus den Geschlechtsbildern ihrer logischen Stringenz, als müsse eine ganzheitlich verstandene personale Gottesbeziehung zwangsläufig zur Konkurrenz irdischer Geschlechterbeziehungen werden. Die Gottes- bzw. Christusbeziehung ist eben bei aller Leidenschaftlichkeit doch keine geschlechtliche Beziehung im eigentlichen Sinn, die in ein antagonistisches Gegenüber zu irdischen Sexualbeziehungen treten müsste.

2.3.2. Missverstandene Nicht-Identität: Entleiblichung der Theologie und Entsakralisierung der Sexualität

Im Gegenzug zu einer missverstandenen Identifikation von Gottesbeziehung und geschlechtlicher Wirklichkeit kam es zu einem völligen Auseinanderdriften von Religion und Sexualität. Die Negation einer Ähnlichkeit und reziproken Beeinflussung (Interferenz) zwischen Mann-Frau-Beziehung und Gottesrelation führt zu einer asexuell-leibfeindlichen Theologie und einer entsakralisierten und materialisierten Sexualität.

Manche Autoren sehen bereits in der biblischen Tradition eine »Desexualisierung der göttlichen Gestalten« (Vater, Sohn) angelegt[86], setzen dabei aber im Ideal eine unzulässige Identifizierung von Gott bzw. Christus mit bestimmten geschlechtsspezifischen Metaphern voraus. Richtig ist sicherlich, dass man spätestens seit Tertullian und Augustin die Tendenz einer Ent-leiblichung oder gar Leibfeindlichkeit in der Theologie erkennen kann, die dann in der mittelalterlichen Tradition aufgenommen und ausgebaut wird. Allerdings haben sich Theologie und kirchliche Praxis damit selbst einer leiblich-inkarnatorischen Dimension ihrer Verkündigung beraubt. So schreibt K. Marti:

> (Ohne Eros) droht die Agape zur Überforderung, zum Krampf, schließlich zur lustlos absolvierten Pflichtübung zu werden. Darum ist es verhängnisvoll, wenn etwa im Namen der Agape die erotische Grundfähigkeit des Genießens verdächtigt und verteufelt anstatt entwickelt wird.[87]

Auf der anderen Seite wurde »Sexualität radikal säkularisiert«[88], was gerade zu den beklagenswerten Depravationen sexueller Vitalität führen musste: Sexualität konnte zum individuellen Genussmittel, zum Konsumartikel, zum Leistungssport, zur Ersatzdroge werden, noch ganz ohne hier die kriminellen Entgleisungen als Ausdruck dieser Verengung einbeziehen zu müssen. Die fatalen Folgen der radikalen Trennung hat M. Josuttis treffend zusammengefasst:

> Wenn Sexualität nicht mehr religiös ausgelegt und wenn Religion nicht mehr libidinös erlebt werden kann, dann droht für beide Bereiche eine elementare Deformation. Sexualität kann dann nicht mehr nach dem Vorbild göttlichen Verhaltens gestaltet werden, sondern bedarf der gesetzlichen Normierung. (...) Sexuelle Praxis dagegen wird für die theologische Wahrnehmung auf ihre ethische Problematisierung reduziert. Dieser Ethisierung von Sexualität entspricht die Dogmatisierung von Religion, die in der theoretischen Betrachtung und der doktrinären Weitergabe aus ihrem Lebenszusammenhang herausgerissen und zu einem abstrakten Lehrsystem depotenziert wird.[89]

2.4. Die vor-bildliche Wiederversöhnung von Eros und Agape

Die Wechselbeziehung von Gottesverhältnis und Mann-Frau-Beziehung ist komplex und lässt sich am Beispiel der in der vorliegenden Arbeit ausgewählten Bildertexte gewiss nicht erschöpfend behandeln. Allerdings liegt in der bildsprachlichen Verknüpfung nicht nur ein greifbares sprachliches Artefakt, sondern auch ein exzeptionelles Zeugnis einer konstruktiven Beziehung von Menschenliebe und Gottesliebe vor. Die Liebessemantik innerhalb religiöser

---

[86] Vgl. Josuttis (1994), 17f.: »Der biblische Gott ist ein asexueller Mann. (...) Der asexuelle himmlische Vater hat einen asexuellen irdischen Sohn.«

[87] Vgl. Marti (1995), 358.

[88] So stellvertretend das Urteil bei Josuttis (1994), 17: »Der Horizont, innerhalb dessen der sexuelle Akt wahrgenommen wird, ist rein weltimmanent.«

[89] Josuttis (1994), 20.

Aussagen wird durch die Erklärungen einer Sublimierung oder Spiritualisierung der Sexualität keineswegs vollständig erfasst. Vielmehr zeigen sich zwischen Sexualität und Religiosität bzw. Mann-Frau-Beziehung und Gottesverhältnis Strukturanalogien, die auf ein gemeinsames konzeptionelles und sprachliches Grundkonzept schließen lassen. Statt eines einfachen Übertragungsvorgangs kann man eine wechselseitige Beeinflussung feststellen. Wie sich beim Interferenz-Phänomen Wellen innerhalb eines gemeinsamen Feldes überlagern und beeinflussen, so kommt es auch hier zu einer reziproken Wechselwirkung, bei der einerseits die Gottesbeziehung durch Bilder der Geschlechterrelation qualifiziert wird, andererseits der zwischengeschlechtliche Bereich des Menschen gerade auch durch das Modell religiöser Metaphorik beeinflusst wird.

Die Figurationen der Geschlechterbeziehung in religiösen Aussagen können aber darüber hinaus auch in der Art und Weise der Verknüpfung zum Modell einer Annäherung von Geschlechterbeziehung und Gottesverhältnis, von ›Eros‹ und ›Agape‹ werden. Wie in der Bildersprache die Spannung zwischen der Nähe und der Nicht-Identität der Metaphernkomponenten ausgehalten wird, könnte auch die Beziehung von Sexualität und Religiosität gestaltet werden. Eine missverstandene Identifizierung hat die Sexualisierung der Religion oder die religiöse Überhöhung der Sexualität zur Folge, während eine radikale Trennung zur Materialisierung der Sexualität und zur Leibfeindlichkeit der Theologie führen kann und auch geführt hat. Wenn aber beide so elementaren Lebensbereiche des Menschen in einer ›bildlichen‹ Beziehung stehen, können sie sich wechselseitig beeinflussen, ›lieben‹ und sogar ›befruchten‹.

Die bildersprachliche Verknüpfung von Gottesbeziehung und Geschlechterrelation, wie sie in der biblischen Tradition bewahrt wurde, kann auf diese Weise zu einem Modell, zum Vor-Bild einer (Wieder)versöhnung von Agape und Eros werden. Bildersprache realisiert somit, was Kurt Marti in Anknüpfung an ein Diktum Eberhard Jüngels so formuliert hat:[90]

> Die Agape liebt den Eros. In der Tat: Gott ist Agape, zugleich aber ist er der Schöpfer des Sexus und seiner spezifisch menschlichen Höherentwicklung, des Eros. Weil Agape den Eros liebt, hat sie diesen erschaffen. Agape als das Erste, Größte und Umfassendste schließt den Eros gerade nicht aus, sondern immer schon ein. (...) (So bleiben) Religion und Erotik ein wildes, doch unzertrennliches Paar. Wie heftig sie miteinander streiten, sich gegenseitig beschimpfen, verwünschen, verfluchen mögen, keine hält es ohne die andere aus. Stirbt die Religion, so magert die Erotik zum Skelett, d.h. zum bloßen Sex, ab. Stirbt die Erotik, so verdorrt Religion zur abstrakten Metaphysik (wie früher) oder zur trockenen Ethik (wie heute).

[90] Marti (1995), 358; das zweite Zitat nach Thiele (1988), 26.

Literaturverzeichnis

Die im folgenden Literaturverzeichnis verwendeten Abkürzungen richten sich nach dem Abkürzungsverzeichnis der Theologischen Realenzyklopädie, zusammengestellt von S. Schwertner (IATG), 2. Aufl., Berlin - New York 1994 (allerdings 1Kor statt IKor; aaO. statt a.a.O.; V statt V.). Die Abkürzungen für biblische, apokryphe und rabbinische Schriften orientieren sich an Schwertner, für weitere antike Autoren und Werke folgen sie für

griechische (nicht-christliche) S.: H. G. LIDDELL/ R. SCOTT, durchges. u. verm. v. H. STUART JONES (R. MCKENZIE, A Greek-English Lexicon, Oxford 1961; dazu Revised Supplement, hg. von P. G. W. GLARE, Oxford 1996.

griechische (christliche) S.: G. W. H. LAMPE, A Patristic Greek Lexicon, 7. Aufl. Oxford 1984.

lateinische S.: Thesaurus Linguae Latinae, Index librorum scriptorum inscriptionum ex quibus exempla afferuntur, ed. altera, Leipzig 1990.

koptische S. der Nag Hammadi-Codices: K. W. TRÖGER, Altes Testament - Frühjudentum - Gnosis. Neue Studien zur ›Gnosis und Bibel‹, Gütersloh 1980, 16-18.

syrische S.: den üblichen Sigla des Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium (CSCO.S) Louvain.

Papyri: H. A. RUPPRECHT, Kleine Einführung in die Papyruskunde, Darmstadt 1994, 226-258.

Abweichend bzw. ergänzend sind folgende Abkürzungen aufgenommen:

ActApost	Apokryphe Apostelakten (ActAndr; ActJoh, ActPaul; ActPetr; ActThom)
BAC	Bochumer Altertumswissenschaftliches Colloquium, Trier.
BIS	Biblical Interpretation Series, Leiden.
CCA	Corpus Christianorum. Series Apocryphorum, Turnhout.
CCG	Corpus Christianorum. Series Graeca, Turnhout.
CoptE	The Coptic Encyclopedia, hg. von A. S. ATIYA, 8 Bde., New York 1991.
DNP	Der Neue Pauly, hg. von H. Cancik und H. Schneider, Stuttgart - Weimar 1997-.
HBS	Herders Biblische Studien, Freiburg i.Br.
LACL	Lexikon der antiken christlichen Literatur, hg. von S. DÖPP/ W. GEERLINGS, Freiburg u.a. 1998.
NBL	Neues Bibel-Lexikon, hg. v. M. Görg u. B. Lang, Zürich 1991ff.
NHC	Nag Hammadi Codex/ Codices.
NHL	The Nag Hammadi Library in English, hg. von J. M. ROBINSON, Leiden ^{4}1996.
ODB	The Oxford Dictionary of Byzantium, hg. von A. P. KAZHDAN, 3 Bde., New York - Oxford 1991.
ZAC	Zeitschrift für antikes Christentum, Berlin 1. 1997-.
ZNT	Zeitschrift für Neues Testament, Tübingen - Basel 1. 1998-.

Sind von einem Autor/ einer Autorin mehrere Titel angeführt, werden die Fundstellen in chronologischer Reihenfolge verzeichnet; Werke in Zusammenarbeit mit anderen Autoren/ Autorinnen sind stets ans Ende gestellt. Wird ein Aufsatz aus einem eigens im Literaturverzeichnis erwähnten Sammelband zitiert, so werden an dieser Stelle nur Autor/ Herausgeber, Erscheinungsjahr und Titelstichwort des Sammelbandes genannt. Zitiert werden - falls verfügbar - jeweils die neuesten Ausgaben bzw. Auflagen, das Erscheinungsjahr der Erstausgabe bzw. ersten

Auflage ist in Klammern mitangegeben. Sammelbände und Festschriften sind unter dem Namen des/ der Herausgeber angeführt.

Um das Literaturverzeichnis zu entlasten, sind Titel, die nur einmal zitiert werden, mit der vollständigen Bibliografie innerhalb der Verweisfußnote aufgeführt.

1. Antike Quellen (Textausgaben und Übersetzungen)

(Da bei vielen antiken Werken der Autor nicht namentlich bekannt ist, wird hier einheitlich nach Herausgebern bzw. Übersetzern geordnet, der Zusatz ›Hg.‹ kann hierbei entfallen)

ALLEGRO, J. M. (1968), Qumran Cave 4/ I (4Q 158 - 4Q 186) (= DJD V), Oxford.

BAEHRENS, W. A. (1925) Origenes, Commentarium in Canticum Canticorum (in der Übersetzung Rufins) (= GCS 33), Leipzig, 61-241.

DERS. (1925a), Origenes, Homiliae in Canticum Canticorum (in der Übersetzung des Hieronymus) (= GCS 33), Leipzig, 26-60.

BAILLET, M. (1982), Qumran grotte IV.3 (4Q 482 - 4Q 520) (= DJD VII), Oxford.

DERS./ MILIK, J. T./DE VAUX, R. (1962), Les »Petits grottes« de Qumran. Exploration de la falaise, les grottes 2Q, 3Q, 5Q, 6Q, 7Q à 10Q. Le rouleau de cuivre, I-II (= DJD III), Oxford.

BARRY, C. (1993), La Sagesse de Jésus-Christ. Texte établit, introduit et commenté (NHC III,4/ BG 3) (= Bibliotheque Copte de Nag Hammadi 20), Québec.

BAUMGARTEN, J. M. (1996), Qumran Cave IV.13. The Damascus Document (4Q 266 - 4Q 273) (= DJD XVIII), Oxford.

BECK, E. (1957), Des Heiligen Ephraem des Syrers Hymnen contra haereses (= CSCO 169f.), Louvin (jeweils syr. Edition und dt. Übersetzung).

DERS. (1959), Des Heiligen Ephraem des Syrers Hymnen de Nativitate (Epiphania) (= CSCO 186f.), Louvain.

DERS. (1961), Des Heiligen Ephraem des Syrers Carmina Nisibena 1 (= CSCO 218f.), Louvain.

DERS. (1962), Des Heiligen Ephraem des Syrers Hymnen de Virginitate (= CSCO 223f.), Louvain.

DERS. (1964), Des Heiligen Ephraem des Syrers Paschahymnen (= CSCO 249f.), Louvain.

BENOIT, P./ MILIK, J. T./ DE VAUX, R. (1961), Les Grottes de Murabbaʿat (= DJD II), Oxford, insbesondere 243-256.109-117.

BERGER, K. (1981), Das Buch der Jubiläen (= JSHRZ II/3), Gütersloh.

DERS. (1996), Die Weisheitsschrift aus der Kairoer Geniza. Erstedition, Komm. und Übers. (= TANZ 1), 2. Aufl. ([1]1989) Tübingen.

DERS./ COLPE, C. (1987), Religionsgeschichtliches Textbuch zum Neuen Testament (= NTD, Texte zum NT Bd. 1), Göttingen.

DERS./ NORD, C. (1999), Das Neue Testament und frühchristliche Schriften, Frankfurt a.M. - Leipzig.

BERT, G. (1888), Aphrahats, des Persischen Weisen, Homilien. Aus dem Syrischen übersetzt und erläutert (= TU 3,3/4), Leipzig.

BEYER, K. (1984/ 1994), Die aramäischen Texte vom Toten Meer samt den Inschriften aus Palästina, dem Testament Levis aus der Kairoer Genisa, der Fastenrolle und den alten talmudischen Zitaten. Ergänzungsband 1994, Göttingen.

BICKELL, G. (1874), Ausgewählte Schriften der syrischen Kirchenväter Aphraates, Rabulas und Isaak von Ninive zum ersten Mal aus dem Syrischen übersetzt (= BKV 6/79), Kempten.

BILLERBECK, M. (1978), Epiktet, ›Vom Kynismus‹, hg. und übers. mit einem Kommentar von M. Billerbeck (= PhAnt 34), Leiden, 28-31.

BILLERBECK, P. (1922-1928) s. STRACK, H./ BILLERBECK, P.

BLACK, M. (1985), The Book of Enoch *or* I Henoch. A New English Edition with Commentary and Textual Notes (= SVTP 7), Leiden.

BONNET, M. (1959), Acta Apostolorum Apocrypha, Teil 2 (= Nachdruck der Ausgabe von 1903 nach C. Tischendorf), Darmstadt, 99-288. (Teil 1 s. LIPSIUS/ BONNET)

BORLEFFS, J. G. PH. (1954), Tertullian, De baptismo (= CCSL 1), Leiden, 273-295.

BRANDENBURGER, E. (1976), Himmelfahrt Moses (= JSHRZ V/2, 57-84), Gütersloh.

BRAUDE, W. G. (1968), Pesikta Rabbati. Discourses for feasts, fasts and special Sabbaths, 2 Bde, New Haven.

BRÉHIER, É. (1924), Plotin. Ennéades II, texte établi et traduit (= CUFr), Paris.

BROX, N. (1993-1997), Irenäus von Lyon: Bd. 1: Epideixis - Adversus Haereses. Darlegung der apostolischen Verkündigung - Gegen die Häresien. Übers. und eingel. 1993 (Bd. 2: 1993; Bd. 3: 1995; Bd. 4: 1997) (= FC 8/1-4), Freiburg i.Br. u.a.

BRUNS, P. (1991), Aphrahat: Demonstrationes/ Unterweisungen, übers. und eingel., 2 Bde. (= FC 5/1 u.2), Freiburg i. Br. u.a.

BRUYNE, D. (1925), Epistula Titi, discipuli Pauli, de dispositione sanctimonii, Revue Bénédictine 37, 47-72.

BURCHARD, CH. (1979/1996), Ein vorläufiger griechischer Text von Joseph und Aseneth, DBAT 14, 2-53 (mit Verbesserungen sowie Akzenten, Spiritus etc. in: BURCHARD 1996, 163-209) (zit. JosAs[B]).

DERS. (1982), Verbesserungen zum vorläufigen Text von Joseph und Aseneth, DBAT 16, 37-39.

DERS. (1983), Joseph und Aseneth (= JSHRZ II/4, 577-735), Gütersloh.

BURNET, I. (1905-1908), Platonis Opera, recognovit brevique adnotatione critica, 5 Bde. (= SCBO), Oxford (versch. Nachdrucke der 2. Aufl.).

BURROWS, M. (1950), The Dead Sea Scrolls of St. Mark's Monastery, Vol. 1: The Isaiah Manuscript and the Habakkuk Commentary, New Haven.

CASEY, R. P. (1934), The Excerpta ex Theodoto of Clement of Alexandria, ed. with translation, introduction and notes (= StD 1), London.

CATHCART, K. J./ GORDON, R. P. (1989), The Targum of the Minor Prophets. Translated, with a Critical Introduction, Apparatus, and Notes (= The Aramaic Bible 14), Edinburgh.

CHILTON, B. D. (1987), The Isaiah Targum. Introduction, Translation, Apparatus and Notes (= The Aramaic Bible 11), Edinburgh.

COHN, L. (1886-1915), Philonis Alexandrini opera quae supersunt, editio minor, I-VI, Berlin.

DERS./ HEINEMANN, I./ ADLER, M./ THEILER, W. (1962-64), Philo von Alexandrien. Die Werke in deutscher Übersetzung, Bd. 1-7; Repro-Druck der Ausgabe von 1909ff., Breslau.

CORRENS, D. (1991), Gittin. Scheidebriefe. Text, Übersetzung und Erklärung nebst einem textkritischen Anhang (Gießener Mischna, hg. von K. H. Rengstorf und S. Herrmann, Seder III: Naschim, 5. Traktat), Berlin - New York.

DALMAN, G. (1927), Aramäische Dialektproben, Leipzig.

DEVRESSE, R. (1939), Theodor von Mopsuestia, Comm. in Psalmos, Rom.

DIETZFELBINGER, CHR. (1979), Pseudo-Philo: Antiquitates Biblicae (Liber Antiquitatum Biblicarum) (= JSHRZ II/2), 2. Aufl. (1975), Gütersloh.

DRIJVERS, H. J. W. (1989), Thomasakten, dt. Übers. mit Einleitung, in: SCHNEEMELCHER, W. (1989), Neutestamentliche Apokryphen Bd. 2, 289-367.

DRIVER, G. R./ MILES, J. C. (1960), The Babylonian Laws (ed., transl. and comm.), Oxford.

DUENSING, H. (1950/51), Die dem Klemens von Rom zugeschriebenen Briefe über die Jungfräulichkeit, ZKG 63, 166-188 (dt. Übers. des syr. Textes).

DÜNZL, F. (1994), Gregor von Nyssa: In Canticum canticorum homiliae/ Homilien zum Hohenlied, übers. und eingel. (= FC 16/ 1-3), Freiburg i.Br.

EISENMANN, R./ WISE, M. (1992), Jesus und die Urchristen. Die Qumran-Rollen entschlüsselt. Aus der englischen Originalausgabe (*The Dead Sea Scrolls Uncovered, Dorset 1992*) übersetzt von P. Davies und B. Mänz-Davies, München.

ENGEL, H. (1985), Die Susanna-Erzählung (= JSHRZ I/1), Gütersloh.

FALKENSTEIN, A./ SODEN, W. v. (1953), Sumerische und akkadische Hymnen und Gebete, Zürich - Stuttgart.

FESTUGIÈRE, A.-J. (1983), Les Actes apocryphes de Jean et de Thomas. Traduction francaise et notes critiques (= Cahiers d'orientalisme VI), Genf.

FLOERKE, H. (1922), Lukian: Sämtliche Werke Bd. 1: Das Gastmahl oder: Die neuen Lapithen (= Klassiker des Altertums 7), 2. Aufl. Berlin.

FRANZMANN, M. (1991), The Odes of Solomon. An Analysis of the Poetical Structure and Form (= NTOA 20), Fribourg/ Göttingen.

FREY, J.-B. (1952), Corpus Inscriptionum Judaicarum II (= CIJ), Rom.

FRIEDMANN, M. (1963), Pesiqta Rabbati. Midrash für den Fest-Cyclus und die ausgezeichneten Sabbathe, Nachdruck der Ausgabe Wien 1880, Tel Aviv.

GAUGER, J.-D. (1998), Sibyllinische Weissagungen, gr.-dt. (Sammlung Tusculum), Düsseldorf.

GEORGI, D. (1980), Weisheit Salomos (= JSHRZ III/4), Gütersloh.

GIRÓN BLANC, L.-F. (1989), Midrás Exodo Rabba I, Valencia.

GOLDSCHMIDT, L. (1925/1935), Der Babylonische Talmud mit Einschluß der vollständigen Mischna. Hg. nach der ersten, zensurfreien Bombergschen Ausgabe (Venedig 1520-23), nebst Varianten (...), übersetzt und mit kurzen Einleitungen versehen von L. G., Bd. 1-8 Wien - Berlin (1925), Bd. 9 Den Haag (1935).

GOLLANCZ, H. (1908), The Targum to the ›Song of Songs‹ u.a., transl. from the Hebrew and Aramaic, London.

GOOLD, G. P. (1995), Chariton: Callirhoe, edited and translated (= LCL 481), Cambridge/ Mass. - London.

GORDON, R. P. (1989), The Targum Sacharja, in: The Targum of the Minor Prophets. Translated with a Critical Introduction, Apparatus and Notes (= The Aramaic Bible 14), Wilmington, 191ff.

GUYOT, P./ KLEIN, R. (1997), Das frühe Christentum bis zum Ende der Verfolgungen. Eine Dokumentation. Sonderausg. der 1993/1994 in 2 Bde. erschienenen 1. Aufl., Darmstadt.

HABRICH, E. (1960), Iamblichi Babyloniacorum reliquiae, Leipzig (Übersetzung in Kytzler Bd. 2, 698-714).

HALL, F. W./ GELDART, W. M. (1952), Aristophanis Comoediae (= SCBO), (= Nachdr. der 2. Aufl. 1906), London.

HARDER, R. (1964), Plotins Schriften, Bd. 3a. Neubearbeitung mit gr. Lesetext und Anm. fortgeführt von R. Beutler und W. Theiler (= PhB 213a), Hamburg.

HARMON, A. M. (1979), Lucian with an English Translation in eight Volumes (gr.-engl.), Bd. 1 (= Repr. der Ausgabe von 1913), London.

HAYWARD, R. (1987), The Targum of Jeremiah. Translated, with a Critical Introduction, Apparatus, and Notes (= The Aramaic Bible 12), Edinburgh.

HERCHER, R. (1982), Erotici Scriptores Graeci I, Leipzig.

HOFFMANN, G. (1903), Zwei Hymnen der Thomasakten, ZNW 4, 273-309; insbesondere IV. Die Hochzeit der Seele, 295-309 (Rekonstruktion des syrischen Textes).

HOLM-NIELSEN, S. (1977), Die Psalmen Salomos (= JSHRZ IV/ 2), Gütersloh.

HOLZHAUSEN, J. (1997), Das Corpus Hermeticum Deutsch. Übersetzung, Darstellung und Kommentierung in drei Teilen, Teil 1: Die griechischen Traktate und der lateinische ›Asclepius‹ (= Clavis Pansophiae 7,1), Stuttgart - Bad Cannstatt.

HOROWITZ, C. (1983), Sukkah. Die Festhütte (= Jeruschalmi. Der palästinische Talmud), Tübingen.

JENSEN, A. (1995), Thekla - die Apostolin. Ein apokrypher Text neu entdeckt. Übers. und kommentiert (= Frauen - Kultur - Geschichte 3), Freiburg i. Br.

JONES, F. S./ MIRECKI, P. A. (1995), Considerations on the Coptic Papyrus of the *Didache* (British Library Oriental Manuscript 9271), in: JEFFORD, C. N. (1995), The Didache in Context, 47-87.

KELLNER, H. (1912), Tertullian: Über die Taufe (= BKV 7), 274-299.

KOCH, H. (1933), Quellen zur Geschichte der Askese und des Mönchtums in der alten Kirche (= Sammlung G. Krüger 6), Tübingen.

KÖNIG, R./ BAYER, K./ WINKLER, G./ HOPP, J. (1993), Plinius Secundus d. Ä.: Naturalis Historia - Naturkunde, lt.-dt., Buch 5: Geographie: Afrika und Asien (= Sammlung Tusculum), Zürich - Düsseldorf.

KÖRTNER, U./ LEUTZSCH, M. (1998), Papiasfragmente. Hirt des Hermas (= Schriften des Urchristentums III), Darmstadt.

KRUSE, H. (S. J.) (1984), Das Brautlied der syrischen Thomasakten, OCP 50, 291-330 (Rekonstruktion des syrischen Textes).

KYTZLER, B. (1983), Im Reiche des Eros. Sämtliche Liebes- und Abenteuerromane der Antike; 2 Bde., München.

LATTKE, M. (1979), Die Oden Salomos in ihrer Bedeutung für Neues Testament und Gnosis, Bd. 1 (= OBO 25/1), Göttingen.

DERS. (1995), Oden Salomos: übers. und eingeleitet (= FC 19), Freiburg i.Br. u.a.

LAUTERBACH, J. Z. (1949), Mekilta de Rabbi Ishmael. A Critical Edition on the Basis of the MSS and early Editions with an English Translation, Introduction and Notes, Bd. 2, 2. Aufl. ([1]1933), Philadelphia.

LAYTON, B. (1989), Nag Hammadi Codex II,2-7; Bd. 1 u. 2 (= NHS 20/ 21), Leiden u.a.

DERS./ LAMBDIN, TH. O. (1989), The Gospel According to Thomas. Kritische Edition von B. Layton; Übers. von Th. O. Lambdin (= NHC II,2), in: LAYTON, B. (1989) Bd. 1, 52-93.

DERS./ ISENBERG, W. W. (1989), The Gospel According to Philip (= NHC II,3), Kritische Edition von B. Layton, Übers. und Einl. von W. W. Isenberg, in: LAYTON, B. (1989) Bd. 1, 131-219.

DERS./ ROBINSON JR., W. C. (1989), The Expository Treatise on the Soul. Kritische Edition von B. Layton, Übers. und Einl. von W. C. Robinson Jr. (= NHC II,6), in: LAYTON, B. (1989) Bd. 2, 135-169.

LEHRMAN, RAB. S. M. (1951), Midrash Rabbah Exodus (= MidrR hg. von H. Freedman/ M. Simon Bd. 3), London.

LEVEY, S. H. (1987), The Targum of Ezekiel. Translated, with a Critical Introduction, Apparatus, and Notes (= The Aramaic Bible 13), Edinburgh.

LEWIS, N. (1989), The Documents from the Bar Kokhba Period in the Cave of the Letters II: Greek Papyri, Jerusalem, insbesondere 76-82.130-133.

LINDEMANN, A./ PAULSEN, H. (1992), Die Apostolischen Väter: gr.-dt. Parallelausgabe auf der Grundlage der Ausg. von F. X. Funk, K. Bihlmeyer und M. Whittaker, Tübingen.

LIPSIUS, R. A./ BONNET, M. (1959), Acta Apostolorum Apocrypha, Teil 1, Darmstadt (Nachdr. der Ausgaben von 1891, 1898, 1903).

LOHSE, E. (1986), Die Texte aus Qumran. Hebräisch und deutsch. Mit masoretischer Punktuation. Übersetzung, Einführung und Anmerkungen, 4. Aufl. ([1]1971), München.

LÜDDECHENS, E. (1960), Ägyptische Eheverträge (= Ägypt. Abhandlungen 1), Wiesbaden.

LÜDEMANN, G./ JANßEN M. (1997), Bibel der Häretiker. Die gnostischen Schriften von Nag Hammadi, eingeleitet, übers. und kommentiert, Stuttgart.

MAIER, J. (1995), Die Qumran-Essener. Die Texte vom Toten Meer, Bd. 1 und 2, München - Basel.

MANDELBAUM, B. (1987), Pesiqta de Rav Kahana. According to an Oxford Manuscript with variants (...), with commentary and introduction, 2 Bde., 2. Aufl. ([1]1962), New York.

MARCOVICH, M. (1986), Hippolytus: Refutatio Omnium Haeresium (= Patristische Texte und Studien 25), Berlin - New York. (gr. Textausgabe).

MARTANO, G./ TIRELLI, A. (1990), Plutarchus: Precetti coniugali. Introd., texto crit., trad., e comm. (= Corpus Plutarchi Moralium 6), Neapel.

MATSUSHIMA, E. (1985), Texte accadienne du rituel du mariage divin, Leiden.

MATTINGLY, H./ CARSON, R. A. G. (1976), Coins of the Roman Empire in the British Museum II: Vespasian to Domitian, 2. Aufl. London.

MAUERSBERGER, A. (1960), Daphnis und Chloe. Ein antiker Liebesroman von Longus (= Sammlung Dieterich 44), Leipzig.

MÉNARD, J.-É. (1967), L'Évangile selon Philipe. Introduction, texte, traduction, commentaire, Paris.

DERS. (1975), L'Évangile selon Philippe et l'Exégèse de l'ame. In: DERS. (Hg.), Les textes de Nag Hammadi. Colloque du Centre d'Histoire des Religions, Leiden, 56-67.

MUNIER, C. (1987), Ehe und Ehelosigkeit in der Alten Kirche (1.-3. Jhdt.) (= TC VI), Bern.

DERS. (1995), Saint Justin. Apologie pour les Chrétiens, Édition et traduction (= Par. 39), Freiburg i.Br.

MUSURILLO, H./ DEBIDOUR, V.-H. (1963), Methodius von Olymp: Symposium (= SC 95), Paris.

NAUCK, A. (1983), Tragicorum Graecorum Fragmenta (= Nachdr. der 2. Aufl. Leipzig 1889), Hildesheim.

NEBE, G. W. (1993), Text und Sprache der hebräischen Weisheitsschrift aus der Kairoer Geniza (= Heidelberger Orientalische Studien 25), Frankfurt a.M. u.a.

NEUDECKER, R. (1982), Frührabbinisches Ehescheidungsrecht. Der Tosefta-Traktat Gittin, Rom.

NEUSNER, J. (1988), Mekhilta Attributed to R. Ishmael. An Analytical Translation, 2 Bde., Atlanta.

NICKEL, R. (1994), Epiktet. Teles. Musonius. Ausgewählte Schriften. gr.-dt., Darmstadt.

OLIVIER, J.-M. (1980), Diodor von Tarsus, Comm. in Psalmos (= CChr.SG 6), Tournhout - Leuven.

PARISOT, J. (1894/ 1907), Aphraatis Sapientis Persae Demonstrationes I-XXII (= PSyr I 1), Demonstrationes XXIII, in: PSyr II,1-489 (= Lutetiae Parisiorum), Paris.

PHILONENKO, M. (1968), Joseph et Aséneth. Introduction, texte critique, traduction et notes (= SPB 13), Leiden (zit. JosAs[P]).

PLEPELITS, K. (1971), Chariton von Aphrodisias: Kallirhoe. Eingel., übers. und erläutert (= Bibliothek der griechischen Literatur 6), Stuttgart.

DERS. (1980), Achilleus Tatios: Leukippe und Kleitophon. Eingel., übers. und erläutert (= Bibliothek der griechischen Literatur 11), Stuttgart.

PREYSING, K. Graf (1922), Des Heiligen Hippolytus von Rom ›Widerlegung aller Häresien‹ (= BKV 40), München.

PRIEUR, J.-M. (1989), Andreasakten, dt. Übers. mit Einleitung, in: SCHNEEMELCHER, W. (1989), Neutestamentliche Apokryphen Bd. 2, 93-138 (zus. mit W. Schneemelcher).

RAHLFS, A. (1979), Septuaginta. Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes editit, Stuttgart (folgt Ausgabe 1935).

REEVE, M. D. (1986), Longos: Daphnis und Chloe, 2. Aufl. ([1]1982), Leipzig.

RIESSLER, P. (1988), Altjüdisches Schrifttum außerhalb der Bibel, übers. und erläutert, 6. Aufl. (= Nachdr. der Ausgabe von 1928), Freiburg i.Br. - Heidelberg.

ROUSSEAU, A./ DOUTRELEAU, L. (1974), Irénée de Lyon, Contre les Hérésies, Livre III. Édition critique, 2 Bde. (= SC 210/ 211), Paris.

DIES. (1979), Irénée de Lyon, Contre les Hérésies, Livre I. Édition critique, 2 Bde. (= SC 263/ 264), Paris.

Dies. (1982), Irénée de Lyon, Contre les Hérésies, Livre II. Édition critique, 2 Bde. (= SC 293/ 294), Paris.

Sagnard, F. M.-M. (1948), Clément d'Alexandrie, Extraits de Théodote, texte grec, introduction, traduction et notes (= SC 23), Paris.

Sanders, J. A. (1965), The Psalm Scroll of Qumran Cave 11 (= DJD IV), Oxford, 79-85.

Santos Otero, A. de (1989), Der Pseudo-Titus-Brief, in: Schneemelcher, W. (1989) (Hg.), Neutestamentliche Apokryphen Bd. 2, 50-70.

Sartre, M. (1982), IGLS XIII,1, Paris (insbesondere Inschriften zur Stadttyche Nr. 9006-9009).

Sauer, G. (1981), Jesus Sirach (Ben Sira) (= JSHRZ III/ 5), Gütersloh.

Schäferdiek, K. (1989), Johannesakten, dt. Übers. mit Einleitung, in: Schneemelcher, W. (1989), Neutestamentliche Apokryphen Bd. 2, 138-193 (mit Uiginn, R. O.).

Schenke, H.-M. (1959), Das Evangelium nach Philippus. Ein Evangelium der Valentinianer aus dem Funde von Nag Hammadi, ThLZ 84, 1-26.

Ders. (1997), Das Philippus-Evangelium (NHC II,3). Neu herausgegeben, übersetzt und erklärt, Berlin.

Ders./Bethge, H.-G. (1976), Die Exegese über die Seele. Die sechste Schrift aus NHC II, ThLZ 101, 93-104.

Schmidt, C. (1905), Acta Pauli aus der Heidelberger koptischen Papyrushandschrift Nr. 1, Übersetzung, Untersuchungen und koptischer Text, 2. erw. Aufl. Leipzig (Nachdr. Hildesheim 1965).

Ders. (1978), Pistis Sophia. Text ed. by C. Schmidt, Transl. and Notes by V. MacDermot (= The Coptic Gnostic Library = NHS IX), Leiden.

Schmidt, C./ Till, W. (1959), Die Pistis Sophia, Koptisch-Gnostische Schriften Bd. I, 3. Aufl. bearb. von W. Till (= GCS 45), Leipzig (zit. Schmidt/ Till 1959).

Schneemelcher, W. (1989), Neutestamentliche Apokryphen Bd. 2: Apostolisches, Apokalypsen und Verwandtes, 5. Aufl. Tübingen (zit. Schneemelcher II).

Ders. (1989a), Paulusakten, insb. 3. Taten des Paulus und der Thekla, in: Ders. (1989), Neutestamentliche Apokryphen Bd. 2, 5. Aufl. Tübingen, 193-243, hier: 216ff. (mit Kasser, R.).

Ders. (1989b), Petrusakten, in: Ders. (1989), Neutestamentliche Apokryphen Bd. 2, 243-289.

Ders. (1990), Neutestamentliche Apokryphen, Bd. 1: Evangelien, 6. Aufl. Tübingen. (zit. Schneemelcher I)

Schöllgen, G. (1991), Didache = Zwölf-Apostel-Lehre, übers. und eingeleitet (= FC 1, zus. mit Traditio apostolica, übers. und eingeleitet von W. Geerlings), Freiburg i.Br. u.a.

Schöneberger, O. (1998), Longos: Hirtengeschichten von Daphnis und Chloe, gr.-dt., Düsseldorf.

Skehan, P. W./ Ulrich, E./ Sanderson, J. E. (1992), Qumran Cave IV.4: Paleo-Hebrew and Greek Biblical Manuscripts (= DJD IX), Oxford.

Solmsen, F./ Merkelbach, R./ West, M. L. (1983), Hesiodii Theogonia. Opera et dies. Scutum, Fragmenta selecta (= SCBO), 2. Aufl. Oxford.

Stählin, O. (1936), Des Clemens von Alexandreia Teppiche wissenschaftlicher Darlegungen entsprechend der wahren Philosophie (Stromateis), Buch I-III (= BKV II/17), München.

Ders./ Früchtel, L. (1970), Clemens Alexandrinus Bd. 3: Stromata, Buch VII-VIII, Excerpta ex Theodoto, Eclogae Propheticae, Quis Dives Salvetur, Fragmente, in der 2. Aufl. neu hg. v. L. Früchtel, zum Druck besorgt von U. Treu (= GCS Clem. 3), Berlin.

Ders./ Früchtel, L. (1985), Clemens Alexandrinus Bd. 2: Stromata, Buch I-VI , 4. Aufl. mit Nachträgen von U. Treu (= GCS Clem. 2), Berlin.

Strack, H./ Billerbeck, P. (1922-28), Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch, Bd. I-IV, München. (zit. Billerbeck 1922-28).

STRECKER, G./ SCHNELLE, U. (1996), Neuer Wettstein. Texte zum Neuen Testament aus Griechentum und Hellenismus. Bd. II, 1 und 2: Texte zur Briefliteratur und zur Johannes- apokalypse, unter Mitarbeit von G. SEELIG. Berlin - New York (zit. WETTSTEIN 1996).

THOMA, C./ LAUER, S. (1986), Die Gleichnisse der Rabbinen. Erster Teil: Pesiqta deRav Kahana (PesK). Einleitung, Übersetzung, Parallelen, Kommentar, Texte (= Judaica et Christiana 10), Bern u.a.

DIES. (1991), Die Gleichnisse der Rabbinen. Zweiter Teil: Von der Erschaffung der Welt bis zum Tod Abrahams: Bereschit Rabba 1-63 (= Judaica et Christiana 13), Bern u.a.

THOMA, C./ ERNST, H. (1996), Die Gleichnisse der Rabbinen. Dritter Teil: Von Isaak bis zum Schilfmeer: BerR 63-100; ShemR 1-22. Einleitung, Übersetzung mit Kommentar, Texte (= Judaica et Christiana 16), Bern u.a.

UHLIG, S. (1984), Das äthiopische Henochbuch (= JSHRZ V/6), Gütersloh.

ULRICH, E. u.a. (1997), Qumran Cave 4: X The Prophets (= DJD XV), Oxford.

VICTOR, U. (1983), (Aristoteles) OIKONOMIKOΣ: Das erste Buch der Ökonomik-Handschriften, Text, Übersetzung und Kommentar - und seine Beziehungen zur Ökonomikliteratur (= Beiträge zur klassischen Philosophie 147), Königstein/ Ts.

VOUAUX, L. (1913), Les Actes de Paul et ses Lettres Apocryphes, Paris.

WEINREICH, O. (1953), Aristophanes: Sämtliche Komödien (= Bibliothek der Alten Welt, gr. Reihe 18), Zürich.

WEVERS, J. W. (1974), Genesis (= Göttinger Septuaginta 1), Göttingen.

WEWERS G. A. (1980), Avoda Zara. Götzendienst (= Übesetzung des Talmud Yerushalmi IV/7), Tübingen.

WRIGHT, R. B. (1985), Psalms of Solomon, in: The Old Testament Pseudepigrapha 2, hg. von J. H. Charlesworth, New York, 639-670.

WRIGHT, W. (1871), Apokryphal Acts ot the Apostels, London.

WÜNSCHE, A. (1885), Der Midrasch Bemidbar Rabba. Das ist die allegorische Auslegung des vierten Buches Mose zum ersten Male ins Deutsche übertragen, Leipzig.

