

Krieg und Frieden

Maria, Elisabet und die vielgepriesenen Frauen Israels (Lk 1,39–45)

Wilfried Eisele

Wer in die Krypta der 1910 geweihten Dormitio-Basilika auf dem Jerusalemer Zionsberg hinabsteigt,¹ betritt eine niedrige Rotunde mit einem Kuppelbau in der Mitte, der den Gedächtnisort der Entschlafung Mariens markiert.² Unten stellt eine Skulptur aus Holz und Elfenbein die ruhende Maria dar.³ Im Gewölbe darüber ist ein Mosaik mit den Brustmedaillons von sieben Personen angebracht.⁴ Das mittlere Medaillon zeigt Christus, der seine Mutter mit den Worten von Hld 2,10 in die himmlische Herrlichkeit einlädt, wie ein umlaufendes Schriftband in lateinischer Sprache verdeutlicht: *surge propera amica mea columba mea formosa mea et veni* („steh auf, beei dich, meine Freundin, meine Taube, meine Schöne, und komm!“).⁵ Die umgebenden sechs kleineren Medaillons stellen Frauengestalten des Alten Testaments dar: Eva mit Schlange und Apfel, Mirjam mit der Pauke, Jaël mit Hammer und Pflock, Judit mit

¹ Die Krypta wurde bereits 1904 geweiht; vgl. Peitz, Architektur 291 f.

² Vgl. Jacobs, Basilika 13; Krüger, Dormitio-Basilika 14; ders., Marienkirche 299.301 f.

³ Das Gewand war „ursprünglich silbern und golden gefasst“ (Krüger, Dormitio-Basilika 13). „Geblieden ist nach dem 1948er Krieg und der Besetzung der Kirche nur noch der Holzkern. Auch die Elfenbeinhände mussten ersetzt, die Nase im ebenfalls elfenbeinernen Gesicht repariert werden“ (www.dormitio.net/orte/abtei/basilika/marienfigur/index.html; 03. 11. 2014).

⁴ Vgl. Krüger, Dormitio-Basilika 14; Jacobs, Basilika 13.

⁵ Meist wird Hld 2,13 (*surge amica mea speciosa mea et veni*) als Belegstelle angegeben; so bei Jacobs, Basilika 13; Krüger, Dormitio-Basilika 13; Küchler, Jerusalem 630, die alle entsprechend übersetzen: „Steh auf, meine Freundin, meine Schöne, und komm!“ Der Text des Schriftbandes enthält aber zusätzlich den Imperativ *propera* und den Vokativ *columba mea*; beide Elemente sind nur in Hld 2,10 belegt, und Letzteres auch dort nur von einem Teil der Vulgata-Handschriften. Indes sind die Adjektive *speciosa* und *formosa* nahezu synonym und daher in der deutschen Übersetzung kaum zu unterscheiden.

dem Haupt des Holofernes, Rut mit einer Garbe, Ester in königlichem Schmuck.⁶ Ein Bezug zur Entschlafung Mariens oder überhaupt zu ihrer Person wird weder angezeigt noch liegt er auf der Hand. So stellt sich unwillkürlich die Frage: Was haben diese Frauen mit Maria gemeinsam, außer dass sie Frauen sind?

Mit Mirjam, der Schwester des Mose, verbindet Maria nicht nur der gleiche Name,⁷ sondern auch ihre Rolle als Hymnensängerin (Ex 15,20 f.; Lk 1,46–55). Rut gehört neben Tamar, Rahab und der Frau des Urija (Batseba) zu jenen vier Frauen, die Matthäus im Stammbaum Jesu erwähnt (Mt 1,1–17; bes. V. 3.5f.). Lukas nennt in seiner Version des Stammbaums zwar keine Frauen (Lk 3,23–38). Er hat aber mit der Begegnung zwischen Maria und Elisabet eine Szene geschaffen, in der nicht nur die beiden Erzählfäden seiner Kindheitsgeschichte zusammenlaufen (in den beiden schwangeren Frauen begegnen sich Johannes und Jesus zum ersten Mal), sondern zugleich die Erinnerung an große Frauengestalten der Bibel Israels wachgerufen wird (Lk 1,39–45).

Zugleich nimmt „*Mariae Heimsuchung*“ (lat. *visitatio*)⁸, wie die Sze-

⁶ Bei der Schreibung der Eigennamen folge ich Lange, Verzeichnis. Nur in Zitaten aus Kraus/Karrer, Septuaginta, wird die dortige Schreibweise der Eigennamen beibehalten.

⁷ Hebräisch מִרְיָם, griechisch gewöhnlich transskribiert Μαριάμ, in Lk 2,19 gräzisiert Μαρία.

⁸ So der traditionelle Name des auf Lk 1,39–56 basierenden Festes; vgl. Maas-Ewerd, Art. Marienfeste 1371. Die deutsche Festbezeichnung ist inzwischen befremdlich geworden, weil „Heimsuchung“ und „heimsuchen“ im heutigen Sprachgebrauch nurmehr negativ besetzt sind. Über die ursprüngliche Bedeutungsbreite des Substantivs informiert Grimm, Wörterbuch 10, 883f., s. v. „heimsuchung“: 1) *besuch, heimsüchung, congressus, visitatio* [...]. 2) *von gott* [...] *in gnädigem, freundlichem sinne: gottes gnädige heimsuchung* [...]. 3) *öfter heimsuchung besuch des strafenden gottes, so dasz das wort geradezu in die bedeutung strafe, strafgericht übergeht* [...]. 4) *heimsuchung, eindringen in ein haus als friedensbrecher* [...].“ Darüber hinaus werden für das Verb ebd. 857f., s. v. „heim“, noch folgende Bedeutungen angegeben (ich führe die vorherige Zählung fort): 5) Außer Gott „können auch übel, plagen heim suchen“. 6) Im Sinne einer Musterung kann „heim suchen, prüfend besuchen, untersuchen“ bedeuten. 7) In der Rechtssprache meint es auch „*haussuchung halten, zu erforschung eines verbrechens*“. 8) Schließlich kann „heim suchen wie ansuchen, beghehren“ gebraucht werden. Dasselbe Bedeutungsspektrum deckt über weite Strecken die hebräische Wurzel קָרַב ab (vgl. Gesenius¹⁸ s. v.), die über die latei-

ne traditionell genannt wird, die Begegnung zwischen Johannes dem Täufer und Jesus bei dessen Taufe im Jordan (Lk 3,21 f. par. Mk 1,9–11) vorweg. So erzählt Lukas den doppelten Anfang sowohl des Gottessohnes als auch seines Vorläufers einmal in ihrer Kindheit (Lk 1,5–2,52) und dann zu Beginn ihres öffentlichen Wirkens (Lk 3–4): „Das Geschichtswerk des Lukas beginnt mit zwei Kindheitsgeschichten. Die Gestalten des Täufers Johannes und Jesu von Nazaret werden so in einer für das Gesamtwerk einzigartigen Weise hervorgehoben. Die ersten vier Kapitel des lukanischen Doppelwerks sind der Darstellung der Rollen dieser beiden Protagonisten und ihres Verhältnisses zueinander gewidmet.“⁹ Dem entsprechen die beiden Knotenpunkte bei der Heimsuchung Mariens und bei der Taufe Jesu (vgl. Beilage 1).¹⁰

nischen Bibelübersetzungen anscheinend den lateinischen Begriff *visitatio* mitgeprägt hat (vgl. Baier, Georges s. v.). „Heimsuchung“ ist inzwischen ein veralteter Begriff. Leider gibt es aber kein anderes deutsches Wort, das dieselbe breitgefächerte Semantik aufweist.

- ⁹ Löning, Geschichtswerk 58. Löning verweist auf den Synchronismus in Lk 3,1–2a, der an die Zeitangaben in Lk 1,5a; 2,1f. anknüpft und dadurch die Teile A und B miteinander verbindet. Zur Abgrenzung nach hinten vgl. Klein, Lukas-evangelium 79: „In 4,44 liegt insofern ein Einschnitt vor, als Jesus bis dahin allein wirkt, während mit 5,1 seine Wirksamkeit unter den Jüngern beginnt.“ Lukas verschiebt aber nicht nur die Berufung der ersten Jünger (Lk 5,1–11 par. Mk 1,16–20) hinter den sogenannten „Tag von Kafarnaum“ (Lk 4,31–44 par. Mk 1,21–39), sondern vertauscht auch die summarischen Notizen, die diesen Tag in beiden Evangelien rahmen (Mk 1,14f.38f. par. Lk 4,15.43f.). Der Sache nach entspricht so die Endnotiz bei Lukas (4,43f.) der Anfangsnotiz bei Markus (1,14f.). Denn nur an diesen beiden Stellen werden die Kernworte der Botschaft Jesu – „(das) Evangelium (verkünden)“ (εὐαγγέλιον / εὐαγγελίζεσθαι) und „Reich Gottes“ (βασιλεία τοῦ θεοῦ) – ausdrücklich erwähnt, während in Lk 4,15 und Mk 1,39 nur allgemein von „lehren“ (διδάσκειν) bzw. „predigen“ (κηρύσσειν) die Rede ist. Den Auftritt Jesu in seiner Heimat (Lk 4,16–30 par. Mk 6,1–6a) baut Lukas zwar für seine Leser zu einer programmatischen Episode aus, ordnet ihn aber gleichzeitig noch den Erzählungen von seiner Herkunft zu. In die große Öffentlichkeit tritt Jesus erst mit dem Evangelium vom Reich Gottes (Lk 4,43f.) und der Berufung der ersten Jünger (Lk 5,1–11), mag er auch vorher schon in Kafarnaum gewirkt haben.
- ¹⁰ Diese Analyse setzt den allgemeinen Konsens voraus, wonach Maria bei der Begegnung mit Elisabet bereits schwanger war. Dagegen hat Wolter, Maria 405–422, darauf hingewiesen, dass Lukas den Zeitpunkt ihrer Empfängnis nirgendwo mitteilt. Er falle aber keineswegs mit der Ankündigung der Geburt Jesu in eins

1. Maria, Judit und Jaël

1.1 Die vielgepriesenen Frauen Israels

In dieser sog. Heimsuchungsszene wird Maria mit herausragenden Frauen aus der erinnerten Geschichte Israels in Verbindung gebracht. Dies geschieht durch deutliche Anspielungen auf alttestamentliche Erzählungen, die der schriftkundigen Leserschaft Analogieschlüsse auf heilsgeschichtliche Vorbilder und somit typologische Deutungen der Begegnungsszene sowie der Rolle Mariens darin erlauben. Auf diese Weise erinnert die Eulogie Mariens durch Elisabet in Lk 1,42 an entsprechende Eulogien Judits (Jdt 13,18) und Jaëls (Ri 5,24) nach ihren jeweiligen Rettungstaten.¹¹ Bevor wir diese Texte miteinander vergleichen, mag eine kurze Erinnerung an die jeweiligen Kontexte von Nutzen sein.

