

Stefan Beyerle

Mirjam, Mariamne, Maria: Prosopographische und traditionsgeschichtliche Erkundungen

1 Mirjam, Mariamne, Maria: Prosopographie

Die Trias ‚Mirjam‘, ‚Mariamme‘ bzw. ‚Mariamne‘, ‚Maria‘ vereint die geläufigen Formen ein und desselben Frauennamens. Im antiken Judentum bereits breit belegt (s. u.), stehen diese für ein hebräisch-aramäisches, griechisches und lateinisches *nomen proprium*. Das Alte Testament kennt neben der Schwester Aarons und Moses auch eine wohl männliche Person mit dem Namen Mirjam, einen Nachkommen Judas (1. Chr 4,17). Außerdem wird mitunter im Ausdruck *merîm* (Spr 3,35) eine Grundform *mirjām* von hebräisch *rûm*, ‚begehren‘, angenommen, die jedoch keine Verbindung zum Eigennamen erkennen lässt.¹

Die Bedeutung des hebräischen Namens hängt von seiner Segmentierung und sprachgeschichtlichen Zuordnung ab.² Das hebräische *mirjām* kann in *MR – y – ām* unterteilt werden, eine Kurzform von hebräisch *mr* mit Bindevokal *y/j* und dem Afformativ *-am* in der Bedeutung ‚Tropfen‘. Eine alternative Segmentierung liest *mry[j]*, ‚fruchtbar sein‘, mit entsprechendem Afformativ. Bei diesen Ableitungsversuchen bleibt das in femininen Formen zumindest ungewöhnliche, wenn nicht unmögliche Afformativ *-ām* bzw. *-am* ohne Deutung. Daher werden darüber hinaus folgende philologische Herleitungen diskutiert: Eine Segmentierung in *mr – y[j]am*, mit theophorem Element des Meeresherrn *Yam*. Im Kontext assoziiert *mr* über die hebräische Verbalwurzel *mārar* auch das Wortfeld ‚Bitterkeit‘ oder ‚Widerspenstigkeit‘, was allerdings im Zusammenhang der Mirjam-Erzählungen des Alten Testaments eher volksetymologisch motiviert erscheint. Postuliert

1 Vgl. David J. A. Clines (Hg.): *The Dictionary of Classical Hebrew*. Volume V: ך–ו. Sheffield 2001, S. 487.

2 Vgl. zum Folgenden Ran Zadok: *The Pre-Hellenistic Israelite Anthroponomy and Prosopography*. Leuven 1988 (*Orientalia Lovaniensia Analecta* 28), S. 52.78.164.187; Ludwig Köhler, Walter Baumgartner (Hg.): *Hebräisches und Aramäisches Lexikon zum Alten Testament*. Lfg. II: מ–ט. Leiden 1974, S. 601a; Wilhelm Gesenius: *Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament*. Bearb. und hg. von Herbert Donner u. a. 18. Auflage. Heidelberg u. a. 2013, S. 741a.

man eine aus dem Akkadischen (vgl. die Wurzel *ramû* B)³ stammende, gemeinsame Wurzel **RĪM* mit dem Präformativ *ma-*, wäre als Bedeutung ‚Geschenk (Gottes)‘ anzunehmen.⁴ Schließlich existiert auch eine ägyptische Ableitung in *Mr|j|t|]-Jmn*, ‚Geliebte des Schöpfergottes Amun‘.⁵

Im Aramäischen sowie im Samaritanisch-Aramäischen existieren die Namensformen *mry'm*⁶ bzw. *mryn*,⁷ während der Samaritanus auch *Maryam* (vgl. 2. Mose 6,20; 15,20f.; 4. Mose 12,14f.10.15; 20,1; 26,59; 5. Mose 24,9) kennt. Eine Klärung der Herkunft und Bedeutung des Namens ist momentan überhaupt nicht absehbar.

Auch in der antik-griechischen Überlieferung begegnet Maria in unterschiedlichen Namensformen: als *Μαρία* und *Μαριάμ* schon im Neuen Testament. Die Oden Salomos belegen außerdem den Genitiv *Μαριάς* (OdSal 9,0 und im NT: Mt 1,16.18; 2,11; Mk 6,3; Lk 1,41; Joh 11,1; Apg 12,12), während die griechische Übersetzung des Alten Testaments, die *Septuaginta*, sonst Mirjam konsequent mit *Μαριάμ* transkribiert.⁸ Der jüdisch-römische Geschichtsschreiber des ersten Jahrhunderts nach Christus, Flavius Josephus, kennt, wie viele Inschriften aus hellenistisch-römischer Zeit, die Namensform *Μαριάμ[μ]η* (vgl. die *Jüdischen Altertümer* oder *Antiquitates Iudaicae*, etwa 3,54), die als ‚Mariamme‘ oder ‚Mariamne‘ transkribiert wird.⁹

³ Vgl. zum Befund Robert D. Biggs u. a. (Hg.): *The Assyrian Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago*. Volume 14. Chicago, IL, 1999, S. 133–136.

⁴ Vgl. dazu Wolfram von Soden: *Mirjām – Maria*, ‚(Gottes-)Geschenk‘. In: *Ugarit-Forschungen* 2 (1970), S. 269–272.

⁵ Vgl. Manfred Görg: *Mirjam*. In: *Neues Bibel-Lexikon*. Bd. 2. Hg. von Manfred Görg, Bernhard Lang. Zürich, Düsseldorf 1995, S. 815f., hier S. 816.

⁶ So bezeugt in einer aramäischen Handschrift vom Toten Meer aus Höhle 4: 4QWork Mentioning Hur and Miriam ar [= 4Q549] Fragment 2, Z. 8.

⁷ Es kann allerdings bezweifelt werden, ob die ausschließlich in Ägypten und der Kyrenaika auftretende Namensform mit ‚Maria‘ in Verbindung zu bringen ist. Es sei denn, man könnte die Namensetymologie auf aramäisch *mr'* ‚(Herr)‘ beziehen, was aber eher unwahrscheinlich bleibt: vgl. zum Befund Tal Ilan, Thomas Ziem: *Lexicon of Jewish Names in Late Antiquity. Part III: The Western Diaspora 330 BCE–650 CE*. Tübingen 2008 (Texts and Studies in Ancient Judaism 126), S. 684–686, und die Hinweise ebd., S. 685, Anm. 1.