DERS. (1967), Bibliotheca Rabbinica. Eine Sammlung alter Midraschim zum ersten Mal ins Deutsche übertragen (= Nachdr. der Ausgabe Leipzig 1882), Hildesheim.

YADIN, Y. (1971), Bar Kokhba: Rediscovery of the Legendary Hero of the Second Jewish Revolt against Rome, London, insbesondere 237-239.

ZANGENBERG, J. (1994), ΣAMAPEIA. Antike Quellen zur Geschichte und Kultur der Samaritaner in deutscher Übersetzung (= TANZ 15), Tübingen - Basel.

ZENGER, E. (1981), Das Buch Judith (= JSHRZ I/ 6), Gütersloh.

ZIEGLER, J. (1939), Isaias (= Göttinger Septuaginta 14), Göttingen.

DERS. (1943), Duodecim prophetae (= Göttinger Septuaginta 8), Göttingen.

DERS. (1952), Ezechiel (= Göttinger Septuaginta 16,1), Göttingen.

DERS. (1957), Ieremias. Baruch. Threni. Epistula Ieremiae (= Göttinger Septuaginta 15), Göttingen.

DERS. (1962), Sapientia Salomonis (= Göttinger Septuaginta 12,1), Göttingen.

ZIEGLER, K. (1953), Iuli Firmici Materni, De errore profanarum religionum (= Das Wort der Antike 3), München.

2. Hilfsmittel (Lexika[1], Konkordanzen u.a.)

ALAND, K. (1975-1983), Vollständige Konkordanz zum Griechischen Neuen Testament (= ANTT 4), Berlin - New York.

ALTANER, B./ STUIBER, A. (1993), Patrologie. Leben, Schriften und Lehre der Kirchenväter, Freiburg u.a. (Nachdr. der 8. Aufl. von 1978).

BALZ, H./ SCHNEIDER, G. (1992), Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament, 2., verbesserte Aufl. (1980), Stuttgart u.a.

BAUER, W./ ALAND, K. U. B. (1988), Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur, 6., völlig neu bearb. Aufl. Berlin - New York.

BERKOWITZ, L./ SQUITIER, K. A. (1986) (Hg.), Thesaurus Linguae Graecae. Canon of Greek Authors and Works, with technical assistance from W. A. Johnson, 2. Aufl., New York - Oxford (gr. Schrifttum auf CD-ROM).

BERTHELEMY, D./ RICKENBACHER, O. (1973), Konkordanz zum hebräischen Sirach, Göttingen.

BLASS, F./ DEBRUNNER, A. (1990), Grammatik des neutestamentlichen Griechisch, bearb. von F. Rehkopf, 17. Aufl., Göttingen (zit. BL-D-R 1990).

BORNEMANN, E. (1978), Griechische Grammatik, unter Mitwirkung von E. Risch, 2. Aufl. (1973) Frankfurt a.M.

BUßMANN, H. (1990), Lexikon der Sprachwissenschaft, 2., völlig neu bearbeitete Auflage, Stuttgart.

DENIS, A. M. (1987), Concordance Greque des Pseudépigraphes d'Ancien Testament, Louvain-la-Neuve.

DÖPP, S./ GEERLINGS, W. (1998), Lexikon der antiken christlichen Literatur (zit. LACL), Freiburg u.a.

FOHRER, G. (1989) (Hg. u.a.), Hebräisches und aramäisches Wörterbuch zum Alten Testament, zweite, durchges. Aufl., Berlin - New York.

GESENIUS, W. (1962), Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament, bearb. von F. Buhl, Nachdr. der 17. Aufl. (1915), Berlin u.a.

DERS. (1991), Hebräische Grammatik, völlig umgearbeitet von E. Kautzsch, Darmstadt.

HAMBURGER, J. (1896), Real-Encyclopädie des Judentums. 3 Abteilungen, Leipzig.

HATCH, E./ REDPATH, H. A. (1991), A Concordance to the Septuagint and the other Greek Versions of the Old Testament, Volume 1-3 (= Nachdruck der Ausgabe von 1897), Grand Rapids.

HUNGER, H. (1988), Lexikon der griech. u. röm. Mythologie, 8. Aufl. (1953) Wien.

HYMAN, RAB. A. (1979), *Torah Hakethubah Vehamessurah.* A reference Book of the scriptural passages quoted in Talmudic, Midrashic and Early Rabbinic Literature, 2. Aufl. rev. und erw. durch A. B. Hyman, M.D., Bd. 1-3 (hebr. תורה הכתובה והמסורה על תורה נביאים וכתובים), Tel Aviv.

JASTROW, M. (1967), A dictionary of the Targumim, the Talmudim Babli and Yerushalmi, and the Midrashic literature with an index of scriptural quotations, New York.

JENNI, E./ WESTERMANN, C. (1993/ 94), Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament, 2 Bde. (Bd. 1: 5. Aufl. 1994 [1971]; Bd. 2: 4. Aufl. 1993 [1975]), Gütersloh (zit. THAT).

KAHIL, L. (1981ff.), Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae, Zürich (zit. LIMC) (vgl. insbesondere Band 4 [1988] und 5 [1990]).

KAYSER, W. (1983), Das sprachliche Kunstwerk. Eine Einführung in die Literaturwissenschaft, 19. Aufl ([1]1948), Berlin.

[1] Artikel in größeren Lexika wie ThWNT, TRE, RAC sind einzeln unter Autorennamen aufgeführt.

KÖHLER, L./ BAUMGARTNER, W. (1967-1995), Hebräisches und Aramäisches Lexikon zum Alten Testament, Bd. 1-5: 1967; 1974; 1983; 1990; 1995; Supplementband 1996; (Bd. 4. und 5. neu bearb. von J. J. STAMM), 3. Aufl. Leiden u.a.

KRAFT, H. (1964), Clavis Patrum Apostolicorum, Darmstadt.

KRETSCHMER, P./ LOCKER, E. (1977), Rückläufiges Wörterbuch des Griechischen, Göttingen.

KUHN, K. G. (1960), Konkordanz zu den Qumrantexten, Göttingen.

DERS. (1963), Nachträge zur Konkordanz zu den Qumrantexten, RdQ 4, 163-234.

LAMPE, G. W. H. (1984) , A Patristic Greek Lexicon, 7. Aufl. (1961) Oxford.

LATTKE, M. (1979), Vollständige Wortkonkordanz zur handschriftlichen griechischen, koptischen, lateinischen und syrischen Überlieferung der Oden Salomos mit einem Faksimile des Kodex N (= Die Oden Salomos in ihrer Bedeutung für Neues Testament und Gnosis, Bd. 2) (= OBO 25/2), Fribourg - Göttingen.

LAYTON, B. (1995), The Gnostic Scriptures. A new transl. with annotations and introductions, 2. Aufl. (Garden City 1987), London.

LECHNER-SCHMIDT, W. (1990), Wortindex zu den lateinisch erhaltenen Pseudepigraphen zum Alten Testament (= TANZ 3), Tübingen - Basel.

LIDDELL, H. G./SCOTT, R. (1961), durchges. u. verm. v. H. STUART JONES (R. MCKENZIE, A Greek-English Lexicon, Oxford; dazu Revised Supplement, hg. von P. G. W. GLARE, Oxford 9. Aufl. 1996.

LIPINSKI, M. (1988), Konkordanz zu den Thomasakten (= BBB 67), Frankfurt a.M.

MAIER, J. (1996), Die Qumran-Essener: Die Texte vom Toten Meer, Bd. 3: Einführung, Zeitrechnung, Register und Bibliographie, München.

MAYER, G. (1974), Index Philoneus, Berlin - New York.

RENGSTORF, K. H. (1973-83) (Hg.), A Complete Concordance of Flavius Josephus, Bde 1-4, Leiden.

ROSCHER, W. H. (1965) (Hg. u.a.), Ausführliches Lexikon der griech. u. röm. Mythologie I-VI, Hildesheim (= Nachdr. der Ausgabe Leipzig 1884 - 1937).

SCHWEIKLE, G. UND I. (1990) (Hg.), Metzler Literatur Lexikon. Begriffe und Definitionen, 2., überarbeitete Aufl., Stuttgart.

SIEGERT, F. (1982), Nag Hammadi-Register: Wörterbuch zur Erfassung der Begriffe in den koptisch-gnostischen Schriften von Nag Hammadi, mit einem dt. Index (= WUNT 26), Tübingen.

STEMBERGER, G. (1992), Einleitung in Talmud und Midrasch, 8. neubearbeitete Aufl., München.

TILL, W. C. (1970), Koptische Grammatik (saidischer Dialekt). Mit Bibliographie, Lesestücken und Wörterverzeichnis (= Lehrbücher für das Studium der orient. und afrikan. Sprachen 1), 4. Aufl. (= Nachdruck der 2., verbess. Aufl.) Leipzig.

WESTENDORF, W. (1965-1977), Koptisches Handwörterbuch, bearb. auf Grund des Koptischen Handwörterbuchs von W. Spielberg, Heidelberg.

WILPERT, G. V. (1989), Sachwörterbuch der Literatur, 7., verb. und erw. Aufl., Stuttgart.

3. Sonstige Literatur

ACHELIS, H. (1902), Virgines subintroductae. Ein Beitrag zum VII. Kapitel des 1. Korintherbriefs, Leipzig.

ÅDNA, J. (1995), Die eheliche Liebesbeziehung als Analogie zu Christi Beziehung zur Kirche. Eine traditionsgeschichtliche Studie zu Epheser 5,21-33, ZThK 92, 434-465.

ADORNO, Th. W. (1990), Ästhetische Theorie, 10. Aufl. (1973) Frankfurt a.M.

ALBRECHT, R. (1986), Das Leben der heiligen Markrina auf dem Hintergrund der Thekla-Traditionen. Studien zu den Ursprüngen des weiblichen Mönchtums im 4. Jh. in Kleinasien (= Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte 38), Göttingen.

ALLGEIER, A. (1917), Der König und die Königin des 44. (45.) Psalmes im Lichte des N. Test. und der altchristlichen Auslegung. Ein Beitrag zur Begriffsgeschichte der *Sponsa Christi*, Der Katholik 19, 143-173.

ALTER, R. (1981), The Art of Biblical Narrative, London.

ANDRIESSEN, P. (1966), Die neue Eva als Leib des neuen Adam, in: GIBLET, J. (Hg.), Vom Christus zur Kirche. Charisma und Amt im Urchristentum, Freiburg i.Br. u.a., 109-137.

ARCHER, L. J. (1990), Her price is beyond rubies: the Jewish woman in Graeco-Roman Palestine (= JSOT.S 60), Sheffield.

ARENS, E. (1988), Metaphorische Erzählungen und kommunikative Handlungen Jesu. Zum Ansatz einer Gleichnistheorie, BZ NF 32, 52-71.

ARNOLD-DÖBEN, V. (1986), Die Bildersprache der Gnosis (= Arbeitsmaterialien zur Religionsgeschichte 13), Köln.

ASSMANN, J. (1999), Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen, 2. Aufl. (1997) München.

DERS./ ASSMANN, A. (1998), Art. Mythos, HRWP IV, 179-200.

AUNE, D. E. (1998), Revelation 17-22 (= WBC 52c), Dallas/ Texas.

AURNHAMMER, A. (1986), Androgynie. Studien zu einem Motiv in der europäischen Literatur (= Literatur und Leben 30), Köln - Wien.

DERS. (1994), Die eins waren, eins sind oder eins sein möchten, in: MEESMANN, H./ SILL, B. (1994), Androgyn, 171-186.

AVAGIANOU, A. (1991), Sacred marriage in the rituals of Greek religion (= EHS.Ser. 15/54), Bern u.a.

BAARDA, T. (1982), 2Clement 12 and the Sayings of Jesus, in: DELOBEL, J. (Hg.), Logia: Les paroles de Jésus, FS J. Coppens (= BEThL 59), Leuven 1982, 529-556.

BACHMANN, C. (1994), Religion und Sexualität: Die Sehnsucht nach Transzendenz, Stuttgart u.a.

BACKHAUS, K. (1991), Die ›Täuferkreise‹ des Täufers Johannes. Eine Studie zu den religionsgeschichtlichen Ursprüngen des Christentums (= PThS 19), Paderborn u.a.

BAER, R. A. (1970), Philo's Use of the Categories Male and Female (= ALGHJ), Leiden.

BALDAUF, C. (1997), Metapher und Kognition. Grundlagen einer neuen Theorie der Alltagsmetapher (= Sprache in der Gesellschaft 24), Frankfurt a.M. u.a.

BALDERMANN, I. (1987), Der leidenschaftliche Gott und die Leidenschaftslosigkeit der Exegese. Anfragen zu einem exegetischen Defizit, in: Der eine Gott der beiden Testamente (= JBTh 2), Neukirchen-Vluyn, 137-150.

BALEY, K. E. (1980), Paul's Theological Foundation for Human Sexuality: ICor 6:9-20 in the Light of Rhetorical Criticism, TRB (=Theological Review of the Near East School for Theology in Beirut) 3, 27-41.

BALTENSWEILER, H. (1967), Die Ehe im Neuen Testament. Exegetische Untersuchungen über Ehe, Ehelosigkeit und Ehescheidung (= AThANT 52), Zürich - Stuttgart.

BALTHASAR, H. U. v. (1955), Augustinus. Das Antlitz der Kirche, 2. Aufl. Zürich.

DERS. (1961), Sponsa Verbi. Skizzen zur Theologie II, Einsiedeln (darin z.B. Castra meretrix, 203-305).

BALTZER, D. (1999), Entmythisierung oder Re-Vision des Mythos als Herausforderung religiöser Sprachlehre alttestamentlicher Fachdidaktik, in: LANGE, A. (1999) (Hg.), Mythos im Alten Testament, 65-87.

BALZ-COCHOIS, H. (1982), Gomer. Der Höhenkult Israels im Selbstverständnis der Volksfrömmigkeit. Untersuchungen zu Hosea 4,1-5,7, Frankfurt a.M.

Balzer, D. (1971), Ezechiel und Deuterojesaja (= BZAW 121), Berlin - New York.
Banner, M. (1999), Art. Sexualität II: Kirchengeschichtlich und ethisch, TRE 31, 195-214.
Barbaglio, G. (1984), L'amore di Christo in Efesini 5,25-27, PSV 10, 175-186.
Ders. (1986), L'allegoria sponsale in 2Cor 11,2, PSV 13, 135-152.
Barrett, C. K. (1990), Das Evangelium nach Johannes, Göttingen.
Bartelmus, R. (1979), Heroentum in Israel und seiner Umwelt. Eine traditionsgeschichtliche Untersuchung zu Gen 6,1-4 und verwandten Texten im Alten Testament und der altorientalischen Literatur (= ATANT 65), Zürich.
Ders. (1993), Art. שָׂחַק/ צָחַק, ThWAT VII, 730-745.
Barth, M. (1974), Ephesians I-II (AncB 34,34a), Garden City/ NY.
Barthes, R. (1964), Mythen des Alltags, Frankfurt a.M.
Batey, R. A. (1963), Paul's Bride Image, Interpretation 7, 176-182.
Ders. (1963/4), Jewish Gnosticism and the ›Hieros Gamos‹ of Eph V: 21-33, NTS 10, 121-127.
Ders. (1966/7), The MIA ΣΑΡΞ Union of Christ and the Church, NTS 13, 270-281.
Ders. (1971), New Testament Nuptial Imagery, Leiden.
Bauckham, R. (1992), The Climax of Prophecy. Studies on the Book of Revelation, Edinburgh.
Ders. (1993), The Theology of the Book of Revelation, Cambridge.
Baumann, G. (1996), Die Weisheitsgestalt in Proverbien 1-9. Traditionsgeschichtliche und theologische Studien (= FAT 16), Tübingen.
Dies. (2000), Liebe und Gewalt. Die Ehe als Metapher für das Verhältnis JHWH-Israel in den Prophetenbüchern (= SBS 185), Stuttgart 2000.
Baumbach, G. (1992), Art. Messias/ Messianische Bewegungen III: Neues Testament, TRE 22, 630-635.
Baumgarten, J. M. (1983), 4Q 502, Marriage or Golden Age Ritual?, JJS 34, 125-135.
Baus, K. (1965), Der Kranz in Antike und Christentum. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung mit besonderer Berücksichtigung Tertullians (= Theophaneia 2), Bonn (= Nachdr. der Ausgabe von 1940).
Bayer, O. (1990) (Hg.), Mythos und Religion. Interdisziplinäre Aspekte, Stuttgart.
Beale, G. K. (1998), John's Use of the Old Testament in Revelation (= JSNT.S 166), Sheffield.
Beasley-Murray, G. R. (1987), John (= WBC 36), Waco.
Bechmann, U. (1994), Art. Brautsymbolik I: Biblisch, LThK³ 2, 664f.
Becker, J. (1991), Das Evangelium nach Johannes Bd. 1, Kapitel 1-10, 3., überarbeitete Aufl. ([1]1979), (= ÖTK 4/1), Gütersloh - Würzburg.
Ders. (1996), Jesus von Nazaret, Berlin - New York.
Beckwith, R. T. (1984), The Feast of New Wine and the Question of Fasting, ET 95, 334-335.
Beißer, F. (1994), Art. Mythos V: Systematisch-theologisch, TRE 23, 650-661.
Bellinger, G. J. (1999), Sexualität in den Religionen der Welt, Frechen.
Ben-Chorin, Sh. (1977), Bruder Jesus. Der Nazarener in jüdischer Sicht (= Nachdr. von 1967), München.
Ders. (1996), Leib und Leiblichkeit im Judentum, in: Cancik, H. (Hg.), Geschichte - Tradition - Reflexion, FS M. Hengel, Bd. 1: Judentum, Tübingen, 565-571.
Benko, S. (1993), The Virgin Goddess. Studies in the Pagan and Christian Roots of Mariology (= SHR 59), Leiden u.a.
Berg, W. (1979), Die Eifersucht Gottes - ein problematischer Zug des alttestamentlichen Gottesbildes?, BZ 23, 197-211.
Bergen, P. v. (1959), Dans l'attente de la nouvelle Jérusalem, Lumière et vie (Lyon) 45, 1-8.
Berger, K. (1972), Die Gesetzesauslegung Jesu. Ihr historischer Hintergrund im Judentum und AT, I: Markus und Parallelen (= WMANT 40), Neukirchen-Vluyn.
Ders. (1973), Materialien zu Form und Überlieferungsgeschichte ntl. Gleichnisse, NT 15, 1-37.

DERS. (1975), Zur Frage des traditionsgeschichtlichen Wertes apokrypher Gleichnisse, NT 17, 58-76.
DERS. (1976), Die Auferstehung des Propheten und die Erhöhung des Menschensohnes. Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zur Deutung des Geschickes Jesu in frühchristlichen Texten (= StUNT 13), Göttingen.
DERS. (1984), Art. Gnosis/ Gnostizismus I. Vor- und außerchristlich, TRE 13, 519-535.
DERS. (1984a), Formgeschichte des Neuen Testaments, Heidelberg.
DERS. (1988), Hermeneutik des Neuen Testaments, Gütersloh.
DERS. (1988a), Die Männlichkeit Gottes, EvKomm 1988, 712-714.
DERS. (1988b), Art. Henoch, RAC 14, 473-545.
DERS. (1991), Exegese des Neuen Testaments, 3. Aufl. (1977) (= UTB 658), Heidelberg.
DERS. (1992), Art. χαίρω (sich freuen)/ Art. χαρά (Freude), EWNT III, 2. Aufl. (1983), 1079-1083.1987-1090.
DERS. (1995), Theologiegeschichte des Urchristentums. Theologie des Neuen Testaments, 2., überarb. und erw. Aufl. (1994), Tübingen - Basel.
DERS. (1995a), Wer war Jesus wirklich?, 3. Aufl. ([1]1995), Stuttgart.
DERS. (1996), Jesus als Nasoräer/ Nasiräer, NT 38, 323-335.
DERS. (1997), Im Anfang war Johannes. Datierung und Theologie des vierten Evangeliums, Stuttgart.
DERS. (1998), Wozu ist Jesus am Kreuz gestorben?, Stuttgart.
DERS. (1999), Hermeneutik des Neuen Testaments, Tübingen - Basel.
BERGMANN, J./ BOTTERWECK, G. J. (1982), Art. יָדַע *jd*ʿ, ThWAT 3, 481-512.
BERNHARDT, R. (1993), Der Absolutheitsanspruch des Christentums. Eine kritische Problembestimmung, in: GREIVE, W. (Hg.), Der Absolutheitsanspruch des Christentums, Loccumer Protokolle 7/ 1991, Loccum, 2. Aufl., 12-25.
DERS./ LINK-WIECZOREK, U. (1999) (Hg.), Metapher und Wirklichkeit. Die Logik der Bildhaftigkeit, FS D. Ritschl, Göttingen.
BERTAU, M.-C. (1996), Sprachspiel Metapher. Denkweisen und kommunikative Funktion einer rhetorischen Figur, Opladen.
BETZ, O. (1973), Art. φωνή, ThWNT IX, 272-294.
BIDDLE, M. E. (1990), A Redaction History of Jeremiah 2:1-4:2 (= ATANT 77), Zürich.
DERS. (1996), Lady Zion's Alter Egos: Isaiah 47,1-15 and 57,6-13 as Structural Counterparts, in: MELUGIN, R. F./ SWEENEY, M. A. (Hg.), New Visions of Isaiah (= JSOT.S 214), Sheffield, 124-139.
BINDER, G./ EFFE, B. (1993) (Hg.), Liebe und Leidenschaft: Historische Aspekte von Erotik und Sexualität (= BAC 12), Trier.
BIRD, P. A. (1997), The end of the male prostitute: A literary-historical and sociological analysis of Hebrew *qades-qedesim*, in: EMERTON, J. A. (Hg.), Congress-Volume Cambridge 1995 (= VT.S 66), Leiden u.a., 37-80.
BIRUS, H./ FUCHS, A. (1988), Ein terminologisches Grundinventar für die Analyse von Metaphern, in: CH. WAGENKNECHT (Hg.), Zur Terminologie der Literaturwissenschaft, Stuttgart, 157-174.
BISCHOFSBERGER, O. (1983), Art. Feste und Feiertage I: Religionsgeschichtlich, TRE 11, 93-96.
BJERRE-ASPEGREN, K. (1977), Bräutigam, Sonne und Mutter. Studien zu einigen Gottesmetaphern bei Gregor von Nyssa, Lund.
BLACK, M. (1954), Die Metapher, in: HAVERKAMP, A. (1996) (Hg.), Theorie der Metapher, 55-79. (urspr.: Metaphor, Proceeding of the Aristotelian Society 55, 1954, 273-294).
DERS. (1962), Models and Metaphors, Ithaca/ N.Y.
DERS. (1977), Mehr über die Metapher, in: HAVERKAMP, A. (1996) (Hg.), Theorie der Metapher, 379-413. (urspr.: More about Metaphor, Dialectica 31, 1977, 431-457).

BLANK, J. (1980), Hure und Braut, in: DIETRICH, M./ GREISENEGGER, W. (Hg.), Pro und Contra Jesu Hochzeit. Dokumentation eines Opernskandals, Wien u.a., 84-86.

BLECH, M. (1982), Studien zum Kranz bei den Griechen (= RVV 38), Berlin - New York.

BLUMENBERG, H. (1960), Paradigmen zu einer Metaphorologie, in: HAVERKAMP, A. (1996) (Hg.), Theorie der Metapher, 285-315.

DERS. (1983), Wirklichkeitsbegriff und Wirklichkeitspotential des Mythos, in: FUHRMANN, M. (1983) (Hg.), Terror und Spiel, 11-66.

DERS. (1979), Ausblick auf eine Theorie der Unbegrifflichkeit, in: HAVERKAMP, A. (1996) (Hg.), Theorie der Metapher, 438-454.

DERS. (1996), Arbeit am Mythos, folgt 5. Aufl. 1990 ([1]1979), Frankfurt a.M.

DERS. (1998), Paradigmen zu einer Metaphorologie, Frankfurt a.M.

BÖCHER, O. (1980), Die Johannesapokalypse (= EdF 41), 2. Aufl. Darmstadt.

DERS. (1988), Art. Johannes der Täufer, TRE 17, 172-181.

DERS. (1998), Art. Johannes-Apokalypse, RAC 18, 595-646.

BOLLE, K. W. (1987), Art. Hieros Gamos, EncRel (E) 6, 317-321.

BOLYKI, J. (1998), Jesu Tischgemeinschaft (= WUNT II/ 96), Tübingen.

BOOR, W. DE (1980), Das Evangelium des Johannes, 1. Teil (Kapitel 1-10) (= Wuppertaler Studienbibel), 7. Aufl. (1968) Wuppertal.

BÖRKER-KLÄHN, J. (1997), Mauerkronenträgerinnen, in: WAETZOLD, H. V./ HAUPTMANN, H. (Hg.), Assyrien im Wandel der Zeiten. Rencontre Assyriologique Internationale 6.-10. Juli 1992 (= Heidelberger Studien zum Alten Orient 6), Heidelberg, 227-234.

BORNKAMM, G. (1951), Die Verzögerung der Parusie. Exegetische Bemerkungen zu zwei synoptischen Texten, in: SCHMAUCH, W. (Hg.), In memoriam E. Lohmeyer, Stuttgart, 119-125 (wieder in DERS., Geschichte und Glaube I [ges. Aufs. III], München 1968, 46-55).

BORNET, G. (1995), Metapher: (Denk-)Anstoß zum Sprachwandel. Bemerkungen zum Beitrag von Louise Röska-Hardy, in: DANNEBERG, L. U.A. (1995) (Hg.), Metapher und Innovation, 151-157.

BOUSSET, W. (1906), Die Offenbarung des Johannes (= MeyerKEK 16), Göttingen.

DERS. (1917), Der zweite Brief an die Korinther (= SNT 2), 3. Aufl. Göttingen.

BOUTTIER, M. (1977), Complexio oppositorum sur les formules de 1Cor XII.13; Gal. III.26-28; Col. III.10,11, NTS 23, 1-19.

BOVON, F. (1989), Das Evangelium nach Lukas (Kap. 1,1-9,50) (= EKK III/ 1), Neukirchen-Vluyn.

BOYARIN, D. (1993), Carnal Israel. Reading Sex in Talmudic Culture, Berkeley - Los Angeles - Oxford.

BOZAK, B. A. (1991), Life ›Anew‹. A Literary-Theological Study of Jer. 30-31 (= AnBib 122), Rom.

BRATLIE, S. (1989), Die Braut und die Hure und die letzten Zeiten, Blaubeuren.

BRAUMANN, G. (1963), »An jenem Tage«, Mk 2,20, NT 6, 264-267.

BRENNER, A. (1994), De traditionele interpretatie van het Hooglied, Schrift 154, 113-117.

DIES. (1995) (Hg.), A Feminist Companion to the Latter Prophets (= FC 8), Sheffield.

DIES. (1997), The intercourse of knowledge: On gendering desire and ›sexuality‹ in the Hebrew Bible (= BIS 26), Leiden u.a.

DIES. (1998), Das Hohelied. Polyphonie der Liebe, in: SCHOTTROFF, L./ WACKER, M.-TH. (Hg.), Kompendium. Feministische Bibelauslegung, 233-245.

DIES. / DIJK-HEMMES, F. V. (1993), On Gendering Texts. Female and Male Voices in the Hebrew Bible (= BIS 1), Leiden.

BREUKELMANN, F. H. (1994), The story of the Sons of God who took the Daughters of Humans as Wifes. In: KESSLER, M. (Hg.), Voices from Amsterdam. A Modern tradition of Reading Biblical Narratives, Atlanta, 83-94.

BREYTENBACH, C./PAULSEN, H. (1991) (Hg.), Anfänge der Christologie, FS F. Hahn, Göttingen 1991.
BRONNER, L. L. (1983), Gynomorphic Imagery in Exilic Isaiah (40-66), in: Proceedings of the S. A. Judaica Congress held at the University of Witwatersrand, 21-29.
BROOKE-ROSE, CH. (1958), A Grammar of Metaphor, London.
BROWN, P. (1994), Die Keuschheit der Engel. Sexuelle Entsagung, Askese und Körperlichkeit im frühen Christentum, München (orig. The Body and Society. Men, Women and Sexual renunciation in Early Christianity, New York 1988).
BROWN, R. E. (1957), The Messianism of Qumran, CBQ 19, 53-82.
DERS. (1966), The Gospel according to John, Bd. 1 (= AncB 29a), New York.
BROWNLEE, W. H. (1956/57), Messianic Motifs of Qumran and the New Testament, NTS 3, 12-30.195-210.
BROX, N. (1991), Der Hirt des Hermas (= KEK Erg. 7), Göttingen.
BRUNS, P. (1990), Das Christusbild Aphrahats des Persischen Weisen (= Hereditas 4), Bonn.
DERS. (1998), Art. Ephraem der Syrer, LACL, 191-194.
BUBER, M. (1997), Das dialogische Prinzip, 8. Aufl. (1962) Gerlingen.
BUBNER, R. (1989), Ästhetische Erfahrung, Frankfurt a.M.
BÜCHLER, A. (1927), the Induction of the Bride and the Bridegroom into the חופה in the First an the Second Centuries in Palestine, in: Livre d'hommage à la mémoire de Dr. Samuel Poznanski, Warszawa - Leipzig, 82-132.
BULTMANN, R. (1959), Das Evangelium des Johannes (= KEK), 16. Aufl. (1. Aufl. der Bultmann'schen Bearbeitung = [10]1941) Göttingen.
DERS. (1976), Der zweite Korintherbrief (= KEK Sonderband), hg. von E. DINKLER, Göttingen.
DERS. (1995), Die Geschichte der synoptischen Tradition (= FRLANT 29), 10. Aufl. (1921), Göttingen.
BURCHARD, CH. (1987), Der jüdische Asenethroman und seine Nachwirkung. Von Egeria zu Anna Katharina Emmerik oder von Moses aus Aggel zu Karl Kerényi, in: ANRW II/ 20.1, 543-667 (wieder in: DERS. [1996], Gesammelte Studien, 321-436).
DERS. (1996), Gesammelte Studien zu Joseph und Aseneth. Berichtigt und ergänzt hg. mit Unterstützung von C. Burfeind (= SVTP 13), Leiden u.a.
BURKERT, W. (1985), Greek Religion, Oxford.
BURNETT, F. W. (1981), The Testament of Jesus-Sophia. A redaction-critical Study of the Eschatological Discours in Matthew, Washington.
BURRUS, V. (1987), Chastity as Autonomy: Women in the Stories of the Apocryphal Acts (= Studies in Women and Religion 23), Lewiston/ Queenston.
BUSCH, P. (1996), Der gefallene Drache. Mythenexegese am Beispiel von Apokalypse 12 (= TANZ 19), Tübingen - Basel.
BUZZETTI, C. (1992), Per l'attualizzazione di una parabola: La guida di due applicazioni precedenti. Un Criterio e un esempio, RBibIt 40, 193-212.

CAHILL, P. J. (1976), The Johannine Logos as Center, CBQ 38, 54-72.
CALAME, C. (1996), L'Éros dans la Grèce antique (= L'antiquité au présent), Belin (Paris).
CALOY, H. (1989), Die Braut, das fesselnde Ritual des Eros, Stuttgart.
CAMBIER, J. (1966) (SDB), Le grand mystère concernant le Christ et son Église. Éphésiens 5,22-33, Bib 47, 43-90.223-242.
CAMP, C. V. (1985), Wisdom and the Feminine in the Book of Proverbs (= BLS 14), Sheffield.
CANCIK-LINDEMAIER, H. (1972), Ehe und Liebe. Entwürfe griechischer Philosophen und römischer Dichter, in: SIEMS, A. K. (1988) (Hg.), Sexualität und Erotik in der Antike, 232-263.
CAQOT, A. (1988), Cinq observations sur le Psaume 45, JSOT 67, 93-98.

CASEL, O. (1925), Die Taufe als Brautbad der Kirche, JLW 5, 144-147.
CASSIRER, E. (1987), Philosophie der symbolischen Formen. Zweiter Teil: Mythisches Denken (1925), Darmstadt.
DERS. (1994), Wesen und Wirkung des Symbolbegriffs, 8. Aufl. (1925) Darmstadt.
CASTELLI, E. (1986), Virginity and its Meaning for Women's Sexuality in Early Christianity, JFSR 2, 61-88.
CAZELLES, H. (1995), Ahiqar, Ummân and Amun, and Biblical Wisdom Texts, in: ZEVIT, Z. (Hg. u.a.), Solving Riddles and Untying Knots. Biblical, Epigraphic, and Semitic Studies in Honor of Jonas C. Greenfield, Winona Lake/ Indiana, 45-55.
CELADA, B. (1975), Esposa y novia seductora a la vez. Profundidades de un texto de san Pablo en su carta a los fieles de Efeso (Ef 5,22-33), Cultura Bíblica 258, 27-30.
CHADWICK, H. (1962), Art. Enkrateia, RAC 5, 343-365.
CHAMPAGNE, R. A. (1992), The Structuralists on Myth. An Introduction (= Theorists of Myth 6), New York - London.
CHARLES, R. H. (1920), The Revelation of St. John (= ICC I-II), Edinburgh.
CHAVASSE, C. (1940), The Bride of Christ. An Enquiry into Nuptial Element in Early Christianity, London.
CHILDS, B. S. (1962), Myth and Reality in the Old Testament (= SBT 27), 2. Aufl. (1960), London.
CHLAD, S. (1982), Typologia malzenstwa Adam-Ewa i »malzenstwa« Chrystus-Kosciol a malzenstwo chrzescijan; Ef 5,21-33 (Die Typologie zwischen der Ehe von Adam und Eva und der ›Ehe‹ von Christus und der Kirche in Bezug auf die Ehe der Christen; Eph 5,21-33), Czestochowskie Studia Teologiczne 7, 365-377.
CHRIST, F. (1970), Jesus Sophia. Die Sophia-Christologie bei den Synoptikern (= AThANT 57), Zürich.
CLARK, E. A. (1986), Ascetic Piety and Women's Faith. Essays on Late Ancient Christianity (Studies in Woman and Religion 20), Lewiston/ Queenston (insbesondere: Devil's Gateway and Bride of Christ: Woman in the Early Christian World, 23-60; The Uses of the Song of Songs: Origen and the later Latin Fathers, 386-427).
CLINES, D. J. A. (1979), The Significance of the ›Sons of God‹ (Gen 6,1-4) in the Context of the Primeval History (Gen 1-11), JSOT 13, 33-46.
CLOSEN, G. E. (1937), Die Sünde der »Söhne Gottes« (Gen 6,1-4). Ein Beitrag zur Theologie der Genesis, Rom.
COLLINS, J. J. (1994), The Works of the Messiah, Dead Sea Discoveries 1, 98-112.
COLPE, C. (1964), Zur Leib-Christi-Vorstellung im Epheserbrief, in: ELTESTER, W. (Hg.), Judentum - Christentum - Kirche, FS J. Jeremias, 2. Aufl. Berlin, 172-188.
DERS. (1981), Art. Gnosis II (Gnostizismus), RAC 11, 537-659.
DERS. (1992), Art. Ritus, EKL 3, 1660-1661.
CONRAD, J., Art. כָּלָה , ThWAT 4 (1984), 174-178.
CONTIADES-TSITSONI, E. (1990), Hymenaios und Epithalamion. Das Hochzeitslied in der frühgriechischen Lyrik (= Beiträge zur Altertumskunde 16), Stuttgart.
CONZELMANN, H. (1962), Der Brief an die Epheser (= NTD III), Göttingen.
COOPER, J. S. (1975), Art. Heilige Hochzeit. B. Archäologisch, RLA 4, 259-269.
COOPER, K. (1996), The Virgin and the Bride: Idealized Womanhood in the Late Antiquity, Cambridge.
COOPER, W. D. (1977), The Bible and Marriage (= Truth and Unity Tract 1), Edinburgh.
CORLEY, K. E. (1993), Private Women, Public Meals. Social Conflict in the Synoptic Tradition, Peabody/ Mass.
CRAIGIE, P. C. (1983), Psalms 1-50 (= WBC 19), Waco.

Cremer, F. G. (1965), Die Fastenansage Jesu. Mk 2,20 in der Sicht der patristischen und scholastischen Exegese (=BBB 23), Bonn.
Ders. (1967), Die »Söhne des Brautgemachs« (Mk 2,19par.) in der griechischen und lateinischen Schrifterklärung, BZ 11, 246-253.
Cremer, M. (1982), Hieros gamos im Orient und in Griechenland (Tafel XI, XII, XIII), ZPE (= Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik) 48, 283-290.
Crossan, J. D. , The Hermeneutical Jesus, Michigan Quarterly Review 22, 237-249.
Cunchillos, J. L. (1976), Cuando los ángeles eran dioses (= Bibliotheca Salmanticensis 14), Salamanca.
Czapski, A. (1977), Spoleczno-religijny aspekct tabel domowych w liscie do Efezjyn (Der sozio-religiöse Aspekt der Haustafeln im Epheserbrief), Novum 4/5, 44-60.

Dacquino, P. (1958), Note su Ef 5,22-31, ScuolCatt (= La Scuola Cattolica) 86, 321-331.
Dalferth, I. U. (1981), Religiöse Rede von Gott (=BEvTh 87), München.
Ders. (1987), Mythos, Ritual, Dogmatik. Strukturen der religiösen Textwelt, EvTh 47, 272-291.
Ders. (1994), Jenseits von Mythos und Logos. Die christologische Transformation der Theologie (= QD 142), Freiburg i.Br. u.a.
Danker, F. W. (1989), II Corinthians, Minneapolis.
Danneberg, L. (1995) (Hg. u.a.), Metapher und Innovation. Die Rolle der Metapher im Wandel von Sprache und Wissenschaft, Bern u.a.
Dassmann, E./ Stemberger, G. (1993) (Hg.), Der Messias (= JBTh 8), Neukirchen-Vluyn.
Dautzenberg, G. (1989), Φεύγετε τὴν πορνείαν (1Kor 6,18). Eine Fallstudie zur paulinischen Sexualethik in ihrem Verhältnis zur Sexualethik des Frühjudentums, in: Merklein, H. (Hg.), Neues Testament und Ethik, FS R. Schnackenburg, Freiburg u.a., 271-298.
Davies, S. L. (1980), The Revolt of the Widows. The Social World of the Apokryphal Acts, Carbondale/ Edwardsville.
Davies, W. D./Allison, D. C. (1988-1997), A critical and exegetical Commentary on the Gospel according to Saint Matthew (= ICC I: 1988; II: 1991; III: 1997), Edinburgh.
Dawes, G. W. (1998), The Body in Question. Metaphor and Meaning in the Interpretation of Ephesians 5:21-33 (= BIS 30), Leiden u.a.
De Knop, S. (1987), Metaphorische Komposita in Zeitungsüberschriften, Tübingen.
Delcourt, M./ Hoheisel, K. (1988), Art. Hermaphrodit, RAC 14, 649-682.
Delling, G. (1964), Art. σύζυγος, ThWNT VII, 749-750.
Ders. (1987), Die Begegnung zwischen Hellenismus und Judentum, ANRW II, 20.1, 3-39.
Ders. (1987a), Die Bewältigung der Diaspora-Situation durch das hellen. Judentum, Göttingen.
Deming, W. (1995), Paul on Marriage and Celibacy: The Hellenistic Background of 1 Corinthians 7 (= Society for New Testament Studies Mon. Ser. 83), Cambridge.
Ders. (1996), The Unity of 1 Corinthians 5-6, JBL 115, 289-312.
De Roche, M. (1983), Jeremiah 2: 2-3 and Israels Love for God during the Wilderness Wanderings, CBQ 45, 364-376.
Deutsch, C. (1987), Transformation of Symbols: The New Jerusalem in Rv 21,1-22,5, ZNW 78, 106-126.
Dexinger, F. (1966), Sturz der Göttersöhne oder Engel vor der Sintflut? Versuch eines Neuverständnisses von Gen 6,2-4 unter Berücksichtigung der religionsvergleichenden und exegesegeschichtlichen Methode (= Wiener Beiträge zur Theologie 13), Wien.
Dibelius, M. (1923), Die Apostolischen Väter, IV. Der Hirt des Hermas (= HNT Erg. Bd. 4), Tübingen.
Ders. (1953), An die Kolosser, Epheser, an Philemon, bearb. von H. Greeven (= HNT 12), 3. Aufl. Tübingen.
Dieterich, A. (1923), Eine Mithrasliturgie, Berlin.

DIETRICH, W. (1995), Der eifersüchtige Gott, in: DERS./ LINK, CHR., Die dunklen Seiten Gottes, Neukirchen-Vluyn, 84-106.

DIJK-HEMMES, F. v. (1989), The Imagination of Power and the Power of Imagination. An Intertextual Analysis of Two Biblical Love Songs, JSOT 44, 75-88 (wieder in: BRENNER, A./ DIES., On Gendering texts [1993], 156-170).

DIES. (1993), The Metaphorization of Woman in Prophetic Speech: An Analysis of Ezekiel XXIII, VT 43, 162-170.

DI MARCO, A.S. (1983), Ef 5,21-6,9: teologia della famiglia, RBibIt 31, 189-207.