Nach Ri 4 werden die Israeliten von Jabin, dem kanaanäischen König von Hazor, unterdrückt. Gegen dessen Feldherrn Sisera zieht Barak, veranlasst und begleitet von der Prophetin Debora, in den Krieg. Debora sagt ihm allerdings voraus, der Sieg über Sisera werde einer Frau gehören. Wider Erwarten ist diese Frau nicht Debora selbst, ja nicht einmal eine Israelitin, sondern die Keniterin (Kinäerin) Jaël, in deren Zelt Sisera Zuflucht sucht, weil zwischen Jabin und den Kenitern Frieden herrscht. Dieser wird indes von Jaël jäh gebrochen, indem sie dem arglos in ihrem Zelt liegenden Sisera einen Zeltpflock durch den Schädel rammt und ihn dadurch tötet (Ri 4,17–21). In Ri 5 folgt ein Siegeslied Deboras und Ba-

(Lk 1,26–38), sondern werde von Lukas durch die Zeitangabe „in jenen Tagen“ (*ἐν ταῖς ἡμέραις ἐκεῖναις*) zu Beginn der Weihnachtsgeschichte (Lk 2,1) in die Zeit des heranwachsenden Täufers Johannes verlegt (Lk 1,80). Damit bestehe auch keine Spannung zwischen der Geburtsankündigung „in den Tagen des Herodes“ (Lk 1,5 – also vor 4 v. Chr.) und der Geburt Jesu zur Zeit der Steuerschätzung unter dem syrischen Statthalter Quirinius (6/7 n. Chr.; vgl. Lk 2,2). Auch der Segen Elisabets über „die Frucht deines Leibes“ (Lk 1,42) setze keineswegs voraus, dass Maria zu diesem Zeitpunkt bereits schwanger sein müsse. Insgesamt kann eine solche Lektüre freilich kaum überzeugen. Man müsste ja dann annehmen, dass zwischen der Ankündigung und der Geburt Jesu über zehn Jahre liegen. Es bliebe völlig unerklärlich, wie Elisabet Maria bereits zu Beginn dieses langen Zeitraums als „die Mutter meines Herrn“ (Lk 1,43) ansprechen könnte.

¹¹ Vgl. die Randnotiz zu Lk 1,42 bei Nestle-Aland; außerdem Serra, Frau 82 f.

raks, das unter anderem die Rettungstat Jaëls besingt (Ri 5,24–27). Ihrem Vorbild folgt die Witwe Judit während der Belagerung der Stadt Betulia durch die Assyrer (Jdt 10–13). Als Überläuferin getarnt, begibt sie sich ins assyrische Lager zum Feldherrn Holofernes, der sich von ihrer Schönheit blenden lässt. Als er nach einem Gelage in seinem Zelt in volltrunkenem Zustand vornüber auf seine Bettstatt niedersinkt, enthauptet ihn Judit mit seinem eigenen Schwert und bringt seinen Kopf anschließend als Trophäe nach Betulia, wo sie vom Stadtoberhaupt Usija mit der Eulogie Jdt 13,18–20 empfangen wird.

Vergleichen wir nun die Eulogien Marias, Judits und Jaëls,¹² so fällt eine doppelte Strukturanalogie ins Auge (vgl. Beilage 2):

a) Mit einer superlativisch zu verstehenden Wendung hebt der Segensspruch die jeweils Angesprochene über die Menge aller übrigen Frauen hinaus (Lk 1,42d; Jdt 13,18e; Ri 5,24b). Dies geschieht im Griechischen mittels unterschiedlicher Formulierungen, die teilweise nur dann verständlich sind, wenn sie als Hebraismen bzw. Septuagintismen erkannt werden.¹³

¹² Die Eulogie Judits hat mit Jdt 13,18d.g.h ihrerseits eine enge Parallele in der Eulogie Abrahams durch Melchisedek in Gen 14,19f.: „Gesegnet (sei) Abram vom höchsten Gott, der den Himmel und die Erde erschaffen hat, und gesegnet (ist) der höchste Gott, der dir deine Feinde in die Hände gegeben hat“ (εὐλογημένος Ἀβραμ τῷ θεῷ τῷ ὑψίστῳ, ὃς ἐκτίσεν τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν, καὶ εὐλογητὸς ὁ θεὸς ὁ ὑψίστος, ὃς παρέδωκεν τοὺς ἐχθρούς σου ὑποχειρίους σοι); vgl. Moore, Judith 233. Wir können Gen 14,19f. hier beiseite lassen, weil über die formelhafte Einleitung εὐλογημένος hinaus keine spezifische Verbindung zu Lk 1,42 besteht.

¹³ In Ri 5,24b.e als dem einzigen ursprünglich hebräisch verfassten Textstück übersetzt die Septuaginta das zweimalige מִשְׁפָּחָא beide Male mit ἐκ γυναικῶν (so der A-Text) bzw. einmal mit ἐν γυναιξίν und einmal mit ἀπὸ γυναικῶν (so der B-Text). – Mit der Formulierung ἐκ γυναικῶν versucht der A-Text, beide Aspekte des hebräischen Präpositionalausdruckes, der sowohl den Superlativ umschreiben als auch den Urheber beim Passiv angeben kann, wiederzugeben. Der Urheber wird im Hebräischen sonst meist mit הָ, im Griechischen mit ὑπό angegeben. Der Genitivus partitivus steht im Griechischen gewöhnlich ohne ἐκ, während die partitive Verwendung von ἵνα anstelle des Superlativs im Hebräischen geläufig ist. Vgl. Gesenius/Kautzsch, Grammatik § 121 f.133g; Bauer/Aland, Wörterbuch s. v. ἐκ 3.e und 4.a. – Mit der Wendung ἐν γυναιξίν scheint der B-Text hingegen von Hld 1,8; 5,9; 6,1 beeinflusst zu sein, wo mit מִשְׁפָּחָא הָאֵלֹהִים

b) Die Lobpreisformel vom Wortstamm εὐλογε- („gesegnet / gepriesen“) erscheint in allen drei Eulogien verdoppelt. Dadurch entsteht eine zweigliedrige parallele Struktur. In Ri 5,24 preisen beide Glieder Jaël mit leicht veränderter Diktion (synonymer Parallelismus).¹⁴ In Jdt 13,18 gilt der Segen / Lobpreis zuerst Judit und dann Gott (synthetischer Parallelismus); denn Gott ist es, der Judit „gelenkt hat zur Verwundung des Kopfes des Befehlshabers unserer Feinde“ (Jdt 13,18h).¹⁵ Bei Lukas ist es ähnlich, wenn auch nur indirekt ausgesprochen. Wenn Marias Leibesfrucht gepriesen und sie zugleich als Mutter des Herrn angesprochen wird (Lk 1,43), ist klar, dass auch hier der eigentliche Grund für die Segnung Mariens beim Herrn liegt, den sie in sich trägt. Unmittelbar ist der „Herr“ (κύριος) hier kein anderer als Christus. Insofern die Schwangerschaft Mariens auf die Herabkunft des Heiligen Geistes und die Kraft des

eine andere Umschreibung des Superlativs mit Hilfe des Artikels (vgl. Gesenius/Kautzsch, § 133g) gebraucht und von der Septuaginta mit ἡ καλλὴ ἐν γυναιξίν wörtlich übersetzt wird („die Schöne = die Schönste unter den Frauen“). Sachlich liegt diese Querverbindung nahe, wird doch auch Judits Schönheit als außerordentlich beschrieben (Jdt 8,7; 10,3f.23; 11,20–23). Andererseits betont auch der B-Text mit der Variation ἀπὸ γυναικῶν den Aspekt der Urheberschaft (die Präposition ἀπὸ steht hier also anstelle von ὑπὸ zur Angabe des Urhebers beim Passiv; vgl. Bauer/Aland, Wörterbuch s. v. ἀπὸ V. 6.), den der Ausdruck ἐν γυναιξίν nur insofern enthält, als der Lobpreis Jaëls, der unter den Frauen laut wird, wohl auch von denselben ausgeht. – Als Umschreibungen eines Superlativs sind ἐκ γυναικῶν und ἐν γυναιξίν nur vom Hebräischen her verständlich. Lukas verdankt den Ausdruck ἐν γυναιξίν in diesem Sinne der Septuaginta. Nur der Präpositionalausdruck παρὰ πάσας τὰς γυναῖκας τὰς ἐπὶ τῆς γῆς in Jdt 13,18e ist im Griechischen aus sich heraus im superlativischen Sinne zu verstehen („mehr als“); mit ἐν γυναιξίν teilt er außerdem den soziativen Aspekt („bei“; vgl. Bauer/Aland, Wörterbuch s. v. παρὰ, III.1.c und III.3).

¹⁴ Der Zusatz „im Zelt“ bzw. „in den Zelten“ (Ri 5,24e) ist nur eine stilistische Variation des Gleichen, die den Lobpreis Jaëls dort verortet, wo sie ihre Rettungstat vollbracht hat und wo die Frauen nach der damals üblichen Rollenverteilung generell ihren Platz hatten.

¹⁵ Zwar ist aus dem Zusammenhang von Ri 4–5 klar, dass auch dort der Herr den feindlichen Feldherrn „in die Hand einer Frau“ preisgibt (Ri 4,9). Ausdrücklich gesagt wird das aber in der Eulogie Ri 5,24–27 und überhaupt im Deboralied Ri 5 nicht mehr, wodurch die Eigeninitiative Jaëls umso deutlicher hervortritt. Dagegen wird im Juditbuch nicht nur an dieser Stelle die Initiative Gottes betont.

Höchsten zurückgeht (Lk 1,35), wird aber auch der Lobpreis Mariens letztlich theologisch begründet.

1.2 Gottes Befreiungsschlag „durch die Hand einer Frau“

Es besteht also kein Zweifel, dass Maria durch Elisabets Eulogie in eine Reihe mit Judit und Jaël gestellt wird. Die Frage ist nur: Was wissen wir, wenn wir das wissen? Ganz allgemein wird dadurch heilsgeschichtliche Kontinuität angezeigt: Der Gott, der sein Heil durch Maria wirkt, ist kein anderer als der, welcher auch schon durch Judit und Jaël zur Rettung seines Volkes eingegriffen hat. Das entspricht dem Anliegen des Lukas, die Geschichte Jesu tief in der Geschichte Israels zu verwurzeln, indem er speziell seine Kindheitserzählung (Lk 1–2) sprachlich wie sachlich fest mit dem unverwechselbaren Kolorit der Septuaginta imprägniert.

Es gibt aber auch noch spezifischere Bezüge zum Juditbuch, die sich ergeben, wenn man das *Magnificat* (Lk 1,46–55) in die Betrachtung mit einbezieht. Dort heißt es in V. 51 f. von Gott:

Lk 1,51f.

- 51 a „Mit seinem Arm (ἐν βραχίονι αὐτοῦ) hat er kraftvolle Taten (κράτος) vollbracht,
 b Überhebliche (ὑπερηφάνους) in der Gesinnung ihrer Herzen hat er zerstreut.
- 52 a Herrscher (δυνάστας) hat er von ihren Thronen gestürzt
 b und Niedrige (ταπεινούς) erhöht.“

Dem sind aus dem großen Gebet Judits (Jdt 9) die V. 9–11 zu vergleichen, wo sie Gott im Blick auf die assyrischen Belagerer und ihren Befehlshaber Holofernes bittet:

Jdt 9,9–11

- 9 a „Schau auf ihre Überheblichkeit [ὑπερηφάνιαν],
 b schick deinen Zorn auf ihre Häupter!
 c Gib in meine, der Witwe, Hand [ἐν χειρὶ μου τῆς χήρας]
 d die Kraft [κράτος] (zu dem), was ich plante!
 [...]