⁸ Grundsätzlich könnte die Namensform im Griechischen bzw. Lateinischen, also *Μαρία* bzw. *Maria*, allerdings auch auf eine weibliche Ableitung des lateinischen Namen *Marius* zurückgehen: vgl. dazu Tal Ilan: *Lexicon of Jewish Names in Late Antiquity. Part I: Palestine 330 BCE–200 CE*. Tübingen 2002 (Texts and Studies in Ancient Judaism 91), S. 245, Anm. 14; Ilan, Ziem (Anm. 7), S. 181, Anm. 2.

⁹ Die Transkription ‚Mariamne‘ geht auf die handschriftlich belegte Lesung des griechischen Namens (*Μαριάμνη*) zurück, die gerne als ‚korrupt‘ eingestuft wird, jedoch auf eine lange und prominente Wirkungsgeschichte blicken kann, von Voltaire über Lord Byron bis zu Friedrich Hebbel. Man beachte auch die antiken Belege bei Ilan (Anm. 8), S. 243.

In den Handschriften vom Toten Meer begegnet der hebräische Name ‚Mirjam‘ jenseits solcher Manuskriptfragmente, deren Inhalte auch in biblischen Texten wiederkehren, nur noch sechsmal und kann wohl an einer Stelle verlässlich ergänzt werden. In zwei Fragmenten wird Mirjam als Protagonistin von Neuinterpretationen der Erzählstoffe aus den fünf Büchern Moses erwähnt.¹⁰ Die übrigen Belege stammen aus der aramäischen Komposition der *Visionen Amrams*¹¹ und aus einem weiteren Fragment, das neben Mirjam einen gewissen Hur erwähnt.¹²

Schließlich gehören in diesen Fundkontext dokumentarische Quellen, wie etwa ein Scheidungsbrief, die in abweichender Orthographie, u. a. in der aramäischen Form *mrym*‘ von מרְיָמָא[μ]η, auf Frauen des Namens verweisen: etwa aus dem Wadi Muraba‘at, Wadi Seyal oder aus Masada.¹³

Allein das Neue Testament kennt, je nach Zählung, sechs bzw. sieben Frauen des Namens Μαρία. Die prominenten Namensträgerinnen sind neben der Mutter Jesu Maria aus Magdala (vgl. Mk 15,40–16,8 und Mt 27,55–28,8; Joh 20,11–18) sowie die Mutter des Jakobus (vgl. Mk 15,40 und Mt 27,56), die jedoch auch identisch sein können, und die Schwester der Martha (vgl. Lk 10,38–42; Joh 11,1–44; 12,1–8).¹⁴

Die nach wie vor ausführlichsten Prosopographien zu Mirjam und Maria haben Günter Mayer und Tal Ilan vorgelegt.¹⁵ Unter den semitischen Namensformen in hellenistisch-römischer Zeit fungiert ‚Maria‘ samt den Nebenformen als bei weitem häufigste und damit beliebteste Bezeichnung von Mädchen und Frauen.¹⁶ Vorherrschend sind die Kurznamen ‚Mirjam‘ und ‚Maria‘ sowie die Langform ‚Mariamme‘. Mit ‚Mariamme‘ wird unter Herodes dem Großen auch einer der Türme auf der neu errichteten Zitadelle in der Nähe des Jaffa-Tores bezeichnet. Zudem stammen aus dieser Zeit, Ende des ersten Jahrhunderts vor Christus, entsprechende Ortsnamen,

10 So in 4QReworked Pentateuch^c [= 4Q365] Fragment 6b, Z. 5 zu 2. Mose 15,16–20: Rekonstruktion, und in 4QApocryphal Pentateuch B [= 4Q377] Fragment 2, Kolumne i, Z. 9.

11 So in 4QVisions of Amram^a ar [= 4Q543] Fragment 1a–c, Z. 6 (entspricht: 4QVisions of Amram^c ar [= 4Q545] Fragment 1a, Kolumne i, Z. 5); 4QVisions of Amram^d ar [= 4Q546] Fragment 12, Z. 4: s. u.; 4QVisions of Amram^e ar [= 4Q547] Fragment 9, Z. 10.

12 So in 4QWork Mentioning Hur and Miriam ar [= 4Q549] Fragment 2, Z. 8.

13 Vgl. zum Befund Ilan (Anm. 8), S. 244, mit S. 248, Anm. 145.

14 Vgl. zum Befund Walter Bauer: Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur. Hg. von Kurt und Barbara Aland. 6. Auflage. Berlin, New York 1988, S. 997f.

15 Vgl. Günter Mayer: Die jüdische Frau in der hellenistisch-römischen Antike. Stuttgart u. a. 1987, S. 33–42.104–106.125f. Zu Tal Ilan und ihrem vierbändigen Werk vgl. die Anmerkungen oben und im Folgenden.

16 Vgl. Mayer (Anm. 15), S. 39–41. Vgl. auch Ilan (Anm. 8), S. 9 und S. 57: Tafel 8, die herausarbeitet, dass die drei beliebtesten Frauennamen, nach der Häufigkeit ihrer Zeugnisse, (1) Mirjam, (2) Salome und (3) Schelamzion sind.

etwa in der Nähe von Tyros oder in Syrien.¹⁷ Auch die geographische Verbreitung des Personennamens ist beeindruckend. Ägyptische Belege stammen aus Edfu, Alexandria oder Theben, dann Rom, Pompei, insgesamt verstreut aus der Kyrenaika, Kleinasien, Babylonien und Syrien (Palmyra).¹⁸ Mit Blick auf chronologische Entwicklungen kann festgehalten werden, dass in der Spätantike die Beliebtheit des Namens Mirjam und seiner möglichen Namensformen in jüdischen Kreisen stark abnimmt.¹⁹

Höchst prominent begegnet, personifiziert in wohl sechs unterschiedlichen Frauengestalten, der hasmonäische Name Mariamme. Die bekannteste unter ihnen ist die erste Frau des Herodes (ca. 60–29 vor Christus). Herodes dürfte Mariamme, eine Hasmonäer-Tochter, vor allem aus politischem Kalkül und zur Untermauerung seiner jüdisch-judäischen Identität geheiratet haben. Nach den teilweise widersprüchlichen Berichten des Josephus wurde Mariamme Ehebruch vorgeworfen, weshalb Herodes sie zum Tode verurteilte.²⁰ Jedenfalls dürfte die sehr wirkmächtige Liebesgeschichte zwischen Herodes und der Hasmonäer-Prinzessin in den Bereich der erzählerischen Fiktion gehören – und zwar in diesem Falle einmal nicht von Josephus, sondern bereits von einer seiner ‚Quellen‘, Nikolaus von Damaskus, in die Welt gesetzt.²¹

2 Maryam – der Koran zwischen Mirjam und Maria

Die Namen Marias, die sich unterschiedlichen Sprachen und religiösen Traditionen verdanken, rekurrieren auf den jüdisch-christlichen Nährboden, in dem

17 Vgl. Richard D. Sullivan: Mariamme (Place). In: *The Anchor Bible Dictionary*. Vol. 4. Hg. von David Noel Freedman. New York u. a. 1992, S. 539f.

