

Feminine Gemeindemetaphorik im Neuen Testament

Doktorarbeit

von Marion Christine Reheuser

eingereicht an der Katholisch-Theologischen Fakultät
der Universität Passau
im August 2006
zur Erlangung der Doktorwürde

Betreuer: Prof. Dr. Otto Schwankl
Lehrstuhl für Neutestamentliche Exegese

Inhaltsverzeichnis

Teil A: Aufgabe und Methode	1
1. Abgrenzung des Themas	1
1.1 Eine Arbeit über Metaphern	1
1.2 Eine Arbeit über <i>weibliche</i> Metaphern von <i>Gemeinde</i> im <i>Neuen Testament</i> ..	1
2. Zum methodischen Vorgehen im Einzelnen	3
Teil B: Sprachtheoretische Grundlegung	9
1. Metaphorik	9
1.1 Das traditionelle Metaphernverständnis	9
1.2 Schwerpunkte heutiger Metaphernforschung	11
a) Wie können Rezipienten Metaphern als solche erkennen?	11
b) Wer benützt wann und wo Metaphern?.....	13
c) Aus welchem Grund verwenden Autoren und Autorinnen Metaphern? ...	15
d) Welche Wirkung haben Metaphern bei ihren Rezipienten?.....	17
e) Was ist eine Allegorie, was eine Allegorese?	18
2. Personifikation.....	20
2.1 Definitionen und Differenzierungen.....	21
2.2 Zur Genese von Personifikationen.....	23
a) Beitrag der Religionswissenschaft	23
b) Personifikation als metaphorisches Konzept	24
2.3 Leistungen und Grenzen der Personifikation	26
a) Die Unbezweifelbarkeit des Lebendigen.....	27
b) Besondere An- und Einsicht.....	27
c) ‚Beziehungsfähigkeit‘	29
d) Zwischen vertrautem Abbild und erstarrtem Denkbild.....	29
3. „In weiblicher Gestalt“ – weibliche Personifikationen von Gemeinschaften	31
3.1 Anregungen und Thesen aus der Forschung zur Geschlechterdifferenz	32
a) Zusammenhang ‚grammatisches Genus – weibliche Personifizierung‘?..	33
b) Thesen zum Ursprung weiblicher Personifikationen	34
3.2 Weibliche Personifikationen von Gemeinschaften.....	37
a) Marianne und Germania als nationale Identifikationsfiguren	38
b) Ecclesia und Synagoge als Symbolfiguren religiöser Gemeinschaften	40
c) Resümee	41

Teil C: Textauslegungen	43
I. Briefliteratur.....	43
§ 1 Die reine Jungfrau: 2 Kor 11,1-4	43
1. Situation und Reaktion	43
1.1 Die korinthische Korrespondenz des Paulus	43
1.2 Der Kampf um die Gemeinde in 2 Kor 10 – 13	45
2. Textanalyse.....	46
2.1 Text und Übersetzung	46
2.2 Textabgrenzung, Stellung im Kontext.....	47
2.3 Synchrone Analyse des Textes	48
3. Feminine Metaphorik	51
3.1 Bildelemente	51
a) Paulus – eifersüchtiger Liebhaber und Ehestifter (V 2)	52
b) Die Korinther als reine Jungfrau (V 2c).....	54
Exkurs: 2 Kor 11,2 als askesebegründende Metapher?	58
c) Das finstere Gegenbild: Die Korinther als verführbare Eva (V 3f.).....	59
3.2 Resümee.....	62
§ 2 „Unsere Mutter, das obere Jerusalem“: Gal 4,21-31	64
1. Situation und Reaktion	64
1.1 Die Situation: Paulus und die Galater	64
1.2 Die Reaktion: Der Galaterbrief als Kampfschrift.....	67
2. Textanalyse.....	68
2.1 Text, Übersetzung und textkritische Anmerkungen	68
2.2 Textabgrenzung und Stellung im Kontext.....	71
2.3 Synchrone Textanalyse	72
3. Metaphorik in Gal 4,21-31	76
3.1 Allegorese bei Paulus	76
Exkurs: Gal 4,21-31 als Typologie?	80
3.2 Interpretation der einzelnen Bilder	84
a) Zwei Frauen – zwei Testamentsverfügungen (V 24.25a)	87
b) Das jetzige und das obere Jerusalem (V 25bc.26a).....	90
Exkurs: Antijudaismus in Gal 4,21-31?	93
c) Die Mutter und ihre Kinder (V 26.31, auch V 23.29)	94
d) Die mit Kindersegen beschenkte Unfruchtbare (V 27).....	96
3.3 Resümee.....	99
§ 3 Die Kirche – geliebte Ehefrau Christi: Eph 5,21-33.....	102
1. Einleitungsfragen.....	102
1.1 Der Verfasser und die Adressaten	102
1.2 Der Brief an die Epheser: Aufbau und literarischer Charakter.....	105
2. Textanalyse.....	106
2.1 Text und Übersetzung	106
2.2 Einordnung in den Kontext und Textabgrenzung.....	107

2.3 Sprachlich-syntaktische, semantische und argumentative Strukturen.....	108
2.4 Gattungskritik: Eph 5,21-33 als Bestandteil einer christlichen Haustafel...	112
3. Ekklesiale Metaphorik in Eph 5,21-33	115
3.1 Die Metaphern in der Eheparänese des Epheserbriefes.....	115
a) Kirche als Leib und Frau (V 23f.)	115
b) Christi Liebe und Hingabe für die Kirche (V 25cd).....	119
c) Liebevoller Umgang des Bräutigams mit der Braut (V 26f.).....	121
d) Die Liebe zur Frau als Liebe zum eigenen Fleisch (V 28-30)	124
e) Das große Geheimnis (V 31f.).....	126
3.2 Religions- und traditions-geschichtliche Bezugspunkte	128
a) Der Hieros Gamos	129
c) Die reine Jungfrau aus 2 Kor 11,1-4	129
3.3 Resümee.....	131
§ 4 Die auserwählte Herrin: 2 Joh 1	136
1. Der Text.....	136
1.1 Text und Übersetzung.....	136
1.2 Gattungskritik: 2 Joh als antiker Brief.....	138
2. Zu den Adressaten des 2 Joh	139
2.1 ἐκλεκτὴ κυρία als Person: Der Presbyter schreibt an eine Frau.....	140
2.2 ἐκλεκτὴ κυρία als Personifikation: 2 Joh als Brief an eine Gemeinde	143
2.3 Die Adressaten und ihre Situation	147
3. Die Metapher von der „auserwählten Herrin“	149
3.1 „κυρία“ – Bedeutung und Verwendung des Begriffs	149
a) Paganer und religiöser Gebrauch des Begriffs	149
b) κυρία (und κύριος) in der Briefliteratur.....	151
3.2 Die Herrin in der Spätantike – historische Informationen.....	153
a) Die römische Matrone	155
b) Göttinnen und vergöttlichte Frauen.....	158
c) Herrinnen in Kleinasien.....	159
3.3 Ekklesiologische Interpretation der κυρία-Metapher	161
a) κυρία – die souveräne Hausherrin.....	162
b) Die Mutter, ihre Kinder und die Schwester.....	164
c) Christologischer Sinn der Metapher?	165
d) Begegnung auf Augenhöhe	166
II. Die Offenbarung des Johannes	169
§ 1 Einleitungsfragen.....	169
1. Zu Abfassungs-Situation und zeitgeschichtlichem Hintergrund.....	169
2. Zur Gattung: Brief oder Apokalypse?	171
3. Zur Bildersprache	173
3.1 Traditionelles Bild-Material	174
3.2 Kreative und strukturierte Kompilation der Bilder.....	174
3.3 Zu Motivation und Intention.....	175

3.4 Zum Umgang mit den Bildern.....	177
§ 2 Die Himmelsfrau: Offb 12,1-18.....	181
1. Textanalyse.....	182
1.1 Text und Übersetzung.....	182
1.2 Stellung im Kontext und Textabgrenzung.....	184
1.3 Sprachlich-syntaktische Analyse und Struktur des Textes.....	185
1.4 Semantische Analyse.....	191
a) Zentrale Bedeutungsebenen in V 1-6.....	191
b) Semantische Strukturen in V 7-12.....	195
c) Semantische Auffälligkeiten in V 13-18.....	196
d) Den gesamten Text umfassende Isotopien.....	196
e) Ergebnisse im Blick auf das Zeichen „Frau“.....	198
2. Motive, Mythen und Metaphern.....	200
2.1 Erstes Bild: Die Himmelskönigin – schwanger und bedroht (V 1-4).....	201
a) Sonne, Mond und Sterne – die astralen Attribute der Frau (V 1).....	202
b) Die hochschwangere Frau (V 2).....	204
c) Die vom Drachen bedrohte Frau (V 3f.13c.15).....	206
2.2 Zweites Bild: Die Gebärerin und Mutter (V 5.13d.17).....	209
a) Die Gebärerin (V 5.13d).....	209
b) Die Mutter der Übrigen ihrer Nachkommenschaft (V 17).....	212
2.3 Drittes Bild: Die Verfolgte und Bewahrte (V 6.13-16).....	214
a) Die in die Wüste Fliehende und dort Genährte (V 6.14bc).....	215
b) Helfer und Helferin der Frau: Adler und Erde (V 13-16).....	217
2.4 Mythologie in Offb 12.....	219
2.5 Resümee.....	222
§ 3 Die Hure Babylon: Offb 17,1 – 19,5.....	229
1. Der Text.....	230
1.1 Text und Übersetzung.....	230
1.2 Textabgrenzung und Stellung im Kontext.....	233
1.3 Einige Bemerkungen zu Form und Inhalt.....	234
2. Die Metaphorik in Offb 17f.....	236
2.1 Babylon – eine Hure, eine Stadt.....	236
2.2 Traditionsgeschichtlicher Hintergrund: Städte und Völker als Frauengestalten.....	240
2.3 Einflüsse aus dem heidnisch-religiösen Umfeld der Offb.....	242
2.4 Pragmatische Deutung des Hurenbildes: Kritik an der Gemeinde?.....	242
§ 4 Die Braut des Lammes – das neue Jerusalem (Offb 19 – 22).....	244
1. Textanalysen.....	245
1.1 Die Braut des Lammes: Offb 19,6-9.....	245
1.1.1 Text und Übersetzung.....	245
1.1.2 Stellung im Kontext und Textabgrenzung.....	246
1.1.3 Sprachlich-syntaktische Beobachtungen und Gliederung des Textes.....	246

1.1.4 Semantik	248
a) Zur Hochzeit des Lammes und seiner Frau (V 7cd)	248
b) Zum strahlend reinen Byssus-Leinen (V 8bc)	251
1.2 Die geschmückte Braut, die heilige Stadt Jerusalem: Offb 21,1-5c	254
1.2.1 Text und Übersetzung.....	254
1.2.2 Stellung im Kontext und Textabgrenzung.....	254
1.2.3 Sprachlich-syntaktische Beobachtungen und Gliederung.....	256
1.2.4 Semantische Analyse.....	258
a) Die neue Schöpfung (V 1).....	258
b) Zum neuen Jerusalem (V 2ab)	259
c) Die geschmückte Braut (V 2cd)	260
d) Gottes Zelt unter den Menschen (V 3).....	261
e) Das Ende allen Leids (V 4)	263
1.3 Das neue Jerusalem: Offb 21,9-14.....	264
1.3.1 Text und Übersetzung.....	264
1.3.2 Stellung im Kontext und Textabgrenzung.....	264
1.3.3 Sprachlich-syntaktische Beobachtungen und Gliederung des Textes	265
1.3.4 Semantik	267
1.4 Der Geist und die Braut: Offb 22,16-20	269
1.4.1 Text und Übersetzung.....	269
1.4.2 Stellung im Kontext, Textabgrenzung und Gliederung.....	269
1.4.3 Synchrone Analyse	271
a) Der Geist.....	272
b) Die Braut	273
2. Feminine Metaphorik in Offb 19 – 22.....	274
2.1 Die Entfaltung der Braut-Metaphorik in ihren Kontexten.....	274
a) Braut und Lamm (Offb 19,6-9c)	275
b) Braut und Stadt (Offb 21,1-5c)	275
c) Braut versus Hure (Offb 21,9-14)	276
d) Braut und Geist (Offb 22,16-20).....	277
2.2 Zur metaphorischen Technik des Johannes	279
2.3 Aspekte der Stadt-Braut-Ekklesiologie in Offb 19 – 22.....	280
§ 5 Verknüpfung und Zusammenhang der Frauenbilder in der	
Johannesoffenbarung	283
1. Verknüpfung der Frauenbilder	283
1.1 Die Hure und die Braut.....	283
a) Motivverknüpfungen zwischen der Hure und der Braut	284
b) Traditionsgeschichtliche Hintergründe	286
c) Das neue Jerusalem als Gegenbild zum historischen Babylon	287
d) Resümee zu Hure und Braut.....	287
1.2 Die apokalyptische Frau und die Braut	288
1.3 Zusammenhang von Himmelsfrau, Hure und Braut.....	290
2. Resümee: Frauenbilder als Kirchenmetaphern in der Offb	293

2.1 Voraussetzung: Weibliche Bilder als universale Identifikationsfiguren	294
2.2 Enge Verknüpfung von lokaler und femininer Metaphorik	296
2.3 Kristallisationspunkt ambivalenter Erfahrungen und zukunftsgerichteter Hoffnungen	297
2.4 Lebendiger Organismus mit Geschichte.....	299
2.5 Bleibende Polyvalenz der weiblichen Metaphorik in der Offenbarung	302
Teil D: Auswertung	303
1. Orte und Situationen femininer Gemeindemetaphorik.....	303
2. Ekklesiologische Relevanz.....	304
2.1 Integrations- und Identifikationsbilder, Bilder der Einheit	305
2.2 Beziehungsbilder	307
a) Beziehung Autor – Adressaten.....	307
b) Beziehung Gemeinde – Gegner:	308
c) Beziehung Christus – Gemeinde	308
2.3 Kontrastbilder	309
2.4 Bilder im Horizont eschatologischer Spannung, Hoffnungsbilder.....	311
Literaturverzeichnis	313

TEIL A: AUFGABE UND METHODE

1. Abgrenzung des Themas

1.1 Eine Arbeit über Metaphern

Nannte ich im Freundes- und Bekanntenkreis das Thema dieser Arbeit, wurde ich anfangs nicht selten mit der Reaktion „Oh, Du schreibst eine Arbeit über *Frauen* im Neuen Testament!“ konfrontiert. Auch wenn diese Sicht nicht ganz von der Hand zu weisen ist – schließlich greift ein Autor für die bildgebende Komponente¹ der Metapher auf die ‚Welt des Weib-lichen‘ zurück –, macht die Antwort doch deutlich, dass hier eine Grundvoraussetzung von Anfang an betont werden muss: In dieser Arbeit werden zuerst und vor allem *Metaphern* – also ein *Phänomen der Sprache*² – untersucht.

1.2 Eine Arbeit über *weibliche* Metaphern von *Gemeinde* im *Neuen Testament*

Das Thema „Feminine Gemeindemetaphorik im Neuen Testament“ ist durch drei Komponenten bestimmt, die ich im Folgenden kurz erläutern und abgrenzen möchte:

1) Die vorliegende Arbeit konzentriert sich auf Texte des *Neuen Testaments*, einem Teil des biblischen Kanons, der sich in einem längeren Prozess des Miteinanderringens und gegenseitigen Abgleichens als verbindliche Sammlung ‚heiliger Schriften‘ der christlichen Glaubensgemeinschaft herausgeschält hat. Dabei wird nicht übersehen, dass schon im ersten Teil der Bibel häufig weibliche Bilder verwendet wurden, um die Erfahrungen des Volkes Israel zu beschreiben und zu reflektieren³. Feminine Gemein-

¹ Näheres siehe unten Teil B 1.3.

² Das bedeutet allerdings nicht, dass Metaphorik „nur noch eine Sache von Worten“ ist: „Menschen haben keine Sprache, quasi als Attribut zu ihren Gedanken, so wie Männer Regenschirme, sondern sie *leben* in der Sprache“ (J.M. Soskice, *Metapher* 76). Es gehört zu den Ergebnissen der Sprachphilosophie, dass menschliches Wissen und Erkennen primär auf Sprache beruht. Das gilt auch für religiöse Sprache und religiöse Erkenntnistheorie. Nur wenn wir das Ausmaß unserer eigenen Sprachgebundenheit anerkennen, können wir verstehen, wie religiöse Sprache – und das ist vor allem auch metaphorische Sprache – funktioniert oder, wie J.M. Soskice sagt, „wieso religiöse Menschen behaupten können, von Gott [und den durch ihn bestimmten Größen, z. B. der Kirche, M.R.] zu wissen“ (ebd.).

³ Gerade in den letzten Jahren wurde zu dieser Thematik in der atl Exegese intensive Forschungsarbeit geleistet. Exemplarisch sei hier genannt B. Bakke Kaiser, *Poet* 164-182; E.R. Follis, *Holy City* 173-184; M.-Th. Wacker, *Figurationen*; U. Bail, *Schweigen* bes. 175-193; G. Baumann, *Liebe*; M. Häusl, *Bilder*; U. Sals, *Biographie*.

demetaphorik des NT ist ohne die Texte des AT (und des Frühjudentums) nicht vorstellbar, weshalb in den Einzeluntersuchungen dieser Arbeit auch immer wieder auf entsprechende Bezüge verwiesen wird. Auf eine systematische Erfassung der Wurzeln und Vorläufer⁴ wurde jedoch zugunsten einer intensiven Arbeit an den ntl Texten verzichtet.

2) Mit der Untersuchung weiblicher Gemeindemetaphorik ist nur ein kleiner, aber nicht unbedeutender⁵ Teil der ntl Gemeindebilder erfasst, der sich, soweit ich das beurteilen kann, in Patristik und christlicher Kunst einer breiten Wirkungsgeschichte erfreut.

Am Begriffspaar ‚Mutter Kirche – Vater Staat‘ sei kurz exemplarisch erläutert, was im Kontext dieser Arbeit mit femininer Gemeindemetaphorik gemeint ist⁶: Es geht *nicht* darum, *alle* ntl Sprachbilder zu untersuchen, bei denen weibliche Figuren in metaphorische Beziehung zur Gemeinde der Gläubigen gesetzt werden. Die Jungfrauen in Mt 25,1-10 werden hier ebenso wenig berücksichtigt wie die jungfräulichen 144000 in der Offenbarung (Offb 14,1-5). Vielmehr interessieren jene Beispiele von femininer Gemeindemetaphorik, bei denen die Glaubensgemeinschaft, die von einem ntl Autor angeschrieben wird bzw. über die er sich in seinem Text äußert, *ausdrücklich*⁷ mit einer *einzelnen Frauenfigur* bezeichnet, verglichen oder analogisiert wird. Es handelt sich also um literarische Beispiele weiblicher „Kollektivindividuen“⁸, um weiblich personifizierende Metaphern, die von ntl Autoren für das Sozialgefüge der christlichen Gemeinde verwendet werden. Die Wendung ‚Vater Staat‘ macht deutlich: Auch andere Gemeinschaften werden personal metaphorisiert; zudem muss die Personifikation eines Personenverbandes nicht zwingend weiblich sein⁹. Doch kennt unsere Kultur eine eindeutige Präferenz für weiblich personifizierende Darstellungen, wenn es darum geht, eine Gemeinschaft ins (Sprach-)Bild zu bringen¹⁰. Nicht zuletzt diese Beobachtung war entscheidend für die Eingrenzung des Themas in der dargelegten Weise.

⁴ Vgl. R. Zimmermann, Geschlechtermetaphorik 91-152, allerdings unter dem umfassenderen Blickwinkel der „Geschlechtermetaphorik“.

⁵ Vgl. jedoch P.S. Minear, Bilder 52-54, der die weiblichen Bilder zu den „sekundären Bilder[n] der Gemeinde“ [ebd. 25] zählt.

⁶ Dazu ausführlicher unten Teil B 2. u. 3.

⁷ Linguistisch formuliert: Das entsprechende Lexem muss positiv im Text erscheinen. Deshalb werden hier auch nicht die Texte Mk 2,19f. par. berücksichtigt, in denen zwar vom Bräutigam, von Hochzeitsgästen und dem Freund des Bräutigams die Rede ist, aber nicht von der Braut selbst. Vgl. allerdings Joh 3,29.

⁸ L. Gall, Germania 12.

⁹ Gerade bei nationalen Personifikationen sind „theriomorphe“ Darstellungen äußerst beliebt; vgl. M. Lurker, Personifikationen 564.

¹⁰ Vgl. H. Olbrich, Lexikon V 519f; M. Warner, Gestalt 13; S. Schade u. a., Einführung 2. Jüngstes Beispiel aus dem Alltagsgeschehen: „Mutter Allianz verstößt ihre Kinder“, formuliert von der Betriebsratsvorsitzenden der Kölner Allianz-Niederlassung angesichts drohender Massiv-

3) Wenn im Kommunikationsprozess zwischen Autoren und ihren Adressaten *Gemeinde-Metaphern*¹¹ zum Einsatz kommen, dann tritt der Sonderfall ein, dass sich das metaphorische Bild nicht auf eine dritte, zwischen oder neben beiden Kommunikationspartnern stehende Größe bezieht, sondern direkt auf die angesprochene Gemeinde: ‚Gegenstand‘ der Metaphorisierung und Rezipienten sind gewissermaßen identisch. Metaphorische Rede ist unter diesen Voraussetzungen nie nur in ihrer schmückenden, beschreibenden oder wirklichkeitserhellenden Funktion (s. u.) zu sehen, sondern immer auch im Dienst der rhetorischen Strategie des jeweiligen Autors. Jeder ntl Autor verfolgt den christlichen Gemeinschaften gegenüber, an oder für die er schreibt, eine bestimmte Absicht, die möglicherweise gerade in der verwendeten Gemeindemetaphorik besonders gut zu greifen ist. In dieser Arbeit soll deshalb auch besonderes Augenmerk darauf gelenkt werden, ob und wie der jeweilige Schreiber durch die von ihm gewählte weibliche Metapher versucht, auf das Selbstverständnis (und die Handlungskompetenz) seiner Adressaten einzuwirken.

2. Zum methodischen Vorgehen im Einzelnen

Die Annäherung an das Thema soll in folgenden Schritte geschehen:

- Die Metapher ist ein Phänomen, dessen Gesetzmäßigkeiten seit der Antike gewürdigt und beschrieben werden. In jüngerer Zeit wurde auf dem Gebiet der Metaphorologie mit großer Intensität geforscht¹². Wesentliche Erkenntnisse sollen hier dargestellt werden, um einen Einblick in die Funktionsweise von Metaphern zu ermöglichen und so für die Qualität und die ‚Leistung‘ weiblicher Gemeindemetaphorik zu sensibilisieren. Nach einer allgemeinen Einführung legt der Gegenstand allerdings nahe, sich auf eine Spielart des Metapherngebrauches besonders zu konzentrieren: auf die Personifikation. Dabei interessieren v. a. folgende Fragen: Wie genau funktionieren *Personifikationen* als Sonderform der Metapher? Lassen sich Gemeinsamkeiten und Besonderheiten bei *weiblichen* Personifikationen be-

Entlassungen [Quelle: Informationssendung im Deutschlandfunk am 27.7.06]. Hintergrund des Bildes ist hier u. a. das bis dato ausgesprochen vertrauensvolle Verhältnis zwischen Betriebsangehörigen und Unternehmensleitung.

¹¹ Einen Überblick über die Vielfalt unterschiedlicher Gemeindemetaphern bieten für das NT u. a. P.S. Minear, *Bilder*; H.-J. Klauck, *Volk Gottes* 279f; Th. Söding, *Blick*; B. Heininger, *Kraft* 105-129; für die *Patristik* vgl. H. Rahner, *Symbole. Zur Bedeutung von Kirchen-Metaphern in der Ekklesiologie* vgl. J. Werbick, *Kirche*; M. Kehl, *Kirche* 24-29; M. Miggelbrink, *Einführung* 71-76.

¹² Einen (sehr) kurzen Überblick über die Themen, Entwicklungen und Ergebnisse in der Metapherndiskussion der letzten Jahrzehnte bieten U. Link-Wieczorek/ R. Bernhardt, *Einleitung* 10-19; R. Zimmermann, *Metapherntheorie* 112-118.

obachten? Lassen sich aus der weiblich personifizierenden Darstellung von *Gemeinschaften* generell Anregungen gewinnen, die zur Analyse weiblicher Gemeindefigurmetaphorik im NT herangezogen werden können?

- Metaphern sind in der Regel nur zu erkennen und zu verstehen, wenn sie im Verhältnis zum *Kontext* wahrgenommen werden. Unter Kontext ist sowohl der *umgebende Text* als auch die *Situation* zu verstehen, in der ein Sprachbild zum Einsatz kommt¹³. Der erste übergreifende Kontext ist die zugrunde liegende *Kommunikationssituation*, ohne die die betreffende Schrift überhaupt nicht entstanden wäre. Aus diesem Grund orientiert sich die Folge der Paragraphen auch nicht an übergreifenden Bild-Themen (z. B. das der Braut), sondern hält sich an die chronologische Abfolge der einzelnen Schriften des NT, die als geschlossenes Textganzes jeweils aus einem konkreten Anlass heraus für eine bestimmte Leserschaft verfasst wurden. Zur Klärung der Kommunikationssituation werden in der Regel die in der Einleitungswissenschaft üblichen Fragen beantwortet (*wer schreibt wem zu welchem Thema ...?*).
- Ist der situative Rahmen grob umrissen, richtet sich der Fokus auf das zentrale ‚Objekt des Interesses‘: die jeweilige Metapher in ihrem näheren sprachlichen Kontext. Zu Beginn jeder Analyse wird zunächst der Teiltext dargeboten, der aufgrund bestimmter Beobachtungen als eine relative Einheit innerhalb des Gesamttextes abgegrenzt werden kann. Die Präsentation des Textes erfolgt jeweils auf Griechisch und Deutsch¹⁴ in kolometrischer Form; dabei wurde eine Einteilung in so genannte Äußerungseinheiten¹⁵ vorgenommen. Um den Blick dafür zu schärfen, welchen Platz der behandelte Text „in der thematischen Progression des Gesamttextes einnimmt“¹⁶, wird neben der *Textabgrenzung* auch die *Stellung im Kontext* besprochen.

¹³ Näheres siehe unten Teil B 1.2.

¹⁴ Die Übersetzung bemüht sich um eine möglichst große Nähe zum Griechischen; die Satzstellung wurde jedoch in der Regel den Erfordernissen eines gut lesbaren deutschen Textes angepasst (anders als im MNT). Außerdem wurden zahlreiche Partizipien in Relativ- und Konjunktionalsätze übertragen.

¹⁵ Die Einteilung in Äußerungseinheiten (ÄE) orientiert sich an den von Harald Schweizer entwickelten Kriterien; vgl. H. Schweizer, *Biblische Texte* 38f, und ders., *Exegeten* 174f. Dabei wird berücksichtigt, dass es „in Texten immer auch Elemente [gibt], die eine selbständige Funktion haben ..., die aber keine Sätze sind. Eine ÄE ist, was eine inhaltlich beschreibbare, in sich abgerundete Funktion erfüllt“ (ders., *Biblische Texte* 37f). Im Fall einer Einbettung von Relativ- oder Konjunktionalsätzen wird die von H. Schweizer empfohlene Sondernotation mit numerischem Index (a₁, b₁ etc.) praktiziert.

¹⁶ W. Egger, *Methodenlehre* 58.

- Die eigentliche Textuntersuchung legt den Akzent zunächst auf die „Lektüre unter synchronem Aspekt“¹⁷ mit den Schritten der sprachlich-syntaktischen und semantischen Analyse¹⁸. Damit wird auch der Tatsache Rechnung getragen, dass die Metapher „[z]unächst einmal ... ein linguistisches Problem, ein Aspekt des Sprachgebrauchs“¹⁹ ist (s. o.). Hier droht allerdings die Gefahr der Zergliederung des Textes und des Sich-Verlierens im Detail. Meines Erachtens bietet jedoch eine Methode, die sich zu Beginn der Analyse stark auf textimmanente Strukturen konzentriert, die Möglichkeit, sich intensiv mit dem Text zu befassen, *ohne (sofort) festgefahrenen Interpretationsmustern zu erliegen*. Sprache genau analysieren heißt das Medium ernst nehmen, in dem die Inhalte geboten werden. Die Textrezeption wird verlangsamt²⁰, schließlich muss der Text immer und immer wieder gelesen werden, so dass die eine oder andere Neuentdeckung möglich wird.
- Feminine Gemeindemetaphern werden nie nur mit einem Begriff umgesetzt, sondern werden in den hier behandelten Texten vom jeweiligen Autor – allerdings auf sehr verschiedene Art und Weise – entfaltet²¹. So scheint es sinnvoll, die *einzelnen Bildelemente*, die einen engen Zusammenhang mit der weiblichen Metaphorik aufweisen, genauer zu analysieren. Hier fließen in der Regel traditions-, motivgeschichtliche und wortsemantische Erkenntnisse mit ein. Je nach Text wird in Einzelfällen besonders auf die Gattung, die metaphorische Technik des Autors und für das Verständnis bedeutsame religions- und zeitgeschichtliche Hintergründe eingegangen. Neben dem Ziel, Bedeutungs-„Spielräume“ der jeweiligen Metapher im Text²² zu erheben, steht das Anliegen im Vordergrund, den Einsatz der

¹⁷ Vgl. W. Egger, Methodenlehre 74-158. Über Bezeichnung und Stellenwert dieses Arbeitsschrittes sind sich die Exegeten nicht einig. Das hier beschriebene Vorgehen wird bei W. Fenske, Arbeitsbuch 27.89, unter dem Stichwort „Linguistik“ verhandelt. Die Frage ist, *ob* und wenn ja, *wo* dieser Methodenschritt im Auslegungsprozedere einen Platz finden soll (vgl. dazu ebd. 32). Ich vertrete mit W. Egger, Methodenlehre 74 Anm. 1, einen „Primat der Synchronie“.

¹⁸ Die *pragmatische Analyse* als dritter Teilschritt der synchronen Analyse widmet sich der Wirkabsicht eines Textes. Problematisch bei diesem Teil der Analyse ntl. Texte ist der Umstand, dass „Kommunikations- und Autoritätsstrukturen“ (W. Egger, Methodenlehre 140) der beteiligten Sprecher- und Hörer/-innen (fast) nur aus den Texten selbst zu erheben sind. Pragmatische Aspekte des Metapherngebrauchs kommen in dieser Arbeit – in der Regel – im Resümee zur Sprache.

¹⁹ J.M. Soskice, Metapher 76.

²⁰ Ein ähnlicher Effekt tritt wohl ein, wenn der Text auswendig gelernt wird.

²¹ Hier ein kurzer Ausblick auf die Vielfalt: In 2 Kor geschieht dies durch die Konstruktion eines kleinen *Dramas*, in dem die angesprochene Gemeinde die Hauptrolle spielt. In Gal 4 greift Paulus zu einer *allegorisierenden bzw. typologisierenden Deutung* atl. Vorlagen. In Eph 5 entwickelt sich die weibliche Personifikation der Ekklesia in der engen *Analogisierung* des Mann-Frau-Verhältnisses zur Christus-Kirche-Relation; auch die Offb entfaltet die weiblichen Bilder in Form eines *mythologischen Dramas*, kennt Entwicklungs- und Gegenbilder. Näheres siehe in den einzelnen Paragraphen.

²² Vgl. dazu H. Steinmetz, Sinnfestlegung 475-482, und unten.

weiblichen Metapher nachzuvollziehen und aus der vorliegenden Situation heraus zu erklären.

- Zum Abschluss der jeweiligen Text- und Metaphernanalyse werden im Resümee die gewonnenen Erkenntnisse zusammenzufasst und vorsichtig ekklesiologische Konsequenzen gezogen. Bei der Analyse der Frauenbilder in der Offb folgt ein eigener Paragraph, der den Zusammenhang der einzelnen Bilder aufzeigt und die gesamte feminine Metaphorik der ntl Apokalypse noch einmal eigens auswertet.
- Eine Reihe von *Leitfragen*, von denen nicht jede einzelne bei jedem Text Anwendung finden muss, macht die Schritte des Vorgehens noch einmal deutlich:
 - Handelt es sich hier überhaupt um eine Metapher? Handelt es sich um eine Metapher von Gemeinde?
 - Wie gestaltet der Autor ‚technisch‘ sein Sprachbild? Welche Begriffe mit welcher Bedeutung verwendet er? Lassen sich semantische Felder abgrenzen, „Sinnlinien“²³ ausziehen? Wie sind die Bilder (argumentativ) in den Text verwoben?
 - Welches Bildmaterial greift er auf? Gibt es Anklänge an Traditionen, an atl Texte? Sind mythologische Hintergründe wahrnehmbar? Was wählt der Autor aus vorgegebenem Material aus? Wie entwickelt er die Metapher?
 - Gibt es Gegenbilder, verstärkende Bilder im Umfeld, Zusammenhänge einzelner Bilder untereinander?
 - Warum verwendet ein Autor gerade diese weibliche Metapher an dieser Stelle, d. h.
 - in dieser Situation?
 - in diesem argumentativen Zusammenhang, in diesem rhetorischen Konzept?
 - in dieser Gesamtkonzeption?
 - Hat der Autor eine Chance, mit seinem Bild auf die Gemeinde-Realität einzuwirken? Wie stark ist die verwendete Metapher auf die Situation und den Verständnishorizont der Adressaten abgestimmt?
 - Welche ekklesiologischen Aspekte kann das Bild transportieren bzw. vermitteln?

Zum Schluss noch einige Anmerkungen grundsätzlicher *und* persönlicher Art:

Jede Textanalyse und -interpretation erfolgt auch *unter den Bedingungen ihrer Zeit*: Wir fragen als heutige Menschen in ganz bestimmten Kontexten: in unserer Sprache (z. B. auf Deutsch nach einem griechischen Text), aus unserem Blickwinkel (z. B. als Frau nach patriarchalen Überlieferungen), in unsere Welt eingebunden und unseren Para-

²³ W. Egger, Methodenlehre 97.

digmen verhaftet (z. B. von der Demokratie profitierend, unter Globalisierung leidend, für Gleichberechtigung kämpfend etc.), in bestimmten Interpretationstraditionen stehend (z. B. als Mitglied der katholischen Kirche, als Angehörige der exegetischen Zunft). So unterliegt jede wissenschaftliche Arbeit bestimmten Rahmenbedingungen und Grundoptionen²⁴.

Eine Selbstverständlichkeit, und dennoch häufig nicht bewusst gemacht, ist auch die Tatsache, dass jede wissenschaftliche Arbeit von bestimmten Interessen motiviert und geleitet ist („erkenntnisleitendes Interesse“), die sich natürlich auch im Laufe der Bearbeitung verschieben, verändern und/oder erweitern können: So bin auch ich in die Aufgabe, weibliche Bilder von Gemeinde im NT zu untersuchen, erst langsam hineingewachsen: Die erste und klare Entscheidung, die getroffen wurde, war die, in der theologischen Fachdisziplin der Neutestamentlichen Exegese zu forschen. Der metaphortheoretische Ausgangspunkt des Themas kam der eigenen Interessenlage entgegen, da ich auf der einen Seite besonders an sprach- und literaturwissenschaftlichen Themen und auf der anderen Seite an Gestaltungsfragen in der bildenden Kunst interessiert bin. Die Metapher als *Sprach-Bild* schien mir in beiden Bereichen ‚zu Hause‘ und deshalb ein viel versprechendes Forschungsobjekt zu sein.

Dass die zu untersuchenden Bilder zweifach festgelegt waren (*weibliche* Bilder von *Gemeinde*), brachte Freud und Leid mit sich: Aufschlussreich und in den meisten Fällen anregend war es, als Frau *weibliche* Bilder im NT zu untersuchen. Besonders die Beschäftigung mit den Bildern der Johannes-Offenbarung und der ungewöhnlichen Adressatin von 2 Joh stellte vor viele Fragen, führte aber auch – durch manche Schwierigkeit hindurch – zu einer Reihe von wertvollen Einsichten (Kontextualität, Auslegungsvielfalt und Frauenbild betreffend). Etwas schwieriger gestaltete sich der Umgang mit der zweiten Komponente des metaphorischen Sprachgebrauchs, der *Gemeinde*. Natürlich steht für eine wissenschaftliche Arbeit im Fach Neutestamentliche Exegese zuerst der Sozialverband christlicher Urgemeinden im ersten Jahrhundert im Zentrum des Interesses, doch schieben sich hier auch unweigerlich persönliche Erfahrungen mit der Kirche als Ort religiöser Erfahrung und Entwicklung²⁵, als gottesdienstfeiernde Gemeinde, aber auch als Institution und Arbeitgeber in den

²⁴ Die Rezeptionsästhetik trägt der Tatsache Rechnung, dass der Leser oder die Leserin – auch die oder der wissenschaftlich Arbeitende – ein „konstituierendes Element der Bedeutungserzeugung [ist], so daß Texte, die von verschiedenen Rezipienten und in unterschiedlichen Rezeptionssituationen aufgenommen werden, notwendigerweise Bedeutungsvarianten aufweisen“ (H. Steinmetz, Sinnfestlegung 477).

²⁵ Vgl. J. Röser, Christen 75: „Das Christsein gründet nicht allein auf religiöse Virtuosen der Frömmigkeit, sondern braucht vor allem die soziale Einbindung des individuellen Glaubenswegs, die kollektive, die gemeinschaftliche, die institutionelle Identität, die gefährliche Erinnerung ins gestern für morgen“.

Vordergrund. Nicht zuletzt deshalb schien es mir eine fast unüberwindliche Hürde, die ‚theologisch-ekklesiologische Dimension‘ der Gemeinde-Bilder zu entfalten.

Die Beschäftigung mit weiblichen Kirchenbildern hat unbestritten den Blick geweitet für die Fülle und Reichhaltigkeit ekklesiologischer Entwürfe im Neuen Testament – und zugleich zu einem tieferen Verständnis der eigenen Zugehörigkeit zur Kirche geführt. Weibliche Bilder von Gemeinde im NT laden dazu ein, Kirche auch in ihren aktuellen Ausprägungen als „unvollkommen und doch kostbar“²⁶ wahrzunehmen: als Ort des Lebens mit seinem wechselvollen Lauf, als auf Verheißung vertrauende (und nicht dem Gesetzesbuchstaben erliegende) Glaubensgemeinschaft, als lebendige Einheit, die in ihrer einzigartigen und engen Bindung an Christus alle realen Herrschaftsverhältnisse relativiert.

²⁶ W. Dietzfelbinger, Unvollkommen 149.

TEIL B: SPRACHTHEORETISCHE GRUNDLEGUNG

1. Metaphorik

Gerade in den letzten Jahrzehnten wurden aus den unterschiedlichsten Fachgebieten zahlreiche Untersuchungen zur Metapher vorgelegt und dabei eine Reihe von Modellen und Impulsen hervorgebracht, die helfen können, das Phänomen der *Metapher* genauer zu analysieren, zu verstehen und zu beschreiben. Die folgenden Überlegungen geben einen Überblick über einige grundlegende Einsichten der Metapherntheorie mit dem Ziel, einen besseren Zugang zur femininen Gemeindemetaphorik zu gewinnen.

1.1 Das traditionelle Metaphernverständnis

Der Fremdwörter-Duden bietet unter dem Stichwort „Metapher“ die Definition „sprachlicher Ausdruck, bei dem ein Wort, eine Wortgruppe aus seinem eigentlichen Bedeutungszusammenhang in einen anderen übertragen wird, ohne dass ein direkter Vergleich zwischen Bezeichnendem u[nd] Bezeichnetem vorliegt; bildhafte Übertragung (z. B. das Haupt der Familie)¹. Hier sind in Kürze entscheidende Stichworte genannt, wie sie seit den Anfängen des systematischen Nachdenkens über Metaphern in der *Rhetorik*² zur Erklärung des Phänomens ‚Metapher‘ immer wieder verwendet wurden:

Mit der Rede vom *eigentlichen Bedeutungszusammenhang* (sonst auch: *wörtlicher* oder *usueller Sprachgebrauch*) wird im traditionellen Metaphernverständnis vorausgesetzt, dass für jede in der Welt auftretende Realität ein bestimmter Begriff ‚reserviert‘ ist, die Namen gewissermaßen wie Etiketten³ an den Dingen haften⁴. Für das oben genannte Beispiel vom *Haupt der Familie* stellt sich das folgendermaßen dar: ‚Haupt‘ ist der *eigentlich* dem Körperteil Kopf zugeordnete Begriff und wird jetzt auf die einer Familie

¹ Duden VII 514.

² Aristoteles und Quintilian gelten als die klassischen Theoretiker auf diesem Gebiet. Aristoteles spricht in seiner *Poetik* von der „Übertragung eines fremden Nomens“ (Poet 21, 1457 b); Quintilian schätzt die Metapher als „kunstvolle Vertauschung“, als Bedeutungsübertragung (*translatio*) ein und entwickelt – wie vor ihm schon Aristoteles – eine eigene Typologie der Übertragungsrichtungen (vgl. Inst Orat VIII 6,8-10).

³ Vgl. G. Kurz, Metapher 9.11.

⁴ Zugrunde liegt das Konzept des ‚Philosophischen Realismus‘, das davon ausgeht, dass Sprache von einer Wirklichkeit gesteuert wird, die außerhalb ihrer selbst liegt, und sich in ihr abbilden kann. Vgl. U. Link-Wieczorek/ R. Bernhardt, Einleitung 13f. Vgl. auch G. Kurz, Metapher 11f; G. Wolff, Sprachgebrauch 12f.

vorstehende Person *übertragen*. So *wie* der Kopf für das Tun und Lassen einer Person verantwortlich ist, so steuert die Mutter oder der Vater, in der Regel ein Erwachsener, die Geschicke der Familie.

Dass es sich hier um eine *bildhafte Übertragung* handelt, leuchtet unmittelbar ein: Der komplexe Status eines pater oder einer mater familias, der zahlreiche Leitungs- und Organisationsaufgaben mit sich bringt, wird mit dem einsichtigen *Bild* des Kopfes, der mentalen Schaltzentrale des menschlichen Organismus, die jeder Mensch zur Lebensbewältigung benutzen muss, veranschaulicht. *Kopflös* ist dann auch nicht jemand, der oder die seinen oder ihren Kopf (etwa bei einer Hinrichtung oder einem Unfall) verloren hat, sondern ein Mensch, der diese Schaltzentrale nicht mehr richtig steuern kann, sich also benimmt *wie*⁵ jemand, der keinen Kopf zu haben scheint. Und die Rede von der ‚Schaltzentrale‘ ist natürlich auch wieder ein Bild, das die für uns kaum vorstellbaren Vorgänge im menschlichen Gehirn zu erfassen und in Sprache zu kleiden hilft⁶. Die Sichtweise, die davon ausgeht, dass mit der Metapher lediglich das ‚eigentliche‘ Wort durch ein in diesem Zusammenhang ‚fremdes‘ ersetzt ist, wird in der Metapherntheorie als *Substitutionstheorie* bezeichnet⁷. Gerhard Wolff spricht auch vom „wortsemantischen Ansatz“, den er Aristoteles und Quintilian zuordnet⁸. Forschungen jüngeren Datums haben gezeigt, dass wir mit dieser Metapherntheorie dem Phänomen nicht gerecht werden, denn zahlreiche Aspekte, etwa die Polyvalenz der Worte oder der Kontextbezug jeder Äußerung⁹ bleiben hier unberücksichtigt, so dass die Funktionen,

⁵ Das Wörtchen *wie* zeigt uns die Nähe der Metapher zum *Vergleich* an. Quintilian betrachtet die Metapher als eine Form des Vergleichs: „Im ganzen aber ist die Metapher ein kürzeres Gleichnis und unterscheidet sich dadurch, daß das Gleichnis einen Vergleich mit dem Sachverhalt bietet, den wir darstellen wollen, während die Metapher für die Sache selbst steht. Eine Vergleichung ist es, wenn ich sage, ein Mann habe etwas getan ‚wie ein Löwe‘, eine Metapher, wenn ich von dem Manne sage: ‚Er ist ein Löwe‘.“ (Inst Orat VIII 6,9). Zur Sichtweise des Aristoteles vgl. P. Ricœur, Metapher 31-36.

⁶ Spätestens hier dürfte deutlich geworden sein: Sprache funktioniert nicht ohne (Ex-)Metaphern. So sind in den letzten Sätzen einige nicht ausdrücklich reflektierte Metaphern benutzt worden (*leuchtet ein*, *steuern*, in Sprache *kleiden*), um einen – in unserem Fall theoretischen – Sachverhalt *ein-sichtig* zu machen. Dabei greifen wir offensichtlich auf Erfahrungen und Sinneseindrücke zurück, die in der Regel elementarer oder doch zumindest der menschlichen Spezies vertrauter und unmittelbarer zugänglich zu sein scheinen als die neu zu beschreibenden Realitäten (Vgl. G. Lakoff/ M. Johnson, Metaphors 59). Gerade die Metaphorologie bedient sich zahlreicher Metaphern; *Metapher* selbst, von μεταφέρω = *anderswohin tragen oder bringen* (Langenscheidts Großwörterbuch 450), ist ein metaphorischer Ausdruck (vgl. G. Kurz, Metapher 7).

⁷ G. Wolff, Sprachgebrauch 12; G. Kurz, Metapher 7f. Die in diesem Zusammenhang genannte *Vergleichstheorie* (jede Metapher ist ein um das Wörtchen ‚wie‘ verkürzter Vergleich) kann als eine Unterform der Substitutionstheorie gelten.

⁸ G. Wolff, Sprachgebrauch 12-14. Auch für G. Kurz, Metapher 11, ruht die aristotelische Theorie auf einer „unhaltbaren Wortsemantik“.

⁹ Vgl. G. Kurz, Metapher 13.

Leistungen und Wirkungen der Metaphern damit nur sehr unzureichend erfasst und gewürdigt werden können.

1.2 Schwerpunkte heutiger Metaphernforschung

Auch wenn Philosophie, Psychologie und Theologie heute ein großes Interesse für das Sujet Metapher zeigen¹⁰, ist es nach wie vor die Philologie, und hier speziell die Linguistik¹¹, die sich besonders um eine Weiterentwicklung des traditionellen Verständnisses und eine systematische und differenzierte Darstellung des Phänomens bemüht. Davon können die übrigen Disziplinen, auch die Theologie und speziell die Exegese, profitieren. Auf der Basis dieser von der Sprachwissenschaft neu formulierten Einsichten sollen folgende grundsätzlichen Fragen zum Thema Metapher beantwortet werden:

- *Wie können Rezipienten Metaphern als solche identifizieren?*
- *Wer benützt wann und wo Metaphern?*
- *Aus welchem Grund gebrauchen Autoren und Autorinnen Metaphern?*
- *Welche Wirkung haben Metaphern bei ihren Rezipienten?*
- *Was ist eine Allegorie, was eine Allegorese?*

a) *Wie können Rezipienten Metaphern als solche erkennen?*

Eine Metapher ist als solche nur zu identifizieren, wenn sie in einem bestimmten *Bezugssystem* wahrgenommen wird. Hier scheidet sich auch die traditionelle Metapherntheorie von der modernen: Erstere betrachtet Metaphern als substituierte Einzelworte (deshalb Substitutionstheorie), während letztere das Augenmerk auf die umgebenden Zusammenhänge der Metapher, den Kontext lenkt, in dem eine Metapher überhaupt erst realisiert wird. Harald Weinrich hat hier Grundlegendes dargelegt: Jedes Wort wird durch den ihn umgebenden Kontext determiniert, der bei der Leser- oder Hörschaft bestimmte Erwartungen evoziert. Dieser Kontext und das als Metapher gebrauchte Wort (oder die Wortgruppe), das ja aus einem anderen Bedeutungszusammenhang stammt

¹⁰ Wer sich einen kurzen Überblick darüber verschaffen möchte, was bedeutende *Vertreter einflussreicher Positionen* verschiedener wissenschaftlicher Disziplinen – der Rhetorik (z. B. H. Lausberg), der Philosophie (z. B. P. Ricœur), der Psychologie (z. B. W. Stählin), der Sprach- und Literaturwissenschaft (z. B. H. Weinrich) – und einzelne *neutestamentliche Wissenschaftler* (z. B. B. Heiningen, G. Röhser) verlauten lassen, sei auf die entsprechenden Passagen in Ch. Müller, Gottes Pflanzung 9-26.35-44, verwiesen.

¹¹ Was die Auseinandersetzung mit der Funktionsweise von Metaphern anbelangt, hat diese mittlerweile wohl auch der *Rhetorik*, „Stiefschwester oder Großtante“ der Literaturwissenschaft (D. Peil, Untersuchungen 1), den Rang abgelaufen.

(vgl. die Duden-Definition), rufen jedoch unterschiedliche, sich zuwiderlaufende Determinationserwartungen hervor, so dass es bei dem Leser oder der Leserin zu einem Überraschungseffekt kommt. Die Metapher kann damit als ein „Wort in einem konterdeterminierenden Kontext“¹² beschrieben werden.

Als Kontext haben jedoch nicht nur die das Wort unmittelbar umgebenden Elemente des Textes (syntagmatischer Zusammenhang auf der Ebene der *parole*) zu gelten, sondern auch die im konkreten Text realisierten Beziehungen zum Gesamtsystem der Sprache (*langue*), das nach Petra von Gemünden vor allem in Form von *Bildfeldern* auf die jeweilige Metapher einwirkt¹³.

Kontext kann auch eine *Situation* sein, die gelegentlich erst den metaphorischen Gebrauch eines Ausdrucks verdeutlicht¹⁴.

Der Abstand, den H. Weinrich zwischen Wort und konterdeterminierendem Kontext feststellt, entspricht dem Abstand zwischen *wörtlicher* und *metaphorischer* Bedeutung, zwischen *Sache* und *Bild*, *Bildspender* und *Bildempfänger* und zahlreichen anderen Begriffspaaren, die in den einzelnen Modellen und Theorien gewählt wurden, um die in der Metapher auftretende Spannung zu beschreiben¹⁵, in der die zwei Ebenen, Größen, Sinnbezirke etc. stehen, zwischen denen etwas übertragen wird. Das bedeutet aber, dass jede Metapher eine sprachlich gegliederte Ordnung voraussetzt¹⁶, ein Bezugssystem

¹² H. Weinrich, Sprache 320.

¹³ „Der syntagmatische Kontext des engeren und weiteren Ko-textes und der paradigmatische Kontext des Bildfeldes stehen dabei in unauflöslicher Interdependenz: wird ein Wort aus seinen paradigmatischen Bezügen heraus syntagmatisch realisiert, so bringt es den Bedeutungsgehalt, der ihm aufgrund seiner Stellung im Paradigma zukommt, mit ins Syntagma ein, setzt sich aber gleichzeitig tendenziell im Vertextungsprozess einer Veränderung (Erweiterung, Verengung, Verlagerung) seines Sinnpotentials aus, was wiederum auf das Paradigma zurückwirkt“ (P. v. Gemünden, Vegetationsmetaphorik 7). Dazu ein Beispiel (vgl. B. Heininger, Metaphorik 16f): Die in der metaphorischen Äußerung „Der Mensch ist ein Wolf“ eingebrachten paradigmatischen Bezüge gehören zu einem semantischen Feld, dessen Inhalte wohl mit *Raubtier*, *gefährlich*, *nachtaktiv*, *Rudel*, *tödlich* etc. zu fassen wären. Bildkomponenten dieser Art wirken mit, wenn wir die menschliche Gattung mit der Gattung der Wölfe vergleichen. Es gilt aber auch: Mensch und Wolf in einem Satz (auf der syntagmatischen Ebene) zusammenbringen, „vom Menschen als Wolf reden heißt gleichzeitig, den Wolf menschlicher sehen, als er es anders wäre“ (ebd. 17 Anm. 41) – das Sinnpotential des Wolfes erweitert sich um die Komponente „menschlich“.

¹⁴ Darauf hat schon 1914 unter sprachpsychologischer Hinsicht W. Stählin, Psychologie 297-425 hingewiesen. Vgl. dazu Ch. Müller, Gottes Pflanzung 20; G. Kurz, Metapher 17f; P. v. Gemünden, Vegetationsmetaphorik 18 Anm. 92. Schön illustriert diese Feststellung ein bei B. Heininger, Metaphorik 18, gefundenes Beispiel: „Verbrenn dir nicht die Finger!“ kann die Warnung einer Mutter oder eines Vaters an ein Kind sein, das gerade die heiße Herdplatte berühren möchte; der gleiche Ausspruch – metaphorisch verstanden – kann der wohlmeinende Rat eines katholischen Theologieprofessors an seinen Kollegen sein, mit seiner nächsten Veröffentlichung nicht einen Konflikt mit dem kirchlichen Lehramt heraufzubeschwören.

¹⁵ Vgl. die umfassende Auflistung solcher Begriffspaare bei O. Schwankl, Licht 33-34, die das „metaphorische Gespann“ näher explizieren.

¹⁶ Vgl. dazu auch W. Inghendahl, Prozeß 310.

(z. B. die gemeinsame Muttersprache, ein in bestimmten – gesellschaftlichen, politischen, kirchlichen – Gruppen praktizierter Code), in dem aufgrund von Konventionen relative Einigkeit darüber herrscht, welcher Sprachgebrauch als ‚Normalgebrauch‘ gilt: „Der metaphorische Prozeß kommt also erst in Gang, und die Metaphorik gewinnt erst ihr Profil, auf der Basis eines vorgegebenen ‚normalen‘, gültigen Sprachgebrauchs, von dem die Metapher abweicht, den sie stört oder irritiert“¹⁷.

Fazit: Ob in einem Satz oder Text eine Metapher vorliegt, kann nur im Zusammenhang mit zahlreichen anderen Größen (Kontext, Situation, Bildfeld, sprachliches Weltbild, Konventionen) festgestellt werden. Deswegen wird die auf dieser Grundtatsache fußende Theorie auch *Interaktionstheorie* oder *text- bzw. pragmasemantischer Ansatz* genannt: „Die Bedeutung eines sprachlichen Ausdrucks existiert nicht unabhängig von seiner kommunikativen Situation, seinem ‚Sitz im Leben‘ ... Man kann die Bedeutung eines sprachlichen Ausdrucks [in unserem Fall der Metapher, M.R.] nicht verstehen, ohne seinen Kontext zu verstehen, ebenso wenig wie man eine Hand schütteln kann, ohne einen Körper zu berühren“¹⁸.

b) *Wer benützt wann und wo Metaphern?*

Während Aristoteles metaphorischen Sprachgebrauch der poetischen Rede vorbehalten sah¹⁹, war sich Quintilian durchaus bewusst, „daß auch Menschen ohne Schulung und ohne es zu merken oft von ihr Gebrauch machen ...“²⁰. Mit anderen Worten: Alle der (Wort-)²¹Sprache mächtigen Kommunikationsteilnehmer benutzen immer wieder – und oft unbewusst – Metaphern²². Mit dem Hineinwachsen in die eigene Muttersprache erwirbt jeder Mensch die Fähigkeit zum Metaphorisieren²³. Kleine Kinder, die für viele Gegenstände und Erfahrungen noch nicht den geläufigen Ausdruck kennen und beherrschen, benutzen bereits bekannte Worte und Vorstellungen, um noch Unbekanntes zu bezeichnen, so wie die Tochter einer Bekannten, die das künstliche Gebiss der Oma als

¹⁷ O. Schwankl, Licht 27.

¹⁸ G. Kurz, Metapher 11.

¹⁹ Vgl. ebd. 8.

²⁰ Quintilian, Inst Orat VIII 6,4.

²¹ Natürlich könnte man auch Gesten und Handlungen als Metaphern betrachten; unsere Verwendung des Begriffs Metapher soll sich jedoch auf *Textphänomene* beschränken.

²² Hier geht es um die Metaphern *in* der Sprache, also um die „Metaphorik als sprachliche[n] Sonderzug“, und nicht um den „metaphorische[n] Grundzug der Sprache“ (O. Schwankl, Licht 18f).

²³ Vgl. W. Ingendahl, Prozeß 221: „Es ist kein Zeichen besonderer Sprachmächtigkeit oder hoher sprachlicher Gebildetheit, Metaphern zu schaffen und zu gebrauchen.“ Zum Folgenden vgl. ebd. 221-226.

‚Geister-Mund‘ bezeichnete²⁴. Erwachsene sind in der Regel entzückt ob der Kreativität ihres Sprösslings, der hier (unbewusst) vorführt, wie Menschen überhaupt neue Lebensbereiche über Sprache erschließen. Unsere Alltagssprache ist voll von ehemaligen Sprachschöpfungen, deren Herkunft uns zum Teil noch nachvollziehbar (z. B. *bei- stehen*, *be-schränken*), zum Teil aber gänzlich verloren gegangen ist (z. B. *scheitern* von ‚in Scheiter zerfallen‘²⁵ oder *Zweck* von ‚Nagel, Pflöck in der Zielscheibe‘²⁶).

Die von Kindern ‚aus Ausdrucksnot und aus spielerischem Verwandlungstrieb‘²⁷ geschaffenen Metaphern dienen laut Werner Inghendahl eigentlich nicht der Kommunikation²⁸ und werden nur vorübergehend benutzt, da sie als individuelle Sprachschöpfung dem Druck des normativen Sprachsystems weichen müssen, was – wie oben schon ausgeführt – die Voraussetzung für die Verständigung innerhalb eines größeren Bezugsrahmens ist.

Von der Norm abweichende Metaphernbildungen gibt es jedoch nicht nur bei Kleinkindern, sondern auch – und das soll die zweite Art von Sprachgemeinschaft sein, die hier näher beleuchtet wird – in Gruppen, die einen bestimmten gruppenspezifischen Code benutzen: Die hier gebrauchten Metaphern können für die Gruppenmitglieder problemlos decodierbar sein, während sie für Außenstehende undurchsichtig bleiben, weil sie ‚nicht an den Sprachspielen der Gruppe partizipieren und folglich nicht den metaphorischen Code dieser Gemeinschaft beherrschen‘²⁹. Untersuchungen zu ‚Subkultur und Sprache‘³⁰ belegen, dass die sprachliche Absonderung bestimmter gesellschaftlicher Gruppen³¹ immer eine doppelte Funktion erfüllt: ‚Sie bewirkt Abwehr nach außen,

²⁴ Wahre Fundgruben für solche Aussprüche sind die mit ‚Kindermund‘ oder Ähnlichem überschriebenen Rubriken in Illustrierten und Familienzeitschriften.

²⁵ Vgl. O. Schwankl, Licht 28.

²⁶ Vgl. G. Kurz, Metapher 12.

²⁷ W. Inghendahl, Prozeß 226. ‚Häufiger als aus Ausdrucksnot bedient sich das Kind der Metaphorik, um seine Umwelt spielerisch zu verwandeln. Es kennt die ‚richtigen Namen‘ der Dinge, mit denen es umgeht; für die Dauer eines Spiels jedoch ‚zaubert‘ es, und die Dinge werden vorübergehend zu dem, wozu es sie macht ... Durch die Metaphorik erhält das Kind die Möglichkeit, seine Vorstellungen zu realisieren, sie zu bestimmten zu gestalten. Wie beim Ausbau der Welt im allgemeinen leistet die Metaphorik hier die Gestaltung einer Eigenwelt des Kindes ... Besonders der Metaphernstand der ‚Verlebendigung‘ kommt dem kindlichen Trieb entgegen, die Umwelt zu ‚beseelen‘, d. h. die Dinge zu dem Kinde gleichartigen Wesen zu machen, damit es besser mit ihnen umgehen kann, damit es sich nicht mehr vor ihnen zu fürchten braucht, oder damit es ihnen einen Sinn abgewinnt‘ (ebd. 222f).

²⁸ W. Inghendahl bezeichnet sie als ‚unsozial‘. Dies gilt sicher nicht im Blick auf die nächste Umgebung des Kindes, die in der Regel gut versteht, was gemeint ist, und eher positiv reagiert.

²⁹ P. v. Gemünden, Vegetationsmetaphorik 14.

³⁰ Vgl. den Titel des Aufsatzes von H. Bausinger, Subkultur 45.

³¹ Heute weniger im Rahmen sozialer Schichten oder Klassen, als vielmehr innerhalb verschiedener *sozialer Milieus* zu denken. Vgl. dazu G. Schulze, Erlebnisgesellschaft 169-393.

Kohäsion nach innen³². Es kann zu Missverständnissen und Ausgrenzungen kommen, die v. a. dann programmiert sind, wenn gleiche Bildspender unterschiedlich konnotiert sind.

Nicht nur auf synchroner, ‚zeitgenössischer‘ Ebene ergeben sich damit Verständigungsschwierigkeiten³³, sondern auch auf diachroner Ebene: Was die eine Gesellschaft noch ‚wörtlich‘ versteht, kann in den nachfolgenden Generationen schon als metaphorischer Gebrauch – und umgekehrt – interpretiert werden³⁴.

Nicht nur das Alter eines Menschen, seine Zugehörigkeit zu einer bestimmten Gruppe, das Leben in einer bestimmten Epoche oder Generation entscheiden über ‚die Partizipation am Bildfeld einer Gemeinschaft‘³⁵, sondern auch der Umgang mit überliefertem Wissen vor allem in Form von Texten, die einen wesentlichen Anteil an der Tradierung und Fixierung³⁶ von Metaphern haben³⁷.

c) Aus welchem Grund verwenden Autoren und Autorinnen Metaphern?

Hier interessiert der Metapherngebrauch von ‚textschaffenden‘ Menschen. Dieser geschieht in der Regel bewusster und gezielter als in den oben genannten Beispielen – Autorinnen und Autoren verbinden eine bestimmte Absicht mit ihren Schöpfungen, möchten bei der Hörer- und Leserschaft eine Wirkung erzielen, einen Sachverhalt auf besondere Weise sichtbar machen. Im Prinzip stellt sich hier die Frage nach der besonderen Leistung einer Metapher, die sich ein Schreiber oder eine Schreiberin zunutze machen kann – oder auch braucht, um seine oder ihre jeweilige Aussageintention umzusetzen.

Was metaphorischer Sprachgebrauch, in diesem Fall eine Personifikation, leistet, lässt sich gut anhand eines Gedichtes von Matthias Claudius erläutern³⁸. Die ersten zwei Strophen unter der Überschrift ‚Der Frühling. Am ersten Maymorgen‘ lauten folgendermaßen:

³² H. Bausinger, *Subkultur* 53. Zu ähnlichen Ergebnissen kommt die Mundartforschung.

³³ Allerdings eröffnet sich hier auch die Möglichkeit, bestimmte Gruppen anhand ihres Metapherncodes zu identifizieren; vgl. P. v. Gemünden, *Vegetationsmetaphorik* 14, Anm. 76.

³⁴ Vgl. dazu die Diskussion um personifizierte Gottheiten oder nach Götter Vorbild gestaltete Personifikationen. Siehe dazu unten 2.2 a).

³⁵ P. v. Gemünden, *Vegetationsmetaphorik* 15.

³⁶ Allerdings gilt auch: Texte – und damit auch Metaphern – gewähren einen ‚Spielraum von Aktualisierungsmöglichkeiten‘, sonst würden sie nicht zu verschiedenen Zeiten von unterschiedlichen Lesern und Leserinnen immer ein wenig anders verstanden; vgl. W. Iser, *Appellstruktur* 230.

³⁷ Feminine Gemeindeformen im NT gäbe es wohl kaum ohne die Schriften des AT, im Fall der Offb auch nicht ohne (mythische) Überlieferungen aus anderen Kulturkreisen.

³⁸ Vgl. W. Killy, *Elemente* 101f.

*Heute will ich fröhlich seyn,
 Keine Weis' und keine Sitte hören;
 Will mich wälzen, und für Freude schrein,
 Und der König soll mir das nicht wehren;*

*Denn er kommt mit seiner Freuden Schaar
 Heute aus der Morgenröthe Hallen,
 Einen Blumenkranz um Brust und Haar
 Und auf seiner Schulter Nachtigallen ...*³⁹

Mit der Figur des duftenden⁴⁰, blumen- und nachtigallengeschmückten Königs gelingt es Matthias Claudius, die üppige Frühlingspracht und die damit ausgelöste Woge von heftigen Gefühlen in einem Bild zu konzentrieren und zu organisieren; er macht „nicht vorgefaßte Begriffe, wohl aber vorgefaßte Erfahrungen anschaulich, die sich dem Begriff entziehen“⁴¹. Der metaphorische Ausdruck leistet hier also zweierlei: Zum einen stellt er ein Interpretationsmodell (den duftig-heiteren Jüngling) für die lustvolle und berausende, alle „Sitte“ sprengende Frühlingserfahrung (Bildempfänger) zur Verfügung und *organisiert* alle damit verbundenen Elemente in der Einheit einer fingierten Person (Bildspender). Zum anderen verleiht das Bild der in der ersten Strophe indirekt thematisierten Sprachnot⁴² Worte, hilft zu benennen, was zuvor unbenennbar schien, und *erschließt damit ein Stück Realität*. Metaphertheoretiker sprechen hier von der *semantischen Innovation* und der *heuristischen Funktion* der Metapher⁴³.

Autoren und Autorinnen, die sich bewusst einer Metapher bedienen, sei es (wie oben) in einem fiktionalen Text, oder (wie nachfolgend) in einem Gebrauchstext, profitieren in der Regel noch von einem weiteren Aspekt: Indem sie in der Metapher eine neue Kombination von zwei Wirklichkeitsbereichen vornehmen, können sie Verbindungen herstellen zwischen Gebieten, die sich auf den ersten Blick fremd zu sein scheinen, aber dann doch eine Ähnlichkeit oder Verwandtschaft offenbaren. Otto Schwankl bescheinigt diesem „*synoptische[n]*“ *Charakter* der Metapher in der von Zergliederung und Differenzierung beherrschten Gegenwart geradezu „therapeutische“⁴⁴ Kompetenz, denn: „Eine Metapher schlägt Brücken zwischen verschiedenen Regionen des Denkens; sie

³⁹ M. Claudius, Werke 118.

⁴⁰ 3. Strophe: „Und sein Antlitz ist ihm roth und weis,/ Und er träuft von Thau und Duft und Seegen –/ Ha! Mein Thyrsus sey ein Knospenreis,/ Und so tauml' ich meinem Freund entgegen.“

⁴¹ W. Killy, Elemente 102.

⁴² Zur Linderung der Sprachnot durch Metaphern vgl. O. Schwankl, Licht 9-11.

⁴³ Vgl. dazu v. a. P. Ricœur, Metapher 118-251.

⁴⁴ O. Schwankl, Licht 30. Dort auch das folgende Zitat.

macht es möglich, den Sachverhalt eines Bereiches in der Sprache eines anderen Bereiches zu beschreiben und damit verschiedene Bezugssysteme ‚kompatibel‘ zu machen“. Dabei wird auch Vertrautes mit weniger Vertrautem, Konventionelles oder Traditionelles mit Innovativem verbunden. Journalisten, die sich mit brisanten gesellschaftlichen Themen (wie etwa im folgenden Beispiel das der Geschlechtsidentität und der im Umbruch begriffenen Rollenverteilung zwischen Mann und Frau) auseinandersetzen, nutzen diese Eigenschaft der Metapher gezielt: Eine Aussage wie „Es kracht im Gebälk der Geschlechterkonstruktion“⁴⁵ hat – neben der Freude am Sprachspiel – den Effekt, dass Wissen aus dem Bereich der Architektur und dem der Geschlechterforschung sich zu einer leicht verständlichen Wendung verbindet, die den abstraktem und für manche noch befremdlichen Begriff der *Geschlechter-konstruktion* Anschaulichkeit verleiht⁴⁶.

Fazit: Dort, wo sich neue, noch schwer einzuordnende Erfahrungen und Realitäten auf-tun, wo Unsicherheiten herrschen und Zusammenhänge gesucht werden, wo Gedanken von hohem Abstraktionsgrad einsichtig dargestellt werden sollen, wird die Metapher zum unentbehrlichen Werkzeug⁴⁷ zur Gestaltung von lyrischen, informativen oder appellativen Texten.

d) Welche Wirkung haben Metaphern bei ihren Rezipienten?

Metaphern *reizen*. Zum einen ist da der „Lieb-reiz“ eines schönen Bildes, das aufgrund seiner ästhetischen Wirkung Leser und Hörerinnen erfreut und motiviert. Die klassische Rhetorik kennt diese schmückende Funktion der Metapher unter dem Begriff der *ornatio*⁴⁸.

⁴⁵ Aus: K. Scheithauer, Im Chaos der Geschlechter, in: SZ vom 27./28. März 1999, S. VI der Wochenendbeilage.

⁴⁶ Es muss natürlich im *Gebälk*, sprich: in der Dachkonstruktion, krachen und knacken (und nicht etwa im Erdgeschoß oder in den Fachwerk-Wänden), denn wir haben es ja mit einem „geistigen Überbau“ zu tun ... Hier ist das Problem der notwendigen *Ähnlichkeit* angerissen (vgl. O. Schwankl, Licht 34).

⁴⁷ Vereinzelt werden Positionen vertreten, die die Metapher als ‚Etikettenschwindel‘ ablehnen. „Abend des Lebens“ als metaphorischer Ausdruck für Alter kann dann nur als euphemistische Verschleierung der harten Realität verstanden werden. Der „ikonoklastische Versuch einer metaphernfreien Sprache“ (G. Kurz, Metapher 13) ist jedoch zum Scheitern verurteilt; vgl. dazu ebd. 11-13.

⁴⁸ Dass ein metaphorisch gebrauchtes Bild auch durchaus ästhetischen Gesichtspunkten entsprechen muss, also Geschmack und Stilempfinden nicht grob verletzen sollte, zeigen besonders deutlich die *Missgriffe* im Metapherngebrauch. Als Beispiel sei hier eine pastorale Fortbildung für Mitglieder einer Pfarrgemeinde genannt, bei der die Teilnehmenden unter einer Vielzahl leerer (Wein-, Bier- Essig-, etc.)Flaschen Sinnbilder für ihr Selbstverständnis als Mitarbeiter der Gemeinde auszuwählen hatten. Es steht zu vermuten, dass der Referent der Veranstaltung sich entweder noch nie mit dem Schimpfwort ‚Du Flasche!‘ konfrontiert sah oder in diesem speziellen Fall von allen metaphorischen Geistern verlassen war, als er ‚zur Flasche griff‘, um den Wert und die Fülle der Geistesgaben in der Gemeinde zu veranschaulichen.

Metaphern wollen auch auf emotionaler Ebene anrühren und aufreizen. Dass ihnen dies gelingt, liegt unter anderem an ihrer *Bildlichkeit*. Bilder, und damit auch Metaphern, zielen auf „affektive Vergegenwärtigung“⁴⁹, indem sie „die Distanz der Zeit, des Raumes u[nd] die Distanz des Wortes oder der Schrift aufheben“⁵⁰. Im metaphorischen Bild wird ein Tatbestand nicht beschrieben und erläutert, sondern *gezeigt*⁵¹.

Metaphern, speziell Allegorien, reizen natürlich auch zum Entschlüsseln und Verstehen wollen. Die Lust am *Rätsel* und am (Sprach-)Spiel wird geweckt: „Dem Leser ist aufgegeben, hinter den Verkleidungen der poetischen Sprache den zusammenhängenden Ernst wahrzunehmen, mit dem sie [die Allegorie, M.R.] nicht immer vorgetragen wird, auf den sie aber weist“⁵². Damit sind Leserinnen und Leser auch auf der kognitiven Ebene gefordert. Nicht zuletzt dadurch wird die von W. Ingendahl betonte „größere geistige Aktivität“⁵³ bei Metaphern-Konsumenten hervorgerufen.

Bei der geistigen Aktivität bleibt es jedoch nicht. Metaphern stellen oft auch einen Anreiz zum Handeln dar. Sie besitzen „eine emotionale Appellqualität, die persuasiv nutzbar zu machen ist“⁵⁴. Metaphern können als *Handlungsanweisungen* fungieren, wurden und werden in diesem Sinn von zahlreichen politischen Rednern aufgrund ihrer hohen Suggestionskraft als Machtmittel ge- und missbraucht⁵⁵.

e) Was ist eine Allegorie, was eine Allegorese?

Die *Allegorie* ist eine Form der bildhaften Rede, die neben der wörtlichen, buchstäblichen Bedeutung eine zweite, andere, *zusätzliche* Bedeutung transportiert. Diese zwei Bedeutungen werden nicht ‚verschmolzen‘ bzw. übereinander geblendet, sondern nebeneinander gehalten. Metaphern verbinden immer zwei Größen (wir haben sie schon

⁴⁹ G. Kurz, Bild 109.

⁵⁰ Ebd. 110.

⁵¹ „Zeigen, nicht erzählen“ lautet auch der Rat eines zeitgenössischen Autors, der seinen Lesern und Leserinnen das Schreiben von bestsellerverdächtigen Romanen beibringen möchte (vgl. S. Stein, Schreiben 181-190).

⁵² W. Killy, Elemente 197. Der Freude am Enträtseln auf der Seite der Rezipienten entspricht auf der Autorensseite der Hang zum Verrätseln. W. Killy sieht dahinter eine in der „Natur menschlichen Begreifens“ begründete Neigung, „vom Gegenstand zu reden, indem man vom Gegenstand absieht“. Zur Begründung verweist W. Killy auf die Träume: Sie sprechen über wesentliche Verhältnisse unseres Daseins in Bilderrätseln, „die aufzulösen man von jeher reizvoll fand“ (ebd.).

⁵³ W. Ingendahl, Elemente 278.

⁵⁴ P. v. Gemünden, Vegetationsmetaphorik 17. O. Schwankl, Licht 32, spricht von der „besondere[n] affektive[n] Ladung, die das metaphorische Reden besonders wirksam macht“.

⁵⁵ O. Schwankl, Licht 32, vergleicht an diesem Punkt die Metapher mit einer Droge, die als Doping-Mittel eingesetzt wird: Auf der einen Seite dient sie der sprachlichen Leistungssteigerung, die kreative Kapazitäten freisetzt, auf der anderen ist in ihr die Möglichkeit zum Missbrauch gegeben.

‚Bildspender‘ und ‚Bildempfänger‘ genannt) auf der syntaktischen Ebene miteinander, um einen ‚Gegenstand‘ neu zu qualifizieren, ihm ein ‚neues Gesicht‘ zu verleihen, so wie etwa dem berühmten Achill das ‚Image‘ eines Löwen. Die Allegorie hingegen, die eine minimale narrative Entfaltung⁵⁶ benötigt, um überhaupt als solche identifiziert werden zu können, kann *eine* in sich bedeutsame *Geschichte* erzählen (oder Beschreibung liefern) und *gleichzeitig* eine ganz *andere Geschichte* darstellen oder meinen. Modernes Beispiel einer Allegorie ist die *Animal Farm* von George Orwell, die – anknüpfend an die äsopische Fabeltradition – eine Tiergeschichte erzählt und damit zugleich die Politik totalitärer Systeme spiegelt und kritisiert.

Damit eine Allegorie als solche von den Lesern und Leserinnen erkannt werden kann, müssen diese mit dem Autor bzw. der Autorin ein gemeinsames kulturelles Wissen teilen. Nur dann können auch Allegorien, die *keine* ausdrücklichen Signale der Doppel- oder Mehrdeutigkeit enthalten (*implikative* Allegorien⁵⁷), als solche verstanden werden. In sog. *explikativen* Allegorien werden explizite Hinweise gegeben, dass und wie der vorliegende Bedeutungszusammenhang allegorisch zu verstehen ist⁵⁸. Hier ergibt sich gewissermaßen ein fließender Übergang zur Allegorese.

Unter *Allegorese* verstehen Literaturwissenschaftler das *Deuteverfahren*, das einem ersten, vorliegenden Text einen anderen, zweiten Sinn abgewinnt. Es geht um eine nach bestimmten Regeln ablaufende, *schriftliche Form der Textrezeption und -interpretation*⁵⁹, die in den narrativen bzw. deskriptiven Strukturen eines Textes einen anderen als den ersten Bedeutungszusammenhang entdeckt und beschreibt. Theologen der frühen Kirche (v. a. Origenes) haben die Allegorese zu einem regelrechten System ausgebaut⁶⁰ und mit Leidenschaft biblische Texte einer allegorischen Exegese unterzogen. Hintergrund dieses Vorgehens war der Gedanke, dass jeder Text eine Sinnkapazität aufweist, die den sog. „Literalsinn“ weit übersteigt. Die für heutiges Verstehen zum Teil schwer nachzuvollziehenden allegorischen Identifikationen sollten die Texte der Bibel für verschiedene Bereiche menschlichen Lebens aufschließen und zur Daseinsbewältigung Hilfestellung geben⁶¹. Dabei wurden Texte, die primär nicht allegorisch verstanden wer-

⁵⁶ Vgl. G. Kurz, Metapher 33f.37.

⁵⁷ Ebd. 40. Dort auch der Gegenbegriff der *explikativen* Allegorien.

⁵⁸ Paulus tut dies etwa in Gal 4,21-31 mit einer Form von ἀλληγορέω und der wiederkehrenden Formel ‚x ist y‘.

⁵⁹ Vgl. H. Caucik-Lindemaier/ D. Sigel, DNP I 518, die den *Rezeptionscharakter* der Allegorese gegenüber der *Text-Produktion* der Allegorie betonen. Natürlich ist jede schriftliche Allegorese zugleich auch eine Form der Text-Produktion.

⁶⁰ Vgl. J.C. Joosen/ J.H. Waszink, RAC I 289.

⁶¹ Vgl. Th. Söding, Wege 56. Dazu dienten vor allem die *moralische* und *anagogische* Exegese.

den wollten⁶², so behandelt, als ob sie eine Allegorie wären⁶³ (und damit zur Allegorie gemacht): „Unter Wahrung des Wortlautes eines Textes wird sein Sinn verändert, ein anderer Sinn ‚unterlegt‘. Auf den auszulegenden Text wird ein zweites, prinzipiell beliebiges System bezogen, etwa eine philosophische oder theologische Dogmatik“⁶⁴. So kann Neues mit alten Kategorien und Begriffen verstanden und erklärt werden. Neben dieser Funktion – neue Situationen oder Ideen mit Hilfe alter Texte und Autoritäten den Hörerinnen oder Lesern nahe bringen und rechtfertigen – ist es umgekehrt möglich, alte, den zeitgenössischen Interpreten oft anstößig erscheinende Texte, die im Wortlaut nicht geändert werden dürfen („heilige Schrift“!), durch eine allegorische Auslegung zu ‚zähmen‘ und den eigenen Wertvorstellungen anzupassen. Entscheidend ist, dass die Allegorese immer mit einem schon bestehenden Text umgeht: Sie kann ihn retten, aufwerten, entmächtigen, abwehren oder integrieren⁶⁵.

2. Personifikation

Thema der Arbeit ist die sprachliche Verbildlichung bzw. Verkörperung – oder bildliche Versprachlichung – einer „kollektiven Körperschaft“⁶⁶ in einer weiblichen Figur. Dabei handelt es sich um einen Sonderfall der Metaphorik, dem wir uns in weiteren Schritten nähern können: Zunächst geht es allgemein um jene Bilder, die, sprachtheoretisch formuliert, die Bildseite immer mit einer menschlichen bzw. menschenähnlichen Figur besetzt haben. Neben der Definition, was unter *Personifikation* zu verstehen ist (2.1), möchte ich kurz Überlegungen zur *Genese* von personifizierenden Metaphern vorstellen (2.2). Nach einer Reflexion über Leistungen und Grenzen der personifizierenden Rede (2.3) richtet sich der Fokus – dem Thema entsprechend – auf die Besonderheiten *weiblicher* Prosopopöie (3.1). Abschließend werden einige Beispiele weiblicher Personifikation von *Gemeinschaften* näher betrachtet (3.2).

Nicht nur Rhetorik und Literaturwissenschaft, sondern auch Religionswissenschaft und Kunstgeschichte haben sich mit dem Phänomen der Personifikation (aus lat. *persona* = *Maske*, *Gestalt*, und *facere* = *machen*) auseinandergesetzt. In der Sekundärliteratur zeigt sich immer wieder, dass bei der Behandlung des Themas nicht streng zwischen den ein-

⁶² Soweit wir das heute beurteilen können.

⁶³ Vgl. H. Caucik-Lindemaier/ D. Sigel, DNP I 519.

⁶⁴ Ebd. Allegorese ist allerdings kein Proprium der christlichen Theologie, sondern ist etwa schon aus der Interpretation der Homer-Mythen bekannt. Vgl. J.C. Joosen/ J.H. Waszink RAC I 283-287.

⁶⁵ Vgl. G. Kurz, Metapher 45.

⁶⁶ Vgl. L. Lüdicke-Kaute/ O. Holl, LCI III 395.

zelen Disziplinen geschieden wird⁶⁷. Außerdem werden ‚Personifikation‘ und ‚Allegorie‘ häufig synonym verwendet⁶⁸. Die folgenden Ausführungen berücksichtigen Aspekte der genannten wissenschaftlichen Disziplinen, die es ermöglichen sollen, sich dem komplexen und mehrdimensionalen Phänomen von verschiedenen Seiten zu nähern.

2.1 Definitionen und Differenzierungen

Die Literaturwissenschaft definiert die Personifikation als eine „Art der Metapher“⁶⁹, bei der ein abstrakter Begriff oder ein lebloser ‚Gegenstand‘ aus dem Kosmos „in menschlich beseelter Darstellung als sprechende und handelnde Person zur Belebung der Rede oder Erzählung“ eingeführt wird – kurz: es geht um eine literarische „Vermenschlichung“. Damit schließt sie an die (antike) Rhetorik an: Eine *fictio personae* oder *prosopopeia*⁷⁰ liegt dann vor, wenn „Unbelebtes in Belebtes, Nichtpersonenhaftes in Personenhaftes transformiert [wird]. Das Nomen wird Eigenname, verliert aber nicht seine lexikalische Bedeutung“⁷¹.

Diese *Vermenschlichung* oder besser *Verlebendigung* (denn es sind nicht nur menschliche Züge, die hier entfaltet werden; vgl. unten das Beispiel von der *Fama*) kann in einer unterschiedlichen Intensität erfolgen: Neben Gero von Wilpert differenzieren auch andere zwischen einer „vollständigen ausmalenden Darstellung“⁷² und einer „nur metaphor[ischen] Zuordnung von Verben und Adjektiven aus menschl[ichen] Lebensbereichen zu Konkreta oder Abstrakta“⁷³, wie sie etwa in den Wendungen *das Auto streikt, die lachende Sonne, der blinde Zufall, der Glaube besiegt die Furcht* auftritt. Umstritten ist allerdings, ob es sich bei solch einer Formulierung tatsächlich schon um

⁶⁷ So befasst sich etwa das „Lexikon der christlichen *Ikonomie*“ mit *religionswissenschaftlichen* Thesen zur Entstehung der Personifikation (vgl. L. Lüdicke-Kaute/ O. Holl, LCI III 394), während die *Literaturwissenschaftler* G. v. Wilpert, Sachwörterbuch 18, und G. Kurz, Metapher 57, ausdrücklich die *bildende Kunst* berücksichtigen.

⁶⁸ Vgl. G. Kurz, Metapher 57. Vor allem in der kunstwissenschaftlichen Systematik ist dieser Sprachgebrauch Usus; vgl. L. Lüdicke-Kaute/ O. Holl, LCI III 394.

⁶⁹ G. v. Wilpert, Sachwörterbuch 674. Dort auch die folgenden Zitate. Vgl. auch A. Wang, Personifikation 562f, und L. Lüdicke-Kaute/ O. Holl, LCI III 394-407.

⁷⁰ Vgl. H. Lausberg, Handbuch 411: „Die *fictio personae* ist die Einführung nichtpersonhafter Dinge als sprechender sowie zu sonstigem personhaftem Verhalten befähigter Personen“. Dabei bezieht er sich auf die Ausführungen Quintilians zur *prosopopeia* (Inst Orat IX 2,1.29-37).

⁷¹ G. Kurz, Metapher 58.

⁷² G. v. Wilpert, Sachwörterbuch 675.

⁷³ G. Schweikle, Personifikation 347.

eine Personifikation handelt oder ‚nur‘ um eine „metaphorische Äußerung“⁷⁴. G. Kurz etwa macht am Beispiel des Satzes „Ein Gerücht ging durch die Stadt“ deutlich, ab wann eine metaphorische Wendung als Personifikation zu verstehen ist: dann, wenn „das Prädikat wörtlich verstanden und durch weitere Handlungsverben fortgesetzt“⁷⁵ wird, so dass der entsprechende ‚Gegenstand‘ als agierende Person, als fiktive dramatis persona erscheint, wie es in Vergils *Aeneis* zur Beschreibung der Fama geschieht⁷⁶:

„Nachrede wandert sogleich durch Libyens prächtige Städte,
Fama, welcher kein anderes Untier an Schnelligkeit gleichkommt:
Schwatzend Bewegung belebt sie: die Kräfte wachsen im Fortschritt.
Klein ist sie anfangs aus Furcht: gleich erhebt sie sich darauf in die Lüfte,
Eilt mit Füßen auf Erden und birgt das Haupt in den Wolken“.

Es empfiehlt sich also, zwischen unterschiedlichen Graden der Personifizierung zu unterscheiden⁷⁷. Wird eine (häufig ‚abstrakte‘) Größe, die nicht als (reales, d. h. biologisch-organisches, einzelnes) Lebewesen gilt, mit menschlichen⁷⁸ Attributen oder Tätigkeiten in Verbindung gebracht, kann von einem *personifizierenden Vorgehen* gesprochen werden, das in der Literatur in der Regel auch als Personifikation bezeichnet wird: *Eine Theorie erklärt mir etwas; das Leben hat mich betrogen; die Religion verbietet ihm, Wein zu trinken*⁷⁹.

Davon ist zu unterscheiden eine „durchgeführte“⁸⁰ Personifikation, bei der das Bild einer mit den Zügen eines (menschlichen) Lebewesens ausgestatteten *Gestalt* entworfen wird. Dazu gehört z. B. die oben zitierte Metapher des Frühlings⁸¹, der ausdrücklich als *König* mit Gefolgschaft beschrieben wird und der mit *Brust, Haar* und *Schulter* einen Körper ‚zugewiesen‘ bekommt⁸². Hier wird tatsächlich eine *menschliche bzw. men-*

⁷⁴ G. Kurz, Metapher 58.

⁷⁵ Ebd. Kurz nennt den hier dargestellten Vorgang der Vergegenständlichung und Konkretisierung „Reifikation metaphorischer Bedeutung“.

⁷⁶ Vergil, Aen IV; zitiert nach G. Kurz, Metapher 58.

⁷⁷ A. Bendlin, Personifikation 639, macht darauf aufmerksam, dass die Begriffe „Personifizierung“ und „Personifikation“ eigentlich Handlungsbegriffe (*nomina actionis*) sind, die „in terminologischer Schiefelage“ als *nomina rei actae* die Ergebnisse solcher Handlungen bezeichnen.

⁷⁸ Oder der Tierwelt entnommenen (z. B. *sich in die Lüfte erheben*, s. o.) und auf den Menschen übertragenen Eigenschaften.

⁷⁹ Beispiele aus G. Lakoff/ M. Johnson, *Leben* 44.

⁸⁰ G. Schweikle, Personifikation 347.

⁸¹ Vgl. oben 1.2 c).

⁸² Ähnlich und doch anders verhält es sich bei Vergils Beschreibung der *Fama*: Der Text imaginiert ebenfalls ein vitales Wesen mit Begriffen aus dem semantischen Feld der Bewegung (*wandern, Schnelligkeit, sich erheben, eilen*) und des organischen Lebens (*beleben, wachsen*). Doch weitere

schenähnliche Figur evoziert; im vorherigen Fall nur menschliche Eigenschaften und Handlungsweisen. Die Übergänge sind fließend⁸³. Die personifizierte Größe muss nicht zwingend explizit mit einem Nomen bezeichnet werden (z. B. als König), damit sie als *Gestalt* präsent wird; entscheidend ist der Grad der Lebendigkeit⁸⁴. Für die Untersuchung der femininen Gemeinemetaphorik ist vor allem die zweite Gruppe der *Gestalt gebenden*, ‚durchgeführten‘ *Personifikation* relevant⁸⁵.

2.2 Zur Genese von Personifikationen

Wie kommen Menschen dazu, diese oder jene Erfahrung der Realität, ein bestimmtes Gefühl, Wünsche und Hoffnungen im Blick auf die Zukunft etc. in personifizierenden Darstellungen zu fassen? Hier sollen kurz zwei Ansätze aus unterschiedlichen Richtungen (religionswissenschaftlich und metaphortheoretisch) vorgestellt werden, die eine Antwort auf diese Frage (ver-)suchen.

a) Beitrag der Religionswissenschaft

Wenn Personifikation im Rahmen der antiken Weltanschauung reflektiert wird, dann wird sie als „A MODE OF GREEK THOUGHT“⁸⁶ diagnostiziert. Literatur- und religionswissenschaftliche Fragestellungen lassen sich oft nicht trennen: Sind die in der antiken

Stichworte, wie das *Untier* oder das *Sich-in-die-Lüfte-Erheben* legen eher die Vorstellung eines (Phantasie-)Tieres nahe.

⁸³ Vgl. G. Schweikle, Personifikation 347.

⁸⁴ Vgl. T.B.L. Webster, Personification 13-16, der bei antiken Personifikationen in Kunst und Literatur zwischen „deification, strong personification, weak personification, and technical terms“ (ebd. 13) unterscheidet. „In literature, however, a distinction can be drawn between personifications in which the human qualities are clearly seen and personifications in which a single quality suggests that the abstract idea is conceived personally or is given some sort of independent reality“ (ebd. 14f). Weitergehende „Differenzierungsversuche“ finden sich bei G. Röhser, Metaphorik 136-140.

⁸⁵ G. Kurz, Metapher 57-60, unterscheidet für die Textwissenschaft zwischen einer *Personifikation* und einer *Personifikation mit zusätzlicher allegorischer Bedeutung*. Die *allegorische Personifikation* ist ein Sonderfall der Personifikation (und zugleich ein Sonderfall der Allegorie), bei dem das personifizierte Subjekt durch die „Differenz von Gestalt und Bedeutung“ (ebd. 58) eine zweite Bedeutungsdimension hat: „Eine allegorische Personifikation liegt – mit aller Vorsicht gesagt – dann vor, wenn das Bewußtsein einer Person abhebbar ist vom Bewußtsein, daß diese Person auch eine Personifikation darstellt, oder wenn die Personifikation rezeptionsästhetisch noch eine zweite Bedeutungsdimension enthält. Diese Einschätzungen hängen ... vom kulturellen Wissen ab“. Für G. Kurz ist deshalb die Statue der *Justitia keine allegorische Personifikation*, da sie einfach Gerechtigkeit und nicht sich selbst als weibliche Gestalt bedeutet. Im NT könnte eventuell die Gestalt der Maria (Joh 19,26f.) als allegorische Personifikation verstanden werden.

⁸⁶ So im Titel des Beitrags von T.B.L. Webster, Personification 10-21.

Dichtung dargestellten Personifikationen lediglich die Verlebendigung eines abstrakten Begriffs (z. B. Nike, Victoria, Justitia), oder kommt ihnen der Rang einer Gottheit zu, die im Kult verehrt wird? Franz Stöbl wird nicht müde zu betonen, wie „schwer die Grenze zwischen dichterischer Phantasie und Religion zu ziehen ist“⁸⁷. Karl Reinhardt erinnert daran, dass „die Personifikationen des Theaters und der Fabel ursprünglich und eigentlich doch Götter waren“ und dass den auf der Bühne gebotenen Personifikationen „der Gott selbst unter der Maske vorausging“⁸⁸. Damit widerspricht er der von Jakob Grimm begründeten Vorstellung, „die Götter des Heidentums seien überhaupt hervorgegangen aus den verschiedenen Personifikationen, die der Sinnesart und Entwicklung jedes Volks zunächst gelegen haben“⁸⁹. K. Reinhardts These lautet: Im Griechischen gibt es nicht eine Personifikation, die nicht nachweislich nach dem Vorbild der Götter gestaltet, ausgestattet und benannt ist. Deshalb stellt sich ihm die Frage, ob überhaupt von Personifikation und nicht viel eher von „Deifikation“ zu sprechen sei⁹⁰. Sicher ist die enge Verbindung zwischen dem Göttlichen und der Personifikation auch Ausdruck der Tatsache, dass bestimmte Eigenschaften und Größen in ihrer abstrahierten und idealisierten Form einerseits als numinose, menschlichem Zugriff entzogene und menschliches Vermögen übersteigende Kräfte erfahren werden, andererseits das Bedürfnis besteht, sich diesen Größen auf ‚menschemäßigem‘ Wege zu nähern und mit ihnen in einen Dialog zu treten, um sie beispielsweise dem eigenen Schicksal gegenüber gewogen zu stimmen.

Lore Lüdicke-Kaute und Oskar Holl (LCI) bringen die Debatte um die Herkunft der Personifikationen auf folgenden Nenner: „Religionswissenschaftlich ist das Entstehen der P[ersonifikation] umstritten: Nach vorherrschender Meinung ... ist P[ersonifikation] ... kein willkürlicher Akt im Bereich verstandesmäßiger Abstraktion, sondern bereits im Bereich des mythischen Vorbewußtseins als beiderseits reversibler Prozeß zu deuten“⁹¹.

b) Personifikation als metaphorisches Konzept

Die Konstruktivisten George Lakoff und Mark Johnson interessieren sich weniger für die im mythisch-religiösen Weltbild verankerten Ursprünge der Personifikation, sondern

⁸⁷ F. Stöbl, PRE 19/1, 1048.

⁸⁸ K. Reinhardt, Personifikation 9. Konkret heißt das: Tritt beispielsweise eine Göttin in der Maske der Gerechtigkeit auf, kann die so gezeigte Figur als eine Erscheinungsweise oder Emanation des Göttlichen erfahren werden.

⁸⁹ J. Grimm, Deutsche Mythologie, zitiert nach K. Reinhardt, Personifikation 8.

⁹⁰ Vergleiche K. Reinhardt, Personifikation 9-11. So auch in der neueren Literaturwissenschaft G. Kurz, Metapher 58, der für die Antike „Deifikation“ und Personifikation in eins setzt.

⁹¹ L. Lüdicke-Kaute/ O. Holl, Personifikation, in LCI III 394.

mehr für die empirisch-pragmatische Seite des Phänomens. Sie zählen die Personifikationen zu den sog. „ontologischen Metaphern“⁹² – das sind Metaphern, die bestimmte Ereignisse, Aktivitäten, Emotionen oder Ideen als Objekte und Materien („Entitäten“) präsentieren. Die von jedem Menschen gemachten „Erfahrungen mit physischen Objekten (insbesondere mit dem eigenen Körper)“⁹³ bilden die Basis für eine Vielzahl solcher ontologischen Metaphern, die wir benötigen, um „nicht eindeutige Einzelgebilde“ oder Dinge ohne „scharfe Grenzen“⁹⁴ so einzuordnen, dass sie für uns ‚handhabbar‘ werden. G. Lakoff und M. Johnson verdeutlichen das am Beispiel der *Inflation*, einem Phänomen, dessen ökonomische und politische Implikationen nur schwer zu durchschauen sind: Die Inflation *steigt weiterhin, verringert unseren Lebensstandard, treibt uns in die Enge und muss bekämpft werden*⁹⁵. So von Inflation reden bedeutet, sie quantifizieren, sie als Ursache sehen, sie in unserem Handeln berücksichtigen können. Die metaphorische Rede von der Inflation eröffnet die Möglichkeit, rational mit unseren diesbezüglichen Erfahrungen umzugehen⁹⁶. Die *Personifikation* nun verstehen Lakoff und Johnson als besonders *offensichtliche* Spielart der ontologischen Metaphern⁹⁷: „Mit Hilfe dieser Metaphern können wir eine Fülle von Erfahrungen mit nicht-personifizierten Entitäten begreifen, indem wir diesen Erfahrungen menschliche Motivationen, Merkmale und Tätigkeiten zugrunde legen.“⁹⁸ Dabei ist der eigene Körper die unmittelbarste Realität, die dem Menschen zur Verfügung steht, um sich und die ihn umgebende Welt zu erfassen und zu deuten: „Vom Körper ausgehen heißt, von der ersten Wirklichkeit ausgehen, die wir sind und die wir kennen.“⁹⁹

⁹² Daneben unterscheiden sie noch *Struktur-* und *Orientierungsmetaphern*. Zur Einteilung vgl. G. Lakoff/ M. Johnson, *Leben* 22.35.

⁹³ Ebd. 35.

⁹⁴ Ebd.

⁹⁵ Vgl. ebd. 36.

⁹⁶ Vgl. ebd.

⁹⁷ Gerade die ontologischen Metaphern werden häufig nicht als Metaphern wahrgenommen (vgl. ebd. 39: „Ontologische Metaphern ... sind in unserem Denken so selbstverständlich und so omnipräsent, daß wir sie im allgemeinen für fraglose, wörtliche Beschreibungen mentaler Probleme halten. Die Tatsache, dass sie metaphorisch sind, kommt den meisten Menschen nie in den Sinn“) oder, um es mit Jean-Pierre van Noppen, *Einleitung* 22, zu sagen: Die Metaphern, die im Alltag unser Denken, Reden und Handeln strukturieren, sind „so konventionell [...], dass ihre metaphorische Natur unbemerkt bleibt“.

⁹⁸ J. Lakoff/ M. Johnson, *Leben* 44.

⁹⁹ I. Gebara, *Körper* 14. Vgl. auch M. Warner, *Gestalt* 445: „Noch immer ist der Körper das kartographische Bild, auf dem wir unsere Bedeutungen eintragen; von allen Metaphern, deren wir Menschen uns bedienen, um uns zu begreifen und darzustellen, ist der Körper die wichtigste.“

Dabei ist zu beachten, dass immer nur bestimmte Aspekte bzw. unterschiedliche Wahrnehmungsweisen einer Person („picking out different aspects of a person or ways of looking at a person“¹⁰⁰) aufgegriffen und unterstrichen werden¹⁰¹.

Wenig greifbare, komplexe, kaum zu durchschauende, zum Teil auch emotional schwierige Phänomene werden auf diese Weise ‚auf Augenhöhe geholt‘, dem menschlichen Horizont angeglichen und sind damit gefühlsmäßig und/oder intellektuell möglicherweise etwas einfacher zu bewältigen. Was in welcher Gesellschaft als emotional oder verstandesmäßig schwer fassbares Phänomen erlebt wird, differiert: „Homeric man is surrounded by things physical, animate, and invisible which are insufficiently understood. Personification is a means of taking hold of things suddenly appear startlingly uncontrollable and independent – the rolling stone, the blaze of the sunrise, the incurable disease, the irresistible desire, or the rule by which men conduct their political affairs. These all seem to have some kind of life and so are in some way human.“¹⁰²

Die Bandbreite der möglichen Metaphern, die unter die Kategorie „Personifikation“ gefasst werden können, ist – angesichts der großen Anzahl potentieller Merkmale, Aspekte, Handlungs- und Reaktionsmöglichkeiten einer Person – enorm¹⁰³. Bei der Untersuchung femininer Gemeindemetaphern ist die Weiblichkeit der Bilder das entscheidende und verbindende Merkmal. Darüber hinaus erscheint die jeweilige Frauenfigur in verschiedenen Rollen und Bezügen, die im Einzelnen zu untersuchen sind.

2.3 Leistungen und Grenzen der Personifikation

Halten wir fest: Ausgangspunkt für die Entwicklung und Verwendung von Personifikationen ist die Fähigkeit, aber auch die Notwendigkeit, uns widerfahrende Realitäten – vor allem solche, die die Grenzen des Bekannten und Ausdrückbaren zunächst überschreiten – mithilfe vertrauter Konzepte, in unserem Fall des eigenen (und im Mitmen-

¹⁰⁰ J. Lakoff/ M. Johnson, *Metaphors* 34.

¹⁰¹ Im Fall der *Inflation* bedeutet das dann z. B.: Die *Inflation* ist nicht nur irgendeine Person, sondern sie ist *Gegner*, denn sie *greift einschränkend* in unser Leben *ein*, kann uns sogar *vernichten* (vgl. die weiteren Inflationsmetaphern in J. Lakoff/ M. Johnson, *Leben* 44f). Auf der anderen Seite setzt die durch die Metapher vermittelte Sicht auf das Phänomen bestimmte Handlungsmöglichkeiten frei; eine Regierung kann dann beispielsweise *die Inflation bekämpfen*, indem sie ihr mit Gegenmaßnahmen *zu Leibe rückt*.

¹⁰² T.B.L. Webster, *Personification* 10f.

¹⁰³ Vgl. G. Lackoff/ M. Johnson, *Leben* 45. T.B.L. Webster, *Personification* 10, unterteilt diese menschlichen Merkmale bzw. „Qualitäten“, die zur Personifikation herangezogen werden können, folgendermaßen: „The obvious qualities associated with human beings are (a) physical life and movement, (b) mental powers and feelings, (c) bodily appearance as a man or woman. In any particular case of personification only one of these need be present“.

schen begegnenden) Körper-, Mensch- und Personseins zu erfassen und darzustellen, und auf diese Weise einen möglichen Umgang mit ihnen zu finden. Diese Nähe zur eigenen Lebensrealität hat weitere Effekte, die sich Autoren/-innen und Künstler/-innen zunutze machen können (a,b,c), stößt aber auch an ihre Grenzen (d).

a) Die Unbezweifelbarkeit des Lebendigen

Dem Personifizierten wird eine *Lebendigkeit* verliehen, der eine *besondere Überzeugungskraft*¹⁰⁴ zu eigen ist, die „Unbezweifelbarkeit eines Lebendigen“¹⁰⁵. Wird ein unbelebtes, abstraktes ‚Ding‘ als Person präsentiert, verbinden sich mit dem Gegenstand verstärkt Vorstellungen von Wille, Eigensinn, Selbstständigkeit usw., die in der Regel mit der Wahrnehmung einer *Person* verknüpft sind. Personifikationen scheinen besonders geeignet, die *Eigendynamik* eines Prozesses, einer Struktur oder eines Vorgangs einzufangen. Ein Gerücht kann nur schwer aus dem Weg geräumt werden, entwickelt ein ‚Eigenleben‘; das gleiche gilt für die *Inflation*, die kaum zu kontrollieren ist und nicht abgeschafft werden kann. Rezipienten assoziieren mit einer Größe, die in Form einer Personifikation präsentiert wird, etwas ‚Nicht-Menschen-Gemachtes‘, Organisches, Gewachsenes, das sich menschlicher Willkür entzieht und als ‚lebender Beweis‘ ernst zu nehmen ist. So betont auch T.B.L. Webster, dass es bei einer Vielzahl von Personifikationen gerade darum gehe, „to treat certain ideas as persons in order to persuade oneself or others of their importance“¹⁰⁶. Diese Funktion dürfte wesentlich zur Beliebtheit der Prosopopöie als eines literarischen Ausdrucksmittels in der seit dem 5. Jh. v. Chr. sich herausbildenden griechischen Rhetorik beigetragen haben¹⁰⁷.

b) Besondere An- und Einsicht

Werden wenig greifbare Phänomene unter menschlichen Kategorien betrachtet, resultiert daraus „eine einzigartige *erklärende Kraft*“, die dazu führt, dass „die meisten Menschen das Phänomen *begreifen*“¹⁰⁸. Dazu tragen wohl nicht zuletzt die besonderen

¹⁰⁴ Vgl. schon Quint, *Inst Orat* IX 2,30.

¹⁰⁵ G. Kurz, *Metapher* 59.

¹⁰⁶ T.B.L. Webster, *Personification* 18. Die Werbung macht sich diesen Effekt schamlos zunutze; im Bereich der Reinigungs- und Waschmittel ist das besonders offensichtlich. Unter Namen wie „Meister Propper“, „Der General“ oder „Clementine“ treten personifizierte Sauberkeits-Ansprüche in Erscheinung und machen der lernfähigen Hausfrau im Handumdrehen klar, welche Produkte ihr zu „porentiefer“ Reinheit und strahlendem Glanz verhelfen.

¹⁰⁷ Vgl. F. Stöbl, *PRE* 19/1, 1050.

¹⁰⁸ G. Lakoff/ M. Johnson, *Leben* 45; Hervorh. v. M.R. Für die *Inflation* (s. o.) kann das bedeuten: „Wenn eine Volkswirtschaft große Verluste hinnehmen muß, die auf komplexe wirtschaftliche und politische

(Aus-)Gestaltungsmöglichkeiten bei, die bei einer Personifikation gegeben sind: Personifizierten Größen werden „die Merkmale der Persönlichkeit verliehen, ... Eigenschaften, Gedanken, Gefühle, Bestrebungen, Handlungen ...“, die sonst nur beseelter Persönlichkeit – menschlicher oder göttlicher – zukommen¹⁰⁹. Neben den Möglichkeiten des Handelns und Leidens kann eine Personifikation deshalb auch explizit (je nach Grad der Entfaltung der Metaphorik) mit Name und Alter, Kleidung und Symbolen versehen werden, die weitere Aspekte ihrer eigentlichen Bedeutung zur Geltung bringen¹¹⁰. Personifikationen zielen also in besonderer Weise auf *Anschauung*, die „ohne optische Anteile nicht möglich“¹¹¹ ist. Die sinnliche Wahrnehmung der einzelnen Bildelemente ist Basis eines intellektuellen Prozesses im Kopf des Rezipienten¹¹², der über die besondere *Ansicht* neue *Einsichten* auslösen kann¹¹³.

Dass und wie bestimmte Inhalte mit entsprechenden Zeichen zum Ausdruck gebracht werden, setzt bei einer Personifikation zunächst – wie bei anderen metaphorischen Äußerungen auch – „eine substanzielle oder strukturelle Ähnlichkeit“¹¹⁴ voraus. Allerdings bergen gerade *allegorisierende* Personifikationen die Gefahr, sich weitgehend von

Faktoren zurückgehen, die niemand richtig versteht, dann gibt uns die Metapher *Die Inflation ist ein Gegner* zumindest eine kohärente Explikation dafür, weshalb die Volkswirtschaft diesen Verlust erleidet“ (ebd.).

¹⁰⁹ F. Stöbl, PRE 19/1, 1043.

¹¹⁰ Vgl. A. Wang, Personifikation 563. In der Emblematik der christlichen Ikonographie entwickelt sich ein fester Katalog von Verweisungen. Doch auch in Werken der Dichtung entstehen klare Zuordnungen, etwa in der *Psyschomachia* des Prudentius: Tugenden und Laster werden mit konkreten Eigenschaften und Verhaltensweisen ausgestattet, die sie „einwandfrei charakterisieren und identifizierbar machen und zugleich auch sinnlich fassbar werden lassen, so daß sie auch bildlich darstellbar geworden sind“ (ders., Prudentius 589).

¹¹¹ Ch. Doelker, Bild 37.

¹¹² Vgl. ebd.

¹¹³ Wurde mir etwas anschaulich vor Augen geführt, lasse ich mich auch eher davon überzeugen; vgl. T.B.L. Webster, Personification 19: „persuasive personifications overlap with explanatory personifications because the idea to be explained is felt to be so important that other people must be persuaded of its truth“.

¹¹⁴ O. Schwankl, Licht 34.

ihrem „fundamentum in re“¹¹⁵ zu entfernen (s. u.)¹¹⁶. Hier ist auch zu berücksichtigen, aus wessen Perspektive die jeweilige Personifikation vorgenommen wird¹¹⁷.

c) ‚Beziehungsfähigkeit‘

Eine Personifikation lässt sich anreden, lässt sich in Beziehung setzen zu anderen Figuren innerhalb und außerhalb des Textes. In 2 Joh 1.5 spricht der Autor die Gemeinde als „auserwählte Herrin“ an; auch Paulus spricht in 2 Kor 11,2f. direkt zur Gemeinde. Im letztgenannten Beispiel wird die personifizierte Gemeinde aber auch *im Text* in Beziehungs-Konstellationen positioniert, die weitere Aspekte der Situation verdeutlichen¹¹⁸. Als nichtbiblisches Beispiel ist hier etwa die *Psychomachia* zu nennen, in der personifizierte Tugenden und Laster in lebhaft Interaktion treten und leibhaftig-anschaulich inneres Ringen um Seelenheil repräsentieren.

d) *Zwischen vertrautem Abbild und erstarrtem Denkbild*¹¹⁹

Personifikationen spielen eine besondere Rolle, wenn es darum geht, „Wirklichkeit in einen anderen Modus oder Aggregatzustand“¹²⁰ zu übertragen. Metaphern als Sprachbilder bewegen sich im Grenzgebiet von Bild und Sprache: Mit Hilfe von Worten werden Bilder evoziert, die mir den bezeichneten Gegenstand unter bestimmten, neuen (Kreativität der Metapher) oder bekannten (orientierende Funktion der Metapher) Aspekten einleuchtend machen¹²¹. Benutzt der Autor oder die Autorin personifizierende Metaphern, entsteht auf der einen Seite ein besonders *vertrautes Bild*: Schöpfer und geschaffenes Bild sind sich nirgends so nahe, wie in der Personifikation, denn der Autor

¹¹⁵ Ebd.

¹¹⁶ Vgl. dazu A. Assmann, *Der Wissende* 12: „Von Lebewesen unterscheiden sich die allegorischen Begriffswesen durch ihre Zeichenhaftigkeit. Sie sind niemals auf sich selbst gestellt. Mythologische Figuren stehen den Individuen in diesem Punkt näher als den allegorischen Verkörperungen; denn auch sie verweisen auf ein Selbst, das in einer unverwechselbaren Geschichte, einer Herkunft, einem Geschick entfaltet ist. Allegorien dagegen stehen so isoliert da wie die Buchstaben auf dem Papier, die erst sekundär Verbindungen eingehen und ihre Lesbarkeit gewinnen. Es ist wichtig zu betonen, daß der Signifikant der allegorischen Verkörperung, sein erborgtes Fleisch, keine Individualität, keine Geschichte hat.“

¹¹⁷ Vgl. M. Häusl, *Bilder* 8f. Siehe auch unten 3.1 b).

¹¹⁸ So wird die Szenerie einer durch Nebenbuhler bedrohten Verlobung entworfen; s. unten Teil C I. § 1.

¹¹⁹ Zum Ausdruck ‚Denkbild‘ vgl. S. Weigel, *Weiblichkeit* 121; M. Häusl, *Bilder* 9.

¹²⁰ O. Schwankl, *Licht* 18.

¹²¹ Vgl. dazu H.-J. Klauck, *Allegorie* 141, Anm. 42: „Ein Bild kann synchron mehrere Sinnebenen zur Anschauung bringen, die in der Sprache normalerweise nacheinander beschrieben werden müssen – sofern sie nicht durch eine geglückte Metapher zum Aufleuchten gebracht werden.“

schafft ja in gewisser Weise ein Bild ‚nach seinem Bild‘. Man könnte sagen, dass es damit wahrnehmungspsychologisch zu einer Art Kurzschluss kommt: Wirklichkeit wird zwar in einem anderen Modus präsentiert; der jedoch ist Spiegel- oder Abbild der eigenen menschlichen (personalen, körperlichen) Realität¹²².

Das sich besonders am Menschen orientierende Bild stößt aber auch an seine Grenzen:

1) Notwendigerweise ist jede Personifizierung auch eine *Reduzierung*. Selbst wenn ein Autor oder eine Künstlerin sich bemüht, die personifizierte Figur in formaler Analogie zum Mensch-, Person-, oder Leibsein zu entwerfen, bedeutet dieses ‚Kopieren‘ doch einen „Abbau von Komplexität ... , weil hier der informationsintensive, unverwechselbare individuelle Ausdruck in eine ‚glattere‘, ‚leerer‘ Form überführt wird“¹²³.

So sehr bei der Personifikation auf der einen Seite der lebendige Mensch mit seiner Realität Ausgangspunkt der Verbildlichung ist, so sehr scheint auf der anderen Seite gerade diese Form der Metaphorisierung zu einer starren Bildlichkeit zu neigen, bei der sich bestimmte Gestaltungsmuster ständig wiederholen und klar definierten Werten und Größen zugeordnet sind (z. B. Frauenfigur mit Augenbinde und Waage = *Justitia*, Sinnbild für Gerechtigkeit), so dass es zur Aussage kommen kann: „Das allegorische Bild ist entsinnlicht und entlebendigt“¹²⁴.

2) Menschen suchen das Vertraute in dem, was ihnen begegnet. Das ermöglicht Orientierung und schenkt Sicherheit. Erkennen wir bestimmte Bilder wieder, können wir uns auch an Orten, die uns sonst fremd sind, heimisch fühlen¹²⁵. Ähnliches gilt für Sprachbilder; begegnet mir hier Bekanntes, kann ich auch in Worten und Texten zuhause sein, gewissermaßen in eine „bewohnte Bildwelt“ hineinschlüpfen¹²⁶.

So wie in der Metaphorik allgemein zwischen *kreativen* (*spontanen, innovativen*), *konventionellen Metaphern* und *Exmetaphern* unterschieden werden kann¹²⁷, ist es auch bei Personifikationen möglich, zu differenzieren zwischen *akzidentiellen* Personifikationen, die nur in einem bestimmten Kontext vorkommen, und *habitualisierten*, die fest in die

¹²² Diese Nähe zwischen Dargestelltem und darstellendem bzw. rezipierendem Subjekt auf der Basis menschlich-sinnlicher Wahrnehmung, die ja letztlich die „verlässlichste und plausibelste Basis verständlicher, fester, ‚ubiquitärer‘ oder ‚archetypischer‘ Metaphern ist“ (O. Schwankl, Licht 35), die besondere Vertrautheit des in ‚Menschen- oder Person-Form‘ gegossenen Bildes könnte ein Grund für die Attraktivität und Akzeptanz von Personifikationen durch die Jahrhunderte bis in unsere Zeit (s. u.) sein.

¹²³ C. Doelker, Bild 35.

¹²⁴ S. Weigel, Weiblichkeit 124 (S. Weigel unterscheidet, dem kunstgeschichtlichen Sprachgebrauch folgend [s. o.], nicht zwischen Personifikation und Allegorie). Die feste Verweisung ermöglicht allerdings auch die isolierte Verwendung dieser Sinnbilder.

¹²⁵ Vgl. W. Warning, Geist, Manuskript zur Sendung S. 8.

¹²⁶ Vgl. U. Link-Wieczorek/ R. Bernhardt, Einleitung 17, in Anlehnung an D. Ritschl.

¹²⁷ Vgl. G. Wolff, Sprachgebrauch 17f.

Vorstellungstradition aufgenommenen sind¹²⁸. Für letztere gilt, was P. v. Gemünden im Blick auf konventionalisierte Metaphern überhaupt festhält: Diese präsentieren „ein usuell stabilisiertes Interpretationsangebot“¹²⁹. Damit übernehmen sie eine „stabilisierend-versichernde Funktion“, geben Orientierung und Rückhalt im Bekannten. Doch wo liegt die Grenze zwischen notwendiger Vertrautheit und blockierender Fixierung, die eine neue Wahrnehmung und/oder einen kreativen Umgang mit Realität unmöglich macht? Wie oben festgestellt, laufen gerade personifizierende Darstellungen und Äußerungen Gefahr, in festen Bild-Bedeutungs-Zusammenhängen zu erstarren, die weitgehend unabhängig vom Kontext bestimmte Inhalte transportieren. So wurde mit Ripas *Iconologia*¹³⁰ eine der ersten Enzyklopädien der Personifikation herausgebracht, in der die Bedeutungen von Zeichen, Bildern und Allegorien festgehalten oder neu erfunden und damit über Jahrhunderte fixiert wurden. Zweifellos stand damit den Kunst- und Literaturschaffenden (und -rezipierenden) ein immenses Repertoire an Ausdrucks- und Verständnismöglichkeiten zur Verfügung. Andererseits wurde durch diese ‚konventionalisierten‘ Personifikationen die Wahrnehmung von vornherein in bestimmte Bahnen gelenkt, Deutungs- und Handlungsalternativen blieben verdeckt¹³¹, eine Sensibilisierung für andere, neue Erfahrungen und Realitäten fand eher nicht statt¹³².

Trotzdem bietet die Personifikation – wie oben gezeigt – m. E. Darstellungsmöglichkeiten, die mit anderen verbalen oder bildnerischen Mitteln kaum in dieser komprimierten und einmaligen Weise realisierbar sind.

3. „In weiblicher Gestalt“¹³³ – weibliche Personifikationen von Gemeinschaften

Im Folgenden interessiert uns die ‚weibliche Gattung‘ der Personifikation. Es geht zunächst allgemein um weibliche Figuren oder Körperbilder, die in Kunst und Literatur

¹²⁸ Vgl. G. Schweikle, Personifikation 347.

¹²⁹ P. v. Gemünden, Vegetationsmetaphorik 14. Dort auch das folgende Zitat.

¹³⁰ Diese könnte auch als „Bibel der Maler“ bezeichnet werden und ist die berühmteste der seit dem 16. Jh. veröffentlichten Ikonologien; vgl. A. Wang, Ripa 619f; S. Schade u. a., Einführung 3.

¹³¹ Vgl. P. v. Gemünden, Vegetationsmetaphorik 14.

¹³² „Aber, dieses Erkennen, diese Vertrautheit, das Einordnen birgt eben auch die Gefahr, sich um die wesentliche Botschaft zu bringen ... Das ist die andere Seite des Einordnens. Wo es nicht ... die Wärme der Vertrautheit herstellt. Sondern wo es den Blick, das Sehen, das Hinschauen, das mit den Augen und Ohren Horchen verstellen kann“ (W. Warning, Geist, Manuskript zur Sendung S. 9).

¹³³ Vgl. den deutschen Titel von Marina Warners „Monuments and Maidens“ (hier zitiert als M. Warner, Gestalt).

benutzt werden, um eine andere Größe ins (Sprach-)Bild zu bringen. Aus dem Bereich der gender studies haben hier Forscherinnen eine Reihe von Beobachtungen und Thesen zusammengetragen (3.1).

Für diese Arbeit besonders relevant sind solche Frauenbilder, die sich auf eine *Gemeinschaft*, einen Personenverband oder eine Körperschaft beziehen. Zwei Beispiele sollen deutlich machen, wie diese Kollektiv-Personifikationen ‚funktionieren‘ (3.2).

3.1 Anregungen und Thesen aus der Forschung zur Geschlechterdifferenz

„Täglich haben wir teil am öffentlichen oder privaten Austausch ideeller und materieller Güter, die in weiblicher Gestalt versinnbildlicht sind“¹³⁴. Tatsächlich begegnen uns in unserer auf Visualisierung ausgerichteten Gegenwartskultur permanent Bilder und Darstellungen von Frauen, die einen ‚Bedeutungsüberschuss‘ transportieren. Am auffälligsten ist dieses Phänomen in der Werbung: Nicht nur ausgesprochen ‚frauen-spezifische‘, d. h. in der heutigen (westlichen) Gesellschaft überwiegend traditionell dem ‚weiblichen Bereich‘ zugeordnete Produkte (wie Hautpflege, Waschmittel, Frauenzeitschriften etc.) werden mit Bildern von strahlend schönen, auf das Wohl der Familie bedachten, modebewussten, verführerischen etc. Frauen an die Kundin gebracht, sondern auch gerade der männliche Kunde soll durch – häufig vor allem auf Erotisches reduzierte und Erotik provozierende – Abbildungen von Frauen zum Kauf von Autos, Rasierapparaten etc. bewegt werden: „Frauen[gestalten, M.R.] ... erbringen den Nachweis für die Identität und den Wert einer anderen Person oder Sache, und ihre Wirkung auf den Betrachter ist die Voraussetzung dafür, daß die ihnen aufgetragene Botschaft ankommt“¹³⁵. Marina Warner, Sigrid Schade u. a. machen darauf aufmerksam, dass es *vorwiegend* weibliche Körperbilder sind, die zu „Trägern einer anderen Bedeutung (gemacht) werden“¹³⁶. Ausgehend von der Beobachtung, dass es in der Kunstgeschichte zwar ein hohes Interesse an der Personifikation gibt¹³⁷, die Frage nach dem Geschlecht der Verkörperung des jeweiligen Begriffs, der Tugend, der Institution, usw. jedoch lange Zeit eine untergeordnete Rolle spielte¹³⁸, haben sich in jüngster Zeit vor allem Forscherinnen aus ver-

¹³⁴ M. Warner, Gestalt 13.

¹³⁵ Ebd. 446.

¹³⁶ Vgl. S. Schade u. a., Einführung 2, die mehrfach die „überwältigende Zahl von allegorischen Darstellungen gesellschaftlicher Instanzen, Institutionen, Werte usw. in weiblicher Gestalt“ betont.

¹³⁷ Vgl. ebd.

¹³⁸ Vgl. S. Wenk, Transformationen 222: „Die Ausblendung der weiblichen Personifikationen aus der theoretischen Debatte geht einher mit einer weitgehend ungebrochenen Kontinuität von Bildern des Weiblichen, die Staat, Nation und Kunst repräsentieren sollten“ (vgl. auch S. Schade u. a., Einführung

schiedenen (geisteswissenschaftlichen) Disziplinen mit der „Wahrnehmung der Geschlechterdifferenz“¹³⁹ in personifizierenden Darstellungen auseinandergesetzt. Aus diesem Diskurs seien hier einige Fragestellungen, Beobachtungen und Thesen herausgegriffen, die für unser Thema relevant sein können.

a) *Zusammenhang ‚grammatisches Genus – weibliche Personifizierung‘?*

Die Frage, warum die meisten Personifikationen weiblichen Geschlechts sind, ist nicht einfach mit der verbreiteten Meinung¹⁴⁰ zu lösen, das lateinische Genus von abstrakten Begriffen schreibe das Geschlecht des abgebildeten Körpers vor. Die moderne Linguistik zeigt, dass das grammatische Geschlecht eines Nomens nicht selbstverständlich auf die Weiblichkeit oder Männlichkeit des bezeichneten Gegenstandes verweist. Nur bei Lebewesen und Personenbezeichnungen korreliert das grammatische Genus mit dem biologischen, „während die weithin undurchsichtige Zuschreibung von maskulinem oder femininem Genus an Nomina mit unbelebten und abstrakten Referenten die Forschung seit der Antike zu vielfältigen Spekulationen verleitet hat“¹⁴¹. Wenn über Jahrhunderte hinweg die Künste, Kontinente, Tugenden etc. immer wieder in Körperbildern – und damit zwangsläufig entweder als männlich oder als weiblich – dargestellt wurden, spiegelt sich darin auch die „kulturspezifische und historische Bedingtheit von Geschlechtsattributen“¹⁴² wider. Weniger wahrscheinlich ist die Annahme, dass hier je-

2; E. Ecker, Hortus 171). Das benannte Defizit erklärt sich möglicherweise aus einer Strukturgleichheit von Allegorese und Allegorie, bei der die eine auch an den „blinden Flecken“ der anderen teilhat. Unter „blinden Flecken“ verstehen S. Schade und ihre Co-Autorinnen „die jeweiligen zeitgenössischen Spuren unbewusster Wünsche, verstellter Interessen und strategischer Sinngebung“ (Einführung 2).

¹³⁹ Vgl. den Titel eines in Würzburg stattfindenden Graduiertenkollegs.

¹⁴⁰ So auch M. Agulhon, Republik 17 (s. u.) noch 1996, obwohl er sich in mehreren Veröffentlichungen sehr ausführlich mit der nationalen Symbolfigur *Marianne* beschäftigt hat: „Doch eine menschliche Gestalt hat notwendigerweise ein männliches oder weibliches Geschlecht. Da die Begriffe im Lateinischen jedoch über ein Geschlecht verfügen, folgt dem grammatischen Geschlecht logischerweise das Geschlecht der allegorischen Figur. Wir stellen unsere Nationen als Frauen dar, weil das Lateinische ihre Namen ins Weibliche setzt“ (Hervorh. v. M.R.).

¹⁴¹ H. Bußmann, Genus 124. Dort (124-126) auch zu Theorien und Thesen von prominenten deutschen Vertretern der deutschen Literaturwissenschaft der letzten Jahrhunderte (Johann Gottfried Herder, Jakob Grimm). Für die Annahme, dass Genusklassifikationen generell eine semantische Basis haben, nennt Bußmann als ersten Vertreter der griechischen Antike *Protagoras*. Dieser soll, laut späterer Überlieferung, die Gleichsetzung von Genus und Sexus so konsequent vollzogen haben, dass er „dort, wo seine geschlechtsstereotypen Vorstellungen nicht mit dem im Griechischen vorgefundenen grammatischen Genus übereinstimmten, vor sprachlichen Korrekturen nicht zurückscheute. So schlug er z. B. vor, das seiner Meinung nach unangebrachte feminine Genus der griechischen Wörter für Helm und Zorn zu maskulinisieren“ (ebd. 124f).

¹⁴² Ebd. 126. Die Konstruktion allegorischer Darstellungen ist immer eng verbunden mit bestimmten Konzepten von Männlichkeit und Weiblichkeit.

weils Aussagen über das ‚männliche‘ oder ‚weibliche Wesen‘ einer Sache gemacht werden sollen.

Tatsächlich existieren männliche Personifikationen von Begriffen mit weiblichem Genus, wie die *Iconologia* des Cesare Ripa vorführt. Ebenso sind „Doppelbesetzungen“ mit zweierlei Geschlecht und „Geschlechtsumwandlungen“¹⁴³ zu beobachten. Paradebeispiel sind hierfür die unterschiedlichen geschlechtsspezifisch konnotierten Genuszuweisungen an *Sonne* und *Mond*, die in den verschiedenen Kulturen als männliche und/oder weibliche Gottheit personifiziert werden¹⁴⁴.

b) Thesen zum Ursprung weiblicher Personifikationen

„Warum wird Begriffliches mit Vorliebe Frauenkörpern auf den Leib geschrieben? Was macht den weiblichen Körper zur bevorzugten Matrix des Unsichtbaren?“¹⁴⁵ So fragt Aleida Assmann und formuliert im Anschluss an ihre Untersuchung über die weibliche Personifizierung der Weisheit¹⁴⁶ drei Gründe, die sie mit den Schlagworten *Unmarkiertheit* (1), *Idealität* (2) und *Differenz* (3) auf den Punkt bringt¹⁴⁷:

- (1) „Der weibliche Körper wird zum Zeichenträger durch seine Qualität als unbeschriebenes Blatt“. Da Frauen im öffentlichen Raum in der Regel nicht als aktiv Handelnde wahrgenommen würden, nicht als Personen mit einer klar umrissenen Rolle und Identität, könnten sie als „unmarkierte Form“ des Menschseins gelten:

¹⁴³ Ebd.

¹⁴⁴ In den germanischen Sprachen lassen sich ‚Doppelbesetzungen‘ und ‚Geschlechtsumwandlungen‘ beobachten: Sonne ist z. B. im Gotischen feminin und neutrum, im Altsächsischen maskulin als auch feminin; im Laufe der Sprachgeschichte variiert das Genus von Sonne: im Althochdeutschen ist es feminin, im 11. Jh. maskulin und im Mittelhochdeutschen ist ein schwankender Gebrauch zwischen Femininum und Maskulinum zu beobachten. Generell erhalten Sonne und Mond in den verschiedenen Sprachen unterschiedliche Genuszuweisungen; so ist es in den romanischen Sprachen eben *der Sonn* (frz. *le soleil*, ital. *il sole*, altgr. ὁ ἥλιος) und *die Möndin* (frz. *la lune*, ital. *la luna*, altgr. ἡ σελήνη). Vgl. H. Bußmann, Genus 115f. H. Bußmann verweist auf die verschiedenen Wirkweisen von Sonne und Mond in den kalten und warmen Klimazonen, die zur unterschiedlichen Genusverteilung in den germanischen gegenüber den romanischen Sprachen beigetragen haben könnten: „In nordischen Ländern gilt *die Sonne* als mit weiblicher Schönheit ausgezeichnete, erquickende, belebende, gütige Fee, *der Mond* dagegen als gestrenger Herr und Despot; in den südlichen Regionen versengt *der Sonne* ... mit männlicher Stärke alles Leben, während *die Mond* ... mit ihrem schwächeren Licht als die milde, erquickende Göttin empfunden wird“ (ebd. 116 Anm. 3).

¹⁴⁵ A. Assmann, *Der Wissende* 24.

¹⁴⁶ Anhand von fünf Abbildungen und Illustrationen (aus einem Kodex, zwei mittelalterlichen Handschriften, einer Bibelillustration und einem Holzschnitt von Dürer) analysiert Assmann die Weisheit 1) als Tugend des Herrschers, 2) als göttliche Inspiration, 3) als mittelalterliches Lehrbuchwissen, 4) als die göttliche Weisheit und 5) als humanistische Naturwissenschaft; vgl. ebd. 13-24.

¹⁴⁷ Vgl. zum Folgenden ebd. 24f.

„Frauen eignen sich zu allegorischen Verkörperungen in dem Maße, als sie weder Namen, Charakter noch Geschichte haben“¹⁴⁸.

- (2) Die in der allegorischen Darstellung in der Regel übermäßig ästhetisierten Frauenkörper (Welche *Justitia* ist nicht schlank, hochgewachsen und wohlproportioniert?) sind besonders geeignet, die *Idealität* einer Sache zu versinnbildlichen. Nicht gesehene, sondern *gesehene* Realität, *visionäre* Inhalte, werden „vom schönen Schein anziehender Körper“¹⁴⁹ umhüllt.
- (3) Die Frau ist „das andere Geschlecht“¹⁵⁰. Der allegorische Frauenkörper bietet dem männlichen Autor oder Künstler die Möglichkeit, eigene Ideen und Vorstellungen aus sich heraus und sich gegenüber zu stellen, so dass es zu „Formen indirekter Selbstbegegnung“ kommt, bei denen dem Mann Eigenes als Fremdes zurückgespiegelt wird. „In weiblicher Gestalt können männliche Eigenschaften und Aspirationen als allgemeingültige Formen hypostasiert werden“¹⁵¹. Auf der Ebene der Sprachhandlung kommt eine Geschlechterdifferenz in der Weise zum Ausdruck, dass der kunst- und literaturschaffende *leibhaftige Mann* einer *fiktiven Frauenfigur* gegenübersteht¹⁵².

Im Rahmen von Forschungen zur Geschlechterdifferenz sind die Überlegungen von A. Assmann bedenkenswert und aufschlussreich. Auf die Untersuchung weiblicher Gemeindemetaphorik lassen sich ihre Ergebnisse allerdings nur bedingt übertragen. Ohne den einzelnen Textanalysen allzu weit vorzugreifen, möchte ich an dieser Stelle dazu Folgendes bemerken:

- Geht es um biblische Frauenmetaphern, scheint es mir problematisch, von ‚öffentlichem‘ oder ‚privatem‘ Leben zu sprechen. Jedes Leben in der Christengemeinde hat seine eigene ‚Öffentlichkeit‘, in der Frauen zumindest im Paulus-Umfeld durchaus eine bedeutsame Rolle spielten. So scheint es mir relativ unwahrscheinlich, dass ntl Autoren weibliche Metaphern deshalb nutzen, weil ihnen der Frauenkörper oder

¹⁴⁸ Ebd. 24.

¹⁴⁹ Ebd.; Hervorh. v. M.R.

¹⁵⁰ Vgl. den deutschen Titel des gleichnamigen Buches von Simone de Beauvoir (dt. Erstausgabe Hamburg 1951).

¹⁵¹ A. Assmann, *Der Wissende* 25. Äquivalente Beobachtungen werden in der zeitgenössischen Kunstkritik gemacht: „Auch heute noch findet die männliche Dominanz im Reich der Kunstproduzenten ihr Gegenstück in der Vielzahl von Frauendarstellungen – oft Aktbildern – auf allen Gebieten der bildenden Kunst. Damit gehen komplementär konstruierte Rollen wie Maler und Modell, männliches Subjekt des Blicks und die zum Objekt gemachte Frau, kulturschaffender männlicher Künstler und die reproduktive weibliche Natur einher. Offenbar der Effekt eines jahrhundertealten patriarchalen Diskurses, dessen Entsprechung auch in den meisten der Exponate unserer Ausstellung nachzuvollziehen ist“ (B. Elsen-Schwedler, *Frau* 7).

¹⁵² Vgl. M. Häusl, *Bilder* 8.

Frauengestalten gewissermaßen als ‚neutrales Trägermaterial‘ besonders geeignet erscheinen. Auch wenn im gesellschaftlichen und politischen Umfeld des römischen Reiches Frauen nicht als Mandatsträgerinnen agieren konnten, waren sie doch in verschiedenen (öffentlichen) Rollen präsent (z. B. als Vereinsvorstände)¹⁵³. Der weibliche Körper ist eben kein „unbeschriebenes Blatt“ (s. o.), sondern in jeder Gesellschaft und zu jeder Zeit mit bestimmten Konnotationen verbunden. Dabei unterliegt die Wahrnehmung dessen, was Frau-Sein bedeutet und worin ihre Rolle gesehen wird, natürlich dem jeweiligen ‚Zeitgeist‘, hängt aber auch von persönlichen Erfahrungen mit Frauen im unmittelbaren Umfeld ab. Ob ein Autor eine Frau beispielsweise mit Tatkraft und Zivilcourage assoziiert, hängt nicht unwesentlich mit seiner ganz persönlichen Sozialisation zusammen.

- Die Frauenbilder, die im NT zur personifizierenden bzw. allegorisierenden Darstellung und Anrede der christlichen Gemeinde verwendet werden, sind zum Teil sehr konkret und beziehen sich auf Frauen, die zumindest im Textzusammenhang der biblischen Literatur und ihrer Rezeption ‚Namen, Charakter und Geschichte‘ (s. o.) haben (Eva, Sara und Hagar).
- Die Schönheit des idealisierten Frauenkörpers spielt in der ntl Literatur eher eine untergeordnete bzw. indirekte¹⁵⁴ Rolle, was möglicherweise auch mit einem vom hellenistischen Schönheitsideal grundlegend verschiedenen semitischen Verständnis von Schönheit zusammenhängt. Meines Erachtens liegt der Akzent eher auf der ‚sittlichen und glaubensmäßigen Idealität‘ der ntl Frauenpersonifikationen. In der Offb scheint aber tatsächlich ein visionärer Inhalt mit ästhetischen Mitteln, dem Schmuck und Glanz einer Braut, versinnbildlicht zu werden. Ebenso dient die detaillierte Darstellung des Gegenbildes, der Hure Babylon, ihrer Dämonisierung.
- Die These, Frauenbilder eigneten sich besonders als Projektionsflächen für männliche Wünsche und Eigenschaften, kann weder entkräftet noch belegt werden. Zweifellos gilt die von Ines Stahlmann gemachte Feststellung, dass das „kollektiv imaginierte Bild der Frau ‚an sich‘ in der Antike ... stets durch das Verhältnis zum Mann bestimmt [war], dessen Superiorität außer Frage stand“¹⁵⁵. Die Auseinandersetzung mit den konkreten Gemeindemetaphern wird jedoch zeigen, dass bei jedem einzelnen femininen Bild eine Vielzahl von Faktoren für die jeweilige Personifizierung in Frauengestalt mitverantwortlich ist. Zu bedenken ist allerdings: Wird eine Personifikation *bewusst* als *weibliche* oder *männliche* gestaltet, dann ist immer auch die

¹⁵³ Siehe unten Teil C I. § 4 3.2.

¹⁵⁴ Wird von der Braut bzw. der verlobten Jungfrau (2 Kor 11,2) gesprochen, sind damit natürlich Assoziationen von Schmuck und Schönheit verbunden.

¹⁵⁵ I. Stahlmann, *Jenseits* 52.

Selbstwahrnehmung als Mann oder Frau und die von der eigenen Geschlechtlichkeit geprägten Wahrnehmung der Welt – einschließlich ihrer männlichen und weiblichen Bewohner – von Bedeutung. Mit anderen Worten: Es ist nicht gleichgültig, ob ein Mann eine Größe weiblich personifiziert oder eine Frau. Eine Frau mit der nur ihr eigenen weiblichen Körper- und Selbsterfahrung (z. B. das Gebären) wird vermutlich weibliche Körper-Bilder anders konnotieren bzw. von vornherein zu anderen Bildern greifen als ein Mann. Ein *Mann* als Kunst- und Literaturschaffender mit seiner männlichen Person- und Körpererfahrung wird möglicherweise anders *weiblich* personifizieren als eine Frau. „Die Verweisfunktion auf tatsächliche, reale Weiblichkeit kann dabei sehr gering sein und steht nicht im Zentrum des Interesses.“¹⁵⁶ Bei der Untersuchung *femininer* (Gemeinde-)Metaphorik ist deshalb auch zu beachten, inwieweit für die ‚Botschaft‘ der jeweiligen Personifizierung nicht nur allgemein menschliche Erfahrungen, Motivationen und Merkmale relevant sind, sondern ob und wie hier spezifisch *weibliche Erfahrungen* oder *Wahrnehmungsweisen des Weiblichen* zum Ausdruck kommen.

3.2 Weibliche Personifikationen von Gemeinschaften

Im Folgenden konzentrieren wir uns auf eine spezielle Gruppe weiblicher Personifikationen: Die bezeichnete Größe, die ‚Sachhälfte‘ ist kein abstrakter Begriff aus dem Bereich des Wissens, der Tugend oder der Künste¹⁵⁷, sondern eine lebendige Größe. Dabei handelt es sich um eine Gruppe von Menschen, die weniger in ihrer Eigenschaft als Individuen (‚Personen‘) wahrgenommen werden, sondern als eine *Ansammlung* von Einzelnen, als *Kollektiv*¹⁵⁸. Die Verbindung der einzelnen zu einer Gesamtheit erfolgt unter einem bestimmten Aspekt; dies kann eine gemeinsame Eigenschaft (‚deutsch sein‘), eine gemeinsame Aufgabe (Pflege des Brauchtums), eine gemeinsame Ausrichtung (auf einen bestimmten Gott) oder anderes sein. Häufig ist es nicht nur ein Faktor allein, der für den Zusammenhalt der Gruppe sorgt.

Der durch die Personifikation bezeichnete ‚Gegenstand‘ ist damit auf der einen Seite die empirisch fassbare, sinnlich wahrnehmbare Gegebenheit der Menschen-Ansammlung. Auf der anderen Seite wird die Gruppe durch ein besonderes, gemeinsames Anliegen

¹⁵⁶ M. Häusl, Bilder 8.

¹⁵⁷ Vgl. die oben unter 2.1 genannte Definition von G. v. Wilpert.

¹⁵⁸ Der leicht ideologische Beigeschmack des Begriffes ist durch den einseitigen Gebrauch für „Arbeits- und Produktionsgemeinschaften“ in der sozialistischen Wirtschaftsform bedingt und soll hier nicht stören.

verbunden, durch eine Idee oder eine Hoffnung, die sie überhaupt erst als Gemeinschaft konstituiert, sie gewissermaßen zur *Ver*-sammlung werden lässt. Dem die Individuen übersteigenden und sie verbindenden Gemeinsamen – unsichtbar und doch existent – wird in der Personifikation Ausdruck verliehen.

Um eine Annäherung an das Phänomen der weiblichen Personifikation von Gemeinschaften aus unterschiedlichen Richtungen zu ermöglichen, stelle ich im Folgenden zwei Beispiele aus dem Bereich der Kulturwissenschaft und der christlichen Kunst vor.

a) *Marianne und Germania als nationale Identifikationsfiguren*

Städte, Länder und Provinzen wurden schon in der Antike personifiziert¹⁵⁹. Aus der jüngeren Geschichte und bisweilen aus der Tagespresse sind die personifizierten Darstellungen europäischer Nationen geläufig: *Marianne*, *Britannia*¹⁶⁰ oder *Bavaria* sind bekannt durch Bilder, Denkmäler, Büsten oder aus der politischen Karikatur. *Germania* als weibliches Sinnbild des deutschen Volkes ist dem öffentlichen Bewusstsein eher abhanden gekommen¹⁶¹, war aber im vorletzten Jahrhundert durchaus populär. Die weiblichen Versinnbildlichungen der beiden Nachbarnationen Deutschland und Frankreich waren dann auch in den letzten Jahren immer wieder Gegenstand (kunst-)historischen Interesses und wurden „als plastische Symbole wachsender Identität von nationaler Eigenart“¹⁶² miteinander in Beziehung gesetzt und verglichen¹⁶³.

Marianne, die u. a. als Vorbild für die weiteren im 19. Jh. sich herausbildenden weiblichen Nationalpersonifikationen (Helvetia, Polonia, Italia, Mutter Dänemark) diene, kann auf eine längere Bild-Geschichte verweisen¹⁶⁴: Ausgangspunkt war die allegorische Darstellung einer Freiheitsfigur; die phrygische Mütze stand ohne bestimmte geographische Zugehörigkeit für den universellen Wert ‚Freiheit‘. Nach der Revolution wurde eine weibliche Figur mit eben dieser Mütze als Repräsentantin der jungen Republik zum Staatssiegel bestimmt und mit der aus einem politischen Lied bekannten *Marianne* identifiziert. Im Verlauf der weiteren französischen Geschichte kommt es zu

¹⁵⁹ Die Stadtpersonifikationen von Rom und Konstantinopel etwa erleben eine regelrechte Blütezeit in der christlichen Spätantike, wie Münzbilder aus dem 4. und 5. Jh. beweisen; vgl. dazu G. Bühl, *Constantinopolis*. Weiteres zur Stadt-Personifikation siehe unten Teil C II. § 3 2.2.

¹⁶⁰ Vgl. dazu M. Warner, *Gestalt* 69-96.

¹⁶¹ Anders der *deutsche Michel*, ursprünglich nach dem Nationalheiligen *Michael* benannt, besonders in Karikaturen verwendete männlich personifizierte Gestalt mit Zipfel- bzw. Schlafmütze, die seit den Befreiungskriegen u. a. dazu diene, die politische Trägheit der Deutschen zu spiegeln.

¹⁶² M.-L. v. Plessen, *Marianne* 8.

¹⁶³ Vgl. L. Gall, *Germania*; M.-L. v. Plessen, *Marianne*.

¹⁶⁴ Vgl. zum Folgenden M. Agulhon, *Republik* 17-22.

einer Reihe von Bedeutungsverschiebungen, einem semantischen Wandel des Bildes „vom ursprünglichen, ganz und gar politischen Sinn der Republik zur Ver sinnbildlichung der französischen Republik, zum tatsächlichen französischen Staat, wie er ist, und letztlich zu Frankreich hin“¹⁶⁵.

Vom revolutionären hat *Marianne* sich zum konventionellen Staatssymbol entwickelt; in der Umgangssprache dient ihr Name heute hauptsächlich zur Bezeichnung von in Bürgermeisterämtern aufgestellten Büsten der Republik und für die Darstellung des Staatssymbols auf Briefmarken¹⁶⁶. Der lebendigste Gebrauch ist wohl in der politischen Karikatur zu beobachten¹⁶⁷.

Ist *Marianne* bis heute im allgemeinen Alltagsbewusstsein der Franzosen gegenwärtig¹⁶⁸, so bewahren in Deutschland v. a. an Brauchtumpflege interessierte Kreise (Schützenvereine, Burschenschaften) wenigstens nominell das Andenken an *Germania*. Ideengeschichtlich kann sie durchaus als Tochter, Schwester oder Schülerin der *Marianne*¹⁶⁹ betrachtet werden¹⁷⁰. Entstanden nach dem Vorbild der *Marianne* – was die Bildidee anbelangt –, „praktisch formuliert und damit sozusagen in der Vorstellungswelt

¹⁶⁵ Ebd. 20. M. Augulhon reflektiert auch die interessante Eigenheit, dass die französische Symbolfigur nicht als Francia oder Gallia, sondern unter einem Eigennamen bekannt wurde: *Marianne* war der meistgebrauchte weibliche Vorname unter der katholischen Landbevölkerung, und schien daher denkbar geeignet, die Frau aus der französischen Provinz und damit „die Frau aus dem Volk par excellence und mit ihr die Revolution in ihrer volkstümlichen Zielsetzung und Antriebskraft zu beschwören ... selbstverständlich hat man nie aufgehört, von ‚Republik‘ zu sprechen, und dieser Name muß auch in der offiziellen ... Sprache und in seriösen Texten und Reden verwendet werden. Für diese Art von Öffentlichkeit ist die Republik – ‚denkt‘ man sie sich als weibliches Wesen – der Göttin näher als der Bäuerin ... Dem naiven Eifer der überzeugten Republikaner – häufig Arbeiter, vor allem Bauern in der Mitte des 19. Jahrhunderts noch wenig gebildet – ging der vertraute Name einer Art Volksheligen leichter von den Lippen als die schwerfällige und gelehrte Bezeichnung Republik. Auf der anderen Seite steht die spöttische ... Verwendung des Namens durch die Feinde des Regimes: ‚Marianne‘ war hier als ‚leichtes Mädchen‘, ‚Megäre‘, ‚Bettelweib‘ gemeint“ (ebd. 21).

¹⁶⁶ Vgl. ebd.

¹⁶⁷ Vgl. dazu U.E. Koch, *Marianne* 69-81. „In Frankreich gehört Marianne, nicht zuletzt dank der Verve eines Jacques Faizant ..., seit über drei Jahrzehnten zum täglichen Leben. Für jüngere Zeichner ist sie dagegen eher eine Gedankenspielerei ... In der deutschen Karikatur hat die französische Nationalfigur, oft verbunden mit revolutionären Reminiszenzen, ihren festen Platz“ (ebd. 78).

¹⁶⁸ Vgl. M.-L. v. Plessen, *Germania* 31-36.

¹⁶⁹ Vgl. L. Gall, *Germania*, 8.

¹⁷⁰ So zu sehen auf einer lithographischen Abbildung, die im Sommer 1848 in einer Ausgabe der Düsseldorfer Monatshefte erschien. *Marianne* und *Germania* stehen hier als junge Frauen Hand in Hand, versehen mit den typischen Attributen, die sie unschwer als „zwei Protagonistinnen und Symbolfiguren der nach Freiheit und Selbstbestimmung strebenden europäischen Völker“ (ebd. 7.) erkennen lassen. Beide drücken zum einen die Idee der „nation une et indivisible“ als maßgebender Institution der jeweiligen Volksgemeinschaft aus, der sich die einzelnen sozialen und politischen Gruppierungen unterwerfen sollen. Zum andern verleihen sie der Vorstellung von und Forderung nach Freiheit Ausdruck.

fixiert¹⁷¹ in Ablehnung und Abwehr Frankreichs (bedingt durch die historischen Konstellationen), wird *Germania* in einer Reihe von Denkmälern¹⁷² und Gemälden realisiert, die zum Teil eine breite Wirkungsgeschichte entfalten¹⁷³.

b) *Ecclesia*¹⁷⁴ und *Synagoge* als Symbolfiguren religiöser Gemeinschaften

Schon früh finden sich Darstellungen einer als weibliche Figur personifizierten *Ecclesia* in der Haltung einer Orans in Katakomben und auf Sarkophagen. Ausgelöst durch die ntl Metaphern (v. a. 2 Kor 11; Eph 5 und Offb 21) und befördert durch patristische Kommentare wird *Ecclesia* gerne als Braut Christi gezeigt; die konkrete Ausgestaltung wird durch die Rezeption des Hld und des Ps 45 animiert¹⁷⁵. *Ecclesia* wird zunehmend mit Maria identifiziert; es kommt zu einem wechselseitigen Übertragungsprozess von Symbolwerten und Bildelementen. Daneben wird *Ecclesia* als Mutter (mit entblößten Brüsten), als antike Göttin oder Schwester Mariens (in der Renaissance), als präexistente *Ecclesia* und als *Ecclesia triumphans* (thronend, im Triumphzug oder als Siegerin im Kampf)¹⁷⁶ präsentiert.

Inspiziert von literarischen ‚Vorläufern‘ kommt es ab dem 9. Jh. in Buch- und Glasmalerei, der Elfenbeinkunst und der plastischen Kunst besonders an Kirchenportalen gehäuft zur figürlichen Gegenüberstellung von *Ecclesia* und *Synagoge*¹⁷⁷ – häufig als fester Bestandteil einer Kreuzigungsdarstellung: Der mit Krone und/oder Kreuzfahne als Zeichen des Sieges ausgestatteten *Ecclesia* steht eine zunächst von dieser kaum unterschiedene Frauengestalt ohne Attribute gegenüber. Später wird die Abwendung der *Synagoge* vom

¹⁷¹ Ebd. 8.

¹⁷² Das bedeutendste ist das im letzten Drittel des 19. Jh. errichtete *Niederwalddenkmal* bei Rudesheim am Rhein.

¹⁷³ Vgl. L. Gall, *Germania* 26: „Fast alle die Figur [Germania] aufnehmenden Denkmäler haben sich seither in der einen oder anderen Form an ihm [dem Niederwalddenkmal] orientiert, und kaum ein Maler konnte sich der prägenden Kraft dieses steingewordenen Bildgedankens entziehen.“ Lothar Gall hat die ‚Realisationen‘ der *Germania* von ihren Anfängen Ende des 18. Jh. bis zu ihrem Untergang mit Zusammenbruch des Dritten Reiches verfolgt und damit gewissermaßen eine diachrone Analyse dieser weiblichen nationalen Personifizierung im gesellschaftlichen, politischen und kulturellen Kontext vorgenommen.

¹⁷⁴ In Abgrenzung zur Rede von der Kirche in den ntl Briefen, die in dieser Arbeit auch „Ekklesia“ genannt wird (v. a. in Teil C § 3), wird hier die personifizierte Darstellung mit der in der Kunstwissenschaft üblichen Schreibweise „Ecclesia“ bezeichnet; vgl. z. B. Wolfgang Greisenegger, LCI I 562-578 und J. Seibert, Lexikon 87-90. Hier bezieht sich die Kunstgeschichte auf die im Westen zum Standard gewordene *Vulgata*; Hinweis von Mark Hesslinger.