- 10 c Zerschmettere ihren Hochmut durch die Hand einer Frau [ἐν χειρὶ θη-
λείας]!
- 11 a Nicht auf Menge nämlich (stützt sich) deine Kraft [τὸ κράτος σου],
b und deine Herrschaft [ἡ δυναστεία σου] nicht auf Starke [ἰσχύουσιν],
c vielmehr bist Du der Gott der Niedergedrückten [ταπεινῶν] [...].¹⁶

In beiden Fällen steht der stolzen Überheblichkeit der einen die wehrlose Niedrigkeit der anderen gegenüber. Darin offenbart sich jedoch ein tieferer Gegensatz zwischen der Herrschaft der Starken und der Herrschaft Gottes, der sich auf die Seite der Niedrigen stellt. Seine Kraft zeigt sich dort wirksam, wo Menschen ihre Kraft zur Befreiung der Niedergedrückten einsetzen. Seine kräftige Hand ist dort im Spiel, wo Frauenhände die Kraft zum Befreiungsschlag finden. „In die Hand einer Frau wird der Herr Sisara preisgeben“ (ἐν χειρὶ γυναικός ἀποδώσεται κύριος τὸν Σισαρά - Ri 4,9), sagt Debora über Jaël und beeinflusst dadurch auch das Selbstverständnis von Jaëls Nachahmerin:

„Judith deutet ihr Tun in ihren Reden und Gebeten als Handeln Gottes durch ihre Hand: ‚der Herr hat ihn (Holofernes) erschlagen durch die Hand einer Frau‘¹⁷ (Jdt 13,15; vgl. Jdt 9,9.10; 13,14; 16,5–9). Unverkennbar wird mit der Wendung ‚durch die Hand einer Frau‘ auf die Ur-Rettungstat beim Exodus ‚durch die Hand des Mose‘¹⁸ bzw. durch die ‚Hand Gottes‘¹⁹ zurückverwiesen. Durch das in den Augen von Männern Schwächste und zu Angriff oder Verteidigung Ungeeignetste kann Gott einer verheerenden Weltmacht Einhalt gebieten. Der Anspruch des gewalttätigen Nabuchodonosor und seines Repräsentanten Holofernes ist damit als Selbstüberhebung (ὕπερηφανία) aufgedeckt (Jdt 6,19; 9,9).“²⁰

¹⁶ Soweit nicht anders angegeben, stammen alle deutschen Übersetzungen von Septuaginta-Texten aus Kraus/Karrer, Septuaginta.

¹⁷ Jdt 13,15: ἐπάταξεν αὐτὸν ὁ κύριος ἐν χειρὶ θηλείας.

¹⁸ Vgl. Ex 14,16.21.26 f.

¹⁹ Vgl. Ex 14,31; 15,6.12; außerdem Ex 15,16: „durch die große Kraft deines Armes“ (μεγέθει βραχίονός σου). Griechisch μέγεθος heißt „Größe“, im übertragenen Sinne auch „Kraft, Macht“; vgl. Liddell/Scott, Lexicon s. v. Die Übersetzung bei Kraus/Karrer, Septuaginta, entscheidet sich ganz für die wörtliche Bedeutung: „durch die Größe deines Armes“. Ohne Zweifel ist aber der Aspekt der Kraft an dieser Stelle bestimmend. Beides kann in der Formulierung „große Kraft“ mühelos zum Ausdruck gebracht werden.

²⁰ Schmitz/Engel, Judith 64. Im Deuteronomium und der davon abhängigen Literatur wird der Hendiadyoin „mit starker Hand und mit erhobenem Arm“ (Dtn

Das ist der heilsgeschichtliche Horizont, in dem sich die werdenden Mütter Maria und Elisabet begegnen und in den Lukas die endzeitliche Herrschaft Jesu einschreibt (Lk 1,32f.). Die literarische Rückbindung Mariens an die Figur der Judit und über Judit an Jaël und den Exodus vergegenwärtigt die Befreiungsgeschichte Gottes mit Israel, ohne die sein soteriologisches Handeln in Christus nicht nur unverständlich bliebe, sondern auch seiner geschichtlichen Verwurzelung entbehrte. Freilich ist dieser Hintergrund aus heutiger Sicht nicht unproblematisch. Denn die Rettung Israels geht einher mit der Vernichtung seiner Feinde. Die Texte bergen ein Gewaltpotential, das angesichts extremistischer Propaganda für den sogenannten „Heiligen Krieg“ und entsprechender Gewalttaten in unseren Tagen erschreckend wirken muss.²¹ Kann das Bild der Judit, mit dem Schwert in der einen und dem blutigen Haupt des Holofernes in der anderen Hand, uns wirklich noch Anlass zur Freude

4,34; 5,15; 26,8; Jer 32,21; Ps 136,12), im Griechischen ein Dativus instrumentalis (ἐν χειρὶ κραταιᾶ καὶ ἐν βραχίονι ὑψηλῷ), zum feststehenden Ausdruck für das rettende Handeln Gottes an Israel beim Auszug aus Ägypten. Die Israeliten werden daran erinnert, dass sie „die starke Hand und den erhabenen Arm“ (τῆν χεῖρα τὴν κραταιάν καὶ τὸν βραχίονα τὸν ὑψηλόν – Dtn 7,19; 11,2) Gottes zur Befreiung ihres Volkes gesehen haben und daher in einem besonderen Verhältnis der Treue zu ihm stehen, das in Gottes Erwählung gründet.

- ²¹ Demgegenüber ist es in höchstem Maße irritierend, wie G. v. Rad in einem Text, dessen Grundgedanken er nach eigenem Bekunden (Krieg 4) 1949 bei der *Society for Old Testament Study* in Wales vorgetragen hat und der in erster Auflage 1951 erschienen ist, vom „Heiligen Krieg“ im alten Israel sprechen konnte, ohne auch nur mit einer Silbe auf das wenige Jahre zurückliegende Grauen des Zweiten Weltkriegs einzugehen. Dies gilt umso mehr, als die Suche nach dem Terminus „Heiliger Krieg“ im Alten Testament „eine glatte Fehlanzeige liefert“ (Colpe, Krieg 15). Dazu bemerkt Colpe, Krieg 48: „Es ist erstaunlich, wie wenig Gerhard von Rad über die Berechtigung seines Buchtitels nachdenkt.“ Zur Sache stellt schon Weippert, Krieg 490, fest: „Der ‚Heilige Krieg‘ als eine von ‚profanen‘ Kriegen unterschiedene Institution ist weder im Alten Testament noch in außerbiblischen altorientalischen Texten nachweisbar. Es empfiehlt sich, den – auch sonst problematischen – Terminus zu vermeiden, wenn auf den von G. v. Rad und seinen Vorgängern und Nachfolgern damit bezeichneten Themenkreis Bezug genommen wird. Der von R. Smend gebrauchte Begriff ‚Jahwekrieg‘ kann toleriert werden, wenn er nicht exklusiv verstanden wird, sondern auch die Möglichkeit von ‚Assur-, Ištar-, Ninurta- u. a. Kriegen‘ zulässt.“ Vgl. auch Kang, War; Otto, Krieg; Stolz, Kriege.

sein, außer vielleicht in ästhetischer Hinsicht? Von einer ähnlichen Anfrage im Blick auf den Exodus berichtet Irmtraud Fischer:

„Als Alttestamentlerin werde ich um Ostern herum häufig angesprochen, warum wir ChristInnen denn an einem Freudentag wie dem der Auferstehung so ‚garstige alttestamentliche Texte‘ hören müssten, in denen davon erzählt werde, dass Gott massenhaft Leute in den Tod schickt, um sein Volk zu retten.“²²

In ihrer Antwort weist sie auf einen wichtigen Unterschied hin, den falsch verstandene Friedensliebe aus Trägheit, Feigheit oder anderen Gründen gerne geneigt ist zu verwischen:

„Die Exodus-Texte lenken die Empathie der Lesenden jeweils auf das unterdrückte, leidende Volk. Sein Schicksal steht im Zentrum, nicht das der Zwingherrn, die die Macht haben, das auszuführen, was sie androhen. Die Exodusgeschichte ist als *memoria passionis*, als Erinnern des Leidens, zu verstehen. Dieses darf deswegen nicht vergessen werden, weil nur so die Opfer von den Tätern unterschieden werden können.“²³

Die alttestamentlichen Befreiungsgeschichten sind partiisch, und sie müssen es sein, weil sonst die Opfer, die in Notwehr gehandelt haben, erneut unter die Räder kommen, bzw. Gott, der für ihr Recht eingetreten ist, fälschlich ins Unrecht gesetzt wird. Wer Opfer und Täter auf eine Stufe stellt, wirft Recht und Unrecht durcheinander und verwirrt dadurch nicht nur die Begriffe, sondern zementiert auch die häufig ungerechten Verhältnisse in unserer Welt. Darüber hinaus gibt es in unseren Texten eine Entwicklung. Einerseits wird weniger der Sieg in der Schlacht als vielmehr die Überwindung des Krieges gefeiert:²⁴

²² Fischer, Exodus 138.

²³ Fischer, Exodus 142.

²⁴ Diese Unterscheidung mag auf Anhieb marginal erscheinen, solange die Überwindung des Krieges die Vernichtung der Feinde voraussetzt. In der Tat macht sie die Toten nicht wieder lebendig. Sie hat aber enorme Auswirkungen auf die sich anschließende Friedensordnung, die nur dann Aussicht auf Bestand hat, wenn die Besiegten ihre Niederlage irgendwann als Überwindung des Krieges mitfeiern können, das heißt, wenn ein Zustand erreicht wird, der auf beiden Seiten begrüßt wird und auf gegenseitiger Anerkennung beruht. Voraussetzung dafür ist die Versöhnung der einstigen Gegner. Ein Beispiel aus jüngerer Zeit sind die Feierlichkeiten zur Landung der Alliierten in der Normandie (D-Day), an denen Gerhard Schröder sechzig Jahre danach am 6. Juni 2004 als erster deut-

„An zwei hervorgehobenen Stellen, in Jdt 9,7 im großen Gebet Judits und in Jdt 16,2 im Schlusshymnus, zitiert Judit Ex 15,3 nach der LXX: In der LXX ist die Aussage ‚JHWH ist ein Kriegsmann/-held‘ (so der hebräische Text) ersetzt durch κύριος συντρίβων πολέμους: ‚Der Herr ist einer, der Kriege zerschlägt‘ (die gleiche antimilitärische Umdeutung des hebräischen מַחֲרִיבֵי מַלְחָמָה *’iš miḥāmōt* ‚Kriegsmann‘ geschieht in Jes 42,13^{LXX}).“²⁵

Andererseits wird im Juditbuch überhaupt eine Lösung des Konflikts bevorzugt, die „nur“ ein einziges Opfer fordert, wo sonst vielleicht Hunderte oder gar Tausende Menschen gestorben wären. War im Richterbuch noch das ganze Heer Siseras vernichtet (Ri 4,16) und der Sieg der Israeliten durch den Meuchelmord Jaëls „nur“ vollendet worden, so tritt bei Judit an die Stelle der offenen Schlacht der Tyrannenmord,²⁶ der den

scher Bundeskanzler teilnahm (vgl. www.spiegel.de/politik/ausland/d-day-zeremonie-im-zeichen-der-versoehnung-a-303026.html – letzter Zugriff 06.12.2014). Spätestens zu diesem Zeitpunkt war klar, dass hier mit dem Sieg über Nazi-Deutschland letztlich nur die nachhaltige Überwindung des Krieges selbst durch das unaufhörliche Bemühen um Aussöhnung gefeiert werden konnte.

²⁵ Schmitz/Engel, Judit 63 f.; vgl. Schaper, Exodos 292–294. Dagegen Maier, Kriegsmann 291: „In allen drei Passagen ist übrigens (mit belanglosen Abweichungen) Krieg im Plural das Objekt von συντρίβειν [sic!], und das entspricht der Bedeutung ‚auf- bzw. aneinanderschlagen‘ von zwei Dingen. Gott zerschlägt also Krieg nicht, er schlägt Schlachtreihen aufeinander, wie jemand, der Feuer entfacht, er ist es, der Schlachten schlägt.“ Ebenso Dohmen, Exodus 347. Der Übersetzungsvorschlag insinuiert im Deutschen eine Idiomatik, die im Griechischen keineswegs gegeben ist: συντρίβειν πολέμους kann schlicht nicht „Schlachten schlagen“ heißen (dafür müsste im Griechischen ποιεῖσθαι πολέμους/μάχας o. ä. stehen). Wenn überhaupt, werden hier nicht Schlachtreihen, sondern Schlachten aufeinandergeschlagen und damit eben der Krieg selbst vernichtet. Der Ausdruck ist ohne Weiteres in diesem Sinne verständlich, wenn auch im kriegerischen Kontext überraschend. Das darf jedoch nicht dazu verleiten, seine einfache und klare Aussage ins Gegenteil zu verkehren.