18 Vgl. dazu das beeindruckende Onomastikon in Ilan, Ziem (Anm. 7), S. 179–184.684–686; Tal Ilan, Kerstin Hünefeld: *Lexicon of Jewish Names in Late Antiquity. Part IV: The Eastern Diaspora 330 BCE–650 CE*. Tübingen 2011 (Texts and Studies in Ancient Judaism 141), S. 141.

19 So weisen die Namenslisten bei Ilan (Anm. 8), S. 242–245, für Palästina bzw. Israel zwischen 330 vor Christus und 200 nach Christus achtzig Einträge, jedoch für denselben geographisch-kulturellen Raum in der Zeit von 200 bis 650 nach Christus nur zwölf Einträge aus: vgl. Tal Ilan: *Lexicon of Jewish Names in Late Antiquity. Part II: Palestine 200–650*. Tübingen 2012 (Texts and Studies in Ancient Judaism 148), S. 187.

20 Vgl. dazu Samuel Rocca: *Herod's Judaea. A Mediterranean State in the Classical World*. Tübingen 2008 (Texts and Studies in Ancient Judaism 122), S. 75f., sowie zuletzt Adam Kolman Marshak: *The Many Faces of Herod the Great*. Grand Rapids, MI, Cambridge 2015, S. 111–116.

21 Vgl. Tal Ilan: *Integrating Women into Second Temple History*. Peabody, MA, 2001, S. 105–115.

nahezu alle bedeutenden Namensträgerinnen verwurzelt sind. Dabei gerät ganz gerne in Vergessenheit, dass mit der islamischen Tradition eine weitere Namensform, nämlich die arabische *Maryam*, hinzuzufügen wäre. Immerhin heißt es in Sure 19 des Koran:

16 Und gedenke im Buch der Maria: Da sie sich vor ihren Leuten an einen Ort im Osten zurückzog 17 und sich vor ihnen abschirmte. Da sandten wir unseren Geist zu ihr. Der trat als Mensch, wohlgestaltet, vor sie hin.²²

Die gesamte 19. Sure trägt in der koranisch-islamischen Tradition den Namen der *Maryam*. Sie ist die einzige Frau im Koran, die namentlich genannt wird. Wo sich der „Ort im Osten“ befindet, wissen wir nicht. Auch die Funktion des „Abschirmens“ bleibt eher kryptisch. Später soll *Maryam* einen „lauteren Jungen“ zur Welt bringen, angekündigt durch das erwähnte Geistwesen. Letztlich liegt der Akzent der Überlieferung auf dem Handeln des alleinigen Gottes und der Lauterkeit oder Reinheit der Protagonisten. Jene Lauterkeit oder Reinheit spiegelt sich, über den angekündigten Jungen, auch in *Maryam* wider.²³ Die *Maryam*-Sure fährt entsprechend fort (Sure 19,18–20):

18 Sie sprach: „Siehe, ich suche meine Zuflucht vor dir bei dem Erbarmer, sofern du gottesfürchtig bist.“ 19 Er sprach: „Ich bin der Gesandte deines Herrn, um dir einen lauterer Knaben zu schenken!“ 20 Sie sprach: „Wie soll ich einen Knaben bekommen, da mich noch kein Mann berührt hat und ich auch keine Dirne bin?“²⁴

Nicht unerwähnt bleiben darf außerdem, dass die Hochschätzung *Maryams*, gerade im Koran, eng an ihre Würde als Prophetin geknüpft ist. Außerdem wird *Maryam* eingeschlossen in den Bund Gottes mit den Propheten Noah, Abraham und Mose sowie Jesus (Sure 33,7; 57,26f.). Insbesondere das Prophetische wird im Koran zudem mit Reinheit, Sündlosigkeit und dem göttlichen Geist assoziiert.²⁵ Es scheint, dass genau jene Reinheit Mariens, die der Koran hervorhebt (vgl. Sure 21,91; 66,12), zur impliziten Voraussetzung der Klagehaltung der Maria in den christlichen Darstellungen der mittelalterlichen Pietà geriert. Der iranisch-

²² Übersetzung nach Hartmut Bobzin: Der Koran. Aus dem Arabischen neu übertragen von Hartmut Bobzin unter Mitarbeit von Katharina Bobzin. 2. Auflage. München 2015, S. 263.

²³ Vgl. die Deutung bei Friedmann Eißler: Jesus und Maria im Islam. In: Jesus und Maria in Judentum, Christentum und Islam. Hg. von Christfried Böttrich u. a. Göttingen 2009, S. 120–205, hier S. 126–128.

²⁴ Übersetzung nach Bobzin (Anm. 22), S. 263.

