

Andrea Taschl-Erber

Die Macht der Ohnmächtigen

Eine biblisch-theologische Spurensuche

DEUTSCH

ABSTRACT 

Biblische Gebete und Lieder – zumal solche, die Frauenfiguren in den Mund gelegt sind – entwerfen angesichts repressiver Machtverhältnisse und -diskurse sprachmächtige Gegenbilder des Protestes und der Hoffnung mit subversivem Potential. Sie rufen die Erfahrungen einer rettenden und befreienden Gottheit in Erinnerung, die auf die Not der Erniedrigten sieht, in treuem Erbarmen auf der Seite der Armen steht, den „Schwachen“ gegenüber den Machenschaften der „Starken“ machtvoll Recht verschafft, Machtlose zum Widerstand ermächtigt und Kriege beendet. Anhand einiger exemplarischer Texte aus AT (1 Sam 2,1–10; Jdt) und NT (Lk 1,46–55) zeigt sich dabei auch, wie herkömmliche Genderkonstruktionen männlich konnotierter Macht und weiblich symbolisierter Ohnmacht reproduziert und zugleich transzendiert werden.

ENGLISH

Biblical prayers and hymns – particularly those attributed to female figures – create eloquent counter-images of protest and hope with subversive potential in light of repressive power structures and discourses. They invoke experiences of a redemptive and delivering God who sees the need of the needy, helps the poor with faithful mercy, delivers powerful justice for the “weak” against the machinations of the “strong”, supports the powerless in their resistance, and puts an end to wars. Exemplary texts from the OT (1 Samuel 2,1–10; Judith) and NT (Luke 1,46–55) show how traditional gender constructions of male connotated power and female represented powerlessness are reproduced and transcended.

| BIOGRAPHY

[Andrea Taschl-Erber](#) ist Privatdozentin für Neutestamentliche Bibelwissenschaft und Biblische Theologie an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Graz.

| KEY WORDS

Befreiung; biblische Armentheologie; Gegenmacht; Genderkonstruktionen; Gottesvorstellungen; Hannas Lied; Hoffnung; Judit; Kriegsrhetorik; Macht; Magnificat; Ohnmacht; Prophetie; Widerstand

Aspekte und Beziehungen von Macht und Ohnmacht, Machtverhältnisse, -konstellationen und mit dem Gottesbild verknüpfte -diskurse spielen in biblischen Texten eine zentrale Rolle. Gerade der Konnex mit Gottesvorstellungen verweist auf ein wesentliches Thema biblischer Theologie.

Macht wird häufig männlich konnotiert, Ohnmacht entsprechend weiblich assoziiert. Es ist daher kein Zufall, wenn in der Bibel Frauengestalten als Symbolfiguren für das notleidende Gottesvolk und als Sprachrohr für kollektive (im Blick auf Frauen sich auch überschneidende) Gewalt- und Ohnmachtserfahrungen fungieren: klassisch etwa „Tochter/Mutter Zion“¹ (gemäß der Personifikation von Städten in altorientalischer, biblischer und antiker Tradition) in ihrer Vulnerabilität, analog auch weibliche Erzählfiguren. In der weiblichen Figuration tritt u.a. eine spezifische Geschlechtersymbolik in der Gottesbeziehung zu Tage (Zimmermann 2001, 104–152; zur prophetischen Ehemetaphorik auch Baumann 2000).² Ferner kann sich darin aber auch die politische Ohnmacht (exemplarisch im Bild der Witwe, vgl. Kgl 1,1) gegenüber den jeweiligen Großmächten spiegeln – von Assur bis Rom. So arbeitet Kriegsrhetorik häufig mit gendertypologischen Zuschreibungen auf dem Hintergrund eines kulturellen Codes von Ehre und Schande.³ Die kriegerische Einnahme einer Stadt wird in prophetischen Texten beispielsweise in Metaphern sexueller Gewalt gegen Frauen verbildlicht (Kelle 2008; Gordon/Washington 1995).⁴

Gleichzeitig zeigt sich in biblischen Erzählungen ein Durchbrechen der hier reproduzierten Genderkonstruktionen, wenn etwa gerade stereotyp als machtlos erachtete Frauen (ohne dass die unterschiedlichen biblischen Texte einheitliche Rollenerwartungen festschreiben) an Gottes Rettungsmacht partizipieren. Nach Michel Foucault ist Macht schließlich eine dynamische Größe und „in der Form von komplexen und beweglichen strategischen Relationen zu analysieren“ (Foucault 2005, Nr. 348: „Der Stil der Geschichte“ [1984], 806). Macht erzeugt Gegen-Macht. Machtbeziehungen implizieren – „zumindest virtuell“ – Widerstand (Foucault 2005, Nr. 306: „Subjekt und Macht“ [1982], 292).

In biblischen Texten wird Ohnmacht im Vertrauen auf Gott überwunden, der Macht als Handlungsfähigkeit und Gestaltungsspielraum, die herrschenden Verhältnisse als Subjekt zu verändern, verleiht. In den Mund weiblicher Erzählfiguren gelegte Lieder und Gebete entwerfen in der Tradition prophetischer Sozialkritik bzw. politischer Anklage Visionen von Befreiung angesichts vielerlei Facetten von Unterdrückung und sozioökonomischer Ungerechtigkeit, die quer durch die Geschichte als (er)mächtige(nde) Hoffnungsbilder wirken. In solchen utopischen Gegenentwürfen zu herkömm-

¹ Dazu Maier 2008 und 2019 (in Vorbereitung); Häußl 2003 und 2011; Holt 2014.

² Siehe z. B. Jer 3 zu Israel/Juda als Schwestern.

³ Vgl. auch Jes 19,16; Jer 50,37; 51,30; Nah 3,13.

⁴ Siehe z. B. Ez 16; 23 zu Samaria/Jerusalem. Dazu bes. Poser 2012; Van Dijk-Hemmes 1995.

lichen Machtdiskursen und sozial-politischen Konzepten artikuliert sich eine Sub- bzw. Gegenkultur, welche die dominierende Ordnung herausfordert und das subversive Potential hat, Macht- und Herrschaftsstrukturen zu transformieren. Damit korreliert das Bild einer (allmächtigen) Gottheit, die auf die Not der Unterdrückten sieht, in treuem Erbarmen auf der Seite der Armen steht, gegenüber den Machenschaften der Mächtigen machtvoll Befreiung und Gerechtigkeit verschafft sowie (scheinbar?) Machtlose zum Widerstand ermächtigt.

Biblische Texte bieten subversives Potential zur Transformation von Machtstrukturen.

Anhand einiger exemplarischer Texte soll nun eine entsprechende Erinnerungsspur im Horizont der Vielstimmigkeit des biblischen Kanons verfolgt werden. So ist das Lied Hannas in 1 Sam 2 geprägt vom Leitgedanken der Ermächtigung („Erhöhung“) der Ohnmächtigen, ebenso seine Rezeption im neutestamentlichen *Magnificat* (Lk 1), im „deuterokanonischen“ Juditbuch stellt der Machtbegriff ein die gesamte Erzählung durchziehendes Leitmotiv dar. Gegenüber Traditionen, die etwa den Fokus auf den Messiaskönig oder apokalyptischen Menschensohn als Retter im endzeitlichen Kampf gegen gottfeindliche Mächte richten, stehen Formulierungen der Hoffnung und des Widerstands im Blickpunkt, die sich mit Frauenfiguren verbinden, deren Ohnmachts- wie Befreiungserfahrungen auf kollektive Erfahrungshorizonte biblischer Armentheologie hin transparent sind. Besondere Aufmerksamkeit richtet sich auf Gebets- und Liedtexte, welche die erzählten Ereignisse theologisch reflektieren. Die Diskussion, ob hier auf historischer Ebene authentische Frauenstimmen (*female voices*, dazu Brenner/Van Dijk-Hemmes 1993) zu Wort kommen, muss im Rahmen des vorliegenden Beitrags freilich zurückgestellt werden. Doch fällt beim biblischen Befund auf, dass die Lieder von Frauen (Mirjam, Debora, Hanna, Judit, Maria) die herrschenden Machtverhältnisse kritisch thematisieren und der überkommenen Ordnung Widerstand entgegensetzen (vgl. Fischer 2002, 125).

Ob diese in intertextuellem Dialog stehenden biblischen Überlieferungen als utopische Visionen einer alternativen Welt ihre transformative Kraft in Geschichte, Gegenwart und Zukunft entfalten, hängt an den spezifischen Rezeptionen (die bereits im Rahmen „innerbiblischer“ Schriftauslegung einsetzen). Erinnerung – oder auch das Gegenteil – ist politische Praxis. Dabei ist festzustellen, dass sich die christliche Rezeptionsgeschichte mit

den starken biblischen Frauenfiguren und ihren Botschaften durchaus schwer getan hat. Religiöse Traditionen können eben *ermächtigend*, aber auch *entmächtigend* wirken – subversiv oder, je nach dominierendem Auslegungsinteresse, Widerstand immunisierend, die bestehenden Machtverhältnisse stabilisierend.

