

# Protokolle zur Bibel

Im Auftrag der Arbeitsgemeinschaft der AssistentInnen an  
bibelwissenschaftlichen Instituten in Österreich  
hg.v. Konrad Huber, Johannes Schiller und Agnethe Siquans

---

<b>Jahrgang 20</b>	<b>Heft 2</b>	<b>2011</b>
--------------------	---------------	-------------

---

D. Lanzinger: Der Verfasser des Hebräerbriefs als antiker Philologe. Zur Methodik der innerbiblischen Begriffsklärung in Hebr 4	81
U. Topczewska: Die Septuaginta als kanonischer Text	95
A. Siquans: Kontextuelle Bibelauslegung. Die Kirchenväter und die Prophetinnen	111
V. Tropper: Auseinandersetzung mit der Exegese nach Drewermann am Beispiel der „Schweineperikope“ Mk 5,1–20	125
M. Hasitschka: Christus ist „Bild Gottes“ (2Kor 4,4). Bibeltheologische Skizze zu einem besonderen Begriff bei Paulus	143

---

Österreichisches Katholisches Bibelwerk  
Klosterneuburg

# Protokolle zur Bibel – PzB

Herausgegeben im Auftrag der Arbeitsgemeinschaft der AssistentInnen  
an bibelwissenschaftlichen Instituten in Österreich

---

## Schriftleitung

Dr. Konrad HUBER <i>huberk@uni-mainz.de</i>	Seminar für Biblische Wissenschaften, Abt. Neues Testament Saarstraße, D-55099 Mainz
Dr. Johannes SCHILLER <i>johannes.schiller@uni-graz.at</i>	Institut für Alttestamentliche Bibelwissenschaft Heinrichstraße 78, A-8010 Graz
Dr. Agnethe SIQUANS <i>agnethe.siquans@univie.ac.at</i>	Institut für Alttestamentliche Bibelwissenschaft Schenkenstraße 8-10, A-1010 Wien

## Adressen der Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter

Dr. Martin HASITSCHKA <i>martin.hasitschka@uibk.ac.at</i>	Institut für Bibelwissenschaften und Historische Theologie Karl-Rahner-Platz 1, A-6020 Innsbruck
Dipl.theol. Daniel LANZINGER <i>daniel.lanzinger@web.de</i>	Stadtlohnweg 15 App. B 210, D-48161 Münster
Dr. Agnethe SIQUANS <i>agnethe.siquans@univie.ac.at</i>	Institut für Alttestamentliche Bibelwissenschaft Schenkenstraße 8-10, A-1010 Wien
Dr. Urszula TOPCZEWSKA <i>u.topczewska@uw.edu.pl</i>	Universität Warschau ul. Browarna 8/10, PL 00-311 Warszawa
Dr. Veronika TROPPER <i>tropper@uni-mainz.de</i>	Seminar für Biblische Wissenschaften, Abt. Neues Testament Saarstraße, D-55099 Mainz

## Abonnement

*Erscheinungsweise:* zweimal jährlich (Frühjahr und Herbst)

*Umfang:* je Heft ca. 70 Seiten

*Abonnement-Bestellungen:* im In- und Ausland an jede Buchhandlung oder direkt an:  
Verlag Österr. Kath. Bibelwerk, Postfach 48, A-3400 Klosterneuburg  
(Fax +43/2243/32938-39; E-Mail: [zeitschriften@bibelwerk.at](mailto:zeitschriften@bibelwerk.at))

Abonnement-Bestellungen für die Schweiz direkt an:  
Bibelpastorale Arbeitsstelle SKB, Bederstraße 76, CH-8002 Zürich

*Abonnement-Preise:* jährlich € 10,50 bzw. sfr 19,30 (jeweils exkl. Versandkosten)

*Einzelheftpreise:* € 5,40 bzw. sfr 10,- (jeweils exkl. Versandkosten)

Die Schriftleitung ist nicht verpflichtet, unangeforderte Rezensionsexemplare zu besprechen. Rücksendung erfolgt nur, wenn Porto beigefügt ist.

---

Die Zeitschrift „Protokolle zur Bibel“ ist das Publikationsorgan der  
Arbeitsgemeinschaft der AssistentInnen  
an bibelwissenschaftlichen Instituten in Österreich.

**Internet:** <http://www.bibelwerk.at/argeass/pzb/>

© 2011 Österreichisches Katholisches Bibelwerk, Klosterneuburg

Alle Rechte vorbehalten.

ISSN 1996-0042

# KONTEXTUELLE BIBEL AUSLEGUNG

## Die Kirchenväter und die Prophetinnen

*Agnethe Siquans, Wien*

**Abstract:** Bible interpretation constitutes a considerable part of patristic literature. In particular, Old Testament prophecy plays an important role in early Christian exegesis. The interpreters are likewise concerned with the biblical prophets *and* prophetesses. On the one hand, prophetesses are seen as persons with divine authority who act in the name of God. On the other hand, the church fathers struggle with their speaking in the public. The biblical texts are received and interpreted in specific cultural, religious, socio-political, and personal contexts which have an important impact on the image of the biblical prophetesses and also of women in general.

Für die frühchristlichen Autoren – und dabei handelt es sich tatsächlich fast ausschließlich um männliche Autoren – spielt die Auslegung der Bibel, als Einheit aus Altem und Neuem Testament verstanden, eine wichtige Rolle.<sup>1</sup> Altes und Neues Testament galten als inspirierte Heilige Schrift, deren eigentlicher Autor Gott ist. Daraus folgt für die Kirchenväter das Postulat der Harmonie aller biblischen Texte und ihrer Bedeutung, aber auch die Unmöglichkeit von Widersprüchen innerhalb der Bibel. Vor allem die prophetischen Bücher wurden herangezogen, um Christus und die Kirche aus den jüdischen Schriften zu deuten, wobei zugleich ein massives Streben nach Abgrenzung von jüdischer Auslegung zu beobachten ist. Prophetie, die wesentlich als die Voraussage von Zukünftigem betrachtet wurde, wurde selbstverständlich als Prophetie auf Christus und die Kirche verstanden. Dabei wurden nicht nur die männlichen Propheten, in deren Namen biblische Bücher überliefert sind, sondern auch die Propheten und Prophetinnen, die in Tora und Ketuvim vorkommen, berücksichtigt. In diesem Sinne

---

<sup>1</sup> Dieser Beitrag stützt sich auf meine Habilitationsschrift und führt einige Aspekte davon weiter. Er ist zugleich eine überarbeitete Übersetzung meines Vortrags „The Old Testament Prophetesses in Patristic Reception“ vom 4. Juli 2011 beim SBL International Meeting in London. Die deutschen Übersetzungen der Quellentexte stammen, soweit nicht anders vermerkt, von der Verfasserin und sind aus der Habilitationsschrift entnommen. Vgl. Agneth Siquans, Die alttestamentlichen Prophetinnen in der patristischen Rezeption. Texte – Kontexte – Hermeneutik (Herders Biblische Studien 65), Freiburg/Br. 2011.