²⁵ Vgl. hierzu etwa Sure 66,12 und Eißler (Anm. 23), S. 128.

deutsche Schriftsteller und Orientalist Navid Kermani, selbst Muslim, beschreibt eine Pietà in St. Kunibert zu Köln mit folgenden eindringlichen Worten:

Wenn ich recht sehe, stellen sich die Katholiken Maria fast immer jünger vor, als eine Frau sein könnte, deren Sohn vier- oder achtunddreißigjährig starb, die damalige Lebenserwartung einberechnet als reifer Mann, aber die Maria in St. Kunibert sieht noch jünger aus als gewöhnlich, nicht nur wegen der roten Wangen fast wie ein Mädchen, die helle, fast weiße, kaum je von der Sonne beschienene, gleichsam erfahrungslose Haut ohne Makel, in den Augen nicht bloß Trauer, vielmehr die völlige Hilflosigkeit, die ja auch etwas Kindliches hat, die Hilflosigkeit einer, die auf Erden niemanden mehr hat, der Eindruck noch verstärkt durch die andere, die angehobene Hand, die deshalb so kläglich wirkt, weil der ganze übrige Körper, auch die Mimik wie paralytisch wirken, im Gesicht eine Schlichtheit, etwas absolut Anti-Intellektuelles, etwas ganz unmittelbar Aufnehmendes, den Schmerz nicht Filterndes, die Welt nicht Begreifendes, daß der Gedanke abwegig erscheint, sie könne sich mit einem Gott im Himmel trösten.²⁶

Das Jugendliche, fast Mädchenhafte, das Navid Kermani hier in der Kölner Maria sieht, gehört zu ihrer Reinheit, zu ihrer Lauterkeit. Das Attribut „erfahrungslos“ dürfte man auch durch ‚sündlos‘ ersetzen. Auch das „kindlich Hilflöse“ und „Anti-Intellektuelle“ der Maria gehören in die Umgebung eines sündenfreien Charakters. Wie es in Sure 19,20 heißt (s. o.): „20 Sie sprach: ‚Wie soll ich einen Knaben bekommen, da mich noch kein Mann berührt hat und ich auch keine Dirne bin?‘“ Der Vers ist in eine Tradition verwoben, die sowohl in christlichen wie jüdischen Kontexten eine Heimat ausweist. So antwortet Maria auf die Geburtsankündigung Jesu durch den Engel Gabriel (Lk 1,34f.: nach Luther 2017; vgl. Sure 3,45–47):

34 Da sprach Maria zu dem Engel: Wie soll das zugehen, da ich doch von keinem Manne weiß? 35 Der Engel antwortete und sprach zu ihr: Der Heilige Geist wird über dich kommen, und die Kraft des Höchsten wird dich überschatten; darum wird auch das Heilige, das geboren wird, Gottes Sohn genannt werden.

Außerdem verweist die Frage *Maryams* in Sure 19 voraus auf eine weitere Passage, die den jüdischen Traditionszusammenhang mit Mirjam, der Schwester Aarons, herstellt – scheinbar anachronistisch (Sure 19,27f.; vgl. 3,33–36; 66,12):

27 Dann kam sie mit ihm, ihn tragend, zu den Ihren. Sie sprachen: „Maria, da hast du etwas Unerhörtes getan! 28 Schwester Aarons, dein Vater war doch kein unzüchtiger Mann und deine Mutter keine Dirne.“²⁷

²⁶ So Navid Kermani: Ungläubiges Staunen. Über das Christentum. 3. Auflage. München 2015, S. 54.

²⁷ Übersetzung nach Bobzin (Anm. 22), S. 264.

Die Lauterkeit (vgl. Sure 66,12) wird hier also noch auf die Elterngeneration der Mirjam, gemäß biblisch *erzählter* Chronologie ungezählte Generationen *vor* Maria, der Mutter Jesu, zurückdatiert. Nach alttestamentlicher Überlieferung gelten Amram und Jochebed als Eltern der Geschwister Aaron, Mose und Mirjam (vgl. 4. Mose 26,59; 1. Chr 5,29 und Micha 6,4). Die biblische Überlieferung, die hier keineswegs einheitlich vorgeht, kann an anderer Stelle (2. Mose 15,19–21; 4. Mose 12,1–16) etwa die Geschwister Mirjam und Aaron *gegen* Mose stellen.²⁸ Die vor allem genealogischen Notizen, die Mirjam zusammen mit Aaron und Mose auf Amram beziehen, wollen die levitisch-priesterliche Herkunft der Prophetin betonen. Nun ist aber in der koranischen Überlieferung deutlich, dass nicht Mirjam, sondern *Maryam*, die ‚Gottesmutter‘ Maria der christlichen Tradition, gemeint ist. Im Arabischen deutet *Āl ‘Imrān* – nur in Sure 3,33; 66,12 – die genealogische Abkunft *Maryams* an.²⁹ Gleiches gilt für *Āl Ibrāhīm*, wodurch zur christlichen die jüdische Abstammungslinie tritt. Da aber etwa Mose in den maßgeblichen Koran-Suren keine Erwähnung findet, wollen die hinter den Bezeichnungen stehenden Gruppierungen offenbar die christliche Seite auf Maria-*Maryam* hin betonen.

Die mekkanischen und medinensischen Überlieferungen des Koran nehmen in ihrer Betonung der priesterlichen Amram- oder *Āl ‘Imrān*-Linie Bezug auf eine etwa bei Ephrem dem Syrer (viertes Jahrhundert nach Christus und später), aber auch schon im Protevangelium des Jakobus (zweites Jahrhundert nach Christus: vgl. ApEvJk 6,1–3; 7,1–3)³⁰ belegte Allegorisierung Mariens als bzw. im Kontext des „Tempel(s)“.³¹ Möglicherweise verbinden sich hier frühchristliche Motive zu Mariens vor allem sexuell konnotierter Askese, die bereits im zweiten Jahrhundert nach Christus im Thomasevangelium sowie im Protevangelium des Jakobus und in Andeutungen in der Kirchenväterliteratur (etwa bei Justin dem Märtyrer) vorgeprägt waren. Jedenfalls greift die Koran-Interpretation die Betonung von Reinheit und Askese auf, um *Maryam* mit dem Tempel bzw. dem „Heiligen“ eine intensive Gottesnähe zu attestieren.

28 Vgl. dazu Ursula Rapp: Mirjam. Eine feministisch-rhetorische Lektüre der Mirjamtexte in der hebräischen Bibel. Berlin, New York 2002 (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 317), S. 383–397.

29 Vgl. Michael Marx: Glimpses of Mariology in the Qur’an. From Hagiography to Theology via Religious-Political Debate. In: The Qur’an in Context. Historical and Literary Investigations into the Qur’anic Milieu. Hg. von Angelika Neuwirth u. a. Leiden, Boston 2010 (Texts and Studies on the Qur’an 6), S. 533–563, hier S. 549.