¹⁷⁵ Dabei werden *Ecclesia* und *Christus* mit *Adam* und *Eva* parallelisiert.

¹⁷⁶ Vgl. ebd. 562-569.

¹⁷⁷ Vgl. ebd. 569-578.

Kreuz betont; häufig wird sie mit Augenbinde, Schleier oder fallender Krone gezeigt (gemäß Klgl 5,16f.)¹⁷⁸. Der in der Zeit der Kreuzzüge sich verschärfende Konflikt zwischen Judentum und Christentum findet weiteren Ausdruck in den bildlichen Darstellungen: *Ecclesia* und *Synagoge* sind in ein Streitgespräch (Disputatio) verwickelt; *Synagoge* wird durch ihre Attribute als Gedeütigte und Besiegte ausgewiesen¹⁷⁹. Das Bild wird durch weitere Akteure bereichert: Christus greift ein, indem er *Ecclesia* krönt und *Synagoge* verstößt; Aaron steht der *Synagoge*, Jesaja der *Ecclesia* bei. Der Disput kann zu einem Turnierkampf ausarten, bei dem die *Ecclesia* auf einem Tetramorph, die *Synagoge* auf einem Schwein als besonders verachtenswertem Reittier sitzt¹⁸⁰.

c) Resümee

Anhand der oben beschriebenen weiblichen Personifikationen sind Aspekte und Prozesse zu beobachten, die möglicherweise auch zum besseren Verständnis der Entwicklung, Verbreitung und Funktionalisierung von Kollektivindividuen im *literarischen*, näherhin *ntl-biblischen* Kontext hilfreich sein können:

- 1) Die einzelnen Bilder und Figuren zeigen eine Abhängigkeit untereinander (*Germania* ist nach dem Vorbild der *Marianne*, *Synagoge* zunächst in Anlehnung an *Ecclesia* gestaltet) und beerben sich gegenseitig. Es gibt Prototypen, deren Bildgedanke in starkem Maße stilbildend und motivbestimmend sind¹⁸¹.
- 2) Weibliche Kollektiv-Personifikationen können zusammengestellt, in Beziehung zueinander gesetzt und/oder in Handlungsabläufe verwoben werden.
- 3) Der Symbolwert der Kollektivindividuen entwickelt und verändert sich. *Germania* kann für die junge, nach Selbstbestimmung strebende Republik stehen, aber auch für restaurative Tendenzen, die das heilige römische Reich deutscher Nation beschwören¹⁸².

¹⁷⁸ Vgl. J. Seibert, Lexikon 88.

¹⁷⁹ Dazu dienen Attribute wie die gebrochene Lanze oder Fahnenstange, gesenkte Fahne, herabfallende Gesetzestafeln; das jüdische Beschneidungsmesser und ein Opfertier als Zeichen des nach dem Tod Christi nutzlos gewordenen Tieropfers oder auch der typische spitze Judenhut; vgl. ebd.

¹⁸⁰ So im Chorgestühl des Erfurter Doms, vgl. W. Greisenegger, LCI I 576.

¹⁸¹ Wie etwa Philipp Veits *Germania* im Fresko-Triptychon „Die Einführung der Künste durch das Christentum in Deutschland“, die auf Spielkarten, Einladungen, aber auch im Niederwalddenkmal wiederkehrt; vgl. L. Gall, *Germania* 14.

¹⁸² Diese ihr innewohnende Ambivalenz führte zu politischem Missbrauch und schließlich zum Untergang der Figur im Zusammenhang mit dem Ende des Nationalsozialismus; vgl. dazu M.-L. v. Plessen, *Germania*, 31f; L. Gall, *Germania*, 33-37. Zur politischen Instrumentalisierung der *Marianne*: L. Hunt, *Symbole*, hier besonders 110-147.

Die Abbildungen der *Ecclesia* changieren mit Mariendarstellungen. Später werden sie zu Personifikationen des Papsttums¹⁸³.

4) Personifikationen haben einen hohen appellativen Wert und oft ein didaktisches Anliegen¹⁸⁴: Die Betrachter und Betrachterinnen sollen zur Ein-sicht kommen, sollen visuell oder tastend be-greifen. Überzeugung erfolgt hier nicht auf der Ebene der logischen Argumentation, sondern auf der Ebene der Sinnlichkeit und Suggestion¹⁸⁵.

5) Nuancierte Darstellungen sind möglich, indem Bildhauer/-innen und Maler/-innen an alte Bildideen anknüpfen, aber Veränderungen in Auftreten und Haltung, in Mimik und Gestik, an der Kleidung oder den Attributen, in der Figurenkonstellation oder Umgebung vornehmen. Damit stellen sie sich in eine Tradition und nutzen die Vertrautheit des Gegenstandes (hier die weibliche Figur für die Nation bzw. die Religionsgemeinschaft) und transportieren doch ihre eigenen Vorstellungen und besonderen Interessen (oder die ihrer Auftraggeber/-innen).

6) Umgestaltungen und Veränderungen können gerade den bleibenden und zentralen Gedanken der Figur besonders betonen. Lothar Gall beschreibt das im Blick auf *Germania* folgendermaßen: „Gerade weil aber die Bildidee so populär war, trieb die ... Umgestaltung der Figur oder genauer gesagt ihres bildlichen Umfeldes das Zentrale der ganzen Darstellung besonders klar hervor, das Moment nämlich, daß Germania als die Verkörperung der mit sich selbst identischen Nation das eigentlich Dauerhafte in der Flucht der Erscheinungen war, der Kern, die Substanz des Prozesses“¹⁸⁶. In den Darstellungen der *Ecclesia* wird immer deutlicher herausgearbeitet, dass sie die einzige von Christus Erwählte ist, triumphierend erhaben über alle Gegner und Konkurrentinnen¹⁸⁷.

¹⁸³ Vgl. W. Greisenegger, LCI I 577.

¹⁸⁴ Vgl. L. Hunt, Symbole 115f. Die französische Revolution kennt eine grundsätzliche Debatte um die Verwendung von Bildern, Symbolen und Emblemen. Als ein Argument für den Gebrauch des neuen Staatssiegels mit dem Abbild der *Marianne* wurde die Sinnlichkeit und Eingängigkeit des Bildes benannt, das so als Instrument der Erziehung für die politische Propaganda genutzt werden konnte.

¹⁸⁵ Hier sei nur an die durchschlagende Kraft unserer von Bildern dominierten Werbung erinnert (s. o.).

¹⁸⁶ L. Gall, Germania 19.

¹⁸⁷ *Ecclesia* siegt – auch mit Waffengewalt – über den Teufel, die Türken, Irrlehrer (Reformation); vgl. W. Greisenegger, LCI I 567.

TEIL C: TEXTAUSLEGUNGEN

I. Briefliteratur

§ 1 Die reine Jungfrau: 2 Kor 11,1-4

2 Kor ist in der Reihe der Briefe, die hier behandelt werden, das älteste Zeugnis¹. In unserem Textabschnitt begegnet uns ein von heftigen Gefühlen des Ärgers und der Sorge umtriebener Paulus, der um seine Position innerhalb der Gemeinde kämpft. Mit großem emotionalen Engagement versucht er seinen Adressaten deutlich zu machen, wie eng er sich ihnen verbunden fühlt, warum er selbst in der korinthischen Glaubensgeschichte eine herausgehobene Stellung einnimmt, in welcher Gefahr die Korinther sich befinden und welche Rolle ihr eigenes Verhalten dabei spielt. Dies gelingt ihm in konzentrierter Weise durch metaphorische Rede; erstmalig in seiner gesamten Korrespondenz identifiziert er die angeschriebene Gemeinde mit einer Frauenfigur: Als *reine Jungfrau* sieht er sie in einem Verlobungsverhältnis zu Christus, sich selbst in der Rolle des Ehevermittlers; die eigentliche Eheschließung steht noch bevor und ist bedroht durch Rivalen des Paulus. Dem positiven Bild der *reinen Jungfrau* wird *Eva* als Ur-Bild der verführbaren Frau gegenübergestellt.

Die folgende Untersuchung versucht, die Aspekte der beiden gegensätzlichen Frauenmetaphern zu entfalten und die von Paulus angezielte Aussageintention im Einzelnen nachzuvollziehen.

1. Situation und Reaktion

1.1 Die korinthische Korrespondenz des Paulus

Paulus und die korinthische Gemeinde – ‚a never ending story‘ könnte man etwas salopp behaupten. Jedenfalls verbindet beide eine längere und reichlich bewegte Geschichte, der es an Höhe- und v. a. Tiefpunkten nicht fehlt². Zwischen Paulus und der

¹ Vgl. U. Schnelle, Einleitung 95.114.

² Vgl. dazu die Darstellung bei G. Bornkamm, Paulus 85-94.

Gemeinde bestand ein lebhafter Kontakt, der nicht nur in persönlichen Besuchen und durch Vermittlung Dritter (Timotheus, Titus), sondern auch durch einen ausgiebigen Briefwechsel aufrechterhalten wurde. Die im neutestamentlichen Kanon als 1 und 2 Kor erscheinenden Dokumente liefern einige Anhaltspunkte dafür, dass die korinthische Korrespondenz des Paulus mehr als zwei Briefe umfasste – wohl mindestens vier. Namhafte Vertreter der ntl Forschung³ rechnen heute mit einem „Vorbrieff“ (auf den 1 Kor 5,9 hinweist), einem „Antwortbrief“ (vermutlich identisch mit dem heutigen 1 Kor), einem „Schmerzens-“ oder „Tränenbrief“ (vgl. 2 Kor 2,4; 7,8) und einem „Versöhnungsbrief“ (je nach Forschungslage mehr oder weniger identisch mit 2 Kor, s. u.). Gerade für 2 Kor ist (begründet) zu vermuten, dass er nicht als fortlaufender Brief geschrieben wurde, sondern dass hier mehrere unter sehr verschiedenen äußeren und inneren Bedingungen und zu unterschiedlichen Zeiten abgefasste Brieffragmente zusammengefügt wurden, und zwar „in einer Anordnung, die dem Ablauf der Ereignisse nicht entspricht“⁴.

Konkret bedeutet das, dass Teile in 2 Kor (besonders der Briefanfang in 1,1 – 2,13 und 7,5-16) eher versöhnlich klingen, während gerade in 2 Kor 10 – 13 ein erbitterter – schriftlicher – Kampf des Paulus gegen von ihm als „pseudochristlich“ verstandene Wandermissionare, die sich in der korinthischen Gemeinde betätigen, sichtbar wird⁵. Der ganze Sprachduktus in Kap 1 – 9 und Kap 10 – 13 unterscheidet sich so stark, dass diese beiden Briefteile m. E. nur als Reflex auf unterschiedliche Situationen sowohl des Verfassers als auch der Gemeinde gedeutet werden können. Deshalb vertreten Exegeten seit längerem die These, dass die Kap 10 – 13 zu dem in 2 Kor 2,4; 7,8 erwähnten „Tränenbrief“ zählen (sog. „Vierkapitel-Hypothese“⁶).

³ Vgl. etwa Ph. Vielhauer, *Geschichte* 144-146; H.-J. Klauck, *1/2 Kor* 153.

⁴ G. Bornkamm, *Paulus* 247.

⁵ „In 10-13 tobt der Kampf in aller Heftigkeit und sein Ausgang ist völlig ungewiß“ (Ph. Vielhauer, *Geschichte* 151).

⁶ G. Bornkamm, *Paulus* 247; vgl. auch H.-J. Klauck, *1/2 Kor* 137. In jüngerer Zeit hat U. Schnelle, *Einleitung* 97-106, diese Hypothese noch einmal ausführlich diskutiert und sich – wie andere Forscher auch (W. Bousset, H. Lietzmann, U. Borse, Ch. Wolff, R. Bieringer) für die Einheit des 2 Kor entschieden. Den „invektivischen“ Ton in Kap 10 – 13 erklärt er mit neuen (im Sinne des Apostels schlechten) Informationen aus der Gemeinde, die Paulus durch das Eintreffen des Titus und seiner Begleiter nach Abfassung von 2 Kor 1 – 9 erhalten hat (ebd. 104f). Die generellen Einwände, die U. Schnelle gegen Teilungshypothesen vorbringt (vgl. ebd. 91-93), sind durchaus bedenkenswert. „In dubio pro reo“ könnte hier auch für 2 Kor geltend gemacht werden: „Bisher wurde aber für keinen Paulusbrief der unbedingte Nachweis erbracht, dass er nur unter Zugrundelegung von Teilungshypothesen sinnvoll verstanden werden kann“ (ebd. 92); m. E. sind jedoch die Argumente für die Annahme einer redaktionellen Tätigkeit in 2 Kor (vgl. etwa H.-J. Klauck, *1/2 Kor* 137f) nach wie vor überzeugender.

1.2 Der Kampf um die Gemeinde in 2 Kor 10 – 13

Nachdem Paulus eine erste ‚korinthische Krise‘ – die Auseinandersetzung mit den charismatischen Enthusiasten, die mit ihrer ‚Alles-ist-erlaubt‘-Mentalität (vgl. 6,12; 10,23) das Sozialgefüge der korinthischen Christengemeinde zu zerstören drohten – erfolgreich überstanden hat, muss er jetzt mit einer neuen Gefahr kämpfen: Gegner, die von außen (ὁ ἐρχόμενος; 11,4) in die Gemeinde eingedrungen sind und direkt gegen Paulus polemisieren, ihm sein Apostelamt absprechen und sich als die wahren Apostel rühmen (11,5). Sie werfen ihm ein schwächliches Auftreten vor (10,1.10), bezeichnen ihn als stümperhaften Redner (11,6) und machen wohl deutlich, dass er an himmlischen Offenbarungen und Wundertaten kaum etwas aufzuweisen hat (vgl. 12,1-5). Offensichtlich haben sie ihren Eindruck in der korinthischen Gemeinde (als *Engel des Lichts* und *Diener der Gerechtigkeit*, vgl. 11,14f.) nicht verfehlt⁷.

Aber nicht nur sein Ansehen, sondern der Glaube an den von ihm verkündeten Christus steht für Paulus auf dem Spiel (vgl. 11,4). Beides gilt es mit allen Mitteln zu verteidigen – und diese Mittel sind, da er in einem Brief weder Gestik und Mimik, noch Stimme, noch äußeres Erscheinungsbild und Auftreten einsetzen kann⁸, notwendigerweise rhetorischer Art. Hier zieht er aber alle Register und hat gewissermaßen schriftlich seinen großen ‚Auftritt‘. Dies allerdings nicht in der Rolle des Helden, sondern des Anti-Helden: „Paulus spielt die Rolle des sich selbst lobenden Narren, um auf diese Weise die Korinther für sich und d. h. in erster Linie: für Christus (11,2) zurückzugewinnen“⁹. Offensichtlich kann er dabei auf ein in der Antike und Spätantike gebräuchliches Muster zurückgreifen: Des Narren Rede, zunächst aus Komödien bekannt und dort vor allem zur prahlerischen Selbstdarstellung genutzt, wurde dann auch in den philosophischen Schriften eingesetzt, um tiefere Einsichten zu vermitteln¹⁰. Auf diese Weise wird es Paulus möglich, die eigenen Leistungen und Mühen in der Verkündigung und Mission aufzulisten (11,23-29) und seine Uneigennützigkeit zu be-

⁷ Trotzdem bleibt unklar, wer sich eigentlich hinter diesen Gegnern verbirgt; vgl. H.-J. Klauck, 1/2 Kor 211: „Man kann ... mit Gewissheit nur entnehmen, dass Paulus eine fundamentale Verschiedenheit entdeckt, die Kernpunkte der christlichen Verkündigung berührt“. Vgl. auch V.P. Furnish, II Cor 500: „Who these people are, where they come from, and why they have come are not indicated“. Ein kurzer Überblick zu divergierenden Einschätzung der Gegner in der Forschungsgeschichte (als libertunistische Pneumatiker, Gnostiker, urchristliche Missionare, Judaisten etc.) findet sich bei U. Schnelle, Einleitung 106-108. Vgl. auch D. Georgi, Gegner.

⁸ Allerdings werfen Gegner dem Paulus gerade das vor, dass er im direkten Kontakt nicht zu überzeugen vermag; vgl. 10,10: *Ja, die Briefe, wird gesagt, die sind wuchtig und voll Kraft; aber sein persönliches Auftreten ist matt, und seine Worte sind armselig.*

⁹ Ch. Wolff, 2 Kor 208.

¹⁰ Vgl. ebd. Bekannt ist die Lobrede des betrunkenen Alkibiades auf Sokrates in Platons *Symposion*.

teuern (11,8-10), obwohl er kurz vorher im Text jedes Selbstlob zurückgewiesen hat (10,17f.).

2. Textanalyse

2.1 Text und Übersetzung

᾽Οφελον ἀνείχεσθέ μου μικρόν τι ἀφροσύνης· ἀλλά καὶ ἀνέχεσθέ μου.	1a	Dass ihr doch ein wenig Unverstand von mir ertrüget;
	b	doch ihr ertragt mich (ja) auch.
ζηλωτῶ γὰρ ὑμᾶς θεοῦ ζήλω, ἡρμοσάμην γὰρ ὑμᾶς ἐνὶ ἀνδρὶ παρθένον ἀγνήν παραστήσαι τῷ Χριστῷ·	2a	Denn ich eifere um euch mit Gottes Eifer,
	b	denn ich verlobte euch <i>einem</i> Mann,
	c	um (euch) als reine Jungfrau Christus vorzustellen;
φοβοῦμαι δὲ μή πως, ὡς ὁ ὄφις ἐξηπάτησεν Εὐάν ἐν τῇ πανουργίᾳ αὐτοῦ, φθαρῆ τὰ νοήματα ὑμῶν ἀπὸ τῆς ἀπλότητος [καὶ τῆς ἀγνότητος] τῆς εἰς τὸν Χριστόν.	3a	ich fürchte aber,
	b	dass etwa,
	b ₁	wie die Schlange verführte Eva in ihrer Verschlagenheit,
	b	verdorben werden eure Gedanken ¹¹ ,
	c	(weg) von der Einfalt [und der Reinheit] ¹² gegenüber Christus.
εἰ μὲν γὰρ ὁ ἐρχόμενος ἄλλον Ἰησοῦν κηρύσσει ὃν οὐκ ἐκηρύξαμεν, ἢ πνεῦμα ἕτερον λαμβάνετε ὃ οὐκ ἐλάβετε, ἢ εὐαγγέλιον ἕτερον ὃ οὐκ ἐδέξασθε, καλῶς ἀνέχεσθε.	4a	Denn wenn der, der kommt, einen anderen Jesus verkündet,
	b	den wir nicht verkündeten,
	c	oder ihr einen anderen Geist empfangt,
	d	den ihr nicht empfangt,
	e	oder ein anderes Evangelium,
	f	das ihr nicht annahmt,
	g	ertragt ihr (es) gut.

¹¹ In einen Nebensatz ersten Grades (*dass etwa verdorben werden eure Gedanken*) ist hier ein Nebensatz zweiten Grades eingefügt (wie die Schlange verführte Eva in ihrer Verschlagenheit). So erklärt sich die Nummerierung der Teilverse mit a, b, b₁, b. Vgl. auch J. Zmijewski, Stil 86 Anm. 66.

¹² Ob die Wendung καὶ τῆς ἀγνότητος zum ursprünglichen Text gehört, ist schwer zu entscheiden. Die *längere* Lesart findet sich im P46, \aleph^* , B, D(2), F, G und in einigen Minuskelhandschriften. Etliche Majuskeln bezeugen jedoch auch die *kürzere* Lesart: \aleph^2 , H, Ψ , 0121, 0243. Ch. Wolff, 2 Kor 212 Anm. 120, klärt das Problem in Anschluss an J. Zmijewski folgendermaßen: „Das Fehlen von καὶ τῆς ἀγνότητος ... beruht auf Haplographie wegen des Homoioteleutons mit ἀπλότητος. Man wird also die rhetorisch gleichklingende Doppelwendung auf Paulus selbst zurückzuführen haben“. Andererseits ist es durchaus vorstellbar, dass ein späterer Schreiber – angeregt durch παρθένον ἀγνήν – die ἀγνότης ergänzt hat.

2.2 Textabgrenzung, Stellung im Kontext

Primärer Gegenstand der vorliegenden Untersuchung soll die Metaphorik in 2 Kor 11,2f. sein. Sie kann jedoch nicht losgelöst vom Kontext betrachtet werden. Also ist zunächst ein Textabschnitt zu bestimmen, der in sich eine gewisse Sinneinheit darstellt, zum anderen aber auch „einen inhaltlichen Zusammenhang mit dem Gesamtsinn des Textes erkennen“¹³ lässt.

Der zur Analyse der Metaphern notwendige Text ist nach vorne leicht abzugrenzen:

In 11,1 kommt es zu einem Neuansatz: Thematisch geht es zunächst nicht mehr um das *Rühmen* und das rechte *Maß* (10,12-17), sondern ein neues Stichwort wird eingebracht: ἀφροσύνη – *Unverstand*, das in den beiden Kapiteln 11 und 12 eine herausragende Rolle spielt und als erste Ankündigung der folgenden „Narrenrede“ (11,16 – 12,13)¹⁴ zu betrachten ist. Der Neuansatz wird auch deutlich durch den hier verwendeten Imperfekt ὄφελον ἀνείχεσθε.

Problematischer ist die Abgrenzung des für uns relevanten Textes nach hinten. Verschiedene Bibelausgaben und -übersetzungen zeigen, dass es sich im Grunde zwischen zwei Möglichkeiten zu entscheiden gilt: Soll der *Teiltext* die Verse 1-4¹⁵ oder die Verse 1-6¹⁶ umfassen? Dass die Entscheidung nicht leicht fällt und in jedem Fall gute Gründe hat, zeigt auch ein Blick in die Sekundärliteratur: Hans Windisch, Josef Zmijewski, Friedrich Lang und Christian Wolff behandeln 2 Kor 11,1-4 als eigenen Abschnitt, während sich Rudolf Bultmann und Hans-Josef Klauck für die Verse 1-6 als eine erste zusammenhängende Einheit in Kap 11 entscheiden.

Meines Erachtens ist es sinnvoll, für unseren Zusammenhang V 1-4 als Texteinheit wahrzunehmen. Dafür spricht die auffällige Wiederholung des Verbs ἀνείχεσθε am Ende von V 4, die schon deutlich macht, worauf der Fokus dieses Abschnittes (V 1-4) gerichtet ist: auf Feststellungen zum *Verhalten der Korinther* (wen oder was sie alles ertragen; vgl. V 1.4), die die Aussagen des Paulus über sein eiferndes und sorgendes *Verhältnis zur Gemeinde* (V 2f.) rahmen. Dagegen steht ab V 5 wieder die Konkurrenz des Paulus zu den „Überaposteln“ (V 5) im Vordergrund: Paulus vergleicht sich, verteidigt sich und rechnet mit den Gegnern ab¹⁷.

¹³ W. Egger, Methodenlehre 56.

¹⁴ Über deren genauen Beginn herrscht keine Übereinstimmung; ist etwa 11,1-15 als ‚Prolog‘ zu verstehen (vgl. Ch. Wolff, 2 Kor 209)?

¹⁵ So etwa im „Nestle-Aland“, im *Münchener Neuen Testament* oder in der *Guten Nachricht*.

¹⁶ So im *Greek New Testament (Third Edition, corrected, 1983)*, in der revidierten Lutherübersetzung, in der NT-Übersetzung von U. Wilckens.

¹⁷ Stärkstes Argument für eine Abgrenzung V 1-6 ist wohl die Argumentationsstruktur, die sich auch in der Syntax niederschlägt: In V 1 bittet Paulus darum, dass die Korinther seinen Unverstand ertragen

2.3 Synchrone Analyse des Textes

Betrachten wir zunächst den *Wortschatz*: Der hier abgegrenzte Text ist durch ein ausgewogenes Verhältnis von Verben (14) und Nomina (15 bzw. 16¹⁸) gekennzeichnet. Die Wortwahl ist abwechslungsreich, nicht redundant; auffällig ist allerdings die dreimalige Wiederholung einer Form von ἀνέχομαι: So findet sich gleich zu Beginn in V 1 die *Wiederholung* von ἀνείχεσθέ mit ἀνέχεσθέ¹⁹, das am Ende des Textes (V 4g) noch einmal auftritt und damit den ganzen Abschnitt *rahmt*. Der einzige innerhalb der Nomina wiederholte Begriff ist Χριστός (V 2c.3c), damit ist ein erster Hinweis auf den Dreh- und Angelpunkt der paulinischen Darlegungen gegeben: die Hinordnung auf und der Bezug zu Christus. Insgesamt sind auffällig wenig Adjektive enthalten, lediglich ἀγνήν (2c), ἄλλον (4a) und 2x ἕτερον (4ce); diese haben allerdings sinntragende Funktion, sind alles andere als schmückendes Beiwerk (s. u.). Die Personalpronomina: (2x μου in V 1ab, 2x ὑμᾶς in V 2ab, 1x αὐτοῦ in V 3b) und die Relativpronomina (ὃν und 2x ὃ in V 4bdf) sorgen neben den genannten Wiederholungen und den zahlreichen Konjunktionen für eine *gute Textverknüpfung* (Kohärenz).

Die Beobachtung, dass Paulus mehrfach in der ersten Person Singular (*ich eifere, ich verlobte, ich fürchte*, vgl. auch *wir verkündeten* in V 4b) und vor allem in der zweiten Person Plural (*ihr ertragt, ihr empfangt, ihr nahmt an*) spricht und das Possessivpronomen *mein* und die Personalpronomina *mich* und *euch* verwendet, sind schon auf der sprachlich-syntaktischen Ebene deutlicher Hinweis auf den dialogischen und kommunikativen Charakter des Textes, dem es weniger um Reflexion und Entfaltung einer bestimmten Lehre geht, als vielmehr um die *aktuelle Beziehung zwischen Paulus und der Gemeinde*.

Unter den Stilmitteln²⁰ ist das bedeutendste sicher die *metaphorische Wendung*, die in *paralleler Konstruktion* zweimal das Akkusativ-Objekt (ὑμᾶς und παρθένον ἀγνήν) dem Dativ-Objekt (ἐνὶ ἀνδρί, τῷ Χριστῷ) – im zweiten Fall getrennt durch das Verb παραστῆσαι – voranstellt. Auffällig ist dabei der „Bedeutungsebenen-Chiasmus“: das Gegenüber der Korinther ist ja eigentlich Christus; das der *reinen Jungfrau* der *eine Mann*; im Text jedoch ist die angesprochene Gemeinde (ὑμᾶς) dem ἐνὶ ἀνδρί und die *reine Jungfrau* dem *Christus* zugeordnet.

möchten, und nennt in V 2f., in V 4 und in V 5f. jeweils eine durch γάρ eingeleitete Begründung; vgl. R. Bultmann, 2 Kor 200f; H.-J. Klauck, 2 Kor 82.

¹⁸ Vgl. Textkritik zu V 3c.

¹⁹ Beide Male folgt ein μου, das jedoch unterschiedliche grammatische Funktion hat; in V 1a dient es als Attribut, in V 1b als Objekt (vgl. auch J. Zmijewski, Stil 77 Anm. 4).

²⁰ Dazu ausführlich J. Zmijewski, Stil 77-113. Zu nennen sind etwa noch eine *figura etymologica* in V 2a oder das alliterative Homoioteleuton in V 3c (vorausgesetzt, ἀπὸ τῆς ἀγνότητος zählt zum Textbestand).

V 4²¹ schließlich erscheint als eine rhythmische *Reihung* von Gliedsätzen: V 4ab, 4cd und 4ef stimmen in der Struktur weitgehend überein; in 4c fehlt ein Subjekt, in 4e darüber hinaus das Verb; man könnte von einer schleichenden (da kaum auffallenden) *Verkürzung* sprechen, die jedoch dem ganzen Satz Tempo verleiht. Dazu passt der *elliptisch* kurze Abschluss in V 4g.

Es fällt auf, dass allein 10 der oben genannten 15 bzw. 16 Nomina Personen bzw. Figuren bezeichnen, weshalb es lohnend erscheint, dem *Personeninventar* und der *Personenkonstellation* des Textes besondere Aufmerksamkeit zukommen zu lassen:

Dabei lassen sich drei Gruppen unterscheiden:

- 1) die ‚göttlichen Personen‘ *Gott, Christus (2x), Jesus* und *Geist*;
- 2) die ‚menschliche Gattung‘ in männlicher und weiblicher Ausprägung: *Mann* und *Jungfrau*;
- 3) mythologische Figuren bzw. typologische (aus der Perspektive des Paulus und seiner Leser vielleicht besser: Figuren, die aus der Tradition der Heiligen Schrift bekannt sind): die *Schlange* und *Eva*.

Der, der kommt (V 4a) ist in dieses Dreierschema nicht einzuordnen; es geht jedenfalls um eine schwer fassbare Figur, die als einziges Bedeutungsmerkmal das *Kommen* aufweist, die aber, wie sich aus dem Kontext schließen lässt, „*exemplarisch* ... die Widersacher des Apostels“²² umschreibt.

Neben den Nomina dienen die Personalpronomina μου (V 1ab) und ὑμεῖς (V 2ab) dazu, zwei weitere Akteure ins Spiel zu bringen: nämlich Paulus und die Korinther.

Fast alle Figuren treten in – zum Teil oppositionellen – ‚Paarungen‘ auf: Jeder Akteur findet (spätestens im folgenden Vers) sein Gegenüber ausdrücklich genannt: So folgt der zweimaligen Nennung von μου in V 1 ein zweimaliges ὑμεῖς in V 2. Das Paar *euch – Mann* in V 2 ist wiederum dem Paar *Jungfrau – Christus* zugeordnet. In V 3 bilden *Schlange* und *Eva* eine ‚*gegensätzliche Einheit*‘. *Der Kommende* (V 4a) könnte als das Gegenüber von *Christus* (V 3c) gesehen werden, denn er verkündet ja einen *anderen Jesus*²³.

Mit *Oppositionen* und *Paarungen* allein sind jedoch die im Text vorliegenden Beziehungsmuster noch nicht erschöpft: Paulus stellt sich selbst in einer besonderen Rolle dar, die im nächsten Abschnitt näher untersucht werden soll²⁴.

²¹ J. Zmijewski, ebd. 92, nennt ihn einen „der schwierigsten des ganzen Briefes“.

²² Ch. Wolff, 2 Kor 213; Hervorh. v. M.R.

²³ Wenn man will, kann man auch noch Ἰησοῦς (V 4a) und πνεῦμα (V 4c) als Paar betrachten. Nicht so Ch. Wolff, 2 Kor 215, der mit J. Zmijewski annimmt, „daß die beiden letzten Glieder (‚Geist – Evangelium‘) aus dem ersten (‚anderen Jesus‘) folgen“. H. Windisch, 2 Kor 325, dagegen spricht davon, dass die „Zweiheit“ *Jesus und der Geist* sich auch sonst finde (ohne nähere Stellenangaben).

²⁴ Siehe unten 3.1 a).

Im Rahmen der Erstellung eines semantischen Inventars²⁵ sind im vorliegenden Text drei Gruppen von Wörtern festzustellen, die man einem bestimmten *semantischen Feld* zuordnen kann: Eine *erste Gruppe* kreist um den Bereich der ‚(Geschlechter-) Beziehung, Ehe und Sexualität‘. Dazu zählen *eifern, Eifersucht, verloben, Mann, Jungfrau, vorstellen, Eva, verführen*²⁶.

Ein *zweites semantisches Feld*, das sich auffälligerweise ganz überwiegend aus Verben konstituiert, könnte mit ‚Empfänglichkeit‘ oder ‚Aufnahmebereitschaft‘ überschrieben werden. Hierzu ist zu rechnen die dreimalige Verwendung von ἀνέχεσθαι (V 1ab.4g), der zweimalige Gebrauch von λαμβάνω (V 4cd) und der einmal auftauchende Begriff δέξομαι (V 4f)²⁷.

Die weitere Gruppe ist auf den ersten Blick etwas schwieriger zu erkennen, da das verbindende Merkmal ihrer Elemente nicht sofort ins Auge fällt. Doch durch den Kontext werden die teilweise polyvalenten Begriffe (z. B. ὁ ὄφις) genauer bestimmt, so dass eine *dritte Gruppe* unter dem semantischen Merkmalsbündel ‚negativ, bedrohlich, fremd‘ zu fassen wäre: Dazu gehören *Schlange*²⁸, *verführen, Verschlagenheit, verderben, der andere Jesus, ein anderer Geist, ein anderes Evangelium*.

Will man mit Wilhelm Egger annehmen, dass solche semantischen Felder sich zu „Sinnlinien“²⁹ ausziehen lassen, aus denen der Text gewoben ist, dann sind damit im Blick auf die korinthische Gemeinde, den Gegenstand unseres Interesses, drei *zentrale Gehalte* auszumachen:

1. Die *Beziehungen* der Korinther:

a) zu Paulus, der sich eifrig um sie bemüht, Gründer der Gemeinde, der sich nach wie vor in der Verantwortung sieht (V 2c) und jetzt aus aktuellem Anlass um ihre Rechtgläubigkeit fürchtet (V 3);

b) zu Christus, dem sie *von Paulus verlobt* wurden (V 2b), dem sie zugeführt werden sollen (V 2c), dem sie möglicherweise abspenstig gemacht werden (V 3c: *weg von der Einfalt und Reinheit gegenüber Christus*).

2. Die *Empfänglichkeit* der Korinther, die die Möglichkeit des Verführtwerdens in sich birgt: Sie *ertragen* Paulus (V 1b), aber auch die Botschaft von einem *anderen Jesus*, (*Geist, Evangelium*). Offensichtlich nicht ganz unberechtigt fürchtet Paulus, ihre ‚gei-

²⁵ Vgl. W. Egger, Methodenlehre 96-100.

²⁶ ἐξαπατάω hat primär keine sexuelle Bedeutung.

²⁷ Eventuell auch νοήματα; vgl. dazu W. Schenk, EWNT II 1154: „Bezeichnet νοῦς die Fähigkeit (das Organ) sachgemäßer *Erfassung* von Sachverhalten ..., so meint ν[οέω] die entspr. Tätigkeit und νόημα das Ergebnis – doch sind die Übergänge fließend“ (Hervorh. v. M.R.).

²⁸ Hier als Synonym für *Satan* (s. u.).

²⁹ W. Egger, Methodenlehre 97.

stige Empfangsstation', ihr *Denkvermögen* (νοήματα) könnte zugrunde gerichtet werden (V 3b).

3. Die *Bedrohung* der Korinther: Ein nicht näher genannter von außen kommende Gegner (ὁ ἐρχόμενος) gefährdet den Glauben an den einen von Paulus verkündeten Christus. Voll *Hinterlist* (ἐν τῇ πανουργίᾳ)³⁰ erschleichen sie das Vertrauen der Korinther – so wie die *Schlange* das der Eva. Sie weisen sich durch eine *anders-* bzw. abartige *Verkündigung* aus, die sich zwar der gleichen Begriffe (*Jesus, Geist, Evangelium*), wohl aber anderer Inhalte (vgl. 1x ἄλλον, 2x ἕτερον) zu bedienen scheint³¹.

3. Feminine Metaphorik

3.1 Bildelemente

Paulus arbeitet in unserem Briefabschnitt mit einer Reihe von Bildern, die zum Großteil eine Affinität zum Bereich der (zwischen geschlechtlichen) Liebe in ihren emotionalen, sexuellen und sozialen Aspekten aufweist. Das beginnt mit seiner Selbstdarstellung als eifersüchtiger Liebhaber, der seine Anstrengungen mit dem eifersüchtigen Liebhaber-Gott Jahwe vergleicht (V 2a). In der zentralen Metapher, die das Verhältnis der Gemeinde zu Christus beschreibt, bemüht er Ehemetaphorik und greift auf die zwei Stadien einer Eheschließung zurück (V 2b: Verlobung, V 2c: Eheschließung). Seine Ängste und Sorgen im Blick auf die weitere Entwicklung der Gemeinde illustriert er mit der Ur-Verführungsgeschichte von Eva und Schlange, die als Bild für das befürchtete ‚Verdorbenwerden‘ der Gesinnung der Korinther dient.

Dem Gegenstand und der Stimmungslage des Paulus angemessen spielen dabei auch die negativen Aspekte von Liebe und Sexualität eine Rolle: Kann man sich bei ζηλω γὰρ ὑμᾶς θεοῦ ζήλω noch darüber streiten, ob doch eher das liebevoll-fürsorgliche Bemühen gemeint sei, als die kontrollierend-überwachende Eifersucht eines ‚verschmähten Lieb-

³⁰ Auch auf syntaktischer Ebene reproduziert Paulus gewissermaßen eine Art ‚hinterlistiges Einschleichen‘ der Gegner: Er nennt in V 3b zunächst kein Subjekt, sondern nur den möglichen und befürchteten Tatbestand (φθαρῆ τὰ νοήματα ὑμῶν ...); das ändert sich in V 4 – allerdings wird mit ὁ ἐρχόμενος (das in seiner Singular-Form eine Entsprechung zu ὁ ὄφτις darstellen könnte; vgl. Ch. Wolff, 2 Kor 213; J. Zmijewski, Stil 99) das Subjekt hier nur in Form eines substantivierten Partizips geboten, wodurch auf inhaltlicher Ebene nicht mehr als Andeutungen geliefert werden (vgl. J. Zmijewski, Stil 99; H. Windisch, 2 Kor 226). In V 5 dann werden die Gegner ausdrücklich als ὑπερλίαν ἀπόστολοι ‚ge-outet‘.

³¹ Zu möglichen Inhalten dieser Verkündigung und den Gegnern überhaupt vgl. H. Windisch, 2 Kor 325-329, R. Bultmann, 2 Kor 204f, Ch. Wolff, 2 Kor 214f.

habers³², so sind die Konnotationen zum Verführen der Eva durch die Schlange *in ihrer Verschlagenheit* eindeutig negativ und führen eher die dunklen Seiten und das mögliche Scheitern von Liebe und geschlechtlicher Beziehung³³ vor Augen.

Feminine Gemeindefmetaphorik im eigentlichen Sinn begegnet uns im Bild von der *reinen Jungfrau*, die dem *einen Mann Christus verlobt* wurde (V 2ab), und im Vergleich mit der *durch die Schlange verführten Eva* (V 3b₁). Diese Metaphern stehen nicht isoliert als statische Bilder im Text, sondern bilden eine Szenerie³⁴, oder, wie H. Windisch formuliert: Paulus „*skizziert* gewissermaßen *ein kleines Drama*: die Gemeinde ist die Braut, Christus der Bräutigam, er selbst der Brautvermittler oder Brautvater, dazu tritt als im Hintergrund agierender Gegenspieler ‚die Schlange‘, die die Braut, ehe sie dem Bräutigam zugeführt wird, zur Untreue zu verleiten droht“³⁵.

Bildelemente dieses Dramas, die für die Untersuchung der femininen Metaphorik von Interesse sind, sollen hier näher beleuchtet werden:

a) Paulus – eifersüchtiger Liebhaber und Ehestifter (V 2)

Paulus liebt seine Korinther und wirbt im 2 Kor um sie mit der Kraft seines weit geöffneten Herzens – in der Hoffnung auf ebensolche Antwort (6,11-13: *Unser Mund hat sich für euch aufgetan, Korinther, unser Herz ist weit geworden ... Lasst doch als Antwort darauf ... auch euer Herz weit aufgehen!* Vgl. auch 7,2-4). Wenn Paulus in 11,2a davon spricht, dass er um die Angeschriebenen *mit dem Eifer Gottes eifert*, kann dies als weiterer Beleg seines flammenden Liebeswerbens³⁶ verstanden werden. Doch wird ζήλω im NT nicht nur im positiven Sinn von *sich eifrig bemühen um* verwendet, sondern auch im negativen, „schlimmen Sinn“³⁷ des von *Neid und Eifersucht erfüllten Strebens*. Beiden Bedeutungsvarianten ist gemeinsam, dass es um eine leidenschaftliche Parteinahme für oder gegen eine Person (oder Sache) geht. Wenn Paulus die Wendung θεοῦ ζήλω³⁸ gebraucht, spielt er damit auf die im AT häufig auftretende Selbst-

³² H.-J. Klauck, 2 Kor 83.

³³ Zur sexuellen Deutung der Sündenfallgeschichte siehe unter c).

³⁴ H. Windisch, 2 Kor 318, spricht von einem „gut durchgeführten Bilde“.

³⁵ Ebd.; Hervorh. v. M.R. Vgl. auch H.-J. Klauck, 2 Kor 82.

³⁶ Vgl. H. Windisch, 2 Kor 319.

³⁷ W. Bauer, Wörterbuch 683. Zur Bedeutung von Verb und Substantiv ebd. 683f; W. Popkes, EWNT I 247-250.

³⁸ In der exegetischen Literatur werden unterschiedliche Vorschläge gemacht, wie hier der Genitiv θεοῦ zu verstehen sei: als *Genitivus subjectivus*: *mit göttlichem Eifer* (Ch. Wolff, 2 Kor 211), als *Genitivus qualitatis*: *wie Gott ihn hat* oder *wie es Gottes Wille entspricht* (R. Bultmann, 2 Kor 202), als *Genitivus originis* (H. Windisch, 2 Kor 319) bzw. *auctoris* (Zmijewski, Stil 82): *der von Gott stammt*.

bezeichnung Jahwes als eifersüchtigen Gott an, wie sie etwa in Ex 34,14 formuliert ist. Dieses und andere Beispiele (Ex 20,5; Dtn 5,9; 6,1) zeigen, dass der Anspruch auf alleinige Verehrung und die Eifersucht Jahwes eng verknüpft sind. Der Hinweis auf dieses Wesensmerkmal Gottes unterstreicht, begründet und stützt das Gebot der Monolatrie³⁹. Spricht Paulus von seinem aus Gott stammenden bzw. dem des atl Gottes vergleichbaren Eifer, dann schwingt hier auch der Anspruch eines Liebhabers mit, der keine Rivalen duldet: Wie Jahwe gegen fremde Götter eifert, so vertritt Paulus einen gewissen ‚Alleingeltungsanspruch‘ gegen fremde Eindringlinge. So fordert er aber auch den Glauben an den und die unbedingte Liebe zu dem einen von ihm verkündeten Christus und Abkehr von der Botschaft von einem *anderen Jesus*, die von außen in die Gemeinde gebracht wird (vgl. V 4a). Dazu passt die Befürchtung des Paulus, die Gedanken der Korinther würden *weg von der Einfalt* (ἀπὸ τῆς ἀπλότητος) gegenüber Christus verdorben (V 2bc).

Ein gewisser Widerspruch ergibt sich aber, wenn Paulus im fortlaufenden Text erklärt, dass er die Korinther dem einen Mann *verlobt*⁴⁰ habe. Legt das ‚Motiv der ‚Eifersucht‘, die doch eigentlich dem Bräutigam oder Gatten gebührt⁴¹, nahe, dass sich Paulus in V 2a zunächst als ‚Partner‘ der im Bild der Jungfrau personifizierten Gemeinde versteht, kommt es in V 2b zu einem ‚Rollenwechsel‘⁴²: Paulus schlüpft in die Rolle des Ehestifters⁴³. Dabei oszilliert seine Tätigkeit zwischen der Funktion eines Brautführers, der Braut und Bräutigam zusammenbringt, und den Aufgaben eines Brautvaters, der über die Virginität seiner Tochter wacht. Es ist nicht eindeutig zu klären, „in welcher Rolle des Bildspenders ‚Heiratsriten‘ Paulus sich darstellt“⁴⁴. Für die Rolle des Brautführers spricht die in der rabbinischen Tradition bekannte Hochzeitsmetaphorik, die Mose als Brautführer des Volkes Israel versteht: Dabei ist das Volk die Braut, die

³⁹ Vgl. dazu R. Zimmermann, *Geschlechtermetaphorik* 308f.

⁴⁰ Das verwendete Verb ἀρμόζω, ntl Hapaxlegomenon, bedeutet *jemanden mit jemandem zusammenführen* (vgl. W. Bauer, *Wörterbuch* 216). Einmalig scheinen auch die damit verbundene Tätigkeit und die Rolle zu sein: Nirgendwo sonst im NT zeigt sich irgendjemand als Brautvater oder Brautwerber oder wird so bezeichnet (evtl. ist allerdings der ‚Freund des Bräutigams‘ in Joh 3,29 in dieser Rolle gedacht; vgl. Ch. Wolff, *2 Kor* 211).

⁴¹ H. Windisch, *2 Kor* 321.

⁴² Vgl. dazu H.-J. Klauck, *2 Kor* 83: „Man fragt sich unwillkürlich, ob Paulus sich über seine eigene Rolle im klaren war oder ob er nicht manches verdrängt und rationalisiert hat“.

⁴³ Vgl. Ch. Gerber, *Krieg* 122.

⁴⁴ Ch. Gerber, *Krieg* 122. H. Windisch, *2 Kor* 318, lässt diese Frage offen; R. Zimmermann, *Geschlechtermetaphorik* 315, plädiert für den Brautvater. Ch. Gerber, *Krieg* 122f, und dies., *Paulus* 217, sieht Paulus hier in einer bewusst angezielten ‚Doppelrolle‘.

Tora der Ehevertrag und Jahwe geht seinem Volk entgegen wie der Bräutigam der Braut beim Eheritus⁴⁵.

So betont Paulus nochmals, dass es seiner Initiative zu verdanken ist, dass die Korinther Kenntnis erhielten vom Glauben an Jesus Christus. Jene, die später von diesem Glauben künden, können per se nicht dieselbe Relevanz besitzen wie er selbst, der der korinthischen Gemeinde zur Existenz verhalf⁴⁶. Indem er diese Anfangsinitiative ausgerechnet mit dem Bild der Verlobungstätigkeit beschreibt, unterstreicht er zum einen seine bleibende Funktion und andauernde Verantwortung für die rechte *religio*, die gültige und dauerhafte Verbindung der Korinther mit Christus: ‚Ich habe euch mit Christus zusammengebracht, damit ein Bund gestiftet wird analog dem Bund, den der Gott Israels mit seinem Volk geschlossen hat.‘ Andererseits gelingt es ihm auf diese Weise, die zwei Phasen der im frühjüdischen Recht vorgesehenen Eheschließung für sein eschatologisches Konzept⁴⁷ fruchtbar zu machen.

b) Die Korinther als reine Jungfrau (V 2c)

Paulus spricht davon, dass er die Korinther als reine Jungfrau (παρθένος ἀγνή) Christus vorzustellen wünscht. ἀγνός bezeichnet im eigentlichen Sinn eine ‚Eigenschaft der Gottheit u[nd] alles dessen, was zu ihr gehört‘⁴⁸, ist also ursprünglich ein ‚sakrales Wort‘, wird aber im Laufe der Zeit auf das Sittliche übertragen. Damit ist nicht nur der sexuelle Bereich gemeint, sondern überhaupt lauterer, ehrbarer, ‚unschuldiger‘ Verhalten. Das gilt auch, wenn ἀγνός im Zusammenhang mit weiblichen Personen verwendet wird, wie z. B. Tit 2,5 zeigt: Hier sollen sich junge verheiratete (!) Frauen nach dem Vorbild der älteren *ehrbar* bzw. *keusch*⁴⁹ verhalten.

⁴⁵ DtR 3 (200d); Pirke REliez 41; MEx zu 19,17 (*Mose führte es [das Volk] aus dem Lager hinaus Gott entgegen*); Hinweise aus Stauffer, ThWNT I 652. Weitere Beispiele bei R. Zimmermann, *Geschlechtermetaphorik* 213. Vgl. auch Ch. Wolff, 2 Kor 211 Anm. 115; H.-J. Klauck, 2 Kor 82.

⁴⁶ Vgl. 2 Kor 10,14. Dazu H.-J. Klauck, 1/2 Kor 209: ‚Für Paulus stellt der tatsächliche Missionsverlauf eine Kontrollinstanz für alle Ansprüche, die erhoben werden, dar. Sein unstreitiger Anfangserfolg in Korinth bestätigt seinen Auftrag ... Die zeitliche Priorität schätzt man in der Antike allgemein hoch ein. Sie würde für die Zurückweisung von Konkurrenten bereits genügen‘.

⁴⁷ Siehe unter b).

⁴⁸ W. Bauer, *Wörterbuch* 20. Zum Folgenden vgl. ebd. Vgl. auch F. Hauck, ThWNT I 123f; H. Balz, EWNT I 52-54.

⁴⁹ Die Luther-Übersetzung greift zu dem in der deutschen Gegenwartssprache mehr oder weniger ausgestorbenen Begriff ‚keusch‘, der etymologisch auf lat. *consciūs* – ‚mitwissend, eingeweiht, bewusst‘ zurückgeht. Als Zwischenform entstand im Zuge der frühmittelalterlichen Christianisierung der gotisch-kirchensprachliche Begriff ‚kuskeis‘ mit der Bedeutung ‚der christlichen Lehre bewusst‘, aus der sich im Laufe der Zeit die Bedeutung ‚tugendhaft, sittsam, enthaltsam, rein‘ entwickelte (vgl. Duden VII, 340).

Meines Erachtens sind in unserem Kontext beide Konnotationen relevant: ἄγνός 1) in der Bedeutung von *dem Heiligen zugehörig* – wobei das oder der Heilige hier sofort im Anschluss ausdrücklich benannt wird: nämlich *Christus*, und 2) in der Bedeutung von „der christlichen Lehre bewusst“⁵⁰ sich tugendhaft und sittsam verhaltend. Dass Paulus auf der Bildebene auch 3) handfeste sexuelle Assoziationen im Sinn von „unberührt, nicht defloriert“ mitschwingen lassen möchte, scheint mir außer Frage, wenn wir die weitere Begrifflichkeit (παρθένος, ἑξαπατάω, evtl. ἄγνος) und überhaupt das anschließende Bild von der *Verführung der Eva durch die Schlange* berücksichtigen.

παρθένος ist mit *Jungfrau* zu übersetzen. Damit ist in der Bibel allerdings nicht automatisch eine asketisch – im Sinn von sexuell enthaltsam – lebende Frau gemeint, wie es heutige Sprachkonvention suggeriert; sexuelle Enthaltsamkeit ist nur ein Bedeutungsaspekt des griechischen Wortes. Zunächst kann damit auch einfach ein Mädchen oder ein junger Mann im heiratsfähigen Alter bezeichnet sein (vgl. Mt 25,1-13; Apg 21,9)⁵¹. Die sexuell-sittliche Komponente ‚Enthaltsamkeit‘ spielt jedoch von Anfang an eine wesentliche Rolle, wenn AT und NT von *jungen Frauen* bzw. *Jungfrauen* sprechen⁵².

Mit παρθένος nennt Paulus ein Stichwort, das in der korinthischen Korrespondenz keine unbedeutende Rolle spielt; hatten sich die Korinther doch in ihrem Fragebrief auch danach erkundigt, wie es sich mit den *Jungfrauen* verhalte⁵³. In der Antwort des Paulus (1 Kor 7,25-38), die sich mit diesem Themenkomplex unter verschiedenen Aspekten eingehend beschäftigt, fällt der Begriff allein sechsmal. Auch wenn zumindest für V 36-38 nicht ganz klar ist, welcher Personenkreis genau mit den παρθένοι gemeint ist⁵⁴, wird doch deutlich, dass bei den Korinthern der Stand der ehelos bzw. jungfräulich Lebenden ein ausgesprochen hohes Ansehen genießt, ja, dass er dem Ehestand vorzuziehen sei. Paulus bestätigt diese Sicht zum Teil – vor allem aus eschatologischen Gründen (vgl. V 26.28.29-31) –, warnt aber andererseits Übereifrige davor, den ehelichen Geschlechtsverkehr zu verteufeln (vgl. V 28).

Für das Bedeutungsspektrum von παρθένος in 2 Kor 11,2 gilt deshalb: Paulus selbst hat sich als Brautführer oder -vater präsentiert, so dass zunächst wirklich an das junge, unverheiratete Mädchen zu denken ist, das einem Bräutigam anverlobt wird. Die Rolle des Brautvaters bringt es mit sich, auf die ‚Unberührtheit‘ der Braut zu achten (vgl.

⁵⁰ Siehe vorherige Anmerkung.

⁵¹ Vgl. J.A. Fitzmyer, EWNT III 93.

⁵² Die besondere Wertschätzung der „Jungfrau im strengen Sinn“ (ebd. 94) vor der Ehe hat auch den ganz pragmatischen Hintergrund, dass nur so gewährleistet ist, dass der betreffende Bräutigam auch wirklich Vater des in der Ehe erstgeborenen Kindes war, was für das Erbrecht erhebliche Konsequenzen hatte.

⁵³ 1 Kor 7,25: Περὶ δὲ τῶν παρθένων ...; vgl. dazu H.-J. Klauck, 1 Kor 57.

⁵⁴ Zu den unterschiedlichen Lösungsversuchen vgl. ebd. 59-61.

Sir 42,9-14); Paulus kommt es also beim Einsatz des Bildes auch auf die Konnotation der sexuellen Enthaltensamkeit an, weshalb er die Jungfrau betont als *reine* charakterisiert. Dieser Aspekt wird verstärkt durch das nachfolgende Gegenbild der verführbaren *Eva*. Der Gebrauch von παρθένος in unserem Text ist metaphorisch, denn Paulus spricht davon, dass er die Korinther *als Jungfrau dem Christus verlobt* habe. Damit knüpft er an atl Vorbilder an, die das enge Liebes- u. Treueverhältnis zwischen Jahwe und seinem Volk im Bild von der Ehe zwischen Gott und Israel beschreiben, etwa in Jes 49,18; 62,5; Jer 2,2f.; Ez 16; 23; Hos 2,18-22⁵⁵. Viele der Zitate belegen, dass die weibliche Metaphorisierung des Volkes Israel vor allem dann Verwendung findet, wenn es um eine Krise in der Beziehung des Volkes Israel zu seinem Gott geht, die in der Regel darin besteht, dass es sich vom einen, einzigen Gott Jahwe abwendet und andern Göttern huldigt⁵⁶, aber auch, wenn die wieder gewonnene Verbindung beschrieben werden soll⁵⁷. Im rabbinischen Judentum war der Vergleich mit der Braut durch die allegorische Deutung des Hohenliedes vertraut⁵⁸.

Mit der Infinitivkonstruktion παρθένον ἀγνὴν παραστήσαι τῷ Χριστῷ wird der Zweck des paulinischen Handelns angegeben: *um (euch) als reine Jungfrau dem Christus vorzustellen*⁵⁹. In unserem Zusammenhang ist wohl zunächst die ‚Übergabe‘ der Braut an den Bräutigam gemeint, also der „Akt, da die Braut vom Vater ins Haus des Bräutigams geführt und diesem vorgestellt wird“⁶⁰, der beim eigentlichen Hochzeitsfest erfolgt.

Das jüdische Hochzeitsritual in hellenistisch-römischer Zeit⁶¹ kennt im Grunde zwei Phasen der Ehe: In der Zeit der Verlobung (Quidduschim) lebt die Braut noch im

⁵⁵ Vgl. H. Windisch, 2 Kor 320f; R. Bultmann, 2 Kor 202f; H.-J. Klauck, 2 Kor 82; Ch. Wolff, 2 Kor 211; F. Lang, 1/2 Kor 335; R. Zimmermann, Geschlechtermetaphorik 307-310.314.

⁵⁶ Vgl. Jer 3,1; 18,13.15.

⁵⁷ Vgl. etwa Jes 54,4-6: ... *Ja, der Herr hat dich gerufen als verlassene bekümmerte Frau. Kann man denn die Frau verstoßen, die man in der Jugend geliebt hat?, spricht dein Gott.*

⁵⁸ Etwa in MTaan 4,8, wo der Tag der Hochzeit (Hld 3,11) mit der Übergabe der Tora in eins gesetzt wird. Weitere Beispiele bei R. Zimmermann, Geschlechtermetaphorik 204-207, der auch aufzeigt, wie diese allegorische Deutung im späteren Judentum, etwa in MShir (ein exegetischer Midrasch, der das Hld auf geschichtliche Ereignisse und Situationen des praktischen Lebens anwendet; vgl. ebd. 205) oder TgCant, literarisch gebündelt wird. Die Beobachtung, dass Hld einerseits von frühjüdisch-rabbinischer Zeit an als leidenschaftliche Liebes-Erotik wahrgenommen wurde, andererseits aber auch eine konsequent allegorische Deutung erfuhr, lässt ihn folgern, „dass gerade auch die Gottesbeziehung in einem Maße erotisiert wurde, wie es kaum der prophetischen und weisheitlichen Tradition entspricht. Die Alternative unerotisch allegorisch oder 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“ (ebd. 208).

⁵⁹ Παρίστημι kann mit *vorstellen, hinstellen, zuführen* übersetzt werden; vgl. W. Bauer, Wörterbuch 1276f.

⁶⁰ H. Windisch, 2 Kor 320.

⁶¹ Vgl. R. Zimmermann, Geschlechtermetaphorik 230-248.

Elternhaus, ist aber in rechtlicher Hinsicht der späteren Ehefrau gleichgestellt. Bis zur eigentlichen Hochzeit war sie dem Bräutigam gegenüber zur Treue verpflichtet. Häusliche und sexuelle Gemeinschaft sollten erst nach der ‚Heimführung‘ erfolgen. Aufgabe des Brautvaters war es unter anderem (neben dem Aushandeln des Ehevertrages), in der Zwischenzeit über die sexuelle ‚Unversehrtheit‘ der Tochter zu wachen. Auch wenn die Möglichkeit des sexuellen Kontakts vor der Ehe offenbar unterschiedlich gehandhabt wurde, galt die Virginität der Braut doch als hoher Wert (vgl. Dtn 22,13-21), was unter anderem in einem höheren Brautpreis für die jungfräuliche Tochter Ausdruck fand⁶².

Mit *παρίστημι* ist an dieser Stelle wahrscheinlich auch ein *eschatologischer Sinn* verbunden⁶³ (vgl. auch 1,14). Dafür spricht, dass das Verb auch sonst bei Paulus für das Hinstellen der Menschen vor Gott gerade am Ende der Zeiten verwendet wird (2 Kor 4,14; Röm 14,10; vgl. auch Eph 5,27; Kol 1,22)⁶⁴.

Für jüdische und christliche Eschatologie ist es jedenfalls nicht ungewöhnlich, das Ende der Zeiten mit einem Hochzeitsfest zu vergleichen, bei dem der Bräutigam mit dem Messias identifiziert wird (vgl. Mt 25,1-13; Offb 19-22)⁶⁵. So kommen in V 2 mehrere Bedeutungsebenen und Traditionen zum Tragen:

Ausgehend vom (jüdischen) Hochzeitsbrauchtum, bei dem zwischen dem rituellen Auftakt⁶⁶ der Eheschließung in Form einer Verlobung und der eigentlichen Hochzeit zu einem späteren Zeitpunkt unterschieden werden kann, greift Paulus auf die atl Bildfeldtradition⁶⁷ der Ehe Jahwes mit seinem Volk zurück. Er überträgt das traditionelle Bild – im NT erstmalig! – auf das Verhältnis Christus – Gemeinde und spielt durch seine Rede von der Zuführung der Braut auf die Parusie an. Durch das ausdrückliche Benennen seiner Verlobungstätigkeit betont er seine aktive Mittler-Rolle und seine große Nähe zur Gemeinde.

⁶² Vgl. ebd. 304f.

⁶³ Vgl. C. Wolff, 2 Kor 211; F. Lang, 1/2 Kor 335.

⁶⁴ Ob damit im engeren Sinn gerichtliches Handeln gemeint ist, stellt R. Bultmann, 2 Kor 203, in Frage, während H. Windisch, 2 Kor 320, ganz selbstverständlich für V 2c von einem „Massengericht“ – im Gegensatz zur individuellen Prüfung etwa in 2 Kor 5,10 – spricht.

⁶⁵ Vgl. H. Windisch, 2 Kor 320. Dagegen F. Lang, 1/2 Kor 335, der davon ausgeht, dass der Vergleich des Messias mit dem Bräutigam im antiken Judentum noch nicht bekannt war.

⁶⁶ R. Zimmermann, Geschlechtermetaphorik 235.303, plädiert in diesem Zusammenhang auch für die Bezeichnung „inchoative Ehe“; der Begriff „Verlobung“ sei irreführend, da er zuwenig die rechtliche Gleichstellung der Braut mit der Ehefrau deutlich mache.

⁶⁷ Zum Begriff der „Bildfeldtradition“ vgl. ebd. 41-44.48f.

Exkurs: 2 Kor 11,2 als askesebegründende Metapher?

Welche Tragweite hat diese Feststellung, dass *die* Korinther (Mehrzahl) dem *einen* Mann (Einzahl) verlobt werden? Es scheint zunächst naheliegend, dass das *Kollektiv* der korinthischen Gemeinde angesprochen ist, denn noch im selben Satz wird das *euch* mit der *reinen Jungfrau* metaphorisch verknüpft. Annette Merz bringt jedoch einen weiteren Aspekt ins Spiel: Sie geht wie viele andere auch davon aus, dass Paulus hier eine *ekklesiologische Brautmetapher aus prophetischer Tradition* verwendet. Doch schon bei Paulus besteht „eine eindeutige Analogie zwischen der *ekklesiologischen* Verlobungsmetapher und der Beschreibung der *individuellen* Christusbeziehung als asexueller Beziehung mit eheähnlichem Verpflichtungsgehalt, also einer Art Verlobung“⁶⁸. Berücksichtigt man das Vorgehen des Paulus bei der *ekklesiologisch wie individuell* gebrauchten Tempelmetapher (vgl. 1 Kor 3,17; 6,19) sowie seine Ausführungen in 1 Kor 7,32-34⁶⁹ und in 1 Kor 6,12-19, dann kann 2 Kor 11,2 in der Weise verstanden werden, dass hier auch der *einzelne* Christ bzw. die *einzelne* Christin dazu aufgefordert wird, sich in einmaliger, dem Eheversprechen vergleichbarer Weise an Christus zu binden⁷⁰. Eph 5,25-33⁷¹ kann dann als ‚vereindeutigende‘ Wiederaufnahme von 2 Kor 11,2f. verstanden werden und wird damit zum indirekten Beleg dafür, dass schon im ersten nachchristlichen Jahrhundert die Jungfrau-Metapher Christen und Christinnen zu einer ehelosen, auf Christus hin orientierten Lebensweise animiert hat und als sowohl *ekklesiologische* als auch *individuelle* Metapher rezipiert wurde: „Wer anders als die parthenoi, heilig an Geist und Leib (1 Kor 7,34), konnte für sich in Anspruch nehmen, ohne jede Ablenkung durch irdische Bindungen ‚ein Geist‘ mit Christus zu sein (1 Kor 6,17) und die Partnerschaft Christi mit seiner jungfräulichen Kirchenbraut auch körperlich widerzuspiegeln“⁷².

Die komplexe Argumentation von A. Merz greift weit über unsere Stelle hinaus. Im Rahmen ihres Konzeptes von der „fiktiven Eigentextreferenz“⁷³ ergibt die Annahme, hier handle es sich um eine Metapher, die auch individuell verstanden werden konnte, (das Christus-Verhältnis des/der einzelnen wird im Bild Braut – Bräutigam beschrieben) durchaus einen Sinn. Ob der Briefautor selbst in 2 Kor 11,1-4 diese Überlegungen mit

⁶⁸ A. Merz, *Reine Braut* 158; Hervorh. v. M.R. Zum Folgenden ebd. 158-163.

⁶⁹ Hier zeigt sich, dass Paulus die Christus-Beziehung *des bzw. der einzelnen* durchaus in Entsprechung zur Ehe sieht.

⁷⁰ Ebd. 159: „2 Kor 11,2-3 und 1 Kor 6,12-19 zeigen also, daß schon bei Paulus die zwischen Christus und seiner Kirche bestehende enge Beziehung, die in sponsaler oder corporaler Metaphorik eingefangen wurde, die Begründungsbasis für Verhaltensregeln abgab, die die Sexualität betreffen, wobei diese in 2 Kor 11,2-3 der Vergleichsebene zuzuordnen sind, 1 Kor 6,12-19 der Verhaltensebene, immer jedoch als Bedrohung der Reinheit/Heiligkeit der Christus-Kirche-Beziehung erscheint“.

⁷¹ Näheres dazu siehe unter § 3 und v. a. in den Ausführungen von A. Merz, *Reine Braut* 148-165. Merz verweist auch auf Clemens von Alexandrien, der bezeugt, dass im 2. Jh. Asketen und Asketinnen 2 Kor 11,2f. als „Argument für die Verpflichtung der Kirchenmitglieder zu sexueller Enthaltsamkeit“ verwendeten (ebd. 159).

⁷² Ebd. 159f. Fraglich ist allerdings, ob A. Merz' Hinweis, *παρίστημι* werde auch sonst häufiger mit Bezug auf Individuen verwendet (etwa in Röm 6,13.16.19; 12,1; Kol 1,22.28 und 2 Tim 2,15), für ein individuelles Verständnis von 2 Kor 11,2d herangezogen werden kann (vgl. ebd. 160 Anm. 26). Das entscheidende Verb, das den Vorgang der Verlobung meint, ist ja *ἡμωσάμην* in V 2b.

⁷³ Ebd. 156f.

im Blick hatte, ist kaum zu entscheiden; der engere Kontext legt dies m. E. nicht nahe. Für Paulus dürfte der Bezug auf die gesamte Gemeinde im Vordergrund gestanden haben. Dafür spricht formal, wie bereits oben festgestellt, dass noch im selben Satz der singuläre Prädikatsakkusativ *παρθένον ἄγνην* folgt, der auf das *euch* von V 2b bezogen ist. Traditionsgeschichtlich drängt sich das Bild von dem mit seinem Volk in der Ehe verbundenen Gott des AT auf. V 4 schließlich lässt keinen Zweifel mehr an der *primären* Wirkabsicht dieses Textes, denn mit seiner dreifachen Aufzählung von *anderem Jesus*, *anderem Geist* und *anderem Evangelium* benennt Paulus konkret den Horizont, vor dem er sich genötigt fühlt, die Verlobung der Korinther mit dem einen Christus zu betonen: Hier geht es um die *Gemeinde als ganze*, die auf den Glauben an den einen von Paulus verkündeten Christus eingeschworen werden soll. Neben diesem *einen Mann* kann es keinen *anderen Jesus* geben, ebenso wenig wie einen *anderen Geist* oder ein *anderes Evangelium*.

c) *Das finstere Gegenbild: Die Korinther als verführbare Eva (V 3f.)*

Mit dem Bild von der *Verlobung der reinen Jungfrau* in V 2 beschreibt Paulus zunächst seine ‚Ur-Initiative‘ in Korinth: Ausgangsbasis seines Redens und Handelns ist die durch ihn erfolgte Gemeindegründung und die Absicht, die Gemeinde (bis zum Gericht?!) im rechten Glauben, d. h. in unangefochtener Beziehung zu dem von ihm erstmalig verkündeten Christus zu bewahren.

Ab V 3 bringt Paulus seine Einschätzung der momentanen, bedrohten Lage in Korinth bzw. der Achaia zur Sprache. Nach „dem so traut klingenden Brautbild“⁷⁴ verfinstert sich die Szenerie⁷⁵. Die endgültige Vereinigung der Gemeinde mit Christus bei der Parusie ist zwar angezielt, doch fürchtet Paulus, dass es aufgrund der aktuellen Ereignisse zu einer tragischen Wende kommt. Deshalb schreibt er die ‚Story‘ von der auf eine glückliche Hochzeit hin initiierten Verlobung weiter, aber in zuspitzender, dramatisierender Weise. Er holt in der Geschichte Gottes mit den Menschen weit aus und geht zur Ur-Verführung (Gen 3,1-13), dem ‚Sündenfall‘, zurück⁷⁶. Auf diese Weise bleibt er

⁷⁴ J. Zmijewski, Stil 88.

⁷⁵ Schon die adversative Konjunktion *δέ* zeigt an, dass jetzt ein Einwand kommt. Das Vokabular wechselt komplett: Neben stark affektgeladenen Verben, nämlich *fürchten* (*φοβοῦμαι*), verführen bzw. täuschen (*ἐξαπάτάω*) und verderben bzw. zugrunde richten (*φθάρω*), werden auch einige Abstrakta verwendet: Verschlagenheit (*πανουργία*), Gedanken (*νοήμα*), Einfalt (*ἀπλότης*) [und Reinheit (*ἀγνόητος*)]. Insgesamt wird ein anderer Ton angeschlagen, der sich zu Beginn von V 3 auch in einem gehäuften Auftreten von dunklen Vokalen ausdrückt: *φοβοῦμαι δὲ μή πως, ὡς ὁ ὄφις* ...

⁷⁶ Christliche Theologie hat sich bei der Rezeption der biblischen Urgeschichte (Gen 1-11) im Laufe der Jahrhunderte in besonderer Weise mit der Rolle der Frau beschäftigt. Dabei wurde der aktive Part der Frau in der Frage ‚Wie kam das Böse in die Welt?‘ besonders herausgestellt. Ludger Schwiendhorst-Schönberger, *Mann und Frau* 27, fasst die sich entwickelnde „misogyne Interpretation“ so zusammen: „Zwar wurde die Frau erst an dritter Stelle erschaffen, bei der Sünde aber steht sie in der ersten Reihe. Sie ist nicht einmal damit zufrieden, selbst zu sündigen, sondern verführt auch noch den Mann. Die Frau ist letztlich für die Vertreibung aus dem Garten Eden verantwortlich“. Atl Exegeten und Exegetinnen unserer Zeit haben allerdings v. a. anhand altorientalischer Ikonographie auf das

seinem rhetorischen Vorgehen treu, die Gemeinde an dieser Stelle weiblich zu metaphorisieren⁷⁷. *Eva*, erste Frau in der – noch ‚jungfräulichen‘ – Schöpfung Gottes, lässt sich von der Schlange täuschen, verliert dadurch ihre *Einfalt* und *Reinheit* und dient damit in der Konzeption des Paulus als negatives Gegenbild zur *reinen Jungfrau*.

Die Erwähnung der Sündenfall-Geschichte aus Gen 3 als dunkle Fortsetzung der von Gott begonnenen guten Schöpfung (Gen 1 u. 2) fügt sich hier insofern gut ein, als Paulus mit dem Bild von der *Verlobung der Korinther* ebenfalls auf den glücklichen Beginn einer ‚Schöpfung‘ hinweist, nämlich auf seinen Gemeindegründungsakt in Korinth, der nun einen schlechten Ausgang zu nehmen droht.

Sowohl die Verführung der Eva als auch die Schlange selbst waren schon zur Zeit des Paulus mit *sexuellen* Konnotationen versehen. Mit großer Wahrscheinlichkeit spielt der Gedanke an geschlechtliche Verführung auch bei Paulus eine Rolle⁷⁸, auch wenn der Vergleichspunkt für ihn in der Verführung des Denkens liegt⁷⁹. Wahrscheinlich bezieht er sich auf die jüdische Haggada, in der „die Betörung als Verführung zur Unzucht, als Schändung ausgedeutet wurde“⁸⁰.

Die *Schlange* hat eine Vielzahl von zum Teil widersprüchlichen Symbolbedeutungen, galt aber von alters her – auch aufgrund ihrer Physiognomie – als Sexuelsymbol⁸¹; sie galt als Fruchtbarkeitsdämon (in primitiven Kulturen, aber auch bei den Griechen), deam Geschlechtsverkehr mit menschlichen Frauen nachgesagt wurde⁸². Für Paulus ist ὁ ὄφις vor allem Synonym für das Böse⁸³; dafür spricht, dass er auch sonst, wenn es um

wesentlich breitere Bedeutungsspektrum der Darstellung in Gen 3 aufmerksam gemacht. Helen Schüngel-Straumann, Genesis 5, verweist z. B. auf die altorientalische Bildtradition von Baum und Frau bzw. Göttin und auf die enge Verknüpfung von Weiblichkeit und dem „Akt des Zu-Essen-Gebens“ (vgl. auch L. Schwienhorst-Schönberger, Mann und Frau 28). Sylvia Schroer, Schlange 36-38, benennt zahlreiche Abbildungen von Göttinnen in der vorderasiatischen und mesopotamischen Kunst, die in ihren Händen Schlangen als vitale, sexuelle Potenz darstellende, aber auch dämonische, todbringende Symbole tragen.

⁷⁷ Fraglich ist, ob Paulus durch die Erwähnung der Eva eine Adam-Christus-Typologie (zum Stichwort ‚Typologie‘ vgl. unten § 2 3.1 den *Exkurs*) mit anklingen lassen möchte: „dem Adam der Endzeit ist wie dem Adam der Urzeit eine Braut beigelegt“ (H. Windisch, 2 Kor 323. Dagegen Ch. Wolff, 2 Kor 213).

⁷⁸ Gegen Ch. Wolff, 2 Kor 212f.

⁷⁹ Auch A. Merz schließt eine sexual-ethische Dimension an dieser Stelle aus; es gehe um „das Bleiben bei der paulinischen Lehre“ (A. Merz, Reine Braut 158).

⁸⁰ H. Windisch, 2 Kor 323.

⁸¹ Vgl. M. Lurker, Schlange 649.

⁸² H. Windisch, 2 Kor 323, nimmt an, dass dieses „Folkloremotiv“ auf die rabbinische Legende mit eingewirkt hat.

⁸³ Die Schlange wird auch im Frühjudentum als *Werkzeug und Gestalt des Teufels bzw. Satans* verstanden. Paulus teilt vermutlich diese Sichtweise; vgl. auch Röm 16,20, wo Paulus wahrscheinlich Gen 3,15 zitiert.

die Gegner geht, keine ‚zimperliche‘ Ausdrucksweise wählt, nennt er sie doch in V 14f. direkt *Handlanger des Satans*. Auch im übrigen NT wird *Schlange* immer wieder bedeutungsgleich mit *Satan* verwendet; so z. B. auch in Offb 12,9.14f, wo ebenfalls die Konstellation *Schlange – Frau* zu finden ist⁸⁴.

Paulus benutzt das Bild von der Verführung im Paradies, um in Form eines *Vergleiches* (ὥς; V 3b₁) zu erklären, was er befürchtet: ... *dass etwa ... verdorben werden eure Gedanken*. Der Vergleich ist allerdings nicht ganz kongruent⁸⁵, da auf der Bildseite (im Vergleichssatz) die Verführerin, *die Schlange*, als Subjekt aktiv am ‚Objekt‘ Eva handelt, während auf der realen Ebene (im Anwendungssatz) das eigentliche Objekt der Aktion, *die Gedanken der Korinther*, jetzt als Subjekt mit der passivischen Formulierung *verdorben werden* erscheint – und dabei der Verursacher des Verderbens ungenannt bleibt. Damit rücken die *Gedanken* bzw. die *Gesinnung* (Subjekt des Satzes) der Korinther und ihre Verführbarkeit in den Mittelpunkt. Nicht der Verführer ist entscheidend, sondern das, was in den Adressaten vorgeht⁸⁶. Der Vergleich mit der Ur-Verführungsgeschichte der Menschheit soll den Korinthern deutlich machen, in welcher (unseligen) Tradition sie mit ihrem Verhalten stehen und welche möglichen, in ihrem Ausmaß kaum zu überschätzenden Folgen sich daraus ergeben können. Denn es sind ja v. a. die Korinther selbst, die sich das alles gefallen lassen (V 4g: καλῶς ἀνέχεσθε), wie Paulus ironisch betont. Ihr Anteil und ihre Verantwortung liegen in einer allzu großen ‚Empfänglichkeit‘ für bestimmte Botschaften. Das deckt sich mit dem Bild, das die heutige Forschung über die Korinther entwirft: In der durch starke Fluktuation von Menschen, Gedanken und Weltanschauungen gekennzeichneten Situation einer internationalen Hafen- und Handelsstadt⁸⁷ hat sich offensichtlich *eine große geistige*⁸⁸ *und spirituelle Flexibilität* entwickelt. Paulus selbst profitiert von dieser interessierten und offenen Grundhaltung; die Korinther erscheinen in seinen Briefen als ausgesprochen gute ‚Verwerter‘ der christlichen Glaubensbotschaft, die sich mit einem gewissen

⁸⁴ Im Unterschied zu 2 Kor 11 ist in der Offb die Bedrohung aber wesentlich deutlicher dargestellt; Aspekte des Verführerischen entfallen völlig. Siehe dazu unten in II § 2.

⁸⁵ Vgl. J. Zmijewski, Stil 88.

⁸⁶ V 4a scheint allerdings nachzuholen, was in V 3bc fehlt: Hier wird *der Kommende* genannt, *der einen anderen Jesus verkündet* und auch sonst Inhalte vermittelt, die Paulus missbilligt. Die generisch gebrauchte Formulierung (ὁ ἐρχόμενος) bleibt allerdings recht unbestimmt. Deutlich wird aber immerhin: Es gibt eine Einwirkung von außen, eine der *Schlange* entsprechende Größe (vgl. auch Ch. Gerber, Paulus 217); die Korinther sind auch Opfer einer Aktion von Menschen, die in die Gemeinde eindringen und in ihr Übles wirken.

⁸⁷ Zur geographischen Lage, Geschichte, gesellschaftlichen und religiösen Situation (Entwicklung des Christentums) von Korinth vgl. etwa E. Wirbelauer, DNP VI 745-748; U. Schnelle, Einleitung 76-79.

⁸⁸ So ist es m. E. kein Zufall, dass Paulus vom Verdorbenwerden der *Gedanken* spricht und nicht vom Herzen.

Enthusiasmus den neuen Lehrern und Formen des Glaubenslebens zuwenden⁸⁹. Doch die Kehrseite dieser Begeisterungsfähigkeit bekommt er ebenfalls zu spüren: Lassen sie sich doch nur allzu schnell auf neue Inhalte und Personen ein. Wenn also Paulus in V 4 betont, dass die Korinther dies alles so gut *empfangen* (λαμβάνετε), *annehmen* (ἐδέξασθε) und *ertragen* (καλῶς ἀνέχεσθε als kurzer Hauptsatz in betonter Endstellung), dann macht er deutlich: Auch Billigen und Zulassen ist ein aktives Handeln und nicht nur ein ‚Widerfahrnis‘. Diese Art der Verantwortung, die sich eher darauf bezieht, Dinge zu unterlassen, kann als ein Aspekt ‚jungfräulichen‘ Verhaltens verstanden werden. Paulus macht damit klar: Korinther, es ist eure Entscheidung, wen ihr in die Gemeinde einlasst, wem ihr Aufmerksamkeit schenkt und von wessen Geist ihr euch ‚infizieren‘ lasst!

3.2 Resümee

1) Thema des *1 Kor* war die „Einheit der Gemeinde angesichts ihrer faktischen Zerrissenheit“⁹⁰. Dieser Problematik setzt Paulus dort das Bild vom *einen* Leib Christi entgegen. Eine Gemeinde, deren Mitglieder zu religiöser Profilierungssucht und unmäßiger Präsentation der eigenen Fähigkeiten neigen, muss daran erinnert werden, dass christliche Freiheit sich nur in gegenseitiger *Bezogenheit* verwirklichen lässt⁹¹.

In *2 Kor* stellt Paulus mehr die Beziehung der Korinther zum Gott Jesu Christi in den Vordergrund, eine ‚Verbindung‘, der er aus ganzer Kraft dienen möchte (vgl. 5,11-21)⁹². Diesen Dienst muss er aber gerade jetzt besonders erläutern und verteidigen (vgl. 2,14 – 7,4), nicht zuletzt, weil in die Gemeinde eingedrungene Gegner ihm Legitimität und Autorität seines Apostelamtes absprechen. Durch die personifizierende Anrede der Gemeinde in *2 Kor* 11 bleibt er seinem Anliegen treu, die Korinther als *Einheit* anzusprechen. Bei dieser im korinthischen Kontext (und in der paulinischen Theologie?) neuen Form der Metaphorisierung, nämlich *der Personifikation*, steht allerdings nicht mehr das ausgewogene Zusammenspiel der Glieder eines Leibes im Vordergrund, sondern das für eine *Person* entscheidende Wesensmerkmal, sich aus freiem Entschluss an ein Gegenüber zu binden und eine dauerhafte *Beziehung*, für die beide Partner Verantwortung tragen, eingehen zu können.

⁸⁹ Vgl. H.-J. Klauck, *1/2 Kor* 11: „Man spricht in diesem Zusammenhang gelegentlich von einer ‚Überkonversion‘, die in Gefahr läuft, des Guten zuviel zu tun.“

⁹⁰ U. Schnelle, Einleitung 88.

⁹¹ An zentraler Stelle findet sich deshalb auch der Lobpreis der Liebe, die alles religiös-pneumatische Leistungs- und Konkurrenzdenken außer Kraft setzt (*1 Kor* 13,1-13).

⁹² Vgl. ebd. 108: „Paulus versteht sich als Diener des neuen Bundes“.

2) Paulus wählt ein *weibliches* Bild – die reine Jungfrau. Damit *knüpft er an die atl Bildtradition* vom Volk Israel als Partnerin (in ihren verschiedenen Erscheinungen von der Jungfrau bis zur Hure) des Jahwe-Gottes an. Dabei wird Paulus in mehrfacher Hinsicht kreativ:

- Die atl-theologische Form des Bundes wird in ein christologisch-ekklesiologisches Modell überführt: Das Gegenüber der Gemeinde ist Christus.
- Paulus erweitert die aus dem AT bekannte Zweier- bzw. Dreier-Konstellation (Jahwe – weiblich personifiziertes Volk Israel – evt. Baale als Nebenbuhler) und bringt sich in seiner Funktion als Gemeindegründer aktiv ins Bildgeschehen ein. In der Rolle des Brautvaters oder -vermittlers unterstreicht er nochmals seine Bedeutung, Verantwortung und Autorität im Leben der korinthischen Gemeinde.
- Geschickt macht er sich die Phasen eines jüdischen Hochzeitsrituals mit Verlobung und eigentlichem Hochzeitsfest zunutze, um die Spannung zwischen aktueller Situation und eschatologischer Dimension zu fassen.

3) Die Rede von der Verführung der Eva durch die Schlange macht das *Ausmaß der Gefährdung der Gemeinde* deutlich. Paulus sprengt die positiv konnotierte Hochzeitszenerie durch den Hinweis auf ihr mögliches Scheitern; die Gemeinde der Korinther läuft Gefahr, der Ur-Frau Eva nachzueifern, die sich verführen ließ und auf diese Weise ihren Platz im Paradies verlor. Kaum eine menschliche Tat hatte weiterreichende Folgen. Das ist ein klarer Impuls an die wankelmütigen Korinther. Durch den Hinweis auf die Sündenfallgeschichte und seinen ironischen Verweis auf die Duldsamkeit der Korinther in dieser Angelegenheit (*καλῶς ἀνέχεσθε*) möchte Paulus zum Gegenteil provozieren. Seine Botschaft lautet: Lernt ‚Nein!‘ zu sagen!

Die Metaphorik steht an dieser Stelle also im Dienst der Argumentation und der Animation. Durch den Vergleich mit der Sündenfall-Geschichte ist es Paulus aber auch möglich, die Größe, mit der er sich in 2 Kor massiv auseinandersetzt, mit ins Bild zu holen: Paulus identifiziert die Gegner als unrechtmäßige Buhler, die einen schon geschlossenen (Ehe-)Bund nicht achten. Während auf der realen Ebene die Aussagen über seine Kontrahenten eigenartig vage bleiben, benennt Paulus auf der Bildebene klar die Affinität der Gegner zu Satan.

§ 2 „Unsere Mutter, das obere Jerusalem“: Gal 4,21-31

In Gal 4,21-31 möchte Paulus aktuelle Fragen, die Situation in den galatischen Gemeinden und sein Selbstverständnis als Gemeindegründer betreffend, mit Hilfe der *Schrift* klären und vorantreiben. Dabei benutzt er eine hermeneutische Technik, die im Rahmen der zeitgenössischen (rabbinischen) Schriftauslegung bleibt und doch eigene Akzente setzt. Er konfrontiert seine Adressaten mit einer regelrechten Kette von Bezügen und Bedeutungen, die im Folgenden Schritt für Schritt nachbuchstabiert werden sollen. Die besondere Schwierigkeit, aber möglicherweise auch die besondere Qualität des Textes liegt, wie sich zeigen wird, in einer Vielzahl von weiblichen Bildern, die miteinander in Verbindung gebracht werden.

Der Text ist insgesamt nicht einfach zu verstehen – Michael Bachmann spricht von dem „berühmt-berüchtigten und schwierigen Textsegment Gal 4,21 – 5,1“⁹³. Die Analyse der von Paulus angewandten exegetischen Methode und der von ihm eingesetzten Bilder wird – hoffentlich – zur Erhellung seines Sinnes beitragen.

1. Situation und Reaktion

1.1 Die Situation: Paulus und die Galater

Paulus schreibt den Gal an eine Gruppe von Gemeinden, die er selbst gegründet hat (vgl. Gal 4,13.19; auch 1,8f.). Ob dies auf der so genannten ersten oder zweiten Missionsreise geschehen ist, lässt sich nicht definitiv entscheiden. Die Apg enthält nur wenige Informationen über Paulus' Besuch in Galatien (lediglich Apg 16,6 und 18,23 machen sehr ungenaue Angaben), und Paulus selbst gibt keine Hinweise, wann er die *Gemeinden der Galatia* (Gal 1,2) zum ersten und möglicherweise zweiten⁹⁴ Mal besucht hat.

Fraglich ist auch, wo genau diese Gemeinden lokalisiert sind, denn das in der *adscriptio* des Gal genannte Γαλατία kann geographisch eine Landschaft in der Mitte Kleinasiens

⁹³ M. Bachmann, *Die andere Frau* 127. Dass es dabei zu stark divergierenden Auslegungen kommt, kann nicht verwundern: „No passage in the letter had a more interesting – and a more misleading – history of interpretation than 4:21 – 5:1“ (J.L. Martyn, Gal 450 Anm. 168). Gerade auch dieses Textstück muss sich immer wieder den Vorwurf gefallen lassen, dass es einem biblischen Antijudaismus, Sexismus oder Patriarchalismus Vorschub leistet; entsprechend wurde es in der Rezeptionsgeschichte für diverse Argumentationen und Ideologien verwertet und missbraucht; vgl. B. Kahl, Brief 603.

⁹⁴ In Gal 4,13 könnte ein solcher zweiter Aufenthalt angedeutet sein.

bezeichnen *oder* eine römische Provinz, die neben der erwähnten Landschaft noch weitere Gebiete (Pisidien, Phrygien, Pamphylien u. a) im Süden von *Asia Minor* umfasst⁹⁵. Doch aller Wahrscheinlichkeit nach befanden sich die galatischen Gemeinden auf der Zentralhochebene Kleinasiens, die im 3. Jh. v. Chr. von Keltenstämmen besiedelt worden ist (Γαλάται = Κέλται = Kelten⁹⁶).

Paulus scheint zunächst sehr gute Erfahrungen bei den Galatern gemacht zu haben: Obwohl er zum Zeitpunkt seiner Galatien-Mission krank ist (4,13), stößt er mit seinem Evangelium auf offene Ohren und Herzen und kann viele für sich und seine Sache begeistern (4,14f.). Umso härter treffen ihn die Veränderungen, die sich in den Gemeinden seit seinem letzten Besuch ergeben haben: Christliche Missionare, die ein *anderes Evangelium* (Gal 1,6) verkünden, diskreditieren seine Person und seine Lehre. Er kann sie deshalb nur als Gegner⁹⁷ und nicht als Kollegen oder Nachfolger empfinden. Das Wissen über diese Personengruppe beschränkt sich auf die Informationen, die wir aus dem Gal selbst erhalten⁹⁸: Neben Paulus und den galatischen Gemeinden zählt sie zu den „Dramatis Personae“⁹⁹ des Gal und spielt für das Verständnis unseres Textes eine

⁹⁵ Entsprechend wird eine *Landschafts-* oder *nordgalatische Hypothese* gegen eine *Provinz-* oder *südgaltische* vertreten. Beide haben Argumente für und gegen sich; in der Forschung hat sich jedoch ein gewisser Konsens für die Landschaftshypothese herausgebildet. Eine Auflistung der Argumente findet sich bei H. Schlier, Gal 15-17; Ph. Vielhauer, Geschichte 106-108; H.D. Betz, Gal 37-39; J.L. Martyn, Gal 15f. Die Genannten kommen alle zum selben Schluss (dass hier Gemeinden in Zentralanatolien angesprochen sind), divergieren allerdings ziemlich in der Einschätzung der Argumente: Während Vielhauer die von ihm aufgelisteten sprachlichen Argumente für „zwingend“ hält (108), sind sie für Betz lediglich „spekulativer Art“ (39). Mit Heinrich Schlier, Gal 17 Anm. 1, können wir festhalten, dass die ganze Frage „exegetisch längst nicht die Bedeutung hat, die ihr oft zugeschrieben wird“.

⁹⁶ Vgl. Ph. Vielhauer, Geschichte 104. J.L. Martyn, Gal 16f, geht sogar noch einen Schritt weiter und lokalisiert die galatischen Gemeinden in den hellenisierten Keltenstädten Ankyra und Pessinus (eventuell auch noch im Handels-Knotenpunkt Tavium). In diesen Städten konnten für die Zeit Mitte des 1. Jh. n. Chr. bisher keinerlei jüdische Zeugnisse nachgewiesen werden. Das fügt sich auch zu der Beobachtung, dass Paulus in seinem Brief an die Galater nur Unbeschnittene, also Nichtjuden, anspricht.

⁹⁷ Zur Terminologie: Martyn nennt diese Gegner durchgehend „the Teachers“ mit dem Anliegen, „not to identify them solely on the basis of their relationship with Paul“ (Gal 117). Analog sind sie bei F. Vouga, Gal (bes. 159-162), die „Lehrer“. Ich schließe mich dieser Nomenklatur nicht an, sondern bevorzuge das klassische „die Gegner“ oder „Fremdmissionare“ (vgl. auch J. Becker, Gal 12), da ich die Opposition zum paulinischen Evangelium als das herausragende Kennzeichen dieser Gruppe wahrnehme. Als weitere Formulierungen werden angeboten: „Konkurrenten“ (F. Vouga, Gal 159f) oder „Gegenpropagandisten“ (B. Kahl, Brief 608).

⁹⁸ Zu Möglichkeiten und Grenzen, aus Texten Rückschlüsse auf die „impliziten Gegner“ zu ziehen, vgl. D. Mitternacht, Forum 38-49. Vgl. auch K. Berger, Gegner 373-400.

⁹⁹ Vgl. dazu J.L. Martyn, Gal 13-15: Er vergleicht den Gal mit einem Bühnenstück, dem die Zuschauer und Zuschauerinnen erst ab dem dritten oder vierten Akt beiwohnen können. Dem Gal vorausgegangen ist eine bewegte Geschichte (das sind gewissermaßen die ersten – nicht verschriftlichten – Akte dieses Stückes) zwischen Paulus, den Galatern und einer Reihe von nicht namentlich genannten Personen (die Gegner und ihre Anhänger und die von Paulus eingesetzten Katecheten; vgl. 6,6). Zu diesen *Dramatis Personae* zählt Martyn außerdem als „Stimmen aus dem offstage“ (vgl. ebd. 14) die

zentrale Rolle. Im Brief werden diese Personen nur indirekt¹⁰⁰ und anonym¹⁰¹ präsentiert (unpersönlich mit τινες¹⁰² in 1,7 und interrogativ mit τίς in 3,1 und 5,7) und durch „Beurteilungen dessen, was sie tun, was sie getan haben und was sie wollen“¹⁰³. Dem Brief ist zu entnehmen, dass diese Gegner sehr an der Heidenmission interessiert sind, dabei aber eine strenge Gesetzesobservanz einfordern, die sich vor allem in der Beschneidung – als entscheidendes Merkmal der zu den Nachkommen Abrahams Gehörenden – manifestieren soll. Möglicherweise stehen sie in guter Verbindung zu einem Teil der Jerusalemer Gemeinde¹⁰⁴. Offensichtlich sind sie von ihrem weltanschaulichen Hintergrund her (Diaspora-)Juden¹⁰⁵ (vgl. Gal 6,13), die an den Messias Jesus glauben, zugleich aber die Priorität der Tora betonen. Das von Paulus verkündete Evangelium muss ihnen suspekt sein und bedarf ihrer Ansicht nach einer an der Tora orientierten Korrektur.

Paulus erhält Nachricht von den Umtrieben dieser Leute in den ursprünglich von ihm gegründeten Gemeinden und sieht sich genötigt, sein Apostolat, sein Evangelium und seine Theologie mit aller Deutlichkeit den *beunruhigten* (5,12), *verwirrten* (5,10), wenn nicht gar *verblendeten* (3,1) Galatern vor Augen zu stellen. Da er nicht persönlich in den galatischen Gemeinden auftreten kann und/oder will, greift er zu einem der Kommunikationsmittel, die ihm bei Abwesenheit für sein Wirken in den Gemeinden zur Verfügung stehen, und schreibt den *Brief an die Galater*¹⁰⁶.

Jerusalemer Kirche (4,25) mit ihren Säulen Jakobus, Kephas und Johannes (2,9), die ψευδάδελφοι (vgl. 2,4) und die Antiochenische Gemeinde.

¹⁰⁰ Paulus ‚kann auch anders‘, denn die galatischen Gemeindeglieder spricht er *direkt* an (3,1; 4,21). J.L. Martyn, Gal 120, folgert daraus, dass die Fremdmissionare Außenseiter („outsiders“) sind, die erst seit kurzem in der Gemeinde wirken und nicht richtig dazugehören.

¹⁰¹ Wenn Paulus keine Namen nennt, kennt er diese möglicherweise nicht. Vielleicht möchte er aber auch eine gewisse Geringschätzung zum Ausdruck bringen; damit wäre die ungenaue Bezeichnung ein Teil seiner Strategie, „das Übel“ erst gar nicht „beim Namen zu nennen“ (F. Mußner, Gal 11).

¹⁰² Es scheint sich also um eine „verhältnismäßig geringe Zahl“ (F. Mußner, Gal 11) von Gegnern zu handeln.

¹⁰³ F. Vouga, Gal 160. Vgl. Gal 4,17; 5,10.12; 6,12f.

¹⁰⁴ Aus sprachlichen Gründen ist v. a. eine Nähe zu den ψευδάδελφοι zu vermuten, die in 2,4 vorgestellt werden als jene, *die sich eingeschlichen hatten, um unsere Freiheit, die wir in Christus Jesus haben, zu belauern, damit sie uns zu Sklaven machen*. Um Freiheit und Sklave-Sein kreist auch unser Text (4,21-31), in dem der Unterschied betont wird zwischen der *Sklavin* und der *Freien*, zwischen dem oberen Jerusalem, das *frei* ist, und dem jetzigen, das mit seinen Kindern *als Sklave dient*. Näheres siehe unter 3.2.

¹⁰⁵ Als solche verstehen sie sich wahrscheinlich immer noch, vgl. J.L. Martyn, Gal 121 Anm. 102, der ausdrücklich zwischen Judenchristen und christlichen Juden unterscheidet; die Gegner zählen zur letztgenannten Kategorie. Zur religiösen, ethnischen und lokalen Einordnung der Gegner wurden in der Forschung zahlreiche Hypothesen entwickelt. Eine Übersicht findet sich beispielsweise bei F. Mußner, Gal 14-24, der alleine elf ‚Lösungsversuche‘ aufzählt.

¹⁰⁶ Da sich im Gal selbst keine Hinweise auf die Entstehungssituation finden (wie sonst in anderen Briefen, etwa durch Grüße oder namentlich genannte Mitabsender), können über Zeit und Ort der Abfas-

1.2 Die Reaktion: Der Galaterbrief als Kampfschrift¹⁰⁷

Mit verschiedenen rhetorischen Mitteln – u. a. beißender Polemik, Fluch, Schrift-Exegese, rhetorischen Fragen aus der stoischen Diatribe¹⁰⁸ – setzt Paulus sich gegen die Ansicht zur Wehr, dass die Übernahme des Gesetzes und der Beschneidung zu den unabdingbaren Voraussetzungen des christlichen Glaubens gehört. In der Forschung ist deshalb der Gal nicht nur – mit recht unterschiedlichen Ergebnissen¹⁰⁹ – unter epistolographischen Gesichtspunkten analysiert worden, sondern v. a. auch unter rhetorischen¹¹⁰. Man kann diskutieren, inwieweit es sinnvoll ist, den *schriftlichen* Text eines Briefes nach für die *mündliche* Rede geschaffenen Regeln und Konventionen der Rhetorik zu analysieren¹¹¹. Mit Dieter Mitternacht halte ich es allerdings insofern für hilfreich, als eine rhetorische Analyse Aufschluss gibt über die möglichen *Funktionen* der einzelnen Textabschnitte¹¹². Es zeigt sich, dass Paulus zu rhetorischen Mitteln greift, die sich sehr gut mit denen einer *Verteidigungsrede* bei einer Gerichtsverhandlung vergleichen lassen¹¹³. Das Szenario birgt Aspekte, die dieses ‚forensische Vorgehen‘ des

sung lediglich begründete *Vermutungen* angestellt werden. Die Diktion des Briefes legt nahe, dass er in keinem allzu großen zeitlichen Abstand zu Paulus' (letztem) Besuch bei den Galatern geschrieben wurde. Er dürfte deshalb ungefähr um das Jahr 55 n. Chr. zu datieren sein (vgl. etwa Ph. Vielhauer, Geschichte 111; U. Schnelle, Einleitung 114). Die Forschung nennt Ephesus (z. B. Vielhauer), Makedonien oder Korinth (für beide z. B. Martyn) als möglichen Abfassungsort: „All diese Orte sind möglich, aber andere sind es ebenso“ (H.D. Betz, Gal 51).

¹⁰⁷ Vgl. Ph. Vielhauer, Geschichte 112f, der mehrfach vom „Kampfbrief“ spricht.

¹⁰⁸ Vgl. dazu etwa V. Jegher-Bucher, Galaterbrief 87-93; D. Mitternacht, Forum 233-313.

¹⁰⁹ Antike Epistolographie bietet ein enormes Repertoire an Brieftypen, die auf bestimmte Situationen reagieren und anhand bestimmter Formulare und Motive identifiziert werden können; vgl. dazu H.-J. Klauck, Antike Briefliteratur, bes. 71-180. V. Jegher-Bucher, Galaterbrief 46, erkennt im Gal einen „akzidentiellen Brief“ und betont seinen offiziellen Charakter. H.D. Betz, Gal 54-72, zählt den Gal zu den „apologetischen Briefen“; bei ihm findet sich auch der Hinweis, dass das Motiv des Fluches und des Segens (vgl. Gal 1,8f.; 6,16) eine Zuordnung zur Kategorie der „magischen Briefe“ ermögliche; vgl. ebd. 70f. D. Mitternacht, Forum 207-232, versteht den Gal als einen „halb-offizielle[n], frei gestaltete[n] Petitionsbrief“.

¹¹⁰ Vgl. V. Jegher-Bucher, Galaterbrief; H.D. Betz, Composition 353-379; F. Vouga, Rhetorische Gattung 291f; D. Mitternacht, Forum, bes. 153-168.

¹¹¹ Vgl. dazu auch U. Schnelle, Einleitung 119. In diesem Zusammenhang ist zu bedenken, dass die paulinischen Briefe in der Regel *vorgetragen* wurden (vgl. 1 Thess 5,27; Kol 4,16). Umgekehrt wurden und werden Reden *schriftlich fixiert*.

¹¹² Vgl. D. Mitternacht, Forum 155; vgl. auch W. Egger, Gal 9f, der den Gal „als theologisch reflektierte Handlungsanweisung“ verstanden wissen möchte, bei der sich die einzelnen Abschnitte – neben den von Paulus selbst gegebenen Gliederungssignalen – vor allem durch ihre „Wirkabsicht“ voneinander trennen lassen.

¹¹³ Vgl. H.D. Betz, Gal 55.69. J. Becker, Paulus 288, bezeichnet den Gal als einzigen Brief, der „als ganzer – wenn auch in gebrochener Form – das Grundmodell einer Gerichtsrede nachbildet, also ein eigentümliches Ineinander von Briefformular, Briefstil und *Verteidigungsrede* abgibt“ (Hervorh. v. M.R.).

Paulus verständlich machen¹¹⁴: Paulus möchte seine Leser und Leserinnen für die eigene Position gewinnen und gegen die feindliche Position einnehmen. Es herrscht eine Konkurrenz zwischen Paulus und den gegnerischen Missionaren; beide Parteien vertreten eine unterschiedliche Sicht, wie sich Evangelium, Glaube und Gesetz zueinander verhalten. Die Gemeinden müssen sich entscheiden, was sie für *richtig* halten¹¹⁵. Tatsächlich lassen sich in der Abfolge der einzelnen Briefabschnitte Elemente einer *Gerichtsrede*¹¹⁶ entdecken; so identifiziert Hans Dieter Betz in seiner rhetorischen Analyse des Gal das *exordium* in 1,6-11, die *narratio* in 1,12 – 2,14, die *propositio* in 2,15-21 und die *probatio* in 3,1 – 4,31¹¹⁷.

2. Textanalyse

2.1 Text, Übersetzung und textkritische Anmerkungen

Λέγετέ μοι, οἱ ὑπὸ νόμον θέλοντες εἶναι, τὸν νόμον οὐκ ἀκούετε;	21a b c	Sagt mir, die ihr unter (dem) Gesetz sein wollt, hört ihr das Gesetz nicht?
γέγραπται γὰρ ὅτι Ἀβραὰμ δύο υἱοὺς ἔσχεν, ἓνα ἐκ τῆς παιδίσκης καὶ ἓνα ἐκ τῆς ἐλευθέρας.	22a b c d	Denn geschrieben ist, dass Abraham zwei Söhne hatte, einen von der Magd und einen von der Freien.
ἀλλ' ὁ μὲν ἐκ τῆς παιδίσκης κατὰ σάρκα γεγέννηται, ὁ δὲ ἐκ τῆς ἐλευθέρας δι' ἐπαγγελίας.	23a b	Aber der von der Magd ist ‚nach Fleisch‘ gezeugt ¹¹⁸ , der von der Freien durch Verheißung.

¹¹⁴ Vgl. dazu auch J. Becker, Gal 11.

¹¹⁵ Allerdings gilt das nicht für alle Passagen und Wendungen: In Gal 3,1-5 etwa werden die Galater beschimpft und ermahnt. Die Galater erscheinen an dieser Stelle eher in der Rolle von Schützlingen; Paulus, der sich selbst als Vater oder Schirmherr versteht, spricht zu ihnen aus einer autoritativen Position heraus; vgl. D. Mitternacht, Forum 163.

¹¹⁶ Die antike Rhetorik kennt drei verschiedene Genera: das *genus iudiciale* (Gerichtsrede), das *genus deliberativum* (politische Rede) und das *genus demonstrativum* (Fest- oder Prunkrede). Die fünfgliedrige Disposition einer *Gerichtsrede* sieht folgende Schritte vor: 1. *exordium* (Einleitung), 2. *narratio* (Erzählung, Darlegung des Sachgehaltes), 3. *propositio* (These), 4. *argumentatio* bzw. *probatio* (Argumentation) und 5. *peroratio* (Redeschluss); vgl. dazu K.-W. Niebuhr, Paulusbriefsammlung 200f; D. Mitternacht, Forum 156-158.

¹¹⁷ Vgl. H.D. Betz, Gal 57-66. Aus dem Rahmen (einer Verteidigungsrede) fällt allerdings die in 5,1 – 6,10 diagnostizierte *exhortatio* (Aufmunterung, Ermahnung), die ein typisches Merkmal des *genus deliberativum* ist. 5,1-12 kann allerdings auch zur *probatio* gezählt werden; so J. Becker, Gal 11 (siehe unten 2.2).

¹¹⁸ Das im griechischen Text verwendete *γεννάω* kann mit *zeugen* oder *gebären* übersetzt werden – je nachdem, ob Mann oder Frau die Nachkommenschaft hervorbringt (vgl. W. Bauer, Wörterbuch 310f). In unserem Text wird das Verb dreimal gebraucht (V 23a.24d.29a). In 23a und 29a liegen Passiv-

ἅτινά ἐστιν ἀλληγορούμενα· αὐταὶ γὰρ εἰσὶν δύο διαθῆκαι,	24a	Dieses ist allegorisch gesprochen:
	b	Denn diese sind zwei Testaments- verfügungen ¹¹⁹ ,
μία μὲν ἀπὸ ὄρους Σινᾶ	c	die eine ¹²⁰ vom Berg Sinai,
εἰς δουλείαν γεννώσα,	d	die zur Sklaverei gebiert,
ἣτις ἐστὶν Ἀγάρ.	e	welche ist Hagar.
τὸ δὲ Ἀγάρ Σινᾶ ὄρος ἐστὶν ἐν τῇ Ἀραβίᾳ·	25a	Das (Wort) Hagar aber ist (der) Berg Sinai in der Arabia;
συστοιχεῖ δὲ τῇ νῦν Ἱερουσαλήμ,	b	es ¹²¹ gehört aber in eine Reihe mit dem jetzigen Jerusalem,
δουλεύει γὰρ μετὰ τῶν τέκνων αὐτῆς.	c	denn es ¹²² dient als Sklave mit seinen Kindern.
ἡ δὲ ἄνω Ἱερουσαλήμ ἐλευθέρα ἐστίν, ἣτις ἐστὶν μήτηρ ἡμῶν·	26a	Das obere Jerusalem aber ist frei,
	b	welches ist unsere Mutter;
γέγραπται γάρ·	27a	denn geschrieben ist:
εὐφράνθητι,	b	Freue dich,
στεῖρα ἢ οὐ τίκτουςα,	c	Unfruchtbare, die du nicht gebierst,
ῥῆξον καὶ βόησον,	d	brich aus und schreie,
ἢ οὐκ ὠδίνουσα·	e	die du nicht Geburtswehen leidest;
ὅτι πολλὰ τὰ τέκνα τῆς ἐρήμου	f	denn viele (sind) die Kinder der Einsamen,
μᾶλλον ἢ τῆς ἐχούσης τὸν ἄνδρα.	g	mehr als jener, die den Mann hat.
ὕμεις δέ,	28a	Ihr aber,
ἀδελφοί,	b	Geschwister ¹²³ ,
κατὰ Ἰσαὰκ ἐπαγγελίας τέκνα ἐστέ.	c	seid gemäß Isaak Kinder (der) Verheißung.

formen vor, die eine eindeutige Entscheidung, wie das Wort zu übersetzen ist, schwer machen. W. Bauer, Wörterbuch 311, sieht in V 23 „den männlichen Faktor mit ἐκ eingefügt“ und zählt deshalb den Vers zu den Belegstellen mit der Bedeutung *zeugen*. Auch aus inhaltlichen Gründen – es geht um den Impuls, die „Zeugung“ durch die machtvolle Verheißung bzw. den Geist, den Gott in die Herzen der Galater gesandt hat (vgl. 4,6); siehe dazu J.L. Martyn, Gal 434f – scheint es mir sinnvoll, hier mit *zeugen* zu übersetzen. Anders U. Borse, Gal 168f (unter Verweis auf weitere Exegeten wie H. Lietzmann, O. Kuss, D. Lührmann).

¹¹⁹ Hier schließe ich mich dem Vorschlag von U. Borse, Gal 168f, an, der in einer eigenen Übersetzung konsequent das Genus berücksichtigt und durch entsprechende Wendungen im Deutschen wiederzugeben versucht (aus Testament wird dann beispielsweise *die Testamentsverfügung*, aus Arabien *die Landschaft Arabien*).

¹²⁰ Ist mit μία in V 24c die *eine* Frau oder die *eine* Testamentsverfügung gemeint? Grammatikalisch ist beides möglich; die meisten deutschen Übersetzungen (EÜ, MNT u. a.) entscheiden sich für die zweite Variante (anders J. Becker, Gal 70). Meines Erachtens muss dies nicht entschieden werden, denn der Text ‚sucht‘ hier gerade die Überblendung von Frau/Hagar und Testamentsverfügung.

¹²¹ Auch hier ist im Griechischen die Zuordnung unklar: Bezieht sich συστοιχεῖ auf Hagar, den Berg oder Arabien? Der gesamte Textsinn legt m. E. eine Entscheidung für τὸ δὲ Ἀγάρ nahe.

¹²² Unklar ist auch das Subjekt zu δουλεύει in 25c, welches das jetzige Jerusalem oder Hagar sein kann. Aufgrund der nachfolgenden Nennung des *oberen Jerusalem* ist jedoch sehr wahrscheinlich das *jetzige Jerusalem* gemeint; vgl. J.L. Martyn, Gal 439. Näheres dazu siehe unter 3.2 b).

¹²³ Das griechische ἀδελφοί wird in der Regel im Deutschen mit „Brüder“ übersetzt. Zu beachten ist jedoch, dass ἀδελφοί „auch *Geschwister* verschied[enen] Geschlechtes bedeuten“ kann (W. Bauer, Wörterbuch 28). Das gilt auch für die metaphorische Bedeutung, bei der die Mitglieder einer religiösen Gemeinschaft mit ἀδελφοί bezeichnet werden. Wenn unser Wort für die in einer „geistigen

ἀλλ' ὥσπερ τότε ὁ κατὰ σάρκα γεννηθεὶς ἔδίωκεν τὸν κατὰ πνεῦμα,	29a	Aber wie damals der ‚nach Fleisch‘ Geborene den ‚nach Geist‘ (Geborenen) verfolgte,
οὕτως καὶ νῦν.	b	so auch jetzt.
ἀλλὰ τί λέγει ἡ γραφή; Ἔκβαλε τὴν παιδίσκην καὶ τὸν υἱὸν αὐτῆς·	30a	Aber was sagt die Schrift?
οὐ γὰρ μὴ κληρονομήσει ὁ υἱὸς τῆς παιδίσκης μετὰ τοῦ υἱοῦ τῆς ἐλευθέρας.	b	Wirf die Magd hinaus und ihren Sohn, c denn ganz bestimmt wird der Sohn der Magd nicht mit dem Sohn der Freien erben.
διό,	31a	Deshalb,
ἀδελφοί,	b	Geschwister,
οὐκ ἐσμὲν παιδίσκης τέκνα	c	sind wir nicht einer Magd Kinder,
ἀλλὰ τῆς ἐλευθέρας.	d	sondern der Freien.

Textkritische Anmerkungen

Zu V 25a liegen mehrere Textvarianten¹²⁴ vor; zwei größere Gruppen können unterschieden werden:

1. Nestle-Aland geht mit zahlreichen und wichtigen Zeugen¹²⁵ davon aus, dass der ursprüngliche Text *Hagar* enthielt: τὸ γάρ/ δὲ Ἀγάρ Σινᾶ ὄρος ἐστὶν ἐν τῇ Ἀραβίᾳ/ denn (bzw. aber) das (Wort) *Hagar* ist Berg Sinai (oder Sinaigebirge) in Arabien.
2. In etlichen Textvarianten kommt Ἀγάρ nicht vor¹²⁶. In diesem Fall bezieht sich das τὸ am Satzanfang auf ὄρος. V 25a heißt dann: τὸ γάρ/ δὲ Σινᾶ ὄρος ἐστὶν ἐν τῇ Ἀραβίᾳ/ denn der Sinai-Berg ist in Arabien¹²⁷. Zur Deutung dieser Textvariante gibt es

Gemeinschaft Stehenden“ und die „Christen in ihrem gegenseitigen Verh[alten]“ (ebd. 29) verwendet wird, sind natürlich auch – und gerade bei Paulus – die Frauen mitgemeint. Dann scheint es mir sinnvoll, für die Übersetzung ins Deutsche den Begriff zu verwenden, der beide Geschlechter sichtbar macht: „Geschwister“. Nicht immer haben wir den glücklichen Fall, dass ein entsprechender Ausdruck für den inklusiven Sprachgebrauch zur Verfügung steht. „Brüder“ ist im zeitgenössischen Deutsch eindeutig für die männliche Spezies reserviert und findet lediglich in liturgischen Texten eine (scheinbar) beide Geschlechter umfassende Verwendung; vgl. dazu K. Richter, Luft 173: „Als die heute benutzten liturgischen Texte geschaffen wurden, gab es die Frage nach einer frauengerechten, sogenannten inklusiven Sprache in der Liturgie noch nicht ... Die Rede von den Brüdern und vor allem die Anrede als Brüder wird auch bei uns immer problematischer. Was im Lateinischen unbedenklich *fratres* heißt, weil es dort soviel wie Geschwister bedeutet, gilt für die deutsche Sprache nicht“.

¹²⁴ F. Mußner, Gal 322, listet sechs Varianten auf.

¹²⁵ A, B, D^{gr}, 88, 330, K, P, Ψ, 062, 33.

¹²⁶ P⁴⁶, ⚭, C, F, G, it^{t,x,z}, cop^{sa}, 1241, 1739.

¹²⁷ Dass es sich bei *Hagar* um eine spätere Zufügung handelt, ließe sich auch aus dem Gleichklang zwischen γάρ und der zweiten Silbe von Ἀγάρ erklären. Nachdem der vorausgehende Satz (V 24e) mit *Hagar* abschloss, konnte das nachfolgende γάρ am Beginn von V 25a leicht als Ἀγάρ missverstanden werden, eine Annahme, die z. B. auch A.M. Schwemer, Himmlische Stadt 200, als „sekundäre Banalisierung“ verwirft. Möglich scheint aber auch eine Dittographie, also eine versehentliche Doppelung, die zur Nennung von *Hagar* in V 25a führte; vgl. U. Borse, Gal 170.

interessante Ansätze¹²⁸; doch spricht einiges dafür, die auf den ersten Blick ‚kantigere‘ Version, für die sich auch Nestle-Aland entschieden hat, als die ursprüngliche zu betrachten¹²⁹.

2.2 Textabgrenzung und Stellung im Kontext

Gal 4,21-31 befindet sich innerhalb der Kapitel, die dem argumentativen Nachweis der paulinischen Position dienen, also innerhalb der *argumentatio* oder *probatio*¹³⁰. Bei dieser *argumentatio* sind zwei Gänge zu unterscheiden: Ein erster eher heilsgeschichtlicher Durchlauf, der einen „Bogen von der Verheißung an Abraham bis zur Sohnschaft der christlichen Gemeindeglieder“ schlägt (3,1 – 4,7 bzw. 4,11), und ein zweiter Argumentationsgang, der eher an einer „sachlichen Gegenüberstellung von gesetzlicher Knechtschaft und geistlicher Freiheit“¹³¹ interessiert ist (4,8 – 5,12¹³²). Beide Argu-

¹²⁸ Nicht ausreichend erscheint mir der Hinweis, es habe – weil der Ort des Gesetzes nicht mehr Sinai, sondern Jerusalem sei – eines geographischen Brückenschlags zwischen Sinai und Jerusalem bedurft (vgl. F. Mußner, Gal 324). Einleuchtender ist die Erklärung von H. Schlier, dass „die Lage des Berges Sinai außerhalb Palästinas, des Schauplatzes der Heilsgeschichte, und im Lande von unterjochten Völkerschaften, die sich selbst auch als Nachkommen der Hagar bezeichnen (Ps 83,6f.; 1 Chron 5,19), die Zusammengehörigkeit der Hagar mit dem Berg Sinai erweise“ (H. Schlier, Gal 219f). Damit liegt der Ton auf Arabien als *Land außerhalb der Verheißung*. Eine andere mögliche Deutung kommt von U. Borse. Er rekurriert auf das weibliche Geschlecht aller in V 24f. zueinander in Entsprechung gebrachten Größen. Dagegen stelle das Sinaigebirge, das die Entsprechung für das *irdische Jerusalem* abgibt, ein Neutrum dar. „Wie aber soll etwas neutrisch Bestimmtes in Allegorie zu gebärenden Frauen bzw. Müttern treten können?“ (U. Borse, Gal 171). Borse vermutet, dass Paulus einen Widerspruch empfand und sich zur Klärung genötigt sah. Deshalb betonte er, dass der Sinai-Berg ἐν τῇ Ἀραβίᾳ/ *in der Arabia* liegt, also in einem Gebiet, für das die griechische Sprache ein Femininum verwendet: „Wegen seiner Lage in der Arabia nimmt der Berg Sinai an ihrer weiblichen Bestimmtheit teil, so daß er von daher mit Hagar, mit der ihr zugeordneten Testamentsverfügung und mit der irdischen Stadt Jerusalem – alles weibliche Größen – in Verbindung gebracht werden kann. Paulus argumentiert ... sprachlich, im Hinblick auf das Geschlecht der Begriffe, die zu den beiden Frauen in Beziehung gesetzt werden. Der Apostel stellt klar: Weil der Sinai zur (weiblichen) Arabia gehört, kann er der irdischen (Stadt) Jerusalem entsprechen“ (ebd.). Vgl. dazu auch Gal 3,16, wo Paulus scharfsichtig den (generischen) Singular von σπέρμα registriert und interpretiert und sich damit im Rahmen rabbinischer (und philonischer) Allegorese bewegt, die sich durch eine „Sensibilität für Numerus, Kasus und andere sprachliche Details“ (H.-J. Klauck, Allegorie 116) auszeichnet.

¹²⁹ Zur Bedeutung siehe unten 3.2 a).

¹³⁰ Vgl. H.D. Betz, Gal 66-68 und oben 1.2.

¹³¹ J. Becker, Gal 45. Vgl. auch Ph. Vielhauer, Geschichte 111f. Anders H.D. Betz, Gal 61-66, der den Galaterbrief geradezu minuziös nach rhetorischen Gesichtspunkten zergliedert. Er stellt *sechs* Argumente innerhalb der *probatio* fest.

¹³² J. Becker, Gal 11, lässt, anders als H.D. Betz (s. o. 1.2), die *probatio* bis 5,12 reichen. In jedem Fall hat 5,1-12 eine zusammenfassende und überleitende Funktion. Die Zuordnung zur *probatio* scheint mir sinnvoller, da die eigentliche Paränese doch eher in 5,13 beginnt; vgl. auch U. Schnelle, Einleitung 118.

mentationsgänge beinhalten eine Schrift-Interpretation des Paulus; 3,6-14 ist das Kernstück des ersten, 4,21-31 des zweiten Argumentationsganges.

Die Abgrenzung unseres Textstückes nach vorne scheint relativ klar: Nachdem Paulus ab Gal 4,12 die vormals gute Begegnung mit den Galatern – in diesem Fall mit den Motiven eines Freundschaftsbriefes – beschworen hat, stellt er fest, dass ihn der Gesinnungswandel der Gemeinde gegenüber seiner Person ratlos macht (4,20: ἀποροῦμαι ἐν ὑμῖν). Dieser eher resignativen Äußerung folgt in V 21 ein schon fast aggressiv wirkender neuer Auftakt für das nachfolgende Argument aus der Schrift (vgl. V 22.27.30). In V 22-30 interpretiert Paulus mehrere Zitate bzw. Inhalte aus der Abraham-Sara-Hagar-Tradition und zieht dann in V 31 einen zusammenfassenden Schluss aus dem vorher Dargelegten.

Es lässt sich diskutieren, ob 5,1 noch zum vorausgehenden Abschnitt zu zählen ist¹³³. Die Stichworte ἐλευθερία, ἐλευθερώω und ζυγὸς δουλείας fügen sich gut zu den Inhalten von 4,21-31. Der Aufruf, sich nicht unter das *Joch der Knechtschaft* zu stellen, ist allerdings inhaltlich schon abgestimmt auf die nachfolgende Warnung an die Galater, sich mit der Beschneidung nicht wieder dem Gesetz zu unterwerfen. In den Versen 5,1-12 nimmt Paulus direkten Bezug auf die konkrete Situation in der Gemeinde, die von den gesetzstreuem Gegnern zur Beschneidung gedrängt wird. Das Vokabular wechselt; zentrale sich wiederholende Begriffe sind jetzt Χριστός (5,1.2.4), verschiedene Formen von περιτέμνω (5,2.3.6.11) und das Gegensatzpaar νόμος und πίστις (bzw. *Gnade, Geist, Gerechtigkeit, Hoffnung, Liebe*).

2.3 Synchrone Textanalyse

Auffälliges (Gliederungs-)Merkmal und zugleich bedeutender semantischer und pragmatischer Hinweis ist die mehrfache Erwähnung der *Schrift*. In V 22a und V 27a wird stereotyp die Zitationsformel γέγραπται γάρ gebraucht, um ein Zitat aus der LXX bzw. die zusammenfassende Wiedergabe eines Schrifttextes einzuleiten. Der Abschnitt 4,21-31 ist gerahmt von der Frage nach der *Stimme der Schrift*, die zu *hören* Paulus die Galater in V 21c¹³⁴ auffordert und die er in V 30a noch einmal mit der einleitenden Frage *Was sagt die Schrift?* ausdrücklich zu Wort kommen lässt. Zu diesen „metaargumentativen Sätzen“¹³⁵ zählt auch V 24a (ἀτινά ἐστιν ἀλληγορούμενα), der auch durch seine α-Alliteration als Gliederungssignal auffällt. Paulus will also eine Aus-

¹³³ So J.L. Martyn, Gal 431; F. Vouga, Gal 113.

¹³⁴ Hier wird erstmals im Gal νόμος in der Bedeutung von γραφή verwendet.

¹³⁵ Vgl. W. Stenger, Methodenlehre 53f.

legung von Schriftpassagen liefern, die den Galatern als Nichtjuden möglicherweise durch seine Erstverkündigung, aber vielleicht auch durch das Wirken der Fremdmisionare bekannt waren.

Ist die Makrostruktur bestimmt von Schriftziten und Auslegungen, so fällt in der Mikrostruktur auf, dass eine Reihe von aufeinanderfolgenden Sätzen bzw. Satzteilen parallel gestaltet sind, so in V 22cd.23.27b-e.30c.

Während in V 27 ein *synonymer Parallelismus* vorliegt¹³⁶, sind die übrigen Parallelismen *antithetisch* strukturiert. Das gilt vor allem für die fast gleich lautenden Formulierungen in V 22cd, in V 23 und in V 30c:

V 22cd	ἓνα	ἐκ	τῆς παιδίσκης	καὶ ἓνα	ἐκ	τῆς ἐλευθέρας
V 23	ὁ μὲν	ἐκ	τῆς παιδίσκης	ὁ δε	ἐκ	τῆς ἐλευθέρας
V 30c	ὁ υἱὸς		τῆς παιδίσκης	μετὰ τοῦ υἱοῦ		τῆς ἐλευθέρας

In den zitierten Versen sind es immer die beiden Nachkommen der Sklavin und der Freien, die einander gegenübergestellt werden. Doch die antithetische Strukturierung setzt sich im gesamten Text fort, so dass eine *Reihe von Oppositionen*¹³⁷ ausgemacht werden kann. Im Text stehen sich explizit gegenüber:

V 22cd	die Magd	die Freie
V 22b-d	der Sohn der Magd	der Sohn der Freien
V 23ab	‚nach Fleisch‘	durch Verheißung
V 25b u. 26a	das jetzige Jerusalem	das obere Jerusalem
V 27c u. e	die Unfruchtbare	die Kinderreiche
V 27fg	die Einsame	die den Mann hat
V 29a	‚nach Fleisch‘	‚nach Geist‘
V 31cd	die Kinder der Magd	die Kinder der Freien

Neben den explizit ausgeführten Gegensätzen gibt es einige, die im Text nur durch den einen Pol der Opposition ausdrücklich vertreten sind. Dazu gehört der Hagar-Bund vom Berg Sinai, über den Paulus verhältnismäßig ausführlich schreibt (V 24c-25c), während er über einen ‚Bund der Sara‘ keine Worte verliert. Außerdem nennt er die Magd bei ihrem Namen *Hagar* (24d, evtl. 25a), ebenso den Sohn der Freien: *Isaak* (28c). Sara und Ismael bleiben ungenannt. Schließlich fällt der Begriff *Mutter* nur im Zusammenhang mit dem *oberen Jerusalem* (V 26c).

¹³⁶ In V 27b-e wird die mit verschiedenen Synonymen als Unfruchtbare bezeichnete zweimal nacheinander zu Jubel aufgefördert. Der Vers gibt sich dadurch, aber auch durch die besondere Wortwahl und die Aorist-Imperativ-Formen, als ein wörtliches Zitat aus Dtjes (54,1) zu erkennen; Näheres dazu unten 3.2 d).

¹³⁷ Mit dem Verb συστοιχεῖ (= mit, zusammen, in derselben Reihe stehen; zu derselben Reihe, Ordnung, Art gehören; vgl. W. Bauer, Wörterbuch 1586) ordnet der Autor Personen und Begriffe bewusst einander zu und zeigt, dass das „Reihen-System“ gewollt ist.

Zentraler Begriff des Textes ist ἐλευθέρρα, das insgesamt fünfmal vorkommt (V 22d.23b.26a.30c.31d). Damit erhalten wir einen ersten Hinweis auf einen thematischen Schwerpunkt des Textes. Der Autor verwendet das substantivierte Adjektiv, um die *Figur der Freien* (im Gegensatz zur *Sklavin*)¹³⁸ zu bezeichnen; das Abstraktum ἐλευθερία ist in unserem Text nicht zu finden¹³⁹.

Betrachtet man den Text im Hinblick auf das auftretende Personal näher, so kann man eine ‚numerische Zweiteilung‘¹⁴⁰ beobachten: Der erste Teil des Textes spricht von Einzelpersonen: Aus Abraham gehen zwei Söhne hervor, die zwei verschiedene Mütter haben. Dies zentralen Figuren sind in ‚dualen Systemen‘ miteinander verbunden bzw. einander gegenübergestellt: Zwei Söhne sind zwei Müttern zugeordnet – und zwei Mutter-Kind-Paare stehen einander gegenüber. Dazu passt auch, dass es zwei verschiedene Arten von Geburt oder Erzeugung gibt: nämlich ‚nach Fleisch‘ und ‚nach Geist‘. Einen ‚echten Plural‘ (eben keinen Dual) haben wir erstmalig in V 25c, wenn von *den Kindern des jetzigen Jerusalem* die Rede ist, die zusammen mit diesem *in Knechtschaft leben*. Danach wird fast in jedem Vers eine Mehrzahl benannt¹⁴¹ Im zweiten Teil weitet sich also die Darstellung vom exemplarischen Geschehen um die Stamm-Mütter hin zu den mittlerweile zahlreich gewordenen Nachkommen der beiden Frauen. War es vorher *ein* Sohn, „durch Verheißung gezeugt“ (V 22f.), so sind es jetzt *viele Kinder* der Einsamen (V 27f), *Kinder* der Verheißung (V 28c) und *Kinder* der Freien (V 31cd). Der zweite Textteil stellt also ausdrücklicher den Bezug zur Mehrzahl der Gemeindeglieder her; indem er dieselben Stichwörter nun in Verbindung mit Pluralformen verwendet, macht Paulus die von ihm gewollte Identifikation auch auf der grammatischen Ebene explizit¹⁴².

¹³⁸ Ελεύθερος ist hier als Standesbezeichnung zu verstehen und meint die *in politischer und sozialer Freiheit* (vgl. W. Bauer, Wörterbuch 505) lebende Frau im Gegensatz zur unfreien Sklavin. Die *Freie* und die *Sklavin* erscheinen jeweils dreimal ausdrücklich, und zwar dort, wo mit leichten Variationen die Söhne der beiden Frauen durch die Wendung (ἐκ) τῆς παιδίσκης und (ἐκ) τῆς ἐλευθέρρας charakterisiert werden. Das Gegensatzpaar taucht auch sonst bei Paulus auf (vgl. 1 Kor 7,21; 12,13).

¹³⁹ Anders direkt im Anschluss an unseren Text, in 5,1: τῆ ἐλευθερία ἡμᾶς Χριστὸς ἠλευθέρωσεν. Vgl. auch 2,4; 5,13.

¹⁴⁰ Vgl. Werner Stengers Hinweis auf die textgliedernde Funktion des Numerus (W. Stenger, Methodenlehre 51).

¹⁴¹ In V 26b über das Possessivpronomen *unsere*, in V 27f wieder durch die τέκνα (auch in V 28c.31c). In V 28a wird ein *Ihr* mit dem Vokativ ἀδελφοί angerufen und als *Kinder der Verheißung* (V 28c) bezeichnet. In V 31c wird das *Ihr* zum *Wir*; Paulus spricht erneut emphatisch die *Geschwister* (V 31b) an, bezieht sich aber selbst mit ein, wenn er zusammenfassend festhält: *Wir sind nicht Kinder einer Magd, sondern Kinder der Freien*.

¹⁴² Die Zweiteilung des Textes wird von einer weiteren Beobachtung unterstützt: Die erste Hälfte (V 21-26) weist eine für die Kürze des Textes doch beachtliche Zahl von (zum Teil indeklinablen) Namen auf, seien sie von Personen (Ἀβραάμ in V 22a, Ἀγάρ in V 24e.25a) oder von Orten (Σινᾶ in V 24c.25a, Ἀραβία in V 25a, Ἱερουσαλήμ in V 25b.26a). Auch wenn hier schon ‚urpaulinische‘ Begriffe wie *Gesetz* (V 21bc), *Fleisch* (V 23a.29a) oder *Verheißung* (V 23b.28c) mehrfach genannt werden,

Nach einem ‚maskulinen‘ Auftakt, in dem drei männliche Personen genannt werden (V 22b: *dass Abraham zwei Söhne hatte*)¹⁴³, finden sich überraschenderweise im ‚Inventar der Personen und Personifikationen‘ insgesamt überwiegend weibliche Größen. Das bestätigt eine Beobachtung zum Wortschatz: Von 44 Nomina haben 24 feminine, 10 maskuline und 10 neutrale Endungen; berücksichtigt man nicht die Wiederholungen einzelner Wörter, dann zeigt sich, dass das Verhältnis noch ungleichgewichtiger ist: 14 Femina stehen fünf Maskulina und vier Neutra gegenüber. Es geht um *die* Sklavin und *die* Freie, *die* Hagar, *die* jetzige und *die* obere Stadt Jerusalem, um *die* eine und *die* andere Testamentsverfügung, *die* Unfruchtbare und *die* Kinderreiche¹⁴⁴.

Insgesamt lassen sich anhand von Gruppen bedeutungsverwandter Lexeme mehrere Themengebiete beobachten, um die unser Textabschnitt kreist:

1. Familie bzw. Nachkommenschaft hervorbringen (*Sohn/ Söhne, zeugen bzw. gebären, Kinder, Mutter, Unfruchtbare, Geburtswehen leiden, einen Mann haben*)¹⁴⁵;
2. Selbstbestimmtheit bzw. Abhängigkeit (*Sklavin, Freie, zur Knechtschaft gebärend, mit ihren Kindern Sklavin sein, erben, Hagar als ägyptische Sklavin, vgl. Gen 16,1*);
3. Hören und Verstehen der „Schrift“, mit anderen Worten: „Hermeneutik“ (*Gesetz, geschrieben ist, hören, allegorisch sprechen/meinen, in einer Reihe stehen, die Schrift sagt*);
4. Namen und Orte aus Israels Patriarchen- bzw. ‚Matriarchinnengeschichte‘ (*Abraham, Hagar, Sinai, Arabien, Jerusalem, Isaak*).

Abschließend zu einigen Aspekten der pragmatischen Analyse: Mit Wilhelm Egger gehe ich davon aus, dass der vorliegende Text vor allem der ‚Handlungsorientierung‘¹⁴⁶

stehen im ersten Teil des Textes doch (konkrete) Gestalten und Orte aus der Geschichte Israels im Vordergrund.

¹⁴³ Alle im Brief vorher genannten Personen sind Männer: Kephas, Jakobus, Titus, Johannes, Abraham, Abrahams Söhne, Söhne Gottes, Erbe, Sklave.

¹⁴⁴ Wir können fast von einer ‚weiblichen Enklave‘ in einem von androzentrischem Denken bestimmten Text sprechen.

¹⁴⁵ Das Kreisen um ‚familiäre Reproduktion‘ auf der Bildebene lässt sich auch in der Textstruktur nachvollziehen: Genau im Zentrum des Textes (82 Wörter davor, 81 Wörter nachfolgend) findet sich V 26, in dem das freie obere Jerusalem als *unsere Mutter* bezeichnet wird. Auffälligerweise gruppieren sich die anderen Begriffe aus dem Bildfeld (*Kinder, zeugen/gebären, Söhne*) konzentrisch um diesen zentralen Begriff: V 25 und V 27f. nennen die *Kinder* (τέκνα) bzw. die (*nicht*) *Gebärende* (ὁ ἰκτουσα), V 23f. und V 29 gebrauchen die Verbformen von γεννάω und zu Beginn und am Ende des Textes (V 22 und V 30) werden jeweils die Söhne (υἱοί bzw. υἱός) genannt. Einzige Ausnahme in dieser konzentrischen Verteilung ist das abschließende *wir sind Kinder der Freien* in V 31, das inhaltlich genau das Pendant zu der zentralen Feststellung *die Freie ist unsere Mutter* ist. Neben dem oben schon erwähnten antithetischen Gliederungsprinzip des Textes gibt es also quer dazu eine konzentrische Strukturierung des Textes durch die Nachkommenschafts-Thematik. M. Bachmann, Antijudaismus 141, nimmt ebenfalls eine ‚Ringkomposition‘ wahr, lässt allerdings zwischen V 25 und V 26 eine ‚Symmetrieachse‘ verlaufen.

¹⁴⁶ W. Egger, Gal 10.

der Leser und Leserinnen dient. Zweimal tritt der Autor mit seinen Rezipienten in einen sehr unmittelbaren Kontakt, indem er die Angeschriebenen direkt mit ἀδελφοί (V 28b.31b) anredet; in V 28 wird diese Anrede noch durch das Personalpronomen ὑμεῖς verstärkt. Paulus benutzt Fragen (V 21.30a) und, wie oben erwähnt, an herausragender Stelle *Imperative*¹⁴⁷. Diese sind zwar zum Teil ausdrücklich als Schrift-Zitate gekennzeichnet, werden aber nicht umsonst wörtlich (und nicht in indirekter, berichtender Rede) genau an dieser Stelle angeführt. Meines Erachtens haben die Zitate in V 27 und V 30 weniger belegende als vielmehr motivierende Funktion. Paulus steuert mit seiner Auslegung diverser Schriftstellen ein bestimmtes Handeln und Verhalten der Galater an, nämlich die Entscheidung für eine durch Abraham und Sara gewirkte Gotteskindschaft, die sich nicht am Zeichen der Beschneidung orientiert.

Die direkteste Handlungsanweisung erfolgt in V 21, wo die Rezipienten ausdrücklich aufgefordert werden, auf die Worte der Schrift zu hören und ihren besonderen, *anderen* Sinn (vgl. V 24a) wahrzunehmen. Nicht mit Hilfe der expliziten Benennung von Sprechakten (wie *ich bitte, ermahne, ermutige euch*), sondern mit der autoritativen allegorischen Deutung der Schriftstellen auf die aktuelle Situation in den galatischen Gemeinden, macht Paulus deutlich, was er will: Die Galater sollen sich als *Kinder der Freien, der Sara, des oberen Jerusalem* verstehen. Die rhetorisch gestellte Frage am Ende des Textes (V 30) ist ebenfalls als Appell gemeint: Paulus fordert hier „ohne viele Umwege die Galater auf, die ‚judenchristlichen‘ Prediger hinauszukomplimentieren“¹⁴⁸.

3. Metaphorik in Gal 4,21-31

3.1 Allegorese bei Paulus

Mit Jürgen Becker können wir im vorliegenden Text zunächst den gängigen *Dreischritt einer traditionellen Schriftauslegung* mit atl Zitat, Interpretation und abschließender Folgerung ausmachen¹⁴⁹. Nach einer über- und einleitenden rhetorischen Frage, die das

¹⁴⁷ Vgl. W. Egger, Methodenlehre 140: „Imperative sind nämlich eine besonders deutliche Anweisung zu bestimmten Denk- und Verhaltensweisen“.

¹⁴⁸ F. Vouga, Gal 119.

¹⁴⁹ J. Becker, Gal 71: „Dieser Dreischritt ist bei einiger Variationsbreite oft Strukturprinzip der Schriftbenutzung“. Ich teile allerdings nicht Beckers Ansicht, dass es sich hier um feste antiochenische Traditionen handelt, sondern gehe davon aus, dass Paulus hier selbständig exegetisiert. Zum tradierten Bestand rechnet Becker V 22 (Schriftbasis mit typischer Zitationsformel), V 23-27 (Exegese mit entsprechender Einleitung) und V 31 (abschließende Folgerung als Ziel der Schriftauslegung). V 28-30 betrachtet er als paulinischen Einschub, der das unmittelbare Interesse des Paulus am aktuellen Thema der Verfolgung (vgl. 5,11 und 6,12) widerspiegelt.

für den Gal entscheidende Stichwort *unter dem Gesetz sein* wieder aufnimmt (V 21), liefert Paulus in V 22 und 23 eine Zusammenfassung¹⁵⁰ der atl Tradition, auf die er sich im Folgenden bezieht. Mit ἄτινά ἐστιν ἀλληγορούμενα (V 24a) beginnt er eine explizite Deutung. Um die von ihm propagierte Interpretation plausibel zu machen, zieht Paulus ein weiteres Schriftzitat heran: V 27 ist die recht wörtliche Wiedergabe von Jes 54,1, ein Wort, das er auf die Stammutter Sara deutet. V 28 präsentiert die Folgerung für die Adressaten: Die Gemeindeglieder sind *Kinder der Verheißung*, gehören zu Sara, und damit zum *oberen Jerusalem*. Damit sind die drei Schritte einer (paulinischen) Schrift-Exegese vollzogen.

Paulus schließt allerdings eine weitere *Analogie* an (V 29f.), indem er eine Episode zwischen den Abrahamsöhnen Isaak und Ismael mit dem Geschick ihrer gegenwärtigen Nachkommenschaft vergleicht (*doch wie damals ..., so auch jetzt*). Er bezieht sich hier auf eine in der jüdischen Haggada weiterentwickelte Interpretation von Gen 21,9f., die das Spiel der Söhne in ein feindliches (Verfolgungs-)Verhältnis umdeutet¹⁵¹. V 31 wiederholt von der Sache her die schon in V 28 getroffene Aussage¹⁵² und kann als abschließendes Resümee der Schriftauslegung gelten.

Der Text gliedert sich dann folgendermaßen:

V 21	überleitender Auftakt	I. <i>Schriftbasis</i>
V 22a	Zitationsformel	
V 22b-23	kurzgefasste und selektive Wiedergabe von Gen 16f.	
V 24a	Einleitung der Exegese	II. <i>Exegese</i>
V 24b-26	Deutung des Paulus	
V 27	Schriftzitat von Jes 54,1	
V 28	Zusammenfassung der Deutung	III. <i>Folgerung</i>
V 29	Aufnahme einer außerbiblischen Interpretation von Gen 21,9	<i>Analogie</i>
V 30	Schriftzitat aus Gen 21,10 mit Veränderungen	
V 31	Fazit	<i>Wiederholung der Folgerung</i>

¹⁵⁰ Auch wenn diese in V 22a mit der typischen Zitationsformel beginnt, handelt es sich doch nicht um ein wörtliches Zitat, sondern um eine *zusammenfassende* Darstellung von Inhalten aus Gen 16-21.

¹⁵¹ In TSota 6,6 (304) wird geschildert, wie R. Jischmael (gest. um 135 n. Chr.) durch einen „Vergleich ähnlicher Worte“ („gezerah savah“ = eine jüdische Auslegungsmethode; vgl. H.D. Betz, Gal 429 Anm. 113) zu dieser Interpretation kommt. Auch in GenR 53 (34a) ist eine Parallele zu dieser Art von Auslegung zu finden: „Und Ismael nahm Bogen u[nd] Pfeile u[nd] schoß in der Richtung auf Isaak u[nd] stellte sich als ob er scherzte“ (Bill. III 575f).

¹⁵² Allerdings bezieht sich Paulus hier selbst ausdrücklich mit ein: ἐσμέν.

Die Schriftauslegung des Paulus kann noch genauer bestimmt werden: nämlich als *Allegorese*¹⁵³. Unter *Allegorese* verstehen wir, wie oben festgehalten¹⁵⁴, ein Deuteverfahren, das einem ersten, vorliegenden Text einen anderen, zweiten Sinn abgewinnt. Eine nach bestimmten Regeln ablaufende, schriftliche Form der Textrezeption und -interpretation entdeckt und beschreibt in den narrativen bzw. deskriptiven Strukturen eines Textes einen anderen als den ersten Bedeutungszusammenhang.

In Gal 4,21-31 können wir einige untrügliche Zeichen einer Allegorese registrieren: Paulus greift, wie oben schon erwähnt, Inhalte aus der *Schrift* auf¹⁵⁵, zunächst Elemente aus Gen 16f. Schon in V 23 setzt er zur zusammenfassenden Deutung an, indem er das Geschehen um Sara und Hagar auf den Gegensatz *κατὰ σάρκα – δι’ ἐπαγγελίας* komprimiert. Mit dem Verb *ἀλληγορέω*, (*anders sagen* bzw. *deuten*¹⁵⁶) nennt er ein hermeneutisches Stichwort und signalisiert explizit, dass er den Genesis-Text *in einem anderen, bisher nicht bekannten Sinn versteht und interpretiert*. Worauf bezieht sich jedoch dieser andere Sinn, von welchem ersten Bedeutungszusammenhang setzt er sich ab? Gemeint sein könnte der sog. Literalsinn, in unserem Falle ein historisches Verständnis der in Gen geschilderten Ereignisse um die beiden Stammmütter und ihre Söhne. Die oben beschriebene Gemeinde-Situation lässt allerdings vermuten, dass sich Paulus mit seiner Deutung auch von einem Textverständnis abgrenzen möchte¹⁵⁷, das seine Gegner geliefert haben. Diese hatten sehr wahrscheinlich die Geschichten um

¹⁵³ H.-J. Klauck, Allegorie 121f, verortet Paulus mit der hier von ihm betriebenen Art von Exegese methodisch (und motivgeschichtlich) in der pharisäisch-rabbinischen Schriftauslegung des 1. Jh. n. Chr.: „Von der paulinischen Allegorese gilt zunächst ähnliches wie von der rabbinischen. Sie ist nicht vorherrschend, aber vorhanden“. *Paulinische Allegorese* zeichnet sich durch zwei Charakteristika aus: 1) Das Moment des Geheimnisvollen und Mysteriösen fehlt. Es geht immer darum, die Schrift auf eine konkrete Situation hin zu aktualisieren; 2) Verständnishorizont, der vorausgesetzte Bedeutungszusammenhang, der sog. „Praetext“ (vgl. G. Kurz, Metapher 41f), ist das Christusereignis: „Die jüdische Schriftauslegung findet im ganzen AT die Torah, Paulus entdeckt überall Christus (Röm 10,6-8). Torahzentrik wird abgelöst durch Christozentrik“ (H.-J. Klauck, Allegorie 122). „Allegorese“ wurde regelrecht zum Terminus technicus für die christologisch begründete Auslegung des AT; vgl. R. Voderholzer, Einheit 225.

¹⁵⁴ Vgl. Teil B 1.2 e).

¹⁵⁵ Dabei muss ihm der Text nicht materialiter vorliegen; es ist durchaus denkbar, dass Paulus aus dem Gedächtnis zitiert.

¹⁵⁶ Vgl. W. Bauer, Wörterbuch 75; A. Kretzer, EWNT I 149f; F. Büchsel, ThWNT I 260-64. In jüngster Zeit kritisch zu F. Büchsel St. di Mattei, Paul’s Allegory 106, der aufgrund seiner Quellenstudien dafür plädiert, *ἀλληγορέω* nur mit *allegorisch sprechen* zu übersetzen (ebd. 104-109).

¹⁵⁷ Anders B. Strenge, Sara 81f.

Abraham, Sara und Hagar ebenfalls interpretiert¹⁵⁸, doch mit ganz anderen Folgerungen als der Apostel¹⁵⁹.

Im Einzelnen nimmt Paulus zahlreiche allegorische Identifizierungen vor – in der Regel mit Hilfe einer Form von εἶναί¹⁶⁰:

- Die beiden Frauen sind zwei Testamentsverfügungen (V 24b).
- Die Sklavin Hagar (ist) der Bund¹⁶¹ vom Berg Sinai (V 24e).
- Das [Wort] Hagar gehört in eine Reihe mit/ entspricht dem jetzigen Jerusalem (V 25b).
- Das obere Jerusalem ist die Freie und ist *unsere Mutter* (V 26).
- Die *Geschwister*, also die Briefadressaten, sind die *Kinder der Verheißung* (V 28).
- Die Adressaten sind – zusammen mit Paulus (ἑσμεν) – die *Kinder der Freien* (V 31).

Paulus belässt es also nicht bei Andeutungen und Anspielungen, sondern macht – zumindest im ersten Teil seiner Exegese (V 24-26) – klar, welche (nach unserem Verständnis *zweite*) Bedeutung aus den Überlieferungen der Schrift rekonstruiert werden muss.

Wenn wir mit der modernen Allegorie-Forschung bei Paulus zwischen einem eher *deskriptiven* und einem eher *narrativen* Teil unterscheiden¹⁶², hat die von G. Kurz getroffene Feststellung „Häufig ist die deskriptive Allegorie eine explikative Allegorie“¹⁶³ auch in Gal 4,24-26 ihre Gültigkeit: In V 22f. spricht Paulus von den beiden Müttern der Abrahamsöhne, der Sklavin und der Freien. Diese stellen zwei Bundeschlüsse dar (V 24). Hier wird die allegorische Bedeutung *explizit* erläutert. Es folgt eine weitere Situationsbeschreibung: Zum Sinaibund gehört das jetzige Jerusalem (V 25). Wenn Paulus festhält, dass das obere Jerusalem – als Äquivalent zum jetzigen Jerusalem – *unsere Mutter* ist; macht er wieder eine *explizite* Angabe zur allegorischen Bedeutung und überlässt es nicht den Lesern und Leserinnen, den Text in der von ihm gewünschten Weise zu interpretieren.

¹⁵⁸ H.-J. Klauck, Allegorie 120f, vermutet, dass die Gegner ihre exegetische Methode selbst „allegorisch“ nannten. Möglicherweise „adoptierten“ Jerusalemer Judaisten auf griechischem Boden die Vokabel ἀλληγορέω und kamen damit gewissen Vorlieben der Galater entgegen.

¹⁵⁹ Etwa in der Weise, dass die Abrahamsgeschichte den Christen nahe legt, das Gesetz zu übernehmen und sich beschneiden zu lassen; vgl. ebd.120.

¹⁶⁰ Ausnahmen: In V 24e fehlt das Verb und in V 25b benutzt Paulus den Ausdruck συστοιχῆ.

¹⁶¹ Neben der – aus vorwiegend grammatikalischen Gründen gewählten, aber etwas umständlichen – Übersetzung mit „Testamentsverfügung“ verwende ich auch den Begriff „Bund“ – allerdings mit der Einschränkung, dass es sich nicht um ein Abkommen zwischen Gleichberechtigten handeln kann; siehe dazu unter 3.2 a).

¹⁶² Vgl. G. Kurz, Metapher 50. Während die *deskriptive* Allegorie beispielsweise ein Gebäude oder eine *Situation beschreibt*, weist die *narrative* Allegorie eine Handlungsstruktur auf; es wird z. B. eine Reise, Suche oder Jagd geschildert.

¹⁶³ Ebd.

Von dieser *deskriptiven* (und zugleich *explikativen*) Allegorie ist V 29 als *narrative* Allegorie zu unterscheiden, wo in knappen Worten die Verfolgung des Isaak durch Ismael geschildert wird. Hier wird nicht erklärt, was diese Verfolgung bedeutet; es findet keine Substitution (wie in V 24-26) statt, die ein Element des Textes mit einem anderen (dahinter entdeckten) Bedeutungszusammenhang ausdrücklich gleichsetzt. Paulus beschränkt sich auf die Feststellung *so auch jetzt* (V 29b) und gibt damit den Hinweis, dass in der geschilderten Episode um die beiden Brüder gegenwärtiges Geschehen dargestellt ist. So fordert er zur allegorischen Deutung auf, führt sie aber nicht selbst im Text durch. Ohne *explizite* Deutung bleiben auch das Jesaja-Zitat in V 27 und die auf Gen 21 fußende Tradition in V 29f. Dabei verlässt sich Paulus darauf, dass seine Leser und Leserinnen „aufgrund des vorausgesetzten gemeinsamen Wissens“¹⁶⁴ in der Lage sind, den anderen, tieferen Sinn seiner Worte zu verstehen.

Exkurs: Gal 4,21-31 als Typologie?

Gal 4,21-31 wird häufig als eine *Mischform aus Typologie und Allegorie* betrachtet¹⁶⁵ – deshalb kann hier nicht auf eine kurze Erläuterung zum Stichwort *Typologie* verzichtet werden.

In der Literatur werden Typologien¹⁶⁶ sehr unterschiedlich definiert und bewertet¹⁶⁷. Strittig ist erstens, ob es sich bei der Typologie, oder besser: der typologischen Exegese, um einen eigenständigen hermeneutischen Ansatz handelt¹⁶⁸, und zweitens, ob dieses Vorgehen auf den theologischen (christlichen) Bereich, insbesondere auf eine bestimmte allegorische Interpretation des AT beschränkt ist. Hier scheint es mir sinnvoll, zwischen einem *engeren, theologischen* (vgl. dazu Rudolf Bultmanns Definition¹⁶⁹) und einem *weiteren, literaturwissenschaftlichen* Typologie-Verständnis, das

¹⁶⁴ Ebd. 62.

¹⁶⁵ Vgl. etwa H. Schlier, Gal 218f; R. Bultmann, Typologie 377; H.D. Betz, Galaterbrief 411; F. Mußner, Gal 320 Anm. 20; U. Luz, Bund 320.