DOHMEN, C. (1983), Ps 19 und sein altorientalischer Hintergrund, Bib 64, 501-517.

DERS. (1990), »Eifersüchtiger ist sein Name« (Ex 34,14). Ursprung und Bedeutung der alttestamentlichen Rede von Gottes Eifersucht, ThZ 46, 289-304.

DERS. (1993), Der Sinaibund als Neuer Bund nach Ex 19-34, in: ZENGER, E. (1993) (Hg.), Der neue Bund im alten, 51-84.

DRAPER, J. A. (1996), The *Didache* in Modern Research (= Arbeiten zur Geschichte des antiken Judentums und des Urchristentums 37), Leiden u.a.

DRIJVERS, H. J. W. (1982), Die Legende des Heiligen Alexius und der Typus des Gottesmannes im syrischen Christentum, in: SCHMIDT, M. U.A. (Hg.), Typus, Symbol, Allegorie bei den östlichen Vätern und ihren Parallelen im Mittelalter. Internationales Kolloquium in Eichstätt 1981 (= Eichstätter Beiträge, Abtl. Philosophie und Theologie 4), Regensburg.

DERS. (1989), Thomasakten, in: SCHNEEMELCHER II (1989), 289-367.

DUNKERLEY, R. (1952/53), The Bridegroom Passage, ET (Edinburgh) 64, 303-304.

DÜNZL, F. (1995), Braut und Bräutigam. Die Auslegung des Canticum durch Gregor von Nyssa (= BGBE 32), Tübingen.

EBNER, M. (1998), Jesus - ein Weisheitslehrer? Synoptische Weisheitslogien im Traditionsprozeß (= HBS 15), Freiburg i.Br.

ECKSTEIN, H.-J. (1997), Du liebst mich also bin ich. Gedanken - Gebete - Meditationen, 10. Aufl. (1989) Neuhausen - Stuttgart.

EFFE, B. (1993), Die Emanzipation des Eros in der griechischen Dichtung, in: BINDER, G./ DERS. (1993) (Hg.), Liebe und Leidenschaft, 25-44.

EGGER, B. (1994), Woman and Marriage in the Greek Novels: The Boundaries of Romance, in: TATUM, J. (Hg.), The Search for the Ancient Novel, Baltimore, 260-280.

ELIADE, M. (1953), Der Mythos der ewigen Wiederkehr, Düsseldorf.

ELLIOTT, T. (1986), Lo sposo e la sposa nel Cantico dei cantici, PSV 13, 57-68.

ELM, S. (1994), ›Virgins of God‹. The Making of Ascetism in Late Antiquity, Oxford.

EMONDS, H. (1986), Metaphernkommunikation. Zur Theorie des Verstehens von metaphorisch verwendeten Ausdrücken in der Sprache (= Göppinger Arbeiten zur Germanistik 454), Göppingen.

ENGBERDING, H. (1937), Die Kirche als Braut in der ostsyrischen Liturgie, OCP 3, 5-44.

ENGELKEN, K. (1990), Frauen im alten Israel (= BWANT 130), Stuttgart u.a.

EPSTEIN, L. M. (1927), The Jewish Marriage Contract. A Study in the Status of Women in Jewish Law, New York.

DERS. (1942), Marriage Laws in the Bible and Talmud, Cambridge.

ERDMANN, W. (1934), Die Ehe im Alten Griechenland (= Münchner Beiträge zur Papyrusforschung und antiken Rechtsgeschichte 20), München.

ERLEMANN, K. (1988), Das Bild Gottes in den synoptischen Gleichnissen (= BWANT 126), Stuttgart.

DERS. (1995), Naherwartung und Parusieverzögerung im Neuen Testament. Ein Beitrag zur Frage religiöser Zeiterfahrung (= TANZ 17), Tübingen - Basel.

DERS. (1996), Endzeiterwartungen im frühen Christentum, Tübingen - Basel.

ERNST, J. (1989), Johannes der Täufer. Interpretation - Geschichte - Wirkungsgeschichte (= BZNW 53), Berlin - New York.

DERS. (1997), Johannes der Täufer und Jesus von Nazareth in historischer Sicht, NTS 43, 161-183.

ESBROECK, M. v. (1968), Hermeneutik, Strukturalismus und Exegese, München (orig. Herméneutique, structuralisme et exégèse. Essai de Logique kérygmatique, Paris 1968).

ESLINGER, L. (1979), A Contextual Identification of the *benê ha 'elohim* and *benoth ha'adam* in Genesis 6.1-4, JSOT 13, 65-73.

FABECK, H. v. (1994), An den Grenzen der Phänomenologie. Eros und Sexualität im Werk Maurice Merleau-Pontys (= Phänomenologische Untersuchungen 2), München.

FABRIS, R. (1986), Il matrimonio cristiano figura del' alleanza (Ef 5,21-33), PSV 13 , 153-169.

FALK, Z. W. (1982), Art. Ehe/ Eherecht/ Ehescheidung III: Judentum, TRE 9, 313-318.

FARLA, P. (1989), ›The two shall become one flesh‹. Gen 1,27 and 2,24 in the New Testament Marriage Texts, in: DRAISMA, S. (Hg.), Intertextuality in Biblical Writings, FS B. van Iersel, Kampen, 67-82.

FAUTH, W. (1988), Sakrale Prostitution im Vorderen Orient und im Mittelmeerraum, JAC 31, 24-39.

FEKKES III, J. (1990), »His Bride Has Prepared herself«: Revelation 19-21 and Isaian Nuptial Imagery, JBL 109, 269-287.

DERS. (1994), Isaiah and Prophetic Traditions in the Book of Revelation. Visionary Antecedents and their Development (= JSNT.S 93), Sheffield.

FELDMAN, L. H. (1993), Jew and Gentile in the Ancient World, Princeton.

FENNEMA, D. (1971), Unity in Marriage: Ephesians 5,21-33, RefR (The Reformed Review) 25, 62-71.

FENSHAM, F. C. (1984), The Marriage Metaphor in Hosea for the Covenant Relationship between the Lord and his People (Hos 1:2-9), JNSL 12, 71-78.

FEUILLET, A. (1986), La mystique nuptiale et la réponse de l'homme à l'amour divin d'après Ap. 3,20 et Ct 5,2-5, Carmel 41, 2-14.

DERS. (1987), Le festin des noces de l'agneau et ses anticipations. Vue d'ensemble sur la mystique nuptiale de l'Apocalypse, Esprit et Vie 97, 353-362.

FINK, F. F. (1974), Hochzeitsszenen auf attischen schwarz- und rotfigurigen Vasen, Diss. Wien.

FISCHER, I. (1998), Das Buch Jesaja. Das Buch der weiblichen Metaphern, in: SCHOTTROFF, L./ WACKER, M.-TH. (1998), Kompendium. Feministische Bibelauslegung, 246-257.

FISCHER, K. M. (1973), Tendenz und Absicht des Epheserbriefs (= FRLANT 111), Göttingen.

FITZGERALD, A. (FSC) (1972), The Mythological Background for the Presentation of Jerusalem as a Queen and false Worship as Adultery in the OT, CBQ 34, 403-416.

DERS. (1975), *BTWLT* and *BT* as Titles for Capital Cities, CBQ 37, 167-183.

FLECKENSTEIN, K.-H. (1994), Ordnet euch einander unter in der Furcht Christi. Die Eheperikope in Eph 5,21-33. Geschichte der Interpretation, Analyse und Aktualisierung des Textes (= FzB 73), Würzburg.

FOHRER, G. (1964), Art. Σιών κτλ., ThWNT VII, 291-318.

FÖRSTER, N. (1999), Marcus Magus. Kult, Lehre und Gemeindeleben einer valentinianischen Gnostikergruppe. Sammlung der Quellen und Kommentar (= WUNT 114), Tübingen.

FOUCAULT, M. (1997), Sexualität und Wahrheit (orig. Histoire de la sexualité), Bd. 1: Der Wille zum Wissen (orig. La volonté de savoir 1976); Bd. 2: Der Gebrauch der Lüste (orig. L'usage des plaisirs 1984); Bd. 3: Die Sorge um sich (orig. Le souci de soi 1984), 5. Aufl. (1986) Frankfurt a.M.

DERS./ H. BARBIN (1998), Über Hermaphrodismus, hg. v. W. Schäffner und J. Vogl, Frankfurt a.M.

Fox, M. V. (1983), Love, Passion, and Perception in Israelite and Egyptian Love Poetry, JBL 102, 219-228.

Franzmann, M. (1991), The Odes of Solomon. An Analysis of the Poetical Structure and Form (= NTOA 20), Fribourg - Göttingen.

Freedman, D. N/ Willoughby, B. E. (1986), Art. נאף, ThWAT V, 123-129.

Frevel, Chr. (1995), Aschera und der Ausschließlichkeitsanspruch YHWHs. Beiträge zu literarischen, religionsgeschichtlichen und ikonographischen Aspekten der Ascheradiskussion Bd. 2 (= BBB 94/ 2), Weinheim.

Frey, J. (1992), Der implizite Leser und die biblischen Texte, ThBeitr 23, 266-290.

Ders. (1993), Erwägungen zum Verhältnis der Johannesapokalypse zu den übrigen Schriften des Corpus Johanneum, in: Hengel, M., Die johanneische Frage. Ein Lösungsversuch (= WUNT 67), Tübingen, 326-429.

Ders. (1997/ 1998), Johanneische Eschatologie, Bd. 1: Ihre Probleme im Spiegel der Forschung seit Reimarus; Bd. 2: Das johanneische Zeitverständnis (= WUNT 110/ 1.2), Tübingen.

Ders. (1999), Die Bildersprache der Johannesapokalypse, Manuskript des Autors, 1-27. (voraussichtlich ZThK)

Freymuth, G. (1964), Zum Hieros Gamos in den antiken Mysterien, MH (= Museum Helvetica) 21, 86-95.

Friedman, M. A. (1980/ 1982), Jewish Marriage in Palestine - A Cairo Geniza Study, Bd.1 (1980), Bd. 2 (1982), Tel Aviv.

Fuchs, O. (1990), Die mythisch-symbolische Dimension religiöser Geschichten, in: Kertelge, K. (1990) (Hg.), Metaphorik und Mythos im Neuen Testament, 11-77.

Fuhrmann, M. (1983) (Hg.), Terror und Spiel. Probleme der Mythenrezeption (= Poetik und Hermeneutik 4), München.

Gadamer, H.-G. (1990), Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik (= Hermeneutik I, GW 1), 6. Aufl. (1960) Tübingen.

Ders. (1993), Wort und Bild - ‚so wahr, so seiend, in: GW 8, Tübingen, 373-399.

Gaffron, H. G. (1969), Studien zum koptischen Philippusevangelium unter besonderer Berücksichtigung der Sakramente, Diss. Bonn.

García Martínez, F. (1993), Messianische Erwartungen in den Qumranschriften, in: Dassmann, E./ Stemberger, G. (1993) (Hg.), Der Messias, 171-208.

Gärtner, H. (1984) (Hg.), Beiträge zum griechischen Liebesroman (= Olms Studienband 20), Hildesheim - Zürich - New York.

Geerlings, W. (1993), Die Entstehung der christlichen Sexualmoral. Befreiende Askese oder Repression, in: Binder, G./ Effe, B. (1993) (Hg.), Liebe und Leidenschaft, 105-122.

Geller, M. J. (1977), The Elephantine Papyri and Hosea 2,3. Evidence for the form of the Early Jewish Divorce Writ, Journal for the Study of Judaism 8, 139-148.

Gemünden, P. v. (1993), Vegetationsmetaphorik im Neuen Testament und seiner Umwelt. Eine Bildfelduntersuchung (= NTOA 18), Fribourg - Göttingen.

Gennep, A. v. (1999), Übergangsriten. Les rites de passage. Aus dem Franz. von K. Schomburg u. S. M. Schomburg-Scherff. Studienausgabe, Frankfurt a.M. - New York (orig. Paris 1909).

Georgi, D. (1980), Die Visionen vom himmlischen Jerusalem in Apk 21 und 22, in: Lührmann, D./ Strecker, G. (Hg.), Kirche, FS G. Bornkamm, Tübingen, 351-372.

Ders. (1988), Frau Weisheit und das Recht auf Freiheit als schöpferische Kraft, in: Siegele-Wenschkewitz, L. (Hg.), Verdrängte Vergangenheit, die uns bedrängt: Feministische Theologie in der Verantwortung für die Geschichte, München, 243-276.

Gerber, U. (1999), Art. Sexualität III. Praktisch-theologisch, TRE 31, 214-221.

Gerlemann, G. (1973), Bemerkungen zum Brautlied der Thomasakten, in: Annual of the Swedish Theological Institute IX, 14-22.

DERS. (1981), Ruth/ Das Hohelied (= BK XVIII/2), 2. Aufl. ([1]1965), Neukirchen-Vluyn.
GERLITZ, P. (1997), Art. Prostitution I. Religionsgeschichtlich, TRE 27, 527-531.
DERS. (1999), Art. Sexualität I. Religionsgeschichtlich, TRE 31, 186-195.
GESE, H. (1974), Der bewachte Lebensbaum und die Heroen, in: DERS., Vom Sinai zum Zion (= BEvTh 64), München, 99-112.
GESE, M. (1997), Das Vermächtnis des Apostels. Die Rezeption der paulinischen Theologie im Epheserbrief (= WUNT II/ 99), Tübingen.
GIELEN, M. (1990), Tradition und Theologie neutestamentlicher Haustafelethik (= BBB 75), Frankfurt a.M.
GIENIUSZ, A. (1993), Rom 7,1-6: Lack of Imagination? Function of the Passage in the Argumentation of Rom 6,1-7,6, Bibl 74, 389-400.
GIESEN, H. (1986), Johannes-Apokalypse (= SKK.NT 18), (4. Aufl. 1996) Stuttgart.
DERS. (1990), Symbole und mythische Aussagen in der Johannesapokalypse und ihre theologische Bedeutung, in: KERTELGE, K., (1990) (Hg.), Metaphorik und Mythos im Neuen Testament, 255-277.
GIGON, O. (1995), Art. Hochzeit I, LAW 2, Augsburg, 1311f.
GILG, A. (1955), Weg und Bedeutung der altkirchlichen Christologie (= Theol. Bücherei 4), München (Nachdr. der Ausgabe von 1936).
GLADIGOW, B. (1976), Römische Erotik im Rahmen sakraler und sozialer Institutionen, in: SIEMS, A. K. (1988) (Hg.), Sexualität und Erotik in der Antike, 324-346.
GLONNER, G. (1999), Zur Bildersprache des Johannes von Patomos. Untersuchung der Johannesapokalypse anhand einer um Elemente der Bildinterpretation erweiterten historisch-kritischen Methode (= NTA 34), Münster.
GNILKA, J. (1959), Die Erwartung des messianischen Hohenpriesters in den Schriften von Qumran und im Neuen Testament, RdQ 2, 395-426.
DERS. (1960), »Bräutigam« - spätjüdisches Messiasprädikat?, TrThZ 69, 298-301.
DERS. (1985), Johannesevangelium (= NEB 4), 2. Aufl. (1983) Würzburg.
DERS. (1988), Das Matthäusevangelium, Bd. 2 (= HThK I/ 2), 2. Aufl. (1986) Freiburg i.Br.
DERS. (1989), Das Evangelium nach Markus, Bd. 1 (= EKK I/ 1), 3. Aufl. (1978) Neukirchen-Vluyn.
DERS. (1990), Der Epheserbrief (= HThK 10/ 2), 4. Aufl. (1971) Freiburg i.Br. u.a.
GOLDBERG, A. (1978), Erlösung durch Leiden. Drei rabbinische Homilien über die Trauernden Zions und den leidenden Messias Efraim (PesR 34.36.37), Frankfurt a.M.
GOODY, J. (1990), The Oriental, the Ancient and the Primitive: Systems of Marriage and the family in the Pre-industrial Societies of Eurasia, Cambridge.
GORDON, J. D. (1997), Sister or Wife? 1Corinthians 7 and Cultural Anthropology (= JSNT.S 149), Sheffield.
GORDON, R. P. (1994), Studies in the Targum to the Twelve Prophets. From Nahum to Malachi (= VT.S 51), Leiden - New York - Köln.
GOURBILLON, J. G./ SOUBIGOU, L. (1955), L'Epoux et l'épouse, Évangile 36, 5-77.
GOTTSTEIN, A. G. (1994), Love as a Hermeneutic Principle in Rabbinic Literature, Journal of Literature and Theology 8, 247-267.
GRAF, F. (1998a), Art. Hieros Gamos, I. Begriff, III. Griechenland, DNP 5, 552-553.
DERS. (1998b), Art. Hera, I. Kult und Mythos, DNP 5, 357-360.
GRANT, R. M. (1961), The Mystery of Marriage in the Gospel of Philip, VigChr 15, 129-140.
GRÄßER, E. (1977), Das Problem der Parusieverzögerung in den synoptischen Evangelien und in der Apostelgeschichte (= BZNW 22), Berlin - New York.
GREENBERG, B. (1990), Marriage in the Jewish Tradition, in: SWIDLER, A. A. (Hg.), Marriage among the Religions of the World, Lewinston/ NY - Queenston/ Ontario, 1-25.

GREENBERG, M. (1983), Ezekiel 1-20. A New Translation with Introduction and Commentary (= AB 22), Garden City/ NY.

DERS. (1987), Ezekiel 16: A Panorama of Passions, in: MARKS, J./ GOOD, R. M. (Hg.), Love & Death in the Ancient Near East, FS M. H. Pope, Guuilford, 143-150.

GREENFIELD, G. (1983), Paul and the Eschatological Marriage, SWJT 26, 32-48.

GREENGUS, S. (1966), Old Babylonian marriage ceremonies and rites, Journ. Cuneiform Stud 20, 61-62.

GREIG, A. J. (1987), Genesis 6.1-4: The Female and the Fall, MQR 26, 483-496.

GREIMAS, A. J./ FONTANILLE, J. (1991), Sémiotique des passions. Des états de choses aux états d'âme, Paris.

GRIBOMONT, J. (1979), Art. Askese: IV. Neues Testament und Alte Kirche, TRE 4, 204-225.

GRIMM, W./ DITTERT, K. (1990), Deuterojesaja. Deutung - Wirkung - Gegenwart. Ein Kommentar zu Jes 40-55 (= Calwer Bibelkommentare), Stuttgart.

GROSS, H./ MUßNER, F. (1958), Art. Brautsymbolik, biblische, LThK² 2 , 660-662.

GRÜNBECK, E. (1994), Christologische Schriftargumentation und Bildersprache. Zum Konflikt zwischen Metapherninterpretation und dogmatischen Schriftbeweistraditionen in der patristischen Auslegung des 44. (45.) Psalms (= VigChr.S 26), Leiden u.a.

GRUNDMANN, W. (1964), Art. στέφανος κτλ., ThWNT 7, 615-635.

DERS. (1973), Das Evangelium nach Markus (= ThHK 2), 6. Aufl. Berlin.

DERS. (1992), Das Evangelium nach Matthäus (= ThHK 1), 7. Aufl. Berlin.

GUILLET, S. (1993), La métaphore dangereuse: être et ne pas être l'époux d'Israel. Lecture d'Osée 2,4-25, Hok (=Hokhma) 53, 21-52.

HAAG, H. (1985), Das heutige Verständnis des Hohenliedes in der katholischen Exegese, in: CAQUOT, A./ LEGASSE, S./ TARDIEU (Hg.), Mélanges bibliques et orientaux, FS M. Delcor (= AOAT 215), Neukirchen-Vluyn, 209-219.

DERS./ ELLIGER, K. (1998), Zur Liebe befreit. Sexualität in der Bibel und heute, Zürich - Düsseldorf.

HÄGG, T. (1987), Eros und Tyche. Der Roman in der antiken Welt, Mainz.

HAHN, F. (1995), Christologische Hoheitstitel. Ihre Geschichte im frühen Christentum (= UTB 1873), 5. erweiterte Aufl. (1963), Göttingen.

HALL, G. H. (1980), The Marriage Imagery of Jeremiah 2 and 3: A Study of Antecedentes and Innovations in Prophetic Metaphor, Richmond.

DERS. (1982), Origin of the marriage metaphor, HebStud 23, 169-171.

HALLEUX, A. DE (1996), Ministers in the Didache, in: DRAPER, J. A. (1996), The Didache in modern Research, 300-320.

HALPERIN, D. M./ WINKLER, J. J./ ZEITLIN, F. I. (1990) (Hg.), Before Sexuality: The Construction of Erotic Experience in the Ancient Greek World, Princeton.

HALTER, H. (1977), Taufe und Ethos: Eph 5,25-27. Eheliche Liebe in der Mimesis Christi, Freiburg i.Br., 281-286.

HANSON, K. C. (1989), The Herodians and Mediterranean Kingship, Part II: Marriage and Divorce (= BTB 19), Minneapolis.

DERS. (1990), The Herodians and Mediterranean Kingship, Part III: Economics (= BTB 20), Minneapolis.

HARMON, D. P. (1978), The Family Festivals of Rome, ANRW II 16.2, Berlin - New York, 1593-1603.

HARNISCH, W. (1982) (HG.), Gleichnisse Jesu. Positionen der Auslegung von Adolf Jülicher bis zur Formgeschichte (= WdF 366), Darmstadt.

DERS. (1990), Die Gleichniserzählungen Jesu. Eine hermeneutische Einführung, 2. Aufl. ([1]1985), Göttingen.

HAUBECK, W. (1985), Loskauf durch Christus. Herkunft, Gestalt und Bedeutung des paulinischen Loskaufmotivs, Gießen - Basel - Witten.
HAUCK, F. (1942), Art. μοιχεύω κτλ., ThWNT 4, 737-743.
DERS./ SCHULZ, S. (1959), Art. πόρνη κτλ., ThWNT 6, 579-595.
HÄUSSLER, R. (1995), Hera und Juno. Wandlungen und Beharrung einer Göttin (= Wiss. Gesellschaft der Universität Frankfurt: Geisteswissenschaftliche Reihe 10), Stuttgart.
HAVERKAMP, A. (1996) (Hg.), Theorie der Metapher (= WdF 389), 2., um ein Nachwort zur Neuausgabe und einen bibliogr. Nachtr. erg. Aufl., Darmstadt.
DERS. (1998) (Hg.), Die paradoxe Metapher, Frankfurt a.M.
HECKENBACH, J. (1913), Art. Hochzeit, PRE VIII/ 2, 2129-2133.
HEID, S. (1997), Zölibat in der frühen Kirche: die Anfänge einer Enthaltsamkeitspflicht für Kleriker in Ost und West, Paderborn u.a.
HEIMBACH-STEINS, M. (1994), Brautsymbolik II: Brautmystik, LThK³ 2, 665f.
HEINE, S. (1986), Frauen in der frühen Christenheit, Göttingen (insb. Kap. 6: Emanationen und Syzygien: Die Gnosis, 117-135).
HEINEMANN, J. (1971), Targum Canticles and its Sources, Tarbiz 41, 126-129.
HENDEL, R. S. (1987), Of Demigods and the Deluge. Towards an Interpretation of Genesis 6.1-4, JBL 106, 13-26.
DERS. (1992), ›When the Sons of God Cavorted with the Daughters of Men‹, in: SHANKS, H. (Hg.), Understandig the Dead Sea Scrolls. A Reader from the Biblical Archaeology Review, London, 167-177.
HENGEL, M. (1996), Die Throngemeinschaft des Lammes mit Gott in der Johannesapokalypse, ThBeitr 27, 159-175.
DERS. (1998), Jerusalem als jüdische und hellenistische Stadt, in: Ders., Judaica, Hellenistica et Christiana. Kleine Schriften II (= WUNT 109), Tübingen, 115-156.
DERS. (2000), Die auserwählte Herrin, die ›Braut‹, die ›Mutter‹ und die ›Gottesstadt‹, in: DERS./ MITTMANN, S./ SCHWEMER, A. M. (Hg.), La Cité de Dieu. Die Stadt Gottes. 3. Symposion Straßbourg/ Uppsala/ Tübingen, 19.-23. September 1998 (= WUNT 129), Tübingen (Manuskript vom Autor, 1-43).
HERRMANN, E. (1980), Ecclesia in Re Publica (= Europ. Forum 2), Bern - Circencester.
HOFFMANN, G. (1903), Zwei Hymnen der Thomasakten, ZNW 4, 273-309.
HOFIUS, O./ KAMMLER, H.-CH. (1996), Johannesstudien. Untersuchungen zur Theologie des vierten Evangeliums (= WUNT 88), Tübingen.
HOLTZ, T. (1967/8), Christliche Interpolationen in Joseph und Aseneth, NTS 14, 482-497.
DERS. (1971), Die Christologie der Apokalypse des Johannes (= TU 85), 2. Aufl. (1962) Berlin.
DERS. (1994), Art. Mythos, IV: Neutestamentlich, TRE 23, 644-650.
HOLZBERG, N. (1986), Der antike Roman, München - Zürich.
HONG, J. (1989), Problems in an Obscure Passage. Notes on Genesis 6.1-4, BiTrans 40, 419-426.
HÖRIG, M. (1979), Dea Syria. Studien zur religiösen Tradition der Fruchtbarkeitsgöttin in Vorderasien (= AOAT 208), Kevelaer - Neukirchen-Vluyn.
HÖRNER, V./ LEINER, M. (1998), Die Wirklichkeit des Mythos. Eine theologische Spurensuche, Gütersloh.
HORSLEY, R. A. (1979), Spiritual Marriage with Sophia, VigChr 33, 30-54.
HORSTMANN, A. (1979), Der Mythosbegriff vom frühen Christentum bis zur Gegenwart, ABG 23, 7-54.197-245.
DERS. (1984), Art. Mythos (zus. mit W. Burkert), HWP 6, 282-318.
HOSSFELD, F.-L. (1985), Einheit und Einzigkeit Gottes im frühen Jahwismus, in: BÖHNKE, M./ HEINZ, H. (Hg.), Im Gespräch mit dem dreieinigen Gott. Elemente einer trinitarischen Theologie, FS W. Breunig, Düsseldorf, 57-74.
DERS./ ZENGER, E. (1993), Psalmen 1-50 (= NEB 29/ 1), Würzburg.

HÜBNER, H. (1970), Zölibat in Qumran?, NTS 17, 153-167.
HÜBNER, K. (1985), Die Wahrheit des Mythos, München.
DERS. (1988), Der Mythos, der Logos und das spezifisch Religiöse. Drei Elemente des christlichen Glaubens, in: SCHMID, H. H. (1988) (Hg.), Mythos und Rationalität, 27-41.
DERS. (1994), Art. Mythos, I. Philosophisch, TRE 23, 597-608.
HUGENBERGER, G. P. (1994), Marriage as a Covenant. A Study of Biblical Law and Ethics Governing Marriage developed from the Perspective of Malachi (= VT.S 52), Leiden u.a.
HUMPHREY, E. M. (1995), The Ladies and the Cities. Transformation and Apocalyptic Identity in Joseph and Aseneth, 4 Ezra, the Apocalypse and the Sheperd of Hermas (= JSPE.S 17), Sheffield.
HUNGER, H. (1984), Die Heilige Hochzeit. Vorgeschichtliche Sexualkulte und -mythen, Wiesbaden.
HUNTER, D. G. (1992) (Hg.), Marriage in the Early Church, Minneapolis.
HUPPENBAUER, M. (1992), Mythos und Subjektivität. Aspekte neutestamentlicher Entmythologisierung im Anschluß an Rudolf Bultmann und Georg Picht (= HUTh 31), Tübingen.

IBAÑEZ ARANA, A. (1960), El tema del matrimonio de Dios con Israel en el antiguo testamento, Lumen: Revista de sintesis 9, 404-426.
IDE, A.-F. (1995), Marriage, divorce, remarriage, women & bible (= Woman in History 23), Garland/ Texas.
IERSEL, BAS M. F. v. (1998), Mark. A Reader-Response Commentary (= JSNT.S 164), Sheffield.
ILAN, T. (1995), Jewish Women in Greco-Roman Palestine. An Inquiry into Image and Status (= TSAJ 44), Tübingen.
INFANTE, R. (1985), Immagine nuziale e tensione escatologica nel Nuevo Testamento. Note a 2Cor 11,2 e Eph 5,25-27, RBibIt 33, 45-61.
ISENBERG, W. W. (1968), The Coptic Gospel According to Philip. Ph. D. Diss. Chicago.
ISER, W. (1994), Der Akt des Lesens: Theorie ästhetischer Wirkung, 4. Aufl. (1976) München.

JASPERT, B. (1991) (Hg.), Bibel und Mythos. Fünfzig Jahre nach Rudolf Bultmanns Entmythologisierungsprogramm, Göttingen.
JEFFORD, C. N. (1995) (Hg.), The *Didache* in Context. Essays on Its Text, History and Transmission (= NT.S 77), Leiden u.a.
JENNI, E. (1994a), Art. יצא (hinausgehen), THAT I, 5. Aufl. (1971), 755-761.
DERS. (1994b), Art. אהב (lieben), THAT I, 5. Aufl. (1971), 60-73.
JENSEN, A.(1992), Gottes selbstbewußte Töchter. Frauenemanzipation im frühen Christentum?, Freiburg i.Br.
DIES. (1995), Thekla - die Apostolin. Ein apokrypher Text neu entdeckt, übersetzt und kommentiert (= Frauen - Kultur - Geschichte 3), Freiburg i.Br.
JEREMIAS, J. (1942), Art. νύμφη, νυμφίος, ThWNT 4, 1092-1099.
DERS. (1988), Die Gleichnisse Jesu, folgt 10. Aufl. 1984 (1947), Göttingen.
JOHN, M. P. (1979), The jealousy of God - 2Cor 11,2, BiTrans 30, 447-448.
JOHNSTON, L. (1959), The Mystery of Marriage, Scripture 11, 1-6.
JONAS, H. (1964), Gnosis und spätantiker Geist. Teil 1: Die mythologische Gnosis, mit einer Einleitung zur Geschichte und Methodologie der Forschung, 3. Aufl. (1934) Göttingen.
DERS. (1966), Gnosis und spätantiker Geist. Teil 2: Von der Mythologie zur mystischen Philosophie, 2. Aufl. (1954) Göttingen.
DERS. (1999), Gnosis. Die Botschaft des fremden Gottes, hg. von Chr. Wiese, Frankfurt a.M. - Leipzig (orig. The Gnostic Religion. The Message of the Alien God and the Beginnings of Christianity, Boston 1958).

JÖRNS, K.-P. (1971), Hymnisches Evangelium. Untersuchungen zu Aufbau, Funktion und Herkunft der hymnischen Stücke in der Johannesoffenbarung (= StNT 5), Gütersloh.

JOST, R./ SEIFERT, E. (1998), Das Buch Ezechiel. Männerprophetie mit weiblichen Bildern, in: SCHOTTROFF, L./ WACKER, M.-TH. (1998) (Hg.), Kompendium, 278-290.

JOSUTTIS, M. (1994), Gottesliebe und Lebenslust. Beziehungsstörungen zwischen Religion und Sexualität, Gütersloh.

JÜLICHER, A. (1910), Die Gleichnisreden Jesu, 2 Bde., 2. Aufl. (Bd. 1: 1886/ Bd. 2: 1899) Tübingen.

JÜNGEL, E. (1974), Metaphorische Wahrheit. Erwägungen zur theologischen Relevanz der Metapher als Beitrag zur Hermeneutik einer narrativen Theologie, in: RICOUER, P./ DERS. (1974), Metapher, 71-122 (= DERS., Entsprechungen: Gott-Wahrheit-Mensch. Theologische Erörterungen, BEvTh 88, München 1980).

JÜNGLING, H.-W. (1993), Eid und Bund in Ez 16-17, in: ZENGER, E. (1993), Der neue Bund im alten, 113-148.

KAHLEFELD, H. (1966), Wie wird in der Perikope Eph 5,22-33 über das eheliche Leben gesprochen?, KBl (=Katechetische Blätter) 91, 185-192.

KÄHLER, C. (1995), Jesu Gleichnisse als Poesie und Therapie (= WUNT 78), Tübingen.

KAISER, B. (1987), Poet as ›Female Impersonator‹: The Image of Daughter Zion as Speaker in Biblical Poems of Suffering, JR 67, 164-182.

KALLMEYER, W. U.A. (1986), Lektürekolleg zur Textlinguistik, Bd. I: Einführung, 4. Aufl. (1971), Königstein/ Ts.

KARRER, M. (1986), Die Johannesoffenbarung als Brief (= FRLANT 140), Göttingen.

DERS. (1990), Der Gesalbte. Die Grundlagen des Christustitels (= FRLANT 151), Göttingen.

DERS. (1998), Jesus Christus im Neuen Testament (= NTD Erg.R. 11), Göttingen.

KASER, M. (1971), Das römische Privatrecht I (= HAW Abt. X Teil III, 2), 2. Aufl. München.

DERS. (1992), Das römische Privatrecht. Ein Studienbuch, 16., durchges. Aufl., München.

KATZOFF, R. (1995), Hellenistic Marriage Contracts, in: MAEHLER, H./ GELLER, M. J. (Hg.), Legal documents of the hellenistic World, London, 37-43.

KAYE, B. (1990), ›One Flesh‹ and Marriage, Colloquium (= The Australian and New Zealand theological Review, Sydney) 22, 46-57.

KEDAR-KOPFSTEIN, B. (1993), Art. קוֹל, ThWAT VII, 1237-1252.

KEE, A. (1969), The Question about Fasting, NT 11, 161-173.

DERS.(1970), The Old Coat and the New Wine, NT 12, 13-21.

KEEL, O. (1974). Die Weisheit spielt vor Gott. Ein ikonographischer Beitrag der mᵉsahäqät in Sprüche 8,30f., Fribourg - Göttingen.

DERS. (1984), Deine Blicke sind Tauben. Zur Metaphorik des Hohen Liedes (= SBS 114/ 115), Stuttgart.

DERS. (1992), Das Hohelied (= ZBK.AT 18), 2. Aufl. (1986) Zürich.

DERS. (1992a), Das Recht der Bilder, gesehen zu werden. Drei Fallstudien zur Methode der Interpretation altorientalischer Bilder (= OBO 122), Fribourg - Göttingen.

DERS. (1996), Davids ›Tanz‹ vor der Lade, BiKi 51, 11-14.

DERS./ UEHLINGER, Chr. (1995), Göttinnen, Götter und Gottessymbole. Neue Erkenntnisse zur Religionsgeschichte Kanaans und Israels aufgrund bislang unerschlossener ikonographischer Quellen (= QD 134), 3. Aufl. Freiburg i. Br. u.a.

DERS./ KEEL-LEU, H. (1996), Die Sammlung vorderasiatischer Stempel- und Rollsiegel (ehemals Sammlung R. Schmidt), in: DERS./ UEHLINGER, CHR., Altorientalische Miniaturkunst. Die ältesten visuellen Massenkommunikationsmittel. Ein Blick in die Sammlung des Biblischen Instituts der Universität Freiburg-Schweiz, 2. Aufl. Fribourg - Göttingen, 24-57.

KELLERMANN, D. (1989), Art. עָטַר (Kranz/ Krone), ThWAT VI, 21-31.

KERÉNYI, K. (1962), Die griechisch-orientalische Romanliteratur in religionsgeschichtlicher Beleuchtung. Ein Versuch, Tübingen (Nachdr. der Ausgabe von 1927).

DERS. (1972), Zeus und Hera. Urbild des Vaters, des Gatten und der Frau, Leiden.

DERS. (1982) (Hg.), Die Eröffnung des Zugangs zum Mythos. Ein Lesebuch (= WdF 20), Darmstadt.

KERNER, J. (1998), Die Ethik der Johannes-Apokalypse im Vergleich mit der des 4. Esra: Ein Beitrag zum Verhältnis von Apokalyptik und Ethik (= BZNW 94), Berlin - New York.

KERTELGE, K., (1990) (Hg.), Metaphorik und Mythos im Neuen Testament (= QD 126), Freiburg i.Br. u.a.

KIEFER, R. (1992), John et Marc: convergences dans la structure et dans les détails, in: DENAUX, A. (Hg.), John and the Synoptics (= BEThL 51), Leuven, 109-126.

KINET, D. (1977), Ba'al und Jahwe. Ein Beitrag zur Theologie des Hoseabuches (= EHS XXIII - Theologie 87), Frankfurt a.M. u.a.

KING, K. K. (1989) (Hg.), Images of the Feminine in Gnosticism (= Studies in Antiquity and Christianity), Philadelphia.

KIRCHHOFF, R. (1994), Die Sünde gegen den eigenen Leib. Studien zu πόρνη und πορνεία in 1Kor 6,12-20 und dem sozio-kulturellen Kontext der paulinischen Adressaten (= StUNT 18), Göttingen.

KIRSCHSCHLÄGER, W. (1987), Ehe und Ehescheidung im Neuen Testament, Wien.

KLAUCK, H.-J. (1978), Allegorie und Allegorese in synoptischen Gleichnistexten (= NTA 13), Münster.

DERS. (1986), Zweiter Korintherbrief (= NEB.NT 8), Würzburg.

DERS. (1992), Das Sendschreiben nach Pergamon und der Kaiserkult in der Johannesoffenbarung, Bib 73, 153-182.

DERS. (1994), Volk Gottes und Leib Christi, oder: Von der kommunikativen Kraft der Bilder. Neutestamentliche Vorgaben für die Kirche von heute, in: DERS., Alte Welt und neuer Glaube. Beiträge für Religionsgeschichte, Forschungsgeschichte und Theologie des Neuen Testaments (= NTOA 29), Fribourg - Göttingen 1994, 277-301.

DERS. (1995/6), Die religiöse Umwelt des Urchristentums, Bd. 1: Stadt- und Hausreligion, Mysterienkulte, Volksglaube; Bd. 2: Herrscher- und Kaiserkult, Philosophie, Gnosis (= Kohlhammer Studienbücher Theologie 9,1/2), Stuttgart.

KLEINHEYER, B. (1984), Riten um Ehe und Familie (= GdK 8), Regensburg.

KLEINSCHMIDT, F. (1998), Ehefragen im Neuen Testament. Ehe, Ehelosigkeit, Ehescheidung, Verheiratung Verwitweter und Geschiedener im Neuen Testament (= ARGU 7), Frankfurt a.M. u.a.

KLIJN, A. F. (1962), The Acts of Thomas, Leiden, insbesondere 168-179.

KLINZ, A. (1933), ΙΕΡΟΣ ΓΑΜΟΣ, Questiones selectae ad sacras nuptias Graecorum religionis et poseos pertinentes, Diss. Halle (lat.).

DERS. (1935), Art. ›Hieros Gamos‹, PRE. Suppl. 6, 107-113.

KLOPPENBURG, J. S. (1982), Isis and Sophia in the Book of Wisdom, HThR 75, 57-84.

KNIGHT, G. W. (1991), Husbands and Wives as Analogues of Christ and the Church. Ephesians 5,21-33 and Colossians 3,18-19, in: PIPER, J./ GRUDEM, W. (Hg.), Recovering biblical Manhood and Womanhood. A Response to Evangelical Feminism, Wheaton, 165-178.494-495.

KOCH-HÄBEL, B. (1993), Unverfügbares Sprechen, Münster.

KOENEN, K. (1990), Ethik und Eschatologie im Tritojesajabuch (= WMANT 62), Neukirchen-Vluyn.

KOESTER, W. (1951), Lamm und Kirche in der Apokalypse, in: ADLER, N. (Hg.), Wort des Lebens, FS M. Meinertz (= NTA Erg.Bd. 1), Münster, 152-164.

KÖLLER, W. (1975), Semiotik und Metapher. Untersuchungen zur grammatischen Struktur und kommunikativen Funktion von Metaphern (= Studien zur allgemeinen und vergleichenden Literaturwissenschaft 10), Stuttgart.

KONSTAN, D. (1994), Sexual Symmetry: Love in the Ancient Novel and Related Genres, Princeton/ N.J.

KÖPF, U.(1986), Art. Hoheslied, III. Auslegungsgeschichte im Christentum, TRE 15, 508-513.

KORNFELD, W./ RINGGREN, H. (1989), Art. קדשׁ *qds*, ThWAT 6, 1179-1204.

KORPEL, M. C. A. (1990), A rift in the Clouds. Ugaritic and Hebrew Descriptions of the Divine, Münster.

KÖRTNER, U. H. J. (1994), Der inspirierte Leser. Zentrale Aspekte biblischer Hermeneutik, Göttingen.

DERS. (1997), Historischer Jesus - geschichtlicher Christus. Zum Ansatz einer rezeptionsästhetischen Christologie, in: HUIZING, K./ DERS./ MÜLLER, P., Lesen und Leben. Drei Essays zur Grundlegung einer Lesetheologie, Bielefeld, 99-135.

DERS. (1999) (Hg.), Poetologische Theologie. Zur ästhetischen Theorie christlicher Sprach- und Lebensformen, Ludwigsfelde.

KOSTENBERGER, A. J. (1991), The Mystery of Christ and the Church: Head and Body, »one Flesh«, TJT 12, 79-94.

KÖTTING, B. (1957), Art. Dextrarum iunctio, RAC 3, 881-888.