²⁶ Wie dornig das Problem des Tyrannenmordes nach wie vor ist, zeigt beispielhaft die Geschichte Johann Georg Elasers, der am 8. November 1939 im Münchner Bürgerbräukeller einen Bombenanschlag auf Adolf Hitler verübte, den der Diktator überlebte, während acht Menschen starben und 63 verletzt wurden (vgl. www.georg-elsler-arbeitskreis.de/geattentat.php – letzter Zugriff 06.12.2014). Erst 1989 begann zeitgleich mit der Berliner Mauer auch die Mauer des Schweigens in Königsbrunn auf der schwäbischen Ostalb, wo Elser die längste Zeit seines Lebens verbracht hatte, langsam zu bröckeln. 1998 wurde dort eine Gedenkstätte für ihn eingerichtet, 2010 die überlebensgroße Elser-Statue von Friedrich

Bewohnern von Betulia einen Ausweg aus ihrer Zwangslage eröffnet, ohne dass zahlreiche Opfer zu beklagen wären. Angesichts dieser Alternative ist die Frage von Barbara Schmitz und Helmut Engel zweifellos berechtigt:

„Sind *militärische* Gegenwehr und Krieg wirklich moralisch besser oder ‚ehrvoller‘ als *die ganz unmilitärisch erreichte* Tötung des für Unglück, Ruin und Ermordung vieler Unschuldiger Verantwortlichen, wenn sich nur so verhindern lässt, dass er weiter verwüstet und mordet und andere dazu nötigt?“²⁷

Nein, sie sind es nicht, und sei es nur deshalb nicht, weil das Gerede vom Feld der Ehre in den meisten Fällen blanker Hohn und der reinste Euphemismus ist. Denn es setzt einen absolut fairen Kampf voraus, wie er vielleicht im Epos zwischen durch und durch edlen und freien Charakteren wie Hektor und Achill ausgetragen wird, wie es ihn aber zwischen den Söldnern des Holofernes und den in die Enge getriebenen Männern von Betulia allein schon deshalb nie gegeben hätte, weil die einen als Kriegsmaschine ihres Feldherrn missbraucht und die anderen zur verzweifelten Gegenwehr gezwungen worden wären. Dagegen setzt Judit auf die Waffen einer Frau, um Holofernes an seiner schwächsten Stelle zu packen: seiner Macht-Geilheit (Jdt 12,10–12).²⁸

Frankowitsch am Bahnhof aufgestellt. 2015 kam Oliver Hirschbiegels Film „Elser. Er hätte die Welt verändert“ in die Kinos (vgl. www.georg-elser-arbeitskreis.de/texts/elser-film-2015.htm – letzter Zugriff 05.05.2015; Neumann, Tat). Der anfängliche Widerstand gegen die Erinnerung an Elser erklärt sich teilweise aus Repressalien, welche die Königsbronner Bevölkerung nach dem fehlgeschlagenen Attentat von Seiten der Nazis erdulden musste (vgl. Soldt, Denkmal). Dahinter steckt aber die grundsätzliche Frage, wie der Tyrannenmord moralisch zu bewerten sei. Von der Antwort darauf hängt ab, ob und wie man gewillt ist, des Attentäters zu gedenken. Dieselben Fragen warf auch das Attentat vom 20. Juli 1944 auf, obschon Claus Schenk Graf von Stauffenberg und seine Mitverschwörer viel früher öffentliche Anerkennung fanden (vgl. Breuer, Tyrannentötung).

²⁷ Schmitz/Engel, Judit, 67.

²⁸ Darin ist sie am ehesten der *Lysistrate* des Aristophanes zu vergleichen, „in der schon der Name der Heldin Programm ist: *Die Heerauflösende*, eine athenische Bürgerin, will [...] endlich den mit Unterbrechungen nunmehr 20 Jahre währenden Krieg beenden und ruft zu diesem Zweck alle griechischen Frauen zu einem Liebestreik auf. Sie sollen sich ihren Männern so lange verweigern, bis diese zum Friedensschluss bereit sind – die erste Variante zum Thema *Make love, not war* in der Weltliteratur“ (Paulsen, Geschichte 170 f.).

1.3 Die Heimsuchung Gottes in Jesus Christus

Nicht nur die Eulogie Mariens durch Elisabet, sondern auch das anschließende *Magnificat* weist also auf die Rettungstats Judits und über sie auf Jaël und den Exodus zurück, und in den gleichen Farben malt Lukas sein Marienbild in der Heimsuchungsszene. Auch dann bleibt allerdings noch zu fragen, ob außer den Farben auch Formen übernommen worden sind. Wollte Lukas seine Kindheitserzählung nur ins Licht der Septuaginta tauchen, oder verband er damit weitergehende theologische Absichten, die sich am Evangelientext verifizieren lassen?²⁹ Ich meine schon.

Die Vorstellung vom „Herrn, der Kriege zerschlägt“ (κύριος συντριβῶν πολέμους) findet ihre genaue Entsprechung im Frieden unter den Menschen, den die Engel den Hirten auf den Feldern von Betlehem anlässlich der Geburt Christi verkünden (Lk 2,14). Er wird den Menschen zuteil, weil sie Gottes Wohlgefallen (εὐδοκία) gefunden haben,³⁰ wie es

²⁹ Unter rezeptionsästhetischen Gesichtspunkten ist diese Frage bedeutungslos, weil die bisher gemachten Beobachtungen ihre Relevanz für unser Verständnis der lukanischen Kindheitserzählung in jedem Fall behalten, unabhängig davon, ob Lukas sie nun bezweckt hat oder nicht. Insofern die biblischen Texte in der christlichen Überlieferungsgemeinschaft aber auch eine normative Geltung beanspruchen, die über die völlig subjektive Aneignung durch heutige Leserinnen und Leser hinausgeht, kann die Frage nach der mutmaßlichen Intention der inspirierten Autoren nicht gänzlich suspendiert werden. Eine christliche Theologie, die der biblischen Offenbarung nach-denkt, kann sicherlich darin viel mehr finden, als die Verfasser der biblischen Texte ursprünglich im Sinn hatten. Will sie sich aber nicht nur um sich selbst drehen, braucht sie ein Gegenüber, das aus inkarnationstheologischen Gründen nicht der Text allein sein kann, weil dieser nur das Zeugnis der geschichtlichen Offenbarung in Jesus Christus darstellt. Sie bezieht sich also letztlich auf eine historische Person, die nur über das Zeugnis anderer historischer Personen zugänglich wird. Deren eigene Aussageabsicht bei der Produktion ihrer Textzeugnisse ist daher von bleibender Bedeutung. Sie bestimmt zwar nicht in allem den Inhalt heutiger Lektüren, aber sie setzt ihnen dort eine Grenze, wo der Text als Äußerung eines Verfassers aus ferner Zeit das Seine nicht mehr sagen und zur Geltung bringen darf (vgl. Eisele, Metzgerzunft; Theobald, Exegese). Gerade in der Mariologie, wo die Allegoresen und Typologien oft wild ins Kraut schießen und in der persönlichen Frömmigkeit auch ihr Recht haben, ist diese Begrenzung als heilsames Korrektiv einer nüchternen Theologie nicht zu verachten.

³⁰ Vgl. Wolter, Lukasevangelium 130: „In der Wendung ἐν ἀνθρώποις εὐδοκίας

auch vom neugeborenen Sohn Gottes später bei seiner Taufe heißen wird: „Du bist mein geliebter Sohn, an dir habe ich Wohlgefallen gefunden (έν σοι εὐδόκησα – Lk 3,22). Markanterweise ist es der Gott „in den Höhen“ (έν ὑψίστοις), der auf Erden Frieden schafft, und damit derselbe „höchste Gott“ (ὁ θεός ὁ ὑψιστος), der Judit zu ihrer Befreiungstat gesegnet (Jdt 13,18) und dadurch den Krieg zerschlagen hat.

Der Friede als Leitkategorie der lukanischen Kindheits erzählung und Zielperspektive des Handelns Gottes in der Menschwerdung seines Sohnes kommt auch in den beiden anderen Lobliedern von Lk 1–2 zur Sprache. Er steht als Leitwort über dem *Nunc dimittis* des greisen Simeon (Lk 2,29): „Nun entlässt du deinen Sklaven, Herr, nach deinem Wort in Frieden“ (νῦν ἀπολύεις τὸν δοῦλόν σου, δέσποτα, κατὰ τὸ ῥῆμά σου έν εἰρήνῃ). Die Friedenssära, die Simeon mit der Geburt Jesu heraufziehen sieht, bedeutet seine eigene Entlassung, wobei das Verb ἀπολύειν im Zusammenhang mit δοῦλος an den Loskauf eines Sklaven oder mit εἰρήνη an den Freikauf eines Kriegsgefangenen denken lässt.³¹ Simeon spricht hier also nur vordergründig von sich selbst und seinem friedlichen Hinscheiden, hintergründig jedoch von der Erlösung aller Menschen, die wie Kriegsgefangene vom Friedenskönig (Lk 1,33) ausgelöst werden.

Das *Benedictus* des Zacharias gibt am Ende als Ziel allen göttlichen Handelns an, „zu lenken unsere Füße auf den Weg des Friedens“ (τοῦ κατευθῦναι τοὺς πόδας ἡμῶν εἰς ὁδὸν εἰρήνης – Lk 1,79). Dasselbe Ziel hatte Gott bereits verfolgt, als er Judit zur Beseitigung des kriegerischen Holofernes „lenkte“ (κατεύθυνεν – Jdt 13,18) und dadurch den Frieden wiederherstellte. Der Gott Israels „hat sein Volk (in Gnaden) heimgesucht und ihm Erlösung geschaffen“ (ἐπεσκέψατο καὶ ἐποίησεν λύτρωσιν τῷ λαῷ αὐτοῦ – Lk 1,68), und in seiner Barmherzigkeit „wird uns (in Gnaden) heimsuchen der Aufgang aus der Höhe“ (ἐπισκέψεται ἡμᾶς ἀνατολή ἐξ ὑψους – Lk 1,78). Dichter kann man es kaum zum Ausdruck bringen: Die Heimsuchung Gottes bringt seinem Volk Erlösung, Licht und Frieden.

[...] ist der attributive Genitiv nicht spezifizierend, sondern charakterisierend gemeint: Über die Menschen wird Gottes Wohlgefallen ausgerufen (vgl. auch PsSal 8,33).“

³¹ Vgl. Liddell/Scott, *Lexicon* s. v.

Vom Juditbuch her bleibt nur zu fragen, ob die gnädige Heimsuchung Israels durch Gott auch im Lukasevangelium mit der strafenden Heimsuchung seiner Feinde einhergeht, so wie die Befreiung Betulias durch die „Verwundung des Kopfes des Befehlshabers unserer Feinde“ (τραῦμα κεφαλῆς ἀρχοντος ἐχθρῶν ἡμῶν – Jdt 13,18) erreicht wurde. Gesagt wird das nirgends so, der Sache nach ist aber mit der Entmachtung des Teufels oder Satans ein vergleichbarer Erzählzug durchaus vorhanden. Direkt nach seiner Proklamation als Sohn Gottes bei der Taufe (Lk 3,21 f.) und deren Legitimation durch den Stammbaum (Lk 3,23–38) trifft Jesus in der Versuchungsgeschichte (Lk 4,1–13) auf seinen eigentlichen Feind: den Teufel. Dieser lässt nach bestandener Prüfung „bis zur gegebenen Zeit“ (ἄχρι καιροῦ – Lk 4,13) wieder von ihm ab und tritt erst zu Beginn der Katastrophe am Ende des Evangeliums in Gestalt des Judas als direkter Gegenspieler Jesu wieder auf den Plan (Lk 22,3). Dies ist „die Stunde“ (ἡ ὥρα), in der „die Macht der Finsternis“ (ἡ ἐξουσία τοῦ σκότους – Lk 22,53) regiert und den Aufstieg aus der Höhe in Gestalt Jesu zu vernichten sucht. Tatsächlich kann sie ihm aber nichts mehr anhaben, weil sie schon vorher entmachtet worden ist, wie die Leserinnen und Leser aus einem kurzen Wort Jesu bereits wissen, das so nur bei Lukas überliefert ist: „Ich sah den Satan wie einen Blitz vom Himmel fallen“ (εἶθεώρουν τὸν σατανᾶν ὡς ἀστραπὴν ἐκ τοῦ οὐρανοῦ πεσόντα – Lk 10,18).³² Die Ausbreitung des Reiches Gottes, die mit den Dämonenaustreibungen Jesu zeichenhaft begonnen hat (Lk 11,20), kann seither nichts und niemand mehr aufhalten, nicht einmal Beelzebul, der Anführer der Dämonen (ὁ ἀρχὼν τῶν δαιμονίων – Lk 11,15). Jesus begeht keinen Tyrannenmord wie Judit, aber er nimmt dem Teufel seine Macht über die Menschen und schafft so Frieden auf Erden.