wurden Mirjam, Debora, Hulda, die namenlose Prophetin in Jes 8,3, die falschen Prophetinnen in Ez 13 und die prophezeienden Töchter in Joël 3,1 keineswegs vernachlässigt. Sie werden in Kommentaren zu den entsprechenden Texten, aber auch in Homilien, Briefen, moralischen Ermahnungen, Abhandlungen über Jungfräulichkeit oder Witwenschaft u.v.m. erwähnt. Augustinus sagt explizit über Debora: „Denn sie war auch eine Prophetin; doch ist ihre Weissagung weniger deutlich, und wir könnten deshalb die Beziehung auf Christus nicht ohne längere Auslegung einleuchtend machen.“<sup>2</sup> Augustinus erklärt zwar die christologische Bedeutung der Prophetie Deboras nicht, aber es ist offensichtlich, dass er eine solche voraussetzt. Die Worte der Prophetinnen werden somit in gleicher Weise verstanden wie die Worte ihrer männlichen Kollegen. Ihre Inspiration und ihre Autorität unterscheiden sich nicht von der der Propheten. Immer wieder jedoch wird ausdrücklich nach Gemeinsamkeiten und Unterschieden zwischen Propheten und Prophetinnen gefragt. Das Wirken von Prophetinnen muss oftmals eigens gerechtfertigt werden. Einige Beispiele sollen das verdeutlichen.

### 1. Die Unterschiede zwischen Prophetinnen und Propheten

Origenes befasst sich mit Prophetinnen unter anderem in seinem Kommentar zu 1Kor 14,34. An dieser Stelle bezieht er sich auf Priskilla und Maximilla, Prophetinnen der Neuen Prophetie,<sup>3</sup> was zur Folge hat, dass weibliche Prophetie hier als Problem behandelt wird. Die Zurückweisung der Neuen Prophetie in Verbindung mit den Anweisungen des Paulus in 1Kor erweist sich als unvereinbar mit den biblischen Texten über prophezeiende Frauen. Die Frauen der Neuen Prophetie berufen sich auf ihre biblischen Vorläuferinnen. Origenes versucht ihre Ansprüche zurückzuweisen. Er *interpretiert* die in Frage stehenden biblischen Texte über Prophetinnen aus seiner Perspektive und im Sinne seiner Intention. Die vier Töchter des Philippus (vgl. Apg 21,9), so meint er, hätten zwar prophezeit, aber nicht in Kirchen bzw. Versammlungen (ἐν ταῖς ἐκκλησίαις) gesprochen. Tatsächlich wird in der Apostelgeschichte nicht gesagt, ob dem so war oder nicht. Origenes wendet sich dann den alttestamentlichen Prophetinnen zu: Mirjam habe nur mit den Frauen gesungen, Debora habe – anders als Jeremia oder Jesaja – nicht öffentlich vor dem ganzen Volk gesprochen und Hulda habe ihre Prophetie überhaupt nur einem einzelnen Mann mitgeteilt, der in ihr Haus gekommen sei (was nicht der biblischen Darstellung entspricht; vgl. 2Kön

<sup>2</sup> Aurelius Augustinus, Vom Gottesstaat (De civitate Dei) 18,15 (Aus dem Lateinischen übertragen von Wilhelm Thimme, München 2007, 438f.).

<sup>3</sup> „Neue Prophetie“ ist ein nicht abwertender Ausdruck für die traditionell als „Montanisten“ oder „phrygische Prophetie“ bezeichnete Gruppe. Vgl. Anne Jensen, Gottes selbstbewusste Töchter. Frauenemanzipation im frühen Christentum?, Freiburg/Br. 1992, 272.

22,14–20). Letztes Beispiel ist die neutestamentliche Prophetin Hanna, die ebenfalls nicht in einer Versammlung gesprochen habe. Für Origenes ist es, wie er wenige Zeilen später erklärt, eine Schande für eine Frau, in einer Versammlung zu sprechen, was immer sie sagt, möge es auch etwas Heiliges sein.<sup>4</sup> Origenes kommentiert in diesem Text 1Kor 14, wo Paulus, zu dieser Zeit bereits eine bedeutende Autorität, Frauen das Sprechen in den Versammlungen verbietet. Den Hintergrund des Kommentars bildet das Problem mit der Neuen Prophetie, die im Osten des Reiches weit verbreitet war. Aus dieser Perspektive befasst sich Origenes mit den biblischen Prophetinnen, die aber ebenfalls eine Autorität darstellen. Sie sind nicht weniger inspiriert und autoritativ als Paulus. Daher greift Origenes die Leerstellen und Ambivalenzen im biblischen Text auf und füllt sie mit seiner Interpretation. Damit löst er das Problem der Unstimmigkeiten, ja Widersprüche zwischen biblischen Texten (was ja *per se* als Unmöglichkeit angesehen wurde) und gewinnt zugleich ein Argument gegen die Neuen Prophetinnen. Kontextuelle Interpretation durch Auffüllen von Leerstellen, „gap filling“: so kann die Interpretation des Origenes an dieser Stelle charakterisiert werden.

Ein anonymes Text aus dem 4. Jahrhundert unterscheidet hinsichtlich der Prophetie zwischen den Geschlechtern: Während Propheten ihr Leben lang prophezeien, tun ihre Kolleginnen dies nur in einer oder wenigen bestimmten Situationen.<sup>5</sup> Ambrosius ist der Meinung, dass Frauen weniger sprechen sollten als Männer, eine Ansicht, die vermutlich der Großteil seiner Zeitgenossen teilt.<sup>6</sup> Er stellt Elisabeths Worte im Lukasevangelium (Lk 1,42–45) denen ihres Gatten Zacharias gegenüber (Lk 1,68–79), die er, wie andere Autoren seiner Zeit, als Prophetie betrachtet. Er lobt Elisabeth dafür, dass sie weniger als ihr Gatte spricht. Als „Beweis“ führt er nun Mirjam und Mose an: Mirjams Lied ist wesentlich kürzer als das des Mose (vgl. Ex 15). Darüber hinaus spielt er auf Num 12 an, wo Mirjam gemeinsam mit Aaron ihren Bruder Mose kritisiert und dafür mit Aussatz bestraft wird. In diesem Fall, so Ambrosius, habe sie ausgedehnter gesprochen und sei dafür bestraft worden. Ambrosius interpretiert hier einen auffälligen Zug der biblischen Texte vor dem Hintergrund und im Sinne seines Idealbildes einer Frau. Er widerspricht dabei dem Bibeltext nicht, sondern füllt dessen Leerstellen aus. Er beantwortet die Fragen, die der Text ihm stellt, aus

---

<sup>4</sup> Fragmenta e catenis in Epistulam primam ad Corinthios § LXXIV,1–21 (C. Jenkins, Origen on 1 Corinthians, JThS 10 [1909] 29–51: 41f.).