30 Vgl. dazu Jürgen Becker: Maria. Mutter Jesu und erwählte Jungfrau. Leipzig 2001 (Biblische Gestalten 4), S. 252–281.

31 Vgl. dazu die Texte in Marx (Anm. 29), S. 552–561.

Ikonographisch ist jene Symbiose von Maria und dem Tempel prominent in den byzantinischen Mosaiken und Fresken der heutigen *Kariye Camii*-Moschee, dem ehemaligen Chora-Kloster, im modernen Istanbul gelegen, schon im zwölften bzw. dreizehnten Jahrhundert angedeutet.³² Etwa die Darstellung der Verlobung der Maria mit Joseph durch den Hohepriester wird vor dem Tempel durch die Übergabe eines blühenden Stabes symbolisch vollzogen. Damit ist Maria über die Allegorie des Aaron-Stabes (vgl. 4. Mose 17,16–26)³³ ein weiteres Mal, nun auch in der christlichen Ikonographie der paläologischen Renaissance, mit den Generationen Amrams bzw. Moses und Aarons verknüpft.³⁴

Nun scheint in den koranischen Texten, vor allem der frühen mekkanischen Epoche, deutlich, dass die *Maryam*-Allegorie sowohl Traditionsbezüge zu Amram/*Āl ‘Imrān* als auch zu Abraham/*Āl Ibrāhīm*, also dem „Haus Amrams“ als auch dem „Haus Abrahams“, ausweist und miteinander verknüpft.³⁵ Insbesondere Angelika Neuwirth betont die enge Verbindung beider Traditionen, wenn sie schreibt:

This reference to the priestly Aaronid line implied in Mary’s and her mother’s names reflects nothing less than the positioning of the figure of Mary in the interface between Judaism and Christianity.³⁶

Die Rückverweise oder Rückprojektionen der Maria-*Maryam* in den jüdischen Überlieferungskontext betonen stets das prophetische und weisheitliche Profil der Maria. Im Koran ist dies auch mit Bezug auf *Āl Ibrāhīm*, das „Haus Abraham“, akzentuiert, wenn es in Sure 4,54 heißt:

Oder beneiden sie die Menschen um das, was ihnen Gott gab aus seiner Huld? Wir gaben ja dem Haus Abraham das Buch und die Weisheit und gaben ihnen gewaltige Herrschaft.³⁷

³² Vgl. dazu die Abbildungen in Marx (Anm. 29), S. 553–561.

³³ Während im Christentum der Aaron-Stab schon früh mit dem Kreuz identifiziert wurde, assoziieren antik-jüdische Interpretationen Priestertum, Tempel und besondere Tugendhaftigkeit. Man vergleiche hierzu den jüdischen ‚Philosophen‘ der Zeitenwende Philo in seiner Abhandlung *De vita Mosis* (2,180f.), dann Pseudo-Philo, *Liber Antiquitatum Biblicarum* (LAB 17,2–4; vgl. auch Hebr 9,3f.; *Oracula Sibyllina*: SibOr 5,256–258.261f.): s. dazu James L. Kugel: *Traditions of the Bible. A Guide to the Bible As It Was at the Start of the Common Era*. Cambridge, MA, London 1998, S. 562.786f.792.

³⁴ Vgl. die Abbildung in Marx (Anm. 29), S. 553, Fig. 2.

³⁵ Vgl. dazu Angelika Neuwirth: *The House of Abraham and the House of Amram. Genealogy, Patriarchal Authority, and Exegetical Professionalism*, In: *The Qur’ān in Context* (Anm. 29), S. 499–531, hier S. 507.513f.

³⁶ So Neuwirth (Anm. 35), S. 523.

³⁷ Übersetzung nach Bobzin (Anm. 22), S. 76f.

Hierzu gehört, dass der Koran an anderer Stelle die Gaben von Weisheit und Prophetie gleichberechtigt hervorheben kann (Sure 6,89).

3 Die Figur der Mirjam im antiken Judentum zwischen Prophetie und Weisheit

Die Prophetin Mirjam betritt im biblischen Aufriss zum ersten Mal in 2. Mose 15 die Bühne und besingt dort Israels Rettung am Schilfmeer. Jene Rettung wird sowohl in einem ausführlicheren Lied, das Mose in den Mund gelegt ist (2. Mose 15,1–18), als auch in einem kurzen Gesang, der Mirjam zugeschrieben ist (2. Mose 15,19–21), intoniert. Beide Versionen zeichnen sich dadurch aus, dass Mose und Mirjam gleichberechtigt den Sieg JHWHs über Ägypten lobpreisen. Das textliche ‚Gegenmodell‘ findet man in der eigentlichen Rettungserzählung von 2. Mose 14 (V.29–31), wonach Israel seinerseits die Rettung JHWH und Mose zuschreibt. Die Mirjam-Version vom guten Ausgang des Exodus weist also als Klammer zurück auf die ‚klugen Frauen‘ der mosaïschen Geburtsgeschichte in 2. Mose 2. „Der Exodus beginnt mit dem mutigen, widerständigen Handeln von Frauen und endet mit seiner theologischen Ausdeutung durch eine Prophetin.“³⁸ In 2. Mose 15,19–21 heißt es:

19 Da kamen Pferde Pharaos samt seinen Streitwagen und seinen Reitern ins Meer, und YHWH brachte über sie das Wasser des Meeres zurück. Die Israeliten sind auf dem Trocknen mitten im Meer gegangen.

20 Es nahm die Prophetin Mirjam, die Schwester des Aaron, die Trommel (Handpauke) in ihre Hand, und alle Frauen zogen hinter ihr her mit Trommeln (Handpauken) und Tänzten.

21 Mirjam sang ihnen vor: ‚Singt YHWH!
Denn/Ja hoch erhaben ist er,
Pferd und seinen Streitwagen warf er ins Meer!‘

In der älteren Exegese dieses Textes wurde das Prophetentum Mirjams vorrangig mit ihrem Gesang, den Musikinstrumenten und Tanz verbunden. Man schloss auf ein ekstatisches Prophetinnenbild.³⁹ Hierzu passt die ebenfalls in den älteren

³⁸ So Rapp (Anm. 28), S. 207. Vgl. auch ebd., S. 211, wonach das Mirjam-Lied als Korrektur zum Glauben an JHWH und Mose (2. Mose 14,29–31) und zum Mose-Lied (2. Mose 15,1–18) fungiert.