³² Überlieferungsgeschichtlich verwandt ist das Jesuswort in Joh 12,31, das dort bereits im Blick auf die Passion gesprochen ist: „Jetzt ist das Gericht über diese Welt, jetzt wird der Herrscher über diese Welt hinausgeworfen“ (νῦν κρίσις ἐστὶν τοῦ κόσμου τούτου, νῦν ὁ ἀρχὼν τοῦ κόσμου τούτου ἐκβληθήσεται ἔξω).

2. Maria und Eva

2.1 Die Adam-Christus- und die Eva-Maria-Typologie

Wird Maria in der Begegnung mit Elisabet nach dem Vorbild von Judit und Jaël gezeichnet, so drängt sich eine weitere Assoziation auf, die bei Lukas selbst noch keinen Anhalt findet, aber in der späteren Frömmigkeitsgeschichte eine breite Wirkung entfaltet hat. Sie beruht auf der Eva-Maria-Typologie,³³ genauer auf der typologischen Interpretation der Marienfigur im Licht des sogenannten Protevangeliums von Gen 3,15, wonach die Schlange als Feind des Menschen tödlich am Kopf verwundet wird.³⁴ Von Maria als der neuen Eva erleidet sie der Typologie zufolge das gleiche Schicksal wie Holofernes und Sisera von Judit bzw. Jaël. Diesen Zusammenhang stellt z. B. eine Fassung des in manchen Gegenden nach wie vor gern gesungenen Marienliedes „Die Schönste von allen“ aus dem 19. Jahrhundert ausdrücklich her. Anstelle des heute gebräuchlichen Textes

„Ein sehr starke Heldinn mit Englischem Schritt
Der höllischen Schlange den Kopf sie zertritt“³⁵

heißt Maria dort in der zweiten Strophe

„Ein' mächtige Heldinn, ein' and're Judit,
Dem höllischen Drachen den Kopf sie zertritt.“³⁶

Der Gedanke findet sich auch schon früher. Als Beleg mag ein Beispiel aus der bildenden Kunst genügen: Eine „Inscription zu einem Fresko des

³³ Ausführlich dazu Hofmann, *Maria, die neue Eva*, bes. 21–118; ders., *Maria als neue Eva*.

³⁴ Vgl. Elßner, *Protoevangelium*.

³⁵ Text aus: *Geistliche Gesänge, Welche Bey der Königlichen Mission in Lothringen Pflegen gesungen zu werden*. Nanzig, Gedruckt bey Jacob Häner / Königl. Buchdrucker / Gasse von St. Didier / Nr. 337. M.DCC.LXXVIII [1778]; zitiert nach: Kurzke/Schäfer, *Mythos* 62.

³⁶ Text aus: *Sions heilige Gesänge, den unheiligen Liedern Babylons, wie auch dem ungläubigen Zeitgeiste entgegengesetzt*. In einem vollständigen katholischen Gesangbuche, neu hrsg. von einem Priester des Metzzer Bistums. (...) Sargemünde Im Verlage bei Joh. Weiß, dem ält., Metzzerstraße, N. 49. 1829; zitiert nach: Kurzke/Schäfer, *Mythos* 63.

umfangreichen Zyklus im Kreuzgang des Emaus-Klosters in Prag um 1350 verdeutlicht die Zuordnung der Figuren Judits und Davids zu der G[ottesmutter] M[aria], die die Schlange zertritt; die Gleichsetzung mit den Siegen der Retter Israels spiegelt die Bestimmung M[aria]s als Mitstreiterin und Mitsiegerin im Kampf gegen den Teufel wider.³⁷ Dort heißt es: *Judith decapitat Holofernem. Virgo necat leviathan serpentem. David prostravit Goliath*³⁸ („Judith enthauptet Holofernes. Die Jungfrau [sc. Maria] tötet Leviathan, die Schlange. David streckte Goliath nieder“).³⁹ Solchen Vorstellungen von Maria als einer zweiten Judit liegt zeitlich wie sachlich die Eva-Maria-Typologie voraus, wie sie bereits bei Justin dem Märtyrer († 165) zum ersten Mal greifbar wird:

„Wenn wir ihn [sc. Jesus] sowohl in den Erinnerungen seiner Apostel als ‚Sohn Gottes‘ schriftlich haben als auch selbst ihn ‚Sohn‘ nennen, denken wir sowohl daran, dass er vor allen Geschöpfen ist, weil er aus dem Vater durch dessen Kraft und Willen hervorgegangen ist, als auch daran, dass er durch die Jungfrau (διὰ τῆς παρθένου) Mensch geworden ist, damit der Ungehorsam (παρρακοή) der Schlange auf demselben Weg, auf dem er seinen Anfang genommen hat, auf diesem Weg auch sein Ende nehme. Denn als Eva (noch) Jungfrau (παρθένος) und unverdorben war, gebar sie, nachdem sie das Wort von der Schlange empfangen hatte, Ungehorsam (παρρακοήν) und Tod. Nachdem aber die Jungfrau (παρθένος) Maria Glauben und Freude empfangen hatte, weil ihr der Engel Gabriel die frohe Botschaft gebracht hatte, dass der Geist des Herrn auf sie herabkommen und die Kraft des Höchsten sie überschatten und deshalb auch das aus ihr Geborene heilig sein werde, Sohn Got-

³⁷ Nitz, Art. Judit 452.

³⁸ Zitiert nach Nitz, Art. Judit 452.

³⁹ Hier wird außerdem eine David-Judit-Typologie greifbar, die schon der biblische Befund nahelegt; vgl. Raket, Judit 263: „In der Ermordung des Feldherrn, der jeweils in beiden Texten als δυνατός [sic], ‚Krieger‘, bezeichnet wird (vgl. 1 Sam 17,51; Jdt 16,6), sind die Bezüge insofern einzigartig, als es keinen weiteren biblischen Text gibt, in dem jemand von einer schwächeren Person durch sein eigenes Schwert umgebracht wird. [...] Jdt 13,8 [καὶ ἀφεῖλεν τὴν κεφαλὴν αὐτοῦ ‚und sie schlug ihm den Kopf ab‘] ist ein direktes Zitat aus 1 Sam 17,51. Auch der Bewegungsablauf, die Annäherung an den bereits – im Falle des Holofernes durch Wein, im Falle Goliats durch den geschleuderten Stein – bewusstlosen Körper des Gegners bei gleichzeitigem Ergreifen seines Schwertes stellt ein auffälliges intertextuelles Signal dar, das die strukturelle Analogie der Handlungen unterstreicht.“ Zu den intertextuellen Bezügen zwischen der Judit- und der Daviderzählung vgl. ausführlich Esler, Hand 78–89.

tes, antwortete sie: „Es geschehe mir nach deinem Wort (γένουτό μοι κατὰ τὸ ῥῆμά σου).“ Und durch diese ist dieser geboren worden, über den, wie wir gezeigt haben, so viele Schriften gesprochen haben, durch den Gott der Schlange und den ihr ähnlich gewordenen Engeln und Menschen ein Ende bereitet, denen aber, die ihre bösen Taten bereuen und an ihn glauben, Befreiung vom Tod bringt.“⁴⁰

Offenbar hat Justin – oder seine Tradition – die Eva-Maria-Typologie aus der Szene der Verkündigung des Herrn bei Lukas (1,26–38) heraus entwickelt, und zwar in unverkennbarer Analogie zur Adam-Christus-Typologie bei Paulus (Röm 5,12–21; 1 Kor 15,22). In beiden Fällen steht dem Ungehorsam Adams bzw. Evas und dem daraus folgenden Tod antitypisch der Gehorsam Christi bzw. Marias und das daraus entstehende Leben gegenüber (Röm 5,17.19). Dem zugrunde liegt die prototypische Verbindung Christi zu Adam aufgrund ihres gemeinsamen Menschseins (Röm 5,12.15)⁴¹ bzw. Marias zu Eva aufgrund ihrer gemeinsamen Jungfräulichkeit. Evas Jungfräulichkeit zum Zeitpunkt des Sündenfalls (Gen 3) ergibt sich für Justin aus dem Verlauf der Urgeschichte, die erst hinterher von der Zeugung und Geburt ihres ersten Kindes Kain erzählt (Gen 4,1). So erklärt Irenäus von Lyon:

„Wie sie [sc. Eva] zwar Adam zum Mann hatte, aber trotzdem noch Jungfrau [virgo] war [...], den Ungehorsam beging [inobaudiens facta] und für sich und für die gesamte Menschheit zur Ursache des Todes wurde [causa facta est mortis], so hatte auch Maria den Mann, der für sie vorbestimmt war, war aber trotzdem Jungfrau [virgo] und wurde durch ihren Gehorsam [obaudiens] für sich und für die gesamte Menschheit zur Ursache des Heils [causa facta est salutis] (vgl. Hebr 5,9).“⁴²

⁴⁰ Meine Übersetzung von Just. *dial.* 100,4–6 (PTS 47, 242 f. Marcovich).

⁴¹ Vgl. Iren. *haer.* III 18,7.

⁴² Iren. *haer.* III 22,4 (Übers. Brox); vgl. ebd. V 19,1 (Übers. Brox): „Jene Verführung, durch die jene Jungfrau ganz übel verführt worden war, die schon für einen Mann bestimmt war, die Jungfrau Eva, hob er [sc. der Herr] auf durch die Wahrheit, die der Jungfrau Maria, die (ebenfalls) schon einem Mann anvertraut war, als glückliche Nachricht [von einem Engel] verkündet wurde.“ Vergleichbares gilt für David und Judit. Als er Goliath besiegte, war er noch ein „Knabe“ (παῖδάριον / *puer, adolescens* – 1 Sam 17,33.42) und damit – so würden die Kirchenväter geschlossen haben – auch noch „Jungfrau“ (vgl. Bauer/Aland, Wörterbuch s. v. παρθένος: „Auch v. Männern gebr., die sich nie mit Frauen eingelassen haben, dann mask.“, z. B. vom jungfräulichen Joseph in JosAs

Der passende Verweis auf den Hebräerbrief, den Norbert Brox in seiner Übersetzung anbringt, zeigt zugleich ein theologisches Problem an. Denn in Hebr 5,9 wird der vollendete Christus als „Urheber ewigen Heils“ (αἴτιος σωτηρίας αἰωνίου – *causa salutis aeternae*) bezeichnet. Dagegen läuft die Parallelsetzung der Eva-Maria- mit der Adam-Christus-Typologie vom Ansatz her Gefahr, die Unvergleichlichkeit Christi mit Maria einzuebnen und die Rollen beider im Heilsgeschehen einander immer mehr anzugleichen. Nicht umsonst führt Paulus schon den Ver-