<sup>5</sup> Vgl. Anonymus saeculi quarti, Prophetiae ex omnibus libris collectae (PLS 1, 1740f). Der Text ist nach PLS 1, 176 in PL 6, col. 45C eingeordnet.

<sup>6</sup> Siehe zum Folgenden: Ambrosius, Explanatio Evangelii secundum Lucam II,35 (CCL 14, 46,483–490). Zum Reden von Frauen in der Antike siehe Siquans, Prophetinnen (Anm. 1) 425.

seinem Kontext.<sup>7</sup> Ambrosius fällt offensichtlich auf, dass Gebete von Frauen in der Bibel im Regelfall kürzer sind als die der Männer. Von daher fragt er nach der Bedeutung dieser Tatsache: Was meint die Bibel damit, was will Gott, der eigentliche Autor, damit sagen? In seiner kulturellen Umgebung ist die Antwort beinahe selbstverständlich: Die Bibel will, dass Frauen weniger reden als Männer. Das entspricht auch dem, was Paulus ausdrücklich in 1Kor und 1Tim anordnet. Ambrosius spielt übrigens deutlich auf 1Kor 14,34f. und 1Tim 2,11f. an: Die Frauen sollen nicht lehren, sondern sich still belehren lassen.<sup>8</sup> Allerdings stellt Ambrosius nicht die göttliche Inspiration der Prophetinnen in Frage, sondern konstatiert diese ausdrücklich.

Didymus der Blinde überliefert eine Liste biblischer Prophetinnen in *De trinitate*. Er nennt die vier Töchter des Philippus, Debora, Mirjam und Maria. Seiner Ansicht nach unterscheiden sie sich von den männlichen Propheten dadurch, dass sie keine Bücher geschrieben haben. Didymus sieht das Verfassen von Büchern (unter dem eigenen Namen) auf derselben Ebene wie das Lehren und die fehlende Unterordnung von Frauen. Natürlich zitiert auch er Paulus, nämlich 1Kor 11,3.5 und 1Tim 2,12.14. Der letztgenannte Vers bietet (als Interpretation von Gen 3) auch eine Begründung für die Unterordnung der Frau, der Didymus offensichtlich zustimmt: Die Frau war die erste, die sündigte.<sup>9</sup>

Alle diese Texte postulieren einen Unterschied zwischen Prophetinnen und Propheten, nicht allerdings zwischen weiblicher und männlicher Prophetie. Auch wenn beide Geschlechter in gleicher Weise vom göttlichen Geist inspiriert sein können, so manifestiert sich diese Inspiration innerhalb der Grenzen der umgebenden Kultur, die Frauen bestimmte Orte in der Gesellschaft zuweisen und andere verschließen. Es gibt patristische Texte, wenngleich wenige, die hier Alternativen bieten. Zwei Beispiele sollen im Folgenden dargestellt werden.

Trotz seiner kritischen Position gegenüber Prophetinnen preist Origenes Debora in seinen Numerihomilien. Auch hier setzt er die Schwäche des weiblichen Geschlechts voraus, zeigt sich aber überzeugt, dass Frauen diese „natürliche“ Schwäche durch Gottes Gnade und Geist überwinden können.

„Hier verschafft sogar der erste Anblick des Buchstabens selbst dem Geschlecht der Frauen den nicht geringsten Trost und fordert sie auf, niemals angesichts der Schwä-

<sup>7</sup> Rabbinische Midraschim arbeiten auf ähnliche Weise: Sie füllen die Leerstellen des Bibeltextes mit ihren Deutungen. Diese Interpretationen sind aber nicht willkürlich, sondern immer durch Probleme oder Unklarheiten im Text motiviert.

<sup>8</sup> Heute würde eine Erklärung des von Ambrosius beobachteten Phänomens wohl anders ausfallen. Man würde es etwa auf die männliche Autorschaft der Bibeltexte und ihren patriarchalen kulturellen Kontext und deren Zurückdrängung von Frauen zurückführen.

<sup>9</sup> Vgl. Didymus, *De Trinitate* III,41 (PG 39, 988C–989B). Die Zuweisung zu Didymus ist allerdings strittig.

che ihres Geschlechts zu verzweifeln, dass sie auch der Gnade der Prophetie fähig werden können, sondern zu verstehen und zu glauben, dass die Reinheit des Geistes diese Gnade verdient, nicht die Unterschiedenheit des Geschlechts.“<sup>10</sup>

Diese Aussage ist vor dem Hintergrund christlicher Märtyrerinnen zu lesen, die Origenes explizit in Homilie IX zum Richterbuch anspricht.<sup>11</sup> Angesichts von Frauen und jungen Mädchen, die für ihren Glauben das Martyrium auf sich nehmen, akzeptiert er die Gleichheit im Glauben von Frauen und Männern. Deboras prophetische Inspiration ist daher *consolatio mulierum sexui*, ein „Trost für das weibliche Geschlecht“. Obwohl Frauen als von Natur aus schwächer als Männer erachtet werden, sind sie diesen durch Geist und Gnade in spiritueller Hinsicht ebenbürtig. Über ihre Position in der Gesellschaft sowie über öffentliches Auftreten von Frauen wird hier allerdings nicht gesprochen.