¹⁶⁶ Der Begriff selbst hat sich erst im 18. Jh. (vgl. G. Kurz, Metapher 44. H.-J. Klauck, Allegorie 124, nennt das 19. Jh.) in Abgrenzung zur in Misskredit geratenen Allegorese aus dem im NT im Sinn von „Abdruck, Muster“ gebrauchten τύπος (1 Kor 10,6.11; 1 Petr 3,21; Röm 5,14) entwickelt; vgl. H.-J. Klauck, ebd.

¹⁶⁷ Vgl. K.-H. Ostmeyer, Typologie 131; H.-P. Mathys, EKL ³IV 998f.

¹⁶⁸ Vgl. H.-J. Klauck, Allegorie 123-125: Klauck kann im NT, anders als etwa Rudolf Bultmann, keine eigene typologische Methode ausmachen. Auch bei den Vätern und im Mittelalter sei die typologische Deutung nie eine eigenständige Form der Auslegung, sondern selbstverständlich in die *allegoria* integriert gewesen. Die Rede von „Typologie“ könne unter Umständen hilfreich sein, um Akzente zu setzen, aber niemand solle davor zurückschrecken, „Allegorese zu nennen, was Allegorese ist“ (ebd. 125). Auch K.-H. Ostmeyer, Typologie 129, betont in seiner Untersuchung zum Typos-Begriff: Ein „besonderes ‚hermeneutisches Verständnis‘ des Begriffes begegnet weder im NT noch in der frühchristlichen Literatur“.

¹⁶⁹ R. Bultmann, Typologie 569: „Unter Typologie als hermeneutischer Methode versteht man die seit dem Neuen Testament in der Kirche geübte Auslegung des Alten Testaments, die in Personen, Ereignissen oder Einrichtungen, von denen dieses berichtet, *Vorabbildungen, Vorausdarstellungen* entspre-

Formen von Typologie auch in außerchristlicher Literatur ausmachen kann¹⁷⁰, zu unterscheiden.

Die Brisanz der innertheologischen Typologie-Diskussion liegt wohl darin, dass hinter den Kontroversen um den Typologiebegriff eine bestimmte Sichtweise des AT steht¹⁷¹. Gibt es eine qualitative Differenz zwischen AT und NT, zwischen ‚Urbild‘ und ‚Abbild‘ (wie sie von der traditionellen Typologie-Deutung vertreten wird)? Karl-Heinrich Ostmeyer bestreitet dies, da er den Typos-Begriff im profanen Schrifttum der Antike, bei den Apostolischen Vätern und Apologeten und im NT als „Funktionsbegriff“ analysiert: „Kein Mensch (oder Gegenstand) ist an sich Typos, sondern er wird situationsbezogen dann als Typos bezeichnet, wenn *durch ihn oder in ihm etwas unmittelbar sichtbar wird*. ... τύπος bezeichnet gerade nicht einen Unterschied zwischen den in Beziehung gesetzten Größen, sondern steht für die *Identität der Vergleichsaspekte*“¹⁷². Bilder, die als τύποι gelten, wollen auf etwas hinweisen und es unmittelbar sichtbar werden lassen. Ihre „bildgebende Funktion“¹⁷³ steht im Vordergrund und nicht die Frage, ob es sich um Original oder Kopie handelt, wie Ostmeyer anhand des im deutschen Sprachgebrauch verwendeten Wortes „Denkmal“ illustriert¹⁷⁴. Er warnt deshalb davor, eine hierarchisierende und damit abwertende Typologieauffassung zu zementieren, d. h. atl Typoi nur als „Schatten“, Vorstufen des Eigentlichen oder minderwertige Andeutungen zu interpretieren¹⁷⁵.

Halten wir für unser Typologie-Verständnis fest: Wenn zwei Ereignisse oder Gestalten (häufig in einem zeitlichen Nacheinander) miteinander verglichen werden in der Weise, dass das bzw. die eine als Modell, Muster oder Vorbild des bzw. der anderen betrachtet werden kann, dann ist es sinnvoll, von einer *Typologie* zu sprechen. Personen und Geschehnisse der einen *Geschichte B* werden zu Personen und Geschehnissen einer anderen (vorausgehenden) *Geschichte A* in Beziehung gebracht, und zwar in der Weise,

chender Personen, Ereignisse oder Einrichtungen der mit dem Kommen Jesu Christi angebrochenen Heilszeit findet.“

¹⁷⁰ Vgl. etwa G. Kurz, Metapher 44f, der auf Vergil (Aeneas als *figura* von Augustus) und Werke von Hölderlin, Herder und Hamann verweist.

¹⁷¹ So war es beispielsweise nicht wenigen christlichen Theologen in der Zeit des Nationalsozialismus wichtig, die Distanz des NT zum AT zu betonen und jüdische Einflüsse auf ntl Texte zu leugnen; andere, wie L. Goppelt, steuerten bewusst dagegen; vgl. K.-H. Ostmeyer, Typologie 131.

¹⁷² Ebd. 129; Hervorh. v. M.R. K.-H. Ostmeyer fährt fort: „Was jeweils τύπος und was Abbild ist, ist eine Frage des Aspektes und der Intention: ein Mensch kann für einen Bildhauer τύπος einer zu verfertigen Statue sein. Eine Statue kann aber auch als τύπος eines Menschen gelten, wenn es ihre Funktion ist, diesen Menschen sichtbar werden zu lassen. Ein überbietender oder überbotener τύπος ist eine *contradictio in adjecto*“. Dazu ein Beispiel aus der gotischen Bildhauerei und Malerei: Künstler nahmen ihre Frauen, Töchter oder Mütter gerne als Modell für die Darstellung von (weiblichen) Heiligen. Die Gesichter und Figuren der Frauen spiegelten etwas wider, was die Künstler in ihren Statuen darstellen wollten, sie hatten gewissermaßen „bildgebende Funktion“ (s. u.), konnten schon jetzt zeigen, was der jeweilige Künstler oder die Künstlerin gestalten wollte, und waren damit Typoi der Kunstwerke.

¹⁷³ Ebd. 117.

¹⁷⁴ Ein im Deutschen mit dem Wort „Denkmal“ belegtes Objekt werde auch nicht als Selbstzweck verstanden, sondern als *Verweis* auf das von ihm Abgebildete. Vgl. ebd.: „Es hieße, die Funktion eines Denkmals zu verkennen, wollte man es als ‚bloßes Abbild‘ eines höherwertigen Originals kritisieren.“

¹⁷⁵ Vgl. ebd. 131.

dass *A* als die Vorausdarstellung von *B* verstanden werden und umgekehrt *Geschichte B* bzw. ihre Elemente als Erfüllung und Vollendung der *A-Geschichte* gelten können¹⁷⁶. Entscheidend ist der Gedanke: Was wir hier finden, finden wir auch dort. Das Ursprüngliche, zeitlich Frühere ist nicht höher- oder minderwertig dem Zweiten, Nachfolgenden gegenüber.

Unter diesem Aspekt erscheint es mir möglich, in Gal 4,21-31 von typologischer Deutung¹⁷⁷ zu sprechen: Denn hier wird ein aktuelles Ereignis – die Auseinandersetzung um die paulinische Mission in Galatien – als in einer biblischen Geschichte, nämlich in der Geschichte von Sara und Hagar und ihren Söhnen, (voraus-)dargestellt wahrgenommen. Paulus beansprucht Motive und Traditionen aus der Schrift, um Verhältnisse und Ereignisse in den galatischen Gemeinden zu beschreiben und zu veranschaulichen. Ihm ist allerdings nicht an einer Überbietung¹⁷⁸ („Das war Sara und das obere Jerusalem und wieviel mehr seid ihr als Gemeinden von Galatien“), sondern am „Sichtbarmachen“ gelegen. In Gal 4 ist nicht die Kontrastierung zwischen Vergangenheit und Gegenwart entscheidend, sondern der Gegensatz von *Saras Kindern* und *Hagars Kindern*, von *oberem* und *jetzigem Jerusalem*, von *Freier* und *Sklavin*, von *Verheißung* und *Fleisch* als Abbild oder Vorbild der unüberbrückbaren Gegensätze zwischen seiner Auffassung von Mission bei den heidnischen Galatern und derjenigen seiner Gegner. Die von Paulus aus der Schrift herausgearbeiteten Oppositionspaare bezieht er auf Gegensätze im gegenwärtigen Kontext der Auseinandersetzung mit den Galatern.

Paulus nennt das *obere Jerusalem frei* (V 26a) und identifiziert es so mit der *Freien*, nämlich Sara. Mit typologischen Termini gesprochen: Die zunächst unfruchtbare, dann kinderreiche Sara ist Typos des *oberen Jerusalem*; dieses wiederum wird von Paulus als die ihm und den Adressaten gemeinsame *Mutter* allegorisiert.

Typologisch ist auch die Art und Weise, wie Sara zu ihrer Nachkommenschaft kam: So sind auch die galatischen Christengemeinden zum Glauben gekommen, nämlich durch *Verheißung*, d. h. durch den Glauben an das Wirken des Geistes – und nicht durch Beschneidung.

¹⁷⁶ So etwa bei G. Kurz, Metapher 43; H.-P. Mathys, EKL ³IV 996f; R. Bultmann, Typologie 569.

¹⁷⁷ Typologie und Allegorese hängen eng zusammen, so dass es keinen Grund gibt, die beiden „gegeneinander auszuspielen“ (R. Voderholzer, Einheit 225).

¹⁷⁸ Vgl. K.-H. Ostmeyer, Typologie 131: „Die Kategorien der Erfüllung und Überbietung spielen im NT eine wichtige, aber nicht eine exklusive Rolle. Der Stellenwert der ntl. Aussagen kann ebenso durch Parallelisierung deutlich gemacht werden. Die Gültigkeit eines ntl. Motivs wird untermauert durch seine Teilhabe an einer Figur des AT; gerade dadurch gewinnt für Christen das AT einen unvergleichlichen Rang: in ihm kommt Christus selbst zur Sprache“.

Die folgende Tabelle will einen Überblick über die vorausgehenden Darlegungen geben, indem sie die einzelnen Schritte der paulinischen Allegorese bzw. typologischen Exegese nachvollzieht¹⁷⁹.

Vers	Aussagen in Gal 4,22-31	Vorgehen des Paulus	Schritte der Allegorese bzw. typologischen Deutung
22 u. 23	Abraham hat Söhne von verschiedenen Frauen, diese Söhne wurden auf unterschiedliche Weise gezeugt	Situationsbeschreibung durch Zusammenstellung verschiedener Schriftinhalte	Textbasis mit impliziter Aufforderung zur Deutung (κατὰ σάρκα; δι' ἐπαγγελίας)
24a	<i>dies ist allegorisch gesprochen</i>	Ausdrücklicher Anstoß zur Deutung	explizite textinterne Ankündigung der nachfolgenden Allegorese
24b	die zwei Frauen bedeuten zwei Bundesschlüsse	Allegorische Deutung der Frauen in Opposition zueinander (I und II)	deskriptive und explizite Allegorie bzw. Typologie
24c-25a	<i>Hagar</i> steht für den Bund vom Berg Sinai in Arabien	Allegorische Deutung der Hagar (Seite I des Gegensatzpaares)	
25bc	der Sinaibund gehört mit dem jetzigen Jerusalem zusammen	Zuordnung einer weiteren Größe zu Seite I	
26a	das obere Jerusalem ist Sara (ἐλευθέρα)	Typologische Deutung der Sara (Seite II)	
26b	Das obere Jerusalem ist unsere Mutter	Allegorisierung des oberen Jerusalem (Seite II)	
27	Die Unfruchtbare wird kinderreich sein (Jes 54,1)	Textzitat aus der LXX, das die Ereignisse um Zion als Abbild der Geschichte Saras versteht (Seite II)	allegorisches Schriftzitat, das ohne explizite Deutung bleibt = implikative Allegorie
28	Ihr, Galater, seid – wie Isaak – Kinder der Verheißung	Anwendung auf die Adressaten mit Hilfe einer Analogie (κατὰ Ἰσαάκ)	Fortführung der expliziten Allegorie

¹⁷⁹ Die *linke Spalte* benennt den jeweiligen Inhalt von Gal 4,21-31; die *mittlere Spalte* zeigt, wie Paulus die allegorische Bedeutung durch „analogische und identifikatorische Reflexion“ (G. Kurz, Metapher 64) aus den von ihm angeführten Texten entwickelt. Die *rechte Spalte* nennt die literaturwissenschaftlichen Fachbegriffe für die einzelnen Schritte.

29a	Ismael verfolgte Isaak	Beschreibung einer Verfolgungsszene	narrative Allegorie
29b	<i>so auch jetzt</i>	Bezug zur Gegenwart	explizite Aufforderung zur typologischen Deutung
30	Die Schrift spricht: <i>wirf hinaus ... er wird nicht erben ...</i>	Leicht verändertes Schriftzitat von Gen 21,10 als implizite Anweisung für die Adressaten	implikative Allegorie
31	Wir sind nicht Kinder der Magd, sondern der Freien	Abschluss der Beweisführung durch zusammenfassende Gegenüberstellung	Folgerung aus den gebotenen Texten und ihren allegorischen und typologischen Deutungen

3.2 Interpretation der einzelnen Bilder

Recht unvermittelt¹⁸⁰ kommt Paulus in Gal 4 auf die ersten *beiden* Söhne¹⁸¹ des Abraham¹⁸² und über diese auf deren Mütter Hagar und Sara zu sprechen. Dabei bezieht er sich auf die sog. „Väter-“ oder „Patriarchen-Erzählungen“ aus dem Buch Genesis, die ich mit Irmtraud Fischer besser die „Erz-Eltern-Erzählungen“¹⁸³ nennen möchte, da Frauen zu den tragenden Figuren der Handlung zählen. Um die Bedeutung der zentralen Frauenfiguren in Gal 4,21-31 besser einschätzen zu können, hier kurz noch einmal die wichtigsten Daten aus dem *Sara-Hagar-Zyklus*¹⁸⁴:

Sara¹⁸⁵, erste Frau Abrahams¹⁸⁶, will sich mit ihrem Schicksal der Kinderlosigkeit (Gen 11,30) nicht abfinden und hält Abraham an, mit der Magd Hagar einen Sohn zu

¹⁸⁰ Vorher (3,17) hat er ausdrücklich von dem *einen Nachkommen* Abrahams (Jesus Christus) geschrieben.

¹⁸¹ Dass Abraham mehr als diese zwei (Ismael und Isaak) hat, wird hier im Text nicht berücksichtigt. Vgl. Gen 25,1f., wo die Söhne von Abrahams dritter Frau *Ketura* aufgezählt werden.

¹⁸² Abraham spielt in der theologischen Argumentation des Paulus eine bedeutende Rolle; im Gal taucht der Name im Kap 3 immer wieder auf; dort rühmt Paulus seinen vorbildlichen Glauben an die *Verheißung* Gottes, die mehr als das sowieso erst später *wegen der Übertretungen* (Gal 3,19) hinzugekommene *Gesetz* (vgl. Gal 3,18) zählt.

¹⁸³ I. Fischer, Genesis 12f; eine ausführlichere Argumentation findet sich in: dies., Gottesstreiterinnen 14-19.

¹⁸⁴ Zur Bezeichnung vgl. G. Jankowski, Gal 87. In der Forschung werden die Inhalte von Gen 12 – 24 in der Regel unter „Abraham-Erzählkreis“ gefasst.

¹⁸⁵ Ihr Name lautet eigentlich zunächst *Sarai* und wird erst im Zusammenhang mit der Verheißung eines eigenen leiblichen Sohnes in *Sara* umgewandelt; vgl. Gen 17,15f.

¹⁸⁶ Eigentlich *Abram*; ab Gen 17,5 *Abraham* = „Vater der Menge“.

zeugen (16,1-3). Jahre nach der Geburt des Ismael verheißt Gott erneut zahlreiche Nachkommenschaft; die schon 90-jährige Sara soll noch Mutter werden: *Ich will sie segnen und dir auch von ihr einen Sohn geben. Ich segne sie, so dass Völker aus ihr hervorgehen, Könige über Völker sollen ihr entstammen* (17,16). Isaak wird geboren und wächst zusammen mit Ismael auf. Sara kann Hagar und ihren Sohn Ismael nicht in der Sippe dulden und veranlasst Abraham, beide ‚in die Wüste zu schicken‘ (21,9-14). Dort werden sie auf wunderbare Weise von einem Engel vor dem Verdursten bewahrt (21,17-19); später wird Hagar zur Stammutter einer großen Fürstenschar (vgl. 25,12-18). Die zunächst unfruchtbare Sara steht in einer Reihe mit anderen bedeutenden Frauen Israels, die nach längerer Kinderlosigkeit einen Sohn gebären, der dann zu einem der Helden Israels heranwächst; zu ihnen gehören z. B. Hanna, Rahel, Lea¹⁸⁷.

Aus diesem Abraham-Sara-Hagar-Kreis greift Paulus folgende Motive auf:

- *Die beiden Frauen* (V 22cd.24b.31)

Erstmalig im Gal stellt er den gegengeschlechtlichen Part zu Abraham – allerdings vermittelt über die Nachkommenschaft von Sara und Hagar – ins Zentrum des Interesses¹⁸⁸. Dabei nennt er zunächst jedoch weder die Söhne noch die Mütter mit Namen, sondern charakterisiert sie mit Begriffen, die im gesamten Gal eine bedeutende Rolle spielen (ἐλευθέρρα, σάρξ, ἐπαγγελία) und als typisch paulinisch¹⁸⁹ gelten können.

- *Das Sklavinsein der Hagar* (V 22c.23a.24de.25.30bc.31c) und *das Freisein der Sara* (vgl. V 22d. 23b.26a.30c.31d)

Sara und Hagar werden antithetisch als *Sklavin*¹⁹⁰ und *Freie* bezeichnet. Die Standesbezeichnung (frei oder unfrei) interessiert Paulus – nicht die Frage, ob erste oder zweite Frau, ob alt oder jung, schön oder hässlich. Damit knüpft er an das im Gal mehrfach gebrauchte Motiv vom *Sklavesein* und an die Thematik der *Freiheit in Christus* an (vgl. z. B. 2,4; 4,1-7; 5,1.13).

¹⁸⁷ Vgl. L. Schottroff, *Freue dich* 34f: „Die Leiden der unfruchtbaren Frau und ihre Rettung durch die Geburt eines Sohnes sind ein immer wiederkehrendes Motiv der Darstellung des Geschickes des Volkes Israel bzw. einzelner für Israel wichtiger Mütter. Zugespitzt lässt sich sagen: Viele Helden Israels sind Söhne unfruchtbarer Mütter (sic!) bis hin zu Johannes dem Täufer nach Lk 1“.

¹⁸⁸ Vgl. die bei der synchronen Analyse (2.3) erhobene Häufigkeit von weiblichen Nomina und Pronomina.

¹⁸⁹ Vgl. H.D. Betz, *Gal* 417.

¹⁹⁰ παιδίσκη kann mit „Magd“ oder „Sklavin“ übersetzt werden. Meines Erachtens ist es nicht einfach, sich für eine Übersetzungsmöglichkeit zu entscheiden, da beide Begriffe im Deutschen mit recht unterschiedlichen Konnotationen verbunden sind. In der Übersetzung (siehe oben 2.1) habe ich mich für „Magd“ entschieden, um den Unterschied zu δουλεία (= Knechtschaft, Sklaverei, V 24d) und δουλεύω (= als Sklave dienen, V 25c) deutlich zu machen. Bei der Besprechung des Gegensatzpaares wähle ich den Begriff „Sklavin“, da dieser den Aspekt der Unfreiheit noch stärker betont.

- *Die Art, wie die beiden ersten Nachkommen Abrahams bzw. der Erz-Eltern entstehen: „nach Fleisch“ und „durch Verheißung“*¹⁹¹ (V 23.28c.29a)
Paulus fasst kurz zusammen, was er als wesentliches Merkmal der Abraham-Nachkommenschaft wertet: Nicht die leibliche Kindschaft (κατὰ σάρκα) ist ausschlaggebend, sondern dass ein Kind *durch Verheißung* (δι' ἐπαγγελίας) entstanden ist¹⁹². Damit bezieht er sich auf die an Sara ergangene Verheißung eines Sohnes in einem Alter, in dem eine Frau nach menschlichem Ermessen keine Kinder mehr bekommen kann (vgl. Gen 18,11)¹⁹³.
- *Die Unfruchtbarkeit und spätere Fruchtbarkeit der Sara (V 27)*
Vieles spricht dafür, dass Paulus Jes 54,1 u. a. auch deshalb zitiert, weil er den Vers, wie andere jüdische Ausleger, mit der Sara-Tradition in Verbindung bringt¹⁹⁴. Allerdings unterscheidet sich die Wortwahl des Paulus vom ursprünglichen Genesis-Text: In der LXX-Fassung der Gen wird τίκτειν verwendet, um die Geburt der Söhne zu beschreiben, Paulus gebraucht aber in unserem Text konsequent das Verb γεννάω, so in V 23a (ὁ μὲν ... κατὰ σάρκα γεγέννηται), in V 24d (εἰς δουλείαν γεννώσα) und in V 29a (ὁ κατὰ σάρκα γεννηθεὶς)¹⁹⁵.
- *Das „Herumtollen“ des Isaak (V 29)*
Bei Paulus wird aus dem Spiel ‚bitterer Ernst‘. Er bezieht sich hier auf eine in der jüdischen Haggada entwickelte Interpretation von Gen 21,9, die das Verhältnis der beiden Brüder zueinander feindlich und kämpferisch deutet¹⁹⁶.
- *Die Vertreibung und „Enterbung“ von Hagar und Ismael (V 30)*
Paulus zitiert hier fast wörtlich Gen 21,10, unterschlägt aber, dass es sich um eine Anweisung Saras an Abraham handelt. Aus *mein Sohn Isaak* im Genesis-Text wird deshalb *der Sohn der Freien*.

¹⁹¹ ἐπαγγελία/ *Verheißung* war schon in Kap 3 (V 14.16.17.18.[2x].19.21.22.29) ein zentrales Stichwort und wird jetzt wieder von Paulus aufgenommen.

¹⁹² Im Dienst der plakativen Kontrastierung vernachlässigt Paulus, dass Sara zunächst nicht der Verheißung traut, dass Hagar und ihre Nachkommen ebenso gesegnet sind, dass beide Söhne eigentlich Kinder der Verheißung *und des Fleisches* sind (denn warum sonst die starke Betonung der Unfruchtbarkeit der Sara und ihres Alters).

¹⁹³ In Röm ist der Gedanke ähnlich ausgeführt: ... *auch sind nicht alle, weil sie Nachkommen Abrahams sind, deshalb schon seine Kinder, sondern es heißt: Nur die Nachkommen Isaaks werden deine Nachkommen heißen. Das bedeutet: Nicht die Kinder des Fleisches sind Kinder Gottes, sondern die Kinder der Verheißung werden als Nachkommen anerkannt; denn es ist eine Verheißung, wenn gesagt wird: In einem Jahr werde ich wiederkommen, dann wird Sara einen Sohn haben (Röm 9,7-9).*

¹⁹⁴ Näheres dazu unter 3.2 d).

¹⁹⁵ Vgl. dazu unten 3.2 c) und J.L. Martyn, Gal 434.

¹⁹⁶ So etwa in GenR 53 (34a). Vgl. H. Schlier, Gal 226; F. Mußner, Gal 329f; H.D. Betz, Gal 429 Anm. 113.

a) *Zwei Frauen – zwei Testamentsverfügungen (V 24.25a)*

Paulus versteht die beiden Frauen Abrahams als zwei Größen, die über sich hinausweisen, und stellt eine allegorische Gleichung auf, die Sara und Hagar mit δύο διαθήκαι¹⁹⁷ identifiziert¹⁹⁸.

διαθήκη kann zweierlei bedeuten: Zum einen ist damit die „(letztwillige) Verfügung, das Testament“¹⁹⁹ gemeint; so verstanden gehört der Begriff zu den erbrechtlichen Termini²⁰⁰. In der Regel schließt sich Paulus jedoch der LXX an, wo διαθήκη als Übersetzung von *berit* (= Bund) verwendet wird. *Bund* ist hier allerdings so zu verstehen, dass es dabei nicht um eine Abmachung zwischen zwei gleichberechtigten Vertragspartnern geht, sondern nach dem Modell altorientalischer Vasallenverträge um die Willenserklärung eines einzelnen²⁰¹. διαθήκη ist dann am besten mit „Verfügung“, „Willenskundgebung“ oder „Anordnung“²⁰² zu übersetzen. Man könnte hier im Gegensatz zum oben genannten rechtlichen von einem „religiösen Begriff διαθήκη“²⁰³ sprechen. Auf jeden Fall hat der Begriff διαθήκη – wie Heinrich Schlier formuliert – bei Paulus „eine große Spannweite“²⁰⁴.

Vor dem Hintergrund der Genesis-Tradition, die in V 22f. anklingt, ist es zunächst einigermaßen überraschend, wenn nun in V 24b von δύο διαθήκαι die Rede ist. Gibt es nicht gerade hier den *einen* Bund, den Gott mit Abraham und seinem Nachkommen Isaak schließt (vgl. Gen 17,19.21)? Von einem Hagar-Bund²⁰⁵, wie ihn Paulus ab V 24c beschreibt, ist in Gen 17 nirgends die Rede²⁰⁶.

¹⁹⁷ 33 Belege im NT, davon acht bei Paulus (Röm 9,4; 11,27; 1 Kor 11,25; 2 Kor 3,6.14; Gal 3,15.17; 4,24).

¹⁹⁸ Anders Philo, der die beiden atl Frauen ebenfalls allegorisch deutet: Sara ist da die „(vollkommene) Tugend“, Hagar die „(mittlere) Bildung“; vgl. Congr 23; Mut Nom 255; Poster C 130.

¹⁹⁹ W. Bauer, Wörterbuch 366; vgl. auch J. Behm, ThWNT II 127-137.

²⁰⁰ In diesem Sinne kommt das Wort in Gal 3,15-17 vor, wo die Verheißung Gottes an Abraham mit dem Testament eines Menschen verglichen wird, das unumstößlich gilt und nicht im Nachhinein geändert werden kann.

²⁰¹ Dieser Aspekt war nach Einschätzung W. Bauers, Wörterbuch 366, ein wichtiger Grund für die Septuaginta-Autoren, berit mit διαθήκη zu übersetzen.

²⁰² Vgl. ebd. Ich verwende deshalb die Übersetzung mit *Testamentsverfügung* und *Bund* synonym.

²⁰³ J. Behm, ThWNT II 132. Hierher gehört auch die prophetische διαθήκη-Idee (vgl. Jer 31,31-34), die sich bei Paulus beispielsweise in 2 Kor 3,6 niederschlägt.

²⁰⁴ H. Schlier, Gal 146 Anm. 4.

²⁰⁵ Im Gen-Text wäre analog zur Zusage von Gen 17,21 (*Meinen Bund aber schließe ich mit Isaak ...*) eher nach einem *Ismael-Bund* zu suchen.

²⁰⁶ „Paul does not draw the thought of two covenants from a literal reading of Genesis 16-21. Nothing is clearer in those stories than the singularity of the covenant God made with Abraham and the passing down of that covenant through Isaac and not through Ishmael“ (J.L. Martyn, Gal 463).

Doch Paulus konzentriert sich in diesem Punkt nicht auf den vorgegebenen Schrifttext, sondern auf die aktuelle Situation. Diese interpretiert er aus seiner Überzeugung heraus, dass mit Christus als dem einen und einzigen Nachkommen Abrahams (vgl. Gal 3,16) der *Bund der Verheißung* in Kraft getreten ist. Damit bleibt er hermeneutisch im Rahmen dessen, was Allegorese leistet: Sie orientiert sich nicht vorrangig an der Logik des vorliegenden Textes (und seinem realen und kontextuellen Hintergrund), den sie neu oder anders interpretiert, sondern an dem vorgegebenen Sinnhorizont, aus dem heraus die Deutung erfolgt²⁰⁷.

Paulus benennt also *zwei* Testamentsverfügungen – „surely against all of his Pharisaic training“²⁰⁸ – und beschreibt *die eine vom Berg Sinai, die zur Sklaverei gebiert, welche ist Hagar*, wesentlich ausführlicher als die andere (vgl. V 24c-25c).

Dass Paulus hier (und nur hier) vom Sinai spricht, hängt vermutlich damit zusammen, dass die Gegner schon vorab versucht hatten, die Galater auf ihre Zugehörigkeit zum „Sinai-Bund“ einzuschwören. Paulus stellt deshalb den ursprünglich *einen* Bund Gottes mit seinem Volk²⁰⁹ als zweigeteilten dar: Während seine Gegner die Gesetzestreue in den Vordergrund rücken und einen Beschneidungs-Bund reklamieren, nimmt Paulus die *Verheißung* als entscheidenden „Bundesgegenstand“ wahr. Paulus will den Bund, bei dem es nicht mehr ums „Fleisch“ (Beschneidung) geht, sondern um den Geist; nicht um den Buchstaben, sondern um die Gesinnung (vgl. 2 Kor 3,6) – wer auf die Beschneidung und die buchstabengetreue Befolgung der Bundesvorschrift besteht, versklavt sich und andere und lässt keinen Raum für Gottes verheißenen Geist. Er spitzt diese Überlegungen zu, indem er sich erlaubt, von *zwei* Bündnissen zu reden²¹⁰ – der eine versklavend und der andere befreiend; der eine repräsentiert in Hagar und ihren Nachkommen, der andere in Sara und ihren Kindern. Der Hagar-Bund hat seinen Ursprung nicht in Gott, sondern steht unter seinem Fluch (vgl. 1,8f.). Er steht für ein von Menschen untereinander geschlossenes Bündnis, das gleichzeitig und parallel zum Sara-Bund existiert²¹¹.

²⁰⁷ Paulus entdeckt im Text gewissermaßen eine „vorausgehende und vorausgesetzte Bedeutung“, die G. Kurz im Anschluss an M. Quilligan „Praetext“ nennt (vgl. G. Kurz, Metapher 41-43).

²⁰⁸ J.L. Martyn, Gal 455.

²⁰⁹ Der Bund, den Gott in Gen 17 mit Abraham und seinen Nachkommen schließt, umfasst gleichermaßen das Gebot der Beschneidung als auch die Verheißung zahlloser Nachkommen.

²¹⁰ Vgl. dazu J.L. Martyn, Gal 436: „Paul boldly finds two covenants in the genesis stories, polar opposites of one another, one of them having to do with the circumcision of the flesh, the other representing the power of God’s promise. Paul’s thought of two covenants is a novum, introduced by the apostle himself as he composed the letter.“

²¹¹ Vgl. auch Ps 83,6f., wo von einem Bündnis der Feinde Gottes – unter ihnen Ismaeliter und Hagariter (!) – die Rede ist.

Paulus erwähnt zwar zwei Testamentsverfügungen, führt aber die mit μία μὲν (V 24c) begonnene Gegenüberstellung nicht fort und verzichtet auf eine direkte Beschreibung des zweiten Bundes, bringt ihn nicht einmal ausdrücklich mit Sara in Verbindung²¹². Doch der befreiende Bund gehört – folgt man dem Strukturprinzip oppositioneller Reihen oder Spalten, das sich im Text abzeichnet (s. o.) – auf die Seite der *freien* Sara, die Kinder *durch Verheißung* hervorbringt (V 23b.28b) und damit auf der Seite des *oberen Jerusalem* steht, das Paulus *unsere Mutter* nennt (V 26).

Meines Erachtens geht es bei der Rede von den δύο διαθήκαι um einen „innerkirchlichen“ Konflikt²¹³ am Übergang zur umfassenden Mission, die alle Völker miteinbezieht. Eine ursprünglich rein jüdische Gruppierung ist dabei, sich für nichtjüdische Mitglieder zu öffnen, muss deshalb neu ihre Identität finden; ihre Mitglieder ringen untereinander um ihr Selbstverständnis. Die führenden Köpfe sind sich einig, dass die Kategorie διαθήκη Gültigkeit hat – Dissens besteht über die Prioritäten, die in diesem Bund gelten. Für Paulus gilt der Abraham-Bund nach wie vor, aber unter anderen Bedingungen. So ist es vor allem ein rhetorischer Schachzug seinerseits, das Bundeskonzept der Gegner als Hagar-Bund zu beschreiben.

In V 25a nimmt Paulus eine „kühne Identifikation“²¹⁴ vor: *Denn Hagar ist der Berg Sinai in der Arabia*²¹⁵. Sehr wahrscheinlich greift Paulus hier auf eine Lokaltradition zurück, die den Sinai mit dem ‚Hausberg‘ der in Arabien gelegenen Metropole Hagar bzw. Hegra identifiziert. So wie *Zion* und *Jerusalem* wechselseitig verwendet werden können, sind dann auch der Stadtname Hagar bzw. Hegra mit Sinai austauschbar²¹⁶. Wenn Paulus schreibt, der Berg Sinai gehöre in eine Reihe mit Jerusalem, dann kann dies zunächst auch ganz wörtlich, nämlich als geographische Angabe verstanden wer-

²¹² J.L. Martyn, Gal 440, sieht dies folgendermaßen begründet: „The reason of this grammatical asymmetry is easily discerned. Paul’s chief interest does not lie with the two covenants, but rather with the two contrasting Jerusalems.“

²¹³ Nicht wenige Ausleger gehen ganz selbstverständlich davon aus, dass mit den δύο διαθήκαι die παλαιὰ διαθήκη und die καινὴ διαθήκη gemeint seien, wie sie Paulus auch in 2 Kor 3,6.14 benennt; vgl. z. B. H. Schlier, Gal 219 (nennt nur παλαιὰ διαθήκη); H.D. Betz, Gal 419. U. Luz, Bund 319-322, beispielsweise sieht die Bünde „in diametralem Gegensatz zueinander“ (319), beobachtet darüber hinausgehend ein „typologisches Gegenüber der beiden Bünde“ (320), deren Beziehung zueinander „eine rein negative“ (321) ist. J. Becker, Paulus 115, räumt zumindest ein, dass sich unser Text u. a. wegen der „theologische[n] Gegenüberstellung von altem und neuem Bund“ nicht „glatt in das paulinische Denken“ einordnen lasse. Da hier jedoch nirgends vom *Alten* und *Neuen Bund* gesprochen wird, halte ich es nicht für sinnvoll, diese Kategorien in den Text einzutragen. Denn nur zu häufig und selbstverständlich wird der *Alte Bund* mit dem Judentum oder dem jüdischen Glauben identifiziert, so wie dann der *Neue Bund* für das Christentum steht. B. Kahl, Brief 603f, macht darauf aufmerksam, wie sehr unsere Paulus-Lesarten festgeschrieben sind durch die geschichtlichen Entwicklungen und die Interpretation von gewichtigen Theologen wie Luther.

²¹⁴ A.M. Schwemer, Himmlische Stadt 200.

²¹⁵ Zur Textkritik siehe oben 2.1.

²¹⁶ Vgl. A.M. Schwemer, Himmlische Stadt 200.

den: Nach frühjüdischem Verständnis²¹⁷ fand sich der Sinai südlich in gerader Linie vom irdischen Jerusalem²¹⁸.

b) *Das jetzige und das obere Jerusalem (V 25bc.26a)*

Über die Sklavin Hagar stellt Paulus die Testamentsverfügung, *die zur Sklaverei gebiert* (V 24d), in eine Reihe mit dem *jetzigen Jerusalem* (V 25b). Es scheint klar, dass mit ἡ νῦν Ἱερουσαλήμ die Stadt Jerusalem in Palästina gemeint ist und nicht eine spirituelle oder abstrakte Größe, wie sie der Begriff des *oberen Jerusalem* vermuten lässt. Fraglich ist jedoch, welche Konnotationen in unserem Kontext mit diesem irdischen Jerusalem verbunden sind: Meint Paulus mit dem *jetzigen Jerusalem* „die politisch-religiöse Einrichtung des Judentums, für die die heilige Stadt als Symbol steht“²¹⁹? In der Forschung wurde lange die Sichtweise vertreten, die beiden als *jetziges* und *oberes Jerusalem* qualifizierten Städte seien Repräsentanten der in unversöhnlichem Gegensatz zueinander stehenden jüdischen und christlichen Glaubensgemeinschaft²²⁰. Doch spricht einiges dafür, dass gerade die polarisierende Erwähnung auf einen rein innerchristlichen Konflikt hindeutet: Mit dem *jetzigen Jerusalem* aus V 25b ist die Jerusalemer Christengemeinde und nicht das Judentum gemeint²²¹. Analysiert man nämlich den paulinischen Gebrauch von Ἱερουσαλήμ in Röm und 1 Kor²²², dann zeigt sich, dass er diesen Begriff in der Regel zwar als geographischen Ausdruck benutzt, ihn jedoch in überwiegend *ekklesiologischen* Zusammenhängen erwähnt²²³ – dies gilt übrigens auch für andere Ortsbezeichnungen, die dann als Metonymie der jeweiligen Ortskirche fungieren²²⁴. Auch in Gal 1,17f. und 2,1f. ist *Jerusalem* für Paulus nur als *die* Stadt interessant, in der

²¹⁷ Jub 8,19. Zion und Sinai entsprechen sich im Buch der Jubiläen von der Lage her, aber auch als heiliger Berg und alter Kultort; vgl. ebd.

²¹⁸ Vgl. A.M. Schwemer, *Himmliche Stadt 200*: „Hagar/Sinai liegt auf derselben Linie (συστοιχεῖ), gewissermaßen dem gleichen Längengrad, wie Jerusalem“. Möglicherweise hatte sich Paulus bei seinem Arabien-Aufenthalt selbst ein Bild machen können.

²¹⁹ H.D. Betz, Gal 422.

²²⁰ H.D. Betz, Gal 423, beispielsweise versteht mit Blick auf die Wertung, die Paulus für ἡ νῦν Ἱερουσαλήμ mit seiner Wendung δουλεύει γὰρ μετὰ τῶν τέκνων αὐτῆς (V 25c) vornimmt, Gal 4,21-31 als „eine[n] der schärfsten Angriffe des Paulus auf die Juden“.

²²¹ Vgl. J.L. Martyn, Gal 439.457-466. Dort auch zum Folgenden.

²²² 1 Kor 16,3-4; Röm 15,19.24-26.31f. Nur hier wird Ἱερουσαλήμ, außer im Gal, von Paulus verwendet.

²²³ Vgl. J.L. Martyn 458: „Paul’s interest in geography is thoroughly ecclesiological. Jerusalem is the place from which the gospel has commenced its march into the rest of the world, and that is in itself a strong hint that, when he uses the word ‚Jerusalem‘, Paul thinks in the first instance of the Jerusalem church, not of the city as such, and certainly not of the Jewish cultus with its temple, its priests, and its traditions.“

²²⁴ Z. B. *Mazedonien* und *Achaia* in Röm 15,26.

die Jerusalemer Kirche mit ihren Vertretern lokalisiert ist²²⁵; den Galatern dürfte also der metonymische Gebrauch von Ἱερουσαλήμ schon vor 4,25 vertraut sein²²⁶. So ist es sehr wahrscheinlich, dass mit dem *jetzigen Jerusalem* die Stadt „nicht als das geistliche Zentrum der Judenschaft, sondern der Judenchristenheit angesprochen ist, deren radikale Exponenten sich zur Autorisierung ihrer Gegenpredigt auf Jerusalem als den maßgebenden ‚Vorort‘ der Christenheit und des wahren Evangeliums beriefen“²²⁷.

Das *jetzige Jerusalem* wird näher beschrieben: *Es dient als Sklave mit seinen Kindern* (V 25c)²²⁸. Damit unterstellt Paulus der Jerusalemer Kirche, dass sie durch ihre Unterstützung der gesetzesobservanten Heidenmission nicht der Freiheit in Christus dient, sondern *Sklaven hervorbringt* (V 24f.). Das ist ein hartes Urteil, das sich nur aus Paulus' besonderer Erfahrung mit den ψευδάδελφοι und ihrem Drängen auf Beschneidung verstehen lässt. Es ist anzunehmen, dass diese ‚Beschneidungspartei‘ in Jerusalem zunehmend an Einfluss gewann (vermutlich durch Jakobus; vgl. 2,12) und eine wichtige Gruppe innerhalb der Jerusalemer Gemeinde darstellte²²⁹, die sich offensiv für strenge Einhaltung der Gesetze und Beschneidung der Heiden einsetzte²³⁰. Wahrscheinlich unterstützte diese Gruppe eine gesetzesobservante Heidenmission in Galatien; Paulus konnte jedenfalls bei der Konfrontation mit den Gegnern aufgrund der Inhalte ihrer Mission und ihrer Vorgehensweise (subversive) Aktivitäten der Jerusalemer Gemeinde vermuten²³¹.

²²⁵ In 1 Kor, Gal und Röm bezieht er *Jerusalem* kein einziges Mal auf das Judentum oder die jüdische Religion.

²²⁶ Vgl. J.L. Martyn, Gal 459.

²²⁷ F. Mußner, Gal 325, der diese These schon von H.J. Holtzmann vertreten fand.

²²⁸ Dem Satzgefüge V 25a-c ist nicht klar zu entnehmen, wer Subjekt des 25c-Satzgliedes ist, da dieser nicht mit einem Relativpronomen (wie etwa in V 24e) an das vorausgehende Nomen angeschlossen ist. Drei Beobachtungen sprechen jedoch dafür, das *jetzige Jerusalem* als Handlungsträger des Satzes in V 25c zu betrachten: a) Der antithetische Parallelismus von V 25c und V 26a: er/sie/es *dient* mit seinen Kindern vs. das obere Jerusalem *ist frei*; b) von Hagar wurde schon in V 24d gesagt, dass sie zur Sklaverei gebiert; c) in V 22 wird deutlich: Hagar hat *einen* Sohn, Sara hat *einen* Sohn. Im weiteren Text wird Sara als Mutter *zahlreicher Kinder* erscheinen, jedoch nicht direkt, sondern über das *obere Jerusalem* vermittelt (V 26f.). Erst in V 31 sind die Adressaten zusammen mit dem Absender (*wir*) die *Kinder der Freien*, also der Sara. Hagars Nachkommen „vervielfältigen“ sich ebenfalls: Aus dem Sohn der Magd (V 22bc) werden die *Kinder einer Magd* (V 31c); „dazwischengeschaltet“ ist das *jetzige Jerusalem*, δουλεύει γὰρ μετὰ τῶν τέκνων (V 25 bc).

²²⁹ Vgl. J.L. Martyn, Gal 460.

²³⁰ Schon bei der Schilderung des *Apostelkonzils* in 2,1-10 kommen die drei Motive zur Sprache, die dann auch in 4,21-31 wieder auftauchen: a) Die ψευδάδελφοι fordern, dass die aus dem Heidentum zum Christentum Übergetretenen beschnitten werden sollen (2,3f.); b) Paulus verurteilt schon hier dieses Ansinnen und Vorgehen als Freiheitsberaubung und Versklavung (2,4), und c) das Ganze ereignet sich in der Jerusalemer Gemeinde.

²³¹ Keine neue Erfahrung, wenn man an die Auseinandersetzungen um die auf dem Apostelkonzil beschlossene gesetzesfreie Heidenmission durch Paulus denkt.

Damit ist Gal 4,21-31 (und der Gal überhaupt) ein Text, in dem sich die *ambivalenten Gefühle* des Paulus gegenüber der Jerusalemer Gemeinde²³² äußern.

Das gegenwärtige Jerusalem hat sein Gegenüber im *oberen Jerusalem*, das im folgenden Vers als *frei* bezeichnet wird (V 26a).

Mit dem Gegenbegriff des ἄνω Ἱερουσαλήμ greift Paulus auf ein Motiv zurück, das innerhalb des Judentums eine lange Tradition hat. Im Prinzip sind es vor allem zwei Überlieferungsstränge²³³, die hier eine Rolle spielen:

a) Die *prophetische Tradition*, die angesichts der brüchigen Existenz der realen Stadt Jerusalem auf eine künftige, unbezwingbare, wunderbare Stadt, auf ein *neues Jerusalem* hofft²³⁴. Diese Stadt, errichtet aus unzerstörbaren Edelsteinen (vgl. Jes 54,11f.), wird Gott selbst als eschatologischen Neubau des irdischen Jerusalem erstehen lassen.

b) Die *apokalyptische Tradition* kennt darüber hinaus ein *präexistentes Jerusalem*, das in der Endzeit auf die Erde herabkommen wird (vgl. Offb 3,12; 21,2.10). Jetzt noch unsichtbar im Himmel verborgen (vgl. 4 Esr 7,26), ist es Sinnbild für den neuen Äon und damit nicht mehr Erfüllung oder Vollendung des alten Jerusalem; vielmehr tritt es als Gegensatz an die Stelle des irdischen.

Hintergrund für Paulus' Gebrauch des *oberen Jerusalem* dürften eher die apokalyptischen Vorstellungen sein²³⁵. Letztlich ist nicht zu entscheiden, ob er damit vor allem den *neuen Äon*²³⁶ meint, die *neue Schöpfung* (καὶνὴ κτίσις; vgl. Gal 6,15), oder konkreter eine *himmlische Kirche*²³⁷, die im Kontrast zur irdischen Kirche (von Jerusalem) steht²³⁸. Gemeinsam ist all diesen Deute- oder Synonymisierungsversuchen, dass sie das *obere Jerusalem* als einen Ort nahe bei Gott auffassen, als eine transzendente Größe, die sich menschlichem Zugriff entzieht²³⁹.

²³² Für Paulus ist und bleibt Jerusalem der Ort, von dem das Evangelium ausgeht. Er fühlt sich Zeit seines Lebens der Jerusalemer Gemeinde tief verbunden und sieht *die Völker* in der Schuld der Jerusalemer. Deshalb ist ihm die Kollekte für die *Heiligen in Jerusalem* ein großes Anliegen, das er mit Eifer verfolgt. Ob ihn die Jerusalemer Autoritäten anerkennen, ist ihm keineswegs gleichgültig; dennoch beharrt er auf seiner von den Jerusalemer Aposteln unabhängigen Stellung (Gal 1,16f.). Zu den *Gefühlen* des Paulus gegenüber Jerusalem vgl. auch J.L. Martyn, Gal 459-462.

²³³ Vgl. H. Schlier, Gal 221f.

²³⁴ Vgl. z. B. Jes 49,16f.; 60,10.15; 61,4; 62,7; Ez 48,30-35; Mi 7,11; Sach 1,16; 14,10.

²³⁵ Vgl. H. Schlier, Gal 222; E. Lohse, ThWNT VII 336; L. Hartman, EWNT ²II 438.

²³⁶ Vgl. H. Schlier, Gal 223.

²³⁷ Vgl. J.L. Martyn, 440f, der hier einen apokalyptischen Kontrast zwischen der Jerusalemer Kirche auf der „irdischen Bühne“ und der wahren Kirche Gottes auf der „himmlischen Bühne“ sieht.

²³⁸ Vehement gegen die genannten Deutungsversuche wendet sich P. Söllner, Jerusalem 161-169, der in der „präsentischen Relevanz“ von ἄνω Ἱερουσαλήμ keinen Hinweis auf zukünftiges Heil entdecken kann und stattdessen die „legitimierende Funktion für den paulinischen Standort als auch eine identitätsstiftende für den Status der Adressaten“ (ebd. 169) betont.

²³⁹ Ausführlich zur Vorstellung vom oberen Jerusalem in der frühjüdischen Literatur A.M. Schwemer, Stadt 207-219.

Von Interesse ist allerdings, warum Paulus diese Größe hier ins Spiel bringt und in welches Verhältnis er das *obere Jerusalem* zur galatischen Gemeinde setzt. Dies soll im folgenden Punkt (c) ausgeführt werden.

Exkurs: Antijudaismus in Gal 4,21-31?

Wie schon erwähnt, wurde Gal 4,21-31 im Laufe seiner Interpretationsgeschichte häufig so verstanden, dass es hier um den Kontrast zwischen Juden und Christen, Synagoge und Kirche gehe. Gerade Gal 4,29 wurde und wird immer wieder als die Darstellung der Verfolgung der christlichen Gemeinde durch die Synagoge gedeutet²⁴⁰; zugleich musste diese Interpretation – v. a. angesichts des Holocaust – als sehr problematisch empfunden werden. Neben der oben genannten Position findet sich noch eine Reihe anderer Stimmen, die zu diesem Problem Stellung nehmen:

So betont etwa Ulrich Luz, dass der Text *aus der Situation heraus* verstanden werden müsse, in die hinein Paulus spricht: „Paulus steht hier vor der Notwendigkeit, die Radikalität und Einzigkeit der göttlichen Gnade in einer Situation klar zu machen, wo sich das Gesetz als zweiter, besserer oder zusätzlicher Weg zum Heil anzubieten schien. In der Konsequenz dieser Ausführungen läge: Das Judentum *ist* verworfen“²⁴¹.

Luise Schottroff, die sich grundsätzlich um Forschungen zu Feminismus und Antijudaismus verdient gemacht hat²⁴², gibt in diesem Zusammenhang allerdings zu bedenken: „Die Grenze zwischen situationsbedingtem, möglicherweise nicht grundsätzlich gemeintem und strukturelem Antijudaismus ist im Gal hauchdünn“²⁴³. Dabei nimmt sie durchaus zur Kenntnis, dass die Äußerungen des Paulus, die antijüdisch interpretiert werden können, nicht in der Konfrontation mit der jüdischen Religion, sondern in der Auseinandersetzung mit Judenchristen entstanden sind. Nicht ganz unproblematisch erscheint mir ihre ursächliche Herleitung des Antijudaismus: Diesen sieht sie nämlich begründet in der „Aufspaltung des Geschickes der Menschen auf zwei Frauen und durch die unsolidarische Darstellung des Geschickes der Hagar“, so dass sie zu der Feststellung kommt: „Die Unsensibilität des Paulus dem Geschick von Frauen gegenüber, also sein massiver Sexismus, ist die Ursache für seinen nicht reflektierten Ansatz zum Antijudaismus“²⁴⁴. Begrenztes Einfühlungsvermögen des Paulus für die Situation von Frauen kann mitunter im Corpus Paulinum konstatiert werden – in diesem Falle scheint mir der Einwand deplatziert, denn hier wird völlig von den Mechanismen und *Eigen-gesetzlichkeiten einer Allegorese* abgesehen: Nicht emphathisches Nachempfinden der ursprünglichen Geschichte (in unserem Fall des atl Sara-Hagar-Zyklus) ist ein Anliegen dieser Textform, sondern das Plausibelmachen der eigenen Intention und theologischen Ansichten mit Hilfe schon bekannter Figuren und Motive. Ob dies eine Form des *gewaltsamen* Umgangs mit Texten ist, kann diskutiert werden und hat ja auch im Laufe

²⁴⁰ So z. B. bei J. Becker, Paulus 115f, der eine Nähe zu 1 Thess 2,15f. mit seiner harten antijüdischen Polemik diagnostiziert.

²⁴¹ U. Luz, Geschichtsverständnis 285.

²⁴² Vgl. etwa L. Schottroff, Antijudaismus; dies., Gesetzesfreies Heidentum.

²⁴³ L. Schottroff, Freue dich 39.

²⁴⁴ Ebd. 40.

der Literaturgeschichte zu entsprechender Einschätzung und Ablehnung von allegorischen Vorgehensweisen geführt²⁴⁵.

Mit der Mehrzahl heutiger Exegeten und Exegetinnen (Mußner, Martyn, Kahl) gehe ich davon aus, dass es sich bei dem geschilderten Konflikt, wie oben beschrieben, um einen *innerchristlichen* handelt²⁴⁶ und Paulus im Gal v. a. daran lag, „die Stellung der Nichtjuden gegenüber den Ansprüchen jüdischer Jesusanhänger zu sichern“²⁴⁷.

Auch wenn sich die zeitgenössische Forschung einig ist, dass aus Gal 4 kein „anti-jüdisches Kapital zu schlagen“²⁴⁸ sei, wurden die Aussagen des Gal in der frühen Kirchengeschichte doch zunehmend als wichtige „Abgrenzungsmarkierungen“²⁴⁹ zwischen werdender Kirche und synagogalem Judentum verstanden²⁵⁰.

c) Die Mutter und ihre Kinder (V 26.31, auch V 23.29)

In V 26 stellt Paulus fest, dass das freie *obere Jerusalem* „unsere Mutter“ sei. Diese Aussage steht genau im Zentrum von Gal 4,21-31²⁵¹.

Wie kommt Paulus zu dieser Aussage?

Im Hintergrund steht zunächst die einfache anthropologische Tatsache, dass jede Stadt für ihre Einwohner schützende und nährenden, also mütterlichen Qualitäten bietet²⁵². Die biblischen Schriften reden ausdrücklich davon, dass die Einwohner Jerusalems zu ihrer Stadt in einem Verhältnis stehen wie Kinder zu ihrer Mutter (vgl. Jes 49,22f.; 50,1; 51,18-20; 66,7-9.11f.; Mt 23,37). Jerusalem zählt zu den bedeutenden ‚Müttern‘ der

²⁴⁵ Zur Problematik allegorischer Interpretationen vgl. E. Castelli, *Allegories* 228-250.

²⁴⁶ Dazu passt auch die Beobachtung, dass Paulus, wann immer er das Wort Ἰουδαῖος im Gal verwendet (2,13.14.15; 3,28), nicht von den Juden der Synagoge, sondern von *Judenchristen* spricht, mit denen er sich kritisch auseinandersetzt (vgl. J.L. Martyn, Gal 38).

²⁴⁷ K.-W. Niebuhr, *Paulusbriefsammlung* 246.

²⁴⁸ G. Jankowski, Gal 93. Nach Jankowski handelt es sich hier vielmehr um heftige Polemik des Paulus gegen zelotische Propaganda in Galatien: Der Hagar-Bund (V 24) meine jene, „die glauben, mit der Beschneidung Israel machen und sichern zu können“ (ebd. 91). Konkret versteht Jankowski darunter jüdische Zeloten, die auch in Galatien ihren eigenen Weg zur Befreiung Israels verfolgen: „Für die zelotischen Gruppen lag der Weg einmal im bewaffneten Kampf gegen die Römer und zum anderen in der scharfen Abgrenzung von den Gojim oder in der Judaisierung der Gojim, und das hieß, daß sie zu Juden gemacht wurden, indem sie beschnitten wurden“ (ebd. 92). Mit Gal 4,21-31 polemisierte Paulus als „messianisch gesinnter Jude gegen andere, ebenfalls messianisch gesinnte Juden“ (ebd. 93), die eine völlig andere Strategie als er selbst verfolgen.

²⁴⁹ K.-W. Niebuhr, *Paulusbriefsammlung* 246.

²⁵⁰ So lieferte die Terminologie des Paulus dann auch erste Ansatzpunkte für eine begriffliche Unterscheidung zwischen *Judentum* und *Christentum*; vgl. ebd. 246f. War diese erst gefunden, konnte der Gal „um so mehr zur Untermauerung des Bruchs zwischen Christentum und Judentum dienen“ (ebd. 247).

²⁵¹ Vgl. oben 2.3.

²⁵² Vgl. L. Hartman, *EWNT* 2II 438.

Geschichte Israels²⁵³. Außerdem wird in der jüdisch-rabbinischen Tradition die Figur der Sara mit Zion bzw. Jerusalem verwoben, so dass es z. B. in PRK 22,1 zur Aussage kommt, dass eines Tages Sara-Jerusalem die Heidenvölker mit ihrer Milch ernähren wird²⁵⁴.

Paulus knüpft an diese Tradition der ‚Mutter-Stadt‘ an; ihm ist es wichtig zu betonen, dass das *obere Jerusalem* Mutter der vormals heidnischen Galater ist – und nicht das *jetzige*. Ziel dieses Vorgehens ist zum einen die Abgrenzung von den Gegnern, die ihre Herkunft aus der rechtmäßigen, weil gesetzestreuem Jerusalemer Gemeinde über die Maßen betonten. Paulus hält dagegen: Nicht die gegenwärtige Jerusalemer Kirche ist eure Mutter! Auch ihr habt eine Mutter-Kirche (oder besser: Kirchen-Mutter?), aber die ist in Gottes Hand – und nicht in der Hand der ψευδαπόστολοι²⁵⁵.

Zum anderen liegt Paulus daran, Selbstwertgefühl und Zuversicht der Galater zu stärken, indem er ihnen deutlich macht: Ihr seid ‚aufgehoben‘ im Himmel: Dort liegt eure Herkunft und Identität. Ihr gehört zum *oberen Jerusalem*, das euch schützen und nähren wird – gerade auch als Heidenvolk (das sich nicht der Beschneidung unterzogen hat), wie es schon Sara tat! Leitet sich die Herkunft der Galater von einer ‚himmlischen‘ Größe ab, wird dadurch nochmals die Sichtweise der Gegner relativiert, denen vermutlich daran liegt, die eigene (religiöse) Abstammung in einer ununterbrochenen Folge auf Abraham zurückzuführen. J. Louis Martyn nimmt an, dass die Gegner die Galater einladen, Abraham als ihren Vater und die Jerusalemer Kirche als ihre Mutter zu betrachten²⁵⁶; auf diese Weise werden sie Mitglieder im Volk Gottes. Paulus hält dagegen, indem er betont, wie wenig es der biologischen Abstammung bedarf, um sich der Mutterschaft Saras zu erfreuen. Entscheidend für die Zugehörigkeit zum Volk Gottes ist, wie schon bei den Erz-Eltern, der Glaube. Dabei darf allerdings nicht übersehen werden, dass für Paulus dieses Volk Gottes immer auch ein endzeitliches ist, da mit Kreuzigung und Auferweckung bereits der neue Äon begonnen hat. So ist das obere Jerusalem hier auch in einem eschatologischen Sinn zu verstehen, denn für Paulus

²⁵³ Vgl. G. Jankowski, Gal 87: „Wenn die Weisen über die Mütter Israels nachdenken, zählen sie sieben Frauen auf: Sara, Rebekka, Rahel, Lea, die Mutter des Schimschon, Hanna und Zion. Zion oder Jerusalem gilt in dieser Reihe als Frau. Diese Frauen haben eins gemeinsam: sie waren alle unfruchtbar und bekamen dennoch Söhne. Und gerade deswegen gelten sie als Mütter Israels.“

²⁵⁴ Vgl. dazu J.L. Martyn, Gal 441. „Here [in PRK 22,1; M.R.], a typological link is drawn between Sarah and Jerusalem, and the link has to do with the eschatological mothering of Gentiles. As Sarah nursed Gentile children at the request of Abraham, so Jerusalem will do the same, when God comes to her“ (ebd. 463).

²⁵⁵ Ob Paulus μήτηρ auch als μητρόπολις verstanden hat, scheint mir nicht ganz so klar, wie A.M. Schwemer, Himmlische Stadt 206, annimmt: „Wie das irdische Jerusalem als Metropolis der weitgestreuten jüdischen Diaspora gesehen wurde, erscheint das obere Jerusalem als Metropolis der weitgestreuten christlichen Gemeinden“.

²⁵⁶ Vgl. J.L. Martyn, Gal 126.

„bilden ‚zeitliche Zukunftshoffnung und räumliche Himmelsphärenvorstellungen‘ und ‚Heilsgegenwart und Heilserwartung‘ gerade bei der Vorstellung vom ‚oberen Jerusalem‘ keine sich ausschließenden Gegensätze“²⁵⁷. Wenn Paulus betont, dass das obere Jerusalem frei ist und als solche Mutter der Christen, dann kann dies auch in der Weise gedeutet werden, dass die Kinder dieser Mutter ihr Dasein einer Art „eschatologischen Geburt“ aus dem neuen Äon verdanken²⁵⁸.

Besonderes Augenmerk richtet Paulus auf die Entstehung der Kinder, die er als *gezeugt bzw. geboren*²⁵⁹ ‚nach Fleisch‘ und *durch Verheißung/ ‚nach Geist‘* (V 23.29) beschreibt. Dabei kommt das Verb γεννάω zum Einsatz. Γεννάω in Verbindung mit „Kind“ oder „Kindern“ wird von Paulus nur verwendet, wenn er von der Gründung christlicher Gemeinden bzw. der Gewinnung einzelner für den christlichen Glauben spricht, so z. B. in 1 Kor 4,14f. oder Phlm 10. Γεννάω ist also ein „mission-oriented verb“²⁶⁰, das deutlich macht, worum es Paulus in Gal 4 geht, nämlich um *zwei verschiedene Arten, Gemeinden zu gründen*: „Paul speaks of two different ways in which churches are being begotten among Gentiles at the present time, and thus of two different Gentile missions“²⁶¹. Wenn die Galater zum Glauben gekommen sind, d. h. als Kirche Gottes geboren wurden, dann deshalb, weil der Geist Gottes – angestoßen durch die freie Mission des Paulus – bei ihnen zur Wirkung kam.

d) Die mit Kindersegen beschenkte Unfruchtbare (V 27)

Wie ein Fremdkörper wirkt V 27, der sich im Verhältnis zum übrigen Text durch eine ganz andere Diktion (Wortwahl, Häufung von Imperativen, mehrfacher Gebrauch von Aorist) auszeichnet. Mit der Formel γέγραπται γάρ wird hier das längste und wortgetreueste Zitat in Gal 4,21-31 eingeleitet, das sich aufgrund des Wortlauts als ein kurzer Abschnitt aus dem Buch Jesaja zu erkennen gibt.

Dort steht es zu Beginn des 54. Kapitels (54,1) und zählt damit zur Überlieferung des Dtjes. Jes 54 gehört zu den Verheißungen und Heilsankündigungen, die der Prophet in der letzten Phase des babylonischen Exils, als sich der Aufstieg des Kyrus und der Untergang Babylons abzeichnen, dem Volk Israel zukommen lässt. Nach der nationalen Katastrophe steht dem Volk nun eine neue Heilszeit bevor, in der der Wiederaufbau des

²⁵⁷ A.M. Schwemer, Stadt 219.

²⁵⁸ Vgl. ebd. 202: „Das eschatologische Geschehen von Tod und Auferweckung Jesu ... bringt die Befreiung aus der Knechtschaft unter Gesetz, Sünde und Tod, und zugleich sind Tod und Auferstehung Jesu Grund der eschatologischen Geburt zur Freiheit, zur Freiheit als Neuer Schöpfung.“

²⁵⁹ Zur Übersetzung siehe 2.1.

²⁶⁰ J.L. Martyn, Gal 451.

²⁶¹ Ebd. 452.

zerstörten Jerusalem und das Wiedererstarken des Volkes in den Blick genommen werden²⁶². Dabei greifen die Autoren von Jes in auffälliger Weise zu weiblichen Metaphern, um ihre Botschaft ‚an den Mann‘ und ‚die Frau‘ zu bringen²⁶³. Während in Jes 1 – 39 Jerusalem als *Tochter Zion* beschrieben wird, verschiebt sich in Dtjes die Metaphorik: Aus der Tochter wird die *erwachsene Frau Zion*. „Im Kontrast zur (noch) sorglos dahinlebenden Tochter Babel sieht Zion sich als eine kinderlose, unfruchtbare, verlassene und verstoßene Frau (49,21b; 54,1b.4b.6), die von JHWH, ihrem Ehemann, geschieden (50,1) und von ihm vergessen wurde (49,14).“²⁶⁴ Durch beständigen Zuspruch kann Jahwe diese Frau wieder zu seiner Braut machen: Aus der Verlassenen wird die Ehefrau, aus der Unfruchtbaren die kinderreiche Mutter. Dtjes (ebenso auch Trtjes) greift gewissermaßen alle für eine erwachsene Frau möglichen Standesangaben auf (Braut, Ehefrau, Mutter, vom Ehemann Verlassene, Unfruchtbare, Geschiedene, Witwe), so dass die verschiedenen Bilder und Metaphern regelrecht zu einer Biographie Zions zusammengesetzt werden können (wie das etwa in Bar 4,5 – 5,9 geschehen ist). Jes 54 spiegelt einen Teil dieser Lebensgeschichte: Jerusalem und damit Israel wird als Jugendliebe Jahwes angesprochen (V 6), die eine kleine Weile verlassen war, jetzt aber wieder *heimgeholt* wird (V 7). Die *Schande der Jugend* und die *Schmach der Witwenschaft* ist vorbei (V 4), denn der Schöpfer selbst ist als Gemahl zurückgekehrt (V 5). Deshalb soll sich Zion freuen und jubeln, denn die Zeit der Unfruchtbarkeit ist zu Ende – stattdessen wird es jetzt mit reicher Nachkommenschaft gesegnet (V 1). Im ersten Moment scheint die Aufforderung zum Jubel angesichts der benannten Unfruchtbarkeit allerdings paradox. In dieser Not der unfruchtbaren Frau und der ‚verrückten‘ Zumutung, doch noch an Kinderreichtum zu glauben, besteht eine Nähe zum Sara-Geschick. Sara war in einer Reihe von Erzmüttern die erste, die entgegen eigener Erfahrung und wider besseres Wissen aufgerufen war, der Verheißung reicher Nachkommenschaft zu trauen. Es ist nicht ausgeschlossen, dass der Autor von Dtjes selbst eine Beziehung zwischen diesen Geschichten sah und anklingen lassen wollte (vgl. Jes 51,2, wo *Abraham, Sara* und die *vielen Nachkommen* genannt werden). So vermuten auch die Exegeten Grimm und Dittert zu Jes 54,1: „... verheißt Dtjes zwar schier Unglaubliches, aber eben dieses Unglaubliche zu glauben war schon Sara zugemutet worden ... So hilft Dtjes *die Erinnerung an die Väter und Mütter Israels*, eine verwegene Hoffnung ins Herz eines jetzt schütterten Lebens zu pflanzen“²⁶⁵.

²⁶² Vgl. z. B. R. Smend, Entstehung 151f.

²⁶³ Vgl. dazu I. Fischer, Jesaja 246 (Fischer wählt deshalb auch für ihren Beitrag über das Buch Jesaja den Untertitel „Das Buch der weiblichen Metaphern“). Zum Folgenden siehe ebd. 246-257.

²⁶⁴ Ebd. 253.

²⁶⁵ W. Grimm/ K. Dittert, Deuterjesaja 438; Hervorh. v. M.R.

Paulus fügt Jes 54,1 in unseren Text ein, weil das Zitat die vorher schon angeklungenen Themen der *Nachkommenschaft* und der *Verheißung* (V 22.23.26b) mit dem antithetischen Motivpaar *Unfruchtbarkeit* bzw. *Kinderlosigkeit* und *Kinderreichtum* entfaltet. Zion, das obere Jerusalem, ist – wie Sara – zu reicher Nachkommenschaft berufen. Paulus schließt damit an die jüdische Tradition an, Jes 54 auf Gen 16 zu deuten und damit Sara und Zion in Verbindung zu bringen²⁶⁶.

Abschließend eine Paraphrase²⁶⁷ von Gal 4,21-31, die das durch die exegetische Arbeit am Text gewonnene Verständnis zum Ausdruck bringen soll:

Ihr Galater, hört doch genau hin, und nehmt euch zu Herzen, was das Gesetz, das euch ja so viel bedeutet, sagen will:

Ihr kennt die Geschichte von der Familie Abrahams. Dieser hatte zwei Frauen, die jeweils einen Sohn zur Welt brachten. Die beiden Frauen waren sehr verschieden: Die eine war eine ägyptische Magd, Hagar, der Befehlsgewalt ihrer Herrin vollkommen unterworfen. Die andere Abrahams erste Frau, schön und frei, Sara – unsere Ur-Ahnin. So verschieden diese beiden Frauen waren, so verschieden war auch die Art und Weise, wie sie zu ihren Nachkommen kamen: Der Sohn der Sklavin, Ismael, ist ein Kind, das ‚gemacht‘ wurde – von Menschen aus dem menschlichen Bedürfnis heraus, die Zeit und Not der Unfruchtbarkeit und Kinderlosigkeit zu beenden. Sara aber bekam ihr Kind, weil es ihr von Gott verheißt war – und sie bekam es, obwohl alle Menschenvernunft dagegensprach.

Ihr könnt diese Geschichte noch in einem anderen Sinn verstehen:

Die beiden Frauen sind wie zwei Arten von Verträgen, die Gott mit den Menschen schließt: Der erste ist der vom Berg der Gesetzgebung, vom Sinai; er führt zu nichts anderem als zu neuer Abhängigkeit und Unfreiheit. Für diesen Vertrag steht Hagar, denn ihr Name ist gleichbedeutend mit dem Ort der Sklaverei.

„Auf der gleichen Linie“ liegt das heutige Jerusalem. Unfreiheit, (blinder) Gesetzesgehorsam und Jerusalem gehören nämlich alle auf eine Seite.

Wir aber halten uns nicht an das jetzige Jerusalem. Wir sind nicht seine Nachkommen, sondern wir gehören zu dem Jerusalem, das am Ende der Zeiten von oben auf uns herabkommen wird. Dieses Jerusalem ist unsere Mutter, wir sind seine Kinder.

²⁶⁶ Das lässt sich auch den Leseordnungen entnehmen, die für den Vortrag aus der Schrift am Sabbat gelten. Nach einer Lesung aus der Tora wird jeweils ein Abschnitt aus den Propheten vorgetragen (die sog. *Haftara* = Abschluss), der inhaltlich eng mit dem vorausgehenden Text zusammenhängt und gewissermaßen schon eine erste Auslegung des Torastückes darstellt. Schon sehr früh wurde Jes 54 als Haftara zu Gen 16 gelesen; vgl. G. Jankowski, Gal 87.

²⁶⁷ Eingedenk der Tatsache, dass jede metaphorische Rede nur bedingt übertragbar ist und jeder Paraphrasierungs-Versuch immer nur eine Annäherung an das Gemeinte darstellen kann.

Es schien unfruchtbar wie unsere Frau Zion, wie das alte Jerusalem, das von Babylon erobert und seiner Einwohner beraubt wurde. Wie eine Frau, die keine Kinder bekommt, ja, wie Sara harrete es aus, bis sich Gott seiner annahm. Doch jetzt gibt es zahlreiche Nachkommen unter denen, die der Verheißung Glauben schenken, die auf das Evangelium von Christus hören – mehr als unter denen, die sich auf das Gesetz und menschliche Autoritäten verlassen.

Ihr, Galater, gehört zu denen, die aus dem Glauben an Verheißung zu Kindern der freien Sara wurden.

Doch jene, die meinen, sie gehören zur Kirche, weil sie das ganze Gesetz halten und sich beschneiden lassen, verfolgen jene, die durch den Geist zum Glauben kamen.

Hören wir, wie die Schrift uns empfiehlt, mit diesen zu verfahren:

Wehrt sie ab und haltet euch die vom Leib, die eure Freiheit durch Gesetz und Beschneidung einengen wollen, denn sie werden nicht als neue Schöpfung zum Israel Gottes gehören.

Wir sind nicht Angehörige einer unfreien und unfrei machenden Kirche, sondern wir sind Kinder der freien Sara, des oberen Jerusalem, über das niemand Verfügungsgewalt hat (auch nicht die Geschwister aus der Jerusalemer Kirche), außer Gott alleine.

3.3 Resümee

Paulus schreibt an eine zu Beginn seines Wirkens sehr für seine Botschaft aufgeschlossene Gemeinde, in der wir „an kultureller und religiöser Emanzipation interessiert[e]“²⁶⁸ Kreise vermuten können. Hier musste seine Botschaft von der ‚Freiheit in Christus‘ auf Widerhall treffen. Nach einem vielleicht sogar euphorischen Aufbruch scheint allerdings eine Art Gegenbewegung eingetreten zu sein, ausgelöst oder verstärkt durch die judaisierenden Wandermissionare, die mit ihrer Forderung nach unbedingter Treue zur Tora auf offene Ohren stießen. Ähnlich dem Volk Israel in der Wüste, das aus der Knechtschaft in die Freiheit aufgebrochen war, sehnen sich die jungen Gemeinden offensichtlich zurück nach Sicherheit, (geistiger) Nahrung, möglicherweise auch nach einer klaren Identität („wissen, wo man hingehört“). Paulus geht auf die Bedürfnisse der Galater ein und erläutert zunächst ausführlich, dass sie wahre Nachkommen und Erben Abrahams sind (3,6-18.29). In 4,21-31 greift er dann zum rhetorischen Mittel der Allegorese, um seine Anliegen bei den Adressaten voranzubringen. Textbasis seiner allegorischen Deutung ist die in Gen überlieferte Geschichte von den beiden Stammmüttern Sara und Hagar und ihren Nachkommen Isaak und Ismael. Ausschlaggebend

²⁶⁸ U. Schnelle, Einleitung 118.

für den Rückgriff auf diese Geschichte dürfte die Konstellation Herrin – Sklavin gewesen sein, die es Paulus ermöglicht, sein mit großem Engagement verfolgtes Thema von der christlichen Freiheit mit traditionellem Material zu veranschaulichen und als in der Geschichte Israels vorausdargestellt wahrzunehmen. Außerdem ‚nutzt‘ er den in Gen 21,10 formulierten Appell, die Magd mit ihrem Sohn zu verstoßen, als direkte Handlungsanweisung an die Galater, die dem Beschneidungsgebot verpflichteten Missionare aus ihrer Mitte zu entfernen.

Die allegorische und typologische Deutung der in Opposition zueinander stehenden Stammütter, die Betonung der durch sie repräsentierten Arten der ‚Reproduktion‘ (als zweier möglicher Wege, zu missionieren) sowie die Einbeziehung der Episode von der ‚Verfolgung‘ des Isaak durch Ismael ermöglichen es Paulus, sich klar von seinen Gegnern abzugrenzen, die er v. a. durch die Rede von den zwei Testamentsverfügungen als sklavisches Gesetzesanhänger diskreditiert.

Vor allem gelingt es ihm aber, die wahre Identität der Galater zu bestimmen und so ihr Selbstwertgefühl zu stärken: Sie sind rechtmäßige Nachkommen der freien Sara, lebendiges Zeugnis für die Erfüllung der an die Stammes-Mutter ergangenen Verheißung. Dabei bekommen die Galater von Paulus nicht nur *genealogisch*²⁶⁹ (*Kinder der Freien*) einen Ort²⁷⁰ zugewiesen, sondern auch *kosmologisch-eschatologisch*, wenn er an die prophetische Rede von der personifizierten Stadt Zion anknüpft und ausdrücklich das *obere* Jerusalem zur Mutter erklärt. Vom oberen Jerusalem ‚bemuttert‘ werden heißt dann: sich in der Gewissheit wiegen dürfen, mit in die endzeitliche Heilsgemeinschaft aufgenommen zu sein.

Indem sich Paulus selbst zusammen mit den Angeschriebenen zu den Kindern der Freien zählt (V 31) und das obere Jerusalem zur *gemeinsamen* Mutter erklärt (V 26)²⁷¹, vermag er sich an die Seite der Galater zu stellen und die alle Differenzen übersteigende tiefe Verbundenheit zu betonen, die ja gerade durch die Gegner gefährdet zu sein scheint²⁷².

In Gal 4 findet sich keine *direkte* Metaphorisierung oder Personifikation der Adressaten

²⁶⁹ Diese Genealogie ist aber von besonderer Art: „The identity of the Galatian churches is not determined by a line of descent from any entity that is earthly and past. For the heavenly Jerusalem church, not the earthly church in Jerusalem, is the mother of the Galatian churches“ (J.L. Martyn, Gal 441).

²⁷⁰ Beachte in diesem Zusammenhang die zahlreichen *lokalen* Bestimmungen in unserem Text: V 21b: *unter* dem Gesetz; V 25a: *in* der Arabia; V 25b: *in* derselben Reihe stehen; V 26a: das *obere* Jerusalem; V 30b: wirf *hinaus*.

²⁷¹ Damit begibt er sich allerdings in eine gewisse metaphorische Inkohärenz zur Aussage in 4,19: ... τέκνα μου, οὐδὲ πάλιν ὠδίνω ... Hier spricht er von Geburtswehen, die er von neuem erleidet, und betont so seine Stellung als Erzeuger der Gemeinde und die daraus resultierenden Ansprüche gegenüber den Galatern.

²⁷² Die gemeinsame Mutterschaft unterstreicht er auch dadurch, dass er die Adressaten zweimal als *Geschwister* anspricht (V 28b.31b).

in eine weibliche Figur, wie wir sie aus 2 Kor 11 kennen (V 2: *ich habe euch als reine Jungfrau ...*). Dennoch spricht Paulus mit weiblicher Metaphorik von den galatischen Gemeindemitgliedern, wenn er sie (in Anspielung auf Sara) *Kinder der Verheißung* nennt (V 28), wenn er sich und die Galater als *Kinder der Freien* bezeichnet (V 31) und entsprechend das *obere Jerusalem* als *unsere Mutter* titulierte (V 26). Der Text greift in auffälliger Weise auf bedeutende Frauen aus der Geschichte Israels zurück, allegorisiert diese, schließt an weibliche Typologisierungstraditionen des AT (Sara – Zion) an und nimmt in konzentrierter Weise die weiblichen Motive des Gebärens und Hervorbringens von Nachkommen, Unfruchtbarkeit und Kinderreichtum, Mutterschaft und Kindschaft auf²⁷³. Auf diese Weise aktiviert er Konnotationen von Geborgenheit, Sicherheit und Nahrung und veranschaulicht so die Zugehörigkeit der – durch ihn ohne Beschneidung missionierten – Galater zum endzeitlichen Gottesvolk der Christusgläubigen.

²⁷³ So spielen Genealogien, Eltern-Kind- und Gebär-Metaphern im Gal überhaupt eine herausragende Rolle; vgl. Ch. Gerber, Paulus 456f.

§ 3 Die Kirche – geliebte Ehefrau Christi: Eph 5,21-33

Nach dem sehr konkreten Ringen mit Anfragen, Argumentationen und Anfeindungen des Paulus in seiner Korrespondenz mit der korinthischen und galatischen Gemeinde legt der Autor des Eph größeren Wert auf eine kosmologisch-theologische Einordnung und christologische Verankerung der Ekklesia. Ihm geht es nicht mehr um eine einzelne Gemeinde, sondern um die „universale Gemeinschaft aller Gemeinden an jedem denkbaren Ort, die sich auf Jesus Christus gründen“²⁷⁴. So thematisiert er eindringlich die *Einheit der Kirche* aus Juden und Heiden, doch ohne den kämpferischen Impetus eines mit den Adressaten um seine Autorität oder die Gesetzesproblematik kämpfenden Paulus²⁷⁵. Dafür kennt das NT „nirgends eine so tief angelegte und wirksam hervortretende Ekklesiologie wie im Epheserbrief“²⁷⁶.

Eph 5,21-33 ist zunächst ein paränetischer Text, der das Ziel verfolgt, das eheliche Miteinander von Mann und Frau (im Rahmen eines antiken Oikos, s. u.) zu regeln. Die besondere Aussage und Qualität des Textes, aber auch seine Brisanz beruhen auf der Analogie zwischen dem Verhältnis von Mann und Frau und der Christus-Kirche-Relation, der im Folgenden unsere besondere Aufmerksamkeit gilt.

1. Einleitungsfragen

1.1 Der Verfasser und die Adressaten

Der Textbefund ist zunächst eindeutig: In der Superscriptio wird Paulus als Absender genannt (1,1)²⁷⁷. Dennoch gibt es eine Reihe von Gründen, die eine *Verfasserschaft des Paulus* zumindest *fraglich* erscheinen lassen²⁷⁸: Eph zeigt sprachliche Eigenarten, wie eine verhältnismäßig große Anzahl von ntl Hapaxlegomena, die Ersetzung typisch paulinischer Ausdrücke durch andere und die im Vergleich zum paulinischen Stil über-

²⁷⁴ K.-W. Niebuhr, Paulusbriefsammlung 253.

²⁷⁵ Stellungnahmen und Aussagen zum Thema Kirche „fehlt ... die paulinische Dialektik und Spannung“ (Ph. Vielhauer, Geschichte 214).

²⁷⁶ R. Schnackenburg, Eph 299.

²⁷⁷ Der Name taucht nochmals in 3,1 auf, wo sich der Schreiber als der in Gefangenschaft befindliche Apostel darstellt (vgl. 4,1), der schließlich am Ende des Briefes die Sendung seines Mitarbeiters *Tychikus* ankündigt (6,21f.).

²⁷⁸ Vgl. zum Folgenden U. Schnelle. Einleitung 349-451.

langen Sätze²⁷⁹. Außerdem diene der Kol nachweislich als literarische Vorlage²⁸⁰. Der im Eph sich präsentierende Paulus ist anerkannte Autorität und muss in keiner Weise um sein Apostolat kämpfen, wie wir es aus anderen unangefochtenen Paulusbriefen kennen (z. B. in 1 Kor 9)²⁸¹. Alle Argumente zusammengenommen, liegt es nahe, den Eph als *deuteropaulinische* Schrift zu verstehen. Ihr Verfasser bediente sich der literarischen Methode der *Pseudepigraphie*, um sich das Ansehen des Paulus als Apostel und „erleuchteten Theologen“²⁸² (vgl. bes. 3,1-13) für seine Anliegen zunutze zu machen. Über seine Herkunft und sein Umfeld können nur (begründete) Vermutungen angestellt werden: Rudolf Schnackenburg nimmt an, dass der Autor ein aus dem Judentum stammender Christ ist²⁸³. Die eigenständige Entwicklung einer über Paulus hinausgreifenden Theologie und besonders Ekklesiologie deute auf einen Mann hin²⁸⁴, der „selbst als Lehrer in einer Gemeinde tätig war, wahrscheinlich in einer führenden Position“²⁸⁵.

Als *Adressaten* sind *die Heiligen, die in Ephesus sind* (1,1), angegeben. Doch in den ältesten und besten Handschriften fehlt $\epsilon\nu$ $\Upsilon\epsilon\phi\acute{\epsilon}\sigma\omega$ ²⁸⁶. Da es unwahrscheinlich ist, dass

²⁷⁹ Ph. Vielhauer, *Geschichte* 208, nennt den *Stil des Eph* „schwerfällig, überladen und schwülstig“. Für die Annahme eines unbekanntes Verfassers gewichtet Vielhauer die stilistischen Eigenheiten stärker als das besondere Vokabular.

²⁸⁰ Vgl. z. B. Ph. Vielhauer, *Geschichte* 209f; K.-W. Niebuhr, *Paulusbriefsammlung* 250; R. Schnackenburg, *Eph* 26-30.

²⁸¹ Die Position des Paulus wird schon „in ihren kirchengeschichtlichen Dimensionen“ (U. Schnelle, *Einleitung* 349) gewürdigt. Als weitere *Argumente gegen eine paulinische Verfasserschaft* können geltend gemacht werden: • Verfasser und Adressaten scheinen sich nur vom Hörensagen zu kennen (vgl. 1,15; 3,2), was sich schwer mit einem längeren Aufenthalt des Paulus in Ephesus vereinbaren lässt (zwei Jahre, vgl. *Apg* 19,1.9f.; 20,17f.); vgl. ebd. 350. • Im Eph zeichnen sich andere Ämter- und Gemeindestrukturen (vgl. 4,11f.) ab, als sie aus den echten Paulinen bekannt sind; vgl. ebd. 349f. • Vor allem theologisch sind starke Unterschiede zu den unbestrittenen Paulusbriefen zu beobachten: in der Vorstellung von der kosmischen Herrschaft Christi (1,20.22f.), in der Ekklesiologie (2,13f.16) und in der präsentischen Eschatologie (2,5f.8.19; 3,12); vgl. R. Schnackenburg, *Eph* 23-25. Außerdem klingt das Rechtfertigungsthema nur sehr leise an, eine Theologie des Kreuzes tritt völlig zurück, Parusie-Erwartungen fehlen.

²⁸² R. Schnackenburg, *Eph* 33.

²⁸³ Vgl. R. Schnackenburg, *Eph* 32f. Dafür spricht seines Erachtens die mit dem jüdischen Denken verbundene Theologie (vgl. 1,3-14; 3,20f. u. a.), seine Schriftkenntnis, seine dem jüdischen Midrasch verwandte Methode der Schriftauslegung (vgl. 2,17; 4,8; 5,31) und die den Qumranschriften nahestehende Diktion. Schriftanspielungen beziehen sich in der Regel auf die LXX; Berührungen mit Philo und griechisch-stoischer Ethik können als Hinweis auf ein hellenistisch gebildetes Judentum gewertet werden. Anders A. Lindemann, *Bemerkungen* 247, der den Eph-Autor für einen gebürtigen Nichtjuden hält.

²⁸⁴ Einige Indizien sprechen eher für eine männliche Abfassungsperspektive; vgl. H. Melzer-Keller, *Brief* 612f.

²⁸⁵ R. Schnackenburg, *Eph* 34.

²⁸⁶ In P⁴⁶, B*, \aleph * und in den Minuskeln 1739 und 424. Markion (um 140) hat diese Angabe vermutlich nicht gelesen, denn Tertullian polemisiert gegen ihn, weil er den Brief mit der Überschrift „ad Laodiceos“ versieht und ihn dadurch mit dem in Kol 4,16 erwähnten „Brief aus Laodikeia“ identifiziert; vgl. Ph. Vielhauer, *Geschichte* 205; U. Schnelle, *Einleitung* 352.

eine schon vorhandene Adresse ersatzlos gestrichen wurde, gleichzeitig das Fehlen der Ortsangabe als Manko empfunden wurde, ist diese wohl im Nachhinein ergänzt worden²⁸⁷.

Weil der Autor des Eph den Kol kannte, der für Gemeinden in der Asia geschrieben worden war, gehen etliche Exegeten davon aus, dass auch Eph für einen *Kreis von Gemeinden im westlichen Kleinasien* verfasst wurde²⁸⁸. Hauptstadt der Provinz Asia war Ephesus; dort gab es eine von Paulus gegründete Gemeinde – deshalb könnte schließlich doch „die wichtigste Gruppe, die der Epheserbrief erreichen sollte“²⁸⁹, die Gemeinde in Ephesus gewesen sein. Insgesamt ist im Schreiben selbst wenig über die Adressaten zu erfahren²⁹⁰. Eph 2,1.11f.14f.; 3,1 legen nahe, dass sie gebürtige Heiden waren. Sie müssen von Paulus gewusst und seine Autorität geschätzt haben²⁹¹. Die Situation, in die hinein der Brief geschrieben ist, setzt andere kirchengeschichtliche Verhältnisse voraus als die echten Paulinen: Es geht nicht mehr um den *Zugang* der Heiden zum Gottesvolk, wie etwa in Gal, sondern um den *Umgang*²⁹² untereinander; die ehemaligen Heiden werden aufgefordert, die aus Heiden und Juden hervorgegangene Kirche als Einheit zu betrachten²⁹³.

²⁸⁷ Ph. Vielhauer, *Geschichte* 215, vermutet, dass die ephesenische Adresse bei einer Sammlung der Paulusbriefe entstand: Im 2 Tim taucht ein Tychikus auf, der nach Ephesus geschickt wurde (4,12). Dieser wird auch in Eph 6,21 erwähnt. Durch Kombination der beiden Notizen schien es nun möglich, die fehlende Ortsangabe in Eph einzutragen – „so kam auch Ephesus zu einem Brief des Paulus und die Kirche zum ‚Epheserbrief‘“.

²⁸⁸ Vgl. R. Schnackenburg, Eph 26; U. Schnelle, *Einleitung* 353; P. Pokorný, Eph 37; J. Gnilka, Eph 6.

²⁸⁹ P. Pokorný, Eph 37.

²⁹⁰ Vgl. dazu R. Schnackenburg, Eph 30: „Mangels konkreter Anhaltspunkte muß man der inneren Lage kleinasiatischer Gemeinden im ausgehenden 1. Jh. größere Aufmerksamkeit schenken“. Berücksichtigt man die Darstellungen in den Sendschreiben der Offb und die Ignatiusbriefe, dann erhält man den Eindruck von vielfältigen Schwierigkeiten: A. Lindemann, *Bemerkungen* 242f, möchte diese in einer *Verfolgungssituation* ausmachen, die sich v. a. in Eph 6,10-20 niederschlägt (dagegen R. Schnackenburg, Eph 30; P. Pokorný, Eph 44f). K.M. Fischer, *Tendenz* 79-94, sieht das Problem in der *bedrückenden Lage der Judenchristen* in den überwiegend heidenchristlichen Gemeinden und im Inkrafttreten einer *neuen episkopalen Kirchenordnung* in Kleinasien, die die Struktur des paulinischen Missionsverbandes zu zerstören drohte.

²⁹¹ Vgl. K.M. Fischer, *Tendenz* 18.

²⁹² Vgl. K.-W. Niebuhr, *Paulusbriefsammlung* 251.

²⁹³ Als *Abfassungsort* wird ebenfalls Kleinasien vermutet; vgl. U. Schnelle, *Einleitung* 351. Da Kol vom Autor des Eph als Vorlage benutzt wird, andererseits der Eph in den Ignatiusbriefen schon bekannt ist, wird der *Zeitraum*, in dem die Abfassung wahrscheinlich erfolgte, auf 80 – 110 n. Chr. angesetzt; vgl. R. Schnackenburg, Eph 30; P. Pokorný, Eph 43; U. Schnelle, *Einleitung* 351.

1.2 Der Brief an die Epheser: Aufbau und literarischer Charakter

Gerahmt von einem *Briefpräskript* (1,1f.) und einem *Briefschluss* (6,20-24) bietet der Eph nach einem zweiteiligen *Proömium*²⁹⁴ (Teil I: 1,3-14; Teil II: 1,15-23) ein ebenfalls zweigegliedertes *Briefkorporus*: Im ersten Hauptteil (2,1 – 3,21), den man auch als *lehrhaften Teil* bezeichnen könnte, stehen „das zurückliegende Christusgeschehen und die Befreiung der Glaubenden von ihrem früheren Lebenswandel“²⁹⁵ im Mittelpunkt des Interesses; der zweite Teil (4,1 – 6,20) stellt eine ausführliche *Gemeindeparänese* dar. Es ist also zwischen einem auf Erinnerung zielenden Teil und einem der Gegenwart und Zukunft gewidmeten Teil zu unterscheiden²⁹⁶.

Am Ende fehlen Grüße, Besuchspläne und persönliche Nachrichten, was den „zeitlosen Charakter“²⁹⁷ des Briefes unterstreicht. Daneben führten der „eher allgemein gehaltene Inhalt, dem sein sicher vorhandener Situationsbezug nur schwer abzugewinnen ist“²⁹⁸, der hymnische Stil und der Gebrauch liturgischer Sprache immer wieder dazu, den literarischen Charakter des Eph anders zu bewerten, als er sich dem äußeren Rahmen nach gab: Eph wurde als theologischer Traktat, Weisheitsrede, (Tauf-)Homilie, Meditation und predigtartige Abhandlung in brieflicher Verkleidung²⁹⁹ gedeutet. Diesen Annahmen steht vor allem der lange Paraklese-Teil entgegen, der ein über die Darlegung von theologischen Gedanken hinausgehendes pastorales Interesse verrät. Mit R. Schnackenburg gehe ich deshalb davon aus, dass der „spekulativ veranlagte, zu theologischer Besinnung und maßvollem Zuspruch neigende Autor“³⁰⁰ einen „katholischen Brief“ als Zirkularschreiben verfasst hat – „katholisch“ verstanden im Sinne eines Schreibens an ein Kirchengebiet, hier die paulinischen Gemeinden in Kleinasien.

²⁹⁴ Mit U. Schnelle, Einleitung 354; K.-W. Niebuhr, Paulusbriefsammlung 248f. Gegen R. Schnackenburg, Eph 17; für ihn durchbricht die große Eulogie in 1,3-14 die Form eines Gemeindebriefes. Für Vielhauer ist der ganze erste Teil (1,3 – 3,21) das Proömium.

²⁹⁵ K.-W. Niebuhr, Paulusbriefsammlung 248.

²⁹⁶ Vgl. ebd. 248f.

²⁹⁷ U. Schnelle, Einleitung 354.

²⁹⁸ H.-J. Klauck, Briefliteratur 239.

²⁹⁹ Vgl. die Zusammenstellungen bei R. Schnackenburg, Eph 18, und U. Schnelle, Einleitung 354f.

³⁰⁰ R. Schnackenburg, Eph 19.

2. Textanalyse

2.1 Text und Übersetzung

Ἐποτασσόμενοι ἀλλήλοις ἐν φόβῳ Χριστοῦ,	21a	Ordnet euch einander unter
	b	in Furcht Christus gegenüber,
αἱ γυναῖκες τοῖς ἰδίοις ἀνδράσιν ὡς τῷ κυρίῳ,	22a	die Frauen den eigenen Männern
	b	wie dem Herrn,
ὅτι ἀνὴρ ἐστὶν κεφαλὴ τῆς γυναικὸς ὡς καὶ ὁ Χριστὸς κεφαλὴ τῆς ἐκκλησίας, αὐτὸς σωτὴρ τοῦ σώματος·	23a	denn (der) Mann ist (das) Haupt der Frau
	b	wie auch Christus Haupt der Kirche,
	c	er, Retter des Leibes;
ἀλλὰ ὡς ἡ ἐκκλησία ὑποτάσσεται τῷ Χριστῷ, οὕτως καὶ αἱ γυναῖκες τοῖς ἀνδράσιν ἐν παντί.	24a	doch ³⁰¹ wie die Kirche sich unterordnet Christus,
	b	so auch die Frauen den Männern in allem.
Οἱ ἄνδρες, ἀγαπᾶτε τὰς γυναῖκας, καθὼς καὶ ὁ Χριστὸς ἠγάπησεν τὴν ἐκκλησίαν	25a	Ihr Männer ³⁰² ,
καὶ ἑαυτὸν παρέδωκεν ὑπὲρ αὐτῆς,	b	liebt die Frauen,
	c	wie auch Christus die Kirche liebte
	d	und sich hingab für sie,
ἵνα αὐτὴν ἀγιάσῃ καθαρίσας τῷ λουτρῷ τοῦ ὕδατος ἐν ῥήματι,	26a	damit er sie heilige,
	b	(sie) reinigend durch das Wasserbad im Wort,
ἵνα παραστήσῃ αὐτὸς ἑαυτῷ ἔνδοξον τὴν ἐκκλησίαν, μὴ ἔχουσαν σπῖλον ἢ ρυτίδα ἢ τι τῶν τοιούτων, ἀλλ' ἵνα ᾖ ἁγία καὶ ἄμωμος.	27a	damit er selbst sich hinstelle glanzvoll die Kirche,
	b	die nicht einen Flecken oder eine Runzel oder etwas Derartiges hat,
	c	sondern damit sie heilig und untadelig sei.
οὕτως ὀφείλουσιν [καὶ] οἱ ἄνδρες ἀγαπᾶν τὰς ἑαυτῶν γυναῖκας ὡς τὰ ἑαυτῶν σώματα. ὁ ἀγαπῶν τὴν ἑαυτοῦ γυναῖκα ἑαυτὸν ἀγαπᾷ·	28a	So müssen [auch] die Männer ihre (eigenen) Frauen lieben
	b	wie ihre (eigenen) Leiber.
	c	Der seine (eigene) Frau liebt,
	d	liebt sich selbst.
Οὐδεὶς γὰρ ποτε τὴν ἑαυτοῦ σάρκα ἐμίσησεν, ἀλλὰ ἐκτρέφει καὶ θάλπει αὐτήν, καθὼς καὶ ὁ Χριστὸς τὴν ἐκκλησίαν,	29a	Denn keiner hasste jemals sein (eigenes) Fleisch,
	b	sondern er ernährt und pflegt es,
	c	gleichwie auch Christus die Kirche,
ὅτι μέλη ἐσμὲν τοῦ σώματος αὐτοῦ.	30	denn wir sind Glieder seines Leibes.

³⁰¹ Zur Übersetzung des ἀλλά an dieser Stelle mit „doch“ vgl. W. Bauer, Wörterbuch 75 (s. v. 6.).

³⁰² Der Vokativ wird aus pragmatischen Gründen als eigene ÄE behandelt; vgl. H. Schweizer, Exegeten 175.

<p>ἀντὶ τούτου καταλείψει ἄνθρωπος [τὸν] πατέρα καὶ [τὴν] μητέρα καὶ προσκολληθήσεται πρὸς τὴν γυναῖκα αὐτοῦ, καὶ ἔσονται οἱ δύο εἰς σάρκα μίαν.</p>	<p>31a Deshalb wird ein Mensch [den] Vater und [die] Mutter verlassen, b und wird sich eng anschließen an seine Frau, c und die beiden sollen³⁰³ ein Fleisch sein.</p>
<p>τὸ μυστήριον τοῦτο μέγα ἐστίν· ἐγὼ δὲ λέγω εἰς Χριστὸν καὶ εἰς τὴν ἐκκλησίαν.</p>	<p>32a Dieses Geheimnis ist groß; b ich aber sage (es) auf Christus und auf die Kirche (hin).</p>
<p>πλὴν καὶ ὑμεῖς οἱ καθ' ἕνα, ἕκαστος τὴν ἑαυτοῦ γυναῖκα οὕτως ἀγαπάτω ὡς ἑαυτόν, ἥ δὲ γυνὴ ἵνα φοβῆται τὸν ἄνδρα.</p>	<p>33a Jedenfalls auch ihr, einzeln, b jeder soll seine (eigene) Frau so lieben c wie sich selbst, d die Frau aber soll den Mann fürchten.</p>

2.2 Einordnung in den Kontext und Textabgrenzung

Unser Abschnitt gehört zum zweiten Hauptteil des Briefes, der Paränese. Dort steht er im letzten Drittel, einer sog. *Haustafel* (5,21 – 6,9)³⁰⁴. Unmittelbar voraus geht ein längerer Abschnitt mit Einzelmahnungen³⁰⁵.

Es kann diskutiert werden, ob V 21 noch zur Analyse mit herangezogen werden soll. Im Grunde geht er den Ermahnungen an die einzelnen Adressatengruppen als „nicht gruppenspezifische Mahnung“³⁰⁶ voraus und bildet damit den Übergang zwischen den Einzelmahnungen und dem nachfolgenden Text. Obwohl der Vers gewissermaßen ‚Überschrift‘³⁰⁷ zur *gesamten* Haustafel ist, soll er hier berücksichtigt werden³⁰⁸, weil er zum einen das Verb für den folgenden V 22 enthält³⁰⁹ und zum anderen das für die Semantik der Haustafeln und damit auch für unseren Abschnitt zentrale ὑποτάσσομαι einführt³¹⁰.

³⁰³ Zum iussivischen Gebrauch des Futurs vgl. F. Blass/ A. Debrunner/ F. Rehkopf, Grammatik § 362.

³⁰⁴ Näheres dazu siehe unten 2.4.

³⁰⁵ Vgl. U. Schnelle, Einleitung 354; P. Vielhauer, Geschichte 204.

³⁰⁶ M. Gielen, Tradition 205.

³⁰⁷ Vgl. ebd. 239-241. R. Schnackenburg, Eph 249, spricht von einem „Leitsatz“ für die ganze Haustafel.

³⁰⁸ So die überwiegende Zahl der Forscher; vgl. die Auflistung bei M. Gielen, Tradition 240 Anm. 102. Es gibt allerdings auch Gründe textkritischer (vgl. R. Zimmermann, Geschlechtermetaphorik 328f) und syntaktischer Art – mit ὑποτασσόμενοι, dem ersten Wort von V 21, setzt der Verf. eine Reihe von Partizipien aus 5,19f. fort (λαλοῦντες, ἄδοντες, ψάλλοντες, εὐχαριστοῦντες) –, V 21 noch zum vorausgehenden Abschnitt 5,15-20 zu rechnen.

³⁰⁹ In V 22 wird kein eigenes Prädikat genannt; hier ist aus V 21 ὑποτασσόμενοι zu ergänzen.

³¹⁰ Vgl. M. Gielen, Tradition 206.

Die Abgrenzung nach hinten ist durch die klare Struktur der Haustafel bedingt: Mit 6,1 wechselt die Adressatengruppe zu den Kindern (6,1) und Vätern (6,4), die ebenso wie die vorher genannten Männer (5,25) im Vokativ angesprochen werden. Davor wird in 5,32f. das erste und für unsere Untersuchung relevante „Mahnungspaar“³¹¹ einschließlich seiner Bezüge auf Christus und die Kirche noch einmal gemeinsam in den Blick genommen. Bei den folgenden Aufforderungen an Kinder, Väter, Sklaven und Herren ist keine metaphorische Rede oder Bezugnahme zur Kirche zu beobachten, so dass dieser Teil für die weitere Untersuchung außer Acht gelassen werden kann.

2.3 Sprachlich-syntaktische, semantische und argumentative Strukturen

Über den ganzen Text verteilt erscheinen die beiden am häufigsten gebrauchten Nomina³¹², γυνή und ἀνήρ, die auch das Rahmenthema unseres Textabschnittes bestimmen: Das Verhältnis von *Mann* und *Frau* (im Oikos³¹³). Beide treten immer als *Begriffspaar* auf; in jeder Äußerungseinheit, in der eine Form von γυνή genannt wird, ist auch ein männliches Subjekt oder Objekt zu finden³¹⁴. Nicht anders verhält es sich mit Χριστός und ἐκκλησία, die ebenfalls paarweise insgesamt fünfmal³¹⁵ im Text erscheinen, Χριστός darüber hinaus noch in V 21b und ἐκκλησία zusätzlich in V 27a.

Einige Beobachtungen zur Verteilung der Lexeme und zur Text- bzw. Argumentationsstruktur legen zunächst nahe, Eph 5,21-33 in zwei größere „Blöcke“³¹⁶ einzuteilen, die ungefähr identisch sind mit den an die Frauen und Männer gerichteten Paränesen einer Haustafel³¹⁷:

- So kommt ὑποτάσσομαι nur zweimal (V 21a.24a) im ersten Teil des Textes vor. Dafür tritt ab V 25 das Verb ἀγαπᾶν in großer Dichte auf (V 25b.25c.28a.28c.28d.33b).

³¹¹ Ebd. 205.

³¹² γυνή kommt im gesamten Text in verschiedenen Flexionsformen neunmal vor, davon viermal im Plural (V 22a.24b.25a.28a) und fünfmal im Singular (V 23a.28c.31b.33bd). Nicht ganz so häufig ist ἀνήρ genannt, nämlich viermal im Plural (V 22a.24b.25a.28a) und zweimal im Singular (V 23a.33d). Gemeint ist der männliche Part der Beziehung aber auch mit dem Partizip ἀγαπῶν in V 28b, dem ἄνθρωπος des Gen-Zitates (V 31a) und dem ἕκαστος im V 33b.

³¹³ Näheres dazu unter 3.4.

³¹⁴ Nämlich in V 22a.23a.24b.25ab.28a.28c.33b.33d. Ausnahme: das LXX-Zitat in V 31ab, wo die ausdrückliche Nennung von Mann und Frau auf zwei parataktisch angeordnete Sätze verteilt ist.

³¹⁵ V 23b.24a.25c.29c.32b.

³¹⁶ So M. Theobald, Heilige Hochzeit 232. Das Zweiteilung greift aber etwas zu kurz, wie sich weiter unten zeigen wird.

³¹⁷ Näheres unter 2.4.

- Auch die außergewöhnlich langen Satzgefüge deuten auf eine Zäsur am Ende von V 24 hin: Das erste Satzgefüge erstreckt sich, bestehend aus einer Mahnung an die Frauen mit nachfolgender Begründung, von V 21 bis V 24. Der nachfolgende Satz umfasst ebenfalls 4 Verse (25-28), zeigt sich als Mahnung an die Männer und zeichnet sich durch eine dem ersten Textteil vergleichbare argumentative Struktur aus (Näheres s. u.).
- Jeder Block ist gekennzeichnet durch die anfängliche Forderung (V 22a.25a), bestehend aus der im Plural vorgenommenen Nennung³¹⁸ (V 22a) bzw. Anrede (V 25a) der Adressatengruppen (erst Frauen, dann Männer), einem Partizip (in V 22a zu ergänzen aus V 21a) bzw. einem Imperativ (V 25b) und dem dazugehörigen Objekt. Nach einer ausführlichen christologisch-ekklesiologischen Begründung bzw. Motivation wiederholt sich diese Anweisung nochmals (V 24b.28a)³¹⁹.

Untersuchen wir zunächst die *Aufforderung an die Frauen* (V 22-24) näher:

Diese wird so entfaltet, dass nach der Mahnung im engeren Sinn (V 22a) mit Hilfe der Vergleichspartikel ὡς eine erste „christologische Rückbindung“³²⁰ erfolgt. Ein kausaler Nebensatz aus zwei einander korrelierenden Teilen schließt sich an, in dem das Hauptsein des Mannes der Frau gegenüber mit dem Hauptsein Christi der Kirche gegenüber wiederum mit ὡς verglichen wird (V 23ab). Die beiden Teile von V 23 sind parallel gebaut, lediglich das Verb fällt in V 23b weg, so dass sich dieser Teilsatz elliptisch an den vorherigen anfügt – dafür folgt noch eine Apposition zu *Christus: er, Retter des Leibes* (V 23c).

Auch die Teilverse 24a und 24b sind parallel gestaltet: Subjekt ist in V 24a die Kirche, die sich Christus unterordnet; hier wird wieder das in V 21a (dort als Partizip) verwendete ὑποτάσσομαι aufgegriffen. Die Kirche dient als Vorbild und Vergleichspunkt für

³¹⁸ Hier liegt wohl eher kein Vokativ vor, sondern αἱ γυναῖκες präzisiert zusammen mit dem nachfolgenden Dativ den übergeordneten Imperativ; vgl. M. Theobald, *Heilige Hochzeit* 231 Anm. 47. Vgl. etwa auch die Übersetzung bei R. Schnackenburg, *Eph 247*. Anders dagegen die EÜ, die V 22 parallel zu V 25 mit dem Vokativ beginnen lässt (*Ihr Frauen, ...*).

³¹⁹ Neben diesen formalen Parallelen liegen *inhaltlich-theologische Übereinstimmungen* in der Argumentation der beiden Abschnitte vor (zum Folgenden vgl. A. Merz, *Braut Christi* 152f): Denn sowohl die Frauen- als auch die Männerparänese wird „durch die Entfaltung einer in Schöpfung und Erlösung grundgelegten Mimesis-Beziehung“ (ebd. 152) in zwei parallelen Gedankengängen bestätigt. Gemeint ist Folgendes: In der Frauenmahnung wird das wörtlich aus 1 Kor 11,3 übernommene schöpfungstheologische Axiom, dass der Mann Haupt der Frau sei, durch den Vergleich mit Christus, der das Haupt der Kirche und der Retter des Leibes (V 23bc) ist, begründet. Analog wird bei der Forderung an die Männer argumentiert. Auch hier wird zur Bestärkung oder Bestätigung der Mahnung ein Axiom benutzt: Die Frau ist Fleisch bzw. Leib des Mannes, den er nicht hassen, sondern nähren und pflegen wird (V 28b.29ab). Begründet wird das wieder schöpfungstheologisch durch die Vorstellung vom Ein-Fleisch-Sein, den μία-σάρξ-Gedanken aus Gen 2,24. Zugleich ist dies Abbild der Christus-Kirche-Beziehung.

³²⁰ R. Zimmermann, *Geschlechtermetaphorik* 331. M. Gielen, *Tradition* 209, spricht von einer „übergreifenden Motivation“.

die Frauen, die sich den Männern gegenüber genauso zu verhalten haben wie die Kirche Christus gegenüber: ὡς ἡ ἐκκλησία ... οὕτως καὶ αἱ γυναῖκες. Auch in V 24 erfolgt, wie in V 23ab, der Anschluss der Vergleichs-Ebene an den vorherigen Satz ohne Verb. Mit der fast wörtlichen Wiederholung der ursprünglichen Mahnung (aus V 22a) an die Frauen³²¹ kommt dieser Abschnitt in V 24b schließlich zu seinem Ausgangspunkt zurück. Ergänzt wird allerdings ἐν παντί³²², weggelassen das eigentlich überflüssige ἰδίους³²³.

Dieser erste Mahnungsblock ist also sprachlich kunstvoll gestaltet: Neben den schon benannten – der Analogie dienenden – Parallelismen in V 23ab und V 24ab und der Inklusionstechnik, die durch die Wiederholung der Einzelweisung an die Frauen (V 22a.24b) den ganzen Abschnitt rahmt, ist noch eine Alliteration in der an V 23b angehängten Apposition zu beobachten: αὐτὸς σωτὴρ τοῦ σώματος³²⁴. Überhaupt bildet dieses Syntagma (V 23c) den Kern eines *doppelten Chiasmus*, der dem ganzen (der Begründung der ersten Mahnung dienenden) Segment eine große Geschlossenheit verleiht: Schematisch dargestellt sieht das folgendermaßen aus:

V 23a	<i>Mann</i> ist		Haupt der <i>Frau</i>
V 23b		<i>Christus</i>	Haupt der <i>Kirche</i>
V 23c		er, Retter des Leibes	
V 24a	wie <i>Kirche</i> sich		<i>Christus</i> unterordnet
V 24b	so auch die <i>Frauen</i>		den <i>Männern</i> in allem

Der zweite „Block“ ist umfangreicher und beginnt mit der *Mahnung an die Männer*. Im Einzelnen stellt sie sich folgendermaßen dar: In V 25ab ergeht nach dem Vokativ mit einem echten Imperativ³²⁵ die Aufforderung an die Männer, die Frauen zu lieben. Dies wird wiederum (vgl. V 23b) sofort mit dem Verhalten Christi der Kirche gegenüber verglichen (V 25cd): Für beide, die Männer und Christus, verwendet der Autor das Verb ἀγαπᾶω, wählt allerdings für die vergleichende Feststellung καθὼς καὶ ὁ Χριστὸς

³²¹ Identisch in beiden Versen: αἱ γυναῖκες τοῖς ἀνδράσι.

³²² Mit M. Gielen, Tradition 259, kann man von einer „Verschärfung der Mahnung“ sprechen (J. Gnllka, Eph 278, spricht von Radikalisierung), die jedoch kein Indiz für eine generelle Verschärfung patriarchaler Tendenzen sei, sondern sich aus der Analogie des Christus-Kirche-Verhältnisses erklärt: „Ebenso wie die Kirche sich Christus als ihrem Ursprung selbstverständlich und vollkommen unterordnet, wird analog ein entsprechendes Verhalten der Frauen gegenüber ihren Männern erwartet“.

³²³ Der Text wendet sich an *Ehepartner* und nicht an Männer und Frauen allgemein; vgl. unten 2.4 zur Gattungskritik.

³²⁴ M. Theobald, Heilige Hochzeit 234 Anm. 58, spricht dem Autor des Eph einen „Sinn für die phonetisch-stilistische Gestaltung seines Textes“ zu (vgl. 1,3.23b; 4,1b.10b), der wohl auch hier zum Ausdruck kommt.

³²⁵ Im Gegensatz zu V 21f., wo die Partizipform verwendet wird.

ἠγάπησεν τὴν ἐκκλησίαν den Aorist und ergänzt den Satz durch καὶ ἑαυτὸν παρέδωκεν ὑπὲρ αὐτῆς. Subjekt ist Christus, Objekt die Kirche.

Christi Liebe und Hingabe wird weiter mit Hilfe dreier Finalsätze näher erläutert: ... *dass er sie heilige ... die Kirche sich glanzvoll hinstelle ... sie heilig und untadelig sei* (V 26a.27ac). Finalsatz eins und zwei werden jeweils durch eine Partizipialkonstruktion ergänzt: Die Ergänzung in V 26b (καθαρίσας τῷ λουτρῷ τοῦ ὕδατος ἐν ῥήματι) bezieht sich auf das Subjekt Χριστός, die zweite in V 27b (μὴ ἔχουσαν σπίλον ἢ ῥυτίδα ἢ τι τῶν τοιούτων) auf das Objekt ἐκκλησίαν.

In V 28a folgt die Wiederholung der Mahnung an die Männer; der Imperativ ἀγαπάτε wird allerdings durch das Syntagma ὀφείλουσιν ἀγαπᾶν ersetzt. Diese zweite Aufforderung an die Männer, ihre Frauen zu lieben, ist weniger Abschluss der vorausgehenden Mahnung (wie in V 24) als ein neuer Ansatz³²⁶; denn das οὕτως in V 28a weist nach vorne auf das korrespondierende ὡς im zweiten Teil des Satzes in V 28b. Die Konstruktion *so lieben ... wie* wiederholt sich in V 33a-c (hier allerdings im Singular: ἀγαπάτω). In V 28cd.29ab schließt nochmals eine Begründung an (*der seine Frau liebt, liebt sich selbst, denn keiner hasst jemals sein eigenes Fleisch, sondern ernährt und pflegt es*), die wieder mit dem Verhalten Christi der Kirche gegenüber verglichen wird (V 29c: καθὼς καὶ ὁ Χριστὸς τὴν ἐκκλησίαν). In V 30 folgt eine eigene Begründung für V 29c, die – nach der bisher abwechselnd anredenden und referierenden Rede-weise³²⁷ – ausdrücklich in der ersten Person Plural die Adressaten inkludiert: *denn wir sind Glieder seines Leibes*.

Die Entscheidung, das Zitat aus Gen 2,24 und den anschließenden Hinweis auf das rechte Verständnis ausschließlich der Männermahnung zuzuschlagen³²⁸, scheint mir fragwürdig. Schließlich „schwankt“³²⁹ der Adressat durch das in V 30 alle Gemeindeglieder miteinbeziehende „wir“ zwischen den von V 25.28 gezielt angesprochenen Männern, die sich auch in dem Vater und Mutter verlassenden „Menschen“ erkennen können, und der ganzen Gemeinde, die in V 31c (und die beiden werden ein Fleisch sein) anvisiert ist³³⁰. Die Einteilung des Textes in zwei große Abschnitte sollte deshalb differenziert werden³³¹:

- V 21 Mahnung an alle Gemeindeglieder
- V 22-24 Frauenparänese

³²⁶ Vgl. R. Schnackenburg, Eph 249; M. Theobald, Heilige Hochzeit 232 Anm. 50.

³²⁷ Vgl. A. Merz, Braut Christi 153.

³²⁸ So M. Theobald, Heilige Hochzeit 232.

³²⁹ Vgl. A. Merz, Braut Christ 154.

³³⁰ Vgl. ebd.

³³¹ Vgl. R. Schnackenburg, Eph 248.

- V 25-30 Männerparänese
- V 31f. Schriftzitat mit Auslegung
- V 33 Mahnung an beide Eheleute

Männer- und Frauenmahnung stimmen darin überein, dass die beiden dominanten Begriffspaare, nämlich *Mann – Frau* und *Christus – Kirche*, sowohl in der Frauen- als auch in der Männerweisung eng miteinander verbunden und aufeinander bezogen sind, was u. a. durch den häufigen Gebrauch der Vergleichspartikel $\omega\varsigma$ (V 22b.23b.24a), $\omicron\upsilon\tau\omega\varsigma$ (V 24b.28b) und $\kappa\alpha\theta\omega\varsigma$ (V 25b.29c) bewerkstelligt wird³³². Eine enge Verschränkung der beiden Dimensionen wird auch dadurch erreicht, dass jeweils das zweite Begriffspaar elliptisch (ohne eigenes Verb) an das vorherige angeschlossen wird, so in V 23b.24b.29c. Der Autor ‚springt‘ also in beiden Mahnungen zwischen den Aussagekreisen *Mann – Frau* und *Kirche – Christus* hin und her; es ergibt sich eine „oszillierende Bewegung“³³³, bei der sich die *Ebene der Eheparänese* mit der *Ebene der Christus-Kirche-Beziehung* permanent durchdringt³³⁴.

2.4 Gattungskritik: Eph 5,21-33 als Bestandteil einer christlichen Haustafel

Neben den literarischen „Großformen“³³⁵ oder Gattungen des NT wie Brief, Evangelium oder Apokalypse unterscheidet die ntl Wissenschaft auch „Kleinformen“ wie Wundergeschichten, Gleichnisse, Abschiedsreden, Hymnen oder eben *Haustafeln*³³⁶. Der Begriff „Haustafel“ geht in dieser Bedeutung auf Martin Luther zurück³³⁷ – gemeint sind *Verhaltensanweisungen* an die Mitglieder des zeitgenössischen *antiken Haushaltes*,

³³² $\omega\varsigma$ und $\omicron\upsilon\tau\omega\varsigma$ außerdem noch an weiteren Stellen (V 28b.33c), aber nicht zur Verbindung der oben genannten Begriffspaare.

³³³ Vgl. R. Zimmermann, *Geschlechtermetaphorik* 330.

³³⁴ Nahezu alle Exegeten, die sich mit dem Text befassen, thematisieren die *beiden Ebenen* unter verschiedenen Schlagworten. So spricht C. Bussmann, *Begründungen* 259, von der „empirischen“ und „theologischen Ebene“, M. Gielen, *Tradition* z. B. 229, von der „zwischenmenschlichen Ebene“ und der „christologisch-ekklesiologischen Ebene“, M. Theobald, *Heilige Hochzeit* 230, von Mahnungen und „Vergleichsebene“, J. Adna, *Liebesbeziehung* 437, von „untere[r]“ und obere[r] Textebene“. Diese Ebenen verdeutlichen die genannten Autoren von vornherein durch eine bestimmte Textanordnung der Übersetzung; vgl. M. Theobald, *Heilige Hochzeit* 231f; R. Schnackenburg, *Eph* 247f; R. Zimmermann, *Geschlechtermetaphorik* 330; M. Gielen, *Tradition* 231. Problematisch erscheint mir dabei, dass einzelne Textpartien, die auf beiden Ebenen eine Bedeutung haben (können), eindeutig zugeordnet werden; vgl. z. B. R. Schnackenburg, *Eph* 257, der zwar erläutert, dass in den Ausführungen V 28f. der Gedanke an den sich liebevoll um die Kirche kümmernden Christus mitschwingt, ohne diese Beobachtung allerdings in der gebotenen Textanordnung (ebd. 247) zu berücksichtigen.

³³⁵ M. Reiser, *Sprache* 38-130.

³³⁶ H. Conzelmann/ A. Lindemann, *Arbeitsbuch* (¹³2000) 144-146, zählen die Haustafel zu den „Formen der Paränese“; M. Reiser, *Sprache* 151-180, ordnet sie den „Redeformen“ zu.

³³⁷ Vgl. M. Reiser, *Sprache* 167 Anm. 178.

die den *gegenseitigen Umgang* betreffen. Es geht um das wechselseitige Verhältnis von Ehefrauen und -männern, von Kindern und ihren Vätern, von Sklaven und ihren Herren. „In allen drei Relationen bleibt nur ein Pol identisch: Es ist der Hausherr, der *pater familias*, in seinen drei verschiedenen sozialen Rollen als Ehemann, Inhaber väterlicher Autorität und Sklavenbesitzer, was die zugrundeliegende patriarchale Struktur hinlänglich belegt“³³⁸.

Stoff und Gegenstand der Haustafeln finden sich schon seit *Xenophon* und *Aristoteles* in Texten, die sich mit dem in einem Haus (οἶκος) zusammenlebenden Familienverband und seiner Ordnung (οἰκονομία) als „Keimzelle und Urbild des Staates“³³⁹ beschäftigen. Analysiert man Quellentexte aus dem Bereich der *Oikonomik* genauer³⁴⁰, dann lassen sich im Blick auf das Verhältnis Mann – Frau folgende übereinstimmenden Punkte festhalten: 1) Es gibt eine klare Führungsrolle des Mannes: „An der patriarchalen Ausrichtung von Ehe und Haus wird unverrückbar festgehalten“³⁴¹; 2) Grund und Ziel der Vorherrschaft des Mannes sind der gemeinsame Nutzen der Ehepartner und das gelingende Zusammenleben innerhalb des Oikos. Die Herrschaft des Mannes ist immer gekoppelt mit seiner Verantwortung für Frau und Haus; 3) das Eheverständnis zielt ab auf eine Gemeinschaft, die sich durch „ein Teilen aller Lebensbereiche, Harmonie und letztlich sittliche Gleichwertigkeit ... sowie gegenseitige[] Achtung und Liebe“³⁴² auszeichnet.

Zur Gestaltung der Rollen und Beziehungen gab es allerdings unterschiedliche Auffassungen, wie sie sich in divergierenden Äußerungen antiker Autoren niederschlagen³⁴³. Besonders zwischen dem 1. Jh. v. und dem 1. Jh. n. Chr. zu Beginn der Kaiserzeit trafen

³³⁸ M. Theobald, *Augen* 165.

³³⁹ H. Conzelmann/ A. Lindemann, *Arbeitsbuch* (¹³2000) 145. Bei Aristoteles, *Pol I* 12 (1259a), sind „Herrenverhältnis“, „Vaterverhältnis“ und „Eheverhältnis“ als die drei Teile in der Kunst der Hausverwaltung genannt; vgl. M. Reiser, *Sprache* 168 Anm. 179. Ein gut funktionierender Haushalt war auch Voraussetzung dafür, dass der Hausherr über den nötigen Freiraum zur Ausübung seiner politischen Tätigkeiten verfügte. Die praktische Bedeutung der Führung des Oikos für politische Belange führte dazu, dass die Oikonomik ins politische Schrifttum eingegliedert wurde. Hier zeigt sich die „ursprünglich wirtschaftlich und politisch motivierte Intention der Oikonomiktraktate“ (M. Gielen, *Tradition* 58). Auch für das christliche Gemeindeleben vor Ort sind die „Häuser“ die prägende soziologische Größe: Sie ermöglichen die Durchführung von Gottesdiensten, stehen reisenden Zeitgenossen und Missionaren als Unterkunft zur Verfügung, stellen materielle Mittel bereit. Die christlichen Haustafeln enthalten deshalb einen „indirekten politischen Anspruch“ (H. Conzelmann/ A. Lindemann [¹³2000] 145), weil es ihnen um die Ordnung und Organisation der christlichen Gemeinden und um das Verhalten der Christen untereinander geht.

³⁴⁰ Vgl. M. Gielen, *Tradition* 129-135.

³⁴¹ Ebd. 135.

³⁴² Ebd.

³⁴³ Beispiele bei K. Müller, *Haustafel* 305.308.

griechisch-hellenistisch geprägte Liberalisierungstendenzen und altrömische Vorstellungen von der *potestas patriae* zusammen³⁴⁴.

Wenn die christlichen Haustafeln die antiken Oikonomiktraktate aufgreifen, dann haben sie sich im Rahmen des gesamtgesellschaftlichen Diskurses für eine eher konservative Haltung³⁴⁵ entschieden; dennoch scheint hier eine „realistisch-humane Mittelposition“³⁴⁶ vertreten, die keine bedingungslose Unterwerfung fordert. So ist die in Eph gebotene Haustafel eine „bewußte, maßvolle Stellungnahme zur Frage der Gesellschaftsordnung zwischen extrem patriarchalischen und liberalen Entwürfen“³⁴⁷.

Kann die Herkunft der Inhalte christlicher Haustafeln, nämlich aus der Tradition der antiken Oikonomik, nachvollzogen werden, so doch nicht der Ursprung ihrer *paränetischen Form*³⁴⁸, in der die einzelnen Stände nacheinander *direkt* angesprochen werden³⁴⁹. Dabei handelt es sich wohl um eine „christliche Spezialität“³⁵⁰.

Im NT finden wir Haustafeln in Kol 3,18 – 4,1; Eph 5,21 – 6,9 und 1 Petr 2,13 – 3,7. Die Haustafel in Eph ist an sechs Adressatengruppen gerichtet, die paarweise einander zugeordnet sind: Männer und Frauen, Kinder und Eltern, Sklaven und Herren werden im Blick auf ihren Stand bzw. ihre Stellung im patriarchalen Familiensystem zu rechtem Verhalten aufgefordert. Die Gruppen entsprechen in Anzahl und Reihenfolge der Haustafel in Kol 3,18 – 4,1.

Eph 5,21-33 beinhaltet die Mahnungen an Frauen und Männer und bildet damit den ersten und umfangreichsten Teil (mehr als die Hälfte) der Haustafel; die Mahnungen an die Eheleute wurden gegenüber Kol von zwei auf zwölf Verse erweitert. Damit ist das Gewicht, das im Kol auf der Sklaven- und Herrenparänese (vgl. Kol 3,22 – 4,1) lag, in der Eph-Haustafel auf die Eheparänese verschoben³⁵¹. Insgesamt liegt in Eph ein stärker hypotaktischer und argumentativer Stil vor als in den prägnanten und parataktischen Anweisungen der Kol-Haustafel.

³⁴⁴ Vgl. M. Gielen, Tradition 58-60; K. Thraede, Historischer Hintergrund 359-368.

³⁴⁵ Politische und soziale Veränderungen sind nicht angestrebt. Das Prinzip der Unterordnung soll für Frauen, Kinder und Sklaven verbindlich gemacht werden, wie K. Müller, Haustafel 275-277, nachweist.

³⁴⁶ M. Gielen, Tradition 60. Vgl. auch K. Müller, Haustafel 318.

³⁴⁷ M. Gielen, Tradition 61.

³⁴⁸ Die Oikonomikkonzeptionen erscheinen literarisch „im popularphilosophischen, nicht aber im paränetischen Gewand“ (ebd. 124).

³⁴⁹ Auch wenn in Oikonomiktraktaten eine Dreierstruktur vorlag, waren die Hausherrn die alleinigen Adressaten; vgl. ebd.

³⁵⁰ Da es keinerlei Belege für außerchristliche Haustafeln gibt, ist es eher unwahrscheinlich, dass sich diese Form stufenweise entwickelt hat, wie es etwa K. Müller, Haustafel 278-280, postuliert. Vgl. dazu die Position M. Gielens, Tradition 122-125.

³⁵¹ Vgl. M. Gielen, Tradition 208.

3. Ekklesiale Metaphorik in Eph 5,21-33

3.1 Die Metaphern in der Eheparänese des Epheserbriefes

Für die vorliegende Arbeit sind natürlich besonders jene Abschnitte und Motive von Interesse, in denen und durch die die Kirche in weiblicher Personifikation präsentiert wird. Dabei fallen zwei Dinge auf: Diese „Frau Kirche“ wird in Eph 5 immer nur in Relation zu Christus gezeigt: Er ist ihr Haupt, sie ordnet sich ihm unter; er handelt an ihr, indem er sie heiligt, reinigt, sie als Glanzvolle hinstellt, sie nährt und pflegt. Zum anderen kommt es zu Überschneidungen und Vermischungen von verschiedenen Kirchenbildern. So lassen sich zwar einzelne Abschnitte durch die vorherrschenden Motive oder die Wortwahl einem bestimmten Bild zuordnen – Kirche begegnet als *Geliebte* (eventuell als *Braut*) vor allem in V 25-27, als *Ehefrau* in V 23f.29.32 und als *Leib* in V 23.30 –, doch insgesamt überwiegt der Eindruck, dass hier eigentlich eine Art *Doppelmetapher*³⁵² Verwendung findet, bei der Kirche zugleich Ehefrau *und* Leib Christi ist.

a) Kirche als Leib und Frau (V 23f.)

Analog zur Feststellung, dass der Mann das Haupt der Frau sei, wird Christus als das *Haupt der Kirche* (κεφαλή τῆς ἐκκλησίας) bezeichnet. Im Kontext des Eph überrascht diese Formulierung nicht, denn schon in 1,10.22f.; 4,15f. wird die Position Christi der Welt und der Kirche gegenüber mit dem Lexem κεφαλή beschrieben³⁵³: Christus ist von Gott als Haupt gegenüber dem Kosmos und der Kirche eingesetzt (1,22); die Kirche *ist sein Leib* (1,23), und dieser wird als solcher wiederum durch Christus *zusammengefügt und gefestigt in jedem einzelnen Gelenk* (4,16). Die *Kirche als Leib*, das ist das im Eph insgesamt vorrangig benutzte ekklesiologische Bild. Schon im Kol (vgl. 2,10.19) war diese Metapher im Einsatz, wird aber im Eph noch stärker ausgebaut³⁵⁴.

Als religionsgeschichtlicher Hintergrund der auf Christus und die Kirche bezogenen σῶμα-κεφαλή-Formulierungen wird allgemein³⁵⁵ eine Kombination der Vorstellung vom

³⁵² Vgl. A. Merz, Braut Christi 148.

³⁵³ In 1,10 mit dem Verb ἀνακεφαλαιόω.

³⁵⁴ Vgl. R. Schnackenburg, Eph 308. Im Grunde geht die Konzeption auf Paulus zurück, der von der Gemeinde als Leib Christi spricht, ohne allerdings eine Unterscheidung zwischen dem Haupt Christus und dem Leib Gemeinde zu kennen. Für Paulus sind alle Körperteile gleichrangig; der Kopf nimmt keine herausgehobene Stellung gegenüber dem Leib ein (vgl. 1 Kor 12,12-27).

³⁵⁵ Zur Forschungslage vgl. die zahlreichen Literaturangaben bei M. Gielen, Tradition 245 Anm. 133.

„Makroanthropos“ – die ganze Welt ist ein großer Leib³⁵⁶ – mit dem Glauben an den All-Gott, der im griechischen Kulturkreis mit *Zeus* oder *Aion* gleichgesetzt wurde³⁵⁷, vermutet³⁵⁸.

Interessant ist in unserem Zusammenhang, wie sich diese *organische* Haupt-Leib-Metaphorik einfügt in bzw. sich wandelt zu einer *personalen* Metaphorik, welche die Kirche als weibliches Gegenüber von Christus begreift. Versuchen wir im Einzelnen nachzuvollziehen, wie auf der semantischen Ebene die Bezüge hergestellt werden: Der Abschnitt beginnt mit der Weisung an die Frauen, sich den eigenen Männern unterzuordnen. Das aus V 21 zu ergänzende Verb ὑποτάσσεσθαι ist der in der Haustafel-Paränese gängige Begriff zur Bestimmung des Verhältnisses der einzelnen Gruppen des antiken Oikos (Frauen, Kinder, Sklaven) dem Hausherrn gegenüber³⁵⁹. Komplementär zu der von den Frauen geforderten Unterordnung wird in der folgenden ÄE (V 23a) die Überlegenheit des Mannes ausgedrückt durch das Bild des Hauptes. Der Eph-Autor greift dabei vermutlich auf ein Paulus-Zitat aus dem ersten Korintherbrief (11,3) zurück, aus dessen Kontext hervorgeht, dass die Nachordnung³⁶⁰ der Frau aus der Schöpfung abzuleiten sei. Für den Eph-Verfasser ist die Haupt-Stellung des Mannes also schöpfungsmäßig begründet und darüber hinaus mit einem Führungsanspruch verbun-

³⁵⁶ Diese Vorstellung geht auf die ältesten kosmogonischen Mythen zurück und findet sich in den unterschiedlichsten Kulturkreisen; vgl. K.M. Fischer, Tendenz 69-71. Vgl. auch J. Gnilka, Eph 101f.

³⁵⁷ Vgl. K.M. Fischer, Tendenz 72-74; R. Schnackenburg, Eph 307.

³⁵⁸ Philo greift dies auf und verbindet es mit der Logos-Lehre. Für ihn ist der Kosmos der „vollkommenste Mensch“ (Migr Abr 220) oder der „große Mensch“ (Rer Div Her 155), der durch den Logos mit Gott verbunden ist. Vgl. J. Gnilka, Eph 101f.

³⁵⁹ Vgl. M. Gielen, Tradition 135-137.223.240f. Gielen betont den „Ordnungsaspekt“ von ὑποτάσσεσθαι, das wörtlich bedeutet: „sich unter eine Ordnung stellen“, in V 22a „sich dem Mann unterstellen als dem Garant der τάξις im Haus“ (ebd. 137). Gielen warnt davor, den Mahnungen der Haustafel einen *genuin christlichen* Sinn zuzuschreiben; ὑποτάσσεσθαι bezeichnet „weder das Verhalten der Frau, das ihr gleichsam in einer schöpfungsmäßig vorgegebenen Ordnung des Hauses zukommt, noch läßt es sich deuten als die christliche Tugend der Demut, noch bezeichnet es ein ‚freiwilliges Sicheinordnen, wie es Christus selbst gegenüber dem Vater übt (1 Kor 15,28)‘.... Vielmehr fangen die aufeinander bezogenen Imperative ὑποτάσσεσθε einerseits und ἀγαπάτε ... andererseits gleichsam in knappen, skizzenhaften Federstrichen die *typischen Grundlinien der oikonomischen Eheauffassung* ein, die in den vorhandenen Vergleichstexten ausführlich und veranschaulicht durch eine Fülle von Bildern und Vergleichen in mehr lehrhafter Weise ausgeführt werden“ (ebd. 136); Hervorh. v. M.R.

³⁶⁰ Die Frau wurde *aus* dem Mann (nämlich aus seiner Rippe, vgl. Gen 2,21f.) und *für* ihn (nämlich als Gehilfin; vgl. Gen 2,18) geschaffen; damit ist der Mann *Ursprung* der Frau und sie ihm *nachgeordnet*. In seiner Interpretation des ersten und zweiten Schöpfungsberichtes in 1 Kor 11 zeigt Paulus (wie auch die frühjüdische Exegese), dass die Frau „dem Mann ihre Existenz verdankt und aus ihm ihr Sein hat“ (M. Gielen, Tradition 251); deshalb kann sie als δόξα des Mannes (11,7) bezeichnet werden. Wenn in 1 Kor 11,3 zu lesen ist, der Mann sei Haupt der Frau, dann geht es Paulus nicht so sehr darum, „die Überordnung des Mannes über die Frau im Sinn eines Herrschaftsanspruchs als vielmehr seine schöpfungsmäßige Vorordnung“ (ebd. 252) herauszustellen.

den³⁶¹. Wenn er nun das Hauptsein des Mannes gegenüber der Frau mit der Aussage, dass Christus Haupt der Kirche sei³⁶², parallelisiert, reflektiert er damit auf den Grund des Hauptseins Christi der Kirche gegenüber: Christus ist nämlich ihr *Ursprung*, so wie der Mann Ursprung der Frau ist. Marlis Gielen zieht hier eine Verbindung zur „ekklesiologischen Kernstelle des Eph“³⁶³ in 2,14-18: Durch den Tod Christi am Kreuz kommt es zu „einem Akt eschatologischer Neuschöpfung“³⁶⁴: Christus erschafft aus Juden und Heiden in seinem Leib *einen einzigen neuen Menschen* (V 15: ἵνα τοὺς δύο κτίσῃ ἐν αὐτῷ εἰς ἓνα καινὸν ἄνθρωπον). Mit der Wendung *Christus (ist) das Haupt der Kirche* (V 23b) wird die Vorstellung von der *Kirche als Leib* und das Bild von *Kirche als neuer Mensch* (2,15) miteinander verbunden, indem das Haupt-Leib-Modell von Kirche zur Interpretation des personalen ἄνθρωπος-Bildes herangezogen wird³⁶⁵. Am Kreuz wurde Christus zum Ursprung der Kirche; die Kirche verdankt ihm ihre Existenz. Dieses Ursprung-Sein bedeutet für den Eph-Autor aber immer ein Übergeordnet-Sein, weshalb die mit dem Haupt-Leib-Bild interpretierte Metaphorik vom neuen Menschen eine hierarchisch strukturierte Einheit von Christus und Kirche bietet. Der Rahmen der traditionellen Haustafel-Paränese (mit seiner patriarchalischen Sicht auf das Verhältnis von Frau und Mann) stellt die Möglichkeit zur Verfügung, die Relation Christus – Kirche in Analogie zur Ehe darzustellen und feminine Kirchenmetaphorik zu verwenden, um eine Reihe von theologisch-ekklesiologischen Motiven miteinander zu verknüpfen (Ursprung aus Christus, eschatologische Neuschöpfung, hierarchische Zuordnung von Christus und Kirche).

In V 23c folgt nach dem bisher Geschriebenen eine überraschende³⁶⁶ Apposition: αὐτὸς σωτὴρ τοῦ σώματος. Da der *Leib* in Eph synonym für *Kirche* gebraucht wird (vgl. 1,22f.; 4,4.12.16; 5,30), scheint der Sinn von V 23c zunächst ganz klar: Gemeint ist der Kirchenleib, der wiederum komplementär zum *Haupt* in V 23b eingeführt wird³⁶⁷.

³⁶¹ Nicht so bei Paulus in 1 Kor 11, dem es im korinthischen Kontext zwar wichtig ist, Verschiedenheit der Geschlechter zu betonen (was sich beispielsweise in der Notwendigkeit einer bestimmten Kleiderordnung niederschlägt), der daraus aber keinen Herrschaftsanspruch des Mannes ableitet, da er faktisch die praktizierte funktionale Gleichberechtigung von Mann und Frau im Gottesdienst nicht antastet; vgl. M. Gielen, Tradition 253.

³⁶² Was thetisch ja schon aus 1,22f. und 4,15f. bekannt ist.

³⁶³ M. Gielen, Tradition 247.

³⁶⁴ Ebd. 255.

³⁶⁵ Vgl. ebd. 255f.

³⁶⁶ Vgl. H. Schlier, Eph 254: Die Apposition „stört den einfachen Gedankengang“. Mit σωτὴρ ist ein Begriff gewählt, der sonst im Zusammenhang mit Ehe nicht vorkommt; vgl. Pokorný, Eph 222.

³⁶⁷ V 23c bietet neben V 25cd in der Literatur immer wieder Anlass zu Spekulationen über die *Präexistenz* der Ekklesia, denn wie sonst sollte eine Rettung durch den Tod Christi an der (nach historisch-logischer Denkart) zu diesem Zeitpunkt noch nicht existierenden Kirche erfolgen? Vgl. dazu K.M. Fischer, Tendenz 176; H. Schlier, Eph 256. Allerdings möchte der Verfasser des Eph keine Aus-

Doch warum wird diese Aussage gerade hier getroffen? Ist sie eher als Beitrag zur Ekklesiologie oder zur Eheparänese zu werten? Eine eindeutige Antwort ist hier wohl kaum zu geben. Die Einschätzungen sind unterschiedlich: Michael Theobald nimmt an, dass der Eph-Autor hier tatsächlich etwas über die Kirche sagen will. Es gehe darum, „falsche mit der Metaphorik von Braut und Bräutigam verbundene Assoziationen von vornherein auszuschalten: Die Kirche steht nicht als die von ihrem Liebhaber *angetroffene* Frau in einer ursprünglichen Selbständigkeit ihm *gegenüber*, sondern verdankt alles, was sie ist, nicht nur ihre Entstehung, sondern auch ihr gegenwärtiges und zukünftiges Leben, seinem *rettenden* und *bewahrenden* Wirken“³⁶⁸. Petr Pokorný dagegen ist der Ansicht, dass diese Formulierung „wegen der Frauen“ gebraucht wird, „damit sie sich den Männern freiwillig unterordnen“³⁶⁹. Rudolf Schnackenburg wiederum lehnt es ab, die Retterfunktion auch auf den irdischen Ehemann zu übertragen³⁷⁰. Jedenfalls liegt ein „eigentümlicher Ausdruck [vor], der viel dazu beigetragen hat, hinter der Konzeption der ‚Ehe‘ zwischen Christus und der Kirche einen Einfluß des gnostischen Erlösersmythus anzunehmen“³⁷¹.

Mit V 24a (*doch wie sich die Kirche Christus unterordnet*) stoßen wir auf eine im NT singuläre Wendung³⁷², die sich offensichtlich aus der Analogisierung des Ehe- und des Christus-Kirche-Verhältnisses ergibt. Dabei wird „aus dem bisher Gesagten allein der Gedanke der Überordnung – realisiert durch $\kappa\epsilon\phi\alpha\lambda\acute{\eta}$ – herausgenommen und ergänzend hierzu nun die Unterordnung der Kirche unter Christus zum Ausdruck gebracht“³⁷³.

Wir können festhalten: Eine erste Texteinheit, identisch mit der an die Frauen gerichteten Mahnung, ist vor allem bestimmt durch die Analogisierung des hierarchischen Verhältnisses zwischen Mann und Frau und Christus und der Kirche. Dabei spielt die im Eph auch sonst bedeutende Leib-Metaphorik eine wesentliche Rolle.

sage über das historische Problem ‚Jesus und die Kirche‘ machen, sondern spricht *als Theologe*, der die Kirche als eine aus dem Tod Christi hervorgegangene sieht (vgl. 2,14-18); vgl. dazu J. Gnllka, Eph 279f; R. Schnackenburg, Eph 253f, und M. Theobald, Heilige Hochzeit 234f, die sich alle ausdrücklich *gegen* den Präexistenzgedanken aussprechen.

³⁶⁸ M. Theobald, Heilige Hochzeit 234.

³⁶⁹ P. Pokorný, Eph 222.

³⁷⁰ Vgl. R. Schnackenburg, Eph 252 Anm. 627. Die nicht ganz überzeugenden Begründungen lauten, dass es „der Sache nach unwahrscheinlich“ sei und dass dabei das betonte $\alpha\upsilon\tau\acute{o}\varsigma$, das Christus in seiner Besonderheit hervorhebe, nicht beachtet würde.

³⁷¹ R. Schnackenburg, Eph 252. Zu möglichen Einflüssen durch einen gnostischen Mythos vgl. unten 3.1 e).

³⁷² Vgl. M. Gielen, Tradition 234.259.

³⁷³ Ebd. 227.

b) *Christi Liebe und Hingabe für die Kirche (V 25cd)*

War in 23b ein erster Ansatz zur personalen Metaphorik gegeben, bietet V 24a die Überleitung zur nachfolgenden fast szenisch zu nennenden Ausgestaltung des Verhältnisses zwischen Christus und der Kirche als geliebtem und umsorgtem weiblichem Gegenüber. Nach der anfänglichen Aufforderung an die Männer, ihre Frauen zu lieben (V 25ab: Οἱ ἄνδρες, ἀγαπᾶτε τὰς γυναῖκας; wörtlich identisch mit Kol 3,19a), schließt sogleich die Analogie Christus – Kirche an. In einer für das NT einmaligen Wendung³⁷⁴ wird die Kirche als *Geliebte Christi* bezeichnet. Christus liebte die Kirche und gab sich hin; die auffällige Verwendung des Aorist an dieser Stelle führt zu einem „eigentümliche[m] Ineinander von Geschehenem und Geschehendem“³⁷⁵. Hier wird fast wörtlich wiederholt, was schon in Eph 5,2 formuliert war, wo es um die Selbsthingabe als Opfer geht:

5,2bc	καθὼς καὶ ὁ Χριστὸς ἠγάπησεν ἡμᾶς	καὶ παρέδωκεν ἑαυτὸν ὑπὲρ ἡμῶν
5,25cd	καθὼς καὶ ὁ Χριστὸς ἠγάπησεν τὴν ἐκκλησίαν	καὶ ἑαυτὸν παρέδωκεν ὑπὲρ αὐτῆς

Dabei greift der Verfasser auf traditionell geprägte Redeweise zurück, denn die Aussagen in V 25cd stellen eine sog. *Dahingabeformel* dar, die formal wohl auf das hellenistische Judenchristentum, inhaltlich möglicherweise sogar auf die Urgemeinde zurückgeht³⁷⁶. Diese Formel wird hier mit der Liebesaussage erweitert³⁷⁷ und kommt damit der paulinischen Formulierung von Gal 2,20 am nächsten. Inhaltlich passt die Hingabe mit dem Rettungsgedanken aus V 23c zusammen. Das Besondere an der vorliegenden Stelle: Objekt der Hingabe ist die kollektive Größe der ἐκκλησία und sind nicht, wie sonst – z. B. auch in Eph 5,2 – die Gemeindeglieder oder Adressaten. Für M. Theobald ist es diese traditionelle Formel, „aus der die Geschichte von der Liebe Christi zu seiner Braut, der Kirche, wie aus einer Urzelle heraus entwickelt“³⁷⁸ wird.

Zahlreiche Theologen und Theologinnen deuten diese Passage als Hinweis auf Jesu Tod und „erkennen entsprechend die theologische Pointe des Textes in der Sühne Christi für die Kirche“³⁷⁹. Diese Annahme scheint nicht unberechtigt, wenn man zur Kenntnis

³⁷⁴ Vgl. J. Gnllka, Eph 279.

³⁷⁵ H. Schlier, Eph 258. Der Rückgriff auf das geschichtliche Ereignis der Heilstat Christi verhindert ein „Ableiten in die Zeitlosigkeit eines mythischen Denkens“ (M. Theobald, Heilige Hochzeit 238).

³⁷⁶ Vgl. M. Gielen, Tradition 262, unter Verweis auf K. Wengst. Schlier, Eph 256, erinnert an die Verbindung zu den Gottesknecht-Aussagen in Jes 53,4f.12.

³⁷⁷ Umgekehrt geht H. Schlier, Eph 256, davon aus, dass παρέδωκεν das ἠγάπησεν erläutert; er spricht dem καὶ zwischen den beiden Verben einen „explikativen Sinn“ zu.

³⁷⁸ M. Theobald, Heilige Hochzeit 239.

³⁷⁹ R. Zimmermann, Geschlechtermetaphorik 367.

nimmt, was der Autor an anderer Stelle formuliert; wie oben schon erwähnt, macht er in 2,14-18 deutlich, dass die Einheit der Kirche im Kreuzestod Christi gründet. Damit „fügt sich diese Aussage [5,25d] nun aber nahtlos in das ekklesiologische Konzept des Verfassers“³⁸⁰.

Voraussetzend, dass die Christus-Kirche-Beziehung Vor- und Urbildfunktion hat³⁸¹, verfolgt R. Zimmermann einen anderen Ansatz. Es scheint ihm wenig sinnvoll, dem Ehemann die opfernde Selbsthingabe Christi als Vorbild vor Augen zu stellen³⁸². Deshalb schlägt er vor, in dem hier gebrauchten Verb παραδίδομι eine Anspielung auf die im griechischen (und in hellenistisch-römischer Zeit auch jüdischen) Eheritus gebräuchliche Rede von der ἑκδοσις, mit der die Eheschließung bezeichnet wurde, zu verstehen: Eine *Übergabe* erfolgte in verschiedener Hinsicht: Brautpreis (zumindest symbolisch) oder Mitgift wurden übergeben und im Gegenzug zu diesem materiellen Transfer auf personaler Ebene die Braut. Ist nun von der Selbsthingabe bzw. -übergabe Christi die Rede, dann wird nach Ansicht R. Zimmermanns „der übliche Brautritus durchbrochen bzw. metaphorisiert“³⁸³: Neben der Feststellung, dass keine materiellen Güter gegeben werden, tritt die Beobachtung, dass hier ausschließlich der männliche Teil der Gebende ist: Allein der Bräutigam gibt sich selbst in einem Akt der Selbsthingabe³⁸⁴. Zimmermann sieht sein Verständnis auch in dem in V 31 gebotenen Zitat aus Gen 2,24 fortgeführt, das den engen Anschluss des Mannes an seine Frau beschreibt (προσκολληθήσεται πρὸς τὴν γυναῖκα αὐτοῦ). Andererseits: Durch die autoritative Aussage in V 32 wird wiederum deutlich gemacht, dass es hier auch um ein Hängen Christi an seiner Frau Kirche geht. Die Eltern verlassen und sich seiner Frau anzuschließen wäre dann die Form der Selbsthingabe, die „gleich bedeutend [wäre] mit dem Aufgeben von Hoheit und Abgeschlossenheit zu Gunsten einer neuen Einheit“³⁸⁵. Diese Sichtweise erscheint mir unter zwei Vorbehalten bedenkenswert: Zunächst muss hier noch der Nachweis geführt werden, dass in dem Textabschnitt der metaphorische Kontext des Brautritus gegeben ist³⁸⁶. Außerdem halte ich es für problematisch, alle christologisch-ekklesiologischen Aussagen auf die zwischenmenschliche Ebene übertragen zu wollen,

³⁸⁰ M. Gielen, Tradition 264.

³⁸¹ Vgl. R. Zimmermann, Geschlechtermetaphorik 367. Dagegen M. Gielen, Tradition 275; J. Adna, Liebesbeziehung 463.

³⁸² „Wäre ein Martyrium ein hilfreiches Vor- oder Urbild für die Liebe des Ehemannes?“ (R. Zimmermann, Geschlechtermetaphorik 367).

³⁸³ Ebd. Dort auch zum Folgenden.

³⁸⁴ „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“ (ebd. 368).

³⁸⁵ Ebd.

³⁸⁶ Dazu siehe unten 3.1 c).

wie es Zimmermann tut, wenn er etwa nach dem Sinn eines Martyriums für den Ehemann fragt. Die Beziehungen *Christus – Kirche* und *Mann – Frau* werden zwar in Analogie zueinander dargestellt und zeugen so von einem personifizierten Verständnis der Kirche als Frau, aber es scheint doch offen, ob die Gegenüberstellungen der Aussagen des zwischenmenschlichen und des christologisch-ekklesiologischen Bereiches primär der Motivation der Haustafelmahnungen gilt oder der Interpretation des Verhältnisses zwischen Christus und der Kirche³⁸⁷.

c) *Liebvoller Umgang des Bräutigams mit der Braut (V 26f.)*

Es folgt ein längerer Abschnitt, der sich ganz auf die ‚metaphorische Ebene‘ konzentriert. Die Kirche soll geheiligt werden und zwar durch die *Reinigung im Wasserbad im Wort*. Die Bedeutung dieser im NT ebenfalls singulären Wendung bleibt zunächst in sich rätselhaft, da hier innerhalb eines Syntagmas zwei semantische Bereiche miteinander verknüpft werden, nämlich die des ‚Wortes‘ und die des ‚Bades‘, die auf den ersten Blick wenig miteinander gemeinsam haben. In jedem Fall liegt hier eine Form der Bildrede vor.