8,1). Judit war zum Zeitpunkt ihrer Rettungstat Witwe (Jdt 8,1–6), war also verheiratet gewesen und würde daher nach heutigen Begriffen nicht mehr als Jungfrau gelten. Am Ende der Erzählung heißt es allerdings: „Und viele begehrten sie [καὶ πολλοὶ ἐπεθύμησαν αὐτήν], und kein Mann erkannte sie [καὶ οὐκ ἔγνω ἀνὴρ αὐτήν] alle Tage ihres Lebens seit dem Tage, an dem ihr Mann Manasse gestorben war und seinem Volk hinzugefügt wurde“ (Jdt 16,22). Aufgrund dieser Bemerkung wurde Judit in der Wirkungsgeschichte zum Vorbild der Keuschheit und nicht zuletzt deshalb zum Prototyp der die Schlange zertretenden Jungfrau Maria. Augenfällig dargestellt ist dieser Zusammenhang in einem Stich von G. B. Göz und T. Lobeck von 1743 aus der Sammlung Hartig in Regensburg (vgl. die Abbildung bei Nitz, Art. Judit 452): In der unteren Bildhälfte sitzt Judit bei der geistlichen Lektüre, Schwert und Haupt des Holofernes zu ihren Füßen, darunter die lateinische Bildunterschrift frei nach Jdt 16,26 Vg (= 16,22 LXX): *Iudith alterum non agnoscens Virum* („Judith, die keinen anderen Mann mehr erkannte“). Schon Hieronymus hatte in seiner Übersetzung des Verses Judit vom Objekt der Begierde vieler zum Subjekt des Satzes und zugleich zum Vorbild der Keuschheit gemacht: „Außerdem hing sie der Tugend der Keuschheit an, so dass sie keinen Mann mehr erkannte alle Tage ihres Lebens“ (*erat etiam virtuti castitatis adiuncta ita ut non cognosceret virum omnibus diebus vitae suae*). Judits Keuschheit wird bei Hieronymus sogar zum zentralen Thema des ganzen Buches; vgl. Hier. *prol. in Iudith* (meine Übersetzung): „Fast die Witwe Judit als Beispiel der Keuschheit auf, und macht sie durch andauernde Kundgebungen im triumphalen Loblied bekannt! Denn sie hat derjenige nicht nur den Frauen, sondern auch den Männern zur Nachahmung gegeben, der ihr als Vergelter ihrer Keuschheit eine solche Tapferkeit verliehen hat, dass sie den für alle Menschen Unbesiegbaren besiegte, den Unüberwindlichen überwand.“ Dieser Spur folgt der Stich, der Judit zusammen mit der die Schlange zertretenden Maria in der oberen Bildhälfte in einer Schildinschrift als *Mater Castissima* („allerkeuscheste Mutter“) bezeichnet. Wie bei der Eva-Maria-Typologie wird also auch in der Judit-Maria-Typologie die Verbindung zwischen beiden Frauen nicht zuerst in ihrer Rettungstat, der tödlichen Attacke auf den Kopf des Feindes, gesucht, sondern in der ihnen gemeinsamen Jungfräulichkeit.

gleich zwischen Adam und Christus nur unter starken Vorbehalten durch und stellt auf diese Weise klar, dass bei aller Ähnlichkeit eine stets größere Unähnlichkeit zwischen den beiden bestehen bleibt, weil „durch die Gnade des einen Menschen Jesus Christus die Gnade Gottes und (sein) Geschenk den Vielen überreich zuteil geworden ist“ (ἡ χάρις τοῦ θεοῦ καὶ ἡ δωρεὰ ἐν χάριτι τῇ τοῦ ἐνὸς ἀνθρώπου Ἰησοῦ Χριστοῦ εἰς τοὺς πολλοὺς ἐπερίσσευσεν – Röm 5,15).⁴³ Dieselben Vorbehalte gelten demnach umso mehr für den Vergleich zwischen Christus und Maria, weil beide einander nicht in einem antitypischen Verhältnis gegenüberstehen, sondern in zwei parallelen Typologien jeweils analoge Stellen besetzen, was Irenäus klar zum Ausdruck bringt:

„Denn es war die Wiederherstellung (Rekapitulation) des Adam in Christus notwendig, damit das Sterbliche von der Unsterblichkeit verschlungen werde (vgl. 1 Kor 15,53); dasselbe gilt für Eva und Maria, damit die Jungfrau, für die Jungfrau Fürsprache haltend, den jungfräulichen Ungehorsam durch den jungfräulichen Gehorsam auflöse und aufhebe.“⁴⁴

Demgegenüber wird der feine, aber entscheidende Unterschied von Justin besser gewahrt, der zwar ebenfalls den Ungehorsam Evas durch Marias Gehorsam gebrochen sieht, aber keinen Zweifel daran lässt, dass durch Jesus „Gott der Schlange und den ihr ähnlich gewordenen Engeln und Menschen ein Ende bereitet“ und keineswegs Maria. Sie mag zwar insofern als „Ursache des Heils“ gelten, als durch sie die eigentliche Ursache des Heils, der Gottessohn, Mensch geworden ist, aber eben nur in dieser mittelbaren Weise. Dies gilt umso mehr, als Jesus sich in dem Moment, in dem er die neue Familie Gottes um sich zu sammeln beginnt, unmissverständlich von seiner Mutter und seiner ganzen Herkunftsfamilie distanziert (Mk 3,31–35 parr.; Joh 2,4).

2.2 Das Protevangelium Gen 3,15

Die Eulogie Mariens in Lk 1,42 erinnert an Judit und Jaël und damit an zwei alttestamentliche Vorbilder, die jeweils den Befehlshaber der Feinde

⁴³ Vgl. Theobald, Römerbrief I 159 f.

⁴⁴ Iren. *epid.* 33 (Übers. Brox).

Israels beseitigten, indem sie ihn tödlich am Kopfe trafen. Lukas wendet diese literarischen – und für ihn sicher auch historischen – Beispiele zwar implizit auf Maria an, weil sie ihm als Frau dafür den passenden Haftpunkt bot; das damit verbundene Rettungshandeln überträgt er jedoch nicht auf sie, sondern auf den Gottessohn Jesus. Die Eva-Maria-Typologie, die unabhängig davon analog zur Adam-Christus-Typologie bei Paulus gebildet wurde, ist dem Judit-Jaël-Kolorit Marias bei Lukas insofern kongenial, als es auch im sogenannten Protevangelium Gen 3,15 darum geht, dass der Feind des Menschen – symbolisiert durch die Schlange – tödlich am Kopf getroffen wird. Soweit ich sehe, gibt uns Lukas keinen Hinweis darauf, dass er die Eva-Maria-Typologie gekannt oder darauf Bezug genommen hätte. Gleichwohl liegt sie ganz auf der Linie dessen, was er mit seiner Anspielung auf Judit und Jaël, sofern wir sie richtig interpretiert haben, zum Ausdruck bringen wollte.

Von Lukas allerdings nicht mehr gedeckt ist jene Deutungslinie, welche die Vernichtung der Schlange der Frau und nicht mehr ihrer Nachkommenschaft, im typologischen Verständnis also Maria und nicht mehr Jesus zuschreibt. Schon die Textüberlieferung von Gen 3,15c–d lässt eine Entwicklung in diese Richtung erkennen (vgl. Beilage 3):

a) Im masoretischen Text ist mit der Nachkommenschaft der Frau noch jeder Mensch gemeint, der als Mensch von Eva als Mutter aller Lebendigen abstammt (Gen 3,20). In diesem Sinne bezieht sich das maskuline Personalpronomen אֲנִי („er“) auf den maskulinen Kollektivbegriff אֲחֵרֵי („Nachkommenschaft“) zurück. Im Deutschen wird aus „er“ „sie“, weil „Nachkommenschaft“ ein feminines Substantiv ist.

b) Die Septuaginta macht aus der unbestimmten Menge der Nachkommen einen einzelnen männlichen Nachfahren, dessen Identität jedoch ungeklärt bleibt. Denn das maskuline Personalpronomen αὐτός („er“) fügt sich grammatikalisch nicht zum neutrischen Kollektivbegriff σπέρμα („Nachkommenschaft“), der αὐτό („es“), τοῦτο („dieses“) oder ὃ („das, welches“) im Anschluss erwarten ließe. Das legt die Vermutung nahe, dass schon die griechische Übersetzung Gen 3,15 messianisch verstanden wissen wollte.⁴⁵

⁴⁵ Freilich darf nicht übersehen werden, dass messianische Lesarten in der Septuaginta „auch nachträglich während der christlichen Texttransmission eingedrungen sein können. Messianische Erwartungen sind kein generelles Kennzeichen

c) Auf dieser Linie liegen auch ein Teil der Vulgata-Handschriften und die Vetus Latina, in denen sich das Maskulinum *ipse* („er“) genauso wenig auf das Neutrum *semen* („Nachkommenschaft“) zurückbeziehen lässt.⁴⁶ Die Mehrzahl der Vulgata-Handschriften liest statt *ipse* („er“) jedoch *ipsa* („sie“), wodurch es nicht mehr der Nachfahre der Frau ist, der den Kopf der Schlange zerreibt, sondern die Frau selbst. Damit ist die Grundlage für eine typologische Interpretation der Stelle gelegt, in der nicht mehr Jesus, sondern Maria die Hauptrolle spielt.⁴⁷ Wie kaum an-

der jüdischen griechischen Bibelübersetzung“ (Tilly, Septuaginta 77). Als Fehler einer mechanistischen Übersetzung, die $\alpha\upsilon\tau\acute{o}\varsigma$ stets mit $\alpha\upsilon\tau\acute{o}\varsigma$ wiedergegeben hätte, kann man die Inkongruenz in Gen 3,15c–d indes kaum abtun. Das hieße den Übersetzern der Septuaginta wohl doch zu wenig zutrauen und ihnen eine übertriebene Wörtlichkeit zuschreiben, wie wir sie sonst nur von der Übersetzung des Aquila kennen (vgl. Tilly, Septuaginta 87).

- ⁴⁶ So die Vulgata-Handschriften O, Σ und T; vgl. den Apparat z.St. bei Weber/Gryson, Biblia.
- ⁴⁷ Dieser Unterschied ist auch in methodischer Hinsicht interessant. Denn er erklärt, weshalb als Vergleichspunkt der Eva-Maria-Typologie anfangs nicht das Zertreten der Schlange gewählt wurde, sondern prototypisch ihre gemeinsame Jungfräulichkeit und antitypisch ihr verweigerter bzw. geleisteter Gehorsam. Eine Typologie setzt ein historisches oder fiktives Beispiel voraus, dessen Sein und Tun nachgeahmt werden können (zur Typologie als heilsgeschichtlicher Allegorie vgl. Freytag, Art. Allegorie 331). Außer in der *ipsa*-Version gibt Eva ein solches Beispiel für den Sieg über die Schlange nicht ab, denn nicht Eva vernichtet die Schlange, sondern erst ihr(e) Nachkomme(n). Für eine Typologie auf dieser Grundlage fehlt also schlicht der Vergleichspunkt. Gleichzeitig wird daran deutlich, was Sinn und Zweck von Typologien ist. Es geht nicht in erster Linie darum, eine Leerstelle im Text nachträglich zu füllen und ihm dadurch einen Sinn zu geben, den er vorher nicht hatte. Dies ist beim Bezug des im Kontext unverständlichen $\alpha\upsilon\tau\acute{o}\varsigma$ bzw. *ipse* auf Jesus der Fall, eine Deutung, die aber aus den genannten Gründen nicht als Typologie gelten kann. Ausgangspunkte der Typologie sind hingegen Beispiele, die aus sich heraus verständlich sind, weil sie nur so etwas anderes per Analogie erklären können (vgl. Quint. *inst.* I 6,4; Hoenen, Art. Analogie 506). Typologische Vergleiche erfüllen damit eine ähnliche Funktion wie *exempla* in der antiken Rhetorik (vgl. Klein, Art. Exemplum 60–64). Als solche sind auch die Anspielungen des Lukas auf Judit und Jaël zu verstehen. Es geht ihm dabei nicht um eine christologische oder mariologische Lektüre der alttestamentlichen Erzählungen, sondern um eine Deutung des Christusgeschehens im Lichte der Traditionen Israels. Nicht die alten Texte bekommen zuerst einen neuen Sinn, sondern das neue Handeln Gottes in Jesus

ders zu erwarten, haben die unterschiedlichen Lesarten vor allem im Zeitalter der Konfessionalisierung ihre gegensätzliche Wirkung entfaltet und sich in entsprechenden Darstellungen der bildenden Kunst niedergeschlagen:

„Das Motiv des die S[chlange] zertretenden Chr[istus] war im 16. Jh. bes. in prot[estantischen] Kreisen beliebt (Betonung der prot. Lesart ‚ipse conteret‘ in Gn 3,15 gegenüber der kath. ‚ipsa conteret‘). [...] Gegenüber der prot. Auslegung betonte die kath. Seite ihre Interpretation durch eine Reihe gegenreformatorischer Bilderfindungen. Die dogmat[ische] Fixierung des Themas, wie sie Pius V vornahm (Maria zertritt m[it] Hilfe Chr[isti] die S[chlange]), ist realistisch verbildlicht worden [...]. Im 17. Jh. wird dieses Thema allegorisch in Anlehnung an Immaculata-Darst[ellungen] stilisiert: Maria u. das Christuskind stehen auf der v. der S[chlange] umwundenen Weltkugel, das Kind durchsticht den Schlangenkopf m[it] langem Kreuzstab [...].“⁴⁸

Unter rezeptionsästhetischen Gesichtspunkten haben alle diese Textverständnisse ihr gleiches Recht. Im Sinne des Lukas sind jedoch – gemessen an der Art und Weise, wie er Maria mit Judit und Jaël in Verbindung bringt – nur diejenigen, welche zwar den Bezug zur Genesis über die Eva-Maria-Typologie herstellen, den alles entscheidenden Todesstoß gegenüber der Schlange aber nicht Maria, sondern Jesus führen lassen.

2.3 Die Vollmacht der Jünger und Jüngerinnen Jesu

Wie gesagt: Eine Eva-Maria-Typologie im Rückgriff auf das sogenannte Protevangelium Gen 3,15 kennt Lukas noch nicht, auch wenn sie durchaus zum Judit-Jaël-Kolorit seiner Heimsuchungsszene passen würde. Selbst dort, wo die Kirchenväter – angefangen bei Justin – die heils-

Christus wird auf dem Hintergrund seines früheren Handelns sinnvoll und durchschaubar. Nicht dass Gott sein endzeitliches Handeln früher schon verhüllt angekündigt hätte, macht es für Jesu Jünger allererst wahr. Wahr ist es aus sich heraus, weil Gott darin handelt. Aber für die ersten Zeugen wurde es zur nachvollziehbaren und damit akzeptablen Wahrheit, weil es verständliche Vorbilder dafür gab. Diese bekommen dann allerdings tatsächlich in der christlichen Lektüre „eine neue, im Rückblick als vorausweisend erkannte Qualität“ (Suntrup, Art. Typologie 842).

⁴⁸ Kemp, Art. Schlange 79.

geschichtliche Bedeutung Mariens von Evas Vorbild her bestimmen, ist der Vergleichspunkt die Jungfräulichkeit beider Frauen sowie der Gegensatz zwischen Evas Ungehorsam und Marias Gehorsam. Dagegen steigt die Kopfattacke gegen den Feind, an die man von Judit und Jaël her denken könnte, erst in späterer Zeit zum beherrschenden Motiv der Eva-Maria-Typologie auf. Lukas verwendet das Motiv des Tretens auf Schlangen im Zusammenhang mit dem Satan an anderer Stelle, worauf ich zum Abschluss meiner Ausführungen noch kurz zu sprechen kommen möchte – nicht als Zusammenfassung, sondern als Ausblick. Schon am Ende von Kap. 1 sind wir dem lukanischen Sondergut-Logion vom Satanssturz begegnet. Nachdem Jesus siebzig – oder zweiundsiebzig – seiner Jünger als Friedensboten ausgesandt hat (Lk 10,1–16), sieht er den Satan wie einen Blitz vom Himmel fallen (Lk 10,17–20). Durch die Friedensmission seiner Jüngerinnen und Jünger wird die Macht des Satans gebrochen, und seine Dämonen sind ihnen untertan. In Jesu Namen treten sie gefahrlos auf Schlangen und Skorpione, die symbolisch für die menschenfeindliche Macht des Satans und seiner Dämonen stehen. An ihrer Stelle haben sie selbst nun einen festen Platz im Himmel, und ihre Namen sind in die dortige Bürgerliste eingeschrieben.

Nun gilt es zu beachten, dass Maria im lukanischen Doppelwerk außerhalb der Kindheitserzählung nur noch zweimal auftaucht. Einerseits teilt Lukas die synoptische Tradition, wonach sich Jesus selbst von seiner Herkunftsfamilie, darunter auch von seiner Mutter, ausdrücklich distanziert hat (Lk 8,19–21). Andererseits weiß er am Beginn seiner Apostelgeschichte zu berichten, dass Maria und die Verwandten Jesu nach Ostern zur Jerusalemer Urgemeinde gehörten (Apg 1,14). Bleibende Bedeutung hat Maria demnach nicht in erster Linie als Mutter, sondern als Jüngerin Jesu, die das Wort Gottes hört und danach handelt (Lk 8,21). Das hat Justin durchaus richtig gesehen, indem er größten Wert auf ihren Gehorsam legte. Bezogen auf die Eva-Maria-Typologie kann es aber nur heißen: Wenn überhaupt, so tritt auch Maria nicht als „Ursache des Heils“, sondern als Jüngerin Jesu und in seinem Namen der Schlange auf den Kopf. Damit verkörpert sie nicht mehr, aber auch nicht weniger als die Hoffnung aller Jüngerinnen und Jünger, die Paulus am Ende des Römerbriefes so zum Ausdruck bringt: „Der Gott des Friedens aber wird den Satan sehr bald unter euren Füßen zermalmen“ (ὁ δὲ θεὸς τῆς εἰρήνης συντρίψει τὸν σατανᾶν ὑπὸ τοὺς πόδας ὑμῶν ἐν τάχει –

Röm 16,20).⁴⁹ Beachtet man die sprachliche Nähe zum „Herrn, der Kriege zerschlägt“ (κύριος συντριβων πολέμους), so schließt sich der Kreis zu den Gebeten Judits, die ihrerseits die Figur Mariens beim Treffen mit Elisabet prägt. Die von Lukas verarbeitete Judit-Jaël-Tradition und die von Justin anhand seiner Marienfigur entwickelte Eva-Maria-Typologie treffen sich letztlich im kerygmatischen Grundanliegen der lukanischen Kindheitserzählung, die im Herrn Christus Jesus den Sieg über die Mächtigen dieser Welt und mithin den Frieden auf Erden verkünden will.

⁴⁹ Die ursprüngliche Zugehörigkeit von Röm 16,17–20a zum Römerbrief ist umstritten. So will z. B. Theobald, Römerbrief II 20 den Abschnitt „als eine dem Geist der Pastoralbriefe nahestehende Interpolation ausscheiden“. Wir können die Frage hier offen lassen.

Beilage 1: Der Aufbau von Lk 1,5-4,44

Die Anfänge Johannes des Täufers

Die Anfänge Jesu

A) KINDHEIT

A.1) *Lk 1,5-25:*

Der Engel Gabriel kündigt Zacharias die Geburt des Johannes an.

A.2) *Lk 1,26-38:*

Der Engel Gabriel kündigt Maria die Geburt Jesu an.

A.3) *Lk 1,39-56:*

Erste Begegnung zwischen Johannes und Jesus in Elisabet und Maria (Mariae Heimsuchung), Lobgesang der Maria (*Magnificat*).

A.4) *Lk 1,57-80:*

Geburt und Kindheit des Johannes, Lobgesang des Zacharias (*Benedictus*).

A.5) *Lk 2,1-52:*

Geburt und Kindheit Jesu, Lobgesang der Engel und Simeons (*Gloria und Nunc dimittis*).

B) ÖFFENTLICHES WIRKEN

B.1) *Lk 3,1-20:*

Johannes predigt Umkehr und Taufe zur Vergebung der Sünden.

B.2) *Lk 3,21 f.:*

Zweite Begegnung zwischen Johannes und Jesus bei der Taufe im Jordan.

B.3) *Lk 3,23-4,44:*

Jesu predigt das Evangelium vom Reich Gottes.

Beilage 2: Die Eulogien Marias, Judits und Jaëls

Lk 1,42	Jdt 13,18	Ri 5,24.26 (B) ⁵⁰
c εὐλογημένη σύ	b εὐλογητὴ σύ, c θύγατερ, d τῷ θεῷ τῷ ὑψίστῳ	24a εὐλογηθεῖη
d ἐν γυναιξίν (vgl. 42c)	e παρὰ πάσας τὰς γυναῖκας τὰς ἐπὶ τῆς γῆς, (vgl. 18b) (vgl. 18c)	b ἐν γυναιξίν [ἐκ γυναικῶν A] c Ἰαηλ d γυνὴ Χαβερ τοῦ Κιναίου,
e καὶ εὐλογημένος ὁ καρπὸς τῆς κοιλίας σου.	f καὶ εὐλογημένος κύριος ὁ θεός, g ὃς ἔκτισεν τοὺς οὐ- ρανούς καὶ τὴν γῆν, h ὃς κατεύθυνέν σε εἰς τραῦμα κεφαλῆς ἄρχοντος ἐχθρῶν ἡμῶν. (vgl. 18h)	e ἀπὸ [ἐκ A] γυναικῶν ἐν σκηναῖς [-ῆ A] εὐλογηθεῖη. 26c καὶ ἐσφυροκόπησεν [ἀπέτεμεν A] Σισαρα, d διήλωσεν [ἀπέτρι- ψεν τὴν A] κεφαλὴν αὐτοῦ e καὶ ἐπάταξεν [συνέθλασεν A], f διήλωσεν κρόταφον [καὶ διήλασεν τὴν γνάθον A] αὐτοῦ.

⁵⁰ Zur Unterscheidung zwischen A- und B-Text vgl. Kraus/Karrer, Septuaginta, 243. Ich biete durchlaufend den B-Text, weil er in V. 24b mit Lk 1,42d deckungsgleich und damit näher an der lukanischen Fassung der Eulogie ist. Zum Vergleich stehen die Varianten des A-Textes in eckigen Klammern.

Lk 1,42	Jdt 13,18	Ri 5,24.26 (B)
c Gesegnet bist du	b Gesegnet bist du, c Tochter, d vom höchsten Gott	24a Möge gepriesen werden
d unter den Frauen, (vgl. 42c)	e mehr als alle Frauen auf der Erde, (vgl. 18b) (vgl. 18c)	b unter [von A] den Frauen ⁵¹ c Jaël, d die Frau des Chaber, des Kinäers,
e und gesegnet ist die Frucht deines Leibes.	f und gepriesen (sei) der Herr, unser Gott, g der die Himmel und die Erde geschaffen hat, h der dich gelenkt hat zur Verwundung des Kopfes des Befehlshabers unserer Feinde. (vgl. 18h)	e von den Frauen in den Zelten [im Zelt A] möge sie gepriesen werden! 26c und sie erschlug Sisara mit dem Hammer [<i>enthaup-tete</i> Sisara A], d nagelte sein Haupt fest [sie zerschlug seinen Kopf A] e und erschlug (ihn) [zerschmetterte A], f nagelte seine Schläfe fest [und durchbohrte seinen <i>Kiefer</i> A].

⁵¹ V. 24a–b umgestellt gegenüber Kraus/Karrer, Septuaginta: „Möge unter [von A] den Frauen gepriesen werden“.