KRAEMER, R. S. (1976), Ecstatics and Ascetics. Studies in the Function of Religious Activities for Women in the Greco-Roman World, Princeton/ N.J.

DIES. (1980), The Conversion of Women to Ascetic Forms of Christianity, Signs: Journal of Women in Culture and Society 6, 298-307.

KRASOVEC, J. (1982), Judovska in krcanska razlaga Ps 45(44) [Die jüdische und christliche Auslegung von Ps 45(44)], Bogoslovni Vestnik 42, 397-406.

KRAUS, H.-J. (1960), Psalmen (= BK XV/ 1), Neukirchen.

KRAUSS, S. (1966), Talmudische Archäologie, 3 Bände, Hildesheim (= Repografischer Nachdr. der Ausgaben Leipzig 1910-1912).

KREMER, J. (1990), Zweiter Korintherbrief (= SKK 8), Stuttgart.

KRINETZKI, G. (1970), Die erotische Psychologie des Hohenliedes, TThQ 150, 404-416.

DERS. (1971), »Retractationes« zu früheren Arbeiten über das Hohe Lied, Bib 52, 176-189.

DERS. (1981), Kommentar zum Hohenlied. Bildsprache und theologische Botschaft (= BET 16), Frankfurt a.M.

KRUGER, P. A. (1987), Promiscuity or Marriage Fidelity? A Note on Prov. 5:15-18, JNSL 13, 61-68.

DERS. (1988), Prophetic Imagery. On Metaphers and Similes in the Book Hosea, JNSL 14, 143-151.

KRÜGER, TH. (1989), Geschichtskonzepte im Ezechielbuch (= BZAW 180), Berlin - New York.

KRUSE, H. (1984), Das Brautlied der syrischen Thomas-Akten, OCP 50, 291-330.

KUCH, H. (1989) (Hg.), Der antike Roman. Untersuchungen zur literarischen Kommunikation und Gattungsgeschichte (= Veröffentlichungen des Zentralinstituts für Alte Geschichte und Archäologie 19), Berlin.

KÜCHLER, M. (1979), Frühjüdische Weisheitstraditionen. Zum Fortgang weisheitlichen Denkens im Bereich des frühjüdischen Jahweglaubens (= OBO 26), Fribourg - Göttingen.

DERS. (1986), Schweigen, Schmuck und Schleier. Drei neutestamentliche Vorschriften zur Verdrängung der Frauen auf dem Hintergrund einer frauenfeindlichen Exegese des Alten Testaments im antiken Judentum (= NTOA 1), Fribourg - Göttingen.

KUDASIEWICZ, J. (1962), Despondi enim vos uni viro (...) 2Cor 11,2-3, RTK (= Annales Theologico-Canonical) 9, 129-156.

KUHN, H.-W. (1958), Die beiden Messiasse in den Qumrantexten und die Messiasvorstellung in der rabbinischen Literatur, ZAW 70, 200-208.
DERS. (1966), Enderwartung und gegenwärtiges Heil. Untersuchungen zu den Gemeindegliedern von Qumran (= StUNT 4), Göttingen, 198f.
DERS. (1971), Ältere Sammlungen im Markusevangelium (= StUNT 8), Göttingen .
KUHN, K. G. (1960/61), Der Epheserbrief im Lichte der Qumrantexte, NTS 7, 334-346.
KUHN, P. (1986), Art. Hoheslied, II. Auslegungsgeschichte im Judentum, TRE 15, 503-508.
KÖPPERS, K. (1994), Art. Brautschleier, ³LThK 2, 663.
KURZ, G. (1993), Metapher - Allegorie - Symbol, 3., bibliographisch ergänzte Aufl. (1982), Göttingen.
DERS./ PELSTER, TH. (1976), Metapher. Theorie und Unterricht, Düsseldorf.
KUSS, O. (1940), Die Briefe an die Römer, Korinther, Galater (= RNT 6/ 1), Regensburg.
KUTSCH, E. (1982), Art. חָתָן, ThWAT III, 288-296.
KVANVIG, H. (1988), Roots of Apocalyptic (= WMANT 61), Neukirchen-Vluyn.

LA BONNARDIÈRE, A. M. (1977), L'interprétation augustinienne du magnum sacramentum d'Eph 5,32, RechAug 12, 3-45.
LABUSCHAGNE, C. J. (1993), Art. קוֹל, THAT II, 4. Aufl., 629-634.
LA GENIÈRE, J. DE (1997) (Hg.), Héra. Images, espaces, cultes (= Collection du Centre Jean Bérard 15), Naples.
LAKOFF, G. (1987), Woman, Fire, and Dangerous Things. What Categories Reveal about the Mind, Chicago - London.
DERS./ JOHNSON, M. (1980/1998), Metaphors we live by, Chicago - London (= Leben in Metaphern. Konstruktion und Gebrauch von Sprachbildern, aus dem Amerik. übers. v. A. Hildenbrand, Heidelberg).
LAMPE, P. (1989), Die stadtrömischen Christen in den ersten beiden Jahrhunderten. Untersuchungen zur Sozialgeschichte (= WUNT II/ 18), 2. Aufl. (1987) Tübingen.
LANG, B. (1975), Frau Weisheit. Deutung einer biblischen Gestalt, Düsseldorf.
LANGE, A. (1999) (Hg.), Mythos im Alten Testament und seiner Umwelt, FS H.-P. Müller (= BZAW 278), Berlin - New York.
LATTKE, M. (1979), Die Oden Salomos in ihrer Bedeutung für NT und Gnosis, Bd. 1 (OBO 25/ 1), Göttingen.
DERS. (1982), Die Bildersprache der Oden Salomos, in: Symbolon. Jahrbuch für Symbolforschung 6, 95-110.
DERS. (1986), Die Oden Salomos in ihrer Bedeutung für Neues Testament und Gnosis, Bd. 3: Forschungsgeschichtliche Bibliographie 1799-1984 (= OBO 25/ 3), Göttingen.
DERS. (1995), Einleitung in: DERS., Oden Salomos, übers. und eingeleitet (= FC 19), Freiburg i.Br. u.a., 7-90.
DERS. (1998), Die Oden Salomos in ihrer Bedeutung für Neues Testament und Gnosis, Bd. 4: Ausgewählte Studien und Vorträge (= OBO 25/4), Göttingen.
LAU, W. (1994), Schriftgelehrte Prophetie in Jes 56-66. Eine Untersuchung zu den literarischen Bezügen in den letzten elf Kapiteln des Jesajabuches (= BZAW 225), Berlin - New York.
LEACH, E. (1998), Claude Lévi-Strauss zur Einführung, 2. Aufl. (1991), Hamburg.
LEBONNIEC, H. (1995), Art. Hochzeit II, LAW 2, Augsburg, 1312.
LEE-LINKE, S.-H. (1998) (Hg.), Das Hohelied der Liebe: Weibliche Sexualität in den Weltreligionen, Neukirchen-Vluyn.
LEICK, G. (1994), Sex and Eroticism in Mesopotamian Literature, London.
LEINER, M. (1998), Mythos - Bedeutungsdimensionen eines unscharfen Begriffs, in: HÖRNER, V./ DERS. (1998), Die Wirklichkeit des Mythos, 30-56.
LERCH, D. (1957), Zur Geschichte der Auslegung des Hohenliedes, ZThK 54, 257-277.

LESKY, A. (1976), Vom Eros der Hellenen, Göttingen.
LEUTZSCH, M. (1989), Imagination des Weiblichen und Situation der Frau im ›Hirten des Hermas‹, in: DERS., Die Wahrnehmung sozialer Wirklichkeit im ›Hirten des Hermas‹ (= FRLANT 150), Göttingen, 156-191.
DERS. (1998), Einleitung zum Hirt des Hermas, in: KÖRTNER, U./ DERS. (1998), Papiasfragmente. Hirt des Hermas, 120-144.
LÉVI-STRAUSS, C. (1980), Mythos und Bedeutung. Fünf Radiovorträge. Gespräche mit Claude Lévi-Strauss, hg. von REIF, A., Frankfurt a.M.
DERS. (1997), Strukturale Anthropologie I (orig. Anthropologie structurale, Paris 1958), 6. Aufl. der dt. Übers. von H. Naumann (1977), Frankfurt a.M.
DERS. (1997a), Das wilde Denken (orig. La pensée sauvage, Paris 1962), 10. Aufl. der Übers. von H. Naumann (1968), Frankfurt a.M.
LICHTENBERGER, H. (1993), Messianische Erwartungen und messianische Gestalten in der Zeit des Zweiten Tempels, in: STEGEMANN, E. (Hg.), Messias-Vorstellungen bei Juden und Christen, Stuttgart u.a., 9-20.
LIEBERT, W.-A. (1990), Zu einem Wörterbuch der festen Metaphern der deutschen Alltagssprache im Spannungsfeld zwischen kognitiver Linguistik und onomasiologischer lexikographischer Datenbank, in: SCHAEDER, B./ RIEGER, B. (Hg.), Lexikon und Lexikographie, Hildesheim, 11-28.
LIETZMANN, H./ KÜMMEL, W. G. (1969), An die Korinther I, II, erklärt von H. Lietzmann. Ergänzt von W. G. Kümmel, 5., durch einen Literaturnachtrag erw. Aufl. (= HNT 9), Tübingen.
LINCOLN, A. T. (1990), Ephesians (= WBC 42), Dallas.
LINDEMANN, A. (1985), Der Epheserbrief (= ZBK 8), Zürich.
DERS.(1992), Die Clemensbriefe (= HNT 17/ 1), Tübingen.
LIPINSKI, E. (1993), Art. קנה, ThWAT VII, 63-71.
LIPS, H. v. (1991), Christus als Sophia? Weisheitliche Traditionen in der urchristlichen Christologie, in: BREYTENBACH, C./ PAULSEN, H. (1991) (Hg.), Anfänge der Christologie, 75-95.
LITKE, W. (1995), Beyond creation: Galatians 3: 28, Genesis and the hermaphrodite myth, SR 24, 173-178.
LOGAN, A. H. B./ WEDDERBURN, A. J. M. (HG.) (1983), The New Testament and Gnosis, Essays in honour of R. McL. Wilson, Edinburgh.
LOHMEYER, E. (1970), Die Offenbarung des Johannes (= HNT 16), 3. Aufl. Tübingen.
LORETZ, O. (1968), Schöpfung und Mythos, Mensch und Welt nach den Anfangskapiteln der Genesis (= SBS 32), Stuttgart.
LÖW, L. (1875), Die Lebensalter in der jüdischen Literatur, vom physiologischen, rechts-, sitten- und religionsgeschichtlichen Standpunkt betrachtet (= Beiträge zur Altertumskunde 2), Szegedin.
LÜHRMANN, D. (1987), Das Markusevangelium (= HNT 3), Tübingen.
LÜTHI, K. (1993), Das Hohe Lied der Bibel und seine Impulse für eine heutige Ethik der Geschlechter, ThZ 49, 97-114.
LUZ, U. (1989), Überlegungen zum Epheserbrief und seiner Paränese, in: FRANKEMÖLLE, H./ KERTELGE, K. (Hg.), Vom Urchristentum zu Jesus, FS J. Gnilka, Freiburg i.Br., 376-396.
DERS. (1992), Das Evangelium nach Matthäus, Bd. 1: Mt 1-7 (= EKK I/ 1), 3., durchges. Aufl. (1985) Zürich - Neukirchen-Vluyn.
DERS. (1996), Das Evangelium nach Matthäus, Bd. 2: Mt 8-17 (= EKK I/ 2), 2., durchges. Aufl. (1990) Zürich - Neukirchen-Vluyn.
DERS. (1997), Das Evangelium nach Matthäus, Bd. 3: Mt 18-25 (= EKK I/3), Zürich - Neukirchen-Vluyn.
LYONS, J. (1980), Semantik Bd. 1, München.

MAARTENS, P. J. (1992), Interpretation and Meaning in a Conflict Parable. A Study of Semiotic Relations in Mark 2,18-22, LingBib 67, 61-82.

MACCORMAC, E. R. (1988a), Die semantische und syntaktische Bedeutung von religiösen Metaphern, in: NOPPEN, J. P. v. (1988) (Hg.), Erinnern, um Neues zu sagen, 84-107.

DERS. (1988b), Religiöse Metaphern: Linguistischer Ausdruck kognitiver Prozesse, in: NOPPEN, J. P. v. (1988) (Hg.), Erinnern, um Neues zu sagen, 149-175.

MACE, D. R. (1953), The Hebrew Marriage. A Sociological Study, New York.

MACH, D. (1983), Art. Feste und Feiertage, III. Judentum, TRE 11, 107-115.

MACK, B. L. (1973), Logos und Sophia. Untersuchungen zur Weisheitstheologie im hellenistischen Judentum (= StUNT 10), Göttingen.

MACNAMARA, J. A. (1976), Sexual Equality and the Cult of Virginity in Early Christian Thought, Feminist Studies 3, 145-158.

MAIER, CH. (1994), Jerusalem als Ehebrecherin in Ezechiel 16, in: JAHNOW, H. U.A., Feministische Hermeneutik und Erstes Testament, Stuttgart, 85-105.

DIES. (1995), Die ›fremde Frau‹ in Proverbien 1-9. Eine exegetische und sozialgeschichtliche Studie (= OBO 144), Fribourg - Göttingen.

MAIER, J. (1979), Art. Askese: III. Judentum, TRE 4, 199-204.

DERS. (1990), Zwischen den Testamenten. Geschichte und Religion in der Zeit des zweiten Tempels (= NEB. Erg.bd. zum AT 3), Würzburg.

MALUL, M. (1990), Adoption of Foundlings in the Bible and Mesopotamian Documents. A Study of Some Legal Metaphors in Ezekiel 16,1-7, JSOT 46, 97-126.

MARBÖCK, J. (1995), Gottes Weisheit unter uns. Zur Theologie des Buches Sirach, hg. v. I. Fischer, Freiburg i.Br.

MARCOULESCO, I. (1987), Mystical Union, EncRel 10, 239-245.

MARKSCHIES, CH. (1991), Art. Gnosis/ Gnostizismus, in: NBL 1, 868-871.

DERS. (1992), Valentinus Gnosticus? Untersuchungen zur valentinianischen Gnosis mit einem Kommentar zu den Fragmenten Valentins (= WUNT 65), Tübingen.

DERS. (1997), Zwischen den Welten wandern. Strukturen des antiken Christentums, Frankfurt a. M.

MARTI, K. (1995), O Gott! Lachen, Weinen, Lieben: Ermutigungen zum Leben, Stuttgart.

MARTIN, G. M. (1983), Art. Feste und Feiertage, V. Ethisch, TRE 11, 132-134.

MASSA, D. (1998), Metaphorische Rede - die Sprache zwischen Erkenntnis und Verführung. Plädoyer für eine rational verantwortete Bildlichkeit, in: HÖRNER, V./ LEINER, M. (1998), Die Wirklichkeit des Mythos, 82-103.

DERS. (2000), Verstehensbedingungen von narrativen Bildern aus kognitiver Sicht, in: ZIMMERMANN (2000c), Bildersprache verstehen, 313-330.

MAUSER, U. (1971), Gottesbild und Menschwerdung. Eine Untersuchung zur Einheit des Alten und Neuen Testaments (= BHTh 43), Tübingen.

MAYER, G. (1987), Die jüdische Frau in der hellenistisch-römischen Antike, Stuttgart - Berlin - Köln.

MAYER-SCHÄRTEL, B. (1995), Das Frauenbild des Josephus. Eine sozialgeschichtliche und kulturanthropologische Untersuchung, Stuttgart - Berlin - Köln.

MCDONALD, M. Y. (1990), Women Holy in Body and Spirit: The Social Setting of 1 Corinthians 7, NTS 36, 161-181.

MCFAGUE, S. (1982), Metaphorical Theology. Models of God in Religious Language, Philadelphia.

DIES. (1988), Metaphorische Theologie, in: NOPPEN, J. P. v. (1988) (Hg.), Erinnern, um Neues zu sagen, 176-199.

MCKANE, W. (1970), Proverbs. A New Approach, OTL, London.

DERS. (1986/ 1996), A critical and exegetical commentary on Jeremiah, Bd. 1: Jer 1-25; Bd. 2: Jer 26-52 (= ICC), Edinburgh.
MEEKS, W. A. (1973/74), The Image of the Androgyne: Some Uses of a Symbol in Earliest Christianity, HR 13, 165-208.
DERS. (1977), In One Body: The Unity of Humankind in Colossians and Ephesians, in: JERVELL, J. (Hg.), God's Christ and his people, FS N. A. Dahl, Oslo u.a., 209-221.
MEESMANN, H./ SILL, B. (1994) (Hg.), Androgyn: »Jeder Mensch in sich ein Paar!?«; Androgynie als Ideal geschlechtlicher Identität, Weinheim.
MEHLITZ, W. (1992), Der jüdische Ritus in Brautstand und Ehe (= EHS. Reihe XIX A/ 39), Frankfurt a.M. u.a.
MEIJER, B. J. (1986), Midrasch Pesiqta Rabbati 42 - Und der Herr besuchte Sara, Diss. Frankfurt a. M.
MEINOLD, A. (1991), Die Sprüche, Teil 1: Sprüche Kapitel 1-15 (= ZBK AT 16.1), Zürich.
MEIR, O. (1974), נושא החתונה במשלי המלכים באגדת חז»ל (The Wedding in King's Parables in the Aggada), in: BEN-AMI, I./ NOY, D. (Hg.), Studies in Marriage Customs (*Peraqim be-haqer minhage hatunna*), 9-51. (hebr.)
MELAMED, E. Z. (1971), Targum Canticles, Tarbiz 40, 201-215.
MELL, U. (1996), »Neuer Wein (gehört) in neue Schläuche» (Mk 2,22c), ThZ 52, 1-31.
MELZER-KELLER, H. (1997), Jesus und die Frauen (= HBS 14), Freiburg i. Br.
MÉNARD, J.-É. (1980), Beziehungen des Philippus- und des Thomasevangeliums zur syrischen Welt, in: TRÖGER, K.-W. (Hg.), AT - Frühjudentum - Gnosis, 317-325.
MERKELBACH, R. (1962), Roman und Mysterium der Antike, München.
DERS. (1984), Mithras, Königstein/ Ts.
DERS. (1995), Isis regina - Zeus Sarapis. Die griechisch-ägyptische Religion nach den Quellen dargestellt, Stuttgart - Leipzig.
MERKLEIN, H. (1973), Christus und die Kirche. Die theologische Grundstruktur des Epheserbriefes nach Eph 2,11-18 (= SBS 66), Stuttgart.
DERS. (1973), Das kirchliche Amt nach dem Epheserbrief (= StANT 33), München.
MERLEAU-PONTY, M. (1960), Signes, Paris 1960.
DERS. (1984), Das Auge und der Geist. Philosophische Essays, Hamburg 1984, insbesondere: Das mittelbare Sprechen und die Stimme des Schweigens, 69-114.
MEURER, H.-J. (1997), Die Gleichnisse Jesu als Metaphern. Paul Ricœurs Hermeneutik der Gleichniserzählung Jesu im Horizont des Symbols »Gottesherrschaft/ Reich Gottes« (= BBB 111), Bonn.
MEYER, A. (1998), Die inneren Prinzipien der christlichen Ehe nach Eph 5,21-33. Exegetische Untersuchung zur Ermahnung an die Eheleute innerhalb der Haustafel des Eph (5,21-33) unter Berücksichtigung der μυστήριον-Theologie des Eph (= Dipl. Arbeit masch.), Paderborn.
MEYER, M. (1996), »Neue« Bilder, in: FUNCK, B. (Hg.), Hellenismus. Beiträge zur Erforschung von Akkulturation und politischer Ordnung in den Staaten des hellenistischen Zeitalters, Akten des Internationalen Hellenismus-Kolloquiums, 9.-14. März 1994 in Berlin, Tübingen, 243-254 (Abb. 1-4.7-12).
MEYER-ZWIFFELHOFER, E. (1995), Im Zeichen des Phallus. Die Ordnung des Geschlechtslebens im antiken Rom (= Historische Studien 15), Frankfurt a.M. - New York.
MIGUENS, M. (1975), Christ's ›Members‹ and Sex (1Cor 6,12-20), Thom 39, 24-48.
MILETIC, S. F. (1988), One Flesh: Eph 5,22-24.31: Marriage and the New Creation, Rom.
MILLER, A. (1927), Die Brautmystik des Alten Testaments, Benedikt. Monatsschrift 9, 260-266.
MITCHELL, T. C. (1969), The Meaning of the Noun *htn* in the Old Testament, VT 19, 93-112.
MONARI, L. (1991), Ez 16 e le Tradizioni de Israele, PSV 24, 31-42.

MORELLI, A. (1988), Die alten Metaphern und die neue Frauentheologie, in: NOPPEN, J.-P. v. (1988), Erinnern, um Neues zu sagen, 275-296.
MORITZ, TH. (1996), A Profound Mystery - The Use of the Old Testament in Ephesians (= NT.S 85), Leiden (insb. Kap. 7: The Quotation from Genesis 2,24 in Ephesians 5,31, 117-152).
MOYISE, S. (1995), The Old Testament in the Book of Revelation (= JSNT.S 115), Sheffield.
MUDDIMAN, J. B. (1975), Jesus and Fasting. Mark 2,18-22, in: Jesus aux origines de la Christologie, hg. von J. DUPONT, BEThL 40, Gembloux, 271-281.
MÜLLER, C. G. (1995), Gottes Pflanzung - Gottes Bau - Gottes Tempel. Die metaphorische Dimension paulinischer Gemeindetheologie in 1Kor 3,5-17 (= Fuldaer Studien 5), Frankfurt a.M.
MÜLLER, H.-P. (1992), Das Hohelied (= ATD 16/2), Göttingen.
DERS. (1983), Mythos - Anpassung - Wahrheit. Vom Recht mythischer Rede und deren Aufhebung, ZThK 80, 1-25.
DERS. (1984), Vergleich und Metapher im Hohenlied (= OBO 56), Fribourg - Göttingen.
DERS. (1986), Mythos und Kerygma. Anthropologische und theologische Aspekte, ZThK 83, 405-435.
MÜLLER, U. B. (1995), Die Offenbarung des Johannes (= ÖTK 19), 2., durchges. und um einen Nachtrag erg. Aufl. (1984), Gütersloh - Würzburg.
MURRAY, R. (1977), Symbols of Church and Kingdom. A Study in Early Syriac Tradition, Cambridge u.a.
MUßNER, F. (1955), Christus, das All und die Kirche (= TrThS 5), Trier.
DERS. (1982), Der Brief an die Epheser (= ÖTK 10), Gütersloh - Würzburg.
DERS. (1982), Art. Epheserbrief, TRE 9, 743-753.
DERS. (1988), Der Galaterbrief (= HThK 9), 5., erweit. Aufl. Freiburg i.Br. u.a.

NAGEL, P. (1989), Art. Gnosis, Gnostizismus, EKL 2, 241-247.
NAGEL, W. (1960), Neuer Wein in alten Schläuchen, VigChr 14, 1-8.
NANDRÁSKY, K. (1983), Die Anschauungsweise und die Logik in der metaphorischen Ausdrucksweise des Propheten Hosea, LingBib 54, 61-96.
NEEF, H.-D. (1987), Gottes Treue und Israels Untreue. Aufbau und Einheit von Jeremia 2,2-13, ZAW 99, 37-58.
NEHER, A. (1954), Le Symbolism Conjugal: expression de l'historie dans l'Ancien Testament, RHPR 34, 30-49.
NEUBAUER, J. (1920), Beiträge zur Geschichte des biblisch-talmudischen Eheschließungsrechts. Eine rechtsvergleichende Studie, Leipzig.
NEUDECKER, R. (1982), Frührabbinisches Ehescheidungsrecht. Der Tosefta-Traktat Gittin, Rom.
DERS. (1994), Das ›Ehescheidungsgesetz‹ von Dtn 24,1-4 nach altjüdischer Auslegung. Ein Beitrag zum Verständnis neutestamentlicher Aussagen zur Ehescheidung, Bib 75, 350-387.
NEUHÄUSLER, E. (1963), Das Geheimnis ist groß. Einführung in die Grundbegriffe der Eheperikope Eph 5,22-29, BiLe 4, 155-167.
NEUSNER, J. (1971), The Rabbinic Traditions about the Pharisees before 70, Part I-III, Leiden.
DERS. (1987), From Tradition to Imitation. The Plan and Program of Pesiqta Rabbati and Pesiqta deRab Kahana, Atlanta.
DERS. / GREEN, W. S./ FRERICHS, E. (1987) (Hg.), Judaisms and their Messiahs at the Turn of the Christian Era, Cambridge.
NIEBERGALL, A. (1985), Ehe und Eheschließung in der Bibel und in der Geschichte der alten Kirche, aus dem Nachlaß hg. von A. M. Ritter, Marburg.
NIEDERWIMMER, K. (1975), Askese und Mysterium. Über Ehe, Ehescheidung und Eheverzicht in den Anfängen des christlichen Glaubens (= FRLANT 113), Göttingen.

Ders. (1989), Die Didache (= KEK Erg.R. zu Bd. 1), Göttingen (Nachdr. 1993).
Ders. (1992), Art. γαμέω κτλ., EWNT I (2. Aufl.), 564-571.
Noppen, J.-P. v. (1988) (Hg.), Erinnern, um Neues zu sagen. Die Bedeutung der Metapher für die religiöse Sprache, Frankfurt a.M.
Nussbaum, O. (1976), Art. Geleit (insb. III. Brautgeleit), RAC 9, 908-1049.
Nutt, A. (1998), »Die lebensfördernde Macht der Göttin und ihre Vitalität« im Hintergrund von Hos 2? Ikonographische Untersuchungen, BN 91, 47-63.
Nygren, A. (1954), Eros und Agape. Gestaltwandlungen der christlichen Liebe, 2. Aufl. (1930), Gütersloh.

Oesch, J. M. (1985), Zur Übersetzung und Auslegung von Psalm 19, BN 26, 71-89.
Ollenburger, B. C. (1987), Zion. The City of the great King. A Theological Symbol of the Jerusalem Cult (= JSOT.S 41), Sheffield.
O'Neill, J.C. (1988), The Source of the Parables of the Bridegroom and the Wicked Husbandmen, JTS 39, 485-489.
Ortlund, R. C. Jr. (1996), Whoredom. God's Unfaithful Wife in Biblical Theology. New Studies in Biblical Theology, Grand Rapids.
Osiek, C./ Balch, D. L. (1997), Gender Roles, Marriage, and Celibacy, in: Dies., Families in the New Testament World. Households and House Churches, Louisville/ Kentucky.
Ott, H. (1988), Die hermeneutische Problematik und das Entmythologisierungsprogramm, ThZ 44, 222-238.
Otto, E. (1983), Art. Feste und Feiertage, II. Altes Testament, TRE 11, 96-106.
Ders. (1994), Theologische Ethik des Alten Testaments, Stuttgart - Berlin - Köln.

Pagels, E. H. (1983), Adam and Eve, Christ and the Church: a Survey of Second Century Controversies concerning Marriage, in: Logan, A. H. B./ Wedderburn, A. J. M. (1983) (Hg.), The New Testament and Gnosis, 146-175.
Dies. (1989), Pursuing the Spiritual Eve: Imagery and Hermeneutics in the Hypostasis of the Archons and the *Gospel of Philip*, in: King (Hg.), Images of the Feminine in Gnosticism, 187-210.
Dies. (1991), The ›Mystery of Marriage‹ in the *Gospel of Philip* Revisited, in: Pearson, B. A. (Hg.), The Future of Early Christianity, FS H. Koester, Minneapolis, 442-454.
Pannenberg, W. (1988) (Hg.), Die weltgründende Funktion des Mythos und der christliche Offenbarungsglaube, in: Schmid, H. H. (1988) (Hg.), Mythos und Rationalität, 108-121.
Park, D. M. (1987), The Structure of Authority in Marriage: An Examination of hypotasso and kephale in Ephesians 5,21-33, EvQ 59, 117-124.
Paulsen, Th. (1993), Wunschträume und Ängste. Kaiserzeitliche Gesellschaft und Erotik im Spiegel des antiken Liebesromans, in: Binder, G./ Effe, B. (1993) (Hg.), Liebe und Leidenschaft, 45-62.
Perler, O. (1960), Ein Hymnus zur Ostervigil von Meliton? (Papyrus Bodmer XII) (= Paradosis 15), Fribourg.
Perlitt, L. (1990), Riesen im Alten Testament. Ein literarisches Motiv im Wirkungsfeld des Deuteronomiums (= NAWG), Göttingen, 1-52.
Pernice, E. (1922), Griechisches und Römisches Privatleben, in: Einleitung in die Altertumswissenschaft Bd. 2, 3. Auflage, Leipzig - Berlin, 1-82.
Pesch, R. (1989), Das Markusevangelium. Einleitung und Kommentar zu Kap. 1,1-8,26 (= HThK 2/1), 5. Aufl. Freiburg - Basel - Wien.
Petersen, D. L. (1979), Gen 6,1-4, Jahweh and the Organization of the Cosmos, JSOT 13, 47-64.

PETERSEN, J. W. (1738), Die Hochzeit des Lammes und der Braut/ bey der herannahenden Zukunfft Jesu Christi/ durch ein Beschrey in dieser Mitternacht/ zur heiligen Wache: Beweglich vorgestellet/ und mit vielen Kupffern/ auch dreyen Registern ausgezieret, Offenbach a.M. (= Nachdr. der Ausgabe von 1709).

PETERSEN-SZEMERÉDY, G. (1993), Zwischen Weltstadt und Wüste: Römische Asketinnen in der Spätantike. Eine Studie zu Motivation und Gestaltung der Askese christlicher Frauen Roms auf dem Hintergrund ihrer Zeit (= Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte 54), Göttingen.

PIELENZ, M. (1993), Argumentation und Metapher (= Tübinger Beiträge zur Linguistik 381), Tübingen.

PIPPIN, T. (1992), Death and Desire. The Rhetoric of Gender in the Apocalypse of John, Louisville/ Kentucky.

DIES. (1998), Violence, Utopia, and the Kingdom of God: The Fantasy and Ideology in the Bible, London.

DIES. (1999), Apocalyptic Bodies. The Biblical End of the World in Text and Image, London (non vidi).

PIROTTA, L. M. (1982), Le parabole nel Nuovo Testamento, Palestra del Clero 61, 769-778.

PLÖGER, O. (1984), Sprüche Salomos (= BKAT XVII), Neukirchen-Vluyn.

PLUMMER, A. (1978), A critical and exegetical Commentary on the Second Epistle of St. Paul to the Corinthians (ICC), Edinburgh.

POGOLOFF, S. M. (1993), Logos and Sophia (Diss. Ser. Society of Biblical Lit. 134), Atlanta.

POKORNÝ, P. (1965), Der Epheserbrief und die Gnosis, Berlin.

DERS. (1992), Der Brief des Paulus an die Epheser (= ThHK 10/2), Leipzig.

POMEROY, S. B. (1985), Frauenleben im klassischen Altertum, Stuttgart.

PORTER, S. E. (1991), How should kollomenos in 1Cor 6,16.17 be Translated?, ETL (= Ephemerides Theologicae Lovanienses) 67, 105-106.

PÖTSCHER, W. (1987), Hera. Eine Strukturanalyse im Vergleich mit Athena, Darmstadt.

PÖTTNER, M. (1997), Metaphern der universalen Liebe (Mt 5,13a.14a), ThLZ 122, 105-122.

PRATSCHER, W. (1992), Die ekklesiologische Dimension der Adam-Christus-Typologie (Röm 5,12-21), in: KREUZER, S./ LÜTHI, K. (Hg.), Zur Aktualität des Alten Testaments, FS G. Sauer, Frankfurt a.M., 133-142.

PREUß, H. D. (1987), Einführung in die alttestamentliche Weisheitsliteratur, Stuttgart u.a.

PRIGENT, P. (1981), L'Apocalypse de Jean, CNT 14, Paris.

PROTTUNG, P. (1995), Darstellungen der hellenistischen Stadttyche (= Charybdis 9), Münster.

PUECH, H. CH. (1990), Die Pistis Sophia, in: DERS., Andere gnostische Evangelien und verwandte Literatur, bearb. von B. Baltz, in: SCHNEEMELCHER II (1990), 290-297.

QUINT, B. (1990), Die Ehe im frühen Christentum (vorkonstantinische Zeit), in: MARTIN, J./ QUINT, B. (Hg.), Christentum und antike Gesellschaft (= WdF 649), Darmstadt, 169-208.

QUISPEL, G. (1957), The Gospel of Thomas and the New Testament, VigChr 11, 194-195.

RABINOWITZ, I. (1971), The Qumran Hebrew Original of Ben Sira's Concluding Acrostic on Wisdom, HUCA 42, 173-184.

RAD, G. v. (1987), Theologie des Alten Testaments Bd. 1, 9. Aufl. München.

RADCLIFFE, T. (1986), ›Glorify God in Your Bodies‹: 1Corinthians 6,12-20 as a Sexual Ethic, NBl 67, 306-314.

RADL, W. (1983), Zur Struktur der eschatologischen Gleichnisse Jesu, TThZ 92, 122-133.

RATSCHOW, C.H. (1982), Art. Ehe/ Eherecht/ Ehescheidung, I. Religionsgeschichtlich, TRE 9, 308-311.

RAUCHENBERGER, J. (1999), Biblische Bildlichkeit. Kunst - Raum theologischer Erkenntnis, Paderborn u.a
RAVASI, G. (1984), Israele, Sposa amata, castigata e perdonata (Ez 16), PSV 10, 50-64.
READER, W. W. (1971), Die Stadt Gottes in der Johannesapokalypse, Diss. Göttingen.
REBELL, W. (1992), Neutestamentliche Apokryphen und Apostolische Väter, München.
REICHELT, H. (1994), Angelus interpres - Texte in der Johannes-Apokalypse. Strukturen, Aussagen und Hintergründe (EH Reihe XIII Theologie 507), Frankfurt a.M. u.a.
REICKE, B. (1974), Die Fastenfrage nach Lk 5,33-39, ThZ 30, 321-328.
DERS. (1982), Art. Ehe/ Eherecht/ Ehescheidung, IV. Neues Testament, TRE 9, 318-325.
REITZENSTEIN, R. (1927), Die hellenistischen Mysterienreligionen nach ihren Grundgedanken und Wirkungen. Dritte, erw. und umgearbeitete Aufl. Leipzig - Berlin.
RENGER, J. (1975), Art. Heilige Hochzeit A. Philologisch, RLA 4, 251-259.
DERS. (1998), Art. Hieros Gamos II. Alter Orient, DNP 5, 552.
REUTER, E. (1994), Art. קנא (*qn'*), ThWAT, 51-62.
REVENTLOW, H. Graf (1986), Art. Hoheslied, I. Altes Testament, TRE 15, 499-502.
RICHARDS, I.A. (1936), Die Metapher, in: HAVERKAMP, A. (1996) (Hg.), Theorie der Metapher, 31-52.
RICHTER, K. (1989) (Hg.), Eheschließung - mehr als ein rechtlich Ding? (= QD 120), Freiburg i.Br.
RICŒUR, P. (1972), Die Metapher und das Hauptproblem der Hermeneutik, in: HAVERKAMP, A. (1996), Theorie der Metapher, 356-375. (orig. La métaphore et le problème central de l'hermeneutique, Revue philosophique de Louvain 70, 1972, 93-112).
DERS. (1973), Hermeneutik und Strukturalismus. Der Konflikt der Interpretationen I, München (= Le conflict des interprétations. Essais d'herméneutique, Paris 1969).
DERS. (1974a), Philosophische und theologische Hermeneutik, in: DERS./ JÜNGEL, E. (1974), Metapher, 24-44.
DERS. (1974b), Stellung und Funktion der Metapher in der biblischen Sprache, in: DERS./JÜNGEL, E. (1974), Metapher, 45-70.
DERS. (1982), Biblische Hermeneutik, in: HARNISCH (1982), 248-339.
DERS. (1987), Erzählung, Metapher und Interpretationstheorie, ZThK 84, 232-253.
DERS. (1991), Die Lebendige Metapher, Übers. von R. Rochlitz (= Übergänge 12), 2. Aufl. (1986) München (orig. La métaphore vive, Paris 1975).
DERS./ JÜNGEL, E. (1974), Metapher. Zur Hermeneutik religiöser Sprache, EvTh Sonderheft, München.
RINGGREN, H. (1953), Hohes Lied und hieros gamos, ZAW 65, 300-302.
DERS. (1981), Sprüche, Prediger, das Hohelied usw. (= ATD 16/2), 3. Aufl. (1958), Göttingen.
DERS. (1982), Art. יָפָה (*jph*), ThWAT III, 787-790.
RISSI, M. (1995), Die Hure Babylon und die Verführung der Heiligen. Eine Studie zur Apokalypse des Johannes (= Beiträge zur Wiss. des AT und NT, 7. Folge 16), Stuttgart u.a.
RITT, H. (1986), Die Offenbarung des Johannes (= NEB 21), Würzburg.
RITZER, K. (1981), Formen, Riten und religiöses Brauchtum der Eheschließung in den christlichen Kirchen des ersten Jahrtausends (= LQF 38), 2., verbesserte und ergänzte Auflage bearbeitet von U. Hermann und W. Heckenbach (1962), Münster.
ROBILLARD, J. A. (O.P.) (1932), Le symbolisme du mariage selon S. Paul, Revue des Sciences philosophiques et theólogiques trimestralle 21, 242-247.
ROBINSON JR., W. C. (1989), Introduction (to The Expository Treatise on the Soul), in: LAYTON, B. (1989), Nag Hammadi Codex II,2-7, Bd. 2, 136-143.
RODGERS, P. R. (1990), The Allusion to Genesis 2:23 at Ephesians 5:30, JTS 41, 92-94.
ROGERS III, C. L. (1997), The Meaning and Significance of the Hebrew Word אמון in Proverbs 8,30, ZAW 109, 208-221.

ROH, T. (1999), Die ›familia dei‹ in den synoptischen Evangelien. Eine redaktions- und sozialgeschichtliche Untersuchung zu einem urchristlichen Bildfeld (= NTOA 37), Fribourg - Göttingen.

ROLLAND, P. (1982), Les prédécesseurs de Marc. Les sources présynoptique de Mc II,18-22 et parallèles, RB 89, 370-405.

ROLOFF, J. (1970), Das Kerygma und der irdische Jesus. Historische Motive in den Jesus-Erzählungen der Evangelien, Göttingen.

DERS, (1984/ 1987), Die Offenbarung des Johannes (= ZBK.NT 18), 2. Aufl. ([1]1984) Zürich (zit. nach 1. Aufl.).

DERS. (1990), Neuschöpfung in der Offenbarung des Johannes, JBTh 5, 119-138.

DERS. (1993), Die Kirche im Neuen Testament (= NTD Erg.R. 10), Göttingen.

RÖMER, W. H. PH. (1982), Einige Überlegungen zur ›Heiligen Hochzeit‹ nach altorientalischen Texten, in: DELSMANN, W. C. u.a. (Hg.), Von Kanaan bis Kerala, FS J. P. M. v. d. Ploeg (O.P.) (= AOAT 211), Neukirchen-Vluyn, 411-428.

DERS. (1999), Die Sumerologie: Einführung in die Forschung und Bibliographie in Auswahl (= AOAT 262), Münster.

RORDORF, W. (1969), Marriage in the New Testament and in the Early Church, Journal of Ecclesiastical History 20, 193-210.

RÖSKA-HARDY, L. (1995), Metapher, Bedeutung und Verstehen, in: DANNEBERG, L. U.A. (1995) (Hg.), Metapher und Innovation, 138-150.

ROSNER, B. S. (1992), A Possible Quotation of Test. Reuben 5:5 in 1 Corinthians 6:18A, JTS 43, 123-127.

ROSS, S. A. (1989), ›Then Honor God in Your Body‹ (1Cor. 6:20): A Feminist and Sacramental Theology on the Body, Horizons 16, 7-27.

RUDDAT, G. (1983), Art. Feste und Feiertage, VI. Praktisch-theologisch, TRE 11, 134-143.

RUDOLPH, E. (1994) (Hg.), Mythos zwischen Philosophie und Theologie, Darmstadt.

DERS. (2000), Metapher, Symbol, Begriff. Anregungen zu einem möglichen Dialog zwischen Hans Blumenberg und Ernst Cassirer, in: ZIMMERMANN (Hg.), Bildersprache verstehen, 77-90.

RUDOLPH, K. (1994), Die Gnosis: Wesen und Geschichte einer spätantiken Religion, Nachdr. der 3., durchges. und erg. Aufl. (1977), Göttingen.

RÜGER, H.-P. (1977), ʿAmôn - Pflegekind. Zur Auslegungsgeschichte von Prv 8:30a, in: Übersetzung und Deutung. Studien zu dem Alten Testament und seiner Umwelt, F.S. A. R. Hulst, Nijkerk, 154-163.

RUSH, A. C. (1972), Death as a Spiritual Marriage: Individual and Ecclesial Eschatology, VigChr 26, 81-101.