³⁹ Vgl. dazu die kritische Aufbereitung dieser und ähnlicher Erklärungsmuster mitsamt ihren Vertretern bei Rapp (Anm. 28), S. 222–224.

Deutungen angenommene Frühdatierung des Mirjam-Liedes.⁴⁰ Weder überzeugt die Annahme einer ekstatischen Prophetie bei Mirjam noch ihre Datierung in die Zeit Davids oder Salomos, die man in konservativen Ansätzen dem neunten und zehnten Jahrhundert vor Christus zuordnet. Vielmehr verweist das Amt der Prophetin in 2. Mose 15 auf eine geistbegabte Interpretin der Exodus-Ereignisse (vgl. 2. Mose 15,19 mit 14,29), die mit jener geistbegabten Prophetie, die auch Mose auszeichnet (vgl. 4. Mose 11,25; 12,6–8), der Geschichte eine theologische Tiefenschärfe verleiht.⁴¹ Die Prophetin Mirjam wird so zur Interpretin des gottbefohlenen Untergangs der Ägypter, der zugleich Heil für das Volk Israel bedeutet. Damit löst Mirjam als Prophetin die Vorstellung eines angemessenen Priester- und Prophetendienstes in Micha 6,4f. ein: Der geschichtsmächtige Gott sendet „Mose, Aaron und Mirjam“, damit sie „Einsicht in die Gerechtigkeitstaten Gottes“ vermitteln.⁴² Zur Prophetin Mirjam gehört also entschieden Einsicht und Erkenntnis, somit Weisheit.⁴³ Jenes weite, vor allem theologisch geprägte Propheten- bzw. Prophetinnen-Verständnis setzt durch seine Bezüge im Alten Testament eine fortgeschrittene Propheten-Hermeneutik voraus und passt in den Kontext perserszeitlicher Verhältnisse im fünften und vierten Jahrhundert vor Christus.⁴⁴

40 Auch neuerdings postuliert Rainer Albertz: Exodus. Band I: Ex 1–18. Zürich 2012 (Zürcher Bibelkommentare. Altes Testament 2.1), S. 255, für den poetischen Kern des Liedes in 2. Mose 15,21b eine Datierung in das zehnte oder neunte Jahrhundert vor Christus.

41 Vgl. dazu die Interpretationen bei Rapp (Anm. 28), S. 211–213.222–224, und Helmut Utzschneider, Wolfgang Oswald: Exodus 1–15. Stuttgart 2013 (Internationaler Exegetischer Kommentar zum Alten Testament), S. 341–343.

42 In Micha 6,4f. heißt es: 4 Denn ich habe dich aus dem Land Ägypten heraufgeführt und aus dem Sklavenhaus habe ich dich freigekauft. Ich sandte vor dir her Mose, Aaron und Mirjam. 5 Mein Volk, erinnere dich, was Balak, der König von Moab, geraten hat und was ihm Bileam, der Sohn Beors, antwortete – von Schittim bis Gilgal –, um zu erkennen die Gerechtigkeitstaten YHWHs (hebräisch: *l'ma'an da'at šidqôt YHWH*). Vgl. zum Text Rapp (Anm. 28), S. 346–351.355–361.

43 Rapp (Anm. 28), S. 230.386, spricht in diesem Kontext von „gesellschaftlichen Eliten“, „gebildeten Frauen“. Weiterhin betont sie (ebd., S. 231): „Die Frauen, die Mirjam begleiten, deuten auf eine Gruppe musizierender gebildeter Frauen, möglicherweise aus der Königsdynastie oder der jüdischen Oberschicht in persischer Zeit, hin. Dass solche gebildeten Frauen sowohl lehrten als auch das gesellschaftliche Leben mitgeprägt haben, ist längst erwiesen.“ Die späte Judit-Überlieferung, die auf Motive und Formulierungen aus den Mirjam- und Debora-Texten (2. Mose 15,20f.; Ri 4–5) zurückgreift, verknüpft in der Frauengestalt der Judit explizit Prophetisches mit Weisheitlichem: vgl. Renate Egger-Wenzel: Mirjam, Debora und Judit – eine Prophetinnentradition? In: *Biblical Figures in Deuterocanonical and Cognate Literature*. Hg. von Hermann Lichtenberger, Ulrike Mittmann-Richert. Berlin/Boston 2009 (Deuterocanonical and Cognate Literature Yearbook 2008), S. 95–122, v. a. S. 117–120.

44 Vgl. dazu Rainer Kessler: Mirjam und die Prophetie der Perserzeit. In: *Gotteserdung. Beiträge zur Hermeneutik und Exegese der Hebräischen Bibel*. Stuttgart 2006 (Beiträge zur Wissenschaft

Greift man noch einmal die Rahmenfunktion des Textes auf, dann schließt 2. Mose 15,19–21 ab, was in 2. Mose 2,1–10 seinen Anfang nahm.⁴⁵ Bekanntlich bringt eine Tochter Levis einen Sohn zur Welt, der schön ist und zunächst verborgen werden muss. Schließlich setzt die Mutter das Kind im Nil aus. Die Pharaonentochter zieht es aus dem Wasser: eine Anspielung auf die Volksetymologie des Namens ‚Mose‘ (2. Mose 2,10: hebräisch *mšh*, ‚herausziehen‘).⁴⁶ Die Erzählung wurde, unter Berücksichtigung von 2. Mose 1, prominent in Fresken der Synagoge von Dura-Europos aus dem dritten Jahrhundert nach Christus ins Bild gesetzt. Im unteren Register der Westwand (*WC4*), zur rechten des Tora-Schreins, sieht man die Rettung Moses in vier Szenen unterteilt:⁴⁷ Rechts außen thront der Pharaon, umgeben von zwei Dienern. Das offene Stadttor in einer angedeuteten befestigten Stadt könnte die Städte Pithom und Ramses symbolisieren (2. Mose 1,11). Weiter links stehen die beiden ägyptischen Hebammen Schifra und Pua, die alle neugeborenen Hebräer ermorden sollen (2. Mose 1,15f.). In der zweiten Szene setzt die Mutter Jochebed den Mose in einem Kästchen auf dem Nil aus. Die dritte Szene zeigt die nackte Pharaonentochter, wie sie Mose aus dem Nil rettet, dahinter ihre Dienerinnen.⁴⁸ In der vierten Szene erscheint Mirjam, die das Kind der Mutter übergibt. Auch im Text von 2. Mose 2,4 wird die, hier allerdings namenlos bleibende, „Schwester“ des Mose eingeführt:

des Alten und Neuen Testaments 170), S. 81–88. Zu weiteren Argumenten s. auch Rapp (Anm. 28), S. 228f.