Es gibt verschiedene Ansätze, diesen rätselhaften Vers zu verstehen: a) als Bild für die *Reinigung durch das Wort*³⁸⁸; b) als szenisches *Detail der Hochzeitsvorbereitungen* einer Braut oder c) als Hinweis auf die *Taufe*.

zu a): Aussagen wie in Joh 15,3 und 13,10 belegen die Vorstellung, dass Jesu Wort reinigende Wirkung hat. Das ‚Bad im Wort‘ wäre dann eine Kompositionsmetapher, die genau diesen Aspekt der reinigenden Kraft des Wortes herausstreicht und veranschaulicht. Es fragt sich allerdings, ob diese Interpretation im Blick auf den Kontext einen Sinn ergibt, denn für die weitere metaphorische Entfaltung spielt das semantische Konzept des *Wortes* keine Rolle mehr.

zu b): Möglicherweise handelt es sich hier um eine Anspielung auf das zu den Hochzeitsvorbereitungen einer (jüdischen) Braut der Antike dazugehörige Bad (λουτρόν νυμφικόν). Dieses wurde bei paganen hellenistischen Eheschließungen am Vorabend oder am Morgen des Hochzeitstages ursprünglich in einem heiligen Fluss genommen

³⁸⁷ Gehen wir davon aus, dass der Verfasser mit seinen Aussagen zum Verhältnis *Christus – Kirche* vor allem ein Stück Ekklesiologie formulieren wollte, dann konnte er die Analogie zur Ehe nur deshalb herstellen, weil „die eheliche Relation nach den Vorstellungen der Haustafelethik und ihrer Wurzeln, der Oikonomik, patriarchalisch strukturiert ist“ (M. Gielen, Tradition 276). Die vom Eph-Autor gegenüber Kol vorgenommenen Veränderungen führen allerdings nicht dazu, dass die pragmatische Intention der Mahnungen und das typische Haustafelschema in seiner Reziprozität aufgegeben werden. Die ntl Haustafel-Tradition erweist sich als „flexibel genug ..., unbeschadet ihres eigentlichen Anliegens, der Gestaltung der zwischenmenschlichen Beziehungen im Oikos, eine Trägerfunktion für ein ihr fremdes Thema zu übernehmen“ (ebd. 315).

³⁸⁸ Vgl. R. Zimmermann, Geschlechtermetaphorik 370.

und diente wohl unterschiedlichen Zwecken (Reinigung, Fruchtbarkeitsritus)³⁸⁹. Später wurde Wasser in einem speziellen Gefäß (λουτροφόρος) von einer heiligen Quelle herbeigetragen, um für ein eher symbolisches Brautbad Verwendung zu finden³⁹⁰. Auch zum jüdischen Brautritus gehörte ein Bad, das Mikwebad.

Dass es hier um ein Brautbad geht, liegt nahe, wenn man mitberücksichtigt, dass die beschriebene Frau in ihrem Aussehen eigentlich einer strahlenden Braut gleichen soll: herrlich anzusehen, ohne Runzel und Flecken. Problematisch bleibt, dass der Bräutigam Subjekt der Reinigung ist, was sich mit den Brautriten wohl schwerlich vereinbaren lässt. Gegen eine Deutung auf das Brautbad spricht auch die syntagmatische Verbindung mit ἐν ῥήματι, die es unwahrscheinlich macht, dass es hier nur um die szenische Entfaltung des Hochzeitsrituals auf der Bildebene geht.

zu c): Deshalb verstehen nicht wenige Exegeten und Exegetinnen das *Wasserbad im Wort* als einen Hinweis auf die *Taufe*³⁹¹, obwohl καθαρίζειν sonst im NT nicht ausdrücklich im Zusammenhang mit Taufe vorkommt. Für diese Interpretation kann Tit 3,5 in Anspruch genommen werden. Hier, dem einzigen weiteren ntl Beleg von λουτρόν, wird die Taufe als *Bad der Wiedergeburt* bezeichnet, das Rettung für die Christen bedeutet. Auch dass Justin³⁹² später das Bad als Taufe deutet, könnte als Hinweis gewertet werden, dass diese Möglichkeit der Interpretation schon für die ersten Rezipienten naheliegend war. Tatsächlich lässt sich letztlich nicht klären, ob hier *Wasser* und *Wort* die beiden „konstitutive[n] Element[e] der Heilsveranstaltung der Taufe“³⁹³ bezeichnen.

Im nachfolgenden Finalsatz ist es Christus selbst, der *sich* die Kirche als glanzvolle *hinstellt* (V 27a). Das Verb παρίστημι erinnert an den Gebrauch in 2 Kor 11,2, wo Paulus „dem Christus [die Gemeinde] als reine Jungfrau“ *zuführt* bzw. *hinstellt*. Der Begriff scheint hier allerdings einer Bedeutungsverschiebung zu unterliegen³⁹⁴: Es geht nicht so sehr um das Vorführen oder Darstellen einer Braut³⁹⁵, den Akt des Brautführens beim

³⁸⁹ Vgl. M. Haase, DNP V 649; J. Heckenbach, PRE 8/2 2129; R. Zimmermann, *Geschlechtermetaphorik* 250.

³⁹⁰ Vgl. R. Zimmermann, *Geschlechtermetaphorik* 250f.342, M. Theobald, *Heilige Hochzeit* 229 Anm. 39.

³⁹¹ Vgl. H. Schlier, Eph 256; J. Gnllka, Eph 280; R. Schnackenburg, Eph 255; M. Gielen, *Tradition* 266f.

³⁹² Z. B. Apol I 61,3.

³⁹³ H. Schlier, Eph 257. Wenn Schlier etwa im Blick auf Eph 5,25f. von „Christi Tod und der sakramentalen Heiligung in der Taufe als das Heil begründenden und vermittelnden Ereignisse[n]“ (ebd. 256) spricht, kann das nur nachvollzogen werden, wenn eine Reihe von exegetisch-theologischen Vorentscheidungen geteilt werden: παραδίδομι muss dann als Hinweis auf Christi Tod gelesen werden, λουτρόν ἐν ῥήματι als Hinweis auf das sakramentale Ereignis der Taufe.

³⁹⁴ Vgl. J. Gnllka, Eph 282; R. Schnackenburg, Eph 256; R. Zimmermann, *Geschlechtermetaphorik* 354.

³⁹⁵ So etwa H. Schlier, Eph 258.

Hochzeitsfest, wie er in 2 Kor 11,2 gemeint ist, sondern *παρίστημι* hat in unserem Zusammenhang wohl eher die Bedeutung von „herstellen, bereiten, machen“³⁹⁶.

Besonders auffällig und plastisch erscheint die folgende Formulierung *μη ἔχουσαν σπίλον ἢ ρυτίδα ἢ τι τῶν τοιούτων*, welche die Kirche auf eine einmalige Weise charakterisiert. Rein formal könnte man *ohne Fleck und Runzel* als eine *oratio variata*³⁹⁷ zu dem im vorherigen Teilsatz genannten *ἔνδοξος* bezeichnen; auf der semantischen und metaphorischen Ebene haben wir es jedoch m. E. mit zwei sehr verschiedenen Arten der Kirchen-Darstellung zu tun: „herrlich, glanzvoll“ gehört in die Sphäre des Himmlischen³⁹⁸; Flecken, Falten und Runzeln sind eher dem irdisch-menschlichen Bereich zuzurechnen³⁹⁹. Auch wenn eine Kirche ohne Flecken und Falten zunächst als ein Idealbild erscheint, beschränkt sich der Verfasser nicht auf die positive Darstellung mit den Begriffen, die den Bezug zum Transzendenten betonen, wie *ἔνδοξος* (V 27a), *ἅγιος* (V 27c) und *ἄμωμος* (V 27c), sondern verwendet zur Beschreibung der Ekklesia bewusst anthropomorph-sinnliche Ausdrücke. Passend zum Leib-Bild wählt er eine *organische Metapher*, die nichts Entrückt-Unantastbares an sich hat, sondern Möglichkeiten einer Entwicklung andeutet⁴⁰⁰. Runzeln und Falten kann nur ein Organismus haben. Ähnlich plastisch, den Aspekt des Organischen hervorhebend, wird der Leib Kirche noch in Eph 4,16 beschrieben, wo die sich gegenseitig unterstützenden und den Leib zusammenhaltenden Gelenke genannt werden.

Vielleicht darf man aus dieser Beobachtung auch folgende Überlegung ableiten: Hier geht es nicht nur um die makellose Schönheit und Jugend⁴⁰¹ der Ekklesia, die sich ja auch gut zum gängigen Bild einer (meist jungen) Braut fügt. Dass Runzeln überhaupt erwähnt werden, könnte auf einen Neuanfang hindeuten – einen Neuanfang mit einem

³⁹⁶ Vgl. W. Bauer, Wörterbuch 1268.

³⁹⁷ Vgl. z. B. J. Gnilka, Eph 283.

³⁹⁸ Vgl. ebd. Gnilka schreibt zu *ἔνδοξος*: „Im Kontext des Briefes darf man aber auch hier eine Anspielung darauf erblicken, daß die Ekklesia in der Nähe Gottes ist“. Nach W. Bauer, Wörterbuch 531, wird *ἔνδοξος* gern als „schmückendes Beiwort“ für Tugenden, *Abstrakta* und *geistige Größen* verwendet.

³⁹⁹ *σπίλος* sonst noch in 2 Petr 2,13 und in Jak 3,6 (als Verb) in ausgesprochen negativen Kontexten: Einmal werden die falschen Propheten als *Schandflecken* bezeichnet; im Jak ist es die Zunge, die nicht im Zaum gehalten werden kann und deswegen als Befleckerin des Leibes dargestellt wird. *ῥυτίς* ist singular im NT.

⁴⁰⁰ Die Entwicklungsfähigkeit der Ekklesia ist auch in 4,13 angesprochen: Alle *sollen* zur Einheit des Glaubens und zur Erkenntnis des Gottessohnes gelangen; auf diese Weise werden sie zum „vollkommenen Mann“. Die personifizierende Kirchen-Darstellung greift hier – seltener Fall! – zu einem dezidiert *männlichen* Bild: „Kirche als Organismus ist einem Wachstumsprozeß unterworfen, an dessen Ende das Erwachsensein, der reife Mann steht“ (J. Gnilka, Eph 215).

⁴⁰¹ Vgl. H. Schlier, Eph 259 Anm. 3: „Im Zusammenhang unserer Stelle ist die Jugend der Kirche nur ein Zeichen der Bräutlichkeit und erlaubt keine weitere Ausdeutung“.

„Gesicht, das frei ist von den Zeichen der alten Existenz“⁴⁰². M. E. schlägt sich hier wieder das ekklesiologische Anliegen des Verfassers nieder, der ja das Entstehen der Kirche auch als eine *Neuschöpfung* beschreibt⁴⁰³: ... *damit er die zwei [Juden und Heiden] schaffe in ihm zu einem einzigen neuen Menschen* (Eph 2,15)⁴⁰⁴.

d) *Die Liebe zur Frau als Liebe zum eigenen Fleisch (V 28-30)*

V 28a wiederholt die Aufforderung an die Männer, diesmal aber mit dem ‚schärferen‘ ὀφείλουσιν⁴⁰⁵. Mit ὡς τὰ ἑαυτῶν σώματα (V 28b) wird ein Argument auf schöpfungstheologischer Basis geliefert⁴⁰⁶: Der Verfasser hat hier vermutlich Gen 2,21f. im Blick, wo von der Erschaffung der Frau aus der Rippe *des Menschen* berichtet wird. Die aus ādām hervorgegangene Frau ist ein Teil von ihm, so dass er in ihr sich selbst liebt⁴⁰⁷.

V 28cd bringt im Grunde denselben Gedanken zum Ausdruck: *Der seine Frau liebt, liebt sich selbst*. Für τὰ ἑαυτῶν σώματα (V 28b) wird synonym ἑαυτόν verwendet. Auch V 29 bleibt inhaltlich auf der gleichen Linie und drückt das vorher Gesagte zunächst negativ aus, indem er den zum Wortfeld ἀγαπᾶν gehörenden Oppositionsbegriff μισεῖν gebraucht (V 29a). Die *eigenen Leiber* (V 28b) und das *selbst* (V 28d) werden jetzt durch *das eigene Fleisch* substituiert – vermutlich schon im Gedanken an das nachfolgende Zitat aus Gen 2,24⁴⁰⁸. *Denn keiner hasste jemals sein eigenes Fleisch* klingt wie eine allgemein gültige Sentenz und fügt sich gut ein in den Rahmen einer „betont allgemeinen Argumentationsweise in 5,28-33, [die] ... den normativen und

⁴⁰² A. Ernst/ V. Herbst, Kursbuch 490.

⁴⁰³ Vgl. 2,14f. mit der dort gebrauchten Schöpfungsterminologie (ποιεῖν, κτίζειν).

⁴⁰⁴ Wir dürfen fragen, ob das eine Relevanz für die Eheparänese hat, denn schon im nächsten Vers wird die an die Männer ergehende Aufforderung zur Liebe wiederholt. Vielleicht wird die Analogie überstrapaziert, aber mir drängt sich folgender Gedanke auf: Auf der Bildebene geht es darum, dass die Liebe und Hingabe des Partners (hier Christus) ein von Flecken und Falten freies Aussehen ermöglichen. Könnte das auf der Sachebene zumindest darauf anspielen, dass es Aufgabe des Mannes ist, seiner Frau keine „Flecken“ und „(Kummer-)Falten“ zuzufügen bzw. nach Kräften danach zu streben, diese von ihr fernzuhalten? Vgl. dazu eine Stelle aus Augustinus, Confessiones 9,19, die ein Licht auf eine mögliche Realität im Ehealltag der Antike wirft, die im starken Kontrast zum sonst gepriesenen Ideal der Selbstbeherrschung stand: „Und wenn da viele Matronen, die handsamere Männer hatten, Spuren von Schlägen im entehrten Gesicht trugen, im vertrauten Gespräch dem Lebenswandel ihrer Gatten die Schuld daran gaben, ...“ (Übersetzung zitiert nach Ch. Kunst, Eheallianzen 50).

⁴⁰⁵ Vgl. R. Schnackenburg, Eph 257; M. Gielen, Tradition 278. Nach Gielen entspricht diese Verschärfung der Radikalisierung, die die Frauenmahnung in V 24b durch den Zusatz von ἐν παντί erfährt.

⁴⁰⁶ Vgl. M. Gielen, Tradition 278.

⁴⁰⁷ Diese Art der Argumentation liegt schon dem V 23a zugrunde; hier wird der zweite Schöpfungsbericht „im Sinne einer schöpfungsmäßig verankerten Unterordnung der Frau“ (M. Gielen, Tradition 279) ausgewertet (vgl. oben 3.1 a).

⁴⁰⁸ Vgl. Gnllka, Eph 284: „Ohne das folgende Bibelzitat hätte der Verf. den Begriff Sarx gewiß nicht ins Spiel gebracht“. Vgl. auch M. Gielen, Tradition 279.

universalen Anspruch der himmlischen Ehe zur Beschreibung der Geschlechterverhältnisse⁴⁰⁹ bestätigt.

In V 28 häuft sich der Gebrauch von ἀγαπᾶν (dreimal, semantischer Oppositionsbegriff in V 29a), und so liegt der Gedanke an das Gebot der Nächstenliebe aus Lev 19,18 nicht ganz fern⁴¹⁰. Offensichtlich gab es eine jüdische Tradition, den „Nächsten“ vor allem auf die Ehefrau bzw. die Geliebte zu beziehen⁴¹¹. Möglicherweise war dem Verfasser von Eph diese Anwendung des Liebesgebotes vertraut.

In V 29b wird erläutert, wie sich die Liebe zu sich selbst, zum eigenen Leib bzw. Fleisch und damit zur eigenen Frau ausgestaltet: ἐκτρέφει καὶ θάλπει αὐτήν⁴¹². Genau das ist es, was Christus mit der Kirche macht, wie im anschließenden Vergleichssatz auch ausdrücklich festgestellt wird: Mit V 29c ist wieder nominell die personifizierte Kirche ins Spiel gebracht, doch schon bei den vorherigen Ausführungen (V 28c-29b) dürfte der Verfasser in Anschluss an V 25-27 und im Blick auf das nachfolgende Gen-Zitat Christi Verhalten der Kirche gegenüber im Blick gehabt haben⁴¹³. Die Pflege könnte sich im Wasserbad mit seinen verschönernden Folgen konkretisieren (V 26b-27c); *genährt* muss werden, was *wachsen* soll. Dass dies für die Kirche bzw. ihre Mitglieder gilt, wird auch an anderer Stelle im Eph ausgedrückt, nämlich in 2,21, wo die Kirche *als Bau wächst zum heiligen Tempel im Herrn*; in 4,14f. werden die Christen davor gewarnt, sich als νήπιοι (Unmündige; Kinder) zu verhalten; vielmehr sollen sie *wachsen in allem auf Christus hin*. Damit hat das hier gebrauchte Bild für das Verhalten Christi der Kirche gegenüber semantische Bezüge zum engeren und weiteren Kontext. Christi fürsorgliches Handeln bezieht der Autor im nächsten Satz (V 30) durch die inklusive Formulierung in der ersten Person Plural auf sich und die Adressaten und weitet damit die Aussage von den Eheleuten auf alle Christen und Christinnen hin aus⁴¹⁴: ὅτι μέλη ἐσμεν τοῦ σώματος αὐτοῦ. Hier wird die Leib-Metaphorik um den Zug der Leib-Glieder-Vorstellung erweitert⁴¹⁵, der ja aus paulinischen Schreiben gut bekannt ist (vgl. 1 Kor 6,15; 12,12-27; Röm 12,5), im Eph aber nur noch einmal in 4,25

⁴⁰⁹ A. Merz, Braut Christi 153.

⁴¹⁰ Dazu passt besonders die imperativische Formulierung in V 33a-c.

⁴¹¹ Z. B. in ARN 26. Vgl. J.P. Sampley, And the Two 30-34; R. Schnackenburg, Eph 258; R. Zimmermann, Geschlechtermetaphorik 361, der noch besonders auf die Tannaiten verweist (bYeb 26b, bSan 76b).

⁴¹² ἐκτρέφειν, nähren, auf-, groß- und erziehen (W. Bauer, Wörterbuch 497) und θάλπειν, hegen und pflegen (ebd. 712) sind Ausdrücke, die im Kontext von Kindererziehung (vgl. Eph 6,4), aber auch im Rahmen von Eheverträgen gebraucht werden; vgl. Gnlika, Eph 285; R. Schnackenburg, Eph 258.

⁴¹³ Vgl. R. Schnackenburg, Eph 257.

⁴¹⁴ Vgl. R. Schnackenburg, Eph 259; A. Merz, Reine Braut 153f.

⁴¹⁵ Vgl. R. Schnackenburg, Eph: „Das Leib-Modell bietet die Möglichkeit, zwischen Leib, Fleisch oder auch Gliedern zu wechseln“.

vorkommt.

Eine frühe Interpretation sieht in V 30 – auch im Blick auf das nachfolgende Zitat aus Gen 2,24 – eine Anspielung auf das Erschaffenwerden der Eva aus der Rippe Adams: So wie Eva aus Adam genommen ist, also eigentlich ein Glied seines Leibes ist (Gen 2,21-23), so sind wir, alle Christen, Glieder des Leibes Christi – ist der Leib der Kirche aus dem Leib Christi hervorgegangen. Eva in ihrer Entstehung aus Adam wäre dann typologisches Vorbild der aus Christus hervorgegangenen Kirche⁴¹⁶.

e) *Das große Geheimnis (V 31f.)*

In V 31 folgt das schon erwähnte Zitat aus Gen 2,24, das – mit kleinen Abweichungen – aus dem Schöpfungsbericht der LXX übernommen ist. Im Judentum, im NT und in den gnostischen Mythen wird dieses Zitat gerne gebraucht, wenn es um Unterweisungen zur Ehe geht, besonders bei Scheidungsfragen zur Begründung der Unauflöslichkeit der Ehe (vgl. Mk 10,6-9; Mt 19,4-6)⁴¹⁷. Wie das betonte ἐγὼ signalisiert, vertritt der Eph-Autor aber ein ganz bestimmtes Verständnis dieser Schriftstelle: ἐγὼ δὲ λέγω εἰς Χριστὸν καὶ εἰς τὴν ἐκκλησίαν⁴¹⁸. Den in Gen 2,24 beschriebenen ‚Vorgang‘ versteht er als Ereignis zwischen Christus und der Kirche, der zum Vorbild der Beziehung von Mann und Frau in der Ehe wird: „V 32 ist nicht eine nachträgliche Umdeutung des ursprünglich auf die Schöpfung von Mann und Frau bezüglichen Zitats, so daß die Ehe erst im nachhinein auf das Verhältnis von Christus – Kirche gedeutet würde, sondern von vornherein als Schlüssel zu dem Verständnis anzusehen, das der Verf[asser] der Schriftstelle geben will“⁴¹⁹.

Eine Variante dieser Sichtweise findet sich bei Heinrich Schlier⁴²⁰: Er nimmt an, dass der Eph-Autor in Gen 2,24 das Verhältnis des ersten Menschen Adam zu Eva im Blick hat. Adam aber ist Typos Christi; so kann das Mia-sarx-Wort als Vorausdarstellung des

⁴¹⁶ Diese Sichtweise schlägt sich in einer erweiterten Lesart von V 30 nieder, wo ἐκ τῆς σαρκὸς καὶ ἐκ τῶν ὀστέων αὐτοῦ/ aus seinem Fleisch und seinen Knochen (z. B. in \aleph^2 , D, F, G) in Anlehnung an Gen 2,23 ergänzt wird; vgl. R. Schnackenburg, Eph 259; J. Gnilka, Eph 286. Möglicherweise lassen sich noch weitere Züge der Urgeschichte der Menschwerdung und der Entstehung der Kirche bzw. ihrer Relation zu Christus parallelisieren: So wie Eva aus dem in todgleichen Schlaf gesunkenen Adam hervorgeht, geht die Kirche aus dem Tod Christi hervor; vgl. Eph 2,14-18; 5,25d.

⁴¹⁷ Vgl. R. Schnackenburg, Eph 260.

⁴¹⁸ Vermutlich kannte er andere Auslegungen, von denen er sich bewusst abgrenzt; vgl. H. Schlier, Eph 262; R. Schnackenburg, Eph 261; M. Theobald, Heilige Hochzeit 247. Wovon er sich hier konkret absetzt, ist nicht klar – möglicherweise von zeitgenössischen Hieros-Gamos-Vorstellungen; vgl. J. Gnilka 290f.

⁴¹⁹ R. Schnackenburg, Eph 260.

⁴²⁰ Vgl. H. Schlier, Eph 262.

Verhältnisses von Christus zu seiner Kirche verstanden werden⁴²¹. In jedem Fall vertritt der Eph-Autor hier eine Deutung von Gen 2,24, die man typologisch oder allegorisch⁴²² nennen könnte. Allerdings wird nicht Zug um Zug übertragen, was mit den einzelnen Elementen gemeint ist. Der vorausgehende V 30 und der gesamte Kontext legen jedoch nahe, dass es primär um die Liebe Christi zur Kirche geht: „Was den Verf[asser] fasziniert, das ist der leibhaftige und organische Zusammenschluß des Hauptes und Bräutigams Christus mit seiner Braut, der Kirche“⁴²³. Eine abgewandelte Zitation von Gen 2,24 in 1 Kor 6,16f. unterstützt diese Interpretation⁴²⁴: In 1 Kor 6,16 werden die Adressaten gewarnt, als *Glieder Christi* sich mit einer Prostituierten zu verbinden, da *der sich an die Dirne Hängende ein Leib (mit ihr) ist*. Statt dessen ist der, der sich mit Christus verbindet (*ὁ κολλώμενος*), *ein Geist (mit ihm)*. Hier wird ebenfalls Gen 2,24 im Zusammenhang mit der Leib-Metaphorik gebraucht und dabei metaphorisch verstanden. In der Forschung⁴²⁵ wurde diskutiert, ob das Zitat ein deutlicher Hinweis auf einen gnostischen Erlöser-Mythos ist. Karl Martin Fischer hat den Nag-Hammadi-Traktat „Exegese über die Seele“ analysiert⁴²⁶, der den Werdegang der als Frau personifizierten Seele beschreibt (aus der ursprünglichen Paargemeinschaft herausgefallen, wird die Seele in der Welt entehrt und erst im Brautgemach durch den Bräutigam errettet, wobei die Taufe eine Rolle spielt). Doch neben innertextlichen Vorbehalten machen es vor allem zeitliche Gründe unwahrscheinlich, dass hier gnostisches Material im Hintergrund steht⁴²⁷.

⁴²¹ Dabei ist V 31 *nicht* auf die *Parusie* zu beziehen, bei der die endgültige Vereinigung von Christus und seiner Kirche stattfinden wird. Dies ist im Blick auf die präsentische Eschatologie und die sonstige Ekklesiologie des Eph eher unwahrscheinlich; vgl. J. Gnilka, Eph 288.

⁴²² Auch bei Philo wird die Stelle allegorisch gedeutet (Leg All II 49): Der Mann ist die Seele, die ihre Geist-Eltern (*Vater = Gott, Mutter = Weisheit*) verlässt, um sich in Sinnesfreuden zu verausgaben; vgl. R. Zimmermann, Geschlechtermetaphorik 358.

⁴²³ J. Gnilka, Eph 288.

⁴²⁴ Vgl. R. Zimmermann, Geschlechtermetaphorik 358f. Für A. Merz, Braut Christi 157, ist Eph 5,31f. ein Beispiel für „fiktive Selbstreferenz“ hinsichtlich 1 Kor 6,16f.

⁴²⁵ Nach eher kürzeren Statements bei H. Schlier, Eph 272-276, und R. Batay, Nuptial Imagery 36f, setzt sich ausführlich K.M. Fischer, Tendenz 173-200, mit gnostischen Einflüssen im Eph auseinander. R. Zimmermann, Geschlechtermetaphorik 344-347, referiert die einzelnen Positionen und nimmt kritisch Stellung. Er kommt, wie vor ihm M. Theobald, Heilige Hochzeit 247, zu dem Ergebnis, dass in Eph 5,21-33 ein „narrativ ausgestalteter Gesamtmythos [nicht] erkennbar wird“ (R. Zimmermann, Geschlechtermetaphorik 346).

⁴²⁶ K.M. Fischer, Tendenz 186-191. Kritisch dazu J. Adna, Liebesbeziehung 442f; M. Theobald, Heilige Hochzeit 245f.

⁴²⁷ „Das gesamte Phänomen einer vorchristlichen (frühjüdischen) Gnosis ist nach neuerem Forschungsstand eher zweifelhaft und kann kaum als Traditionshintergrund zu den so frühen Schriften wie den paulinischen und deuterpaulinischen Briefen angenommen werden“ (R. Zimmermann, Geschlechtermetaphorik 347).

Bedingt durch die lateinische Übersetzung von μυστήριον mit *sacramentum* (in der Vulgata) wurde V 32 in der katholischen Kirche zur Begründung der Sakramentalität der Ehe herangezogen⁴²⁸; es scheint jedoch ratsam, wie H. Schlier den sakramentalen Charakter der Ehe aus der Gesamtaussage von Eph 5,21-33 abzuleiten⁴²⁹.

3.2 Religions- und traditionsgeschichtliche Bezugspunkte

„Die Deutungsoffenheit der Bildrede in Eph 5,21-33 forderte mannigfaltige Überlegungen hinsichtlich traditions- und religionsgeschichtlicher Hintergründe und Anspielungen geradezu heraus.“⁴³⁰ Neben der schon erwähnten Vorstellung vom Makroanthropos⁴³¹ und dem oben genannten gnostischen Erlöser-Mythos, spielt auch die prophetische Tradition des AT eine Rolle. Hier ist besonders auf die Schilderung des liebevollen Umgangs Gottes mit dem Findelmädchen Jerusalem in Ez 16,9-13 zu verweisen, die in einzelnen Zügen an Eph 5,26f. erinnert: Jerusalem wird gebadet, schön gekleidet und geschmückt⁴³². Auf den religionsgeschichtlichen Hintergrund des Hieros-Gamos-Mythos⁴³³ und die traditionsgeschichtliche Beziehung zu 2 Kor 11 soll hier kurz näher eingegangen werden.

⁴²⁸ Durch die Jahrhunderte der NT-Rezeption hinweg wurde der Text kontrovers interpretiert und diskutiert: Während die patristische Exegese noch kein Interesse am sich erst langsam herausbildenden Sakramentsbegriff zeigte, sondern v. a. die Wertschätzung der Ehe gegen überzogene asketische Tendenzen hervorhob, wurde V 31 in Scholastik und Reformation diesbezüglich völlig unterschiedlich beurteilt; vgl. R. Schnackenburg, Eph 344-348.

⁴²⁹ Vgl. H. Schlier, Eph 276; auch R. Schnackenburg, Eph 261f.

⁴³⁰ R. Zimmermann, Geschlechtermetaphorik 344.

⁴³¹ Vgl. oben 3.1 a).

⁴³² Vgl. ebd. 351-353. Für Zimmermann sind die „Strukturähnlichkeiten konkreter und damit überzeugender als bei allen mythischen Hintergründen“ (ebd. 353). Allerdings lassen sich zwischen LXX-Fassung und NT-Text keine sprachlichen Verbindungen nachweisen (abgesehen von ὕδατος); außerdem steht bei den Darstellungen in Ez 16 die Untreue Jerusalems im Vordergrund, so dass ich die Beziehung zwischen Ez 16 und Eph 5 nicht so eng einschätze wie Zimmermann.

⁴³³ In der einschlägigen Literatur wird immer wieder auf diesen Mythos hingewiesen; vgl. H. Schlier, Eph 265-275; J. Gnifka Eph 290-294; K.M. Fischer, Tendenz 179f; M. Theobald, Heilige Hochzeit 220-230; M. Gielen, Tradition 269; J. Adna, Liebesbeziehung 439f; R. Zimmermann, Geschlechtermetaphorik 347-251.

a) *Der Hieros Gamos*⁴³⁴

Beim Hieros-Gamos-Mythos geht es um die universal verbreitete Vorstellung einer Analogie zwischen der geschlechtlichen Vereinigung von Mann und Frau bzw. der menschlichen Ehe und der Vereinigung zweier Größen auf einer ‚höheren Ebene‘⁴³⁵. Das können zwei Götter (Zeus und Hera⁴³⁶) oder kosmische Größen (z. B. Himmel und Erde⁴³⁷) sein; gemeint ist aber auch die Verbindung eines Gottes oder einer Göttin mit einem menschlichen Wesen. Kult und Mythos sind in der Antike eng verbunden; Hochzeitsrituale und -bräuche, wie z. B. das Brautbad, finden in den Erzählungen der Hieros-Gamos-Mythen ihren Niederschlag⁴³⁸. Meines Erachtens ist es wenig sinnvoll, mögliche Strukturanalogien und (scheinbare) Differenzen zwischen Eph 5 und Ausformungen des Hieros-Gamos-Mythos gegeneinander abzuwägen⁴³⁹, da es wegen der antiken Omnipräsenz des Mythos gewissermaßen unmöglich ist, Anspielungen auf den Mythos auszuschließen; für die überwiegend heidenchristlichen Adressaten des Eph dürften sich in jedem Fall Anknüpfungspunkte und Assoziationen in diese Richtung ergeben haben⁴⁴⁰.

c) *Die reine Jungfrau aus 2 Kor 11,1-4*

Es liegt nahe, eine enge Beziehung zwischen der Rede von der reinen Jungfrau in 2 Kor 11,2 und der Braut und Frau Christi zu vermuten.

In 2 Kor 11 wird die Ekklesia der jungen Christengemeinde erstmalig in den echten Paulusbriefen feminin metaphorisiert. Wie in Eph 5 wird Christus als Partner benannt,

⁴³⁴ Zum Hieros Gamos generell vgl. sehr ausführlich J. Schmid, RAC II 528-564; auch J. Bauer/ M. Lurker, Hieros gamos 303f.

⁴³⁵ Vgl. dazu J. Gnilka, Eph 291: Der „Bezug von heiliger und irdischer Ehe dürfte ... einem verbreiteten und dauerhaften Empfinden entsprechen.“

⁴³⁶ Vgl. J. Schmid, RAC II 530f; M. Theobald, Heilige Hochzeit 226-228; R. Zimmermann, Geschlechtermetaphorik 349.

⁴³⁷ Die ja auch göttlich personalisiert gedacht werden können; vgl. J. Bauer/ M. Lurker, Hieros gamos 303 („Die Vorstellung von dem die Erde durch Regen, Tau oder auch Sonnenstrahlen befruchtenden Himmelsgott ist heute noch bei verschiedenen Naturvölkern [z. B. im Sudan] nachweisbar“; ebd.); auch J. Schmid, RAC II 532f.

⁴³⁸ Vgl. M. Theobald, Heilige Hochzeit 229 Anm. 39; R. Zimmermann, Geschlechtermetaphorik 349.

⁴³⁹ R. Zimmermann, ebd. 350, tut dies und betont v. a. die Differenzen: Das Verhältnis von Kirche und Christus wird nicht als „Prototyp“ der Ehe eingeführt; dafür seien „Adam und Eva im jüdischen Milieu längst typologisch vereinnahmt“ (Anm. 86); die Darstellung der Christus-Kirche-Relation dient nicht zur Begründung eines christlichen Eheschließungsrituals, „sondern erläutert die Qualität einer schon bestehenden Beziehung“; das in Eph 5 sehr wahrscheinlich anklingende Brautbad muss nicht zwingend Assoziationen an einen Mythos hervorrufen, sondern könnte lediglich auf das gängige hellenistische Eheritual zurückgehen.

⁴⁴⁰ Vgl. J. Gnilka, Eph 294; M. Theobald, Heilige Hochzeit 250; R. Zimmermann, Geschlechtermetaphorik 350f.

die Kirche mit seinem weiblichen Gegenüber identifiziert. Vokabular und Inhalte weisen auf weitere Beziehungen zwischen den beiden Perikopen hin: So wird in Eph 5,27a und in 2 Kor 11,2c das Verb *παρίστημι* gebraucht⁴⁴¹, und in beiden Texten spielt die *Reinheit* eine Rolle, die hergestellt bzw. erhalten werden soll.

Es ist sehr wahrscheinlich, dass die Brautmetaphorik in 2 Kor 11 für die feminine Metaphorik in Eph 5 bewusst rezipiert wurde. Schließlich ist der Autor des Eph Paulus-Schüler und lehnt sich eng an die Gedankenwelt seines Meisters an. Während der Akzent des Paulus aber vor allem auf der Ausschließlichkeit der monogamen Eheverbindung lag, dürfte für den Eph-Autor das „Geheimnis“ (V 32a) der zu einer Einheit sich verbindenden (V 31c: *ein Fleisch*) Partner entscheidend gewesen sein, da ihm insgesamt die Überwindung der Zweiheit bzw. Überführung der zwigespaltenen Christenheit in den „einen neuen Menschen“ (2,15) ein Anliegen ist.

Natürlich dürfen die Unterschiede zwischen beiden Texten nicht übersehen werden: In 2 Kor 11 geht es um die korinthische Ortsgemeinde, in Eph 5 um die Gesamt-Ekklesia; im echten Paulusbrief ist von der *παρθένος* die Rede, im Deuteropaulinen von der *γυνή*, die zudem nicht *direkt* mit der Kirche identifiziert wird, sondern über die Analogie des Christus-Kirche-Verhältnisses zum Eheverhältnis. Außerdem fehlt der „Aspekt der Gefährdung bzw. der Appell an die Reinheit der Braut“⁴⁴², und schließlich spielt Paulus als Brautvater im Eph überhaupt keine Rolle mehr⁴⁴³.

Dennoch, so meine ich, überwiegen die Argumente, die 2 Kor 11,1-4 als traditions-geschichtlichen Bezugspunkt von Eph 5,21-33 erscheinen lassen:

Neben den oben genannten Übereinstimmungen spricht dafür, dass beide Texte einen engen Bezug zur Schöpfungsgeschichte aufweisen (2 Kor 11: Gen 3; Eph 5: Gen 2). Außerdem dürfen Überlegungen zur Pragmatik veranschlagt werden: Es ist möglich, dass der Eph-Autor einer übertriebenen Wertschätzung der Jungfräulichkeit Einhalt gebieten möchte, die ihm neben anderen deutlichen Äußerungen zur Ehe- und Ehelosigkeitsthematik in der korinthischen Korrespondenz auch durch die Brautmetaphorik in 2 Kor 11,2 motiviert scheint. Deshalb schenkt er im Rahmen der christlichen Haustafel dem ehelichen Miteinander besondere Aufmerksamkeit und verknüpft es gezielt mit christologisch-ekklesiologischen Darlegungen – auf diese Weise ‚mutiert‘ die reine Braut zur Ehefrau Christi⁴⁴⁴.

⁴⁴¹ Beachte allerdings die Bedeutungsverschiebung; vgl. oben 3.2 c).

⁴⁴² R. Zimmermann, *Geschlechtermetaphorik* 254.

⁴⁴³ Der „Brautvater ist angesichts der beherrschenden Gestalt des Bräutigams von der Bühne abgetreten, hätte in der Analogie zu den Eheleuten auch keine Funktion“ (M. Theobald, *Heilige Hochzeit* 240f).

⁴⁴⁴ Vgl. dazu A. Merz, *Braut Christi* 148-165, die sich darauf konzentriert, „eine antiasketisch ausgerichtete Apologie der Ehe“ als „positionellen Nebenzweck“ (149) von Eph 5,21-33 aufzuweisen. Siehe dazu auch den Exkurs unter § 1 3.1.

3.3 Resümee

Dominantes Thema des Eph ist die *Einheit der Kirche*⁴⁴⁵ (aus Juden und Heiden, mit Christus). Dieses Thema hat auch im paränetischen Teil des Briefes seinen Platz. So ergreift der Eph-Autor in der Eheparänese in 5,21-31 – dem typischen Bestandteil einer christlichen Haustafel – ‚die Gelegenheit‘ und stellt eine Verbindung her zwischen dem einzelnen christlichen Haushalt und dem übergeordneten ‚Hauswesen‘ der Kirche, von der er an dieser Stelle im Bild des Leibes (zum wiederholten Male; vgl. 2,16; 4,12.16) *und* im Bild der geliebten Braut/ Frau Christi spricht.

Ausgehend von der Wahrnehmung, dass Mann und Frau nirgends so eng aufeinander bezogen sind wie in einer ehelichen Gemeinschaft und so die Urzelle und Basis des antiken Haushaltes bilden⁴⁴⁶, stellt der Autor die *Relation zwischen Christus und der Kirche* als innige, aber von klaren hierarchischen Verhältnissen bestimmte *Liebesbeziehung* dar. Umgekehrt dient ihm das Bild vom Haupt Christus, der seinem Leib, der Ekklesia, über- und vorgeordnet ist, als Vorbild und Begründung des geforderten Verhaltens der Eheleute zueinander: Wie Christus und die Kirche aufeinander hingeeordnet sind, so sind es auch Mann und Frau im christlichen Oikos.

Es ist nicht klar zu entscheiden, ob der Eph-Autor vorrangig *Eheparänese* betreiben will oder *grundsätzliche Aussagen über die Kirche* und über das Verhältnis Christus – Kirche treffen möchte⁴⁴⁷. Die christologisch-ekklesiologischen Aussagen bringen eine Ebene ins Spiel, „die parallel zu den gattungstypischen Anweisungen an Mann und Frau den ganzen Abschnitt 5,21-33 durchzieht“⁴⁴⁸. Doch wird das Formschema der Haustafel-Tradition nicht völlig aufgesprengt, so dass wir folgern müssen: Eheparänese und Fortschreibung seiner eng mit Christologie verknüpften Ekklesiologie sind dem Autor so wichtig, dass er *beide Anliegen* mit Intensität und Engagement verfolgt. Ekklesiologischer und paränetischer Aspekt können nicht gegeneinander ausgespielt werden, sondern interpretieren sich gegenseitig.

Zum Gebrauch femininer Kirchenmetaphorik in Eph 5,21-33 können wir abschließend festhalten:

⁴⁴⁵ Vgl. W. Niebuhr, Grundinformationen 253.

⁴⁴⁶ Der antike Haushalt wiederum war „als autarke Lebens- und Produktionsgemeinschaft die wichtigste elementare Sozial- und Wirtschaftseinheit der hellenistischen Gesellschaft“ (M. Theobald, Augen 167).

⁴⁴⁷ Vgl. M. Theobald, Heilige Hochzeit 232: „Versucht man ... die Frage zu beantworten, was dem Verfasser hier mehr am Herzen lag: die Ehebelehrung oder die Kirche, dann fällt ein Entweder-Oder schwer.“

⁴⁴⁸ J. Adna, Liebesbeziehung 437.

- In Eph 5,21-33 wird erst- und einmalig innerhalb des Eph die Relation Christus – Kirche als *Paarbeziehung* präsentiert. Die Analogisierung des Verhältnisses Christus – Kirche mit dem Verhältnis Mann – Frau in der Eheparänese einer christlichen Haustafel bildet die semantische Basis der weiblichen Personifizierung der Kirche.
- Das Braut-Bild ist ein Ausschnitt aus einer Vielzahl von Bildern, die in Eph zur Beschreibung kirchlicher Realität verwendet werden⁴⁴⁹. Die Personifikation als Ehefrau Christi ist nicht die einzige personifizierende Metapher in Eph: In 2,15 bilden Juden und Heiden einen „neuen Menschen“, in 4,13 sind alle Christen aufgefordert, zum „vollkommenen Mann“ heranzureifen. In 5,21-33 sind Braut-, Ehefrau- und Leib-Metaphorik so verwoben, dass eine „eigenständige und originelle Symbiose“⁴⁵⁰ entsteht⁴⁵¹. Die feminine Metaphorik in Eph 5 ist im Rahmen ekklesiologischer Metaphorik des Eph am stärksten entfaltet und ‚ausgemalt‘ und bildet ihren abschließenden Höhepunkt.
- Die besondere Mischmetaphorik in Eph 5 steht am Wendepunkt von einer apostolischen, dynamischen Vorstellung von wanderndem Gottesvolk und eschatologischer Glaubensgemeinschaft hin zu einem eher „bestandsorientierten Modell“⁴⁵² der christlichen Gemeinde. Der Autor verwendet das Leib-Bild (Assoziationen: organisch, beweglich, vergänglich) *und* das Oikos-Bild – das allerdings in seiner personalen Dimension: Oikos ist eben nicht nur das Gebäude mit Fundamenten, Mauern etc., sondern das lebendige Miteinander verschiedener Mitglieder und Gruppen der antiken Hausgemeinschaft⁴⁵³. Aus der Oikosgemeinschaft wählt der Eph-Autor das Eheverhältnis als Nukleus jeden Familienverbandes, um die zentrale, innige und schöpferische Beziehung zwischen Christus und ‚seiner‘ Kirche zu verdeutlichen. Das Herr-Sein Christi über die Kirche, seine unumschränkte Souveränität und Hoheitsgewalt, kommt im Bild vom Haupt zum Ausdruck (V 23f.). Dabei geht es aber

⁴⁴⁹ Vgl. R. Schnackenburg, Eph 299-317; J. Gnilka, Eph 99-111.

⁴⁵⁰ M. Theobald, Heilige Hochzeit 240.

⁴⁵¹ Welches Bild in Eph 5 an welcher Stelle zum Einsatz kommt, hängt auch davon ab, wer gerade angesprochen wird: In der *Frauenmahnung* steht die von Paulus übernommene und weiterentwickelte *Haupt-Leib-Metaphorik* im Vordergrund. Die *Mahnung an die Männer* nimmt Elemente aus der *Brautmetaphorik* auf und konzentriert sich zunächst auf das Verhalten Christi als liebenden Bräutigam, der – in eigentümlicher Abwandlung des antiken Rituals des Brautbades – seine Kirchenbraut reinigt, heiligt und in makellosem Glanz erstrahlen lässt. Ab V 28 werden die beiden *Bildbereiche des Leibes und des ehelichen Mit- und Zueinanders* auf der Grundlage schöpfungstheologischer Aussagen vermischt.

⁴⁵² R. Miggelbrink, Einführung 15.

⁴⁵³ Hier ist möglicherweise der Beginn der „normativen Orientierung der christlichen Gemeinde am spätantiken Familienbetrieb“ (R. Miggelbrink, Einführung 15) am Text festzumachen. Dem entspricht auch der Einsatz der besonderen paränetischen Form der Haustafel: „Die Haustafel ist der erste Versuch der christlichen Gemeinde, *sich selbst als ein geschlossenes Hauswesen zu verstehen* und die Beziehungen untereinander zu ordnen“ (K.M. Fischer, Tendenz 162; Hervorh. v. M.R.).

nicht um eine auf Über- und Unterordnung reduzierte Beziehung, sondern um eine von Liebe und Zuwendung geprägte Partnerschaft, die ganz das Wohl der Geliebten im Auge hat. Selbst- und Nächstenliebe sind nicht mehr zu trennen.

- Die Kirche ist ‚Geschöpf‘, hervorgegangen aus Tod und Auferstehung Christi. Ist Gott der Weltenschöpfer, so Christus der Schöpfer der Kirche; umgekehrt die Kirche die eigentliche eschatologische Neuschöpfung der Welt. Die organischen und lebendigen Aspekte der Kirche werden ernst genommen. Die Kirche in Eph ist keine perfekte, fertige, rein himmlische Größe (vgl. 2,5f.), sondern wird gezeigt als vom Bräutigam geliebter Körper, der gepflegt und entwickelt werden will (vgl. auch 4,13), als Leib, der angewiesen ist auf die liebevolle Zuwendung und Ernährung durch Christus. Indem der Eph-Autor in V 26f.29c detailliert und irdischanschaulich darstellt, wie Christus sich um die Kirche kümmert, schließt er an atl Vorgaben an, die Jahwe in liebevoller Fürsorge um die Jungfrau Israel zeigen (z. B. in Ez 16), und wehrt übermäßigen Idealisierungen einer geistlich-weltlichen Größe.
- Mit dem in V 31f. auf Christus und die Kirche gemünzten Zitat aus Gen 2,24 verleiht der Eph-Autor der erstmals von Paulus als personales Paarverhältnis beschriebenen Beziehung zwischen Christus und der Kirche eine neue Qualität: Hier steht nicht mehr die Reinheit der Kirche im Mittelpunkt, für die Paulus auch mit Hinweis auf die Sündenfallgeschichte kämpft, sondern die geheimnisvolle Einheit des Kirchenleibes mit Christus: Sie ist so eng, ausschließlich und schöpferisch, wie das in liebend-sexueller Vereinigung realisierte Verhältnis von Mann und Frau.

Abschließend einige Bemerkungen zum Umgang mit dem Text in unserer Zeit:

Heutige Rezipienten werden durch Eph 5,21-33 mit einer Reihe von Aspekten konfrontiert, die durchaus ambivalente Gefühle hervorrufen:

- Freuen können sich alle Christen und Christinnen über ein Stück bedeutender (deuteropaulinischer) Ekklesiologie und Christologie mit einem klaren Bekenntnis zu *Christus als dem Herrn der Kirche*. Der Text lässt keinen Zweifel: Christus ist das Haupt der Kirche, ist ihr eng verbunden und kümmert sich verantwortungs- und liebevoll um die Gemeinschaft der Gläubigen⁴⁵⁴.
- Dem evangelischen (vgl. Mk 12,31 parr) Grundgebot der Nächsten- und Selbstliebe entsprechen die *Anweisungen an die Männer*, werden aber von der in Eph 5 entfalteten Analogie zum Verhältnis Christus – Kirche noch überboten: Es scheint aus christlicher Sicht ein naheliegendes, allerdings in der Praxis noch bei weitem nicht eingeholtes und deshalb immer wieder einzuschärfendes Gebot, dass in der Ehe *die*

⁴⁵⁴ Die Freude über die „theologische Tiefe und Fülle“ löst bisweilen Begeisterung aus: „Hoffentlich bleibt jedoch bei aller Distanz und allem Befremden heutigen Leserinnen und Lesern dieses Textes die *einmalige Faszination*, die er ebenso ausstrahlt, nicht verschlossen“ (J. Adna, *Liebesbeziehungen* 435; Hervorh. v. M.R.).

Männer ihre Frauen lieben sollen wie ihre eigenen Leiber (V 28): „Statt von patriarchaler Anspruchshaltung oder der Zementierung einer Herrscherrolle lesen wir ... in Eph 5 eine umfassende Aufforderung an die Männer, ihren Frauen in Liebe zu begegnen“⁴⁵⁵. Hier findet ein Eheideal Ausdruck, das – auch im Vergleich mit anderen Kulturen und Religionen, z. B. dem Islam⁴⁵⁶ – von einem ausgesprochen wertschätzenden Verhältnis des Ehemannes zu seiner Partnerin ausgeht. Nach R. Zimmermann sei im Grunde besonders der Ehemann aufgefordert, sich „in vermehrter Intensität und mit höherem Einsatz um seine Frau [zu] bemühen ... Innerhalb einer patriarchalen Gesellschaft musste und muss eine solche Mahnung an die Männer als Zumutung oder aber als revolutionäre Vision aufgefasst werden“⁴⁵⁷. Gleichzeitig muss auch er einräumen, dass die in Richtung einer gleichberechtigten Partnerschaft wirkenden „katalysatorische[n]“ Impulse „wirkungsgeschichtlich leider allzu wenig wahrgenommen und fruchtbar gemacht wurden“⁴⁵⁸.

- Vielleicht hat dies auch zu tun mit der Konzentration der Rezipienten auf die *an die Frauen gerichteten Mahnungen*. Diese bleiben für Frauen und Männer einer westlichen Demokratie des 21. Jahrhunderts, die sich einem partnerschaftlichen, auf Gleichberechtigung abzielendem Verständnis von Ehe verpflichtet fühlen, höchst problematisch – trotz ‚mildernder Umstände‘, die immer wieder (zu Recht) angeführt werden: Die Haustafel-Ethik beziehe sich auf ein Sozialgefüge, das es heute so nicht mehr gibt, nämlich den antiken Oikos, und müsse deshalb als überholt gelten⁴⁵⁹; *alle* Stände des christlichen Oikos seien in V 21 zum Unterordnen bzw. sich Einordnen in die Hausgemeinschaft aufgerufen⁴⁶⁰; Männer *und* Frauen würden, anders als in zeitgenössischen Vergleichstexten, angesprochen⁴⁶¹; die Weisungen an die Frauen seien weniger personal als sozial gemeint⁴⁶²; die Ehe erfahre gegenüber sonstiger paulinischer Theologie besondere Wertschätzung und Aufwertung⁴⁶³; die Weisungen atmeten zwar einen konservativen patriarchalen Geist, der aber *humane* Züge trage⁴⁶⁴. Denn namentlich werden nur die Frauen zur Unterordnung⁴⁶⁵ – und

⁴⁵⁵ R. Zimmermann, *Geschlechtermetaphorik* 382.

⁴⁵⁶ Vgl. H.-P. Raddatz, *Allahs Frauen*.

⁴⁵⁷ R. Zimmermann, *Geschlechtermetaphorik* 384.

⁴⁵⁸ Ebd.

⁴⁵⁹ Vgl. M. Gielen, *Tradition* 561.

⁴⁶⁰ Vgl. ebd. 383.

⁴⁶¹ Siehe oben 2.4.

⁴⁶² Vgl. M. Theobald, *Augen* 171f.

⁴⁶³ Vgl. F.J. Schierse, *Einleitung* 107.

⁴⁶⁴ Vgl. M. Theobald, *Augen* 168.

zwar *in allem* (V 24b)⁴⁶⁶ – aufgefördert. Dazu kommt die „Verwunderung darüber, dass er [der Eph-Autor, M.R.] die Hinwendung der Frau zu ihrem Mann nicht genauso wie die des Mannes zu seiner Frau mit dem einen Wort der Liebe bezeichnet“⁴⁶⁷, sondern die Ehefrau vielmehr anweist, ihren Mann zu *fürchten* (ἵνα φοβῆται τὸν ἄνδρα)⁴⁶⁸. So muss auch M. Theobald, der hier immerhin den „Entwurf einer attraktiven Eheologie in Grundzügen“ zu erkennen glaubt, zu Eph 5,21-33 lakonisch einräumen: „Sein patriarchales Denken ist überholt“⁴⁶⁹. Die feministische Theologie formuliert noch schärfer: Hier werden „patriarchale Strukturen durch die christologisch-ekklesiologische Abbildung des Geschlechterverhältnisses religiös legitimier[t]“⁴⁷⁰. M. Gielen folgert dann deshalb m. E. zu Recht, der „zeitgenössische[n] Ehekonzeption der Oikonomik, die vom Urchristentum ... verbindlich rezipiert wurde, keine überzeitliche Gültigkeit“ [zuzusprechen]. Vielmehr muß ... aufgrund der Zeitgebundenheit der Darstellungsform in wesentlichen Punkten heute nach neuen Anschauungshilfen für das dem geschichtlichen Wandel nicht unterworfenen Verhältnis von Christus und Kirche gesucht werden“⁴⁷¹.

⁴⁶⁵ Zur Diskussion um den Begriff der *Unterordnung* vgl. K. Müller, *Haustafel* 292-298. Die *Haustafel* des Kol – und ebenso die des Eph – verlangt „von den Frauen soziale ‚Unterordnung‘ unter ihre Ehemänner“ – trotz „alle[r] Kunstfertigkeit einer christlichen Semantik“ (ebd. 298).

⁴⁶⁶ Eine gestandene Ehefrau, Leiterin eines Haushaltes und (Mit-)Erzieherin der Kinder (in der ntl *Haustafel* geht es um einen christlichen Haushalt mit ‚Anhang‘), wird sich schon in ntl Zeiten schwerlich „in allem“ ihrem Ehegatten untergeordnet haben, dürfte sie doch in vielen den Oikos unmittelbar betreffenden Angelegenheiten ihrem Gatten an Kompetenz und Erfahrung voraus gewesen sein.

⁴⁶⁷ Ebd. 171. Zu beachten ist allerdings, dass die Aufforderung an die Männer, ihre Frauen zu lieben, „nicht im modernen Sinn mit emotionalem Pathos belegt werden“ darf (R. Zimmermann, *Geschlechtermetaphorik* 382).

⁴⁶⁸ Gefordert ist also ein Verhalten, mit dem der Untergebene dem ihm Übergeordneten begegnet (wie etwa auch in Eph 6,5); vgl. H. Melzer-Keller, *Brief* 622.

⁴⁶⁹ M. Theobald, *Augen* 174.

⁴⁷⁰ A. Merz, *Braut Christi* 148. Oder wie Claus Bussmann, *Begründungen* 259, formuliert: Das „Vertrackte der hier vorliegenden Argumentation ist, daß eine Änderung im empirischen Bereich, in den Beziehungen zwischen Mann und Frau, in Richtung auf eine ‚Gleichberechtigung‘ der Frau unmöglich erscheint, da auf der theologischen Ebene eine Änderung ausgeschlossen ist.“

⁴⁷¹ M. Gielen, *Tradition* 564. Doch bleibt das Problem, dass auch Eph 5,21-33 zu den *heiligen Schriften* der Christenheit zählt und nicht ohne Weiteres mit einem Verweis auf die historischen Entstehungsbedingungen ehe-ethisch ‚neutralisiert‘ werden kann. Noch heute wird der Text für Trauungszeremonien in der (katholischen) Kirche vorgeschlagen (und verwendet?). „Aufgrund dieser religiösen Legitimierung eines hierarchisch strukturierten Geschlechterverhältnisses kann die Norm der *Haustafel* letztlich bis in unsere Tage hinein ihre unheilvolle Wirkungsgeschichte entfalten – wenn nämlich Frauen in der Ehe noch heute zur Unterordnung genötigt werden oder sich selbst genötigt fühlen und ihnen dadurch letztlich verwehrt wird, gleichberechtigte Subjekte ihrer Partnerschaft zu sein“ (H. Melzer-Keller, *Brief* 622).

§ 4 Die auserwählte Herrin: 2 Joh 1

Der zweite Johannesbrief ist im NT – abgesehen von seiner Kürze, die er mit einigen wenigen anderen Briefen teilt – schon deshalb ein besonderes Dokument, weil hier einmalig ein Brief an eine feminine Adresse gerichtet wird – ἐκλεκτῇ κυρίᾳ καὶ τοῖς τέκνοις αὐτῆς –, die nicht selbstverständlich mit einer angeschriebene Gemeinde identifiziert werden kann (vgl. z. B. 1 Kor 1,2; 2 Kor 1,1; Gal 1,2). Dies geschieht darüber hinaus mit dem Begriff κυρία, der sonst nirgends im gesamten ntl Schrifttum Verwendung findet.

Methodisch wird hier ein etwas anderer Weg als in den übrigen Paragraphen eingeschlagen. Eine separate synchrone Textanalyse erfolgt nicht; vielmehr fließen einzelne Beobachtungen direkt in die Argumentation und Interpretation mit ein. Die Gattungskritik zeigt, dass es sich bei 2 Joh um einen typischen, wenn nicht vorbildlichen, antiken Brief handelt, dessen rätselhafte *adscriptio* allerdings einer genaueren Untersuchung bedarf. Im Gegensatz zu den sonstigen in dieser Arbeit behandelten Gemeindemetaphern muss hier zunächst geklärt werden, inwieweit tatsächlich eine weibliche *Metapher* zum Einsatz kommt, ob also die Angabe der Adresse und Anrede im Brief im wörtlichen oder übertragenen Sinn gebraucht ist. Die Bedeutung und Verwendung des Begriffes κυρία in der Antike und die damit verbundene Realität werden näher analysiert, um die ‚Aussagekraft‘ der *adscriptio* besser zu erfassen. Zuletzt sollen die Funktionen und die Leistungen der als Metapher erwiesenen ἐκλεκτῇ-κυρία-Wendung beschrieben werden: Warum greift der Autor zu diesem Bild? Was vermittelt das Herrinnen-Bild an Informationen, Zusagen und Aufforderungen an die angeschriebene Gemeinde? Was verrät der Autor damit über seine ‚Ekklesiologie‘, sein Verständnis von Christengemeinschaft?

1. Der Text

1.1 Text und Übersetzung

Ὁ πρεσβύτερος
ἐκλεκτῇ κυρίᾳ καὶ τοῖς τέκνοις αὐτῆς,

οὓς ἐγὼ ἀγαπῶ ἐν ἀληθείᾳ,
καὶ οὐκ ἐγὼ μόνος
ἀλλὰ καὶ πάντες
οἱ ἐγνωκότες τὴν ἀλήθειαν,

1a Der Älteste
b an (eine) auserwählte Herrin und ihre
Kinder,
c die ich liebe in Wahrheit,
d und nicht ich allein,
e sondern auch alle,
die die Wahrheit erkannt haben,

διὰ τὴν ἀλήθειαν τὴν μένουσαν ἐν ἡμῖν καὶ μεθ' ἡμῶν ἔσται εἰς τὸν αἰῶνα.	2a	wegen der Wahrheit, die in uns bleibt
	b	und mit uns wird sie sein in Ewigkeit.
ἔσται μεθ' ἡμῶν χάρις ἔλεος εἰρήνη	3a	Es wird mit uns sein Gnade, Erbarmen, Friede
παρὰ θεοῦ πατρὸς	b	von Gott (dem) Vater
καὶ παρὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ υἱοῦ τοῦ πατρὸς	c	und von Jesus Christus, dem Sohn des Vaters,
ἐν ἀληθείᾳ καὶ ἀγάπῃ.	d	in Wahrheit und Liebe.
Ἐχάρην λίαν ὅτι εὑρήκα ἐκ τῶν τέκνων σου	4a	Ich freute mich sehr,
	b	dass ich (welche) gefunden habe von deinen Kindern,
περιπατοῦντας ἐν ἀληθείᾳ, καθὼς ἐντολὴν ἐλάβομεν παρὰ τοῦ πατρός.	c	die wandeln in (der) Wahrheit,
	d	gleichwie ein Gebot wir empfangen vom Vater.
καὶ νῦν ἐρωτῶ σε, κυρία, οὐχ ὡς ἐντολὴν καινὴν γράφων σοι	5a	Und nun bitte ich dich,
	b	Herrin,
	c	nicht als einer, der dir ein neues Gebot schreibt,
ἀλλὰ ἦν εἶχομεν ἀπ' ἀρχῆς, ἵνα ἀγαπῶμεν ἀλλήλους.	d	sondern welches wir hatten von Anfang,
	e	dass wir einander lieben.
καὶ αὕτη ἐστὶν ἡ ἀγάπη, ἵνα περιπατῶμεν κατὰ τὰς ἐντολάς αὐτοῦ· αὕτη ἡ ἐντολή ἐστίν, καθὼς ἠκούσατε ἀπ' ἀρχῆς, ἵνα ἐν αὐτῇ περιπατήτε.	6a	Und dies ist die Liebe,
	b	dass wir wandeln nach seinen Geboten;
	c	dies ist das Gebot,
	d	gleichwie ihr hörtet von Anfang,
	e	dass ihr darin wandelt.
Ὅτι πολλοὶ πλάνοι ἐξῆλθον εἰς τὸν κόσμον, οἱ μὴ ὁμολογοῦντες Ἰησοῦν Χριστὸν ἐρχόμενον ἐν σαρκί· οὗτός ἐστιν ὁ πλάνος καὶ ὁ ἀντίχριστος.	7a	Denn viele Verführer gingen aus in die Welt,
	b	(das sind) die, die Jesus Christus nicht als im Fleisch kommend bekennen;
	c	dieser ist der Verführer und der Antichrist.
βλέπετε ἑαυτοὺς, ἵνα μὴ ἀπολέσητε τὸ εἰργασάμεθα ἀλλὰ μισθὸν πλήρη ἀπολάβητε.	8a	Schaut auf euch,
	b	damit ihr nicht verliert,
	c	was wir bewirkten,
	d	sondern vollen Lohn empfangt.
Πᾶς ὁ προάγων καὶ μὴ μένων ἐν τῇ διδαχῇ τοῦ Χριστοῦ θεὸν οὐκ ἔχει· ὁ μένων ἐν τῇ διδαχῇ, οὗτος καὶ τὸν πατέρα καὶ τὸν υἱὸν ἔχει.	9a	Jeder, der weitergeht
	b	und nicht in der Lehre Christi bleibt,
	c	hat Gott nicht;
	d	der, der in der Lehre bleibt,
	e	dieser hat sowohl den Vater als auch den Sohn.
εἴ τις ἔρχεται πρὸς ὑμᾶς καὶ ταύτην τὴν διδαχὴν οὐ φέρει, μὴ λαμβάνετε αὐτὸν εἰς οἰκίαν καὶ χαίρειν αὐτῷ μὴ λέγετε·	10a	Wenn einer zu euch kommt
	b	und diese Lehre nicht bringt,
	c	nehmt ihn nicht ins Haus
	d	und sagt ihm keinen Gruß;

ὁ λέγων γὰρ αὐτῷ χαίρειν κοινωνεῖ τοῖς ἔργοις αὐτοῦ τοῖς ποιηροῖς.	11a denn der ihm einen Gruß sagt, b hat Anteil an seinen bösen Werken.
Πολλὰ ἔχων ὑμῖν γράφειν οὐκ ἐβουλήθην διὰ χάρτου καὶ μέλανος, ἀλλὰ ἐλπίζω γενέσθαι πρὸς ὑμᾶς καὶ στόμα πρὸς στόμα λαλῆσαι, ἵνα ἡ χαρὰ ἡμῶν πεπληρωμένη ᾖ.	12a Vieles hätte ich euch zu schreiben, b (doch) nicht wollte ich (es) durch Papier und Tinte, c sondern ich hoffe d zu euch zu kommen e und (von) Mund zu Mund zu reden, f damit unsere Freude erfüllt sei.
Ἄσπάζεται σε τὰ τέκνα τῆς ἀδελφῆς σου τῆς ἐκλεκτῆς.	13 Es grüßen dich die Kinder deiner auserwählten Schwester.

1.2 Gattungskritik: 2 Joh als antiker Brief

2 Joh scheint, neben 3 Joh, wie kein anderer neutestamentlicher Brief geeignet zum Vergleich mit antiken Papyrusbriefen⁴⁷². Er hält sich streng an das übliche Briefformular mit *Präskript* (V1-3), *Proömium* (V 4), *Briefkorp* (V 5-11) und *Schluss* (V 12f.). Der Eingangsteil wiederum ist nach dem dreigliedrigen Formschema gestaltet, das die Nennung des Absenders, die *superscriptio*, im Nominativ (ὁ πρεσβύτερος; V 1a), des Empfängers, die *adscriptio*, im Dativ (ἐκλεκτῇ κυρίᾳ καὶ τοῖς τέκνοις αὐτῆς; V 1b) und einen Gruß, die *salutatio* (ἔσται μεθ' ἡμῶν χάρις ...; V 3), vorsieht. Der Älteste wendet sich an die Herrin und ihre Kinder, die im Relativsatz gleich als vom Presbyter (und von allen, *die die Wahrheit erkannt haben*) Geliebte näher bestimmt werden (V 1b-d).

Im Briefkorp finden sich ebenfalls einige Details, die so oder ähnlich in den Papyri auftreten, z. B. wenn in V 5 nochmals eine Anrede der Adressatin im Vokativ erfolgt oder die Aufforderung zur wechselseitigen Liebe höflich mit *ich bitte dich* (V 5a) eingeleitet wird⁴⁷³. Auch der Briefschluss entspricht den Konventionen: Zwar ist er sehr kurz und wählt die eher seltenere Form des „third-person-type“-Grußes⁴⁷⁴, wird aber mit einer Besuchsankündigung (V 12) eingeleitet, die H.-J. Klauck als „Dutzendware ... in Privatbriefen“⁴⁷⁵ beschreibt.

⁴⁷² Vgl. J. Lieu, Epistles 37; H.-J. Klauck, Analyse 216; ders., Briefliteratur 42.

⁴⁷³ Vgl. J. Lieu, Epistles 40.

⁴⁷⁴ Vgl. T.Y. Mullins, Greeting 421f.

⁴⁷⁵ H.-J. Klauck, Analyse 217. Offensichtlich war es aber auch möglich, *Städte und Gemeinden* in der hier beschriebenen klassischen Form anzuschreiben. Offizielle römische Briefe, wie sie Mark Anton an die Städte *Plarasa* und *Aphrodisias* geschickt hat, orientieren sich an denselben Regeln wie Privatbriefe; vgl. J. Lieu, Epistles 50. Lieu lehnt es deshalb auch ab, aufgrund der unterschiedlichen

Legt man die Einteilungen der antiken Brieftheoretiker zugrunde⁴⁷⁶, dann lassen sich verschiedene Elemente aus paränetischen, Bitt- und Empfehlungsschreiben erkennen; die eindeutige Zuordnung zu einem speziellen Briefftyp ist allerdings kaum möglich⁴⁷⁷. Meines Erachtens könnte 2 Joh als eine *Mischform* aus persönlichem und ‚Geschäftsbrief‘ betrachtet werden. Zwar wird hier kein Vertrag geschlossen oder eine Rechtssache verhandelt; dennoch hat der Brief einen gewissen offiziellen Charakter: Zum einen nennt der Absender in der *superscriptio* nicht seinen Eigennamen, sondern wählt die Bezeichnung *Presbyter*, die zwar kaum als Amtsbezeichnung gedeutet werden darf, aber doch von einem gewissen auf Autorität und Verantwortung gegenüber den Adressaten gründenden Selbstverständnis zeugt⁴⁷⁸. Dem entspricht, dass der Briefautor zum anderen im Briefkorpus sehr deutliche Anweisungen formuliert, die regelrecht an eine ‚Verordnung‘ erinnern (vgl. V 10). Zu den Anforderungen, die sowohl von persönlichen als auch von geschäftlichen Briefen erfüllt sein müssen, gehört eine hohe kommunikative Funktion. Während es bei persönlichen Briefen allerdings eher darum geht, Beziehungen herzustellen, zu definieren und aufrechtzuerhalten (vielleicht auch noch darum, Informationen zu übermitteln), liegt der Zweck des Geschäftsbriefes v. a. darin, den (Geschäfts-)Partner über einen Vorgang zu informieren und/oder diesen zu einer bestimmten Handlung zu veranlassen. Der Presbyter bittet (V 5f.), informiert (V 7), mahnt (V 8f.), fordert bzw. empfiehlt (V 10), äußert Besuchsabsichten und grüßt (durch die *Kinder der Schwester*, V 13) – damit scheint er sowohl das Anliegen der Beziehungspflege⁴⁷⁹ als auch einen sehr konkreten Zweck zu verfolgen, nämlich die Durchsetzung eines bestimmten Umgangs mit irrenden Wandermissionaren.

2. Zu den Adressaten des 2 Joh

Ist der Autor von 1, 2 und 3 Joh wahrscheinlich identisch⁴⁸⁰, so gilt dies doch nicht für die Adressenangabe in den drei Briefen: Die in 2 Joh angegebene Adresse fällt sowohl

Adressaten (Privatperson oder Gemeinschaft) eine Einteilung in „Privat-“ und „Gemeindebrief“ vorzunehmen.

⁴⁷⁶ Vgl. P. Schmidt, KP II 325; H. Görgemanns, DNP III 1162f; H.-J. Klauck, Briefliteratur 157-164.

⁴⁷⁷ Vgl. H.-J. Klauck, 2/3 Joh 16, der Joh 2 (mit Einschränkungen) als *paränetischen* Brief einordnet.

⁴⁷⁸ Vgl. R. Schnackenburg, Johbr 306; H.-J. Klauck, Briefliteratur 43.

⁴⁷⁹ Vgl. hierzu H.-J. Klauck, 2/3 Joh 131: „Für sich einzunehmen vermögen die beiden kleinen Johannesbriefe nicht zuletzt durch ihre Herzlichkeit, mit der die Binnenbeziehungen ausgestaltet werden.“

⁴⁸⁰ Dagegen sprechen keine gewichtigen Gründe; vgl. H.-J. Klauck, 2/3 Joh 21, der für eine Differenzierung zwischen dem Verfasser des 1 Joh und dem Presbyter von 2 und 3 Joh keine ausreichenden Textindizien ausmachen kann. Anders dagegen K. Wengst, Johbr 230f, der den

im Vergleich mit 1 Joh⁴⁸¹ als auch mit 3 Joh⁴⁸² aus dem Rahmen. Während es möglich ist, sich von der Position und dem Handeln des in 3 Joh angeschriebenen *Gaius* anhand des Textes eine gewisse Vorstellung zu machen, bleibt die Haupt-Adressatin von 2 Joh rätselhaft und unbestimmt. Der Autor wendet sich zwar im Briefkorpus in Form einer Bitte nochmals direkt an die κυρία (V 5a), spricht dabei aber recht allgemein von dem auch im 1 Joh (vgl. 2,7f.) angemahnten Liebesgebot, das für alle Christen und Christinnen Gültigkeit hat, so dass der Brief zunächst keine Hinweise darauf gibt, wer mit ἐκλεκτῇ κυρία gemeint sein könnte. Handelt es sich hier um eine reale Frau mit ihren Kindern oder tatsächlich um eine Größe, vorzugsweise eine Gemeinde, die weiblich metaphorisiert wird? Im Folgenden sollen zunächst Varianten eines individuellen Verständnisses benannt und in ihrer Wahrscheinlichkeit abgewogen werden (2.1). In einem zweiten Punkt werden Argumente zusammengetragen, die dafür sprechen, in der Wendung ἐκλεκτῇ κυρία καὶ τοῖς τέκνοις αὐτῆς die personifizierende Anrede einer konkreten Gemeinde zu erkennen (2.2). Warum ein Autor gerade diese Gemeinde als *Herrin* anspricht, kann besser verstanden werden, wenn der mit der Metapher bezeichnete ‚Gegenstand‘ näher bekannt ist; deshalb wird in einem dritten Abschnitt kurz der situative und theologische Kontext der angeschriebenen Gemeinde – soweit er sich erheben lässt – umrissen (2.3).

2.1 ἐκλεκτῇ κυρία als Person: Der Presbyter schreibt an eine Frau

Auch wenn gerne betont wird, dass heute seltene *Einigkeit* herrsche über die metaphorische Bedeutung der Anrede (V 1b.5b) und des Grußes (V 13)⁴⁸³, ist der Fall nicht so eindeutig; waren doch nicht wenige Exegeten im 19. Jh. davon überzeugt, bei der *Herrin* handle es sich um eine Frau aus Fleisch und Blut⁴⁸⁴. So sahen einzelne Exegeten durchaus die Möglichkeit, einen der beiden Begriffe aus ἐκλεκτῇ κυρία als Eigennamen zu identifizieren, so dass entweder eine „*Herrin ELECTA*“ oder eine „*edle*

unterschiedlichen Umgang mit den theologischen Gegnern als Hauptargument gegen einen identischen Verfasser von 1 u. 2 Joh anführt.

⁴⁸¹ 1 Joh verzichtet völlig auf eine briefliche Rahmung.

⁴⁸² 3 Joh nennt eine *konkrete* Person namentlich, nämlich *Gaius*.

⁴⁸³ H.-J. Klauck, *Κυρία ἐκκλησία* 135, spricht von „Gemeingut der neueren Exegese“. Vgl. auch M. Hengel, *Herrin* 247: „Darüber besteht ein breiter Konsens, wie man ihn selten in der neutestamentlichen Disziplin findet“.

⁴⁸⁴ Z. B. H. Grotius, J.J. Wettstein, H. Ritmeier etc. Vgl. die Auflistungen von Vertretern dieser Deutungsvariante bei M. Hengel, *Herrin* 247 Anm. 8, und H.-J. Klauck, 2/3 Joh 33f Anm. 97 und 103. Auch heute wird in der feministischen Forschung eher eine individuelle Interpretation der *Herrin* vertreten; vgl. etwa E. Schüssler Fiorenza, *Gedächtnis* 301; K. Ruoff, *Brief* 716.

KYRIA“ angeschrieben sei. Sprachlich-syntaktische Indizien sprechen allerdings gegen diese Annahme: Geht man von einer „herrlichen ELECTA“ aus, bietet sich der Vergleich mit 3 Joh an, der an einen *geliebten Gaius*, eine ebenfalls durch ein Attribut näher bestimmte Einzelperson, gerichtet ist. Allerdings: Γαίῳ τῷ ἀγαπητῷ folgt den grammatikalischen Regeln⁴⁸⁵, die zwischen dem Substantiv und dem nachgestellten Adjektiv einen Artikel vorsehen. Abgesehen davon ist der Eigenname ELECTA, griechisch ἐκλεκτή, kaum belegt⁴⁸⁶. Die gegen diesen möglichen Namen vorgebrachten Argumente gelten im Prinzip auch für die Auffassung, es könnte eine Frau mit Namen KYRIA angeschrieben sein: Wortstellung, fehlender Artikel und seltene Bezeugung machen es äußerst unwahrscheinlich, wenn auch nicht unmöglich, dass der Älteste hier mit einer KYRIA schriftlich kommuniziert. Dagegen spricht auch die in Papyrusbriefen bezeugte Tradition, die Adressatin mit κυρία anzusprechen⁴⁸⁷.

In Verbindung mit den weiter unten genannten Argumenten, die sich auf das Briefganze beziehen, sind diese beiden Möglichkeiten der namentlichen Identifizierung so gut wie auszuschließen.

Bleibt die Annahme, dass es sich um eine (nur für uns?) *anonyme* Frau handelt, die der Presbyter – analog zu der von ihm gewählten Selbstbezeichnung – mit Ehrerbietung und Respekt als *auserwählte Herrin* betitelt⁴⁸⁸. Da von *ihren* (V 1b) bzw. *deinen* Kindern (V 4b) sowie von einer *Schwester* und wiederum deren *Kindern* (V 13) die Rede ist, scheint es nicht abwegig, in der ἐκλεκτή κυρία eine *matrona*, eine christliche Mutter im Kreis ihrer Familie⁴⁸⁹, zu vermuten. Die Vorstellung, hier handle es sich um einen Brief „von Frau zu Frau“⁴⁹⁰, ist reizvoll⁴⁹¹ – zumal in einem ntl Schrifttum, für das die kirchliche Tradition nur männliche Autoren kennt. Nimmt man allerdings an, dass hier eine Schwester an die andere schreibt, dann ist der Absender ὁ πρεσβύτερος, der sich ja auch in 3 Joh 1 zu Wort meldet, kaum einzuordnen. Fraglich bleibt dann auch, warum

⁴⁸⁵ Vgl. F. Blass/ A. Debrunner/ F. Rehkopf, Grammatik § 270.

⁴⁸⁶ Vgl. H.-J. Klauck, 2/3 Joh 34.

⁴⁸⁷ Siehe unten 3.1.b).

⁴⁸⁸ H.-J. Klauck, 2/3 Joh 34: „Der Spekulation über ihren wirklichen Namen sind damit Tür und Tor geöffnet. Als Briefempfängerinnen wurden ins Spiel gebracht: Maria, die Mutter des Herrn, ... oder Martha ...“.

⁴⁸⁹ Eine der drei Möglichkeiten, die E. Gaugler, Johbr 283, referiert.

⁴⁹⁰ So fragend im Untertitel K. Ruoff, Brief 715. Ruoff spielt damit wohl auf die in V 13 genannte *Schwester* an; bei der in V 1.5 genannten κυρία denkt sie allerdings eher an eine Person, die sich der Gemeinde gegenüber in leitender Position befindet; vgl. ebd. 716.

⁴⁹¹ Anders K. Ruoff, ebd. 715, die im 2 Joh ein Klima der Verhärtung und Konkurrenz diagnostiziert, so dass es ihr „wenig attraktiv“ scheint, „ausgerechnet diesen Brief einer Frau zuzurechnen“.

in V 13 lediglich die Kinder der Schwester (also Nichten und Neffen) ihre Tante grüßen und nicht die Schwester selbst⁴⁹².

Wahrscheinlich geht es bei der Adressatin jedoch nicht um eine christliche *matrona*, die zur Liebe (V 5e), zum Halten der Gebote (V 6b) und zum Abweisen von Irrlehrern (V 10) aufgefordert wird. Zu viele theologische Leitbegriffe, die schon aus dem 1 Joh bekannt sind (*lieben, Wahrheit, Gebot*), weisen weniger auf eine familiär-häusliche Situation hin als vielmehr auf die Situation innerhalb einer namentlich nicht genannten Christengemeinde, so dass unter der ἐκλεκτὴ κυρία durchaus die Herrin, sprich die Leiterin, einer Hauskirche oder Ortsgemeinde verstanden werden könnte⁴⁹³.

Ein Blick auf den vorliegenden Gebrauch von τέκνα könnte diese These unterstützen: Die *Kinder* werden außer in der *adscriptio* (V 1b) noch im *Proömium* (V 4b) genannt; wo sie nicht angeredet werden, sondern *über* sie gesprochen wird⁴⁹⁴. Die inklusive Formulierung in der ersten Person Plural (*wie wir empfangen ein Gebot vom Vater*), die schon vorher für Gott zweimal verwendete *Vater-Metapher* (vgl. V 3bc) und die spezifisch christliche Rede vom In-Wahrheit-Wandeln lassen keinen Zweifel daran, dass der Presbyter sich über die gottgemäße christliche Lebensführung eines Teils der Gemeindeglieder äußert – und nicht über das Wohlverhalten der leiblichen Nachkommen einer christlichen Hausherrin und des dazugehörigen *pater familias*. Mit den Formulierungen in V 4 bleibt der Autor konsequent im eingangs ‚eingeblandeten‘ Bild (die Herrin und ihre Kinder), macht aber spätestens hier deutlich, dass es nicht um reale Kinder (im Sinne von minderjährigem Nachwuchs) geht, sondern um die Angehörigen einer Gruppe⁴⁹⁵. Allerdings eher selten findet sich im NT τέκνα zusammen mit dem Possessivpronomen der zweiten Person Singular (vgl. Mt 23,37 par Lk 13,34; Lk 19,44: hier werden jeweils das personifizierte Jerusalem und seine Einwohner angesprochen)

⁴⁹² Vgl. dazu allerdings die Tradition der „third-person-type“-Grüße am Briefschluss (T.Y. Mullins, Greeting 421).

⁴⁹³ Vgl. E. Schüssler Fiorenza, Gedächtnis 301; K. Ruoff, Brief 716.

⁴⁹⁴ Der Autor bekundet seine Freude über das Verhalten einiger der *Kinder* der angeschriebenen Herrin (ἐκ τῶν τέκνων σου ...).

⁴⁹⁵ τέκνα und τεκνία finden auch in den beiden anderen Joh-Briefen Verwendung. Dabei wird im 1 Joh τεκνία („Kindchen“ oder „Kindlein“), vom Sprecher als vertrauliche bis zärtliche Anrede benutzt und lässt auf eine väterlich-überlegene Position des Schreibers den Angeredeten gegenüber schließen. In diesem Zusammenhang ist auch die Wendung τὰ ἐμὰ τέκνα in 3 Joh 4 einzuordnen: Hier spricht einer über seinen „Glaubensnachwuchs“ (R. Schnackenburg, Johbr 307), den sein missionarisches Wirken oder seine Lehrtätigkeit hervorgebracht haben. Auch sonst in der ntl Briefliteratur wird das Motiv von der „geistigen“ Kind- und Vater- bzw. Mutterschaft selbstverständlich und häufig gebraucht (vgl. W. Bauer, Wörterbuch 1612f); Paulus erleidet regelrecht „Geburtswehen“ für seine abtrünnigen Galater (Gal 4,19). Wenn der Briefautor in 1 Joh 3,1f.10 von τέκνα θεοῦ spricht, bei denen er sich ausdrücklich mit einschließt, geht es weniger um die Beziehung Absender – Adressaten als um die Identität der Christen als Gotteskinder. Im Hintergrund steht das Bundesverhältnis zwischen Gott und seinem Volk, das mit einer Eltern-Kinder-Beziehung verglichen wird (etwa in Dtn 14,1). Τέκνα wird hier zur feierlichen Anrede, zum Titel, zum Würdenamen der Christen.

oder der dritten Person Singular Femininum (Mt 2,18; 1 Thess 2,7; Offb 2,23), durch die die Verbindung zu einer Frauenfigur hergestellt wird. Zum direkten Vergleich bietet sich hier am ehesten Offb 2,20.23 an, wo die Anhänger der Prophetin Isebel als *ihre Kinder* bezeichnet werden⁴⁹⁶. Wenn Exegeten und Exegetinnen sich für eine personale Deutung entscheiden, dann meist in der Form, dass sie die Adressatin des 2 Joh als eine zwar namentlich nicht genannte, aber (wenigstens den τέκνα als Gemeindegliedern gegenüber) in herausragender Position befindliche Frau betrachten. Ἐκλεκτὴ κυρία und analog ἀδελφὴ ἢ ἐκλεκτὴ können dann als „Ehrenbezeichnungen für Leiterinnen von Hauskirchen“⁴⁹⁷ verstanden werden. Elisabeth Schüssler Fiorenza, die diese Annahme vertritt⁴⁹⁸, sieht sich darin bestärkt durch die generell bedeutsame Stellung, die Frauen nachweislich im antiken Kleinasien innehatten⁴⁹⁹. Monumente und Inschriften belegen, dass Frauen als Priesterinnen und Beamtinnen im religiösen und sozialen Leben nicht selten in leitender Position fungierten⁵⁰⁰.

2.2 ἐκλεκτὴ κυρία als Personifikation: 2 Joh als Brief an eine Gemeinde

Doch, wie schon angedeutet, spricht eine Reihe von Gründen gegen ein wörtliches Verständnis der *adscriptio* (Kyria meine eine Frau – namentlich bekannt oder anonym, matrona oder Gemeindeführerin). Nicht wenige Beobachtungen und Argumente legen stattdessen nahe, dass es sich hier um die *personifizierende Anrede einer Ortsgemeinde* handelt:

1) In zahlreichen Begriffen und Wendungen greift der Presbyter Inhalte und Anliegen auf, die schon aus 1 Joh bekannt sind. Dazu gehören *Wahrheit*, (*neues*) *Gebot*, *von Anfang an*, *lieben*. Vor allem die Verknüpfung von „(alt-neuem) Gebot halten“ und „Geschwisterliebe“ (vgl. v. a. 1 Joh 2,7-11) wird in 2 Joh 5f. in verkürzter Form⁵⁰¹ nochmals dargeboten. Damit kommt ein ureigenes Anliegen des Verfassers von 1 Joh zur Sprache, der im Blick auf die doketischen⁵⁰² Irrlehrer die soziale Relevanz des

⁴⁹⁶ Vgl. D. Pezzoli-Olgiate, Gericht 75-78.

⁴⁹⁷ E. Schüssler Fiorenza, Gedächtnis 301. Vgl. auch E. Gaugler, Johbr 283: „Die natürlichste Erklärung ist doch wohl, da κυρία am ehesten an eine Einzelperson denken läßt und doch gemeindliche Verhältnisse vorausgesetzt sind, an eine Frau zu denken, um die eine Hausgemeinde sich scharte“.

⁴⁹⁸ Vgl. E. Schüssler Fiorenza, Gedächtnis 302f.

⁴⁹⁹ Das westliche Kleinasien gilt als der wahrscheinliche Abfassungsort der johanneischen Briefe; vgl. unter 2.3.

⁵⁰⁰ Zur Stellung der Frauen in Kleinasien siehe unten 3.2 c).

⁵⁰¹ Nämlich ohne die antithetische Entfaltung von 1 Joh.

⁵⁰² Vgl. U. Schnelle, Einleitung 490; die Forschung spricht aber auch von Gnostikern, z. B. R. Schnackenburg, Johbr 314. Über die genaue Bestimmung der in 1 und 2 Joh genannten Irrlehrer herrscht

Christusglaubens in seiner Bedeutung für die Gemeinde einschärfen will. Dem Autor geht es weniger um eine innige Verbindung zwischen ihm als außenstehender Autorität und den Adressaten, sondern mehr um das Verhalten der Gemeindeglieder untereinander. Die Aufforderung, einander zu lieben (1 Joh 4,7.11), kann nur innerhalb einer konkreten Lebensgemeinschaft verwirklicht und muss im täglichen Miteinander der Christen vor Ort gelebt werden. Das gilt auch für 2 Joh 5f.: Die Bitte um gegenseitige Liebe ist hier ebenfalls an eine Mehrzahl von Christen gerichtet, die dieses Gebot gemeinsam und aneinander umsetzen müssen.

Dem entspricht auf formaler Ebene der zunächst überraschende Wechsel von der Anrede in der zweiten Person *Singular* (V 4b.5ab: ... von deinen Kindern ... und jetzt bitte ich dich, Herrin, nicht als ob ich ein neues Gebot dir schriebe) zur zweiten Person *Plural* in 6de (so wie ihr gehört habt von Anfang an, dass ihr in ihr wandelt). Abgesehen von V 5ab wendet sich der gesamte Briefkorpus (V 5-11) einschließlich des Besuchswunsches in V 12 bei direkter Ansprache der Adressaten in den Verbformen (V 6de.8.10) und Pronomina (V 8a.10a.12ad) an eine *Gruppe*⁵⁰³.

2) Auch wenn der in 2 Joh 1 gebrauchte Ausdruck *ausgewählte Herrin* einmalig ist, kann allgemein auf die anderen Beispiele von femininer Gemeindegemeinschaft im biblischen Kontext hingewiesen werden. Auffällig ist die am Ende von 2 Joh genannte *Schwester und ihre Kinder*; diese könnte möglicherweise ebenfalls eine (weiter entfernte) Nachbargemeinde bezeichnen⁵⁰⁴, zu der offensichtlich ein geschwisterliches Verhältnis besteht. Dazu findet sich bei Ezechiel eine verblüffende Analogie: *Samaria* und *Sodom* werden als ältere und jüngere Schwestern Jerusalems bezeichnet, die *mit ihren Töchtern* (vgl. die Kinder der Schwester in 2 Joh 13) links und rechts von Jerusalem wohnen (Ez 16,46).

3) Als mögliches Indiz für den metaphorischen Gebrauch von *κυρία* im 2 Joh kann auch der ntl Gebrauch des *ἐκλεκτός* gewertet werden, der an die traditionelle atl Rede vom auserwählten Volk Israel anknüpft. Die Glaubenden werden als Auserwählte bezeichnet, so an zahlreichen Stellen in den späteren Briefen (1 Tim 5,21; 2 Tim 2,10; Kol 3,12). Frappierend Ähnliches findet sich im Briefrahmen des 1 Petr: Hier schreibt der Autor *an die Auserwählten* (1,1) und lässt sie am Schluss (5,13) durch die *Miterwählte in Babylon* grüßen: „Die Miterwählte als Gemeinde vor Ort ... in 5,13 steht zu den Erwählten in der Adresse in einem ähnlichen Verhältnis wie die auserwählte Schwester aus 2 Joh 13 zur auserwählten Herrin in 2 Joh 1a.“⁵⁰⁵

keine Einigkeit; vgl. U. Schnelle, Einleitung 492. Ich verwende beide Begriffe. Entscheidend ist die Glaubenshaltung dieser Gruppe; vgl. dazu unten 2.3 und 3.3 a).

⁵⁰³ Erst im Schlussgruß kehrt der Text wieder zu einem singulären Du zurück: *Es grüßen dich* ... (V 13).

⁵⁰⁴ Die, in der sich der Schreibende gerade aufhält?

⁵⁰⁵ H.-J. Klauck, 2/3 Joh 36.

4) Eine weitere interessante Parallele findet sich noch in der frühchristlichen Literatur außerhalb des Kanons, nämlich im *Hirt des Hermas* (PH): In dieser apokalyptisch-allegorischen⁵⁰⁶ Schrift aus der ersten Hälfte des zweiten nachchristlichen Jahrhunderts hat der Protagonist *Hermas*, ein freigelassener Sklave, mehrere aufeinander folgende Visionen, in denen ihm erst seine ehemalige römische Besitzerin *Rhode* und später eine zunächst nicht näher identifizierte alte Frau begegnet. Beide spricht er mit „Herrin“ an. Während Rhode im folgenden Text nicht wieder auftaucht, wird in der zweiten Vision die Identität der Greisin gelüftet: Es handelt sich nicht, wie von Hermas vermutet, um die *Sibylle*, sondern um die *Kirche*⁵⁰⁷. Die Alte fungiert als Offenbarungsvermittlerin, mit der sich im Rahmen der folgenden Visionen ein intensiver Dialog entspinnt. Hermas benutzt bei seinen Grüßen („Herrin, sei begrüßt“ in 2,2; 23,2), seinen ‚W-Fragen‘ („Herrin, an welcher Stelle des Ackers ...?“ in 9,3; „Herrin, was nützt es mir ...?“ in 11,1; „... wer sind sie, Herrin?“ in 12,1) und seinen Bitten um Erklärung („Ich möchte gerne wissen, Herrin, ...“ in 16,6; vgl. auch 24,1) immer wieder den respektvollen Vokativ *κυρία*, wie er uns auch in 2 Joh 5b begegnet. Es zeigt sich, dass im PH *κυρία* in allen 24 Belegstellen ausschließlich in der wörtlichen Rede des Hermas verwendet wird. Diese Anrede belegt, dass es im christlichen Schrifttum durchaus möglich war, die als Frau personifizierte Kirche respektvoll als „Herrin“ anzusprechen⁵⁰⁸.

5) Offensichtlich gibt es auch einige wenige Belege⁵⁰⁹ für die *personifizierende* Verwendung von *κυρία* im *profanen* Bereich, nämlich dann, wenn es um die

⁵⁰⁶ Die problematische Bestimmung der Gattung hat N. Brox, *Hirt* 33-43, breit thematisiert. Dabei kommt er zu dem Schluss: „H[ermas] schrieb in erster Linie ein Allegorien-Buch, und dieses rahmte er als Apokalypse. Der weit überwiegende Teil aller Perikopen und Teiltexthe ist allegorisch angelegt“ (ebd. 38f).

⁵⁰⁷ PH 8,1: *Ein sehr gut aussehender junger Mann, Brüder, sagte zu mir, als ich schlief, in einer Offenbarung: „Was glaubst du, wer die alte Frau ist, von der du das kleine Buch bekamst?“ Ich sagte: „Die Sibylle.“ Er sprach: „Du irrst Dich, sie ist es nicht.“ „Wer ist sie dann?“ fragte ich. „Die Kirche“, sagte er. Da sprach ich zu ihm: „Warum ist sie eine Greisin?“ Er sagte: „Weil sie früher als alles andere geschaffen wurde. Darum ist sie eine Greisin, und ihretwegen wurde die Welt erschaffen“ (zitiert nach N. Brox, *Hirt* 104).*

⁵⁰⁸ Für weitere Interpretationen von 2 Joh lässt sich jedoch der PH kaum heranziehen; zu groß sind die Unterschiede zwischen dem ntl Brief und der episch breiten Hermas-Schrift, die viele Details, etwa auch das Aussehen der Herrin Kirche, genau schildert; vgl. etwa PH 23,1. N. Brox, *Hirt* 34, bescheinigt dann auch dem Hermas „eine unbändige Lust am Erzählen und eine große Neigung zum Personifizieren, zum Inszenieren, Imaginieren, Illustrieren, Dramatisieren und Allegorisieren“.

⁵⁰⁹ Die geringe Zahl der Beispiele kann leider nicht durch den Beitrag erhöht werden, den W. Bauer, *Wörterbuch* 931, unter dem Stichwort „*κυρία*, ας, ἡ“ leistet. H.-J. Klauck, *κυρία ἐκκλησία* 135-138, hat die bei Bauer aufgelisteten Beispiele, die einen angeblich „übertragenen“ Gebrauch von *κυρία* außerhalb des jüdischen und christlichen Bereiches – also eine personifizierende Verwendung im Blick auf eine politische Gemeinde – belegen sollen, mit Akribie verfolgt und dabei Unregelmäßigkeiten nachgewiesen. Die genauere Analyse der genannten Stellen zeigt nämlich, dass nicht nur zweimal derselbe Beleg (in jeweils unterschiedlichen Editionen) gebracht wird, sondern alle Stellen sich auf das Athen der klassischen und nachklassischen Zeit beziehen. Quellentexte und altphilologische Sekundärliteratur machen deutlich, dass mit „*κυρία ἐκκλησία*“ nicht die „Herrin

Bezeichnung einer politischen Gemeinde geht. F.J. Dölger führt zwei Inschriften auf⁵¹⁰, die bezeugen, dass jeweils ein männlicher Sponsor „der Herrin Heimatstadt“ ein Standbild „für das Heil der Kaiser“ errichtet habe.

Inscription 1:

ὑπὲρ τῆς Σεβαστῶν σω-
τηρίας Τίτος Φλάβιος Φλαυίου
Κεριαλίου υἱὸς Κυρίνα Φλάκκος τῆ
κυρία πατρίδι ἀνέθηκεν

Übersetzung:

*Für das Heil der Kaiser
hat Titus Flavius, der Sohn des
Flavius Kerialius, Kyrina Flakkus
der Herrin Heimatstadt (dieses
Bild) errichtet*

Inscription 2:

ὑπὲρ τῆς τῶν Σεβαστῶν σωτηρίας Ἀπολλώνιος
Δημητρίου τοῦ Σαραπίωνος ἱερώμενος ἐξ ἐπαγγελία(ς)
τῆ κυρία πατρίδι τὸ ἀγάλμα ἐκ τῶν ἰδίων ἀνέθηκεν.

Übersetzung:

*Der guten Tyche:
Für das Heil der Kaiser hat Apollonius,
(Sohn) des Demetrius, (Enkel) des Sarapion, verpflichtet durch Gelübde,
der Herrin Heimatstadt das Bild errichtet aus eigenen (Mitteln).*

Dölger nimmt an, dass es sich bei den Trägern der Inschrift – rechteckigen Steinblöcken aus Marmor, die auf den Beginn des 2. Jh. n. Chr. datiert werden – um die Sockel⁵¹¹ einer personifizierten Darstellung der Stadt Gerasa als Glücksgöttin *Tyche*⁵¹² handelt. Die Anrede mit *κυρία* bewertet er als feierliche Bezeichnung, die sich gehobener Rhetoren-Sprache bedient⁵¹³. Er vermutet, dass sich das Sprachmuster, eine bürgerliche Gemeinde als *Herrin* zu betiteln, „von der profanen Kultur her auch in die religiöse verpflanzt“ hat.

Gemeinde“ gemeint ist. Vielmehr geht es um die einmal monatlich stattfindende „Hauptversammlung“, die unter den vier ordentlichen Volksversammlungen die wichtigste ist: „κύριος wird hier in seiner ganz normalen adjektivischen Bedeutung gebraucht“ (H.-J. Klauck, *κυρία ἐκκλησία* 138).

⁵¹⁰ F.J. Dölger, *Domina* 214f. Dölger zitiert nach A. Jones, *Inscriptions from Jerash: Part II = The Journal of Roman Studies* 20 (1930) von Seite 47 Nr. 64 und Seite 52 Nr. 70. Übersetzung in Anlehnung an Dölger, *Domina* 214f.

⁵¹¹ Fundort war jeweils die Georgskirche von Gerasa.

⁵¹² M. Hengel, *Herrin* 253, spricht von der „numinosen Verkörperung“ der im Standbild gemeinten Stadt.

⁵¹³ Dies im Vergleich zu dem sonst eher gebräuchlichen *χρηστή* (Gute) oder *κυτάτη* (Süßeste); vgl. F.J. Dölger, *Domina* 215. Dort auch das folgende Zitat.

2.3 Die Adressaten und ihre Situation

Die aufgeführten Argumente sprechen dafür, ἐκλεκτὴ κυρία nicht als Einzelperson (eventuell in herausragender Position), sondern als Sinnbild für eine Christengemeinde zu begreifen. Letzte Sicherheit in der Deutung gibt es jedoch nicht, so dass wir lediglich mit Judith Lieu festhalten können: „it is more likely that this is a personification of the church“⁵¹⁴.

Informationen über die Adressaten des 2 Joh können über die Korrespondenz des Presbyters gewonnen werden. Um die historische Situation, in der und für die 2 Joh geschrieben wurde, zu beleuchten, werden in der Regel 1 und 3 Joh mit herangezogen. Da 2 Joh in Vokabular und Inhalt starke Ähnlichkeiten zu 1 Joh aufweist, andererseits aber – was Angabe des Absenders, Länge und Aufbau anbelangt – gut mit 3 Joh verglichen werden kann, vertreten die meisten Forscher und Forscherinnen die Ansicht, dass alle drei Johannesbriefe im selben (lokalen) Umfeld in zeitlicher Nähe zueinander (wenn auch nicht gleichzeitig) entstanden sind⁵¹⁵. Vermutlich handelt es sich bei den Adressaten von 2 Joh um eine eher kleine Gemeinde im Umland der wahrscheinlich in Ephesus zu lokalisierenden größeren Gemeinde, für die der 1 Joh verfasst wurde. Zumindest müssen räumliche Distanzen überwunden werden – nicht nur von den umherziehenden Missionaren oder „Verführern“, also Irrlehrern (vgl. 2 Joh 7a.10ab; 3 Joh 3-5.10), sondern auch vom Presbyter, der in 2 und 3 Joh seine Besuchsabsichten signalisiert (2 Joh 12cd; 3 Joh 14). Nicht ganz auszuschließen ist die Möglichkeit, dass der Brief von einem Boten zu einer Reihe von Gemeinden gebracht werden sollte⁵¹⁶, da das Auftreten von Irrlehrern sicher kein Einzelfall war. Vielleicht ist die Wendung ἐκλεκτὴ κυρία, in der ein bestimmter Artikel fehlt und die deshalb wörtlich mit „an *eine* auserwählte Herrin“ zu übersetzen ist, so zu verstehen, dass hier eben ‚eine von mehreren‘ gemeint ist. Die Gesamtkirche liegt jedenfalls außerhalb des Horizonts des Verfassers⁵¹⁷. Außerdem wird ja auch in V 13 deutlich, dass eine Ortsgemeinde die

⁵¹⁴ J. Lieu, Epistles 65.

⁵¹⁵ Nicht in allen Punkten herrscht Einigkeit. So ist umstritten, ob die drei Briefe vom selben Verfasser stammen und in welcher Reihenfolge sie verfasst wurden. U. Schnelle, Einleitung 484, geht davon aus, dass 1 Joh nach 2 und 3 Joh geschrieben wurde; alle Briefe aber vor dem Joh-Evangelium. Ich schließe mich der mehrheitlichen Meinung (Vielhauer, Wengst, Schnackenburg, Klauck, Schwankl, u. a.) an, dass die Briefe nach dem Evangelium (wahrscheinlich aber vor dessen Endredaktion) in der kanonischen Reihenfolge entstanden sind.

⁵¹⁶ Anders z. B. R. Schnackenburg, Johbr 301: 1 Joh sei „an einen größeren Kreis von Gemeinden, 2 Joh an eine Einzelgemeinde und 3 Joh an eine Privatperson“ gerichtet.

⁵¹⁷ Vgl. H.-J. Klauck, 2/3 Joh 35.

andere grüßt⁵¹⁸.

Überwiegender Konsens besteht in der Forschung darüber, dass Hintergrund aller drei Briefe das sog. ‚johanneische Schisma‘ ist: Mitglieder johanneischer Gemeinden sind in ihrer Glaubenshaltung und -praxis zu überzogenen bis häretischen Positionen „fortgeschritten“ (vgl. 2 Joh 9a); sie glauben und bekennen nicht (mehr) *Jesus Christus als kommend im Fleisch* (V 7b) und handeln gegen das Gebot der Geschwisterliebe, das in 1 Joh und 2 Joh eingeschärft wird (vgl. 1 Joh 4,19-21; 2 Joh 5f.).

Während 1 Joh sich prinzipiell, theologisch-argumentativ mit der Gemeindesituation auseinandersetzt, behandelt 2 Joh den konkreten Fall⁵¹⁹, dass wandernde Irrlehrer in der Gemeinde auftauchen (könnten). Vermutlich handelt es sich um die falschen Propheten (ψευδοπροφήται) aus 1 Joh (4,1), die jetzt von außen in die in 2 Joh angeschriebene Gemeinde eindringen und dort ein doketisches Christentum lehren, das der Presbyter nicht dulden kann. Das sehr hart anmutende Haus- und Grußverbot in 2 Joh 10f. steht scheinbar im Gegensatz zur Klage des Presbyters in 3 Joh 10 darüber, dass seine eigenen Leute selbst nicht in der Gemeinde des Diotrefhes aufgenommen werden (οὐτε αὐτὸς ἐπιδέχεται τοὺς ἀδελφοὺς)⁵²⁰. Während Diotrefhes sich aber offensichtlich dafür entschieden hatte, *allen* Wandermissionaren die Türe zu weisen, orientiert sich der Presbyter am Kriterium der Rechtgläubigkeit. Ihm war es wichtig, sich gegenüber anderen (johanneischen) Christen zu distanzieren, die sich zwar auf die gleiche Tradition wie er und seine Anhänger berufen konnten, aber aufgrund ihrer gnostischen Tendenzen zu seinen Gegnern zählen mussten.

Betrachtet man 2 Joh im Kontext der beiden anderen Johannesbriefe, lässt sich trotz seiner Kürze für die *angeschriebene Gemeinde* festhalten: Sie wirkt vertraut mit johanneischem Gedankengut, scheint im Gegensatz zu den im 1 Joh genannten Gegnern *in der Lehre Christi* zu bleiben (V 9c) und soll vor umherziehenden Irrlehrern mit Nachdruck gewarnt werden.

⁵¹⁸ Vgl. dazu auch J. Lieu, Epistles 66f: „The reference to ‚your elect sister‘ with her children in V. 13 suggests that an individual church is intended as the recipient of the letter, although the absence of any more specific characterisation of the church speaks against such a restriction“.

⁵¹⁹ Vgl. ebd. 100: „2 John thus meets a gap left by 1 John, which, although it introduced the eschatological interpretation of false teaching, had not really dealt with the problem of how to counter it“.

⁵²⁰ Zu den unterschiedlichen Deutungen (‚kirchenrechtliche‘ und ‚dogmatische‘) des Konflikts zwischen Diotrefhes und dem Presbyter vgl. etwa Ph. Vielhauer, Geschichte 479f.

3. Die Metapher von der „auserwählten Herrin“

Die folgende Untersuchung nähert sich der Metapher von zwei Seiten: Zunächst (3.1) wollen wir uns einen kurzen Überblick darüber verschaffen, welche Bedeutung der Begriff *κυρία* zur Zeit der Abfassung des 2. Joh hat und in welchen Kontexten er verwendet wird. Dabei interessiert natürlich besonders: Inwieweit ist er als Anrede in der Briefliteratur bekannt und wer ist damit jeweils gemeint?

In einem zweiten Schritt (3.2) geht es darum, eine genauere Vorstellung davon zu gewinnen, was unter einer *Herrin* ca. 100 n. Chr. im von der römischen Weltmacht und von orientalischen Wurzeln geprägten Raum Kleinasiens verstanden wurde. Dabei stößt die historische Forschung an Grenzen vielfältiger Art; geht es um weibliche Lebenswelten, sind die Möglichkeiten, verbindliche Aussagen zu machen, nochmals reduziert.

Der letzte Abschnitt (3.3) bemüht sich um ein näheres Verständnis für die vom Autor getroffene Entscheidung, die angeschriebene Gemeinde ausgerechnet mit dem Bild der auserwählten Herrin (und ihrer Kinderschar) zu bedenken. Was kann einen antiken Autor dazu bewegen, eine im Brief angeschriebene Gemeinde mit *κυρία* anzusprechen? Was gewinnt eine Gemeinde, wenn sie mit diesem Bild ‚bedacht‘ wird? Oder anders gefragt: Was ‚leistet‘ die Metapher in unserem Zusammenhang – also in der *adscriptio* eines Briefes, geschrieben von einem Alten oder Ältesten an eine oder mehrere Christengruppierungen?

3.1 „*κυρία*“ – Bedeutung und Verwendung des Begriffs

a) Paganer und religiöser Gebrauch des Begriffs

Das Substantiv *κυρία* hat sich vermutlich erst im 1. Jh. n. Chr. aus dem älteren Adjektiv *κύριος*, -ία, -ιον mit der Bedeutung „verfügungsberechtigt, gültig, maßgebend“ entwickelt. Überprüft man griechische Texte vom 2. Jh. v. Chr. bis zum 2. Jh. n. Chr.⁵²¹, dann zeigt sich, dass *κυρία* bzw. *κύριος* überwiegend adjektivisch gebraucht wird und erst in den jüngeren Texten als Substantiv, und dann vor allem in der männlichen Form, vorkommt⁵²². Wörterbücher und Lexika behandeln den Gebrauch von *κύριος* und *κυρία*

⁵²¹ So geschehen mithilfe des Computerprogramms *Thesaurus Linguae Graece* und der Thesaurus-Ausgabe von H. Stephanus. Mein Dank gilt Herrn Albrecht Leitz (†), der mich bei der Durchforstung und Übersetzung der entscheidenden Belege tatkräftig unterstützt hat.

⁵²² Deshalb wird man in den einschlägigen Wörterbüchern für unseren Zweck auch nicht unter dem Lemma „*κυρία*, ἡ“ fündig.

grundsätzlich gemeinsam. Langenscheidts Großwörterbuch Altgriechisch übersetzt κυρία mit „Herrin, Gebieterin, Beherrscherin, Herrscherin, insb. Hausfrau“⁵²³. Einige Lexika unterscheiden zwischen einem profanen und einem religiösen Gebrauch. Κυρία – griechisches Äquivalent von semitisch *rabbat*⁵²⁴ – bedeutet dann *in der Alltagssprache* „Hausfrau, Hausherrin“⁵²⁵ und meint die Frau als weiblichen Hausvorstand, auch in ihrer Eigenschaft als Herrin den Sklaven und Sklavinnen gegenüber⁵²⁶.

In der religiösen Sprache wird κυρία (ebenso wie κύριος) als Epitheton bedeutender Gottheiten verwendet. Hier ersetzt es seit der späthellenistischen Zeit den auch im kultischen Bereich üblichen Gebrauch von δέσποινα⁵²⁷. Als formelhafter Zusatz, der auf das machtvolle Wirken der jeweiligen Göttin abzielt, wurde es besonders für orientalische, später für gräzisierte (ursprünglich orientalische) Gottheiten verwendet. In Ägypten⁵²⁸ ist es *Isis*, in Kleinasien *Artemis* von Ephesus, die bevorzugt diesen Titel trägt. κυρία bringt als „Sakraltitel“⁵²⁹ vor allem den Respekt eines religiösen Anhängers oder einer Anhängerin („a deity’s servant“⁵³⁰) seiner oder ihrer Göttin gegenüber zum Ausdruck⁵³¹.

⁵²³ Langenscheidts Großwörterbuch 411.

⁵²⁴ Vgl. W. Fauth, KP III 413.

⁵²⁵ W. Pape, Handwörterbuch 1536. Vgl. auch Liddel/ Scott, Lexikon 1013: „mistress, lady“. In der *Vita Aesopi* finden sich massenhaft Belege zu κυρία als Hausfrau. Im folgenden Zitat wird der Begriff aber auch als Anrede der Göttin Aphrodite gebraucht: εἰσελθὼν οὖν ὁ Ξάνθος φησὶν „κυρία, οὐκέτι μου καταγογγύσεις καὶ λέγειν ἔχεις ὅτι ἀπὸ τῶν ἐμῶν παιδισκαρίων ὑπηρετήσαι ...“ ἡ δὲ γυνὴ τοῦ Ξάνθου „εὐχαριστῶ σοι, κυρία Ἀφροδίτη. μεγάλη ἦς ἀληθινά σου τὰ ἐνύπνια“ (aus: Thesaurus-Computerausgabe, *Vita Aesopi* G 29,7). Übersetzung: *Xanthos ging hinein und sagte: Frau, du wirst nicht mehr gegen mich murren und sagen können, dass du von meinen Sklavinnen bedient wirst ...“ Da sagte die Frau des Xanthos: „Ich danke dir, Herrin Aphrodite. Groß bist du, wahr (sind) deine Träume“.*

⁵²⁶ Κυρία kann hier als ein Synonym von δέσποινα gelten (vgl. dazu auch Plut, Quaest Rom 30). Für den κύριος gilt über den Aspekt des Eigentumsrechts (Gütern und Sklaven gegenüber) hinaus noch die *rechtliche* Gewalt als Vormund gegenüber Minderjährigen und den weiblichen Verwandten. Vgl. dazu G. Thür, DNP VI 1012f. „Der Ehemann ist k[yrrios] seiner Ehefrau, der nächste männliche Verwandte k[yrrios] einer unverheirateten Frau. Doch wird die damit verbundene ‚Geschlechtsvormundschaft‘ im griech[ischen] Bereich nicht überall strikt beachtet“.

⁵²⁷ Vgl. F. Graf, DNP VI 1011.

⁵²⁸ Gerade aus Ägypten sind hunderte von Inschriften und Papyri bekannt, in denen κυρία oder κύριος als Titel dem Namen einer individuellen Gottheit beigefügt wird; vgl. D. Zeller, DDD 493.

⁵²⁹ W. Fauth, KP III 413.

⁵³⁰ D. Zeller, DDD 492.

⁵³¹ Später lassen sich auch römische Kaiser (Nero, Domitian) mit κύριος betiteln und anrufen (appellativer Gebrauch: κύριε). Die Verwendung in der Königstitulatur beurteilt F. Graf, DNP VI 1011, weniger als „Ausdruck des Herrscherkultes“, denn als Ausdruck der Erfahrung, dass „eine übermenschliche Gewalt das individuelle Leben machtvoll und oft unübersehbar direkt beeinflusst“.

In der Septuaginta ist κυρία nur relativ selten zu finden; wird der Begriff gebraucht, dann immer *im Gegenüber* zu einer *Magd* oder *Sklavin*⁵³². Im NT erscheint κυρία nur in 2 Joh, hier allerdings gleich zweimal (V 1b.5b). κύριος dagegen wird im gesamten NT 719 mal⁵³³ verwendet. Dabei fällt auf, dass sehr häufig die Vokativ-Form κύριε benutzt wird – und zwar nicht nur als Anrede für Jesus oder den Auferstandenen, sondern auch allgemein als respektvolle, höfliche Anrede einer Autoritätsperson, wie z. B. in Joh 12,21, wo Philippus so angesprochen wird⁵³⁴.

b) κυρία (und κύριος) in der Briefliteratur

Offensichtlich war es nicht unüblich, in antiken Briefen eine Privatperson mit κύριος oder κυρία anzusprechen. Dies geschah in der Regel in der *adscriptio*, wie etwa in dem im 1. Jh. v. Chr. geschriebenen Oxyrhynchos-Papyrusbrief⁵³⁵ des ägyptischen Lohnarbeiters Hilarion an seine Frau, in dem er auch eine *Berus* als seine Herrin grüßt⁵³⁶: „... πλείστα χαίρειν καὶ Βεροῦτι τῇ κυρία μου ...“⁵³⁷. Oft waren die mit „Herrin“ oder „Herr“ Bezeichneten sehr vertraute Bezugspersonen, wie ein Elternteil oder der Bruder. Ebenfalls im Eingangsgruß, aber dann auch noch im Briefschluss, spricht der Ägypter Sempronius seine Mutter *Saturnila* als „(Mutter und) Herrin“ an: „Σεμπρώνιος Σατουρνίλα τῇ μητρὶ καὶ κυρία πλείστα χαίρειν ... ἔρρωσό μοι, ἡ κυρία μου, διαπαντός“⁵³⁸. Möglicherweise ist der Gebrauch von κυρία in den Briefen schon als metaphorisch zu bezeichnen, denn die Mutter ist ja nicht mehr ‚verfügungsberechtigt‘ (s. o.) dem erwachsenen Mann gegenüber.

⁵³² So dreimal in der Erzählung von Isaels Geburt, in der Sara und Hagar um die Herrinnen-Position rivalisieren (Gen 16,4.8.9), außerdem in 2 Kön 5,3; Ps 123,2; Spr 30,23 und Jes 24,2. Nur in der Erzählung von der Witwe von Sarepta (1 Kön 17,17) wird vom kranken Sohn der Frau, der *Hausherrin* (τῆς κυρίας τοῦ οἴκου) gesprochen.

⁵³³ Vgl. R. Morgenthaler, Statistik 115. 53 Belege finden sich im Johannesevangelium; interessanterweise jedoch kein einziger in den Johannesbriefen.

⁵³⁴ Eine *metaphorische* Verwendung von κύριος kann man wohl bei Mt 6,24 par Lk 16,13 im Spruch über den Dienst an *zwei Herren* – nämlich an Gott und dem Mammon – oder in Jesu Wort über den *Herrn des Sabbat* (Mk 2,28 parr) erkennen; vgl. J.A. Fitzmyer, EWNT II 813. In Gleichnissen und Beispielerzählungen erscheint *der Herr* als Besitzer eines Hauses (Mk 15,35), Weinberges (Mt 20,8), der Ernte, von Bediensteten, Tieren usw. Davon abzusetzen ist der Gebrauch von κύριος als Gottesname oder Anrede für den (auferstandenen) Jesus Christus.

⁵³⁵ Dieses und weitere Beispiele aus den Papyrusbriefen (POxy 112,1; 300,1) bei H.-J. Klauck, 2/3 Joh 34.

⁵³⁶ Die Art der Beziehung zwischen Hilarion und Berus bleibt hier allerdings unklar.

⁵³⁷ Zitiert nach A. Deissmann, Licht 134.

⁵³⁸ Ebd. 160f. Sempronius hat einen weiteren Brief an seinen Bruder Maximus verfasst, in dem er, diesmal im Briefkorpus, über die „Herren Eltern“ (im Deutschen vielleicht besser mit die „Herrschaften“ wiederzugeben) schreibt.

A. Deissmann ist der Meinung, dass es sich bei den zitierten Beispielen um eine „briefliche Höflichkeitsanrede wie im 2. Johannesbrief 1 u. 5“⁵³⁹ handelt. Franz Joseph Dölger greift diese Anregung auf und führt weiter aus, dass κύριος/ κυρία oder im Lateinischen *dominus/ domina* in griechischer und römischer Kultur als höfliche Wendung formelhaft vielerorts *auch außerhalb von Briefen* gebraucht wurde: Die Geliebte wurde als „Herrin“ bezeichnet⁵⁴⁰, aber auch weniger vertraute Personen, denen man auf der Straße begegnete oder eine Widmung schrieb⁵⁴¹.

Aus dem 2. und 3. Jh. sind weitere Beispiele von Papyrusbriefen bekannt, in denen sich Geschwister mit „Herrin Schwester“ oder „Herr Bruder“ anreden. Laut F.J. Dölger war die „Höflichkeitsformel im Geschwisterbrief ... so geläufig geworden, daß man sie auch dem geistigen Brudernamen der Christen beifügte“⁵⁴².

Die Verwendung dieses Begriffes als Metapher an dieser prominenten Stelle im Briefganzen ist jedoch unkonventionell und könnte auf einen sehr (selbst-)bewussten Umgang des Autors mit den Regeln der antiken Briefschreibekunst hindeuten⁵⁴³.

Fazit: Die Bedeutung und der Gebrauch von κυρία in der paganen griechischen Literatur ist uneinheitlich und fließend, wie der Überblick über Angaben in Wörterbüchern und Lexikonartikeln zeigt. Die Bandbreite erstreckt sich von der *Göttin* und der *hohen, edlen Frau* (Adelige, Königin), die aufgrund ihres herausgehobenen Status *Herrin* ist, über die *Hausherrin* („Hausfrau“? Haus-Besitzerin?) bis zur gängigen, „volkstümlichen“⁵⁴⁴ Anrede als *Frau generell* ohne besondere Adels-, Herrscher- oder Besitz-Implikationen⁵⁴⁵. In der LXX ist der Begriff κυρία so gut wie gar nicht zu finden;

⁵³⁹ Ebd. 134 Anm. 5.

⁵⁴⁰ So in einem Graffito aus Pompei aus der Zeit vor 79 n. Chr., wo ein Amerimnos „seiner Herrin Harmonia“ gedenkt; vgl. A. Deissmann, Licht 237.

⁵⁴¹ Vgl. F.J. Dölger, *Domina* 211.

⁵⁴² Ebd. 212. Dort auch Belege und Beispiele, wie etwa der Hinweis auf die *Passio Perpetuae*, in der Vater und Bruder der Perpetua sie mit „Herrin“ ansprechen, oder einen Briefwechsel zwischen einem römischen Celerinus und einem afrikanischen Lucianus, die sich gegenseitig mit „Herr Bruder“ und „Herr geliebter Bruder“ anreden. F.J. Dölger räumt ein, dass all diese Beispiele einen „guten kulturgeschichtlichen Beleg“ für die These liefern könnten, dass mit der auserwählten Herrin in 2 Joh „eine im Leben der Christengemeinde hervorragende Persönlichkeit“ (ebd. 214) gemeint sei; er stimmt mit dieser Ansicht jedoch nicht überein und untersucht deshalb Inschriften, in denen politische Gemeinden als „Herrin“ angesprochen werden (siehe unter 2.2).

⁵⁴³ Vgl. J. Lieu, *Epistles* 66.

⁵⁴⁴ F.J. Dölger, *Domina* 212f.

⁵⁴⁵ Möglicherweise ist die Entwicklung des Begriffs κυρία mit der des deutschen Wortes „Frau“ zu vergleichen, das ja auch aus einer weiblichen Form von „Herr“ hervorgegangen ist. Unter dem Stichwort „Frau“ ist im Duden VII 202f, zu lesen: „Dieser Herkunft gemäß ist ‚Frau‘ im *Dt.* lange Zeit vor allem die Bezeichnung der Herrin und der Dame von Stand gewesen, wovon heute noch die Gegenüberstellung mit Herr in der Anrede ... ebenso zeugt, wie die Anrede Marias als ‚Unsere [Liebe]

wenn überhaupt, dann gekoppelt mit dem Oppositionsbegriff der Magd bzw. Sklavin. Im NT erscheint κυρία – abgesehen von 2 Joh – nicht, während die männliche Form sehr häufig auftritt. κυρία wird als höfliche Anrede in der außerbiblischen Briefliteratur verwendet (häufig in der *adscriptio*), um vertraute, zum Teil verwandte Personen anzusprechen, allerdings nicht im übertragenen Sinne als Anrede einer Gemeinschaft. Wo auf dieser Bedeutungsskala ist der Gebrauch von κυρία in 2 Joh anzusetzen? Dient die Verwendung von κυρία – zumal im Brief – nur als „Höflichkeitsfloskel“⁵⁴⁶ oder ‚transportiert‘ der Begriff eine Botschaft, wie sie noch im ursprünglichen Adjektiv steckt?

3.2 Die Herrin in der Spätantike – historische Informationen

Die bisherigen Informationen zur κυρία haben viele Fragen offen gelassen. Da der Begriff im NT außer in 2 Joh nicht vorkommt, können wir dort über seine nicht-metaphorische (eigentliche, ursprüngliche) Verwendung und die Wirklichkeit, auf die er referiert, nichts erfahren.

Metapherntheoretisch formuliert ergibt sich folgendes Problem: Ich kann erst verstehen, warum und mit welcher Intention ein Autor oder eine Autorin gerade dieses Bild als Transportmittel („vehicle“) oder ‚Filter‘ benutzt, wenn ich eine Vorstellung davon habe, an welche außersprachliche Wirklichkeit der Begriff anschließt – und zwar in der *historischen* Kommunikationssituation des Produzenten und der ursprünglich angezielten Rezipienten. Die *Welt* – also die übergreifenden historisch-sozialen Lebenszusammenhänge und ihre Interpretation durch die Zeitgenossen⁵⁴⁷ –, in der die Metapher eingesetzt wird und in der sie ihre Wirkung entfaltet, ist ein wichtiger Faktor im Prozess der Metaphernbildung. Den Kontext eines Begriffes⁵⁴⁸ oder Bildes zu analysieren bedeutet deshalb auch, die damit verbundene Realität wahrzunehmen⁵⁴⁹.

Frau‘ ... Als Standesbezeichnung ist Frau seit dem 17. Jh. von ‚Dame‘ verdrängt worden, andererseits ist es in der Bed[eutung] „erwachsene weibliche Person, Ehefrau“ an die Stelle von *mhd.* wip getreten“.

⁵⁴⁶ M. Hengel, *Herrin* 255.

⁵⁴⁷ Vgl. P. v. Gemünden, *Vegetationsmetaphorik* 17.

⁵⁴⁸ Vgl. dazu H. Conzelmann/ A. Lindemann, *Arbeitsbuch* (1983) 5: „Um den griechischen Text wirklich verstehen zu können, bedarf es einer sorgfältigen Analyse der konkreten kulturellen, politischen und sozialen Lebensformen jener Zeit, aus der der Text stammt. Mit anderen Worten: für die Bestimmung des Sinns eines einzelnen Begriffes bedarf es ebenso sehr einer sorgfältigen Kontextanalyse wie einer lexikalischen Einordnung“.

⁵⁴⁹ Damit wird eine rein strukturelle, nur auf den Text bezogene Betrachtungsweise, die die Referenz von Wörtern und Sprachbildern auf ihre außersprachliche Wirklichkeit ignoriert, aufgesprengt. Vgl. dazu J.S. Petöfi, *Thematisierung* 291, der Kontext als Zuordnung von ‚Welten‘ zu Texten versteht.

Autor und Empfänger des 2. Joh. teilen sich einen Kulturraum mit eigenen Gesellschaftsformen, sozialen Schichten und geschlechtsspezifischen Rollenzuweisungen, die dem mitteleuropäischen Menschen des 21. Jahrhunderts nur bedingt vertraut sind. Mit dem Begriff „Herrin“ oder „Hausherrin“ verbinden sich heute andere Realitäten und Vorstellungen als vor zweitausend Jahren. Deshalb soll hier ein Ausschnitt aus der *Welt der Spätantike* näher beleuchtet werden, nämlich die *Situation der Frauen als Herrin*. Wie gestaltete sich das Leben einer antiken κυρία? Wie war ihre rechtliche Stellung? Welchen Handlungsspielraum hatte sie?

Wer Informationen über weibliche Lebensrealitäten der Antike erheben möchte, sollte allerdings bedenken:

- 1) Vorschriften und Gesetzestexte können nur sehr bedingt als Spiegel der realen gesellschaftlichen Verhältnisse verstanden werden. Nicht selten verraten sie mehr über die zu bekämpfende oder zu reglementierende Praxis, um derentwillen sie erlassen wurden. Sie sind also weniger deskriptiv als präskriptiv zu verstehen⁵⁵⁰.
- 2) Unter den antiken Chronisten findet sich eine ganze Reihe ausgesprochen parteiischer Schreiber, die an politischen Ereignissen aktiv beteiligte Frauen (rückblickend) verunglimpfen, vor allem wenn es sich um Partnerinnen oder Mütter verfemter Männer oder politischer Gegner handelt⁵⁵¹: „Der politische Einfluß von Frauen, zumal aus Elitefamilien, wird in der antiken Literatur äußerst kritisch kommentiert und meistens übertrieben dargestellt“⁵⁵². Das Gegenteil ist allerdings auch möglich: Mütter oder Töchter berühmter und verdienstvoller Männer werden zu wahren ‚Heiligen‘ oder ‚Übermenschlichen‘ emporstilisiert (etwa die *Mutter des Caesar* oder *Cornelia*, Tochter des Scipio Africanus).
- 3) Es gibt offensichtlich nur wenige schriftstellerische Äußerungen von Frauen selbst. Die Stimme der Betroffenen ist also kaum zu vernehmen, sondern in der Regel Stimmen *über* ‚die‘ Frau oder bestimmte Frauen. Natürlich kann Pseudonymität und Mitarbeit von Frauen an den Werken von Männern vermutet werden, doch dazu wären noch eingehendere Forschungen notwendig⁵⁵³.

⁵⁵⁰ Vgl. A. Jensen, *Töchter* 26 Anm. 17. Siehe dazu auch K. Thraede, RAC VIII 201, im Blick auf die Stellung der Frau in Griechenland: „... es wäre falsch, Teilbefunde, insbesondere der Literatur, prinzipiell zu deuten (dazu gehört auch die soziologische Auswertung normativer oder tendenzbedingter Sätze in Drama u. Beredsamkeit ...; verbreitete Forderungen, die F[rau] habe den Mund zu halten, im Haus zu bleiben usw. ... besagen keinesfalls, die Haus-F[rau] sei tatsächlich zum Schweigen verurteilt oder an den Herd gefesselt gewesen; das Gegenteil ist eher der Fall“.

⁵⁵¹ Vgl. etwa Sallust über die Aristokratin *Sempronia*; Plutarch über *Fulvia*, Gattin Marc Antons; Tacitus bei der Schilderung der *Livia*, Mutter des Tiberius. S. Pomeroy, *Frauenleben* 284, bewertet diese Art der Darstellung folgendermaßen: „Die Feindseligkeit, die sie [hier: Livia, M.R.] hervorrief, ist ein Gradmesser für die reale politische Macht, die Frauen ihres Schlages, sei es durch Reichtum oder ihren Einfluß auf wichtige politische Persönlichkeiten, ausübten“.

⁵⁵² E. u. W. Stegemann, *Sozialgeschichte* 313. Dort in Anm. 14 auch weiterführende Literaturhinweise.

⁵⁵³ Vgl. A. Jensen, *Töchter* 33 Anm. 47.

Jeder Autor und jede Autorin wird vom eigenen berechtigten Interesse⁵⁵⁴ geleitet, wenn es darum geht, Informationen auszuwählen oder fallen zu lassen, Fakten aus einer bestimmten Perspektive zu schildern und andere Sichten zu vernachlässigen. Bei der Analyse von antiken Texten bleibt also die heikle Frage: Was ist Phantasie, Projektion, Wunschdenken, Idealisierung und Verteufelung – und was spiegelt wirklich das Leben der Frauen zu dieser Zeit wider?

a) Die römische Matrone

Eine mit Herrin angesprochene Frau mit eigenen Kindern könnte am ehesten auf eine *matrona* (= *mater familias*)⁵⁵⁵ zielen. Ihr zentraler Lebens- und Wirkungsbereich war in der Regel das Haus⁵⁵⁶ – doch war dies durchaus ein Ort „von politischer Bedeutung und nicht einfach nur ein privater Raum jenseits von öffentlichen Diskursen bzw. ohne Einfluß auf sie“⁵⁵⁷. Von den Lebenszusammenhängen der *matronae* in der späten Republik und der frühen Kaiserzeit⁵⁵⁸ – also dem Zeitraum, der auch für unseren Text relevant ist – lässt sich ein komplexes Bild zeichnen:

Vor dem Gesetz waren Frauen generell – unabhängig von Alter und sozialem Status – in einer eindeutig untergeordneten Position: Sie hatten kein offizielles Recht, aktiv an der Politik teilzunehmen, konnten weder wählen noch gewählt werden und somit keine politische Funktion ausüben. Familienoberhaupt war der *pater familias*, dessen unumschränkte Macht über alle Familienmitglieder bei seinem Tod an den nächsten männlichen Verwandten (*Agnaten*) überging. Der *pater familias* bestimmte über die Form der Eheschließung seiner Töchter, die auch in der ehelichen Verbindung noch seiner Vormundschaft unterstellt waren⁵⁵⁹.

⁵⁵⁴ Vgl. zu diesem Stichwort S. Heine, Frauen 45-49.

⁵⁵⁵ Nach M.-L. Deißmann-Merten, DNP VII 1030, drückt der Begriff gesellschaftlich „die Funktion der ehrbar verheirateten Ehefrau in der Öffentlichkeit aus, die in der Frühzeit möglicherweise den Funktionen des *patronus* entsprach“. Seit Augustus werden „*matrona*“ und „*mater familias*“ zumindest in Rechtstexten synonym verwendet.

⁵⁵⁶ Vgl. E. Stegemann/ W. Stegemann, Sozialgeschichte 311.318f. Das Haus und die in ihm anfallenden Aufgaben wurden in der Antike als der eigentliche Wirkungsbereich der Frauen erachtet; die Erziehung der Mädchen sollte nur innerhalb des Hauses erfolgen; faktisch wurde diese „räumliche Geschlechtertrennung“ (ebd. 318) jedoch nicht durchgehalten, denn zum einen waren Frauen aus ökonomischen Gründen zu Tätigkeiten außerhalb des Hauses gezwungen (Marktfrauen, Bäuerinnen), zum anderen waren öffentliche Aktivitäten von Frauen der Oberschicht vorgesehen und erwünscht.

⁵⁵⁷ Ebd. 311.

⁵⁵⁸ Vgl. S. Pomeroy, Frauenleben 227-291.

⁵⁵⁹ Unklar ist, ob er selbst in einer sog. *manus-Ehe* mehr Macht als der jeweilige Gatte seiner Tochter hatte. Die *manus-Ehe* galt als die verbindlichste Form mit weitreichenden rechtlichen Folgen: Die Frau wurde Mitglied der Familie ihres Ehemannes und hatte, was etwa die Eigentumsrechte anbelangte, denselben Status wie eine Tochter. Livius (X,23) berichtet, dass Frauen in früheren Epochen bei einer *manus-Heirat* zur Familienreligion ihres Mannes wechseln mussten.

Eheverbindungen dienten häufig politischen und finanziellen Zwecken; in der späten Republik wurden viele Ehen zur Befestigung politischer Bündnisse geschlossen⁵⁶⁰.

Gerade die Augusteische Gesetzgebung hatte ein hohes Interesse an Eheschließung und Mutterschaft möglichst vieler Frauen. Für die Heirat wurde das Mindestalter für Mädchen auf 12 (bei Jungen auf 14) Jahre festgesetzt; erste Sanktionen für unterbliebene Eheschließung und Kinderlosigkeit drohten ab einem Alter von zwanzig Jahren (bei Männern mit fünfundzwanzig)⁵⁶¹. Die Gesetze des Augustus wurden unter *Domitian* noch verschärft und ab dem 2. Jh. neu in Kraft gesetzt.

Heiratspraxis und Gesetzgebung erwecken zunächst den Anschein, die Rolle der Frau habe sich auf *strategische* (möglichst politisch vorteilhafte Verbindungen zu einflussreichen Familien herstellen) und *reproduktive* (möglichst viele Kinder gebären) Zwecke beschränkt. Doch damit sind die Aufgaben und Möglichkeiten einer römischen Frau nicht ausreichend erfasst:

Als *matrona* stand sie einem (großen) Hauswesen vor⁵⁶², dem eine Vielzahl von männlichen und weiblichen Sklaven⁵⁶³ angehören konnte; die Familie im engeren Sinn und Sklaven bildeten zusammen den antiken Sozialverband des *Oikos*⁵⁶⁴. Da Sklaven und Freigelassene eine große Anzahl der im Haus anfallenden Tätigkeiten übernahmen, blieb der wohlhabenden (!) römischen Frau Spielraum für eine Teilnahme am öffentlichen Leben.

Diese beschränkte sich jedoch nicht nur auf die repräsentative Begleitung ihres Gatten, sondern ließ Frauen auch in eigener Regie etwa als Dichterinnen und Leiterinnen von literarischen Zirkeln (kulturelles Leben⁵⁶⁵), als Begründerinnen öffentlicher Stiftungen (Wohlfahrtswesen⁵⁶⁶), Liebhaberinnen und politische Beraterinnen⁵⁶⁷ aktiv werden.

⁵⁶⁰ Vgl. dazu S. Pomeroy 239f. „Die Sitte, daß Männer in der Antike ihre weiblichen Verwandten benutzten, um politische Verbündete zu gewinnen, war in der Welt der Antike nichts Neues ... Bei den Römern kam jedoch noch ein neuer Zug hinzu: In spätrepublikanischer Zeit ergriffen auch die Frauen die Initiative. Sie fädeltten vorteilhafte Allianzen ein und trafen eine sorgfältige Auswahl unter ihren Liebhabern, stets mit dem Wohl ihrer eigenen Familie vor Augen“ (z. B. *Valeria*, die nach Plutarch den Diktator Sulla für sich gewinnt). Hier deutet sich schon ein größerer Handlungsspielraum an, als die Gesetzgebung mit ihren radikalen Vormundschafts- und Erbgesetzen vermuten lässt.

⁵⁶¹ Vgl. ebd. 250.254.

⁵⁶² Vgl. dazu Plutarch, *Quaest Rom* 30 (271E): „ὄπου σὺ κύριος καὶ οἰκοδεσπότης, καὶ ἐγὼ κυρία καὶ οἰκοδέσποινα“.

⁵⁶³ Sie war es auch, die über die Freilassung der weiblichen Sklaven zu entscheiden hatte; vgl. S. Pomeroy, *Frauenleben* 312f. Freigelassene Frauen oder Männer standen übrigens weiterhin in einem Abhängigkeitsverhältnis zu ihrem ehemaligen Patron oder ihrer Patronin und kamen selten in die Lage, als „Herrinnen“ oder „Herren“ aufzutreten (nur, wenn sie einen so hohen Status erreichten, dass er ihnen selbst Sklavenbesitz ermöglichte).

⁵⁶⁴ Vgl. oben § 3 2.4.

⁵⁶⁵ Vgl. dazu S. Pomeroy, *Frauenleben* 260-269; K. Thraede, *RAC* VIII 222.

⁵⁶⁶ Beispiele bei E. u. W. Stegemann, *Sozialgeschichte* 319; S. Pomeroy, *Frauenleben* 319f.

Nicht wenige Oberschicht-Römerinnen mussten oder wollten ihr Hauswesen und ihre Angelegenheiten selbständig verwalten. Darunter zählten Witwen, wie die vielgerühmte *Cornelia*, Tochter des Scipio Africanus, aber auch Frauen, deren Männer sich über längere Zeit zur Kriegsführung oder Verwaltung in entlegenen Regionen des Reiches aufhielten. Waren diese Frauen dann zu Erbinnen ihrer Männer oder Väter geworden, stand ihnen nicht selten immenser Reichtum zum persönlichen Gebrauch zur Verfügung⁵⁶⁸. Politisch einflussreich waren vor allem auch die Gattinnen⁵⁶⁹ der römischen Herrscher, wie etwa zwei der Ehefrauen Mark Antons, nämlich *Fulvia* und *Octavia*⁵⁷⁰.

Fazit: Worin besteht nun das Herrin-Sein der *matrona*?

Zunächst ist sie als Haus-Herrin faktisch weiblicher Vorstand eines mehr oder weniger großen Haushaltes, der in der Regel auch eine größere Dienerschaft umfasst⁵⁷¹. Sie hat die Möglichkeit, diesen Haushalt für gesellschaftliche Kontakte zu öffnen und eine Art Salon-Wesen zu betreiben. Als Eigentümerin bisweilen großer Besitzstände kann sie als Wohltäterin agieren⁵⁷², Grundbesitz und Produktionsstätten (Ziegelherstellung, Wollverarbeitung)⁵⁷³ verwalten, als Schirmherrin von Zünften⁵⁷⁴ auftreten. Auch wenn

⁵⁶⁷ Etwa *Sempronia* bei Catilina oder *Cornelia* bei ihren Söhnen Tiberius und Gaius Gracchus; vgl. S. Pomeroy, *Frauenleben* 228.284.

⁵⁶⁸ Luxus und Prachtentfaltung sollten durch das oppische Gesetz (*Lex Oppia*) im zweiten Jahrhundert v. Chr. eingeschränkt werden. Livius u. a. berichten hier von der ersten ‚Frauendemonstration‘ der Geschichte (Liv XXXIV,1-8).

⁵⁶⁹ In der für uns relevanten Zeit gibt es nur eine *selbständige* Regentin im hellenistisch-römischen Raum: die letzte ptolemäische Herrscherin *Kleopatra*, die in der römischen Geschichte aufgrund ihrer Verbindungen mit Julius Caesar und Mark Anton eine bedeutende Rolle spielte; vgl. dazu B. Kytzler, *Frauen* 91-95.

⁵⁷⁰ Die Urteile der Geschichtsschreiber über diese beiden Frauen sind extrem gegensätzlich: Während Octavia als vorbildliche römische Mutter gerühmt und nach ihrem Tode mit zwei Grabreden bedacht wird, wird Fulvia als übertrieben ehrgeiziges und skrupelloses, herrschsüchtiges ‚Mann-Weib‘ beschrieben. Vgl. dazu S. Pomeroy, *Frauenleben* 284: „Obwohl keine der drei Ehen Fulvias kinderlos blieb, wurde ihr in übelmeinenden Quellen nachgesagt, ihr Körper sei das einzig Weibliche an ihr. Ihre ‚Männlichkeit‘ bestand darin, daß sie beharrlich in politische Bereiche einzudringen suchte, die den Männern vorbehalten waren“. Pomeroy nimmt an, dass alle Berichte über *Fulvia* von der politischen Propaganda Octavians beeinflusst oder von dezidierten Gegnern des Marc Anton verfasst worden sind (vgl. ebd. 283). Das positive Bild von *Octavia* hingegen ist u. a. dadurch bestimmt, dass sie die Schwester des Siegers und späteren Herrschers Augustus war.

⁵⁷¹ Vgl. E. u. W. Stegemann, *Sozialgeschichte* 311: „... in den Haushalten [scheint] – bei aller *de jure* bestehenden Dominanz der Männer – die Kompetenz- und Rollenverteilung zwischen Frauen und Männern eher auf ein komplementäres Verhältnis der Geschlechter hinauszulaufen“.

⁵⁷² Vgl. ebd. 319. Die Autoren erkennen in der sozialen und kulturellen Sponsoren-Tätigkeit der begüterten Frauen einen Beweis für das von ihnen vertretene Schichten-Modell, wonach „Reichtum in mancherlei Hinsicht den Mangel an direkter politischer Machtausübung kompensieren konnte“. Zum Schichten-Modell und dem „Problem der Berücksichtigung von Frauen“ vgl. ebd. 62-74, bes. 69f.

⁵⁷³ Vgl. ebd. 320. Bekannt sind mehrere Grundbesitzerinnen in Ostia und zahlreiche inschriftliche Belege für Ziegel- und Bleirohrmanufakturen unter weiblicher Führung.

⁵⁷⁴ Vgl. S. Pomeroy, *Frauenleben* 311.

Frauen generell von der Führung öffentlicher Ämter ausgeschlossen waren – sie konnten weder als Senatorin noch als Richterin oder in sonst einer (auch untergeordneten) Position agieren –, waren sie nicht aus dem öffentlichen Raum ins Haus verbannt, selbst wenn dies einzelne Autoren (z. B. Philo von Alexandrien⁵⁷⁵) durchaus wünschenswert fanden. Die notwendige Selbständigkeit vieler Frauen aufgrund der politischen Lage (Abwesenheit oder Tod der Männer), die selbstbewusste Haltung von Frauen, die ihre eigenen Interessen zu vertreten wünschten, sowie juristische Kunstgriffe, die entgegen geltenden Erbschafts- und Vormundschaftsgesetzen reiche Vermögensbildung gestatteten⁵⁷⁶, ließen Frauen Spielraum, sich als *Herrin* zu betätigen und vor allem im häuslichen, aber auch im außerhäuslichen, öffentlichen Machtgefüge der Zeit einen Platz einzunehmen. Allerdings bleibt es bei einem „gegenüber Männern deutlich restringierten Zugang zu den verschiedenen politischen, ökonomischen und sozialen Ressourcen des öffentlichen Lebens“⁵⁷⁷.

b) Göttinnen und vergöttlichte Frauen

Wie schon dargestellt⁵⁷⁸, wurden Göttinnen teilweise ausdrücklich als „Herrinnen“ verehrt bzw. als „Herrin“ angerufen. In Titeln und Anreden wurde ihr jeweiliger Herrschaftsbereich genannt (*Isis = Herrin des Meeres*). Gerade die Göttin *Isis* erfreute sich als orientalische ‚Import-Göttin‘ großer Beliebtheit im römischen Imperium und wurde besonders von Frauen verehrt⁵⁷⁹.

Verherrlichende Verehrung wurde nicht nur den genannten Göttinnen zuteil, sondern auch weiblichen Angehörigen von Kaiserhäusern⁵⁸⁰. Herrscher-Gattinnen und -Mütter konnten ‚vergöttlicht‘ werden, was teilweise zur Verehrung in Tempeln führte (speziell in der Provinz Asia wurden Tempel für Livia und ihren Sohn Tiberius gebaut) oder aber seinen Niederschlag in der Münzprägung fand. Hier dienten die ‚first ladies‘ des Staates

⁵⁷⁵ Vgl. Spec Leg 3,169-177.

⁵⁷⁶ Vgl. S. Pomeroy, *Frauenleben* 249. *Dionysius von Halikarnass* spricht über die Herrin als Erbin: *Wenn sie nun vernünftig war und in allem dem Ehemann gehorchte, war die Frau Herrin im Haus (γυνή κυρία τοῦ οἴκου) genauso wie der Mann, und wenn der Mann verstarb, wurde sie Erbin des Vermögens, wie die Tochter bei dem Vater, und wenn er kinderlos starb und ohne ein Testament zu machen, war sie Herrin über die ganze Hinterlassenschaft (κυρία τῶν ἀπολειφθέντων)* (Ant Rom 2,25,5 [Thesaurus-Coputerausgabe]).

⁵⁷⁷ E. u. W. Stegemann, *Sozialgeschichte* 311.

⁵⁷⁸ Vgl. oben 3.1 a).

⁵⁷⁹ Vgl. dazu K. Thraede, *RAC VIII* 20: „Daß die F[rau] bei den großen staatlichen Festen gemeinhin zurückstand, mag ihre Neigung zu östlichen Kulturen, zu den Mysterien oder gar zu magischen Praktiken gefördert haben“.

⁵⁸⁰ Vgl. zum Folgenden S. Pomeroy, *Frauenleben* 280-283.

ganz offensichtlich als Personifikation von alten römischen, traditionell besonders mit Frauen in Verbindung gebrachten Tugenden (Pietas, Fides, Pudicitia) oder von Aspekten der kaiserlichen Herrschaft (wie Justitia, Pax, Fortuna)⁵⁸¹. Häufig fand auch eine Identifikation der weiblichen Kaiserverwandten mit alten römischen Göttinnen statt⁵⁸². An erster Stelle geschah dies mit *Ceres*, die für Fruchtbarkeit und Mütterlichkeit steht, seltener mit *Vesta*, *Juno*, *Venus* oder *Diana*.

Die für solche Münzprägungen verantwortlichen Herrscher konnten mit diesem Vorgehen zwei Ziele verfolgen: Das *Procedere* diente zunächst dem eigenen Ansehen, da die als personifizierte Tugenden oder Tugend-Göttinnen präsentierten Schwestern, Gattinnen und Mütter ja die nächsten Verwandten des Kaisers waren. Zum anderen waren Darstellungen der *Ceres* oder kinderreicher Kaisergattinnen oder -mütter sicher geeignet, im Volk das Ideal der Fruchtbarkeit anzumahnen und damit die unter Augustus beginnende Familien- und Sittenpolitik zu unterstützen.

c) Herrinnen in Kleinasien

Vermutlich sind die johanneischen Briefe in Kleinasien, wahrscheinlich in oder bei Ephesus⁵⁸³, entstanden. So ist es sinnvoll, die besondere Situation der Frauen in diesem Gebiet ins Auge zu fassen⁵⁸⁴. Forschungen haben ergeben, dass in Kleinasien Frauen in besonderem Maße an öffentlichen Ämtern beteiligt waren. Otto Braunstein hat schon 1911 eine Vielzahl von Inschriften im Blick auf die öffentlich-rechtliche Stellung von Frauen im griechisch-römischen Bereich untersucht. Er forschte nach „Fällen, in denen Frauen tatsächlich als Liturgen oder Magistrate einen, sei es auch noch so geringen Anteil an der Staatsverwaltung, an der ἀρχή, erlangten“⁵⁸⁵, und kam zu dem Ergebnis, dass „Kleinasien zur Kaiserzeit hinsichtlich der Wertschätzung der Frau im Staatsrecht eine

⁵⁸¹ Vgl. ebd. 280: „Da diese Abstrakta im Lateinischen durch Nomina femininen Geschlechts bezeichnet werden und außerdem als weibliche Gottheiten verehrt wurden, konnten sie ohne weiteres von den Frauen der Kaiserfamilie verkörpert werden“. Zum grammatischen Genus als Grundlage weiblicher Personifikationen siehe oben Teil B 3.1 a).

⁵⁸² Möglicherweise auch als Gegenimpuls gegen das (gerade unter Frauen) starke Interesse an den neuen orientalischen Kulturen.

⁵⁸³ Siehe oben 2.3. Vgl. auch K. Wengst, *Johbr* 30; R. Schnackenburg, *Johbr* 39f; H.-J. Klauck, *Gemeinde* 201.

⁵⁸⁴ Vgl. dazu G. Mayer, *Jüdische Frau* 7, der auf die Gefahr der „Verwechslung von zusammenfassender Betrachtung und Einheitswahn“ hinweist und sich deshalb bemüht, bei seinen Darstellungen zur jüdischen Frau in der Antike immer wieder geographisch-historische Eigenheiten der einzelnen Gebiete zu berücksichtigen. Vgl. auch K. Thraede, *RAC* VIII 198.

⁵⁸⁵ O. Braunstein, *Wirksamkeit* 11. Von diesen öffentlichen Ämtern grenzt er rein liturgische und priesterliche Ämter auf der einen Seite, die Übernahme von freiwilligen Stiftungen und Spenden auf der anderen Seite ab.

Sonderstellung in der griechischen Welt und im imperium Romanum einnahm⁵⁸⁶. Eine sehr aktive Rolle scheinen Frauen auch im Bereich der Religion und Götterverehrung innegehabt zu haben. Frauen waren im Kaiserkult⁵⁸⁷, aber vor allem als Priesterinnen⁵⁸⁸ im Kult der *Artemis*, die im Tempel von Ephesus verehrt wurde, tätig. Wie bedeutsam dieser Kult für die Bürger und Bürgerinnen war, lässt noch Apg 19,21-40 erkennen⁵⁸⁹. Offensichtlich brachte die *Artemis*-Verehrung⁵⁹⁰ weitreichende ökonomische Verflechtungen mit sich, so dass die Besetzung des Hohepriesterinnen-Amtes am *Artemis*-Tempel nicht der politischen Brisanz entbehrt haben dürfte.

Frauen übten Berufe aus⁵⁹¹, ließen Bäder und Gymnasien bauen und unterhalten, finanzierten Spiele und kultische Veranstaltungen⁵⁹². Mit Klaus Thraede können wir also zusammenfassend feststellen: „Die volle Wahrnehmung des Bürgerrechts durch die F[rau] findet man am ausgeprägtesten in Kleinasien“⁵⁹³ – eine Sonderentwicklung, für die unterschiedliche Gründe veranschlagt werden, z. B. die Verbreitung des Isis-Kultes von Ägypten her⁵⁹⁴ oder ein aus hethitischer Zeit stammendes ‚Mutterrecht‘⁵⁹⁵.

Eine eher selbstbewusste und aktive Rolle scheinen auch die Frauen der jüdischen Synagoge oder Frauen aus ihrem Umfeld (Gottesfürchtige) gespielt zu haben. E. Schüssler Fiorenza weist darauf hin, dass „Frauen angesehene Mitglieder der jüdischen Gemeinde in Kleinasien waren“⁵⁹⁶. Titel und Bezeichnungen zeigen eine herausgehobene Stellung der Frauen an. So wird in einer Grabinschrift aus Smyrna die Jüdin *Rufina* als

⁵⁸⁶ Ebd. 64.

⁵⁸⁷ Vgl. E. u. W. Stegemann, Sozialgeschichte 316.

⁵⁸⁸ Vgl. B. Witherington, Women 17. Namentlich bekannt sind *Aurelia Harnastia*, Priesterin der *Hera*, und *Aristodama*, eine Priesterin aus Smyrna.

⁵⁸⁹ Der Text beschreibt einen Aufruhr der ganzen Stadt (19,29), bedingt durch die Sorge der Silberschmiede, die sich durch das Wirken des Paulus und seiner Mitarbeiter in ihrer wirtschaftlichen Existenz bedroht fühlen.