SAFRAI, S. (1976), Home and Familiy, in: Ders./ M. Stern (Hg.), The Jewish People in the First Century. Historical Geography, Political History, Social, Cultural and Religious Life and Institutiones, Bd.2 (= CRI Sect. I/ 2), Assen/ Philadelphia, 728-782.

SAILHAMER, J. H. (1990), Genesis (= The Expositor's Bible Commentary II), Grand Rapids.

SAMPLEY, J. P. (1971), »And the two shall become one flesh«. A Study of Traditions in Ephesians 5: 21-33 (= SNTSMS 16), Cambridge.

SANDERS, J. A. (1967), The Dead Sea Psalm Scrolls, Ithaca (N.Y.).

SATAKE, A. (1991), Christologie in der Johannesapokalypse im Zusammenhang mit dem Problem des Leidens der Christen, in: BREYTENBACH, C./ PAULSEN, H. (Hg.), Anfänge der Christologie, 307-321.

SATLOW, M. L. (1995), Tasting the Dish: Rabbinic Rhetorics of Sexuality (= Brown Judaic Studies 303), Atlanta.

DERS. (1998), »One Who Loves His Wife Like Herself«: Love in Rabbinic Marriage, JJS 49, 67-86.
SAUER, G. (1993), Art. קִנְאָה (*qn'a*, Eifer), THAT 2 (4. Aufl.), 647-650.
SAUER, H. (1967), Art. ›Hieros Gamos‹, KP 2, 1039-1041.
SAVASTA, C. (1994), ›Figli di dio‹ e ›giganti‹ (Gen. 6.1-4). Una proposta di identificazione, Bibbia e oriente 36, 193-215.
SCHÄFER, K. T. (1953), »... und dann werden sie fasten, an jenem Tage« (Mk 2,20 und Parallelen), in: SCHMID, J./ VÖGTLE, A. (Hg.), Synoptische Studien, FS. A. Wikenhauser, München, 124-147.
SCHÄFER, R. (1999), Die Poesie der Weisen. Dichotomie als Grundstruktur der Lehr- und Weisheitsgedichte in Proverbien 1-9 (= WMANT 77), Neukirchen-Vluyn.
SCHÄFERDIEK, K. (1998), Art. Johannes-Akten, RAC 18, 564-595.
SCHARBERT, J. (1982), Art. Ehe/ Eherecht/ Ehescheidung, II. Altes Testament, TRE 9, 311-313.
DERS. (1985), Genesis (= NEB Lfg. 5), 2. Aufl. ([1]1983), Würzburg.
SCHELKLE, K. H. (1977), Der Geist und die Braut. Die Frauen in der Bibel, Düsseldorf.
SCHENK, W. (1997), Die rhetorische Funktion der Fastenwarnung Mk 2,20, in: PETERSEN, W. L. (Hg. u.a.), Sayings of Jesus: canonical and non-canonical: Essays in honour of T. Baarda (= NT.S 89), Leiden u.a., 251-276.
SCHENKE, H.-M. (1962), Der Gott »Mensch« in der Gnosis. Ein religionsgeschichtlicher Beitrag zur Diskussion über die paulinische Anschauung von der Kirche als Leib Christi, Göttingen.
DERS. (1965), Die Arbeit am Philippus-Evangelium, ThLZ 90, 321-332.
DERS. (1994), Zur Exegese des Philippus-Evangeliums, in: GIVERSEN, S. (Hg. u.a.), Coptology: Past, Present, and Future. Studies in Honour of R. Kasser (= Orientalia Lovaniensia Analecta 61), Leuven, 123-137.
DERS. (1997), Das Philippus-Evangelium (NHC II,3), neu herausgegeben, übersetzt und erklärt (= Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur 143), Berlin.
SCHENKER, A. (1998), Kinder der Prostitution, Kinder ohne Familie und ohne soziale Stellung. Ein freundschaftliches *Sed contra* für Lothar Ruppert und eine These zu Hos 1, in: DIEDRICH, F./ WILLMES, B. (Hg.), Ich bewirke das Heil und erschaffe das Unheil (Jesaja 45,7), FS für L. Ruppert (= FzB 88) Würzburg, 355-369.
SCHILDENBERGER, J. (1980), Der Königspsalm 45, Erbe und Auftrag (Benedikt. Monatszeitschrift 56), 128-133.
SCHLIER, H. (1930), Christus und die Kirche im Epheserbrief (= BHTh 6), Tübingen.
DERS. (1971), Der Brief an die Epheser. Ein Kommentar, 7. Aufl. Düsseldorf.
SCHLIßKE, W. (1973), Gottessöhne und Gottessohn im Alten Testament. Phasen der Entmythisierung im Alten Testament (= BWANT 97), Stuttgart.
SCHMID, H. H. (1988) (Hg.), Mythos und Rationalität, Veröffentlichungen der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie, Gütersloh.
SCHMID, J. (1954a), Art. Brautgemach, RAC II, 524-528.
DERS. (1954), Art. Brautschaft, heilige, RAC II, 528-564.
SCHMIDT, TH. (1996), Das Ende der Zeit. Mythos und Metaphorik als Fundamente einer Hermeneutik biblischer Eschatologie (= BBB 109), Bodenheim.
SCHMIDT, W. H. (1967), Mythos im Alten Testament, EvTh 27 (1967), 243-246.
DERS.(1994), Art. Mythos, III. Alttestamentlich, TRE 23, 625-644.
DERS. (1996), Alttestamentlicher Glaube (in seiner Geschichte), 8., vollständig überarbeitete und erw. Aufl., Neukirchen-Vluyn.
SCHMITT, J. J. (1989), The Wife of God in Hosea 2, BiR (=Biblical Research) 34, 5-18.
SCHMÖKEL, H. (1956), Heilige Hochzeit und Hoheslied (= AKM XXXII/1), im Auftrag der deutschen Morgenländischen Gesellschaft hg. von H. R. Roemer, Wiesbaden.

SCHNACKENBURG, R. (1982), Der Brief an die Epheser (= EKK 10), Zürich - Neukirchen-Vluyn.
DERS. (1992), Das Johannesevangelium. Einleitung und Kommentar zu Kap. 1-4 (= HThK 4/1), 7. Aufl. Freiburg i.Br. u.a.
SCHNEIDERS, S. M. (1995), Une étude de cas: une interprétation féministe de Jean 4,1-42, in: Lectio Divina 161 (Le texte de la rencentre. Édition du Cerf, Paris), 297-328.
SCHNELLE, U. (1996), Einleitung in das Neue Testament, 2. Aufl. (1994) Göttingen.
SCHÖLLGEN, G. (1999), Art. Jungfräulichkeit, RAC Lfg. 149/150, 523-592.
SCHOLTEN, C. (1988), Gibt es Quellen zur Sozialgeschichte der Valentinianer Roms?, ZNW 79, 244-261.
DERS. (1994), Art. Brautgemach, LThK³ 2, 662f.
SCHOTTROFF, L./ WACKER, M.-T. (1998) (Hg.), Kompendium. Feministische Bibelauslegung, Gütersloh.
SCHRAGE, W. (1964), Das Verhältnis des ThomEv zur synoptischen Tradition und zur koptischen Evangelienüberlieferung (= BZNW 29), Berlin - New York.
DERS. (1980), Frau und Mann im Neuen Testament, in: E. S. GERSTENBERGER/ DERS., Frau und Mann (= Biblische Konfrontationen), Stuttgart u.a., 92-188.
DERS. (1991), Der erste Brief an die Korinther, Bd. 1 (1Kor 1,1 - 6,11) (= EKK 7/1), Neukirchen-Vluyn u.a.
DERS. (1995), Der erste Brief an die Korinther, Bd. 2 (1Kor 6,12 - 11,16) (= EKK 7/2), Neukirchen-Vluyn u.a.
SCHRAMM, B. (1995), The Opponents of Third Isaiah. Reconstructing the Cultic History of the Restoration (= JSOT.S 193), Sheffield.
SCHRAMM, T./ OTTO, E. (1977), Fest und Freude, Stuttgart.
SCHREINER, J. (1981), Genesis 6,1-4 und die Problematik von Leben und Tod. In: CARREZ, M. (Hg. u.a.), De la Tôrah au Messie. Études d'exégèse et d'herméneutique bibliques offertes à Henri Cazelles, Paris, 65-74.
SCHROER, S. (1987), Die Zweiggöttin in Palästina/ Israel, in: M. KÜCHLER (Hg. u.a.); Jerusalem. Texte - Bilder - Steine (= NTOA 6), Fribourg - Göttingen, 201-225.
DIES. (1993), Einführung in: TRIBLE, PH. (1993), Gott und Sexualität im Alten Testament, 9-12.
DIES. (1996), Die Weisheit hat ihr Haus gebaut. Studien zur Gestalt der Sophia in den biblischen Schriften, Mainz.
DIES. (1998), Das Buch der Weisheit. Ein Beispiel jüdischer interkultureller Theologie, in: SCHOTTROFF, L./ WACKER, M.-TH. (Hg.), Kompendium. Feministische Bibelauslegung, 441-449.
DIES./ STAUBLI, TH. (1998), Die Körpersymbolik der Bibel, Darmstadt.
SCHUBART, W. (1989), Religion und Eros, hg. von F. Seifert (zuerst 1966), München.
SCHUBERT, H. v. (1994), Traum, Metapher und Mythos am Beispiel »Kain und Abel«, in: RUDOLPH, E. (1994) (Hg.), Mythos zwischen Philosophie und Theologie, 77-94.
SCHULZ-RAUCH, M. (1996), Hosea und Jeremia: Zur Wirkungsgeschichte des Hoseabuches (= CthM A Bibelwissenschaft 16), Stuttgart.
SCHUMACHER, R. (1997), ›Metapher‹. Erfassen und Verstehen frischer Metaphern (= Basler Studien zur dt. Sprache und Literatur 75), Tübingen - Basel.
SCHUMANN, J.-H. v. (1975), Sexualkunde und Sexualmedizin in der klassischen Antike. Auswertung der griechischen und lateinischen Originalquellen und der Sekundärliteratur, München.
SCHÜNGEL-STRAUMANN, H. (1996), Denn Gott bin ich, und kein Mann. Gottesbilder im Ersten Testament - feministisch betrachtet, Mainz.
SCHÜSSLER FIORENZA, E. (1989), The Book of Revelation. Justice and Judgement, 2. Aufl. (1985) Philadelphia.

Dies. (1993), Zu ihrem Gedächtnis. Eine feministisch-theologische Rekonstruktion der christlichen Ursprünge, 2. Aufl. (1988), München (orig. In Memory of Her, New York 1983).
Dies. (1994), Das Buch der Offenbarung: Vision einer gerechten Welt (orig. Revelation: Vision of a Just World, 1991), Stuttgart u.a.
Dies. (1999), Gleichheit und Differenz: Gal 3,28 im Brennpunkt feministischer Hermeneutik, Manuskript der Autorin, 1-31 (inzwischen in BThZ Herbst 1999).
Schweizer, E. (1964), Art. σῶμα κτλ., ThWNT VII, 1024-1091.
Scott, M. (1992), Sophia and the Johannine Jesus (= JSNT.S 71), Sheffield.
Seboldt, R. H. A. (1959), Spiritual Marriage in the Early Church. A Suggested Interpretation of 1Cor. 7: 36-38, CTM 30, 103-119.176-189.
Segelberg, E. (1960), The Coptic-Gnostic Gospel according to Philip and its Sacramental System, Numen 7, 189-200.
Seibert, I. (1974), Woman in ancient near east, Leipzig.
Seifert, B. (1996), Metaphorisches Reden von Gott im Hoseabuch (= FRLANT 116), Göttingen.
Sekine, S. (1989), Die Tritojesajanische Sammlung (Jes 56-66) redaktionsgeschichtlich untersucht (= BZAW 175), Berlin - New York.
Sellin, G. (1988), Mythologeme und mythische Züge in der paulinischen Theologie, in: Schmid, H. H. (1988) (Hg.), Mythos und Rationalität, 209-223.
Selms, A. v. (1950), The Best Man and the Bride. From Sumer to St. John, JNES 9, 65-75.
Ders., The Origin of the Title ›the King's Friend‹, JNES 16, 118-123.
Sevrin, J.-M. (1972), Pratique et doctrine des sacraments dans l'Évangile selon Philippe, Diss. Löwen 1972, insb. 149-163.
Ders. (1974), Les noces spirituelles dans l'évangile selon Philippe, Muséon 87, 143-193.
Sherwood, Y. (1996), The Prostitute and the Prophet. Hosea's Marriage in Literary-Theoretical Perspective (= JSOT.S 212), Sheffield.
Shields, M. E. (1995), Circumcision of the Prostitute: Gender, Sexuality, and the Call to Repentance in Jeremiah 3,1-4,4, BInt 3, 61-74.
Siems, A. K. (1994) (Hg.), Sexualität und Erotik in der Antike (= WdF 605), 2. Aufl. (1988), Darmstadt.
Sim, U. (1996), Das himmlische Jerusalem in Apk 21,1-22,5 im Kontext biblisch-jüdischer Tradition und antiken Städtebaus (= BAC 25), Trier.
Sissa, G. (1990), Greek Virginity, übers. von A. Goldhammer, Cambridge (orig. *Le corps virginal*, Paris 1987).
Skehan, P. W. (1971), The Acrostic Poem in Sirach 51:13-30, HThR 64, 387-400.
Smitmans, A. (1973), Die Hochzeit des Lammes (Offb 19,6-9a). In: Knoch, O./ Messerschmid, F./ Zenner, A. (Hg.), Das Evangelium auf dem Weg zum Menschen. Zur Vermittlung und zum Vollzug des Glaubens, FS H. Kahlefeld, Frankfurt a.M., 109-117.
Söding, Th. (1995), Das Liebesgebot bei Paulus. Die Mahnung zur Agape im Rahmen der paulinischen Ethik (= NTA 26), Münster.
Ders. (1996), Gott ist Liebe. 1Joh 4,8.16 als Spitzensatz Biblischer Theologie, in: Ders. (Hg.), Der lebendige Gott. Studien zur Theologie des Neuen Testaments, FS W. Thüsing, Münster, 306-357.
Söllner, P. (1998), Jerusalem, die hochgebaute Stadt. Eschatologisches und Himmlisches Jerusalem im Frühjudentum und im frühen Christentum (= TANZ 25), Tübingen - Basel.
Soosten, J. v. (1990), Arbeit am Dogma. Eine theologische Antwort auf Hans Blumenbergs ›Arbeit am Mythos‹, in: Bayer, O. (1990) (Hg.), Mythos und Religion, 80-100.
Ders. (1994), Die Konfiguration von Mythologie und Christologie, in: Rudolph, E. (1994) (Hg.), Mythos zwischen Philosophie und Theologie, 30-47.
Staats, R. (1969), Die törichten Jungfrauen von Mt 25 in gnostischer und antignostischer Literatur, in: Eltester, W. (Hg.), Christentum und Gnosis (= BZNW 37), Berlin, 98-115.

DERS. (1986), Art. Askese, EKL I, 287-292.
DERS. (1997), Art. Joch, (zit. nach Sonderdruck vom Autor) (= RAC 18, 1998), 366-388.
DERS. (1997a), Die Metamorphose des Christen. Die Wandlungslehre des Makarios-Symeon im Zusammenhang seiner Anthropologie, Christologie und Eucharistielehre, in: K. FITSCHEN/ DERS. (Hg.), Grundbegriffe christlicher Ästhetik. Beiträge des V. Makarios-Symposiums Preetz 1995 (= GOF I/36), Wiesbaden, 16-22.
STAHLMANN, I. (1996), Jenseits der Weiblichkeit. Geschlechtergeschichtliche Aspekte des frühchristlichen Askeseideals, in: EIFERT, CH. (Hg. u.a.), Was sind Frauen? Was sind Männer? Geschlechterkonstruktionen im historischen Wandel, (= ST 1735 NF 735), Frankfurt a.M., 51-75.
DIES. (1997), Der gefesselte Sexus: Weibliche Keuschheit und Askese im Westen des römischen Reiches, Berlin.
STANDER, H. F. (1993), 'n Diskoersanalitiese perspektief op 1Korintiers 6: 12-20, In die Skriflig 27, 15-27.
STANDHARTINGER, A. (1995), Das Frauenbild im Judentum der hellenistischen Zeit. Ein Beitrag anhand von ›Joseph und Aseneth‹ (= AGJU 16), Leiden - New York - Köln.
DIES. (1998), Joseph und Aseneth. Vollkommene Braut oder himmlische Prophetin, in: SCHOTTROFF, L./ WACKER, M.-TH. (Hg.), Kompendium. Feministische Bibelauslegung, 459-464.
STARK, I. (1989), Religiöse Elemente im antiken Roman, in: KUCH, H. (1989) (Hg.), Der antike Roman, 135-149.
STAUFFER, E. (1933), Art. γαμέω κτλ., ThWNT I, 646-655.
STEAD, G. CHR. (1969), The Valentinian Myth of Sophia, JThS 20, 75-104.
STECK, O. H. (1989), Zion als Gelände und Gestalt. Überlegungen zur Wahrnehmung Jerusalems als Stadt und Frau im Alten Testament, ZThK 86, 261-281 (= wieder in DERS. [1992], 126-145).
DERS. (1991), Studien zu Tritojesaja (= BZNW 203), Berlin - New York.
DERS. (1992), Gottesknecht und Zion: Gesammelte Aufsätze zu Deuterojesaja (= Forschungen zum Alten Testament 4), Tübingen.
DERS. (1993), Das apokryphe Baruchbuch. Studien zu Rezeption und Konzentration ›kanonischer‹ Überlieferung (= FRLANT 160), Göttingen.
DERS. (1998), Die erste Jesajarolle von Qumran (1QIs[a]), Bd. 1: Schreibweise als Leseanleitung für ein Prophetenbuch; Bd. 2: Textheft (= SBS 173/ 1.2), Stuttgart.
STEGEMANN, E. W. (1993) (Hg.), Messiasvorstellungen bei Juden und Christen, Stuttgart u.a.
DERS./ STEGEMANN, W. (1995), Urchristliche Sozialgeschichte. Die Anfänge im Judentum und die Christusgemeinden in der mediterranen Welt, Stuttgart - Berlin - Köln.
STEGEMANN, H. (1996), Die Essener, Qumran, Johannes der Täufer und Jesus, 5. Aufl. (1993) Freiburg i.Br.
STEINHAUSER, G. (1974), Neuer Wein braucht neue Schläuche, in: Biblische Randbemerkungen, Schüler-FS R. Schnackenburg, hg. von H. MERKLEIN und J. LANGE, Würzburg 2. Aufl., 113-123.
STEINKELLER, P. (1999), On Rulers, Priests and Sacred Marriage, in: WATANABE, K. (Hg.), Priests and Officials in the Ancient Near East, Heidelberg, 105-137.
STEMBERGER, G. (1992a), Art. Messias/ Messianische Bewegungen, II. Judentum, TRE 22, 622-630.
STEVENS, M., (1990), Maternity and Paternity: Foundations for Patriarchy (= BTB 20), Mineapolis 47ff.
STEVENSON, K. (1983), Nuptial Blessing: A Study of Christian Marriage Rites, New York.
STIENSTRA, N. (1993), JHWH is the Husband of his People. Analysis of a biblical metaphor with special reference to translation, Kampen.

Stiller Kjärgaard, M. (1988), Metaphern, Gleichnisse und ›Ich-bin‹-Aussagen im Johannesevangelium, in: Noppen, J. P. v. (1988) (Hg.), Erinnern, um Neues zu sagen, 241-257.

Stöhr, W. (1985), Hochzeit und Trennung von Himmel und Erde, in: Völger, G./ Weck, K. (Hg.), Die Braut, 118-127.

Stoller, S./ Vetter, H. (1997) (Hg.), Phänomenologie und Geschlechterdifferenz, Wien.

Stolz, F. (1994), Art. Mythos, II. Religionsgeschichtlich, TRE 23, 608-625.

Strahtmann, H. (1959), Art. πόλις, ThWNT VI, 516-535.

Strauss, H. (1992), Art. Messias/ Messianische Bewegung, I. Altes Testament, TRE 22, 617-621.

Strecker, G. (1989), Die neutestamentlichen Haustafeln (Kol 3,18-4,1 und Eph 5,22-6,9), in: Merklein, H. (Hg.), Neues Testament und Ethik, FS R.Schnackenburg, Freiburg i.Br. u.a., 349-375.

Ders. (1992), Die Legitimität des paulinischen Apostolats nach 2 Korinther 10-13, NTS 38, 566-586.

Stritzky, M.-B. v. (1991), Hochzeit I, RAC 15, 911-930.

Strutwolf, H. (1991), Gnosis als System. Zur Rezeption der valentinianischen Gnosis bei Origenes, Diss. Heidelberg (inzwischen unter gleichem Titel erschienen in FKD 56, Göttingen 1993).

Strobel, A. (1978), Art. Apokalypse des Johannes, TRE 3, 174-189.

Stumpff, A. (1935), Art. ζῆλος κτλ., ThWNT 2, 879-890.

Sturhahn, C. L. (1952), Die Christologie der ältesten apokryphen Apostelakten. Diss. Heidelberg 1952 (insb. zu ActTh 51-89; 102-127).

Suski, A. (1979), Piesn o milosci Chrystusa do Kosciola, Ef 5,25b-27 (Der Hymnus auf die Liebe Christi zur Kirche), Studia Theologica Varsaviensia 17, 3-42.

Suter, D. (1979), Fallen Angel, fallen Priest: The Problem of Family Purity in 1 Enoch 6-16, HUCA 50, 119-131.

Sutter Rehmann, L. (1998), Die Offenbarung des Johannes. Inspirationen aus Patmos, in: Schottroff, L./ Wacker, M.-Th. (Hg.), Kompendium. Feministische Bibelauslegung, 725-741.

Swanepoel, M. G. (1993), Ezekiel 16: Abandoned Child, Bride Adorned or Unfaithful Wife, in: Davies, P. R./ Clines, D. J. (Hg.), Among the Prophets: Language, Image and Structure in the Prophetic Writings (= JSOT.S 144), Sheffield, 84-104.

Sweet, R. F. G. (1994), A New Look at the ›Sacred Marriage‹ in Ancient Mesopotamia, in: Robbins, E./ Sandahl, S. (Hg.), Corolla Torontonensis: Studies in Honor of R. M. Smith, Toronto, 85-104.

Syreeni, K. (1995), Metaphorical Appropriation: (Post)-Modern Biblical Hermeneutics and the Theory of Metaphor, Literatur & Theology 9, 321-338.

Tanner, F. (1988), Eros und Religion. Sexualität und Spiritualität, München.

Theißen, G. (1989), Studien zur Soziologie des Urchristentums (= WUNT 19), 3., erw. Aufl. (1979), Tübingen.

Ders. (1989a), Wanderradikalismus. Literatursoziologische Aspekte der Überlieferung von Worten Jesu im Urchristentum, in: Ders. (1989), 70-105 (zuerst in: ZThK 70 [1973], 245-271).

Ders. (1991), Soziologie der Jesusbewegung. 6. Aufl. (1977), München (inzwischen 7. Aufl. 1997).

Ders. (1992), Lokalkolorit und Zeitgeschichte. Ein Beitrag zur Geschichte der synoptischen Tradition (= NTOA 8), 2. Aufl. (1989), Fribourg - Göttingen.

Ders. (1994), Zeichensprache des Glaubens: Chancen der Predigt heute, Gütersloh.

Ders. (1997), Eros und Urchristentum. Am Beispiel des Paulus, in: Pott, H.-G. (Hg.), Liebe und Gesellschaft. Das Geschlecht der Musen, München, 9-30.

DERS. (1997a), Neutestamentliche Überlegungen zum Thema: Gewalt gegen Frauen, epd-Dokumentation 17, 17-28.
DERS./ MERZ, A. (1997), Der historische Jesus. Ein Lehrbuch, 2. Aufl. (1996) Göttingen.
DERS. (1998), Urchristliche Wundergeschichten (= StNT 8), 7. Aufl. (1974) Gütersloh.
THEOBALD, M. (1984), Die Anfänge der Kirche. Zur Struktur von Lk 5,1-6,19, NTS 30, 91-108.
DERS. (1990), Heilige Hochzeit. Motive des Mythos im Horizont von Eph 5, 21-33*, in: KERTELGE, K., (1990) (Hg.), Metaphorik und Mythos im Neuen Testament, 220-254.
THIELE, J. (1988), Die Erotik Gottes. Menschen werden wir nur als Liebende, Stuttgart.
THOMA, C. (1993), Redimensionierungen des frühjüdischen Messianismus, in: Der Messias, JBTh 8, 209-223.
THOMPSON, L. L. (1990), The Book of Revelation. Apocalypse and Empire, Oxford.
THOMPSON, Y. (1991), The Song of Songs: The Bible's Celebration of Love, JBQ 19, 199-203.
THRAEDE, K. (1972), Art. Frau, RAC 8, 197-269.
DERS. (1996), Art. Jerusalem II (Sinnbild), RAC 17, 718-764.
THYEN, H. (1978), ... nicht mehr männlich und weiblich, in: CRÜSEMANN, F./ DERS., Als Mann und Frau geschaffen. Exegetische Studien zur Rolle der Frau, Gelnhausen, 108-200.
DERS. (1988), Art. Johannesevangelium, TRE 17, 200-225.
DERS., (1992), Art. καθαρός κτλ., EWNT II (2. Aufl.), 535-542.
TIEDEMANN, H. (1998), Die Erfahrung des Fleisches. Paulus und die Last der Lust, Stuttgart.
DERS. (1998a), Das Gesetz in den Gliedern - Paulus und das sexuelle Begehren, ZNT 1, 18-28.
TILLICH, P. (1962), Symbol und Wirklichkeit, Göttingen.
TÖRNKVIST, R. (1998), The Use and Abuse of Female Sexual Imagery in the Book of Hosea. A Feminist Critical Approach to Hos 1-3 (= Uppsala Women's Studies A. Women in Religion 7), Uppsala.
TRAUTMANN, C. (1981), La Parenté dans l'Évangile selon Philippe, in: BARC, B. (Hg.), Colloque international sur les textes de Nag Hammadi (Québec, 22-25 aout 1978), Québec.
TREGGIARI, S. (1991), Roman Marriage. *Iusti Coniuges* from the Time of Cicero to the Time of Ulpian, Oxford.
TRIBLE, PH. (1973), Depatriarchalizing in Biblical Interpretation, Journal of the American Academy of Religion 41, 30-48.
DIES. (1993), Gott und Sexualität im Alten Testament, Gütersloh. (Orig. God and the rhetoric of sexuality, Philadelphia 1978).
TRIPP, D. H. (1982), The ›Sacramental System‹ of the Gospel of Philip, in: LIVINGSTONE, E. A. (Hg.), Studia Patristica 17, 1-3 (= 8. Intern. Conference on Patristic Studies, 1979), Oxford, 251-260.
TRÖGER, K.-W. (1973) (Hg.), Gnosis und Neues Testament. Studien aus Religionswissenschaft und Theologie, Gütersloh.
DERS. (1980) (HG.), Altes Testament - Frühjudentum - Gnosis. Neue Studien zur ›Gnosis und Bibel‹, Gütersloh.
TRUMMER, P. (1990), Einige Aspekte zur Bildersprache der Johannesapokalypse, in: KERTELGE, K. (1990) (Hg.), Metaphorik und Mythos im Neuen Testament, 278-290.
TSUKIMOTO, A. (1979), ›Der Mensch ist geworden wie unsereiner‹: Untersuchungen zum zeitgeschichtlichen Hintergrund von Gen 3,22-24 und 6,1-4, AnJapBibInst 5, 8-44.
TUR-SINAI, N. H. (1952/3), Shoshbin, in: Sefer Asaf: eine Sammlung von Forschungsaufsätzen (FS Simcha Asaf), Jerusalem 5713, 316-322 (hebr. ספר אסף קובץ מאמרי מחקר, מוגש שמחה אסף, ב: שושבין, ג. ה. טור־סיני).
TURNER, E./ FRESE, P. R. (1987), Art. Marriage, EncRel(E) 9, 218-222.
TURNER, M. L. (1996), The Gospel according to Philip. The Sources and Coherence of an Early Christian Collection (= NHMS 38), Leiden u.a.

ULLAND, H. (1997), Die Vision als Radikalisierung der Wirklichkeit in der Apokalypse des Johannes. Das Verhältnis der sieben Sendschreiben zu Apokalypse 12-13 (= TANZ 21), Tübingen - Basel.
ULONSKA, H. (1990), Sexualität und Heiligkeit. Anfänge paulinischer Sexualfeindlichkeit, WzM 42, 209-216.

VANNI, U. (1984), »Beati gli inviati alla cena delle nozze dell' agnello« (Ap 19,9): La speranza nell' Apocalisse, PSV 9, 227-242.
DERS., Lo »Spirito e la sposa« (Ap 22,17), PSV 13 (1986), 191-206.
VAWTER, B. (1980), Prov 8:22: Wisdom and Creation, JBL 99, 205-216.
VERVENNE, M. (1995), All they need is love: Once more Genesis 6,1-4, in: DAVIES, J. (Hg.), Words Remembered, Texts Renewed, FS J. F. A. Sawyer (= JSOT.S 195), Sheffield, 19-40.
VETTER, D. (1993), »Wer keine Frau hat, lebt ohne Freude«. Das rabbinische Judentum zwischen Sinnbejahung und Enthaltsamkeit, in: BINDER, G./ EFFE, B. (1993) (Hg.), Liebe und Leidenschaft, 63-92.
VIA, D. O. (1970), Die Gleichnisse Jesu. Ihre literarische und existentiale Dimension. Mit einem Nachwort von E. Güttgemanns, München.
VIELHAUER, P. (1978), Geschichte der urchristlichen Literatur: Einleitung in das Neue Testament, die Apokryphen und die apostolischen Väter, durchges. Nachdr. (1975), Berlin - New York.
VIRGULIN, S. (1986), La sposa infedele in Osea, PSV 13, 27-39.
DERS. (1988), Conoscenza e infedeltà (Ez 16), PSV 18, 49-62.
VOGT, H. J. (1989), Die Eheschließung in der frühen Kirche, in: RICHTER, K. (1989), Eheschließung - mehr als ein rechtlich Ding?, 119-132.
VÖGTLE, A. (1981), Das Buch mit den sieben Siegeln. Die Offenbarung des Johannes in Auswahl gedeutet, Freiburg i.Br. u.a.
VÖLGER, G./ WECK, K. v. (1985) (Hg.), Die Braut. Geliebt - Verkauft - Getauscht - Geraubt. Zur Rolle der Frau im Kulturvergleich, Bd.1, Köln.
VÖÖBUS, A. (1986), Art. Aphrahat, RAC Suppl. 4, 497-506.

WACKE, A. (1985), Aus dem bevölkerungspolitischen Reformprogramm des Kaisers Augustus: Die Heirat freigelassener Frauen nach römischem Recht, in: VÖLGER, G./ WECK, K. v. (1985) (Hg.), Die Braut, 246-257.
WACKER, M.-TH. (1992), Kosmisches Sakrament oder Verpfändung des Körpers? Zur sog. Kultprostitution im biblischen Israel und im hinduistischen Indien, BN 61, 51-75 (ebenfalls in: KESSLER, R. [Hg. u.a.], Auf Israel hören. Sozialgeschichtliche Bibelauslegung, Fribourg - Luzern 1992, 47-84).
DIES. (1994), Biblische Theologie und Männerphantasie. Das Beispiel Hos 1-3, in: FRANKEMÖLLE, H. (Hg.), Die Bibel: das bekannte Buch - das fremde Buch, Paderborn u.a., 155-172.
DIES. (1996), Figurationen des Weiblichen im Hosea-Buch (= HBS 8), Freiburg - Basel - Wien.
DIES. (1998), Das Buch Hosea. Der gott-identifizierte Mann und die Frau(en) Israels, in: L. SCHOTTROFF/ M.-TH. WACKER (Hg.), Kompendium. Feministische Bibelauslegung, 299-311.
WAGNER-HASEL, B. (1997), Art. Ehe II. Griechenland, DNP 3, 893-895.
WAIBEL, M. (1979), Die Auseinandersetzung mit der Fasten- und Sabbatpraxis Jesu in urchristlichen Gemeinden, in: DAUTZENBERG, G. (Hg.), Zur Geschichte des Urchristentums (= QD 87), Freiburg i.Br., 63-80.
WALDENFELS, B. (1980), Der Spielraum des Verhaltens, Frankfurt a.M. 1980.
DERS. (1980a), Die Offenheit sprachlicher Strukturen bei Merleau-Ponty, in: DERS. (1980), 145-162.

DERS. (1993), Die Fremdheit des Eros, in: BINDER, G./ EFFE, B. (1993) (Hg.), Liebe und Leidenschaft, 9-24.

DERS. (1997), Fremdheit des anderen Geschlechts, in: STOLLER, S./ VETTER, H. (Hg.), Phänomenologie und Geschlechterdifferenz, 61-86.

WALITSCHKE, M. (1995), Im Wald der Zeichen. Linguistik und Anthropologie - Das Werk von Claude Lévi-Strauss (= LA 331), Tübingen.

WALLIS, G. (1992), A Note on Ps 45,7a, in: MARTÍNEZ, F. G. (Hg. u.a.), The Scripture and the Scrolls (= VT.S. 49), Leiden, 100-103.

WALTER, N. (1995), Hellenistische Diaspora-Juden an der Wiege des Urchristentums, in: P. BORGEN/ S. GIVERSEN, (Hg.), The New Testament and Hellenistic Judaism, Oxford 1995, 37-58.

WARNING, R. (1988) (Hg.), Rezeptionsästhetik. Theorie und Praxis, 3. Aufl. München.

WARNS, R. (1985), Untersuchungen zum 2. Clemensbrief, Diss. Marburg.

WEDER, H. (1989), Die Sprache der Bilder. Gleichnis und Metapher in Literatur und Theologie (Zeitzeichen 4), Gütersloh.

DERS. (1989a), Neutestamentliche Hermeneutik (= Züricher Grundrisse zur Bibel), 2., durchges. Aufl. (1986) Zürich.

DERS. (1990), Die Gleichnisse Jesu als Metaphern. Traditions- und redaktionsgeschichtliche Analysen und Interpretationen (= FRLANT 120), 4., durchges. Aufl. (1978) Göttingen.

DERS. (1991), Mythos und Metapher - Überlegungen zur Sachinterpretation mythischen Redens im Neuen Testament, in: JASPERT, B. (Hg.), Bibel und Mythos, Göttingen 1991, 38-73.

DERS. (1993), Metapher und Gleichnis. Bemerkungen zur Reichweite des Bildes in religiöser Sprache, ZThK 90, 382-408.

WEEMS, R. J. (1995), Battered Love. Marriage, Sex, and Violence in the Hebrew Prophets, Minneapolis.

WEIDER, A. (1993), Ehemetaphorik in prophetischer Verkündigung. Hos 1-3 und seine Wirkungsgeschichte im Jeremiabuch. Ein Beitrag zum alttestamentlichen Gottes-Bild (= FzB 71), Würzburg.

WEINRICH, H. (1976), Sprache in Texten, Stuttgart.

WEISER, A. (1959), Das Buch des Propheten Jeremia (= ATD 20/21), 3., neubearb. Aufl., Göttingen.

WEISS, D. H. (1964), The Use of קנה in Connection with Marriage, HThR 57, 244-248.

WENGST, K. (1993), Fast eine Fehlanzeige: Sexualität und Erotik im Neuen Testament, in: BINDER, G./ EFFE, B. (1993) (Hg.), Liebe und Leidenschaft, 93-104.

WENHAM, G. J. (1987), Genesis 1-15 (= WBC 1), Waco.

WERBICK, J. (1999), Auf der Spur der Bilder, BiKi 54, 2-9.

WESTENHOLZ, J. G. (1995), Heilige Hochzeit und kultische Prostitution im alten Mesopotamien. Sexuelle Vereinigung im sakralen Raum?, WuD 23, 43-62.

WESTERMANN, C. (1972), Genesis 1-11 (= EdF 7), Darmstadt, insbesondere 68-76.

DERS. (1974), Genesis (= BKAT I, 1), Neukirchen.

WESTHEIMER, R./ MARK, J. (1996), Himmlische Lust. Liebe und Sex in der jüdischen Kultur. Aus dem Englischen von A. Schweikhart, Frankfurt a.M. - New York.

WAHID ALI, F. A. (1978), Songs of Holy Marriage of Tammuz and the Song of Songs of Sulaiman (arab.), Sumer 34, 17-21.

WILCKENS, U. (1959), Weisheit und Torheit. Eine exegetisch-religionsgeschichtliche Untersuchung zu 1Kor 1 und 2 (= BHTh 26), Tübingen.

WILHELM, G. (1990), Marginalien zu Herodot Klio 199, in: ABUSCH, T. (Hg.), Lingering over the words. Studies in Ancient Near Eastern literature in honor of William L. Moran (= HSS 37), Cambrigde/ MA, 505-524.

WILLIAMS, D. H. (1994), Proverbs 8:22-31, Interpretation 48, 275-279.

WILLIAMS, M. A. (1986), Uses of Gender Imagery in Ancient Gnostic Texts, in: BYNUM, C. W. (Hg.), Gender and Religion: On the Complexity of Symbols, Boston, 196-227.
WILSON, M. R. (1989): Marriage and Sinai: Two Covenants Compared, in: DERS., Our Father Abraham. Jewish Roots of Christian Faith, 203-208.
WIKENHAUSER, A. (1937), Die Kirche als der mythische Leib Christi nach dem Apostel Paulus, Münster.
WINDISCH, H. (1970), Der zweite Korintherbrief, (= KEK VI), Neudr. der 9. Aufl. (1924) Göttingen.
WINKLER, J. J. (1997), Der gefesselte Eros. Sexualität und Geschlechterverhältnis im antiken Griechenland. Aus dem Amerikanischen von S. Wohlfeil, München (orig. The Constraints of Desire. The Anthropology of Sex and Gender in Ancient Greece, Routledge 1990).
WINTER, U. (1987), Frau und Göttin. Exegetische und ikonigraphische Studien zum weiblichen Gottesbild im Alten Israel und in dessen Umwelt (= OBO 53), 2. Aufl. (1983), Fribourg - Göttingen.
WITTGENSTEIN, L. (1984), Werkausgabe in 8 Bden., Frankfurt a.M.
DERS. (1989), Logisch-philosophische Abhandlung. Tractatus logico-philosophicus. Kritische Edition, hg. v. McGuinness u. J. Schulte, Frankfurt a.M.
WOLDE, E. v. (1994), Words Become Worlds: Semantic Studies of Genesis 1-11 (= BIS 6), Leiden u.a. , 61-74.
WOLFF, C. (1981), Die Gemeinde des Christus in der Apokalypse des Johannes, NTS 27, 186-197.
WOLFF, H. W. (1976), Hosea, 3., verb. Aufl., Neukirchen-Vluyn (inzwischen 4. Aufl. 1990).

YARBROUGH, O. L. (1985), Not like the Gentiles. Marriage Rules in the Letters of Paul (= Society of Biblical Literature, Diss. Ser. 80), Atlanta (Georgia).
YEE, G. A. (1982), The Analysis of Prov 8,22-31 According to Style and Structure, ZAW 94, 58-66.
YUBERO, D. (1953), La Nueva Jerusalém del Apc 21,1ff, Cultura Biblica 115, 359-362.

ZANGENBERG, J. (1995), Frühes Christentum in Samarien. Topographische und traditionsgeschichtliche Studien zu den Samarientexten im Johannesevangelium, Diss. Heidelberg. (inzwischen TANZ 27, Tübingen - Basel 1998).
ZENGER, E. (1993) (Hg.), Der neue Bund im alten: Studien zur Bundestheologie der beiden Testamente (= QD 146), Freiburg i.Br. u.a.
ZEVINI, G. (1986), Gesù, lo sposo della comunitá messianica (Gv 3,29), PSV 13, 105-117.
ZIESLER, J. A. (1972/73), The Removal of the Bridegroom: A Note on Mark. 2, 18-22 and parallels, NTS 19, 190-194.
ZIMMERMANN, H. (1967), Neutestamentliche Methodenlehre. Darstellung der historisch-kritischen Methode, Stuttgart.
ZIMMERMANN, J. (1998), Messianische Texte aus Qumran. Königliche, priesterliche und prophetische Messiasvorstellungen in den Schriftfunden von Qumran (= WUNT II/104), Tübingen.
ZIMMERMANN, R. (1994), Homo Sapiens Ignorans. Hiob 28 als Bestandteil der ursprünglichen Hiobdichtung, BN 74, 80-100.
DERS. (1996), Zitation, Kontradiktion, Applikation? Die Jesuslogien in 1Kor 7,10f. und 9,14: Traditionsgeschichtliche Verankerung und paulinische Interpretation, ZNW 87, 83-100. (mit ZIMMERMANN, M.)
DERS. (1998), Brautwerbung in Samarien? Von der moralischen zur metaphorischen Interpretation von Joh 4, ZNT 1, 40-55. (mit ZIMMERMANN, M.)

DERS. (1999a), Der Freund des Bräutigams (Joh 3,29): Deflorations- oder Christuszeuge?, ZNW 90, 123-130. (mit ZIMMERMANN, M.)