45 Zum Folgenden vgl. auch Kugel (Anm. 33), S. 611.

46 Die Verbalwurzel ist darüber hinaus nur noch einmal im Alten Testament belegt, nämlich in 2. Sam 22,17 (= Ps 18,17).

47 Vgl. Rachel Hachlili: *Ancient Jewish Art and Archaeology in the Diaspora*. Leiden u. a. 1998 (Handbuch der Orientalistik I/35), S. 121f. Kurt Weitzmann, Herbert L. Kessler: *The Frescoes of the Dura Synagogue and Christian Art*. Washington, D. C. 1990 (Dumbarton Oaks Studies 28), S. 26–34, gehen von drei Szenen aus: (1) Die befestigte Stadt mit Stadttor (2. Mose 1,11), (2) Pharaon weist Schifra und Pua an, und Jochebed setzt den Mose-Knaben aus, (3) Rettung des Mose durch die Pharaonentochter, Kommunikation der Mirjam mit der Pharaonentochter (ausgestreckter Arm) und Übergabe Moses an seine Mutter.

48 Dies entspricht nicht der Erzählung in 2. Mose 2 (V.5), in der die Magd der Pharaonentochter das Kind aus dem Nil zieht. Die Version aus Dura-Europos begegnet allerdings im Targum Onkelos (TO zu 2. Mose 2,5) zum Exodus-Buch: vgl. Weitzmann, Kessler (Anm. 47), S. 29.31. Tessa Rajak: *The Dura-Europos Synagogue. Images of a Competitive Community*. In: *Dura-Europos. Crossroads of Antiquity*. Hg. von Lisa R. Brody, Gail L. Hoffman. Chesnut Hill, MA, 2011, S. 141–154, hier S. 147, verweist für die Umgestaltung der Motivik auf die Exagoge des ‚Tragikers‘ Ezechiel (TragEz 19–22). Zu TO und TragEz und der Interpretation der Darstellung in Dura-Europos vgl. auch Kugel (Anm. 33), S. 528–530.

Hebräisch:

watetaššab ^ʔ*hotô*

merāhoq ^l*de'āh*

mah je'āsəh *lô*

Und es stellte sich seine Schwester

in der Ferne hin, um zu erkennen/erfahren,

was ihm geschehen würde.

Die jüdische Interpretation hat schon früh die vermeintliche Doppeldeutigkeit von 2. Mose 2,4 genutzt: „... um zu sehen, was *ihm* geschehen werde“⁴⁹ bzw. „... um zu sehen, was *durch ihn* geschehen werde“.⁵⁰ Vorausgesetzt, die Schwester des Mose aus 2. Mose 2 wird mit Mirjam gleichgesetzt, so wäre die Prophetin als Mose-Prätendentin oder Mose-Ansagerin, als ‚Wegweiser‘ in die Mose-Prophetie, zu deuten. Zunächst belegt, wenig überraschend, die antik-jüdische Rezeption von 2. Mose 2, dass die ursprünglich namenlose Schwester wie selbstverständlich mit Mirjam identifiziert wird.⁵¹

Mit Blick auf eine Mirjam, die das Bruderleben Moses prophetisch bereits antizipiert und dabei auch besonderes Offenbarungswissen in Anschlag bringt, ist vor allem das um die Zeitenwende zu datierende Werk *Liber Antiquitatum Biblicarum* von Interesse. Die wohl im ersten Jahrhundert nach Christus⁵² entstandene Schrift wurde lange fälschlicherweise dem jüdischen Philosophen Philo Alexandrinus zugeschrieben, weshalb sie bis heute auch unter der Bezeichnung ‚Pseudo-Philo‘ kursiert. Sie erzählt die biblische Geschichte von Adam bis zum Tod Sauls nach. In LAB 9,9f. heißt es:

9 *Da brach auf Amram vom Stamm Levi und nahm eine Frau* von seinem Geschlecht mit Namen Jakobe. Und es geschah, als er sie nahm, ahmten ihn die anderen nach und sie

⁴⁹ So die übliche Interpretation des Halbverses, der den hebräischen Buchstaben *Lamed* [l] mit Personalsuffix am Ende als *Lamed applicationis* auffasst: vgl. Ernst Jenni: Die hebräischen Präpositionen. Band 3: Die Präposition *Lamed*. Stuttgart 2000, S. 117–119; Rubrik 5174; vgl. auch Gesenius (Anm. 2), S. 1021b.

⁵⁰ Allerdings lässt sich bei der durchaus häufigen Konstruktion der hebräischen Verbalwurzel *‘Sh*, ‚tun, machen‘, im Stamm *Niph'al* mit nachfolgendem *Lamed* und enklitischem Personalpronomen im Alten Testament kein eindeutiger Fall jenseits des *Lamed applicationis* ausfindig machen (vgl. nur 2. Mose 21,31; 3. Mose 24,19; 4. Mose 15,34; Ri 11,37; Jes 3,11; Jer 5,13).

⁵¹ Vgl. das in das zweite Jahrhundert vor Christus zu datierende, Abschnitte aus den Büchern 1. Mose und 2. Mose fortschreibende und interpretierende Jubiläenbuch (Jub 47,4) sowie der ‚Tragiker‘ Ezechiel (TragEz 18–26), *Liber Antiquitatum Biblicarum* (LAB 9,9–10) und Josephus (Ant 2,226).