⁵⁹⁰ Im Apg-Text wird sie zweimal (19,28.34) in einer Akklamation gepriesen: *Groß ist die Artemis von Ephesus!*

⁵⁹¹ Kleinasien war bis in die Kaiserzeit „für seine Ärztinnen bekannt“ (K. Thraedes RAC VIII 204, vgl. auch ebd. 222).

⁵⁹² Vgl. B. Witherington, Women 18.

⁵⁹³ K. Thraede, RAC VIII 198.

⁵⁹⁴ Vgl. B. Witherington, Women 17, der Ägypten als „country, where women were allowed unprecedented freedom“, klassifiziert.

⁵⁹⁵ Vgl. O. Braunstein, Wirksamkeit 69-88, der die Beobachtung macht, dass Inschriften, die auf weibliche Amtsinhaber hindeuten, immer wieder aus denselben Gegenden stammen, nämlich aus Kleinasien südöstlichen Gebieten Lykien und Karien. Er vermutet hier den Einfluss eines *vorgriechischen Mutterrechts*; dieses sei über das Volk der Hethiter in den besagten Raum gelangt, wo sich die Griechen nur punktuell ansiedeln oder gar nicht Fuß fassen konnten.

⁵⁹⁶ E. Schüssler Fiorenza, Gedächtnis 303, unter Hinweis auf A. T. Kraabel.

ἀρχισυνάγωγος bezeichnet⁵⁹⁷. Es ist gut vorstellbar, dass Frauen in Kleinasien mit einer gewissen – an anderen Orten nicht vorhandenen – Selbstverständlichkeit wichtige Positionen und Aufgaben nicht nur im religiösen Leben des Judentums, sondern auch des Christentums, übernehmen konnten⁵⁹⁸. Wer ein individuelles Verständnis der in 2 Joh 1.5 angesprochenen κυρία vertritt, kann diesen Tatbestand als gewichtiges Argument ins Feld führen.

Fazit: Unter einer zusammen mit ihren Kindern angesprochenen *Herrin* konnte zur Zeit der Abfassung des 2 Joh eine erwachsene verheiratete Frau verstanden werden, die in besonderer Weise für die inneren Belange des Oikos, dem unserer heutigen Familie grob vergleichbaren Sozialverband der Antike, zuständig war. Allerdings „brachte das soziale Umbruchklima des Hellenismus einen neuen Frauentyp hervor, nämlich die vom Mann emanzipierte und innerhalb der Familie und Gesellschaft geachtete Oberschicht-frau“⁵⁹⁹, die auch Funktionen in der Öffentlichkeit begleitete.

Als *Herrinnen* Verehrung fanden antike (Mutter-)Göttinnen ebenso wie die Gemahlinnen weltlicher Herrscher. Dabei repräsentierten Göttinnen und Kaisergattinnen für Staat und Volk (lebens-)wichtige Ideale.

Besonders in Kleinasien waren Frauen in Rollen und Funktionen tätig, die sonst in der Antike nur Männern vorbehalten waren, übernahmen u. a. auch leitende Aufgaben im Kult.

3.3 Ekklesiologische Interpretation der κυρία-Metapher

Die Anrede einer Gemeinschaft mit ἐκλεκτὴ κυρία ist im Kontext der ntl und der zeitgenössischen Briefliteratur überhaupt einmalig⁶⁰⁰. Briefe an Gemeinschaften sind be-

⁵⁹⁷ Fraglich ist allerdings, ob es sich dabei um einen Ehrentitel (ohne entsprechende Funktion), die Bezeichnung der Gattin eines Synagogenvorstehers oder um die Nennung eines weiblichen Vorstehers der Synagoge von Smyrna handelt; vgl. B. Brooten, *Women Leaders* 5-33.

⁵⁹⁸ Vgl. E. Schüssler Fiorenza, *Gedächtnis* 304: „Vor allem wohlhabende Frauen [in Kleinasien, M.R.] dürften ihren Einfluß in der Gemeinde als selbstverständlich vorausgesetzt haben, da ihre Kultur und Religion sie für die Übernahme bedeutender Positionen im bürgerlichen Leben und in religiösen Institutionen sozialisiert hatte“. Auch H.-J. Klauck, *Gemeinde* 210-212, erkennt in verschiedenen Erzählungen des Joh-Evangeliums (4,1-42; 11,20-27; 20,11-18) deutliche Hinweise darauf, dass Frauen als Missionarinnen und Prophetinnen im Gemeindeleben tätig waren – „länger als in anderen urchristlichen Traditionsbereichen“ (ebd. 212).

⁵⁹⁹ Ch. Urban, *Rollen* 18f.

⁶⁰⁰ Anders die spekulative Einschätzung von F.J. Dölger, *Domina* 216: „Daß der Ehrenname [κυρία, M.R.] in der Anwendung auf eine Christengemeinde im griechischen Schrifttum des frühen Christentums bisher nur in dem zweiten Johannesbrief nachgewiesen ist, beweist weder eine Absonderlichkeit noch eine Seltenheit dieser Ausdrucksform. Wahrscheinlich war die Bezeichnung weiter verbreitet, als dieses zufällige Zeugnis nahelegen möchte“.

kannt, ebenso wie der Gebrauch von κυρία in der *adscriptio* – nicht aber diese Kombination. Was hat *diesen Autor*, der sich selbst πρεσβύτερος nennt, veranlasst, die in 2 Joh angeschriebene Gemeinde im Brief als „Herrin“ (als auserwählte, als eine, die Kinder und eine Schwester hat) anzusprechen?

Dass der Presbyter zu dieser Metapher greift, sehe ich auf dreifache Weise motiviert:

– *Als antiker Zeitgenosse* kennt er die epistolographische Konvention, geschätzte und geachtete (geliebte) Personen oder Personengruppen (etwa die eigenen Eltern) mit κυρία, κύριος oder κύριοι anzusprechen⁶⁰¹.

– *Als Judenchrist* kennt er das metaphorische Konzept⁶⁰², eine Glaubensgemeinschaft weiblich zu personifizieren, aus dem AT. Sehr wahrscheinlich waren ihm auch die weiblichen Gemeindemetaphern aus den paulinischen Briefen bekannt (2 Kor 11,2f.; Gal 4,26).

– *Als Autoritätsperson im johanneischen Kreis* verfolgt er ein bestimmtes Anliegen, hat eine Botschaft an die Gemeinde, die er auf mehreren Ebenen vermitteln will. Diese Botschaft lautet: Steht zueinander in Liebe! Haltet am rechten Glauben fest! Grenzt euch gegen die ab, die zwar von Christus sprechen, aber nicht die Lehre von Christus Jesus bringen! Der Presbyter agiert auf der Ebene der Bitten, Information, Mahnung und Anweisung mit Sprechhandlungen, wie sie für antike Briefe konventionell sind. Daneben wählt er die Ebene der Metaphorik, um die Gemeinde auf originelle Art zu umwerben und zu lenken. In einer unsicheren Situation (‚johanneisches Schisma‘, Auftreten von Irrlehrern, kirchenorganisatorische Probleme) findet „der Alte“ mit κυρία eine neue Möglichkeit des Ausdrucks, die zwar von der im AT und NT verwendeten femininen Metaphorik inspiriert sein mag, sich jedoch zugleich deutlich von dieser unterscheidet. Die κυρία-Metapher ermöglicht es ihm, eine Reihe von Assoziationen, Aspekten und Impulsen ins Spiel zu bringen, die seinen Vorstellungen von Kirche in besonderer Weise entsprechen.

a) κυρία – die souveräne Hausherrin

„Herrin“ wird dann von einem Sprecher oder einer Sprecherin einer Frau gegenüber verwendet, wenn er oder sie dieser aufgrund ihrer Autorität und ihres Status besondere Hochachtung und Ehrerbietung bezeugen möchte. Die erwachsene⁶⁰³, entscheidungs-

⁶⁰¹ Vgl. oben 3.1 b). M. Hengel, *Herrin* 249, betont in diesem Zusammenhang allerdings, dass die Anrede selten sei und sich v. a. „auf enge Familienangehörige und auf Briefe von Sklaven“ beziehe; vgl. auch ebd. 248 Anm. 10.

⁶⁰² Vgl. J. Lieu, *Epistles 65: Die Personifikation in 2 Joh* bewertet sie als „part of a rich conceptual tradition with firm biblical roots“.

⁶⁰³ Nach Epiktet, *Ench 40*, wird κυρία in der Regel für Frauen ab 14 Jahren verwendet.

und heiratsfähige, in der eigenen Lebensplanung kompetente, mit Verfügungsgewalt (Hausherrin, mögliche Arbeitgeberin und Sklavenbesitzerin) ausgestattete Frau ist κυρία. Wenn der Briefautor ἐκλεκτὴ κυρία als Metapher gebraucht, verwendet er damit ein rhetorisches Mittel, das ihn in seinem Anliegen unterstützt, das Selbstbewusstsein der treuen (orthodoxen) Gemeindeglieder zu stärken, ihren Zusammenhalt zu fördern, möglichen Trends zur Individualisierung entgegenzuwirken und sie in ihrer Handlungskompetenz zu ermutigen.

Wie bereits angeklungen⁶⁰⁴, befinden sich die Adressaten der Johannesbriefe in einer prekären Situation: Aus ihren eigenen Reihen (vgl. 1 Joh 2,19) hat sich eine beträchtliche Gruppe⁶⁰⁵ von Christusgläubigen zusammengefunden, die sich als „wahre Sachverwalter des Evangeliums“ verstehen und dabei einzelne johanneische Gedanken „radikalisieren und überspitzen“⁶⁰⁶. Über ihren Irrglauben ist in den Briefen nicht allzu viel zu erfahren, doch offensichtlich verkennen sie die (theologische) Bedeutung des leibhaftigen Jesus: Christus, der Sohn Gottes und Jesus, der irdische Mensch, sind nicht identisch bzw. nur zeitweilig verbunden (vgl. 1 Joh 4,2). Diese auf der einen Seite „steile“ bzw. „senkrechte“⁶⁰⁷, auf der anderen Seite reduzierte Christologie führt auch zu Einseitigkeiten im sozialen Miteinander: „Die stark ‚enthusiastische‘ und pneumatische Orientierung läßt den ekklesialen Sensus ... und die soziale Sensibilität verkümmern“⁶⁰⁸. Vermutlich haben Einflüsse aus dem religiösen Umfeld Kleinasiens diese Entwicklungen unterstützt⁶⁰⁹. Vor diesem Hintergrund muss es dem Autor besonders wichtig sein, die verbleibende Gemeinde in ihren zwischenmenschlichen Bezügen zu stärken gegen die individualistischen Bestrebungen der Häretiker. Nötig ist bodenständiges Wirken im eigenen ‚Haus‘, nicht ‚abgehobenes‘ Schwärmertum, das die „Bodenhaftung“⁶¹⁰ verloren hat. Mit der vom Autor vorgenommenen Personifikation als Herrin erhält die Gemeinde das Angebot, sich im Bild der souveränen Frau wiederzufinden, die für die ‚inneren Belange‘ des Oikos zuständig ist und in diesem Bereich ‚schalten und walten‘ kann. Als „Hausherrin“ hat sie außerdem Entscheidungsgewalt darüber, wer ins *Haus* (vgl. V 10c) eingelassen wird und wer draußen bleiben muss, kann notfalls den Irrlehrern die Türe weisen.

⁶⁰⁴ Vgl. oben 2.3.

⁶⁰⁵ Den orthodoxen Christen gegenüber waren sie vermutlich in der Überzahl; offensichtlich war ihr Auftreten *in der Welt* (vgl. 1 Joh 4,2f.) recht erfolgreich; vgl. H.-J. Klauck, *Gemeinde* 202.

⁶⁰⁶ O. Schwankl, *Licht* 282.

⁶⁰⁷ Ebd. 284 bzw. 287.

⁶⁰⁸ Ebd. 285.

⁶⁰⁹ Vgl. H.-J. Klauck, *Gemeinde* 203; O. Schwankl, *Licht* 287.

⁶¹⁰ Ebd. 287.

Die Metapher unterstreicht den Wunsch, die Gemeinde in solidarischer, aufeinander bezogener Einheit wahrzunehmen und verstärkt das explizit formulierte Anliegen, diese Einheit durch gegenseitige Liebe herzustellen (vgl. V 5f.). Die vom Presbyteros gebrauchte Anrede wird zum Platzhalter seiner Hoffnung, dass die Gemeindeglieder ‚wie eine Frau‘ zusammenstehen; sie ist Zusage und Aufforderung in einem.

Als *kleinasiatische* Bürger und Bürgerinnen haben die Gemeindeglieder vermutlich vor dem oben beschriebenen sozio-kulturellen Hintergrund, der einen erweiterten Handlungsspielraum für Frauen vorsah⁶¹¹, noch weitere Aspekte der Souveränität und Potenz mit dem Bild der *κυρία* verbunden. In diesem Szenario halte ich es auch nicht für unwahrscheinlich, dass sich gerade die weiblichen Mitglieder der Gemeinde stark angesprochen fühlten, denn mit *κυρία* findet ein Begriff Verwendung, der die *positiven* *machtvollen* Seiten *weiblicher* Lebenswelten konnotiert.

b) Die Mutter, ihre Kinder und die Schwester

Die in 2 Joh genannte Herrin ist aber auch zugleich als *Mutter* präsentiert, denn sie wird schon in der Adress-Angabe *zusammen mit ihren Kindern* angeschrieben.

Dadurch kommen die *einzelnen* Gemeindeglieder in den Blick; sie sind es, die die Weisungen des Presbyters aneinander (V 5f.) und gegen die Irrlehrer (V 10f.) im konkreten Einzelfall umsetzen müssen. Diese ‚Kinderschar‘ ist allerdings nicht homogen: Nur von einem Teil kann gesagt werden, dass er in der Wahrheit wandelt⁶¹². Die Anrede der Gemeindeglieder als *Mutter einer Anzahl von Kindern* hat somit eine einende Funktion; sie ist inklusiv verwendet und dient dazu, übereifrige Gemeindeglieder einzubinden.

Nicht nur innerhalb der einzelnen Gemeinde sollen sich die Christen geschwisterlich lieben, sondern auch untereinander von Ortsgemeinde zu Ortsgemeinde. Der Gruß am Ende des Briefes macht deutlich, dass der Briefautor keineswegs einer vollkommenen strikten Abkapselung nach außen das Wort redet. Nur wer die rechte Lehre nicht bringt, wer häretischen Glauben verbreitet, gehört nicht zum Haushalt der johanneischen Gemeinden. Zu anderen orthodoxen Gemeinden, die es durchaus gibt, sind verwandtschaftliche Gefühle der Zugehörigkeit, der ursprünglichen Verbindung und der gottge-

⁶¹¹ Vgl. 3.2 c).

⁶¹² Versteht man diese Formulierung *dass ich welche von deinen Kindern* (ἐκ τῶν τέκνων σου) *gefunden habe, die in der Wahrheit wandeln* (V 4bc) nicht als „nachlässige oder auch konventionelle Redeweise“ (H.-J. Klauck, 2/3 Joh 45), dann gibt es zwei Möglichkeiten der Interpretation: Entweder kennt der Presbyter nur einen Teil der Gemeinde – sei es durch Boten, die ihm berichten, sei es von einem eigenen Besuch her –, und nur über diesen will er sich äußern. Wahrscheinlicher ist jedoch: Nicht alle Gemeindeglieder „wandeln in Wahrheit“. Eine Gruppe scheint im Glauben gefährdet und soll möglicherweise gerade deshalb durch eine scharfe Abgrenzung von den Irrlehrern eindeutig Stellung beziehen; vgl. K. Wengst, Johbr 238; H.-J. Klauck, 2/3 Joh 45.

wollten Schicksalsgemeinschaft erwünscht und werden durch den Gruß der *Schwester und ihrer Kinder* gefördert. Der „Ausbau der Binnenbeziehungen“⁶¹³ dürfte der johanneischen Gemeinde aufgrund ihrer angespannten Lage, die von religiöser, wirtschaftlicher und sozialer Ausgrenzung gekennzeichnet war, grundsätzlich ein großes Anliegen gewesen sein.

Die mit den *Kindern* und der *Schwester* eingeführte Familienmetaphorik entfaltet und ergänzt die Metapher von der auserwählten Herrin.

c) Christologischer Sinn der Metapher?

Martin Hengel nimmt „einen tiefen christologischen Sinn“ der κυρία-*Personifikation* in der Weise an, dass der Briefautor die Gemeinde als „*endzeitliche Braut des Kyrios*“ ansprechen will⁶¹⁴. Sein Hinweis auf pagane Parallelen aus dem Ostjordanland (wie die von Dölger erstmals zitierten Inschriften, s. o.)⁶¹⁵ und auf judaisierende Weiheinschriften Kleinasiens⁶¹⁶ sind nur insofern erhellend, als hier Beispiele vorliegen, in denen ein politisches oder religiöses Kollektiv als *Herrin* weiblich personifiziert wird. Die Stadtgöttin ist aber keineswegs automatisch Gemahlin eines Stadtgottes, ebenso wenig wie der personifizierte Gebetsraum (προσευχή) als weibliches Pendant zu (einem) Gott verstanden wird. Bedenkenswerter erscheint mir die Behauptung Hengels, dass ausgerechnet das Corpus Johanneum die atl Brautmetaphorik aufnehme⁶¹⁷, wozu er auf Joh 3,29 und die einschlägigen Belege in der Johannesoffenbarung⁶¹⁸ verweist. Doch relativiert sich diese Feststellung dadurch, dass zum einen die Verbindungen der Offb zum Corpus Johanneum umstritten sind⁶¹⁹, zum andern Brautmetaphorik in der Ekklesiologie des Joh-Evangeliums keine *bedeutende* Rolle spielt⁶²⁰. Dagegen spricht außerdem, dass die ntl Belege, die Hengel anführt, *ausdrücklich* den ‚Partner‘ der Frau bzw. Braut benennen (2 Kor 11,2 und Eph 5,25.32: *Christus*; Joh 3,29: *Bräutigam*; Offb 19,7.9;

⁶¹³ H.-J. Klauck, *Gemeinde* 201.

⁶¹⁴ M. Hengel, *Herrin* 260. Dagegen H.-J. Klauck, 2/3 Joh 37, allerdings vorsichtig: „... droht hier vielleicht doch schon die Gefahr einer Überinterpretation“.

⁶¹⁵ Vgl. M. Hengel, *Herrin* 253-256; dort auch weitere Beispiele.

⁶¹⁶ Ebd. 256-259.

⁶¹⁷ Ebd. 260.

⁶¹⁸ Vgl. ebd. 264-270. Dazu siehe unten in Teil C. II.

⁶¹⁹ Vgl. U. Schnelle, *Einleitung* 482.560-562.

⁶²⁰ Zur johanneischen Ekklesiologie vgl. H.-J. Klauck, *Gemeinde* 195-222; J. Roloff, *Kirche* 290-309; K. Scholtissek, *Kinder* 184-211. Scholtissek nennt die Schwerpunkte johanneischen Kirchenverständnisses im Titel seines Aufsatzes: „Kinder Gottes und Freunde Jesu“. Die sonst in den Johbr verwendete Familienmetaphorik kreist eher um das Vater-Sohn-Verhältnis und die Geschwisterliebe.

21,9: *Lamm*)⁶²¹, der allerdings auch in keinem Fall als κύριος bezeichnet wird.

Dennoch könnte im κυρία-Titel der Gemeinde auch eine assoziative Anspielung auf den κύριος Jesus Christus mitschwingen, nämlich eher in einem pragmatisch-ethischen Sinn: Die Gemeinde soll sich den *Herrn* zum Vorbild nehmen. Schon 1 Joh fordert die angeschriebenen Christen mehrfach auf, ihren Lebenswandel an „jenem“ zu orientieren (1 Joh 2,6; 3,3.7.16)⁶²². Während der Vokativ von κύριος im Joh-Ev häufig als Anrede für Jesus Christus (wohl überwiegend auch in einem „titularen Sinn“⁶²³ und besonders gerne in den Auferstehungserzählungen) gebraucht wird, vermeidet der Presbyter in allen drei Johannesbriefen das Wort κύριος. Möglicherweise geschieht dies ganz bewusst, weil seine Verwendung einmal mehr die doketische Sicht der Adressaten unterstützen würde, die ja gerade nicht mehr den irdischen Jesus im Blick haben, sondern v. a. den *erhöhten* Herrn. Wenn er dagegen ausgerechnet die angeschriebene Gemeinde mit κυρία anredet, ist es ihm möglicherweise ein Anliegen, alle Gemeindeglieder, die in der Wahrheit wandeln, die Gebote befolgen und sich gegenseitiger Liebe befleißigen, als die wahren Nachfolger des richtig verstandenen Κύριος zu qualifizieren, nämlich des *Menschen Jesus und des Heilsbringers* Christus.

d) *Begegnung auf Augenhöhe*

Ob und wie die κυρία-Metapher bei den Adressaten einen Effekt hervorruft, hängt nicht unwesentlich vom Verhältnis des Autors zur angeschriebenen Gemeinde ab. Dieses Verhältnis ist schwer zu beurteilen; vom ‚Ton‘⁶²⁴ her ist der Brief eigenartig ambivalent: Während er in V 5 sich freundlich-werbend mit einer Bitte an die Adressatin wendet (*Und nun bitte ich dich, Herrin, nicht als einer, der dir ein neues Gebot schreibt ...*) und in V 8 eher sorgend mahnt (*Schaut auf euch, damit ihr nicht verliert ...*), werden in V 10 deutliche Worte gesprochen (*... nehmt ihn nicht ins Haus und sagt ihm keinen Gruß!*). Je nachdem, welchen Aspekt der Leser oder die Leserin bevorzugt wahrnimmt, kommt er oder sie zu sehr unterschiedlichen Einschätzungen über Position und Be-

⁶²¹ „Jesus Christus“ wird in 2 Joh zwar zweimal genannt, aber in der Rolle des Sohnes (V 3c) bzw. als Inbegriff des wahren Glaubens, an dem sich orthodoxer Christ von Antichrist scheidet (V 7b; vgl. auch V 9be).

⁶²² Vgl. U. Schnelle, Einleitung 511.

⁶²³ J.A. Fitzmyer, EWNT II 814.

⁶²⁴ Statt vom ‚Ton‘ könnte hier auch vom ‚Briefstil‘ gesprochen werden. Dieser ist unmittelbar abhängig von den verschiedenen Aspekten der Kommunikation, also auch von dem Verhältnis der Kommunikationsteilnehmer untereinander. Zur Bedeutung der Kommunikation für die Stilistik vgl. U. Fix, Stiltheorie 10.

fugnisse des Presbyters der im 2 Joh angeschriebenen Gemeinde gegenüber⁶²⁵. Berücksichtigt man die Wortwahl und die verschiedenen Sprechakte des Autors, entsteht m. E. das Bild eines vertrauten und doch distanzierten, eines respektvollen und doch auf Autorität⁶²⁶ beruhenden Verhältnisses zwischen Autor und Adressaten. Beide kennen sich: Die Angeschriebenen müssen um die Person und Stellung des Presbyters wissen, da sie ihn sonst ohne Namensnennung nicht identifizieren könnten; der Älteste muss um Vorgänge in der Gemeinde wissen, etwa darum, dass Irrlehrer kommen (können) – wenn auch offen bleibt, ob je eine persönliche Begegnung zwischen ihm und den Adressaten stattgefunden hat.

Die zweimalige Anrede mit *κυρία* konnte – ebenso wie die im Proömium formulierte Freude des Autors über den Lebenswandel eines Teils der Gemeindeglieder (eine an dieser Stelle häufig vorkommende *captatio benevolentiae*⁶²⁷) – von den Adressaten als Zeichen von Wertschätzung und Achtung verstanden werden. In gewisser Weise ist sie ein Äquivalent zur Absenderangabe des Briefautors, der sich *πρεσβύτερος* nennt⁶²⁸. Beide Bezeichnungen werden ‚titelartig‘ verwendet und weisen doch auf kein ‚Amt‘ im engeren Sinne hin⁶²⁹, machen aber deutlich, dass sich hier zwei Größen ‚auf Augenhöhe‘ begegnen⁶³⁰. Der Presbyter ist sich seiner Bedeutung bewusst, da er auf das Nennen eines Eigennamens verzichtet, doch indem er an „die auserwählte Herrin und ihre Kinder“ schreibt, macht er deutlich, dass er keinen exklusiven Autoritätsanspruch erhebt⁶³¹, der sich etwa auf die Gründung der Gemeinde durch ihn beziehen könnte⁶³².

⁶²⁵ Ph. Vielhauer, Geschichte 476-478, äußert sich erstaunt darüber, dass „der Presbyteros mit seinem Brief und dem angekündigten Besuch derart in eine fremde Gemeinde *hineinregieren* kann“; seines Erachtens *verbiestet* der Älteste der Gemeinde regelrecht, die Irrlehrer aufzunehmen, „er *untersagt* also jeden Verkehr“. Da der Presbyter „konkrete *Anordnungen* zur Bekämpfung gnostischer Doketen“ trifft, kann er „sich des *Gehorsams* der Gemeinde offenbar sicher sein“ (Hervorh. v. M.R.). Diametral entgegengesetzt ist die Einschätzung von E. Schüssler Fiorenza, Gedächtnis 302: „Der Presbyter, der den Brief schreibt, hat nicht die Macht, der Leiterin dieser Hauskirche [personale Deutung der *κυρία*, M.R.] Befehle zu erteilen, sondern wendet sich mit einer *Bitte* an sie. Er *erinnert* sie an die Gebote und *warn*t sie vor doketischen PredigerInnen, *kann* sie aber *nicht* daran *hindern*, solchen PredigerInnen Gastfreundschaft zu gewähren“ (Hervorh. v. M.R.).

⁶²⁶ Vgl. H.-J. Klauck, Briefliteratur 43: „Er [der Presbyter, M.R.] verfügt über eine charismatische Autorität, die in seiner Persönlichkeit begründet ist und in der gemeinsamen Geschichte, die er mit den Glaubenden teilt.“

⁶²⁷ Vgl. H.-J. Klauck, Briefliteratur 46.

⁶²⁸ Im Blick auf die Autoritäts- und Ehrenbezeichnung *ὁ πρεσβύτερος* macht sich R. Schnackenburg, Johbr 306, Gedanken über das Alter des Autors und bescheinigt ihm in diesem Zusammenhang eine „väterliche Schreibweise“.

⁶²⁹ Vgl. K. Wengst, Johbr 232; R. Schnackenburg, Johbr 296.306.

⁶³⁰ Anders als im PH (siehe oben 2.2): Hier spiegelt sich in der Anrede „Herrin“ eher ein devotes Verhältnis des Sprechers zur Angeredeten, das sich auch aus seiner Position als freigelassener Sklave erklärt.

⁶³¹ Vgl. G. Strecker, Johbr 318: „... besitzt er [der Presbyter, M.R.] in der Gemeinde Autorität, so macht er solche Rangstellung doch nicht autoritär geltend“.

Fazit:

Die *adscriptio* des 2 Joh lehnt sich an antike Höflichkeitskonventionen beim Briefeschreiben an, sprengt diese aber sogleich durch die in der Briefliteratur unübliche Personifikation der Adressaten. Die respektvolle Anrede ist auf keinen Fall nur eine „sachlich belanglose Höflichkeitsformel“⁶³³. Vielmehr ist die *κυρία*-Metapher v. a. durch die Situation in der Gemeinde motiviert. So spricht der Briefautor den angeschriebenen Christen und Christinnen durch die Herrinnen-Metapher ‚haushalterische‘ Fähigkeiten zu. Dabei geht es um den Sozial-Haushalt der Gemeinde, das Gefüge von Menschen, das miteinander ‚wirtschaften‘ muss. Die Beziehungen der Gemeindeglieder untereinander sind Basis und wichtigstes Guthaben im Oikos. Garantin und Repräsentantin des *Miteinanderauskommens* im antiken Haushalt war wohl eher die Hausherrin als der *pater familias*, der aus juristischer Sicht zwar eindeutig das Haupt des antiken Oikos war, zur Versinnbildlichung des *Gesamtgefüges* aber möglicherweise gerade deshalb nicht prädestiniert war⁶³⁴. Der Autor will für Einheit und Einigkeit sorgen, greift deshalb zum integrativen Bild der Mutter⁶³⁵, deren Kinder nur teilweise mit Engagement den rechten Glauben vertreten, und lässt eine Nachbargemeinde als Schwester grüßen.

⁶³² Anders bei Paulus, der gerne von den Gemeindegliedern als seinen Kindern (vgl. z. B. Gal 4,19) spricht und so u. a. Familienmetaphorik verwendet, um seine Vorrangstellung geltend zu machen; vgl. Ch. Gerber, Paulus 503f.

⁶³³ M. Hengel, Herrin 260.

⁶³⁴ Der Vergleich mit einem anderen weiblichen Gemeinschaftsbild der Moderne sei erlaubt: Die 1886 feierlich enthüllte Freiheitsstatue von New York wurde (und wird?) als Sinnbild der USA deswegen akzeptiert, weil sie ein wesentliches Attribut des (damals) jungen Staates Amerika verdeutlicht: Die Fähigkeit, sich selbst zu behaupten und frei und unabhängig von allen Mutterstaaten das eigene Licht in die Welt zu tragen. Dies ließ sich ohne weiteres mit dem politisch-rechtlichen Tatbestand vereinbaren, dass zum Zeitpunkt der Errichtung der Statue nur Männer den Staat leiteten und repräsentierten. Zur New Yorker Freiheitsstatue vgl. M. Warner, Gestalt 23-42.

⁶³⁵ Auch der amerikanischen Freiheitsstatue „wurden bald die Eigenschaften einer Mutter zuerkannt, sie wurde zur ‚Mutter der Exilierten‘“ (ebd. 33). Bedenkt man, dass die Angehörigen der johanneischen Gemeinde im Grunde auch ‚Exilierte‘ sind (zur Situation im Ostjordanland und in Kleinasien vgl. H.-J. Klauck, Gemeinde 199-203), zeigt sich eine zeit- und raumübergreifende Attraktivität der Mutter-Metapher besonders für von Entwurzelung bedrohte Minoritäten.

II. Die Offenbarung des Johannes

§ 1 Einleitungsfragen

1. Zu Abfassungs-Situation und zeitgeschichtlichem Hintergrund

Der Verfasser der Offb schreibt als *Bruder und Mitteilhaber an der Bedrängnis und dem Königtum und dem Ausharren in Jesus* (1,9). Mit dieser Wendung gibt er einen ersten Hinweis auf die der Abfassung der Offb zugrunde liegende *Situation*: In einem Atemzug nennt er die Bedrängnis (θλίψις, vgl. auch 2,9f.; 7,14) und die mit dem Wirken Jesu angebrochene Gottesherrschaft (βασιλεία); beides steht offensichtlich in einer Diskrepanz zueinander.

Die Abfassungssituation ist dadurch gekennzeichnet, dass die kleinasiatischen Gemeinden, an die sich der Autor der Offb wendet¹, in der Regierungszeit des Kaisers Domitian (81–96 n. Chr.)² in besonderer Weise mit den Auswirkungen des zunehmenden Kaiserkultes konfrontiert waren³: Der vor allem im Osten des Römischen Reiches schon früh auftretende Herrscherkult⁴ diente ursprünglich dem Erweis von Loyalität und der Sicherung kaiserlicher Zuwendung, etwa in Form von Privilegien für einzelne Städte. Der Kaiserkult erfolgte ursprünglich auf freiwilliger Basis (auch wenn die Staatsraison eine kontinuierliche Pflege dieses Kultes nahelegte). Dies änderte sich unter der Herrschaft Domitians: „Der Kaiserkult wurde zunehmend zum wirksamen Mittel bei der Überprüfung der Loyalität einzelner Personen“⁵. Wer sich weigerte, den Kaiser als göttlich zu verehren oder überhaupt den Göttern zu opfern, lief Gefahr, denunziert zu werden⁶. In

¹ Der Empfängerkreis dürfte sich nicht nur auf die sieben im Text genannten Gemeinden (vgl. 1,4 und die Sendschreiben in 2,1 – 3,22) beschränkt haben; vgl. H. Giesen, Offb 42-44.

² Die *Entstehungszeit der Offb* wird in der Regel auf die letzten Regierungsjahre von Kaiser Domitian angesetzt; vgl. U.B. Müller, Offb 40-42; J. Roloff, Offb 17-19; H. Giesen, Offb 41f.

³ Gerade die sieben vom Verfasser der Offb genannten Städte *Ephesus, Smyrna, Pergamon, Thyatira, Sardes, Philadelphia* und *Laodicea* waren Zentren des Kaiserkultes; vgl. H.-J. Klauck, Sendschreiben 157; B. Kowalski, Verhältnis 60; M. Gielen, Satanssturz 165.

⁴ Die kultische Verehrung des Herrschers im Osten, reich bezeugt durch archäologische und literarische Funde, reicht bis zu Alexander dem Großen zurück und wurzelt im Wohltäterkult, bei dem Privatpersonen, Städte oder Völker jenen göttliche Ehren erwiesen, die ihnen Unterstützung in einer Notsituation hatten zukommen lassen. Vgl. M. Gielen, Satanssturz 165; dort auch zum Folgenden.

⁵ Vgl. ebd.

⁶ Vgl. H. Giesen, Offb 25-30.

Einzelfällen hatte dieses Vorgehen in den Adressatengemeinden schon Menschenleben gekostet (vgl. 2,13: *Antipas* in Pergamon).

Auch wenn der Autor der Offb weitere Martyrien erwartete (vgl. 2,10; 6,11; 20,4), lag das Hauptproblem eher in alltäglichen Vollzügen, die es beispielsweise mit sich brachten, dass Händler und Kaufleute im Rahmen von gesellschaftlichen Verpflichtungen mit dem heidnischen Kult in Berührung kamen⁷. Die in den Sendschreiben an Ephesus und Pergamon genannten „Nikolaiten“ (2,6.15) waren sehr wahrscheinlich Christen, die nach einer „praxisorientierten“ Lösung suchten und nicht davor zurückschreckten, etwa im Rahmen von Festmählern oder Geschäftsessen so genanntes Götzenopferfleisch zu verzehren. Dieses Verhalten verurteilt der Seher⁸, indem er „gegen christliche Haltungen an[geht], die in der gegebenen Krisensituation (entweder) aus pragmatischen oder aus prinzipiellen Gründen Großzügigkeit walten lassen“⁹.

In der Exegese ist es üblich, zwischen äußerer und innerer Krise der Gemeinden zu unterscheiden¹⁰, doch hängen beide eng zusammen; letztere ist gewissermaßen die „Innenseite“¹¹ der durch die Entwicklung des Herrscherkultes bestimmten Situation der Christen in den kleinasiatischen Gemeinden: Nicht alle reagieren mit der vom Seher geforderten radikalen Verneinung und klaren Abgrenzung gegenüber der heidnischen Gesellschaft, so dass der Verfasser der Offb in den Sendschreiben bittere Vorwürfe der Gleichgültigkeit (an die Gemeinde in Ephesus: *Aber ich habe gegen dich, dass du deine erste Liebe verlassen hast*; 2,4) und der Lauheit (an die Gemeinde in Sardes: *Ich kenne deine Werke, dass du weder kalt noch heiß bist*; 3,15) erhebt.

Dieser *Verfasser* nennt sich – nur in den Rahmenteilern der Offb – viermal mit dem Namen *Johannes* (1,1.4.9; 22,8)¹². Aus dem Text heraus ist sonst nur wenig über ihn zu

⁷ Für das tägliche Miteinander schmerzhaft und in den wirtschaftlichen und sozialen Auswirkungen nicht zu unterschätzen war der Ausschluss von öffentlichen Festmählern, bei denen Götzenopferfleisch verzehrt wurde; vgl. H. Giesen, Offb 25-30; B. Kowalski, Verhältnis 65. K. Backhaus, Vision 18, formuliert es so: „Christen, die sich durch das erste Gebot und den Exklusivitätsanspruch ihres Bekenntnisses gehindert sehen, an manchen Selbstverständlichkeiten in einer von pagan-religiösen Vollzügen durchtränkten Lebenswelt ... teilzunehmen, erleiden das übliche Schicksal kognitiver Minderheiten: kultureller Anpassungsdruck, soziale Ausgrenzung, spontane Ausschreitungen, strafrechtliche Maßnahmen wie Exil (vgl. 1,9), Haft (2,10), mitunter Hinrichtung (vgl. 2,13)“.

⁸ Mit seinem Vorwurf der *Hurerei* (vgl. 2,14.20) ist weniger „sittliche[r] Libertinismus“ im Sinne „geschlechtliche[r] Verirrungen“ (W. Hadorn, Offb 66) gemeint; vielmehr knüpft der Verfasser der Offb damit an die Metaphorik an, die wiederholt den *Abfall vom Jahwe-Glauben* im Bild der Unzucht darstellt; vgl. U.B. Müller, Offb 383f.

⁹ M. Bachmann, Johannesoffenbarung 363.

¹⁰ So etwa W. Hadorn, Offb 65f; Ph. Vielhauer, Geschichte 502f; K. Backhaus, Vision 18-25.

¹¹ K. Backhaus, Vision 22.

¹² Dabei handelt es sich weder um den Zebedaiden Johannes noch um den Autor des Johannes-evangeliums oder der Johannes-Briefe. Schon Dionys von Alexandrien (gest. 264/65) hat zahlreiche Beobachtungen gemacht, die diese Behauptung widerlegen. Ob die Offb trotzdem zu den „Johanneischen Schriften“ zu zählen ist, ist umstritten (dafür z. B. M. Bachmann, Johannesoffenbarung 357;

erfahren: Er versteht sich als Zeuge (1,2) und Schreiber (1,11.19) und bezeichnet sich selbst als Glaubens- und Leidensgenosse seiner Adressaten (1,9). Er ist offensichtlich eine bekannte und angesehene Persönlichkeit, die mit einer gewissen, nicht der Legitimierung bedürftigen Autorität in die Situation der sieben Gemeinden hineinspricht, deren Verhältnisse er ziemlich genau zu kennen scheint. Obwohl er sich selbst nirgends direkt „Prophet“ nennt und auch sonst keinerlei Titel beansprucht, trifft das sein Selbstverständnis doch am besten: Zum einen bezeichnet er sein Werk als *Worte der Prophe- tie* (1,3; 22,7.10.18.19), zum anderen nennt er sich *Knecht* (δοῦλος) und stellt sich damit in den Kreis frühchristlicher Propheten (1,1; 10,7; 22,6; vgl. auch Am 3,7)¹³.

Sprache und Gedankenwelt lassen auf einen palästinischen Judenchristen schließen, der sehr wahrscheinlich nach der 70 n. Chr. erfolgten Zerstörung Jerusalems in die Provinz Asien einwanderte¹⁴.

Aus welchem Grund er auf der *Insel Patmos* weilt, ist unklar. Die Ansicht, dass er dort- hin „verbannt“¹⁵ sei, stützt sich auf Offb 1,9 und ist schon in der Alten Kirche vertreten worden¹⁶; möglicherweise handelt es sich aber auch um einen freiwilligen Aufenthalt, der dem „Offenbarungsempfang“¹⁷ diene.

2. Zur Gattung: Brief oder Apokalypse?

Die vom „Seher“¹⁸ Johannes in die oben beschriebene Situation hinein verfasste Schrift hat im NT einmaligen Charakter. Zunächst erscheint sie im Gewand eines *Briefes*: Nach

dagegen U.B. Müller, Offb 48f), denn es gibt nicht wenige Berührungen inhaltlicher und terminologischer Art. Vermutlich lassen sie sich jedoch am besten aus der Annahme einer gemeinsamen Tradition, die jeweils selbständig entfaltet wurde, erklären; vgl. U.B. Müller, Offb 48f.386-390.

¹³ Vgl. M. Bachmann, Johannesoffenbarung 357; U.B. Müller, Offb 49f.

¹⁴ Vgl. J. Roloff, Offb 17; U.B. Müller, Offb 51f; M. Bachmann, Johannesoffenbarung 357f; K.-W. Niebuhr, Grundinformation 357.

¹⁵ Vgl. R. Kampling, Vision 128: ... wird man annehmen müssen, daß er im Zusammenhang mit seiner Tätigkeit auffällig, strafrechtlich verfolgt und verbannt wurde“.

¹⁶ Vgl. Eus, Hist Eccl III 18,1.

¹⁷ Ph. Vielhauer, Geschichte 497.

¹⁸ Die Frage, ob Johannes als ‚echter‘ Visionär die von ihm beschriebenen Bildfolgen gesehen und die Stimmen gehört, oder ob er sich als hochkreativer Schriftsteller betätigt hat, eröffnet m. E. nur eine scheinbare Alternative, denn *visionäres* Geschehen und *schriftstellerische* Tätigkeit bedingen sich gegenseitig: So schaut ein kreativer Autor hinter vordergründige Wirklichkeiten, entwickelt Bilder, um Wahrheiten der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft aufzudecken (vgl. unter 3.3). Auf der anderen Seite ist sein In-Worte-Fassen des Geschauten konstitutiv für die Visionen selbst. Denn erst das Sich-Mitteilen in Wort und Schrift ermöglicht es dem Visionär, die von ihm geschauten Bilder und Visionen einem ‚Publikum‘ zugänglich zu machen. Welchen Sinn hätte die Offenbarung von Wahrheiten und künftigen Ereignissen, wenn diese nicht ‚eingespeist‘ würden in einen Rezeptionsprozess, der bei Lesern/-innen und Hörern/-innen eine Wirkung entfalten kann und muss. Kurz gesagt: Ohne den Se-

einer Überschrift, dem „Incipit“¹⁹ in 1,1-3, folgen Verse (4-8), die offensichtlich in Anlehnung an das paulinische Briefformular gestaltet sind²⁰. Bei weiterer Lektüre stößt der Leser oder die Leserin – nach einem Bericht über die Beauftragungsvision des Johannes (V 9-20) – auf sieben „Briefe im Brief“²¹, die so genannten *Sendschreiben* (2,1 – 3,22), die den brieflichen Charakter der Offb zu bestätigen scheinen. Der Schlussgruß am Ende der Schrift (22,21) ist das Pendant des Briefkopfes zu Beginn, so dass insgesamt von einem „brieflichen Rahmen“²² gesprochen werden kann. Mit Adela Yarbro Collins können wir deshalb lapidar feststellen: „Abgesehen vom Vorwort (1,1-3) hat die A[pokalypse des Johannes] die Form eines Briefes mit einem Briefanfang (1,4-6) und einem Briefschluß (22,21)“²³.

Der größte Teil des Schriftwerkes zeigt aber Merkmale, die mit anderen atl, frühjüdischen und außerkanonischen Schriften übereinstimmen, den *Apokalypsen*²⁴. Fast das ganze Buch, vor allem der so genannte *apokalyptische Hauptteil* (4,1 – 22,5), besteht aus einer durch Zahlenschemata stark rhythmisierten Abfolge von Visions- und Auditonsberichten, die sich mit der Offenbarung himmlischer Phänomene, der Aufdeckung des wahren Charakters der irdischen (v. a. der politischen und gesellschaftlichen) Verhältnisse und der Vorhersage des allein von Gott herbeigeführten Endes und der zu erwartenden Neuschöpfung befassen²⁵.

her Johannes kein Autor Johannes und ohne den Schriftsteller Johannes keine Visionen für die Um- und Nachwelt, keine Rezeption und Wirkung(sgeschichte). Zum Thema Text und Vision vgl. auch R. Kampling, *Vision* 122-124.

¹⁹ Diese Anfangsworte können auch als „Vorwort“ verstanden werden; vgl. M. Bachmann, *Johannesoffenbarung* 356.

²⁰ Vgl. U.B. Müller, *Offb* 70f; U. Schnelle, *Einleitung* 568. Die einzelnen Elemente des Briefeingangs und zusätzliche Erweiterungen (v. a. V 7f.) lassen sich folgendermaßen abgrenzen: V 4a: *superscriptio* und *adscriptio*; V 4b-5a: erweiterte *salutatio*; V 5b-6: Doxologie anstelle einer Danksagung; V 7: Prophetenspruch; V 8: Selbstprädikation Gottes (vgl. ebd. bei Müller und Schnelle).

²¹ Vgl. H. Conzelmann/ A. Lindemann, *Arbeitsbuch* (132000) 391.

²² E. Schüssler Fiorenza, *Buch* 43.

²³ A.Y. Collins, *RGG* 4I 594. Vgl. auch M. Karrer, *Johannesoffenbarung*.

²⁴ Ausgewählten Personen wurden durch „Visionen, ekstatische Erlebnisse, Träume von ehrwürdigen Gründergestalten ..., Himmelsreisen und Engelbelehrungen Geheimnisse über die Schöpfung, den Lauf der Geschichte (Vergangenheit, Zukunft und bes[onders] das Weltende) oder das Jenseits mit seiner ganzen Geographie (himmlisches Jerusalem, Paradies, usw.) mitgeteilt ... Diese Lit[eratur], die oft in Krisenzeiten entstand, will trösten und retten in dem Sinne, dass sie mit dramatischen und dualistischen Untertönen die Macht Gottes über die Geschichte und seinen Sieg über die widrigen Kräfte, die momentan anscheinend triumphieren oder drohen, verkündet“ (B. Ego, *DNP* I 851f). In der *Offb* fehlen allerdings einige typische apokalyptische Züge: Der Verfasser Johannes benutzt kein Pseudonym aus der Vorzeit (etwa Abraham oder Henoch); periodisierte Geschichtsüberblicke in Futurform entfallen; die *Offb* wird nicht versiegelt und einer Geheimhaltungspflicht unterworfen; vgl. Ph. Vielhauer, *Geschichte* 497. Die Gattung der Apokalypsen ist benannt nach dem ersten Wort der *Offb*, die mit Ἀποκάλυψις Ἰησοῦ Χριστοῦ beginnt; vgl. ebd. 486.

²⁵ Zur Auflistung dieser Themen vgl. ebd. 595.

Meines Erachtens muss hier nicht entschieden werden, ob es sich bei der Offb um einen *Brief mit apokalyptischen Zügen* oder eine *Apokalypse in Briefform* handelt²⁶. Der Verfasser hatte gute Gründe, Stilzüge beider Gattungen zu verwenden: Auf der einen Seite erhöht die von Johannes gewählte briefliche Rahmung die Wahrscheinlichkeit, dass das Schreiben in den christlichen Gemeinden rezipiert wird, da die Gattung ‚Brief‘ offensichtlich zur Zeit des Autors mehr Wertschätzung und Aufmerksamkeit erhielt als ein apokalyptisches Schreiben²⁷. Auf der anderen Seite lag dem Seher die Form einer Apokalypse nahe, weil er sich vor dem Hintergrund der Gefährdung der kleinasiatischen Gemeinden besonders mit der Frage nach dem Ausgang der Geschichte (Eschatologie) beschäftigen wollte²⁸.

3. Zur Bildersprache

Typisches Stilelement der apokalyptischen Literatur ist neben der Pseudonymität und den Geschichtsüberblicken in Futurform²⁹ vor allem die überaus reichhaltige Bildersprache³⁰. Auch die Texte der Johannes-Offb sind von einer ausgeprägten Metaphorizität. Im Folgenden sollen kurz einige Merkmale (3.1 u. 3.2), Entstehungsgründe (3.3) und Möglichkeiten der methodischen Annäherung an die Metaphern der Offb (3.4) beschrieben werden.

²⁶ *Apokalypse oder Brief?* J. Roloff, Offb 15, bringt es auch auf den Nenner „Monolog“ oder „Dialog“. Allerdings überzeugt Roloffs These nicht, dass die Form der Offb „vorwiegend durch den Zweck brieflicher Kommunikation geprägt“ sei. Es lässt sich nämlich nicht erkennen, dass es (wie etwa in 1 und 2 Kor) zu einem echten wechselseitigen schriftlichen oder mündlichen Austausch kam (*dialogos!*). Die von M. Karrer, Johannesoffenbarung 221-224, behauptete durchgängige „Leser- und Hörerorientierung“ lässt sich ebenfalls nicht ohne weiteres nachvollziehen. So sind die zahlreichen Anreden an die Rezipienten der Offb (vgl. die Auflistung bei M. Koch, Drachenkampf 321 Anm. 73) – von sehr wenigen Ausnahmen abgesehen – auf die Sendschreiben beschränkt.

²⁷ Vgl. U.B. Müller, Offb 28: „Eine Apokalypse, die als Brief erscheint, konnte am ehesten erwarten, ebenfalls [so wie Briefe im Gottesdienst der frühen Christenheit, M.R.] vorgelesen zu werden“; zum *Vorlesen* siehe Offb 1,3; vgl. auch E. Schüssler Fiorenza, Buch 53; I. Broer, Einleitung 664; Ph. Vielhauer, Geschichte 500.

²⁸ Vgl. U.B. Müller, Offb 25.

²⁹ Diese beiden Merkmale können im Fall der Johannes-Offb allerdings nicht veranschlagt werden.

³⁰ Als weitere stilistische Eigenschaften apokalyptischer Schriften werden außerdem genannt: Visions- und Auditionsberichte, Systematisierung mit Hilfe von Ordnungsschemata, Jenseitsschilderungen, Paränesen; vgl. Ph. Vielhauer, Geschichte 487-490; I. Broer, Einleitung 659-661.

3.1 Traditionelles Bild-Material

Johannes gebraucht vor allem Bilder aus dem Bereich des (Herrscher-)Kultes³¹, der Naturerscheinungen³², der Tierwelt³³ und des Bauwesens³⁴. Dazu greift der Seher überwiegend auf *traditionelles Material* zurück, nämlich auf Bilder und Motive aus den Büchern des AT³⁵ – und zwar in einer derartigen Häufung, wie sie sonst bei keinem ntl Autor zu finden ist³⁶. Dabei werden die atl Motive in der Regel punktuell und losgelöst von ihrem ursprünglichen literarischen Kontext in die Visionen eingebaut, so dass es zum Teil äußerst schwierig ist, einzelne Motive klar einem konkreten Text im AT zuzuweisen³⁷. Als weitere Quelle für die berauschte Bilderfülle der Offb dienen mythische Überlieferungen: Die Sprachbilder der Offb stammen aus babylonischen, zoroastri-schen, griechisch-römischen und kleinasiatisch-mythologischen Traditionen³⁸. Gerade Offb 12 ist ein im NT einmaliges Beispiel dafür, wie mythische Bildelemente (Mythologeme) aus ägyptischen und griechischen Überlieferungen aufgegriffen, verschmolzen und neu interpretiert werden.

3.2 Kreative und strukturierte Kompilation der Bilder

Besonderes Kennzeichen der Offb ist aber vor allem die Art und Weise, wie diese Bilder in ihren Kontext eingebaut, wie sie zusammengestellt und ‚organisiert‘ sind. Sie sind, wie Philipp Vielhauer zunächst allgemein für apokalyptische Schriften feststellt, „von der Sache her, die sie versinnbildlichen, oft sehr künstlich *konstruiert*“³⁹; damit würden sie in gewisser Hinsicht der oben⁴⁰ dargestellten Definition einer *Allegorie* ent-

³¹ Vgl. z. B. die Thronsaalvision in 4,1-11.

³² Besonders beliebt: (imposante Un-)Wettererscheinungen wie Donner, Blitz und Wolken.

³³ Zur Beschreibung sowohl himmlischer (vgl. 4,6-8) als auch satanischer (wie das Tier aus dem Meer und vom Land in Kap 13) Lebewesen.

³⁴ Z. B. bei der Beschreibung des himmlischen Jerusalem (21,12-18).

³⁵ Bevorzugte atl Inspirationsquelle der Offb sind die prophetischen Schriften; vgl. hierzu etwa B. Kowalski, *Rezeption*, die die Beziehungen zwischen Offb und Ez analysiert.

³⁶ P. Trummer, *Aspekte* 281, konstatiert im Anschluss an Hubert Ritt ca. 580 Anspielungen auf das AT.

³⁷ Dies u. a. deshalb, weil die Motive häufig „eine vielgestaltige Entwicklung“ (D. Pezzoli-Olgiati, *Täuschung* 188) im AT und in der jüdischen Literatur durchlaufen haben.

³⁸ Vgl. E. Schüssler Fiorenza, *Buch* 50.

³⁹ Ph. Vielhauer, *Geschichte* 488; Hervorh. v. M.R.

⁴⁰ Vgl. Teil B. 1.2 e).

sprechen⁴¹. Der Umgang des Johannes mit Sprachbildern ist jedoch nicht ohne weiteres mit Kategorien eines allegorischen Textverständnisses zu fassen. Denn häufig kommt es zu einer Art Cluster von Assoziationen, einem ‚mind-map-artigen‘ Anlagern von Bildkomponenten, die eine Vielzahl von Aspekten, Verweisungen, Anspielungen und intertextuellen Bezügen⁴² anhäufen und einbeziehen. Die exegetische Zunft greift deshalb auch selbst immer wieder zu (neuen?) Metaphern, um diesen speziellen Charakter der Bild-Verknüpfung und -Überlagerung zu beschreiben: Daria Pezzoli-Olgiati erscheint die Sprache der Visionen als „eine *Collage* verschiedener Materialien“, deren „*Patchwork*-Charakter“⁴³ sie erläutert; Elisabeth Schüssler Fiorenza sieht einen *Mosaik*-Künstler am Werk⁴⁴; das Ergebnis wiederum „muß als eine *Symphonie* von Bildern gelesen und betrachtet werden, will man die ganze *emotionale Kraft* des Buches erleben“⁴⁵. Gleichwohl unterliegt das kreativ-assoziative Vorgehen des Sehers bestimmten Gestaltungsmustern, die einen ausgeprägten Willen zur bewussten Komposition und Systematisierung⁴⁶ verraten. Zahlen, vor allem die Zahl *Sieben*⁴⁷, spielen als strukturierende Ordnungsschemata eine herausragende Rolle und dienen der Gliederung und Rhythmisierung des Visionswerkes. Darüber hinaus werden aber auch Reihungen und Bildfolgen aus dem AT übernommen, wie etwa die ägyptischen Plagen aus Ex 7,1 – 11,10 in den Plagenreihen der Siegel-, Schalen- und Posaunenvisionen⁴⁸.

3.3 Zu Motivation und Intention

Die (Hinter-)Gründe und Motive, die zur Abfassung eines solch opulenten Sprach-Bildwerkes führten, sind unter verschiedenen Gesichtspunkten bedacht worden. Es ist un-

⁴¹ Vgl. Ph. Vielhauer, Geschichte 488.

⁴² Vgl. M. Koch, Drachenkampf 307.

⁴³ D. Pezzoli-Olgiati, Täuschung 188f; Hervorh. v. M.R.

⁴⁴ E. Schüssler Fiorenza, Buch 51: „Johannes gibt seinem Werk rhetorische Kraft, wenn er traditionelle Symbole und mythologische Bilder aus ihrem ursprünglichen Kontext herausnimmt und sie wie Mosaiksteine in die neue literarische Komposition seiner symbolisch-narrativen Bewegung einfügt.“

⁴⁵ Ebd. Vgl. auch ebd. 52: „Jedes angemessene Erforschen und Verstehen der Johannesoffenbarung muß daher die *überwältigende Kraft* und *evokative Musikalität* des Buches würdigen; eines Buches, das ursprünglich als ein *dramatisches Gedicht* verfaßt worden ist“ (Hervorh. v. M.R.).

⁴⁶ Möglicherweise ist diese Systematisierung ein Versuch, der überbordenden Fülle an dunklen, aus den Abgründen des Unbewussten emporsteigenden Bildern Herr zu werden. Gerne wird die rhetorische Macht und Fähigkeit des Sehers gerühmt; vielleicht ist sie aber auch die Kehrseite einer von ihm erfahrenen *Not*. Die Ordnungsschemata wären dann eine Gestaltungshilfe, die verhindern soll, dass der Seher von der Bilderflut überrollt wird.

⁴⁷ Z. B. in 5,1.5; 6,1; 15,7.8; 16,3.4. Vgl. dazu unter § 2.2.1 c).

⁴⁸ Vgl. dazu H. Giesen, Symbole 263-266; ders., Offb 179-182.

möglich, einen einzigen Faktor für den Einsatz einer so exzessiven Symbolsprache anzunehmen. Bedenkenswert sind m. E. mehrere Aspekte:

Zum einen ist die Offb in einem bestimmten zeitgeschichtlichen Kontext geschrieben, der gekennzeichnet ist durch ein restriktives Klima für die eher kleinen Christengemeinschaften. Kritik am dominierenden System, der römischen Herrschaft mit ihrem ausgeprägten Kaiserkult, konnte deshalb kaum offen geäußert werden. Apokalyptische Schriften, wie z. B. das Buch Daniel, stellen schon in früherer Zeit eine Möglichkeit dar, sich literarisch mit einer Situation der Bedrängnis auseinanderzusetzen, indem sie eine nur ‚Insidern‘ bekannte „Geheimsprache“⁴⁹ verwendeten. Es mag also auch „politische Vorsicht“⁵⁰ gewesen sein, die dazu führte, dass der Autor der Offb gerade diese bildreiche Form des Ausdrucks wählte⁵¹.

Erkenntnistheoretisch-rhetorisch deutet Hildegard Gollinger in Anlehnung an Robert H. Charles die Bilderfülle der Offb in der Weise, dass „die dem Apokalyptiker geoffenbarten Wahrheiten alle menschliche Vorstellungskraft übersteigen und daher das Symbol die einzige mögliche Form der Beschreibung darstellt“⁵². Die im AT und in verschiedenen Mythen zur Verfügung stehenden Bilder sind wie ein symbolisches Universum, aus dem Johannes schöpft, um bestimmte, im Grunde unverständliche Zustände verständlich und unbegreifliche Vorgänge begreiflich zu machen. Dies geschieht auf Ebenen, die das menschliche Bewusstsein übersteigen – oder unterlaufen – und andere, tiefere Schichten des menschlichen Daseins, etwa das so genannte Unbewusste, ansprechen.

Fraglich erscheint mir allerdings das Insistieren auf einen „ewigen Bedeutungsgehalt der apokalyptischen Bilder“, den zu entdecken Eugen Drewermann nicht nur für möglich, sondern für „geradewegs notwendig“⁵³ hält.

Nicht zu unterschätzen ist die emotionale Kraft der apokalyptischen Bilderwelt: „Durch seine Sprachpoesie erreicht er [der Seher, M.R.] die LeserInnen auf ihrer intuitiven,

⁴⁹ Vgl. H. Gollinger, Zeichen 14: „Wegen der Gegnerschaft der staatlichen Behörden konnte man nicht einfach – wie es heute in demokratischen Staaten möglich ist – durch Flugblätter offen zur Mißachtung staatlicher Gesetze aufrufen“. Vgl. auch H. Giesen, Symbole 256.

⁵⁰ E. Drewermann, Tiefenpsychologie 549, der dies als Schreib- und Metaphorisierungsmotiv des Sehers nicht gelten lässt.

⁵¹ Auch in der Moderne ist es üblich, Politisches in metaphorische – gerne speziell in allegorische – Rede zu ‚verpacken‘. Hingewiesen wurde schon auf das Beispiel von George Orwells *Animalfarm* (Teil B Punkt I.2); weitere Beispiele siehe G. Kurz, Metapher 28-30.36.48f. Erinnerung sei hier auch an die ursprüngliche Bedeutung von „Allegorie“: *anders als offen oder öffentlich (nämlich auf dem Marktplatz) reden* (vgl. ebd. 31).

⁵² H. Gollinger, Zeichen 15.

⁵³ E. Drewermann, Tiefenpsychologie 550.

emotionalen Ebene.⁵⁴ Nur ein Autor, dem es gelingt, „*pathos* hervorzurufen, ... [erzielt] den gewünschten Effekt bei der Hörschaft“⁵⁵.

Meines Erachtens ist ein zentraler Grund im, wie ich es nennen möchte, *prosopopoetischen*⁵⁶ *Charakter apokalyptischer Sprache* zu suchen, wie ihn Lucia Sutter Rehmann folgendermaßen beschrieben hat:

„*Apokalyptein* heißt aufdecken, enthüllen, entlarven, offenbaren. Apokalyptische Sicht will ganz genau wahrnehmen. Etwas für wahr nehmen, auch wenn es viele andere nicht sehen können, etwas ernst nehmen, auch wenn es leicht weggeschwemmt werden könnte, ja es solange analysieren, bis ‚es‘ einen Namen bekommt, *ein Gesicht*, Farben. Oft sind es Ängste, die in der Apokalyptik benannt werden. ... Manchmal gibt es gar keine konkreten Namen für komplexe Zusammenhänge, die Angst machen. Dann versuchen die apokalyptischen Weisen oder Propheten *Bilder zu finden, damit sie dem, was ängstigt, ein Gesicht geben können*. Darum ist die apokalyptische Sprache bildreich und farbig. Wenn wir sie nur auf ihren Informationsgehalt hin befragen würden, hätten wir ihr Ziel verfehlt. ... Apokalyptik stiftet an zu imaginieren, zu bebildern. Nicht mit fixen Bildern die Welt zuzudecken, sondern mit flexiblen, in einander fließenden Bildern dem, was uns bewegt (oder blockiert), *Gestalt zu geben*. Damit öffnen sich Räume im Inneren. Die apokalyptische Sprache will Hoffnung finden, erfinden und eröffnen, was wir für geschlossen halten. Das Öffnen entwickelt eine Dynamik, eine Kraft, die zum Handeln führen kann.“⁵⁷

L. Sutter Rehmann beschreibt hier im Grunde, wie *Personifikationen*⁵⁸ entstehen und welche tragende Rolle sie im Kontext der Offb spielen. Dem bleibt wenig hinzuzufügen – abgesehen von der Tatsache, dass es eben nicht nur Ängste sind, die hier *ein Gesicht erhalten*, sondern bisweilen auch andere Emotionen wie Sehnsucht nach Geborgenheit, Hass oder Rachegelüste, Träume von Gemeinschaft und Frieden.

3.4 Zum Umgang mit den Bildern⁵⁹

Wahrscheinlich war und ist kein Buch des NT derart stark umstritten wie die Offb. Dass es längere Zeit fraglich war, ob die Johannes-Apokalypse überhaupt Teil des Kanons

⁵⁴ L. Sutter Rehmann, Offenbarung 728.

⁵⁵ E. Schüssler Fiorenza, Buch 47.

⁵⁶ Vgl. Teil B 2.1.

⁵⁷ L. Sutter Rehmann, Mut 64; Hervorh. v. M.R.

⁵⁸ Vgl. in Teil B 2.2 u. 2.3 die Darlegungen zur Genese von Personifikationen und zu deren Leistungen.

⁵⁹ Vgl. hierzu auch die Ausführungen bei J. Frey, *Bildersprache* 165-170; B. Kowalski, *Verhältnis* 57-60; M. Koch, *Drachenkampf* 62-92.

werden würde, hängt auch mit der Bildersprache des Sehers zusammen⁶⁰. Wie kann diese Bilderflut der Offb angemessen rezipiert werden?

Die *Auslegungsgeschichte*⁶¹ der Offb ist beachtlich: Ihre Anfänge sind bei den griechischen Kirchenvätern der ersten nachchristlichen Jahrhunderte zu suchen; seither haben sich diesem Werk bis in unsere Zeit zahllose Menschen – keineswegs nur theologisch gebildete Fachleute – zugewandt, häufig getrieben von dem Anliegen, Informationen über die ‚letzten Dinge‘ zu erhalten. Von Anfang an gibt es unterschiedliche Meinungen darüber, *wie* das Werk zu interpretieren sei⁶². Schon bei Wilhelm Bousset ist ein Plädoyer für einen gewissen, wenn auch noch beschränkten, *Methodenpluralismus* zu finden: „Die traditionsgeschichtliche und religionsgeschichtliche Betrachtungsweise soll nicht an Stelle, sondern neben die zeitgeschichtliche und literarkritische Methode treten.“⁶³ Daneben setzen Exegeten und Exegetinnen im Laufe der jüngeren Auslegungsgeschichte weitere Akzente: Hildegard Gollinger fordert im Anschluss an Anton Vögtle und Alfred Wikenhauser (neben den oben genannten Methoden) eine *endgeschichtliche* Deutung⁶⁴; Elisabeth Schüssler Fiorenza und andere⁶⁵ sind besonders an der *narrativ-rhetorischen* Qualität und Struktur des letzten Buches in der Bibel interessiert. Michael Koch lenkt (am Beispiel von Offb 12) sein Augenmerk auf die *mythischen Strukturen* der Offb, während Rita Müller-Fieberg sich u. a. um eine *Annäherung über die Literatur* bemüht.

⁶⁰ Schon *innerhalb des Textes* findet die Tatsache ihren Niederschlag, dass die einzelnen Bilder oder Bildfolgen nicht ohne weiteres zu verstehen sind: Zum einen werden die Leser und Leserinnen zum (tiefsinnigen) Verstehen explizit aufgefordert (vgl. 13,18; 17,9); zum anderen tritt einige Male ein Engel als ‚Zeiger‘ bzw. ‚Sehhilfe‘ auf (17,1; 21,9; 22,1.6), der im Einzelfall auch zur Erklärung der Zeichen bereit ist: *Ich werde dir das Geheimnis der Frau und des Tieres sagen ...* (17,7).

⁶¹ Vgl. schon W. Bousset, Offb 49-119; seine Darlegungen reichen von den Anfängen der Auslegungsgeschichte bis zur Blütezeit der religionsgeschichtlichen Forschung (Wende 19./20. Jh.). Aktueller vgl. G. Maier, Johannesoffenbarung.

⁶² Zu allen Zeiten haben sich auch bildende Künstler und Künstlerinnen bemüht, die Inhalte der Offb in Form und Farbe umzusetzen. Wie jede Art der Transformierung hat auch die Malerei und Bildhauerkunst ihre eigenen Qualitäten und Möglichkeiten. Meines Erachtens müssen die Ausdrucksmöglichkeiten bildender Kunst nicht so negativ eingeschätzt werden, wie L. Sutter Rehmann, Mut 66, es tut: „Ich bin skeptisch gegenüber diesen Versuchen, weil die Sprache dynamisch und offen ist – das Umsetzen dieser Sprachbilder wird dieser Dynamik meist nicht gerecht. Aus dem Umsetzen wurde oft ein Versetzen der Schwerpunkte des Textes, ein Zersetzen der befreienden, hoffnungsstiftenden Kraft“. Doch rührt Sutter Rehmann an die für Sprache und bildende Kunst gleichermaßen existierende Grundproblematik der Erstarrung und ‚Ent-Lebendigung‘ (vgl. den Hinweis zu ikonologisch fixierten Personifikationen und Allegorien in der Malerei in Teil B 2.3), die dann eintritt, wenn ein Autor oder eine Künstlerin darauf festgelegt ist, einen Gegenstand bzw. eine Wirklichkeit in *exakt diesem* einen Bild wiedergeben zu wollen.

⁶³ W. Bousset, Offb 119.

⁶⁴ Vgl. H. Gollinger, Zeichen 18f.

⁶⁵ E. Schüssler Fiorenza, Buch 39-58. So auch in jüngerer Zeit H. Ulland, Vision 5-15, der sich mit seinem Interesse, das vor allem „der Rhetorik der Bilder im Rahmen der Apk“ (ebd. 5) gilt, in eine Reihe stellt mit J. Ellul, A.Y. Collins und E. Schüssler Fiorenza.

Einen – nicht unproblematischen – Sonderweg geht Eugen Drewermann: Während die meisten Ausleger und Auslegerinnen sich von vornherein um eine ausgewogene Methodenvielfalt bemühen oder – auch im Zuge aktueller Strömungen innerhalb der Bibelwissenschaft – *eine* besondere Option *neben anderen* verfolgen, besteht Drewermann nicht nur auf der „Notwendigkeit einer psychologischen Deutung“⁶⁶, sondern konstruiert einen Gegensatz zwischen historischer und psychologischer, religionsgeschichtlicher und religiöser Interpretation der Texte, zwischen bewusster Aussageabsicht und notwendiger Entäußerung des Unbewussten⁶⁷. Ohne Zweifel hat E. Drewermann auf einen wichtigen Aspekt der Bildsprache des Sehers Johannes aufmerksam gemacht – so ist es m. E. angemessen und sinnvoll, gerade bei den in der Offb gebotenen Bildern und ihren Mustern der Verknüpfung *traumähnliche Strukturen* zu diagnostizieren, die Einblicke in Persönlichkeitsschichten und Entwicklungsmöglichkeiten geben. Diese Ebene kann durch die historisch-kritische Analyse mit ihrem klassischen Methodenkatalog⁶⁸ der diachronen und synchronen Textanalyse kaum erfasst werden. Indem Drewermann aber auf die ‚allein selig machende‘ Kraft der tiefenpsychologischen Deutung insistiert, blendet er zu viele Faktoren eines in der Geschichte (Gottes mit den Menschen durch Menschenhand) entstandenen Textes aus: Eine Interpretation der Johannes-Offenbarung, die den fast 2000-jährigen Abstand zur Abfassungszeit nicht berücksichtigt, kann dem Text nicht gerecht werden. Dieser ist, so phantastisch und reich an mythologischen, ‚überzeitlichen‘ Bildern er auch sein mag, von einem konkreten Autor mit den sprachlichen Mitteln seiner Zeit in einer konkreten Situation mit einer bestimmten Absicht für (eine) bestimmte Gemeinde(n) verfasst worden. Ohne Berücksichtigung dieser zeitgeschichtlichen und soziokulturellen Rahmenbedingungen können auch die in der Apokalypse verwendeten Bilder nicht hinreichend gedeutet und gewürdigt werden⁶⁹. Dabei ist es keineswegs irrelevant, in welcher Form die zum Teil archetypischen Bilder Gestalt gewinnen, sich gewissermaßen in der Materie der Buchstaben, Wörter und Sätze niederschlagen; jeder Text darf und soll daraufhin überprüft werden, *wie* er Wahrheiten

⁶⁶ E. Drewermann, Tiefenpsychologie 546; vgl. auch ebd. 550.

⁶⁷ Vgl. ebd. 550: „... statt das Augenmerk auf die ‚bewusste Aussageabsicht‘ des Autors, dieses ständig überforderten ‚Kronzeugen‘ der historisch-kritischen Exegese, zu richten, sollte man vielmehr verstehen, warum die Verfasser apokalyptischer Schriften *sich nicht anders zu helfen wußten*, als die reale Geschichte ... ähnlich dem Traum ... mit Hilfe archetypischer Symbole aus dem Unbewussten zu deuten“ (Hervorh. v. M.R.).

⁶⁸ Textkritik, Literarkritik, Form- u. Gattungskritik, Traditionskritik, zeit-, sozial- und religionsgeschichtliche Bezüge, Redaktionskritik, Frage nach dem Sitz im Leben, u. a.; vgl. die entsprechenden Kapitel in Th. Söding, Wege; W. Egger, Methodenlehre; W. Fenske, Arbeitsbuch; M. Ebner/B. Heining, Exegese.

⁶⁹ Vgl. die oben gemachte Feststellung (Teil B 1.2), dass Metaphern immer als kontextbezogene Phänomene zu behandeln sind – nicht nur in Bezug auf „die unmittelbare literarische Umgebung ...“, sondern auch [auf] die konkrete Sprechsituation“ (Ch. Müller, Gottes Pflanzung 30).

über Gott und Mensch ‚ins Wort bringt‘; nur so kann den gerade in kirchlichen Sondergruppen und Konventikeln (‚Sekten‘) wild wuchernden Allegorisierungen, die vor allem dem je eigenen Anliegen dienen sollen⁷⁰, Einhalt geboten werden.

Deshalb bleiben wir methodisch bei der bisher eingeschlagenen Abfolge der Analyse: Nach Darstellung der zeitgeschichtlichen Hintergründe und der Besonderheiten der literarischen Gattung ‚Apokalypse‘ folgen nun Textanalysen auf der synchronen Ebene. Dort, wo es nötig ist (bes. in Offb 12), sollen religions- und motivgeschichtliche Erkenntnisse einbezogen werden. Auf diese Weise hoffe ich, eine solide Grundlage zu Erhebung und Deutung der femininen Gemeindemetaphorik in der Offb zu erhalten.

⁷⁰ Vgl. dazu W. Thiede, Süßes Büchlein 213-242.

§ 2 Die Himmelsfrau: Offb 12,1-18

Innerhalb der Offb übt gerade das zwölfte Kapitel eine gewisse Faszination auf Leser und Leserinnen aus; denn hier wird eine Geschichte erzählt, die schon auf den ersten Blick sehr urtümlich und mythisch anmutet. Als ‚Erzählung‘ unterscheidet sich Offb 12 formal von der übrigen Offb, die in großen Teilen aus *Briefen* (den sieben Sendschreiben), *Hymnen*, *Gebeten*, *Reihungen* von Visionen und Auditionen besteht und nur selten eine so konzentrierte und zugleich dynamische, mit zahlreichen Ortswechseln verbundene Handlungsfolge zeigt wie in Offb 12.

Auch die Wirkungsgeschichte des zentralen Bildes in Offb 12, der apokalyptischen Frau⁷¹, ist einmalig: Kein Motiv aus der Offb hat wohl so häufig Ausdruck gefunden in der christlichen Kunst⁷²; bekannt ist etwa der Typus der ‚Mondsichel-Madonna‘, die Darstellung einer Frau mit einem einer Gloriole gleichenden Sternenkranz über dem Kopf und dem Mond bzw. der Erde mit einem lindwurmartigen Tier unter den Füßen. Mit Tiefenpsychologie und besonders mit der Analytischen Psychologie von C.G. Jung Vertraute fragen sich unwillkürlich, ob hier nicht in besonderer Weise *archetypische Bilder* zum Einsatz kommen, die Ur-Ängste oder Ur-Sehnsüchte ihren Ausdruck finden lassen.

Ob es sich hier um ein Beispiel von femininer Gemeindemetaphorik handelt, ist nicht so klar⁷³, auch wenn es Indizien gibt, die dafür sprechen. Die vielen Einzelzüge animieren zu teilweise sich widersprechenden Deutungen. Explizite Allegorisierungen fehlen, und scheinbar klare Verweisungen werden durch weitere Motive in Frage gestellt. Damalige Leser und Leserinnen verfügten zwar über Kenntnisse (die uns heute nicht ohne weiteres präsent sind und erst wieder aktiviert werden müssen), die ihnen in ihrer Situation angemessenes Verständnis erleichterten. Trotzdem sollte nicht unterschätzt werden, dass auch Zeitgenossen in Offb 12 mit ungewohnten Bildkombinationen und

⁷¹ In der Literatur finden sich verschiedene Bezeichnungen bzw. Namen für die doch eigentlich namenlose (vgl. M. Koch, Drachenkampf 160) Frau aus Offb 12: Die Rede ist vom „Sonnenweib“ (W. Bousset, Offb 343), von der „Sonnenfrau“ (M. Koch, Drachenkampf; R. Bergmeier, Altes und Neues – bei beiden jeweils im Titel), dem „große[n] Zeichen“ (H. Gollinger, Zeichen; im Titel), dem „Weib“ (H. Kraft, Bilder 137, als zeitgenössischer Autor neben vielen älteren Exegeten wie T. Zahn, F. Boll), der „glorreichen Frau“ (E. Schüssler Fiorenza, Buch 102). In gewisser Weise bleiben alle Benennungen ‚Notlösungen‘, denn mit jedem Begriff kann nur ein Teilaspekt der Frauengestalt in Offb 12 benannt werden. Ich entscheide mich für die Wendungen „Himmelsfrau“ und „apokalyptische Frau“. „Himmelsfrau“ transportiert eine Aussage über die Herkunft der Frau (die Isotopie des „Himmlichen“ spielt eine herausragende Rolle in der Darstellung und schließt die *Sonne* mit ein); mit „apokalyptischer Frau“ soll zum Ausdruck kommen, dass es sich um die Frauenfigur in der Apokalypse des Johannes handelt.

⁷² Vgl. J. Fonrobert, LCI I 145-150. Vgl. auch M. Woelk, LThK ³I 805-807.

⁷³ Diese Unsicherheit verbindet Offb 12 mit 2 Joh (I. § 4).

Bildfolgen konfrontiert wurden, die ihnen wahrscheinlich rätselhaft und nicht eindeutig auflösbar schienen.

1. Textanalyse

1.1 Text und Übersetzung

Καὶ σημεῖον μέγα ὤφθη ἐν τῷ οὐρανῷ,	1a	Und ein großes Zeichen erschien am Himmel;
γυνὴ περιβεβλημένη τὸν ἥλιον,	b	eine Frau, bekleidet mit der Sonne,
καὶ ἡ σελήνη ὑποκάτω τῶν ποδῶν αὐτῆς	c	und der Mond unter ihren Füßen
καὶ ἐπὶ τῆς κεφαλῆς αὐτῆς στέφανος	d	und auf ihrem Kopf ein Kranz von zwölf
ἀστέρων δώδεκα,		Sternen,
καὶ ἐν γαστρὶ ἔχουσα,	2a	und sie ist schwanger,
καὶ κράζει ὠδίνουσα καὶ βασανιζομένη	b	und sie schreit in Geburtswehen und in
τεκεῖν.		Schmerzen zu gebären.
καὶ ὤφθη ἄλλο σημεῖον ἐν τῷ οὐρανῷ,	3a	Und es erschien ein anderes Zeichen am
καὶ ἰδοὺ	b	Himmel,
δράκων μέγας πυρρὸς	c	und siehe,
ἔχων κεφαλὰς ἑπτὰ καὶ κέρατα δέκα	d	ein großer, feuerroter Drache,
καὶ ἐπὶ τὰς κεφαλὰς αὐτοῦ ἑπτὰ	e	der sieben Köpfe und zehn Hörner hat
διαδήματα,		und auf seinen Köpfen sieben Diademe;
καὶ ἡ οὐρὰ αὐτοῦ σύρει τὸ τρίτον τῶν	4a	und sein Schwanz fegt das Drittel der Sterne
ἀστέρων τοῦ οὐρανοῦ	b	des Himmels weg
καὶ ἔβαλεν αὐτοὺς εἰς τὴν γῆν.	c	und er warf sie auf die Erde.
Καὶ ὁ δράκων ἔστηκεν ἐνώπιον τῆς		Und der Drache stellte sich vor die Frau,
γυναικὸς	d	die daran war zu gebären,
τῆς μελλούσης τεκεῖν,	e	damit,
ἵνα	e ₁	sobald sie geboren hatte,
ὅταν τέκη	e	er ihr Kind auffresse.
τὸ τέκνον αὐτῆς καταφάγη.		
καὶ ἔτεκεν υἱὸν ἄρσεν,	5a	Und sie gebar einen Sohn, ein männliches
ὃς μέλλει ποιμαίνειν πάντα τὰ ἔθνη ἐν	b	(Kind),
ῥάβδῳ σιδηρᾷ.	c	der weiden wird alle Völker mit eisernem
καὶ ἠρπάσθη τὸ τέκνον αὐτῆς πρὸς τὸν	d	Stab.
θεὸν καὶ πρὸς τὸν θρόνον αὐτοῦ.		Und fortgerissen wurde ihr Kind zu Gott
		und zu seinem Thron.
καὶ ἡ γυνὴ ἔφυγεν εἰς τὴν ἔρημον,	6a	Und die Frau floh in die Wüste,
ὅπου ἔχει ἐκεῖ τόπον	b	wo sie dort einen Ort hat,
ἠτοιμασμένον ἀπὸ τοῦ θεοῦ,	c	bereitet von Gott,
ἵνα ἐκεῖ τρέφωσιν αὐτὴν	d	damit man sie dort ernähre
ἡμέρας χιλίας διακοσίας ἐξήκοντα.		tausendzweihundertsechzig Tage.
Καὶ ἐγένετο πόλεμος ἐν τῷ οὐρανῷ,	7a	Und es entstand ein Krieg im Himmel,
ὁ Μιχαὴλ καὶ οἱ ἄγγελοι αὐτοῦ τοῦ	b	Michael und seine Engel (mussten)

πολεμῆσαι μετὰ τοῦ δράκοντος. καὶ ὁ δράκων ἐπολέμησεν καὶ οἱ ἄγγελοι αὐτοῦ,	c d	Krieg führen mit dem Drachen. Und der Drache führte Krieg und seine Engel.
καὶ οὐκ ἴσχυσεν οὐδὲ τόπος εὑρέθη αὐτῶν ἔτι ἐν τῷ οὐρανῷ.	8a b	Und er bekam nicht die Übermacht und ihr Ort wurde nicht mehr gefunden im Himmel.
καὶ ἐβλήθη ὁ δράκων ὁ μέγας, ὁ ὄφις ὁ ἀρχαῖος, ὁ καλούμενος Διάβολος καὶ ὁ Σατανᾶς, ὁ πλανῶν τὴν οἰκουμένην ὅλην, ἐβλήθη εἰς τὴν γῆν, καὶ οἱ ἄγγελοι αὐτοῦ μετ' αὐτοῦ ἐβλήθησαν.	9a b c d e f	Und geworfen wurde der große Drache, die alte Schlange, der Teufel und der Satan genannt wird, der den ganzen Erdkreis irreführt, geworfen wurde er auf die Erde, und seine Engel wurden mit ihm geworfen.
καὶ ἤκουσα φωνὴν μεγάλην ἐν τῷ οὐρανῷ λέγουσαν· ἄρτι ἐγένετο ἡ σωτηρία καὶ ἡ δύναμις καὶ ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ ἡμῶν καὶ ἡ ἐξουσία τοῦ χριστοῦ αὐτοῦ, ὅτι ἐβλήθη ὁ κατήγωρ τῶν ἀδελφῶν ἡμῶν, ὁ κατηγορῶν αὐτοὺς ἐνώπιον τοῦ θεοῦ ἡμῶν ἡμέρας καὶ νυκτός.	10a b c d e f	Und ich hörte eine laute Stimme im Himmel sagen: Jetzt entstand das Heil und die Kraft und das Königtum unseres Gottes und die Vollmacht seines Christus, denn geworfen wurde der Ankläger unserer Geschwister, der sie anklagte vor unserem Gott Tag und Nacht.
καὶ αὐτοὶ ἐνίκησαν αὐτὸν διὰ τὸ αἷμα τοῦ ἀρνίου καὶ διὰ τὸν λόγον τῆς μαρτυρίας αὐτῶν καὶ οὐκ ἠγάπησαν τὴν ψυχὴν αὐτῶν ἄχρι θανάτου.	11a b c d	Und sie besiegten ihn durch das Blut des Lammes und durch das Wort ihres Zeugnisses, und sie liebten ihr Leben nicht bis zum Tod.
διὰ τοῦτο εὐφραίνεσθε, [οἱ] οὐρανοὶ καὶ οἱ ἐν αὐτοῖς σκηνοῦντες. οὐαὶ τὴν γῆν καὶ τὴν θάλασσαν, ὅτι κατέβη ὁ διάβολος πρὸς ὑμᾶς ἔχων θυμὸν μέγαν, εἰδὼς ὅτι ὀλίγον καιρὸν ἔχει.	12a b c d e f g	Deswegen freut euch, [ihr] Himmel und die ihr in ihnen zeltet! Wehe der Erde und dem Meer, denn der Teufel ist zu euch herabgekommen und hat große Wut, denn er weiß, dass er wenig Zeit hat.
Καὶ ὅτε εἶδεν ὁ δράκων ὅτι ἐβλήθη εἰς τὴν γῆν, ἐδίωξεν τὴν γυναῖκα ἣτις ἔτεκεν τὸν ἄρσενά.	13a b c d	Und als der Drache sah, dass er auf die Erde geworfen war, verfolgte er die Frau, die das männliche Kind geboren hatte.
καὶ ἐδόθησαν τῇ γυναικὶ αἱ δύο πτέρυγες τοῦ ἀετοῦ τοῦ μεγάλου, ἵνα πέτηται εἰς τὴν ἔρημον εἰς τὸν τόπον αὐτῆς, ὅπου τρέφεται ἐκεῖ καιρὸν καὶ καιροῦς καὶ ἥμισυ καιροῦ ἀπὸ προσώπου τοῦ ὄφεως.	14a b c d	Und gegeben wurden der Frau die zwei Flügel des großen Adlers, damit sie in die Wüste fliege zu ihrem Ort, wo sie dort genährt wird eine Zeit und Zeiten und eine halbe Zeit, (fern) vom Angesicht der Schlange.

καὶ ἔβαλεν ὁ ὄφεις ἐκ τοῦ στόματος αὐτοῦ ὀπίσω τῆς γυναικὸς ὕδωρ ὡς ποταμόν, ἵνα αὐτὴν ποταμοφόρητον ποιήσῃ.	15a b	Und die Schlange warf aus ihrem Maul hinter der Frau Wasser (her) wie einen Strom, um sie mit dem Strom fortzutragen.
καὶ ἐβοήθησεν ἡ γῆ τῇ γυναικὶ καὶ ἤνοιξεν ἡ γῆ τὸ στόμα αὐτῆς καὶ κατέπιεν τὸν ποταμόν ὃν ἔβαλεν ὁ δράκων ἐκ τοῦ στόματος αὐτοῦ.	16a b c d	Und die Erde half der Frau, und die Erde öffnete ihr Maul, und sie trank den Strom auf, den der Drache aus seinem Maul warf.
καὶ ὠργίσθη ὁ δράκων ἐπὶ τῇ γυναικὶ καὶ ἀπῆλθεν ποιῆσαι πόλεμον μετὰ τῶν λοιπῶν τοῦ σπέρματος αὐτῆς τῶν τηρούντων τὰς ἐντολάς τοῦ θεοῦ καὶ ἐχόντων τὴν μαρτυρίαν Ἰησοῦ.	17a b c d e	Und der Drache wurde zornig über die Frau, und er ging fort, Krieg zu führen mit den Übrigen ihrer Nachkommenschaft, welche die Gebote Gottes halten und das Zeugnis Jesu haben.
Καὶ ἐστάθη ἐπὶ τὴν ἄμμον τῆς θαλάσσης.	18	Und er stellte sich auf den Sand des Meeres.

1.2 Stellung im Kontext und Textabgrenzung

Ein tragendes Ordnungsprinzip der Offb ist die Zahl *Sieben*, wie u. a. die Gestaltung der drei großen Visionsreihen im Hauptteil der Offb (4,1 – 22,5) erkennen lässt: Auf die sieben Siegel (6,1 – 8,1) folgen die sieben Posaunen (8,2 – 11,19) und schließlich die sieben Schalen (15,1 – 16,21). Doch nicht alle Visionen gehen in diesem Siebener-schema auf; so auch die Kap 12 – 14, die zwischen die zweite und dritte Siebenerreihe eingeschoben sind und damit eine Sonderstellung innerhalb der Offb einnehmen. Dabei ist der Beginn von Kap 12 klar vom vorhergehenden Text abzugrenzen: Nachdem in 11,19 als Folge des siebten Posaunensignals (11,15) unter Blitz, Donner und Hagel die Bundeslade sichtbar wird, erfolgt in 12,1 mit καὶ σημεῖον μέγα ὄφθη ἐν τῷ οὐρανῷ ein Neuanatz⁷⁴. Zugleich werden in 12,1-4b neue, in der bisherigen Darstellung der Offb noch nicht genannte Akteure (mit ihren Eigenschaften, s. u.) vorgestellt. Von den nachfolgenden „individual visions“⁷⁵ ist Kap 12 abzugrenzen, denn dieser Textabschnitt stellt mit der Auseinandersetzung zwischen Drachen und Frau eine in sich geschlossene Handlungseinheit dar – allerdings unterbrochen vom Sturz des Drachen auf die Erde

⁷⁴ Die Wendung wird in leichter Variation in V 3 wiederholt. Das bedeutet jedoch nicht, dass hier gleich wieder eine neue Vision beginnt; vielmehr geht es darum, dass die beiden Hauptakteure parallel eingeführt werden; vgl. A.Y. Collins, *Combat Myth* 14. Näheres dazu unten.

⁷⁵ Ebd. Gemeint sind die einzelnen Visionen in Kap 12 – 14, die sich nicht ohne weiteres in das Siebener-schema einordnen lassen. Anders allerdings Austin Farrer, der auch zwischen den Trompeten- und Schalenreihen genau sieben Visionen ausmachen will; vgl. A.Y. Collins, *Combat Myth* 13f.

(V 7-12, s. u.). 12,18 bildet den Abschluss der Vision von Frau und Drache, leitet aber durch den Ortswechsel (*auf den Sand des Meeres*) schon zu neuen Inhalten über: In Kap 13 wird das satanische Gegenüber der Frau durch die beiden Tiere (beginnend mit dem *Tier aus dem Meer* in 13,1) konkretisiert; in Kap 14 werden Gericht und Heil vorwegnehmend proklamiert.

Offb 12 befindet sich nicht nur formal⁷⁶ im Zentrum des apokalyptischen Hauptteils⁷⁷, sondern nimmt auch im konzeptionellen Aufbau der Offb eine zentrale Stellung ein, denn hier wird gewissermaßen die irdische mit der himmlischen Wirklichkeit verbunden: Das Kapitel steht „erklärend-vermittelnd zwischen den Extremen der irdischen Wirklichkeit, wie sie sich in den Sendschreiben präsentiert, und der himmlischen Wirklichkeit, wie sie die Thronsaalvision zeigt“⁷⁸. Kap 12 hat einen engen Bezug zu den vorher und nachher dargestellten Visionen⁷⁹, auch deshalb, weil diese „den Weg [schildern], der zur Aufhebung des diametralen Gegensatzes zwischen irdischer und himmlischer Wirklichkeit führt“⁸⁰.

1.3 Sprachlich-syntaktische Analyse und Struktur des Textes

Zunächst einige Beobachtungen zum *Wortschatz*: Der ganze Text enthält einen hohen Anteil an *Nomina*⁸¹, die sich überwiegend auf die *handelnden Personen* beziehen: Am häufigsten erscheinen die beiden Hauptakteure: die *Frau* und der *Drache*, nämlich jeweils achtmal⁸². Unter den handelnden Personen werden außerdem mehrfach genannt: fünfmal *Gott* (V 5c.6c.10cf.17d), dreimal *seine Engel* (V 7bd.9f)⁸³, zweimal das *Kind*, τέκνον (V 4e.5c), das in der pleonastischen Wendung υἱὸν ἄρσεν (V 5a) als *Sohn* und

⁷⁶ Vgl. H. Gollinger, Zeichen 119.

⁷⁷ Vgl. U.B. Müller, Offb 225.

⁷⁸ M. Gielen, Satanssturz 175. Zur näheren Argumentation (die hier nicht im Einzelnen nachvollzogen wird, um nicht die in den folgenden Abschnitten gebotene Textanalyse vorwegzunehmen) siehe dort 172-175.

⁷⁹ Zur Einbettung in das Gesamtwerk und zum ‚organischen Zusammenhang‘ von Kap 12 mit der ganzen Offb vgl. auch H. Gollinger, Zeichen 119-126.

⁸⁰ M. Gielen, Satanssturz 175.

⁸¹ In jedem Vers – ausgenommen V 2 – finden sich von dieser Wortart mehr Vertreter als etwa Verben.

⁸² γυνή erscheint in V 1b.6a.13c.14a.15a.16a.17a im Nominativ, Dativ und Akkusativ. δράκων wird in V 3c.4c.7bc.9a.13a.16d.17a genannt, und zwar in der Regel (bis auf eine Ausnahme in V 7b) im Nominativ – syntaktischer Niederschlag der Agilität und Dominanz des Drachen?

⁸³ Obwohl es sich bei οἱ ἄγγελοι αὐτοῦ in V 7b und V 7df um dieselbe Wortverbindung handelt, transportiert das Syntagma doch sehr verschiedene Inhalte: In V 7b sind die Engel des Michael, die ‚himmlischen Heerscharen‘ gemeint, in V 7df die Gefolgschaft des Drachen, also der teuflische Hofstaat.

Männliches (so auch in V 13d) präzisiert wird. Auch die *Erde*, ἡ γῆ, gehört in diese Reihe, agiert sie doch als Helferin der *Frau* in V 16a-c. In V 12c ist sie – zusammen mit dem *Meer* – Adressatin des Weherufes; sowohl in V 12 als auch in V 16 erscheint sie deshalb als personifiziert⁸⁴.

Bei der Analyse der *Verben*⁸⁵ fällt auf, dass zwei Begriffe überdurchschnittlich häufig erscheinen, nämlich verschiedene Formen von βάλλειν⁸⁶ und von τίκτειν⁸⁷.

Die teilweise etwas eintönige Verwendung bestimmter Verben⁸⁸ und die Tatsache, dass der Autor in zwei Fällen unmittelbar hintereinander Substantiv und Verb(en) vom selben Wortstamm gebraucht (in V 7a-c καὶ ἐγένετο πόλεμος ... τοῦ πολεμῆσαι ... ἐπολέμησεν und in V 10ef ὁ κατήγωρ τῶν ἀδελφῶν ἡμῶν, ὁ κατηγορῶν αὐτοὺς), führen zu einer gewissen lexikalische Monotonie – die möglicherweise, ebenso wie die stereotype Aneinanderreihung der Sätze mit καί, vom Seher und Autor Johannes bewusst im Rahmen seines Sprachkonzeptes⁸⁹ eingesetzt wird.

Umso überraschender mutet die Beobachtung an, dass unser Text doch auch eine Reihe von *Begriffen* aufweist, die *in der gesamten Offb nur hier* im 12. Kapitel vorkommen. Dazu gehören die Wendung ἐν γαστρὶ ἔχουσα (V 2a), die Verben ὠδίω (V 2b), ἀρπάζω (V 5c) und τρέφω (V 6d.14c), das Substantiv τέκνον (V 4e.5c), das Adjektiv

⁸⁴ In V 4b.9e.13b dagegen dient die stereotype Wortverbindung εἰς τὴν γῆν als räumliche Zielangabe der Wurf- und Sturzaktionen des Drachen bzw. des Michael und seiner Engel; insgesamt wird ἡ γῆ jedoch sechsmal genannt, so dass der Begriff in der Statistik der Nomina an dritter Stelle (nach *Drache* und *Frau*) steht.

⁸⁵ Wenn man das allgemeine Urteil W. Boussets, Offb 169 („Vulgäre Vermischung der Tempora des Aorist und Perfekts ... ist Charakteristikum der Apk“), zum Einsatz von Verben in der Offb berücksichtigt, liegt beim Tempusgebrauch in Offb 12 eine auffällige Konsequenz vor: Der überwiegende Teil der Verben wird in einer *Aoristform* verwendet. In der Regel dürfte es sich dabei um *historischen* oder *effektiven* Aorist handeln. Gerade bei den mehrfach benutzten Aoristformen von βάλλειν sind beide Gebrauchsvarianten vorstellbar: Das Hinabstürzen des Drachen kann als in der Vergangenheit erfolgte Handlung berichtet werden (*historischer Gebrauch*); in der Aussage dürfte jedoch auch mitschwingen, dass mit diesem Sturz ein „Tag und Nacht“ (vgl. V 10f.) währendes Geschehen endgültig zum Abschluss gebracht wurde (*effektiver Gebrauch*).

⁸⁶ Insgesamt siebenmal, nämlich in V 4b.15a.16d im Aor. Akt. und in V 9a.9e.10e.13b im Aor. Pass.

⁸⁷ Insgesamt fünfmal: in V 2b.4d im Infinitiv, in V 4e₁ im Konjunktiv und in V 5a.13d im Indikativ.

⁸⁸ Es ist offensichtlich, dass der Autor sich, gerade was βάλλειν angeht, nicht um einen abwechslungsreichen Sprachduktus bemüht. „Zum Schluss wäre noch zu erwähnen, dass der Stil der Apk sein Gepräge durch eine gewisse monotone und namentlich in Wiederholungen sich ergehende Breite erhält“ (W. Bousset, Offb 177).

⁸⁹ Vgl. dazu E. Schüssler Fiorenza, Buch 50: „Obwohl Johannes richtiges Griechisch zu schreiben vermag, verfaßt er das Buch in einem hebraisierenden Dialekt, der seiner Sprache einen hieratischen traditionellen Charakter verleiht“. H. Conzelmann/ A. Lindemann, Arbeitsbuch 19, drücken es in der 7. Aufl. ihres Buches von 1983 noch so aus (anders dagegen etwa in der 13. Aufl.): „... die Johannesapokalypse sprachlich völlig aus dem Rahmen fällt: Sie schreibt – grob gesagt – Semitisch mit griechischen Vokabeln“. Damit lassen Conzelmann/ Lindemann offen, ob es sich um ein bewusst eingesetztes Stilmittel oder schlichtweg sprachliches Unvermögen des Autors handelt.

ἄρσεν (V 5a.13d), und die Ortsangabe εἰς τὴν ἔρημον (V 6a.14b)⁹⁰. Ein ntl *Hapax-legenomenon* ist der Begriff ποταμοφόρητος (V 15b). Insgesamt fällt auf, dass diese besonderen Begriffe nicht gleichmäßig über den Text verteilt sind, sondern sich auf das erste und letzte Drittel des Kap 12 konzentrieren⁹¹.

Der *Satzbau* erscheint in der Regel nicht ungewöhnlich; Haupt- und Nebensätze wechseln sich ab und sind durch Konjunktionen oder Relativpronomina verbunden.

Ein besonderes syntaktisches Stilmittel ist in den Versen 1-4b zu beobachten: Die beiden ersten Satzreihen, nämlich V 1-2 und V 3-4b, die die zentralen Figuren des Kap 12 (*Frau* und *Drache*) vorstellen, sind weitgehend parallel konstruiert (*Parallelismus membrorum*)⁹²: Die mit γυνή περιβεβλημένη (V 1b) und δράκων μέγας (V 3c) eingeleiteten Satzteile sind beide Male als präzisierende Apposition zum in V 1a und V 3a genannten Subjekt *Zeichen* (σημεῖον) zu verstehen. Es folgt in beiden Satzreihen eine genauere, von der Form her identische, Beschreibung dieses Subjektes – zunächst mit einer Partizipialkonstruktion (V1b: περιβεβλημένη τὸν ἥλιον; V 3c: ἔχων κεφαλὰς ἑπτὰ καὶ κέρατα δέκα) und dann mit durch καί angebondenen elliptischen Sätzen, denen das Prädikat (möglich wäre eine Form von εἶναι oder ἔχειν) fehlt: V 1cd: *und der Mond unter ihren Füßen und auf ihrem Kopf zwölf Sterne*; V 3e: *und auf seinen Köpfen sieben Diademe*. Die letzten Teilsätze der beiden Satzgefüge sind jeweils wieder mit einem finiten Verb (bzw. zwei Verben) konstruiert: in V 2b κράζει und in V 4ab σύρει und ἔβαλεν. So spiegelt schon die parallele Konstruktion der ersten Satzgefüge auf syntaktischer Ebene die Konkurrenz der beiden Hauptakteure.

Bei der *Wortstellung innerhalb des Satzes* fällt auf, dass im ersten Teil des Textes überwiegend die Abfolge Subjekt⁹³ – Prädikat dominiert⁹⁴. Ab V 10 folgen Prädikat-Subjekt-Sätze⁹⁵. Meines Erachtens entspricht diese Beobachtung einer im Text sich entwickelnden Dynamik der Ereignisse: Im ersten Teil des Kap 12 geht es überwiegend um die *Präsentation der Ausgangslage*. Der Text beantwortet die Frage: *Wer agiert in*

⁹⁰ Ausnahmen: τέκνον wird noch einmal im Sendschreiben an die Gemeinde in Thyatira (2,23) und ἔρημος in der Einleitung zur Vision über die Hure Babylon (17,3) verwendet.

⁹¹ Dieser Befund ist ein wichtiges Indiz, wenn es darum geht, Textgenese und Traditionsgeschichte von Offb 12 eingehender zu beleuchten. So ist anzunehmen, dass die V 1-6 und 13-16 eine ursprünglich zusammenhängende Einheit bildeten, die dem Verfasser möglicherweise sogar in mündlicher Gestalt vorlag; erst nachträglich wurden die V 7-12 eingefügt (vgl. U.B. Müller, Offb 241f).

⁹² Dabei wird allerdings die Abfolge der Satzglieder von V 1a (Subjekt – Attribut – Prädikat – lokale Adverbialbestimmung) in V 3a umgekehrt (Chiasmus); lediglich die Adverbialbestimmung ἐν τῷ οὐρανῷ bleibt als „zuverlässige“ Ortsangabe an ihrem Platz am Ende des ersten Teilsatzes.

⁹³ Natürlich vorausgesetzt, ein Subjekt ist *explizit* genannt.

⁹⁴ So etwa in V 1a: *ein großes Zeichen erschien*; V 4a: *sein Schwanz fegte*; V 4c: *der Drache stand*; V 9f: *seine Engel wurden geworfen*.

⁹⁵ So etwa in V 10b-d: *Jetzt entstand das Heil und die Kraft ...*; V 15a: *es warf die Schlange*; V 17a: *zornig wurde der Drache*.

*welcher Konstellation*⁹⁶? Nachdem die in diesem Kontext ‚letzten‘ bedeutenden Handlungsträger (Michael und seine Engel) eingeführt sind, *ereignet* sich das Entscheidende⁹⁷. Wenn nun im zweiten Teil des Kap 12 das Prädikat fast durchgängig⁹⁸ vorangestellt wird⁹⁹, betont dies den Handlungscharakter des Textes und unterstützt den Eindruck von immer schneller abrollenden Ereignissen.

Insgesamt deutet zunächst eine Reihe von Indizien darauf hin, dass es sich bei Kap 12 um eine *kohärente Texteinheit* handelt: Hingewiesen wurde bereits auf die häufigen *Wiederholungen* von bestimmten Substantiven (allen voran *Frau, Drache, Erde*), Verben (*werfen* und *gebären*) und Wortstämmen (πολεμ-, κατηγορ-), die wesentlich zum inneren Zusammenhang beitragen. Ein weiteres Mittel ist die Verbindung durch *Konjunktionen*, die sich der Autor in überreichem Maße zunutze macht – v. a. was die Verwendung des beordnenden καί anbelangt: Jeder neue Vers¹⁰⁰ wird damit eingeleitet und auch innerhalb eines Satzgefüges findet das kleine Wort so häufig Verwendung, dass es mit 46 Nennungen mehr als zehn Prozent des gesamten Wortbestandes ausmacht¹⁰¹. Auch die häufig verwendeten (*Possessiv-*)*Pronomina* stehen im Dienste der Kohärenz: Fünf Begriffe werden ausdrücklich mit αὐτῆς der *Frau* zugeordnet (V 1c: *ihre Füße*; V 1d: *ihr Kopf*; V 4e.5c: *ihr Kind*; V 14b: *ihr Ort*; V 17c: *ihre Nachkommenschaft*)¹⁰². αὐτοῦ wird fast ebenso häufig verwendet und kennzeichnet *Kopf* (V 3e), *Schwanz* (V 4a), *Engel* (V 7d) und *Rachen* (V 15a.16d) als dem *Drachen* bzw. der *Schlange* zugehörig¹⁰³. Auffällig ist außerdem, dass in V 10c-f dreimal ἡμῶν verwendet wird (*das Königtum unseres Gottes ... der Ankläger unserer Geschwister ... vor unserem Gott*) – dieses Personalpronomen in der ersten Person Plural bezieht sich auf keine in unserem

⁹⁶ Vgl. *Zeichen, Schwanz, Drache, Frau, Michael, Drache, Ort, Engel* als vorangestellte Subjekte.

⁹⁷ Bestätigt durch den Hymnus in V 10: *Jetzt entstand das Heil und die Kraft und das Königtum unseres Gottes und die Vollmacht seines Gesalbten ...* Ab hier geht es um das, was die Gegenwart („jetzt“) der Hörerinnen und Hörer bestimmt und in den folgenden Versen mit den Bildern der *Verfolgung und Errettung in der Wüste* und dem *Krieg des Drachen gegen die Nachkommenschaft* auf der irdischen Ebene dargestellt wird.

⁹⁸ Mit einer Ausnahme: V 11a.

⁹⁹ Das ist allerdings auch die Norm im NT. Vgl. dazu F. Blass/ A. Debrunner/ F. Rehkopf, *Grammatik* 401 (§ 472.1): „Es hat sich im NT (namentlich bei den Erzählern) aber eine gewisse Normalstellung herausgebildet: Konjunktion (Satzanfang) – Prädikat – Subjekt – Objekt – Ergänzungen ... Sobald jedoch irgendein Nachdruck auf einem Satzteil liegt, bewirkt das sofort dessen Voranstellung“.

¹⁰⁰ Ausnahme: V 12. Hier erfolgt die Verknüpfung mit dem vorhergehenden Text durch διὰ τοῦτο.

¹⁰¹ Neben dem ebenfalls beordnenden οὐδέ (V 8b) finden sich noch unterordnende Konjunktionen wie ἵνα (V 4e.6d.14b.15b), ὅταν (V 4e₁), ὅτι (V 10e.12dg.13b) und ὅτε (V 13a).

¹⁰² In V 6d und V 15b steht das feminine Personalpronomen im Akkusativ Singular αὐτήν für γυνή; in V 13cd bezieht sich das Relativpronomen auf die vorher genannte *Frau* (ἐδίωξεν τὴν γυναῖκα ἣτις ἔτεκεν τὸν ἄρσενά).

¹⁰³ In V 11a ist mit αὐτόν (Akk.) ebenfalls der *Drache* gemeint.

Text ausdrücklich genannte Personengruppe und dürfte vor allem dem Zweck dienen, die den Text rezipierenden Christusgläubigen anzusprechen und einzubeziehen¹⁰⁴.

Einige Beobachtungen aus dem Grenzgebiet von sprachlich-syntaktischer und semantischer Analyse zeigen, dass der Text in drei Einheiten aufgeteilt werden kann:

1) Dazu gehört die *Verteilung* der vom Autor gewählten Begriffe und Wendungen innerhalb des Textes. Speziell die Nomina, die als belebte Subjekte figurieren – auf semantischer Ebene also die Handlungsträger –, treten in Kap 12 keineswegs kontinuierlich auf: So erscheinen insgesamt nur zwei Figuren überhaupt im *ganzen Text*, nämlich der Drache und Gott¹⁰⁵. Ein *erster Abschnitt (V 1-6)* zeichnet sich durch ein konzentriertes Personeninventar aus: Frau, Drache, Kind und Gott agieren. Eine *zweite Textsequenz (V 7-12)* grenzt sich dadurch ab, dass Frau und Kind keine Rolle spielen, dafür aber – neben den ‚Dauerakteuren‘ Gott und Drache – Michael, Engel und Teufel auftreten, die in einem *dritten Textteil (V 13-18)* wieder ausgeblendet werden; dafür sind hier noch einmal Frau und Kind und eine Reihe neuer Mitspieler genannt: Adler, Erde, Nachkommen und Jesus.

Schematisch kann dies folgendermaßen dargestellt werden¹⁰⁶:

	V 1-6 (I)	V 7-12 (II)	V 13-18 (III)
Frau	XXX		XXXXX
Drache, Schlange	XX	XXXX	XXXX
Völker	X		
Gott	XX	(X)(X)	X
Kind, Männlicher (Sohn)	XXX		X
Michael		X	
Engel		XXX	
Satan, Teufel		XXX	
Christus		(X)	
Ankläger		(X)	
Geschwister		(X)	
Lamm		(X)	
Himmel	000	00 X	
Zeltende		X	

¹⁰⁴ Vgl. M. Karrer, Johannesoffenbarung 216, der die V 10b-12 als *Kommentar* einordnet.

¹⁰⁵ Ein erster Hinweis darauf, wer die eigentlichen Gegenspieler sind.

¹⁰⁶ **X** steht jeweils für eine Nennung, **(X)** meint je eine Figur in der „besprochenen Welt“ (in der *Rede über* die Ereignisse; vgl. H. Weinrich, *Tempus* 44-69). **0** bedeutet: Der Begriff erscheint hier, aber nicht als Akteur, sondern als Ortsangabe.

Erde	0	0 X	0 XX
Meer		X	0
Adler			X
Nachkommen			X
Jesus			X

Dem entspricht die oben gemachte Feststellung zur Verteilung der offenbarung-internen *Hapaxlegomena*.

Eine weitere Beobachtung zur Wortwahl unterstützt die hier getroffene Einteilung: Abschnitt I spricht nur vom *Drachen* als Widersacher. In Abschnitt II wird dieser ausdrücklich mit der *alten Schlange*, dem *Teufel* und dem *Satan* identifiziert (V 9a-c). Zu den zahlreichen Synonymen für *δράκων* gehören auch noch die Partizipialverbindung *der den ganzen Erdkreis Irreführende* (ὁ πλανῶν τὴν οἰκουμένην ὅλην, V 9d) und die Wendung *der Ankläger unserer Geschwister* (ὁ κατήγωρ τῶν ἀδελφῶν ἡμῶν, V 10e). Abschnitt III beschränkt sich wieder auf die Verwendung von *δράκων* und das semantisch naheliegende ὁ ὄφις.

2) Auch die häufig wechselnden Ortsangaben bestärken die Einteilung in drei Text-segmente. Hier wird nämlich eine parallele Struktur der einzelnen Abschnitte deutlich: Das Zeichen, die Frau, erscheint in V 1a *im oder am Himmel* (ἐν τῷ οὐρανῷ), die Handlungssequenz endet aber mit der Flucht der Hauptfigur *in die Wüste* (εἰς τὴν ἔρημον). Abschnitt II beginnt ebenfalls mit ἐν τῷ οὐρανῷ und endet in V 12 mit der Feststellung, dass der Teufel (= Drache) auf die Erde hinabgestiegen sei (ὅτι κατέβη ὁ διάβολος πρὸς ὑμᾶς). Nachdem sich in den ersten beiden Abschnitten eine Oben-Unten-Dynamik entwickelt hat (die Entrückung des Kindes in V 5c lässt sich hier gut mit einordnen)¹⁰⁷, befinden sich nun im dritten Abschnitt die beiden Gegenspieler wieder auf einer Ebene – der weitere Handlungsverlauf scheint zunächst auf der Horizontalen zu spielen, deutet dann aber doch wieder eine vertikale Bewegung an: Der Wasserstrom wird von der Erde *hinuntergeschluckt* (κατέπιεν; V 16c), so dass der Drache sich von der Frau abwendet und *auf den Sand des Meeres* (ἐπὶ τὴν ἄμμον τῆς θαλάσσης; V 18) tritt, aus dessen Untiefen in der nächsten Szene (ab 13,1) ein Tier *heraufsteigen*

¹⁰⁷ Auf der inhaltlichen Ebene schafft die Entrückung des Kindes zum Thron Gottes eine Verbindung zur Thronsaalvision in 4,2 – 5,14 und damit „zur himmlischen Realität der schon angebrochenen endzeitlichen Herrschaft Gottes. In Ergänzung dazu stellt die entgegengesetzte Bewegung von Frau und Drache auf die Erde und der dort mit Hilfe der beiden Tiere ausgetragene Krieg mit ihren Nachkommen den Bezug zur irdischen Realität der Gemeinden dar, die sich von der Herrschaftsideologie des römischen Imperiums bedroht sehen“ (M. Gielen, *Satanssturz* 174). An dieser Stelle wird im Text manifest, was eingangs (siehe oben 1.2) zur zentralen Stellung von Kap 12 innerhalb der gesamten Offenbarung gesagt wurde: Die gegenläufige Bewegung im Text verknüpft gewissermaßen die irdische Wirklichkeit der Sendschreiben (Kap 2 und 3) mit der himmlischen Realität der Thronsaalvision (Kap 4 und 5). Vgl. ebd. 172-175.

(ἀναβαλῖνον) wird. Jeder der drei Abschnitte ist also von zwei Ortsangaben gerahmt, die jeweils den Ausgangs- und den davon verschiedenen Endpunkt der einzelnen Handlungseinheiten benennen. Da es sich hier um ein für diesen Text wichtiges strukturschaffendes Prinzip handelt, muss m. E. V 18 mit einer erneuten und letzten Ortsangabe zum Textcorpus dazugerechnet werden.

Unterschiedliche *Figurenkonstellationen*, wechselnde *Ortsangaben* und wechselnde *Handlungssequenzen*¹⁰⁸ sind deutliche Gliederungsmerkmale, so dass wir schließlich festhalten können: Offb 12,1-18 ist in Form einer *Einschaltung*¹⁰⁹ konstruiert. Die drei genannten Abschnitte verhalten sich zueinander in der Weise, dass der dritte Abschnitt eng mit dem ersten verknüpft ist und das dort beschriebene Geschehen fortführt. Der zweite Abschnitt ist eingeschoben, als ‚Blick hinter die Kulissen‘ dazwischengeblendet. Auch wenn der Bruch bzw. Übergang in V 7 sehr deutlich zu spüren ist (unvermitteltes Auftreten Michaels und seiner Engel), bemüht sich der Autor doch, in V 13ab auf das in Abschnitt II Geschilderte zu rekurrieren (καὶ ὅτε εἶδεν ὁ δράκων ὅτι ἐβλήθη εἰς τὴν γῆν) und mit V 13cd.14bc an Abschnitt I – die Geburt des Kindes durch die Frau und ihre Flucht in die Wüste – wieder anzuschließen¹¹⁰.

1.4 Semantische Analyse

Ausgangspunkt für die semantische Analyse soll die im Anschluss an die sprachlich-syntaktische Untersuchung erhobene Gliederung sein, die „semantisch gefüllt und erprobt werden“¹¹¹ will. Die folgende Analyse orientiert sich deshalb an der Gliederung in drei Textsequenzen.

a) Zentrale Bedeutungsebenen in V 1-6

Mit γυνή¹¹² ist eine der Hauptisotopieebenen¹¹³ im ersten Textabschnitt eröffnet, die unter dem semantischen Merkmal „menschlich“ gefasst werden kann. Zu dieser Ebene

¹⁰⁸ Diese orientieren sich im Grunde an den hier besprochenen Handlungsträgern. Zur „Textgliederung anhand von Handlungssequenzen“ vgl. P. Busch, *Drache* 42-44.

¹⁰⁹ Ein von Johannes häufig verwendetes kompositorisches Mittel, das nach E. Schüssler Fiorenza, *Buch 54f*, für das Verstehen der Offb entscheidend ist.

¹¹⁰ So kommt es gerade in V 14 zu zahlreichen wörtlichen Wiederholungen von Elementen aus V 6: εἰς τὴν ἔρημον, τόπον, ὄπου, ἐκεῖ und – leicht abgewandelt: statt τρέφωσιν – τρέφεται.

¹¹¹ A. Stock, *Umgang* 34.

¹¹² γυνή, in der gesamten Offb 19x verwendet, kommt hier zum dritten Mal vor: In 2,20 war von der *Frau Isebel* die Rede, die als reale Person in der Gemeinde Thyatira wirkt und vom Seher als Lügenprophetin gebrandmarkt wird; 9,8 beschreibt die Heuschreckenmonster, die nach der fünften Posaune

gehören περιβεβλημένη, τῶν ποδῶν αὐτῆς und ἐπὶ τῆς κεφαλῆς αὐτῆς (V 1b-d). Das Possessivpronomen αὐτῆς in V 1cd und die nachfolgenden Begriffe in V 2, nämlich ἐν γαστρὶ ἔχειν, ὠδίνειν und τίκτειν (auch in V 4de₁.5a), ebenso wie τέκνον (V 4e.5c), υἱός/ ἄρσῃν (beide in V 5a) spezifizieren¹¹⁴ diese erste semantische Ebene in der Weise, dass als gemeinsames Merkmal jetzt „weiblich, gebärend“ oder „die Frau in der Eigenschaft als Gebärende“ festzuhalten ist.

In dieses erste semantische Feld „Frau“ ist eine weitere Isotopieebene eingelagert, die syntagmatisch und syntaktisch eng mit ihr verknüpft ist: die semantische Ebene der *Himmels-Körper Sonne, Mond und Sterne* in V 1b-d, die mit der Frau über περιβεβλημένη und στέφανος in eine unerwartete semantische Korrelation gebracht werden. Während *bekleidet (mit)* und *Frau* semantisch kongruent sind, zählt ἥλιος im gängigen Sprachgebrauch nicht zu der Klasse von Lexemen, die an περιβεβλημένη anschließbar sind¹¹⁵. Spätestens hier wird deutlich, dass es sich bei der Frau um eine Metapher, ein Sprachbild handelt – oder wie der Autor selbst in V 1a in diesem Sinn verkürzt formuliert: ein *Zeichen*. Durch die Verknüpfung der beiden disparaten Sinnbezirke entsteht eine neue Sinnebene, die ihre lexikalische Entsprechung in σημεῖον findet, dem ersten bedeutungstragenden Lexem des Textes, das dem Ganzen ein *semantisches Vorzeichen* verleiht.

auf die Menschheit losgelassen werden, als Wesen mit Menschengesichtern und Haar *wie Frauenhaar* (τρίχας ὡς τρίχας γυναικῶν). Im Kap 12 erscheint *Frau* achtmal (s. o.); erst in Kap 17 ist wieder von einer blutrünstigen und mit Kostbarkeiten prunkenden *Frau* mit dem Namen „Babylon, die Große“ (sechs Nennungen von γυνή, dreimal πόρνη = Hure) die Rede (dazu unter § 3). In Kap 19 und Kap 21f. wird die *Frau des Lammes*, die auch als *Braut* bezeichnet wird (19,7; 21,9; 22,17), genannt (dazu unter § 4). Bestätigt sich die Annahme, dass die Frau von Kap 12 ein Sinnbild der Christengemeinde darstellt, bleibt der Begriff γυνή also im Großen und Ganzen reserviert für die Darstellung der beiden Größen, nämlich Gemeinde und ‚Welt‘, um die möglicherweise das zentrale Interesse der Offb kreist.

¹¹³ Der Begriff „Isotopie“ stammt von A.J. Greimas (vgl. J. Link, *Literatursemiotik* 20) und wird hier synonym zu (*einheitliches*) *semantisches Feld* bzw. *gleiche semantische Ebene* verwendet. Vgl. O. Schwankl, *Sadduzäerfrage* 104: „Die Elemente des Textes, die sich durch ein ‚rekurrentes Sem‘ [ein sich wiederholendes Bedeutungsmerkmal, M.R.] zu einer Gruppe zusammenfassen lassen, bilden eine semantische Ebene, die man Isotopie nennt“. In der Textlinguistik, die sich mit sprachlichen Feldern befasst, herrscht keine einheitliche Terminologie; ebenso variieren die verschiedenen Konzeptionen; vgl. dazu etwa I. Kitzberger, *Bau* 10-16. W. Egger, *Methodenlehre* 74-158 vermeidet völlig den Begriff „Feld“ und spricht lieber von „Sinnlinien“ (ebd. 97).

¹¹⁴ Vgl. W. Kallmeyer, *Lektürekolleg* 151-153. Die Rezipienten der Offb dürften durch diese Zusammenstellung nicht allzu irritiert sein, auch wenn das gewohnte Wahrnehmungsmuster gestört ist, denn ihnen ist diese Art der Kombination schon aus vorausgehenden Texten der Offb bekannt.

¹¹⁵ Vgl. W. Kallmeyer, *Lektürekolleg* 121-127.

Eine weitere wichtige Isotopie des Textes ist unter dem Begriff „Ungeheuer“ zu fassen. Dazu gehören δράκων¹¹⁶, πυρρός, ἔχων κεφαλὰς ἐπὶ καὶ κέρατα δέκα in V 3cd, ἡ οὐρὰ αὐτοῦ σύρει in V 4a und καταφάγη in V 4e.

Frau und Drache erscheinen als klar abgetrennte Sinnbezirke und sind einander doch kontrastierend zugeordnet. In der sprachlich-syntaktischen Analyse wurde bereits auf die weitgehend identische Konstruktion von V 1-2 und V 3-4b hingewiesen. Auf der semantischen Ebene wird dieser grammatische Parallelismus in der Weise wiederholt, dass die beiden Protagonisten in vergleichbaren semantischen Bezügen präsentiert werden: Sowohl Frau als auch Drache sind im Text zu Beginn ihrer Darstellung als *Zeichen* klassifiziert (V 1a.3a), beide werden zunächst in ihrem äußeren Erscheinungsbild beschrieben (V1b-d.3cd) und dann durch ihr Handeln als lebensschaffende (τικτεῖν/ *gebären* in V 2b) versus (lebens-)vernichtende (*sein Schwanz fegt das Drittel der Sterne des Himmels weg und warf sie auf die Erde* in V 4a, *damit er ihr Kind auffresse* in V 4e) Größen gekennzeichnet.

Die *Himmels*-Körper wurden schon im Zusammenhang mit der Kleidung der Frau genannt (s. o.); sie zählen zur Isotopie „Himmel“ im Sinne von Firmament oder Himmelsgewölbe. Neben dieser manifesten Ebene des wörtlichen Sinns gibt es aber in unserem Text – wenig verwunderlich bei einem Abschnitt aus der ‚Heiligen Schrift‘ – die „konnotierte (religiöse) Isotopie“¹¹⁷, bei der *Himmel* als Ort der Gottesnähe bzw. des göttlichen Hofstaates verstanden wird¹¹⁸. Die Nominalverbindungen πρὸς τὸν θεὸν καὶ πρὸς τὸν θρόνον αὐτοῦ (V 5cd)¹¹⁹ zählen hierzu, aber wohl auch einige Prädikate, nämlich ὠφθη (V 1a), ἠρπάσθη (V 5c) und τρέφωσιν (V 6c), die nicht unmittelbar erkennen lassen, wer der eigentliche Urheber der Handlung ist¹²⁰.

Die Klassifizierung als „Zeichen“¹²¹ lädt zu dem Versuch ein, im Text die semiotischen Grundkategorien SIGNIFIKANT, SIGNIFIKAT und REFERENT auszumachen¹²²: Der Autor

¹¹⁶ In der ersten Textsequenz viermal explizit genannt in V 3c.4c.7bc. Vgl. oben unter 1.3.

¹¹⁷ J. Link, *Literatursemiotik* 20.

¹¹⁸ Es sollte allerdings bedacht werden, dass im antiken Weltbild gerade bei ‚Himmels-Erscheinungen‘ aller Art religiöse Konnotationen wesentlich näher lagen als im säkularisierten 21. Jh., so dass in diesem Fall schwer zwischen dennotierter („direkter“) und konnotierter („indirekter“) Bedeutung zu unterscheiden ist.

¹¹⁹ ἐν τῷ οὐρανῷ (V 1a.3a) ist eher nicht dazuzurechnen.

¹²⁰ Die genannten Verben verfügen nicht über das semantische Merkmal des Göttlichen „an sich“, der Kontext legt allerdings nahe, dass jeweils *Gott* und/ oder *seine Engel* handelndes Subjekt sind. Die Isotopieebene des „Göttlich-Himmlischen“ wird sich durch rekurrenten Gebrauch von *Gott* (V 10cf.17d) und *Himmel* (V 7a.8b.10a.12b) und weitere an den gleichen Sinnbezirk anschließende Lexeme wie *Michael* (V 7b) und *Engel* (V 7bd.9f) vor allem im zweiten Textabschnitt fortsetzen.

¹²¹ σημεῖον taucht innerhalb der Apokalypse in Offb 12,1 erstmals auf und wird in V 3 gleich nochmals aufgegriffen, um das Gegenbild der Frau, den *Drachen*, einzuführen. Danach erscheint σημεῖον noch fünfmal im Text der Offb: zum einen im selben Sinn wie in Kap 12 als *himmlisches Zeichen*, das von Gott kommt (nämlich in 15,1), und zum andern in 13,13f.; 16,14; 19,20 als „Scheinwunder widergött-

der Offb operiert mit den SIGNIFIKANTEN γυνή und δράκων und erläutert, klärt und präzisiert das Konzept, die Idee, das jeweilige SIGNIFIKAT, das zu den SIGNIFIKANTEN *Frau* und *Drache* gehört, durch die nähere Beschreibung der beiden Größen¹²³, nämlich ihrer äußeren Erscheinung und ihrer Handlungen, die im Fall der Frau lebensschaffend-schöpferisch, beim Drachen jedoch destruktiv-lebensvernichtend dargestellt werden. Damit stellt er „Interpretanten“¹²⁴ zur Verfügung, so dass eine bestimmte Vorstellung über die den SIGNIFIKANTEN *Frau* und *Drachen* zugehörigen SIGNIFIKATE – verkürzt können wir hier in Abschnitt I von *Lebensspenderin* und *Lebenszerstörer* sprechen – gewonnen werden kann. Offen und unklar bleibt für beide Größen allerdings (noch?) der jeweilige REFERENT, auf den sie sich beziehen – ja, es ist sogar zunächst fraglich, ob es überhaupt für *Frau* und *Drache* einen REFERENTEN gibt¹²⁵. Wenn der Autor *Frau* und *Drache* *Zeichen* nennt, spricht er damit nicht nur an, dass im Folgenden ein himmlisches Zeichen, eine Vision, beschrieben werden soll¹²⁶, sondern macht genau diese Problematik explizit: Den Sprachzeichen *Frau* und *Drache* (die auf der semantischen Ebene als optisch wahrnehmbare Zeichen geboten werden) sind nicht die konventionellen Inhalte zugeordnet; sie verweisen vielmehr auf andere Größen, die durch (verbal erläuterte) visuelle Interpretanten in Erscheinung und Wirkung zwar erklärt werden, deren Entsprechung in der Realität jedoch rätselhaft ist und vielleicht auch bleiben soll.

licher Mächte“ (H. Gollinger, Zeichen 73). Im gesamten NT sind diese beiden, aber auch noch weitere Bedeutungen vertreten: σημεῖον kann „Kennzeichen“ (Lk 2,12), „Anzeichen“ (Mk 13,4), „Warnungszeichen“ (1 Kor 14,22), „Wahrzeichen“ (2 Kor 12,12), „Wunder“ (Mt 12,38) und „schreckl[i]che, nie gesehene Himmelserscheinungen“ (Lk 21,11.25) meinen; vgl. W. Bauer, Wörterbuch 1495-1497.

¹²² Vgl. U. Eco, Zeichen 28f. Eco zufolge „gibt es einen Konsensus des gesunden Menschenverstandes zwar über die Dreiteilung, aber nicht über die Namen, mit denen man die drei Pole bezeichnen soll“ (ebd. 30). Im Gegensatz zu F. de Saussure, der unter *Zeichen* eine Verbindung aus SIGNIFIKANT und SIGNIFIKAT versteht, benutzt Eco *Zeichen* als Synonym für SIGNIFIKANT.

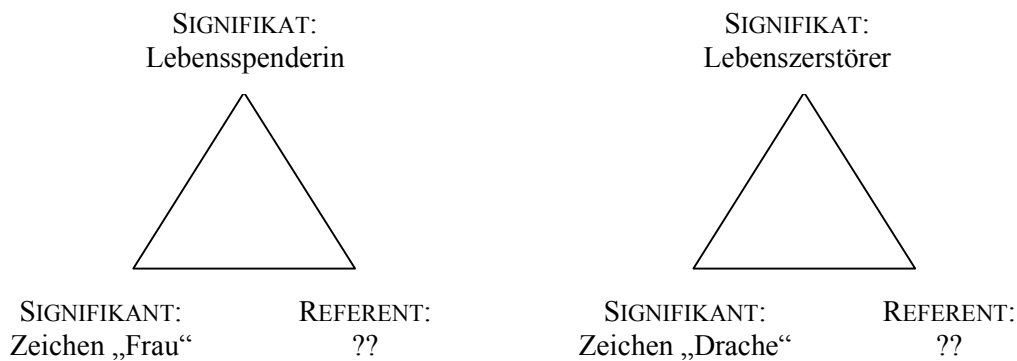
¹²³ U. Eco, ebd. 28f, erklärt dieses Vorgehen am Beispiel Pferd: „Der Signifikant /Pferd/ designiert nichts für einen Eskimo, der kein Deutsch kann (also unseren Kode nicht zur Verfügung hat). Will ich ihm das Signifikat von /Pferd/ erklären, so kann ich das Wort in seine Sprache übersetzen, kann ihm eine Definition von Pferd geben, so wie ein Wörterbuch oder eine Enzyklopädie es tut, oder ich kann ihm ein Pferd zeichnen. Wie wir später sehen werden, haben alle diese Lösungen gemeinsam, daß ich ihm anstelle des zu erklärenden Signifikanten andere (verbale, visuelle usw., die wir als die *Interpretanten* des Zeichens bezeichnen) anbiete“.

¹²⁴ Vgl. ebd. 29.171f.

¹²⁵ U. Eco macht am Beispiel *Einhorn* deutlich, dass hier sehr wohl Signifikant und Signifikat auszumachen sind, während es einen Referenten „Einhorn“ nie gegeben hat (ebd. 29f).

¹²⁶ Zur Bedeutung von σημεῖον siehe unter 2.1.

Schematische Darstellung:



b) Semantische Strukturen in V 7-12

Mit *Krieg* in V 7a ist das Stichwort für einen neuen Sinnbezirk gegeben, der die isotopen Elemente πολεμῆσαι μετά (V 7b), ἐπολέμησεν (V 7c), οὐκ ἴσχυσεν (V 8a), ἐβλήθη (V 9ae.10e) und ἐνίκησαν (V 11a) enthält, die unter dem gemeinsamen semantischen Merkmal „in Auseinandersetzung, um Macht ringend“ gefasst werden können. Die Antagonisten sind der aus Abschnitt I bekannte *Drache* und der bis zu diesem Zeitpunkt noch nicht erwähnte *Michael* und seine *Engel*. Der Text nimmt damit eine unerwartete Wendung, denn die zu Beginn breit dargestellte Opposition *Drache* – *Frau* spielt keine Rolle mehr, sondern hat sich vielmehr verlagert zu einem Konflikt zwischen der ‚himmlischen Allianz‘ um Michael und dem Ungeheuer, das in V 9 mit zahlreichen synonym gebrauchten Begriffen als *alte Schlange* (V 9b), *Teufel* (V 9c.12d), *Satan* (V 9c) und *den ganzen Erdkreis Irreführender* (V 9d) ‚geoutet‘ wird. Während die *Frau* also überhaupt keine Erwähnung mehr findet, erhält der Drache Namen, wird mit vertrauten Größen identifiziert¹²⁷.

In V 10f. fällt die Häufung bedeutungsschwerer Theologumena wie σωτηρία, δύναμις, βασιλεία, ἐξουσία τοῦ χριστοῦ, τὸ αἷμα τοῦ ἀρνίου, λόγος τῆς μαρτυρίας, ψυχὴ und θάνατος auf. Zu den Geschehnissen *im Himmel* (V 7-9) bringt der Autor in V 10-12 mit Hilfe der *großen Stimme* (ἤκουσα φωνὴν μεγάλην; V 10a) einen Kommentar, der verdeutlicht, was sich hier ereignet und welche Konsequenzen dies für *Erde und Meer* hat. Abschnitt II schlägt gewissermaßen die Brücke zwischen dem himmlisch-göttlichen und dem irdischen Bereich (der jetzt primär durch die Herabkunft des Teufels qualifiziert ist; V 12c-g). Wie eng Himmel und Erde verbunden sind, wird in V 10 deutlich, wenn die *himmlische Stimme* den Satan als Ankläger *unserer Geschwister* bezeichnet: Der Gebrauch von ἀδελφοί zusammen mit der nachfolgenden Erläuterung (V 11: *und sie*

¹²⁷ Textlinguistisch formuliert: Das Lexem Drache wird in eine Isotopieebene integriert, die eine „semantische Spezifikation“ ermöglicht, so dass genauere Referenzanweisungen darüber zustande kommen, wer oder was unter *Drache* zu verstehen sei. Vgl. W. Kallmeyer, Lektürekolleg 150-153.

besiegten ihn durch das Blut des Lammes und durch das Wort ihres Zeugnisses ...) macht deutlich, dass es hier um die Christusgläubigen geht, die sich auf der Erde bewähren müssen, die aber über ‚familiäre Bande‘ mit der himmlischen Gemeinschaft verbunden sind¹²⁸.

Semantisch auffällig ist schließlich noch der an *die Himmel* gerichtete Jubelruf (V 12ab), dem unmittelbar ein Weheruf an *Erde* und *Meer* folgt (V 12c). *Himmel*, *Erde* und *Meer* werden hier durch die direkte Anrede personalisiert¹²⁹; im Fall des Himmels werden ausdrücklich die Bewohner (*und die in ihnen Zeltenden*, V 12b) zusätzlich genannt.

c) Semantische Auffälligkeiten in V 13-18

Der dritte Abschnitt führt Sinnlinien aus den ersten beiden Textsequenzen fort. Mit τῆν γυναικᾶ ἥτις ἔτεκεν τὸν ἄρσενά (V 13cd) knüpft er an die (gebärende) Frau betreffende Isotopieebene an, während ὠργίσθη (V 17a) und ποιῆσαι πόλεμον (V 17c) an das in V 7a-11a bereits mit einigen Elementen entfaltete semantische Feld der Auseinandersetzung (s. o.) anschließen. Dabei spielt Wasser bzw. der *Wasserstrom* eine herausragende Rolle, denn alleine in V 15-16 erscheint zweimal ποταμός, einmal das Kompositum ποταμοφόρητος und einmal ὕδωρ.

Dazwischen wird eine neue Isotopie aufgebaut, die sich mit dem Stichwort „hilfreiche Aktionen“ beschreiben lässt. Dazu gehören καὶ ἐδόθησαν (V 14a), τρέφεται (V 14c), ἐβοήθησεν (V 16a). Die Hilfe kommt von oben (αὶ δύο πτέρυγες τοῦ ἀετοῦ τοῦ μεγάλου; V 14a) und unten (ἡ γῆ; V 16ab); Objekt ihrer Unterstützung ist die *Frau* (τῆν γυναικί; V 14a.16a)¹³⁰.

d) Den gesamten Text umfassende Isotopien

Ein rekurrentes semantisches Merkmal zieht sich wie ein roter Faden durch den Text: In allen drei Textabschnitten spielen *Oppositionen* auf den verschiedensten Ebenen (s. u.) eine Rolle: So sind in einigen Syntagmen Kontrastbegriffe unmittelbar nebeneinander geordnet wie *Tag* und *Nacht* (V 10f), *Leben* und *Tod* (V 11d), *Erde* und *Meer*

¹²⁸ Vgl. auch U.B. Müller, Offb 238: „Der Chor der vollendeten Christen preist gerade dieses Heilsfaktum [des erfolgten Satanssturzes, M.R.], weil er sich hierin mit den noch auf Erden weilenden Gläubigen verbunden weiß“.

¹²⁹ Vgl. oben 1.3.

¹³⁰ Weitere Beobachtungen zur Textsemantik in V 7-12 siehe im nachfolgenden Abschnitt d).

(V 12c)¹³¹. Gegenüberstellungen finden sich auch in Form von Lexemverbindungen, bei denen jeweils ein Nomen konstant bleibt:

großes <i>Zeichen</i> (V 1a)	anderes <i>Zeichen</i> (V 3a) ¹³²
Michael und seine <i>Engel</i> (V 7b)	Drache und seine <i>Engel</i> (V 7cd)
kein <i>Ort</i> für Drache und Gefolge (V 8b)	ein <i>Ort</i> für die Frau (V 6b.14b)
<i>Maul</i> der Schlange (V 15a.16d)	<i>Maul</i> der Erde (V 16b)

Die entscheidende Opposition jedoch ist die des Drachen zu diversen „Kontrahenten“; dabei nimmt die Gegnerschaft zur Frau im Text den breitesten Raum ein:

V 1-4d.13.15.17a:	Drache	vs. Frau
V 4e:	Drache	vs. Kind
V 7:	Drache und Engel	vs. Michael und Engel
V 15f.:	Drache	vs. Erde
V 17:	Drache	vs. die Übrigen ihrer Nachkommenschaft

Die im fortlaufenden Text ständig wiederkehrenden oppositionellen Beziehungen des Drachen weisen auf ein weiteres Paradigma des gesamten Textes hin, das mit „Bewegung, Veränderung“ zu bezeichnen ist. Hierzu gehören die zahlreichen Orts- und vor allem Richtungsangaben, wie ἐν τῷ οὐρανῷ (V 1a.3a.7a.8b.10a), εἰς τὴν γῆν (V 4b.9e.13b), εἰς τὴν ἔρημον (V 6a.14b), aber auch πρὸς τὸν θεὸν καὶ πρὸς τὸν θρόνον αὐτοῦ (V 5c) und ἀπὸ προσώπου τοῦ ὄφρατος (V 14d). Nachdem zu Beginn Drache und Frau – zumindest was die äußere imposante Erscheinung und die Fähigkeit, Leben zu geben oder zu vernichten, betrifft – als gleichwertige Gegner gegeneinander Stellung beziehen (s. o.), ändern sich im weiteren Text die Macht-Verhältnisse immer wieder, indem ein oder mehrere Akteure dem jeweils stärkeren Gegenüber weichen. *Dynamik* und *Veränderung* finden auch ihren Niederschlag in einer Reihe von Verben, die Bewegung ausdrücken: *fegen* (V 4a), *sich hinstellen* (V 4c), *fortreißen* (V 5c), *fliehen* (V 6a), *herabkommen* (V 12d), *verfolgen* (V 13c), *fliegen* (V 14b), *fortgehen* (V 17d) und die aktiven (V 4b.15a.16d) und passiven (V 9ae.10e.13b) Formen von *werfen*.

¹³¹ Die genannten Verbindungen werden hier allerdings weniger gegensätzlich als komplementär gebraucht; Hinweis v. O. Schwankl.

¹³² Eine Opposition im engeren Sinn liegt hier nicht vor. Doch auf der Ebene der Sprachanalyse spricht man auch dann von einer Opposition, wenn eine „paradigmatische Relation einer sprachlichen Einheit zu einer anderen [vorliegt], gegen die sie in gleicher Umgebung ausgetauscht werden kann“ (Duden V 572f).

Es ergibt sich ein sich permanent wiederholendes Handlungsmuster, das abstrakt so beschrieben werden könnte: *X dem Y weichend bewegt sich nach bzw. zu Z*. In dieses Schema fallen folgende Handlungssequenzen:

	<i>X</i>	<i>Y</i>	<i>Bewegung</i>	<i>Z</i>
V 5c	Kind	(vs. Drache)	wird entrückt	zu Gott und seinem Thron
V 6a	Frau	(vs. Drache)	flieht	in die Wüste
V 9.13ab	Drache und Engel	(vs. Michael und Engel)	wird geworfen	auf die Erde
V 14ab	Frau	(vs. Drache)	fliegt	in die Wüste
V 17ab	Drache	(vs. Frau)	geht weg	zu den Nachkommen

Mehrfach in Folge (fünfmal) löst sich eine oppositionelle Konstellation durch den Ortswechsel eines Akteurs bzw. mehrerer Akteure (im Fall des Drachen und seiner Engel). Dennoch bleibt die Spannung erhalten, da immer wieder neue Konfrontationen geschildert werden. Der Konflikt verschiebt sich nur, findet aber keine endgültige Lösung.

Unter dem Aspekt der sich verlagernden Konfrontationen betrachtet, zeigt sich für den Gesamttext eine konzentrische (semantische) Struktur: Zentral und dreimal (V 9.12d. 13ab) genannt ist der Sturz bzw. Abstieg des Drachen/ Teufels auf die Erde; vorher (V 6a) und nachher (V 14ab) wird jeweils die Flucht der Frau in die Wüste *an ihren Ort* berichtet; zu Beginn der Geschichte wird das Messias-Kind vor dem Drachen zu Gott gerettet (V 5ac) – dem entspricht strukturell am Ende der Aufbruch des Drachen mit der Absicht, gegen die Anhänger Jesu Krieg zu führen (V 17).

Es fällt außerdem auf, dass in allen drei Abschnitten Angaben zu *Zeit-Räumen* gemacht werden: In V 6d wird die Spanne von *1260 Tagen* genannt, in denen die Frau in der Wüste ernährt wird; V 10ef spricht vom Ankläger, der *Tag und Nacht* die Geschwister verklagte; in V 12g ist es nur eine *kurze Zeit*, die dem zu Erde und Meer hinab kommenden Teufel zur Verfügung stehen; V 14c greift schließlich nochmals die Zeit der Ernährung in der Wüste auf, diesmal aber in der zunächst rätselhaften Formulierung von *καὶρὸν καὶ καιροὺς καὶ ἡμῖς καιροῦ*.

e) Ergebnisse im Blick auf das Zeichen „Frau“

1) Im fortlaufenden Text kommen Begriffe aus dem semantischen Feld „Frau als Mutter bzw. Gebärende“ in unterschiedlicher Intensität zum Einsatz: *schwanger sein, Wehen*

haben, gebären, Kind, Sohn, Männliches, Nachkommenschaft begegnen nur in Abschnitt I und III. In Abschnitt II spielt die Frau keine Rolle.

2) Frau und Drache werden in enger Relation dargestellt: Die Frau wird als Gegenüber des Drachen geschildert, nicht nur was ihre ‚Zeichenhaftigkeit‘ anbelangt, sondern auch ihre äußere Erscheinung und ihr Verhältnis zum Leben¹³³. Weitere Korrelationen ergeben sich im Verhältnis zum *Himmel* und zur *Erde*: Während die Frau Unterstützung ‚von oben‘ (ihr Kind wird entrückt; sie erhält Nahrung in der Wüste; Michael und seine Engel kämpfen gegen den Drachen und sein Gefolge; die Flügel des großen Adlers werden ihr gegeben) und ‚von unten‘ (die Erde schluckt den Wasserstrom) erhält, stehen himmlische Mächte und irdische Kräfte zum Drachen in unversöhnlichem Gegensatz. Für die Frau ist die *Erde* potente Helferin. Dem Drachen gegenüber wird sie einerseits zum beklagenswerten Ort, wenn nicht Opfer (V 12c-e: *Wehe, Erde und Meer, denn der Teufel ist zu euch herabgekommen und hat große Wut ...*), andererseits kämpft sie effektiv gegen seine Attacken (V 16).

	<i>Frau</i>	<i>Drache</i>
<i>Zeichen am Himmel</i>	„großes Zeichen“	„anderes Zeichen“ ¹³⁴
<i>äußere Erscheinung</i>	<ul style="list-style-type: none"> - bekleidet mit - schwanger - in Wehen 	<ul style="list-style-type: none"> - rot - groß - 7 Köpfe
<i>Verhältnis zum Leben</i>	<ul style="list-style-type: none"> - schenkt Leben - gebiert Kind - hat Nachkommen 	<ul style="list-style-type: none"> - zerstört Leben - bedroht Leben
<i>Namen</i>	?	alte Schlange, Satan
<i>Verhältnis zum Himmel</i>	Unterstützung von oben	Opposition, Ausgrenzung
<i>Verhältnis zur Erde</i>	Erde als Helferin	Erde = Opfer <i>und</i> Gegnerin

Auch die um die Hauptfiguren herum entwickelten Handlungsmuster weisen Analogien auf: Wie der Drache die Frau, so attackiert Michael den Drachen¹³⁵; der Drache muss

¹³³ Bei der Analyse der Verben fiel auf, dass zwei Begriffe überdurchschnittlich häufig erscheinen, nämlich verschiedene Formen von βάλλειν/ *werfen* und von τικτειν/ *gebären*: Mit dem Sturz Satans wird gewissermaßen auch eine ‚Geburt‘ eingeleitet, nämlich die einer Zeit des Unheils. Wenn man, wie H. Gollinger, die Geburt des Kindes als Anbruch einer neuen Heilszeit interpretiert (s. u.), dann kann das *Werfen* als unmenschliches (‚tierisch-drachiges‘, Tod und Unheil hervorbringendes) Pendant zum Leben schenkenden *Gebären* der Frau betrachtet werden. Interessanterweise wird im Deutschen ‚werfen‘ auch für den den Geburtsvorgang bei Tieren verwendet (die Sau *wirft* Ferkel).

¹³⁴ ἄλλο σημεῖον könnte natürlich auch mit ‚ein weiteres Zeichen‘ übersetzt werden; dabei bleibt offen, ob es groß ist.

den himmlischen Bereich verlassen ebenso wie die Frau; der Drache hat keinen Ort mehr, während die Frau ihren Ort findet; die Zeit der Wut des Drachen ist begrenzt ebenso wie die Zeit der Ernährung der Frau in der Wüste.

3) An einem Punkt unterscheidet sich das Darstellungsmuster der beiden Größen allerdings erheblich: Das Zeichen *Drache* steht für ein Konzept, das innerhalb des Textes beim *Namen* genannt (V 9c) wird: *alte Schlange, Teufel, Satan ...* Semiotisch gesprochen¹³⁶: Das zum SIGNIFIKANT *Drache* gehörige SIGNIFIKAT wird auch mithilfe von Synonymen (aus atl Kontext) näher erklärt. Nicht so beim Zeichen *Frau*¹³⁷.

4) Dennoch bleiben die Lesenden nicht ohne Hinweise zum Verständnis: Auch wenn „Frau“ in unserem Kontext nicht ausdrücklich mit einer Größe identifiziert wird, begegnet das Lexem doch in einer Vielzahl von Kontexten, ist in eine Reihe von Isotopieebenen integriert: Die Frau wird präsentiert als Himmlisch-Strahlende, Bedrohte, Gebärende, Fliehende, Gerettete, Verortete (vgl. V 6b.14b), Ernährte, Umkämpfte, Verfolgte, Unterstützte und als Erzeugerin (vgl. V 17)¹³⁸.

Doch all diese SIGNIFIKATE liegen auf einer narrativ-mythologischen und in diesem Sinn metaphorischen Ebene. Um die Frage nach möglichen REFERENTEN zu beantworten, also nach der außertextlichen Realität, auf die sich das Zeichen „Frau“ bezieht, müssen weitere Informationen herangezogen werden, die die textinterne Ebene einer semantischen Struktur-Analyse übersteigen.

2. Motive, Mythen und Metaphern

Die weitere Untersuchung widmet sich der Präsentation der apokalyptischen Frau und dem Geschehen um sie in *drei Bildern*, man könnte auch sagen: szenischen Momentaufnahmen, die allerdings eng zusammenhängen und sich auch auseinander heraus entwickeln. Die Beschränkung auf drei Bilder ist Ergebnis der sprachlich-syntaktischen und semantischen Analyse, die auf zentrale Isotopien und ihre

¹³⁵ In beiden Fällen wird das Verb *βάλλειν* eingesetzt: Der Drache wirft einen Wasserstrom hinter der Frau her (V 15a), wird aber selbst (mit Anhang) aus dem Himmel geworfen (V 9aef.10e.13b).

¹³⁶ Vgl. oben unter 1.4 a).

¹³⁷ Allerdings: Die in V 9 gebotenen Namen und Bezeichnungen helfen zwar, die Identität des Drachen aufzudecken; trotzdem bleibt offen, was der eigentliche REFERENT ist. Vgl. L. Sutter Rehmann, Gebälerin 218: „Bei der Erklärung, der Drache sei der Satan, scheint mir lediglich eine Unbekannte mit einer anderen ersetzt zu werden. ... Aber wer oder was diese negative Macht ist, ist nicht geklärt. Wer ist denn der Teufel?“

¹³⁸ Ebenso werden Interpretationshilfen für das Verständnis des Drachen-Teufels gegeben: Er ist der, *der den ganzen Erdkreis irreführt* (V 9b), *der Tag und Nacht die Geschwister vor Gott anklagt* (V 10ef), *der in kurzer Zeit mit großer Wut gegen die Nachkommen der Frau vorgeht* (V 12.17).

Verknüpfungen untereinander aufmerksam gemacht hat¹³⁹. Jedes der drei Bilder zeigt die Frau jeweils kurz vor einem Umbruch¹⁴⁰:

- 1) die ‚himmlische‘ Frau, schwanger und (vom Drachen) bedroht;
- 2) die Gebärende (und Mutter zahlreicher Nachkommen);
- 3) die Flüchtende (mit Adlerflügeln, in die Wüste) und Gerettete (von Gott Bewahrte und Genährte; von der Erde Geschützte und Unterstützte).

Da die apokalyptische Frau sehr facettenreich präsentiert wird, hatten Exegeten und Exegetinnen eine reiche Auswahl an Gesichtspunkten zur Verfügung, die sie jeweils in besonderer Weise berücksichtigen, verknüpfen oder vernachlässigen konnten; in der Folge entstand eine Vielzahl von Deutungen, auf die hier jedoch nur am Rande verwiesen wird¹⁴¹.

2.1 Erstes Bild: Die Himmelskönigin – schwanger und bedroht (V 1-4)

Sprachlich-syntaktisch und semantisch eng miteinander verwoben, so dass sie in einem Bild zusammengefasst werden können, sind folgende Aspekte der Frauenmetapher:

- astrale Attribute, die sie als Himmelskönigin kennzeichnen (a);
- die Frau als Hochschwangere, die sich in Wehenschmerzen krümmt und die schreit (b);
- die Frau, die in dieser Situation vom Drachen bedroht wird (c)¹⁴².

Außerdem wird das Frauenbild von vornherein als σημεῖον/ *Zeichen* charakterisiert (s. o.).

¹³⁹ Hier geht es nicht mehr um die Textanalyse, sondern um das *Frauenbild*, weshalb sich die Einteilung nicht an Handlungssequenzen (vgl. P. Busch, *Drache* 42-44) oder der Verwendung von mythischen Schemata (z. B. das „Muster *Gebären – Bedroht werden – Fliehen*“; vgl. L. Sutter Rehmann, *Gebärrin* 222), sondern an semantischen Einheiten orientiert. Analysiert werden die durch die Isotopien generierten Frauen-Metaphern – inhaltliche Schwerpunkte, die durch die Akkumulation von bestimmten semantischen Einheiten entstehen („um die *Frau* herum“ aufgebaut bzw. angelagert).

¹⁴⁰ Sollte das in Offb 12 erzählte Geschehen um die Frau graphisch oder phototechnisch festgehalten werden, dann wären diese drei ‚Aufnahmen‘ bzw. Abbildungen wohl diejenigen, die die markanten Aspekte der Frauenfigur innerhalb der Vision beleuchten bzw. ‚einfangen‘.