DERS. (1999b), Heilige Hochzeit der Göttersöhne und Menschentöchter? Spuren des Mythos in Gen 6,1-4, ZAW 111, 327-352. (mit ZIMMERMANN, M.)

DERS. (2000a), Vom »Hätschelkind« zur ›Himmelsbraut‹. Eine ›relecture‹ zum Weisheitsverständnis in Spr 8,22-31, BZ.NF 44, 77-91. (mit ZIMMERMANN, M.)

DERS. (2000b), Metapherntheorie und biblische Bildersprache. Ein methodologischer Versuch, ThZ 56, 108-133.

DERS. (2000c) (Hg.), Bildersprache verstehen. Zur Hermeneutik der Metapher und anderer bildlicher Sprachformen. Mit einem Geleitwort von H.-G. Gadamer (= Übergänge 38), München.

DERS. (2000d), Einführung: Bildersprache verstehen *oder* Die offene Sinndynamik der Sprachbilder, in: DERS. (2000c) (Hg.), Bildersprache verstehen, 13-54.

DERS. (2000e), Struktur und Kontextualität des Androgynie-Mythos. Zur Mythenhermeneutik von Cl. Lévi-Strauss, in: DERS. (2000c) (Hg.), Bildersprache verstehen, 259-292.

DERS. (2000f), »Bräutigam« als frühjüdisches Messias-Prädikat? Zur Traditionsgeschichte einer urchristlichen Metapher, BN 103, 85-100.

DERS. (2000g), »(...) und sie werden ein Fleisch sein«. Gen 2,24 in der frühjüdischen und urchristlichen Rezeption, in: DOBBELER, A. V./ ERLEMANN, K./ HEILIGENTHAL, R. (Hg.), Religionsgeschichte des Neuen Testaments, FS K. Berger, Tübingen - Basel (im Erscheinen).

ZINN, E. (1994), Art. Erotik, LAW 1, 867-873.

ZMIJEWSKI, J. (1992), Art. νηστεία κτλ. (*nesteia* Fasten), EWNT II (2. Aufl.), 1143-1147.

ZYMNER, R. (1991), Uneigentlichkeit. Studien zu Semantik und Geschichte der Parabel, (= Explicatio: Analytische Studien zur Literatur und Literaturwissenschaft), Paderborn u.a.

DERS. (1995), Metaphorische Erotik. Zur konzisen Unschärfe uneigentlichen Sprechens, in: DANNEBERG, L. (1995) (Hg. u.a.), Metapher und Innovation, 158-171.

Stellenregister

1. Alter Orient

Ägyptische Texte
Papyrus Oxyrhynchos
1380 72

Pyramidentexte
366 83

Totenbuch
149,217 84

Codex Esnunna
§ 26 235
§ 26-28 231

Codex Lipit-Ishtar
§ 29 245

Codex Hammurapi 639
§ 128 233
§ 130 235
§ 161 245

Gilgamesch-Epos
II 2,190f. 67
VI 1,7-9 67
VI 165 707

Saqqara-Papyrus 161

Sumerische Texte
CT 17,50 70
CT 42,4 67
STR I 67
STT 136 70

TLB 2,2 67

Ugaritische Texte
KTU
1,10f. 68
1,16 73
1,23 67f., 70, 73
1,43 67
1,96 68
1,100 67

Zincirli-Text 161

2. Altes Testament

Genesis
1,27 215, 335, 337, 358, 511, 516, 701
1,28 98, 217f.
2,7 216
2,22 216, 404
2,23f. 26, 216, 615
2,23 360
2,24 215, 217f., 333, 335, 337, 343, 357, 359, 368, 378, 517, 571, 601, 603, 606, 647, 655f., 672, 693
3,13 312
3,16 603
4,1 100, 163, 184, 640
4,17ff. 98
4,19 95
5 92f., 96, 98
6,1-4 *91-101*, 219, 460, 640
6,1 95
6,2 95
6,3 94, 97f.
6,4 95f., 98
6,5ff. 92
7,9 337
9,22f. 120
11 94
11,28 133
11,29 95
12,13 159
16,2.4 95
19,31 95
20,3 139
24 230
24,16 95
24,60 237
24,67 697
26,8 162
28 232
29,10 95
29,21ff. 95, 697
29,27 238
29,32.34 106
34,3 106
34,8 172
34,12 231, 462
37,9 454
38,21f. 139, 691
38,24 109
39,14 162
39,17 162

Exodus
2,1 95
3,14f. 308
3,14 160
4,25f. 89
12,2 212
13,1-16 465
19,10-15 531, 691
19,10 311
20,5 308, 697
20,13 399
20,14 127, 392

21,7.9 463
21,22 106
22 232
22,15 106, 231
22,16 231, 462
22,28f. 465
28,2.40 267
28,42 120
32,6 162
34,6 308
34,14 308, 697
34,15f. 142
34,19f. 465
39,28 267

Leviticus
15,19f. 239
16,29.31 289
18.20 393
18 395, 691
18,6–19 120
18,7–18 242
19,18 332, 358, 360f.
19,20 463
20,7.26 392
20,10 112
20,11 120
20,17–19 120
21,6–15 393, 531
21,7.14 270
22,10 392
27,26 465

Numeri
3,40–51 465
4,35 198
6,1–21 532
8,17f. 465
13,13 96
18,6 465
20,10 642
25,1–9 400

Deuteronomium
4,19–28 309
4,23 127
5,9 308, 697
5,17 399
5,18 392
6,4f. 220f., 693
15,19 465
17,7.12 392
17,17 337
21,10–14 242
22,13–21 305
22,13.16 130
22,19 135
22,21 392
22,22–27 235
22,22 106, 112, 139, 392, 642
23,1 120
23,10–12 531
23,18 139, 691
23,20 165
24,1–4 109, 112f., 132, 135, 232, 642
24,3 129, 131, 135
24,4 106, 139
31,16 142
32,6 163

Richter
2,17 142
8,27.33 142
13–16 532
14,11 286
14,12 238
16,25 162
21,21.23 164

Ruth 188
2,1 159
2,13 106
3,2 159
3,9 120
4,5.10 156f., 163
4,11f. 237

1. Samuel
25,34 95

2. Samuel
2,14 162
6 69, 164
6,5 162
6,21 162
7,16 263
11,26 106, 139
12,13 397

1. Könige
11 97, 140, 443
16–19 441
16,31–33 140, 441
18,13 441
19,1 441

2. Könige
9,22 441, 476
17,38 127
19,21 119
23,7 139
24,2 133

1. Chronik
13,8 162

Esra
2,36 269
3,2 269
10,18 270

Nehemia
12,10 270
13,28 270

Ester 188
1,17.20 139
2,15 171

Hiob
15,7 164f.
28 153, 169, 615
28,15–19 173
28,18 157
28,28 167
31,9 106

Psalmen
2,9 423
19,6 89, 498, 500, 629, 665
40 (=39 LXX)
40,7 366
45 (=44 LXX) 68, 199, 221, *260–265*, 418, *419–421*, 615, 628f., 647, 680f.
45,7 261f., 425
45,10 342
45,11–16 262
45,11.13 164, 603, 606, 705
45,14f. 243, 421
45,14 342
60,5 406

75,9 406
87,7 165

93 (=92 LXX)
93 415
93,1 418, 425
93,4 415
94,19 162
97 (=96 LXX)
97,1 418
99 (=98 LXX)
99,1 418
118 (=117 LXX
118,24 418
119,16 162
119,47 162
119,70 162
135 (=134 LXX)
135,1.20 415f.
139,5 216, 218
139,13 163
146,10 119f., 430

Proverbien (Sprüche)
1–9 *155-166*, 172, 645f.
1,5 157, 163
1,20–33 155
1,20f. 153, 155
1,28 155
2,4 155
2,5 127
2,16–19 158
2,16f. *126f.*, 158
2,17 355f.
2,18f. 158
3,2 158
3,4f. 127
3,12 444
3,13 155
3,14–16 158, 173
3,15 157, 173
4,5–9 *156*, 163
4,5 163
4,6 *156f.*
4,7 163
4,9 450
5 158
5,4–6 158
5,9f. 158
5,14 158
5,15–20 157, 168, 175, 355f., 474
5,18 126, 445, 697
5,19 157
6,24–35 158
6,34f. 158
7 166
7,4 154, *158f.*
7,5–27 158
7,15 155
7,26f. 158
8 166, 186, 221
8,1–3 153
8,11 157, 173
8,15f. 158, 221
8,17f. 356
8,17 155, *157*, 167f., 186, 645
8,18 158
8,21 157f., 173, 186, 645
8,22–31 *159-166*, 169, 173, 183, 356, 572, 615, 645f.
8,22f. 159, 163f., 168
8,24f. 159, 164
8,24 165
8,25 164f.
8,30 159, 161, 164f.
8,30f 161, 163, 165f.
8,35 *155-158*, 169
8,36 157
9,1ff. 155, 167
9,1–6 155
9,1–5 *472f.*
9,10 167
9,13–18 158
9,13 166
10–31 155
12,4 157, 450
13,17 165
14,1 155
14,5 165
15,32 156, 163
16,16 156, 163
17,16 156, 163
18,15 163
18,22 *156*
19,8 156, 163
19,14 157
20,6 165
23,23 156, 163
24,7 155
29,3 157
31 169
31,10ff. 153, 157

Kohelet (Prediger)
9,9 157

Canticum (Hoheslied)
101-104
1,4f. 102
1,7f. 156
1,12 102
1,15 103, 131
2,2.14 204
2,8f. 156
2,9 169
2,16 121, 352
3,1–4 155
3,7.9.11 102
3,11 102, 130, 156, 204, 208, 221, 244, 420, 450, 647, 680f.
4,1 103
4,7 447
4,9–12 102, 159, 494
4,9ff. 130
4,12 102
4,15 204
4,16–5,1 156
5 444
5,1 102, 159, 494
5,2–8 *447f.*
5,2 204
5,4–6 156, 169
5,6 155
5,12 103, 132
6,3 447
7,2 160, 165
8,5f. 156

Jesaja
1 524
1,10ff. 135
1,21 129, 141, 399
1,29 129
3,16ff. 129
3,18–24 243
5 129
5,7 162
6,2 424
9,1–6 261
9,5 193

11,1-9 261
11,8 162
13 406
22,1-4 135
23,15-18 129, 133, 136
25,6 422, 677
26,2 165
30,5 604
34,6ff. 422
37,22 119
42,14 150
43,6 137
45,9-11 150
46,3f. 150
47 399, 406, 413, 643
47,1ff. 129, 131, 133, 136, 148, 152
47,2 130
47,8f. 413
49,14 119, 130-133, 135
49,15 150
49,17 134
49,18 130f., 133, 137, 144, 146, 243, 406, 431f., 644
49,20 132
49,22 134, 137, 145, 434
50,1 129-133, 135f., 137, 145, 150, 430, 431, 643
51,17ff. 132, 145, 431
51,22 129, 131, 430
52,1ff. 431
52,1-4 463
52,1 130, 134f., 137, 145, 268, 433, 644
52,2f. 129, 434, 463
52,3 152
52,7-10 434
52,7 268
52,11f. 145
54,1-6 406
54,1 129-131, 133, 137, 145, 430, 508, 532
54,4-8 430, 434
54,4 119
54,5 129, 131, 134, 136f., 213, 644
54,6f. 119, 126, 129-132, 135f., 145f., 431, 445, 644
54,7-9 137
54,13 131
55,1 469
56,3-5 532
57,3-10 131, 135f.
59,1 135
60,1ff. 434
60,4 137
60,15 119, 130-133, 135
61 421
61,1ff. 133
61,1-10 431
61,2-3 268
61,3 130, 135, 263
61,10 130f., *133f.*, 137, 144, 146, 152, 156, 193, 199, 243f., 274, 399, 421, 431, *431f.*, 498, 644, 679
62,1-7 434
62,1 134
62,3-5 133, 137, 144
62,3 119f., 130, 133, 156, 244, 430
62,4f. 130-132, 134-136, 399, 431, 644
62,4, 152, 430
62,5 137, 146, 431f., 644
62,11 129
62,12 119
65,16 165
65,17 428
66,13 150

Jeremia
2-3 26, *112-115*, 642f.
2,1 115, 122, 642
2,2f. 113, 115, 144, 311, 398, 445, *464-466*, 642f.
2,7f. 445
2,13 445
2,20 115, 124, 141, 168, 572, 642
2,22ff. 113, 445, 642
2,31f 113f.
2,32 244
3 158
3,1-4,4 115
3,1-4 605
3,1 112f., 114f., 135, 141
3,2 114
3,4 122, 127
3,6-11 121
3,6-20 114
3,6 115, 141, 642
3,8 124, 131, 135, 141, 144, 396
3,13 642
3,20 396
5,7f. 141
7,34 116, 152, 411f.
9,1f. 128
13 158
13,12ff. 406
13,18-27 114f.
13,26 120
13,27 115, 141, 145, 642
16,1ff. 532
16,1 522f.
16,8 116
16,9 116, 411
16,15 412
17,2 115
22,21-23 114
23,9 141
25 (=cap.25 LXX)
25,2 412
25,10 116, 407, *411*, 412
25,12ff. 412
25,15ff.27 406
29,23 128
31,3f. 114f., 124, 643
31,31ff. 124
32,9f. 234
33 (=cap. 40 LXX)
33,10 411f.
33,11 116
46,10 422, 677
49,12 406
51,7 407

Klagelieder (Threni)
1,1 119
1,8 145
2,13 119, 450
2,15 450
4,5 160

Ezechiel
9,4 458
16 *120-121*, 125, 141, 145, 147, 221, *351-353*, 399, 405f., 421, 426, 445, 450, 501, 643f.
16,3 351
16,4-14 120
16,7 351f
16,8-14 352, 430
16,8 *125*, 128, 144f., 152, 398, 643
16,9-14 121, 243, 353
16,12 130, 244, 450, 680f.
16,13f. 421, 434, 450, 677
16,15-34 121
16,22 122, 643
16,23-26 603
16,36f. 120, 145
16,44-52 121
16,43 122
16,45 159
16,60f. 122, 128, 311, 398f., 643
16,60-63 *125*, 144f., 152
17 125
21,31 244
22,21 122
23 *121-122*, 141, 145, 147, 405, 643f.
23,5f. 122
23,10 120
23,15 122
23,18 120, 122
23,20 122
23,29 120
23,31 406
23,45f. 122
32 96f.
32,27 96
39,17-20 427

Daniel
4,27 406
12,3 213

Hosea
1-3 *104-112*, 139, 147, 523, 641f.
1,2-9 109
1,2 104, 108, 111, 122, 141
1,9 124
2 *105-107*, 221, 501
2,4 105, 112, 124, 144, 311, 603
2,9 155
2,10 139
2,11 120
2,16f. 106, 111
2,17 113, 122
2,18 106, 139f.
2,20-22 128, 144
2,20f. 123, 398
2,21f. 106f., 111-113, 212, 311, 399, 642, 705
2,22 567
2,23f. 144
3 462
3,1-5 *107-111*
3,1 108, 110, 114
3,3.5 110f.
4,11-14 104, 138f.
4,12 110
4,13 107, 115
4,14 107, 109, 138f., 399, 691
5,4 110
5,11 124
6,7 123f.
7,1 124
8,1 123
8,4-6 140
9,1 141
9,10 139
10,4 123f.
11,1 122
11,2 139
11,4 168, 572
11,9 149, 702
12,2 123f.
13,1 139f.
14,5 124

Joel
1,5-8 291
1,8 139
2,15f. *291*, 653

Micha
4,9 119f., 430

Nahum
3,5f. 120

Zephania
3,15.17 119f., 430

Sacharja
3,1-5 269
3,3 461

Maleachi
2,10-16 126
2,14-16 124
2,14f. 445
2,14 123, *126f.*
3,5 128

3. Antikes Judentum (Frühjudentum) und Rabbinica

Assumptio Mosis
10,3 192
11,12 *312*

ApkAbr
23,1-8 313

Baruch
griech. Baruch
2,23 117, 642
3,26 97f.
4,20 432
5 431-433
5,1f. 193, 199, *431f.*, 450

syr. Baruch
11,1 409
51,3-16 191

4Esra
3,2.28.31 409
5,24.26 204
9,26–10,59 433
9,42–10,4 433, 455
10,27 456, 500
10,44 500

Henoch
äth. Henoch
5ff. 97, 460
6 93
10,11 460
14,20 191
62,11 192
62,14 422
69,6 312
71,1 679
83,2 531
85,3 531
106,2 191
108,9f. 288

gr. Henoch
7,1 460

sl. Henoch
22,9 191
42,5 422

Joseph und Aseneth 189–199, 647

Ed. Burchard
1–21 189
1,4 191
2,1 190
3,4 193
4,1 195, 199
4,7 190, 193
4,8 193f.
5,3–7 191
5,5 193, 454
5,7 193
6,1–8 190f.,
6,3.5 191f.
6,8 194
7,2.6 193
7,7 190, 201
8,9 194
12,11 194
12,14f. 191
13,5 194
13,13 192f.
14–17 190, 198
14,3 191
14,9 195, 199
14,12f. 193, 199
15,4f. 197
15,6–9 194f.
15,6 195
15,7 182, 193f., 196f.
15,8 197
16 190
16,14 192, 194, 677
16,16 191
17,6 194
18,1 193
18,5–10 191, 421, 679
18,5 *450*
18,6 195, 244, 421, 450, 680
18,9 191
18,11 191f.
18,13 192
19,5 194
19,8 192
20,6 191
21,4 191f., 194, 197
21,5 193
21,20 192
21,21 193f.
22,13 194
23,10 192
25,6 193
22–29 190

Ed. Philonenko
1,6 191
14,13–16 191
15,2–6 191
15,5–7 195f.
15,7 196–198, 586
18,7 191

Josephus
Antiquitates Judaicae (Ant)
2,100 233
3,240 288
3,276f. 242
3,277 531
4,257ff. 242
14,66 288
17,11 233
18,21 532f.
18,94 288

De Bello Judaico (Bell)
1,553 233
2,120f. 533
2,160f. 533
5,236 288
6,300–306 117, 412

Contra Apionem (Ap)
2,200 233

Jubiläenbuch (=Jub)
1,24ff. 192
5,1ff. 93, 97, 460
22,9 392
30,7–15 393
30,8 392
33,9–22 393
39,6 392
40,7 193
41,25f. 393
50,8 393, 532

Judith 188
4,1–7,32 188
8,6 288
9,10.13 189
12,16 189
13,16 189
16,22 189

Liber Antiquitatum Biblicarum (= LibAnt)
13,6 288
40,6 244
49,6 451

1Makkabäer
9,39 286

3Makkabäer
4,6ff. 239, 244

4Makkabäer
18,7–9 217, *313*

Megillat Taanit 289, 294

Megillat Taanit Batra
294

Midraschim
Avot de Rabbi Natan (=ARN)
26 361

Bereshit Rabba (BerR)
1,1 161
14,7 215
17,2 336
18 404
18,3 246
67,3 243, 247
80 232

Shemot Rabba (ShemR)
12,3 211
15,3 211
15,31 *212f.*, 304
20,8 211
33,7 213
41 213

Wajiqra Rabba (WaR)
11 236

Bemidbar Rabba (BemR)
18 246

Devarim Rabba (DevR)
3 213
7 412

Schir ha-Schirim Rabba (ShirR)
I 4,2 361

Sifra (zu Lev)
20,10 392

Mischna
Abot (Av)
3,5 168
5,21 241
6,10 161

Ketubbot (Ket)
1,2 234
2,1 238
5,1 234
5,2 306, 470
6,5 232, 234

Nega'im (Neg)
3,2 212

Baba Mezi'a (BM)
6,1 238

Gittin (Git)
7,5 243

Keritot (Ker)
3,7 239

Megila (Meg)
4,3 238

Nidda (Nid)
10,5 470

Pessachim (Pes)
3,7 306

Sanhedrin (San)
3,5 245
11,1 392

Schevi'it (Shevi)
7,4 239

Sota (=Sot)
9,11 238
9,14 238

Qiddushin (Qid)
1,1 232, 234, 367
2,6 232, 462
4,5 242

Ta'anit (Taan)
1,1a 161
4,8 204, 208, 311, 420, 450, 647
5,2b 161

Yadayim
3,5 205

Muraba'ât-Papyri
P.Mur 20f. 233
P.Mur 115f. 233

Pesikta de Rav Kahana (PesK) 208-213
1,3 210
5,11 211
5,14 212
11,3 209
12,11 *210f.*
12,19 *212*
14,3 211
15,6 211
19,2 211
19,4 212
21,3 211f.
22,4 421
26,9 211

Pesikta Rabbati (PesR)
37 134, *273-275*, 421, 647, 679

Philo v. Alexandrien 178-185
De Abrahamo (Abr)
99ff. 181
101f. 182
245f. 336

De Cherubim (Cher)
40ff. 184
41 178
42f. 184
48 184
49f. 534
49 185, 363
51f. 185

De Congressu (Congr)
71-80 179f.

De Decalogo (Decal)
121-124 397
126 392
127 392
159 288

De Ebrietate (Ebr)
30ff. 164, *183f.*, 186, 363, 573, 615, 645

31 163f.
32f. 184
35f. 184

De Fuga et Inventione (Fug)
29 233
50 181f.
50-52 182, 196
52-118 198

De Migratione Abrahami (Migr)
101 179
217f. 180

De Mutatione Nominum Cainis (Mut)
132f. 184

De Opificio Mundi (Op)
151f. 217
151 312
157 312

De Posteritate Caini (Post)
75ff. 181
134 180, 184
135 180, 184

De Somniis (Som)
I,200 179, 181

De Specialibus Legibus (SpecLeg)
1,107 234
1,186 288
2,193 288
3,29 240
3,72 234

De Virtutibus (Virt)
62 179, 186

De Vita Contemplativa (VitCont)
32 181
35 181
57-63 217
68f. 181
68 534
73 181

De Vita Mosis (VitMos)
1,7 336
2,23 288
2,67-69 531, 534
2,68f. 180

Legum allegoriae (All)
2I,19f. 217
2,49 358
2,67 165
3,65-181 180
3,71 534
3,72ff. 180
3,76 180
3,148-154 534
3,152f. 180

Quaestiones in Genesin (Quaest in Gen)
2,26 336
3,21 336

Pirqe de Rabbi Elieser (=PRE)
33 270

Psalmen Salomos
2,20f. 432f.
11 431-433
11,7 193, *432f.*
17,21ff. 263
17,27.30 192
17,32 263

Qumran
Damaskus-Schrift (CD)
4,21-5,2 335, 337, 358, 534
5,6ff. 393, 533
5,7f. 243
6,18-7,4 393, 533
6,19 288
12,1f. (4Q271, Frg.3) 393, 533
12,23 266
14,19 266
19,10 266
19,35 298
20,1 266
20,14 298

1Q 23f. 93
1Q28a I,9-11 241, 534
1Q28a II,11-22 266

1QM
7,4f. 531
7,9-11 267

1QS IX,9-11 266
1QIs[a] 61,10 134, *265-269*
1QpHab V,5-7 401
4Q171 263
4Q174 263
4Q271 393
4Q203 93
4Q375 Frg.1 Kol. i 267
4Q376 Frg.1 Kol. i 267
4Q396 frg.2 ii,4-11 394, 397
4Q502 228, 247, 533
4Q530-533 93
4Q541 Frg.9 Kol. I 266f.
4Q541 Frg.24 Kol. II 266

6Q08 93

11Q05 (Sir 51,13-30) 162, *170-172*
11Q13 Kol. II,18f. 263
11Q13 I,14 192
11Q13 7-20 268
11Q19 393
2,11-15 309
45,10-12 393

Seder Elijahu Rabba (SER)
31 161

Sibyllinen (SibOr)
499
5,143.159 409

Sirach
1,1-30 167
1,1 157, 167
1,9 167
1,14-21 167
4 *167*
4,11-19 167
4,12.14 167f.
4,15 167
4,16 167
4,17.19 167
6 *167f.*
6,1-3 168
6,18-37 154, 167
6,18-31 168
6,18-22 168
6,23-31 168, 572
6,24 611, 615
6,25 168
6,26 168
6,27 168
6,28 182
6,29-31 168, 679
7,24f. 306
13,15 358
14f. *167*
14,20-15,10 167f.
14,20 168
14,22-24 168
14,25 169
15,2-6 169
15,2f. 154, 169, 186, 645
22,6 292
24 167, *169*, 615
24,8 168, 182
24,9 167
24,12.14 169
24,16 169
24,32 169
24,51 168
25,1f. 336
25,21f. 233
42,9-11 *306*
51,13ff. 168
51,13-30 167, *170-172*, 645
51,18 172
51,21 163
51,23-29 611
51,26 168, 572, 615
51,34 572

Susanna 188f.

Talmud
Babylonischer Talmud
Berakhot (bBer)
6b 117, 412
9b 415
24a 361
30b-31a 285
30b 239
50b 238
57a 205
57b 470
61a 215f.
61b 168

Avoda Zara (bAZ)
22b 313

Baba Mezi'a (bBM)
104a 234

Eruvin (bEr)
18a 215f.

Gittin (bGit)
7a 285
71a 244
89a 235

Jevamot (bYev)
52a 230
62b 361
63a 243
89b 238
103b 313

Ketubbot (bKet)
4a 238
5b 240
6b 240
7a 240
7b-8a 238
7b 239, 412
12a 239
16b-17a 238
16b 247, 342
17a 237f.
57b 306

Moed Qatan (bMQ)
28b 238

Pessachim (bPes)
49b 242

Qidduschin (bQid)
5b 235
29b 241
65a 235
70a 233

Sanhedrin (bSan)
76b 361
93a 270

Schabbat (bShab)
114a 292

Shevu'ot (bShevu)
35a 204

Suka (bSuk)
25b 247, 286

Ta'anit (bTaan)
14b 239

Jerusalemer Talmud
(Zitation je nach Ausgabe: Krakau bzw. Krotoschin)
pKet
8,11,32b 232
4.8,28d 234
1,25a 238
pAZ 10b,4-9 245
pYev 15,3,14d 234
pDem 4,24a,5 236
pSchevi 4,35c,25 236
pHag 1,7,66c 237
pSot 9,24c 238
pSuk
2,3,53a 246
5,53a 286

Targume
TgPs 45,3.7 263

TgCant *206-207*
1,1-3 206

1,4-3,4 206
2,7 206
4,1-15 206
5,2-7,10 206
6,4-10 206, 273
7,1-9 206, 273
7,4 206
7,12-8,14 207, 273, 648
7,14 207
8,1-4 207

TgJes
28,5 268
61,10 268

TgJer
2,20 142
16,45 142

TgEz 142
16,3 214
16,6 214
16,10f. 214
16,12 214
16,15ff. 214

TgSach
3,1-10 *269-273*
3,1-5 394, 461, 647, 679
3,5-10 271
3,5 244

Testament Abrahams (TestAbr)
I,16,6f. 191

Testament Hiobs (TestHiob)
21,2 248
23,10 248
24,10 248
25,6 248

Testamente der zwölf Patriarchen (TestXII)
TestRub
3,3 393
4,1 572
4,6.11 397
5,4 394
5,5 393
6,1 394

TestSim
3,4 288
5,3 397

TestLev
14,5f. 397

TestJud
15,4 288
24,3 192

TestNaph
3,4 397
4,1 397
5 454

TestAss
7,1 397

TestBenj
9,1 397

Tobit 189
4,12f. 306
6-9 189
7,10-13 306
7,15-8,1 239
7,16 233
7,18 470
8 239
8,1 470
8,19f 238
10,7 238
11,17 237
12,8 288
13,21 415

Tosefta
tBer 5,10 286
tBB 10,9 245
tSan 12,10 205, 647
tShab 16,22 231
tKet
1,4 245f.
4,9 234
5,1 306
12,1 232

tQid
1,1ff. 304
1,11ff. 236

Weisheit (Sapientia Salomonis)
1,4 176f.
1,5f. 177
1,12-14 174
3,2-4 174
3,13f. 532
4,2 450
5 450
5,16 177
5,16f. 450
5,17 192
6-9 173
6,1-11 173, 221
6,12 176, 186, 191, 645
6,14 176
6,18f. 174
6,20 174f.
6,23 176
6,24 173
7f. 165
7,7 176f.
7,9 173
7,10 173, 186
7,11-13 173f.
7,14 174
7,21 162, 165, 548
7,22 173f., 177
7,23 174, 177
7,25f. 173, 191
7,26 573
7,27 174
7,28 167, 176, 187, 646
7,29 173
8-9 183
8,1 174
8,2ff. 167, 169, 175f., 572, 617
8,3f. 165, *174-176*, 186, 357, 363, 645
8,6 162, 165, 548
8,7f. 175
8,9 174-177
8,13.17 174f.
8,16 175f.
8,18 175f.

8,19f. 175
8,21 157, 174, 176
9,3 174
9,4 176, 357
9,9 173f., 176
9,10 157, 174, 177
9,11 174
9,17 177
9,19 174
10,4 174
10,10 174
10,13-15 174
11-19 177
12,8.19 177
14,4 174
14,6 98, 174
14,12 177

Weisheitsschrift der Kairoer Geniza (WeishKairoGen)
9,11 161

4. Griechisches und römisches Schrifttum (nicht jüdisch-christlich)

Achilleus Tatios
Leukippe und Kleitophon *199-203*

Aischylos
Eumeniden 214f. 80, 691
frg. 44 70
frg. 55 349
frg. 383 80, 691

Anaxandrides
frg. 34,1-2 77

Apuleius
Isisbuch
24,1-5 84

Aristoteles
Poetik 1457b 37
Politik I,2 1252b 62

Aristophanes
Aves V,1720ff. 342
Aves V,1737ff. 253

Athenaeus
9,408e 77
10,424d 77

Catull
Carmina 61,6-10 256, 498
61,9f. 498

Chariton
Kallirhoe *199-203*
I,1,1f. 199
I,1,13 252
2,1 199
I,4,12 201
I,5,1 201
I,5,5 252f.
I,6,2 202f., 451
I,7,6 200
I,8,1.6 200
II,1,5 203
II,2,6 203
III,2,2 252
III,2,5 253
III,2,14.17 203
III,2,15 252
III,3,4f. 298
III,3,5 203
IV,2,6ff. 201
IV,3,6 202

Dion Chrysostomos
or. 7, 134-136.149 341, 395

Epiktet
Diss. II,4,2-3 341, 395, 691

Euripides
Alkestis 201
frg. 389 70
frg. 898 70
frg. 941 70
frg. 1023 70

Herc. 675 168

Medea 1026f. 253

Phoen. 344 253

Dionysios v. Halicarnassos
Antiquitates Romanae
II,64,5-69,3 535
6,83ff. 362

Heliodor
Aithiopika *199-203*

Hesiod
Theogonie 82
116-185 70
453-506 70

Hesychius
Lex. 3,39 236

Homer
Odyssee
4.15-19 251
4,260ff. 602
23.131-136 251

Iamblichos
Babylonica *199-203*, 202

Livius
Ab urbe condita
2,32f. 362

Longos
Daphnis und Chloe *199-203*
3 179

Lucian
Symposion 342, 547

Timon
17 252

Menander
Frg. 682 252
Methe frg. 265 77
Perikeiromene 435ff. 252
Sikyonius 397-405 253

Musonius
Reliquiae 340
or.12 394

Ovid
Amores I 14,45-50 498
Metamorphosen
4,285-388 57

Pausanias
I,43,4 349
II,38,3 349
III,28,2 80
IX,2,7 80

Platon
Menexenos
238b 74

Nomoi
4,774e 249
8,838e 62
8,841d 77f., 348

Politeia
5,458e 77
8,556e 362
8,567c 362

Symposion
189c-193 *57-62*, 569, 615
190d 59
191b 59
191d 57
192a 58
192b 62
192e 58
193a 59
206c 62
207ff. 62

Plinius der Ältere
Naturkunde (hist. nat.)
V 17,13 533
XXVIII 3,13 535

Plinius der Jüngere
Briefe (Epist.)
4,19,2-4 340
4,19,6 340
7,5 340

Plotin
Enneaden
II 9 564
II 9,4 566
II 9,15 566
III 2,3 566
III 2,9 566

Plutarch
Moralia (insb. coniugalia praecepta)
138c.d 340
142e 340, 383
142f 340
144a-b 340
242f-243a 340
767e 340

De Iside 83f.
13 83
14 83
17 84
36 84

Pollux
3,34 249
3,39 250
3,40 252
10,33 252

Pothius
Lex.
479,4 77

Seneca
Briefe an Lucilius 94,26 395

Sueton
Aug 76,2 289

Tacitus
Hist 5,4 289

Theocritus
17,126-134 78

Xenophon
Ephesiaka *199-203*
III,12,6 202
IV,2,3 202
V,6,2 202

Oikonomikos 338
I 43a,1-4 338
7,18 572

5. Neues Testament

Matthäus
4,2 289
5,27-30 393
5,27 399
6,16-18 290
9,14-17 276
9,15 584
11,12f. 651
11,19 651
12,38-45 401
12,39 400
16,4 400
16,24-28 400
19,4f. 517
19,4 358
19,12 459, 536
22,1-14 21, 225, 321, 423, 427, 546, 583, 605, 649f., 678, 679
22,11-13 679
23,36 401
24,34 401
25,1-13 20f, 225, 321, 472, 496, 583, 615, 626, 628, 630, 649f.

Markus
1,6 289
1,24 536
2,1-3,6 281
2,15f. 295
2,17 296
2,18-22 *276-300,* 536, 630f., 649-652, 653f., 678
2,19-20 279
2,20-22 280
2,20 21, 456
3,28f. 520
8,38 400
10,6-9 217, 335
10,7f. 358
10,19 399
12,25 672
14,25 295

Lukas
5,33-39 276
7,28 651
7,33f. 296, 651
7,34 295
9,23-27 400
12,35-38 422, 446f.
12,37 446
14,15b.24 *423,* 678
16,16f. 651

Johannes
2,1-11 225, 285, 627, 630, 650
2,1 650
2,19-21 456
3,3.5 370
3,22-36 321, 650
3,22 650
3,25 650
3,28-30 536, 629, 649f.
3,29 21, 225, 245, 315
4 225, 627, 650
4,1 650
4,14 469
4,46 650
6,69 536
7,37f. 469
10,10 651
13,10 370
14,10 370
15,3 370
17,4.8 370

Apostelgeschichte
8,9-25 564
15,10 168
15,20 443
15,23 443
15,29 443
21,25 443

Römer
8,24 321
9,25 705
12,1f. 367
13,9 399
14,10 320

1. Korinther
4,14f. 315, 323
5 392
5,1 394
5,9f. 603
5,11 399
6,9f. 399
6,12-20 317, 397, 654, 704f.
6,16f. 358f., 517, 656, 672
6,18f. 393, 550, 691
6,20 368, 461f.
7 383, 527, 633
7,1 529
7,5 536
7,10f. 337, 693
7,12-14 705
7,14 373, 691
7,23 461
7,29 542
7,32-34 529, 654
7,32 550
7,34 373, 691
7,36-38 524
9,5 494
9,24 321, 448
9,25 449
10,7 400
10,8 400
11,3 *375*
16,23 472f.

2. Korinther
1,12 319
3,6 601
4,14 320
6,11f. 323
6,13 315, 323
7,7 316, 323
8,2 319
9,8 651
9,11 319
9,13 319
10-13 300
10,1f. 301
10,1 323
10,10 323
11,1-4 *300-325,* 353f., 418, 482, 502, 506, 627, 654f.
11,2f. 21, 376, 627, 629
11,2 21, 165, 307, 466
11,4 300
11,7-9 323

11,11 323
11,13f. 303, 316
11,20 323
11,22f. 323
12,13 323
12,14f. 323
12,14 315
12,20 323
13,3 323

Galater
3,13 461
3,27 597, 679
3,28 511, 518, 569, 571, 598, 672
4,5 461
4,26 454
4,27 509
5,1 168
5,19–21 399

Epheser
1,4 *373,* 374
1,6 374
1,10 375
1,22f *375*
2,11f. 350
2,14–18 381
3,10 355, 363
4,3ff. 350
4,15f. *375*
4,15 375
4,17–24 381f.
4,22 350
4,25 333
5,2 349, 361, 366
5,5 400
5,15–20 329
5,15 355, 363
5,21–6,9 327
5,21–33 21, *327-385,* 472, 502, 506, 583, 608, 628f., 656f., 688, 702
5,23 *375,* 603, 606
5,25–27 *341-343,* 356
5,25 366, 444, 526
5,26f. 369, *372,* 462, 517, 657
5,28f. 342, 361
5,29–31 359, 657, 672
5,32 522, 583, 615, 656
5,33 361
6,1.5 331
6,5 319
6,10–20 379
6,12 603

Philipper
1,23 321
2,7 368
3,12–14 321
3,14 448
3,19 550

Kolosser
1,18 *375*
1,22 *373*
2,19 *375*f.
3,18f. 328
3,22 319
4,15f. 376

1. Thessalonicher
4 392
4,4–7 691

1. Timotheus
4,1–4 530
4,3 529, 633
4,8 449
5,9–16 530
5,11–14 445, 529
5,12 445f., 634

2. Timotheus
1,16 538
4,8 448

Titus
3,5 *370f.*, 657

1. Petrus
2,5 366
5,4 449
5,13 409

2. Petrus
2,1 461
2,4ff. 93, 461
2,10f.14 400

2. Johannes
1 31, 658

Hebräer
1,7f. 420
1,8 265
10,5–8 366
12,22–24 454

Jakobus
1,12–15 449
1,12 448f., 452
2,11 399
4,1–4 400
4,5 400

Judas
6–8 461
6f. 93
7.16.18 400
14 93

Offenbarung (Apk)
1,5 464f.
1,9 482
1,16 440
2–3 387, 439
2 442
2,4 445f., 659
2,5.16.25 472
2,7.11.17.29 471
2,10 *448-453,* 659
2,12–17 440
2,12 424
2,13 442, 444
2,14.20–22 *439-444,* 659
2,14f. 440, 443
2,18–29 440
2,19 446, 456
2,20–22 440f., 476
2,20 413, 425, 443, 466, 482
2,21 476
2,22 441
2,24 441, 443f.
3
3,3 467
3,4ff. 477, 488
3,4 466
3,6.13.22 471
3,9–11 449
3,9 445f.
3,11 *448-453,* 472, 659
3,12 435

3,18–20 *446–448*
3,19 444, 446, 448
3,20 422, 446, *447f.*, 659
3,21 482
4
4,8 424
4,10f. 414
5
5,6.8.12.13 424
5,6 425
5,8–14 414
5,8f. 458
5,9 461, 464f.
5,11 425
5,18 477
6
6,1 458
6,2 449
6,11 477, 488
6,16 424
7
7,3 458, 464f., 482
7,4ff. 454, 458f.
7,9–19 427, 477
7,9 427
7,10 425, 427
7,14 424, 488
7,17 425
9,8 425
9,21 476
11,2.8 475, 659
11,17 424
12.14 387
12 425f., *453–457*, 485, *500–502*, 659
12,1 425, 453
12,9 413, 456
13 409, 454, 460, 465
13,1 428
13,8–17 457
13,9 471
13,14 413, 456
14
14,1–5 427, *456–467*, 659
14,1 454, 475, 659
14,3 427
14,4 368, 425, 466
14,5 447
14,6ff. 460
14,8 402, 406, 475, 659
14,13 457
15,3 424
16,15 477, 488
16,19 406
17–21 387, *389–438*, 474, 659
17f. *402–410*, 442, 475, 485, 500f.
17 425, 454, 456
17,1–18,24 389, 466
17,1–3 *389*, *407f.*
17,1 389, 402
17,2 402, 412, 442
17,3 428
17,5 402, 406, 409
17,6 403, 408
17,7 407
17,8–18 *407f.*
17,9–11 442
17,14 420, 423f., 458
17,18 402
18 405f.
18,1–3 402
18,2 402
18,3 402, 412f., 442, 475
18,4 443
18,7 413
18,9–19 410
18,10.16.19 403
18,11–16 408
18,16 413
18,18 413
18,20 414
18,21–23 *410f.*, *413*
18,21 413
18,23 117, 407, *410–414*, 419, 476, 642
19–21 21
19 426, 436, 475, 485
19,1–10 414, 659
19,1–4 *414f.*
19,1 389, 414
19,2 402, 389, 442, 475, 482
19,5 414–416, 482
19,6–9 265, *414–428*, 414, 448, 470, 475, 649, 659, 680
19,6 414, 424f., 427, 435, 458, 630
19,7f. 426, 430, 433f.
19,7 14, 378, 425, 429, 471, 483
19,8 420, 426f., 435, 477, 488, 517, 679
19,9 426f., 605, 678
19,10–20,15 389
19,10 482
19,11ff. 425
19,13 423
19,14 477
19,15 423
19,16 423f.
19,17 427
19,20 413
20
20,3.8.10 413
20,6 482
20,9 446
21 433, 436, 485, 501, 659
21,1–22,5 389
21,1ff. 427, 435
21,1–8 428
21,1 473
21,2.9 422, *428–436*, 470f., 679f.
21,2 428, 433, 466
21,7 482
21,9–22,5 428
21,9–11 428
21,9 *389*, 414, 517
21,10 *429*
21,14 436
21,23 413
21,24.26f 480
22 473
22,1.3–5 390
22,1–3 425
22,1 473
22,3 482
22,4 390
22,5 390, 424
22,6–21 387, 468f., 471
22,6 417
22,7 427
22,9 482
22,14–17 477
22,14f. 390, 471, 475, 480, 488
22,17 387, 448, *468–474*, 659
22,18f. 471, 473, 475

6. Alte Kirche

ActAndreas 555f.