Das Lied der Hanna (1 Sam 2,1–10): Erhöhung der Armen

Eine fundamentale, geradezu „proto-feministische“ Kritik des sozialen, ökonomischen und politischen Systems bringt das aus der Spätzeit des AT stammende Hanna-Lied in 1 Sam 2,1–10 zu Gehör.⁵ Es lässt vielfältige Not- und Unterdrückungssituationen im Rahmen hierarchischer Machtbeziehungen sichtbar werden, aber auch widerständige Strategien. Gerade im Protest werden Macht und Gegen-Macht sichtbar.

Aufgrund ihrer Kinderlosigkeit (vgl. 1 Sam 1,2.5–6) ist Hanna in einem patriarchalen Gesellschaftssystem, das den Wert von Frauen insbesondere an ihren Söhnen misst, Schmähungen und Kränkungen ausgesetzt (zum breiten biblischen Motiv der Unfruchtbarkeit siehe Taschl-Erber 2013, 101–128). Doch sie „steht auf“ (1 Sam 1,9) und wendet sich im Tempel von Schilo an JHWH. Den erbetenen Sohn (siehe die Namensdeutung Samuels in V. 20) verspricht sie der Gottheit zu weihen:⁶ „wenn du auf die Erniedrigung deiner Sklavin schaust“ (1 Sam 1,11; in der parallelen Formulierung von 9,16 auf das Volk bezogen). Hier erinnert sie an die paradigmatische Urerfahrung der Rettung Israels – das Hinsehen Gottes auf die Not des Volkes und das Hinhören auf die Schreie der Unterdrückten (siehe Ex 2,23–25; 3,7.9.16; Dtn 26,7; im Rahmen analoger Erfahrungen von Frauen im Kontext von Schwangerschaft und Geburt artikuliert: vgl. Hagar, Saras ägyptische Sklavin, in Gen 16,11.13; Lea, die ungeliebte Frau Jakobs, in Gen 29,32; oder auch Elisabet und Maria in Lk 1,25.48).

Die eingetretene Hilfe Gottes reflektiert Hanna in einem Danklied (1 Sam 2,1–10), das als theologische Deutung der erzählten Ereignisse die narrative Darstellung unterbricht. Indem sie ihre persönliche Rettungserfahrung, den unmittelbaren Erzählzusammenhang transzendierend, in einen generalisierenden Kontext vergleichbarer Erfahrungen stellt, wo Gottes Parteilichkeit gegenüber den Armen, Schwachen und Erniedrigten zum Ausdruck kommt, formuliert sie grundlegende Einsichten biblischer Gottesrede. Die eigene Erfahrung lässt andere assoziieren bzw. erhoffen (vgl. Dietrich 2011, 72). Ebenso wird in Ps 113 die Notlage einer kinderlosen Frau

⁵ Zu spätalttestamentlichen Zügen siehe Dietrich 2011, 76–77. Hutzli 2007, 163–167 denkt an mögliche Bezüge zu Antiochus IV Epiphanes.

⁶ Vgl. dazu Ex 13,2; Num 6,5; Ri 13,5.

(V. 9) mit anderen Leid- und Unterdrückungssituationen parallelisiert und ein Loblied auf Gott gesungen, der die am Boden Liegenden aufrichtet und ihnen Ehrenpositionen gibt (Ps 113,7–8 = 1 Sam 2,8). Damit spiegelt Hannas Erfahrung von Erniedrigung jene des Volkes (vgl. 1 Sam 9,16), in ihrer Erfahrung von Befreiung erfüllen sich exemplarisch die Hoffnungen der Gedeimütigten. Ihre Aussagen „gewinnen dadurch zugleich eine öffentliche und politische Dimension“ (Schottroff 1989, 29). Daher kann sie auch als Prophetin bezeichnet werden: „Mit dem Lied der Hanna wird die prophetische Funktion, die Samuel sodann übernimmt, vorerst auf seine Mutter übertragen, die mit ihrem Antwortlied auf das Handeln Gottes an ihr, das Bedeutung für ganz Israel bekommen wird, in die Nachfolge Mirjams tritt.“ (Fischer 2002, 125–126)

Hannas Lied spiegelt Erniedrigung und Hoffnungen der Gedeimütigten.

Im Kern handelt es sich um einen hymnischen Lobpreis Gottes als des einzig und wahrhaft Mächtigen, der allein Macht verleiht. Damit verbindet sich eine warnende Belehrung der Machthabenden, nicht übermütig zu werden, da menschliche Macht fragil und begrenzt ist, sowie auf der anderen Seite der Medaille ein *empowerment* (vgl. das Leitmotiv „erhöhen“/ רָם bzw. ὕψω in 1 Sam 2,1.7.8.10) der Machtlosen, nicht mutlos zu werden, da Gott in seiner schöpferischen Allmacht die Geschehnisse wenden kann und als allwissender (V. 3) und gerechter (V. 2 LXX) universaler Richter (V. 10) die herrschenden Ordnungen umstürzt.

So schließt sich an Hannas Freude über JHWHs Hilfe (V. 1, nach der griechischen Textüberlieferung der Septuaginta [= LXX] wurde wegen der „Rettung“/ σωτηρία ihr Herz „stark gemacht“⁷) ein Bekenntnis zu dessen Heiligkeit (vgl. auch V. 10 LXX) und Einzigkeit (ebenso in Ex 15,11 besungen) – sowie seiner zuverlässigen, Sicherheit gewährenden Macht, ausgedrückt im Bild des „Fels“ im hebräischen Text (MT) von V. 2 (vgl. bes. 2 Sam 22,3.32.47; Jes 44,8). Nur in diesen beiden einleitenden Versen spricht Hanna JHWH unmittelbar an, ansonsten dominieren Aussagen über die Gottheit. Gleich darauf (V. 3) folgt eine Warnung, direkt adressiert an ihre „Feinde“ (siehe V. 1; vgl. dazu Ps 75,5–6, wo noch weitere intertextuelle Bezüge vorliegen); in der Erzählung von 1 Sam 1 muss in der Figur der Peninna freilich eine Frau als Sprachrohr für die erlittenen Demütigungen herhalten (vgl. V. 6–7). Die Vermessenheit der „hochfahrenden“ Reden liegt darin, den Platz Gottes zu beanspruchen.

⁷ Vgl. demgegenüber ihre Situation in 1,8.10.15–16. Als ihre Stärke und ihren Retter preisen die Betenden JHWH auch in Ex 15,2 par. Ps 118,4; Jes 12,2.

In V. 4–9 demonstrieren Beispiele die radikale gottgewirkte Umkehrung der herkömmlichen Hierarchien, zunächst in antithetischen Parallelismen entfaltet (V. 4–5). So zerbricht etwa „der Bogen von Starken“ (vgl. das „Bogen-Lied“ in 2 Sam 1,17–27, Davids Totenklage auf Saul und Jonatan), von körperlich, sozial, wirtschaftlich, politisch oder militärisch überlegenen Mächtigen (der Begriff wird im AT nicht für Frauen verwendet), wohingegen sich „Strauchelnde mit Kraft gürteten“ (V. 4); die LXX betont den Grundgedanken des Liedes in einem Wortspiel: „der Bogen von Mächtigen wurde schwach, Schwache umgürteten sich mit Macht“. In den Sprachbildern, die kriegerische Konnotationen wecken und auf der metaphorischen Ebene wiederum transzendieren (die zuvor Ohnmächtigen rüsten ja nicht militärisch auf), klingt zugleich eine kriegskritische Note an: In Hos 2,20; Sach 9,10; Ps 46,10 (vgl. auch 76,4) zerbricht Gott Bogen und andere Waffen und setzt so Kriegen ein Ende.⁸ Der Kontrast von „Satten“, die nun um Brot arbeiten müssen (nach der LXX Mangel an Brot bekommen), während „Hungrige“ sich ausruhen können (vgl. Dietrich 2011, 67–68.89) – bzw. nach der LXX die Erde nicht zu bearbeiten brauchen (in Ruhe lassen, vgl. Kraus/Karrer 2009, 303) –, nimmt sozio-ökonomische Ungerechtigkeit in der Verteilung von Arbeitslast und Ressourcen ins Visier (V. 5).