¹⁴¹ Zusammenstellungen (und kritische Abwägungen) der einzelnen Interpretationsmöglichkeiten finden sich bei H. Gollinger, *Zeichen* 25-72; U.B. Müller, *Offb* 229-231; H. Giesen, *Offb* 271-275; M. Koch, *Drachenkampf* 161-211. Grob kann zwischen einem *individuellen* (*mariologischen*), einem *kollektiven* und einem *astralmythologischen* Deutungstyp unterschieden werden.

¹⁴² Ohne Wehen keine Bedrohung? Hier schließt sich die Frage an, wer eigentlich bedroht wird: das Kind oder die Frau? Textsyntax und -semantik machen allerdings deutlich, dass an erster Stelle die hochschwangere Frau Ziel der Drachen-Aggression ist. Vielleicht spricht dies auch für die von H. Gollinger, *Zeichen* 157-167, referierte Deutung, die Geburt des Kindes als Symbol für endzeitliches Geschehen bzw. die anbrechende Heilszeit zu verstehen.

Es ist bemerkenswert, dass der Seher hier im Gegensatz zu zahlreichen vorausgehenden und nachfolgenden Visionseinleitungen nicht eine der sonst bei ihm üblichen Wendungen¹⁴³ benutzt, sondern erstmals eine Vision mit *καὶ σημεῖον μέγα ὄφθη*¹⁴⁴ beginnen lässt. Mit dieser Formulierung bleibt er selbst als wahrnehmendes Subjekt¹⁴⁵ aus dem Spiel; unterstrichen wird dafür, dass es sich um eine außergewöhnliche Erscheinung handelt, die dem Zugriff der Menschen vollkommen entzogen ist. Zugleich wird durch die Verwendung von *σημεῖον* der Zeichencharakter des Bildes betont und implizit zur Deutung aufgefordert.

a) Sonne, Mond und Sterne – die astralen Attribute der Frau (V 1)

Wie an anderer Stelle (z. B. 10,1¹⁴⁶) auch beschreibt Johannes hier eine Gestalt mit teils menschlichen (sie hat Füße und Kopf, ist bekleidet), teils übermenschlichen, irrealen Zügen, indem er die Frau *mit der Sonne ummantelt*, ihre *Füße* auf den *Mond* stehend und ihren *Kopf* mit einem *Sternenkranz* umgeben wahrnimmt.

Religionsgeschichtliche Untersuchungen zeigen, dass diese Art der Darstellung typisch ist für einige weibliche Gottheiten in Kleinasien, Syrien und Ägypten¹⁴⁷: Die Muttergöttin *Artemis* von Ephesus, die weniger bekannte syrische Gottheit *Atagartis*¹⁴⁸ und vor allem die alte ägyptische Gottheit *Isis*, die von Griechen und Römern im gesamten Mittelmeerraum verehrt wurde, werden mit solchen astralen Attributen dargestellt, wie sie die apokalyptische Frau in Offb 12 kennzeichnen¹⁴⁹. A.Y. Collins kommt deshalb zu dem Schluss: „A history-of-religions approach leads to the conclusion that the woman is presented as a goddess“¹⁵⁰.

¹⁴³ *καὶ εἶδον* 32 mal, *μετὰ ταῦτα εἶδον* viermal in der Offb.

¹⁴⁴ *ὄφθη* bezeichnet im NT durchgängig eine „von Gott gewirkte übernatürliche Erscheinung“ (H. Gollinger, *Zeichen* 74) und ist hier im *Passivum divinum* gebraucht.

¹⁴⁵ Erst in V 10 tritt er (in der Einleitung zur nachfolgenden Audition) in Erscheinung: *Und ich hörte eine laute Stimme ...*

¹⁴⁶ Während in 10,1 allerdings der *gewaltige Engel* mit *Natur- und Wettererscheinungen* ausgestattet antritt (bekleidet mit einer Wolke, und der Regenbogen auf seinem Haupt), sind die Attribute der apokalyptischen Frau *rein astraler, kosmologischer* Art.

¹⁴⁷ Pionierarbeit leistete hier F. Boll, *Offenbarung* 89-124, in seinem mit „Regina Caeli“ überschriebenen Kapitel zu Offb 12.

¹⁴⁸ Ihr Name ist eine Kombination aus *Astarte* und *Anat*; vgl. A.Y. Collins, *Symbolism* 21.

¹⁴⁹ Vgl. A.Y. Collins, *Combat Myth* 71-76; dies., *Symbolism* 20f; R. Bergmeier, *Altes und Neues* 103; U.B. Müller, *Offb* 232; H. Giesen, *Offb* 277.

¹⁵⁰ *Symbolism* 20.

In den *Metamorphosen des Apuleius* (ca. 170 n. Chr.) wird *Isis* „Himmelskönigin“ (*regina caeli*) genannt¹⁵¹. Obwohl zunächst als Mondgöttin verehrt, finden sich späte ägyptische Tempelinschriften, in denen sie als „weibliche Sonne“, „zweite Sonne“, „Himmelsherrin“, „Herrin der Sterne“ und „Herrin der vier Himmelsregionen“ bezeichnet wird¹⁵². Da der Kult um Isis in Kleinasien weit verbreitet war, ist es wahrscheinlich, dass sich die Wahrnehmung und Beschreibung der apokalyptischen Frau in Offb 12 an Isis-Darstellungen anlehnt.

Das Sonnenkleid kann aber auch als Anspielung auf Ps 104,1f. verstanden werden: Hier wird der *mit Hoheit und Pracht bekleidet(e)* Schöpfergott beschrieben als einer, der sich *in Licht wie in ein Kleid* hüllt. So ist die Erscheinung der *mit der Sonne bekleideten* Frau zwar als eine einmalige, besonders prächtig und mächtig wirkende Vision gestaltet, relativiert sich aber auch wieder durch den sonstigen Gebrauch von ἥλιος im gesamten Kontext der Offb¹⁵³.

ἡ σελήνη, *der Mond*, spielt wie in allen ntl Schriften¹⁵⁴ so auch in der Offb¹⁵⁵ eine untergeordnete Rolle. Für die Darstellung einer Gestalt, speziell einer Frau, die auf dem Mond steht, gibt es in der jüdischen, biblischen und paganen Literatur keine Parallele¹⁵⁶. Naheliegend ist es, die *zwölf Sterne*, die die Frau bekränzen, mit den zwölf Stämmen Israels (vgl. Offb 7,4-8) oder den zwölf Aposteln (vgl. Offb 21,14) in Verbindung zu bringen. Die Zahl *Zwölf* jedenfalls ist mit Sicherheit – im Rahmen der exzessiven Zahlensymbolik der Offb¹⁵⁷ – an dieser Stelle bewusst gewählt: Als Symbol der Fülle und Vollkommenheit wird sie von Johannes gerne in Verbindung mit himmlischen Ge-

¹⁵¹ Die in Apul, Met 11,3-4, vorgenommene Beschreibung der Isis orientiert sich an dem Schema Kopf – Leib – Füße; vgl. dazu P. Busch, Drache 50, der den lateinischen Text zitiert.

¹⁵² Vgl. A.Y. Collins, Symbolism 21, unter Berufung auf Jan Bergmanns Studien zu den Isis-Aretalogien.

¹⁵³ Das Sonnengewand ist Kleidung besonders Auserwählter, wie zahlreiche jüdische und christliche Parallelen zeigen (z. B. Mt 13,43; Weis 3,7 oder äthHen. 58,3); vgl. P. Busch, Drache 51f. Der Seher spricht in der Offb dann von ὁ ἥλιος, der *Sonne*, wenn er ein besonders strahlendes Aussehen (des Menschenähnlichen in 1,16; des starken Engels mit dem kleinen Buch in 10,1) beschreiben möchte, lässt aber zugleich auch keinen Zweifel daran, dass dieses Gestirn für ihn lediglich ein Teil der Schöpfung ist, der zerstört werden kann (vgl. 8,12) oder selbst als zerstörerisches Werkzeug fungiert (16,8). Das neue Jerusalem schließlich ist ein Ort, der der Sonne nicht mehr bedarf (vgl. 21,23).

¹⁵⁴ Im gesamten NT nur neun Nennungen, davon allein vier in der Offb (6,12; 8,12; 12,1; 21,23).

¹⁵⁵ In 6,12 wird er *rot wie Blut*; in 8,12 verfinstert er sich; in 21,23 im neuen Jerusalem ist er als Lichtquelle nicht mehr nötig – er erlischt gleichsam im Fortgang der Offb.

¹⁵⁶ R. Bergmeier, Altes und Neues 104-105, rechnet allerdings mit der Möglichkeit, dass der Seher Isis-Darstellungen kannte, die die Göttin auf dem *Globus* stehend zeigen. Damit kritisiert er F. Boll's „Fehlurteil“, der die apokalyptische Frau mit einer auf dem *Mond* stehenden Isis (die in antiken Bildern und Texten nicht nachgewiesen werden kann) vergleicht. Boll unterlag vermutlich Einflüssen aus der Marien-Ikonologie; vgl. ebd. 104.

¹⁵⁷ Vgl. dazu H. Gollinger, Zeichen 83-89; H. Giesen, Offb 156f.

stalten und Größen eingesetzt, „die ihren Platz in der Vollendung bei Gott haben“¹⁵⁸, so etwa in 7,4-8; 14,1 oder 21,12-21.

Fraglich ist, inwieweit der in der exegetischen Literatur immer wieder genannte zweite Traum des atl Joseph, in dem er Sonne, Mond und (11!) Sterne sich vor ihm verneigen sieht (Gen 37,9), als impulsgebend für die Gestaltung der apokalyptischen Frau in Offb 12 gedacht werden kann. Johannes benennt vor allem deshalb die Himmelsgestirne in ihrer Vollständigkeit, um die Größe, Schönheit (vgl. Hld 6,10¹⁵⁹) und glanzvolle Erscheinung¹⁶⁰ – und damit auch die himmlische Herkunft des Frauenbildes – zu betonen. Es fällt auf, dass die Frau ‚der Länge nach‘ erfasst wird; mithilfe der Gestirne, die den Leib der Frau umgeben (um sie herum – unten – oben¹⁶¹), ‚rahmt‘ der Seher gewissermaßen die Gestalt der Frau, die so zur zentralen Erscheinung am Himmel wird. Indem die machtvollen Gestirne (Astrologie!) funktional (als Mantel, Schemel und Kopfschmuck) auf die Frau bezogen sind, unterstreichen sie ihre Position als Herrscherin.

b) Die hochschwangere Frau (V 2)

Zu dem strahlenden und machtvollen Auftreten der am Himmel erscheinenden Frau in V 1 steht ihre weitere Darstellung in V 2 in deutlichem Gegensatz: Dieselbe Frau wird hier als Hochschwangere gezeigt, die im Begriff ist, ein Kind zu gebären. In einer „realistische[n] Schilderung“¹⁶² stellt der Seher den schmerzhaften Geburtsvorgang konzentriert und eindrucksvoll vor Augen. Nach Wilhelm Hadorn tut er dies in „sehr schwerfälliger Form“¹⁶³, die wohl dem geschilderten Ereignis entspricht.

ὠδίνειν und das dazugehörige Substantiv werden im NT in der Regel im eschatologischen Sinn gebraucht, um die ‚Wehen‘ der Endzeit darzustellen (vgl. Mk 13,8 par; Apg 2,24; 1 Thess 5,3)¹⁶⁴. Auch τίκτειν muss nicht auf eine reale Geburt bezogen sein

¹⁵⁸ H. Gollinger, Zeichen 86.

¹⁵⁹ Hld 6,10: *Wer ist, die da erscheint wie das Morgenrot, wie der Mond so schön, strahlend rein wie die Sonne, prächtig wie die Himmelsbilder?*

¹⁶⁰ Das Licht ist *das* Charakteristikum der erhöhten Gerechten bzw. der Seligen im Himmel, die, wie etwa in Weish 3,7 oder Dan 12,3, als strahlende Lichtgestalten gezeigt werden; vgl. H. Gollinger, Zeichen 81.

¹⁶¹ Zu weiteren Figuren (in der Offb), die mit Hilfe des Schemas „Gewand – Haupt – Füße“ dargestellt werden, vgl. P. Busch, Drache 53f.

¹⁶² A. Wikenhauser, Offb 92.

¹⁶³ W. Hadorn, Offb 129. Der Autor benutzt drei verschiedene Partizipialkonstruktionen in Reihe.

¹⁶⁴ Vgl. H. Gollinger, Zeichen 90.

(wie in Mt 1f. und Lk 1f.), sondern kann ebenfalls im übertragenen Sinn gebraucht werden (z. B. in Gal 4,27; Hebr 6,7 oder Jak 1,15)¹⁶⁵.

Schon die Propheten des AT wussten dieses eindrückliche Bild im Rahmen ihrer Verkündigung zu nutzen. Die teilweise erschütternde Erfahrung und Beobachtung des Geburtsschmerzes, der kaum zu lindern und nur durch die Geburt selbst zu ‚beheben‘ ist, drängten sich als Sinnbild für erfahrene Not auf: So wird in Mi 4,9f. „Tochter Zion“ mit einer Frau verglichen, die sich stöhnend in den Wehen windet; auch in Jes 26,16-18 wird auf den Vergleich mit einer schwangeren Frau zurückgegriffen, die nahe daran ist, ein Kind zu gebären, aus deren Geburtsqual jedoch nichts hervorgeht. Jes 66,7-9 dagegen spricht von extrem kurzen Wehen, die gewissermaßen von der eigentlichen Geburt ‚überholt‘ werden¹⁶⁶. Allen genannten Texten ist gemeinsam, dass sie das Volk Israel oder Jerusalem in der Gestalt einer schwangeren, in Wehen liegenden und gebärenden Frau personifizieren¹⁶⁷.

Als Anzeichen und Auftakt der einsetzenden Geburt werden die Wehen am Ende der Schwangerschaft mit Sehnsucht erwartet und dennoch von den gebärenden Frauen höchst ambivalent erlebt: Heftige Schmerzen, große Anstrengung, Vorfriede, Ängste vor dem Unbekannten (zumal bei einer ersten Geburt) kennzeichnen diese Phase. Tröstlich ist das Wissen darum, dass die Zeit der Wehen in der Regel nur von kurzer Dauer ist. Ohne Wehen keine Geburt. Sie sind damit Inbegriff eines notwendigen Übergangs. Ist die Zeit der Schwangerschaft ‚erfüllt‘ und das Kind zur Welt gebracht, rücken die qualvollen Schmerzen und ambivalenten Gefühle dieser letzten Phase vor der Geburt wieder in den Hintergrund und haben in Anbetracht der Freude und/oder Herausforderung durch das Neugeborene keine Relevanz mehr¹⁶⁸.

Das Bild von den Wehen ist also hervorragend geeignet, Zeiten der Not in einen größeren Bedeutungszusammenhang einzuordnen und mit Sinn ‚aufzuladen‘: Die Schmerzen

¹⁶⁵ Vgl. W. Bauer, Wörterbuch 1628.

¹⁶⁶ Jes 66,7-8: *Noch ehe die Frau ihre Wehen bekommt, hat sie schon geboren: ehe die Wehen über sie kamen, brachte sie einen Knaben zur Welt. ... Wird ein Land an einem einzigen Tag geboren, kommt ein Volk auf einmal zur Welt? Doch Zion, kaum in den Wehen, hat schon ihre Kinder geboren* (Hervorh. v. M.R.). Man beachte die Parallele zu Offb 12: Auch hier wird zunächst von der Geburt eines männlichen Kindes berichtet (V 5) und dann von weiteren Nachkommen (V 17).

¹⁶⁷ Das Bild der Wehen wird vor allem dann verwendet, wenn ein Strafgericht Jahwes angekündigt wird (z. B. Jes 13,8; Jer 30,6), wenn das Volk Gottes sich in einer historischen Notlage befindet (Jes 37,3) oder in einer (End-)Zeit, die dem Anbruch einer Zeit des Heiles vorausgeht (Jes 26,16-18; 66,7-9); vgl. H. Gollinger, Zeichen 134f. Vgl. auch B. Bakke Kaiser, Poet 166-174, die ausführlich darstellt, wie Jeremia in die Rolle einer erstgebärenden Frau (Jer 4,19-26.31) schlüpft, um das Leid der Israeliten mit großer Intensität und Überzeugungskraft darzustellen: „Jeremiah adopts the persona of a woman in childbirth to impel his audience to experience the intensity of the community’s agony“ (ebd. 167).

¹⁶⁸ Keine Geburtsanzeige unserer Zeit enthält einen Satz wie „*Unter großen Schmerzen* erfolgte die Geburt unserer Tochter/ unseres Sohnes“. Dieser Aspekt spielt bei der Bekanntmachung einer Geburt, die glücklich verlaufen ist, keine Rolle.

der *messianischen Wehen*¹⁶⁹ etwa müssen sein, denn nur, wenn eine ‚letzte böse Zeit‘ (vgl. Dan 12,7) dem Ende unmittelbar vorausgeht, kann die Heilszeit anbrechen.

Offb 12 weist zahlreiche Elemente auf, die sich in das Bild von den Wehen als letzte Not- und Übergangszeit einfügen: Als den ganzen Text umgreifendes semantisches Feld wurde die Isotopie „Veränderung“ ermittelt¹⁷⁰. Das Motiv der 1260 Tage bzw. der dreieinhalb Zeiten (V 6d.14c) ist Ausdruck der zeitlichen Befristung¹⁷¹, doch diese Frist ist in Offb 12 noch nicht abgelaufen. Es wird zwar knapp die Geburt eines männlichen Kindes festgestellt (V 5a), doch wird diese Geburt nicht als ‚freudiges Ereignis‘, als Abschluss der Leidenszeit gezeigt. Not und Bedrängnis der Frau setzen sich auch nach dem Geburtsereignis fort, die ‚wehe‘ Zeit bzw. Zeit der Wehen ist mit Abschluss der Erzähleinheit in 12,18 definitiv noch nicht vorüber!

c) Die vom Drachen bedrohte Frau (V 3f.13c.15)

Die ‚Einblendung‘ des Drachen entfaltet das Bild der Frau um einen weiteren Aspekt: Nachdem der Seher sie zunächst als himmlische, dann als hochschwängere, in akuten Wehen liegende Frau gezeigt hat, erhält sie jetzt ein *Gegenüber*: Die diversen Attribute des Drachen charakterisieren ihn als feindliche und gefährliche Macht: Im Gegensatz zur Frau ist er feuerrot (πυρρός)¹⁷² und zeichnet sich durch die phantastische Abnormität von *sieben Köpfen* (gekrönt von *sieben Diademen*) und *zehn Hörnern*¹⁷³ aus. Auch die Zahlensymbolik wird in den Dienst der Gegenüberstellung genommen: Die Zahl *Sieben*¹⁷⁴, ursprünglich die Zahl der von Gott gegebenen guten Ordnung der Schöpfung, ist in der Offenbarung vor allem *die Zahl der Endereignisse*¹⁷⁵. Wird diese Zahl in Zusammenhang mit dem Drachen genannt, dann kann dies durchaus als Ausdruck von

¹⁶⁹ Vgl. H. Gollinger, Zeichen 135f; P. Busch, Drache 56.

¹⁷⁰ Vgl. oben 1.4 d).

¹⁷¹ Siehe auch unten 2.3 a).

¹⁷² Mit dem *feuerroten* Pferd in 6,4 bricht ein tödlicher Krieg über die Menschen herein.

¹⁷³ Vermutlich ein bewusster Kontrast zum Zwölf-Sterne-Kranz der Frau.

¹⁷⁴ *Sieben* Siegel (5,1.5; 6,1), sieben Posaunen (8,2.6), *sieben* letzte Plagen (15,1.6), *sieben* goldene Schalen (15,7.8; 16,1; 17,1; 21,9), *sieben* Donner (10,3; 16,3.4), aber auch *sieben* Gemeinden und deren Engel, an die der Seher schreibt (2,1 – 3,22), *sieben* Leuchter, die die Gemeinden bei Gott repräsentieren (1,12), *sieben* lodernde Fackeln und *sieben* Geister in der Thronsaalvision (4,5).

¹⁷⁵ „Ähnlich wie die Deutung der Schöpfung in ihrem Bezug zu Gott am Anfang der Bibel mit Hilfe der Zahl *Sieben* erfolgte (vgl. Gen 1), steht jetzt auch am Ende des Kanons ein Entwurf, der den Sinn (und nicht das Ende!) der Geschichte mit Hilfe derselben heiligen Zahl des Judentums zu begreifen sucht (P. Trummer, Offenbarung 183). Vgl. auch H. Gollinger, Zeichen 85.

„angemaßte[r] Macht und Nachäffung Gottes“¹⁷⁶ verstanden werden, die den Antipoden der himmlischen Mächte kennzeichnen.

Die zehn Hörner des Drachen gehen sehr wahrscheinlich auf Dan 7,7.24 zurück; hier gehören sie zu den Attributen des besonders schrecklichen vierten Tieres in den nächtlichen Visionen des Daniel. Ein mehrköpfiges Seeungeheuer kennt Ps 74,14 – die einzelnen Attribute des Drachen lassen aber auch Einflüsse aus orientalischen Mythen in der Umwelt des AT und NT erkennen: So ist die *rote Farbe* des Drachen vom ägyptischen Wasserungeheuer Typhon her bekannt; in der babylonischen Mythologie gibt es ebenfalls einen *siebenköpfigen* Drachen¹⁷⁷. Die zehn Hörner sind sehr wahrscheinlich aus der Beschreibung des vierten Tieres im Danielbuch entnommen (Dan 7,7)¹⁷⁸.

Der Drache wird im weiteren Text noch genauer identifiziert: V 9 nennt ihn ὁ ὄφις ὁ ἀρχαῖος, ὁ Διάβολος, ὁ Σατανᾶς und ὁ πλανῶν τὴν οἰκουμένην ὅλην¹⁷⁹. Der Ur-Verführer der Menschheit (vgl. Gen 3,1), Widersacher Gottes, Inbegriff alles Bösen, ist also Gegner der Frau und ihres Kindes. Diese Gegnerschaft macht die wahren Ausmaße des Konflikts deutlich, denn der Urfeind Gottes selbst ist Feind der Frau¹⁸⁰.

Als gefährlichen Antipoden, der ohne Zögern bereit ist, seine Angriffslust in die Tat umzusetzen, erweist den Drachen auch die aggressive Geste in V 4ab: ... *und sein Schwanz fegt das Drittel der Sterne des Himmels weg*. Damit greift er in göttliches ‚Hoheitsgebiet‘ ein (vgl. auch Dan 8,10); denn allein Gott ist Herr über die Gestirne und kann sie im Zuge der Endereignisse vom Himmel stürzen lassen, wie Johannes vorher im Text mehrfach beschrieben hat (6,13; 8,12; 9,1)¹⁸¹.

¹⁷⁶ Ebd. Vgl. auch die Charakterisierung des Tieres vom Land: *Es hatte zwei Hörner wie ein Lamm, aber es redete wie ein Drache* (13,11). Mit dem äußeren Erscheinungsbild soll eigentlich das Christuslamm (5,6) imitiert werden, doch diese Imitation ist von vornherein zum Scheitern verurteilt, da das Christuslamm sieben Hörner trägt, so dass das Tier vom Land nur wie *irgendein* Lamm und nicht wie *das* Lamm aussieht.

¹⁷⁷ Vgl. H. Gollinger, *Zeichen*; H. Giesen, *Offb* 279.

¹⁷⁸ Auch das Tier aus dem Meer ist mit sieben Köpfen und zehn Hörnern ausgestattet (13,1), ebenso wie das ‚Reit-Tier‘ der Hure in Kap 17. Die dort vorgenommene Deutung der Köpfe und Hörner auf *Könige* (V 9-12) wurde oft herangezogen, um die Entstehungszeit der *Offb* zu ermitteln; vgl. J.H. Ulrichsen, *Häupter* 1-20; A. Strobel, *Abfassung* 433-445.

¹⁷⁹ Hier scheint mir eine ziemlich deutliche Anspielung auf das *den ganzen Erdkreis* – d. h. nach damaligem Verständnis die gesamte bewohnte Welt – regierende Römische Reich vorzuliegen, das mit seinem religiös orientierten Herrscherkult für die Gemeinden in Kleinasien als *Irreführer par excellence* erschien.

¹⁸⁰ Meines Erachtens unterstreicht dies auch die Bedeutsamkeit ihrer Gestalt (vgl. die Redewendung ‚Viel Feind, viel Ehr‘).

¹⁸¹ Vgl. auch die synoptische Apokalypse Mk 13,24f. par, in der die Verfinsterung von Sonne und Mond und das Herabfallen von Sternen als eschatologische Zeichen vor der Wiederkunft des Menschensohnes angekündigt werden. Johannes knüpft damit an die apokalyptische Tradition an, die die Selbstüberheblichkeit des bösen Widersachers als ein Sich-zum-Himmel-Erheben und Die-Sterne-vom-Himmel-Holen darstellt, wie etwa in Dan 8,10; vgl. H. Gollinger, *Zeichen* 96f.

In V 4c bezieht der Drache Position vor der Frau (ἔστηκε ἐνώπιον τῆς γυναικὸς); seine Zerstörungswut gilt ihr und dem Kind, das sie hervorbringen wird. Der Himmel wird zum überdimensionalen Kreißaal, doch die Szenerie ist grausig: Statt der Hebamme steht das Drachenmonster vor der Frau – im Augenblick größter Hilfsbedürftigkeit herrscht die furchtbarste Bedrohung¹⁸².

Auch wenn sich diese erste Konfliktkonstellation (Drache vs. Frau mit Kind) so auflöst, dass Frau und Kind dem Drachen entkommen, bleibt die Gegnerschaft zur Frau im Fortgang der Ereignisse erhalten und wird durch weitere Konfliktpartnerergänzt: Der Drache kämpft im Folgenden gegen den Völkerarchonten Michael und seine Engel (V 7) und gegen die übrigen Nachkommen der Frau (V 17)¹⁸³.

Um die Frau doch noch zu vernichten, speit er schließlich – im Anschluss an V 9 als *Schlange* bezeichnet (V 14f.) – nicht Feuer, sondern einen *Wasserswall oder -strom* (ὕδωρ ὡς ποταμόν) hinter der Frau her. Das Motiv ertränkender Wassermassen ist aus der Exodustradition bekannt¹⁸⁴: Die Wasser, die die Ägypter verschlungen haben, sind nun dazu bestimmt, das Volk Gottes bzw. die Kirche zu vernichten¹⁸⁵. Im Hintergrund stehen wohl auch Vorstellungen von einem im Wasser lebenden Ungeheuer¹⁸⁶.

¹⁸² Kaum eine Erfahrung wird von Männern und Frauen so grausam erlebt, trifft sie bis ins Mark und weckt Gefühle des ohnmächtigen Hasses wie das Niedermetzeln und Morden der eigenen Nachkommen, dem sie im schlimmsten Fall tatenlos zusehen müssen. Vgl. auch die sehr plastische Beschreibung einer in Südamerika gefolterten hochschwangeren und in Gefangenschaft gebärenden Frau in L. Sutter Rehmann, *Gebärerin* 232f, die die Bedrohung durch folternde Militärs in Bildern eines ihren Sohn verschlingenden Ungeheuers erlebt. Nach wie vor ist die Vernichtung von Frauen und Kindern weltweit ein Mittel der Kriegsführung, wie Meldungen über das Vorgehen von Hutu-Rebellen gegen Angehörige des Tutsi-Stammes belegen (Frauen und Kinder eines Dorfes wurden in Hütten zusammengetrieben und verbrannt – vor den Augen ihrer Männer und Väter, die von den Mördern als hilflose Beschützer verhöhnt wurden [Information im Deutschlandfunk im Juli 2005]).

¹⁸³ Vgl. oben 1.4 d). Die Erde (vgl. V 16) ist am Kampf indirekt beteiligt, indem sie sich eindeutig auf die Seite der Frau schlägt und die Aktion des Drachen vereitelt; sie zählt also ebenfalls zu seinen Feinden.

¹⁸⁴ Vgl. J. Kalms, *Sturz* 93.

¹⁸⁵ Vgl. J. Ellul, *Apokalypse* 81. Vgl. auch J. Roloff, *Offb* 132, der vor allem in der Rettung durch die Erde eine Anspielung auf die *Rettung Israels* vor den Wasserfluten des Schilfmeeres (Ex 14,16) für möglich hält. Dagegen äußert sich ziemlich unwirsch W. Bousset, *Offb* 344f: „Parallelen wie ... der Durchzug der Israeliten durchs rote Meer ... sind völlig nichtssagend“.

¹⁸⁶ Vgl. Jes 27,1; Ps 74,14 und die ausdrückliche Zeichnung Seths als Wasserdrache im Isis-Mythos; dazu U.B. Müller, *Offb* 244. In *Ijob* 7,12 wird das Meer selbst als *Drache* bezeichnet.

2.2 Zweites Bild: Die Gebärerin und Mutter (V 5.13d.17)

Die Frau wird nicht nur als die in Wehen sich Windende gezeigt¹⁸⁷, sondern auch als erfolgreich *Gebärende*¹⁸⁸ und damit als Mutter eines männlichen Kindes (V 5). Als *Mutter* tritt sie (implizit) nochmals am Ende des Kapitels in Erscheinung, wenn der Drache sich aufmacht, voll Zorn über seine missglückten Attacken gegen die Frau, um *die Übrigen ihrer Nachkommenschaft* zu bekämpfen (V 17).

Für die Wahrnehmung des Frauenbildes in Offb 12 ist es nicht unerheblich, wie die *Geburt des Sohnes* zu verstehen ist. In der exegetischen Literatur sind verschiedenste Deutungen des Geburtsvorgangs bzw. des Kindes zu finden(s. u.). Mehr Einigkeit herrscht über die Identität der *Nachkommenschaft*. V 17 kommt deshalb eine besondere Bedeutung zu, wenn die Frage erörtert wird, ob die apokalyptische Frau ein Bild für die Kirche sei¹⁸⁹. Doch was bedeutet es, dass die Frau zugleich Mutter des einen mit messianischen Zügen ausgestatteten Kindes *und* der übrigen Nachkommen ist?

a) Die Gebärerin (V 5.13d)

Nach einer einprägsamen und realitätsnahen Schilderung der notvollen (Wehen-)Zeit im *Angesicht der Schlange* (vgl. V 4cd) wird die eigentliche Geburt des Kindes in einer knappen Notiz festgestellt, allerdings mit einer Betonung, dass es sich um einen *Sohn*, ein *Männliches* handle¹⁹⁰: καὶ ἔτεκεν υἱὸν ἄρσεν (V 5a). Der Text charakterisiert den Sohn als einen, der *alle Völker mit eisernem Stab weiden wird* (V 5b). Dieser Teilvers spielt auf Ps 2,8f. an und zeichnet sich durch messianische Konnotationen aus: Das Kind wird als Rettergestalt wirken; auch in der Beschreibung der Parusie Christi in 19,11-21 wird genau dieser Vers zitiert (19,15). Die Frau wird damit als *Mutter des Messias Jesus Christus* gezeigt¹⁹¹.

Deuten wir die Frau als Sinnbild für die Christengemeinde und den Messias als Jesus Christus, könnte sich hier eine gewisse Aporie ergeben, die H. Gollinger so formuliert: Wenn „die apokalyptische Frau in irgendeiner Weise mit der christlichen Kirche und

¹⁸⁷ Vgl. Jes 13,3; Mi 4,9f.; hier stehen die qualvollen Schmerzen im Vordergrund und nicht der Geburtsvorgang oder gar die erfolgreiche Geburt.

¹⁸⁸ Vgl. auch die Unterscheidung bei H. Gollinger, Zeichen 134-136.

¹⁸⁹ Vgl. H. Gollinger, Zeichen 64; M. Koch, Drachenkampf 177; P. Busch, Drache 186.

¹⁹⁰ In V 4e war nur das Kind, τὸ τέκνον, genannt; so auch in V 5c. Die pleonastische Doppelung υἱὸν ἄρσεν wird zum Teil als Hebraismus erklärt, der an Jer 20,15 erinnert; vgl. etwa W. Hadorn, Offb 130; A. Wikenhauser, Offb 94; H. Gollinger, Zeichen 97; E. Lohse, Offb 72.

¹⁹¹ Dem entspricht der mythische Befund, der die große Nähe von Offb 12 zu paganen Überlieferungen deutlich macht, in denen eine (göttliche) Frau eine bedrohte Rettergestalt gebiert. Siehe unten 2.4.

zugleich ihr Kind mit dem – irdischen oder erhöhten – Messias Jesus gleichgesetzt wird, ist die Kirche bzw. die Heilsgemeinde in jedem Fall vor ihrem Gründer und Herrn da, und dieser geht aus ihr hervor. Somit ergibt sich eine Umkehrung der zeitlichen Reihenfolge des Erscheinens von Messias und Kirche – auch dann, wenn das Geschehen in die Endzeit verlegt wird¹⁹².

Diese Argumentation gegen eine mögliche Deutung des Sohnes auf Christus, so treffend sie im ersten Moment scheint, ist m. E. jedoch nicht ohne weiteres mitzuvollziehen: Zum einen wird hier zu wenig die Frage berücksichtigt, wie sich aus der Sicht des Autors das Verhältnis der Christen- zur Synagogengemeinde der Israeliten gestaltet. Johannes versteht die von ihm angeschriebenen Gemeinden nicht im Sinne einer heute gängigen Vorstellung¹⁹³ als eine Kirche der Christen, die sich von der Synagoge gelöst und sich vom jüdischen Volk distanziert hat. Vielmehr nimmt er die Christusgläubigen in „legitime[r] Kontinuität zu Israel“¹⁹⁴ wahr. Das zeigt sich allgemein in der selbstverständlichen Rezeption des AT, das von der eigenen Christuserfahrung her gelesen wird. Auch die Bezeichnung der jüdischen Gemeinden in Philadelphia und Smyrna (2,9; 3,9) als Synagoge des Satans birgt keine generelle Ablehnung¹⁹⁵ der Juden, wird im Kontext doch deutlich, dass der Autor Ἰουδαῖοι als „Ehrentitel“¹⁹⁶ versteht, den es zu schützen gilt. Wenn in 7,4-8 und 21,12 das eschatologische Gottesvolk bzw. das neue Jerusalem mit Hilfe der zwölf Stämme Israels charakterisiert werden, zeigt sich hier einmal mehr, dass der Seher mit seinem Kirchenverständnis ohne zu zögern an die Traditionen und Hoffnungen Israels anschließt und die Christusgläubigen als „endzeitliches Gottesvolk“¹⁹⁷ versteht.

Dann aber ist es durchaus möglich, die Frau als Mutter des Messias und der Christengemeinden und gleichzeitig als Sinnbild der Kirche zu verstehen. Zum Zweiten funktionierte die Bildwelt des Johannes in weiten Teilen nicht nach Gesetzen linearer und

¹⁹² Ebd. 162. Gollinger entscheidet sich u. a. deshalb dafür, in der Geburt des Kindes den *Anbruch der messianischen Gerichts- und Heilszeit* zu erkennen; vgl. ebd. 164-167. Ausschlaggebend sind dafür eine weitere Reihe von Argumenten, die ihres Erachtens gegen die Deutung auf den Messias sprechen (z. B. sei eine individuelle Deutung des Kindes nicht vereinbar mit einer kollektiven Deutung der Frau; vgl. ebd. 159), und traditionsgeschichtliche Untersuchungen von Micha- und Jesajatexten (allen voran Jes 66,7-9), die zeigen, dass das Bild von der Gebärenden als Metapher für eine durch Feindesnot hervorgerufene Krise gebraucht werden kann; vgl. ebd. 165. Allerdings räumt Gollinger eine „veränderte Perspektive des christlichen Apokalyptikers“ (ebd. 166) ein, der ja um die tatsächlich erfolgte Geburt des Messias weiß.

¹⁹³ Vgl. M. Gielen, Satanssturz 178. Vgl. 3,9: *Leute aus der Synagoge des Satans, die sich als Juden ausgeben, es aber nicht sind, ...*

¹⁹⁴ M. Gielen, Satanssturz 178. Vgl. auch J.M. Nützel, Gottesvolk 458-478.

¹⁹⁵ Vgl. B. Kowalski, Verhältnis 70-74.

¹⁹⁶ J.M. Nützel, Gottesvolk 465.

¹⁹⁷ Vgl. ebd.478.

kausaler Logik. Ist mit einem zeitlichen Vorher oder Nachher überhaupt zu rechnen? Welche Aspekte des Bildelementes ‚Geburt eines messianischen Kindes‘ sollen eigentlich ‚übertragen‘ werden? Die Geburt an sich? Das Kind? Gibt es Elemente im Kontext, die deutliche Verstehenshilfen anbieten? Könnte nicht die Geburt des Messias aus der Christengemeinde heraus auch in der Weise verstanden werden, dass sie ihn *durch ihren Glauben als Messias hervorbringt* und in der Welt bekannt macht¹⁹⁸? So ‚gebiert‘ die Kirche, die die Botschaft von Christus weiterträgt, diesen immer wieder neu¹⁹⁹. Diese Interpretation trägt zum einen der Tatsache Rechnung, dass in Offb 12 nicht das Kind, sondern die apokalyptische Frau und das Geschehen ‚um sie herum‘ im Zentrum des Interesses stehen. Zum anderen wird diese Deutung eher der ‚mythologischen Machart‘ von Offb 12 gerecht²⁰⁰; denn dem Mythos geht es nicht um die Darstellung eines historischen Ereignisses, sondern er „erzählt von Ereignissen, durch welche der Mensch sich die Herkunft der fundamentalsten Welt- und Lebensgegebenheiten vergegenwärtigt“²⁰¹. Das ‚Zur-Welt-Bringen‘ des Messias könnte der Seher als eine solche fundamentale Gegebenheit (der Endzeit) verstehen; Christus ‚zur Welt bringen‘ bedeutet dann für ihn, das Zeugnis von Jesus (V 17e) zum gesamten Erdkreis, zu den *Bewohnern der Erde* bringen, denn er vertritt ein universalistisches Verständnis von der Kirche der Endzeit, wie seine Vision von den geretteten Gläubigen (7,1-17) zeigt: *Und siehe, eine große Volksmenge, die zu zählen niemand vermochte, aus jeder Nation und Stämmen und Völkern und Sprachen, die standen vor dem Thron des Lammes* (V 9). Die Deutung der Geburt des apokalyptischen Kindes auf die historische Geburt Jesu und seine Erhöhung ist weniger naheliegend²⁰²; dagegen spricht auch die Tatsache, dass das Heilsgeschehen um Jesus sich kaum mit den beiden Daten der Geburt und Erhöhung bzw. Entrückung zu Gott einfangen lässt²⁰³.

¹⁹⁸ So deutet H. Lilje, *Letztes Buch* 191-193, z. B. die Geburt des Kindes in 12,5 als Öffentlichmachen des Messias: „... die Öffentlichkeit der Geburt des Messias, die Sichtbarmachung des messianischen Weltherrschers vor der Welt geschieht dadurch, daß er aus dem Schoß der Heilsgemeinde austritt“ (ebd.193). Vgl. auch H. Gollinger, *Zeichen* 158.

¹⁹⁹ Vgl. H. Gollinger, *Zeichen* (BiKi) 67.

²⁰⁰ Näheres dazu unter 2.4.

²⁰¹ A. Ignatov, *Mythos* 511.

²⁰² Vgl. E. Schüssler Fiorenza, *Buch* 103; U.B. Müller, *Offb* 234. Vor allem H. Gollinger, *Zeichen* 151-157, trägt eine Vielzahl sehr plausibler Gründe zusammen, die diese Deutung für den zeitgenössischen Rezeptionshorizont der Offb mehr als unwahrscheinlich machen.

²⁰³ Psalmzitat und abrupte ‚Entrückung‘ sprechen vielmehr dafür, die eschatologische Funktion des Christus in den Blick zu nehmen: „Mag die Frau als Bild für die Heilsgemeinde noch Verfolgung erleiden, für Johannes zeigt der prophetische Ausblick in Vers 5, daß Christus die gottlosen Völker vernichten wird – dies um so mehr, als er schon während der endzeitlichen Notzeit auf Erden sich bei Gott bereithält“ (U.B. Müller, *Offb* 235).

b) Die Mutter der Übrigen ihrer Nachkommenschaft (V 17)

Die apokalyptische Frau wird nicht nur als *Gebälerin* eines *Männlichen* (vgl. V 13cd) charakterisiert, sondern auch als Mutter weiterer Kinder: In V 17 bricht der Drache auf, um *mit den Übrigen ihrer Nachkommenschaft Krieg zu führen*²⁰⁴. σπέρμα, wörtlich: *Same*, ist hier in der übertragenen Bedeutung verwendet und bezeichnet den *Nachwuchs*²⁰⁵. Dieser ist durch zwei Partizipialwendungen näher gekennzeichnet: *haltend die Gebote Gottes und habend das Zeugnis Jesu* (V 17de), so dass Hörer/innen bzw. Leser/innen unschwer die Christusgläubigen identifizieren können²⁰⁶. Damit ist die Frau nicht nur *Mutter* des Messias-Kindes, sondern auch *Mutter* der Christen²⁰⁷.

Diese ‚doppelte Mutterschaft‘ wird in der exegetischen Literatur zum Teil als problematisch empfunden. Um einen ‚Identitätsbruch‘ in der Gestalt der apokalyptischen Frau zu vermeiden, wird deshalb häufig auf unterschiedliche Ebenen der Darstellung und damit auch notwendig der Deutung verwiesen²⁰⁸.

Doch da sich die kleinasiatischen Gemeinden, wie oben dargestellt²⁰⁹, in Kontinuität zum Zwölf-Stämme-Volk Israel sehen²¹⁰, bereitet es keine großen Schwierigkeiten, die

²⁰⁴ Dass es sich in V 17 um dieselbe Frau handelt wie in V 5, ist – nach dem Einschub der Michael-Sequenz und des Hymnus – durch den Anschluss in V 13f gewährleistet, wo zahlreiche Wendungen aus V 5f. aufgegriffen werden. Die Frau ist in V 13cd ganz klar als *die Frau, die das männliche Kind geboren hatte*, identifiziert.

²⁰⁵ Siehe W. Bauer, Wörterbuch 1521f.

²⁰⁶ In 1,2,9; 6,9; 12,11 und 20,4 finden sich vergleichbare zweigliedrige Ausdrücke, die überwiegend auf die von Johannes angeschriebenen Christen in ihrer Situation der Bedrängnis und Verfolgung abzielen; vgl. P. Busch, Drache 186.

²⁰⁷ Im Gegensatz zur ersten Mutterschaft wird hier allerdings nicht erzählt, unter welchen Umständen diese Nachkommenschaft entstanden ist; vgl. A. Vögtle, Mythos 413. Ganz ohne Informationen diesbezüglich bleibt der aufmerksame Leser dennoch nicht. Denn durch das Stichwort ἐχόντων τὴν μαρτυρίαν Ἰησοῦ (V 17e) wird er zurückverwiesen auf V 10f. Hier preist eine nicht näher genannte Schar im Himmel den Anbruch der Königsherrschaft Gottes, der sich zweifach äußert: 1) Der Teufel als *Ankläger* ihrer *Geschwister vor Gott* (ὁ κατήγορ τῶν ἀδελφῶν ἡμῶν ἐνώπιον τοῦ θεοῦ) ist entmachtet. 2) Die genannten *Geschwister* haben ihren Anteil am Sieg durch das Blut des Lammes und das Wort ihres Zeugnisses (V 11). Wer also am *Zeugnis Jesu* festhält (wie der Seher selbst in 1,9 oder die Seelen derer, die enthauptet wurden, in 20,1) und sein Leben nicht liebt (12,11), ist Bruder und Schwester derer, die im Himmel jubeln, gehört also zu den *Übrigen ihrer Nachkommenschaft*. Geschwister der Himmlischen – einschließlich des zum Thron im Himmel Entrückten –, entstehen‘ also durch das Festhalten an den Geboten Gottes und am *Zeugnis für Jesus*.

²⁰⁸ So fragt schon H. Gollinger, Zeichen 175: „Liegt die Deutung der beiden Größen – Kind und ‚Übrige‘ – nicht auf zwei völlig verschiedenen Ebenen, wenn das Kind, das ‚alle Völker mit eisernem Stab weiden soll‘, Symbol für den Anbruch einer Zeit ist, die ‚Übrigen‘ dagegen konkrete Menschen, die Christen auf Erden sind?“ Peter Busch, Drache 187 Anm. 466, unterscheidet zwischen der „mythischen Erzählebene“ in V 5 und der „pragmatischen Ebene der Adressatensituation“ in V 17. Auch U.B. Müller, Offb 242, empfindet einen Bruch zwischen vorausgehendem Text und V 17, der „nicht einfach Fortsetzung der Erzählung über das Geschick der Frau“ sei, weshalb er den Vers als redaktionelle Ergänzung des Verfassers zu einer ihm (mündlich) überlieferten Vorlage wertet.

²⁰⁹ Vgl. 2.2 a).

Frau gleichzeitig als Mutter des Messiaskindes und der Christusgläubigen zu verstehen. Das ist ja nicht die einzige ‚spannungsvolle‘ Darstellung der Frauenfigur: Sie ist *zugleich* Hoheitsgestalt *und* Leidende, Verfolgte *und* Bewahrte, Mutter des einen Miteisernem-Stab-Herrschenden *und* jener, die sich zu Christus bekennen und ihm nachfolgen.

Ist die Frau Sinnbild für die Christengemeinde und sind mit οἱ λοιποὶ τοῦ σπέρματος αὐτῆς die Christen gemeint, dann drängt sich eine weitere Frage auf: Wie ist dieses „doppelte Auftreten der Gemeinde“²¹¹ in V 17 zu beurteilen?

Es ist unwahrscheinlich, dass hier eine Aufteilung in Juden- und Heidenchristen vollzogen ist (die Offb trifft diese Unterscheidung auch sonst nicht)²¹². Vielmehr ist anzunehmen, dass hier ein Motiv aus dem ‚Schöpfungsmythos‘ der Bibel seinen Niederschlag gefunden hat: In Gen 3,15²¹³ wird Feindschaft zwischen der *Schlange* und der Ur-Mutter *Eva*, zwischen deren und ihrer *Nachkommenschaft*, angekündigt. So wie Eva als *Ur-Sinnbild allen Lebens*, das sich in ihren Nachkommen realisiert, mit der lebenszerstörenden Schlange in Feindschaft liegt, so wird auch die in der apokalyptischen *Frau* vorgestellte *Ur-Mutter christlichen Lebens* einschließlich ihrer *Nachkommen* vom Drachen, *der alte Schlange, Teufel und Satan genannt wird* (V 9a-c), bekämpft²¹⁴. Dass es möglich ist, das Kollektiv der Gemeinde und die einzelnen Angehörigen dieser Gemeinschaft in einem Atemzug zu nennen, kennen wir auch aus dem zweiten Johannesbrief, der *an die auserwählte Herrin und an ihre Kinder* (2 Joh 1) adressiert ist²¹⁵.

V 17 legt aber auch nahe, die Frau als *kollektives himmlisches Eben- und Vorbild der christlichen Gemeinde* zu verstehen, deren Glieder (die übrigen Nachkommen) sich als Individuen auf Erden noch bewähren müssen²¹⁶. In Gal 4,26f. liegt, wie bereits dargestellt²¹⁷, ebenfalls eine Tradition vor, bei der das himmlische Gegenbild der Christengemeinde – vorgestellt im Bild des *oberen Jerusalem* – als deren *Mutter* bezeichnet wird. Diese Interpretation bringt es mit sich, dass zwischen dem Geschick der Frau und dem

²¹⁰ Vgl. auch R. Kampling, Vision 148: „Die Himmelsfrau ist das Israel Gottes, das sich gegenwärtig in den Kirchen realisiert. Damit ist kein Gegensatz von Alt und Neu, von Wahr und Falsch gegeben, sondern Israel und die Kirche sind eins ... Die Kirche lebt als Israel, so wie Israel als Kirche lebt“.

²¹¹ U.B. Müller, Offb 240.

²¹² Vgl. ebd. und P. Busch, Drache 186.

²¹³ Vgl. J. Roloff, Offb 132; P. Busch, Drache 186.

²¹⁴ M. Gruber, Apokalyptische Frau 412-417, interpretiert dann auch Offb 12 als „prophetisch-eschatologische Relecture der Urgeschichte in Gen 3“ (ebd. 412.416), die die Himmelsfrau als übergeschichtliche Symbolgestalt, nämlich als „Repräsentantin der Menschheit, der die Geburt des Messias geschenkt ist“ (ebd. 416), zeigt.

²¹⁵ Siehe oben I. § 4.

²¹⁶ Vgl. J. Roloff, Offb 132f; H. Gollinger, Zeichen 179.

²¹⁷ Siehe oben I. § 2.

ihrer Nachkommen unterschieden wird: „... die Frau in der Wüste verkörpert die Gesamtheit der irdischen Kirche, das Kollektiv, und *als solche ist sie grundsätzlich vor den Anschlägen Satans geschützt*. Die ‚Übrigen ihres Samens‘ sind dagegen die einzelnen Christen als Individuen, ihre geistigen Kinder. Auf ihre Verfolgung stürzen sich Satan und seine beiden Funktionäre, nachdem er selbst der Gesamtheit der Kirche weder im Himmel noch auf der Erde etwas anhaben konnte“²¹⁸.

2.3 Drittes Bild: Die Verfolgte und Bewahrte (V 6.13-16)

Im dritten Bild wird die Frau gezeigt, wie sie vor der Bedrohung durch den Drachen in die Wüste flieht, von diesem verfolgt. Was in V 6 „kurz und vorgreifend erwähnt“²¹⁹ ist, wird in V 13-16 genauer geschildert: Nach der Erzählung über den Kampf Michaels mit dem Drachen und dessen Sturz auf die Erde (12,7-9) und dem daran anschließenden hymnischen Lobpreis im Himmel, der mit einem *Weheruf* über Land und Meer endet (12,10-12), beschreibt der Seher eine surreal anmutende Verfolgungsjagd, in der beiden Parteien – dem Verfolger und der Gejagten – immer neue Mittel und Methoden zur Verfügung stehen, die der Vernichtung dienen bzw. das Überleben gewährleisten sollen²²⁰. Auch wenn U.B. Müller – leider ohne Begründung und etwas kategorisch – feststellt: „Für die Interpretation von Vers 13ff. ist zu beachten, daß diese Erzählelemente nicht einzeln allegorisch auszulegen sind, sondern zusammen den Schutz symbolisieren sol-

²¹⁸ H. Gollinger, Zeichen 179f; Hervorh. v. M.R. Vgl. auch U.B. Müller, Offb 240: „Bei der Darstellung des Geschicks der Frau in Vers 13-16 blickt Johannes in grundsätzlicher Weise auf die Kirche als ganze, deren Bewahrung er demonstrieren will. In Vers 17 sind jedoch die einzelnen Gläubigen stärker im Blick, die den Angriffen der gottfeindlichen Macht ausgesetzt sind und gegebenenfalls das Martyrium erleiden müssen“.

²¹⁹ U.B. Müller, Offb 239. V 14 nimmt wörtlich und inhaltlich Elemente von V 6 auf und wird deshalb etwa von F. Boll, Offenbarung 107, als „wirkliche Dublette“ bezeichnet. H. Gollinger, Zeichen 178f, beurteilt diesen Sachverhalt völlig anders und sieht hier eine bewusste theologische Entscheidung des Erzählers, der die eigentliche Verfolgung durch den Drachen erst beginnen lässt, nachdem 1) die Frau in der Wüste – in Sicherheit (?) – und 2) der Drache durch Michael und seine Engel seiner himmlischen Machtposition beraubt ist: „Gottes Plan kommt also dem des Drachen immer zuvor. ... Die entscheidende Aussage des Apokalyptikers lautet also: Gott hat die Geschichte in der Hand. Er, nicht Satan oder irgendeine weltliche Macht, bestimmt das Schicksal seiner Kirche. Deshalb muss die Frau schon in der Wüste sein, als Satan vom Himmel gestürzt wird. Daher ist Vers 6 an seiner Stelle ebenso notwendig wie die ausführlichere Darstellung von Flucht und Wüstenaufenthalt der Frau in den Versen 14-16“.

²²⁰ Der Vergleich mit Action-Thrillern (z. B. mit James-Bond-Filmen) drängt sich auf, in denen der Verfolgte oft auf ebenfalls phantastische Weise – im Film allerdings dank wunderbarer neuer Techniken oder glücklicher Zufälle – vor den Verfolgern bewahrt wird. Hier gilt, was Gerold Dommermuth-Gudrich in Bezug auf Mythen feststellt: „Auch in der Alltagssprache leben die Mythen fort, und so mancher Fantasy-Roman oder Western-Film erweist sich bei näherem Hinsehen als neu eingekleideter Mythos oder in eine neue Umgebung übertragene klassische Tragödie“ (Mythen 19).

len, den die christliche Gemeinde in Gestalt der Frau erfährt²²¹, scheint es mir doch gewinnbringend, den einzelnen Motiven der Flucht und der Unterstützung durch verschiedene *Helfer* nachzuspüren; u. a. deshalb, weil sich hier – im Rahmen des allgemeinen prosopopoetischen Grundzugs apokalyptischer Sprache²²² – mit der Schilderung der großmäulig wasserschlürfenden Erdmutter (s. u.), die der Frau beispringt, eine der deutlichsten und zugleich rätselhaftesten *weiblichen Personifikationen* der Offb findet.

a) *Die in die Wüste Fliehende und dort Genährte (V 6.14bc)*

Die Gegnerschaft der Frau zum Drachen hat auch dann noch kein Ende, nachdem ihr Kind entrückt wurde. Sie weicht der übermächtigen Bedrohung, indem sie sich an einen traditionellen Ort der Zuflucht und des Schutzes für Verfolgte²²³ begibt.

ἔρημος/ *Wüste* ist eine Gegend, die nur selten freiwillig aufgesucht wird: Ihre extremen Witterungsbedingungen lassen das Leben dort zu einem Kampf ums Überleben werden, ihre Einsamkeit wirft Menschen auf sich selbst zurück und zwingt sie zur Auseinandersetzung mit ihrer Verantwortlichkeit, ihren Sehnsüchten und Schatten und zum Rückgriff auf die eigenen Ressourcen (des Glaubens und Vertrauens). Damit ist ἔρημος nicht nur ‚Not-Unterkunft‘ und Ort der Verdammnis, sondern stellt einen Raum zur Verfügung, der hilft, in Situationen des Umbruchs zur Klärung und Entscheidung zu gelangen²²⁴. Von gläubigen Menschen wird die Wüste auch als ein Ort der besonderen Nähe und des Schutzes durch Gott (vgl. Apg 13,18) erfahren; sie ist die von den Propheten erwartete Stätte des künftigen Heils²²⁵ und in ntl Zeit Ausgangspunkt messianischer Bewegungen²²⁶.

Die Ur-Wüstenerfahrung der biblischen Menschen schlägt sich in den Erzählungen von der 40-jährigen Wanderung des Gottesvolkes durch die Sinaiwüste nieder: *Wüste* steht in diesem Zusammenhang für Entbehrung und Prüfung, aber auch für wunderbare Bewahrung und Speisung (vgl. Dtn 8,2f.). ... ἵνα ἐκεῖ τρέφωσιν αὐτήν in V 6d könnte deshalb auf die Versorgung des Exodus-Volkes mit Manna anspielen²²⁷. Möglicherweise liegt hier auch eine Reminiszenz an die wunderbare Speisung des Elija

²²¹ U.B. Müller, Offb 239.

²²² Siehe oben § 1 3.3.

²²³ Wie etwa Elija in 1 Kön 19,3f.

²²⁴ Vgl. Mk 1,12f. parr.

²²⁵ Vgl. Jes 40,3; Jer 31,2; Ez 34,25; Hos 2,16.

²²⁶ Vgl. Mt 24,26; Apg 21,38; Mk 1,3f; 1QS 8,12-14; 9,19f. Zum Wüstenmotiv insgesamt vgl. H. Giesen, Offb 284; H. Gollinger, Zeichen 101.

²²⁷ Vgl. H. Giesen, Offb 284.

(1 Kön 19,3-8) vor, der durch einen *Engel* genährt wird. Noch deutlicher drängt sich die Gestalt der Hagar auf, die – allerdings *mit* Sohn – von Abraham in die Wüste geschickt und dort durch Gottes unmittelbares Eingreifen Rettung erfährt (Gen 21,14-19). Obwohl mit τρέφωσιν das handelnde Subjekt in V 6d unklar bleibt und auch in V 14c die Passivform gewählt wird, darf vor diesem traditionsgeschichtlichen Hintergrund, aber auch aufgrund des unmittelbaren Kontextes (V 6bc), auf *Gott und/oder seine Engel* als nährende Helfer geschlossen werden²²⁸.

Kannte der Autor der Offb den Letho- bzw. Isis-Mythos²²⁹, dann ist mit U.B. Müller der Zufluchtsort Wüste „am ehesten als jüdische Umformung“ zu verstehen, „da für jüdisches Denken die Wüste heilsgeschichtliche Bedeutung hatte“²³⁰.

Die Frau soll für *1260 Tage* ernährt werden (V 6d). In V 14c wird diese Zusage wiederholt, dort allerdings in der Formulierung *eine Zeit und [zwei] Zeiten und eine halbe Zeit*²³¹. In der Offenbarung ist sie als Teil der Zahlensymbolik „Typos der Dauer der eschatologisch verstandenen Verfolgungszeit überhaupt“²³². Als die Hälfte von sieben symbolisiert sie eine heillose, jedoch auch begrenzte Zeitspanne im Rahmen der Endergebnisse.

Auffällig ist die Betonung der Lokalität durch ὅπου ἔχει ἐκεῖ τόπον ἡτοιμασμένον ἀπὸ τοῦ θεοῦ (V 6bc)²³³. Hier geht es nicht nur darum, Gott als Retter und Bereitsteller der Zufluchtsstätte zu nennen; das zeigt die Wiederholung von τόπον in V 14. Die dort gewählte Formulierung – τὸν τόπον in Verbindung mit dem Possesivpronomen αὐτῆς – vermittelt den Eindruck, als sei hier ein Ort für die Frau reserviert, als habe sie hier *ihren Platz* gefunden, sei da angekommen, wo sie eigentlich hingehört²³⁴.

²²⁸ Anders L. Sutter Rehmann, *Gebälerin 225*: „Gott greift eben nicht ein, und dennoch ist Stärkung erfahrbar. In der Wüste erlebt die Frau rettende Solidarität, die sie nährt“.

²²⁹ Darstellung des Mythos unter 2.4. Im Mythos flieht allerdings die schwangere Letho bzw. Isis, die den Horus geboren hatte, vor der Bedrohung durch Python bzw. Typhon-Seth *nicht in die Wüste*, sondern eher zu einem im oder am Wasser gelegenen Ort (s. u.).

²³⁰ U.B. Müller, *Offb* 244.

²³¹ 1260 Tage ergeben dreieinhalb Jahre (vgl. V 14c); diese Zeitangabe stammt höchstwahrscheinlich aus Dan 7,25; 12,7 und dürfte dort auf die tatsächlich circa 3,5 Jahre dauernde Phase der Unterdrückung der Juden unter Antiochus IV. Epiphanes anspielen. Vgl. zur Zeitangabe *eine Zeit und Zeiten und eine halbe Zeit* M. Koch, *Drachenkampf* 282-285.

²³² H. Gollinger, *Zeichen* 89.

²³³ Eine Art Oase? Jedenfalls ein Raum zum Überleben, u. a. gekennzeichnet durch den entscheidenden Faktor ‚Nahrung in unfruchtbarem Gelände‘ (V 6d).

²³⁴ Im Gegensatz dazu heißt es vom Drachen (und seinen Engeln) in V 8: *Und er bekam nicht die Übermacht, und ihr Ort wurde nicht mehr gefunden im Himmel*.

b) *Helfer und Helferin der Frau: Adler und Erde (V 13-16*²³⁵)

Wie die flüchtende Isis (s. u.) erhält auch die Frau in Offb 12 wunderbare Hilfe *durch die Flügel des großen Adlers*: ἐδόθησαν τῇ γυναικὶ αἱ δύο πτέρυγες τοῦ ἀετοῦ τοῦ μεγάλου (V 14a)²³⁶. Der *Adler*²³⁷ kann im AT und in der außerkanonischen jüdischen Literatur in verschiedenen Bedeutungen erscheinen, nämlich als Symbol der Herrschaft gerade auch feindlicher Mächte (Dtn 28,49; Ez 17,3-9), als Symbol des Göttlichen (Ez 1,10; vgl. Offb 4,7) oder als Bote Jahwes (syrBar 77,19-26). Gelegentlich wird das rettende und bewahrende Handeln Jahwes an Israel mit dem Verhalten eines Adlers verglichen (Dtn 32,11; Jes 40,31), bzw. Gott sagt von sich selbst, dass er das Volk *auf Adlerflügeln getragen* habe (Ex 19,4). Im heidnischen Kontext ist der Adler als Symbol des höchsten Gottes bekannt; oft steht er für den Sonnengott oder die Sonne²³⁸. Offensichtlich knüpft Johannes hier an ein bei den verschiedenen Völkern der Antike bekanntes Bild an. Die Präzisierung, dass es sich um die Flügel des *großen Adlers* handle, kann möglicherweise als Abgrenzung gegenüber anderen, nichtchristlichen Adlerdarstellungen verstanden werden²³⁹. Nach U.B. Müller sind „hier die Flügel eines bestimmten mythischen Adlers gemeint“²⁴⁰, der als Bote und Werkzeug Gottes für die Rettung der Frau eingesetzt wird²⁴¹.

So wie der Drache seinen *Rachen* (ἐκ τοῦ στόματος αὐτοῦ) benutzt, um hinter der Frau her Wasser zu spucken, so öffnet die personifizierte *Erde* ihr *Maul*, um der verfolgten

²³⁵ Sind *Michael und seine Engel* auch zu den Helfern zu zählen? Als Völkerarchont und himmlischer Beschützer des Gottesvolkes Israel im Buch Daniel (10,13.21; 12,1) ist der Engelsfürst prädestiniert für diese Rolle; vgl. U.B. Müller, Offb 236; H. Gollinger, Zeichen (BiKi) 71. Im Fortgang der Erzählung erscheint sein unvermittelter Auftritt zusammen mit seiner Gefolgschaft (V 7) nach Bedrohung der Frau durch den Drachen und ihrer Flucht vor ihm zunächst wie eine Intervention zum Schutz der Frau. Vgl. auch M. Gielen, Satanssturz 178f. Doch der Sieg Michaels im Himmel und der von ihm und seinen Engeln verursachte Sturz des Drachen führen zur Verfolgung der Frau auf Erden (V 13), werden Auftakt zu weiterer Not und Pein (V 15.17).

²³⁶ Im Prinzip wird hier eine zweite ‚Entrückung‘ (nach der des messianischen Kindes in V 5) geschildert – diesmal jedoch anschaulicher und auch nicht zu Gott und seinem Thron hin, sondern, wie schon aus V 6a bekannt, in die Wüste.

²³⁷ Zum Folgenden vgl. H. Gollinger, Zeichen 103-105.

²³⁸ In der frühchristlichen Literatur und Kunst wurde er zum Bild für Gott und Christus; vgl. M. Lurker, Adler 6.

²³⁹ So wird z. B. Jupiter auf Feldzeichen der römischen Soldaten als Adler gezeigt; vgl. H. Gollinger, Zeichen 105. Vgl. auch H. Giesen, Offb 293.

²⁴⁰ Offb 239. Müller erwähnt allerdings nicht, welchen mythischen Adler er meint.

²⁴¹ Der Auftritt eines Adlers könnte auch an das alte Motiv anschließen, das – gewissermaßen als metaphorisches Allgemeingut – eng mit der Adlersymbolik verbunden ist und sich hier hervorragend in das Geschehen um die apokalyptische Frau einfügt: die *Gegnerschaft zur Schlange*, gegen die er sein Nest, seine Jungen, verteidigen muss; vgl. H. Gollinger, Zeichen 104.

Frau zu Hilfe zu kommen und den gefährlichen Drachen-Wasserstrom zu *trinken*: ἤνοιξεν ἡ γῆ τὸ στόμα αὐτῆς καὶ κατέπιεν τὸν ποταμὸν (V 16bc).

Die Erde ist hier als handelndes Subjekt geschildert, ausgestattet mit einem *Mund* bzw. *Rachen*²⁴² und der Fähigkeit, wie ein Lebewesen zu *trinken* (oder im Blick auf den Wasserstrom wohl eher zu *saufen*); ihr Vorgehen wird – noch vor Beschreibung der eigentlichen Aktion – als absichtsvolle, die Frau unterstützende Tat gekennzeichnet: καὶ ἐβοήθησεν ἡ γῆ τῇ γυναικί (V 16a).

Die den Schlund öffnende Erde ist im AT durchaus bekannt²⁴³; doch die anthropomorph-metaphorische (*die Erde reißt ihren Schlund auf und verschlingt ...*) und ohnehin schon sehr plastische Darstellung²⁴⁴ der Vernichtung Aufständischer und der Feinde Israels wird in der Offb übertroffen²⁴⁵ durch eine personifizierende Darstellung, die die Erde als *mythische Figur* präsentiert. Schon W. Bousset war der Ansicht, dass „das spezifisch Mythologische unseres Textes gerade hier wieder ganz deutlich heraus[trete]“²⁴⁶. Auch Jürgen Roloff nimmt wahr, dass sich in V 15f. „alttestamentliche Typologie seltsam mit mythologischen Motiven“²⁴⁷ mischt. Ist hier also mit der Neugestaltung eines Mythologems zu rechnen, das in gewisser Weise eine Art Antitypos zu den gängigen griechischen und römischen Mythen darstellt, bei denen *Gaia*²⁴⁸, die Urmutter, oder eine andere Muttergöttin wie *Demeter*²⁴⁹ eine herausragende

²⁴² W. Bauer, Wörterbuch 1535, gibt die Bedeutung von στόμα folgendermaßen an: „Mund v[on] Menschen od[er] solchen Wesen, deren Erscheinung man sich menschenähnlich denkt“ (Hervorh. v. M.R.). Die Übersetzung mit „Maul“ oder „Rachen“ empfiehlt sich korrespondierend zum *Maul* des Drachen (ebenfalls στόμα in V15a und 16d), auch im Blick auf die beschriebenen Wassermassen, die geschluckt werden müssen. Andererseits würde die Übersetzung mit „Mund“ den personhaften Charakter der Erde an dieser Stelle deutlicher hervortreten lassen und eventuell weitere Reminiszenzen an eine mythische (Helfer-)Figur evozieren.

²⁴³ Vgl. Num 16,30-33; 26,10; Dtn 11,6; in diesen Beispielen allerdings in strafender und nicht in helfender Funktion. Nur im *Lied des Mose* (Ex 15,12) wird das verschlingende Handeln der Erde beim Durchzug durch das Rote Meer als *Hilfsaktion* für die vor den Ägyptern fliehenden Israeliten geschildert.

²⁴⁴ Vgl. die sprachtheoretischen Ausführungen zu möglichen Abstufungen personifizierender Rede in Teil B. 2.1.

²⁴⁵ M. Koch, Drachenkampf 172, spricht hier von einer „Überbietungstendenz“ im Umgang mit atl Bildmaterial, die er auch sonst als „besondere Eigenschaft der Bildbehandlung in Apk 12“ diagnostiziert.

²⁴⁶ W. Bousset, Offb 345.

²⁴⁷ J. Roloff, Offb 132.

²⁴⁸ Im Mythos von *Gaia* macht *Uranos* „Mutter Erde“ fruchtbar, indem er ihr Regen und milde Winde schenkt. Auch in Offb 12 wird *Wasser* von einer vom *Himmel* stammenden Gestalt hervorgebracht (und von der *Erde* aufgenommen), aber nicht als lebensspendender Regen, sondern als vernichtender *Strom*, den die Erde wegtrinken muss, um das Leben der Frau und Mutter derer, *die die Gebote Gottes halten und das Zeugnis Jesu haben* (V 17de), zu retten.

²⁴⁹ *Demeter* als Mutter- und Fruchtbarkeitsgöttin hat nicht nur lebensspendende, sondern auch bedrohliche und zerstörerische Seiten (vgl. Darstellungen der *Schakti* im Hinduismus): Auf der verzweifelten Suche nach ihrer in den Hades entführten Tochter Persephone bedroht sie die Welt mit einer Hungers-

Rolle spielen? Im Grunde handelt ja die Erde in ihrer Eigenschaft als Urmutter alles Lebenden, indem sie den Strom der Zerstörung abfängt. So sieht A.Y. Collins in dieser Darstellung auch einen möglichen *Reflex* auf die „Erdnatur“ der *Großen Mutter*²⁵⁰, die sie in der apokalyptischen Frau verkörpert sieht: „Her originally earthy nature is perhaps reflected in the fact that the earth is her ally in the struggle with the dragon“²⁵¹. In V 16 kommen m. E. allerdings weniger die mit erdhafter Mütterlichkeit verbundenen nährenden Aspekte zum Zug als vielmehr die kämpferische Seite einer ihre Kinder verteidigenden Mutter. Mit der *Erde* als Helferin²⁵² liegt in jedem Fall eine weitere *weibliche* Personifikation vor, die sich zwar „von den anderen genannten Frauengestalten dadurch unterscheidet, dass sie nicht ausdrücklich als γυνή bezeichnet wird“²⁵³, die aber im Rahmen des Frau-Drachen-Kampfes an entscheidender Stelle eine ausgesprochen aktive und für die Bewahrung der Frau segensreiche Rolle spielt²⁵⁴.

2.4 Mythologie in Offb 12²⁵⁵

Viele der hier beschriebenen Bildelemente finden sich, wie schon angeklungen ist, in mehr oder weniger starker Abwandlung auch in einer Reihe von antiken Mythen.

So werden für den Kampf Michaels mit dem Drachen und dessen Sturz (V 7-9)²⁵⁶ und für die Geschichte der vom Drachen verfolgten Gebälerin (V 1-6.13-17) zwei verschiedene mythische Traditionsstränge angenommen. Uns interessieren vor allem die Über-

not. Auch hierzu steht die helfende *Erde* in 12,16 im krassen Gegensatz, denn ihr Eingreifen will (Menschen- bzw. Christen-)Leben bewahren, statt es zu vernichten.

²⁵⁰ Vgl. A.Y. Collins, Symbolism 31: „The woman of ch[apter] 12 is the Great Mother in her protective, good aspect“.

²⁵¹ Ebd.

²⁵² Sie ist die einzige Figur, deren Aktion ausdrücklich als Hilfe bezeichnet wird; vgl. V 16a.

²⁵³ M. Koch, Drachenkampf 172.

²⁵⁴ Vgl. schon W. Hadorn, Offb 136, zur kämpferisch-schützenden Kraft von „Mutter Natur“ – ohne Berücksichtigung der hier vorliegenden *weiblichen* Metaphorik: „Naturkräfte gehören zu den schützenden *Dienern Gottes*“ (Hervorh. v. M.R.).

²⁵⁵ Vgl. dazu A.Y. Collins, Combat Myth 57-100; U.B. Müller, Offb 241-245; J. Roloff, Offb 123-126; H. Giesen, Offb 295-299; L. Sutter Rehmann, Offenbarung 728f; M. Koch, Drachenkampf 138-157.

²⁵⁶ Hier steht wohl der Mythos vom *Götterkampf im Himmel und vom Satanssturz* im Hintergrund, der uns in seiner ältesten Gestalt aus ugaritischen Texten bekannt ist: *El Eljon*, vom Hofstaat umgeben, sitzt auf dem Weltenberg; sein Gegner *Helel* will ihn vom Thron stürzen, scheitert jedoch und wird in die Unterwelt geworfen. In der griechischen Variante türmen die Erdriesen die höchsten Berge Griechenlands (Ossa und Olympos) aufeinander, um den Himmel zu erreichen, doch *Apoll* tötet sie mit seinen Pfeilen; vgl. J. Roloff, Offb 123f; H. Giesen, Offb 296. „Das eigentliche Anliegen dieses Mythos ist der Nachweis, daß es der obersten Gottheit gelungen ist, die chaotischen Mächte, die gegen die Weltordnung gerichtet sind, zu überwinden“ (ebd.). Im AT sind Motive dieses Mythos zu finden, die aber entmythisiert und vergeschichtlicht sind (vgl. Jes 14; Ez 28,11-19).

lieferungen, in denen sich der zur Zeit des Johannes international bekannte „Mythos der Himmelskönigin mit dem göttlichen Kind“²⁵⁷ widerspiegelt. An erster Stelle ist hier der griechische Mythos von der Geburt des *Apoll* durch die Göttin *Leto* zu nennen²⁵⁸: Der Drache *Python* erfährt, dass er vom Sohn der *Leto* getötet werden soll. Um diesem Schicksal zu entgehen, verfolgt *Python* *Leto* und versucht sie zu vernichten. *Boreas*, der Nordwind, bringt *Leto* auf Geheiß des *Zeus* zu *Poseidon*, der sie auf der Insel *Ortygia* verbirgt. Dort kommt *Apoll* (zusammen mit seiner Schwester *Diana*) zur Welt; am vierten Tag nach seiner Geburt nimmt er Rache an *Python* und tötet ihn. Beeindruckende Parallelen bestehen zu der von Plutarch (*De Iside et Osiride*) überlieferten ägyptischen Fassung des Mythos²⁵⁹: Göttermutter *Hathor-Isis* wird von dem als Schlange oder Drache dargestellten *Typhon-Seth* verfolgt. *Isis* gebiert den Sonnengott *Horus* und flieht auf die schwimmende Insel *Chemnis*, wo sie das Kind in Einsamkeit aufzieht. Später tötet *Horus* den *Seth*, der als Wasserdrache gezeichnet ist.

Griechischer und ägyptischer Mythos verdeutlichen, dass in Offb 12 sehr wahrscheinlich ein mythologisches Grundmuster seinen Niederschlag fand, das als universell angesehen werden kann²⁶⁰: „Der gemeinsame Plot von einem Bedrohungsszenario, das auf den Retter verweist, baut sich stets auf der gleichen Figuren- und Konfliktkonstellation auf und handelt ... immer wieder von der Gefährdung und Errettung des neugeborenen Kindes und seiner göttlichen Mutter durch eine übermächtige Drachengestalt, bevor sich das wehrlose Kind nach einer gelungenen Flucht zum künftigen Bezwinger der Chaosmacht entwickelt“²⁶¹.

Doch der Umgang des Sehers mit dem mythischen Muster ist eigenwillig; denn bestimmte Motive der heidnischen Mythen verändert er (Kind und Frau werden an unterschiedlichen Orten in Sicherheit gebracht), lässt er ganz weg (der Sohn erhält keine ruhmreiche Rolle im Kampf gegen den Drachen) oder verstärkt er (die Geburtswehen der Frau). Mythische Traditionen und Mythologeme stellt er so zusammen, dass er eine eigene mythische Erzählung im Dienste seiner Aussageabsicht gestaltet²⁶².

²⁵⁷ Vgl. E. Schüssler Fiorenza, Buch 50.

²⁵⁸ Zum Vergleich wird in der Literatur die dem C. Iulius Hyginus (vermutlich 2. Jh. n. Chr.) zugeschriebene Textfassung in *Fabulae* 140 herangezogen (so etwa bei H. Gollinger, Zeichen 129; U.B. Müller, Offb 243f; A.Y. Collins, *Combat Myth* 64; M. Koch, *Drachenkampf* 146).

²⁵⁹ Vgl. W. Bousset, Offb 354f; U.B. Müller, Offb 244; H. Giesen, Offb 296; M. Koch 145.

²⁶⁰ Vgl. E. Schüssler Fiorenza, Buch 50f; M. Koch, *Drachenkampf* 151; A. Vögtle, *Mythos* 412; A.Y. Collins, *Combat Myth* 57-71.

²⁶¹ M. Koch, *Drachenkampf* 144f.

²⁶² Vgl. M. Gielen, *Satanssturz* 176.

Dabei reinterpretiert er nicht nur heidnische Mythen „in Begriffen jüdischer Erwartung“²⁶³, wie das z. B. besonders durch die Betonung der Geburtswehen geschieht, sondern greift ebenso auf zahlreiche Motive des AT zurück, die im Grunde selbst mythischen Charakter haben²⁶⁴, wie etwa die oben dargestellten Elemente, die aus den zentralen Ur-Geschichten des Volkes Israel entlehnt sind oder auf diese anspielen²⁶⁵. Deshalb scheint es sinnvoll, – ganz abgesehen von einer „interpretatio Christiana“²⁶⁶ – nicht nur von einer „interpretatio Iudaica“²⁶⁷ des heidnischen Mythos zu sprechen, sondern mit Michael Koch auch von einer „*Interpretatio mythica* hinsichtlich der durchgängigen Referenz zum Alten Testament“²⁶⁸.

Welche Ziele verfolgt der Verfasser, wenn er diese mythische Ausdrucksform wählt²⁶⁹? Was bedeutet das im Hinblick auf die apokalyptische Frau?

Wenn Mythen dazu dienen, einer Gruppe, einem Volk oder einem Kollektiv *einen gemeinsamen Bezugspunkt* zur Verfügung zu stellen, das *Gemeinschaftsgefühl zu stärken* und *Orientierungshilfen* zu geben²⁷⁰, dann hat Johannes durch Offb 12 dazu einen wesentlichen Beitrag geleistet. Die Geschichte um die apokalyptische Frau bietet eine Hilfe zur Bewältigung der in den kleinasiatischen Gemeinden geltenden Realität mit ihren Zumutungen, Unabänderlichkeiten und Widersprüchlichkeiten, der erfahrenen Diskrepanz zwischen verheißenem Reich Gottes und trostloser, von Ausgrenzung bedrohter Gegenwart, die unter den Ansprüchen römischen Herrscherkultes von

²⁶³ E. Schüssler Fiorenza, Buch 51.

²⁶⁴ Vgl. M. Koch, Drachenkampf 152. Koch wehrt sich deshalb auch gegen eine Einteilung in Motive, die im AT vorkommen, und mythische Elemente. Bei einer ganzen Reihe von Mythologemen der Offb, die auch biblisch hergeleitet werden können, sei die Trennung von ‚alttestamentlich‘ und ‚mythisch‘ nicht durchzuhalten.

²⁶⁵ Der Wasserstrom auf die Sintflut, vgl. oben 2.1 c); die Nachkommen der Frau auf den Sündenfall; vgl. oben 2.2 b); die Rettung durch die maulaufreißende Erde auf den Exodus; oben 2.3 b). „Die Errettung der Frau wird auf diese Weise unmittelbar auf das ‚Rettungsgeschehen der Urzeit‘ bezogen und durch die Mischzitation in ein weitreichendes und sinnstiftendes Beziehungsgefüge eingeordnet. Dabei greift der Verfasser nicht einfach auf beliebige Traditionen zurück, sondern *reaktiviert* das alttestamentliche Verschlingungs-Motiv und *überträgt* es in angereicherter Form in seine *eigene mythische Konzeption*, wobei die eigenständige *Neukonzeption* mitsamt ihren sinnstiftenden Bezügen in einem *spannungsvollen Verhältnis zwischen Kontinuität und Diskontinuität* zu stehen kommt“ (M. Koch, Drachenkampf 133f; Hervorh. v. M.R.).

²⁶⁶ A. Vögtle, Mythos 415.

²⁶⁷ So R. Bergmeier, Altes und Neues 106. Näheres dazu ebd. 106-108. Auch U.B. Müller, Offb 242f, geht davon aus, dass dem Autor der Offb bereits eine jüdische Umprägung der ursprünglich heidnischen Mythen vorlag.

²⁶⁸ M. Koch, Drachenkampf 153.

²⁶⁹ Vgl. M. Koch, Drachenkampf 155: „Die offen hervortretende Mythisierung des Kapitels kann jedoch exegetisch nur fruchtbar gemacht werden, wenn ‚Mythos‘ gleichermaßen als eine spezifische sowie vom Verfasser absichtsvoll angewandte Ausdrucksform erkannt wird“.

²⁷⁰ Vgl. G. Dommermuth-Gudrich, Mythos 14-17.

Verfolgung und Tod geprägt sein konnte. Wählt der Autor Mythenmuster, die den aus der paganen Bevölkerung stammenden Christen vertraut sind, können diese an bekannte Bilder einschließlich ihrer emotionalen Qualitäten anknüpfen. Die Geschichte von einer göttlichen Frau, die Leben schenkt im Angesicht übermächtiger und unheimlicher Bedrohung, die von einem Ungeheuer verfolgt wird und doch überlebt, die (durch Rächer und Helfer) an ihren Platz und letztlich ‚zu ihrem Recht‘ gelangen wird (vgl. Kap 21), stellt ein positives Identifikationsangebot zur Verfügung und stärkt – trotz des zunächst offenen Endes – die Hoffnung auf ein ‚Happy End‘. Dass es eine Hauptdarstellerin ist, die da agiert, ist m. E. mehrfach motiviert:

- durch die im ‚Einzugsgebiet des Johannes‘ lebendige Verehrung bedeutender weiblicher (Mutter-)Gottheiten (Isis, Astarte)²⁷¹, deren Attribute auf die apokalyptische Frau übertragen werden;
- durch das im Kulturraum der Offb geläufige Mythenschema von Mutter – Kind – Drachen;
- durch die antik-jüdische Tradition, Zion bzw. das Volk Israel weiblich zu metaphorisieren;
- möglicherweise durch lebendiges Fortleben paulinischer Überlieferungen (die kleinasiatischen Gemeinden des Johannes lagen im „paulinischen Traditionsbereich“²⁷²) wie der Vorstellung einer himmlischen Mutter der Christen in Gal 4,26;
- durch die einmalige Möglichkeit, in Bildern genuin *weiblicher* Existenz, nämlich den *Wehen* und der *Geburt*, fundamentalanthropologische Erfahrungen von Schmerz, guter Hoffnung, zeitlicher Befristung und Anbruch neuen Lebens zu symbolisieren, zu konzentrieren und zu transportieren.

2.5 Resümee

Die apokalyptische Frau begegnet im Rahmen einer umfangreichen Bildfolge, die dem Traum nicht unähnlich und deshalb auch stark von unbewussten und irrationalen Zügen bestimmt ist²⁷³. Anders als etwa in den paulinischen Briefen setzt hier nicht ein rhetorisch geschulter Autor gezielt ein Bild ein, um dem eigenen Anliegen größere Anschau-

²⁷¹ A.Y. Collins, Symbolism 24: „Mother goddesses were very prominent in Asia Minor“. Für Collins ist der Rückgriff des Johannes auf Mythen, in denen weibliche Gottheiten eine Hauptrolle spielen, zugleich ein Hinweis darauf, dass er gezwungen war, sich mit der weiblichen Seite des Göttlichen zu ‚arrangieren‘ („... he was forced to come to terms with the feminine aspect of the divine“; ebd.).

²⁷² M. Karrer, Johannesoffenbarung 291.

²⁷³ Vgl. oben § 1 3.4.

lichkeit und Durchsetzungskraft zu verleihen. Das Bild der Frau in Offb 12 ist nicht punktuell platzierter stilistischer Kunstgriff oder wesentlicher Bestandteil eines Argumentationsganges, sondern *Teil und konstitutiver Wesenszug der apokalyptischen Redeweise*, die ihre Wurzeln in orientalisches-atl-prophetischer Bildrede hat. Dazu gehört, dass das Bild *in vielen verschiedenen Einzelzügen* präsentiert wird; es kommt zu einer *kontrastreichen bis ambivalenten*²⁷⁴ Darstellung der Frauenfigur:

Deutlich wird das schon im *ersten Bild* von der hochschwangeren Himmelskönigin, die vom Drachen bedroht ist: Hier ist die apokalyptische Frau ganz zu Beginn ihres Auftretens in einer Mischung aus anthropomorphen und ‚astromorphen‘ Merkmalen als mächtige überirdische Figur (Göttin, Sternbild) gezeichnet.

Ihre ‚hoheitliche‘ und (irdischen) Nöten enthobene Erscheinung wird aber sofort konterkariert durch die plastische Beschreibung von quälenden Geburtswehen. Die per se gefährvolle und, zumal in der Antike für Mutter und Kind in stärkerem Maß als heute, lebensgefährliche Situation der Geburt²⁷⁵ wird zur völligen Ohnmachtserfahrung gesteigert durch das Auftreten des Drachen, der das in mühevoller „Geburtsarbeit“²⁷⁶ hervorgebrachte Kind verschlingen will. Mit Bedacht hat der Seher dieses alte mythische Erzählmuster gewählt, um Erlebnissen des hilflosen Ausgeliefertseins und der zähneknirschenden Ohnmacht ‚ein Gesicht zu geben‘²⁷⁷.

Vor diesem düsteren Hintergrund erscheinen die erfolgreiche Entbindung des Kindes und seine sofortige Aufnahme in den Thronsaal Gottes im *zweiten Bild* umso befreiender und tröstlicher. Ist der die Frau und ihren Nachwuchs bedrohende Drache Inbegriff der drohenden Vernichtung von Hoffnung und Leben, kann die *erfolgreich gebärende Frau und Mutter übriger Nachkommen* als Sinnbild für Fruchtbarkeit und neues Leben mit weiteren entsprechend positiven Konnotationen²⁷⁸ verstanden werden²⁷⁹.

Die Frau, die zugleich Mutter des Messias *und* der übrigen Nachkommenschaft ist, bringt Christus und die Gemeinden in eine enge ‚geschwisterliche‘ Verbindung. Diese ‚funktioniert‘ nicht nur über die Tatsache, dass sowohl der Messias als auch die (klein-

²⁷⁴ Vgl. dazu auch D. Pezzoli-Olgiati, Gericht 90.

²⁷⁵ Vgl. L. Sutter Rehmann, Gebärerin 225-233.

²⁷⁶ Ebd. 248f.251.

²⁷⁷ Vgl. oben § 1 3.3.

²⁷⁸ L. Sutter Rehmann, Gebärerin 249, sieht beispielsweise im Gebären der Frau einen „Ausdruck für die widerständige Arbeit“ gegenüber lebenszerstörerischen Mächten.

²⁷⁹ *Kontrastierende* Erzählzüge sind in diesem Bildsegment nicht in der Gestalt der Frau vereint, sondern auf die zwei Figuren Frau und Drache verteilt. Tiefenpsychologische Interpretationen (hier nach der Tradition der Analytischen Psychologie von C.G. Jung) nehmen die Spaltung wieder zurück und deuten beide Figuren intrapsychisch als Anteile der sich entwickelnden Psyche: Dann kann der Drache die zerstörerische Seite der *Großen Mutter* symbolisieren, von der sich das Ich in seinem Prozess der Selbstwerdung befreien muss; vgl. A.Y. Collins, Symbolism 28f.

asiatischen) Christengemeinden, für die der Seher schreibt, beide aus dem Volk Israel hervorgegangen sind²⁸⁰, sondern auch über die ‚Schicksalsgemeinschaft‘, in der sich beide befinden: Wie der Drache Christus zu vernichten drohte, so auch die Christen. Doch so wie Christus gerettet wurde, so gelangen die *Geschwister* ebenfalls zum Sieg (... *denn hinabgeworfen wurde der Ankläger unserer Geschwister ... und sie besiegten ihn ...*; V 10e-11). Auf diese Weise macht Johannes deutlich, dass „die Heilsgemeinde ... mit ihrem Herrn unmittelbar zusammen[hängt]“²⁸¹, auch wenn sie an dessen unangreifbarer Position und dem über den Drachen errungenen Triumph noch nicht sichtbaren Anteil hat.

Eine zwiespältige Erfahrung spiegelt auch das *dritte Bild* von der „Flüchtlingsfrau“²⁸², die Unterstützung und Unterschlupf findet. Nicht nur die Frau ‚fällt aus allen Wolken‘, verlässt ihren himmlischen Ausgangspunkt (V 6a), sondern auch der Drache (V 7-9), der voller Wut zu „Erde und Meer“ herabkommt (V 12). Die Bedrohung der Frau endet eben nicht mit der Geburt des Messias-Kindes; vielmehr folgt eine Wüsten-Zeit, in der es zu einer „satanische[n] Wiederholung der Sintflut“²⁸³ kommt²⁸⁴. Mit der „Platzierung“²⁸⁵ (ein von Gott bereiteter, „ihr Ort“; V 6bc.14b) und Ernährung der Frau in der Wüste knüpft der Seher an die Exodustradition als Ur-Rettungs-Erfahrung des Volkes Israel an.

Die anfangs von Gott *unmittelbar* gewährte Hilfe wird durch das Einbringen von speziellen – pagan wie biblisch aus mythischen Zusammenhängen bekannten – *Helfern* in das Erzählgeschehen mythisch-narrativ entfaltet und zeigt, dass die Frau respektive die Kirche nicht wehrloser Spielball dämonischer Mächte ist, die Herrschaftsansprüche weltlicher Herrscher symbolisieren und für eine Welt stehen, „die sich selbst genug ist und Gott nicht die Ehre gibt“²⁸⁶. Eine besondere Rolle spielt dabei die personifizierte

²⁸⁰ Vgl. M. Gielen, Satanssturz 178.

²⁸¹ J. Roloff, Offb 125.

²⁸² L. Sutter Rehmann, Gebärerin 223.

²⁸³ J. Ellul, Apokalypse 80. Hier liegt möglicherweise schon eine Verbindung zu 17,1 vor, wo Babylon als jene bezeichnet wird, *die an vielen Wassern sitzt* (siehe unten § 3), und zum Beginn der Endvision vom himmlischen Jerusalem, wo in 21,1 betont wird, dass das *Meer* – als Ort widergöttlicher Mächte – *nicht mehr ist* (siehe unten § 4); vgl. J. Kalms, Sturz 93.

²⁸⁴ Die Tsunami-Flutwellen Ende 2004 und die durch den Hurrikan Katrina hervorgerufenen Überschwemmungen im Südwesten der USA im August 2005 geben Menschen unserer Zeit eine neue, reale Vorstellung von den möglichen Dimensionen einer Bedrohung durch Wassermassen und deren katastrophalen Folgen (Tausende von Opfern; gigantisches Ausmaß an Zerstörung der Lebensgrundlagen).

²⁸⁵ Die Bedeutung des jeweiligen „Platzes“ ist für Offb 12 nicht zu unterschätzen: Zum einen spielen rein quantitativ Ortsangaben und Ortswechsel – wie oben in 1.4 d) beschrieben – eine herausragende Rolle, zum anderen sind Plätze und Platzwechsel eng miteinander verbunden und aufeinander abgestimmt; vgl. dazu M. Gielen, Satanssturz 176f.

²⁸⁶ J. Frey, Bildersprache 181.

Erde als Helferin der Frau²⁸⁷. Als Fundament und Basis allen irdischen Daseins ist sie *die* Helferin schlechthin, gibt der Frau wieder „festen Boden unter den Füßen“²⁸⁸, ist damit nicht nur *Ort* und *Adressatin* des Unheils (vgl. V 12c), sondern auch *Ort* der Unterstützung. Dieser prosopopoetische Einsatz der Erde als *weiblicher* Figur ergänzt nicht nur „das Spektrum der Personifikationen um den Bereich des Naturhaften“ und „reichert ... die mythische Aussagequalität von Apk 12 zusätzlich an“²⁸⁹, sondern hat in der Darstellung ihrer (erd-)mütterlich-weiblichen Kampfbereitschaft ausgesprochen trostvollen Charakter für Christengemeinden, die sich schwer tun, in der vom paganen römischen Imperium dominierten Welt Kleinasiens als Gemeinde auszuhalten und ihren *Platz* zu behaupten.

Die apokalyptische Frau wird in zahlreichen ‚Rollen‘ präsentiert, die nur sehr schwer einer einheitlichen Deutung zuzuführen sind. Poly- oder Multivalenz, ‚Mehrwertigkeit‘, wird der Frauenfigur vielfach bescheinigt²⁹⁰. Doch spricht eine Reihe von Indizien – die Zwölfzahl, die dargestellte Verfolgungssituation, der Einsatz des Völkerarchonten Michael²⁹¹, die Rede von den *Übrigen ihrer Nachkommenschaft* und schließlich der christliche Gesamtkontext²⁹² – tatsächlich dafür, dass die Frau als Sinnbild für die Gemeinschaft der Christusgläubigen verstanden werden kann. Die kontrastreiche Darstellung der Frauenfigur und die Anordnung der einzelnen Bild- und Erzählzüge um die Frau sind Folge der Aussageabsicht des Verfassers: Mit der von ihm erzählten mythischen Geschichte möchte er das, was die durch ein „Zusammengehörigkeitsbewußtsein“²⁹³ verbundenen kleinasiatischen Gemeinden erfahren, auf Möglichkeiten von Kirchesein hindeuten. Im Einzelnen zeigt er

- die Frau als leuchtendes Vor- und Urbild von Kirche am bzw. im Himmel, das in seinem kosmischen Glanz die Göttinnen Kleinasiens und Roms übertrifft²⁹⁴;

²⁸⁷ An dieser Stelle sei die Bemerkung erlaubt, dass das Motiv von der im Kampf um die Frau wassertrinkenden Erde in der Exegese ausgesprochen stiefmütterlich behandelt wird. Vgl. dazu P. Busch, *Drache* 176: „Es ist auffällig, daß V.15f. bei der Erklärung des Kapitels sehr wenig Raum zubemessen wurde“.

²⁸⁸ L. Sutter Rehmann, *Gebärerin* 224.

²⁸⁹ M. Koch, *Drachenkampf* 172. Möglicherweise als ein Abglanz *matriarchaler* Mythenschichten? Vgl. dazu das Kapitel „Muttergöttinnen“ in G. Dommermuth-Gudrich, *Mythen* 182-189.

²⁹⁰ Vgl. E. Schüssler Fiorenza, *Buch 51*: „Das spannungsreiche, multivalente Symbol der ‚Frau, bekleidet mit der Sonne‘, hat zu sehr verschiedenen Interpretationen Anlaß gegeben“.

²⁹¹ Vgl. dazu M. Gielen, *Satanssturz* 178.

²⁹² Vgl. M. Koch, *Drachenkampf* 174-182; M. Gielen, *Satanssturz* 177f.

²⁹³ M. Karrer, *Johannesoffenbarung* 291.293.

²⁹⁴ Vgl. E. Schüssler Fiorenza, *Buch 51*: „Die Anspielung auf den Herrscherkult und die Göttin Roma ist vermutlich in Apk 12 beabsichtigt, da die ‚Frau, bekleidet mit der Sonne‘, ganz offensichtlich ein Gegenbild zu Babylon darstellt, das in Kapitel 17 und 18 aller Wahrscheinlichkeit nach Rom und seine Verbündeten repräsentiert“.

- die Frau als Urmutter christlichen Lebens, als Bild für eine Kirche, die neuem Leben Raum gibt²⁹⁵, und zwar im Angesicht lebensvernichtender Kräfte;
- die Frau als Bild für ein Glaubenskollektiv, das sich in ‚familiärer‘ (*geschwisterlicher*) Gemeinschaft mit dem aus Tod zum Sieg gelangten Christus versteht;
- die Frau als Sinnbild einer Kirche, welche die Urerfahrungen des Exodusvolkes teilt (Flucht in die Wüste; Schutz vor Wasserfluten);
- die Frau als Bild für eine Kirche, die *ihren Platz auf Erden* hat, beschützt (nicht vor, aber *in* Katastrophen) und genährt (durch die wunderbare Hilfe Gottes, *fern vom Angesicht der Schlange*; V 14d).

Der Seher weiß um die grundlegende Wahrheit, dass der Glaube an den Gott Jesu Christi nur in einer Glaubens-Gemeinschaft, einem Glaubens-Volk, der Kirche, der Gemeinschaft von Gemeinden generiert wird, bestehen und fortleben kann. Deshalb sucht und findet er das Zeichen „Frau“ *am* bzw. *im Himmel*, das ihm neben einer Reihe von anderen Bildern für die Gemeinden (Sterne, Leuchter, Engel der Gemeinden; vgl. 1,16.20; 2,1) immense Ausdrucksmöglichkeiten eröffnet: Im narrativen Gesamtzusammenhang einer mythosartigen Erzählung kann er auf alte Muster zurückgreifen, um Konstellationen der Gegnerschaft und der Unterstützung deutlich werden zu lassen. Mit seiner apokalyptischen Frau knüpft er einerseits an beeindruckende weibliche Bildtraditionen seiner Zeit und seines Kulturraumes an und schöpft andererseits die mit der Weiblichkeit gegebenen möglichen Sinnbezüge von Schwangerschaft, Gebären und Nachwuchs – aber auch von Verletzlichkeit und Schutzbedürftigkeit²⁹⁶ – aus.

Auch wenn Johannes das Zeugnis jedes Einzelnen würdigt (vgl. 2,13: *Antipas, mein treuer Zeuge*), denn dieses Zeugnis bedeutet Sieg (vgl. 12,11), scheint er fest davon überzeugt, dass die Gemeinschaft der Christusgläubigen *als Gemeinschaft*, obwohl von unmenschlicher Drachen-Drangsal bedroht, weder ihre Handlungsfähigkeit noch die Unterstützung von himmlischer und irdischer Seite völlig verlieren kann. Die apokalyptische Frau ist ihm Inbegriff eines lebendigen *Kollektivs*, das zwar, um zu überleben, einem mächtigeren Gegner weichen muss, doch dabei nicht seine Fähigkeit

²⁹⁵ Bei der künstlerischen Rezeption von Offb 12 fällt auf, dass eine Kirche im Bild der *werdenden Mutter* (mit den deutlichen Zeichen einer Hochschwangeren) praktisch nicht vorkommt.

²⁹⁶ Vgl. L. Sutter Rehmann, Gebärerin 224: „Die Frau wird als sehr verletzlich und im Grunde ohnmächtig offenbart“. L. Sutter Rehmann macht die Beobachtung des erheblichen Machtverlustes der Frau (von der erhabenen Himmelskönigin zur verfolgten Flüchtlingsfrau) zum Ausgangspunkt ihrer „Abwärts-Theologie“ (vgl. ebd. 223-225) und vergleicht die theologische Perspektive des Johannes mit einer Kreuzestheologie, die eine Absage an jede *theologia gloriae* erteilt: „Wie uns Jesus in der Passionsgeschichte zuerst als mächtiger Held, der den Tempel reinigt und als gefeierter Messiasprätendent in Jerusalem einzieht, geschildert wird, um nur wenige Tage später als gefolterter Staatsfeind auf Golgotha zu sterben, so erleidet die Frau hier das Schicksal von himmelhoher Bewunderung, Kraft und Souveränität, das aber in Ohnmacht, Folter und Flucht umschlägt (Vgl. dazu auch Phil 2,6-11)“ (ebd. 225).

verliert, neues Leben hervorzubringen – und dies nicht nur einmal, sondern als „Mutter“ zahlreicher Nachkommen (vgl. 7,4-9).

Abschließend möchte ich noch einen Seitenblick auf das mariologische Verständnis von Offb 12 werfen, das zusammen mit der ekklesiologischen Interpretation zu den ältesten Auslegungstraditionen in der christlichen Kirche zählt²⁹⁷. Zahllose Exegeten und Exegetinnen haben sich bemüht, Argumente zusammenzutragen, die für oder wider eine Deutung der apokalyptischen Frau auf Maria sprechen²⁹⁸. Unbestritten spielen in dieser Frage konfessionelle Prägungen eine große Rolle²⁹⁹. Auf der anderen Seite entsteht bisweilen der Eindruck, dass die Eigenheiten metaphorischer Ausdruckweise zu wenig berücksichtigt werden. Es sei daran erinnert, dass Metaphern nicht in einfache Gleichungen aufgelöst werden können (z. B. die apokalyptische Frau *ist* die Kirche oder *ist* Maria), sondern einen Bedeutungsraum eröffnen, der durch Definitionen, Zuschreibungen oder Vergleiche nicht eingeholt werden kann³⁰⁰. Die Darstellung der Frau in Offb 12 enthält Elemente (vor allem die Geburt des Messias-Kindes in V 5), die unweigerlich Assoziationen an die reale Mutter Jesu wecken. Auch wenn m. E. die Indizien überwiegen, die die Frau als Sinnbild einer kollektiven Größe erscheinen lassen, enthält die Frauengestalt ein Sinnpotential, das eine mariologische Deutung zur Geltung bringen kann – allerdings im Sinne einer entfalteten Mariologie, die Maria als Inbegriff und Urbild der Kirche versteht. Ob dies vom Verfasser intendiert war, ist fraglich. Viel hängt hier an der Einschätzung, ob schon in ntl Zeit Maria als Urbild, Archetyp oder einfach Verkörperung der Kirche verstanden wurde (Joh 19,26 als ein möglicher Beleg?), sie also „überindividuell figurierte“³⁰¹.

So haben mariologische, aber auch israelologische und eschatologische Deutungsversuche durchaus ihre Berechtigung: „Die unterschiedlichen Deutungen und Namen, die ihr [der Himmelsfrau, M.R.] dabei zugeordnet wurden, ergänzen sich vielmehr ihrerseits erst zu

²⁹⁷ Vgl. M. Koch, *Drachenkampf* 163; H. Giesen, *Offb* 171f.; H. Gollinger, *Zeichen* 28f. Als einer der ersten Interpreten, die diese Auslegung vertraten, wird *Epiphanius von Salamis* (gest. 403) genannt.

²⁹⁸ Vgl. H. Gollinger, *Zeichen* 27-41; M. Koch, *Drachenkampf* 163-168; J.U. Kalms, *Sturz* 101f.; H. Giesen, *Offb* 271-273.

²⁹⁹ So stieg etwa im Anschluss an die Verkündigung des Dogmas von der Unbefleckten Empfängnis Mariens durch Pius IX. (1854) die Zahl der katholischen Exegeten, die Offb 12 mariologisch deuteten, sprunghaft an; vgl. H. Gollinger, *Zeichen* 28. Andererseits bemühten sich gerade katholische Ausleger und Auslegerinnen in den letzten Jahrzehnten, exegetische Sorgfalt walten zu lassen, um nicht in den Ruf zu kommen, aufgrund weltanschaulicher Vorentscheidungen wissenschaftlichen Standards nicht Genüge zu tun. Natürlich gehen auch in die Ablehnung der mariologischen Deutung weltanschauliche Vorentscheidungen ein (Hinweis von O. Schwankl).

³⁰⁰ Vgl. dazu Teil B 1.2.

³⁰¹ Wendung von O. Schwankl.

einem Gesamtbild, das die unterschiedlichen Facetten einander zuordnet, die längst in dem komplexen Bildgefüge von Apk 12 angelegt sind³⁰².

³⁰² M. Koch, Drachenkampf 225.

§ 3 Die Hure Babylon: Offb 17,1 – 19,5

In Kap 17 stoßen wir auf eine weitere Frauengestalt, die metaphorische Bedeutung hat: In einer umfangreichen Vision zeigt einer der sieben Schalenengel dem Seher eine kostbar gekleidete Frau, die auf einem (an den Drachen aus Offb 12 erinnernden) Tier reitet. Während allerdings die apokalyptische Frau Schritt für Schritt in teils kontrastreichen Bildern präsentiert wird, sich ein Verständnis ihrer Identität erst langsam aus der Zusammenschau zahlreicher Einzelbilder herauschält, erhält die Frau in Offb 17,1 – aus dem Mund des Engels – sofort ein ‚Etikett‘: Es ist die *große Hure*, die sogar einen Eigennamen trägt, der sie noch weiter qualifiziert: *Und auf ihrer Stirn (war) ein Name geschrieben, ein Geheimnis, Babylon, die große, die Mutter der Huren und der Gräuel der Erde* (V 5).

Es scheint sinnvoll, den Text, in dem die Hure Babylon eine Rolle spielt, mit in unsere Untersuchung zur femininen Gemeinemetaphorik einzubeziehen. Dafür spricht neben der Tatsache, dass es sich um eine weibliche Personifikation handelt, die in enger Beziehung zur *Braut des Lammes* in den Schlusskapiteln (und möglicherweise auch zur apokalyptischen Frau in Offb 12)³⁰³ steht, auch die Auslegungsgeschichte des Textes: Buß- und Reformprediger des späten Mittelalters haben sich immer wieder der Huren-Metapher bedient, um die Missstände der römischen Kirche zu kritisieren³⁰⁴.

Offb 17,1 – 19,5 selbst nimmt Identifikationen und Verweisungen vor, die nahe legen, die Hure als (Sinn-)Bild für die von den jungen Christengemeinden Kleinasiens als bedrohlich erlebte Weltmacht des Römischen Reiches zu deuten. So zielt die Hauptaussage des Hurenbildes zwar nicht unmittelbar auf die Gemeinden, doch ist nicht auszuschließen, dass Johannes mit seiner Schilderung der Hure auch Kritik am Verhalten einzelner Gemeinden üben wollte³⁰⁵.

³⁰³ Zu den Verknüpfungen und dem Zusammenhang der großen Frauenbilder in der Offb siehe unten § 5.

³⁰⁴ Vgl. J. Werbick, Kirche 228-231. Bekannt ist Luthers Polemik, der Papst selbst sei der Anti-Christ, der sich die Kirche zur Hure genommen habe und sie in ‚Babylonischer Gefangenschaft‘ halte. Dazu Werbick: „Luthers grobe Polemik warf freilich nur in äußerster Zuspitzung die Fragen auf, die vor ihm schon viele Theologen des späten Mittelalters bewegten: Wie weit reicht die Verheerung der Kirche? Hat sie die ganze Kirche ergriffen, oder wird nicht doch an ihr auch noch Gottes unbeugsamer Heilswille für die Menschen greifbar? Ist sie immer noch erkennbar die von Gott geheiligte Braut, oder ist das, was man ihr ansehen kann, nur noch ihre Dirnenexistenz?“ (ebd. 230).

³⁰⁵ Siehe unten 2.4. In dieser Arbeit liegt der Schwerpunkt auf der Darstellung der Hure Babylon *als Gegenbild zum himmlischen Jerusalem*.

1. Der Text

1.1 Text und Übersetzung³⁰⁶

Kap 17

Καὶ ἦλθεν εἰς ἓκ τῶν ἑπτὰ ἀγγέλων τῶν ἔχόντων τὰς ἑπτὰ φιάλας καὶ ἐλάλησεν μετ' ἐμοῦ λέγων· δεῦρο, διέξω σοι τὸ κρίμα τῆς πόρνῆς τῆς μεγάλῃς τῆς καθημένης ἐπὶ ὑδάτων πολλῶν,	1 a b c d e f g	Und es kam einer von den sieben Engeln, die die sieben Schalen hatten, und redete mit mir und sagte: Komm, ich werde dir das Gericht über die große Hure zeigen, die an vielen Wassern sitzt,
μεθ' ἧς ἐπόρνευσαν οἱ βασιλεῖς τῆς γῆς καὶ ἐμεθύσθησαν οἱ κατοικοῦντες τὴν γῆν ἐκ τοῦ οἴνου τῆς πορνείας αὐτῆς.	2 a b	mit der die Könige der Erde hurten, und die Bewohner der Erde sind vom Wein ihrer Hurerei trunken geworden.
Καὶ ἀπήνεγκέν με εἰς ἔρημον ἐν πνεύματι. Καὶ εἶδον γυναῖκα καθημένην ἐπὶ θηρίον κόκκινον, γέμον[τα] ὀνόματα βλασφημίας, ἔχων κεφαλὰς ἑπτὰ καὶ κέρατα δέκα.	3 a b c d e	Und er trug mich fort in (die) Wüste im Geist. Und ich sah eine Frau, die auf einem scharlachroten Tier saß, das voll mit Namen der Lästerung war (und) sieben Köpfe und zehn Hörner hatte.
Καὶ ἡ γυνὴ ἦν περιβεβλημένη πορφυροῦν καὶ κόκκινον καὶ κεχρυσωμένη χρυσίῳ καὶ λίθῳ τιμίῳ καὶ μαργαρίταις, ἔχουσα ποτήριον χρυσοῦν ἐν τῇ χειρὶ αὐτῆς γέμον βδελυγμάτων καὶ τὰ ἀκάθαρτα τῆς πορνείας αὐτῆς	4 a b c d	Und die Frau war umkleidet mit Purpur und Scharlach und vergoldet mit Gold und wertvollem Stein und Perlen und hatte einen goldenen Becher in ihrer Hand, der gefüllt war mit Gräueln und dem Unrat ihrer Hurerei.
Καὶ ἐπὶ τὸ μέτωπον αὐτῆς ὄνομα γεγραμμένον, μυστήριον, Βαβυλῶν ἡ μεγάλη, ἡ μήτηρ τῶν πορνῶν καὶ τῶν βδελυγμάτων τῆς γῆς.	5 a b c d	Und auf ihrer Stirn (war) ein Name geschrieben, ein Geheimnis, Babylon, die große, die Mutter der Huren und der Gräuel der Erde.
Καὶ εἶδον τὴν γυναῖκα μεθύουσαν ἐκ τοῦ αἵματος τῶν ἁγίων	6 a	Und ich sah die Frau betrunken vom Blut der Heiligen

³⁰⁶ Ich beschränke mich bei der Textpräsentation auf 17,1-7.9.15-18; 18,1-10, weil hier m. E. relevante Züge der Huren-Stadt-Schilderung und ihres Schicksals deutlich werden. In diesem Zusammenhang soll noch ausdrücklich auf 18,16.23 hingewiesen werden: In V 16 wird die Stadt – analog zur Bekleidung der Hure in 17,4 – beschrieben als *umkleidet mit Byssus-Leinen und Purpur und Scharlach und vergoldet mit Gold und wertvollem Stein und Perlen*; in V 23 ist sie der Ort, an dem *kein Licht einer Lampe mehr scheinen wird*. Beide Verse sind bei einem Vergleich der Hure mit der apokalyptischen Frau aus Kap 12 und mit der Braut des Lammes, dem neuen Jerusalem (Kap 19 – 22) zu berücksichtigen. Näheres dazu unter § 5.

καὶ ἐκ τοῦ αἵματος τῶν μαρτύρων Ἰησοῦ. Καὶ ἐθαύμασα ἰδὼν αὐτήν θαῦμα μέγα.	b b ₁ b	und vom Blut der Zeugen Jesu. Und ich staunte, als ich sie sah, ein großes Staunen.
Καὶ εἶπέν μοι ὁ ἄγγελος· διὰ τί ἐθαύμασας; ἐγὼ ἐρῶ σοι τὸ μυστήριον τῆς γυναικὸς καὶ τοῦ θηρίου τοῦ βαστάζοντος αὐτήν τοῦ ἔχοντος τὰς ἑπτὰ κεφαλὰς καὶ τὰ δέκα κέρατα.	7 a b c d e	Und der Engel sprach zu mir: Warum stauntest du? Ich werde dir das Geheimnis der Frau und des Tieres sagen, das sie trägt, das die sieben Köpfe und die zehn Hörner hat.

(V 8: Deutung des Tieres)

ὦδε ὁ νοῦς ὁ ἔχων σοφίαν.	9 a	Hier (ist) der Verstand (nötig), der Weisheit hat.
Αἱ ἑπτὰ κεφαλαὶ ἑπτὰ ὄρη εἰσὶν, ὅπου ἡ γυνὴ κάθηται ἐπ' αὐτῶν. καὶ βασιλεῖς ἑπτὰ εἰσὶν·	b c d	Die sieben Köpfe sind sieben Berge, wo die Frau auf ihnen sitzt, und sieben Könige sind sie.

(V 10-14: Deutung des Tieres)

Καὶ λέγει μοι· τὰ ὕδατα ἃ εἶδες οὗ ἡ πόρνη κάθηται, λαοὶ καὶ ὄχλοι εἰσὶν καὶ ἔθνη καὶ γλῶσσαι.	15a b b ₁ b ₂ b c	Und er sagt zu mir: Die Wasser, die du sahst, wo die Hure sitzt, sind Völker und Volksmengen und Völkerschaften und Zungen.
Καὶ τὰ δέκα κέρατα ἃ εἶδες καὶ τὸ θηρίον οὗτοι μισήσουσιν τὴν πόρνην καὶ ἡρημωμένην ποιήσουσιν αὐτήν καὶ γυμνήν καὶ τὰς σάρκας αὐτῆς φάγονται καὶ αὐτήν κατακαύσουσιν ἐν πυρί.	16a a ₁ a b c d e	Und die zehn Hörner, die du sahst, und das Tier, diese werden die Hure hassen und werden sie verwüstet und nackt machen und ihr Fleisch werden sie essen und sie im Feuer verbrennen.
ὁ γὰρ θεὸς ἔδωκεν εἰς τὰς καρδίας αὐτῶν ποιῆσαι τὴν γνώμην αὐτοῦ καὶ ποιῆσαι μίαν γνώμην καὶ δοῦναι τὴν βασιλείαν αὐτῶν τῷ θηρίῳ ἄχρι τελεσθήσονται οἱ λόγοι τοῦ θεοῦ.	17a b c d e	Denn Gott gab in ihre Herzen, seine Absicht auszuführen und eine (einzige) Absicht zu tun und ihre Herrschaft dem Tier zu geben, bis die Worte Gottes erfüllt sein werden.
Καὶ ἡ γυνὴ ἣν εἶδες ἔστιν ἡ πόλις ἡ μεγάλη ἡ ἔχουσα βασιλείαν ἐπὶ τῶν βασιλέων τῆς γῆς.	18a a ₁ a b	Und die Frau, die du sahst, ist die große Stadt, die Herrschaft hat über die Könige der Erde.

Kap 18

Μετὰ ταῦτα εἶδον ἄλλον ἄγγελον καταβαίνοντα ἐκ τοῦ οὐρανοῦ	1 a	Danach sah ich einen anderen Engel vom Himmel herabsteigen,
---	-----	--

ἔχοντα ἐξουσίαν μεγάλην, καὶ ἡ γῆ ἐφωτίσθη ἐκ τῆς δόξης αὐτοῦ.	b c	der hatte große Macht, und die Erde wurde von seiner Herrlichkeit erleuchtet.
καὶ ἔκραξεν ἐν ἰσχυρᾷ φωνῇ λέγων· ἔπεσεν ἔπεσεν Βαβυλῶν ἡ μεγάλη, καὶ ἐγένετο κατοικητήριον δαιμονίων καὶ φυλακὴ παντὸς πνεύματος ἀκαθάρτου καὶ φυλακὴ παντὸς ὀρνέου ἀκαθάρτου [καὶ φυλακὴ παντὸς θηρίου ἀκαθάρτου] καὶ μεμισημένου,	2 a b c d e f g	Und er schrie mit starker Stimme und sprach: (Es) fiel, (es) fiel Babylon, die große, und wurde eine Wohnstätte der Dämonen und ein Gefängnis eines jeden unreinen Geistes und ein Gefängnis eines jeden unreinen Vogels und ein Gefängnis eines jeden unreinen und gehassten Tieres,
ὅτι ἐκ τοῦ οἴνου τοῦ θυμοῦ τῆς πορνείας αὐτῆς πέπωκαν πάντα τὰ ἔθνη καὶ οἱ βασιλεῖς τῆς γῆς μετ' αὐτῆς ἐπόρνευσαν καὶ οἱ ἔμποροι τῆς γῆς ἐκ τῆς δυνάμεως τοῦ στρήνου αὐτῆς ἐπλούτησαν.	3 a b c	weil vom Wein der Leidenschaft ihrer Hurerei alle Völker getrunken haben und die Könige der Erde mit ihr hurten und die Kaufleute der Erde aus der Macht ihrer Schwelgerei reich wurden.
Καὶ ἤκουσα ἄλλην φωνὴν ἐκ τοῦ οὐρανοῦ λέγουσαν· ἐξέλθατε ὁ λαός μου ἐξ αὐτῆς ἵνα μὴ συγκοινωνήσητε ταῖς ἀμαρτίαις αὐτῆς, καὶ ἐκ τῶν πληγῶν αὐτῆς ἵνα μὴ λάβητε,	4 a b c d	Und ich hörte eine andere Stimme aus dem Himmel sagen: Kommt heraus, mein Volk, aus ihr, damit ihr nicht teilhabt an ihren Sünden, und damit ihr nicht von ihren Plagen empfangt,
ὅτι ἐκολλήθησαν αὐτῆς αἱ ἀμαρτίαι ἄχρι τοῦ οὐρανοῦ καὶ ἐμνημόνευσεν ὁ θεὸς τὰ ἀδικήματα αὐτῆς.	5 a b	denn aufgetürmt wurden ihre Sünden bis zum Himmel, und Gott gedachte ihrer Unrechttaten.
ἀπόδοτε αὐτῇ ὡς καὶ αὐτὴ ἀπέδωκεν καὶ διπλώσατε τὰ διπλᾶ κατὰ τὰ ἔργα αὐτῆς, ἐν τῷ ποτηρίῳ ὧ ἐκέρασεν κεράσατε αὐτῇ διπλοῦν,	6 a b c d d ₁ d	Vergeltet ihr, wie auch sie vergolten hat, und verdoppelt das Doppelte gemäß ihren Werken! In dem Becher, den sie mischte, mischt ihr doppelt!
ὅσα ἐδόξασεν αὐτὴν καὶ ἐστρηνίασεν, τοσοῦτον δότε αὐτῇ βασανισμὸν καὶ πένθος. ὅτι ἐν τῇ καρδίᾳ αὐτῆς λέγει ὅτι κάθημαι βασίλισσα καὶ χήρα οὐκ εἰμι καὶ πένθος οὐ μὴ ἴδω.	7 a b c d e f g	Wieviel sie sich verherrlichte und schwelgte, soviel Qual und Trauer gebt ihr. Denn in ihrem Herzen sagt sie: Als Königin throne ich und bin keine Witwe, und Trauer sehe ich bestimmt nicht.

<p>διὰ τοῦτο ἐν μιᾷ ἡμέρᾳ ἕξουσιν αἱ πληγαὶ αὐτῆς, θάνατος καὶ πένθος καὶ λιμός, καὶ ἐν πυρὶ κατακαυθήσεται, ὅτι ἰσχυρὸς κύριος ὁ θεὸς ὁ κρίνας αὐτήν.</p>	<p>8 a b c d e</p>	<p>Deswegen werden an einem (einzigen) Tag ihre Plagen kommen, Tod und Trauer und Hunger, und im Feuer wird sie verbrannt werden, denn stark (ist der) Herr, der Gott, der sie gerichtet hat.</p>
<p>Καὶ κλαύσουσιν καὶ κόψονται ἐπ' αὐτήν οἱ βασιλεῖς τῆς γῆς</p> <p>οἱ μετ' αὐτῆς πορνεύσαντες καὶ στηρνιάσαντες, ὅταν βλέπωσιν τὸν καπνὸν τῆς πυρώσεως αὐτῆς,</p>	<p>9 a b c</p>	<p>Und weinen und (in Trauer) über sie werden sich (an die Brust) schlagen die Könige der Erde, die mit ihr hurten und schwelgten, wenn sie den Rauch ihres Brandes sehen;</p>
<p>ἀπὸ μακρόθεν ἑστηκότες διὰ τὸν φόβον τοῦ βασανισμοῦ αὐτῆς λέγοντες· οὐαὶ οὐαὶ, ἡ πόλις ἡ μεγάλη, Βαβυλῶν ἡ πόλις ἡ ἰσχυρά, ὅτι μιᾷ ὥρᾳ ἦλθεν ἡ κρίσις σου.</p>	<p>10a b c d e f</p>	<p>von weitem stehend aus Furcht vor ihrer Qual sagen sie: Wehe, wehe, du große Stadt, Babylon, du starke Stadt, denn in einer (einzigen) Stunde kam dein Gericht.</p>

1.2 Textabgrenzung und Stellung im Kontext

Der Textabschnitt, der sich ausführlich mit der Hure Babylon und ihrem Niedergang befasst (17,1 – 19,5), leitet das letzte Drittel des *apokalyptischen Hauptteils* (4,1 – 22,5) ein und schließt an die Sieben-Schalen-Reihe (15,1 – 16,21) an. Sechs Engel haben nacheinander sechs Schalen mit den verschiedensten Plagen über die Erde und ihre Bewohner ausgegossen. Unter gewaltigen Begleiterscheinungen der Natur (Blitz, Donner, Erdbeben; vgl. 16,17f.) vollzieht sich nun der schaurige Inhalt der siebten Schale (16,17-21), zu der auch das Ende der *großen Stadt*, des *großen Babylon*, zählt, dem Gott den Becher mit seinem Zornwein reicht (16,19). Offb 17,1 – 19,10 entfaltet diese Ankündigung und kann deshalb von der Bildlogik her noch zum Ausgießen der Schalen gerechnet werden³⁰⁷. Doch handelt es sich bei 17,1 – 19,10 auch um eine eigene größere thematische Einheit, die um das Gerichtshandeln Gottes am *großen Babylon* kreist. Deshalb ist der hier relevante Text als eigener Visionsbericht zu verstehen, der ebenso wie Offb 12 – 14 und 19,11 – 22,5 durch einen inhaltlichen Spannungs-

³⁰⁷ Vgl. E. Schüssler Fiorenza, Buch 118.

bogen zusammengehalten wird³⁰⁸. 19,1-10 als „hymnisches Finale“³⁰⁹ zum vorher geschilderten Gericht ist gewissermaßen Bindeglied zwischen der Proklamation des Gerichts an Babylon, das in V 1-5 nochmals ausdrücklich konstatiert wird, und dem Inhalt der nachfolgenden Vision, die der Hymnus durch den Hinweis auf das *Hochzeitsmahl des Lammes* (V 9) antizipiert³¹⁰. Für die folgenden Untersuchungen zur Hure Babylon wird deshalb lediglich der Text bis einschließlich 19,5 berücksichtigt.

1.3 Einige Bemerkungen zu Form und Inhalt

Unser Text bedient sich zahlreicher Motive, die schon aus der vorhergehenden Lektüre bekannt sind, so gleich zu Beginn die *sieben Engel mit den sieben Schalen*, die vorher bei der Eröffnung der letzten Plagenreihe auftraten (15,7; 16,1)³¹¹. Allerdings tritt hier erstmalig ein einzelner Engel als *Angelus interpres* in Aktion, um dem Seher das *Gericht über die große Hure* zu zeigen. Dieses war schon in 14,8 ausdrücklich erwähnt worden und wird jetzt detaillierter in den Blick genommen. Ebenfalls in 14,8 war auch vom *(Zorn-)Wein ihrer Hurerei* die Rede. Die Frau, die jetzt geschildert wird, hält einen Becher in der Hand, der mit den *Gräueln und dem Unrat ihrer Hurerei* (17,4d) gefüllt ist³¹², und wird als *Mutter der Huren und Gräueln der Erde* bezeichnet³¹³.

Bekanntere Elemente sind außerdem das *Tier aus dem Meer* mit seinen *sieben Köpfen* und *zehn Hörnern*, versehen mit *Lästernamen* (13,1), und die Farbsymbolik: das scharlachrote Gewand der Frau (17,4a), das der Farbe des Tieres entspricht (17,3c), aber auch an

³⁰⁸ Vgl. U.B. Müller, Offb 30. In 19,11 setzt mit dem gattungsspezifischen *Und ich sah den Himmel geöffnet* ein neuer Visionsbericht ein, der den endgültigen Sieg über die widergöttlichen Mächte und die anbrechende Heilszeit beschreibt.

³⁰⁹ Vgl. ebd. 314.

³¹⁰ E. Schüssler Fiorenza, Buch 118, erkennt in der narrativen Abfolge von 17,1 – 19,10 ein „Tryptichon [sic!] aus drei Flügeln“, dessen erster Flügel (nach einer Einleitung in 17,1f.) die Welthauptstadt Babylon beschreibt und interpretiert (17, 3-18), dessen Mittelteil die Klage über die zerstörte Stadt wiedergibt (18,1-24) und dessen dritter Flügel (19,1-10) in einer „himmlischen Liturgie“ das gerechte Gericht Gottes preist und das Hochzeitsfest des Lammes ankündigt.

³¹¹ Die Zahl *Sieben* erscheint, wie in der Offb überhaupt, auch in Kap 17 sehr häufig: *sieben Engel* (V 1a), *sieben Schalen* (V 1b), *sieben Könige* (V 9d), *sieben Köpfe* (V 3e.9b), *sieben Berge* (V 9b); vgl. oben § 1 3.2 und § 2 2.1 c).

³¹² In 18,3 wird nochmals *der Wein des Zorns ihrer Hurerei* genannt, diesmal allerdings in einem Begründungszusammenhang: Babylon fiel, weil die Völker diesen Wein tranken und die Könige der Erde mit ihr hurten.

³¹³ Schon in den Sendschreiben an Pergamon und Thyatira zu Beginn der Offb war Unzuchtstreben ein Thema und wurde dort als ein Fehlverhalten in einem Atemzug mit dem Essen von Götzenopferfleisch erwähnt (vgl. 2,14.20).

den feurigen Drachen aus 12,3b erinnert und farblich auch zum „in Blut getauchten Gewand“ (19,13)³¹⁴ des Erlösers passt.

Ein Überblick über den Aufbau von Kap 17 zeigt, dass das Hauptinteresse des Autors zunächst der Deutung des Tieres und seiner Attribute gilt – auch wenn die weibliche Figur insgesamt zehnmal benannt wird (dreimal als πόρνη, V 1e.15c.16b; einmal als ἡ μήτηρ τῶν πορνῶν, V 5d; sechsmal als γυνή, V 3b.4a.6a.7c.9c.18a). Dort, wo die *Frau* bzw. *Hure* im Text zur Sprache kommt, greift der Autor zu einer kontrastreichen Darstellung mit Elementen der Steigerung: *Kontrastiert* wird das prachtvolle Aussehen der Frau (kostbare Kleidung und ‚Requisit‘ goldener Becher) und ihr Verhalten (reitet auf einem monsterhaften Tier, ist betrunken); Glänzendes und Schmutziges, nämlich *Gold, Edelstein und Perlen* und *Gräuel und Unrat* werden in einem Atemzug genannt (V 4bd)³¹⁵. *Steigerungen* finden sich in V 2: Nicht nur die *Könige der Erde*, sondern die *Bewohner der Erde* überhaupt huren mit der Frau; die Frau trägt nicht nur ein kostbares Gewand (Purpur und Scharlach), sondern reichlich Schmuck (vgl. V 4); sie ist nicht nur Hure, sondern *Mutter der Huren* (V 5d), die zehn Hörner und das Tier werden die Frau nicht nur hassen, sondern sie verwüsten, entkleiden und sie schließlich physisch ganz vernichten durch Fressen und Verbrennen (V 16).

Zentrum des 18. Kapitels bilden die Klagen³¹⁶ der vom Untergang betroffenen Berufsstände (V 9-19), die nach vorne von einer Engelsproklamation (V 1-3) und einer Himmelsbotschaft (V 4-8) und nach hinten von einem Kommentar des Autors (V 20) und einer Symbolhandlung samt Deutewort (V 21-24) gerahmt sind³¹⁷. Insgesamt sind mehrere Kleingattungen aneinander gereiht, die von der prophetischen Leichenklage (18,2) über den Hoffartsmonolog (18,7d-g) bis zur Zeichenhandlung (18,21) reichen. Unzählige Motive und Partien aus dem AT sind aufgenommen und verarbeitet³¹⁸.

³¹⁴ Vgl. allerdings 7,14.

³¹⁵ Nicht nur kontrastiv, sondern pervers und paradox ist das *Betrunkensein* der Hure vom Blut der *Heiligen und Zeugen Jesu* (V 6).

³¹⁶ Überwogen in Kap 17 die Textsignale, die den Charakter einer Vision unterstrichen, verläuft jetzt die Kommunikation der Inhalte überwiegend über das Gehör. Verschiedene Stimmen und Personen (-gruppen) kommen zu Wort: In V 2a *schreit* ein (zweiter) Engel *mit starker Stimme*, in V 4a hört Johannes *eine andere Stimme aus dem Himmel*; in V 9-19 erklingt nacheinander die *Klage* der Könige, der Kaufleute und der Seefahrer. In V 21 folgt das *Deutewort* zur entsprechenden Zeichenhandlung eines (weiteren?) starken Engels.

³¹⁷ Hier liegt gewissermaßen ein *Triptychon im Triptychon* vor: Die Reihe der Klagen (V 9-19), die ebenfalls in einem Dreischritt erfolgt und die zentrale Klage der Kaufleute in ihrer Mitte trägt, wird von zwei Gerichtsankündigungen (V 1-8 und 21-24) gerahmt. Diese kunstvolle Komposition der Schachtel-Technik vergleicht E. Schüssler Fiorenza, Buch 122, mit einer russischen Puppe, die mehrere Puppen in sich trägt.

³¹⁸ Das Motiv der Totenklage ist beispielsweise der Klage über den Niedergang der phönizischen Handels- und Seemetropole Tyrus in Ez 26f. entnommen. Dort wird von denselben betroffenen Gruppen geklagt – den Königen (Ez 26,16; 27,33), den Händlern (Ez 27,15.17.24) und Seeleuten (Ez 27,27-31), wobei die Klage der Kaufleute – genau wie in Offb 18 – den meisten Raum einnimmt.

Entscheidend ist, dass das Gericht als vollzogenes dargestellt wird, was durch den himmlischen Lobpreis in 19,1-5 bestätigt wird: Ein vielstimmiges *Halleluja* ertönt über das Ende der großen Hure und gibt damit Antwort auf die Aufforderung (vgl. 18,20), sich an diesem Untergang zu erfreuen (εὐφραίνου ἐπ’ αὐτῇ). Gottes gerechtes Handeln³¹⁹ wird gepriesen; dieser Lobpreis findet in der Proskynese des himmlischen Hofstaates einen Höhepunkt; schließlich erfolgt in V 5 die Aufforderung an die δοῦλοι, ebenfalls in den Jubel einzustimmen.

Gliedern lässt sich 17,1 – 19,5 am besten wie folgt:

- 17,1-3a Einleitung der Vision mit Ankündigung des Gerichts
- 17,3b-6b Vision von der Frau auf dem Tier
- 17,7a-9a Überleitung zur Deutung
- 17,9b-18b Deutung
 - der sieben Köpfe des Tieres (V 9b-10)
 - des Tieres (V 11)
 - der zehn Hörner des Tieres (V 12-14)
 - der Wasser (V 15)
 - nochmals der zehn Hörner (V 16f.)
 - der Frau (V 18)
- 18,1-8 Gerichtsankündigung
- 18,9-19 Klage der Berufsstände:
 - der Könige (V 9f.)
 - der Kaufleute (V 11-17a)
 - der Seeleute (V 17b-19)
- 18,20-24 Gerichtsankündigung
- 19,1-4 Himmlischer Siegesjubel
- 19,5 Aufruf vom Thron aus

2. Die Metaphorik in Offb 17f.

2.1 Babylon – eine Hure, eine Stadt³²⁰

Semantisches Hauptmerkmal der Frauenfigur ist zunächst ihr Hure-Sein³²¹. Dafür spricht zum einen, dass dies die erste Bezeichnung ist, mit der die Frauengestalt in V 1f.

Die in Offb 18,12f. genannte Warenliste lehnt sich ebenfalls an die in Ez 27,12-24 aufgeführten Waren an, erfährt aber eine Modifizierung auf kleinasiatische Verhältnisse hin; vgl. H.-J. Klauck, Sendschreiben 178. Vgl. dagegen G. Glonner, Bildersprache 95, der die in Offb 18 gebotene Warenliste auf das „Luxusaufkommen der römischen Herrschaftsschicht“ abgestellt sieht.

³¹⁹ Vgl. die Rede von den *Gerichten* in V 2a und dem Rächen Gottes in V 2d.

³²⁰ Zur Überschrift vgl. D. Pezzoli-Olgiati, Täuschung 142.

eingeführt wird, und zweitens die Beobachtung, dass der Begriff *Hure* insgesamt viermal (17,1e.5d.15c.16b), der Ausdruck *Hurerei* dreimal (17,2b.4d; 18,3a) und das entsprechende Verb dreimal (17,2a; 18,3b.9b) verwendet wird³²². Außerdem weisen die gebotenen Inhalte in diese Richtung: Beschrieben wird eine außerordentlich prächtig gekleidete und geschmückte Frau (Purpur, Scharlach, Gold, Edelsteine, Perlen), die möglicherweise auch durch den *Namen auf der Stirn* als Hure gekennzeichnet ist³²³. Sie sitzt an *vielen Wassern*. An den Wassern liegen aber auch die Hafenstädte, die für ihre ausgeprägte Prostitution bekannt sind (vgl. nur Korinth), weshalb sich dieser Zug gut in das Bild der Dirne fügt³²⁴. Offensichtlich gehören auch Rausch und Trunkenheit zu ihren Kennzeichen (17,2b.6a); sie passen ebenfalls gut zur Hurerei, denn bei Festen und im Bordell dürften Trinkgelage nicht tabu gewesen sein. Dabei hält sie einem *goldenen Becher, der mit Gräueln und Unrat ihrer Hurerei gefüllt ist* (17,4cd), in der Hand. Dieser *Becher* hat doppelte Bedeutung: Zum einen ist er eine konventionelle Metapher für das Gericht³²⁵, zum anderen dient er der Entfaltung des Hurenbildfeldes. *Ehebrechen und Huren* sind im AT häufig mit religiöser Bedeutung belegt. Die in den Nachbarvölkern Israels praktizierte sakrale Prostitution, in Israel selbst verpönt, ist möglicherweise realer Hintergrund für den metaphorischen Gebrauch von *Hurerei* als Bild für Götzendienst (vgl. Dtn 31,16; Jer 3,1-6; Ez 20,30; Hos 1,2); Israel bzw. Jerusalem selbst wurden von den Propheten als Hure bezeichnet, wenn sie sich Gott gegenüber treulos verhielten (vgl. Jes 1,21; Ez 16,30-43). Der mit τὰ βδελυγματα καὶ τὰ ἀκάθαρτα τῆς πορνείας αὐτῆς gefüllte Becher könnte Sinnbild des „gesamten synkretistischen Religionsbetrieb[s] in Kleinasien“³²⁶ sein.

Anhand der Daten, die Kap 17 zur Verfügung stellt, lässt sich also ein regelrechter Steckbrief erstellen, der Aussehen, Beruf, Aufenthaltsort, Auftreten³²⁷ und ‚Delikt‘³²⁸ der Frauenfigur umfasst. Das gebotene Bild ist farbig und opulent, wirkt aber im

³²¹ Die Größe, um die es geht, ist im Text vorher schon genannt worden (s. o.), auch wenn die Bezeichnung als *Hure* erst in Kap 17 gebraucht wird. Die Leserinnen und Leser sind also nicht unvorbereitet, wenn jetzt von einer zunächst noch nicht näher bezeichneten *Hure* die Rede ist.

³²² Insgesamt wird also zehnmal ein Begriff mit dem Wortstamm πορν- gebraucht.

³²³ Römische Dirnen tragen ihren Namen auf einem Stirnband; vgl. U.B. Müller, Offb 289.

³²⁴ Vgl. R. Zimmermann, Geschlechtermetaphorik 403.

³²⁵ Vgl. Jer 25,15f. in den Gerichtsworten über die Völker (vgl. auch Jer 51,7: Hier ist Babel selbst *in der Hand des Herrn ein goldener Becher, der die ganze Erde berauschte. Von seinem Wein haben die Völker getrunken ...*); vgl. dazu auch J. Roloff, Offb 179. In der Offb erscheint das Motiv des Bechers voller Zornwein, den Babylon zu trinken hat, erstmals in Offb 16,19.

³²⁶ H. Giesen, Offb 372.

³²⁷ Sie reitet auf einem Tier (17,3c), ist betrunken (17,6a).

³²⁸ Sie hurt mit den Königen der Erde (17,2a, 18,3b), betrinkt sich mit dem Blut der Heiligen und Zeugen Jesu (17,6a); ihre Taten werden in 18,4c als Sünde bezeichnet.

Gegensatz zu Offb 12 eher statisch. In Kap 17 ist keine Handlung geschildert, kommt nichts in Bewegung. Die dargestellte Frauenfigur ist vor allem Objekt der handelnden Personen: Die Könige der Erde hurten mit ihr (V 2a), die zehn Hörner (ebenfalls Sinnbild für Könige; vgl. V 12a) werden sie mit ihrer Zerstörungswut vernichten (V 16c)³²⁹.

In 17,18 erfolgt die explizite Identifikation mit der *großen Stadt*³³⁰: *Und die Frau, die du sahst, ist die große Stadt, die Herrschaft hat über die Könige der Erde*³³¹.

Ab 18,1 tritt die Bezeichnung als *Hure* völlig zurück. Dafür wird der Stadtname *Babylon* mehrmals genannt (18,2.10.21), das Syntagma ἡ πόλις ἡ μεγάλη alleine fünfmal gebraucht (18,10.16.18.19.21). Babylon wird hier v. a. als *Lokalität* begriffen, die sich früher vor allem durch ihre wirtschaftlichen Vorzüge auszeichnete, nun aber in einen Ort der Verdammnis verwandelt hat (vgl. V 2de: *Wohnstätte der Dämonen, Gefängnis unreiner Wesen*).

Doch auch in der Klage über den Untergang der Stadt Babylon³³² findet sich eine Reihe von personifizierenden Zügen: Die Stadt wird dreimal mit dem Vokativ (V 10d.16c.19e) und in weiteren Versen in der zweiten Person Singular angeredet, so z. B. in V 22: *Und der Klang von Harfenspielern ... wird nicht mehr gehört werden in dir ...* (vgl. auch V 14ab.23a-c). Außerdem wird sie in Kap 18 – im Gegensatz zu Kap 17 – eher als *handelnde Person* beschrieben: Dies geschieht durch den Hinweis auf ihre Taten (ihre sich bis zum Himmel türmenden *Sünden* in V 5a, ihre *Unrechttaten* in V 5b, ihre *Werke* in V 6c, ihr *Becher-Mischen* in V 6d). Am auffälligsten im Blick auf die personale Darstellung ist die Selbstreflexion in V 7c-f: Babylon bezeichnet sich selbst als thronende *Königin* (βασίλισσα), die *keine Witwe* ist (χήρα οὐκ εἰμί) und keinen Grund zur *Trauer* hat (καὶ πένθος οὐ μὴ ἴδω).

Überwiegen also zu Beginn der Passage über die Hure Babylon (v. a. in der eigentlichen Vision in 17,1-6) Elemente und Motive, die die große Hure als Frauengestalt zeigen,

³²⁹ Beides wird nicht im Bild gezeigt, sondern nur aus der Vergangenheit berichtet (V 2a im Aorist: ἐπόρνευσαν) oder für die Zukunft angekündigt (V 16b-e Futur: μισήσουσιν, ποιήσουσιν, φάγονται, κατακαύσουσιν).

³³⁰ Die Rezipienten haben auch schon durch die Stichworte *Gericht* (17,1f) und *Wein ihrer Hurerei* (17,2b) in den ersten Versen Hinweise erhalten, wer oder was mit dieser Frauenfigur zu verbinden sei, denn schon 14,6-20 schildert vorausgreifend das Gerichtshandeln Gottes, wobei *Babylon* unmittelbar im Kontext von *Gericht* und *Hurerei* genannt wird (V 7f.; vgl. auch 16,19).

³³¹ Dass Frau und Stadt identisch sind, belegen auch der auf die Stirn der Hure geschriebene Name (17,5a), aber auch die parallelen Lexemverbindungen ἡ πόλις ἡ μεγάλη (oder ἡ μεγάλη πόλις) und Βαβυλῶν ἡ μεγάλη, die alternativ (in 17,5; 18,2: *Babylon, die große*; in 18,16.18.19: *die große Stadt*), zum Teil aber auch im selben Satz unmittelbar hintereinander erscheinen (so in 18,10.21; vgl. auch 16,19).

³³² Deutliches Signal ihres Untergangs ist das Feuer, mit dem die Stadt verbrannt wird (18,8c), und der Rauch dieses Brandes, der schon von weitem zu sehen ist (18,9c.18b.). Damit kann als vollzogen gelten, was schon in 17,16 für die Hure angekündigt wurde: *Ursprünglich Verbündete (die zehn Hörner, das Tier) werden die Hure hassen ... und sie mit Feuer verbrennen*.

folgen im weiteren Text zahlreiche Elemente, die zum Bildfeld „Stadt“ zählen. Im himmlischen Kommentar zum Gericht über Babylon werden endgültig beide Bilder miteinander verwoben, indem die Zerstörung Babylons als Einäscherung der Hure beschrieben wird, die gewissermaßen als überdimensionales Brand- und Rauchopfer Gott dargebracht wird (19,2f.: ... *denn er richtete die große Hure ... und ihr Rauch steigt hinauf in die Ewigkeiten der Ewigkeiten*). Frauenbild und Stadtbild schieben sich übereinander, überlagern und durchdringen sich gegenseitig. Hier zeigt sich eine auffällige Parallele zur Vision vom neuen Jerusalem in Kap 21, in dem *die heilige vom Himmel herabsteigende Stadt Jerusalem* als Braut des Lammes gezeigt wird.

Einiges spricht dafür, die Hure Babylon an dieser Stelle als allegorische Umschreibung der römischen Weltmacht zu verstehen. Etymologisch bedeutet Allegorie ja: ‚anders als auf dem Marktplatz‘, d. h. öffentlich sprechen (von gr. ἄλλος und ἀγορεύειν). *Allegorie* meint also eine Rede, der über die vordergründige, wörtliche Bedeutung hinaus eine zweite, dahinterliegende entnommen werden kann³³³. Wer sich auskennt, die Kommunikationssituation mit dem Autor teilt, kann die relevanten Textelemente (Zug um Zug) in einen anderen Zusammenhang übertragen und in einer anderen Bedeutung verstehen³³⁴. In Offb 17f. werden zahlreiche Motive geboten, die regelrecht zur Suche nach einer zweiten, anderen Bedeutung einladen. Außerdem wird an einigen Stellen ausdrücklich eine Deutung vorgenommen³³⁵: *Die sieben Köpfe sind sieben Berge ... und sieben Könige sind sie* (17,9), *die Wasser ... sind Völker und Volksmengen ...* (17,15), *die Frau ist die große Stadt ...* (17,18). Dass nicht nur eine „initiale“³³⁶ Bedeutung des Textes vorliegt, legen die surrealen Überzeichnungen nahe. Christliche Zeitgenossen konnten die Hure als ein Bild von der sicher im Sattel sitzenden Großmacht des Römischen Reiches verstehen, die durch ökonomische und religiöse Potenz verführt. Um dies zu erkennen, mussten Leser/innen bzw. Hörer/innen allerdings ein gewisses Vorwissen mitbringen³³⁷.

³³³ Vgl. oben Teil B 1.2.e).

³³⁴ Durch diese Redestrategie können zum einen unerwünschte Hörer und Hörerinnen ausgeschlossen werden, zum anderen wird eine eingeweihte Hörerschaft durch das gemeinsame Wissen enger zusammengeschweißt: „Kultursoziologisch liefert die Allegorie Möglichkeiten der Selbstbestätigung, indem man sich den wenigen Auserwählten zugehörig weiß“ (G. Kurz, Metapher 40).

³³⁵ Hier findet das statt, was G. Kurz, Metapher 40f, als „explikative Allegorie“ bezeichnet.

³³⁶ G. Kurz bevorzugt diesen Begriff, „um Missverständnisse des Ausdrucks ‚wörtlich‘ zu vermeiden“ (vgl. ebd. 31).

³³⁷ Vgl. ebd. 39: „Als direkt-indirekter Sprechakt verlangt auch die Allegorie ein stabiles und von Autor und Leser gemeinsam geteiltes oder erinnerbares stillschweigendes Wissen.“

2.2 Traditionsgeschichtlicher Hintergrund: Städte und Völker als Frauengestalten³³⁸

Bereits in den ältesten Zeugnissen des alten Orients begegnen weibliche Personifikationen von Städten, v. a. im westsemitischen Raum existiert schon früh die Vorstellung von einer Stadt-Göttin, die vermutlich als Gemahlin des Stadt-Gottes verstanden wurde³³⁹. Offensichtlich waren die Grenzen zwischen dieser Stadt-Göttin und der Stadt als göttlich-königlicher Person zunächst fließend, doch zeigen Skulpturen und Reliefs, die einen Frauenkopf mit Zinnenkrone abbilden³⁴⁰, und vor allem die Bilder von Stadttychen auf phönikisch-hellenistischen und römischen Münzen³⁴¹, „dass die Bildkombination von Stadt/ Bauwerk und Frau/ Figurationen des Weiblichen als festes Bildfeld angesehen werden kann, das die ganze Antike bestimmte“³⁴². Im AT (bei Jer, Ez, Dtjes und Trtjes) wird Babylon, Samaria oder Jerusalem als Tochter, Jungfrau, Ehefrau, Mutter etc., also vor allem als durch die familiäre Beziehung bestimmte Frau metaphorisiert. Daneben gibt es aber auch die politische Kategorie, bei der Zion uns als Königin oder Gefangene (oder Gebeugte) begegnet. Zum Teil manifestiert sich in den gewählten Metaphern das Verhältnis Zions (und damit Israels) zu seinem Gott³⁴³: Die Darstellung als Witwe, Verlassene oder Hure zeigt die gebrochene Beziehung zu Jahwe, in der sich etwa die Exilserfahrungen widerspiegeln, während in der positiv geschilderten Verbindung zu Gott als Ehefrau oder Braut geschichtliche oder zu erwartende Heilserfahrungen ihren Ausdruck finden³⁴⁴.

So wird etwa in Ez 16 die Beziehung Jahwes zu seinem Volk³⁴⁵ in der Geschichte von einem Findelmädchen dargestellt, das zur Frau heranwächst und sich trotz liebevoller

³³⁸ Zur Personifikation von Städten vgl. den Forschungsüberblick bei M. Häusl, Bilder 17-26.

³³⁹ Vgl. O. Steck, Zion 274f.

³⁴⁰ Vgl. O. Keel, Blicke 126 (Abb. 7 u. 8).

³⁴¹ Vgl. O. Steck, Zion 275.

³⁴² R. Zimmermann, Geschlechtermetaphorik 119.

³⁴³ Vgl. ebd. 119.144f.

³⁴⁴ Im Unterschied zu mesopotamischen oder westsemitischen Stadt-Göttinnen scheint sich Zion aber durch die Besonderheiten auszuzeichnen, dass es nicht als Göttin präsentiert und ebenso wenig als mit Jahwe ebenbürtig dargestellt wird; vgl. O. Steck, Zion 275. Der Auffassung Odil Stecks, die Beschreibung des Jahwe-Verhältnisses verzichte auf die Verwendung erotischer Metaphern, ist allerdings mit Ruben Zimmermann zu widersprechen. Dieser macht darauf aufmerksam, dass eine starke Differenz besteht zwischen der Darstellung der Zeit der Untreue Jerusalems (diese wird nämlich „in drastischer – oder gar pornografischer – Derbheit ausgeführt“) und der Verbildlichung der positiven Jahwe-Beziehung, bei der „feinfühlig Brauterotik“ zum Einsatz kommt, die es den atl Propheten ermöglicht, „dem Glauben an die Einzigartigkeit und einseitige Beständigkeit der Jhwh-Zions-Relation Ausdruck [zu] verleihen“ (R. Zimmermann, Geschlechtermetaphorik 145f).

³⁴⁵ Hier wird zwar ausdrücklich von Jerusalem gesprochen (Ez 16,2: *Menschensohn, mach Jerusalem seine Gräueltaten bewusst!*), doch in der Ausführung wird deutlich, dass die Stadt als *pars pro toto* für

Behandlung durch Jahwe von diesem abwendet und sich der Hurerei hingibt. In Ez 16,14-43 wird dieses Treiben ausführlich beschrieben und Jerusalem mehrfach als Dirne bezeichnet oder angesprochen (V 15.30.31.35) bzw. seine Taten ausdrücklich als Unzucht und Gräuel bezeichnet (V 22.25.34). In V 37-41 findet sich auch das Motiv, dass die (ehemaligen) Liebhaber selbst zur Vernichtung der Hure beitragen (vgl. Offb 18,16). Hintergrund ist die religiöse Bedeutung von Unzucht, die in diesem Zusammenhang Götzendienst und Treuebruch gegenüber Jahwe meint.

In Offb 17f. ist allerdings nicht das eigene Volk, sondern zunächst v. a. die fremde und feindliche Macht als Dirne bezeichnet. Dieses Motiv findet sich in Jes 23,15-18, wo *Tyrus* mit einer Dirne verglichen wird: *Die Stadt wird wieder ihren Dirnenlohn erhalten und mit allen Königreichen der Welt, die es auf Erden gibt, Unzucht treiben. Aber ihr Gewinn und ihr Dirnenlohn wird dem Herrn als heilige Gabe gehören* (V 17f.). Der Kontext macht deutlich, dass hier Handel und Wohlstand von Tyrus als (Lohn der) Hurerei verstanden wird³⁴⁶.

Als verfernte Frau wird auch *Babylon* in Jes 47 dargestellt. Dort wird die „Tochter Babel“ aufgefordert, sich selbst zu erniedrigen und sich gewissermaßen wie eine Hure zu verhalten (V 2f.: ... *Weg mit dem Schleier! Heb deine Schleppe hoch, entblöße die Beine, ... Deine Scham wird entblößt, man sieht deine Schande* ...). Refrainartig wiederholt wird in Jes 47,6-10 der auch in Offb 18,7c-f beobachtete Hoffartsmonolog: *Du dachtest: Ich bleibe für immer und ewig die Herrin ... und in deinem Herzen denkst: Ich und sonst niemand! Niemals sitze ich da als Witwe, Kinderlosigkeit kenne ich nicht ... Deine Weisheit und dein Wissen verleiten dich, in deinem Herzen zu denken: Ich und sonst niemand!*³⁴⁷.