Beilage 3: Das Protevangelium Gen 3,15

Gen 3,15	Masoretischer Text (MT)	Septuaginta (LXX)	Vulgata (Vg)
a	וְאָבְרָה אֶשְׂיָהּ	καὶ ἔχθραν θήσω	<i>inimicitias ponam</i>
b	בֵּינֶךָ וּבֵין הָאִשָּׁה	ἀνά μέσον σου καὶ ἀνά μέσον τῆς γυναίκος	<i>inter te et mulierem</i>
c	וּבֵין זָרְעֶךָ וּבֵין זָרְעָהּ	καὶ ἀνά μέσον τοῦ σπέρματός σου καὶ ἀνά μέσον τοῦ σπέρματος αὐτῆς·	<i>et semen tuum et semen illius</i>
d	הוּא יִשְׂפָדְךָ רֹאשׁ	αὐτός σου τηρήσει κεφαλὴν,	<i>ipsa⁵² conteret caput tuum</i>
e	וְאַתָּה תְּפָדְנֶהּ עַקְבָּ	καὶ σὺ τηρήσεις αὐτοῦ πτέρναν.	<i>et tu insidiaberis calcaneo eius</i>
a	Und Feindschaft werde ich setzen	Und Feindschaft werde ich setzen	Feindseligkeiten werde ich setzen
b	zwischen dich und zwischen die Frau	zwischen dir und zwischen der Frau	zwischen dich und die Frau
c	und zwischen deine Nachkommenschaft und zwischen ihre Nachkommenschaft.	und zwischen deiner Nachkommenschaft und zwischen ihrer Nachkommenschaft.	und deine Nachkommenschaft und ihre Nachkommenschaft.
d	Sie [sc. die Nachkommenschaft der Frau] wird dich am Kopf attackieren,	Er [wer?] wird deinem Kopf auflauern,	Sie [sc. die Frau] wird deinen Kopf zerreiben,
e	und du wirst sie [sc. die Nachkommenschaft der Frau] an der Ferse attackieren.	und du wirst seiner ⁵³ Ferse auflauern.	und du wirst ihrer [sc. der Frau] ⁵⁴ Ferse auflauern.

⁵² Die Handschriften O, Σ, T sowie die Vetus Latina lesen *ipse* („er“) und interpretieren die Stelle damit gleich wie die Septuaginta.

⁵³ Das Genitivattribut αὐτοῦ könnte sich auch als Neutrum auf τοῦ σπέρματος

Literatur

- BAIER, T., Der neue Georges. Ausführliches lateinisch-deutsches Handwörterbuch, Darmstadt 2013.
- BAUER, W./ALAND, K. u. B., Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur, Berlin/New York 1988.
- BREUER, C., Die Tyrannentötung. Ein sozialetisches und moraltheologisches Problem, in: NOrd 56 (2002) 280–293 (www.georg-elser-arbeitskreis.de/texts/dno2002-4.htm; letzter Zugriff 06. 12. 2014).
- COLPE, C., Der „Heilige Krieg“. Benennung und Wirklichkeit, Begründung und Widerstreit, Bodenheim 1994.
- DOHMEN, C., Exodus 1–18 (HThKAT), Freiburg i. Br. 2015.
- EISELE, W., „Als wären sie von der Metzgerzunft“ (A. Stadler). Vom theologischen Nutzen der historischen Kritik, in: ThQ 192 (2012) 233–255.
- ELSSNER, T. R., Vom Protoevangelium zur philologisch-hermeneutischen Schriftauslegung. Exegetische Annotationen zu Gen 3,15, in: M. Hauke (Hg.), Maria und das Alte Testament (Mariologische Studien 24), Regensburg 2015, 31–47.
- ESLER, P. F., „By the Hand of a Woman“. Culture, Story and Theology in the Book of Judith, in: J. J. Pilch (Hg.), Social Scientific Models for Interpreting the Bible (FS B. J. Malina) (Biblical Interpretation Series 53), Leiden u. a. 2001, 64–101.
- FISCHER, I., Wieso lässt Gott beim Exodus Pharaos Elitetruppe ersaufen? Zur Gewaltproblematik in der Schilfmeererzählung, in: BiKi 66 (2011) 138–143.
- FREYTAG, W., Art. Allegorie, Allegorese, in: HWR 1 (1992) 330–392.
- GESENIUS, W./Kautzsch, E., Hebräisch Grammatik, Leipzig 281909.
- GRIMM, J. u. W., Deutsches Wörterbuch, 16 Bde., Leipzig 1854–1961 (in: www.woerterbuchnetz.de/DWB/; letzter Zugriff 11. 11. 2014).
- HOENEN, M. J. F. M., Art. Analogie, in: HWR 1 (1992) 498–514.
- HOFMANN, M., Maria, die neue Eva. Geschichtlicher Ursprung einer Typologie mit theologischem Potential (Mariologische Studien 21), Regensburg 2011.
- HOFMANN, M., Maria als neue Eva, in: M. Hauke (Hg.), Maria und das Alte Testament (Mariologische Studien 24), Regensburg 2015, 48–65.
- JACOBS, I., Die Basilika der Abtei Dormitio Mariä auf dem Berg Zion, Herzliya o. J. (ohne Seitenzahlen, daher Seitenangaben nach meiner eigenen Zählung).
- KANG, S. -M., Divine War in the Old Testament an in the Ancient Near East (BZAW 177), Berlin/New York 1989.
- KEMP, W., Art. Schlange, Schlangen, in: LCI 4 (1972) 75–81.

αὐτῆς in V. 15c zurückbeziehen. Der Bezug auf αὐτός als zuletzt Genanntes in V. 15d liegt aber näher.

⁵⁴ Das Genitivattribut *eius* könnte sich auch als Neutrum auf *semen illius* in V. 15c zurückbeziehen. Der Bezug auf *ipsa* als zuletzt Genanntes in V. 15d liegt aber näher.

- KLEIN, H., Das Lukasevangelium (KEK I/3), Göttingen 2006.
- KLEIN, J., Art. Exemplum, in: HWR 3 (1996) 60–70.
- KRAUS, W./Karrer, M. (Hg.), Septuaginta Deutsch. Das griechische Alte Testament in deutscher Übersetzung, Stuttgart 2009.
- KRÜGER, J., Die Dormitio-Basilika in Jerusalem, Karlsruhe 2007.
- KRÜGER, J., Die Marienkirche auf dem Berge Sion. Ihre Baugestalt und ihr Platz in der wilhelminischen Baupolitik, in: N. C. Schnabel (Hg.), Laetare Jerusalem. Festschrift zum 100jährigen Ankommen der Benediktinermönche auf dem Jerusalemer Zionsberg (JThF 10), Münster 2006, 294–318.
- KÜCHLER, M., Jerusalem. Ein Handbuch und Studienreiseführer zur Heiligen Stadt (OLB IV,2), Göttingen 2007.
- KURZKE, H./SCHÄFER, C., Mythos Maria. Berühmte Marienlieder und ihre Geschichte, München 2014.
- LANGE, J., Ökumenisches Verzeichnis der biblischen Eigennamen nach den Loccumer Richtlinien, Stuttgart 21981.
- LIDDELL, H. G./ SCOTT, R., A Greek-English Lexicon. Revised and Augmented Throughout by H. S. Jones. With a revised supplement, Oxford 1996.
- LÖNING, K., Das Geschichtswerk des Lukas. Band 1: Israels Hoffnung und Gottes Geheimnisse, Stuttgart u. a. 1997.
- MAAS-EWERD, T., Art. Marienfeste, in: LThK³ 6 (1997) 1370–1374.
- MAIER, J., „Der HERR ist Kriegsmann“ – „Kyrios schlägt Schlachten“. Zu Textvorlage und Textverständnis von LXX Ex 15,3 und Jes 42,13, in: U. Dahmen/J. Schnocks (Hg.), Juda und Jerusalem in der Seleukidenzeit. Herrschaft – Widerstand – Identität (FS H.-J. Fabry) (BBB 159), Göttingen 2010, 281–295.
- MOORE, C. A., Judith (AncB 40), Garden City NY 1985.
- NESTLE-ALAND. Novum Testamentum Graece, hrsg. von Holger Strutwolf, Stuttgart 282012.
- NEUMANN, S. U., Eine Tat für einen anderen Weltenlauf, Christ in der Gegenwart 67 (2015) 152 f.
- NITZ, G., Art. Judit, Marienlexikon 3 (1991) 451–453.
- OTTO, E., Krieg und Frieden in der Hebräischen Bibel und im Alten Orient. Aspekte für eine Friedensordnung in der Moderne (ThFr 18), Stuttgart u. a. 1999.
- PAULSEN, T., Geschichte der griechischen Literatur, Stuttgart 2004.
- PEITZ, A., Die Architektur der Dormitio des Heinrich Renard. Ein spielerisch und hierarchisch geordneter Umgang mit den Grundelementen klösterlichen Bauens, in: N. C. Schnabel (Hg.), Laetare Jerusalem. Festschrift zum 100jährigen Ankommen der Benediktinermönche auf dem Jerusalemer Zionsberg (JThF 10), Münster 2006, 262–293.
- RAKEL, C., Judit – über Schönheit, Macht und Widerstand im Krieg. Eine feministisch-intertextuelle Lektüre (BZAW 334), Berlin/New York 2003.
- SCHAPER, J., Exodos / Exodus / Das zweite Buch Mose, in: M. Karrer/W. Kraus (Hg.), Septuaginta Deutsch. Erläuterungen und Kommentare zum griechischen Alten Testament, Bd. 1, Stuttgart 2011, 258–324.

- SCHMITZ, B./Engel, H., Judit (HThKAT), Freiburg i. Br. 2014.
- SERRA, A., Die Frau des Bundes. Präfigurationen Marias im Alten Testament (Mariologische Studien 23), Regensburg 2015.
- SMEND, R., Jahwekrieg und Stämmebund. Erwägungen zur ältesten Geschichte Israels (FRLANT 84), Göttingen 1966.
- SOLDT, R., Der weite Weg zum Denkmal in „Attentatshausen“, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 08.11.2014 (www.faz.net/aktuell/gesellschaft/menschen/warum-koenigsbronn-georg-elser-so-spaet-ehrte-13254104.html?printPagedArticle=true#pageIndex_2; letzter Zugriff 06.12.2014).
- STOLZ, F., Jahwes und Israels Kriege. Kriegstheorien und Kriegserfahrungen im Glauben des alten Israels (ATHANT 60), Zürich 1972.
- SUNTRUP, R., Art. Typologie A–B.I, HWR 9 (2009) 841–846.
- THEOBALD, M., Römerbrief (SKK 6/1–2), Stuttgart 1992.
- THEOBALD, M., Exegese als theologische Basiswissenschaft. Erwägungen zum interdisziplinären Selbstverständnis neutestamentlicher Exegese, in: JBTh 25 (2010) 105–139.
- TILLY, M., Einführung in die Septuaginta, Darmstadt 2005.
- VON RAD, G., Der Heilige Krieg im alten Israel, Göttingen 1958.
- WEBER, R./Gryson, R. (Hg.), Biblia Sacra iuxta Vulgatam Versionem, Stuttgart 1994.
- WEIPPERT, M., Heiliger Krieg in Israel und Assyrien. Kritische Anmerkungen zu Gerhard von Rads Konzept des „Heiligen Krieges im Alten Israel“, ZAW 84 (1972) 460–493.
- WOLTER, M., Das Lukasevangelium (HNT 5), Tübingen 2008.
- WOLTER, M., Wann wurde Maria schwanger? Eine vernachlässigte Frage und ihre Bedeutung für das Verständnis der lukanischen Vorgeschichte (Lk 1–2), in: R. Hoppe/U. Busse (Hg.), Von Jesus zum Christus. Christologische Studien (FS Paul Hoffmann) (BZNW 93), Berlin/New York 1998, 405–422.