Die Gegenüberstellung der einst Unfruchtbaren mit der Kinderreichen erhält Farbe durch die vorangegangene Erzählung, die das Leid kinderloser, in einem patriarchalen Wertesystem als nutzlos verachteter Frauen thematisiert (ohne dessen Logik grundsätzlich und explizit außer Kraft zu setzen). Ebenso lässt sich der Hinweis auf JHWHs schöpferische Macht über Leben und Tod in V. 6 (vgl. dazu Dtn 32,39; als Vergleichsfolie außerdem 2 Kön 5,7), dem literarischen Kontext entsprechend, *auch* im Zusammenhang des Dankes über eine glückliche Geburt lesen. Wenn JHWH aber ferner als „Tötender“ beschrieben wird, zeigt dies, dass es das Bekenntnis zur Einzigkeit Gottes auch angesichts der Schattenseiten des Lebens durchzuhalten – bzw. wie in Ijob durchzuringen – gilt.

Staccatoartig wird Gottes Handeln in V. 6–7 umrissen, in V. 7 mit sozial-politischem Fokus: „JHWH macht arm und macht reich, erniedrigt und erhöht“ (zum letzten Gegensatzpaar vgl. Ps 75,8, verbunden mit der Charakterisierung als Richter; ferner Ez 17,24; 21,31). Kaum eine andere Stelle „entfaltet [...] in vergleichbarer Prägnanz und Rasanz das Bild eines revolutionären Gottes, der die Verhältnisse nicht so belässt, wie sie sind“ (Dietrich 2011, 87). Wenn V. 8 (vgl. Ps 113,7–8) den Gedanken der Erhöhung erläutert: „er lässt aufstehen aus dem Staub den Niederen, aus dem Kot erhöht er den Armen, um (ihm) einen Sitz zu geben bei den Edlen (in

⁸ Hingegen als Strafe Israels oder Elams in Hos 1,5; Jer 49,35.

der LXX gemäß einer auf Israel gerichteten Interpretationslinie: „unter den Mächtigen *der Völker*“ und (ihn) einen Ehrentron erben zu lassen“ (im MT schöpfungstheologisch fundiert⁹), wird deutlich, dass im Blickpunkt primär die Option für die Armen und Unterprivilegierten steht (vgl. auch Ps 146,7–9). In V. 9 bewahrt die Gottheit die – entsprechend der Sinnlinien des Textes ohnmächtigen – Frommen, während sie die – (scheinbar) mächtigen – Übeltäter umkommen lässt (zum Gegensatzpaar vgl. Ps 37,28, wo JHWH, der das Recht liebt, seine Frommen nicht verlässt); in der milderer LXX-Version erfüllt Gott Betenden das Gebet – vgl. Hannas Geschichte in 1 Sam 1.11.17.26–27 oder unten Jdt – und segnet die Jahre der Gerechten. In feierlicher, indikativischer Gewissheit schlagen sich im Lied die Hoffnungen der Entrechteten und Unterdrückten nieder, dass JHWH ihnen zu Gerechtigkeit verhilft. Daran schließt sich – mit warnendem Unterton – die Feststellung: „Denn nicht durch Kraft ist ein Mann stark“.

Es folgt in V. 10 ein Gerichtsbild (in der LXX futurisch formuliert). Unter Gottes machtvollen Donner, Zeichen der Theophanie, zerbricht sein Gegner wie zuvor der Kriegsbogen (wie schon in V. 4 wird in der LXX JHWH/κῆρυξ seinen Widersacher „schwach“ bzw. „kraftlos machen“, siehe auch dasselbe Verb bei der Kinderreichen).

Am Ende richtet sich der Blick auf den König (in der LXX ist in rückblickender Perspektive von „*unseren* Königen“ im Plural die Rede), dem JHWH Kraft geben möge, seinen „Gesalbten“ (siehe die von Samuel später referierten Königssalbungen). Das rahmende Motiv des „erhöhten Horns“ (analog in Ps 75,5–6.11; die aus der Tierwelt entnommene Metapher steht für Kraft und Macht, versinnbildlicht im stolzen Erheben des Hauptes; vgl. Dietrich 2011, 71.82) schließt den Kreis zur Erfahrung der Hilfe Gottes durch die Sprecherin (V. 1; nur hier wird die Metapher auf eine Frau angewandt).

Hannas Lied beleuchtet das Verhältnis der Mächtigen zu Gott als alleinigem Träger wahrer Macht.

Im literarischen Kontext der Samuelbücher, die von der Einführung des Königtums erzählen, fungiert Hannas Lied, einer Ouvertüre vergleichbar, als proleptischer Kommentar, der vorab das Verhältnis der Könige und Mächtigen zu Gott als alleinigem Träger wahrer Macht beleuchtet. Daher betont auch die LXX, die den Schlussvers noch weiter ausfaltet, dass sich „der Verständige/Mächtige/Reiche nicht in seinem Verstand/seiner Macht/seinem Reichtum rühmen soll“, sondern definiert als verantwor-

⁹ Zu den „Säulen der Erde“ vgl. Ps 75,4.

tungsbewusste Aufgabe der Angesprochenen, „den HERRN zu erkennen und Gericht und Gerechtigkeit zu üben im Land“ (vgl. Jer 9,22–23, wo die richterliche Tätigkeit von Gott ausgesagt wird; ferner etwa die messianische Vision in Jes 11). Gemeinsam mit dem David-Psalm in 2 Sam 22, zu dem zahlreiche Bezüge vorliegen, bildet 1 Sam 2,1–10 einen poetischen Rahmen der Samuelbücher, der als „theologische Brille“ Israels Königszeit reflektiert (Schroer 1992, 44).

Nicht zuletzt durch die messianische Lektüremöglichkeit des Schlussverses (siehe in der LXX das futurische „und er wird das Horn seines Gesalbten [χριστοῦ αὐτοῦ] erhöhen“, das mit dem Jubel der Sprecherin „erhöht wurde mein Horn in meinem Gott“ am Beginn korrespondiert) wird Hanna in der jüdischen Rezeptionsgeschichte zur Prophetin (vgl. bMeg 14b). So tritt etwa in der stark erweiterten Version ihres Liedes im Targum Jonathan¹⁰ (um 100 n. Chr.) im Rahmen einer apokalyptischen Geschichtsdeutung eine Aktualisierung im Blick auf die Befreiung Jerusalems (das mit einer unfruchtbaren Frau verglichen wird: vgl. die Zionsmetaphorik bei Deuterocesaja) von der römischen Besatzungsmacht zu Tage. Ein Reflex dieser Traditionslinie kommt offenbar auch in der hochbetagten, Gott permanent im Tempel dienenden Prophetin Hanna in Lk 2,36–38 zum Vorschein (vgl. ferner das Porträt der – im Anschluss besprochenen – verwitweten, tora-observanten Judit in Jdt 8,1.4.6; 16,22–23, die das Bild der einzigen im NT explizit „Prophetin“ betitelten Frauengestalt offenbar ebenso geprägt hat): Im religiös-politischen Widerstand zur mit Rom kooperierenden Tempelhierarchie verkündet Hanna öffentlich die messianische Rolle Jesu „allen auf die Befreiung Jerusalems Harrenden“.¹¹ Das Protestlied in 1 Sam 2 stellt darüber hinaus einen wichtigen Prätext für das *Magnificat* in Lk 1 (dazu unten) dar.

Judit: Die rettende Macht Gottes, „der Kriege zerschlägt“

In Auseinandersetzung mit der hellenistischen Herrscherideologie (vgl. Ego 2016, 20–22) bietet das deuterokanonische, griechisch verfasste Juditbuch (um 105 v. Chr. nach Schmitz/Engel 2014, 61–63) eine kunstvoll komponierte fiktionale Erzählung, die bei einer Bedrohung durch eine militärische Supermacht in weltgeschichtlichem Horizont eine Frauengestalt als Mittlerin göttlicher Rettung ins Zentrum rückt. Collageartig werden unterschiedliche Katastrophensituationen im kollektiven Gedächtnis Israels sowie biblische Überlieferungen von Rettungserfahrungen verdichtet, um

¹⁰ Eine Übersetzung findet sich in Cook 1999, 78–79; siehe auch die deutsche Wiedergabe bei Schottroff 1986, 33–34.