Theodoret von Cyrus geht noch einen Schritt weiter. Er fragt in seinen *Quaestiones in Iudices*: „Warum prophezeit eine Frau?“ Seine Antwort mag moderne Leser verwundern. Er schreibt:

„Weil ja die Natur von Männern und Frauen eine ist. Denn die Frau wurde aus Adam gebildet und erhielt Anteil am Wort wie jener. Deshalb sagt auch der Apostel: ‚In Christus Jesus ist nicht männlich und weiblich‘ (Gal 3,28). So ist auch Mose ein Prophet und Mirjam eine Prophetin. Ich weiß aber, dass Debora zur Widerlegung der Männer damals durch die Prophetie gewürdigt wurde. Denn keiner von jenen wurde der Gnade für würdig befunden, diese wurde getroffen von der Gabe des allheiligen Geistes. Und so war es offenbar, dass sie der Gnade von oben gewürdigt wurde, wie sie Barak, der es ohne sie nicht wagte, in die Schlacht hinausführte. Das aber sagte sie auch in ihrem Lied: ‚Verschwunden waren die Mächtigen in Israel, bis Debora, eine Mutter in Israel, aufstand‘ (Ri 5,7 LXX).“<sup>12</sup>

Theodoret hat offensichtlich kein Problem mit weiblicher Prophetie und Prophetinnen. Er schreibt seine *Quaestiones* in der ersten Hälfte des fünften Jahrhunderts, als die frühe christliche Epoche der Prophetie längst Vergangenheit ist.<sup>13</sup> Wie aus seiner *Historia religiosa* hervorgeht, kennt Theodoret nur wenige Propheten und keine Prophetinnen. An ihre Stelle scheinen Asketinnen und Asketen getreten zu sein.<sup>14</sup> Er schätzt die „alten“ Prophetinnen ebenso wie die Asketinnen seiner Zeit. Dass er Gal 3,28 als Argument einbringt, ist wenig überraschend. Interessant ist allerdings die Verwendung von Gen 2 in diesem Zusammenhang. Anders als Paulus und andere schließt er aus der Tatsache, dass die

<sup>10</sup> Origenes, Homilien zum Richterbuch V,2 (SC 389, 134,5–10).

<sup>11</sup> Vgl. Origenes, Homilien zum Richterbuch IX,1,56–79 (SC 389, 210–212).

<sup>12</sup> Theodoret, *Quaestiones* (Fernández Marcos, 297). Anschließend legt Theodoret einige ausgewählte Verse aus Ri 5 kurz aus.

<sup>13</sup> Zum Rückgang der Prophetie vgl. Siquans, *Prophetinnen* (Anm. 1) 385–391.

<sup>14</sup> Vgl. Theodoret von Cyrus, *Historia religiosa* I (SC 234, 27f.) und II (SC 257, 232–251).

Frau „aus Adam gebildet“ wurde, keineswegs auf die Unterordnung jener, sondern auf die Gleichheit der Geschlechter. Die ebenfalls gleiche Teilhabe am Wort bezieht sich höchstwahrscheinlich auf Gen 2,16f., die ersten Worte, die Gott an Adam richtet. Nach Theodorets Ansicht partizipierte (μετείληχεν) die Frau an diesem Wort, was bedeutet, dass sie auch Gottes Gebot bezüglich des Baumes gehört haben muss, was natürlich in der Folge von Bedeutung ist. Für Theodoret also sind Mann und Frau gleich geschaffen, ihre „Natur“ ist „eine“. Diese Aussage ist bemerkenswert und steht in Kontrast zu zahlreichen anderen Autoren, die die minderwertige „Natur der Frau“ voraussetzen oder sogar explizit feststellen.

Nichtsdestotrotz steht weibliches prophetisches Wirken nicht außer Frage. Theodoret muss wie andere eigens nach der Legitimation dieser Tatsache fragen und diese begründen. Die häufigste Antwort in Bezug auf Debora ist, dass sie für die Männer, die unfähig waren ihre eigentliche Aufgabe zu erfüllen, in die Bresche springen musste. So wird Debora eine Lückenbüßerin für männliches Versagen. Diese Begründung passt nicht ganz zu Theodorets vorhergehender Aussage über die fundamentale Gleichheit von weiblicher und männlicher Prophetie. Sie widerspricht ihr im Grund sogar. Aber diese Argumentation ist die traditionelle Erklärung, die sich genauso bei Hieronymus, Johannes Chrysostomus, Ambrosius und anderen findet.<sup>15</sup>

## **2. Askese als ein bedeutender Interpretationskontext: Witwenschaft und Jungfräulichkeit**

Askese ist ein sehr bedeutender Faktor für die christliche Exegese ab dem 4. Jahrhundert. Biblische Frauen und Männer werden als Beispiele asketischen Lebens herangezogen, so Elija, Johannes der Täufer, die Witwe Judit und viele andere. Die Prophetinnen werden ebenso im Zusammenhang mit Askese interpretiert, sofern es der Bibeltext irgendwie erlaubt.

Ambrosius legt eine hohe Wertschätzung Deboras in seinem Traktat *De viduis* an den Tag.<sup>16</sup> Zunächst verwundert dieses Vorkommen. Tatsächlich geht Ambrosius davon aus, dass Debora Witwe und Barak, der israelitische Heerführer, ihr Sohn sei. Ri 4,4 erwähnt Deboras Ehemann, einen gewissen Lappidot, der aber in der Folge keinerlei Rolle mehr spielt. Daraus schließt Ambrosius, dass er wohl verstorben sein muss. Würde er leben, wie könnte Debora so wirken, wie es die Bibel erzählt? Und wie könnte sie Barak befehligen, wenn er

<sup>15</sup> Vgl. Siquans, Prophetinnen (Anm. 1) 213–234.

<sup>16</sup> Lateinischer Text und italienische Übersetzung: Ambrosius, *De viduis* 8,43–51 (Hg. v. Franco Gori, *Tutte le opere di Sant' Ambrogio* 14,1, Mailand/Rom, 1989, 282–289). Deutsche Übersetzung: BKV 1 (F.X. Schulte, 1871) 118–122.

nicht ihr Sohn wäre? Eine Frau darf einem Mann nur Befehle erteilen, wenn sie seine Mutter ist – so ist aus Ambrosius' Worten zu schließen. Also reiht er Debora unter die Witwen. Als solche aber rühmt er sie für ihren Mut, ihre Frömmigkeit und ihre moralischen Tugenden. So interpretiert er den Bibeltext entsprechend seinem sozialen Kontext und seinen Idealvorstellungen einer Familie.

Hieronymus weist die Ansicht des Ambrosius zurück, ohne allerdings dessen Namen zu nennen. Er verweist auf den biblischen Text, der gerade nicht sagt, dass Debora Witwe und Barak ihr Sohn sei.<sup>17</sup> Hieronymus ist wie Ambrosius ein leidenschaftlicher Verfechter des asketischen Lebens. Aber die Frauen, mit denen er kommuniziert, sind gebildet und selbstbewusst. Hieronymus schreibt Briefe an sie und widmet ihnen Bibelkommentare. Von daher ist seine Perspektive eine etwas andere: Er muss sich selbst gegen Kritiker rechtfertigen für die Tatsache, dass er für Frauen und über (biblische) Frauen schreibt.