ActJoh 556-558

ActPaulThecl 537-544
5 542
7 540
7,14 287
7,22 287
11 540
12 540
15fin 540
16 540
18 542
19 542
25 542f.
26 541, 543
27f. 541
31 541
34fin. 541
37f. 541, 543
40 542f.

ActPetr 555

ActThom 544-554
1-16 *545-551*
6f. *547-549*, 632
10-16 *549-551*
11 546, 632
12fin. 550, 586
12 549, 552, 554
14fin. 550
39 546
108-113 547
117 552, 554
119-123 551
123fin. 531
124 550, *552*, 625
129 512
158 546

Aphrahat
Demonstrationes
6,6f. (syr I 268,1-11; 269,7-26) 625f.
14,38 626
21,9 (syr I 957,3-5) 625
21,11 (syr I 961,17-19) 625

Clemens von Alexandrien
Stromateis (str.)
III 1,1 619
III 4,28 623f.
III 10,1 618
III 11,74 624
III 92,2 511f., 569, 619

Excerpta Theodoti (exc. Thdt.)
21,3 513, 576
22,3 576
22,35f. 575
67 619
68 576
78,2 565
79 576

1. Clemens
30,1 373
49,5 517
56,2 517

2. Clemens 506-518, 662f.
2,1-3 *508f.*,
2,4-7 509
6,3-5 513
6,7 508
6,9 507
7,6 507
8,6 507
9,1 507
9,5 518
9,7ff. 507
12,1-6 *510-514*, 621, 663
12,2 360, 511f., 672
12,5 512, 621
14,1-5 *514-517*, 672
14,1 509
14,2 516, 663
17,3.5 506f.
19,1 507

Didache (=Did)
8,1 290, 298
10,6 472f.
11-13 519
11,1f. 519
11,11 459, *520-524*

Ephraem der Syrer
Carmina Nisibena (CN)
6,13-16 627
6,13 626
19f. 627
19,13 626
20,1 *627*

Hymni contra Haereses
47,3ff. 626

Hymni de Navitate
8,18 628
11,1-4 628

Hymni de Paschate
3,1-7 626f.
3,7 *627*

Hymni de Resurectione
3,1-7 629

Hymni de Virginitate
3,14f. *626*
5,9 628
5,10-15 626
16,2 626
19,2 627
21,9 627
22f. 626
33,1 626

Eusebius
historia ecclesiae (h. e.)
III 32,7 321, 466
III 38,4 507
IV 22,4.6 321, 466
V 3,4 451, 633

Hippolyt
Refutatio omnium Haeraesium
V 7,14f. 512, 570
V 10,15 607
V 23,1-27,6 *607f.*
V 24,2-27,5 345
V 26,1.8f. 607
VI 29,3 573
VI 37,7 578

Hirt des Hermas (Herm)
491-506, 661f.
Mandata (Mand)
I 1.2 493
IV 1,1 492, 502
IV, 1,3-10 392
IV, 1,9 401
IV 4,1-4 492
IV 4,3f. 504
VIII 10 503
XI 7,18-21 497
XI 9,13f. 503
XII 2,1 492, 502

Similitudines (Sim)
I 8 503
VI 5,5-7 506, 661
VIII 503
VIII 6,1 497
VIII 7,3 504
IX 503
IX 2,3.5 495
IX 3,1 495
IX 5,1.6 495
IX 7,3 495
IX 9,5 496
IX 10,6-11-8 *495*
IX 13ff. 496
IX 13 495
IX 13,2-4 497
IX 13,2 495, 497
IX 13,9 496
IX 14 496
IX 15,2 496
IX 24,4 497
IX 27,2 503
X 3 496f.

Visiones (Vis)
I-IV 503
I 1,2 496
I 1,3 499
I 1,6fin 495
I 1,6 494, 503
I 1,8 494
I 2,1 495
I 2,2 499
I 2,4 492
I 3,4 499, 503
II-IV 502
II 1,1 499
II 2f. 499
II 2,3 492
II 2,6 503
II 2,7 504
II 3,2fin. 504
II 3,2 493, 505, 661
II 4,1 499, 502
II 4,3 503
III-IV 499
III 495, 503
III 1,8 503
III 2,7.9 504
III 7,1f. 504
III 8,1-8 496
III 8,2 496
III 8,9 504
III 9,7 503
III 10-13 502
III 10,4f. 502
III 10-13 505
IV 503
IV 1f. 497, *500-502*, 661, 679f.
IV 1,3 503
IV 1,6 500
IV 1,8 501
IV 2 *497-502, 506,* 517
IV 2,2 499
IV 2,3 501
IV 2,5 501, 503f.
IV 3 500f.
IV 3,5 499, *504*
X 3,1 524

Ignatius
Smyrna (IgnSmy)
8,2 *525f.*

Polykarp (IgnPol)
5,1-3 *526f.*
5,2f. 529

Irenäus von Lyon
Adversus Haeraeses
I 1,1f. 570, 573, *574*
I 2,1ff. 565
I 4,5 575
I 4,5-7,1 344
I 5,6 344
I 6,3f. 598, 618, 621
I 6,4 576, 590, *619*
I 7,1 *576*
I 11,1 579
I 11,5fin. 570, 573, 578
I 12,1 578
I 13,3 *590f,* 592, 599, 605, 618, 664
I 13,5 618
I 21,3 *589,* 592, 596, 599, 664
I 21,4 566
I 21,5 *594f.*
I 23,2f. 602
I 25,4 598
I 29,1 574
I 30,1-14 *606f.*
I 30,2 606
I 30,12 344
I 30,15 564
III 15,2 596
IV.3 162

Johannes Chrysostomus
Hom. in 1 Tim 9,2 451

Justin
Apologie (apol.)
I 20,1 499
I 40,4f. 621
I 44,12 499
I 61,3 657

Dialog mit Tryphon
30-39 621, 629
38 629
51,3 651
61 162
64,8 621
116,3 269f.

Lactantius
Divinae institutiones 4,14 271

Nag Hammadi
Cod I/5 (Tract.Tripart.)
132,22-28 571

Cod II/1 (ApokrJoh)
1,12ff. 571

Cod II/2 (EvThom)
Log 22 (37,25-30) 360, 511f., 621, 672
Log 46 651

Log 106 512

Cod II/3 (EvPhil) (51,29-86,19) *580-600*
31 *592*
42b 401
55 (63,32-64,5) 575, 586, 592
60 (65,33ff.) 582f., 585f., 605, 619
61 (65,11) 585, 593, 595f., 605
64 360
65f. 583
66 (67,5-8) 584, 597
67 617
68 (67,27-30) 360, 587
70 360
76 (69,25-37) 585, 587f.
77 593-595, 597, 599
78 (70,13-17) 360, 605, 617
79 585
82 585f., 596, 599
87f. (72,21-22) 584f.
102 (76,5) 584
106 593
122 (82,4-24) 522, 584-586, 605, 615, 619f.
125 (84,25-85,25) 597
126 (85,33-86,2) 585
127 (86,4f.) 584, 588, 593-597

Cod. II, 6 (Exegese über die Seele) 127,18-137,27 345, *600-606*
127,24 600, 603, 605
128,10ff. 345, 600
128,24f. 601
128,30-35 603
129,7ff. 602f.
130,23 603
131,5ff. 603
131,13-132,35 601
131,29f. 345, 601, 604
132,9ff. 568, 601, 603, 604
132,12ff. 601
132,24ff. 568, 604f.
132,34-133,9 *601*
133,1-31 601
133,5f. 571
133,11 601
133,31-134,15 602
133,35 601
134,10ff. 604, 606
135,22 604
135,24 604
135,25-137,26 602
135,26ff. 604
136,6f. 604
136,36f. 602

Cod III/3 (Eugnostos-Brief)
70,1-90,13 574
81,21-82,11 *574f.*

Cod III/4 (Sophia Jesu Christi)
90,14-119,18 574
101,4-14 574

Cod VI/3 (Authenticos Logos) 22,1-35,24 605
22,23 605
32,6 605
35,9ff. 605
Cod VI/8 (Tractatus Asklepii) 65,15-66,2 620

Cod VII/5 (StelSeth)
118,10-126,30 571

Narses (Narsai) von Edessa 624
Memra
27 628
37f. 628
46 628

Oden Salomos (Od Sal) 606-612, 632
3 21
3,4-8 *608*
3,4 611
3,7 611
3,5.7 608
3,11 612, 662
7,1 607
8,21 607
10 611
11,7f. 610
11,16-22 607
17,2 611
19,6f. 607
33,12 611
34,5 611, 660
38,6-14 *611*, 678
38,11 607f., 611f., 660
41 611
42,3 609, 612, 662
42,4 608
42,7-9 *608f.*, 610f., 662
42,11 238

Origenes 623, 629, 676
CantComm 629-632

Contra Celsum (Cels.)
1,12 203
6,27f. 618

Pseudo-Titus 556-558

Sentenzen des Sextus
72.136.230 632

Theophilus von Antiochien
An Autolycus 10 162

Tertullian 623, 633f.
Adversus Judaeos
14,7f. 272

Adversus Praxean
6-7 162

De Monogamia (monog.)
5,3 623

De Pudicitia (pud.)
I 3,57 623

De Virginibus Velandis (virg. vel)
16 623, 633f.

Tatian
orat. 41,1 499

Autorenregister

Achelis, H. 524, 633
Ådna, J. 186, 327-329, 346, 351f., 355, 357, 367
Albrecht, R. 530, 538, 540, 624, 632
Allgeier, A. 263, 265, 526, 628
Andriessen, P. 381
Archer, L. J. 189, 229f., 231-233, 235-239, 242, 244, 285, 304-306, 462
Arnold-Döben, V. 614
Assmann, J. 43f.
Aune, D. E. 389, 409, 417
Aurnhammer, A. 56, 58
Avagianou, A. 63-65, 69, 74, 76-78, 80-86, 249-254, 258, 348

Baarda, T. 511, 569
Bachmann, C. 694
Backhaus, K. 276, 277f., 281, 296
Baer, R. A. 182f., 217
Baillet, M. 167, 247, 533
Baldauf, C. 36, 43
Baldermann, I. 308
Baltensweiler, H. 358
Balthasar, H. U. v. 24, 625
Balz-Cochois, H. 138
Banner, M. 3
Barbaglio, G. 322
Bartelmus, R. 91-93, 98, 162
Barth, M. 370
Batey, R. A. 24f., 216f., 238f., 321f., 335, 345f., 359, 569, 607f.
Bauckham, R. 389, 407
Baumann, G. 14, 30, 106f., 112, 120f., 123, 128, 137, 141, 144, 148, 150f., 153f., 156f., 159, 165, 177, 691
Baumgarten, J. M. 247, 533
Baus, K. 252, 451
Bechmann, U. 22
Beck, E. 612, 626-628
Becker, J. 287
Bellinger, G. J. 66f., 70, 76, 707
Ben-Chorin, Sh. 536
Benko, S. 453
Benoit, P. 228, 232, 462
Berg, W. 308
Berger, K. 16f., 19, 42, 140f., 161, 192, 229, 260, 277, 288, 295f., 301, 323, 328, 347, 367, 370, 388, 396, 423, 443, 455, 460, 462, 468, 473, 479, 482, 488, 491, 500, 502, 512, 536f., 547, 563f., 582, 593, 609f., 612, 637
Bergmann, J. 567f., 690
Bernhardt, R. 36, 683, 701
Bertau, M.-C. 36
Betz, O. 116
Beyer, K. 161, 230, 234, 268, 272, 462
Bickell, G. 624
Biddle, M. E. 133, 406
Billerbeck, M. 535
Billerbeck, P. 117, 129, 208, 212f., 218, 230-232, 234-238, 240-246, 259, 285f., 288, 292, 304-307, 342, 422, 462, 470, 483
Bird, P. A. 30, 55, 138f., 707
Birus, H. 51
Bjerre-Aspegren, K. 624, 630
Black, M. 92, 484, 685, 694
Blech, M. 252, 451
Blumenberg, H. 36, 38, 45, 637
Boehm, G. 35
Böcher, O. 428, 483
Bohrer, K. H. 44
Bolle, K. W. 63, 66, 70, 72, 74f.
Bolyki, J. 295, 651f.
Bonnet, M. 530, 540, 545
Börker-Klähn, J. 118, 405, 680
Borleffs, J. G. Ph. 538
Bornkamm, G. 522, 548
Bousset, W. 458
Bouttier, M. 512, 569
Bovon, F. 277, 290, 299
Boyarin, D. 207
Bozak, B. A. 123, 128
Brandenburger, E. 312
Braude, W. G. 268, 275, 679
Brenner, A. 30, 101, 103f., 147-150, 205, 690
Breukelmann, F. H. 92
Breytenbach, C. 609

Brisson, L. 62
Brown, P. 32, 492, 529, 632, 634
Brownlee, W. H. 265
Brox, N. 491, 497–501, 503, 564, 566, 570, 574f., 589f., 619
Bruns, P. 624, 626, 631f.
Bruyne, D. d. 557
Buber, M. 697, 700
Bultmann, R. 321
Buntfuß, M. 39, 42, 683, 686
Burchard, Ch. 189f., 192–194, 199, 421, 451
Burkert, W. 63, 251, 254
Burrows, M. 233
Burrus, V. 530, 538, 540
Busch, P. 453f., 456, 500f.

Calame, C. 249, 254
Camp, C. V. 103, 127, 155–157
Casel, O. 369
Casey, R. P. 565, 575
Caqot, A. 264
Cassirer, E. 39, 44
Cazelles, H. 160–162
Chadwick, H. 529, 631f., 634
Charles, R. H. 481f.
Chavasse, C. 22–24, 263, 380, 623f.
Childs, B. S. 93
Chilton, B. D. 268
Clines, D. J. A. 92, 97
Closen, G. E. 92
Cohn, L. 164, 183f.
Collins, J. J. 455
Colpe, C. 229, 699
Conrad, J. 244
Contiades-Tsitsoni, E. 251, 253f., 342, 547
Cooper, J. S. 63
Correns, D. 244
Craigie, P. C. 261, 263f.
Cremer, F. G. 277, 287, 298
Cremer, M. 63, 69
Cunchillos, J. L. 92

Dalferth, I. U. 41f., 44, 638, 692
Danneberg, L. 42
Davies, S. L. 530, 538, 540
Dawes, G. W. 31, 359, 375, 383
Delcourt, M. 56f.
Delling, G. 228
Deutsch, C. 389
Dexinger, F. 91f., 98
Dibelius, M. 496, 498–500
Dieterich, A. 63, 79
Dietrich, W. 107, 307–311
Dietzfelbinger, Chr. 451
Dijk-Hemmes, F. v. 30, 110, 112, 149
Dohmen, C. 124, 307–309, 311
Draper, J. A. 519
Drijvers, H. J. W. 544–547, 550, 552, 609f., 624
Driver, G. R. 235, 303
Duensing, H. 507, 529
Dünzl, F. 4, 16, 561, 624

Ebner, M. 278f., 281f., 287, 296, 649
Eckstein, H.-J. 700
Eco, U. 438
Effe, B. 5
Egger, B. 199f.
Eliade, M. 47
Engberding, H. 624
Engelken, K. 305, 335
Epstein, L. M. 231, 233
Erdmann, W. 249–251, 253f., 338
Erlemann, K. 46, 484
Eslinger, L. 92

Fabeck, H. v. 701
Falk, Z. W. 230
Falkenstein, A. 67
Fauth, W. 55, 138, 707
Fekkes III, J. 402, 406, 411, 428, 469, 479
Fensham, F. C. 123f.
Feuillet, A. 277, 447
Fink, F. F. 81, 249–251, 691
Fischer, I. 13, 148, 150f.
Fischer, K. M. 345, 347, 605
Fitzgerald, A. 117, 119, 404f.
Fohrer, G. 119f., 125
Förster, N. 568, 576, 580, 589, 591f., 596
Foucault, M. 5, 10–12, 338–341, 360, 391, 395, 638
Fox, M. V. 159
Floerke, H. 547
Franzmann, M. 608, 610–613
Freedmann, D. N. 128, 138, 391
Frey, J. 406, 409, 456, 487, 501
Frey, J.-B. 241
Frevel, Chr. 55, 63f, 67f, 73, 138–140, 640, 707
Freymuth, G. 74, 79
Friedman, M. A. 105, 230, 237, 391
Fuchs, O. 51

Gadamer, H.-G. 10
Gaffron, H. G. 576, 582, 584, 586, 588f., 592, 594, 599, 617, 620f.
García Martínez, F. 260, 262, 265, 267f., 532
Gärtner, H. 199
Gauger, J.-D. 499f.
Geerlings, W. 529f., 535
Gennep, A. v. 86, 254, 699
Gemünden, P. v. 36, 44, 650, 703
Georgi, D. 175, 182, 187, 428, 483, 532, 573
Gerlemann, G. 101, 204, 547
Gerlitz, P. 5, 55, 71, 138, 707
Gese, H. 91, 96, 355
Gese, M. 31, 322, 343
Gielen, M. 382
Giesen, H. 454, 469, 472, 485
Gilg, A. 518
Gigon, O. 249f.
Glonner, G. 403, 406, 408, 411f.
Gnilka, J. 22, 63, 259f., 267, 281f., 297f., 332f., 343, 354, 357, 371
Goldberg, A. 274
Goldschmidt, L. 215f.
Gollancz, H. 206f., 273
Goold, G. P. 200
Gordon, J. D. 255
Gordon, R. P. 269f., 272, 461
Gottstein, A. G. 207, 698
Graf, F. 63, 80, 349, 691
Grant, R. M. 583, 589
Gräßer, E. 291, 297
Greenberg, M. 120, 122, 243
Greig, A. J. 92
Gribomont, J. 529, 634
Grimm, W./ Dittert, K. 133, 135
Grünbeck, E. 263, 425, 631
Grundmann, W. 299, 449

Haag, H. 702
Habrich, E. 202
Hägg, T. 199
Häussler, R. 77, 80f.
Hahn, F. 69, 282, 388
Hall, G. H. 26, 123
Halleux, A. de 523
Halperin, D. M. 695
Halter, H. 369
Hanson, K. C. 228, 233
Harder, R. 566
Harmon, D. P. 255f., 339, 498
Haubeck, W. 462f., 465
Hauck, F. 142, 467
Haverkamp, A. 36, 40
Hayward, R. 142, 270
Heckel, U. 301
Heckenbach, J. 249, 251, 256f., 498
Heid, S. 529
Heimbach-Steins, M. 15, 22, 628, 635
Heine, S. 571
Heinemann, J. 206
Hendel, R. S. 92f.
Hengel, M. 31, 204, 260, 323f., 343, 405, 448, 468, 480-482, 488, 648, 652, 658, 669, 681
Hoffmann, G. 547
Holm-Nielsen, S. 433
Holtz, T. 192, 436, 480, 483
Holzberg, N. 199
Hong, J. 92
Hörig, M. 118
Hörner, V. 66
Hossfeld, F.-L. 89, 261-264, 309, 420
Hübner, H. 532
Hübner, K. 684
Hugenberger, G. P. 107, 123, 126f.
Humphrey, E. M. 433, 455, 501
Hunger, H. 63, 66, 70-72, 74f., 87
Husserl, E. 701

Ibañez Arana, A. 26, 123
Iersel, Bas M. F. v. 278, 285, 293, 297
Ilan, T. 230, 232, 235, 238, 241, 462
Isenberg, W. W. 581f., 589

Jaspers, K. 701
Jefford, C. N. 519
Jenni, E. 95, 130, 135, 157
Jensen, A. 451, 530, 537-543, 558-560, 632f.
Jeremias, J. 7, 20f., 259f., 456
Jonas, H. 607
Jones, F. S. 521
Jörns, K.-P. 415, 436, 468
Josuttis, M. 3, 710
Jost, R. 146, 431
Jülicher, A. 20
Jüngel, E. 39, 42, 684, 692
Jüngling, H.-W. 120-123, 125

Karrer, M. 388, 648, 650f.
Kaser, M. 534
Katzoff, R. 229, 234, 250, 339

Kedar-Kopfstein, B. 116
Keel, O. 42, 68f., 73, 102f., 110, 118, 140, 160, 162–164, 405, 641
Kellermann, D. 244, 252
Kerényi, K. 80, 201f.
Kerner, J. 485, 488
Kinet, D. 112
King, K. K. 567
Kirchhoff, R. 359, 391, 403
Klauck, H.-J. 83, 297, 301, 442f., 564f., 567, 587, 594, 598
Kleinschmidt, F. 32, 186, 242, 337, 339, 353, 355, 369, 384, 391, 400, 524, 532–535, 633
Klijn, A. F. 548
Klinz, A. 63, 65
Kloppenburg, J. S. 173
Koch, H. 634
Köller, W. 47
König, R. 533
Korpel, M. C. A. 112
Körtner, U. H. J. 631, 683
Kötting, B. 256
Kraemer, R. S. 181, 530, 538
Krasovec, J. 263, 420
Kraus, H.-J. 261, 264
Krauss, S. 217, 228, 230, 237, 239, 244
Kremer, J. 321
Krüger, Th. 121f.
Kruse, H. 547f., 553, 624
Kuch, H. 199
Küchler, M. 93, 153, 170–172, 313f., 336, 460, 679
Kuhn, P. 104, 204
Küppers, K. 256
Kurz, G. 40, 46
Kutsch, E. 89, 307
Kvanvig, H. 92
Kytzler, B. 202

Labuschagne, C. J. 116
Lakoff, G. 43, 685
Lampe, P. 589, 596
Lang, B. 153f., 156, 160, 175
Lange, A. 91
Lattke, M. 608–611, 614
Lau, W. 133f., 136, 433
Lauterbach, J. Z. 205, 285
Layton, B. 600f.
Leach, E. 44, 76, 91
Lehrman, Rab. S. M. 213
Leick, G. 55, 63, 138, 707
Leiner, M. 66, 79
Lerch, D. 104, 204
Lesky, A. 200
Leutzsch, M. 491, 493–495, 498, 506
Levey, S. H. 129, 142, 214
Lévinas, E. 701
Lévi-Strauss, C. 56, 61, 69
Lewis, N. 228f., 232f., 235, 367, 462
Lichtenberger, H. 260, 265
Liebert, W.-A. 43
Lietzmann, H. 313
Lincoln, A. T. 327
Lindemann, A. 227, 311, 401, 491–493, 496, 505–508, 510f., 514–516, 525
Lips, H. v. 357
Lipsius, R. A. 532, 540
Litke, W. 511
Lohmeyer, E. 458
Loretz, O. 92f., 94
Löw, L. 230
Lüddechens, E. 336
Lüdemann, G. 575, 580, 600–602
Lührmann, D. 297
Lüthi, K. 101
Luz, U. 276, 401, 483

Maartens, P. J. 293, 296
Mack, B. L. 164, 170, 173, 179, 183
Maier, Ch. 126f., 158
Maier, J. 170f., 188, 192, 216, 228, 263, 298, 335, 533
Malul, M. 125
Mandelbaum, B. 209–212
Marböck, J. 167, 169
Marcovich, M. 512, 571, 607
Markschies, Ch. 347, 529, 564–567, 577–579
Martano, G. 340, 383
Marti, K 710f.
Massa, D. 43, 46
Matingly, H. 409
Mauser, U. 112
Mayer, G. 230, 233–235, 238, 241–243, 305, 336, 532
Mayer-Schärtel, B. 228, 233f., 241–243, 248, 305f., 336
McFague, S. 683
McKane, W. 116, 127
Meeks, W. A. 215–217, 569
Mehlitz, W. 230
Meinold, A. 156
Melamed, E. Z. 206

Mell, U. 286, 290, 298f.
Ménard, J.-É. 588, 599, 604
Merkelbach, R. 66, 72, 74, 79, 8f., 202f., 598
Merklein, H. 441
Merleau-Ponty, M. 701
Meurer, H.-J. 651, 683, 686f.
Meyer, A. 375, 523
Meyer, M. 405, 680
Miletic, S. F. 380
Mitchell, T. C 89, 307
Morelli, A. 12, 148
Moritz, Th. 31, 351, 357-360, 381
Moyise, S. 406
Müller, C. G. 47, 637
Müller, H.-P. 91, 99, 131
Müller, U. B. 388f., 403, 414, 418, 424, 428, 436, 442, 445f., 448, 454, 458f., 468f., 471, 476, 480, 482, 500
Munier, C. 524
Murray, R. 548, 553, 624-626
Mußner, F. 365, 371

Nagel, P. 544, 563
Nagel, W. 276
Nauck, A. 70, 349
Nebe, G. W. 161
Neher, A. 26
Neubauer, J. 228, 230, 234f., 304
Neudecker, R. 105
Neusner, J. 260
Nickel, R. 340, 383
Niebergall, A. 228, 230
Niederwimmer, K. 22, 63, 346, 348, 355, 516f., 520-524
Noppen v., J.-P. 36
Nussbaum, O. 237, 245, 252f., 257
Nutt, A. 73, 107, 118
Nygren, A. 4

Ollenburger, B. C. 119, 146, 435, 681
Ortlund, R. C. Jr. 25, 707
Osiek, C. 32, 529
Ostmeyer, K.-H. 380, 625
Otto, E. 119, 231, 235, 242, 337, 462

Pagels, E. H. 589, 592, 615
Parisot, J. 624
Paulsen, Th. 227, 311, 401, 491-493, 496, 505, 507, 609
Peirce, C. S. 687
Perler, O. 624
Perlitt, L. 92, 96-98, 123f.
Pernice, E. 81, 249-253, 255f., 339
Pesch, R. 281
Petersen, D. L. 92f.
Petersen, J. W. 20
Philonenko, M. 189, 196, 199
Pielenz, M. 43
Pippin, T. 31, 485f.
Plepelits, K. 200, 202, 298
Plöger, O. 155, 160
Pogoloff, S. M. 179
Pokorný, P. 22, 328, 341, 347, 367, 371
Pomeroy, S. B. 255f., 498, 535
Pötscher, W. 76, 80f., 349
Pöttner, M. 685
Preuß, H. D. 99, 155, 167, 173
Preysing, K. 570
Prottung, P. 405, 680

Quint, B. 227, 311

Rabinowitz, I. 170
Rad, G. v. 309f., 355
Radl, W. 370
Ratschow, C.H. 63, 65f
Ravasi, G. 120, 122
Reader, W. W. 428
Rebell, W. 491, 506, 519, 525, 544, 553, 581, 608
Reichelt, H. 402,407
Reicke, B. 235, 281, 296, 299, 304, 321
Reitzenstein, R. 74, 79, 549
Renger, J. 63, 65, 67, 70f., 73, 75f.
Reuter, E. 124, 307-310
Reventlow, H. Graf 205
Ricœur, P. 39f., 42, 686f., 694f.
Riessler, P. 314
Ringgren, H. 68, 101, 263, 707
Rissi, M. 31, 388f., 402, 408f., 442
Ritt, H. 423, 446
Ritzer, K. 227f., 230, 234f., 238, 249-252, 254-257, 304, 311, 339
Robinson Jr., W. C. 600f., 603
Rogers III, C. L. 159, 161, 165
Roh, T. 8
Rolland, P. 277
Roloff, J. 281, 294, 388, 414f., 417f., 428, 436, 446, 454, 456, 468f., 471-473, 479f., 483
Römer, W. Ph. 63
Rordorf, W. 522
Rosner, B. S. 393

Röska-Hardy, L. 40
Rousseau, A./ Doutreleau, L. 575, 589f., 596
Rudolph, E. 39, 567
Rudolph, K. 563-565
Rüger, H.-P. 159-161, 165, 167

Safrai, S. 230, 286
Sagnard, F. M.-M. 570, 575
Sailhamer, J. H. 92, 98
Sampley, J. P. 22, 330, 341, 343f., 351, 358, 361, 372, 377, 379
Sanders, J. A. 167, 170-172
Santos Otero, A. de 459, 557
Sartre, M. 405
Satlow, M. L. 207, 248, 336, 361
Sauer, G. 63, 167, 307-310
Sauer, H. 76
Savasta, C. 92
Schäfer, K. T. 277, 294
Schäfer, R. 126f., 166
Schäferdiek, K. 557
Scharbert, J. 92-94, 97, 231, 335
Scheler, M. 701
Schenk, W. 279, 281f., 284, 289f., 293f., 297
Schenke, H.-M., 401, 575, 580-584, 588, 592f., 602, 617, 620
Schenker, A. 108
Schlier, H. 22, 63, 344-346, 369, 371, 377, 380, 385
Schließke, W. 91-93
Schmid, H. H. 44, 95
Schmid, J. 21, 63, 65f., 70f., 73-75, 239, 253f., 381, 623, 633f., 696
Schmidt, C. 577
Schmidt, W. H. 66, 91, 93-96, 98, 100, 108f.
Schmidt, Th. 91
Schmökel, H. 68
Schnackenburg, R. 328, 332, 341, 343, 358, 360, 367, 369, 378, 384
Schneemelcher, W. 500, 511, 538, 545, 556, 559, 575
Schnelle, U. 300, 322, 328, 388, 424
Schöllgen, G. 305, 519, 523, 525, 531, 534, 555f., 561
Scholten, C. 22, 588f.
Schrage, W. 277, 316, 323, 382, 400, 524
Schramm, B. 136
Schramm, T. 320
Schreiner, J. 92, 95, 204
Schroer, S. 14, 73, 139, 153, 155, 158f., 163, 169, 171-174, 176, 182, 186, 188, 306
Schubart, W. 689, 692, 694
Schulz-Rauch, M. 27, 108-112, 114f., 124f.
Schumacher, R. 36
Schüngel-Straumann, H. 30, 149f., 219, 701, 706, 708
Schüssler Fiorenza, E. 7, 13f, 31, 389, 427f., 459, 480, 482, 485f.
Schweizer, E. 362
Seboldt, R. H. A. 524
Segelberg, E. 588f., 592, 594
Seifert, B. 28, 105-108, 112, 146, 431
Sekine, S. 136
Selms, A. v. 245
Sevrin, J.-M. 589, 592, 595f., 599, 620
Sherwood, Y. 28f., 148
Shields, M. 147
Siegert, F. 572, 582
Sim, U. 436, 483
Sissa, G. 305
Skehan, P. W. 170-172
Smitmans, A. 414f., 426
Soden, W. v. 67
Söding, Th. 4, 444, 697
Söllner, P. 389, 406, 409, 428, 432f., 435-437, 456, 480
Solmsen, F. 70
Staats, R. 168, 402, 492, 496, 572, 610, 624
Stählin, O. 565, 619
Stahlmann, I. 340, 343, 371, 382, 444, 492, 535
Standhartinger, A. 189-191, 195, 198, 338
Stark, I. 200, 202f.
Stauffer, E 20
Stead, G. Chr. 565, 570, 578
Steck, O. H. 117, 119, 131, 133, 145f., 265, 268, 404, 431, 433, 434, 480
Stegemann, H. 337, 534
Steinkeller, P. 63, 74f.
Stemberger, G. 210, 260, 273f., 289
Stevens, M. 306
Stienstra, N. 27, 105, 112, 122, 143, 221
Stöhr, W. 70f.
Strahtmann, H. 480
Strauss, H. 261
Stritzky, M.-B. v. 227, 237f., 249-252, 256, 311
Strutwolf, H. 579

Stumpff, A. 307f., 310f.
Sutter Rehmann, L. 459, 485
Swanepoel, M. G. 120
Sweet, R. F. G. 63, 75

Theißen, G. 5f., 296, 325, 338, 382f., 424, 519, 648f., 651f., 658, 689, 693f., 696, 704
Theobald, M. 63, 65, 70f., 74, 77f., 80f., 85, 327, 330, 346, 348f., 357, 365, 371, 377f.
Thiele, J. 711
Thoma, C. 205, 208-212, 214, 259f.
Thompson, L. L. 481f.
Thraede, K. 485
Thyen, H. 4, 369, 511
Tiedemann, H. 3, 32, 391-395, 397, 694
Tillich, P. 47
Törnkvist, R. 29
Treggiari, S. 255, 339, 395
Trible, Ph. 30
Tripp, D. H. 588f.
Tsukimoto, A. 92
Tur-Sinai, N. H. 245f.
Turner, M. L. 581f., 586-588, 599

Ulland, H. 439f., 442, 444, 456
Ulonska, H. 373
Ulrich, E. 204

Vanni, U. 448
Vawter, B. 159
Vervenne, M. 92-94, 96, 98f.
Vetter, D. 531
Victor, U. 338
Vielhauer, P. 559
Virgulin, S. 120
Vogt, H. J. 227, 311
Vögtle, A. 440
Völger, G. 15
Vööbus, A. 624
Vouaux, L. 538

Wacke, A. 255, 341, 395, 463
Wacker, M.-Th. 24, 29, 104f., 107-112, 138f., 148, 707
Wagner-Hasel, B. 249, 255
Waibel, M. 282
Waldenfels, B. 17, 701
Walitschke, M. 44, 56, 69, 76
Wallis, G. 262, 697
Walter, N. 228
Warns, R. 507-518, 569, 595, 598
Weder, H. 42, 692
Weems, R. J. 28, 148
Weider, A. 26f., 112-115, 124
Weinrich, H. 38, 40-42
Weiser, A. 116, 264
Weiss, D. H. 156, 163, 294
Wenham, G. J. 92f., 97
Werbick, J. 708
Westenholz, J. G. 55, 63, 74f., 138, 447, 707
Westermann, C. 91-94, 96f., 99
Westheimer, R. 207f.
Wevers, J. W. 97
Wewers G. A. 245
Wilckens, U. 185
Wilhelm, G. 55, 138, 707
Williams, D. H. 162, 166
Williams, M. A. 567, 621
Wilson, M. R. 123
Windisch, H. 20, 301, 316
Winkler, J. J. 341, 395f., 695
Winter, U. 5, 26, 63f, 66-68, 73, 75, 114f., 140, 145, 153f., 160-163, 431
Wischmeyer, O. 4, 444
Wittgenstein, L. 37, 638, 685, 692
Wolde, E. v. 92f., 96
Wolff, H. W. 105, 108, 138
Wright, W. 433, 545f.
Wünsche, A. 205f., 213

Yadin, Y. 234
Yarbrough, O. L. 373

Zangenberg, J. 649
Zenger, E. 89, 261-264, 420, 458
Ziegler, J. 175, 187
Ziegler, K. 57
Zimmerli, W. 120, 122
Zimmermann, J. 260, 263, 266-268
Zimmermann, R. 10, 35f., 40, 43f., 47, 56, 62f., 76, 91, 116, 153, 159, 184, 218, 225, 245f., 259, 300, 313, 316, 335, 337, 356-358, 369, 380, 439, 474, 569, 599, 625, 638, 650, 654, 658, 681, 683, 685f., 704
Zmijewski, J. 281

Sach- und Themenregister

Abstinenz, sexuelle → Askese
Agape 3-6, 207, 384f., 710f.
Allegorie → Bildersprache
Androgynie *56-62*, 215-219, 360, *569-572*, 639f.
Angelus Interpres 407
Anthropologie 566
Apokalyptik 388ff., 491ff., 661 (→ Eschatologie)
Apostel/ Apostolat 514
- Paulus 322ff., 537f., *540-542*, 558
- Überapostel 300f., 315-317, 322, 481, 655
Askese
- sexuelle 491-493, 496, 523, *529-537*, 543f., 550, 620f., 626, 631-635, 709
- Jesu 536f., 650-653
(→ Ehelosigkeit)
- Nahrungsaskese → Fasten
Ästhetik 487f., 678
Auserwählte 120f., 456-466, 506
Ausschließlichkeit 318
- Jhwhs 307ff., 674f.
- Christi 318, 655, 674f.
Aussteuer 232 (→ Hochzeit)

Baal
- als Ehemann 137ff., 641
- als Gott/ Baalskult 106f., 139f., 441, 641
Babylon 133, 402, 406ff., 443
Baum 107, 471
Befleckung 476f., 555, 620
- mit Frauen 456-467
- Unbeflecktheit 322, 372-375, 477, 503, 658
Bekehrung 189f., 504
Beischlaf → Geschlechtsverkehr
Beziehung
- der Geschlechter 14, 145f., 154f., 170, *522-524*, *617-619*, 666f., *688-711*
- zwischen Gott u. Mensch 14, 98f., 111, 143, 176, 180, 185, *666-670*, *688-711*
- zwischen Gott u. Weisheit 159-166, 169f., 174-178, 183f., 572ff.
- zwischen Christus u. Kirche/ Christ(in) 443-445, 511f., *522-524*, *559-561*, 705f.
Bildersprache (Theorie) 5, 17, *35-50*, *683-688*
- Allegorie 46
- Bildfeld 41-44
- Metapher 38-41
- Mythos 44f.
- Symbol 46f.
Bileamiten 440
Braut 425, 467f., 672-674
- Brautbad 251, 342, 369-372
- Brautführer 195, 213, 245ff. (jüd.), 252ff. (griech.), 315, 552
- Brautgemach 194-198, 210, 239ff., 253ff., 469, 549ff., 585ff., 513
Sakrament des Brautgemachs 585-599
Sohn/ Söhne des Brautgemachs 286f., *583-585*
- Brautjungfer 251f., 254
- Brautkranz 244ff., 252
- Braut-/ Hochzeitslied 418-420, *547-549* (→ Epithalamion, → Hymenaios)
der ActThom 547ff.
- Brautopfer 250
- Brautpreis 231ff., 461
- Brautraub 165, 298
- Brautschmuck (→ Schmuck)
- Brautvater 305ff., 312, 315
- Brautwerbung 211, 230f., 249f.,
- Brautzug 237ff.
(→ Frau, → Hochzeit)
Bräutigam 89
- als Messiasprädikat *259-276*
- An- und Abwesenheit 287f., 297f.
- in ›Ewigkeit-Zeit‹ 194-197
- Jesus als Bräutigam 276ff., 317ff., 549, *552*, 624-629, 653-658, 675f.
- Stimme v. B. und Braut 116f., 410-414, 445f.
(→ Hochzeit)

Bund (Ehebund) 123–128, 352
Bundestheologie 123–128
Buße 491, 508

Christus
- als Geliebter 374, 443–445
- Imitatio-Christologie 546, 549f., 553f.
- leidender 546
- Sol/ Sonnen-Christus 547f.
relationale Christologie 317ff., 705f.
- Sophia-Christologie 354–357, 616f.
(→ Jesus)
Complexio oppositorum 518, 569, 617 (→ Vereinigung, → Henosis)

Defloration 245f. (→ Jungfrau)
Dextrarum iunctio 256 (→ Hochzeitsritual)
Dualismus 180, 674f., 398f., 552, *565–567*, 579, 674f.
Dumuzi 63, 67f., 73, 73, 690

Ebenbildlichkeit *217–219*, 516
Ekklesiologie → Kirche
Ehe 619f., 672–674
- Ehebruch 107, 114, 140–142, 600
- Ehegesetze (d. Augustus) 255, 462f., 534
- Ehegötter 250, 256
- Ehelosigkeit 529ff. (→ Askese) -
Ehescheidung 105, 114, 130ff., 337, 339, 703f.
- Eheschließungsritual (→ Hochzeitsritual)
- Eheverständnis/ -ideal
jüdisch 246–248, 334–337
griechisch-römisch 337–341, 394f.
- Ehevertrag → Hochzeitsvertrag
- Einzigehe 221, 337, 395, 703f.
- geistliche/ spirituelle 181, 552f., 585–588, 619f. (→ Syneisaktenehe)
Eifersucht
- Gottes *307–310*, 697
Emanzipation 538, 543f.
Endogamie (→ Exogamie)
Endzeit → Eschatologie
Engelwesen 191, 568, 579, 592f.
Enkratiten 577, 635 (→ Askese)
Enthaltsamkeit → Askese
Epithalamion 254, 547
Erkenntnis 175, 566, 690f. (→ Gnosis)
Erlösung 566, 579, 582, 610
Eros/ Erotik 3–6, 170–172, 207, 384f., 495, 696, 701, 710f.
Erregung 170f. (→ Leidenschaft)
Erstlingsfrucht 113, 464f., 467 (→ Fruchtbarkeit)
Eschatologie 193, *319–321*, 436, 467–474, *482–484*, 630, 655, 698–700
Essener 531
Exogamie 246–248, 334–337
Ethik *382–394*, *486–488*, 702–711 (→ Sexualethik)
Eucharistie 371, 373, 473, 581, 628
Eunuchen 531, 536