¹¹ Zur lukanischen Ouvertüre siehe Taschl-Erber 2011, 2013 und 2014; ausführlich zur neutestamentlichen Hanna: Janssen 1998, 159–200.

eine – auch für weitere Aktualisierungen offene – Lehr- und Beispiel-erzählung von Widerstand aus und mit der Kraft Gottes zu entwerfen. Wenn etwa der feindliche Großkönig, der als „der Herr der ganzen Erde“ (Jdt 2,5) die Weltherrschaft inklusive universale göttliche Verehrung beansprucht, als assyrischer König in Ninive mit dem Namen Nabuchodonosor präsentiert wird (1,1), sind in einer Synthese verschiedener historischer Epochen die assyrische wie babylonische Übermacht überblendet (722 Eroberung des Nordreichs Israel und 701 Belagerung Jerusalems durch assyrische Truppen, 587 Eroberung des Südreichs Juda und Zerstörung Jerusalems durch den babylonischen König Nebukadnezar, dessen Vater Nabopolassar 612 Ninive eingenommen und zerstört hatte¹²). Entsprechend werden im Abriss der Geschichte Israels, der in einem ironischen Kniff einem Ammoniter (vgl. dazu Dtn 23,4/Jdt 14,10) namens Achior¹³ in den Mund gelegt wird (Jdt 5,5–21), woraufhin er vom Truppenführer als „Prophet“ verspottet wird (6,2), nach Ägypten keine Großmächte mehr namentlich erwähnt. Hinzu treten Anspielungen auf die persische (so bezieht etwa der Schlusshymnus neben Assur in 16,3 die Perser und Meder in V. 10 mit ein) sowie die seleukidische Oberherrschaft (vgl. Schmitz/Engel 2014, 51–52). In Jdt 4,3 „verschmilzt die Wiedererrichtung des Tempels nach der Rückkehr aus dem babylonischen Exil im 6. Jh. mit der Wiedereinweihung des Tempels nach den makkabäischen Auseinandersetzungen im 2. Jh.“ (Schmitz 2006, 11; vgl. 1 Makk 4,36–59; 2 Makk 10,1–8).

Collageartig werden im Juditbuch Katastrophen- sowie Rettungserfahrungen im kollektiven Gedächtnis Israels aktualisierend verdichtet.

Der – auf Jerusalem hin transparente (vgl. die assyrische Belagerung durch Sanherib in 2 Kön 18–19; Jes 36–37; 2 Chr 32 als intertextuelle Folie) – Schauplatz Betulia¹⁴ (eine fiktive Stadt, dazu Schmitz/Engel 2014, 59–61) wird wiederum im Gebiet von Jesreel in der Nähe von Dotan (vgl. Jdt 4,6) lokalisiert, wo Jaël den Kampf mit dem kanaanäischen König Jabin und dessen Heerführer Sisera entschied (Schmitz 2006, 11; Zenger 1981, 440), indem sie Letzteren – wie Judit Nabuchodonosors General Holofernes (vgl. auch die Referenz auf Ri 4,9 in Jdt 9,10; 13,15; 16,5 mit dem Motiv „durch die Hand einer Frau“) – im Zelt tötet.¹⁵ Daneben zeigt sich eine Interfiguralität Judits – auch „cross-gender“ – mit Mirjam und Mose sowie Debora (siehe insbesondere deren Lieder in Ex 15; Ri 5), darüber hinaus mit David (in 1 Sam 18,23 LXX als „niedrig“/ταπεινός charakterisiert), der Goliath ebenso mit dessen Schwert enthauptet, woraufhin die Philister fliehen

¹² Dennoch wirkt der Ruf der Stadt als Inbegriff von Unrecht und Gewalt (siehe bes. auch Nah 3) noch lange nach: vgl. etwa Jona 1,2; 3,8.

¹³ Der Name erinnert an den weisen Achikar (vgl. Zenger 1981, 435–436).

¹⁴ „Haus Gottes“ nach Zenger 1981, 435; ähnlich klingt jedoch auch ein geläufiger Titel für Städte, die als „junge Frau“ (בתולה) bezeichnet werden (siehe z. B. Zion in 2 Kön 19,21 = Jes 37,22: בְּתוּלַת בְּתִיצִיּוֹן).

¹⁵ Zu Ri 4 siehe Eder 2008 und 2013.

(1 Sam 17; dazu bes. Esler 2001, 78–91), sowie mit dem Gottesboten in 2 Kön 19,35 = Jes 37,36; 2 Chr 32,21 (in 1 Makk 7,41–42; 2 Makk 15,22–23 aktualisiert in Bezug auf den seleukidischen General Nikanor).

Der Grundkonflikt im Juditbuch besteht darin, wer als der wahre „große König“ und „Herr der ganzen Erde“ (diese göttlichen Titel nimmt Nabuchodonosor in Jdt 2,5; 6,4 in Anspruch; vgl. demgegenüber Ex 8,18 LXX; Jos 3,11.13; Ps 47–48; 97,5–9; Mi 4,13; Sach 4,14; Mal 1,14) bzw. als einziger Gott zu verehren sei – so die Hybris des auf militärische Machtdemonstration angewiesenen Gewaltherrschers (bzw. seines Repräsentanten) in Jdt 3,8 (vgl. 6,2), die auf hellenistische Monarchen deutet. „Herr“ (κύριος, in der LXX für das Tetragramm JHWH) verweist auf den Namen des Gottes Israels, woran Judit im Gebet vor ihrer Tat erinnert (9,7–8 in Aufnahme von Ex 15,3 LXX).

Ausgetragen wird die im Erzählgroßgrund stattfindende Auseinandersetzung zwischen dem irdischen König, der auf der Weltbühne des gesamten Vorderen Orients seinen Anspruch auf die totale Herrschaft mit brutaler Kriegsmacht verfolgt, und dem Gott Israels vordergründig durch Nabuchodonosors Oberbefehlshaber Holofernes (ein persischer Name, vgl. Schmitz/Engel 2014, 51) und die gottesfürchtige (8,8; 11,17) Witwe Judit, deren ausführliche Genealogie (8,1: bis zum Urahn Israel) und programmatischer Name („Jüdin“) sie als Personifikation jüdischer Identität erweisen (Zenger 2004, 847; vgl. außerdem etwa „Tochter Zion/Jerusalem“ in 2 Kön 19,21 = Jes 37,22 im Gegenüber zu Sanherib). Die durch diese beiden Figuren verkörperte Macht und Gegenmacht werden im Juditbuch aufeinander folgend präsentiert. Denn erst in der zweiten Hälfte der Erzählung, am Höhepunkt der Bedrängnis, als das belagerte Betulia aufgrund von Wassermangel beinahe seinen Widerstand aufgibt, erscheint Judit auf der Erzählbühne (Jdt 8–16). Gleichsam als schriftgelehrte Theologin mahnt sie die Ältesten in einer „weisheitlichen Lehrrede“ (Ego 2016, 22),¹⁶ anstatt Gott, den Allmächtigen, dessen Absichten unergründlich seien, mit einem Ultimatum (siehe Jdt 7,30–31) auf die Probe zu stellen, vielmehr aufgrund der vergangenen Rettungserfahrungen auf seinen Beistand in der gegenwärtigen Prüfung zu vertrauen: „Wir aber kennen keinen Gott außer ihm (vgl. Ex 20,3 LXX; außerdem etwa Hannas Bekenntnis in 1 Sam 2,2), daher hoffen wir, dass er uns nicht unbeachtet lassen wird“ (Jdt 8,20; vgl. 9,14). Sie beschränkt sich jedoch nicht auf Warten und Beten (von ihr in 8,17 empfohlen), sondern kontert die an sie als „fromme Frau“ herangetragene Erwartung, um Regen zu beten (8,31), indem sie sich selbst als Werkzeug der Hilfe Gottes (8,32: „durch meine Hand“) präsentiert.

¹⁶ Ausführlich dazu Schmitz 2004, 151–222; zu Judit als Weisheitslehrerin vgl. auch Fischer 2006, 93–96.

Wenn Judit im assyrischen Lager als von männlicher Gewalt bedrohte Frau (welche das gefährdete Gottesvolk spiegelt)¹⁷ dem mächtigen Heerführer und erfolgreichen Kriegsherrn, wie Holofernes im ersten Teil des Buches porträtiert wird,¹⁸ gegenübertritt, entspricht die Erzählung zunächst traditionellen geschlechtsspezifischen Rollenerwartungen (zu altorientalischen Genderstereotypen in der Kriegsideologie, die auch im AT ihren Niederschlag finden, siehe Bergmann 2008). Doch die einem patriarchalen Codex verpflichteten Männlichkeits- und Weiblichkeitsideale werden am Zenit der Handlung gekippt: Korrespondierend zur Warnung der *δυνατῶν* in 1 Sam 2,4.10, verliert der Kriegsheld (Jdt 16,6: „ihr Mächtiger“, *ὁ δυνατὸς αὐτῶν*), verblendet durch seinen begehrliehen Blick angesichts Judits Schönheit, buchstäblich seinen Kopf (durch sein eigenes Schwert) – und das kopflos gewordene Heer ergreift die Flucht (vgl. die Niederlage Nikanors in 2 Makk 15).