„Ich weiß, Prinzippia, Tochter in Christus, dass ich von den meisten zurückgewiesen werde, weil ich manchmal an Frauen schreibe und das zerbrechlichere Geschlecht vor den Männern bevorzuge. Und deshalb bin ich verpflichtet, zuerst meinen Gegnern zu antworten und so zu der kleinen Abhandlung zu kommen, die du erfragt hast. Wenn Männer über die Schriften fragten, würde ich nicht über die Frauen sprechen. Wenn Barak zur Schlacht hätte gehen wollen, hätte Debora nicht über die besiegten Feinde triumphiert. Jeremia wurde im Kerker eingesperrt und weil Israel, das unterzugehen drohte, einen prophetisch redenden Mann nicht annahm, wurde ihnen die Frau Hulda erweckt.“<sup>18</sup>

Hieronymus nennt eine Reihe weiterer Beispiele aus dem Alten und dem Neuen Testament, unter anderen Mirjam und beide Hannas. Er beschließt den Abschnitt mit einem Hinweis auf Apollos:

„Apollos, einen apostolischen und im Gesetz sehr gelehrten Mann, unterrichten Aquila und Priskilla und unterweisen ihn über den Weg des Herrn (vgl. Apg 18,24–26). Wenn sich der Apostel nicht schämte, von einer Frau gelehrt zu werden, warum sollte ich mich schämen, nach den Männern auch die Frauen zu lehren?“<sup>19</sup>

Dieser Text legt eine hohe Wertschätzung biblischer Frauen an den Tag, seien sie Prophetinnen oder nicht. Obwohl dieser Brief des Hieronymus an eine Frau adressiert war, hielt der Autor es für notwendig, einen Einwand von männlicher Seite zu entkräften. Er zählt dabei zahlreiche biblische Frauen und ihre Verdienste auf. Im Fall von Debora und Hulda findet sich wiederum die bereits oben erwähnte Erklärung: Das Versagen der Männer machte ihre prophetischen Aktivitäten notwendig. Hieronymus ist in seinem Urteil sehr deutlich: Barak wollte

<sup>17</sup> Hieronymus, Epistula 54. Ad Furiam de viduitate servanda 17 (CSEL 54, 484,6–9).

<sup>18</sup> Hieronymus, Epistula 65. Ad Principiam virginem explanatio psalmi XLIV,1 (CSEL 54, 616–618).

<sup>19</sup> Hieronymus, Epistula 65. Ad Principiam virginem explanatio psalmi XLIV,1 (CSEL 54, 618).

ohne Debora nicht in die Schlacht ziehen und die Männer zur Zeit Huldas hörten nicht auf Jeremia, sondern warfen ihn ins Gefängnis. Die Männer werden dabei keineswegs entschuldigt. In diesem Text stellt Hieronymus nicht etwa eine einmalige außerordentliche Tat einer einzelnen außergewöhnlichen Frau dar, sondern nennt eine große Anzahl von Frauen und ihre außergewöhnlichen Taten, um seine außergewöhnliche Kommunikation mit Frauen zu rechtfertigen. Tatsächlich zeigt diese Anhäufung von lobenswerten Frauen, dass sie keineswegs außergewöhnlich sind, sondern dass Frauen grundsätzlich zu solchem Wirken fähig sind. Der Hintergrund dieses Textes des Hieronymus sind die vielen römischen Frauen, die er bereits von einem asketischen Leben überzeugt hat. Er schreibt primär für diese Frauen, die ihn ideell sowie finanziell unterstützen. Von daher erklärt sich, dass sein Ton und seine Schwerpunkte anders sind als die des Ambrosius.

Nicht nur Witwenschaft, auch Jungfräulichkeit wird zum Interpretationsschlüssel biblischer Prophetinnen. Tatsächlich lässt der Bibeltext dies an zwei Stellen zu: bei Mirjam und der namenlosen Prophetin, die in Jes 8,3 erwähnt wird.

Mirjam wird in der hebräischen Bibel mehrmals erwähnt, meist zusammen mit ihren Brüdern Mose und/oder Aaron, niemals allerdings mit einem Ehemann oder Kindern. Die frühchristlichen Exegeten füllen diese Lücke mit einer Interpretation aus christlicher Perspektive. Während Josephus den Namen von Mirjams Ehemann überliefert und einen Sohn erwähnt,<sup>20</sup> ist der Großteil der christlichen Autoren der Ansicht, dass Mirjam eine Jungfrau gewesen sei. Dazu kommt, dass Mirjams griechischer Name Maria dem Namen der Mutter Jesu gleicht, was sie zu einem idealen Typus dieser Jungfrau schlechthin werden lässt. Mirjams Pauke verstärkt die asketische Interpretation: Die Bespannung besteht aus trockener Haut. Trockenheit wird jedoch als ein Zeichen für Unfruchtbarkeit verstanden, während Feuchtigkeit Fruchtbarkeit signalisiert – ein Bild, das leicht nachzuvollziehen ist. Daher steht das Tamburin symbolisch für das asketische Leben. Ein Ausschnitt aus Gregor von Nyssas Traktat *De virginitate* soll exemplarisch diese Interpretation veranschaulichen. Der Abschnitt enthält alle angesprochenen Aspekte und verdeutlicht gut die Zusammenhänge:

<sup>20</sup> Josephus, Ant. 3,54 schreibt Mirjam einen Ehemann zu, nämlich Hur, der in Ex 17,10.12; 24,14 mit Mose und Aaron zusammen erwähnt wird. Nach Michel Aubineau, dem Herausgeber von Gregor von Nyssas *De virginitate*, finde diese Überlieferung in der christlichen Tradition bei Ephrem dem Syrer und Ischodad von Merv ein Echo (SC 119, 489 Anm. 4). Der spätere Targum zu den Chronikbüchern nennt Kaleb als Ehemann Mirjams, wobei diese mit der in 1Chr 4,4 genannten Efrata identifiziert wird (vgl. J. Stanley McIvor, *The Targum of Chronicles [The Aramaic Bible 19]*, Edinburgh 1994, 49f.), eine Tradition, die sich auch in späteren jüdischen Texten wie bSota 11b–12a u.a. wiederfindet.