Doch muss in diesem Zusammenhang auch festgehalten werden, dass es für die weibliche Metaphorisierung von Städten und Völkern keinen einheitlichen Vorstellungshintergrund gibt, obwohl in der Forschungsgeschichte immer wieder darum gerungen wurde³⁴⁸. Allerdings lassen sich Kontexte eruieren, die zeigen, dass in bestimmten Situationen bevorzugt auf weibliche Bilder zurückgegriffen wird: So wird etwa im Kontext von Stadtzerstörung und der Klage darüber gerne von „Jungfrau“ und „Toch-

das ganze Volk verwendet wird, was vor allem die Anspielungen auf den Exodus und die Wüstenzeit nahelegen. Vgl. R. Zimmermann, *Geschlechtermetaphorik* 122.

³⁴⁶ Vgl. E. Schüssler Fiorenza, *Offb* 119.

³⁴⁷ Außerdem ist die Rede von der *Zauberei* (Jes 47,9.12.15 – vgl. Offb 18,23d), von der *Vernichtung durch Feuer* (Jes 47,14 – vgl. Offb 17,16e; 18,8c.9c) oder von der *Plötzlichkeit des Untergangs* (Jes 47,9.11 – vgl. Offb 18,8a.10f.17a.19g) – alles Motive, die auch in Offb 17 und 18 wieder auftauchen, so dass die Ankündigung zum Sturz Babels in Jes 47 als deutlichste (literarische) Vorlage von Offb 17f. zu greifen ist; vgl. J. Fekkes, *Isiah* 118-120. Fekkes erkennt hier in der Aufnahme von Jes 47 eines der besten Beispiele für die literarische Abhängigkeit der Offb vom AT (ebd. 218). Vgl. auch R. Zimmermann, *Geschlechtermetaphorik* 406.

³⁴⁸ Vgl. M. Häußl, *Bilder* 24f.

ter“ gesprochen (vgl. Klgl 1,6.15; 2,2.11.13 etc.)³⁴⁹. Als Hure werden Städte dann bezeichnet, wenn sie „auf irgendeine Weise zu Verräterinnen geworden sind; die Art des Verlassens und Betrügens, obwohl immer wieder anders, betrifft stets ihr religiöses, soziales und politisches Verhalten“³⁵⁰.

2.3 Einflüsse aus dem heidnisch-religiösen Umfeld der Offb

Die Hure wird auf einem Tier reitend dargestellt. Möglicherweise liegt hier eine Reminiszenz an die Muttergottheit *Kybele* vor, die ab dem 6. Jh. v. Chr. an der Westküste Kleinasiens verehrt wurde. Die ikonographische Darstellung erfolgte in der Regel zusammen mit ein oder zwei Löwen³⁵¹. Wahrscheinlich ist jedoch ein Bezug zur *Dea Roma*, der z. B. in Pergamon in einem ab 29. v. Chr. erbauten Tempel zusammen mit Augustus als Personifikation des römischen Staates gehuldigt wurde³⁵². In den östlichen Provinzen des römischen Reiches konzentriert sich ab dem 2. Jh. v. Chr. die kultische Verehrung der römischen Macht zunächst nur auf die Gottheit der *Dea Roma*³⁵³, in späterer Zeit wird diese jedoch neben dem Kaiser als Staats-Repräsentantin verehrt. Das fügt sich gut zur doppelten Darstellung in Offb 17, in der das Tier, geschaffen nach dem Vorbild der vier Tiere aus Dan 7,1-8 (die dort vier Weltreiche symbolisieren), und die Hure (die auf sieben Hügeln sitzt, vgl. Offb 17,9, die sich unschwer als Anspielung auf Rom erkennen lassen) für das Römische Imperium stehen.

2.4 Pragmatische Deutung des Hurenbildes: Kritik an der Gemeinde?

Interessanterweise tauchen im Erscheinungsbild der Hure (vgl. 17,4ab; 18,16de) fünf der in der Warenliste der Kaufleute (18,11-13) genannten Luxusgüter auf: *Gold, Edel-*

³⁴⁹ Vgl. ebd. 358. Im Hintergrund steht die Erfahrung vergewaltigter junger Frauen und Töchter, deren Zukunft zerstört ist. Nach Häusl spiegelt die Tochter-Metapher die Perspektive der männlichen Bevölkerung, die den Schutz der ihnen Anbefohlenen nicht mehr gewährleisten kann.

³⁵⁰ D. Pezzoli-Olgiati, Täuschung 149. Auch heutige Journalistik greift gerne zu personifizierender Rede, wenn sie sich mit Vorgängen zwischen bzw. in internationalen Großstädten befasst, wie die folgenden Formulierungen belegen: „Wenn irgendwo auf chinesischem Boden sich zwei Städte *mit einer Mischung aus leisem Mißtrauen, Überheblichkeit und Konkurrenzangst beäugen*, dann sind das Hongkong und Shanghai (aus: Kai Strittmatter, Chinesische Malereien für Hongkong, SZ vom 7.6.1997; Hervorh. v. M.R.) oder „Verloren im Bauch der Stadt“ (Überschrift eines Beitrags über Straßenkinder in Bukarest von Thorsten Schmitz, SZ vom 15.9.2000).

³⁵¹ Vgl. S.A. Takacs, DNP VI 951f.

³⁵² Vgl. H.-J. Klauck, Sendschreiben 158.

³⁵³ Vgl. S. Price, DNP X 1106f.

steine, Perlen, Byssus-Leinen und Purpur. Hier kommt auch die *ökonomische Bedeutungsvariante* von Hurerei zum Zug: Der Handelsverkehr mit heidnischen Ländern wird auch als Unzucht bezeichnet – wohl u. a. deswegen, weil auf diesem Weg Kontakt zur Verehrung fremder Götter hergestellt wurde³⁵⁴ (vgl. 18,3c). Die im Handel mit fremden (heidnischen) Mächten erworbenen Güter dienen der Ausstattung und Präsentation als Hure; Handeltreibende und heidnische Staatsmacht sind eng verquickt. Nimmt man die Sendschreiben am Anfang der Offb mit in den Blick und registriert dort, dass es die meisten Probleme in der reichen Gemeinde von *Laodizea* gibt (2,17f.), bedenkt man, wie ausführlich die Klage der Kaufleute und Schiffsbesitzer (18,11-19)³⁵⁵ geschildert wird, und erinnert man sich daran, dass Christen und Christinnen am Handel beteiligt waren (wie aus dem Beispiel der Purpurchändlerin Lydia in Apg 16,14 hervorgeht), dann lässt sich durchaus folgern, dass der Verfasser der Offb hier „verdeckte Kritik an Gemeindegliedern“³⁵⁶ übt, die sich durch ihre Handelstätigkeit zwar einigen Wohlstand erwarben (18,3c.15b), sich dabei aber zu sehr auf die Bedingungen der heidnischen Gesellschaft einließen (z. B. durch den Verzehr von Götzenopferfleisch bei öffentlichen Mählern).

³⁵⁴ Schon Jes 23,17 spricht vom „Dirnenlohn“, der aus den Geschäftsbeziehungen der Stadt Tyrus hervorgeht; vgl. H. Giesen, LThK ³X 450.

³⁵⁵ Diese können „ihr vielfältiges Warenangebot, das die Verse 12-14 detailfreudig katalogisieren, nicht mehr an den Mann und die Frau bringen“ (H.-J. Klauck, Sendschreiben 178).

³⁵⁶ Ebd.

§ 4 Die Braut des Lammes – das neue Jerusalem (Offb 19 – 22)

In den letzten Kapiteln der Offb, die sich mit der *Befreiung vom Bösen*, der *Wiederkunft Christi* und der *Vollendung* befassen³⁵⁷, wird nochmals eine weibliche Metapher gebraucht, nämlich das Bild der *Braut* (wechselnd mit *γυνή* und *νύμφη* bezeichnet³⁵⁸). In 19,6-9 wird die *Braut* erstmals erwähnt als jene, die sich für ihren Bräutigam bereitet, in 21,1-5c wird die Erscheinung des himmlischen Jerusalem mit einer Braut verglichen, in 21,9-14 werden Braut und „heilige Stadt“ durch Engelsrede direkt identifiziert, und in 22,16-20, am Ende der Offb, ruft die Braut zusammen mit dem Geist nach der Wiederkunft Christi³⁵⁹. In zweien der vier Belege wird das Brautbild mit dem von Johannes geschauten *vom Himmel herabkommenden Jerusalem* verbunden. So entsteht ein Doppelbild, das der Seher auch als Kontrast zum Huren-Stadt-Babylon-Bild entwirft³⁶⁰.

Ob und wie eng die verschiedenen Referenzen der Braut-Metapher in der Offb untereinander zusammenhängen, ist in der Forschung umstritten. Ebenso wenig herrscht Einigkeit darüber, ob es sich bei den Jerusalem-Braut-Metaphern tatsächlich um Sinnbilder für die christliche Gemeinde (in ihrer eschatologischen Gestalt) handelt³⁶¹.

Die Untersuchung der Texte wird zeigen, dass zwischen den einzelnen Braut-Bildern durchaus eine Verbindung besteht. Außerdem wird eine Reihe von Beobachtungen festgehalten, die deutlich machen, dass der Seher im Bild der Braut sein Verständnis von idealer (endzeitlicher) Gemeinde verbalisiert, um damit stärkend auf die zeitgenössischen Adressaten-Gemeinden einzuwirken.

³⁵⁷ Vgl. die Überschriften in den Gliederungen von E. Schüssler Fiorenza, Buch 9, und U.B. Müller, Offb 9.

³⁵⁸ Siehe unten 1.1.4 a).

³⁵⁹ Damit kommt die Braut-Metapher in den Kap 19 – 22 *mehrfach* zum Einsatz – ganz ähnlich der Huren-Metapher in den Kap 17f. Das unterscheidet sie von anderen femininen Gemeindemetaphern im NT, die innerhalb einer Schrift jeweils *nur einmal* genannt werden (etwa die *reine Jungfrau* in 2 Kor 11,2).

³⁶⁰ Näheres siehe unten § 5 1.1.

³⁶¹ Unterschiedliche Akzente setzen beispielsweise Jürgen Roloff (Offb 198f: „Es geht hier also letztlich nicht um ein Stück endzeitlicher Topographie, sondern um das In-Erscheinung-Treten der vollendeten Heilsgemeinde“) und Peter Söllner, der betont: „Auf eine unilaterale Identifizierung der Stadt mit der Heilsgemeinde ... sollte unter allen Umständen verzichtet werden“ (P. Söllner, Jerusalem 261).

1. Textanalysen

Im Folgenden wird das Brautbild – gemäß dem bisherigen Schema – jeweils im Kontext der es umgebenden Textpassagen analysiert (1.1–1.4).

Durch den Vergleich des Metapherngebrauchs in den jeweiligen Texten sollen Ergebnisse zusammengefasst und Linien auf der sprachlich-syntaktischen und semantischen Ebene nachgezeichnet werden (2.1). Die beiden nachfolgenden Abschnitte würdigen das umfassende Repertoire an metaphorischen Vorgehensweisen des Sehers (2.2) und versuchen, den ekklesiologischen Impulsen der Texte nachzuspüren (2.3).

1.1 Die Braut des Lammes: Offb 19,6-9

1.1.1 Text und Übersetzung

Καὶ ἤκουσα ὡς φωνὴν ὄχλου πολλοῦ

καὶ ὡς φωνὴν ὑδάτων πολλῶν
καὶ ὡς φωνὴν βροντῶν ἰσχυρῶν
λεγόντων·
ἄλληλουϊά,
ὅτι ἔβασίλευσεν κύριος ὁ θεὸς [ἡμῶν] ὁ
παντοκράτωρ.

χαίρωμεν
καὶ ἀγαλλιῶμεν
καὶ δώσωμεν τὴν δόξαν αὐτῷ,
ὅτι ἦλθεν ὁ γάμος τοῦ ἀρνίου
καὶ ἡ γυνὴ αὐτοῦ ἠτοιμάσεν ἑαυτὴν

καὶ ἐδόθη αὐτῇ
ἵνα περιβάληται βύσσινον λαμπρὸν
καθαρόν·
τὸ γὰρ βύσσινον τὰ δικαιώματα τῶν
ἁγίων ἐστίν.

Καὶ λέγει μοι·
γράψον·
μακάριοι οἱ εἰς τὸ δεῖπνον τοῦ γάμου τοῦ
ἀρνίου κεκλημένοι.
καὶ λέγει μοι·
οὗτοι οἱ λόγοι ἀληθινοὶ τοῦ θεοῦ εἰσιν.

6a Und ich hörte (etwas) wie eine Stimme einer
großen Volksmenge
b und wie eine Stimme vieler Wasser
c und wie eine Stimme starker Donner,
d die sprachen:
e Halleluja,
f weil (der) Herr, [unser] Gott, der Allherr-
scher, König wurde.

7a Wir wollen uns freuen
b und jubeln
c und wir wollen ihm die Ehre geben,
d weil die Hochzeit des Lammes gekommen ist
e und seine Frau sich bereitete.

8a Und gegeben wurde ihr,
b dass sie sich umwerfe strahlendes reines
Byssus-Leinen,
c denn das Byssus-Leinen sind die Rechtstaten
der Heiligen.

9a Und er sagt zu mir:
b Schreibe:
c Selig, die zum Mahl der Hochzeit des
Lammes gerufen sind.
d Und er sagt mir:
e Diese sind die wahren Worte Gottes.

1.1.2 Stellung im Kontext und Textabgrenzung

Im hymnischen Finale (19,1-10)³⁶² der Sequenz 17,1 – 19,10 findet Gottes Gerichtshandeln an Babylon seinen Abschluss³⁶³. Durchsetzt mit zahlreichen hymnischen Stücken, gliedert es sich in zwei Teile: Lobpreis und Dank für das Gericht über die Hure (V 1-5) wandeln sich zur Freude angesichts der anbrechenden Heilszeit, die hier im Bild der „Hochzeit des Lammes“ (V 7-9) beschrieben wird.

Es scheint mir sinnvoll, für die Untersuchung der weiblichen Metaphorik die Verse 6a-9e abzugrenzen: Mit der gleichen Wendung wie in V 1a setzt V 6a neu an (... ἤκουσα ὡς φωνήν ...), um in drei Bildern (Volksmenge, Wasser, Donner) die Stimmgewalt einer großen Gruppe einzufangen. Dieser umfangreichen Redeeinleitung entsprechen im folgenden Vers drei Selbstaufforderungen im adhortativen Konjunktiv (V 7ab). Die direkte Rede ist maximal bis V 8c³⁶⁴ anzusetzen; ab V 9a kommt ein neuer einzelner Sprecher zu Wort. Die Kohärenz zum vorherigen Text ist dennoch gegeben, da der Sprecher (der Schalenengel aus 17,1?³⁶⁵) einen Makarismus mit dem schon in V 7c genannten Motiv der „Hochzeit des Lammes“ formuliert. V 9de unterstreicht als „Legitimationsaussage“³⁶⁶ die vorherige Verheißung, bezieht sich aber auch auf den ganzen Hymnus und damit auf die vorangehenden Kap 17 und 18. V 10 ist eine eigene kleine („merkwürdige“³⁶⁷) Szene, die sich ähnlich in 22,8f. wiederholt und zum Verständnis der Braut-Hochzeit-Metaphorik nicht relevant ist.

1.1.3 Sprachlich-syntaktische Beobachtungen und Gliederung des Textes

Konzentrieren wir uns auf die Besonderheiten des Textes und die Präsentation der Frauenmetapher:

³⁶² Vgl. oben § 3 1.2.

³⁶³ Dabei wird gerade 19,1-10 durchaus nicht einheitlich zugeordnet. So zählt z. B. M.E. Boring, Revelation 191, der die Offb in drei große Abschnitte gliedert (Part One: God speaks to the Church in the City, 1,1 – 3,22; Part Two: God Judges the “Great City”, 4,1 – 18,24; Part Three: God redeems the “Holy City”, 19,1 – 22,21), den Text zum dritten Teil, während die meisten Exegeten einen größeren Einschnitt zwischen 19,10 und 19,11 wahrnehmen, so z. B. U.B. Müller, Offb 321.

³⁶⁴ Innerhalb der komplexen Stimmenvielfalt der Offb (vgl. M.E. Boring, Voice 334-359) haben wir es bei V 8 vermutlich mit verschiedenen Sprechern zu tun: V 8ab ist eine Fortsetzung der in V 6e einsetzenden Rede, während V 8c wohl eher als ein Kommentar des Autors zu verstehen ist.

³⁶⁵ Vgl. U.B. Müller, Offb 319; W. Bousset, Offb 428.

³⁶⁶ U.B. Müller, Offb 319.

³⁶⁷ Ebd.

Sofort fällt ein häufiger Subjektwechsel auf: *Ich* (V 6a), *Gott* (V 6f), *wir* (dreimal in V 7abc), *die Hochzeit des Lammes* (V 7d), *die Frau* (V 7e), *es* (V 8a), *das Leinen* (V 8c), *er* (V 9a), *du* (V 9b), *die zum Mahl Geladenen* (V 9c) sind die handelnden (bzw. erleidenden, vgl. V 8a) und sprechenden ‚Personen‘ in diesem Textabschnitt.

Auffällig ist auch der Wechsel zwischen der Vergangenheit (Aorist)³⁶⁸ und Präsensformen. Präsens findet sich in den zitierten Selbstaufforderungen V 7a-c und in der Beschreibung und Interpretation des Aussehens der Braut des Lammes (V 8bc).

Dieser häufige Wechsel in Subjekt- und Tempusgebrauch wird kontrastiert durch die zwei Dreier-Reihen in den V 6f.; gemeint ist die dreifache Nennung von φωνή und der dreifache Adhortativ (dreimal in der ersten Person Plural Konjunktiv).

Das in V 6e ausgesprochene Halleluja wird in 7a-c expliziert: *Halleluja*, wörtlich übersetzt „preist den Herrn“, bedeutet genau das: sich *freuen, jubeln* und Gott *die Ehre geben*. Auf das Halleluja sowie auf die Selbstaufforderung folgt beide Male eine Begründung: *weil König wurde (der) Herr, [unser] Gott, der Allherrscher*, (V 6f) und *weil die Hochzeit des Lammes gekommen ist und seine Frau sich bereitete* (V 7de). Die parallele Konstruktion stellt eine enge Beziehung zwischen den beiden Ereignissen, dem Beginn der Herrschaft Gottes und der „Hochzeit des Lammes“, her.

Der für die Untersuchung der weiblichen Metaphorik relevante Begriff ἡ γυνή findet sich in diesem zweiten mit ὅτι eingeleiteten Nebensatz (V 7cd)³⁶⁹ nach der Selbstaufforderung zum Jubel. Zwar ist die *Frau* bzw. *Braut* Subjekt des Satzes³⁷⁰, doch wird sie – syntaktisch gesehen – eher am Rande eingeführt: als zweites Glied in einem untergeordneten Nebensatz, als Bestandteil einer Begründung. Im nachfolgenden Teilsatz (V 8a) findet sie nochmals Erwähnung in Form eines Personalpronomens im Dativ (αὐτῇ), im darauf folgenden mit ἵνα eingeleiteten Satz ist sie wieder Subjekt (V 8b).

Der Text kann in folgende Einheiten gegliedert werden:

V 6a-d	<i>Erzählreferat</i>	Einleitung zu einer (weiteren) Audition
V 6ef	<i>Wörtliche Rede</i>	Halleluja-Ruf mit Begründung
V 7a-c		Selbstaufforderung zum Jubel mit Begründung
V 7d		Feststellung über das Bereitsein der Braut
V 8ab		Einkleidung der Braut
V 8c	<i>Kommentar</i>	Deutung des Aussehens der Braut

³⁶⁸ Dabei ist zu überlegen, inwieweit bei ἐβασίλευσεν, aber auch bei ἦλθεν der ingressive Aspekt des Aorist-Gebrauchs eine Rolle spielt: Gott *hat begonnen* zu herrschen (V 6e), so wie die Hochzeit des Lammes (V 7c) *begonnen hat*.

³⁶⁹ ὅτι wird in unserem Zusammenhang mit „weil“ übersetzt, kann aber auch „denn“ bedeuten und leitet dann einen Hauptsatz ein. M. E. ist erstgenannte Übersetzung in Abgrenzung zum in V 8c gebrauchten γάρ sinnvoller.

³⁷⁰ Und nach der Aktantentheorie damit „Erstaktant“.

V 9a	<i>Erzählreferat</i>	Einleitung der Engelsrede
V 9b	<i>Wörtliche Rede</i>	Schreibbefehl
V 9c		Makarismus über die zum Hochzeitsmahl Gerufenen
V 9d	<i>Erzählreferat</i>	Redeeinleitung
V 9e	<i>Wörtliche Rede</i>	Legitimationsaussage

1.1.4 Semantik³⁷¹

a) Zur Hochzeit des Lammes und seiner Frau (V 7cd)

χαίρωμεν καὶ ἀγαλλιῶμεν, ὁ γάμος, ἡ γυνή³⁷², ἡτοίμασεν, βύσσινον λαμπρὸν καθαρὸν, τὸ δεῖπνον τοῦ γάμου, κεκλημένοι – all diese Begriffe zählen zu einer Isotopieebene, die unter dem Schlagwort „Hochzeit“ gefasst werden kann³⁷³.

Die zweimalige ausdrückliche Erwähnung dieser *Hochzeit* (V 7d.9c) flankiert gewissermaßen die für unsere Untersuchung entscheidenden Verse, die sich mit der *Braut* befassen (V 7e-8c): In V 7d wird das Gekommensein der Hochzeit als Anlass für Freude und Jubel angegeben; in V 9c werden die zum Hochzeitsmahl geladenen Gäste glücklich gepriesen.

Eigenartig ist allerdings die Bezeichnung ὁ γάμος τοῦ ἀρνίου, ein Ausdruck, der im NT nur an dieser Stelle gebraucht wird und zunächst einigermaßen rätselhaft erscheint.

Ein erster Zugang ergibt sich aber, wenn wir berücksichtigen, dass ἀρνίου die in der Offb am häufigsten verwendete Bezeichnung für Christus ist³⁷⁴. Hier handelt es sich gewissermaßen um eine ‚Offb-interne‘ konventionelle Metapher, vom Autor als Christus-Name bevorzugt und konsequent durchgehalten. In deutschen Übersetzungen wird in der Regel der Begriff „Lamm“ verwendet; dies lässt an die im Urchristentum gebräuchliche Deutung von Christus als Passah-Lamm (vgl. 1 Kor 5,7; Joh 1,29.36) denken: Am Karfreitag wurde – wie die Passah-Lämmer beim Exodus – Jesus als Passah-Lamm geschlachtet. Der Lamm-Titel vermittelt also Vorstellungen von der sühnenden Kraft des Blutes des Passah-Lammes. Wenn von Christus als Lamm die Rede ist, dann

³⁷¹ Im Folgenden liegt der Schwerpunkt weniger auf Text- als auf Wortsemantik: Was bedeutet etwa ἀρνίου, was λευκός in unserem Kontext? Dazu werden traditionsgeschichtliche Beobachtungen herangezogen.

³⁷² ἡ γυνή kann, abhängig vom Kontext, mit Braut übersetzt werden, so etwa auch in Lk 2,5. Vgl. Bauer, Wörterbuch 336. Deshalb werden bei der Besprechung dieses Textes *Braut* und *Frau* synonym verwendet.

³⁷³ Allerdings nicht per se, sondern zum Teil nur sekundär durch die Zusammenstellung mit γάμος.

³⁷⁴ 28 der 29 Belege von ἀρνίου beziehen sich auf Christus. Zum Folgenden vgl. M. Hasitschka, Überwunden 487-490; U.B. Müller, Offb 160-162; J. Roloff, Offb 75f.

soll damit die durch seinen Tod gegebene Erlöser-Funktion in den Vordergrund gestellt werden, ohne die seine herrschaftlichen Aufgaben für den Autor der Offb nicht denkbar sind³⁷⁵. Das bei Johannes geschilderte ἀρνίον ist allerdings auch mit Attributen versehen, die seine Macht betonen: In Offb 5,6 hat es sieben Hörner und sieben Augen, Zeichen von Stärke und Allwissenheit³⁷⁶. Dem entspricht, dass im Griechischen ἀρνίον „Schaf“ und „Widder“ bedeuten kann³⁷⁷ und damit auch das Merkmal „Leittier einer Herde“ transportiert. Dieses Bedeutungsmerkmal geht im Deutschen bei der Übersetzung mit „Lamm“ leider verloren, während das griechische ἀρνίον beide Aspekte beinhaltet: die Schwäche des Lammes *und* die Stärke des Widders³⁷⁸.

Ist mit ἀρνίον Christus gemeint, werden wir auf verschiedene Traditionen verwiesen, die im Bild von der *Hochzeit des Lammes* zusammenfließen: Da ist zum einen das im AT gebrauchte Bild von der Hochzeit zur Beschreibung des wiederkehrenden Heils für das Volk Israel, dem sich Gott erneut zuwendet. Die Rede von Braut und Bräutigam, die jubelnde Freude, die Festlichkeit, die sich ausdrückt in prächtiger Kleidung und Schmuck, sind als Motive besonders in Dtjes und Trtjes (z. B. in Jes 49,18; 61,10; 62,4f.) zu finden und dienen als Sinnbild für die anbrechende Heilszeit. Innerhalb des NT begegnet das Hochzeitsbild in Jesu Gleichnisrede (Mk 2,19f.; Mt 22,1-14), um die durch Jesu Wirken begonnene Freudenzeit bzw. das anbrechende Himmelreich zu beschreiben.

Daneben wird – wie schon an anderer Stelle erwähnt (etwa bei 2 Kor 11,1-4) – die Beziehung Jahwes zu seinem Volk mit Ehe-Metaphorik beschrieben: Dabei fungiert Jahwe als Bräutigam, dem Zion/ Jerusalem als Braut zugeordnet ist (Jes 49,18; Ez 16)³⁷⁹.

Einen weiteren möglichen traditionsgeschichtlichen Hintergrund können wir in Ps 45 vermuten, einem ursprünglich vorexilischen Königslied, das in seiner Endfassung die „endzeitliche Hochzeit eines göttlichen oder gar messianischen Königs beschreibt“³⁸⁰: Insgesamt ist Offb 19,6-9 stark von Psalmensprache durchdrungen. Nicht nur formal (imperativer Aufruf zum Loben), sondern auch motivisch besteht eine besondere Nähe zu den so genannten Jahwe-König-Psalmen. Dies vor allem auf Grund der κύριος-

³⁷⁵ Vgl. U.B. Müller, Offb 161.

³⁷⁶ Vgl. J. Roloff, Offb 76; U.B. Müller, Offb 156. Mit diesen beiden Exegeten nehme ich an, dass diese Kombination von Eigenschaften vom Autor der Offb entwickelt wurde, also in dieser Form noch nicht in der Tradition vorliegt.

³⁷⁷ Vgl. W. Bauer, Wörterbuch 218.

³⁷⁸ Deshalb bleibt zu überlegen, ob der griechische Begriff in jedem Fall mit „Lamm“ zu übersetzen ist. U.B. Müller, Offb 162, entscheidet sich dagegen.

³⁷⁹ Vgl. dazu R. Müller-Fieberg, Neues Jerusalem 170-174.

³⁸⁰ R. Zimmermann, Geschlechtermetaphorik 418-420; dort zum Folgenden.

ἐβασίλευσεν-Formel, wie sie in Ps 93,1; 97,1 und 99,1 begegnet und sich in erweiterter Form in Offb 19,6f findet³⁸¹. Die *Verbindung von Königtum und Hochzeitsbild* ist vor allem in Ps 45 gegeben. Implizite Hinweise³⁸² und die kanonische Stellung des Psalms³⁸³ legen nahe, dass es sich in der Endfassung des Psalms weniger um ein real existierendes politisches Königtum handelt als vielmehr um ein idealtypisches, das messianisch gedeutet werden kann³⁸⁴. Aber auch die Braut ist möglicherweise schon in Ps 45 als Bild für Zion gebraucht. Dafür könnte die Bezeichnung „Tochter“ sprechen (Ps 45,11.13), die häufig auf personifizierte Städte, besonders auf Zion³⁸⁵, angewandt wird³⁸⁶.

Wenn das von Johannes beschriebene ἀρνίον die „beiden zentralen Aspekte des gemeindlichen Christusbekenntnisses, Erniedrigung und Erhöhung“³⁸⁷, sichtbar macht, dann stellt sich die Frage, ob die mit dem ἀρνίον-Begriff transportierten Konnotationen nicht auch für die *Frau des Lammes*³⁸⁸ zu veranschlagen sind. Als Pendant zum Lamm hat sie Anteil an seinen wesentlichen Merkmalen, die vielleicht mit ‚Hingabe‘ und ‚Herrschaft‘ charakterisiert werden können. Auf der sprachlich-syntaktischen Ebene spiegelt sich das in einer sowohl aktiven als auch passiven Darstellung der Braut des Lammes: Die Frau *bereitete sich* (V 7e), und *ihr wurde gegeben, sich mit ... Leinen zu bekleiden* (V 8ab)³⁸⁹.

Steht die Braut als Sinnbild für die Gemeinde, was wir zunächst hypothetisch annehmen, dann ist dieses Bild der aktiv-passiven, mitleidenden und mitherrschenden Braut

³⁸¹ Offb 19,6 benutzt darüber hinaus als Bildmaterial die „tosenden Wassermassen“ aus Ps 93,3f.

³⁸² Eigenschaften des im Psalm besungenen Königs wie seiner Herrschaft: herausragende Schönheit in V 3, ewiger Thron in V 7, ewiger Ruhm bei den Völkern in V 18.

³⁸³ Der Psalm findet sich unmittelbar nach einem Klagelied des Volkes über seine Gottverlassenheit in Ps 44 und vor den Zions-Psalmen 46-48.

³⁸⁴ Wie es dann auch in Hebr 1,7f. und in den frühjüdisch-rabbinischen Texten geschah.

³⁸⁵ Vgl. dazu E.R. Follis, *Holy City* 173-184.

³⁸⁶ Wenn die „Töchter von Tyrus mit Gaben“ kommen, erinnert das an die Huldigung Zions durch Fremdvölker (vgl. z. B. Jes 60,5-16). R. Zimmermann, *Geschlechtermetaphorik* 262, äußert in Anschluss an F.-L. Hossfeld/ E. Zenger, *Psalmen* 279, die Vermutung, dass Ps 45 bewusst als hermeneutischer Schlüssel zu Ps 46-48 integriert wurde, „um die kosmisch-politische Jahwe-Relation der Gottesstadt zugleich als personale Beziehung zu deuten“.

³⁸⁷ J. Roloff, *Offb* 76.

³⁸⁸ Der Autor verwendet den Begriff γυνή, der sowohl „Frau“ als auch „Braut“ bedeuten kann (vgl. W. Bauer, *Wörterbuch* 335f). Durch die possessive Zuordnung über das Pronomen αὐτοῦ ist die Bedeutung jedoch festgelegt: Nicht irgendeine Frau hat sich für die Hochzeit des Lammes bereitet, sondern *seine Frau*, d. h. die Frau, die das Lamm heiraten wird, also die *Braut*. Einige spätere Handschriften haben deshalb auch „νύμφη“ an dieser Stelle eingetragen, so eine korrigierte Fassung des Sinaiticus, die koptische Überlieferung, eine lateinische Handschrift aus dem 13. Jh. (gig) und Kirchenvater Apringius Pacensis (531-548).

³⁸⁹ Vgl. R. Zimmermann, *Geschlechtermetaphorik* 425: „Der Text bleibt im Blick auf die Mitwirkung der Braut eigentümlich unbestimmt“.

des Lammes auch ein Reflex auf die Situation der von Johannes angesprochenen Kirche, die einerseits zum (Mit-)Herrschen berufen ist (vgl. 1,6; 5,9f.), andererseits Bedrängnis und Verfolgung erleiden muss.

b) *Zum strahlend reinen Byssus-Leinen (V 8bc)*

Im zweiten Teil der Offb sind es – neben den sieben Plagen-Engeln (15,6) und den *Himmelsheeren* (19,14) – vor allem die Frauenfiguren, die durch ein bestimmtes Gewand genauer charakterisiert werden. Dabei fällt auf, dass die Stadt Babylon sowohl mit *Byssus-Leinen* als auch mit *Purpur* und *Scharlach* bekleidet ist (18,16)³⁹⁰, während die *Hure* und die *Braut* unter anderem dadurch kontrastiert werden, dass ihnen jeweils nur der eine oder andere Stoff, nämlich Purpur und Scharlach der Hure (17,4) und das *Byssus-Leinen* der *Braut* (19,8b), als Kleidung zugeordnet ist. Dieser kostbare Leinestoff wurde in einem äußerst aufwändigen Verfahren gewonnen und diente wegen seiner erlesenen Feinheit – und sicher auch aus Kostengründen – vor allem zur Herstellung von Festtagsgewandung, speziell von Brautkleidern, aber auch von sakraler Kleidung. Kostbarkeit, Reichtum³⁹¹ und Festlichkeit sind deshalb die mit diesem Textilgewebe zwingend verbundenen Konnotationen.

Neben der Beschaffenheit und Güte des Stoffes spielt auch die Farbigkeit eine Rolle: Das Byssus-Gewand der Braut ist mit den Adjektiven *λαμπρός* und *καθαρός* als leuchtend rein-weißes Gewand näher qualifiziert:

Leuchtende, weiße Kleidung ist das Attribut eines Teils des himmlischen Hofstaates, nämlich der 24 Ältesten³⁹². Die Seelen der Märtyrer unter dem Altar, denen ein weißes Gewand (6,11: *στολή λευκή*) gegeben wird, die vor dem Thron versammelten Völkerscharen, bekleidet mit weißen Gewändern (7,9: *περιβεβλημένους στολάς λευκάς*), und der mit einer Wolke ummantelte Engel (10,1) befinden sich alle im Macht-Bereich Gottes³⁹³. Als Farbe des Lichtes und der Reinheit ist *Weiß* seit alters eng mit dem Gött-

³⁹⁰ Diese Ausstattung, die durch weiteren Schmuck ergänzt wird, ist Ausdruck des Reichtums und der Prunksucht Babylons; schon in 18,12 waren es die Kaufleute, die genau mit diesen Stoffen und Kostbarkeiten handelten.

³⁹¹ Vgl. die Auflistung unter den edlen Handelsgütern der untergegangenen Stadt Babylon in 18,12c als Teil des übergroßen Reichtums und der Dekadenz der Stadt.

³⁹² Vgl. dazu U.B. Müller, Offb 144: „... *weiße Kleider* und goldene Kränze – Attribute, die in Verbindung mit dem Sitzen auf Thronen am ehesten auf *herrschaftliche Funktionen im Dienste Gottes* verweisen“ (Hervorh. v. M.R.).

³⁹³ Unübertroffener Höhepunkt ist das Sonnenkleid und der Sternenkranz der in Offb 12,1 vorgestellten himmlischen Frau. Einen starken Kontrast zur hellen, leuchtenden Kleidung ist die in 11,3 genannten Sackleinwand (*περιβεβλημένοι σάκκου*) der zwei Zeugen, die als Trauergewand dient.

lichen verbunden³⁹⁴. Zeus etwa hatte das Epitheton λευκός und trat in der Gestalt eines weißen Stieres oder Schwanes auf. Weiße Tiere dienten überhaupt als Offenbarungsträger oder Opfertiere der Himmelsgötter³⁹⁵. Die Gewänder der im Kult tätigen Priester der Griechen, aber auch der atl Priester (vgl. Ex 28,39), waren weiß³⁹⁶. Dabei ist *Weiß* durch die enge Verbindung mit dem Heiligen nicht nur Symbol für ethische Reinheit und Vollkommenheit, sondern auch die „Farbe der Freude und Festlichkeit“³⁹⁷ sowie der Unberührtheit und des Neuanfangs. Im weißen (Hochzeits-)Gewand der Braut des Lammes fließen diese Bedeutungsaspekte zusammen: Nähe zum Göttlichen, Reinheit, Unversehrtheit, Festlichkeit und Neuanfang.

Im Zuge der allgemeinen Beobachtung, dass zwischen den Überwindersprüchen der Sendschreiben und den Schlussabschnitten der Offb kompositorische Bezüge vorliegen³⁹⁸, ist 19,8 auch als Erfüllung der in 3,5 an die im Kampf stehenden³⁹⁹ Gemeindeglieder ergangenen Verheißung *Wer siegt, wird ebenso mit weißen Gewändern bekleidet werden* zu betrachten. Damit ergibt sich ein Indiz für die Deutung der Braut auf die in der Offb angeschriebenen Gemeinden.

Die etwas sperrig wirkende Formulierung καὶ ἐδόθη αὐτῇ ἵνα περιβάληται (V 8a) betont den Geschenkcharakter: Diese Art der Kleidung lässt sich nicht kaufen oder verkaufen⁴⁰⁰, sondern wird von Gott gegeben (*Passivum divinum*).

Erstaunlicherweise erfolgt in V 8c zusätzlich eine explizite Allegorisierung⁴⁰¹ des semantisch ohnehin aufgeladenen Byssus-Gewandes in Form einer Begründung: *denn das Byssusleinen sind die Rechtstaten der Heiligen*. Abgesehen von der grammatikalischen Auffälligkeit des Satzes⁴⁰² überrascht hier zunächst auch der Inhalt: Zeigen nicht alle Belegstellen zu hellen Gewändern in der Offb⁴⁰³, dass diese eher „die

³⁹⁴ Vgl. M. Lurker, *Biblische Bilder* 411-413; ders., *Weiß* 824.

³⁹⁵ Vgl. M. Lurker, *Weiß* 824.

³⁹⁶ Feines weißes Byssus-Leinen diente auch zur Ausstattung des Heiligtums (Ex 26,1; 27,9).

³⁹⁷ M. Lurker, *Biblische Bilder* 412.

³⁹⁸ Vgl. M. Karrer, *Brief* 226.

³⁹⁹ Vgl. ebd. 217: Die Gegenwart des Apokalypse-Autors ist „Kampfzeit“.

⁴⁰⁰ Vgl. allerdings 3,18, wobei ich die Rede vom Kauf der weißen Kleider als Persiflage auf das Besitzstandsdenken der Gemeinde von Laodizea verstehe. Vgl. auch J. Roloff, *Offb* 64.

⁴⁰¹ D. Aune, *Revelation III* 1030, hält diese allerdings für notwendig: „This explanation was apparently though necessary because βύσσινον was used earlier in 18:16 of the garments of Babylon-Rome“. Tatsächlich taucht der Begriff in der Offb vorab nur zweimal im Stadt-Babylon-Kontext auf (18,12.16). Mir scheint die Aussage allerdings mehr motiviert durch die Absicht, die „Rechtstaten der Heiligen“ als Gegenpol zu der im ersten Teil des Hymnus genannten „Hurerei“ (19,2c) ins Spiel zu bringen.

⁴⁰² Numerus des Subjekts (βύσσινον) und des Gleichsetzungsnominativs (δικαιώματα) stimmen nicht überein.

⁴⁰³ Vgl. nur 3,5; 6,11; 7,9.13.

eschatologische Verklärung der Gläubigen⁴⁰⁴ symbolisieren als ihre Werke? Und steckt in dem Teilvers 8c, der das Leinen als *Rechtstaten der Heiligen* deutet, dann nicht ein eigenartiger Widerspruch zu der von Gott vorgenommenen Einkleidung, wie sie das ἐδόθη (V 8a) betont? Manchem Exegeten erschien vor diesem Hintergrund die in V 8c gebotene Auslegung des Leinenkleides so fremd, dass er V 8c kurzerhand zur nachträglich in den Text eingewanderten Glosse erklärte⁴⁰⁵. Mit J. Roloff und H. Giesen zähle ich den Teilvers jedoch zum ursprünglichen Textbestand. Sicher lässt die ganze Offb keinen Zweifel daran, dass das Ende und damit auch das Heil für die Gläubigen von Gott initiiert und vollzogen wird. Trotzdem sind die Gemeinden gerufen, sich zu bewähren und in der rechten Weise zu handeln. Dazu dient auch Kleidungsmetaphorik⁴⁰⁶. Die Werke der Gläubigen (= *Rechtstaten*) sind nicht bedeutungslos, wie ein weiterer Makarismus belegt: *Selig sind die Toten ..., denn ihre Werke folgen ihnen nach* (14,13). Gottes Handeln und menschlicher Beitrag⁴⁰⁷ schließen sich nicht aus⁴⁰⁸, wie ja auch die ethischen Anforderungen in den Sendschreiben Kap 2f. deutlich machen⁴⁰⁹. L. Sutter Rehmann⁴¹⁰ spürt der Metaphorik vom Gewand aus den Rechtstaten der Heiligen noch einmal besonders nach: „Damit wird die Braut in einen ethischen Kontext gehüllt. ... die Gerechtigkeitsanstrengungen vieler [ergeben] zusammen einen Textus ... – ein feines Gewebe, das die Voraussetzung des neuen Lebens (der neuen Stadt) wird. In dieser Vorstellung schwingt die Arbeit von Weberinnen als Metapher für die Arbeit am Reich Gottes mit“.

⁴⁰⁴ J. Roloff, Offb 319.

⁴⁰⁵ So beispielsweise U.B. Müller, Offb 319, bei dem zu lesen ist, dass der betreffende Vers „das reine Kleid der Braut falsch interpretiert“; vgl. auch W. Bousset, Offb 428: „Der Vers sieht wie eine recht nichtssagende Zutat eines müßigen Schreibers aus“. Vgl. auch bei H. Giesen, Offb 412f. Ich schließe mich eher der von Boring vertretenen Ansicht an (verschiedene Sprecher in V 8; s. o.).

⁴⁰⁶ Die Gemeinde von Laodizea wird aufgefordert, sich weiße Kleider zu besorgen (3,18); an anderer Stelle werden die selig gepriesen, die wachen und ihre Gewänder bewahren (16,15). Vgl. auch Mt 22,11-14.

⁴⁰⁷ „Gehorsam“ bei J. Roloff, Offb 84.182.

⁴⁰⁸ Mir scheint, dass in die Interpretation von V 8 auch konfessionelle Optionen hineinspielen: Dass das Hochzeitskleid, also die Nähe zu und das Heil bei Gott, nicht nur Geschenk ist, lässt sich möglicherweise schwer vereinbaren mit der gerade von Protestanten betonten Rechtfertigung allein aus Glauben und Gnade.

⁴⁰⁹ Zur Ethik in der Offb vgl. auch K. Scholtissek, *Mitteilhaber* 172-207.

⁴¹⁰ *Offenbarung* 736.

1.2 Die geschmückte Braut, die heilige Stadt Jerusalem: Offb 21,1-5c

1.2.1 Text und Übersetzung

Καὶ εἶδον οὐρανὸν καινὸν καὶ γῆν καινὴν. ὁ γὰρ πρῶτος οὐρανὸς καὶ ἡ πρώτη γῆ ἀπῆλθαν καὶ ἡ θάλασσα οὐκ ἔστιν ἔτι.	1 a Und ich sah einen neuen Himmel und eine neue Erde; b denn der erste Himmel und die erste Erde sind vergangen, c und das Meer ist nicht mehr.
Καὶ τὴν πόλιν τὴν ἁγίαν Ἰερουσαλὴμ καινὴν εἶδον καταβαίνουσαν ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ἀπὸ τοῦ θεοῦ ἡτοιμασμένην ὡς νύμφην κεκοσμημένην τῷ ἀνδρὶ αὐτῆς.	2 a Und die heilige Stadt, ein neues Jerusalem, sah ich b herabsteigen aus dem Himmel von Gott (her), c bereitet wie eine Braut, d geschmückt für ihren Mann.
Καὶ ἤκουσα φωνῆς μεγάλης ἐκ τοῦ θρόνου λεγούσης· ἰδοὺ ἡ σκηνὴ τοῦ θεοῦ μετὰ τῶν ἀνθρώπων, καὶ σκηνώσει μετ' αὐτῶν, καὶ αὐτοὶ λαοὶ αὐτοῦ ἔσονται, καὶ αὐτὸς ὁ θεὸς μετ' αὐτῶν ἔσται [αὐτῶν θεός],	3 a Und ich hörte eine laute Stimme vom Thron her sagen: b Siehe, c das Zelt Gottes mit(ten unter) den Menschen, d und er wird zelten mit ihnen, e und sie werden seine Völker sein, f und Gott selbst wird mit ihnen sein [als ihr Gott],
καὶ ἔξαλείψει πᾶν δάκρυον ἐκ τῶν ὀφθαλμῶν αὐτῶν, καὶ ὁ θάνατος οὐκ ἔσται ἔτι οὔτε πένθος οὔτε κραυγὴ οὔτε πόνος οὐκ ἔσται ἔτι, [ὅτι] τὰ πρῶτα ἀπῆλθαν.	4 a und abwischen wird er jede Träne aus ihren Augen, b und der Tod wird nicht mehr sein, c noch Trauer, d noch Geschrei, e noch Schmerz wird mehr sein, f [denn] das Erste ist vergangen.
Καὶ εἶπεν ὁ καθήμενος ἐπὶ τῷ θρόνῳ· ἰδοὺ καινὰ ποιῶ πάντα.	5 a Und es sprach der auf dem Thron Sitzende: b Siehe, c neu mache ich alles.

1.2.2 Stellung im Kontext und Textabgrenzung

Offb 21,1-5c gehört zur letzten großen Visionsreihe (19,11 – 22,5), in der es darum geht, die mit der Vernichtung Babylons begonnene „Zerstörung der bösen Mächte“⁴¹¹ zu Ende zu führen und die beginnende Heilszeit ins Bild zu setzen. Hier werden nacheinander die Parusie Christi als Weltenrichter (19,11-21), das tausendjährige Reich mit der Vernichtung des Satans (20,1-10) und das universale Gericht (20,11-15) beschrie-

⁴¹¹ E. Schüssler Fiorenza, Buch 127.

ben. In Offb 21,1 dann wird die „neue Welt Gottes“⁴¹² sichtbar. Zunächst wird allgemein die befreite und neue Schöpfung Gottes geschildert (21,1-8); ihr folgt die Beschreibung des neuen Jerusalem, der Stadt Gottes (21,9 – 22,5). Damit endet die Folge der Visionen. Nach einem kurzen Übergang, der sich auf das Buch als Ganzes bezieht (22,6-9), schließt das Werk mit einer Art „Epilog“⁴¹³ (22,10-20) und mündet in den Gnadenwunsch (22,21), der zum brieflichen Rahmen der Offb zählt.

Die Abgrenzung des für uns relevanten Textes nach vorne ist relativ unproblematisch: Der vorausgehende Textabschnitt 20,11-15 kreist um das letzte Gericht und weist dementsprechend ein anderes Begriffsinventar⁴¹⁴ auf als die nachfolgenden Verse. 21,1 setzt neu an – zum einen mit der typischen Visions-Einleitung καὶ εἶδον (vgl. vorher 20,11.12), zum anderen mit der veränderten Thematik, die sich in Begriffen wie *heilige Stadt* (V 2a), *Braut* (V 2b) und *Zelt Gottes* (V 3d) ankündigt. *Himmel und Erde* sind zwar auch im vorherigen Textabschnitt genannt (20,11), doch werden sie jetzt mit den Prädikaten „neu“ (καινός) und „erster/erste“ (πρώτος, -η) qualifiziert bzw. ausdifferenziert. Es scheint sinnvoll, den Text mit V 5c enden zu lassen⁴¹⁵. Dafür spricht vor allem, dass der Abschnitt 21,1-5c eine gut durchkomponierte, konzentrisch angeordnete Einheit darstellt⁴¹⁶. Einheit und Geschlossenheit des Textes wird auch erreicht durch die chiasmatische Anordnung einer Reihe von gleichen Begriffen am Anfang und am Ende des Textes: Die Worte *neu* (V 1a) – *erster + sind vergangen* (V 1b) – *nicht mehr* (V 1c) finden sich in umgekehrter Reihenfolge am Ende des Textes wieder: *nicht mehr* (V 4be) – *das Erste + vergangen* (V 4f) – *neu* (V 5c)⁴¹⁷.

⁴¹² J. Roloff, Offb 197.

⁴¹³ E. Schüssler Fiorenza, Buch 138f.

⁴¹⁴ In hoher Frequenz Begriffe wie *die Toten* (in V 12f. insgesamt viermal), *Tod* (V 13f.) und *Hades* (V 13f.), *Gerichtetwerden* (V 12f.) und *Feuerpfuhl* (ἡ λίμνη τοῦ πυρός; insgesamt dreimal in V 14f.). Zum Gericht passt auch die Rede von *Büchern* bzw. dem *anderen Buch des Lebens* in V 15; vgl. U.B. Müller, Offb 346.

⁴¹⁵ In der aktuellen exegetischen Literatur zur Stelle wird gerne die Abgrenzung 21,1-8 gewählt (z. B. E. Schüssler Fiorenza, Buch 132; U.B. Müller, Offb 349; R. Müller-Fieberg, Neues Jerusalem 45). Anders J. van Ruiten, Intertextual Relationship 475-477, der ebenfalls 21,1-5c (= 5b in seiner Segmentierung) als „distinct unity“ wahrnimmt. In der älteren Exegese, die sich in besonderer Weise mit der literarkritischen Analyse vor allem der letzten beiden Kapitel der Offb befasste (vgl. P. Söllner, Jerusalem 188), wurde mit 21,5c ein erster Buchschluss diagnostiziert (vgl. z. B. H. Kraft, Offb 263; E. Lohmeyer, Offb 165: „Abschluß der Apc [im engeren Sinne]“). Zu dieser Einschätzung trägt sicher auch die Beobachtung bei, dass *Gott selbst* (ὁ καθήμενος ἐπὶ τῷ θρόνῳ) hier zum (zweiten und) letzten Mal *spricht*.

⁴¹⁶ Vgl. 1.2.3.

⁴¹⁷ Vgl. J. van Ruiten, Relationship 475f.

1.2.3 Sprachlich-syntaktische Beobachtungen und Gliederung

Die für den prophetischen Offenbarungsempfang typischen Wendungen *καὶ εἶδον* (V 1a) und *καὶ ἤκουσα* (V 3a) leiten jeweils eine *Vision* und eine *Audition* ein.

V 2a wiederholt das *εἶδον* von V 1a in inversiver Stellung (Objekt – Verb) und sprengt die übliche Eingangsformel einer *Vision*⁴¹⁸; damit rahmt und verbindet es zugleich die zentralen ‚Gegenstände‘ der *Vision*: den *neuen Himmel*, die *neue Erde*, die *heilige Stadt* des *neuen Jerusalem*. Es fällt auf, dass die ‚neue Schöpfung‘ (*οὐρανὸν καινὸν καὶ γῆν καινήν*) im Satz selbst durch keinerlei Attribute – ganz im Gegensatz zum neuen Jerusalem (s. u.) – näher bestimmt wird; erst durch den nachfolgenden Begründungssatz (V 1b), in dem der *erste Himmel* und die *erste Erde* Erwähnung finden, wird sie als deren Nachfolgerin kenntlich gemacht. Dieser minimalistischen Präsentation steht auf der sprachlichen Ebene eine eher opulente Einführung der Stadt Jerusalem gegenüber: Sie ist als *heilige Stadt* (V 2a) zunächst durch das Attribut *ἁγίαν* näher definiert, dann durch eine Apposition, die den Namen nennt (*Ἱερουσαλήμ καινήν*) und durch drei Partizipialkonstruktionen, die lokal (*καταβαίνουσαν ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ἀπὸ τοῦ θεοῦ* in V 2b⁴¹⁹), personal-vergleichend (*ἠτοιμασμένην ὡς νύμφην* in V 2c) und personal-relational (*κεκοσμημένην τῷ ἀνδρὶ αὐτῆς* in V 2d) bestimmt sind. Durch diese dreifache Partizipialkonstruktion wird das Visionsobjekt *neues Jerusalem* schon an dieser Stelle als gewichtiges eingeführt, auch wenn die detaillierte Darstellung und Präsentation der Stadt erst in 21,10 – 22,5 in aller Ausführlichkeit erfolgt.

Mit der auch sonst häufig gebrauchten Interjektion *ἰδοῦ* (vgl. V 5b) wird in der ab V 3 folgenden *Audition* ausdrücklich an die *Vision* angeknüpft: *Siehe, das Zelt Gottes unter den Menschen* (V 3bc). Der Satz ist elliptisch (*ἡ σκηνὴ τοῦ θεοῦ* im Nominativ, ohne Prädikat), so dass er gewissermaßen als „Titel“⁴²⁰ oder ‚Unterschrift‘ des vorher geschauten Bildes verstanden werden kann: Die *Vision* vom neuen Jerusalem zeigt *das Zelt Gottes unter den Menschen*. V 3d variiert die Aussage vom *Zelt Gottes* (*ἡ σκηνὴ τοῦ θεοῦ*) mit dem entsprechenden Verb *σκηνόω* im Futur. Zentral für die Bedeutung der beiden Teilsätze in V 3cd ist die attributive Angabe über die ‚Lokalität‘ des Zeltes Gottes: *μετὰ τῶν ἀνθρώπων* und *μετ’ αὐτῶν*. Dabei fällt auf, dass der Ort der Wohnungnahme Gottes gerade nicht lokal, sondern personal bestimmt ist (*mitten unter bzw. bei den Menschen/ihnen*). V 3f wiederholt die Zusage von V 3c in zugespitzter Weise,

⁴¹⁸ Vgl. R. Müller-Fieberg, Neues Jerusalem 58.

⁴¹⁹ Dieser Teilvers wird zusammen mit *τὴν πόλιν τὴν ἁγίαν* wörtlich in 21,10bc wiederholt. Diese erste *Vision* von der „befreite[n] Welt Gottes“ (E. Schüssler Fiorenza, Buch 132) oder der „neue[n] Schöpfung“ (U.B. Müller, Offb 348) ist also auch über die Wortwahl eng mit der nachfolgenden *Vision* vom neuen Jerusalem (21,9 – 22,5) verbunden.

⁴²⁰ W. Bousset, Offb 444.

indem er das *Zelt Gottes* ersetzt durch *Gott selbst* (αὐτὸς ὁ θεός). Diese „Intimität Gottes und der Menschen in der neuen Welt“⁴²¹ wird durch weitere sprachlich-syntaktische Mittel verstärkt: In den beiden Doppelzeilen V 3cd und V 3ef wird das zum einen durch die Konzentration auf die beiden Handlungsträger, *Gott* und *Menschen* bzw. *Völker*, und die Verben εἶναι (2x in V 3ef) und σκηνώω bewerkstelligt, zum anderen geschieht das durch den häufigen Gebrauch des Personal- bzw. Possessivpronomens in der dritten Person Singular und Plural. Auffällig ist auch die Verteilung der Präpositionen: In V 3c-f findet sich μετά sowohl in der Bedeutung von „inmitten von, unter, bei“ als auch in der Verbindung mit εἶναι in der Bedeutung von „mit jemandem zusammen sein“, während in V 2b.3a nur Präpositionen benutzt wurden, die eine gerichtete Bewegung – nämlich von (oben) her – bezeichnen: καταβαίνουσαν ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ἀπὸ τοῦ θεοῦ ... φωνῆς μεγάλης ἐκ τοῦ θρόνου.

V 4 setzt die in V 3d begonnenen Futurformen fort: ... *abwischen wird er, der Tod wird nicht mehr sein ... auch Schmerz wird nicht sein*. ἔσται ist überhaupt die in unserem Abschnitt am häufigsten gebrauchte Verbform (V 3f.4b.4e) und bringt gewissermaßen das Thema, das ab 21,1 dargeboten wird (*das neue Dasein bei und mit Gott*), auf den kürzesten Nenner: „es wird sein“. Im Gegensatz zu einer ‚No-future‘⁴²²-Haltung kommt hier die Überzeugung zum Ausdruck, dass es durchaus eine Zukunft geben wird. Nachdem unendlich viele Ereignisse und Prozesse abgelaufen sind (zuletzt das Herabkommen des neuen Jerusalem), steht jetzt die Beschreibung des künftigen Heilszustandes im Vordergrund. Der zeichnet sich auch dadurch aus, dass bestimmte Dinge gerade nicht mehr sein werden, was sich in der wiederholten Verwendung von οὐκ ... ἔτι (V 1c.4b) und οὔτε (V 4cde) niederschlägt.

Der letzte Satz dieses Textabschnittes (V 5c) fällt durch die betonte Anfangsstellung von καινά (*neu mache ich alles*) auf, das zusammen mit der dreimaligen Verwendung von καινός zu Beginn (V 1a.2a) den gesamten Text rahmt.

Die Struktur des Textes kann als konzentrisch beschrieben werden:

Der Vision vom *neuen Himmel* und der *neuen Erde* zu Beginn (V 1a) entspricht die Gottesrede: *neu mache ich alles* am Ende (V 5c). Bewegen wir uns von den Texträndern nach innen, dann findet sich analog zu der in V 1b gegebenen Begründung *denn der erste Himmel und die erste Erde sind vergangen* in V 4f ebenfalls die Begründung *denn das Erste ist vergangen*. Im Zentrum⁴²³ des Textes steht die ‚Deklaration‘ der Präsenz Gottes bei den Menschen: V 3d-g benennt in vier Wendungen die Nähe Gottes und sein

⁴²¹ R. Müller-Fieberg, Neues Jerusalem 58.

⁴²² Wendung von O. Schwankl.

⁴²³ Tatsächlich sind es jeweils genau neun ÄE vor (V 1a-3bc) und nach (V 4a-5c) diesem Zentrum.

Mitten-unter-den-Menschen-Sein: *das Zelt Gottes unter den Menschen, und er wird zelten mit ihnen, und sie werden seine Völker sein, und Gott selbst wird bei ihnen sein.*

So ergibt sich folgende Gliederung, der das Strukturschema A-B-C-B'-A'⁴²⁴ zugeordnet werden kann:

V 1a	<i>Vision I</i>	neuer Himmel – neue Erde	A
V 1bc		Ende des Ersten (Himmel, Erde, Meer)	
V 2	<i>Vision II</i>	neues Jerusalem – wie eine Braut	B
V 3a	<i>Audition</i>	Rede-Einleitung	C
V 3b-f		Zelt Gottes bei den Menschen	
V 4a-e		Verheißung: Ende von Tod, Trauer, Schmerz	B'
V 4f		Ende des Ersten	A'
V 5a	<i>Gottesrede</i>	Rede-Einleitung	
V 5bc		Zusage der Erneuerung	

1.2.4 Semantische Analyse

a) Die neue Schöpfung (V 1)

Die Rede vom *neuen Himmel* und der *neuen Erde* findet sich schon in Jes 65,17 und 66,22 in den Aussagen über das endzeitliche Heil. Im Kontext der Offb ist dieses Motiv ein Novum, doch wurde es im Grunde durch Offb 20,11 vorbereitet: Hier fliehen Himmel und Erde vor dem Angesicht Gottes; es gibt *keinen Platz mehr* für sie in der Endzeit (οὐ ἀπὸ τοῦ προσώπου ἔφυγεν ἡ γῆ καὶ ὁ οὐρανός). 21,1b konstatiert das Ergebnis dieser Flucht: *Erster Himmel und erste Erde sind nicht mehr*⁴²⁵. Weil das so ist, ist Platz für einen *neuen Himmel* und eine *neue Erde*, eine „totale Neuschöpfung“⁴²⁶, in „krasse[r] Diskontinuität“⁴²⁷ zur vorherigen Schöpfung.

Dies stimmt insofern, als Vertrautes, Übliches durch ungewohnte Kombinationen aufgesprengt wird, etwa wenn es um die Baustoffe oder Ausmaße der Stadt geht. Zwar mögen auch hier reale Prachtbauten, wie Stadt- und Tempelanlagen des antiken Baby-

⁴²⁴ Anders J. van Ruiten, Relationship 475f, der den Text in ein A-B-C-C'-B'-A'-Schema einteilt und als Zentrum die V 2f. ausmacht.

⁴²⁵ P. Söllner, Jerusalem 190, spricht hier von einer „statischen Aussage“ in 21,1b im Gegensatz zum „dynamischen Bild“ von der Flucht in 20,11.

⁴²⁶ U.B. Müller, Offb 349; vgl. J. Roloff, Offb 198.

⁴²⁷ P. Söllner, Jerusalem 190.

lon, als Vorbild gedient haben, doch keine Stadt dieser Welt hat Stadtmauern aus Jaspis (V 18), geschmückt mit allen Arten von Edelsteinen (V 19f.), Stadttore aus überdimensionierten Perlen und Straßen aus reinem Gold *wie durchsichtiges Glas* (V 21) – hier wird etwas völlig Neues von unerhörter und ungesehener Qualität geboten. Zugleich scheint mir die Feststellung von Elisabeth Schüssler Fiorenza, der neue Himmel und die neue Erde stünden in Kontinuität zum alten Himmel und zur alten Erde⁴²⁸, nicht völlig von der Hand zu weisen. Freilich darf man sich diese Kontinuität nicht im Sinne eines evolutiven Prozesses vorstellen⁴²⁹; vielmehr besteht sie im Gebrauch von ‚Versatzstücken‘ irdisch-menschlicher Ganzheits- und Segenserfahrungen in der Vision von der neuen Welt. Natürlich ist und bleibt einerseits unvorstellbar, wie das Reich Gottes endgültig sich ereignen wird. Andererseits nehmen alle Visionen und Bilder, die versuchen, den ‚Aggregatzustand‘ der neuen Schöpfung zu beschreiben, notwendig Bezug auf bisherige (immer bruchstückhafte) Erfahrungen von Heil und von Sehnsucht nach Heil. Meines Erachtens sind deshalb Neuschöpfung und Kontinuität nicht gegeneinander auszuspielen: Das zeigt auch die detaillierte Beschreibung des neuen Jerusalem, die sich ausführlich diverser Kategorien und Parameter bedient, die bei der Planung und Gestaltung von Städten und Bauwerken durchaus gebräuchlich sind: allgemeine Auskünfte über das Mauerwerk (groß und hoch, vgl. V 12a), und über die gesamte Anlage (Zahl und Lage der Tore, viereckiger, quadratischer Grundriss, vgl. V 12b.13.16ab) oder Angaben zu verwendeten Maßeinheiten (... *Ellen, eines Menschen Maß*, ... V 17). Hier knüpft die Beschreibung an menschliche Erfahrungen an; in diesem Sinne scheint es mir möglich, von einer Kontinuität zu sprechen.

b) Zum neuen Jerusalem (V 2ab)

Auf das Erscheinen der neuen Schöpfung folgt die Vision des *vom Himmel herabkommenden neuen Jerusalem*. Damit wird innerhalb des visionären Hauptteils der Offb⁴³⁰

⁴²⁸ Vgl. E. Schüssler Fiorenza, Buch 133. *Neuschöpfung oder Erneuerung der alten Schöpfung* – das war eine Frage, die bei der Interpretation dieses Verses über Jahrhunderte besonders bewegte; in der heutigen Exegese scheint die Diskussion zugunsten der *Neuschöpfung* entschieden. H. Kraft, Offb 263, stellt Vermutungen an über mögliche Beweggründe, die u. a. hinter dieser Diskussion stecken könnten: „Das Interesse der Auslegungsgeschichte an unserem Vers rührt daher, dass die Apokalypse ein Lieblingsbuch bei vielen Weltverbesserern gewesen ist. Nun müssen aber alle Weltverbesserungspläne, die sämtlich eine menschliche Mitwirkung bei der Wiederherstellung der beschädigten, aber reparablen Welt vorsehen, fruchtlos bleiben, wenn diese alte Welt doch dem Untergang geweiht ist. Daher besteht häufig der Wunsch, hier keine Neuschöpfung zu finden. Unser Verfasser kommt aber den Weltverbesserern keineswegs entgegen“.

⁴²⁹ Hinweis von O. Schwankl.

⁴³⁰ Das *neue Jerusalem* erscheint vorab nur einmal in 3,12, im Überwinderspruch für die Gemeinde von Philadelphia.

zum ersten Mal das für den letzten Abschnitt der Offb so zentrale Motiv⁴³¹ genannt. Fast scheint es, als habe sich der Autor dieses Bild, das ja letztlich Höhepunkt und Abschluss der ganzen Offb darstellt, als ‚visuellen Paukenschlag‘⁴³² bis zuletzt aufgehoben. Das Motiv ist alt und ein bei den Propheten häufig gebrauchter Topos für das Heil am Ende der Zeiten: Die Hoffnung, dass die Heilszeit sich in einer neuen, unabhängig vom irdischen Jerusalem existierenden heiligen Stadt manifestiert, wird z. B. bei Jesaja häufig formuliert (vgl. Jes 48,2; 52,1)⁴³³. Schon Jes 65,17f. verbindet die Vorstellung von *neuem Himmel* und *neuer Erde* mit der Jerusalemverheißung⁴³⁴. Sicher greift Johannes damit auch ‚die auf Jerusalem zentrierten Heils- und Vollendungserwartungen des zeitgenössischen Judentums‘⁴³⁵ auf, wobei er sich allerdings zugleich deutlich vom irdischen Jerusalem distanziert (vgl. etwa 11,8).

Es ist nicht unwahrscheinlich, dass Johannes hier an den paulinischen Gebrauch des Jerusalem-Bildes in Gal 4,26 anknüpft⁴³⁶: Hier hatte Paulus, möglicherweise auch im Rückgriff auf eine bereits geprägte christliche Tradition⁴³⁷, das *obere Jerusalem* als die *Mutter* der Gemeinde bezeichnet⁴³⁸.

c) Die geschmückte Braut (V 2cd)

Von besonderem Interesse ist in unserem Zusammenhang der sich anschließende Vergleich mit einer *Braut*, die sich zur Hochzeit *bereitet* hat (V 2c). Natürlich schwingt hier die im AT immer wieder aufscheinende (und schon vorher erwähnte⁴³⁹) Vorstellung von Zion als Frau und Braut mit.

⁴³¹ Zum neuen Jerusalem vgl. zahlreiche, überwiegend in den letzten Jahren erschienene Monographien, z. B. R. Müller-Fieberg, Neues Jerusalem; W.W. Reader, Stadt Gottes; U. Sim, Himmlisches Jerusalem; P. Söllner, Jerusalem.

⁴³² Da Johannes ständig synästhetisch arbeitet und Visionen und Auditionen aufs engste miteinander verquickt, scheint mir dieser Begriff durchaus geeignet zur Beschreibung seines schriftstellerischen Vorgehens.

⁴³³ Vgl. die Ausführungen zum *oberen Jerusalem* unter I. § 2 3.2b).

⁴³⁴ Vgl. U.B. Müller, Offb 349; P. Söllner, Jerusalem 190, der vom ‚deduktiven Schema‘ spricht, das Johannes übernimmt und modifiziert. Das Verhältnis von neuer Schöpfung und neuem Jerusalem ist schwer zu bestimmen. Ist das neue Jerusalem Teil der neuen Welt, Spezifikation oder Inbegriff? Diese Frage soll hier nicht weiter verfolgt werden; wir können jedoch Offb 21,1-5 als weiteren Beleg für die Beobachtung werten, dass im apokalyptischen Konzept zahlreiche konkrete positive Erwartungen und Heils-Visionen mit der Vorstellung vom neuen Jerusalem verbunden sind.

⁴³⁵ J. Roloff, Kirche 185.

⁴³⁶ Vgl. dazu I. § 2.

⁴³⁷ Vgl. J. Roloff, Kirche 185.

⁴³⁸ Dies geschieht in scharfer Abgrenzung zum *jetzigen Jerusalem*; vgl. Gal 4,25. Auch die Offb hat keinen ‚positiven Zugang‘ zum irdischen Jerusalem; s. o.

⁴³⁹ Vgl. etwa oben 1.1.4 a) oder § 3 2.2 u. a.

21,2c erinnert an 19,7e: ... *und seine Frau bereitete sich*. In beiden Texten wird das Bereitete-Sein näher ausgeführt: 19,8b konzentriert sich auf das Gewand der Braut: Sie wird als mit *strahlend reinem Byssus-Leinen bekleidet* dargestellt, während 21,2d eine etwas weniger konkrete, dafür aber umfassendere Beschreibung wählt: κεκοσμημένην τῷ ἀνδρὶ αὐτῆς. Es lohnt sich, die beiden Komponenten dieser Aussage (geschmückt; für ihren Mann) näher zu beleuchten:

Das Verb κοσμέω kann sich beziehen auf Kleidung, Schmuck im eigentlichen Sinne, sonstige ‚Accessoires‘ und Haartracht. Darüber hinaus wird es nicht nur im Zusammenhang mit Personen, sondern auch mit Gegenständen, z. B. Gebäuden (Haus, Tempel), eingesetzt⁴⁴⁰. Es entspricht der Bild-Logik, dass die Jerusalem-Braut mit einem Attribut versehen wird, das gleichermaßen für Personen und Sachen verwendet werden kann. In 21,9 wird ja nochmals die *Braut des Lammes* genannt – auch hier eindeutig bezogen auf die *heilige Stadt Jerusalem*. Das Schmuck-Motiv findet dort ebenfalls seine Fortsetzung, diesmal aber bezogen auf die Stadt, deren städtebauliche Elemente (Mauern, Grundsteine, Tore, Marktplatz) aus den kostbaren Materialien (Edelsteine, Perlen, Gold) erstellt sind, die sonst in überwiegend personalem Zusammenhang (für Körperschmuck oder Kultgegenstände) gebraucht werden.

Johannes legt allerdings bei dieser ersten Entfaltung der Jerusalem-Vision Wert darauf, die ‚Gerichtetheit‘ der bräutlichen Pracht zu betonen: τῷ ἀνδρὶ αὐτῆς. Keine Braut ohne Bräutigam, kein Brautschmuck, der sie nicht auch in den Augen des Liebsten verschönern und erglänzen lassen soll. Das Moment des Sich-kostbar-Machens und der Bezo-genheit seitens der Frau ist ein durch die Jahrtausende und über Kulturen hinweg bedeutender Aspekt des *Sich-Schmückens der Braut für ihren Mann*⁴⁴¹.

d) Gottes Zelt unter den Menschen (V 3)

Im Zentrum des Textes⁴⁴² findet sich die durch ἤκουσα in V 3a als Audition gekennzeichnete Doppelaussage, die unmittelbar auf die vorausgegangene Vision Bezug nimmt: *Siehe, das Zelt Gottes mitten unter den Menschen, und er wird zelten bei ihnen* (V 3b-d). Mit σκηνή und σκηνώσει benutzt der Autor Ableitungen desselben Wortstammes, die beide auch noch an anderen Stellen der Offb vorkommen (σκηνώω in

⁴⁴⁰ Vgl. W. Bauer, Wörterbuch 904.

⁴⁴¹ Dem entspricht auf der Seite des Mannes die freudige Überraschung (möglicherweise sogar Entzücken) über das Aussehen der Braut. Hier sei an den noch heute üblichen Hochzeitsbrauch erinnert, das Brautkleid vor der Hochzeit nicht dem Bräutigam zu zeigen. Auch in unserer Zeit verständigen sich Paare (selbst nach längerem Zusammenleben und trotz intellektueller Aufgeklärtheit) auf dieses Vorgehen.

⁴⁴² Siehe oben 1.1.3.

7,15; 12,12; 13,6; σκηνή in 13,6; 15,5). Beim Überprüfen der Belege zeigt sich, dass es jeweils um ein *himmlisches Wohnen* geht, sei es von Gott selbst (7,15; 13,6), sei es von den ihm untertanen ‚Himmelsbewohnern‘ (12,12; 13,6; von den Schalenengeln in 15,5). 21,3 bildet zu diesem himmlischen Wohnen einen gewissen Gegensatz: Hier geht es um Gottes Wohnen *unter den Menschen*. Nicht *über* (vgl. 7,15: σκηνώσει ἐπ’ αὐτούς), sondern *mit und bei den Menschen* wird Gott sein⁴⁴³. Damit drückt sich eine starke Verbundenheit zwischen Gott und seiner Heilsgemeinde aus, „wie sie das Kennzeichen der neuen Welt ist“⁴⁴⁴.

Übersetzt man σκηνώω und σκηνή mit *zelten* bzw. *Zelt* (statt mit *wohnen* bzw. *Wohnung*), so wird der eigentliche atl Bezugspunkt deutlich: In den letzten Kapiteln des Buches Exodus wird ausführlich von der Ausstattung des „Offenbarungszeltes“ und dem Einwohnen Gottes in diesem (vgl. z. B. Ex 33,7; 40,34) berichtet⁴⁴⁵. Das nach (durch den Mund des Mose gegebenen) genauen Anweisungen prächtig geschmückte Zelt dient als Aufbewahrungsort der Bundeslade und ist Zentrum der verdichteten Gegenwart Gottes⁴⁴⁶. Auch die atl Propheten haben das Zelten bzw. Wohnen Gottes bei den Menschen verheißen und mit der so genannten „Bundesformel“⁴⁴⁷ verknüpft, etwa in Sach 2,14f.: *Juble und freue dich, Tochter Zion; denn siehe, ich komme und wohne in deiner Mitte – Spruch des Herrn. An jenem Tag werden sich viele Völker dem Herrn anschließen, und sie werden mein Volk sein, und ich werde in deiner Mitte wohnen*⁴⁴⁸. Ez 37,27 formuliert ähnlich: ... *und bei ihnen wird meine Wohnung sein. Ich werde ihr Gott sein, und sie werden mein Volk sein.*

Hierher gehört auch die Rede von der *Schechina*, die die Immanenz Gottes, also seine Anwesenheit in der Welt bezeichnet⁴⁴⁹. Während in talmudischer Zeit *Schechina* und Gott gleichgesetzt wurden, entwickelte sich im späteren rabbinischen Schrifttum die Tendenz, die *Schechina* als „selbständig agierende Gestalt“⁴⁵⁰ zu personifizieren.

⁴⁴³ Vgl. die unter 1.2.c) beobachtete Häufung der Präposition μετά.

⁴⁴⁴ W. Michaelis, ThWNT VII 382; vgl. auch E. Lohmeyer, Offb 72.

⁴⁴⁵ Vgl. M. Görg, NBL III 1203.

⁴⁴⁶ Zelt- und Tempelmotiv verbanden sich in der Vorstellung vom dauerhaften Wohnen Gottes. Vgl. W. Michaelis, ThWNT VII 372. Eine deutliche Reminiszenz ist in Offb 15,5f. gegeben, wenn die sieben Schalenengel aus dem *Tempel des Zeltes des Zeugnisses im Himmel* (ὁ ναὸς τῆς σκηνῆς τοῦ μαρτυρίου ἐν τῷ οὐρανῷ), also aus dem Innersten seiner Gegenwart hervorkommen.

⁴⁴⁷ Vgl. U.B. Müller, Offb 350.

⁴⁴⁸ Vgl. auch Sach 8,8: *Ich werde sie heimbringen, und sie werden in Jerusalem wohnen. Sie werden mein Volk sein, und ich werde ihr Gott sein, unwandelbar und treu.* Siehe auch Sach 8,3.

⁴⁴⁹ Vgl. H. Brose, NBL III 468. Vgl. E. Schüssler Fiorenza, *Priester* 351; E. Lohmeyer, Offb 72; U.B. Müller, Offb 350; H. Giesen, Offb 455.

⁴⁵⁰ H. Brose, NBL III 468.

Interessanterweise wird die Schechina in der kabbalistischen Tradition (im „Buch des Glanzes“) ab dem 12. Jh. als *weibliche* Kraft Gottes verstanden⁴⁵¹.

Wenn also das *herabkommende Jerusalem* in der Audition als *Zelt Gottes* erklärt wird, dann kommt hier ein uraltes, geschichtsträchtiges Bild von der dauernden Präsenz Gottes zum Einsatz. V 3 bezieht sich, ebenso wie V 4 (s. u.), auf die großen Ereignisse der Geschichte Israels: auf den Bundesschluss am Sinai, die Schaffung eines dauernden Heiligtums und den Trost in der Trauer des Volkes im Exil.

e) *Das Ende allen Leids (V 4)*

In V 4a konkretisiert sich die Nähe Gottes in einem Bild des Trostes und der Zuwendung: Gott *wird jede Träne aus ihren Augen abwischen*. Damit wiederholt der Seher wörtlich eine Verheißung, die schon in 7,17 der Schar der Auserwählten gegeben wurde. *Tränen, Tod, Trauer, Klageschrei* und *Schmerz*⁴⁵² (V 4a-e) gehören einer Isotopieebene an, die durch das gemeinsame Merkmal „Leid“ gekennzeichnet ist⁴⁵³.

Dabei sind Tränen der *augen-scheinlichste* Ausdruck menschlichen Leidens. So benennt die Bibel immer wieder unverblümt den *Strom der Tränen* (vgl. Klgl 1,16; 2,11; 3,48.51). Neben Tränen der Rührung, auf die sich unsere Stelle sicher nicht bezieht, kennt das AT u. a. Tränen der Klage über eigenes und fremdes Unglück (z. B. über Zerstörung im Krieg wie etwa in Jer 48,32; Ps 42,4) und über den Tod⁴⁵⁴. Dass die Tränen gestillt oder abgewischt werden, ist dann auch eine der prophetischen Verheißungen für die eschatologische Heilszeit (vgl. Jes 25,8). Dass *Gott selbst die Tränen stillt*, weckt auch die Assoziation eines liebenden Elternteils – wohl eher der Mutter – oder eines zärtlichen Partners, der sich fürsorglich um das eigene Kind bzw. den oder die Geliebte/n bemüht.

Heil und neue Welt werden hier auf eine die Menschen persönlich und emotional betreffende Art, in existentiellen Kategorien⁴⁵⁵, geschildert.

⁴⁵¹ Vgl. ebd.

⁴⁵² Vgl. zu *κρᾶνγῆ* W. Bauer, Wörterbuch 912f: hier wohl in der Bedeutung „Angstgeschrei, Jammerrufe“. Zu *πόνος* ebd. 1386: neben der Bedeutung „Arbeit, Mühe“ auch „Mühsal, Schmerz“.

⁴⁵³ V 4b-e führt aus, was in V 4a schon mitschwingt: *Tod* und *Trauer* als Auslöser der *Tränen* werden nicht mehr sein. Alle Formen des Leidens (V 4e: *Schmerz*) und der Ausdruck der damit verbundenen Gefühle (V 4d: *Geschrei*) haben keine Bedeutung mehr.

⁴⁵⁴ Vgl. B. Lang, NBL III 1074f.

⁴⁵⁵ E. Schüssler Fiorenza, *Priester* 352, spricht von „sozialen Kategorien“.

1.3 Das neue Jerusalem: Offb 21,9-14

1.3.1 Text und Übersetzung

Καὶ ἦλθεν εἰς ἐκ τῶν ἑπτὰ ἀγγέλων τῶν ἔχόντων τὰς ἑπτὰ φιάλας τῶν γεμόντων τῶν ἑπτὰ πληγῶν τῶν ἑσχάτων καὶ ἐλάλησεν μετ' ἐμοῦ λέγων· δεῦρο, δείξω σοι τὴν νύμφην τὴν γυναῖκα τοῦ ἀρνίου.	9a b c d e f	Und es kam einer von den sieben Engeln, die die sieben Schalen haben, die voll sind von den sieben letzten Plagen, und er sprach mit mir und sagte: Komm, ich werde dir die Braut zeigen, die Frau des Lammes.
καὶ ἀπήνεγκέν με ἐν πνεύματι ἐπὶ ὄρος μέγα καὶ ὑψηλόν, καὶ ἔδειξέν μοι τὴν πόλιν τὴν ἁγίαν Ἱερουσαλὴμ καταβαίνουσαν ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ἀπὸ τοῦ θεοῦ	10a b c	Und er trug mich fort im Geist auf einen großen und hohen Berg, und er zeigte mir die heilige Stadt Jerusalem, die aus dem Himmel herabstieg von Gott (her),
ἔχουσαν τὴν δόξαν τοῦ θεοῦ, ὁ φωστὴρ αὐτῆς ὅμοιος λίθῳ τιμιωτάτῳ ὡς λίθῳ ἰάσπιδι κρυσταλλίζοντι.	11a b c	und sie hatte den Glanz Gottes; ihr Lichtglanz gleich einem sehr kostbaren Stein, wie ein kristallener Jaspisstein.
ἔχουσα τεῖχος μέγα καὶ ὑψηλόν, ἔχουσα πυλῶνας δώδεκα καὶ ἐπὶ τοῖς πυλῶσιν ἀγγέλους δώδεκα καὶ ὀνόματα ἐπιγεγραμμένα, ἃ ἔστιν [τὰ ὀνόματα] τῶν δώδεκα φυλῶν υἱῶν Ἰσραὴλ·	12a b c d	Sie hatte eine große und hohe Mauer, sie hatte zwölf Tore und auf den Toren zwölf Engel und Namen darauf geschrieben, welche sind [die Namen] der zwölf Stämme der Söhne Israels:
ἀπὸ ἀνατολῆς πυλῶνες τρεῖς καὶ ἀπὸ βορρᾶ πυλῶνες τρεῖς καὶ ἀπὸ νότου πυλῶνες τρεῖς καὶ ἀπὸ δυσμῶν πυλῶνες τρεῖς.	13a b c d	von Osten drei Tore und von Norden drei Tore und von Süden drei Tore und von Westen drei Tore.
καὶ τὸ τεῖχος τῆς πόλεως ἔχων θεμελίους δώδεκα καὶ ἐπ' αὐτῶν δώδεκα ὀνόματα τῶν δώδεκα ἀποστόλων τοῦ ἀρνίου.	14a b	Und die Mauer der Stadt hatte zwölf Grundsteine und auf ihnen zwölf Namen der zwölf Apostel des Lammes.

1.3.2 Stellung im Kontext und Textabgrenzung

Von der *Braut, der Frau des Lammes*, ist auch die Rede im letzten großen Visionsbericht der Offb (21,9 – 22,5), der die Vision des *vom Himmel herabkommenden neuen Jerusalem* entfaltet, das schon in 21,2 genannt worden war.

Im Kontext findet sich die Perikope 21,1-5c⁴⁵⁶, die einen ersten Ausblick auf die neue Schöpfung gibt; in V 5d-8 folgt dann eine eher „seelsorgerliche Hinwendung“⁴⁵⁷ zur bedrängten Gemeinde.

Nun setzt V 9f. mit einer weiteren Visionseinleitung ein, die in Wortwahl und Struktur weitgehend mit dem Auftakt zum Gericht über die große Hure in Kap 17 (V 1-3b) übereinstimmt⁴⁵⁸. Es folgt eine erste überwiegend ‚bautechnische‘ Beschreibung des neuen Jerusalem (V 11-14). Anschließend werden das Vermessen der Stadt (V 15-17), ihre Baustoffe (V 18-21), ihre innere Verfasstheit (V 22-27) und ihr paradiesisches Wesen (22,1-5) geschildert⁴⁵⁹.

Meines Erachtens genügt es, V 9-14 als näheren Kontext der Braut-Metapher zu berücksichtigen. Der Abschnitt ist nach vorne klar abgegrenzt durch den Szenenwechsel, d. h. den erneuten Auftritt des Schalenengels und die Versetzung des Sehers auf einen Berg (Person und Ort wechseln). Die Textabgrenzung nach hinten ergibt sich aus der wiederholten Erwähnung des Schalenengels (V 15a: *der, der mit mir redete*), der jetzt mit einer neuen Aktion beginnt: dem Ausmessen der Stadt (V 15-17).

Außerdem kann Offb 21,9-14 gewissermaßen als zusammenfassender Auftakt für die anschließende detaillierte Beschreibung betrachtet werden: Hier fallen bereits zentrale Begriffe, die im folgenden Text mindestens wieder aufgegriffen, zum Teil jedoch ausgiebig entfaltet werden⁴⁶⁰.

1.3.3 Sprachlich-syntaktische Beobachtungen und Gliederung des Textes

Zwei Auffälligkeiten sprachlich-syntaktischer Art lassen sich beobachten, nämlich erstens: Zahlenangaben spielen in diesem Textabschnitt – wie auch an anderen Stellen der Offb z. B. als Ordnungsprinzip – eine große Rolle. Allerdings weist der Text hier einen besonders dicht gedrängten Gebrauch von Zahlwörtern auf: Die *sieben* Engel, die die *sieben* Schalen mit den *sieben* letzten Plagen haben, werden als Bezugsgröße genannt (V 9). Die Mauer hat *zwölf* Tore, auf ihnen die *zwölf* Engel und die Namen der

⁴⁵⁶ Siehe oben 1.2.

⁴⁵⁷ U.B. Müller, Offb 353. Der Abschnitt beinhaltet eine erneute Selbstvorstellung Gottes (V 6a-d), die aus 2 Sam 7,14 aufgegriffene und umgestaltete Verheißung für die Gläubigen, die sehnsüchtig auf das Leben in der neuen Welt warten (V 6e), einen an die Sendschreiben anknüpfenden Überwinderspruch (V 7) und eine – einen Lasterkatalog implizierende – Drohung (V 8).

⁴⁵⁸ Näheres dazu unter § 5 1.1.

⁴⁵⁹ Vgl. U.B. Müller, Offb 356; E. Schüssler Fiorenza, Buch 135.

⁴⁶⁰ Die Rede von der *Mauer* (V 12a) in 21,15.17-19, von den *Toren* (V 12f.) in 21,15.21.25, von der *Herrlichkeit Gottes* (V 11a) in 21,24.26, vom *Licht* (V 11b) in 21,24; 22,5, vom *Edelstein* (V 11bc) in 21,18-20 und vom *Lamm* (V 14b) in 21,22.27; 22,1.3.

zwölf Stämme Israels geschrieben (V 12); sie hat außerdem zwölf Grundsteine, die ebenfalls mit zwölf Namen – diesmal der zwölf Apostel – versehen sind (V 14). Schließlich gibt es jeweils drei Tore in alle vier Himmelsrichtungen (V 13). Diese Aufzählung der Tore sticht besonders ins Auge und erzielt auch einen „rhythmisch-klanglichen Effekt“⁴⁶¹, handelt es sich doch um eine monotone elliptische Reihung von vier fast gleichlautenden Satzgliedern, die sich nur durch die jeweilige Himmelsrichtung unterscheiden. Was veranlasst den Autor, mit Akribie jede einzelne Zahl gesondert zu nennen (4x die *Drei*, 3x die *Sieben*, 6x die *Zwölf*⁴⁶²)? Es fällt auf, dass eine derartige Häufung von Zahlenangaben auf kurzem Textraum vor allem in der Vision vom Gericht über die Hure auftritt (17,1-18): Ebenfalls einer von den *sieben* Engeln mit den *sieben* Schalen zeigt die Frau auf dem Tier, das *sieben* Köpfe und *zehn* Hörner hat. Die *sieben* Köpfe sind *sieben* Berge, die *zehn* Hörner sind *zehn* Könige (insgesamt 8 Nennungen von *Sieben* und 5 Nennungen von *Zehn*). Hier zeichnet sich bereits ab, dass das Erscheinen der Braut Jerusalem – wie noch weitere synchrone Beobachtungen zeigen werden (s. u.) – als *Kontrastbild* zum Gericht über die Babylon-Hure (oder umgekehrt) entwickelt wird.

Und zweitens: Der Text zeigt eine klare Zweiteilung, was den Gebrauch der Verbformen (finite und Partizipien) und der Nomina anbelangt. Finite Verben treten überhaupt nur im ersten Teil des Textes auf (V 9f.: ἦλθεν, ἐλάλησεν, δείξω, ἔδειξεν)⁴⁶³ – handelnde Person ist dort in allen Fällen der *Schalenengel*. Ab V 11 werden überwiegend Partizipien verwendet, unter denen das *Hapaxlegomenon* κρυσταλλίζοντι (V 11c) und der viermalige Gebrauch von ἔχειν hervorstechen (als Partizip Präsens in V 11a.12ab.14a – dabei ist einmal die *Mauer* und dreimal die *Stadt* Bezugswort). Die sich im Einsatz von finiten Verben und Partizipien andeutende *Zweiteilung* in die Abschnitte V 9f. und V 11-14 kann auch im Gebrauch der Nomina nachvollzogen werden: Die Mehrzahl der in V 9f. genannten Substantive bezeichnet Personen: *einer*, *sieben Engel*, *Braut*, *Frau des Lammes*, *Geist*, *Gott*. Von V 11 an steht die Stadt mit ihren architektonischen Besonderheiten im Vordergrund, d. h. es geht vor allem um die *Stadtmauer* (V 12a.14a), die *Tore* (V 12b-d.13) und die *Grundsteine* (V 14).

⁴⁶¹ R. Müller-Fieberg, Neues Jerusalem 61.

⁴⁶² Die *Zwölf* ist eine heilige Zahl, die nicht nur in den Erzählungen über die Geschichte Israels, sondern auch in den Visionen über die letzten Dinge – neben der vergleichbar häufig gebrauchten *Sieben* – eine bedeutende Rolle spielt; vgl. oben § 1 2.1 a). Bei der Zwölfzahl der Stämme Israels haben wir es offensichtlich schon mit einer historischen „Umprägung weitergehender Vorstellungen“ zu tun. U.B. Müller, Offb 358, führt dazu aus: „Gerade die mehrfach wiederholte Zwölfzahl ... verbindet die Erscheinung der neuen Stadt mit den zwölf Tierkreiszeichen. Besonders die Erwähnung von zwölf Engeln auf den zwölf Toren, die auf die vier Himmelrichtungen verteilt sind, ist nicht nur durch Einfluß atl. Schriftstellen (Ez 48,30ff.; Jes 62,6) gedeckt, sondern lässt darüber hinaus an den Tierkreis denken ... Der Bau der Stadt ist von kosmischen Symbolen bestimmt“.

⁴⁶³ Ausnahme: das Hilfsverb ἔστιν in V 12d.

So ist der Text wie folgt zu gliedern:

V 9	Auftritt des Schalenengels	I.
V 10a	Prophetische Entrückung des Sehers	
V 10bc	Vision von der heiligen Stadt	
V 11	Beschreibung der Stadt: Glanz und Herrlichkeit	II.
V 12	Mauer und Tore	
V 13	Die Tore	
V 14	Die Mauer	

1.3.4 Semantik

Wie schon erwähnt, ist der Beginn des Textes (V 9f.) analog zum Auftakt der Vision von der *großen Hure* (17,1-3b) gestaltet: In beiden Fällen kündigt einer der Schalenengel die Vision an; der Seher wird entrückt; schließlich folgt die Schilderung der Vision. Damit wird schon in der Visionseinleitung deutlich: Diese beiden – Hure Babylon und Braut Jerusalem – haben miteinander zu tun. Anders jedoch als in 17,3 (*und er trug mich fort ... und ich sah ...*) wird die *Braut, die Frau des Lammes*, durch den Schalenengel *gezeigt* (V 10: *Und er trug mich fort ... und er zeigte mir...*). Der parallele Satzbau unter Verwendung desselben Verbs δείκνυμι (... *ich zeige dir die Braut ... Und er zeigte mir die heilige Stadt Jerusalem ...*) unterstützt die Identifizierung von Stadt und Braut. Nun ist klar, was vorher so deutlich noch nicht ausgesprochen war: Die *Braut* (von 21,2c) ist die *Frau des Lammes* (aus 19,7e) – und diese wiederum ist die *himmlische Stadt Jerusalem*.

Ab V 11 wird diese Stadt näher beschrieben: In dichter Reihe werden hier zunächst Begriffe genannt, die alle durch das semantische Merkmal „Glanz“ verbunden sind: ἡ δόξα, ὁ φωστήρ, ὁμοιος λίθω τιμιωτάτῳ, ὡς λίθω ἰάσπιδι κρυσταλλίζοντι. In der Abfolge der bezeichneten Gegenstände (SIGNIFIKATE) ist dabei eine Verschiebung zu beobachten, und zwar vom Transzendenten, dem unvorstellbaren und unbegreiflichen *Glanz Gottes* (ἡ δόξα τοῦ θεοῦ), über den *Lichtglanz*⁴⁶⁴ (ὁ φωστήρ) zur begreifbaren Materie des *Edelsteines* (λίθω τιμιωτάτῳ), der dann noch einmal im *kristallinen Jaspisstein* konkretisiert wird. Transzendentes materialisiert sich⁴⁶⁵, Unfassbares wird fassbar gemacht.

⁴⁶⁴ Mit seiner semi-materiellen Welle-Teilchen-Konsistenz ...

⁴⁶⁵ *Edelstein* und *Licht* sind die Motive, die im fortlaufenden Text noch besonders entfaltet werden (vgl. 21,18-20.23-25; 22,5).

So schlägt V 11 auch eine semantische Brücke zwischen der himmlischen, *Gottes Glanz* verstrahlenden Stadt und den konkreten um *Mauern* und *Tore* kreisenden Beschreibungen, die sich jetzt anschließen (ab V 12). Der vorab nur zum Vergleich⁴⁶⁶ zitierte *sehr wertvolle Stein* (V 11b) findet hier korrespondierende Elemente in der *großen und hohen Mauer* und den *zwölf Grundsteinen*. In V 12-14 dominiert die Isotopieebene „Bauwerk“.

Trotzdem vermittelt sich nicht der Eindruck von Starrheit und Vermauertsein: Das liegt zum einen daran, dass nur zweimal von *Mauer* (τεῖχος in V 12a.14a) und einmal von *Grundsteinen* (θεμέλιοι in V 14a) gesprochen wird, dafür aber sechsmal die *Tore* (πυλώνες in V 12bc.13abcd) genannt werden, die ja als gewissermaßen durchbrochener Stein für Durchlässigkeit und Öffnung stehen⁴⁶⁷. Außerdem wird *die heilige Stadt Jerusalem* – vor aller Beschreibung städtebaulicher Einzelheiten, wie sie ab V 12 ausgiebig erfolgt – zunächst als eine in enger Beziehung zu Gott stehende Größe geschildert: *die aus dem Himmel herabstieg von Gott und die die Herrlichkeit Gottes hatte* (V 10c.11a).

Die Beschreibung der Materie setzt sich fort im Bericht über weitere „technische“ Grunddaten der Stadt: Die *zwölf Stadttore* weisen in alle vier Himmelsrichtungen (V 13); auf diesen finden sich wiederum *zwölf Engel und die Namen der zwölf Stämme Israels*⁴⁶⁸ geschrieben (V 12cd). Auch die *zwölf Grundsteine* tragen Namen, doch hier sind es die der *zwölf Apostel des Lammes* (V 14). Damit ergänzt der Seher das atl Bild um eine analoge christliche Komponente. Innerhalb der großen Jerusalemvision finden die *zwölf Apostel* nur hier Erwähnung⁴⁶⁹, doch steht im Hintergrund wohl „die geläufige urchristliche Vorstellung von den Aposteln als dem Felsenfundament“⁴⁷⁰, auf das die Kirche gebaut wird (vgl. Mt 16,18; Eph 2,20).

⁴⁶⁶ Zum Einsatz kommt hier die Partikel ὡς (wie in 21,2), die genauso wie das Adjektiv ὅμοιος die bildhafte Sprache des ganzen Textes unterstreicht; vgl. R. Müller-Fieberg, Neues Jerusalem 57.

⁴⁶⁷ Vgl. dazu auch L. Sutter Rehmann, *Inspirationen* 733f, die im Zusammenhang mit dem neuen Jerusalem schon ab 20,12f. „das Motiv des Öffnens“ gegeben sieht: Bücher werden geöffnet, das Meer und der Hades öffnen sich und geben die Toten heraus.

⁴⁶⁸ Das Motiv der in die vier Himmelsrichtungen weisenden Tore, die den zwölf Stämmen Israels gewidmet sind, kennt der Seher aus Ez 48,30-34.

⁴⁶⁹ ἀπόστολος sonst noch als Pseudoapostel in 2,2 und als Teil der himmlischen Scharen, die sich über das Gericht freuen dürfen, in 18,20.

⁴⁷⁰ J. Roloff, *Offb* 205.

1.4 Der Geist und die Braut: Offb 22,16-20

1.4.1 Text und Übersetzung

Ἐγὼ Ἰησοῦς ἔπεμψα τὸν ἄγγελόν μου μαρτυρῆσαι ὑμῖν ταῦτα ἐπὶ ταῖς ἐκκλησίαις. ἐγὼ εἶμι ἡ ῥίζα καὶ τὸ γένος Δαυίδ, ὁ ἀστὴρ ὁ λαμπρὸς ὁ πρωϊνός.	16a a ₁ a b c d	Ich, Jesus, habe meinen Engel gesandt, euch zu bezeugen diese (Dinge) über die Gemeinden. Ich bin die Wurzel und das Geschlecht Davids, der strahlende Morgenstern.
Καὶ τὸ πνεῦμα καὶ ἡ νύμφη λέγουσιν· Ἔρχου. καὶ ὁ ἀκούων εἰπάτω· Ἔρχου. καὶ ὁ διψῶν ἐρχέσθω, ὁ θέλων λαβέτω ὔδωρ ζωῆς δωρεάν.	17a b c d e f	Und der Geist und die Braut sagen: Komm! Und der Hörende soll sprechen: Komm! Und der Dürstende soll kommen, der Wollende soll empfangen Wasser (des) Lebens umsonst.
Μαρτυρῶ ἐγὼ παντὶ τῷ ἀκούοντι τοὺς λόγους τῆς προφητείας τοῦ βιβλίου τούτου· ἐάν τις ἐπιθῇ ἐπ' αὐτά, ἐπιθήσει ὁ θεὸς ἐπ' αὐτὸν τὰς πληγὰς τὰς γεγραμμένας ἐν τῷ βιβλίῳ τούτῳ,	18a b c d	Ich bezeuge einem jeden, welcher die Worte der Weissagung dieses Buches hört: Wenn einer (etwas) hinzufügt zu diesen (Dingen), hinzufügen wird Gott ihm die Plagen, die in diesem Buch beschrieben sind,
καὶ ἐάν τις ἀφέλῃ ἀπὸ τῶν λόγων τοῦ βιβλίου τῆς προφητείας ταύτης, ἀφελεῖ ὁ θεὸς τὸ μέρος αὐτοῦ ἀπὸ τοῦ ξύλου τῆς ζωῆς καὶ ἐκ τῆς πόλεως τῆς ἁγίας τῶν γεγραμμένων ἐν τῷ βιβλίῳ τούτῳ.	19a b c	und wenn einer wegnimmt von den Worten des Buches dieser Weissagung, wegnehmen wird Gott seinen Anteil vom Baum des Lebens und aus der heiligen Stadt, von denen geschrieben ist in diesem Buch.
Λέγει ὁ μαρτυρῶν ταῦτα· Ναί, ἔρχομαι ταχύ. Ἄμήν, ἔρχου κύριε Ἰησοῦ.	20a b c d e	(Es) sagt der dieses Bezeugende: Ja, ich komme schnell. Amen, komm, Herr Jesus!

1.4.2 Stellung im Kontext, Textabgrenzung und Gliederung

In 22,17 ist letztmalig von der *Braut* die Rede. Der Vers gehört zum Buchschluss (22,6-21), in dem zwei Themen dominieren: Zum einen findet sich die Beteuerung, dass es sich bei den vorausgegangenen Weissagungen, ja beim gesamten Inhalt des Buches um *wahre Worte* (V 7.9.10.18.19) handelt, die unverändert zu erhalten (V 7.18f.) und kund-

zutun sind (V 10: *Versiegle nicht die Worte der Weissagung dieses Buches!*). Eng damit verbunden sind zum Zweiten das Versprechen des baldigen Kommens Christi und der Ruf danach. Seine Parusie wird in drei Selbstaussagen mit *Ich komme bald!* (ἔρχομαι ταχύ in V 7.12.20) refrainartig zugesagt⁴⁷¹.

Bei den ‚Besprochenen‘ wird zum wiederholten Mal der Unterschied betont zwischen denen, die ‚draußen‘ sind, und denen, die zur Heilsgemeinde dazugehören (V 11f.14f.). In einem letzten Makarismus werden die selig gepriesen, welche *ihre Kleider waschen* und damit ein Anrecht am *Baum des Lebens* und ein Wohnrecht in der *heiligen Stadt* erhalten (V 14).

Abgesehen davon, dass im ganzen Schlusstext (22,6-21) die „einzelnen Sprucheinheiten ... recht unvermittelt aneinandergereiht“⁴⁷² sind, scheint es mir doch möglich und auch sinnvoll, V 16-20 abzugrenzen und für die Analyse der Braut-Metapher in V 17 zu berücksichtigen. Dafür sprechen zwei Gründe:

1) Personeninventar und Inhalte verlagern sich zwischen V 15 und V 16:

V 6-15 kreist um das Verhalten des Johannes, das über verschiedene Imperative gelenkt wird (V 9f.: *Sieh zu, [tu es] nicht! ... Bete Gott an! ... Versiegle nicht ...!*), und um die Klärung der Fronten zwischen denen, die Unrecht tun (V 11ab.15), und denen, die Gerechtigkeit üben (V 11cd.14). Der genannte Dualismus und das Verhalten des Johannes spielen ab V 16 aber keine explizite Rolle mehr.

2) Dafür entwickelt sich ab V 16 eine Art Wechselruf zwischen Jesus (V 16.17ef.20a-c, evtl. auch V 18f.) und verschiedenen anderen Akteuren.

V 21 bleibt hier unberücksichtigt, denn dieser Vers zählt, ebenso wie 1,4-8, zum brieflichen Rahmen der Offb.

Der Text kann folgendermaßen gegliedert werden⁴⁷³:

V 16a	<i>Rede Jesu</i>	– zur Sendung des Engels
V 16bc		– zum Selbstverständnis Jesu
V 17a	<i>Rede des Geistes</i>	Rede-Einleitung
V 17b	<i>und der Braut</i>	Parusie-Ruf
V 17cd	<i>Appelle (Sprecher?)</i>	– an den Hörenden

⁴⁷¹ Beeindruckend, aber zugleich auch problematisch sind in diesem Abschnitt die Vielfalt der Sprecher und Sprecherinnen und die in der Rede genannten Personen(gruppen): Wie beim Schlussauftritt einer dramatischen Inszenierung kommen noch einmal alle ‚auf die Bühne‘ – sei es als Sprecher, sei es als Besprochene. Die Sprecher und Sprecherinnen sind allerdings nur zum Teil identifiziert: Johannes (V 8), Jesus (V 16), der Geist und die Braut (V 17a) sowie ‚der Hörende‘ (V 17c) sind explizit genannt, während an anderer Stelle aus dem Kontext erschlossen werden muss, wer hier redet.

⁴⁷² U.B. Müller, Offb 366; vgl. auch E. Schüssler Fiorenza, Buch 138.

⁴⁷³ Die Gliederung ist detailliert, spiegelt damit aber angemessen die oben schon erwähnte Vielzahl von lose aneinander gereihten Sprüchen wider.

V 17e		– an den Dürstenden
V 17f		– an den Wollenden
V 18	<i>Drohungen (Sprecher?)</i>	– gegen Ergänzungen des Buches der Offb
V 19		– gegen Weglassungen im Buch der Offb
V 20a	<i>Rede Jesu</i>	Rede-Einleitung
V 20bc		Parusie-Zusage
V 20de	<i>Ruf der Gemeinde</i>	Parusie-Ruf

1.4.3 Synchrone Analyse

Die für den ganzen Schluss (22,6-21) geltenden Themen verdichten sich in diesem allerletzten Abschnitt: Das Bewahren der *Worte der Weissagung* wird in einer regelrechten Kanonisierungsformel⁴⁷⁴ (V 18f.) eingeschärft, und der *Aufruf zum Kommen* wird mehrfach wiederholt. Dies zeigt sich anhand der gehäuften Verwendung des Verbes ἔρχομαι, das bei fünf Vorkommen viermal im Imperativ vorliegt⁴⁷⁵. Die mit ἔρχομαι gebildeten Sätze sind die kürzesten des Abschnittes, wenn nicht der ganzen Offb, und betonen stakkatoartig das Drängende, wobei in V 20 auch noch bestätigende Ausrufe zur Verstärkung eingesetzt werden: *Ja* und *Amen*⁴⁷⁶.

Die schnelle Abfolge verschiedener Sprecher (V 16: Jesus, V 17ab: Geist und Braut, V 17cd: der Hörende⁴⁷⁷, V 18f.: „ἐγώ“⁴⁷⁸, V 20a-c: Jesus, V 20de: die Gemeinde mit ihrem Parusie-Ruf) zeigt, dass hier ein Wechselgespräch zwischen Jesus und der bzw. den Gemeinde/n stattfindet.

⁴⁷⁴ Vgl. U.B. Müller, Offb 372.

⁴⁷⁵ Dreimal als ἔρχου, nämlich in V 17b.17d.20e; einmal als ἐρχέσθω in V 17e.

⁴⁷⁶ Dagegen zeichnet sich die erwähnte Kanonisierungsformel aus durch einen mit Partizipien und fest gefügten Syntagmen (*Worte der Weissagung dieses Buches* in V 18a.19a; *die in diesem Buch geschrieben sind* in V 18d.19c; *Baum des Lebens* in V 19b; *heilige Stadt* in V 19b) reichlich durchsetzten hypotaktisch angeordneten Satzfluss – ein Indiz, dass die V 18f. erst nachträglich hier platziert worden sind?

⁴⁷⁷ Der wohl für die am Gottesdienst teilnehmenden Gemeindeglieder steht; vgl. U.B. Müller, Offb 372.

⁴⁷⁸ Es fällt auf, dass ἐγώ ausschließlich in der Einleitung mit Beauftragungsvision (1,8.9.17) und im ersten Hauptteil des Buches, nämlich in den Sendschreiben (2,6.23.28; 3,9.10.19.21), auftritt und dann erst wieder in den Schlusskapiteln, nach Ablauf der Untergangs- und Gerichts-Visionen (21,6[2x]; 22,8.13.16[2x].18). In der überwiegenden Zahl der Textbelege ist es *Christus*, der im Ich-Stil prophetischer Offenbarungsrede entweder sein Verhältnis zu den Gemeinden beschreibt (vgl. z. B. 2,23) oder sich in einer Selbstaussage präsentiert, so etwa in 1,17; 22,13.16. Zu dieser Gruppe gehört m. E. 22,18 (vgl. auch M.E. Boring, Voice 358). Indiz ist das μαρτυρῶ ἐγὼ παντί, das sich gut zu V 16a und V 20a fügt, in denen Jesus jeweils als der Bezeugende auftritt (μαρτυρῆσαι, ὁ μαρτυρῶν). Kommt in 22,16-20 ἐγὼ gehäuft vor, so wird deutlich, wie sehr dem Autor der Offb daran gelegen ist, in diesen Schlussversen gerade Christus selbst zu Wort kommen zu lassen.

Diese Gemeinden werden in V 16a mit ταῖς ἐκκλησίαις ausdrücklich genannt: *Ich, Jesus, habe meinen Engel gesandt, euch zu bezeugen diese Dinge für/ über die Gemeinden*⁴⁷⁹. Mitglieder der Gemeinde(n) sind darüber hinaus noch in weiteren Wendungen angesprochen: *euch* (V 16a)⁴⁸⁰, *wer es hört* (V 17c), *wen dürstet* (V17e), *der Wollende* (V 17f), *jeder, der die Worte der Weissagung hört* (V 18a), *jemand, der hinzufügt* (V 18b), *jemand, der wegnimmt* (V 19a). Schließlich ergreift die Gemeinde selbst das Wort im vorletzten Satz der Offb mit *Amen, komm, Herr Jesus*. So nimmt fast jeder Satz in unserem Text Bezug auf die Adressaten, was am Ende dieses Schriftwerkes, das ja bewusst als Brief gestaltet ist, nahe liegt.

In diesem Zusammenhang des Dialoges zwischen Christus und seiner Gemeinde unvermittelt erscheinend – und auch sonst ohne Parallele in der Offb – ist das Sprecherpaar *der Geist und die Braut* (V 17a). Wer oder was ist mit diesem *Geist* gemeint? Wer ist die *Braut*?

a) *Der Geist*

Betrachtet man die Offb im Gesamten, dann lässt sich ein differenzierter Gebrauch von πνεῦμα beobachten: (1) In 16,13.14 und 18,2 ist von den *unreinen Geistern* (immer im Plural) die Rede. (2) Einen prophetischen Fachterminus benutzt der Seher, wenn er davon spricht, dass er im *Geist* (ergriffen) war (ἐγενόμην ἐν πνεύματι in 1,10; 4,2) und an einen Ort der Vision *getragen wurde* (in die Wüste in 17,3; auf einen großen und hohen Berg in 21,10). (3) Im ersten Teil der Offb ist von den *sieben Geistern* die Rede, die zugleich die *sieben Augen des Lammes* und die *sieben Feuerfackeln vor dem Thron* sind (1,4; 3,1; 4,5; 5,6). (4) In Anklang an Gen 2,7 ist auch die Rede vom göttlichen *Lebensgeist*, der als Odem den zwei Propheten (11,11), aber auch dem Standbild des Tieres (13,15) eingehaucht wird⁴⁸¹. (5) Der Geist spricht im (immer gleich lautenden) Weckruf zu den Gemeinden in Kleinasien: *Wer ein Ohr hat, höre, was der Geist den Gemeinden sagt* (2,7.11.17.29; 3,6.13.22). (6) In 19,10; 22,6 wird der *Geist der Prophetie bzw. der Propheten* genannt. (7) Zur „unmittelbaren Geistrede“⁴⁸² kommt es, wenn der Geist in wörtlicher Rede zitiert wird. Außer in dem von uns besprochenen Vers 22,17 erfolgt das noch in 14,13 (*Ja, spricht der Geist*) als Antwort auf die Himmelsstimme. Wie πνεῦμα in unserem Text zu verstehen ist, wird deutlich, wenn wir noch einmal genauer auf die sieben Sendschreiben achten. Da der dort erfolgende Weckruf kaum in Konkurrenz zur

⁴⁷⁹ Der Begriff ἐκκλησία kommt sonst nur noch in den Sendschreiben (Kap 2f.) vor.

⁴⁸⁰ Für U.B. Müller, Offb 370f, handelt es sich dabei um die in 22,6.9 erwähnten Propheten.

⁴⁸¹ Vgl. R. Müller-Fieberg, Neues Jerusalem 92 Anm. 317.

⁴⁸² Ebd. 269.

Ich-Rede des Christus⁴⁸³ steht, ist die Botschaft der Sendschreiben „Wort des Christus und des Geistes zugleich ... Der Prophet handelt als bevollmächtigter Bote und Zeuge Jesu Christi (1,3); durch sein *vom Geist gewirktes* Wort spricht *der Herr selbst* zu seiner Gemeinde“⁴⁸⁴. Dies gilt auch für 22,17a: Hier geht es nicht um eine Entscheidung zwischen prophetischem Geist, Geist Christi oder Heiligem Geist, sondern der durch den Propheten redende Geist ist der Geist Christi⁴⁸⁵.

b) Die Braut

Der *Hörende*, der wie Geist und Braut *Komm!* ruft, darf als Repräsentant der hörenden Gemeinde verstanden werden, wie sie in den Weckrufen der Sendschreiben stereotyp angesprochen werde (s. o.)⁴⁸⁶. Die parallele Gestaltung von V 17ab und 17cd (*Geist und Braut rufen: Komm; der Hörende ruft: Komm*) legt nahe, dass die Braut die Gesamtheit der in der realen, irdischen Kirche „Hörenden“ – möglicherweise ganz konkret in einem Gottesdienst – symbolisiert.

H. Kraft⁴⁸⁷, U.B. Müller⁴⁸⁸, H. Giesen⁴⁸⁹ u. a. betonen nun, dass die Braut keineswegs mit dem himmlischen Jerusalem identisch sei, da dieses erst von der Zukunft erwartet würde. Meines Erachtens ist diese strikte Abgrenzung vom Text her nicht gedeckt. Der Kontext der gesamten Offb macht es wahrscheinlich, dass mit *νύμφη* in 22,17 nicht irgendeine Braut, sondern die Braut des Lammes gemeint ist⁴⁹⁰ – allerdings in einem anderen Stadium als in den Texten in Kap 19 – 21: Die im Hymnus in Kap 19 vorausgreifend verkündete und besungene Hochzeit des Lammes ist noch nicht Realität für die Gemeinden. Sie befinden sich noch im ‚Warteraum‘ vor der eigentlichen Trauung, in der Zeit der Verlobung. Wenn in 22,17 die vom Geist unterstützte

⁴⁸³ Die jeweils zu Beginn der einzelnen Schreiben als solche durch die *Botenformel* gekennzeichnet ist.

⁴⁸⁴ U.B. Müller 93, unter Bezugnahme auf F. Hahn; Hervorh. v. M.R.

⁴⁸⁵ U.B. Müller, Offb 371, spielt zu 22,17 inkonsequenterweise den *Geist Christi* gegen den *prophetischen Geist* (= der durch den Seher sprechende Geist, vgl. U.B. Müller, Offb 268f zu 14,13) aus: „Wer ist der Geist ...? Kaum der Geist Christi selbst ... Der Geist steht hier auf Seiten der Gemeinde als eine in ihr wirkende Kraft, wohl der in den Propheten redende Geist“.

⁴⁸⁶ Vgl. R. Zimmermann, *Nuptial Imagery 177*: „... the hearer will be conceived of precisely as the pars pro toto of the congregation as a whole“.

⁴⁸⁷ H. Kraft, Offb 281.

⁴⁸⁸ U.B. Müller, Offb 371.

⁴⁸⁹ H. Giesen, Offb 491.

⁴⁹⁰ *νύμφη* wird in der Offb insgesamt nur dreimal verwendet, davon zweimal für die Braut des Lammes (21,2.9) in der Jerusalemvision und einmal im Kontrastbild beim Untergang Babylons (18,23): Neben anderen typischen Geräuschen einer von Leben erfüllten Stadt verstummen in Babylon auch die *Stimme des Bräutigams und der Braut*, während in Jerusalem Hochzeit gefeiert und Jerusalem selbst zur Braut des Lammes wird.

Gemeinde nach Christus ruft, verhält sie sich wie eine Braut, die noch nicht mit ihrem Geliebten vereint ist, sondern seiner Ankunft harrt⁴⁹¹. Ungeduldig sehnt sich die reale Gemeinde nach dem mit der Wiederkunft Christi verbundenen Anbruch der Heilszeit, die in Kap 21 ausführlich im Bild vom himmlischen Jerusalem beschrieben wurde. Das Bild vom *Dürstenden* und der Hinweis auf das *Wasser des Lebens* unterstreicht das leidenschaftliche Rufen und Sehnen nach Gottes neuer Welt (vgl. Mt 5,6)⁴⁹².

Insofern als die dem Bräutigam Verlobte *noch nicht* Ehefrau im Vollsinn ist, ist auch die nach Christus rufende Braut *noch nicht* das himmlische Jerusalem in voller Entfaltung. Doch wie die Verlobte ‚versprochene‘ Ehefrau ist, so ist die Gemeindebraut in Offb 22,17 das versprochene neue Jerusalem. Indem der Seher für beide Größen, die reale und die endzeitliche Gemeinde (oder wie in der Theologie auch formuliert: für *ecclesia militans* und *ecclesia triumphans*⁴⁹³), denselben Begriff und dasselbe Bild, nämlich *νύμφη*, wählt, macht er deutlich, dass es *ein und dieselbe Kirche* ist, die – *jetzt* noch in vielfältige Schwierigkeiten verwickelt – *dann* unendliche Nähe, Liebe und Leben bei Gott erfahren wird.

2. Feminine Metaphorik in Offb 19 – 22

2.1 Die Entfaltung der Braut-Metaphorik in ihren Kontexten

Konzentrieren wir uns auf die Frage, wie der Autor die Braut-Metaphorik innerhalb der Offb gebraucht und entfaltet.

Dass die einzelnen Referenzen der Braut-Metaphorik in einem engen Zusammenhang stehen, hat sich schon bei der vorausgehenden Analyse der Texte gezeigt. Dabei lässt sich m. E. in der Art und Weise, wie die Metapher in ihren jeweiligen Kontexten dargeboten wird, schon auf der sprachlich-syntaktischen Ebene eine (lineare) Entwicklung nachvollziehen. Diese reicht von der eher beiläufigen Erwähnung im untergeordneten Nebensatz in 19,7 bis zur Präsentation als sprechendes Subjekt in 22,17. Auch inhaltlich entfaltet sich das Braut-Bild kontinuierlich.

⁴⁹¹ Im jüdischen Hochzeitsbrauchtum gibt es dabei zwei Gelegenheiten, bei denen die Braut den Bräutigam herbeisehnen und -rufen kann: Wenn sie im Haus der Eltern am Tag der eigentlichen Hochzeit darauf wartet, vom Bräutigam abgeholt zu werden, oder am Abend des Hochzeitstages vor dem Eintritt des Mannes ins Brautzimmer unmittelbar vor der sexuellen Vereinigung; vgl. R. Zimmermann, *Geschlechtermetaphorik* 236-239; ders., *Nuptial Imagery* 175f.

⁴⁹² Im AT wird Wasser bzw. Durst auch als Metapher für Liebe und sexuelles Begehren eingesetzt, so etwa in Spr 5,15-20; vgl. R. Zimmermann, *Nuptial Imagery* 178.

⁴⁹³ Vgl. etwa A.T. Nikolainen, *Kirchenbegriff* 354.

a) Braut und Lamm (Offb 19,6-9c)

Das Ende der alten Welt mit den ihr eigenen Machtstrukturen und der Beginn der neuen Welt werden in 19,6-9c zunächst im Bild von der *Hochzeit des Lammes* erfasst. Die Freude über den Sieg drückt sich in vielstimmigem Jubel aus, der fast unbemerkt zum Jubel⁴⁹⁴ über eine, *die* königliche Hochzeit schlechthin wechselt: *die Hochzeit des Lammes mit seiner Braut*. Diese Hochzeit steht im Zentrum der besprochenen Texteinheit, wie das zweimal im Text explizit verwendete ὁ γάμος (V 7d.9c) zeigt. Die Braut hingegen findet zunächst eher beiläufig Erwähnung: Noch bevor γυνή genannt wird, ist zweimal ein Verweis auf Christus erfolgt: ...*Hochzeit des Lammes* ... *seine Frau* ...⁴⁹⁵. Wer die Braut ist, bleibt an dieser Stelle noch offen; entscheidend ist das Geschehen um das Lamm.

Besondere Aufmerksamkeit erhält aber die der Vorbereitung auf die Hochzeit dienende *Bekleidung* der Frau: Auch wenn die *Frau* hier grammatikalisch ‚nur‘ Objekt des Geschehens ist, wird doch ein im Kontext der Offb höchst bedeutungsträchtiges Detail⁴⁹⁶, nämlich ihr *Gewand aus weißem Byssus-Leinen*, ausdrücklich genannt und gedeutet. Die weiß gekleidete Braut steht für die „rein“ bleibenden Glieder der christlichen Gemeinde. Das bestätigt sich bei der anschließenden allegorischen Deutung des Stoffes, aus dem das Kleid gewebt ist: ... *denn das Leinen sind die Rechtstaten der Heiligen*.

b) Braut und Stadt (Offb 21,1-5c)

Die *Braut* wird im dritten Satzglied (V 2c) zunächst ‚lediglich‘⁴⁹⁷ innerhalb eines Vergleichs genannt: *bereitet wie eine Braut*. Welche Funktion hat dieser Vergleich hier? Bei der Analyse der formalen und inhaltlichen Struktur des Textes wurde die Rede vom *Zelt Gottes*, d. h. die unbedingte Zusage von Gottes Gegenwart und seines Beistands (V 3), als zentrale Aussage der Perikope ermittelt⁴⁹⁸. Diese Aussage findet sich zwischen positiven Bildern (von der *neuen Welt* und dem *von Gott herabkommenden Jerusalem*) und einer Liste von Begriffen, die eher die bittere Realität des Menschseins mit

⁴⁹⁴ Vgl. den stimmungswaltigen Chor der Nationen in V 6 und den dreifachen Aufruf zum Jubel in V 7a-c. Nur wenige Anlässe, wie Siegesfeiern, Krönungen oder Hochzeiten, kennen solch ausgelassene Freude einer *großen* (Menschen-)Menge.

⁴⁹⁵ Unterstützt wird diese Beobachtung durch den Platz, den γυνή im Satzgefüge einnimmt; vgl. oben 1.1.3.

⁴⁹⁶ Siehe die Ausführungen zum *hellen Gewand* unter 1.1.4 b).

⁴⁹⁷ Vgl. dazu U.B. Müller, Offb 356: „... die *bloß gleichnishafte* Rede von 21,2, nämlich die Stadt ist *bereitet und geschmückt wie eine Braut* für ihren Mann ...“ (Hervorh. v. M.R.).

⁴⁹⁸ Vgl. das Strukturschema aus 1.2.b), das auch den folgenden Ausführungen zugrunde liegt.

seinen Tiefschlägen und Dunkelheiten (*Tod und – die allerdings durch Gott getröstete – Trauer*) beschreiben.

Meines Erachtens hat die Braut-Metapher an dieser Stelle eine Art ‚Brückenschlag-Funktion‘: Sie ist ein tragendes Element innerhalb des Bogens, der sich zwischen der Ankunft der *neuen Welt* über das *neue Jerusalem* zum *Zelt Gottes bei den Menschen* und zu der sehr personalen Konsequenz seiner Präsenz, dem *Abwischen aller Tränen*⁴⁹⁹, spannt. Das Bild von der *Braut* hilft, das kosmische Ereignis ‚herunterzuholen‘, zu personalisieren, den ‚Himmel auf die Erde‘⁵⁰⁰ zu bringen und auf diese Weise zu vermitteln zwischen weltumspannender Erneuerung und der Lebenswelt der leidgeprüften Adressaten.

Gerade 21,1ab.5c machen deutlich, dass es sich hier um etwas *Neues* handelt⁵⁰¹. Neu heißt: nie da gewesen, nicht erprobt – im Grunde: ohne Vergleich! Der Text selbst liefert mit ὥς νύμφη trotzdem den Vergleich und trägt damit dem menschlichen Bedürfnis Rechnung, Neues über Vertrautes zu erschließen⁵⁰².

c) *Braut versus Hure (Offb 21,9-14)*

Mit U.B. Müller können wir hier von einer ‚ekklesiologische[n] Präzisierung‘⁵⁰³ des im vorherigen Textabschnitt gebotenen Vergleiches sprechen, denn in 21,9f. heißt es ... *und er sprach zu mir und sagte: Komm, ich zeige dir die Braut, die Frau des Lammes ... und er zeigte mir die heilige Stadt Jerusalem ...* Hier ist die Gleichsetzung explizit erfolgt: Die Frau des Lammes ist die Braut – ist die Stadt.

Steht in 21,1-5c die Beschreibung der Nähe und Gegenwart Gottes im Vordergrund, so wird in der ausführlichen Jerusalem-Vision ab 21,9 der Aspekt der Herrlichkeit und des Glanzes der Stadt⁵⁰⁴ – als Gegenpart zu den *Plagen* (V 9c) und zum *Gericht über die Hure* (Kap 17f.) – entfaltet. Formal und inhaltlich gibt es Hinweise, dass die Braut Jerusalem vor allem als Gegenbild zur Hure Babylon gezeigt werden soll: Schon genannt wurden die Kongruenzen zwischen V 9f. und 17,1-3b⁵⁰⁵. Das lichthafte Wesen der

⁴⁹⁹ Als mütterliche oder partnerschaftliche Geste; siehe unter 1.2.4 e).

⁵⁰⁰ Vgl. E. Schüssler Fiorenza, Buch 133.

⁵⁰¹ Vgl. das Strukturschema und die sprachlich-syntaktische Analyse in 1.2.3.

⁵⁰² Hier greift die hermeneutische, wirklichkeitserschließende Funktion der Metapher.

⁵⁰³ U.B. Müller, Offb 356.

⁵⁰⁴ Das ist wohl der zentrale Aspekt jeder Jerusalem-Vision, wie ihn z. B. auch E. Lohse, ThWNT VII 324, benennt: ‚Gemeinsam ist den mancherlei eschatologischen Hoffnungen, daß das zukünftige Jerusalem in nicht auszusagendem Glanz und unbeschreiblicher Herrlichkeit erstehen wird‘. In der Offb bestätigt sich dies (21,9 – 22,5 mit Vorverweisen in 21,1-8).

⁵⁰⁵ Siehe oben 1.3.4.

Stadt, das einem Edelstein gleicht, spiegelt die Gegenwart Gottes, dessen Aussehen ebenfalls an Edelsteine (darunter der in 21,11c genannte Jaspisstein) erinnert (vgl. 4,2f.). Damit zeigt sich die Jerusalem-Braut ganz gegensätzlich zum licht- und gottlosen Babylon (etwa 18,23a). Die Liste lässt sich fortsetzen: Die *Namen* der zwölf Stämme stehen auf den Toren, die *Namen* der zwölf Apostel auf den Grundsteinen der Stadt (21,12.14) – während das Tier, auf dem die Hure reitet, voll mit *Lästernamen* ist (17,3). Die *Tore* der Braut-Stadt sind offen, so dass Nationen und Könige in sie einziehen können (21,13.24f), während das Volk Gottes aufgefordert ist, die Babylon-Hure zu verlassen (18,4b).

Die detailfreudige Schilderung des Stadt-Bildes fordert regelrecht zur allegorisierenden Auslegung der einzelnen Züge heraus, die in der aktuellen exegetischen Literatur zur Stelle – soweit ich beurteilen kann – allerdings eher zurückhaltend erfolgt⁵⁰⁶.

d) Braut und Geist (Offb 22,16-20)

Der letzte Textbeleg zur *Braut* in der Offb – und im gesamten NT – erscheint besonders rätselhaft. Schließlich haben wir nur den ‚nackten‘ Begriff *νύμφη*, der auf der sprachlich-syntaktischen Ebene weder durch ein Possessivpronomen (wie in 19,7) noch durch eine Vergleichspartikel (*ὡς* in 21,2) noch durch eine Identifikation (wie in 21,9f.) zugeordnet werden kann. Ein einheitlicher Text-Kontext, der die Bedeutungsfindung erleichtern würde, fehlt ebenfalls⁵⁰⁷. Trotzdem können alle, die diesen Text lesen oder hören, verstehen, wer oder was hier gemeint ist: Zum einen ist *Braut* durch die drei vorherigen Referenzstellen reichlich konnotiert, zum andern lässt die unmittelbare Textumgebung in 22,16-20 mit ihrer Jesusrede in V 16 und der häufigen Bezugnahme auf die Gemeinde⁵⁰⁸ m. E. wenig Zweifel an der Identität mit der in 19,7; 21,2.9 genannten *Frau* bzw. *Braut des Lammes* aufkommen, die die vom Himmel herabkommende heilige Stadt Jerusalem⁵⁰⁹ ist. Doch zeigt sich die Braut hier wieder als die, die – um im Bild zu bleiben – die Hochzeit mit dem Lamm noch nicht vollzogen hat. Ähnlich wie in der paulinischen Tradition (in 2 Kor 11) werden hier die Phasen einer Eheschließung als Metaphernreservoir genutzt, um den Status der Gemeinde zu beschreiben: Die sehn-

⁵⁰⁶ Vereinzelt finden sich jedoch Ansätze, wie etwa bei E. Schüssler Fiorenza, Buch 136-138, die sich etwa besonders für die große Diskrepanz zwischen den Maßen der Stadt und den Maßen der Mauer interessiert (ebd. 136).

⁵⁰⁷ Vgl. 1.4.2.

⁵⁰⁸ Siehe unter 1.4.3.

⁵⁰⁹ Die Stadt spielt in diesem Textabschnitt nur eine Nebenrolle; sie wird lediglich in der Kanonisierungsformel in V 19bc erwähnt: ... *wegnehmen wird Gott seinen Anteil vom Baum des Lebens und aus der heiligen Stadt, von denen geschrieben ist in diesem Buch.*

suchtsvoll wartende und rufende Braut im Stand der „inchoativen Ehe“⁵¹⁰ steht noch unter dem eschatologischen Vorbehalt. Schon jetzt in einmaliger Weise auf Christus bezogen und unauflöslich mit ihm verbunden, wird sie erst beim Anbruch der neuen Schöpfung völlig mit ihm vereint sein.

Dieser vorläufige Zustand der Verlobung, der noch nicht die volle Verbindung mit dem Geliebten ermöglicht, kann und muss von der Braut als defizitär empfunden werden. Auf den ersten Blick spiegelt sich das auch in der Art und Weise, wie hier die Braut präsentiert wird: Kein Attribut, keine Beschreibung ihrer Erscheinung, keine unmittelbare Zuordnung zum Lamm-Bräutigam charakterisiert sie näher. Andererseits haben wir hier den – auch im ganzen NT – einmaligen Fall, dass die Braut-Frau den Mund öffnet und selbst (zusammen mit dem *Geist*) spricht⁵¹¹: „Komm!“. Der narrative Duktus (mit seinen Tendenzen zum Allegorischen) der Braut-Metaphorik der Offb endet hier; zum Schluss konzentriert sich Johannes auf das Wesentliche, das er der Gemeinde mitgeben möchte: Im Bild der *Braut* wird sie jetzt ‚eingeschworen‘ auf ihre ureigenste *Sehnsucht* und ihre *Aufgabe*: Rufen nach der Ankunft Christi, die den Dürstenden *Wasser des Lebens* (V 17cef) verheißt. Dabei ist sie nicht alleine, sondern wird unterstützt vom *Beistand* (Joh 14,16.26; 15,26) schlechthin: *Geist und Braut* sprechen in völliger Übereinstimmung, gewissermaßen ‚unisono‘. Der Geist, der in den Anfangskapiteln der Offb im stets gleich lautenden Weckruf mahnend *zu* den Gemeinden spricht und diese zum Hören auffordert, steht jetzt ganz an der Seite der Gemeindebraut, um mit ihr zusammen Christus einzuladen – ebenso wie der Hörende⁵¹², der jetzt ebenfalls den Auftrag erhält (V 17c: *der Hörende soll sprechen*), in den gemeinsamen Sehnsuchtsruf einzustimmen.

Das letzte Brautbild in der Offb zeigt die Kirche also weder als *ecclesia militans* noch als *ecclesia triumphans*, sondern als eine Gemeinschaft, die „auf dem Weg zu ihrer Vollendung“⁵¹³ ist. Um ans Ziel zu gelangen, muss sich die Kirchenbraut (immer wieder) sehnsuchtsvoll nach ‚dem Objekt ihres Begehrens‘ ausstrecken, sich also als ‚ecclesia clamans‘ oder ‚ecclesia desiderans‘ erweisen⁵¹⁴.

⁵¹⁰ Vgl. R. Zimmermann, Geschlechtermetaphorik 235, und oben I. §1 3.1 b).

⁵¹¹ Man beachte, welche Stimmen in der Offb zitiert werden bzw. welchen Mächten das Wort erteilt wird. Das ist z. B. nie der Fall beim *Drachen*, dem *Tier* oder der *Hure* (die allerdings *in ihrem Herzen spricht*; vgl. 18,7). Vgl. dazu M.E. Boring, Voice 337.

⁵¹² Vgl. ebenfalls die Weckrufe in den Sendschreiben in Kap 2f.: *Wer ein Ohr hat, höre, was der Geist den Gemeinden sagt!*

⁵¹³ H. Giesen, Offb 281.

⁵¹⁴ Zahlreiche Forscher (vgl. z. B. H. Giesen, Offb 494-496) vermuten für die letzten Verse der Offb einen liturgischen Hintergrund; die einzelnen Rufe seien Bestandteile des regelmäßig gefeierten Gottesdienstes. Meines Erachtens schließt die Annahme einer „gottesdienstliche[n] Situation“ (U.B. Müller, Offb 371) nicht aus, dass die Gemeinde an dieser Stelle um die Parusie Christi bittet (gegen H. Giesen, Offb 495).

2.2 Zur metaphorischen Technik des Johannes

Der Seher Johannes bedient sich des Braut-Bildes in der Offb auf sehr verschiedene Weise. Man könnte – mit heutiger literaturwissenschaftlicher Terminologie – von unterschiedlichen *metaphorischen Techniken* sprechen.

Der Reihe nach sind dabei zu beobachten:

- in 19,6-9: die Kombination und Modifizierung verschiedener (atl) Bildtraditionen (Königshochzeit, Hochzeitsmahl) und die allegorisierende Entfaltung eines einzelnen Zuges (V 8c), nämlich der Gewandung der Braut;
- in 21,1-5c: ein klassischer Vergleich unter Verwendung der Vergleichspartikel $\omega\varsigma$; eine Kumulation von Bildern, die über- und ineinander geblendet werden (*neue Schöpfung, neues Jerusalem, die Braut, das Zelt Gottes, die zärtliche Geste des Trostes*);
- in 21,9-14: eine Gleichsetzung, Identifikation, Überblendung, in der beide metaphorischen Bezirke (*die Braut, die himmlische Stadt Jerusalem*) explizit genannt sind;
- in 22,16-22: eine Metapher im engeren Sinn, deren Bedeutung sich – im Sinn der Interaktionstheorie⁵¹⁵ – nur aus dem situativen und großen sprachlichen Kontext erschließen lässt.

Johannes nutzt diese Vielfalt unterschiedlicher Techniken, um sich neue Spielräume der Bedeutungsvermittlung zu erschließen. Auf geschickte Weise verbindet er das Bild vom neuen Jerusalem mit dem Brautbild, indem er vom Vergleich (die Stadt ist *wie* eine Braut) zur direkten Metaphorisierung (die Stadt *ist* die Braut) voranschreitet. Dabei führt er verschiedene Traditionsstränge zusammen, nimmt das im Urchristentum durch Paulus angebahnte Verständnis der christlichen Gemeinde als Braut Christi (2 Kor 11) und die Vorstellung einer himmlischen Stadt als Mutter der Christen (Gal 4) auf und knüpft an die atl Tradition an, die Schicksalsgemeinschaft eines Volkes oder einer Stadt weiblich zu personifizieren. Indem er die in der Metapherntheorie benannte Konstellation des „metaphorischen Gespannes“ (*wörtliche – übertragene Bedeutung, Bildempfänger – Bildspender, vehicle – tenor* u. a.)⁵¹⁶ aufsprengt und im Grunde mehrere Bilder miteinander verknüpft, schafft er gerade mithilfe der Brautmetapher einen mehrdimensionalen Sinn-Raum, der gewohnte Horizonte übersteigt⁵¹⁷. Johannes' Bestreben

⁵¹⁵ Vgl. Teil B 1.2 a).

⁵¹⁶ Vgl. O. Schwankl, Licht 19-25.

⁵¹⁷ Ein Blick auf das Science-Fiction-Genre in Literatur, Film und Fernsehen zeigt, dass eine Mehrdimensionalität, die unseren dreidimensionalen Erfahrungsraum übersteigt, ein gebräuchliches Modell ist, mit dessen Hilfe ‚neue Welten‘ imaginiert werden sollen. Die Überblend-Technik des Johannes ist also geradezu modern – oder andersherum: Heutige Film- und Fernseh-Industrie greift nicht nur

ist es, Unsagbares sagbar, Unbeschreibliches beschreibbar und Unvergleichliches vergleichbar zu machen. Dabei greift er zur *für ihn typischen Technik*⁵¹⁸, zahlreiche Bilder, die er teilweise ‚oszillierend‘ verwendet, untereinander zu einem enormen Bilder-Geflecht zu verknüpfen, um alle ihm bedeutsam erscheinenden Aspekte (*Christusbezug, Reinheit, Kostbarkeit, Stabilität usw.*)⁵¹⁹ zu einem einzigen Bilder-Stoff zu verweben.

2.3 Aspekte der Stadt-Braut-Ekklesiologie in Offb 19 – 22

Johannes wendet sich mit seiner Vision von der Braut Jerusalem an die Kirche Kleinasiens, um ihr entscheidende Impulse zu vermitteln. So scheint es an dieser Stelle sinnvoll, noch einmal gezielt die einzelnen Züge der johanneischen Stadt-Braut-Metaphorik in den Blick zu nehmen, um ihre ‚Botschaft‘ an die Gemeinden besser nachvollziehen zu können.

Dabei ist zu bedenken, dass zwar zahlreiche analoge Strukturen in der Wahrnehmung von Stadt und Frau existieren, die in Literatur und Lyrik immer wieder zur weiblichen Metaphorisierung der Stadt führten⁵²⁰, dass aber dennoch beide Bildkreise beim Übereinanderblenden nicht vollständig zur Deckung gebracht werden können⁵²¹. So gibt es Aspekte, die eher auf das Bildfeld der Stadt zurückgehen, und solche, die durch das Braut-Bild bedingt sind.

antike bzw. biblische Stoffe auf, sondern versucht auch, apokalyptische Darstellungsmuster und literarische Techniken mit den ständig wachsenden Möglichkeiten visueller Medien umzusetzen. Zur Beziehung zwischen Bibel und Science Fiction vgl. A. Bedenbender, Logik 43-48; dort u. a. eine kurze Untersuchung, wie Offb 12 im Film „Terminator I“ ‚verwertet‘ wird (vgl. ebd. 46).

⁵¹⁸ Vgl. das *Ineinander von Stimmen*, das M.E. Boring, Voice 343, beschreibt: Er beobachtet beispielsweise in den Sendschreiben Kap 2f. einen ständigen Wechsel zwischen Jesus, Geist und Gott als Sprecher. Das Ergebnis ist ein Ineinander-Übergehen und Vermischen der Bilder („a blending of the images used to portray God and the risen Jesus“) mit theologischen Konsequenzen.

⁵¹⁹ Siehe unten 2.3.

⁵²⁰ Ein Beispiel unserer Zeit findet sich im Gedicht *Großstadt* (1946) von Wolfgang Borchert: „Die Göttin Großstadt hat uns ausgespuckt/ in dieses wüste Meer von Stein./ Wir haben ihren Atem eingeschluckt./ dann ließ sie uns allein.// Die Hure Großstadt hat uns zugeplinkt –/ an ihren weichen und verderbten Armen/ sind wir durch Lust und Leid gehinkt/ und wollten kein Erbarmen.// Die Mutter Großstadt ist uns mild und groß –/ und wenn wir leer und müde sind,/ nimmt sie uns in den grauen Schoß –/ und ewig orgelt über uns der Wind!“ (zitiert nach S. Weigel, Topographien 152; Hervorh. v. M.R.).

⁵²¹ Braut- und Stadtbild stehen deswegen aber keineswegs unverbunden nebeneinander; vgl. dazu S. Weigel, Topographien 161, die die Reize des Brautbildes deutlich wahrnimmt, aber die Attraktivität der Stadt als Ort erfüllten Lebens ignoriert: „In der biblischen Beschreibung der Stadt [das neue Jerusalem, M.R.] wird sehr deutlich, daß die Gestalt der Stadt als Denkbild zu lesen ist, als Muster einer auf Gleichförmigkeit und Ordnung ausgerichteten Gemeinschaft. Dabei steht dieses Bild einer an Länge, Breite und Höhe gleichen Stadt im Bibeltext neben dem Bild der Stadt als geschmückter Braut – denn wer hätte Lust, sich in einen steinernen Würfel zu begeben? Von der geschmückten Braut dagegen geht schon eine andere Verführung aus“.

- *Der Gottes-, Christus- und Geist-Bezug der Braut (19,7; 21,2.9; 22,17):*
Die Jerusalem-Braut kommt *aus dem Himmel herab von Gott her*. Bei der *Hochzeit des Lammes* ist sie *seine Braut*, die sich *für ihren Mann* geschmückt hat. Gemeinsam mit dem *Geist* ruft sie nach der Wiederkunft Christi. In jedem der vier behandelten Texte ist die Braut einer göttlichen ‚Bezugsgröße‘ (Gott, Christus, Geist) zugeordnet.
- *Das Bereitsein der Braut (19,7d.8; 21,2cd):*
Die Braut ist vorbereitet, indem sie die rechte Kleidung (= *die Rechtstaten der Heiligen*) trägt und sich für ihren Mann geschmückt hat.
- *Die Braut als dynamische Größe (21,2b.10c):*
Die Braut Jerusalem *bewegt sich* vom Himmel herab; sie ist *Zelt* (= *bewegliche Wohnstatt*) Gottes, der sich in der mütterlichen *Geste* inniger Vertrautheit den Menschen *zuwendet* und mit ihnen wohnen wird. Durch die Reminiszenzen an das in der Wüste *wandernde* Israel ist die Braut Inbegriff des endzeitlichen Gottesvolkes, das mit Gott *unterwegs* ist. Die Jerusalem-Zelt-Gottes-Braut ist beweglich und aktiv.
- *Die Reinheit und der Glanz der Braut (19,8; 21,2d.11):*
Gekleidet in rein-weißes Leinen, geschmückt für ihren Mann, erstrahlt sie in blendendem Glanz, der sich kaum mit dem Funkeln eines Edelsteines vergleichen lässt und ihre große Kostbarkeit zum Ausdruck bringt.
- *Die Braut als oberes Jerusalem – stabil gebaut, klar umgrenzt, in der Lage, Einlass zu gewähren und zu verwehren (21,12f.; 22,19; vgl. auch 22,14f.):*
Die Braut wird als neues Jerusalem gezeigt, hat Fundamente und Baumaterialien, die mess- und benennbar sind. Als himmlische Stadt ist sie ein umfriedetes Areal mit einem Innen und einem Außen (vgl. 22,14f.); die Tore der Stadt stehen offen für alle, die im Buch des Lebens verzeichnet sind, und sind verschlossen für *alles Unreine* (vgl. 21,24-27).
- *Der geschichtliche Ort, die Wurzeln der Stadt-Braut (21,14):*
Die Stadt kennt ihre Herkunft, sie weiß, auf wen sie sich gründet: auf die zwölf Stämme Israels *und* die zwölf Apostel.
- *Die Braut Jerusalem als paradiesischer Ort des Lebens, der nährt und heilt (22,1f. 14.19):*
In der Stadt fließt das Wasser des Lebens, wachsen Bäume, die das ganze Jahr Früchte tragen und zur *Heilung der Völker* dienen.
- *Die Braut als sehnsuchtsvolle Ruferin (22,17):*
Die Braut dürstet mit allen Poren nach der Ankunft Christi und ruft ihn, unterstützt vom Geist, herbei.

Das in 18,4 ausdrücklich zum Auszug aus ‚Babylon‘, den grundsätzlich verdorbenen Strukturen der heidnischen Gesellschaft, aufgerufene Christenvolk, bedarf der Vision

von einer ‚neuen Heimat‘, einer neuen Existenzform, in der all jene Werte gelten, die im realen Umfeld der kleinasiatischen Gemeinden kaum zu erleben sind: eine um Gott und das Lamm herum zentrierte Gegenwelt – unendlich kostbar, rein, licht und transparent, Sicherheit und Schutz gewährend, aber auch alle einlassend, die zur eschatologischen Sammlung des Gottesvolkes kommen.

Während die detaillierte Beschreibung der Stadt vor allem der Sehnsucht nach einem Ort bei Gott (geschützt, mit der Fülle des Lebens ausgestattet) Raum gibt, wird im Brautbild der Christus-Bezug und das Hineingestellt-Sein in die eschatologische Spannung betont.

Das Bild der Hochzeit bzw. Vorbereitung auf das ‚eigentliche Hochzeitsfest‘ (Festmahl mit anschließender sexueller Vereinigung der Liebenden), in der Bibel immer wieder als Metapher für eschatologisches Heil gebraucht, ist hier Gegenbild zur hurerischen Ausbeutung und Vernichtung in der gottlosen Welt, die als brutale Eroberung – im kriegstechnischen als auch sexuellen Sinn (17,16: ... *diese werden die Hure hassen und werden sie verwüstet und nackt machen* ...) beschrieben wurde: Keine blutige Vernichtung, sondern zärtliche Zuwendung hat die Braut-Stadt am Ende der Zeiten zu erwarten; keine teuflische Besatzungsmacht wird sich brutal breit machen, sondern der als Widder-Lamm gekennzeichnete Christus wird kommen (22,7.12.29).

Bei aller Aussicht auf das heilvolle Ende bleibt es doch Aufgabe der Gemeinde, sich durch entsprechendes Verhalten vorzubereiten und immer wieder im Gottesdienst die Ankunft ihres Herrn herbeizurufen.

§ 5 Verknüpfung und Zusammenhang der Frauenbilder in der Johannesoffenbarung

1. Verknüpfung der Frauenbilder

In der zweiten Hälfte der Offb spielen „drei auffällige Frauenbilder“⁵²² eine herausragende Rolle: die Himmelsfrau von Kap 12, die Hure Babylon aus Kap 17f. und die Braut des Lammes in Kap 19-22, die mit dem neuen Jerusalem identifiziert wird. Es ist naheliegend, eine Verbindung zwischen diesen drei Frauenfiguren anzunehmen. Das folgende Kapitel möchte näher beleuchten, inwiefern Hure und Braut miteinander verknüpft sind (1.1), was die apokalyptische Frau mit der Braut des Lammes verbindet (1.2) und ob und wie alle drei Frauenbilder miteinander zusammenhängen (1.3).

1.1 Die Hure und die Braut

Zahlreiche Beobachtungen auf der sprachlich-syntaktischen und semantischen Ebene zeigen eine Entsprechung, besser: bewusste Kontrastierung der Hure Babylon und der Braut des Lammes. Das beginnt bereits bei der in Wortlaut und Satzbau identischen Einführung der beiden Figuren in 17,1 und 21,9:

17,1
Καὶ ἦλθεν εἰς ἐκ τῶν ἑπτὰ ἀγγέλων
τῶν ἔχόντων τὰς ἑπτὰ φιάλας

καὶ ἐλάλησεν μετ' ἐμοῦ λέγων·
δεῦρο, δείξω σοι
τὸ κρίμα τῆς πόρινης τῆς μεγάλης
τῆς καθημένης ἐπὶ ὕδατων πολλῶν ...

21,9
Καὶ ἦλθεν εἰς ἐκ τῶν ἑπτὰ ἀγγέλων
τῶν ἔχόντων τὰς ἑπτὰ φιάλας
τῶν γεμόντων τῶν ἑπτὰ πληγῶν τῶν ἐσχάτων
καὶ ἐλάλησεν μετ' ἐμοῦ λέγων·
δεῦρο, δείξω σοι
τὴν νύμφην τὴν γυναῖκα τοῦ ἀρνίου.

In beiden Fällen tritt ein Schalenengel auf, spricht zum Seher und fordert ihn auf, ihm zu folgen. Dabei kündigt er zusammenfassend an, was in der folgenden Vision breit dargestellt wird: *das Gericht über die große Hure* (17,1) bzw. die Erscheinung der *Braut* (21,9). Werden die Taten der Hure noch in der Rede des Engels näher beschrieben, der auf diese Weise einen ersten Überblick über ihr Wesen und Wirken gibt (*die an vielen Wassern sitzt, mit der die Könige der Erde hurten ...*), bleibt es für die Braut bei der

⁵²² J. Frey, *Bildersprache* 179.

knappen Apposition τὴν γυναῖκα τοῦ ἀρνίου. Mit fast identischem Wortlaut wird jedoch anschließend (17,3; 21,10) wiederum die Entrückung des Sehers geschildert (*und er trug mich fort ... im Geist ...*); die Zielorte unterscheiden sich mit *Wüste* und *Berg* allerdings erheblich.

a) Motivverknüpfungen zwischen der Hure und der Braut

Darüber hinaus haben nicht wenige Motive und Züge, die in der Huren-Vision geschildert werden, ein Pendant in der Darstellung des neuen Jerusalem, das als Braut gezeigt bzw. mit einer solchen verglichen wird. Fast jeder Vers aus Kap 17f., der sich auf die Hure Babylon bezieht, findet eine Entsprechung bzw. eine antithetische Gegenüberstellung in Kap 19 – 22. Im Folgenden eine tabellarische Aufstellung⁵²³ über die Entsprechungen bzw. Kontrastierungen:

17,3: der Seher wird ‚im Geist‘ in die Wüste entrückt	21,10: der Seher wird ‚im Geist‘ auf einen großen und hohen Berg entrückt
17,3: das Tier, auf dem die Hure reitet, ist voll mit Lästernamen	21,12.14: die Namen der 12 Stämme stehen auf den Toren, die Namen der 12 Apostel auf den Grundsteinen der Stadtmauer
17,4; 18,16: die Hure ist mit ‚Purpur und Scharlach‘ bzw. mit ‚Leinen und Purpur und Scharlach‘ gekleidet	19,8: die Braut des Lammes kleidet sich in glänzendes, reines Leinen
17,4: die Hure ist mit Gold, Edelstein und Perlen geschmückt	21,18-21: das neue Jerusalem (Mauern, Grundsteine und Tore) sind aus Edelstein, Gold und Perlen
17,4: der Becher der Hure ist gefüllt mit Gräueln und Unrat ihrer Hurerei	21,8.27: Unzüchtige werden aus der Stadt entfernt; diejenigen, die Gräueln tun, sind ausgeschlossen
17,5: die Hure trägt ihren Namen auf der Stirn	22,4; 21,27: die Knechte (Bewohner des neuen Jerusalem) tragen ‚seinen Namen‘ auf ihrer Stirn; ihre eigenen Namen stehen im Buch des Lebens des Lammes
17,8: diejenigen, deren Name nicht im Buch des Lebens steht, sehen das Tier	21,27: diejenigen, deren Name im Buch des Lebens steht, werden eingelassen

⁵²³ Vgl. dazu P. Söllner, Jerusalem 251-253; E. Schüssler Fiorenza, Offb 134f, und R. Zimmermann, Geschlechtermetaphorik 390.