Judit verkörpert die rettende Macht der Gottheit Israels.

Gegenüber dem Repräsentanten der assyrischen/babylonischen/persischen/seleukidischen Gewaltmacht (die Reihe ließe sich aktualisierend noch weiter fortsetzen) verkörpert Judit die – nicht nur von Holofernes in 6,2¹⁹ in Frage gestellte – rettende Macht der Gottheit Israels (die sich gerade etwa in „Frau Weisheit“ offenbart, vgl. z. B. Weish 9–11). In Judits „Schönheit“ strahlen ihre Gottesfurcht und Weisheit sowie die „Herrlichkeit“ JHWHs auf (Zenger 2004, 836). Während Nabuchodonosor durch seinen Feldherrn die Welt in einem gigantischen Krieg unterwerfen will, wendet sich Judit an JHWH/*κύριος*, „der Kriege zerschlägt“ (*συντρίβων πολέμους*), wie sie nicht nur in ihrem großen, auf die Ereignisse vorausschauenden Gebet (Jdt 9,7), sondern auch am Beginn des resümierenden Dankliedes (16,2), das sie danach zum Lobpreis der rettenden Gottheit anstimmt,²⁰ in Erinnerung ruft (vgl. die intertextuellen Bezüge in Ex 15,3 LXX, im Lied Moses und Mirjams, sowie in Jes 42,13 LXX – jeweils im Unterschied zur hebräischen Textfassung, welche JHWH als Krieger preist; außerdem Ps 45,10 LXX [= 46,10]; 75,4 LXX [= 76,4]; Hos 2,20 LXX, wo sich das „Zerschlagen“ auf die Waffen bezieht, um so die Kriege zu beenden). Nicht männliche (vgl. 16,6) bzw. militärische Stärke bringen die Rettung, sondern diese vollzieht sich „durch die Hand einer Frau“ (9,10; 16,5), die ihre Kraft von Gott erhält (9,9; vgl. 13,7; ferner 1 Sam 2,1.9):

¹⁷ So singt sie am Schluss auch mit „ganz Israel“ (15,14), in Erinnerung an den Exodus: „er entriss mich aus der Hand der mich Verfolgenden“ (16,2); vgl. Ex 3,8; 14,4.8–9.23; 15,9; 18,9–10.

¹⁸ Vgl. auch Judits Schmeichelei in 11,8.

¹⁹ Vgl. dazu 2 Kön 18,19–35 = Jes 36,4–20; 2 Chr 32,10–19.

²⁰ Ausführlich zu Gebet und Lied: Schmitz 2004, 223–317.351–417.

οὐ γὰρ ἐν πλήθει²¹ τὸ κράτος σου,
οὐδὲ ἡ δυναστεία σου ἐν ἰσχύουσιν,
ἀλλὰ ταπεινῶν εἶ θεός,
ἐλαττόνων εἶ βοηθός,
ἀντιλήμπτωρ ἀσθενούντων,
ἀπεγνωσμένων σκεπαστής,
ἀπηλπισμένων σωτήρ

*Denn nicht durch die große Zahl (besteht) deine Macht,
noch deine Herrschaft durch die Starken,
sondern der Erniedrigten bist du Gott,
der Geringen bist du Helfer,
Beistand der Schwachen,
der Verzweifelten Beschützer,
der Hoffnungslosen Retter. (9,11; vgl. Ex 15,2 LXX)*

Damit gibt Judit auch eine Antwort auf die Frage des Holofernes in 5,3 angesichts des Widerstandes der IsraelitInnen, worin ihre Kraft und Stärke liege (wobei er auf eine die militärische Streitmacht als Stärke eines Volkes fokussierende nationale Ideologie abhebt; vgl. auch 5,23) – und wer ihr König sei, der ihr Heer anführe. Einen irdischen König hat Israel aber nicht (mehr). Im Vertrauen auf die biblische Überlieferung, wessen Macht den Geschichtsverlauf bestimmt (vgl. 9,5–6), ruft Judit den „Gott des Erbbesitzes Israel“ als „Gebiet der Himmel und der Erde“ und „König deiner ganzen Schöpfung“ an (9,12; zum universalen Schöpfungshorizont vgl. auch 16,14–15); Nabuchodonosor nennt sie dagegen im assyrischen Lager – wie es zuvor schon Holofernes in 11,1 tat – „König der ganzen Erde“ (11,7). Alle sollen zur Erkenntnis kommen, „dass du der Gott bist, [Gott] aller Macht und Stärke“ (9,14; ähnlich 13,4). Ebenso bezeichnet sie die Gottheit in 16,13 als „groß, herrlich, wunderbar in der Stärke, unübertrefflich“ (vgl. etwa Ex 15,1.6.11.21), wie auch, „wer den Herrn fürchtet, groß für immer“ ist (Jdt 16,16).

Angesichts der Bedrohungssituation greift Gott in der Erzählung nicht ein wie ein *deus ex machina*. Nur in 4,13 lassen sich auf der narrativen Ebene aktive Handlungen ausmachen, wenn JHWH/κύριος – der Exodus-Tradition entsprechend – auf die Stimme der Flehenden „hinhört“ und auf ihre Bedrängnis „hinsieht“ (vgl. auch 1 Sam 1,11). Die rettende Tat wird von Judit, aber auch in einem deutenden Kommentar der Erzählstimme dennoch Gott zugeschrieben (15,8: „was JHWH/κύριος für Israel getan hatte“). In Judit wird „Gottes Präsenz in der Welt durch menschliches Handeln in der

²¹ Vgl. Jdt 9,7: ἰδοὺ γὰρ Ἀσσύριοι ἐπληθύνθησαν ...

Geschichte wirksam“ (Schmitz 2006, 12), wie das Leitmotiv der „Hand“ (Jdt 8,33; 9,9–10; 12,4; 13,4.14–15; 15,10; 16,5; dazu Ego 2016, 22–27) zum Ausdruck bringt. „Die bedrohte Gegenwart wird so zum Offenbarungsort der rettenden Gottesanwesenheit“ (Schmitz 2006, 12). Wie Erich Zenger formuliert,

„will Jdt dazu anstoßen, sich auf die urbiblische Verheißung des rettenden Gottes gerade angesichts ihrer Infragestellung durch geschichtliche Gegenerfahrungen und Weltmachtideologien einzulassen. Der Versuchung, angesichts der leidvollen Geschichte das Gott-Sein Gottes aufzugeben, setzt Jdt die Erinnerung anderer Erfahrungen entgegen, an denen die verheißende Kraft der biblischen Gott-Rede aufgeschienen ist und aufscheint.“ (Zenger 2004, 836)

Wie wird Gewalt im Juditbuch verhandelt?

Das Juditbuch reiht sich – wie 1 Sam 2 – in eine kriegskritische Traditionslinie²² ein und tritt im „Dialog mit der Textwelt der Septuaginta“ auch „in ein Streitgespräch etwa mit den Makkabäerbüchern ein, wenn es um die Frage geht, wie Widerstand zu denken ist“ (Rakel 2003, 1.12). Dennoch verzichtet Jdt nicht völlig auf Gewalt: Wie wird diese legitimiert – und gleichzeitig eingeschränkt?

Im Wehwort an die sich gegen Israel erhebenden Völker, das Judits Danklied abschließt (16,17), ist – in prophetischer Tradition – von der Strafe (verbal ausgedrückt durch ἐκδικέω) des allmächtigen Gottes „am Tag des Gerichts“ (ἐν ἡμέρᾳ κρίσεως) die Rede (siehe auch das Gerichtsmotiv in 1 Sam 2,10). Bereits in 8,35 wünschen die Ältesten der zur Tat Entschlossenen Gottes Beistand für die „Bestrafung (ἐκδίκησις, vgl. etwa Ex 7,4; 12,12 LXX) unserer Feinde“. Am Anfang ihres Gebets erinnert Judit an in der Geschichte vollzogene – göttlich autorisierte – Vergeltung (9,2: ἐκδίκησις) des Verstoßes gegen den Gotteswillen – als Deutung der Rächung der vergewaltigten Dina in Gen 34; von „Befleckung“ (vgl. Gen 34,5.13.27 LXX; ferner Jdt 13,16) und „Entweihung“ ist im AT insbesondere auch im Zusammenhang mit dem Heiligtum die Rede (siehe etwa die Anordnung des Antiochus IV Epiphanes in 1 Makk 1,45–46 oder Dan 11,31), diese Verbindung stellt ebenso Jdt 9,8 her. Dass Gott ihrem Stammvater Simeon ein Schwert in die Hand gab „zur Bestrafung der Andersstämmigen“ (Schmitz/Engel 2014, 268.276), lässt schon die nachfolgenden Ereignisse durchscheinen.²³ Zudem rekurriert Judit auf das schon beschlossene göttliche Gericht (κρίσις, 9,6), um die Ge-

²² Vgl. neben den bereits genannten Stellen u.a. auch Jes 2,4 = Mi 4,3; dazu z. B. Fischer 2008.