„Vielleicht deutet das Wort durch die Pauke, wie es scheint, die Jungfräulichkeit an, die Mirjam als erste erfolgreich praktiziert hat (κατορθωθεῖσαν), durch die, meine ich, auch die Gottesgebärerin Maria im Voraus abgebildet ist (προδιατυποῦσθαι). Denn so wie die Pauke ein widerhallendes Geräusch von sich gibt, fern von jeglicher Feuchtigkeit und extrem trocken, so wird auch die Jungfräulichkeit leuchtend und berühmt, weil sie von der zum Leben gehörigen Feuchtigkeit dieses (irdischen) Lebens nichts in sich aufnimmt. Wenn also die Pauke, die Mirjam in die Hand nahm, ein toter Körper ist, die Abtötung des Körpers aber die Jungfräulichkeit ist, ist vielleicht die Wahrscheinlichkeit nicht weit entfernt, dass die Prophetin eine Jungfrau war. Aber das ist (eine Sache) von Mutmaßungen und Annahmen, nicht von klarer Beweisführung, so wie wir an der Annahme festhielten, dass die Prophetin Mirjam den Chor der Jungfrauen anführte, wenn auch viele von denen, die sich damit beschäftigten, deutlich aufzeigten, dass sie unverheiratet war, weil nirgends in der Geschichte Heirat und Geburt von Kindern von ihr erwähnt werden. Sicherlich wäre sie nicht nach ihrem Bruder Aaron, sondern nach ihrem Mann benannt und bekannt, wenn sie einen hätte, denn als Haupt der Frau wird nicht der Bruder, sondern der Mann bezeichnet (vgl. 1Kor 11,3; Eph 5,23).“<sup>21</sup>

Dieser kurze Abschnitt enthält implizit eine Reihe bestimmter Vorstellungen über Frauen, über die Hermeneutik christlicher Schriftauslegung und christliche Praxis. Im Zusammenhang des vorliegenden Traktats ist es selbstverständlich Gregors Hauptanliegen, Jungfräulichkeit als Ideal eines christlichen Lebens zu propagieren, sowohl für Frauen als auch für Männer. Der Chor der Jungfrauen, von dem Gregor in Verbindung mit Ex 15 spricht, findet sich bereits bei Philo, der zwei Chöre beschreibt, einen Männer- und einen Frauenchor.<sup>22</sup> In *De vita contemplativa* erzählt Philo von einem nächtlichen Treffen der Therapeuten und Therapeutinnen, einer Gruppe jüdischer Asketen und Asketinnen, die einzig durch die Beschreibung Philos bekannt sind.<sup>23</sup> Er beschreibt dabei ein Ritual, das am Abend jedes 49. Tages stattfindet. Nach dem Festmahl werden zwei Chöre mit jeweils einem Chorleiter bzw. einer Chorleiterin (ἡγεμόνες) gebildet. Diese singen und tanzen, bis sie am Ende einen einzigen gemeinsamen Chor bilden. Philo erwähnt dabei explizit Bacchusfeste (ταῖς βακχείαις), aber auch Ex 15 als Vorbilder und verbindet auf diese Weise griechische kultische Praxis mit jüdischer religiöser Tradition – ein wahrhaft hellenistisches Anliegen. Philo betont den göttlich inspirierten Charakter von Tanz und Gesang, deren einziges Ziel die Verehrung Gottes ist (εὐσέβεια).<sup>24</sup> Theodoret von Cyrus greift Philos In-

<sup>21</sup> Gregor von Nyssa, *De virginitate* 19,1–20 (SC 119, 486–488).

<sup>22</sup> Vgl. Philo von Alexandrien, *De vita Mosis* I, § 180 (OPA 22, 112); ähnlich § 256 (OPA 22, 306); siehe auch ders., *De vita contemplativa* § 85–87 (OPA 29, 142–144); ders., *De agricultura* § 80–82 (OPA 9, 54–56).

<sup>23</sup> Zu dieser Gruppe vgl. Joan E. Taylor, *Therapeutae*, in: *EJ* 19 (2007) 699–701.

<sup>24</sup> Vgl. Philo von Alexandrien, *De vita contemplativa* § 83–88 (OPA 29, 142–144).

terpretation auf,<sup>25</sup> und es ist nicht unwahrscheinlich, dass Gregor diese Vorstellungen bekannt sind.

Darüber hinaus werden in der patristischen Bibelauslegung Altes und Neues Testament als Einheit gesehen und daher alttestamentliche Personen durch das Neue Testament betrachtet. In Gregors Text finden sich zwei Momente einer solchen Interpretation: Erstens wird Mirjam als Vorausbild Marias, der Gottesmutter, gedeutet, d.h. typologisch. Zweitens interpretiert Gregor die Pauke als toten Körper allegorisch vor dem Hintergrund von Kol 3,5: „Tötet also die Glieder (des Körpers), die irdischen“ (Νεκρώσατε οὖν τὰ μέλη τὰ ἐπὶ τῆς γῆς). Dieser Vers wird wörtlich im Kontext des Schilfmeerliedes zitiert bei Origenes,<sup>26</sup> Ambrosius<sup>27</sup> und Johannes von Damaskus.<sup>28</sup> Die Vorstellung von Trockenheit als Symbol für die Unfruchtbarkeit entspricht antikem Wissen. Aber die Pauke impliziert noch eine weitere Bedeutung. Dasselbe griechische Wort τύμπανον wird in 2Makk 6,19.28 für ein Folterinstrument verwendet, das die Delinquenten zu Tode prügelt. Dieser Vers wird zwar nie in Verbindung mit Mirjam und der Pauke zitiert oder angespielt, dennoch könnte diese sekundäre Bedeutung im Hintergrund stehen.

Die Interpretation Mirjams als unverheiratet und ohne Kinder verdankt sich einer Lücke im Bibeltext. Die christliche Tradition füllt diese Lücke, in bestimmten literarischen und religiösen Kontexten, von ihrer besonderen Wertschätzung der Jungfräulichkeit her. Gregor nimmt dabei eine exegetische Tradition auf und diskutiert sie, wiederum im Licht des Themas seines Traktats: *virginitas*. Mirjams Jungfräulichkeit wird vor allem in solchen Traktaten besprochen, niemals in Exoduskomentaren, bei Origenes einmal in einer Homilie zu Exodus<sup>29</sup> und manchmal in Kommentaren zum Neuen Testament, etwa Matthäus.<sup>30</sup>

Im Gegensatz dazu deuten fast alle Kommentare zu Jes 8,3 die dort erwähnte namenlose Prophetin als die Jungfrau und Mutter Maria. Jes 8,3 gibt wenige Informationen über die Prophetin und die Vorgänge: **ואקרב אל-הנביאה ותהר ותלד**, „und ich näherte mich der Prophetin und sie wurde schwanger und sie gebar einen Sohn“. Nur *ein* Exeget, Johannes Chrysostomos, ist der Ansicht, bei der genannten Prophetin handle es sich um die Ehefrau Jesajas und das Kind sei sein

<sup>25</sup> Vgl. Theodoret von Cyrus, Psalmenkommentar (PG 80, 1725B).

<sup>26</sup> Origenes, Exodushomilien VI,1 (SC 321, 170,1–20).

<sup>27</sup> Ambrosius, Exhortatio virginitatis 5,47 (Hg. v. Franco Gori, Tutte le opere di Sant-Ambrogio 14,2, Mailand/Rom, 1989, 236).

<sup>28</sup> Johannes von Damaskus, Homiliae in dormitionem Sanctae Virginis Mariae II,16 (SC 80, 164).