⁵² Fraglich ist, ob LAB noch vor oder aber erst nach der Zerstörung des Zweiten Tempels im Jahre 70 nach Christus entstanden ist. Für eine „Spätdatierung“ zwischen 75 und 132 plädiert etwa Christian Dietzfelbinger: *Pseudo-Philo. Antiquitates Biblicae. Liber Antiquitatum Biblicarum*. In: *Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit II/2*. Hg. von Werner Georg Kümmel. 2. Auflage. Gütersloh 1979, S. 91.95f. Demgegenüber argumentiert Hanna Tervanotko: *Denying Her Voice. The Figure of Miriam in Ancient Jewish Literature*. Göttingen 2016 (*Journal of Ancient Judaism. Supplements* 23), S. 251, für eine Entstehung vor 70.

nahmen sich Frauen. Diesem aber war ein Sohn und eine Tochter (zuteil); und ihre Namen waren Aaron und Maria. 10 Und der Geist Gottes fiel auf Maria bei Nacht, und sie sah einen Traum, und sie erzählte (ihn) ihren Eltern am Morgen und sprach: ‚Ich sah in dieser Nacht, und siehe, ein Mann stand da in leinemem Gewand und sprach zu mir: ‚Geh und sag deinen Eltern: Siehe, was geboren wird von euch, soll ins Wasser geworfen werden, weil durch ihn das Wasser ausgetrocknet werden wird. Und ich werde durch ihn Zeichen tun und mein Volk retten, und er wird immer seine Führerschaft ausüben.‘ Und als Maria ihren Traum erzählt hatte, glaubten ihre Eltern nicht.⁵³

Die parabiblische Ausgestaltung von 2. Mose 2 legt der Mirjam den Bericht einer Traumvision (lat. *somnium*) in den Mund, vermittelt durch einen Engel (vgl. Ez 9,11; Dan 10,4f.). Der Trauminhalt, konkret in der Passage „weil durch ihn das Wasser ausgetrocknet werden wird. Und ich werde durch ihn Zeichen tun und mein Volk retten“, thematisiert das Exodus-Ereignis und weitere Taten Moses. Mirjam agiert in der Vermittlung dieser Inhalte also als Prophetin.⁵⁴ Zudem zeichnet sich Mirjam durch ein Plus an Wissen gegenüber ihrer Familie aus. Offensichtlich handelt es sich bei der nächtlichen Offenbarung um Geheimwissen, und das *Liber Antiquitatum Biblicarum* greift dabei auf eine Motivkonstellation und Hermeneutik zurück, die auch in den aramäischen ‚Visionen Amrams‘ aus den Handschriften vom Toten Meer begegnen.⁵⁵

Zu beachten ist das Fragment 4QVisions of Amram^d ar (= 4Q546) Fragment 12, Z. 4, ein Text aus dem frühen zweiten Jahrhundert vor Christus, in dem Mirjam ausdrücklich als Geheimnisträgerin erscheint, wenn es heißt: „und das Geheimnis Mirjams schuf er für s[ie]“. ⁵⁶ Längst ist bekannt, dass das persische Lehnwort *raz*, ‚Geheimnis‘, sowohl Prophetisch-Visionäres als auch Weisheitliches konnotiert und insbesondere prominente Figuren der Heilsgeschichte im antiken Judentum (Daniel, Henoch, Noah, Mirjam) entsprechend als Weise charakterisiert.⁵⁷

Insgesamt ergeben die angestellten Textvergleiche ein Mirjam-Bild, das bei prominenten alttestamentlichen Traditionen wie 2. Mose 15 und 2. Mose 2 seinen Ausgang nimmt und mit Hilfe antik-jüdischer Fortschreibungen die Prophetin als mit ausgezeichnetem Offenbarungswissen ausgestattete Weise konturiert.

⁵³ Übersetzung nach Dietzfelbinger (Anm. 52), S. 125. Die Hervorhebungen stehen im Original zur Kennzeichnung der Bibelbezüge.

⁵⁴ So formuliert Tervanotko (Anm. 52), S. 255: „The reference to Miriam predicting future events to her family makes Miriam appear as a prophetic figure.“

⁵⁵ Vgl. Tervanotko (Anm. 52), S. 259–261.

⁵⁶ Aramäisch: *wrʒ mrjm ʿbd lh|wn*. Zum Text des Fragments vgl. Émile Puech: Qumrân Grotte 4.XXII: Textes Araméens. Première Partie. 4Q529–549. Oxford 2001 (Discoveries in the Judaean Desert XXXI), S. 364 und Tafel XX.

⁵⁷ Vgl. Tervanotko (Anm. 52), S. 135–138.

4 Ergebnis

Die Ergebnisse zu den etymologischen, prosopographischen und traditionsgeschichtlichen Hinweisen auf ‚Maria‘ bleiben, trotz oder gerade wegen der Namenshäufigkeit in jüdisch-christlichen Kulturkreisen, eher opak. Eine gesicherte Namensbedeutung existiert bisher nicht. An der weit verzweigten Belegdichte des Namens fällt allerdings auf, dass im Judentum der Spätantike, also im zweiten bis siebten Jahrhundert nach Christus, die Häufigkeit der Namensbelege stark abnimmt, was möglicherweise auf die intensive Adaption der ‚Maria‘ im sich verbreitenden Christentum zurückzuführen ist.

Die koranischen Perioden der mekkanischen und medinensischen Verkündigung Mohammeds verknüpfen in Maria jüdische und christliche Traditionen, die sowohl die Aspekte von Reinheit und Askese als auch die von Prophetie und Weisheit bei *Maryam*-Maria hervorheben. Während ersterer Aspekt stärker in den christlichen Traditionszusammenhang gehört, sind Prophetie und Weisheit deutlicher dem jüdischen Kultur- und Religionskontext zuzuordnen. Beides verbindet der Koran unter Inkaufnahme offensichtlicher Anachronismen.

Während die asketische Traditionslinie Marias literarisch bereits in frühchristlichen Texten der Apologeten und apokryphen Evangelien ihren Niederschlag findet, verweist das Prophetisch-Weisheitliche eher in den jüdischen Traditionsraum. Bereits die jüdischen Pseudepigraphen und in ihrem Gefolge die Ikonographie der Synagoge von Dura-Europos schaffen in der Identifizierung der in 2. Mose 2 noch namenlosen Schwester Moses mit Mirjam die Voraussetzung für jene Interpretation. Aber schon 2. Mose 15,19–21 deutet zumindest an, dass die Prophetie Mirjams keine ekstatische, sondern eine theologisch gelehrte, weisheitlich interpretierende Form darstellt. Texte des zweiten vorchristlichen (Handschriften vom Toten Meer: die ‚Visionen Amrams‘) und ersten nachchristlichen Jahrhunderts (*Liber Antiquitatum Biblicarum*) bestätigen dann die Verortung der Mirjam-Maria ‚zwischen Prophetie und Weisheit‘.