²³ Siehe zunächst die Wiederaufnahmen von V. 2–3 in V. 8–10, aber auch im weiteren Erzählverlauf; zum „Lager“ in 9,3 beispielsweise vgl. 13,9; zur damit verknüpften wechselseitigen trügerischen Verführung/ἁπάτη bzw. verbal ἁπατάω vgl. 12,16/13,16; außerdem 9,10.13; 16,8.

walt zu rechtfertigen, und ruft den Zorn (9,8–9: θυμός bzw. – als stärker theologisch gefüllter *terminus technicus* – ὀργή) Gottes auf die Feinde herab (vgl. Ex 15,7–8 LXX), dessen Macht ihre Stärke brechen soll. – Dem gegenüber steht das von Nabuchodonosor eingangs zornig (1,12: ἐθυμώθη; 2,7: θυμός; zu Holofernes vgl. 5,2) angedrohte Strafgericht als „gerechte“ Bestrafung (1,12; 2,1; 6,5: ἐκδικέω) von Widerstand gegen die göttlich angeordnete Unterwerfung – wie hintergründig, religiös aufgeladen, auf der Linie gerade etwa auch bekannter assyrischer Propaganda (zu assyrischer Kriegsrhetorik siehe z. B. Lewis 2008 und Nissinen 2008), die aggressive Expansionspolitik mit Kriegsgewalt, auf deren Erfolge sich die Macht des Königs stützt, legitimiert wird. Das Juditbuch thematisiert dabei mehrmals insbesondere die Kriegsgräuelp, welche die Zivilbevölkerung treffen (vgl. 4,12; 7,27; 16,4; ferner 9,4; sexuelle Gewalt an Frauen beispielsweise dient nach wie vor als strategisches Instrument der Kriegsführung).

In Kontinuität zur biblischen Überlieferung sieht Jdt gegenüber konkurrierenden Ansprüchen das Recht auf der Seite Gottes, „der Unrecht hasst“ (5,17; daher kann auch Israel eine Bestrafung treffen, vgl. 7,28; 8,27; 11,10). Wie Jdt 9,11 programmatisch formuliert, tritt er als „Gott der Erniedrigten“²⁴ (vgl. 6,19; 7,32) und „Beistand der Schwachen“ – gerade auch von Witwen²⁵ – für die Machtlosen ein (auf die „Erniedrigten“ und „Schwachen“ rekurriert Judit/Zion auch in 16,11; vgl. außerdem 1 Sam 2,4.7 LXX), verschafft Unterdrückten und Gewaltopfern Gerechtigkeit, ermächtigt die scheinbar Ohnmächtigen zum Widerstand – und „zerschlägt Kriege“ (doppelt betont in 9,7; 16,2): Die hier konnotierte Gewalt verweist auf eine allmächtige Gottheit (vgl. 4,13; 8,13; 15,10; 16,5.17), deren „Ziel es jedoch ist, Kriege zu beenden“ (Schmitz/Engel 2014, 285). Den umlaufenden Kriegsideologien, die militärische Stärke positiv assoziieren (und auch mit entsprechenden Idealvorstellungen von Maskulinität untermauern), wird damit der Boden entzogen. Die in Jdt demaskierte destruktive Macht scheitert – aufgrund der eigenen Waffe – an einer verletzbaren, bedrohten Frauengestalt, der Gegenfigur zur Gewalt *par excellence* (Zenger 2004, 836).

Der Stoff des Juditbuches bot quer durch die Epochen Anlass für vielfältige Rezeptionen. Allerdings wurde aus der argumentierenden Theologin und tatkräftigen Retterin (Betulias, Israels und der Welt) in der christlichen Rezeptionsgeschichte – von der Patristik bis zu modernen Adaptationen in Literatur und Bildender Kunst (man denke nur an Klimts berühmte Darstellungen Judits) – die *femme fatale*, deren Handeln auf die Genderperspektive der unerhörten Tötung eines Mannes durch eine Frau reduziert wird.²⁶

²⁴ Der griechische Wortstamm schließt bei „Erniedrigung“ auch geschlechtsspezifische Gewalterfahrungen im Kontext von Krieg und militärischer Besatzung ein: siehe KlgI 5,11 LXX. In Bezug auf Dina vgl. außerdem Gen 34,2 LXX.

²⁵ Vgl. z. B. Ps 145,9 LXX (= 146,9) oder Ex 22,21–23; Dtn 10,18; Ps 68,6. Judit freilich ist reich (Jdt 8,7; siehe auch 16,24) und verfügt damit über die Ressourcen, die ihr zu Selbständigkeit verhelfen; dazu Schmitz/Lange 2017, 41–44.

²⁶ Zur „Macht der Rezeption“ siehe Siquans 2013; außerdem Stocker 1998; Fischer 1999; Gierlinger-Czerny 2000; Motté 2003, 163–183; Kobelt-Groch 2005; Birnbaum 2009 und 2013.

Das *Magnificat* (Lk 1,46–55): Gottes treues Erbarmen

Angesichts ihrer Rezeptionsgeschichte erscheint es vielleicht irritierend, Maria, die Mutter Jesu, in einer Reihe mit biblischen Prophetinnen und Widerstandskämpferinnen zu verorten – und doch knüpft im Eröffnungskapitel des Lukasevangeliums das Porträt der „Gesegneten unter den Frauen“ (Lk 1,42; vgl. Jaël und Judit in Ri 5,24; Jdt 13,18) an entsprechende ersttestamentliche Traditionen an. Bereits ihr programmatischer Name ruft etwa auch Mirjam, die Prophetin des Exodus, in Erinnerung und lässt „die Hoffnung auf einen neuen Exodus“ mitschwingen (Schiffner 2008, 277; zu dieser Interfiguralität vgl. 259–296). Zudem finden sich in der Geburtsankündigung von Lk 1,26–38 – über die Geschlechtergrenzen hinweg – Elemente von Berufungserzählungen (vgl. z. B. Ri 6: Gideon; Ex 3: Mose; Jer 1: Jeremia).²⁷

Das *Magnificat* schreibt die Lieder von Hanna und Judit im Kontext der römischen Besatzung fort.

Das Maria in den Mund gelegte *Magnificat* (so benannt nach der lateinischen Übersetzung des Anfangs: „Meine Seele *macht groß* [μεγαλύνει] = preist den HERRN“) in Lk 1,46–55, das mit der „Erhöhung“ der „Niederer“ oder vielmehr „Erniedrigten“ (ταπεινοί) einen Topos ersttestamentlicher Armentheologie aufgreift, schreibt die Lieder von Hanna²⁸ und Judit im Kontext sozialen, ökonomischen und politischen Drucks während der römischen Besatzung fort – in die Reihe der feindlichen Großmächte tritt im lukanischen Kontext *Rom*. Noch vor Jesu Antrittsrede in Lk 4,18–19 wird in der Ouvertüre, die wesentliche Linien der messianischen Bewegung programmatisch vorwegnimmt, das Evangelium der Armen verkündet – aus der Perspektive (gerade) auch von Frauen.²⁹

Wie Hannas Lied setzt das *Magnificat* mit dem Jubel der Sprecherin über Gott als ihren Retter/σωτήρ ein (Lk 1,46–47; vgl. 1 Sam 2,1; ferner etwa Hab 3,18).³⁰ Die Begründung „denn er hat auf die Erniedrigung seiner Sklavin geschaut“ (Lk 1,48) verweist auf Hannas Gebet in 1 Sam 1,11 (beinahe wortgleich in der LXX) und nimmt zugleich auch die hier eingespielte Exodus-Motivik auf. Deren befreiende Kraft ging freilich in einer auf die Unterordnung von Frauen zielenden Rezeptionsgeschichte, die hier primär die vorbildliche demütige Haltung („Niedrigkeit“) der – allen Frauen vor Augen gestellten – „Magd des Herrn“ ortete, verloren. In einem klassischen Beispiel für einen Genderbias in Form differierender ge-

²⁷ Dazu Wyler 1996; Schiffner 2008, 281–285; Rusam 2003, 46–47.

²⁸ Vgl. auch Fischer 2011.

²⁹ Auf der Erzählebene etwa auch von Elisabet: dazu Janssen/Lamb 1998, 519; Janssen 1999.