<sup>29</sup> Vgl. Origenes, Exodushomilien VI,1 (SC 321, 170,1–20).

<sup>30</sup> Vgl. Chromatius von Aquileia, Tractatus III in Matthaeum 1,24–25 (CCL 9A, 208). Dabei geht es um die Jungfräulichkeit Marias, der Mutter Jesu.

Sohn.<sup>31</sup> Dagegen gibt es eine Reihe von Texten, die die Identität der Prophetin in Verbindung mit Jes 7,14 diskutieren, einem Vers, der nur wenige Zeilen vorausliegt. Eusebius beispielsweise kann sich keineswegs vorstellen, dass solch ein heiliger Mann wie Jesaja sexuellen Kontakt mit einer Frau gehabt haben sollte.<sup>32</sup> Er interpretiert den Text mit Hilfe von Lk 1, aus dem er auch einige Verse zitiert. Demnach ist es der Heilige Geist, der durch den Propheten in Jes 8,3 spricht. Und derselbe Geist ist es auch, der „über Maria kommen wird“, wie Lukas formuliert (Lk 1,35). Auf diese Weise kann Eusebius Jes 8,3 als Jesajas Vision der Geburt Christi aus der Jungfrau Maria in Übereinstimmung mit dem Lukasevangelium interpretieren. Warum aber spricht Jes 8,3 von einer Prophetin? Diese Frage beantwortet Eusebius nicht explizit. Er betont nur die Rolle des Geistes bei der Empfängnis Jesu. Bei anderen Kirchenvätern wird aber Maria ausdrücklich als Prophetin betrachtet. Ihre Prophetie ist das Magnifikat. Basilius etwa zitiert in seinem Jesajakommentar die ersten drei Verse dieses Gebetes, um zu beweisen, dass Maria eine Prophetin ist.<sup>33</sup> Cyrill wiederum bezieht sich überhaupt nicht auf Lukas, sondern spielt in aller Klarheit auf den Johannesprolog an. Er konzentriert sich auf die Inkarnation des Logos und interessiert sich nicht für die Identifizierung der Prophetin mit Maria. Nichtsdestotrotz geht aus seinen Ausführungen deutlich hervor, dass er diese Identifikation voraussetzt.<sup>34</sup> Die originellste Interpretation findet sich wohl im Jesajakommentar des Hieronymus. Dieser weist die Deutung der Prophetin auf die Jungfrau Maria nicht zurück, aber stellt seine eigene daneben: Nach Hieronymus repräsentiert die Prophetin den Heiligen Geist, der im Hebräischen mit dem grammatikalisch femininen Nomen *Rua*, wie er es transkribiert, bezeichnet wird. Daher, so Hieronymus, gehe es um Jesaja, der sich dem Geist annäherte, der durch die Prophetin repräsentiert sei. Danach setzt er mit der üblichen christologischen Interpretation fort.<sup>35</sup>

Die Deutung der Prophetin in Jes 8,3 als die Jungfrau Maria ist spezifisch christlich. Sie ist situiert im Zusammenhang von Abgrenzungsversuchen von der jüdischen Auslegung des Jesajabuches. Der Schwerpunkt der Kontroverse liegt naturgemäß auf Jes 7,14. Aber das christologische Verständnis des Jesajabuches als ganzes bestimmt die Identifikation der Prophetin in Jes 8,3. Innerhalb des Rahmens einer christlichen und christologischen Hermeneutik erscheint diese Interpretation fast unvermeidlich. Außerhalb dieses Systems, beispielsweise von

<sup>31</sup> Vgl. Johannes Chrysostomus, Jesajakommentar VIII,1–2 (SC 304, 346,11–348,24).

<sup>32</sup> Vgl. Eusebius, *Eclogae propheticae* IV (PG 22, 1205B–C).

<sup>33</sup> Vgl. Basilius, Jesajakommentar 208 (PG 30, 476D–480A). Die Autorschaft ist unsicher.

<sup>34</sup> Vgl. Cyrill, Jesajakommentar I,V (PG 70, 221A–C). In den *Homiliae paschalis* XVII,3 (SC 434, 276,43–59) erwähnt er die Identifikation der Prophetin mit Maria.

<sup>35</sup> Vgl. Hieronymus, Jesajakommentar III,VIII,1–4 (CCL 73, 111,26–112,56).

einem modernen wissenschaftlichen oder einem jüdischen Standpunkt aus, wirkt sie unpassend und weit hergeholt.<sup>36</sup>

### 3. Typologische und allegorische Interpretation

Dieses Urteil trifft ebenso auf die typologische oder allegorische Interpretation der alttestamentlichen Prophetinnen zu. Mirjam steht in Auslegungen von Ex 15 für die Kirche. Wie Maria, die Mutter Jesu, ist sie ein Typus der Kirche, indem sie ein Loblied singt. Diese Typologie findet sich allerdings nicht allzu häufig: Zeno von Verona,<sup>37</sup> Ambrosius,<sup>38</sup> Cyrill,<sup>39</sup> und Johannes von Damaskus<sup>40</sup> identifizieren Mirjam explizit als Typus der Kirche, Johannes zusätzlich noch in Verbindung mit Maria. Andererseits wird Mirjam in Kommentaren zu Num 12, wo sie offen kritisiert wird, als Typus der Synagoge, d.h. des Judentums, dargestellt; an einer anderen Stelle repräsentiert sie konkret den jüdischen Kult.<sup>41</sup> Hieronymus deutet sie als die „Prophetie“, einmal ambivalent als die alte und damit „gestorbene“ Prophetie, einmal in positiver Weise.<sup>42</sup> Mirjam wird also zweideutig rezipiert, was den entsprechenden biblischen Texten zu verdanken ist, Ex 15 und Num 12, wo unterschiedliche Bilder Mirjams aufscheinen.

Im Gegensatz dazu wird Debora ausschließlich positiv bewertet, entsprechend Ri 4–5, wo sich keine Spur von Kritik an der Richterin und Prophetin findet. Daher wird Debora als Typus für positive Realitäten herangezogen: die Prophetie in Origenes' Richterhomilien,<sup>43</sup> die Kirche in der Chronik des Sulpicius

<sup>36</sup> Vgl. zur Auslegung von Jes 7,14 Agneth Siquans, Übersetzung, Kontextualisierung, Abgrenzung: Ingredienzien einer christologischen Auslegung von Jes 7, in: Marianne Grohmann/Ursula Ragacs (Hg.), Religion übersetzen (Religion and Transformation 2), Wien 2012 (im Druck).

<sup>37</sup> Zeno von Verona, Tractatus II, 54 De Exodo 1. In die Paschae (PL 11, 510B).