17,18: die große Stadt hat Herrschaft über die Könige der Erde	22,5: die Knechte werden im neuen Jerusalem von Ewigkeit zu Ewigkeit herrschen
18,2: Babylon als Wohnstatt der Dämonen und Behausung der unreinen Geister	21,3.22f; 22,1.3: das neue Jerusalem als Wohnort und Thronstatt Gottes und des Lammes
18,4: das Volk soll aus der Stadt Babylon hinausgehen	21,27: die im Buch des Lebens verzeichnet sind, gehen in das neue Jerusalem hinein
18,8: Tod und Trauer werden an einem Tag über Babylon kommen	21,4 Tod und Trauer wird es im neuen Jerusalem nicht mehr geben
18,9f.: die Könige der Erde, die Kauf- und Seeleute trauern von ferne über das untergegangene Babylon	21,24.26: die Könige der Erde und die Völker ziehen in das neue Jerusalem ein
18,23: das Licht der Lampe scheint in Babylon nicht mehr	21,11.23: die Herrlichkeit Gottes erleuchtet die Stadt, und das Lamm ist ihr eine Lampe

Es zeigt sich, dass sich die beiden Visionsbilder in zahlreichen Details entsprechen. Glanz und Macht Babylons bzw. Roms, deren Faszination auch der Seher verspürt und in seiner Schilderung der Hure nachvollziehbar werden lässt⁵²⁴, werden „in kompositorischer Absicht“⁵²⁵ kontrastiert mit dem glanzvollen und unvergleichlich großen und prächtigen neuen Jerusalem. Allerdings fällt auf: Die Hure wird gerade in Offb 17 sehr deutlich als weibliche Gestalt präsentiert, die Hand (17,4), Stirn (17,5), Fleisch (17,16) und Herz (18,7) hat; die sitzt (17,1.3.9.15), bekleidet ist (17,4; 18,16), einen Becher hält und mischt (17,4; 18,6) und sich betrinkt (17,6), mit den Königen der Erde hurt (17,2; 18,3.9) und Macht über diese hat (17,18), von diesen schließlich gehasst, entblößt und gefressen wird (17,16), die Bewohner der Erde und Völker betrunken macht (17,2; 18,3) und Selbstgespräche ‚in ihrem Herzen‘ führt (18,7). Die Personifikation ist also viel stärker entfaltet als bei der Frau bzw. Braut des Lammes. Die Hure ‚verkörpert‘ regelrecht Babylon, wird in vielen Zügen als menschliches Wesen geschildert. Dagegen ist die Braut als Frauengestalt wesentlich reduzierter dargestellt; die Entfaltung als weibliche Personifikation erschöpft sich im Bereit- und Geschmücktsein für die Hochzeit (vgl. 19,8) und in der Zuordnung zum Lamm bzw. zum Geist (19,7; 21,2.9; 22,17). Im Vergleich zum üppig-drastischen Bild der Hure wirkt das

⁵²⁴ Vgl. J. Frey, *Bildersprache* 182.

⁵²⁵ J. Roloff, *Offb* 166.

Brautbild fast ein wenig farb- und fleischlos. Nicht die detaillierte Präsentation Jerusalems als Braut steht im Zentrum, sondern die ausführliche Beschreibung der Stadt als Stadt (mit Mauern, Toren, Straßen, bestimmten Maßen etc.). Hier also die Hure Babylon primär als Frauenfigur, dort die Braut des Lammes vorrangig als umfriedetes Areal. Diese Asymmetrie in der Darstellung könnte folgenden Grund haben: Das neue Jerusalem soll als wahrer Gottes-Ort beschrieben werden, der allen Völkern, ja der ganzen Schöpfung einen *Platz* bei Gott und dem Lamm (vgl. 21,22) zur Verfügung stellt. Gott wird bei den Menschen *wohnen* (21,3), und die Menschen werden bei Gott ihren Heils-Raum finden. Wenn dieser *räumliche Aspekt* bei der Darstellung Babylons stark in den Hintergrund tritt, hängt das möglicherweise damit zusammen, dass jede Assoziation an Babylon als einer Stadt, „die den Menschen Heimat gibt, wie es der heidnischen Umwelt zweifellos geläufig war“⁵²⁶, vermieden werden soll.

b) Traditionsgeschichtliche Hintergründe

Schon bei den älteren Propheten (Hos, Ez) findet sich im Rahmen „eines dualistischen Rasters zwischen Unheils- und Heilsproklamation“⁵²⁷ eine Kontrastierung des Braut- und Hurenbildes, indem das Volk Israel zuerst mit einer Hure und dann mit einer Braut verglichen wird. Gott erscheint dabei als der zum Verzeihen bereite Bräutigam, der Untreue mit Treue beantwortet⁵²⁸. Es kommt zur Versöhnung, die u. a. im Bild einer neuen Brautschaft oder Hochzeit dargestellt wird. Allerdings ist hier auch zu beobachten, dass die Schilderung der Brautzeit (Hos 2,20f.; Ez 16,60) gegen die Beschreibung der Zeit der ‚Hurerei‘ und der gegen die Frau eingeleiteten Strafen „blass und angehängt“⁵²⁹ wirkt. Im Unterschied zur Offb ist es in der Regel dieselbe Größe, nämlich das Volk Israel, das zugleich Hure und Braut ist. Anders bei Dtjes: Er bezeichnet die feindliche Macht Babylon als Hure (Jes 47), während Jerusalem bzw. das Volk Israel nur noch die positive Frauenrolle der Braut besetzt (vgl. Jes 62,4f.).

⁵²⁶ G. Glonner, *Bildersprache* 92.

⁵²⁷ R. Zimmermann, *Geschlechtermetaphorik* 142. Dort auch zum Folgenden.

⁵²⁸ Darin sieht Zimmermann den „metaphorische[n] Reiz“, ja „Skandal“ (ebd. 143) dieser Darstellung: dass nämlich Jahwe als treuer und versöhnungsbereiter Ehemann nicht den gesellschaftlich geprägten Rollenerwartungen entspricht. Denn dem in Sittenfragen vorbildlich handelnden Mann war es aufgrund bestimmter Reinheitsvorstellungen nicht erlaubt, die eigene Frau wieder aufzunehmen, wenn sie mit einem anderen Mann sexuell tätig war. Damit würden nicht nur in der damaligen Gesellschaft gültige Rollenerwartungen durchbrochen, sondern auch das überkommene Gottesverständnis; vgl. ebd.

⁵²⁹ Ebd. 399.

c) *Das neue Jerusalem als Gegenbild zum historischen Babylon*

Dass die Hure Babylon und die Braut vor allem über die Darstellung des neuen Jerusalem verbunden sind, wurde schon erwähnt. Babylon und das neue Jerusalem stehen aber noch auf einer anderen Ebene in Beziehung zueinander, denn archäologische Forschungen und literarische Zeugnisse legen nahe, dass sich die Beschreibung des neuen Jerusalem am historischen Babylon orientiert. Die quadratische Form der Stadt (21,16), die Größenangaben in „Stadien“⁵³⁰ (21,16), die Anlage mit Wasserstrom, Straße und Bäumen (22,1f.) haben ihr Vorbild in der beeindruckenden Anlage des antiken Babylon, das sich durch imposante Festungswerke, lange Stadtmauern mit mehreren Toren, eine große Prozessionsstraße in der Mitte der Stadt, dem Fluss Euphrat, der durch die Stadt führt, und umfangreiche Gartenanlagen innerhalb der Stadtmauern auszeichnet⁵³¹. An einem Punkt differiert das Bild allerdings sehr: Während im antiken Babylon ein großer Tempelkomplex mit dem alles überragenden Stufenturm „Etemenanki“⁵³² im Zentrum liegt, hat das neue Jerusalem keinen Tempel, *denn der Herr, Gott, der Alleinherrscher, ist ihr Tempel, und das Lamm* (21,22).

d) *Resümee zu Hure und Braut*

Mit der Hure Babylon und der Braut Jerusalem knüpft Johannes an die alte Tradition an, Städte weiblich zu personifizieren. Dabei verteilt er negative und positive Konnotationen gezielt auf die beiden Frauenfiguren⁵³³. Die stark kontrastierende Vorgehensweise des Sehers wird damit auch im Einsatz der Frauenbilder deutlich: Die Hure ist ihm Inbegriff alles Schlechten, die Braut Inbegriff alles Guten, Hellen, Schönen, Heiligen. Vor dem dunklen Hintergrund des verwerflichen und (im Gericht) verworfenen Babylon erscheint die Lichtgestalt der Jerusalem-Braut umso strahlender.

⁵³⁰ Ein ‚Stadion‘ entspricht ca. 185-200 m; vgl. EÜ-Studienausgabe 2582. E. Schüssler Fiorenza, *Offb* 135, weist darauf hin, dass sich die Maßeinheit ‚Stadion‘ auch in einem Text von Herodot findet (o. Stellenangabe), der die historische Stadt Babel beschreibt.

⁵³¹ Vgl. St. Meyer-Schwelling, *DNP* II 384-388; W. Röllig, *LThK* ³I 1334f. Beeindruckendes Anschauungsmaterial findet sich im Vorderasiatischen Museum Berlin. Weitere Informationen, Pläne, Modelle und Rekonstruktionen vom antiken Babylon im ‚Katalog-Handbuch‘ (Hg.: Staatliche Museen zu Berlin).

⁵³² Wörtlich übersetzt bedeutet das: „Haus, das Fundament von Himmel und Erde ist“. Vgl. W. Röllig, *LThK* ³I 1335. Der Stufenturm war ca. 90 m hoch; es könnte sich dabei durchaus um den aus *Gen* 11,1-9 bekannten „Turm zu Babel“ gehandelt haben, der von den Israeliten als Symbol für menschliche Hybris gedeutet wurde. Tatsächlich wurde der Turm als „Achse“, die „Erde und Himmel fest miteinander verknüpfte“, verstanden, wie Babylon überhaupt als Zentrum des Kosmos galt.

⁵³³ In der Zusammenschau der beiden Bilder ergibt sich gewissermaßen ein Vexierbild, also die „bildliche Darstellung eines Gegenstandes, dessen seitliche Konturen bei genauerer Betrachtung die Umrisse zweier spiegelbildlich gesehener Figuren ergeben“ (Duden V 845).

Doch die Hure ist ihm nicht nur Negativfolie für den leuchtenden Entwurf himmlischer Herrlichkeit am Ende der Zeiten. Die Opulenz und Intensität der Hurenschilderung und die zahlreichen Motivverknüpfungen zwischen Hure und Braut (s. o.) bestärken die Vermutung, dass es dem Autor hier um mehr geht als um die genüssliche Schilderung des Untergangs der feindlichen Mächte dieser Welt, allen voran des römischen Imperiums. Die Vision vom Gericht über die Hure Babylon und die Klage über ihr Geschick steht – nicht zuletzt vor dem Hintergrund prophetischer Traditionen, die das eigene Volk im Bild der Hure sehen – auch als warnendes Bild für Gefahren, die den eigenen Gemeinden drohen, deren (finanziell potente) Mitglieder sich in den Augen des Sehers durchaus einem ebrecherischen, d. h. die Treue zu Gott aufkündigenden Techtelmechtel mit antichristlichen Mächten hingeben⁵³⁴.

1.2 Die apokalyptische Frau und die Braut

Hat die Frauenfigur in Offb 12 etwas mit der Braut des Lammes zu tun? Kann die apokalyptische Frau mit dem himmlischen Jerusalem in Verbindung gebracht werden, da sie doch nirgends ausdrücklich mit einer Stadt identifiziert wird⁵³⁵? Kann die Himmelsfrau, die u. a. als *Mutter* (des Messiaskindes, der übrigen Nachkommen) gezeigt wird, zugleich *Braut* sein? Nirgends knüpft der Seher ausdrücklich mit seiner Beschreibung des neuen Jerusalem an die apokalyptische Frau an bzw. signalisiert im Zusammenhang mit Kap 12, dass die Frauenfigur nochmals in Erscheinung treten wird. Eine Verbindung scheint z. B. auch durch die unterschiedlichen Aufenthalts- bzw. Erscheinungsorte von Himmelsfrau und Braut Jerusalem eher unwahrscheinlich: Die Szene um die apokalyptische Frau endet in der Wüste, während die Braut des Lammes, das neue Jerusalem, vom Himmel herabkommt (21,2)⁵³⁶.

Auf der anderen Seite sprechen nicht wenige Indizien dafür, einen Zusammenhang zwischen Himmelsfrau und Braut des Lammes wahrzunehmen:

Zunächst sind beide im Gegensatz zur Hure (und zur in 2,20f. genannten Prophetin Isebel⁵³⁷) positiv als „himmlische Lichtgestalten“⁵³⁸ gezeichnet; das gilt für die Braut

⁵³⁴ Siehe oben § 3 2.4.

⁵³⁵ Vgl. A.Y. Collins, *Combat Myth* 132.

⁵³⁶ Vgl. ebd.

⁵³⁷ Bei *Isebel* handelt es sich wohl um eine konkrete in der Gemeinde Tyatira wirkende Person, die alleine durch den an die atl Königsgattin Isebel (vgl. 1 Kön 16,30f.) erinnernden Namen mit negativen Konnotationen belegt ist. Zu Name und Rolle der Isebel vgl. D. Pezzoli-Olgiati, *Gericht* 75-78; G. Guttenberger, *Johannes* 169-188.

Jerusalem in uneingeschränktem Maß, während bei der Darstellung der apokalyptischen Frau das Licht- und Himmelhafte nur ein Aspekt von mehreren ist⁵³⁹.

Beide Frauengestalten stehen außerdem in einem „christologischen Kontext“⁵⁴⁰, die eine als Mutter des Messias, die andere als Braut des Lammes.

Darüber hinaus ist Folgendes zu bedenken:

Kap 12 (mit der Schilderung der Himmelsfrau) und Kap 21 (mit der Schilderung des neuen Jerusalem) nehmen jeweils eine herausgehobene Stellung in der Offb ein. Offb 12 kann gewissermaßen als Zentrum der Offb betrachtet werden, in dem die himmlische mit der irdischen Wirklichkeit in Beziehung gebracht wird⁵⁴¹. Der von Johannes in Offb 12 selbst geschaffene ‚Mythos‘ erklärt, warum – obwohl durch den Sieg des Lammes in Tod und Auferstehung Christi der neue Äon schon angebrochen ist – der Alltag der kleinasiatischen Gemeinden geprägt ist vom Ausbleiben der Parusie, problematischen innergemeindlichen Entwicklungen und Auseinandersetzungen um den Grad der Anpassung an die profane Gesellschaft des römischen Kaiserreiches (vgl. die Aussagen in den Sendschreiben in Kap 2f.). Was im Himmel durch den Kampf des Völkerarchonten Michael mit dem Drachen schon entschieden ist, steht auf Erden noch aus. Der im Himmel vorweggenommene Sieg ist in der realen Welt noch nicht nachvollziehbar. Vielmehr befindet sich die Frau in der Wüste, und der Drache führt Krieg gegen ihre Nachkommen (12,14.17). Mit diesen Aussagen bricht die Erzählung vom Schicksal der Frau und ihrer Nachkommen abrupt ab, hat gewissermaßen ein offenes Ende⁵⁴².

Mit Edith McEwan Humphrey⁵⁴³ gehe ich davon aus, dass die hier entstandene Spannung in den Kap 19-21 aufgelöst wird, wo der endgültige Sieg über das Tier und die Ankunft der Braut Jerusalem beschrieben ist. McEwan Humphrey argumentiert aus der Sicht der Hörer/innen bzw. der Leser/innen der Offb: „It seems likely, that a complete hearing or reading of the Apocalypse at one sitting would call great attention to the reappearance of a positive female figure in ch. 21. Since both figures have obvious

⁵³⁸ H. Gollinger, Zeichen (BiKi) 73 Anm. 23, die dort auch noch besonders auf die „Funktion der Zwölfzahl“ hinweist.

⁵³⁹ Siehe oben § 2.2.

⁵⁴⁰ M. Koch, Drachenkampf 221.

⁵⁴¹ Vgl. M. Gielen, Satanssturz 172-175; A.Y. Collins, Combat Myth 231; M. Koch, Drachenkampf 220.

⁵⁴² Legt man das in der antiken Welt weit verbreitete Mythos-Konzept eines kosmischen Kampfes zugrunde, dann fällt auf, dass hier wesentliche Erzählzüge ausfallen, denn es kommt nicht zu der Lösung des Konflikts und der Wiederherstellung der ursprünglichen Ordnung. Vgl. A.Y. Collins, Symbolism 23.

⁵⁴³ E. McEwan Humphrey, Ladies 108f.

corporate associations, it seems unlikely that the hearer/reader could be expected to make a fine distinction between two heavenly entities with earthly counterparts⁵⁴⁴.

Unterscheidet man, wie es die Rezeptionsästhetik tut, zwischen einem Textsinn und einem Rezeptionssinn⁵⁴⁵, der durch den Akt des Lesens bzw. Hörens erzeugt wird, dann ist diese Argumentation durchaus einleuchtend⁵⁴⁶. Auch Ruben Zimmermann betont, dass die Verbindung zwischen Himmelskönigin und Braut bzw. Frau des Lammes weniger über gemeinsame traditionsgeschichtliche Ursprünge⁵⁴⁷ gegeben sei als vielmehr über „eine wirkungsgeschichtliche Verknüpfung“⁵⁴⁸.

1.3 Zusammenhang von Himmelsfrau, Hure und Braut

Eine Reihe von Autoren und Autorinnen beschäftigt sich in jüngerer Zeit mit dem Zusammenhang der Frauengestalten bzw. der weiblichen Symbolik in der Offb⁵⁴⁹, wie etwa E. Schüssler Fiorenza, die feststellt, dass es sich bei der Frau aus Offb 12 um ein „spannungsreiche[s], multivalente[s] Symbol“ handelt: „Wenn man den Ort des Bildes von der Himmelskönigin und seine Beziehungen im Symbolsystem der Offenbarung analysiert, dann entdeckt man, daß es als Antityp zu ‚Babylon der Großen‘ und als Prototyp des Bildes vom neuen Jerusalem ... dient. Als eine himmlische und eschatolo-

⁵⁴⁴ Ebd. 106.

⁵⁴⁵ Vgl. Ch. Dohmen, Schrifftsinn 62.

⁵⁴⁶ Abgesehen davon, dass die *positive Frauenfigur* schon in 19,7 vorkommt.

⁵⁴⁷ Auf eine interessante Verbindung sei hier allerdings aufmerksam gemacht: In Jer 2,2 spricht der Herr zu *Jerusalem*, das seine *Brautzeit* in der Wüste verbracht hat; vgl. M. Koch, Drachenkampf 223 Anm. 677.

⁵⁴⁸ R. Zimmermann, Geschlechtermetaphorik 455.

⁵⁴⁹ D. Pezzoli-Olgiati, Gericht 75-78.81-83.87-91, rechnet dazu – neben den hier besprochenen Frauen – die Prophetin Isebel (2,20-23) und „die Hundertvierundvierzigtausend, die Jungfrauen sind“ (14,1-5); M. Koch, Drachenkampf 216-226, vergleicht die Himmelsfrau mit den „übrigen Frauengestalten, die abwechselnd negativ und positiv konnotiert sind“ (216), und meint damit Isebel, die Hure Babylon und die Braut des Lammes; A. Y. Collins, Symbolisme 20-33, konzentriert sich auf die drei weiblichen Hauptsymbole („major feminine symbols“) der Offb, nämlich Himmelsfrau, Hure und Braut, mit denen sich auch J. Frey, Bildersprache 178-182, beschäftigt; vgl. auch B. Kowalski, Vrouwenfiguren 378-389. L. Sutter Rehmann, Offenbarung 734-736.738f, nimmt sich in ihren „Thematische[n] Querschnitte[n]“ wiederum Hure und Braut gesondert vor und bespricht die apokalyptische Frau unter der Überschrift „Die Gebälerin“. M. Bachmann, Apocalypse Now 388-392, schließlich widmet sich der besonderen Fragestellung, wie der Film „Apocalypse Now“ im Vergleich zur Offb „Feminines“ zur Darstellung bringt, und hat vor allem die „symbolische[n] Frauengestalten, und zwar im Sinne von corporate personalities“ (389), im Blick: Himmelsfrau, Hure und Braut.

gische Gestalt bezeichnet das Symbol ‚Frau‘ nicht nur die Bewahrung und die Rettung des Gottesvolkes, sondern auch die Zukunft einer erneuerten Welt.⁵⁵⁰

Meines Erachtens existiert im Text eine Anzahl von Kohärenz- und Verweisungselementen, die eine Verbindung aller drei Frauengestalten zueinander deutlich machen:

1) Alle drei weiblichen Figuren, die Himmelsfrau, die Hure und die Braut des Lammes, werden mit γυνή bezeichnet⁵⁵¹.

2) Alle drei Figuren repräsentieren eine kollektive Größe, die sich allerdings – zumindest für heutige Leser und Leserinnen – nicht unbedingt sofort zu erkennen gibt⁵⁵². Die größte Spannweite an möglichen Interpretationen liegt wohl bei der Frau aus Offb 12 vor – die überwiegende Zahl der Ausleger und Auslegerinnen ist sich jedoch einig, dass die Figur nicht individuell zu deuten ist, sondern für das (endzeitliche) Volk Gottes in seiner Kontinuität zum Israel des alten Bundes steht. Die Braut des Lammes ist die heilige Stadt, das neue Jerusalem, und steht für eine eschatologische Gemeinschaft, die in ihrer Parallelisierung zum neuen Himmel (21,1) und zahlreichen anderen Zügen möglicherweise umfassender ist als die Heilsgemeinde⁵⁵³.

3) Die engen Verbindungen zwischen Hure und Braut, die am deutlichsten ins Auge stechen, und mögliche Zusammenhänge zwischen Himmelsfrau und Braut wurden oben beschrieben⁵⁵⁴. Aber auch zwischen dem „großen Zeichen“ aus Offb 12 und der Hure Babylon gibt es eine semantische Linie über die Darstellung des äußeren Erscheinungsbildes: Die Hure wird geschildert als äußerst kostbar gekleidet; edle Steine, Gold und Perlen schmücken sie. Dabei spielt Gold in der Ausstattung der Frau eine besondere Rolle (vgl. 17,4: καὶ κεχρυσωμένη χρυσίῳ ... ἔχουσα ποτήριον χρυσοῦν ἐν τῇ χειρὶ αὐτῆς). Gold galt wegen seiner „Rostfreiheit“ und seines Glanzes als „Symbol des himmlischen Lichtes und der Unvergänglichkeit“⁵⁵⁵. In der in der Antike

⁵⁵⁰ E. Schüssler Fiorenza, Buch 51. Vgl. auch M. Koch, Drachenkampf 219: „Grundsätzlich wird man daher alle Frauengestalten der Apk zumindest als komplexe, literarische Figuren begreifen dürfen, die sich in ihrer jeweiligen positiven oder negativen Ausgestaltung als Typus (Sonnenfrau und Braut) und Antitypus (Isebel und Hure Babylon) unterscheiden lassen“.

⁵⁵¹ Achtmal in Offb 12, sechsmal in Offb 17 und je einmal in Offb 19,7 und 21,9.

⁵⁵² Das klarste Identifikationsangebot liegt wohl bei der Hure Babylon vor: Deutlichster Hinweis im Text sind die sieben Berge aus 17,9, die nahe legen, die Hure Babylon als Sinnbild für die Stadt Rom und damit das Römische Imperium zu verstehen.

⁵⁵³ Vgl. U.B. Müller, Offb 350; E. Schüssler Fiorenza, Offb 136-138. Vgl. ebd. 138: „Die narrative Symbolisierung der eschatologischen Stadt Gottes integriert Himmel und Erde, Stadt und Nation, Kultur und Natur, heilig und profan, Israel (zwölf Stämme) und Christenheit (zwölf Apostel), Braut und Hure, Babylon/Rom und Jerusalem, Zentrum und Grenzen“.

⁵⁵⁴ Siehe unter 1.1 und 1.2.

⁵⁵⁵ M. Lurker, Gold 253. Dort auch zum Folgenden.

üblichen Zuordnung von Metallen zu „Planeten“ ist Gold das Sonnen-Metall⁵⁵⁶. Aber wie die meisten Symbole ist auch das Gold ambivalent und gilt als Synonym für Geld sowie für irdische und damit vergängliche Schätze (vgl. nur das goldene Kalb in Ex 32,4). Wird nun die Hure in besonderer Weise mit dem gelb leuchtenden Metall ausgestattet, dann ist das einerseits eine Entsprechung zum Sonnengewand der Himmelsfrau aus Offb 12, andererseits wird sofort deutlich, dass der Goldglanz der Hure nur schöner Schein ist, wenn der goldene Becher mit *Gräueln und dem Unrat ihrer Hurerei* (17,4cd), Sinnbild ihrer Gottlosigkeit⁵⁵⁷, gefüllt ist⁵⁵⁸.

4) Es ist nicht gänzlich abwegig, auch die Himmelsfrau aus Offb 12 mit einer *Stadt* in Verbindung zu bringen, auch wenn im betreffenden Text (12,1-6.13-18) dieser Begriff nirgends genannt wird. Denn im unmittelbaren Kontext – nämlich in 11,2 – ist durchaus von einer „heiligen Stadt“ die Rede⁵⁵⁹, die eng mit dem Schicksal der Frau gekoppelt ist⁵⁶⁰. Diese Verbindung läuft über Stichworte⁵⁶¹, über das gleiche Muster von Erliegen und Siegen in Kap 11 und 12 und über die immer wieder genannte Frist der zwölfhundertsechzig Tage⁵⁶² (= 42 Monate = 3,5 Jahre = 3,5 Tage⁵⁶³). E. McEwan Humphrey stellt deshalb auch fest: „The picture of the witnesses, the persecution and the ‚holy city‘ is, it would seem, parallel to that of the Woman’s battle with the Dragon, as complemented by heaven’s conquest of him.“⁵⁶⁴

⁵⁵⁶ Sonne und Gold werden kulturübergreifend in zahlreichen Zeugnissen der Literatur und der Religion eng in Beziehung gesetzt – so wird z. B. der Pharao, Sohn des Sonnengottes Re, auch „Goldgebirge, das die ganze Erde überstrahlt“, genannt. Vgl. ebd.

⁵⁵⁷ Vgl. oben § 3 2.1.

⁵⁵⁸ Gold spielt wieder eine Rolle bei der Beschreibung der himmlischen Stadt; ihre Straße (21,21) und sie selbst (21,18) sind ganz aus Gold. Hier geht es aber nicht um den schönen Schein des Vergänglichen, sondern um den Ausdruck der Gottesgegenwart, denn über die gesamte Offb hinweg ist Gold das Material, das in unmittelbarer Nähe Gottes vorkommt (vgl. z. B. 4,4: goldene Kronen der Ältesten; 5,8: goldene Schalen mit Räucherwerk; 8,3: goldener Altar).

⁵⁵⁹ U.B. Müller, Offb 207f, geht davon aus, dass Johannes hier ein Traditionsstück, nämlich ein „zelotisches Orakel“, verarbeitet hat, mit dem ursprünglich *Jerusalem* gemeint war. Für den Seher ist die „heilige Stadt“ in diesem neuen Kontext jedoch (genauso wie der vorher genannte Tempel, bei dem er an eine reiche urchristliche Tradition anschließen kann) ein „Symbol für die christliche Gemeinde“.

⁵⁶⁰ Vgl. E. McEwan Humphrey, Ladies 106. Dort zum Folgenden.

⁵⁶¹ Die zwei Zeugen (τοῖς ὄυσιν μάρτυσίν μου; 11,3) überdauern die Misshandlungen der Bewohner der Erde, so wie der Drache besiegt wurde durch das Zeugnis der Brüder (διὰ τὸν λόγον τῆς μαρτυρίας αὐτῶν; 12,11).

⁵⁶² 42 Monate lang wird die heilige Stadt zertreten (11,2), *dreieinhalb Tage* lang liegen die Leichen der zwei Zeugen auf der Straße (11,9), 1260 Tage lang wird die Frau in der Wüste bewahrt (12,6), und die in 12,12 genannte *kurze Zeit*, die dem Drachen bleibt, beträgt nach 13,5 auch wieder 42 Monate.

⁵⁶³ Die *dreieinhalb Tage* in 11,9.11 sind als eine besondere Variation der aus Dan (7,25; 12,7) stammenden *dreieinhalb Zeiten* zu werten; vgl. U.B. Müller, Offb 215.

⁵⁶⁴ E. McEwan Humphrey, Ladies 106.

5) Eine Verbindung der drei Frauenfiguren ergibt sich auch über die wechselnden Lokalitäten, an denen sich die Frauen befinden: Die Frau aus Offb 12 erscheint zunächst im bzw. am Himmel, dem Ort, von dem aus das neue Jerusalem herabkommen wird (21,2). Verfolgt vom Drachen und bewahrt durch den Adler, gelangt sie in die Wüste (12,14). In der Wüste wiederum wird dem Seher die Hure Babylon gezeigt (17,3). Man kann sich darüber streiten, ob die Wüste „nur als Stelle [dient,] wo der Seher die Vision schaut“⁵⁶⁵, oder ob die Wüste als Ort der Dämonen und der Verlassenheit schon das verwüstete Babylon spiegelt⁵⁶⁶ bzw. mit dem gerichteten Babylon identisch ist. Nehmen wir Letzteres an, dann ist klar, dass die Jerusalem-Himmelsfrau an diesem Ort nicht mehr zu finden ist: „If Babylon has taken over the desert *topos*, it is to be expected that the New Jerusalem will no longer be there.“⁵⁶⁷ Ihr Platz ist wieder im Himmel. Die sehr unterschiedlichen Aufenthaltsorte der Himmelsfrau und der Braut des Lammes sind dann kein Indiz dafür, dass die beiden Frauenfiguren nicht identisch sein können⁵⁶⁸, sondern fügen sich in ihrem bewegten ‚Auf und Ab‘ in die dramatische Struktur der Offb.

Ist es also ein und dieselbe Frau, die in den verschiedenen Bildern von schwangerer, gebärender, verfolgter und bewahrter Himmelskönigin und der Braut des Lammes, dem himmlischen Jerusalem, erscheint? Dürfen wir überhaupt so fragen, oder sollte die Frage nicht vielmehr lauten: Ist es ein und dieselbe Glaubensgemeinschaft, die da in verschiedenen Frauenbildern gezeigt wird?

2. Resümee: Frauenbilder als Kirchenmetaphern in der Offb

Auf den ersten Blick spielen Frauenbilder in der Offb vermeintlich eine untergeordnete Rolle⁵⁶⁹, denn ihr Vorkommen konzentriert sich auf wenige Kapitel: In einem Teil der Belege werden sie nur knapp erwähnt und kaum entfaltet (19,6-9; 21,2.9); andernorts sind die femininen Bilder mit lokaler Metaphorik kombiniert und verwoben (v. a. in Kap. 12; 17f; 21)⁵⁷⁰ und werden rein quantitativ von dieser sogar dominiert.

⁵⁶⁵ U.B. Müller, Offb 288.

⁵⁶⁶ Vgl. J. Roloff, Offb 168.

⁵⁶⁷ E. McEwan Humphrey, Ladies 107.

⁵⁶⁸ Gegen A.Y. Collins, Combat Myth 132.

⁵⁶⁹ Vgl. auch M. Bachmann, Apocalypse Now 390, mit Überlegungen zur Ursache der „eher spärlichen Verwendung des Motivs des Femininen“ in der Offb.

⁵⁷⁰ Näheres siehe unten 2.2.

Doch schon der zweite Blick zeigt, dass feminine Metaphorik im letzten Buch der Bibel von besonderer Bedeutung ist. Weibliche Personifikationen sind innerhalb des Gesamtgefüges der Offb an herausragender Stelle platziert: Kap 12 im Zentrum des Buches offenbart die Hintergründe für die Ereignisse, mit denen sich die Adressaten der Offb auseinandersetzen müssen. In Kap 17f. wird mit der Schilderung des Gerichtes die entscheidende Wende dargestellt, während das Bild von der Frau des Lammes (19,7) überleitet zur letzten und krönenden Abschluss-Vision vom neuen Jerusalem, das mit der Braut identifiziert wird (21,9f.). Konzentrieren wir uns auf die femininen Metaphern, die wir als *Gemeindebilder* analysiert haben, fällt außerdem sofort ins Auge, dass sie auf markante Weise durch Gegenbilder⁵⁷¹ in ihrer Bedeutung hervorgehoben und unterstützt werden: Dies geschieht zum einen durch das Bild von der Hure Babylon⁵⁷². Gegenbilder sind zum anderen aber auch der Drache oder als surreale Tiere gezeigte Größen⁵⁷³; die *personifizierte* Gemeinschaft der Christusgläubigen wird durch die *animalisierte*⁵⁷⁴ Gegenwelt der antiken Gesellschaft kontrastiert und aufgewertet. Die folgenden Darlegungen gehen also davon aus, dass Johannes sowohl das Geschehen um die Frau in Offb 12 als auch die Beschreibung der Braut des Lammes als neues Jerusalem als Sinn-Bilder für das Geschehen in den christusgläubigen Gemeinden Kleinasiens und deren Perspektiven und Hoffnungen verstanden wissen wollte. Er verwendet die Frauenbilder, um ihre Situation zu beschreiben, vorhandene Lebensimpulse zu stärken und Handlungsspielräume bewusst zu machen und zu erweitern.

2.1 Voraussetzung: Weibliche Bilder als universale Identifikationsfiguren

Johannes als Visionär und Schriftsteller kennt und nutzt die heiligen Schriften der atl-jüdischen Glaubensgemeinschaft: „Die Schrift ist das mit der Selbstverständlichkeit angestammten Besitzrechts gebrauchte Medium, von dem her die Offenbarung spricht

⁵⁷¹ Vgl. P. Trummer, Offenbarung 192-203.

⁵⁷² Als Gegenbild könnte auch die Prophetin Isebel (2,20-23), die sich „durch ihren Lebensentwurf willentlich oder unwillentlich in den Dienst der großen Dirne Rom stellt“ (H.-J. Klauck, Sendschreiben 177) – also gewissermaßen eine ‚Miniaturausgabe‘ zur Babylon-Hure – verstanden werden.

⁵⁷³ Verlängerung und Fortsetzung der Drachenfigur sind wohl auch das *Tier aus dem Meer* (gezeigt als ‚Tier-Kombination‘) und *das Tier aus der Erde* (dargestellt als pervertiertes Lamm) in Kap 13.

⁵⁷⁴ In der Ikonographie würde hier vermutlich der Begriff der *artspezifischen* oder *taxonomischen* Personifikation verwendet werden; vgl. L. Lüdiche-Kaute/ O. Holl, LCI III 394. In der Darstellung des römischen Weltreiches als Tier offenbart der Seher den wahren Charakter der scheinbar so hoch *zivilisierten* (Handel, technische Errungenschaften, Staatswesen) Welt. Eigentliche Civitas, die diesen Namen auch verdient, ist die von ihm beschriebene „heilige Stadt“.

und denkt.“⁵⁷⁵ Auch die feminine Metaphorik speist sich zu großen Teilen aus diesen Traditionen. Johannes kennt, schätzt und verwendet weibliche Metaphorik aus dem AT, die dazu dient, die Gemeinschaft der Gottesgläubigen, das Volk Israel in verschiedenen Situationen als handelndes, leidendes, fühlendes und denkendes, schwaches und starkes, in unterschiedlichen Beziehungen zu Gott stehendes Subjekt zu zeichnen. Andererseits hat der Seher keine Scheu, an die Bilderwelten seiner heidnischen Umwelt anzuschließen bzw. sich auf diese zu beziehen – nicht selten in überbietender oder kontrastierender Form. Dies geschieht besonders bei der Beschreibung der monumentalen, mit unvergleichlichem kosmischem Glanz ausgestatteten Erscheinung der Himmelsfrau in Offb 12, die so mit bedeutenden Göttinnen (*Isis, Astarte*) der Antike konkurriert bzw. diese sogar übertrifft. Die apokalyptische Frau erhält damit eine „universale Aussagequalität“, die „bei weitem über eine innerbiblische Intertextualität hinausstrahlt“⁵⁷⁶. Die Bereitschaft, mythische Elemente und Bildvorgaben aus der heidnischen Umwelt aufzugreifen, scheint manchem Ausleger und mancher Auslegerin auf den ersten Blick unvereinbar mit der sonst sehr kritischen Haltung des Johannes der paganen kleinasiatischen Gesellschaft gegenüber, die er mit ihrem Herrscherkult samt Götzenopfermählern, ihrer Konzentration auf materiellen Reichtum und florierenden Handel für den Glauben an den einen Herrn Christus als bedrohlich erlebt⁵⁷⁷. Doch für Johannes stellt das offensichtlich kein Problem dar; gerade Offb 12 zeigt, dass er an mythische Muster seiner Zeit anknüpft, die den biblischen Rahmen sprengen⁵⁷⁸. Juden wie Heidenchristen können deshalb die von Johannes gebotenen weiblichen Personifikationen als Identifikationsfiguren dienen⁵⁷⁹. Dahinter steht im Grunde die Beobachtung, dass Frauen-Bilder schon von alters her in verschiedenen Kulturräumen dazu dienten, die eigene Gruppe oder Gemeinschaft, zu der eine starke emotionale positive Bindung besteht (sei es eine Stadtgemeinschaft, das eigene Volk oder Land), als einheitlichen Organismus zu beschreiben, der durch ein gemeinsames Schicksal geeint ist und sich als Gemeinschaft (diesem Schicksal gegenüber, Gott gegenüber etc.) zu verhalten hat⁵⁸⁰.

⁵⁷⁵ J. Roloff, Kirche 179.

⁵⁷⁶ M. Koch, Drachenkampf 224.

⁵⁷⁷ Vgl. A.Y. Collins, Symbolism 24: „It may seem strange that the author who condemned assimilation of Greco-roman culture in the messages to the seven churches (Revelation 2 – 3) would adapt Greco-roman religious traditions in recounting his visions“. Vgl. auch H. Giesen, Offb 299.

⁵⁷⁸ Siehe unter § 2.2.4. Vgl. dazu auch A.Y. Collins, Symbolism 24: „John’s use of the mythic pattern ... shows that he shared the ancient mythic consciousness.“

⁵⁷⁹ Vgl. Koch, Drachenkampf 225.

⁵⁸⁰ Vgl. den Forschungsüberblick zur Weiblichkeitsmetaphorik bei M. Häusl, Bilder 10-26.

2.2 Enge Verknüpfung von lokaler und femininer Metaphorik

Eine rhetorische Eigenart des Johannes – im Blick auf sonstige feminine Gemeindefetaphorik im NT – besteht darin, bei allen von ihm verwendeten weiblichen Metaphern eine enge Beziehung zwischen „Frau“ und „Raum“ herzustellen und ins Bild zu setzen. Dazu greift er auf Traditionen von den Stadt-Frauen auf (*Babylon, Jerusalem-Zion*), setzt aber eigene Akzente:

Schon in Offb 12 gibt es diese Verbindung zwischen *femininer* und *lokaler* Metaphorik, auch wenn sie uns anders begegnet als in Kap. 17f. und 21: Die apokalyptische Frau wird zunächst mit keinem Ort identifiziert (wie die Hure, die als Stadt Babylon beschrieben wird, oder wie die Braut des Lammes, die als himmlisches Jerusalem erscheint), sondern sie *hat* einen Ort, an dem sie sich für eine bestimmte Zeit aufhalten kann, der *ihr* Ort ist (12,6.14). Auch wenn sich dieser Ort durch eine Reihe von Qualitäten auszeichnet, die an die Erfahrungen des wandernden Exodus-Volkes erinnern⁵⁸¹, ist es eben keine Stätte des dauerhaften Schutzes und der vollkommenen Gottesnähe; vielmehr ist es ein vom Drachen und seinem Gefolge⁵⁸² heimgesuchter Ort. Trotzdem ist es der Ort der Gemeinde, an dem christliches Leben gedeihen soll und kann – allerdings nur unter dem Vorzeichen des Martyriums⁵⁸³.

Erst das neue Jerusalem ist der *ideale Ort* der bergenden Nähe Gottes (21,3), des Trostes nach vorhergegangenem Leid (21,4), der Erneuerung (21,5), des göttlichen Lichtes gegen alle Mächte der Finsternis (21,11), der Bewahrung und zugleich der Öffnung für die Völker der Erde (21,12f.). In Kap 21 werden *feminine und lokale* Metaphorik in der Weise verbunden, dass die vom Himmel herabkommende Stadt des himmlischen Jerusalem zunächst mit der geschmückten Braut verglichen und schließlich (vom Schalenengel) explizit als „Frau des Lammes“ identifiziert wird. Das primäre und dominante Bild ist allerdings die *Stadt*, die nur kurz in der Kommentierung bzw. Erläuterung⁵⁸⁴ des Engels als *Braut* bezeichnet wird (21,9)⁵⁸⁵. Entscheidend ist die

⁵⁸¹ *Ihr Ort* liegt in der Wüste, ist von Gott bereitet, bietet Nahrung für eine bestimmte Zeit.

⁵⁸² Welche ja ihren eigenen *Platz* im Himmel verloren haben: ... *und ihr Ort wurde nicht mehr gefunden im Himmel* (12,8).

⁵⁸³ Vgl. J. Roloff, *Kirche 174-178*. Roloff hält zur „Ortsbestimmung der Kirche“ in Offb 12 fest: „Der Ort, den Gott der Kirche in der Welt zugewiesen hat, ist das Kreuz“ (ebd. 176). Dabei ist das Martyrium „kein Ausweis besonderer christlicher Existenz, der den einzelnen aus der Schar der Gemeinde heraushebt ... es ist vielmehr Sache der ganzen Gemeinde: als Situationsbestimmung, gemeinsam zu tragendes Geschick und glaubwürdiges Leitbild. Auch hier erweist sich, daß das Denken der Offenbarung nicht am christlichen Individuum, sondern an der Gemeinde orientiert ist“ (ebd. 178); Hervorh. v. J. Roloff. Vgl. auch ders., *Bilder* 228.

⁵⁸⁴ Hier gilt, was U. Sals, *Biographie* 67, bereits zur Hure Babylon feststellt, nämlich dass „ein direkter oder unkommentierter Blick [nicht möglich ist,] ebenso wenig wie bei einer anderen Figur der Offenbarung“.

Tatsache, dass in diesem Bild der paradisischen Tempel⁵⁸⁶-Stadt auf einmalige Weise eine Vorstellung von *neuem Lebens-Raum* entfaltet werden kann. Wenn der Seher diesen Lebens-Raum darüber hinaus als *Braut des Lammes* qualifiziert, gelingt ihm dadurch zweierlei: Er verstärkt den Kontrast zur Hure Babylon, die eben nicht nur als Stadt, sondern auch und gerade als Frauengestalt präsentiert wird: Das Bild von der Jerusalem-Braut liegt am anderen Ende der Skala des Ausdrucks möglicher Gottesferne bzw. -nähe. Die *Braut des Lammes* ist die ekklesiologisch-christologische Lesart zum Bild des Volkes, in dessen Mitte Gott zeltet (21,3). Die Stadt als *Braut des Lammes* bezeichnen heißt v. a. auch ihre enge Beziehung zu Christus betonen.

Auf der anderen Seite knüpft der Seher mit dem Braut-Bild an die schon in Offb 12 entwickelte Sinnlinie an, die die apokalyptische Frau als „Mutter des Lebens“ zeigt, die auch im Angesicht lebensbedrohlicher Mächte gebärfähig bleibt und neues Leben hervorbringt (12,5.17)⁵⁸⁷. So wie das neue Jerusalem neuen Lebens-Raum schenken wird, so ist eine Braut – in ihrer Eigenschaft als (junge, gebärfähige) Frau – in der Lage, neuem Leben Raum zu schenken⁵⁸⁸.

2.3 Kristallisationspunkt ambivalenter Erfahrungen und zukunftsgerichteter Hoffnungen

Johannes nutzt die von ihm geschilderten Frauenfiguren, um *ambivalente* Erfahrungen ins Bild zu setzen. Das gilt in besonderer Weise für die apokalyptische Frau aus Offb 12: Die Himmelsfrau zeigt er als ‚Powerfrau‘ *und* als schwache, leidende Person: Stärke kommt zum Ausdruck in ihrem Auftreten als Königin des Himmels und in ihrer ‚Geburtskraft‘, die ihren Höhepunkt in der Geburt des Weltenherrschers findet; ihre

⁵⁸⁵ Die Betonung der lokalen Metaphorik gegenüber der femininen am Ende der Offb mag auch mit der realen Erfahrung von Stadtwirklichkeit zu tun haben, die den Adressaten der Offb gemeinsam ist: Städte „sind der Ort, an dem der Konflikt zwischen der kaiserlichen Macht und der Macht des Lammes ausgetragen werden muss. Die Städte sind *zugleich* der Sitz des Kaiserkultes *und* der Sitz der christlichen Gemeinden“ (D. Pezzoli-Olgiati, Täuschung 243). Diese widersprüchlichen Dimensionen des Lebens, die die historische Existenz von Christusgläubigen in den kleinasiatischen Städten prägen, sind in den gegensätzlichen Visionen von Babylon und Jerusalem metaphorisiert und im Schlussbild vom neuen Jerusalem aufgehoben; vgl. ebd. 243f.

⁵⁸⁶ Johannes überträgt bei der Beschreibung des neuen Jerusalem Tempelattribute auf die Stadt selbst; vgl. P. Söllner, Jerusalem 256; J. Roloff, Kirche 186f.

⁵⁸⁷ Siehe oben § 2 1.4 und unten 2.4.

⁵⁸⁸ Vgl. M. Koch, Drachenkampf 220: „Die Stichworte ‚Mutter‘ und ‚Braut‘ verketten das Motiv der drei Frauengestalten in den Visionen untereinander und verdeutlichen einmal mehr, daß die Apk nicht allein aus ihren Einzelbildern heraus verstanden werden kann, sondern erst durch eine sukzessive Lektüre des gesamten Buches mitsamt seiner intertextuellen Verweisstruktur, auf die dieses Buch hin angelegt ist“.

Schwäche zeigt sich darin, dass sie vor dem Drachen fliehen muss, ihr Kind nicht selbst schützen kann und auf Hilfe von außen angewiesen ist (Gott, Michael und seine Engel, die Flügel des Adlers, die Erde)⁵⁸⁹.

Die Lage der Gemeinde ist vergleichbar: Die Christen sind die von Gott Auserwählten, die gewiss sein dürfen, dass der entscheidende Sieg Gottes gegen die dunklen Mächte der Welt schon errungen ist. Die Überwindesprüche in den Sendschreiben machen deutlich: Gläubige, die Anteil erhalten an diesem Sieg, werden vom *Baum des Lebens* essen (2,7), können vom *zweiten Tod* nicht vernichtet werden (2,11), werden Macht über die Völker erhalten (2,26), sind unauslöschbar eingeschrieben in das *Buch des Lebens* (3,5) und haben ihren bleibenden Platz bei Gott (3,12). Doch müssen sie sich zugleich mit realen Erfahrungen der Armut (vgl. 2,9a), der Verfolgung (2,10.13) und der Ausgrenzung (2,9c) auseinandersetzen und diese bewältigen. Die mythosartige Erzählung vom Schicksal der apokalyptischen Frau kann helfen, die Zustände und Ereignisse im Leben der Gemeindeglieder als *not-wendige* Vorgänge oder Prozesse zu begreifen, die dem endgültigen Heil vorausgehen. Freud (im Jubel über die gebrochene Macht des lebensvernichtenden Drachen; 12,10-12b) und Leid (in der Klage über sein letztes gewalttätiges Aufbäumen; 12,12c-g), Geborgenheit und Ausgesetztsein, Not und Rettung liegen nahe beieinander und finden in diesem einen Text Ausdruck. So gelingt es dem Seher mithilfe der Geschichte von der apokalyptischen Frau, Licht und Schatten⁵⁹⁰, Hoffnungen und Ängste der kleinasiatischen Christen zur Sprache zu bringen; die Spannungen gemeindlicher Existenz werden thematisiert, bebildert und verbalisiert.

Auch das Bild von der Hure Babylon vereint widersprüchliche, in diesem Fall abstoßende und faszinierende Züge, die wohl ebenfalls die ambivalenten Erfahrungen mit der römischen Weltmacht spiegeln: Auf der einen Seite Reichtum und Üppigkeit, auf der anderen Verderben.

Die *Braut* hingegen symbolisiert die Gemeinschaft der Gläubigen im Moment der Vereinigung mit Gott und dem Lamm im neuen Zeitalter. Hier geht es nicht um einen Reflex der als ambivalent erlebten Gegenwart, sondern um die Hoffnungen auf neues Leben bei Gott, auf neue Lebensräume. Dabei wird die Jerusalem-Braut als unendlich großes Areal göttlicher Präsenz, als Inbegriff von Licht und Lebensfreude dargestellt –

⁵⁸⁹ Vgl. A.Y. Collins, *Symbolism* 24. Collins zieht hier den Vergleich zum Bild des *Lammes*; die Polyvalenz des Bildes („starker Widder“, „schwaches Lamm“) und ihre Bedeutung für das Bild der Braut in Kap 19 wurden bereits benannt; vgl. oben § 4.1.1.4 a).

⁵⁹⁰ P. Trummer, *Aspekte* 284-286, deutet das Nebeneinander von dunklen und hellen Bildern und Aspekten in der Offb soteriologisch-psychologisch: „Erlösung bedeutet nicht nur Licht, sondern auch viel Schatten und sogar eine sehr leidvolle Angelegenheit ... Wo neues Leben entstehen soll, dort müssen sich zuerst die Tiefen des Hades öffnen, muß der Mensch ins Bodenlose schauen, den Kampf mit den Urängsten und dem ihn bedrohenden Drachen aufnehmen“ (ebd. 284f).

so ideal, dass es „fast als zu ätherisch, unfassbar, hoffnungslos zukünftig“⁵⁹¹ erscheint. Indem der Seher das Braut-Jerusalem-Bild jedoch nicht isoliert verwendet, sondern als Abschluss und Höhepunkt einer Folge von mehreren weiblichen Bildern, die auch ganz andere (dunkle) Aspekte der Gemeinde-Realität versinnbildlichen, ‚lindert‘ bzw. relativiert er die von Daria Pezzoli-Olgiati vermerkte ‚Hoffnungslosigkeit‘ der Utopie.

2.4 Lebendiger Organismus mit Geschichte

Über die beschriebenen Verknüpfungen⁵⁹² hinaus besteht zwischen apokalyptischer Frau und Braut des Lammes die Verbindung, dass beide als *Lebensträgerinnen bzw. -spenderinnen* beschrieben werden. „Leben“ ist das gemeinsame semantische Merkmal, das die beiden Metaphern kennzeichnet:

In Offb 12 wird die Frau zunächst gezielt als Gegenpol zum lebensvernichtenden Drachen gezeigt. Sie schenkt dem Messias (und den übrigen Nachkommen) das Leben. Dies geschieht zwar unter Qualen und fürchterlichster Bedrohung von außen, doch Schmerz und Anfeindung führen nicht zu Erstarrung, Lähmung oder völliger Hilflosigkeit. Die Frau aus Offb 12 agiert, leistet Geburtsarbeit, sucht Schutz und lässt sich unterstützen – der Tod gewinnt nicht die Oberhand, vielmehr bekommt neues Leben Raum. Obwohl sie keinen Namen hat, könnten wir sie doch „Mutter des Lebens“ nennen.

Die Frauengestalt, die Johannes im 12. Kap beschreibt, die im ersten Augenblick im Gewand einer mächtigen und anbetungswürdigen Göttin auftritt, erlebt ihre unverwechselbare Geschichte. Damit ist sie als weibliche Personifikation kein „allegorisches Begriffswesen“⁵⁹³, das dazu dient, in starrer Eintönigkeit immer wieder dieselben Werte und Größen zu repräsentieren, zu denen sie möglicherweise keinerlei inneren Bezug (mehr) hat⁵⁹⁴. Vielmehr vermittelt das Bild der Himmelsfrau gerade auch deswegen lebensstärkende Impulse, weil in der sukzessiven Darstellung ihres Geschicks die Situation der Gemeinde adäquat aufgegriffen wird: Die Frau in Offb 12 ist mächtig – aber keine Drachentöterin, Mutter – aber keine Heldin, die durch taktische Winkelzüge und magische Kräfte sich oder ihr Kind retten kann. Der Seher sieht sie in

⁵⁹¹ D. Pezzoli-Olgiati, Gericht 90. Daria Pezzoli-Olgiati empfindet auch hier eine *Ambivalenz*: In all ihrer strahlenden Macht und Reinheit erscheint die beschriebene Gottesstadt doch eher „unerreichbar“.

⁵⁹² Vgl. unter 1.2 und 1.3.

⁵⁹³ Vgl. A. Assmann, Der Wissende 12 und oben Teil B 2.3.

⁵⁹⁴ Hier sei an das Beispiel der *Justitia* oder *Germania* erinnert (siehe oben Teil B 2. und 3.).

seiner Vision als eine auf Beistand angewiesene Figur; als Unterlegene erfährt sie dennoch Unterstützung von Himmel und Erde.

Der endgültig gute Ausgang der in Offb 12 erzählten Geschichte der Frau und damit der von ihr repräsentierten Gemeinde kommt am Schluss des Buches zur Darstellung:

Die Frau erscheint in der Rolle der Braut in dem Moment, in dem der Seher das glückliche Ende der Zeiten im Ereignis des himmlischen Hochzeitsmahls des Lammes schildert (19,6-9). Wenn diese Frauengestalt in Offb 21 anschließend mit der heiligen Stadt identifiziert wird, dann setzt sich hier ebenfalls die ‚Semantik des Lebens‘ fort. Zwar zeigt die Beschreibung des neuen Jerusalem in 21,10-21 ein gigantisches, von Mauern umfriedetes Areal, überirdisch schön und uneinnehmbar bzw. unnahbar wie die Himmelskönigin in 12,1. Doch schon vorweg macht der Seher deutlich, dass es sich hier um eine *Zone der Begegnung Gottes mit den Menschen* handelt, in der menschliches Leid ein Ende finden wird (21,3f.). Gott will *Leben*, das dem Schmerz, der Trauer und dem Tod trotzt; er will Durst stillen, Hungrige sättigen und Verwundete heilen. Dieses *Leben* in der unmittelbaren Nähe Gottes und des Lammes zeigt die weitere Beschreibung der heiligen Stadt als paradiesisches Gebiet, wo *Lebenswasser* für die Dürstenden sprudelt (21,6; 22,1) und *Lebensbäume* ganzjährig heilende Früchte tragen (22,2). In der Topographie des Ortes häufen sich also Elemente, die auf seine lebenspendende Kraft hinweisen.

Für die Erst-Rezipienten der Offb, die vom Seher angeschriebenen Gemeindeglieder, ist das allerdings noch nicht als Realität erfahrbar. Johannes trägt dieser Tatsache Rechnung und greift u. a. gerade deshalb am Ende der Offb zu diesen prallen Bildern des Lebens. Ihm liegt daran, die Sehnsucht nach Gott, den Hunger und Durst nach Leben erneut zu wecken⁵⁹⁵ und zu verstärken⁵⁹⁶ – und in seinen Visionen vom Ende zugleich ansatzweise zu befriedigen bzw. vorwegnehmend zu erfüllen. Indem Johannes das Frauenbild nutzt, um zunächst die aufregende Geschichte von einer ursprünglich dem himmlischen Bereich zugehörigen Größe, ihre Verfolgung und Unterstützung zu beschreiben, und anschließend die Metapher von der verfolgten Himmelsfrau in das Bild der Braut überführt, macht er deutlich, dass es sich bei der Gemeinde um einen lebendigen Organismus handelt, der ein hohes Potential an *Wandlungsfähigkeit* besitzt⁵⁹⁷. Das von ihm gewählte (oder ihm geschenkte) rhetorische Mittel der

⁵⁹⁵ Vgl. im Sendschreiben an Sardes: *Wach auf und stärke das übrige, das im Begriff stand zu sterben* (3,2).

⁵⁹⁶ Vgl. im Sendschreiben an Philadelphia: *Du hast nur geringe Kraft ...* (3,8); vgl. auch im Sendschreiben an Laodizea: *Ich kenne deine Werke, dass du weder kalt noch heiß bist. Ach, dass du heiß oder kalt wärest!* (3,15).

⁵⁹⁷ Vgl. Bruce M. Malina, Offenbarung 36, der die apokalyptische Weltsicht als „soziales Krisenmanagement“ versteht und die anstehenden Umbrüche mit der organischen Entwicklung eines Heranwachsenden vergleicht: „... Um die Krise zu managen, rechnet der Seher fest mit einem unver-

weiblichen Personifikation ermöglicht es ihm – im Unterschied zu anderen Gemeindevorsymbolen der Offb, z. B. den Leuchtern oder Sternen (1,12.16.20; 2,1.5), die starrer oder enthobener wirken – in einmaliger Weise Lebens-Prozesse des Untergangs bzw. Abstiegs, der (Neu-)Geburt, des Wachstums und der Veränderung zum Guten hin⁵⁹⁸ ins Bild zu bringen. Kein Bild als das der Braut eignet sich besser, die (Wieder-)Entdeckung der eigenen Kostbarkeit vor Gott, die Vorfriede auf die Wiederkunft Christi und die Hoffnung auf einen Neuanfang anschaulich und lebendig werden zu lassen⁵⁹⁹. Und im warnenden Kontrastbild der Hure Babylon beschreibt er die Schicksalsvariante einer Sozietät, die sich ganz auf irdischen Reichtum und falsche Sicherheiten konzentriert – eine Haltung, die auch Teilen der von Johannes angeschriebenen Gemeinden nicht fremd gewesen sein dürfte, wie beispielweise die an die Gemeinde von Laodiza gerichteten Worte (3,17) zeigen: *du sagst: Reich bin ich und reich bin ich geworden, und keinen Bedarf habe ich ...*⁶⁰⁰.

Sowohl in Offb 12 als auch in Offb 17f. wird das Frauenbild näher entfaltet, indem die jeweilige Frauenfigur in ihrem Erscheinungsbild, ihren Aufenthaltsorten, ihren Handlungen bzw. Verhaltensweisen und ihren Beziehungskonstellationen beschrieben wird. Es bleibt nicht bei einer rhetorischen Figur, die der Verfasser der Apokalypse als sprachliches Stilmittel nutzt, um größere Anschaulichkeit und Lebendigkeit der Rede herzustellen. Himmelsfrau und Hure werden vielmehr zu Hauptgestalten⁶⁰¹, die aktiv am Geschehen der Offb beteiligt sind. Damit bietet der Seher ein Modell des Selbstverständnisses an, das es der Gemeinde erlaubt, sich nicht nur als hilflosen Spielball unbekannter Mächte wahrzunehmen, sondern – im Rahmen ihrer Möglichkeiten – zu handeln und zu reagieren und im Letzten darauf zu vertrauen, dass sie dazu berufen ist, sich mit Christus, gleich einem Bräutigam, zu verbinden.

meidlichen sozialen Wandel, der auf die vorübergehende trostlose Situation folgen wird. Dieser soziale Wandel steht bevor und geht aus der Lösung der trostlosen Situation *organisch* hervor, ähnlich wie in unserer Kultur die *Situation eines jungen Erwachsenen* aus der *Lösung der Pubertätskonfusion* herauswächst“ (Hervorh. v. M.R.).

⁵⁹⁸ Hier spielt besonders das aus dem AT geläufige Bild von der von Gott zur Braut (nach Fehlverhalten und Untergang wieder) erwählten Frau Zion eine Rolle; siehe oben 1.1. b).

⁵⁹⁹ Im zeitgeschichtlichen Kontext der Antike stellte die Phase der Brautschaft einen Höhepunkt im Leben einer Frau dar: Sie ist geschlechtsreif und damit in der Lage, (zahlreiche) Nachkommen hervorzubringen; sie verlässt ihre Herkunftsfamilie, um zusammen mit ihrem Mann eine eigene, neue Familie zu gründen und damit eine neue Position im gesellschaftlichen Leben einzunehmen.

⁶⁰⁰ Reichtum ist hier doppelsinnig auch als geistlicher Reichtum zu verstehen. Johannes sieht hier „einen Zusammenhang zwischen der falschen religiösen Sicherheit und der wirtschaftlichen Situation“ (U.B. Müller, Offb 136).

⁶⁰¹ Vgl. D. Pezolli-Olgiati, Täuschung 41-43.

2.5 Bleibende Polyvalenz der weiblichen Metaphorik in der Offenbarung

Die in der Offb verwendeten weiblichen Gemeinde-Metaphern werden im Text selbst nicht ausdrücklich mit dem Referenten „Kirche“ identifiziert oder im Bild mit einem Namen versehen, wie etwa die Hure den Namen *Babylon, die große* trägt (17,5)⁶⁰². Die Bilder von Himmelsfrau, Hure und Braut lassen – abhängig von der Perspektive des jeweiligen Interpreten oder der Interpretin – unterschiedliche Deutungen zu, wie gerade auch die tiefenpsychologischen Zugänge⁶⁰³ belegen. In dieser Arbeit wurde der Versuch unternommen, durch synchrone Analyse des Textes – unter Berücksichtigung von zeitgeschichtlichen und textuellen Kontexten, von Gattung und traditionsgeschichtlichen Hintergründen – auszuloten, welche Qualität und Funktion die jeweils verwendete weibliche Metapher hat. Dabei wurde von Anfang an die These vertreten, dass die weiblichen Bilder von Offb 12 und Offb 19 – 22 *Gemeindemetaphern* sind, das heißt, dass die hier entfaltete Metaphorik *Aussagen über* Gemeinden als *Ansagen an* Gemeinden vermittelt⁶⁰⁴. Wie sich gezeigt hat, legt tatsächlich eine Reihe von Beobachtungen nahe, im Bild der Himmelsfrau und der Braut des Lammes Aspekte christlichen Lebens in den Gemeinden der Kirche Kleinasiens um 100 n. Chr. zu entdecken. Trotz allem bleiben Rätsel und Mehrdeutigkeiten: „Das Problem liegt offensichtlich darin, dass eher der Reichtum als die Grenzen der Interpretation zu benennen sind“⁶⁰⁵.

Für die weiblichen Metaphern in der Offb gilt insgesamt, was M. Koch besonders im Blick auf die apokalyptische Frau in Offb 12 festhält: „Die Frauengestalt [erweist sich] als wesentlich komplexer als das Bild, daß [sic!] sich viele Ausleger von ihr machen oder gemacht haben. Eine einseitige bzw. eindimensionale begriffliche Bestimmung oder Auflösung dieses komplexen Bildes wird aus diesem Grund nicht überzeugen können und muß daher zwangsläufig immer wieder weit hinter die Vielschichtigkeit seines Aussagepotentials zurückfallen“⁶⁰⁶.

⁶⁰² Allerdings: Auch dieser Name wird ausdrücklich als „Geheimnis“ eingeführt und lädt damit zum Weiterrätseln ein.

⁶⁰³ Vgl. E. Drewermann, *Tiefenpsychologie* 541-591; C. Meves, *Endzeit*.

⁶⁰⁴ Vgl. dazu die zur Geschlechtermetaphorik im Jeremiabuch gemachte Feststellung von M. Häußl, *Bilder* 25: „Eine Weiblichkeitsmetapher will vielleicht weniger über eine Sachgröße aussagen, als vielmehr beim Lesenden eine Wirkung erzielen“. Wirkung wird m. E. aber auch gerade dadurch erzielt, dass sich die Lesenden bzw. Hörenden, nämlich die Gemeinden, mit der Frauengestalt identifizieren; insofern wird mit der Metapher zugleich auch eine Aussage über die Sachgröße wahrgenommen.

⁶⁰⁵ R. Kampling, *Vision* 142.

⁶⁰⁶ *Drachenkampf* 225f.

TEIL D: AUSWERTUNG

1. Orte und Situationen femininer Gemeindemetaphorik

Von Anfang an interessierte besonders die Frage, bei welcher Gelegenheit ntl Autoren zu weiblichen Gemeindemetaphern greifen. Können für die hier behandelten Textpartien vergleichbare Situationen und Umstände erhoben werden, aus denen heraus ein Autor bevorzugt feminine Metaphorik verwendet?

Vorsichtig lassen sich hier einige Übereinstimmungen, die allerdings nicht in jedem Fall auf alle Texte zutreffen, formulieren:

- Feminine Gemeindemetaphern finden dann Einsatz, wenn *starke Emotionen* im Spiel sind: In 2 Kor 10-13 erleben wir einen auf existentielle Weise von den Ereignissen in der Gemeinde getroffenen Paulus. Mit Vehemenz setzt er sich gegen Diffamierungen seitens gegnerischer Missionare und gegen die Wankelmütigkeit der Korinther ein, die sich so leicht von fremden Lehren beeindruckten lassen. Auch der Gal spiegelt Erregung und Unmut des Paulus wieder, der seine gesetzesfreie Heidenmission bedroht sieht: „Zorn, Ironie, Sarkasmus, böse Invektiven, dann aber wieder dringende Bitten werbender Liebe bestimmen den Ton“¹. Ebenso deuten die mit großer Wucht entwickelten Bilder endzeitlicher Drangsal auf ein starkes emotionales Engagement des Sehers Johannes; nach eigenen Angaben schreibt er „als Mitgenosse in der Bedrängnis“ (1,9). Nicht weniger intensiv werden die verheißungsvollen Szenarien am Ende der Offb beschrieben, m. E. Indiz für eine glühende Sehnsucht nach endgültigem Heil.
- Frauenbilder für Gemeinde erscheinen offensichtlich bevorzugt im Zusammenhang mit realer, im Text sich spiegelnder *Gegnerschaft* und *Konkurrenz*: In 2 Kor 11 wettet Paulus sehr heftig gegen Fremdmisionare („Lügenapostel“), die unberechtigterweise angreifen fühlt. Im Gegenzug dämonisiert er diese als Handlanger des Teufels; im Drama um die verlobte, aber noch nicht verheiratete ‚Jungfrau Gemeinde‘ erhalten sie die Rolle der verführerischen Satans-Schlange. Im Gal sind es den Jerusalemer Christen nahe stehende Judenchristen, die durch ihre auf das Befolgen der Thora konzentrierte Propaganda, v. a. durch die Beschneidungsforderung, die freie Heidenmission des Paulus bedrohen und ihm zu ernsthaften Konkurrenten werden. Gegen Verführung und Irreführung (V 7) durch umherziehende Wandermissionare (mit doketischem Glaubenshintergrund) wendet sich auch 2 Joh. Die Offb nimmt mit dem Drachen die grundsätzliche und universale

¹ Ph. Vielhauer, Geschichte 112.

Gegnerschaft zu Gott und seiner Heilsgemeinde in den Blick. Die in Offb 17f. gegebenen Deutungshilfen lassen wenig Zweifel, wo und wie der Seher die feindliche Macht im konkreten zeitgeschichtlichen Kontext lokalisiert.

- Weibliche Bilder von Gemeinde kommen auch dann zum Einsatz, wenn der Autor sich ausgesprochen *werbend* um die Adressaten oder sein Anliegen *müht*: Für eine am Stand der Jungfräulichkeit hoch interessierte Gemeinde der Korinther ist es Lob und Ansporn, ja geradezu schmeichelhaft, als reine Jungfrau titulierte zu werden. Sich zu den Kindern der freien Sara, der mit zahlreicher Nachkommenschaft gesegneten Stammesmutter, zu zählen, ist erstrebenswerter als die Zugehörigkeit zur Nachkommenschaft Hagens. Die von Christus gepflegte und genährte Gemeinde wird in Eph als berührendes und einnehmendes Kirchenbild gezeigt, wobei hier der Autor völlig in den Hintergrund tritt; dafür wird das werbend-fürsorgliche Mühen explizit auf der Textebene formuliert: Christus selbst bemüht sich in liebevoller und ganzheitlicher Weise um seine Kirche. Respekt, Hochachtung und Wertschätzung für die „Herrin Gemeinde“ klingen aus den Worten des Presbyters. Der Johannes der Offb wirbt für ‚seine Sicht der Dinge‘, indem er das alte Bild des himmlischen Jerusalem mit einer Braut identifiziert, die Attraktivität beider Bilder durch den wechselseitigen Bezug potenziert und in der weiblichen Metaphorisierung der Stadt einen besonderen personalen Bezug zu Christus ermöglicht.

2. Ekklesiologische Relevanz

Wer Aussagen über Kirche machen möchte, kam und kommt nicht umhin, sich näher mit den im NT gebotenen Gemeindemetaphern zu beschäftigen. Dabei ist zu untersuchen, „wie die jeweilige Metapher Kirchenwirklichkeit widerspiegelt, normiert, kritisiert und herausfordert, freilich auch, wie die Metapher von der jeweiligen geschichtlichen Herausforderung geprägt ist, auf die sie Antwort sein will. Es geht also um die konkrete *Funktion* der Bilder“².

Diese für Kirchesein und -werden bedeutsamen Funktionen weiblicher Gemeindemetaphern sollen im Folgenden nochmals in einer Zusammenschau aller analysierten und interpretierten Bilder verdeutlicht werden.

² J. Werbick, Kirche 40.

2.1 Integrations- und Identifikationsbilder, Bilder der Einheit

Weibliche Gemeindemetaphorik trägt dazu bei, Menschen mit unterschiedlichem kulturellem und religiösem Hintergrund zu verbinden. Paulus, der Eph-Autor und Johannes bieten mit den von ihnen gewählten weiblichen Metaphern Identifikationsmöglichkeiten für Juden- und Heidenchristen. Im Falle der Offb wurde schon aufgezeigt, wie sehr gerade in der Darstellung der apokalyptischen Frau sowohl Bildelemente aus der Bibel als auch aus der pagenen Umwelt aufgegriffen werden. Auch Paulus bezieht sich mit seiner Brautmetaphorik einerseits auf atl, v. a. prophetische Traditionen, in denen die Beziehung Jahwes zu seinem Volk im Bild eines Braut- bzw. Eheverhältnisses vorgeführt wird; bei dem nicht unbedeutenden judenchristlichen Anteil der Gemeinde (nebst Proselyten und Gottesfürchtigen) dürfte es dabei zu einem ‚Wiedererkennungseffekt‘ kommen. Andererseits ist anzunehmen, dass der aus einem bunten Bevölkerungsgemisch bestehende heidenchristliche Teil der Gemeinde sich an eine Form des Mythos von der ‚Heiligen Hochzeit‘ erinnert fühlt, der im griechisch-hellenistischen und vorderasiatisch-orientalischen Raum überall präsent war. Gleiches darf für die feminine Metaphorik des in der Paulusschule entstandenen Eph geltend gemacht werden: Gerade die in der Eheparänese der Haustafel hergestellte enge Analogie zwischen dem Liebesverhältnis der Eheleute und der Christus-Kirche-Verbindung schließt an die Grundstruktur antiker Ehemythen an. Zugleich sind in Eph 5 deutliche Reminiszenzen an die in Ez 16 dargestellte zärtliche Zuwendung Gottes zu seinem Volk zu entdecken; daneben spielen schöpfungstheologische Argumente aus Gen 2 eine Rolle. Die Verwendung von heidnischen und jüdischen Traditionen kann als „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“³.

Auch das im Rahmen der Allegorese verwendete Bild von der Freien in Gal 4 und die Anrede der Gemeinde als auserwählte Herrin in 2 Joh sollen integrierende und einende Wirkungen bei ihren Adressaten entfalten; diesmal sind allerdings nicht Barrieren der jeweiligen religiösen Herkunft zu überwinden, sondern die fehlende Verbindung zwischen Autor und Gemeinde einerseits und den Gemeindegliedern untereinander andererseits:

In Gal 4 geht es Paulus u. a. darum, die zwischen ihm und den Galatern zerbrechende Einheit wieder herzustellen. Mit der Rede von der gemeinsamen ‚Mutter‘, zu deren Kinder er sich und die Gemeinde zählt (V 26), gelingt es ihm, sich und die Galater in

³ R. Zimmermann, Geschlechtermetaphorik 657.

ein größeres Ganzes einzugliedern: Als rechtmäßige Nachkommen Abrahams und Saras gehören sie wie er zum neuen Gottesvolk.

Das in 2 Joh gebrauchte Herrinnen-Bild zielt darauf ab, die durch gnostisch-doketische Höhenflüge sich vereinzelnenden Gemeindeglieder auf soziales Mit- und Füreinander als Basis kirchlicher Einheit (die den Rahmen der Ortsgemeinde übersteigt; vgl. den Gruß der Schwesterngemeinde) einzuschwören.

Paulus, der Autor des Eph und der Presbyter nutzen also die Frauen-Metaphern in ihrem Bemühen um (Erzeugung und) Aufrechterhaltung der kirchlichen Gemeinschaft, die von ekklesialen ‚Pluralisierungsprozessen‘ ihrer Zeit bedroht ist. Indem sie die „Freie“, die wie eine Ehefrau mit Christus vereinte Ekklesia und die auserwählte Herrin als Identifikationsangebot für die jeweiligen Gemeinden anbieten, verhindern sie (oder versuchen dies zumindest), dass einzelne Christen(gruppen) ihre je eigenen Vorstellungen von Christentum kultivieren.

Doch die im NT für Kirche verwendeten weiblichen Personifikationen sind noch auf eine viel grundlegendere Art Integrationsbilder – und hier treffen sie sich mit anderen Gemeindegliedern: Alleine der Einsatz eines Gemeinschaftsbildes ist Sprache gewordener Ausdruck der Tatsache, dass Christsein nur als Mitglied einer Kirche realisiert werden kann. In den Kollektivbildern bekundet sich die grundsätzlich ekklesiale Orientierung der ntl Schriften, die immer an eine Gruppe von Menschen, eine oder mehrere christliche Gemeinden gerichtet sind.

Mit den femininen Gemeindegliedern ist allerdings die besondere Möglichkeit gegeben, für die Gruppe Relevantes zu äußern, ohne dabei das *einzelne Gemeindeglied* aus den Augen zu verlieren. Das Verhältnis Einzelne/r – Gemeinschaft wird in den meisten Fällen explizit thematisiert: Die einzelnen Gemeindeglieder stehen zur personifizierten Gesamtgemeinde in einer Mutter-Kinder-Beziehung (Gal 4; 2 Joh; Offb 12)⁴, die auch die Qualität des gegenseitigen Verhältnisses untereinander als geschwisterliches bestimmt. Christsein vollzieht sich in diesem Spannungsfeld von Bezogenheit auf die Gemeinschaft und Wahrung individueller Interessen.

⁴ Anders verhält es sich bei 2 Kor 11; hier hat die Rede von Kindern keinen Platz, da sie nicht ins Bildfeld von der reinen Jungfrau passt. Vielleicht ein Grund, warum – wie oben dargestellt – diese Metapher individuell als Beschreibung einer ganz auf Christus hin orientierten asketischen Lebensweise des/der Einzelnen verstanden wurde, so dass es in Eph 5 zu einer Klarstellung kommen musste.

2.2 Beziehungsbilder

Feminine Metaphorik wird von ntl Autoren genutzt, um Beziehungskonstellationen in pointierter Form zu veranschaulichen bzw. deren Qualität (neu) zu definieren. Gegenstand sind die unmittelbare Kommunikation zwischen Autor und Adressaten, die vom Schreiber negativ bewertete Beziehung zwischen Gegenspielern und Gemeinde und die mystische bzw. transzendente Beziehung der Gemeinde zum auferstandenen Christus. Mit Hilfe der Frauen-Bilder werden Kooperation und Konfrontation, aber auch Autoritäts- und Liebesbeziehungen verdeutlicht.

a) *Beziehung Autor – Adressaten*

In 2 Kor 11 ordnet sich Paulus der als Jungfrau titulierten Gemeinde in der verantwortungsvollen und autoritären, aber auch fürsorglichen und intimen Rolle des Brautvaters oder -führers zu. Paulus möchte die Gemeinde zu einem Umdenken bezüglich seiner Person und Lehre bewegen und greift mit der Metapher der von ihm verlobten reinen Jungfrau zu einer Wendung, die auch die ursprüngliche und tiefe Verbindung des Apostels mit der korinthischen Gemeinde zum Ausdruck bringen soll. In Gal 4 steht die Abgrenzung zu den Nachkommen der Hagar im Vordergrund; der Zusammenhang zwischen Paulus und den Adressaten wird hier über die gemeinsame Mutter, das obere Jerusalem, hergestellt.

Die Frauen-Metaphern ermöglichen es Paulus jedoch nicht nur, die eigene Position bezüglich der Adressaten im Bild zu (er-)klären, sondern auch mit der Gemeinde eine intensiviertere und direkte Form der Kommunikation zu pflegen. Die personifizierende Anrede unterstreicht das Anliegen des Autors, sich mit dem angeschriebenen Personenverband *als Ganzem* zu verständigen. Der Autor unterstellt von vornherein ein ‚Gemeinschafts-Ich‘, begabt mit Vernunft, Wille, Entscheidungsfähigkeit; und verleiht so seiner Überzeugung Ausdruck, dass er *gemeinschaftliches Handeln* seitens der Gemeinde erwartet. Wenn Paulus in 2 Kor 11,2 die Korinther *als reine Jungfrau* und der Presbyter in 2 Joh 1 die angeschriebene Gemeinde als *ausgewählte Herrin* anredet, lässt der Kontext keinen Zweifel daran, dass eine akute Sachlage vorliegt, in der die Adressaten in ihrer Gesamtheit, als ‚christliches Kollektiv‘, zur unmittelbaren (Re-)Aktion aufgefordert sind (Abkehr von den Überaposteln, Hinausweisen der Irrlehrer)⁵.

⁵ Der Vergleich mit der personifizierenden Anrede der Gemeinden in den Sendscheiben der Offenbarung drängt sich auf: Jede Gemeinde wird wie eine enge und gute Bekannte (vgl. die sich immer wiederholende Einleitung *ich kenne ... deine Werke, Mühe, Ausharren, Bedrängnis, Armut ...*) angesprochen. Danach folgen – ebenfalls in personifizierender Form – konkrete Appelle, Vorwürfe oder Aufforderungen zur Umkehr. Verdichtetes Sinnbild der jeweiligen Gemeinde ist der zu Beginn jedes Sendschreibens genannte Engel (zu Deutemöglichkeiten vgl. U.B. Müller, Offb 87-89. Als

b) *Beziehung Gemeinde – Gegner:*

Im Drama von der Jungfrau, deren Reinheit bedroht ist, erhalten die Gegner des Paulus die Rolle der Verführer; in Gal 4 sind es jene, die auf der Seite der Hagar, des irdischen Jerusalem und des Sinaibundes stehen. In der Offb ist es der Drache, der in monströser Gegnerschaft zur himmlischen Frau geschildert wird. Paulus und der Seher beschränken sich nicht nur darauf, die Gemeinde bzw. Kirche mit dem metaphorischen Konzept der Personifikation zu erfassen, sondern lassen dieses Vorgehen auch den jeweiligen Kontrahenten angedeihen, um die Sachlage exemplarisch vor Augen zu führen. Die von Paulus vehement bekämpften Gegner, deren soziologische und religionsgeschichtliche Einordnung nach wie vor schwer fällt, erhalten in der metaphorischen Entfaltung eine Kontur: Sie sind in jedem Fall eine feindliche Größe, die in ihrer Gefährlichkeit nicht unterschätzt werden darf (*Handlanger des Satans*) und die aus der Gemeinde zu entfernen ist (*Wirf hinaus ...*)⁶.

c) *Beziehung Christus – Gemeinde*

Die herausragende Beziehung, die in fast allen hier besprochenen Texten (Ausnahme: Gal 4; evtl. 2 Joh) eine Rolle spielt, ist die zwischen der als Frauenfigur metaphorisierten Gemeinde und dem als Bräutigam oder Gemahl gezeigten Christus.

Dabei lässt gerade 2 Kor 11,2 als ‚stilbildender Prototyp‘ im NT noch besonders deutlich seine Abhängigkeit von atl Metaphorik erkennen: Geschlechtermetaphorik fand im AT und Frühjudentum besonders dann Verwendung, wenn die *ausschließliche* Gottesbeziehung durch fremde Einflüsse gefährdet war. Eine vergleichbare Situation registriert Paulus in Korinth. Durch die Anspielung auf das Monolatriegebote (... *mit dem Eifer Gottes*; V 2a) unterstreicht er den Alleingeltungsanspruch des *einen Mannes Christus*. Die Beziehung zu Christus wird dadurch gewissermaßen in den Rang der Gottesbeziehung gehoben⁷. Paulus nutzt das Bild von der durch seine Vermittlung glücklich

religionsgeschichtlicher Hintergrund wird die Völkerarchonten-Vorstellung vermutet; vgl. ebd. 88; auch E. Schweizer, *Geister* 511 Anm. 55). „Stellen die sieben Geister das Handeln Gottes gegenüber den Einzelgemeinden dar, so die sieben Engel das von Gott gewirkte, gnadenhafte Antworten der Einzelgemeinden auf dieses Handeln“ (E. Schweizer, a.a.O.). Die in 2 Kor 11 und 2 Joh gewählten Frauenmetaphern zielen in die gleiche Richtung, auch wenn sie gewissermaßen als ‚irdische‘ Variante des Engelbildes gelten können. Entscheidend ist, dass der Autor hier nicht mit Einzelnen in den Dialog tritt, sondern mit der Gemeinde als ganzer und diese dadurch auf die besondere Notwendigkeit und Möglichkeit gemeinschaftlichen Handelns einschwört.

⁶ Die ins Bild geholten Gegner werden dadurch aber auch im Dienst der Sache auf ihre ‚drachischen‘, satanischen und sklavischen Aspekte reduziert, so dass die einzelnen Gegner-Metaphern nicht unbedingt dazu beitragen, ein objektives Bild von ihrer Position und ihrem Vorgehen zu erheben.

⁷ Vgl. R. Zimmermann, *Geschlechtermetaphorik* 319 in Ablehnung einer häufig vertretenen „Substitutions-Hypothese“ (Christus ersetze an dieser Stelle Gott).

begonnenen⁸ Ehe zwischen Christus und der Gemeinde, um den Korinthern zu verdeutlichen, dass ihr Verhältnis zu Christus einzigartig, exklusiv und von großer Verbindlichkeit ist. Eine durch Verlobung eröffnete und bestätigte Paarbeziehung ist auf Zukunft hin angelegt, soll in die eigentliche Hochzeit und dauerndes Beisammensein münden. Dieses Ereignis steht in 2 Kor 11 noch aus und ist hochgradig gefährdet, wie die Bezugnahme auf den ‚Sündenfall‘ zeigt.

In Eph 5, das mit großer Wahrscheinlichkeit an die paulinische Metaphorik anschließt (s. o.), hat sich der Fokus verschoben: Nicht die Sorge um das Bestehen der Partnerschaft steht im Vordergrund, sondern die Beschreibung des innigen Liebesverhältnisses zwischen der Kirche und Christus. Gegenüber anderen Bildern im Eph, die die enge Verbundenheit zwischen den beiden zeigen (Christus als Haupt der Kirche, Kirche als Leib Christi), ermöglicht das weibliche Kirchen-Bild vor allem, die Liebe und Fürsorge Christi zur „nicht wegzudenkende[n] Partnerin“⁹ Kirche und die gegenseitige Zugewandtheit zu betonen. In der Begegnung zwischen Christus und der Ekklesia kommt es zu einer Vereinigung, die der Eph-Autor ausdrücklich als „Geheimnis“ bezeichnet. Die schon bei Paulus vorliegende Metaphorik, die die Gläubigen als Glieder am Leib Christi versteht, wird hier überboten durch das Bild zweier sich vereinender Körper, die auf diesem Wege in der Lage sind, neues Leben hervorzubringen. Hier wird auch das schöpferische Potential von Kirche angedeutet.

Der Offb-Autor, der das obere Jerusalem als Braut des Lammes bezeichnet, knüpft ebenfalls an die auf Christus übertragene Verbindung zum Göttlichen an, betont aber in der Identifikation mit dem himmlischen Jerusalem den eschatologischen und transzendenten Charakter der Kirchen-Braut (s. u.).

2.3 Kontrastbilder

Feminine Gemeindemetaphorik scheint willkommenes Mittel, das eigene Verständnis von Gemeinde *gegenüber konkurrierenden Sichtweisen und Haltungen* zu profilieren und zu propagieren. Dazu werden im Kontext der Frauenbilder gerade von Paulus und dem Seher explizite *Gegenbilder* verwendet: In 2 Kor 11 kontrastiert Paulus die reine Jungfrau mit der verführbaren Eva, zeigt so die Pole möglichen Verhaltens auf und warnt vor falschen Entscheidungen. In Gal 4 sind es die Magd und die Freie, das obere

⁸ Hier unterscheidet sich paulinische Metaphorik erheblich von den meisten Beispielen anl. Jahwe-Israël-Beziehungsmetaphorik, die von der schon gestörten Liebesbeziehung ihren Ausgang nimmt, während auf die *geglückte* Verbindung nur rückblickend als Erinnerung oder vorausschauend als Verheißung verwiesen wird.

⁹ R. Schnackenburg, Eph 302.

und das jetzige Jerusalem, die sich im insgesamt antithetisch strukturierten Text gegenüberstehen und zwei konträre Grundhaltungen gegenüber Gesetz und gesetzesfreier Heidenmission illustrieren. Am deutlichsten mit dem Prinzip gegensätzlicher Bilder arbeitet aber die Offb: Negatives und offensichtliches Pendant zur Braut ist zunächst die Hure Babylon. Doch der Seher greift auch, ähnlich wie im Danielbuch, zu schauderhaften und surrealen Tier-Metaphern bzw. dem Drachenbild, um Ohnmacht und Angst angesichts der realen Machtverhältnisse zu verbalisieren und das ‚wahre Gesicht‘ einer von Gier und Machtstreben entmenslichten Gesellschaft¹⁰ zu entlarven. Dagegen setzt Johannes seine *Frauenbilder*; sie *kontrastieren* die bestialischen Zustände der Zeit¹¹ und werden zum Sinnbild einer menschlichen Herrschaft, wie sie der Glaube entwirft: in Absage an jede ungebrochene und selbstherrliche Machtausübung (fliehende Himmelsfrau), in enger Verbindung mit Christus (Braut), neuem Leben Raum gebend (Mutter zahlreicher Nachkommen, paradisisches Leben im neuen Jerusalem).

Beiden Autoren ist daran gelegen, in einer Situation, in denen die Adressatengemeinden unterschiedlichen, aus Sicht der Autoren unfrei machenden, teuflischen und todbringenden Einflüssen ausgesetzt sind, die *Alternativen deutlich zu machen* und so auf eine klare Entscheidung für den von ihnen verkündeten Christus hinzuarbeiten. Das ist nötig, denn den Adressaten scheint sich nicht von vornherein die eigene Gefährdung zu erschließen. Die Korinther müssen daran erinnert werden, dass die Neuschöpfung einer Gemeinde, der neue Bund zwischen Christus und seinem Volk nicht weniger bedroht ist als die Menschheit zu Beginn der Schöpfung im Paradies; die Galater sollen darauf hingewiesen werden, dass nicht menschliches Machwerk für eine dauernde Heimat bei Gott sorgt; die Gemeinden, die der Seher anschreibt, benötigen Unterscheidungshilfen, wenn es darum geht, die pseudoreligiösen Strukturen einer vom Kult um Macht und Reichtum bestimmten Gesellschaft zu durchschauen. Die Frauenbilder sind gewissermaßen ‚Kontrastmittel‘, die helfen, eine beginnende oder schon ausgebrochene Krankheit am Leib der Gesellschaft und/oder der Gemeinde anzuzeigen. Sie sind aber auch ‚Gegenmittel‘ im Sinne von ‚Heilmittel‘, da sie als positive Entwürfe gegen die negativen (drohenden und lastenden) Zustände in Gemeinde und Gesellschaft eingesetzt werden. In diesem Sinn ist auch das Leib-Frauen-Bild in Eph Kontrastbild, da im *einen*

¹⁰ Vgl. die Mitteltafel des Triptychons „Der Heuwagen“ von Hieronymus Bosch, der das Gedränge und Raffan um das auf dem Wagen geladene Heu als Sinnbild für den Weltenlauf darstellt. Die Menschen, die dem (zur Hölle fahrenden) Wagen folgen, werden, je näher sie diesem kommen, immer mehr zu *Tieren*. Raffgier führt hier augenscheinlich zum Verlust der Menschlichkeit. Vgl. D. Bauer, Traum 42f.

¹¹ Im Danielbuch ist es die Gestalt des Menschensohns, der als Gegenbild zu den als unmenschlich erlebten Herrschaftsverhältnissen in Erscheinung tritt und später in der christlichen Literatur mit Christus identifiziert wird.

Leib doch „der Zaun der Feindschaft“ zwischen Juden und Heiden (und möglichen anderen Gruppierungen) überwunden ist (vgl. Eph 2,14).

2.4 Bilder im Horizont eschatologischer Spannung, Hoffnungsbilder

Vor allem die von Paulus und der Offb gebrauchten femininen Metaphern sind auch *Bilder der Hoffnung* (auf die endgültige Durchsetzung von Gottes Herrschaft). Beide Autoren sind in einem stärkeren Maß mit eschatologischen Fragen beschäftigt als der Eph-Autor oder der Presbyter. Paulinische Theologie ist geprägt von der Naherwartung; Johannes interpretiert die ganze Weltgeschichte als Endgeschichte; bei beiden Autoren spielt der mit Tod und Auferstehung Christi angebrochene neue Äon eine herausragende Rolle. Sowohl für Paulus als auch für den Seher ist es entscheidend, zum Erkennen und Verdeutlichen der faktisch schon bestehenden Heilssituation¹² beizutragen.

In 2 Kor 11 nutzt Paulus die Hochzeitsmetaphorik, um die eschatologische Spannung zwischen ‚schon‘ und ‚noch nicht‘ ins Bild zu bringen: Die Gemeinde ist zwar schon ‚verlobt‘ (und damit rechtlich der Ehefrau gleichgestellt), also in einzigartiger Weise mit Christus verbunden, doch die eigentliche ‚Hochzeit‘ hat noch nicht stattgefunden. Den dazwischen liegenden Zeitraum gilt es unbeschadet zu überstehen; dafür setzt sich Paulus vehement mit seinem Verweis auf Eva und die Schlange ein.

Wird in Gal 4 das *obere Jerusalem* zur „Mutter“ derer erklärt, die sich zu einem von Gesetzesgehorsam befreiten Glauben an Jesus Christus bekennen, so geschieht dies auch, um die Christen als ‚Kinder des neuen Äons‘ zu qualifizieren: Gleich der ehemals unfruchtbaren Sara und dem kinderlosen Zion hat das obere Jerusalem eine Vielzahl von Nachkommen; zu dieser großen Zahl endzeitlich Geretteter dürfen sich die angeschriebenen Galater zählen, sofern sie nicht dem Ungeist des perspektivlosen Hagar-Bundes verfallen. Feminine Gemeindemetaphorik kommt bei Paulus also zum Einsatz in Verknüpfung mit den in Israel bekannten Bildern für endzeitliches Heil, dem Bild der Hochzeit und dem vom oberen Jerusalem.

Das Hoffnungsbild schlechthin wird uns in der Offb im Bild vom *als Braut des Lammes erscheinenden neuen Jerusalem* gezeigt. Hier sind beide Metaphernkreise kombiniert: Die phantastische, überirdische Stadt als Ort der Geborgenheit, Zuwendung, Offenheit und vor allem dauerhaften Nähe zu Gott und dem Lamm – und das Bild von der Braut in seinen zwei Ausprägungen der sehnsuchtsvoll wartenden (22,17) und der glücklichen

¹² Vgl. R. Kampling, Vision 136: „Das Heil ist nicht zugesagtes, noch ausstehendes, sondern es ist geschehenes, das seine Wirkung je gegenwärtig entfaltet“.

Braut, die jetzt definitiv Hochzeit mit Christus feiert (19,7 ... *gekommen ist die Hochzeit des Lammes*).

Dabei bietet die Verknüpfung von Frauen- und Stadtbild die Gewähr dafür, dass in der Endvision der Offb *keinem einseitigen Triumphalismus Vorschub geleistet* wird. Denn das Bild der Frau in der Offb dient, wie dargestellt, auch gerade dazu, den Existenzkampf der Gemeinden in Kleinasien zu veranschaulichen¹³. Die Anbindung des Brautbildes an das Bild von der apokalyptischen Frau lässt nicht vergessen, dass die herrliche Zukunftsvision am Ende der Offb nur durch eine irdische Drangsalzeit hindurch zu erreichen ist. Gerade Offb 12 mit seiner Komposition als Triptychon macht deutlich, dass der Seher die Realität der Gemeinden nie nur auf einer zeitlichen Ebene wahrnimmt, sondern dass es zu seiner Ekklesiologie gehört, „in der gegenwärtigen Verfaßtheit der Gemeinden Gewesenes und Zukünftiges zusammenzuschauen und Vergangenheit und Zukünftiges unauflöslich mit der je jetzigen Gegebenheit zu verbinden“¹⁴.

¹³ Vgl. auch K. Backhaus, Vision 50.

¹⁴ R. Kampling, Vision 146.

LITERATURVERZEICHNIS

1. Zur Zitation und den Abkürzungen

Bibelzitate in deutscher Sprache sind in der Regel in *Kursivschrift* abgedruckt. Zitate aus dem Alten Testament sind der Einheitsübersetzung entnommen. Literaturzitate, einzelne (aus dem Griechischen übersetzte) Begriffe und Bezeichnungen semantischer Merkmale erscheinen in „doppelten“ Anführungszeichen. Worte, die akzentuiert werden sollen oder in unüblichen Zusammenhängen verwendet werden, sind in ‚einfache‘ Anführungszeichen gesetzt.

In den Anmerkungen werden Monographien und Aufsätze mit dem Namen des Verfassers bzw. der Verfasserin, Kurztitel und Seitenzahl zitiert. Wird eine Monographie in verschiedenen Auflagen verwendet, werden zusätzlich Jahres- und Auflagenzahl genannt. Finden sich nach einem Kurztitel keine weiteren Angaben, bezieht sich der Verweis auf das gesamte Werk. Kommentare werden mit dem Kürzel der kommentierten Schriften, Lexikonartikel werden mit der Bezeichnung des Werkes und des Bandes zitiert.

Die Abkürzungen richten sich für die biblischen Bücher nach den Loccumer Richtlinien, für die rabbinische Literatur nach Günter Stemberger, Einleitung in Talmud und Midrasch, München ⁸1992; für sonstiges antikes (nichtbiblisches) Schrifttum nach dem Theologischen Wörterbuch zum NT (außer syrBar), für Zeitschriften, Serien und Lexika nach Siegfried M. Schwertner, Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete, Berlin/ New York ²1992.

Darüber hinaus wurden folgende Abkürzungen verwendet:

CiG	Christ in der Gegenwart
DNP	Der Neue Pauly
EÜ	Einheitsübersetzung
HBS	Herders Biblische Studien
MNT	Münchener Neues Testament

Sonstige Abkürzungen:

ÄE	Äußerungseinheit
Dtjes	Deuterocesaja
Trtjes	Tritojesaja

2. Texte und Übersetzungen

a) Bibelausgaben

- Die **Bibel**. Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift. Studienausgabe, Stuttgart 1984.
- **Biblia Hebraica Stuttgartensia**, hg. v. Karl Ellinger/ Wilhelm Rudolph, Stuttgart 1983.
- The **Greek New Testament**, hg. v. Kurt Aland, Matthew Black, Carlo M. Martini, Bruce M. Metzger, Allen Wikgren, Stuttgart ³1983.
- Das **Neue Testament**. Griechisch und Deutsch. Griechischer Text nach Eberhard und Erwin Nestle, hg. v. Barbara u. Kurt Aland u. a., Stuttgart ²⁷1993; Lutherbibel: Stuttgart 1984; Einheitsübersetzung: Stuttgart 1979.
- **Septuaginta**. Id est Vetus Testamentum Graece iuxta LXX interpretes, hg. v. Alfred Rahlfs, 2 Bde., Stuttgart ²1979.

b) Sonstige Quellen

- **Apuleius**, Metamorphosen, hg. v. Rudolf Helm (Ndr.), Stuttgart/ Leipzig 1992.
- **Aristoteles**, Opera Omnia. Graece et Latine cum indice nominum et rerum absolutissimo, Vol I-V, Hildesheim u. a. 1998.
- **Äthiopischer Henoah**, übers. u. eingel. v. Siegbert Uhlig, in: JSRZ V (1974-2003) 461-780.
- **Dionysii Halicarnasei** antiquitatum Romanorum quae supersunt, hg. v. Karl Jakob, 5 Bde. (BSGRT), Leipzig 1885-1925.
- **Das 4. Buch Esra**, übers. u. eingel. v. Josef Schreiner, in: JSRZ V (1974-2003) 289-412.
- **Eusebius** von Caesarea, Kirchengeschichte, hg. v. Heinrich Kraft, Darmstadt ²1981.
- **Griechische Papyri** aus Ägypten als Zeugnisse des öffentlichen und privaten Lebens. Griechisch-deutsch, hg. v. Joachim Hengstl (TuscBü), München 1978.
- **Hirt des Hermas**, hg. v. Martin Leutzsch, in: Ulrich H.J. Körtner/ Martin Leutzsch, Papiasfragmente. Hirt des Hermas (SUC III), Darmstadt 1998, 105-497.
- **Justinus**, Apologia, in: Die ältesten Apologeten, hg. v. Edgar J. Goodspeed, (Ndr. v. 1941) Göttingen 1984.
- **Titus Livius**, Römische Geschichte, hg. v. Hans Jürgen Hillen (TuscBü), 11 Bde. (Bd. I+II: ²1997, Bd. III: 1994, Bd. IV: ⁴1991, Bd. V: ³1991, Bd. VI: 1997, Bd. VII: ³1991, Bd. VIII: ²1991, Bd. IX: ²1993, Bd. X: ²1998; Bd. XI: 2000), Düsseldorf/ Zürich 1991-2000.

- **Philonis Alexandrini** Opera quae supersunt, hg. v. Leopold Cohn/ Paul Wendland/ Johannes Leisegang, 7 Bde., Berlin 1896-1930.
- **Philo** von Alexandria. Die Werke in deutscher Übersetzung, hg. v. Leopold Cohn/ Isaak Heinemann/ Maximilian Adler/ Willy Theiler, 7 Bde, Berlin ²1962-1964.
- **Plutarch**, Moralia, übers. u. erl. v. Carl Hubert/ Max Pohlenz/ Wilhelm Sieveking/ William Roger Paton/ Johannes Wegehaupt/ Konrat Ziegler/ Francis Henry Sandbach u. a., 7 Bde., Leipzig/ Stuttgart 1925-1971.
- Marcus Fabius **Quintilianus**, Ausbildung des Redners, hg. und übers. v. Helmut Rahn, 2 Bde. (TzF 2 u. 3), Darmstadt ³1995.
- Die **syrische Baruch-Apokalypse**, übers. u. eingel. v. A.F.J. Klijn, in: JSRZ V (1974-2003) 105-191.

3. Hilfsmittel

- Walter Bauer, Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur (hg. von Kurt Aland und Barbara Aland), Berlin – New York ⁶1988.
- Friedrich Blass/ Albert Debrunner/ Friedrich Rehkopf, Grammatik des neutestamentlichen Griechisch, Göttingen ¹⁶1984.
- Duden V. Das Fremdwörterbuch, Mannheim u. a. ⁶1997.
- Duden VII. Herkunftswörterbuch der deutschen Sprache, Mannheim u. a. ²1989.
- Henry George Liddell/ Robert Scott, A Greek-English Lexikon, 2 Bde., Oxford ⁹1948.
- Langenscheidts Großwörterbuch Altgriechisch. Altgriechisch-Deutsch, Berlin u. a. ³⁰2001.
- Robert Morgenthaler, Statistik des neutestamentlichen Wortschatzes, Zürich ⁴1992.
- W. Pape, Griechisch-Deutsches Handwörterbuch, 3 Bde., Graz ³1954.
- Heinrich Stephanus, Thesaurus Graecae Linguae V, (Ndr. v. 1841) Paris 1954.

4. Kommentare

- David E. Aune, Revelation 17 – 22 (WBC 52 C), Nashville 1998.
- Jürgen Becker, Der Brief an die Galater, in: Die Briefe an die Galater, Epheser und Kolosser, übers. u. erkl. v. Jürgen Becker u. Ulrich Luz (NTD 8/1), Göttingen ¹⁸1998, 9-103.
- Hans Dieter Betz, Der Galaterbrief. Ein Kommentar zum Brief des Apostels Paulus an die Gemeinden in Galatien (Ein Hermeneia-Kommentar), München 1988.

- M. Eugene Boring, Revelation (Interpretation. A Bible Commentary for Teaching und Preaching), Louisville 1989.
- Udo Borse, Der Brief an die Galater (RNT), Regensburg 1984.
- Wilhelm Bousset, Die Offenbarung Johannis (KEK 16), (Ndr. v. ⁶1906) Göttingen 1966.
- Rudolf Bultmann, Die drei Johannesbriefe (KEK 14), Göttingen ⁷1967.
- Ders., Der zweite Brief an die Korinther (KEK Sdb.), Göttingen 1976.
- Wilhelm Egger, Galaterbrief, Philipperbrief, Philemonbrief (NEB.NT 9.11.15), Würzburg 1985.
- Victor Paul Furnish, II Corinthians (AncB 32A), New York 1984.
- Ernst Gaugler, Die Johannesbriefe (Auslegung Neutestamentlicher Schriften 1), Zürich 1964.
- Heinz Giesen, Die Offenbarung des Johannes (RNT), Regensburg 1997.
- Joachim Gnilka, Der Epheserbrief (HThK X), Freiburg i. Br. u. a. 1971.
- Werner Grimm/ Kurt Dittert, Deuterocesaja. Deutung – Wirkung – Gegenwart. Ein Kommentar zu Jesaja 40 – 55 (Calwer Bibelkommentare 27), Stuttgart 1990.
- Wilhelm Hadorn, Die Offenbarung des Johannes (ThHK 18), Leipzig 1928.
- Frank-Lothar Hossfeld/ Erich Zenger, Psalmen 1-50 (NEB.AT 29/1), Würzburg 1993.
- Hans-Josef Klauck, Der zweite und dritte Johannesbrief (EKK XXII/2), Zürich 1992.
- Ders., 1./ 2. Korintherbrief, Leipzig 1989.
- Ders., 2. Korintherbrief (NEB.NT 8), Würzburg 1986.
- Friedrich Lang, Die Briefe an die Korinther (NTD 7), Göttingen/ Zürich 1986.
- Ernst Lohmeyer, Die Offenbarung des Johannes (HNT 16), Tübingen ²1953.
- J. Louis Martyn, Galatians. A New Translation with Introduction and Commentary (AncB 33A), New York u. a. 1998.
- Ulrich B. Müller, Die Offenbarung des Johannes (ÖTBK 19), Würzburg ²1995.
- Franz Mußner, Der Galaterbrief (HThK IX), Freiburg i. Br. u. a. ⁵1988.
- Petr Pokorný, Der Brief des Paulus an die Epheser (ThHK 10/2), Leipzig 1992.
- Jürgen Roloff, Die Offenbarung des Johannes (ZBK.NT 18), Zürich 1984.
- Heinrich Schlier, Der Brief an die Epheser. Ein Kommentar, Düsseldorf ³1962.
- Ders., Der Brief an die Galater (KEK 7), Göttingen ¹⁴1971.
- Rudolf Schnackenburg, Der Brief an die Epheser (EKK X), Zürich u. a. 1981.
- Ders., Die Johannesbriefe (HThK VIII/3), Freiburg i. Br. u. a. ³1965.
- Georg Strecker, Die Johannesbriefe (KEK 14), Göttingen 1989.

- François Vouga, An die Galater (HNT 10), Tübingen 1998.
- Klaus Wengst, Der erste, zweite und dritte Brief des Johannes (ÖTBK 16), Gütersloh/ Würzburg 1978.
- Alfred Wikenhauser, Die Offenbarung des Johannes (RNT 9), Regensburg³1959.
- Hans Windisch, Der zweite Korintherbrief (KEK 6), Göttingen 1924.
- Christian Wolff, Der zweite Brief des Paulus an die Korinther (ThHK 8), Berlin 1989.

5. Übrige Literatur

- Jostein Adna, Die eheliche Liebesbeziehung als Analogie zu Christi Beziehung zur Kirche. Eine traditions-geschichtliche Studie zu Epheser 5,21-33, in: ZThK 92 (1995) 434-465.
- Maurice Agulhon, Von der Republik zum Vaterland. Die Gesichter der Marianne, in: Marie-Louise von Plessen (Hg.), Marianne und Germania (s. u.) 17-22.
- Aleida Assmann, Der Wissende und die Weisheit – Gedanken zu einem ungleichen Paar, in: S. Schade u. a., Allegorien (s. u.) 11-25.
- Michael Bachmann, Apocalypse Now, Apokalypse Once: Der Film Francis Ford Coppolas auf dem Hintergrund der Johannesoffenbarung, in: Studien zur Johannesoffenbarung und ihrer Auslegung (FS Otto Böcher), Neukirchen-Vluyn 2005, 381-401.
- Ders., Die andere Frau. Synchrone und diachrone Beobachtungen zu Gal 4,21-5,1, in: ders., Antijudaismus im Galaterbrief? Exegetische Studien zu einem polemischen Schreiben und zur Theologie des Apostels Paulus (NTOA 40), Göttingen 1999, 127-158.
- Ders., Die Johannesoffenbarung, in: K.-W. Niebuhr (Hg.), Grundinformation (s. u.) 346-370.
- Knut Backhaus, Die Vision vom ganz Anderen. Geschichtlicher Ort und theologische Mitte der Johannes-Offenbarung, in: ders. (Hg.), Theologie als Vision (s. u.) 10-53.
- Ders. (Hg.), Theologie als Vision. Studien zur Johannes-Offenbarung (SBS 191), Stuttgart 2001.
- Ulrike Bail, Gegen das Schweigen klagen. Eine intertextuelle Studie zu den Klagepsalmen Ps 6 und Ps 55 und der Erzählung von der Vergewaltigung Tamars, Gütersloh 1998.
- Barbara Bakke Kaiser, Poet as „Female Impersonator“: The Image of Daughter Zion as Speaker in Biblical Poems of Suffering, in: JR 67 (1987) 164-182.
- Horst Balz, Art. ἀγνός κτλ., in: EWNT I (1992) 52-54.

- Dieter Bauer, Der Traum vom Menschen. Die Vision vom Menschen im Danielbuch, in: BiHe 122 (1995) 42-44.
- Josef Bauer/ Manfred Lurker, Art. Hieros gamos, in: M. Lurker, Wörterbuch der Symbolik (s. u.) 303f.
- Gerlinde Baumann, Liebe und Gewalt. Die Ehe als Metapher für das Verhältnis JHWH – Israel in den Prophetenbüchern (SBS 185), Stuttgart 2000.
- Hermann Bausinger, Subkultur und Sprache, in: Sprache der Gegenwart. Schriften des Instituts für deutsche Sprache in Mannheim Bd. 13, hg. v. H. Moser u. a., Düsseldorf 1970, 45-62.
- Jürgen Becker, Paulus. Der Apostel der Völker, Tübingen³1998.
- Andreas Bedenbender, Logik des Phantastischen – Bibel und Science Fiction, in: Texte & Kontexte 105 (2005) 43-48.
- Johannes Behm, Art. διατίθημι, διαθήκη, B. Der griechische Begriff διαθήκη, in: ThWNT II (1935) 127-137.
- Andreas Bendlin, Art. Personifikation, in: DNP IX (2000) 639-647.
- Klaus Berger, Die impliziten Gegner. Zur Methode des Erschließens von „Gegnern“ in neutestamentlichen Texten, in: Kirche (FS Günther Bornkamm), Tübingen 1980, 373-400.
- Roland Bergmeier, Altes und Neues zur „Sonnenfrau am Himmel (Apk 12)“. Religionsgeschichtliche und quellenkritische Beobachtungen zu Apk 12,1-17, in: ZNW 73 (1982) 97-108.
- Hans Dieter Betz, The Literary Composition and Function of Paul's Letter to the Galatians, in: NTS 21 (1975) 353-379.
- M. Eugene Boring, The Voice of Jesus in the Apocalypse of John, in: NT 34 (1992) 334-359.
- Günther Bornkamm, Paulus, Stuttgart u. a.⁵1983.
- Otto Braunstein, Die politische Wirksamkeit der griechischen Frau. Eine Nachwirkung vorgriechischen Mutterrechtes, Leipzig 1911.
- Ingo Broer, Einleitung in das Neue Testament II. Die Briefliteratur, die Offenbarung des Johannes und die Bildung des Kanons (NEB, Ergbd. II/2), Würzburg 2001.
- Bernadette Brooten, Women Leaders in the Ancient Synagogue, Chico/ Calif. 1982.
- Hedda Brose, Art. Schechina, in: NBL III (2001) 468.
- Gudrun Bühl, Constantinoplis und Roma. Stadtpersonifikationen der Spätantike, Kilchberg/ Zürich 1995.
- Rudolf Bultmann, Ursprung und Sinn der Typologie als Hermeneutischer Methode, in: ders., Exegetica. Aufsätze zur Erforschung des Neuen Testaments, hg. v. Erich Dinkler, Tübingen 1967, 369-380.
- Peter Busch, Der gefallene Drache. Mythenexegese am Beispiel von Apokalypse 12 (TANZ 19), Basel 1996.

- Hadumod Bußmann, Das Genus, die Grammatik und – der Mensch: Geschlechterdifferenz in der Sprachwissenschaft, in: Hadumod Bußmann/ Renate Hof (Hg.), Genus. Zur Geschlechterdifferenz in den Kulturwissenschaften (KTA 492), Stuttgart 1995, 114-160.
- Elizabeth A. Castelli, Allegories of Hagar. Reading Galatians 4,21-31 with Post-modern Feminist Eyes, in: The New Literary Criticism and the New Testament (JSNT.S 109), Sheffield 1994, 228-250.
- Hildegard Caucik-Lindemaier/ Dorothea Sigel, Art. Allegorese, in: DNP I (1996) 518-523.
- Matthias Claudius, Werke Bd. 1, Hamburg 1819.
- Adela Yarbro Collins, Art. Apokalyptik, Neues Testament, in: RGG ⁴I (1998) 594f.
- Dies., The Combat Myth in the Book of Revelation (HDR 9), Missoula 1976.
- Hans Conzelmann/ Andreas Lindemann, Arbeitsbuch zum Neuen Testament (UTB 52), Tübingen ⁷1983 und (UTB.W) ¹³2000.
- Adolf Deissmann, Licht vom Osten. Das Neue Testament und die neuentdeckten Texte der hellenistisch-römischen Welt, Tübingen ⁴1923.
- Marie-Luise Deißmann-Merten, Art. Matrona, in: DNP VII (1999) 1030f.
- Wolfgang Dietzfelbinger, Unvollkommen und doch kostbar. Was wir von katholischer Kirchlichkeit lernen können, in: Korrespondenzblatt, hg. vom Pfarrer- und Pfarrerinnenverein in der evang.-luth. Kirche in Bayern 111 (1996) 149-152.
- Franz Joseph Dölger, *Domina Mater Ekklesia* und die „Herrin“ im zweiten Johannesbrief, in: AuC 5 (1936) 211-217.
- Christian Doelker, Ein Bild ist mehr als ein Bild. Visuelle Kompetenz in der Multimedia-Gesellschaft, Stuttgart 1997.
- Christoph Dohmen, Vom vielfachen Schriftsinn – Möglichkeiten und Grenzen neuerer Zugänge zu biblischen Texten, in: Thomas Sternberg (Hg.), Neue Formen der Schriftauslegung?, Freiburg i. Br. u. a. 1992, 13-74.
- Gerold Dommermuth-Gudrich/ Ulrike Braun, Mythen. Die bekanntesten Mythen der griechischen Antike, Hildesheim 2004.
- Eugen Drewermann, Tiefenpsychologie und Exegese II. Die Wahrheit der Werke und Worte: Wunder, Vision, Weissagung, Apokalypse, Geschichte, Gleichnis, Olden/ Freiburg i. Br. 1985.
- Martin Ebner/ Bernd Heininger, Exegese des Neuen Testaments. Ein Arbeitsbuch für Lehre und Praxis (UTB 2677), Paderborn u. a. 2005.
- Gisela Ecker, Hortus conclusus. Weiblicher Körper und allegorischer Raum in der Literatur der Moderne, in: S. Schade u. a., Allegorien (s. u.) 171-185.

- Wilhelm Egger, Methodenlehre zum Neuen Testament. Einführung in linguistische und historisch-kritische Methoden, Freiburg i. Br. u. a. 1987.
- Beate Ego, Art. Apokalypsen, in: DNP I (1996) 851f.
- Jaques Ellul, Apokalypse. Die Offenbarung des Johannes, Enthüllung der Wirklichkeit, Neukirchen-Vluyn 1981.
- Beate Elsen-Schwedler, Frau im Bild. Inszenierte Weiblichkeit in der Sammlung Würth, in: Katalog zur Ausstellung „Frau im Bild. Inszenierte Weiblichkeit in der Sammlung Würth“, Bonn 2002, 7-74.
- Andrea Ernst/ Vera Herbst, Kursbuch Frauen, Köln 1997.
- Wolfgang Fauth, Art. Kyrios (Κύριος) bzw. Kyria (Κυρία), in: KP III (1975) 413-417.
- Jan Fekkes, Isaiah and Prophetic Traditions in the Book of Revelation. Visionary Antecedents and Their Development (JSNT.S 93), Sheffield 1994.
- Wolfgang Fenske, Arbeitsbuch zur Exegese des Neuen Testaments. Ein Proseminar, Gütersloh 1999.
- Irmtraud Fischer, Genesis 12-50, in: L. Schottroff/ M.-Th. Wacker (Hg.), Kompendium (s. u.) 12-25.
- Dies., Das Buch Jesaja. Das Buch der weiblichen Metaphern, in: L. Schottroff/ M.-Th. Wacker (Hg.), Kompendium (s. u.) 246-257.
- Karl Martin Fischer, Tendenz und Absicht des Epheserbriefes (FRLANT 111), Göttingen 1973.
- Joseph A. Fitzmyer, Art. κύριος, in: EWNT II (1981) 811-820.
- Ders., Art. παρθένοϛ, in: EWNT ²III (1992) 93-95.
- Ulla Fix, Beiträge zur Stiltheorie, Leipzig 1990.
- Georg Fohrer/ Eduard Lohse, Σιών κτλ., in: ThWNT VII (1964) 291-338.
- Elaine R. Follis, The Holy City as Daughter, in: dies. (Hg.), Directions in Biblical Hebrew Poetry (JSOT.S 40), Sheffield 1987, 173-184.
- Jutta Fonrobert, Art. Apokalyptisches Weib, in: LCII (1968) 145-150.
- Jörg Frey, Die Bildersprache der Johannesapokalypse, in: ZThK 98 (2001) 161-185.
- Lothar Gall, Germania – eine deutsche Marianne?, Bonn 1993.
- Ivone Gebara, Der Körper – neuer Ausgangspunkt für die Theologie, in: FAMA. Feministisch-theologische Zeitschrift 13 (1997) 14f.
- Petra von Gemünden, Vegetationsmetaphorik im Neuen Testament und seiner Umwelt. Eine Bildfelduntersuchung (NTOA 18), Freiburg i. d. Schw./ Göttingen 1993.

- Dieter Georgi, Die Gegner des Paulus im 2. Korintherbrief. Studien zur religiösen Propaganda in der Spätantike (WMANT 11), Neukirchen 1964.
- Christine Gerber, Krieg und Hochzeit in Korinth. Das metaphorische Werben des Paulus um die Gemeinde in 2 Kor 10,1-6 und 11,1-4, in: ZNW 96 (2005) 99-125.
- Dies., Paulus und seine ‚Kinder‘. Studien zur Beziehungsmetaphorik der paulinischen Briefe (BZNW 136), Berlin/ New York 2005.
- Marlis Gielen, Satanssturz und Gottesherrschaft (Offb 12). Das Verhältnis von Macht und Religion in der pragmatischen Konzeption der Johannesoffenbarung, in: dies./ Joachim Kügler (Hg.), Liebe, Macht und Religion. Interdisziplinäre Studien zu Grunddimensionen menschlicher Existenz (Gedenkschrift für Helmut Merklein), Stuttgart 2003, 163-183.
- Dies., Tradition und Theologie neutestamentlicher Haustafelethik. Ein Beitrag zur Frage einer christlichen Auseinandersetzung mit gesellschaftlichen Normen (BBB 75), Frankfurt a. M. 1990.
- Heinz Giesen, Symbole und mythische Aussagen in der Johannesapokalypse und ihre theologische Bedeutung, in: Karl Kertelge (Hg.), Metaphorik (s. u.) 255-277.
- Ders., Art. Unzucht, in: LThK ³X (2001) 449f.
- Manfred Görg, Art. Zelt, heiliges, in: NBL III (2001) 1203f.
- Herwig Görgemanns, Art. Epistel, in: DNP III (1997) 1161-1164.
- Georg Glonner, Zur Bildersprache des Johannes von Patmos. Untersuchung der Johannesapokalypse anhand einer um Elemente der Bildinterpretation erweiterten historisch-kritischen Methode (NTA NF 34), Münster 1999.
- Hildegard Gollinger, Das „Große Zeichen“. Offenbarung 12 – das zentrale Kapitel der Offenbarung des Johannes, in: BiKi 39 (1984) 66-75.
- Dies., Das „große Zeichen“ von Apokalypse 12 (SBM 11), Würzburg/ Stuttgart 1971.
- Fritz Graf, Art. Kyrios, I. Religion (A. Pagan), in: DNP VI (1999) 1011.
- Wolfgang Greisenegger, Art. Ecclesia, in: LCI I (1968) 562-569.
- Ders., Art. Ecclesia und Synagoge, in: ebd. 569-578.
- Margareta Gruber, Wer ist die apokalyptische Frau?, in: Gunda Brüske/ Anke Haendler-Kläsener (Hg.), Oleum laetitiae (Festgabe für Benedikt Schwank) (JThF 5), Münster 2003, 407-418.
- Gudrun Guttenberger, Johannes von Thyatira. Zur Perspektive des Sehers, in: Studien zur Johannesoffenbarung und ihrer Auslegung (FS Otto Böcher), Neukirchen-Vluyn 2005, 160-188.
- Mareile Haase, Art. Hochzeitsbräuche und -ritual, in: DNP V (1998) 649-656.
- Maria Häusl, Bilder der Not. Weiblichkeits- und Geschlechtermetaphorik im Buch Jeremia (HBS 37), Freiburg u. a. 2003.

- Lars Hartman, Art. Ἱεροσόλυμα, Ἱερουσαλήμ, in: EWNT ²II (1992) 432-439.
- Martin Hasitschka, „Überwunden hat der Löwe aus dem Stamm Juda“ (Offb 5,5). Funktion und Herkunft des Bildes vom Lamm in der Offenbarung des Johannes, in: ZKT 116 (1994) 487-493.
- Friedrich Hauck, Art. ἄγνός κτλ., in: ThWNT I (1933) 123f.
- J. Heckenbach, Art. Hochzeit, in: PRE 8/2 (1913) 2129-2133.
- Susanne Heine, Frauen der frühen Christenheit. Zur historischen Kritik einer feministischen Theologie, Göttingen ³1990.
- Bernhard Heininger, Die Kraft der Bilder. Imaginationen von Kirche im Neuen Testament, in: Erich Garhammer (Hg.), Ecclesia semper reformanda. Kirchenreform als bleibende Aufgabe, Würzburg 2006, 105-129.
- Ders., Metaphorik, Erzählstruktur und szenisch-dramatische Gestaltung in den Sondergutgleichnissen bei Lukas (NTA NF 24), Münster 1991.
- Martin Hengel, Die „auserwählte Herrin“, die „Braut“, die „Mutter“ und die „Gottesstadt“, in: ders./ S. Mittmann/ A.M. Schwemer (Hg.), La Cité (s. u.) 245-285.
- Martin Hengel/ Siegfried Mittmann/ Anna Maria Schwemer (Hg.), La Cité de Dieu. Die Stadt Gottes (WUNT 129), Tübingen 2000.
- Edith McEwan Humphrey, The Ladies and the Cities. Transformation and Apocalyptic Identity in Joseph and Aseneth, 4 Ezra, the Apocalypse and The Shepherd of Hermas (JSPW.S 17), Sheffield 1995.
- Lynn Hunt, Symbole der Macht, Macht der Symbole, Frankfurt a. M. 1989.
- Werner Ingehdahl, Der metaphorische Prozeß. Methodologie zur Erforschung der Metaphorik (Sprache der Gegenwart 14), Düsseldorf ²1973.
- Wolfgang Iser, Die Appellstruktur der Texte, in: Rainer Warning (Hg.), Rezeptionsästhetik. Theorie und Praxis, München 1975, 228-252.
- Gerhard Jankowski, Friede über Gottes Israel. Paulus an die Galater. Eine Auslegung, in: Texte & Kontexte 47/48 (1990) 3-120.
- Verena Jegher-Bucher, Der Galaterbrief auf dem Hintergrund antiker Epistolographie und Rhetorik. Ein anderes Paulusbild (AThANT 78), Zürich 1991.
- Anne Jensen, Gottes selbstbewußte Töchter. Frauenemanzipation im frühen Christentum?, Freiburg i. Br. u. a. 1992.
- Josephus C. Joosen/ Jan Hendrik Waszink, Art. Allegorese, in: RAC I (1950) 283-293.
- Brigitte Kahl, Der Brief an die Gemeinden in Galatien. Vom Unbehagen der Geschlechter und anderen Problemen des Andersseins, in: L. Schottroff/ M.-Th. Wacker (Hg.), Kompendium (s. u.), 603-611.

- Werner Kallmeyer/ Wolfgang Klein/ Reinhard Meyer-Hermann/ Klaus Netzer/ Hans-Jürgen Siebert, Lektürekolleg zur Textlinguistik I, Frankfurt a. M. 1974.
- Jürgen Kalms, Der Sturz des Gottesfeindes. Traditionsgeschichtliche Studien zu Apokalypse 12 (WMANT 93), Neukirchen-Vllyn 2001.
- Rainer Kampling, Vision der Kirche oder Gemeinde eines Visionärs. Auf der Suche nach der Ekklesiologie der Johannes-Offenbarung, in: K. Backhaus (Hg.), Theologie als Vision (s. o.) 121-149.
- Martin Karrer, Die Johannesoffenbarung als Brief. Studien zu ihrem literarischen, historischen und theologischen Ort (FRLANT 140), Göttingen 1986.
- Othmar Keel, Deine Blicke sind Tauben. Zur Metaphorik des Hohen Liedes (SBS 114/115), Stuttgart 1984.
- Medard Kehl, Die Kirche. Eine katholische Ekklesiologie, Würzburg 1992.
- Karl Kertelge (Hg.), Metaphorik und Mythos im Neuen Testament (QD 126), Freiburg i. Br. 1990.
- Walter Killy, Elemente der Lyrik, München 1972.
- Ingrid Kitzberger, Bau der Gemeinde, Das paulinische Wortfeld οἰκοδομή/ (ἐπ)οικοδομεῖν (FzB 53), Würzburg 1986.
- Hans-Josef Klauck, Allegorie und Allegorese in synoptischen Gleichnistexten (NTA NF 13), Münster ²1978.
- Ders., Das Sendschreiben nach Pergamon und der Kaiserkult in der Johannesoffenbarung, in: Bib. 73 (1992) 153-182; auch in: ders., Alte Welt und neuer Glaube. Beiträge zur Religionsgeschichte, Forschungsgeschichte und Theologie des Neuen Testaments (NTOA 29), Freiburg i. d. Schw./ Göttingen 1994, 115-143.
- Ders., Die antike Briefliteratur und das Neue Testament. Ein Lehr- und Arbeitsbuch (UTB 2022), Paderborn 1998.
- Ders., Gemeinde. Amt. Sakrament. Neutestamentliche Perspektiven, Würzburg 1989.
- Ders., Κυρία ἐκκλησία in Bauers Wörterbuch und die Exegese des zweiten Johannesbriefs, in: ZNW 81 (1990) 135-138.
- Ders., Zur rhetorischen Analyse der Johannesbriefe, in: ebd. 205-224.
- Ursula E. Koch, Marianne und Germania: 101 Pressekarikaturen aus fünf Jahrhunderten im deutsch-französischen Vergleich, in: M.-L. v. Plessen (Hg.), Marianne und Germania (s. u.), 69-81.
- Beate Kowalski, Das Verhältnis von Theologie und Zeitgeschichte in den Sendschreiben der Johannes-Offenbarung, in: K. Backhaus (Hg.), Theologie als Vision (s. o.) 54-76.
- Dies., Die Rezeption des Propheten Ezechiel in der Offenbarung des Johannes (SBB 52), Stuttgart 2004.
- Dies., Vrouwenfiguren in de Openbaring von Johannes, in: TTh 42/4 (2002) 378-389.

- Heinrich Kraft, Die Bilder der Offenbarung des Johannes, Frankfurt a. M. u. a. 1994.
- Armin Kretzer, Art. ἀλληγορέω, in: EWNT I (²1992) 149f.
- Christiane Kunst, Eheallianzen und Ehealltag in Rom, in: Thomas Späth/ Beate Wagner-Hasel (Hg.), Frauenwelten in der Antike. Geschlechterordnung und weibliche Lebenspraxis, Stuttgart 2000, 32-52.
- Gerhard Kurz, Art. Bild, Bildlichkeit, in: Literaturlexikon Bd. 13: Begriffe, Realien, Methoden [A – Lei], hg. V. Walther Killy, München 1992, 109-115.
- Ders., Metapher, Allegorie, Symbol, Göttingen ⁴1997.
- Bernhard Kytzler, Frauen der Antike. Von Aspia bis Zenobia, Zürich 1994.
- George Lakoff/ Mark Johnson, Leben in Metaphern. Konstruktion und Gebrauch von Sprachbildern, Heidelberg ²2000.
- Dies., Metaphors We Live By, Chicago/ London 1980.
- Heinrich Lausberg, Handbuch der literarischen Rhetorik. Eine Grundlegung der Literaturwissenschaft, München ²1973.
- Judith Lieu, The Second and Third Epistles of John (Studies of the New Testament and Its World), Edinburgh 1980.
- Hanns Lilje, Das letzte Buch der Bibel. Eine Einführung in die Offenbarung Johannes, Bielefeld ⁸1980.
- Andreas Lindemann, Bemerkungen zu den Adressaten und zum Anlaß des Epheserbriefes, in: ZNW 67 (1976) 235-251.
- Ulrike Link-Wieczorek/ Reinhold Bernhardt, Einleitung, in: Metapher und Wirklichkeit. Die Logik der Bildhaftigkeit im Reden von Gott, Mensch und Natur (FS Dietrich Ritschl), Göttingen 1999, 9-25.
- Eduard Lohse, Art. Σιών, Ἱερουσαλήμ κτλ., B. bis D. Zion-Jerusalem im nachbiblischen Judentum, im Neuen Testament und in der alten Kirche, in: ThWNT VII (1964) 318-338.
- Lore Lüdicke-Kaute/ Oskar Holl, Art. Personifikationen, in: LCI III (1971) 394-407.
- Manfred Lurker, Art. Adler, in: ders. (Hg.), Wörterbuch der Symbolik (s. u.) 6.
- Ders., Art. Gold, in: ebd. 253f.
- Ders., Art. Personifikation, nationale, in: ebd. 563f.
- Ders., Art. Weiß, in: ebd. 824.
- Ders., Wörterbuch biblischer Bilder und Symbole, München ³1987.
- Ders. (Hg.), Wörterbuch der Symbolik (KTA 464), Stuttgart ⁵1991.
- Ulrich Luz, Das Geschichtsverständnis des Paulus (BEvTh 49), München 1968.
- Ders., Der alte und der neue Bund bei Paulus und im Hebräerbrief, in: EvTh 27 (1967) 318-594.

- Gerhard Maier, Die Johannesoffenbarung und die Kirche (WUNT I/25), Tübingen 1981.
- Bruce J. Malina, Die Offenbarung des Johannes. Sternenvisionen und Himmelsreisen, Stuttgart 2002.
- Hans-Peter Mathys, Art. Typologie, in: EKL IV (³1996) 997-1000.
- Steven di Mattei, Paul's Allegory of the Two Covenants (Gal 4.21-31) in Light of First-Century Hellenistic Rhetoric and Jewish Hermeneutics, in: NTS 52 (2006) 102-122.
- Günther Mayer, Die jüdische Frau in der hellenistisch-römischen Antike, Stuttgart 1987.
- Helga Melzer-Keller, Der Brief an die Gemeinde in Ephesus. Gemeinsinn und Wertkonservatismus als Überlebensstrategie kleinasiatischer Gemeinden, in: L. Schottroff/ M.-Th. Wacker (Hg.), Kompendium (s. u.) 612-624.
- Annette Merz, Warum die reine Braut Christi (2 Kor 11,2) zur Ehefrau wurde (Eph 5,22-33): Thesen zur intertextuellen Transformation einer ekklesiologischen Metapher, in: Christina Jansen/ Luise Schottroff/ Beate Wehn (Hg.), Paulus. Umstrittene Traditionen – Lebendige Theologie. Eine feministische Lektüre, Gütersloh 2001, 148-165.
- Christa Meves, Endzeit als existentielle Erfahrung. Eine tiefenpsychologische Deutung der apokalyptischen Visionen, in: dies., Die Bibel antwortet uns in Bildern. Tiefenpsychologische Textdeutungen im Hinblick auf Lebensfragen heute (HerBü 461), Freiburg i. Br. ⁴1974, 108-154.
- Stephan Meyer-Schwelling, Art. Babylon, in: DNP II (1997) 384-388.
- Wilhelm Michaelis, Art. σκηνή, in: ThWNT VII (1964) 369-396.
- Ralf Miggelbrink, Einführung in die Lehre von der Kirche, Darmstadt 2003.
- Paul Sevier Minear, Bilder der Gemeinde. Eine Studie über das Selbstverständnis der Gemeinde anhand von 96 Bildbegriffen des Neuen Testaments, Kassel 1964.
- Dieter Mitternacht, Forum für Sprachlose. Eine kommunikationspsychologische und epistolär-rhetorische Untersuchung des Galaterbriefes (CB.NT 30), Stockholm 1999.
- Christoph G. Müller, Gottes Pflanzung – Gottes Bau – Gottes Tempel. Die metaphorische Dimension paulinischer Gemeindeftheologie in 1 Kor 3,5-17 (FuSt 5), Frankfurt a. M. 1995.
- Karlheinz Müller, Die Haustafel des Kolosserbriefes und das antike Frauenthema. Eine kritische Rückschau auf alte Ergebnisse, in: Gerhard Dautzenberg/ Helmut Merklein/ Karlheinz Müller, Die Frau im Urchristentum (QD 95 Sonderausgabe), Freiburg i. Br. u. a. ⁴1989, 263-319.
- Rita Müller-Fieberg, Das „neue Jerusalem“ – Vision für alle Herzen und alle Zeiten? Eine Auslegung von Offb 21,1 – 22,5 im Kontext von alttestamentlich-frühjüdischer Tradition und literarischer Rezeption (BBB 144), Berlin/ Wien 2003.

- Terence Y. Mullins, Greeting as a New Testament Form, in: JBL 87 (1968) 418-426.
- Karl-Wilhelm Niebuhr, Die Paulusbriefsammlung, in: ders. (Hg.), Grundinformation (s. u.) 196-293.
- Ders. (Hg.), Grundinformation Neues Testament. Eine bibelkundlich-theologische Einführung (UTB 2108), Göttingen 2000.
- Aimo T. Nikolainen, Der Kirchenbegriff in der Offenbarung des Johannes, in: NTS 9 (1962/63) 351-361.
- Jean-Pierre van Noppen, Einleitung: Metapher und Religion, in: ders. (Hg.), Erinnern (s. u.) 7-51.
- Ders. (Hg.), Erinnern, um Neues zu sagen, Frankfurt a. M. 1988
- Johannes M. Nützel, Gottesvolk aus Juden und Heiden. Zum Selbst-Verständnis der Christen in der Johannes-Apokalypse, in: Ekklesiologie des Neuen Testaments (FS Karl Kertelge), Freiburg i. Br. u. a. 1996, 458-478.
- Harald Olbrich (Hg.), Lexikon der Kunst. Architektur, Bildende Kunst, Angewandte Kunst, Industrieformgestaltung, Kunsttheorie, 7 Bde., Leipzig²2004.
- Karl-Heinrich Ostmeyer, Typologie und Typos: Analyse eines schwierigen Verhältnisses, in: NTS 46 (2000) 112-131.
- Dietmar Peil, Untersuchungen zur Staats- und Herrschaftsmetaphorik, Münster 1983.
- János S. Petöfi, Thematisierung der Rezeption metaphorischer Texte in einer Texttheorie (Problemskizze), in: Poetics 4 (1975) 289-310.
- Daria Pezzoli-Olgati, Täuschung und Klarheit. Zur Wechselwirkung zwischen Vision und Geschichte in der Johannesoffenbarung (FRLANT 175), Göttingen 1997.
- Marie-Louise von Plessen (Hg.), „Marianne und Germania 1789-1889. Frankreich und Deutschland. Zwei Welten – Eine Revue“. Ausstellungskatalog zu den „46. Berliner Festwochen 1996“.
- Sarah B. Pomeroy, Frauenleben im klassischen Altertum, Stuttgart 1985.
- Simon R. F. Price, Art. Roma, IV. Personifikation, in: DNP X (2001) 1106-1108.
- Hans-Peter Raddatz, Allahs Frauen. Dihad zwischen Scharia und Demokratie, München 2005.
- Hugo Rahner, Symbole der Kirche. Die Ekklesiologie der Väter, Salzburg 1964.
- William W. Reader, Die Stadt Gottes in der Johannesapokalypse, Göttingen 1971.

- Karl Reinhardt, Personifikation und Allegorie, in: C. Becker (Hg.), Vermächtnis der Antike. Gesammelte Essays zur Philosophie und Geschichtsschreibung, Göttingen 1966, 7-40.
- Marius Reiser, Sprache und literarische Formen des Neuen Testaments (UTB 2197), Paderborn 2001.
- Klemens Richter, Wie die Luft zum Atmen. Eine frauengerechte Sprache in der Liturgie, in: CiG 53 (2001) 137f.
- Paul Ricœur, Die lebendige Metapher (Übergänge 12), München 1986.
- Günther Röhser, Metaphorik und Personifikation der Sünde. Antike Sündenvorstellungen und paulinische Hamartia (WUNT II/25), Tübingen 1987.
- Wolfgang Röllig, Art. Babylon, in: LThK ³I (1993) 1334f.
- Johannes Röser, Auch Christen brauchen eine Arche. Kirchesein: Ein evangelischer Zwischenruf, in: CiG 55 (2003) 75f.
- Jürgen Roloff, Bilder von Kirche im Neuen Testament. Ein Synodalvortrag, in: ders., Exegetische Verantwortung in der Kirche. Aufsätze, hg. v. Martin Karrer, Göttingen 1990, 221-230.
- Ders., Die Kirche im Neuen Testament (GNT 10), Göttingen 1993.
- Jan van Ruiten, The Intertextual Relationship Between Isaiah 65,17-20 and Revelation 21,1-5b, in: EstBib 51 (1993) 473-510.
- Kerstin Ruoff, Der zweite Brief des Johannes. Von Frau zu Frau?, in: L. Schottroff/M.-Th. Wacker (Hg.), Kompendium (s. u.) 715-716.
- Ulrike Sals, Die Biographie der „Hure Babylon“ (FAT, 2. Reihe Bd. 6), Tübingen 2004.
- J. Paul Sampley, „And the Two Shall Become One Flesh“. A Study of Traditions in Ephesians 5:21-33 (SNTSMS 16), Cambridge 1971.
- Jutta Seibert, Lexikon christlicher Kunst. Themen. Gestalten. Symbole, in Verbindung mit der Lexikonredaktion des Verlags Herder erarbeitet, Freiburg i. Br. u. a. 1980.
- Unyong Sim, Das himmlische Jerusalem in Apk 21,1 – 22,5 im Kontext biblisch-jüdischer Tradition und antiken Städtebaus (BAC 25), Trier 1996.
- Rudolf Smend, Die Entstehung des Alten Testaments (ThW 1), Stuttgart u. a. ³1984.
- Thomas Söding, Blick zurück nach vorn. Bilder lebendiger Gemeinden im Neuen Testament, Freiburg i. Br. u. a. 1997.
- Ders., Wege der Schriftauslegung. Methodenbuch zum Neuen Testament, unter Mitarbeit von Christian Münch, Freiburg i. Br. u. a. 1998.
- Peter Söllner, Jerusalem, die hochgebaute Stadt. Eschatologisches und Himmlisches Jerusalem im Frühjudentum und im frühen Christentum (TANZ 25), Tübingen/ Basel 1998.

- Janet Martin Soskice, Metapher und Offenbarung, in: J.-P. van Noppen (Hg.), *Erinnern* (s. o.) 68-83.
- Lucia Sutter Rehmann, Die Offenbarung des Johannes. Inspirationen aus Patmos, in: L. Schottroff/ M.-Th. Wacker (Hg.), *Kompendium* (s. u.) 725-741.
- Dies., *Geh, frage die Gebälerin! Feministisch-befreiungstheologische Untersuchungen zum Gebärmotiv in der Apokalyptik*, Gütersloh 1995.
- Dies., *Vom Mut, genau hinzusehen. Feministisch-befreiungstheologische Interpretationen zur Apokalyptik*, Luzern 1998.
- Sigrid Schade/ Monika Wagner/ Sigrid Weigel, *Allegorien und Geschlechterdifferenz (Literatur – Kultur – Geschlecht: Große Reihe 3)*, Köln u. a. 1994.
- Dies., *Zur Einführung*, in: S. Schade u. a., *Allegorien* (s. o.) 1-7.
- Franz Joseph Schierse, *Einleitung in das Neue Testament (LeTh 1)*, Düsseldorf⁵1991.
- Josef Schmid, *Art. Brautschaft, heilige*, in: *RAC II* (1954) 528-564.
- Peter L. Schmidt, *Art. Epistolographie*, in: *KP II* (1979) 324-327.
- Udo Schnelle, *Einleitung in das Neue Testament (UTB.W 1830)*, Göttingen⁴2002.
- Klaus Scholtissek, *Kinder Gottes und Freunde Jesu. Beobachtungen zur johanneischen Ekklesiologie*, in: *Ekklesiologie des Neuen Testaments (FS Karl Kertelge)*, Freiburg i. Br. u. a. 1996, 184-211.
- Ders., „Mitteilhaber an der Bedrängnis, der Königsherrschaft und der Ausdauer in Jesus“ (Offb 1,9). *Partizipatorische Ethik in der Offenbarung des Johannes*, in: K. Backhaus (Hg.), *Theologie als Vision* (s. o.) 172-277.
- Luise Schottroff, *Antijudaismus im Neuen Testament*, in: dies., *Befreiungserfahrungen. Studien zur Sozialgeschichte des Neuen Testaments (TB 82)*, München 1990, 217-228.
- Dies., „*Freue dich, du Unfruchtbare*“ – Zion als Mutter in 4 Esra 9–10 und Gal 4,21-31, in: *Theologie zwischen Zeiten und Kontinenten (FS Elisabeth Gössmann)*, Freiburg i. Br. 1993, 31-43.
- Dies., „*Gesetzesfreies Heidentum*“ – und die Frauen?, in: L. Schottroff/ M.-Th. Wacker (Hg.), *Von der Wurzel getragen. Christlich-feministische Exegese in Auseinandersetzung mit Antijudaismus*, Leiden 1996, 227-245.
- Luise Schottroff/ Marie-Theres Wacker (Hg.), *Kompendium Feministische Bibelauslegung*, Gütersloh 1998.
- Silvia Schroer, *Die geheimnisvolle Beziehung zwischen Schlange und Frau. Schlangen- und Drachensymbolik im Alten Israel und seiner Umwelt*, in: *Schlangenbrut 60* (1998) 33-38.
- Silvia Schroer/ Thomas Staubli, *Die Körpersymbolik der Bibel*, Darmstadt 1998.
- Helen Schüngel-Straumann, *Genesis 1 – 11. Die Urgeschichte*, in: L. Schottroff/ M.-Th. Wacker (Hg.), *Kompendium* (s. o.) 1-11.

- Elisabeth Schüssler Fiorenza, Das Buch der Offenbarung. Vision einer gerechten Welt, Stuttgart u. a. 1994.
- Dies., Priester für Gott. Studien zum Herrschafts- und Priestermotiv in der Apokalypse, Münster 1972.
- Dies., Zu ihrem Gedächtnis ... Eine feministisch-theologische Rekonstruktion der christlichen Ursprünge, Gütersloh ²1993.
- Gerhard Schulze, Die Erlebnisgesellschaft, Frankfurt a. M./ New York 1993.
- Otto Schwankl, Licht und Finsternis. Ein metaphorisches Paradigma in den johanneischen Schriften (HBS 5), Freiburg i. Br. u. a. 1995.
- Ders., Die Sadduzäerfrage (Mk 12,18-27 parr). Eine exegetisch-theologische Studie zur Auferstehungserwartung (BBB 66), Frankfurt a. M. 1987.
- Günther Schweikle, Art. Personifikation, in: Günther und Irmgard Schweikle (Hg.), Metzler-Literatur-Lexikon. Begriffe und Definitionen, Stuttgart ²1990, 347.
- Harald Schweizer, Biblische Texte verstehen. Arbeitsbuch zur Hermeneutik und Methodik der Bibelinterpretation, Stuttgart u. a. 1986.
- Ders., Wovon reden die Exegeten? Zum Verständnis der Exegese als verstehender und deskriptiver Wissenschaft, in: ThQ 164 (1984) 161-185.
- Anna Maria Schwemer, Himmlische Stadt und himmlisches Bürgerrecht bei Paulus (Gal 4,26 und Phil 3,20), in: M. Hengel/ Siegfried Mittmann/ dies. (Hg.), La Cité (s. o.) 195-243.
- Ludger Schwienhorst-Schönberger, Als Mann und Frau erschaffen. Aspekte biblischer Anthropologie, in: Zum Aufbruch ermutigt. Kirche und Theologie in einer sich wandelnden Zeit (FS Franz Xaver Eder), Freiburg i. Br. u. a. 2000, 18-37.
- Wilhelm Stählin, Zur Psychologie und Statistik der Metaphern. Eine methodologische Untersuchung, in: AGPs 31 (1914) 297-425.
- Ines Stahlmann, Jenseits der Weiblichkeit. Geschlechtergeschichtliche Aspekte des frühchristlichen Askeseideals, in: Christiane Eifert u. a. (Hg.), Was sind Frauen? Was sind Männer? Geschlechterkonstruktionen im historischen Wandel (Edition Suhrkamp 173 NF 735), Frankfurt a. M. 1996, 51-75.
- Ethelbert Stauffer, Art. γαμέω, γάμος, in: ThWNT I (1933) 646-655.
- Odil H. Steck, Zion als Gelände und Gestalt. Überlegungen zur Wahrnehmung Jerusalems als Stadt und Frau im Alten Testament, in: ZThK 89 (1989) 261-281.
- Ekkehard W. u. Wolfgang Stegemann, Urchristliche Sozialgeschichte. Die Anfänge im Judentum und die Christugemeinden in der mediterranen Welt, Stuttgart u. a. ²1997.
- Sol Stein, Über das Schreiben, Frankfurt a. M. 1998.
- Horst Steinmetz, Sinnfestlegung und Auslegungsvielfalt, in: Helmut Brackert/ Jörn Stückrath (Hg.), Literaturwissenschaft. Ein Grundkurs, Reinbek b. Hbg. ⁴1996, 475-490.

- Werner Stenger, *Biblische Methodenlehre* (LeTh 18), Düsseldorf 1987.
- Franz Stöbl, Art. Personifikation, in: PRE 19/1 (1937) 1043-1058.
- Hermann Leberecht Strack/ Paul Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, 5 Bde. (Bd. I: ¹⁰1994; Bd. II: ⁹1989; Bd. III: ⁹1994; Bd. IV.1+2: ⁸1986), München 1989-1994.
- Britta Streng, Sara – unser aller Mutter? Versuch über Gal 4,22-26, Bereschit Rabba 53 und Röm 9, in: *Texte & Kontexte* 73/74 (1997) 73-84.
- A. Strobel, Abfassung und Geschichtstheologie der Apokalypse nach Kap. XVII.9-12, in: NTS 10 (1963/64) 433-445.
- Sarolta A. Takacs, Art. Kybele, in: DNP VI (1999) 950-956.
- Michael Theobald, *Mit den Augen des Herzens sehen. Der Epheserbrief als Leitfaden für Spiritualität und Kirche*, Würzburg 2000.
- Ders., Heilige Hochzeit. Motive des Mythos im Horizont von Eph 5,21-33, in: K. Kertelge (Hg.), *Metaphorik* (s. o.) 220-254.
- Werner Thiede, Ein süßes und doch schwerverdauliches Büchlein. Zur Auslegung der Johannes-Offenbarung in christlichen Sondergemeinschaften, in: KuD 41 (1995) 213-242.
- Klaus Thraede, Zum historischen Hintergrund der Haustafeln des Neuen Testaments, in: *Pietas* (FS Bernhard Kötting) (JAC.E 8), Münster 1980, 359-368.
- Ders., Art. Frau, in: RAC VIII (1972) 197-269.
- Gerhard Thür, Art. Kyrios, II. Privatrecht, in: DNP VI (1999) 1012f.
- Peter Trummer, Einige Aspekte zur Bildersprache der Apokalypse, in: K. Kertelge (Hg.), *Metaphorik* (s. o.) 278-290.
- Ders., Offenbarung in Bildern. Zur Bildersprache der Apokalypse. Eine Skizze, in: ders., *Aufsätze zum Neuen Testament* (GrTS 12), Graz 1987, 175-205.
- Jarl Henning Ulrichsen, Die sieben Häupter und die zehn Hörner. Zur Datierung der Offenbarung des Johannes, in: StTh 39 (1985) 1-20.
- Christina Urban, Die Rollen der Familienmitglieder, in: Kurt Erlemann/ Karl Leo Noethlich/ Klaus Scherberich/ Jürgen Zangenberg (Hg.), *Neues Testament und Antike Kultur*. Bd. 2: Familie – Gesellschaft – Wirtschaft, Neukirchen-Vluyn 2005, 17-21.
- Philipp Vielhauer, *Geschichte der urchristlichen Literatur. Einleitung in das Neue Testament, die Apokryphen und die Apostolischen Väter* (GLB), Berlin 1981.
- Rudolf Voderholzer, Die Einheit der Schrift und ihr geistiger Sinn. Der Beitrag Henri de Lubacs zur Erforschung von Geschichte und Systematik christlicher Bibelhermeneutik, Einsiedeln/ Freiburg i. Br. 1998.

- François Vouga, Zur rhetorischen Gattung des Galaterbriefes, in: ZNW 79 (1988) 291-292.
- Marie-Theres Wacker, Figurationen des Weiblichen im Hosea-Buch (HBS 8), Freiburg i. Br. u. a. 1996.
- Andreas Wang, Art. Personifikation, in: M. Lurker (Hg.), Wörterbuch der Symbolik (s. o.) 562f.
- Ders., Art. Prudentius, in: ebd. 589.
- Ders., Art. Ripa, Cesare, in: ebd. 619f.
- Marina Warner, In weiblicher Gestalt. Die Verkörperung des Wahren, Guten und Schönen, Reinbek b. Hbg. 1989.
- Wilhelm Warning, Der Geist weht, wo er will – Zum Verhältnis von Kunst und Spiritualität. Manuskript zur Sendung „Katholische Welt“ des Bayerischen Rundfunks (BR 2) vom 3.11.2002, in: www.br-online.de.
- T.B.L. Webster, Personification as a Mode of Greek Thought, in: JwarbCourtInst 17 (1954) 10-21.
- Sigrid Weigel, Topographien der Geschlechter. Kulturgeschichtliche Studien zur Literatur (Rowohlt's Enzyklopädie 514), Reinbek b. Hbg. 1990.
- Dies., Zur Weiblichkeit imaginärer Städte. Eine Forschungsskizze, in: Inge Stephan/ Sigrid Weigel/ Kerstin Wilhelms (Hg.), „Wen kümmert's, wer spricht“. Zur Literatur und Kulturgeschichte von Frauen aus Ost und West, Köln/ Wien 1991, 119-127.
- Harald Weinrich, Sprache in Texten, Stuttgart 1976.
- Ders., Tempus. Erzählte und besprochene Welt, Stuttgart 1964.
- Silke Wenk, Moderne Transformationen der weiblichen Allegorie – Henry Moores Skulptur der Liegenden, in: S. Schade u. a., Allegorien (s. o.) 221-231.
- Jürgen Werbick, Kirche. Ein ekklesiologischer Entwurf für Studium und Praxis, Freiburg i. Br. u. a. 1994.
- Gero von Wilpert, Sachwörterbuch der Literatur, Stuttgart⁷1989.
- Eckhard Wirbelauer, Art. Korinthos, in: DNP VI (1999) 745-748.
- Ben Witherington, Women and the Genesis of Christianity, Cambridge u. a. 1990.
- Moritz Woelk, Art. Apokalypse(motive), in: LThK³I (1993) 805-807.
- Gerhart Wolff (Hg.), Metaphorischer Sprachgebrauch. Arbeitstexte für den Unterricht, Stuttgart 1994.
- Dieter Zeller, Art. Kyrios, in: Dictionary of Deities and Demons in the Bible (DDD), Leiden u. a.²1998, 492-497.

- Ruben Zimmermann, *Geschlechtermetaphorik und Gottesverhältnis. Traditionsgeschichte und Theologie eines Bildfelds in Urchristentum und antiker Umwelt* (WUNT II/122), Tübingen 2001.
- Ders., *Metaphertheorie und biblische Bildersprache. Ein methodologischer Versuch*, in: ThZ 56 (2000) 108-133.
- Ders., *Nuptial Imagery in the Revelation of John*, in: Bib. 84 (2003) 153-183.
- Josef Zmijewski, *Der Stil der paulinischen „Narrenrede“*. Analyse der Sprachgestaltung in 2 Kor 11,1 – 12,10 als Beitrag zur Methodik von Stiluntersuchungen neutestamentlicher Texte (BBB 52), Köln/ Bonn 1978.