³⁰ Zum intertextuellen Netzwerk vielfältiger ersttestamentlicher Bezüge siehe Mittmann-Richert 1996, 8–21; Rusam 2003, 65–69; Schiffner 2008, 233–236.287–290.

schlechtsbezogener Interpretationen wurde die Parallele der Charakterisierung Marias als „Sklavin JHWHs“ (vgl. auch Lk 1,38: ἡ δούλη κυρίου) zum männlichen Äquivalent eines „Gottesknechts“ (δοῦλος κυρίου) unterbelichtet. Dabei gießt Gott in der lukanischen Version des Zitats von Joël 3,2 in Apg 2,18 „über *meine* Sklaven und über *meine* Sklavinnen in jenen Tagen von meinem Geist aus, und sie werden prophetisch reden“ (vgl. dazu Lk 1,35; in 2,29 tritt auch Simeon als Gottes δοῦλος auf). Sklave oder Sklavin (allein) Gottes zu sein, bedeutet zugleich die „Absage an jede Form der Herrschaft von Menschen über Menschen“ (Schiffner 2008, 279 Anm. 426; vgl. Lev 25,55). Wenn Maria „von nun an alle Generationen seligpreisen werden“ (Lk 1,48), erinnert dies (über Lea in Gen 30,13 hinaus) wiederum an Judit, die den Ältesten in Jdt 8,32 ankündigt, dass ihre Rettungstat „in Generationen von Generationen den Kindern unseres Volkes“ weitererzählt werden wird.

In einem „doppelten Anlauf“ (Lohfink 1990, 14) schließt sich an die erste Begründung eine weitere Erläuterung an: „denn Großes³¹ hat der Mächtige (ὁ δυνατός wird im *Magnificat* allein auf Gott bezogen)³² an mir getan“ (Lk 1,49). Eine ähnliche Formulierung begegnet etwa in Sir 50,22, wo das Tun großer Dinge (vom Exodus in Dtn 10,21; Ps 105,21 LXX [= 106,21]; von Gottes schöpferischer Macht in Ijob 37,5) mit den Motiven von Erhöhung und barmherziger Zuwendung (vgl. auch Ps 135,4 LXX [= 136,4]) verknüpft ist, die ebenso im lukanischen Kontext eine wichtige Rolle spielen. Der in Lk 1,49 darauffolgende Hinweis auf die Heiligkeit seines Namens erinnert an 1 Sam 2,2 (in der LXX auch in V. 10 hervorgehoben; vgl. außerdem etwa Ex 15,11 oder Ps 111,9).

Im Erbarmen, das Gott Generationen von ihm Fürchtenden erweist (Lk 1,50; vgl. Ps 89,2; 100,5; 103,17 sowie Ex 20,6; 34,6–7: ἔλεος/ τῶν), tritt ein – die beiden Liedstrophen verklammerndes – Leitthema zu Tage. Ausgehend von der konkreten Erfahrung des Hinsehens Gottes auf die „Erniedrigung“ (ταπείνωσις, V. 48) „seiner Sklavin“ richtet sich die Perspektive auf die „Erniedrigten“ (ταπεινοῦς, V. 52) Israels, „seines Dieners“ (παιδὸς αὐτοῦ, V. 54; vgl. dazu in der LXX – für יְהוָה – Jes 41,8–9; 42,1; 44,1–2.21), dessen sich die Gottheit, ihrer barmherzigen Güte gedenkend (vgl. Ps 97,3 LXX [= 98,3]), gerade durch ihr Handeln an Maria „angenommen hat“. Schließt Hannas Lied mit einem Blick auf Gottes „Gesalbten“, betont das *Magnificat* die heilsgeschichtliche Kontinuität „Abraham und seiner Nachkommenschaft in Ewigkeit“ zugesagter (Lk 1,55)³³ – und erlebter – Rettung durch Gott, der mit seinem machtvoll wirkenden „Arm“ (Lk 1,51)³⁴ Stärke beweist.

³¹ Siehe die motivische Verknüpfung von μέγала mit μεγαλύνει in V. 46.

³² Vgl. z. B. Zef 3,17; Ps 23,8 LXX (= 24,8).

³³ Vgl. den ähnlichen Rekurs auf die Verheißungen an die Vorfahren, namentlich Abraham, in Mi 7,20 oder Ps 105,42; außerdem die Parallele, jedoch auf David als χριστός bezogene, Wendung in Ps 17,51 LXX (= 18,51).

³⁴ Vgl. Ps 89,11.14 = 88,11.14 LXX sowie im paradigmatischen Exoduskontext Ex 6,1.6; 15,16; 32,11; Dtn 4,34; 6,21; 7,8; 26,8; 2 Kön 17,36; vom Schöpfer in Jer 32,17.

Unter den Handlungen der Gottheit, die ihr treues Erbarmen explizieren, nimmt die Erhöhung der Erniedrigten (Lk 1,52: ὑψώσεν ταπεινοῦς; vgl. 1 Sam 2,7 LXX: ταπεινοῖ καὶ ἀνυψοῖ; außerdem z. B. Ijob 5,11) eine zentrale Position ein (vgl. Lohfink 1990, 16). Über deren Teilhabe an den Ehrensitzen (1 Sam 2,8) hinaus stürzt Gott explizit „Mächtige von den Thronen“ (in Sir 10,14 die Throne), womit die radikale Umkehr der Machtverhältnisse noch drastischer artikuliert wird (siehe aber die reziproken Formulierungen in 1 Sam 2,6–7). Analog zu ihrem ersttestamentlichen Vorbild stellt die Sprecherin, welche die Erfahrungen und Hoffnungen der Erniedrigten verkörpert (vgl. Lk 1,48), des Weiteren den Hungernden, die Gott „mit Gutem anfüllt“ (vgl. Ps 106,9 LXX [= 107,9]), die Reichen, die „leer weggeschickt“ werden, gegenüber (V. 53; vgl. 1 Sam 2,5.7; ferner etwa Ps 34,11). Der sozialkritische Impetus scheint hier gegenüber Hannas Lied, das gegenüber menschlicher Hybris (zu 1 Sam 2,3 vgl. wiederum Lk 1,51; dazu auch Sir 10,12) Gottes Macht und die Fragilität sozialer Positionen herausstreicht, noch verstärkt.

Die von einer Frauengestalt verkündete prophetisch-visionäre Utopie eröffnet einen Hoffnungsraum von Gerechtigkeit mit subversivem Potential.

Die durchgängigen Aorist-Indikative für Gottes überzeitliches Befreiungshandeln schlagen eine Brücke von der *erinnerten* biblischen Überlieferung zur *prophetisch vorweggenommenen* endgültig einsetzenden Erfüllung der Hoffnungen. In lukanischer Perspektive ist mit der Geburt des Messias „die Not Israels, die Not der Armen definitiv beendet“ (Schottruff 1978, 301). Dabei steht die Geburt des Frieden bringenden Retters in Armut (Lk 2,10–14) durchaus im Kontrast zur gängigen Herrscherideologie, insbesondere der kaiserzeitlichen Propaganda der römischen Kolonialmacht (vgl. etwa die Inschrift von Priene mit dem „Evangelium“ des Geburtstages von Kaiser Augustus als σωτήρ), wie auch die Fortsetzung der Jesusgeschichte im gekreuzigten Messias einen provokanten Gegenentwurf zu herkömmlichen Macht- und Herrschaftsdiskursen bietet (Taschl-Erber 2014, 168). Im Widerstand gegen sozio-ökonomische und politische Unterdrückung setzt das *Magnificat* wie seine ersttestamentlichen Vorbilder nicht auf militärische Gewalt, sondern auf die Macht der rettenden Gottheit, die in treuem Erbarmen auf die Not der Entrechteten hinsieht und ihnen so Stärke verleiht. Die von einer Frauengestalt im Protest gegen die herrschenden Verhältnisse verkündete prophetisch-visionäre Utopie eröffnet einen Hoffnungsraum von Gerechtigkeit (etwa wenn in einer von Barmherzig-

keit und Solidarität bestimmten Gemeinschaft, als gelebte Heterotopie, Gottes ἔλεος/ τῶν Raum erhält) mit subversivem Potential. Spiritualisierende oder allegorisierende Lesarten verkürzen dagegen die politische Dimension des in christlicher Tradition zentralen Textes und berauben ihn seiner systemverändernden Kraft. Aus Maria, der gegen die Macht- und Herrschaftsstrukturen protestierenden Prophetin, wurde die demütige, gehorsame Magd. Gilt sie in befreiungstheologischen Interpretationen als „Erbin und zugleich Erneuerin der Hoffnungen der Armen“ (Gebara/Lucchetti Bingemer 1988, 10, die in „Maria sowohl eine individuelle Gestalt wie auch zugleich das Symbol des Volkes in Erwartung des Messias“ sehen, 75), werden stark praxisorientierte Auslegungen ihres Liedes im privilegierten globalen Norden oft unter Verdikt gestellt.