<sup>38</sup> Ambrosius, De virginibus 1,3,12 (FC 81, 119–121).

<sup>39</sup> Cyrill von Alexandrien, Kommentar zum Propheten Micha (PG 71, 732B).

<sup>40</sup> Johannes von Damaskus, Homiliae in dormitionem Sanctae Virginis Mariae III,3 (SC 80, 184–186).

<sup>41</sup> Mirjam als Typus des Judentums/Synagoge: Cyrill von Alexandrien, Glaphyra in Numeros (PG 69, 591–604); Procopius von Gaza, Numerikommentar (PG 87,1, 823D–828); Origenes, Hohe Liedkommentar II,1,23 (SC 375, 272); Origenes, Numerihomilien VI,4,1 (SC 415, 156–159); Ambrosius, Epistula extra collectionem 14,57 (CSEL 82,3, 264); Hieronymus, Zefanjakommentar II,12/15 (CCL 76, 690,511–532). Mirjam als Typus des jüdischen Kultes: Procopius von Gaza, Numerikommentar (PG 87,1, 851/852).

<sup>42</sup> Hieronymus, Epistula 78. Ad Fabiolam de mansionibus filiorum Israhel per Heremum 35 (CSEL 55, 76). Hieronymus, Michakommentar II,vi,I.3/5 (CCL 76, 496,140–145).

<sup>43</sup> Origenes, Homilien zum Richterbuch IV (SC 389, 124–129); VI (SC 389, 148–169 passim).

Severus,<sup>44</sup> und bei Verecundus steht sie für die Kirche, die menschliche Seele und den menschlichen Geist sowie das Fleisch Christi.<sup>45</sup>

Durch die Allegorisierung verlieren die Prophetinnen bis zu einem gewissen Grad ihre Wirklichkeit als reale Frauen.<sup>46</sup> Wenn etwa Origenes, der sich gegenüber der Neuen Prophetie äußerst ablehnend verhält, Debora als „die Prophetie“ (*prophetia*) interpretiert, erspart er sich die Auseinandersetzung mit der Tatsache eines realen prophetischen Auftretens einer Frau.<sup>47</sup> Sie wird zu einer abstrakten Größe. Andererseits aber erhöhen typologische und allegorische Deutung den Status Mirjams und Deboras. Mirjam ist der Prototyp Marias, der Mutter Gottes, und der Kirche. Debora als Typus des Fleisches Christi kommt nahe an Christus selbst heran. Bemerkenswerter Weise bezeichnet Verecundus sie niemals als „Typus Christi“, wie er das bei Barak sehr wohl tut, sondern des „Fleisches Christi“. <sup>48</sup> Für die antike Vorstellung ist „die Frau“ an das Fleisch, das Irdische gebunden.<sup>49</sup> Frauen können in der Sicht christlicher Autoren, die sich hier teilweise in der Nachfolge stoischer Philosophie befinden, dieselbe spirituelle Ebene erreichen wie Männer, allerdings nur, wenn sie „männlich“ werden. Andreas von Kreta nennt Debora „von männlicher Art“ (ἀρρενόφρων). Zugleich ermahnt er „die Seele“ (aller Christinnen und Christen) „männlich zu werden“ (ἀρρενωθεῖα).<sup>50</sup>

#### 4. Zusammenfassung

Die Rezeption der alttestamentlichen Prophetinnen in der frühchristlichen Literatur ist in unterschiedlicher Weise durch ihren Kontext bestimmt. Die umfassende hermeneutische Voraussetzung und der Schlüssel jeder patristischen Interpretation des Alten Testaments ist dabei Christus. Das Alte Testament wird durch das Neue und ebenso durch die zeitgenössische Situation von Christenheit und

<sup>44</sup> Sulpicius Severus, Chronik I,23,3 (SC 441, 148,26–33).

<sup>45</sup> Verecundus Iuncensis, Commentarii super cantica ecclesiastica IX. Kommentar zum Deboralied (CCL 93, 173–203).

<sup>46</sup> Vgl. auch John L. Thompson, Reading the Bible with the Dead. What You Can Learn from the History of Exegesis That You Can't Learn from Exegesis Alone, Grand Rapids/Cambridge 2007, 19ff., bezüglich Hagar, wenn er feststellt, dass die „literal Hagar“ mit zunehmender Allegorisierung verblasst.

<sup>47</sup> Vgl. Origenes, Homilien zum Richterbuch V (SC 389, 130–147).

<sup>48</sup> Vgl. Verecundus Iuncensis, Commentarii super cantica ecclesiastica IX. Kommentar zum Deboralied (CCL 93, 173–203). Allerdings kann bei Verecundus (der männliche) Barak auch die (weibliche) Kirche bezeichnen.

<sup>49</sup> Vgl. zu Vorstellungen über die Geschlechter und ihr Verhältnis in Spätantike und frühem Christentum Siquans, Prophetinnen (Anm. 1) 443–478.

<sup>50</sup> Vgl. Andreas von Kreta, Canon Magnus (PG 97, 1365B).

Judenheit gesehen und gedeutet. Eine weitere übergreifende Voraussetzung ist die spätantike Gesellschaft und Kultur (in ihrer Pluralität und Entwicklung) und deren Vorstellungen, vor allem ihre „Bilder“ von Mann und Frau. Darüber hinaus lassen sich spezifische Bedingungen und Kontexte für einzelne Autoren und einzelne Schriften ausmachen. Das können ein bestimmtes literarisches Genre, die Absicht eines Briefes, eine aktuelle Verfolgungssituation, der Kampf gegen bestimmte Lehren, persönliche Erfahrungen oder Kontakte und vieles mehr sein. Diese Texte konstituierten ihrerseits einen neuen kulturellen Kontext für das Verständnis biblischer Frauen und für das Bild „der Frau“. Manche der patristischen Bibelauslegungen und im Besonderen die darin enthaltenen Aussagen über Frauen haben das Christentum über Jahrhunderte beeinflusst, manches hat sich bis heute gehalten. Die Rezeptionsgeschichte zeigt die Diversität und die Begrenztheiten der Tradition, aber auch ihre Grenzbereiche, die oftmals vergessen oder beiseite gedrängt wurden. Aus dem Kontext der gesellschaftlichen und kulturellen Situation des 21. Jahrhunderts kann ein Blick auf die alten Texte in ihrer Vielfalt und zugleich Bedingtheit, auf die Entwicklung einer androzentrischen und patriarchalischen Auslegungstradition sowie eine genauere Untersuchung der historischen und kulturellen Kontexte und Verflechtungen dieser Rezeptionsprozesse einem heutigen Umgang mit Texten und Traditionen neue Impulse geben.