Fasten *288–290*, 295f., 653f.
Feministische Kritik 12–14, 147–151, 484–486
Fest 80–84, 116, 285f., 291f., 650–653, 677
- Festmahl 442, 545f., 652, 654, 677f. (→ Hochzeit, → Gastmahl)
Figuration → Bildersprache
Fleisch
- als Nahrung 181, 296, 532 (→ Fasten)
- des Menschen 98f.
- des Herrn/ Jesu 515f., 527
- Ein-Fleisch-Sein *216–219*, 335, *357–361*, 381, *511–513*
- Fleisch und Geist 516f., 526, 617f., 675
Frau
- Ehefrau 108–111, 156f., 169, 461f., *525–527*
- ›Frau der Jugend(zeit)‹ 146, 157f., 445
- fremde F. 126f., 140–142, 158f., 492, 505, 645
- Stadt als F. → Stadt-Frau-Bildfeld
- verlassene F. 135f., 144
- Weisheit als F. → Weisheit (→ Braut)
Freude 133f., 262, 411, 651 (→ Fest)
Fruchtbarkeit 72–74
- Fruchtbarkeitsritual 72f. (→ Hochzeit, heilige)
- der Eheleute 217–219, 246
- des Landes 72–74, 83f., 139f.
- Liebes-Frucht-Bildfeld 169f.
- Symbole der F. 254
- Unfruchtbarkeit 455, 508f., 532

Gast
- Gastmahl/ Gastmähler 442, 472, 665
- Gastmähler Jesu 295ff., 650–654 (→ Hochzeitsmahl, → Hochzeitsgäste)
Geist → Heiliger Geist
- Zwei-Geister-Lehre 497, 505
Geleit → Brautzug
Gender-Debatte 13f. (→ feministische Kritik)
Gemeinde → Kirche
Gemeinschaft 169, 175f., 359, 446
Gericht 309f., 321, 473, 487, 650f. (→ Eschatologie)
Geschichte 9–12, 122f., 637f., 642
Geschlecht
- Geschlechterdifferenz *510–514*, 672
- Geschlechterrolle 14, 147f., 705
- Geschlechtlichkeit (siehe dieses ganze Buch!)
- Geschlechtsreife 170
- Geschlechtsverkehr 68f., 170, *550–552*, 556, 591, 619, 690f.
Geschwisterehe → Inzest
Gewalt, sexuelle 147–150, 172, 462, 568
Gewand → Kleid
Gilgamesch 67, 75, 707
Glaube 496, 640f.
Gleichnis
- der Rabbinen 208–210
- methodisch → Bildersprache
Gnosis 507f., 517f., *563–621*, 663f.
- valentinianische 577ff.
Gott/ Götze
- Gottesbild 12f., 147–151, 708
- Gottesknecht 133
- Götterhochzeit (→ Hochzeit, heilige)
- Göttersöhne 91–101 (→ Sohn)
- Göttin 101, 107, 140, 163, 186, 349, 495, 646f. (→ Isis, → Mythos)
- Götzendienst → Hurerei
- Götzenopferfleisch 442
Wettergott 140 (→ Baal, → Fruchtbarkeit, → Hochzeit, heilige)

Haupt
- Christus als Haupt 331, *375–378*, 656
Haustafel 327–385
Heil/ Heilsverheißung 107, 114
Heilig/ Heiligkeit 432, 658, 691
- der Brautzeit/ Hochzeit 207, 254, 311
- der Kirche 372
- ›Heilige Hochzeit‹ → Hochzeit, heilige
- Heiliger Geist 176f., 439, *467–474*, 520, 497, 515, 586, 591f.
- Heiligung 311, 332, 432, 691 (→ Verlobung)
Heimführung → Brautzug
Heirat
- Heiratsalter 240f.
- Heiratsgesetze → Ehegesetze
- v. Witwen 635
(→ Braut)
Henosis 357ff., *510–514*, 527 (→ Vereinigung, → Syzygie)
Hera 80–82, 202f., 348f., 640
Hermeneutik 9–19, 35–37, 629f.
Heterosexualität 7f., 706f.
Hierarchie 437f.
Hierodule → Prostitution
Hierogamie → Hochzeit, heilige
Hieros Gamos → Hochzeit, heilige
Hochzeit
- ›Heilige Hochzeit‹ *62–87*, 91–104, 163f., 347–351, 453, 557, 591f., 608, 639f.
- Hochzeitsgast/ -gäste *414–417*, 421, 437, *479–482*
- Hochzeitsmahl 238ff., 251ff., 421–423, 479f., 677f.
- Hochzeitsritual
jüdisch 230–248, 258, 341–343
griechisch-römisch 249–257, 258f., 341–343
in Qumran 533
- Hochzeitsvertrag 233f., 256, 342
- Sinai-Hochzeits-Bildfeld 206, *208–215*, 312, 629, 643
- Vorhochzeit 236f., 287f.
Homosexualität 7f., 56–62
Honigwabe 195, 199ff.
Hure/ Hurerei 104, 107, 672–674
- sexualethisch 391–396
- als Götzendienst 113–115, 137–142, 396–398, *399–401*, 441f., 602f., 642f., 704f.
- als Kontrastbild zur Braut 143f., 389f.
- Stadtfrau als H. 405–407

Hymen → Jungfrau, → Hochzeit
Hymenaios 253, 547
Hymnus 545, 662 (→ Lied)

Inanna 63, 67f., 73, 670
Inkarnation 669f.
Initiation 597-599, 591
Interferenz 688-690
Inzest 241f.,
Isebel 441, 466, 475
Isis 72f., *83f.*, 173f., 177f., 202, 219, 453
Israel
- als Braut/ Frau Jhwhs *104-117*, 137-152, 204, 210, 214
(→ Volk)

Jerusalem
- als Frau 119f., 427ff., 433
- himmlisches J. *427*-436, 453, 477, 533
(→ Zion)
Jesus, historischer 648-653 (→ Christus)
Joch (der Ehe) 168, 572f., 610f., 662 (→ Syzygie)
Jungfrau 169, 495-497
- alte 534 (→ Therapeutinnen)
- De Virginitate-Literatur 530, 507, 524, 530
- Jungfräulichkeit 246, 305ff., 458f.
der Gläubigen 322, *456-467*
der Seele 179
J. und Autoritätskonflikt 322-325, 466
- reine 195, 313f.
- verheiratete 524 (→ Syneisaktenehe)
- Weihe v. J. 635

Kaiserkult *441-443*, 466, 660
Ketubbah → Ehevertrag
Keuschheit 448, 492f., 527, *529-531*, 540
Mygdonias 551ff.
Kirche
- als Braut (Christi) *300-322*, 479f., 526f., 548, 624f., *626-629*
- als Greisin 493, 497-502
- als Jungfrau 322, 372-375, 497-502
- als Mutter 452-456, 508f.
- ›Kirchliche Seele‹ 634
- präexistente 502, 514f.
- verfasste 439ff., 503

Kleid 243f., 425-427, 476, 487, *597-599*, *678f.*
- des Messias 274f.
- Prachtkleid 134, 136, 168, 190, 268, 274f., 420f., 425, 431f.
- schmutziges K. 269ff., 476
- Trauer-K. 190f., 431f.
- weißes K. 476f., 498f.
Koitus → Geschlechtsverkehr
König/ Königin 74f., 97, 118, 191, 193, 210-213, 260-265, 437, 479, 545f., 551
- Hochzeit des K. 414-427, 436f., 659, *680f.*
- Jhwh-Königtum 262f., 434, 680
(→ Zion)
Konkurrenz → Dualismus
Kopfschmuck → Schmuck
Kosmos/ Kosmogonie 164
Kranz 244ff., 252, 420, 448-453
- Siegeskranz 447f. (→ Brautkranz)
Kreuz 201f., 628 (→ Tod)
Krone 133f., 168, 192f., 449f.
- ›Krone des Lebens‹ *447-452* (→ Kranz, → Brautkranz)
Kultur/ Kulturell 42
- andere 153
Kultprostitution → Prostitution
Kuss 542
- heiliger 588f., 592f.

Lamm 414-417, *423-425*, 437, 456
Leben 71f., 76, 167f., 554, 574, 625, 667
(→ Gemeinschaft, → Krone, → Wasser)
Leib(metaphorik) 362, 656, 701
- Leibfeindlichkeit *178-183*, 565f., 603, 709f.
- Gemeinde als Leib (→ Haupt) 333f., 375-378
(→ Fleisch)
Libertinismus *617-619*
Licht(metaphorik) 173, 190f., 411, 547f., 591f., 596
Liebe 443-445
- Geliebte/r 102f., 155, 168f.
- Liebesbegriff 3f., 156f., 697f.
- Liebesgebot 361f.
- Liebeslied 101f., 204, 447, 609f.
- Liebesroman 188ff., *199-203*, 529ff.
- Liebkosung/ Liebesspiel 156, 162f.
Leidenschaft 170f., 179, 567, 645, *696-706*

Lied *547-549*, 626f.
- Hochzeitslied (→ Brautlied)
- Kultlieder 101
(→ Liebeslied)
Loskauf 461-464.
Lotusblume 102f.
Mahl(feier) 446, 548 (→ Gastmahl, → Eucharistie)
Mann 7f., 12f., 511f.
- Ehemann 108-111, 143f., 156f., 169, 382-385, 525-527, 676
- Vermännlichung 543
(→ Gottesbild)
Manusehe 255f., 339f.
Maranatha 473 (→ Eschatologie)
Märtyrer/ Martyrium 447, 450f., 476, 484, 525, 538f.
Matrimonium Spirituale *522-524*
Messias 455
- als Bräutigam *259-276*, 290f., 647
- als (Hohe)Priester 266ff., 269ff.
- Messiaszeit als Hochzeit 212f., 290
Metanoia 194-196, 644
Metapher → Bildersprache
Mischehe 126, *140-142*, 242, 269f., 441, *459f.*, 705 (→ Ehe)
Mitgift 232f. (→ Braut)
Mohar → Brautpreis
Monogamie 337, 641, 703f. (→ Ehe)
Monotheismus 221ff., 667f., 703f.
Mutter/-schaft 8, 131f., 150, 154, 179, 452, 454, 630
Mysterienkult *80-85*, 589 (→ Isis, → Hochzeit, heilige)
Mysterium 587
- Ehe als Mysterium 357, *520-524*, 523, 587
- in der Gnosis 371ff., 519ff., 588ff.
Mystik 3f., *15-17*, 214, 207f., 615f., 635, 506, 561, 628, 635
Mythos
- religionsgeschichtlich 93f., 99f., 186f., 219f., 564, 646f.
- methodisch-strukturalistisch → Bildersprache

Nag Hammadi *563-608*, 664
Nasiräer/ Nasiräat 532
- Johannes als N. 296, 650-653
- Jesus als N. 536
Natur/ natürlich 10-12
Nikolaiten 440, 443

Oikonomikos/ Oikonomia-Philosophie 338f., 658 (→ Haustafel)
Opfer
- im Brautritus → Braut
Osiris → Isis

Paargemeinschaft → Syzygie
Parusie 549 (→ Eschatologie)
Patriarchal → Mann
Pergamon 439, *442f.*
Pfand 250, 304
Phallus 68
Pleroma 565, 568, 577
Pneuma/ Pneumatiker 567f., 576 → Heiliger Geist
Polygamie 337, 703 (→ Ehe)
Polygynie 337
Porneia → Hurerei
Pornografische Darstellung 145-148
Präexistenz
- der Weisheit 153
- der Kirche 514-517 (→ Kirche)
Prostitution/ Prostituierte 602
(→ Hure/Hurerei)
- kultische 55, 138f., 691, 707f.

Qedeschen 138f. → Prostitution
Qiddushin → Verlobung, → Braut

Reich Gottes 495, 510, 651
Relation → Beziehung
Ritus/ Riten 65, 80-85
rites de passage 698f.
(→ Hochzeitsritual, → Initiation)
Rolle → Geschlechterrolle
Rom 407-410, 464 (→ Kaiserkult)
Ruheort/ -platz 194f., 197

Sakrament 581, 587 (→ Brautgemach, → Eucharestie, → Taufe)
Samaria 121f., 441
Scheidung → Ehescheidung
Schlange 312ff., 655
Schleier (d. Braut) 130, 195, 243f., 498, 634, 497f.
Schmuck
- der Brautleute 113, 168, 191f., 243f., 256, 420f., 432, 678f.

- Kopfschmuck 133f., 136, 244, 267ff., 498 (→ Kranz)
Schönheit (der Braut/ des Bräutigams) 191, 200, 342f.
Schöpfung/ Schöpfer 164, 169f., 174, 355, 434, 465, 619, 659
Schuld
- von Joshua 271ff.
Schwester 158f., 446, 493f., 512f., 621
Schwert 439
Sehnsucht 171-173, 445f., 483
Sendschreiben 439-452, 475
Sexualität 9-12, 74, 143, 157f., 170, 694-696, 700f., 709f.
- Sexualethik 491-493, 601f., 702-706 (→ Ethik)
- Sexualverkehr → Geschlechtsverkehr 68f., 170, 550f.
Sibylle 499ff.
Sinai → Hochzeit, Sinai-Hochzeits-Bildfeld
Sklave/ Sklavin 461f., 541
Sofia → Weisheit
Sohn 551, 609f.
- ›Sohn Gottes‹ 191-193
Stadt
- Bewohner der S. 435, 479-481
- Stadt-Frau-Bildfeld 117-120, 404-407, 500, 679f.
- Zufluchtsstadt 197-199, 433, 647
Sterberitual 594f.
Stier(kult) 140 (→ Baal, → Fruchtbarkeit)
Stimme → Bräutigam
Sublimierung 694f.
Suchen (d. Geliebten) 156f.
Syneisaktenehe 524, 526, 539f, 620f., 633
v. Thecla und Paulus 542
Syzygie 514, 522, *572-576*

Tanz 164f., 495
Taube (als Liebessymbol) 73f., 101-103, 140, 204
Taufe 369-372, 507, 539, 581, 597
Johannes d. Täufer 650-653
Tempelprostitution → Prostitution
Theogamie 76-79 (→ Hochzeit, heilige)
Therapeut(inn)en 181, 534
Thron 424, 437, 442
Throngemeinschaft d. Weisheit 174
Thyatira 439ff.
Tischgemeinschaft → Gastmahl
Tod 71f., 76, 217, 465, 539, 554, 625, 660, 667
- eines Bräutigams 298, 201f.
- Jesu 297f., 366-369
Totenkult 71f.
Tora 166f., 204, 208-210, 214
Transzendenz 202f.
Trauer 291f.
Treue
- Treueverpflichtung (der Braut) 165, 305f., 319, 200f., 698
- Treuebruch/ Untreue 109f., 124, 662
Tun-Ergehen-Zusammenhang 136, 144, 642
Tür 156, *445-447*
Turm 190, 495f., 504
Typos/ Typologie 380, 504f., 629 (→ Bildersprache)

Unbeflecktheit → Befleckung
Unfruchtbarkeit → Fruchtbarkeit
Unio → Vereinigung
Untreue → Treue

Vater 162, 196
- Paulus als V. der Gemeinde 315f. (→ Brautvater, → Sohn)
Vereinigung 556, 585, 608
- der Eheleute 157f., 169, 201
- spirituell *567-569*
zwischen Himmel und Erde 70f.
mit Christus 16, 321, 633
Verführung (sexuelle) 188f., 611f.
von Eva 312-314
Vergewaltigung → Gewalt, sexuelle
Verhältnis → Beziehung
Verlobung 112, 213, *234ff.*, 303f., 310ff., 541,
- in Ewigkeit 144
- Velobte 165 (→ Braut)
Versöhnung 110f., 130, 135, 495
Vesta/ Vestalinnen 537
Virginität → Jungfrau
Volk
- Gottesvolk 104ff., 435, 453
- Völkerwelt, alle Völker 104-117; 146, 198

Vorhochzeit → Hochzeit

Wanderradikale 519
Wahl (der Ehepartner) 241f.

Wasser 414
- Wasserbad 341f., 369f., 493f. (→ Brautbad)
- Wasser des Lebens 469-474
Wein 181, 295f., 472, 548, 612, 651
- Zornwein (d. Hurerei) 412, 442
Weisheit 565, 582, *614-617*, 644f.
- als Frau 153-188, 354-357, 472
- als Ratgeberin/ Werkmeisterin 160f., 174
- als (Hgl.) Geist 176f.

Wiederannahme → Versöhnung

Zauberei/ Zauberin 135, 441, 475
Zeus 63f., 80-85, 202f., 348f., 453, 640
Zion
- als Frau 117-122, 129-137, 145-146, *429-434*, 643, 680f.
- als Stadt 193, 429-434 (→ Stadt-Frau-Bildfeld)
- als Tochter 117, 146, 462 (→ Jerusalem)
Zölibat 9, 635 (→ Ehelosigkeit, → Askese)
Zufluchtsstadt → Stadt

Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament

Alphabetical Index of the First and Second Series

Ådna, Jostein: Jesu Stellung zum Tempel. 2000. *Volume II/119.*

Anderson, Paul N.: The Christology of the Fourth Gospel. 1996. *Volume II/78.*

Appold, Mark L.: The Oneness Motif in the Fourth Gospel. 1976. *Volume II/1.*

Arnold, Clinton E.: The Colossian Syncretism. 1995. *Volume II/77.*

Avemarie, Friedrich und *Hermann Lichtenberger* (Ed.): Bund und Tora. 1996. *Volume 92.*

Bachmann, Michael: Sünder oder Übertreter. 1992. *Volume 59.*

Baker, William R.: Personal Speech-Ethics in the Epistle of James. 1995. *Volume II/68.*

Balla, Peter: Challenges to New Testament Theology. 1997. *Volume II/95.*

Bammel, Ernst: Judaica. Volume I 1986. *Volume 37* – Volume II 1997. *Volume 91.*

Bash, Anthony: Ambassadors for Christ. 1997. *Volume II/92.*

Bauernfeind, Otto: Kommentar und Studien zur Apostelgeschichte. 1980. *Volume 22.*

Bayer, Hans Friedrich: Jesus' Predictions of Vindication and Resurrection. 1986. *Volume II/20.*

Bell, Richard H.: Provoked to Jealousy. 1994. *Volume II/63.*

– No One Seeks for God. 1998. *Volume 106.*

Bergman, Jan: see *Kieffer, René*

Bergmeier, Roland: Das Gesetz im Römerbrief und andere Studien zum Neuen Testament. 2000. *Volume 121.*

Betz, Otto: Jesus, der Messias Israels. 1987. *Volume 42.*

– Jesus, der Herr der Kirche. 1990. *Volume 52.*

Beyschlag, Karlmann: Simon Magus und die christliche Gnosis. 1974. *Volume 16.*

Bittner, Wolfgang J.: Jesu Zeichen im Johannesevangelium. 1987. *Volume II/26.*

Bjerkelund, Carl J.: Tauta Egeneto. 1987. *Volume 40.*

Blackburn, Barry Lee: Theios Anēr and the Markan Miracle Traditions. 1991. *Volume II/40.*

Bock, Darrell L.: Blasphemy and Exaltation in Judaism and the Final Examination of Jesus. 1998. *Volume II/106.*

Bockmuehl, Markus N.A.: Revelation and Mystery in Ancient Judaism and Pauline Christianity. 1990. *Volume II/36.*

Böhlig, Alexander: Gnosis und Synkretismus. Teil 1 1989. *Volume 47* – Teil 2 1989. *Volume 48.*

Böhm, Martina: Samarien und die Samaritai bei Lukas. 1999. *Volume II/111.*

Böttrich, Christfried: Weltweisheit – Menschheitsethik – Urkult. 1992. *Volume II/50.*

Bolyki, János: Jesu Tischgemeinschaften. 1997. *Volume II/96.*

Büchli, Jörg: Der Poimandres – ein paganisiertes Evangelium. 1987. *Volume II/27.*

Bühner, Jan A.: Der Gesandte und sein Weg im 4. Evangelium. 1977. *Volume II/2.*

Burchard, Christoph: Untersuchungen zu Joseph und Aseneth. 1965. *Volume 8.*

– Studien zur Theologie, Sprache und Umwelt des Neuen Testaments. Ed. by D. Sänger. 1998. *Volume 107.*

Byrskog, Samuel: Story as History - History as Story. 2000. *Volume 123.*

Cancik, Hubert (Ed.): Markus-Philologie. 1984. *Volume 33.*

Capes, David B.: Old Testament Yaweh Texts in Paul's Christology. 1992. *Volume II/47.*

Caragounis, Chrys C.: The Son of Man. 1986. *Volume 38.*

– see *Fridrichsen, Anton.*

Carleton Paget, James: The Epistle of Barnabas. 1994. *Volume II/64.*

Ciampa, Roy E.: The Presence and Function of Scripture in Galatians 1 and 2. 1998. *Volume II/102.*

Crump, David: Jesus the Intercessor. 1992. *Volume II/49.*

Deines, Roland: Jüdische Steingefäße und pharisäische Frömmigkeit. 1993. *Volume II/52.*

– Die Pharisäer. 1997. *Volume 101.*

Dietzfelbinger, Christian: Der Abschied des Kommenden. 1997. *Volume 95.*

Dobbeler, Axel von: Glaube als Teilhabe. 1987. *Volume II/22.*

Du Toit, David S.: Theios Anthropos. 1997. *Volume II/91*

Dunn, James D.G. (Ed.): Jews and Christians. 1992. *Volume 66.*
– Paul and the Mosaic Law. 1996. *Volume 89.*
Ebertz, Michael N.: Das Charisma des Gekreuzigten. 1987. *Volume 45.*
Eckstein, Hans-Joachim: Der Begriff Syneidesis bei Paulus. 1983. *Volume II/10.*
– Verheißung und Gesetz. 1996. *Volume 86.*
Ego, Beate: Im Himmel wie auf Erden. 1989. *Volume II/34*
Ego, Beate und *Lange, Armin* sowie *Pilhofer, Peter(Ed.):* Gemeinde ohne Tempel - Community without Temple. 1999. *Volume 118.*
Eisen, Ute E.: see *Paulsen, Henning.*
Ellis, E. Earle: Prophecy and Hermeneutic in Early Christianity. 1978. *Volume 18.*
– The Old Testament in Early Christianity. 1991. *Volume 54.*
Ennulat, Andreas: Die ‚Minor Agreements'. 1994. *Volume II/62.*
Ensor, Peter W.: Jesus and His 'Works'. 1996. *Volume II/85.*
Eskola, Timo: Theodicy and Predestination in Pauline Soteriology. 1998. *Volume II/100.*
Feldmeier, Reinhard: Die Krisis des Gottessohnes. 1987. *Volume II/21.*
– Die Christen als Fremde. 1992. *Volume 64.*
Feldmeier, Reinhard und *Ulrich Heckel* (Ed.): Die Heiden. 1994. *Volume 70.*
Fletcher-Louis, Crispin H.T.: Luke-Acts: Angels, Christology and Soteriology. 1997. *Volume II/94.*
Förster, Niclas: Marcus Magus. 1999. *Volume 114.*
Forbes, Christopher Brian: Prophecy and Inspired Speech in Early Christianity and its Hellenistic Environment. 1995. *Volume II/75.*
Fornberg, Tord: see *Fridrichsen, Anton.*
Fossum, Jarl E.: The Name of God and the Angel of the Lord. 1985. *Volume 36.*
Frenschkowski, Marco: Offenbarung und Epiphanie. Volume 1 1995. *Volume II/79* – Volume 2 1997. *Volume II/80.*
Frey, Jörg: Eugen Drewermann und die biblische Exegese. 1995. *Volume II/71.*
– Die johanneische Eschatologie. Band I. 1997. *Volume 96.* – Band II. 1998. *Volume 110.* – Band III. 2000. *Volume 117.*
Freyne, Sean: Galilee and Gospel. 2000. *Volume 125.*
Fridrichsen, Anton: Exegetical Writings. Ed. von C.C. Caragounis und T. Fornberg. 1994. *Volume 76.*
Garlington, Don B.: ‚The Obedience of Faith'. 1991. *Volume II/38.*
– Faith, Obedience, and Perseverance. 1994. *Volume 79.*
Garnet, Paul: Salvation and Atonement in the Qumran Scrolls. 1977. *Volume II/3.*
Gese, Michael: Das Vermächtnis des Apostels. 1997. *Volume II/99.*
Gräßer, Erich: Der Alte Bund im Neuen. 1985. *Volume 35.*
Green, Joel B.: The Death of Jesus. 1988. *Volume II/33.*
Gundry Volf, Judith M.: Paul and Perseverance. 1990. *Volume II/37.*
Hafemann, Scott J.: Suffering and the Spirit. 1986. *Volume II/19.*
– Paul, Moses, and the History of Israel. 1995. *Volume 81.*
Hamid-Khani, Saeed: Relevation and Concealment of Christ. 2000. *Volume II/120.*
Hannah, Darrel D.: Michael and Christ. 1999. *Volume II/109.*
Hartman, Lars: Text-Centered New Testament Studies. Ed. by D. Hellholm. 1997. *Volume 102.*
Heckel, Theo K.: Der Innere Mensch. 1993. *Volume II/53.*
– Vom Evangelium des Markus zum viergestaltigen Evangelium. 1999. *Volume 120.*
Heckel, Ulrich: Kraft in Schwachheit. 1993. *Volume II/56.*
– see *Feldmeier, Reinhard.*
– see *Hengel, Martin.*
Heiligenthal, Roman: Werke als Zeichen. 1983. *Volume II/9.*
Hellholm, D.: see *Hartman, Lars.*
Hemer, Colin J.: The Book of Acts in the Setting of Hellenistic History. 1989. *Volume 49.*
Hengel, Martin: Judentum und Hellenismus. 1969, [3]1988. *Volume 10.*
– Die johanneische Frage. 1993. *Volume 67.*
– Judaica et Hellenistica. Band 1. 1996. *Volume 90.* – Band 2. 1999. *Volume 109.*
Hengel, Martin and *Ulrich Heckel* (Ed.): Paulus und das antike Judentum. 1991. *Volume 58.*
Hengel, Martin und *Hermut Löhr* (Ed.): Schriftauslegung im antiken Judentum und im Urchristentum. 1994. *Volume 73.*

Hengel, Martin and *Anna Maria Schwemer:* Paulus zwischen Damaskus und Antiochien. 1998. *Volume 108.*
Hengel, Martin and *Anna Maria Schwemer* (Ed.): Königsherrschaft Gottes und himmlischer Kult. 1991. *Volume 55.*
– Die Septuaginta. 1994. *Volume 72.*
Herrenbrück, Fritz: Jesus und die Zöllner. 1990. *Volume II/41.*
Herzer, Jens: Paulus oder Petrus? 1998. *Volume 103.*
Hoegen-Rohls, Christina: Der nachösterliche Johannes. 1996. *Volume II/84.*
Hofius, Otfried: Katapausis. 1970. *Volume 11.*
– Der Vorhang vor dem Thron Gottes. 1972. *Volume 14.*
– Der Christushymnus Philipper 2,6-11. 1976, ²1991. *Volume 17.*
– Paulusstudien. 1989, ²1994. *Volume 51.*
Hofius, Otfried und *Hans-Christian Kammler:* Johannesstudien. 1996. *Volume 88.*
Holtz, Traugott: Geschichte und Theologie des Urchristentums. 1991. *Volume 57.*
Hommel, Hildebrecht: Sebasmata. Band 1 1983. *Volume 31* – Band 2 1984. *Volume 32.*
Hvalvik, Reidar: The Struggle for Scripture and Covenant. 1996. *Volume II/82.*
Kähler, Christoph: Jesu Gleichnisse als Poesie und Therapie. 1995. *Volume 78.*
Kammler, Hans-Christian: Christologie und Eschatologie. 2000. *Volume 126.*
– see *Hofius, Otfried.*
Kamlah, Ehrhard: Die Form der katalogischen Paränese im Neuen Testament. 1964. *Volume 7.*
Kelhoffer, James A.: Miracle and Mission. 1999. *Volume II/112.*
Kieffer, René and *Jan Bergman (Ed.):* La Main de Dieu / Die Hand Gottes. 1997. *Volume 94.*
Kim, Seyoon: The Origin of Paul's Gospel. 1981, ²1984. *Volume II/4.*
– „The ‚Son of Man'" as the Son of God. 1983. *Volume 30.*
Kleinknecht, Karl Th.: Der leidende Gerechtfertigte. 1984, ²1988. *Volume II/13.*
Klinghardt, Matthias: Gesetz und Volk Gottes. 1988. *Volume II/32.*
Köhler, Wolf-Dietrich: Rezeption des Matthäusevangeliums in der Zeit vor Irenäus. 1987. *Volume II/24.*
Korn, Manfred: Die Geschichte Jesu in veränderter Zeit. 1993. *Volume II/51.*
Koskenniemi, Erkki: Apollonios von Tyana in der neutestamentlichen Exegese. 1994. *Volume II/61.*
Kraus, Wolfgang: Das Volk Gottes. 1996. *Volume 85.*
– see *Walter, Nikolaus.*
Kuhn, Karl G.: Achtzehngebet und Vaterunser und der Reim. 1950. *Volume 1.*
Laansma, Jon: I Will Give You Rest. 1997. *Volume II/98.*
Labahn, Michael: Offenbarung in Zeichen und Wort. 2000. *Volume II/117.*
Lange, Armin: see *Ego, Beate.*
Lampe, Peter: Die stadtrömischen Christen in den ersten beiden Jahrhunderten. 1987, ²1989. *Volume II/18.*
Landmesser, Christof: Wahrheit als Grundbegriff neutestamentlicher Wissenschaft. 1999. *Volume 113.*
Lau, Andrew: Manifest in Flesh. 1996. *Volume II/86.*
Lichtenberger, Hermann: see *Avemarie, Friedrich.*
Lieu, Samuel N.C.: Manichaeism in the Later Roman Empire and Medieval China. ²1992. *Volume 63.*
Loader, William R.G.: Jesus' Attitude Towards the Law. 1997. *Volume II/97.*
Löhr, Gebhard: Verherrlichung Gottes durch Philosophie. 1997. *Volume 97.*
Löhr, Hermut: see *Hengel, Martin.*
Löhr, Winrich Alfried: Basilides und seine Schule. 1995. *Volume 83.*
Luomanen, Petri: Entering the Kingdom of Heaven. 1998. *Volume II/101.*
Maier, Gerhard: Mensch und freier Wille. 1971. *Volume 12.*
– Die Johannesoffenbarung und die Kirche. 1981. *Volume 25.*
Markschies, Christoph: Valentinus Gnosticus? 1992. *Volume 65.*
Marshall, Peter: Enmity in Corinth: Social Conventions in Paul's Relations with the Corinthians. 1987. *Volume II/23.*
McDonough, Sean M.: YHWH at Patmos: Rev. 1:4 in its Hellenistic and Early Jewish Setting. 1999. *Volume II/107.*
Meade, David G.: Pseudonymity and Canon. 1986. *Volume 39.*
Meadors, Edward P.: Jesus the Messianic Herald of Salvation. 1995. *Volume II/72.*
Meißner, Stefan: Die Heimholung des Ketzers. 1996. *Volume II/87.*
Mell, Ulrich: Die „anderen" Winzer. 1994. *Volume 77.*

Mengel, Berthold: Studien zum Philipperbrief. 1982. *Volume II/8.*
Merkel, Helmut: Die Widersprüche zwischen den Evangelien. 1971. *Volume 13.*
Merklein, Helmut: Studien zu Jesus und Paulus. Volume 1 1987. *Volume 43.* – Volume 2 1998. *Volume 105.*
Metzler, Karin: Der griechische Begriff des Verzeihens. 1991. *Volume II/44.*
Metzner, Rainer: Die Rezeption des Matthäusevangeliums im 1. Petrusbrief. 1995. *Volume II/74.*
– Das Verständnis der Sünde im Johannesevangelium. 2000. *Volume 122.*
Mittmann-Richert, Ulrike: Magnifikat und Benediktus. *1996. Volume II/90.*
Mußner, Franz: Jesus von Nazareth im Umfeld Israels und der Urkirche. Ed. by M. Theobald. 1998. *Volume 111.*
Niebuhr, Karl-Wilhelm: Gesetz und Paränese. 1987. *Volume II/28.*
– Heidenapostel aus Israel. 1992. *Volume 62.*
Nissen, Andreas: Gott und der Nächste im antiken Judentum. 1974. *Volume 15.*
Noack, Christian: Gottesbewußtsein. 2000. *Volume II/116.*
Noormann, Rolf: Irenäus als Paulusinterpret. 1994. *Volume II/66.*
Obermann, Andreas: Die christologische Erfüllung der Schrift im Johannesevangelium. 1996. *Volume II/83.*
Okure, Teresa: The Johannine Approach to Mission. 1988. *Volume II/31.*
Oropeza, Brisio J.: Paul and Apostasy. 2000. *Volume II/115.*
Ostmeyer, Karl-Heinrich: Taufe und Typos. 2000. *Volume II/118.*
Paulsen, Henning: Studien zur Literatur und Geschichte des frühen Christentums. Ed. von Ute E. Eisen. 1997. *Volume 99.*
Park, Eung Chun: The Mission Discourse in Matthew's Interpretation. 1995. *Volume II/81.*
Park, Joseph S.: Conceptions of Afterlife in Jewish Insriptions. 2000. *Volume II/121.*
Pate, C. Marvin: The Reverse of the Curse. 2000. *Volume II/114.*
Philonenko, Marc (Ed.): Le Trône de Dieu. 1993. *Volume 69.*
Pilhofer, Peter: Presbyteron Kreitton. 1990. *Volume II/39.*
– Philippi. Volume 1 1995. *Volume 87.*
– see *Ego, Beate.*
Pöhlmann, Wolfgang: Der Verlorene Sohn und das Haus. 1993. *Volume 68.*
Pokorný, Petr und *Josef B. Souček:* Bibelauslegung als Theologie. 1997. *Volume 100.*
Porter, Stanley E.: The Paul of Acts. 1999. *Volume 115.*
Prieur, Alexander: Die Verkündigung der Gottesherrschaft. 1996. *Volume II/89.*
Probst, Hermann: Paulus und der Brief. 1991. *Volume II/45.*
Räisänen, Heikki: Paul and the Law. 1983, ²1987. *Volume 29.*
Rehkopf, Friedrich: Die lukanische Sonderquelle. 1959. *Volume 5.*
Rein, Matthias: Die Heilung des Blindgeborenen (Joh 9). 1995. *Volume II/73.*
Reinmuth, Eckart: Pseudo-Philo und Lukas. 1994. *Volume 74.*
Reiser, Marius: Syntax und Stil des Markusevangeliums. 1984. *Volume II/11.*
Richards, E. Randolph: The Secretary in the Letters of Paul. 1991. *Volume II/42.*
Riesner, Rainer: Jesus als Lehrer. 1981, ³1988. *Volume II/7.*
– Die Frühzeit des Apostels Paulus. 1994. *Volume 71.*
Rissi, Mathias: Die Theologie des Hebräerbriefs. 1987. *Volume 41.*
Röhser, Günter: Metaphorik und Personifikation der Sünde. 1987. *Volume II/25.*
Rose, Christian: Die Wolke der Zeugen. 1994. *Volume II/60.*
Rüger, Hans Peter: Die Weisheitsschrift aus der Kairoer Geniza. 1991. *Volume 53.*
Sänger, Dieter: Antikes Judentum und die Mysterien. 1980. *Volume II/5.*
– Die Verkündigung des Gekreuzigten und Israel. 1994. *Volume 75.*
– see *Burchard, Chr.*
Salzmann, Jorg Christian: Lehren und Ermahnen. 1994. *Volume II/59.*
Sandnes, Karl Olav: Paul – One of the Prophets? 1991. *Volume II/43.*
Sato, Migaku: Q und Prophetie. 1988. *Volume II/29.*
Schaper, Joachim: Eschatology in the Greek Psalter. 1995. *Volume II/76.*
Schimanowski, Gottfried: Weisheit und Messias. 1985. *Volume II/17.*
Schlichting, Günter: Ein jüdisches Leben Jesu. 1982. *Volume 24.*
Schnabel, Eckhard J.: Law and Wisdom from Ben Sira to Paul. 1985. *Volume II/16.*

Schutter, William L.: Hermeneutic and Composition in I Peter. 1989. *Volume II/30.*
Schwartz, Daniel R.: Studies in the Jewish Background of Christianity. 1992. *Volume 60.*
Schwemer, Anna Maria: see *Hengel, Martin*
Scott, James M.: Adoption as Sons of God. 1992. *Volume II/48.*
– Paul and the Nations. 1995. *Volume 84.*
Siegert, Folker: Drei hellenistisch-jüdische Predigten. Teil I 1980. *Volume 20* – Teil II 1992. *Volume 61.*
– Nag-Hammadi-Register. 1982. *Volume 26.*
– Argumentation bei Paulus. 1985. *Volume 34.*
– Philon von Alexandrien. 1988. *Volume 46.*
Simon, Marcel: Le christianisme antique et son contexte religieux I/II. 1981. *Volume 23.*
Snodgrass, Klyne: The Parable of the Wicked Tenants. 1983. *Volume 27.*
Söding, Thomas: Das Wort vom Kreuz. 1997. *Volume 93.*
– see *Thüsing, Wilhelm.*
Sommer, Urs: Die Passionsgeschichte des Markusevangeliums. 1993. *Volume II/58.*
Souček, Josef B.: see *Pokorný, Petr.*
Spangenberg, Volker: Herrlichkeit des Neuen Bundes. 1993. *Volume II/55.*
Spanje, T.E. van: Inconsistency in Paul?. 1999. *Volume II/110.*
Speyer, Wolfgang: Frühes Christentum im antiken Strahlungsfeld. Band I: 1989. *Volume 50.* – Band II: 1999. *Volume 116.*
Stadelmann, Helge: Ben Sira als Schriftgelehrter. 1980. *Volume II/6.*
Stenschke, Christoph W.: Luke's Portrait of Gentiles Prior to Their Coming to Faith. *Volume II/108.*
Stettler, Hanna: Die Christologie der Pastoralbriefe. 1998. *Volume II/105.*
Strobel, August: Die Stunde der Wahrheit. 1980. *Volume 21.*
Stroumsa, Guy G.: Barbarian Philosophy. 1999. *Volume 112.*
Stuckenbruck, Loren T.: Angel Veneration and Christology. 1995. *Volume II/70.*
Stuhlmacher, Peter (Ed.): Das Evangelium und die Evangelien. 1983. *Volume 28.*
Sung, Chong-Hyon: Vergebung der Sünden. 1993. *Volume II/57.*
Tajra, Harry W.: The Trial of St. Paul. 1989. *Volume II/35.*
– The Martyrdom of St. Paul. 1994. *Volume II/67.*
Theißen, Gerd: Studien zur Soziologie des Urchristentums. 1979, [3]1989. *Volume 19.*
Theobald, Michael: see *Mußner, Franz.*
Thornton, Claus-Jürgen: Der Zeuge des Zeugen. 1991. *Volume 56.*
Thüsing, Wilhelm: Studien zur neutestamentlichen Theologie. Ed. von Thomas Söding. 1995. *Volume 82.*
Thurén, Lauri: Derhetorizing Paul. 2000. *Volume 124.*
Treloar, Geoffrey R.: Lightfoot the Historian. 1998. *Volume II/103.*
Tsuji, Manabu: Glaube zwischen Vollkommenheit und Verweltlichung. 1997. *Volume II/93*
Twelftree, Graham H.: Jesus the Exorcist. 1993. *Volume II/54.*
Visotzky, Burton L.: Fathers of the World. 1995. *Volume 80.*
Wagener, Ulrike: Die Ordnung des „Hauses Gottes". 1994. *Volume II/65.*
Walter, Nikolaus: Praeparatio Evangelica. Ed. by Wolfgang Kraus und Florian Wilk. 1997. *Volume 98.*
Wander, Bernd: Gottesfürchtige und Sympathisanten. 1998. *Volume 104.*
Watts, Rikki: Isaiah's New Exodus and Mark. 1997. *Volume II/88.*
Wedderburn, A.J.M.: Baptism and Resurrection. 1987. *Volume 44.*
Wegner, Uwe: Der Hauptmann von Kafarnaum. 1985. *Volume II/14.*
Welck, Christian: Erzählte ‚Zeichen'. 1994. *Volume II/69.*
Wilk, Florian: see *Walter, Nikolaus.*
Williams, Catrin H.: I am He. 2000. *Volume II/113.*
Wilson, Walter T.: Love without Pretense. 1991. *Volume II/46.*
Zimmermann, Alfred E.: Die urchristlichen Lehrer. 1984, [2]1988. *Volume II/12.*
Zimmermann, Johannes: Messianische Texte aus Qumran. 1998. *Volume II/104.*

For a complete catalogue please write to the publisher
Mohr Siebeck · Postfach 2030 · D–72010 Tübingen.
Up-to-date information on the internet at http://www.mohr.de

UB-Mainz
36132328

Bitte streichen Sie
in unseren Büchern
nichts an.
Es stört spätere Benutzer.
Ihre Universitätsbibliothek

Ruben Zimmermann erarbeitet die traditionsgeschichtlichen Zusammenhänge der Geschlechtermetaphorik in der alttestamentlichen, frühjüdischen, urchristlichen und gnostischen Überlieferung. Er zeigt, wie im Medium der bildlichen Sprache eine Wechselwirkung zwischen Sexualität und Religiosität entsteht.

ISBN 3-16-147374-4

Mohr Siebeck