Bilanz und Ausblick

Die in den Lied- und Gebetstexten verdichteten theologischen Reflexionen halten der – jeweiligen – Gegenwart in Aktualisierung der biblischen Überlieferungen einen kritischen Spiegel vor und entwerfen prophetische Utopien, welche die herrschenden Machtverhältnisse auf den Kopf stellen. In ihnen kommt nicht die dominante Perspektive der „Mächtigen“ zu Wort, sondern werden gerade die Demütigungen, Hoffnungen und Stimmen der (herkömmlich gesehen) Ohnmächtigen hörbar. Angesichts sich wiederholender geschichtlicher Erfahrungen von Machthabenden, die ihre – physische, soziale, ökonomische, politische oder auch intellektuelle, spirituelle, religiöse – Macht missbrauchen, individuelle oder strukturelle Gewalt üben, die Welt mit Kriegen überziehen, weist der biblische Gegendiskurs darauf hin, dass Macht von Gott verliehen und der verantworteten Ausübung aufgegeben ist. Die von Frauenfiguren mit prophetischer und weiser Autorität angestimmten Lieder preisen die rettende Macht der Gottheit, die gerade nicht durch die „Mächtigen“ repräsentiert wird, sondern in vielfältigen Unterdrückungssituationen im Kontext von sozialer Marginalisierung und Ungerechtigkeit, ökonomischer Ausgrenzung und Ausbeutung, Imperialismus, Kolonialismus und Krieg „auf die Erniedrigung“ der Opfer von Gewalt und Machtmissbrauch „sieht“, die Schreie der Entrechteten und Verzweifelten „hört“ und sich gegenüber irdischen Widersachern siegreich erweist. So wirkt die sprachmächtige Botschaft von Umsturz und göttlichem Gericht, wie sie im Lied Hannas, Judits oder Marias artikuliert wird, je nach Standort als beunruhigende Warnung oder Hoffnung schen-

kende Ermutigung. Die „gefährlichen Erinnerungen“ können auf diese Weise durchaus subversive Kraft entfalten und als Katalysatoren für sozial-politische Umbrüche dienen. Das Beispiel Judits lehrt aber auch, dass es für gelingenden Widerstand gegenüber Macht- und Herrschaftsstrukturen und den sie legitimierenden Ideologien, welche sich offen und subtil der Ängste, Träume und Hoffnungen bemächtigen, Menschen braucht, die als Gottes „Hand“ Veränderung herbeiführen und sich auf der Linie biblischer Tradition mit quasi „naturegebenen“ Kategorisierungen von „Starken“ und „Schwachen“, „Reichen“ und „Armen“, „Satten“ und „Hungrigen“ nicht abfinden.

Insbesondere auch gegenüber historischer und aktueller globaler Kriegsrhetorik, religiös und nationalistisch legitimiert, mit Maskulinitätsidealen untermauert, verkünden biblische Frauengestalten die Gegenmacht einer Gottheit, die auf der Seite der Ohnmächtigen steht und Kriege beendet. Friede basiert gegenüber der Pax Assyriaca/Babyloniaca/Persica/Romana (Americana ...) nicht auf militärischer Macht, sondern setzt voraus, „den Weg Gottes zu gehen“ (vgl. die universale Vision in Jes 2,3 = Mi 4,2)³⁵ in weltweiter Solidarität und Gerechtigkeit. Plausibilität, Wirkkraft und Veränderungspotential der utopischen Entwürfe mit ihrer Imagination einer „anderen“ Welt hängen allerdings auch davon ab, ob sich die tradierenden Gemeinschaften als authentische Heterotopien erweisen und den hegemonialen Machtordnungen in ihrer Verflechtung von neoliberalen, globale Armut produzierendem Kapitalismus, nationalistischen Interessen und militaristischen Ideologien tragfähige Alternativen und Zukunftsmodelle gelebter Solidarität und prophetischen Protestes entgegensetzen.

³⁵ „Schwerter zu Pflugscharen“ im folgenden Vers wurde zum Motto pazifistischer Bewegungen und Abrüstungsinitiativen, von der DDR bis zur UNO.

Literatur

Baumann, Gerlinde (2000), *Liebe und Gewalt. Die Ehe als Metapher für das Verhältnis JHWH – Israel in den Prophetenbüchern*, Stuttgart: Katholisches Bibelwerk (Stuttgarter Bibelstudien 185).

Bergmann, Claudia D. (2008), “We Have Seen the Enemy, and He Is Only a ‘She’”: The Portrayal of Warriors as Women, in: Kelle, Brad E./Ames, Frank Ritchel (Hg.), *Writing and Reading War. Rhetoric, Gender, and Ethics in Biblical and Modern Contexts*, Atlanta: SBL (Society of Biblical Literature Symposium Series 42), 129–142.

Birnbaum, Elisabeth (2009), *Das Juditbuch im Wien des 17. und 18. Jahrhunderts. Exegese – Predigt – Musik – Theater – Bildende Kunst*, Frankfurt a. M.: Peter Lang (Österreichische Biblische Studien 35).

Birnbaum, Elisabeth (2013), Dimensionen des Juditbuches und ihre Bedeutung für die neuzeitliche Rezeption, in: Fischer, Irmtraud (Hg.), *Macht – Gewalt – Krieg im Alten Testament. Gesellschaftliche Problematik und das Problem ihrer Repräsentation*, Freiburg i. Br.: Herder (Quaestiones disputatae 254), 198–224.

Brenner, Athalya/Van Dijk-Hemmes, Fokkelien (1993), *On Gendering Texts. Female and Male Voices in the Hebrew Bible*, Leiden: Brill (Biblical Interpretation Series 1).

Cook, Joan E. (1999), *Hannah’s Desire, God’s Design. Early Interpretations of the Story of Hannah*, Sheffield: Sheffield Academic Press (Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series 282).

Dietrich, Walter (2011), *Samuel. Teilband 1. 1Sam 1–12*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener (Biblischer Kommentar Altes Testament VIII/1).

Eder, Sigrid (2008), *Wie Frauen und Männer Macht ausüben. Eine feministisch-narratologische Analyse von Ri 4*, Freiburg i. Br.: Herder (Herders Biblische Studien 54).

Eder, Sigrid (2013), Gewalt im Geschlechterverhältnis. Jaël, Sisera und die Konstruktionen von Weiblichkeit und Männlichkeit im aktuellen Gewaltdiskurs, in: Fischer, Irmtraud (Hg.), *Macht – Gewalt – Krieg im Alten Testament. Gesellschaftliche Problematik und das Problem ihrer Repräsentation*, Freiburg i. Br.: Herder (Quaestiones disputatae 254), 83–106.

Ego, Beate (2016), Der Engel Rafael und die Witwe Judit. Aspekte vermittelter Gottespräsenz in den Apokryphen, in: Taschl-Erber, Andrea/Fischer, Irmtraud (Hg.), *Vermittelte Gegenwart. Konzeptionen der Gottespräsenz von der Zeit des Zweiten Tempels bis Anfang des 2. Jahrhunderts n. Chr.*, Tübingen: Mohr Siebeck (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 367), 11–29.

Esler, Philip F. (2001), “By the Hand of a Woman”: Culture, Story and Theology in the Book of Judith, in: Pilch, John J. (Hg.), *Social Scientific Models for Interpreting the Bible. Essays by the Context Group in Honour of Bruce J. Malina*, Atlanta: Society of Biblical Literature (Biblical Interpretation Series 53), 64–101.

Fischer, Irmtraud (1999), *Judit. Die alttestamentliche Gestalt und ihre Wirkungsgeschichte in der abendländischen Kunst*, in: dies. (Hg.), *Minna Antova. Revolte im Ornament – Bilder zu Judit. Katalog zur Ausstellung von Minna Antova im FrauenMuseum Bonn (8. 1. – 27. 2. 2000)*, Wien, 9–16.

Fischer, Irmtraud (2002), Gotteskinderinnen. Zu einer geschlechterfairen Deutung des Phänomens der Prophetie und der Prophetinnen in der Hebräischen Bibel, Stuttgart: Kohlhammer.

Fischer, Irmtraud (2006), Gotteslehrerinnen. Weise Frauen und Frau Weisheit im Alten Testament, Stuttgart: Kohlhammer.

Fischer, Irmtraud (2008), World Peace and “Holy War” – Two Sides of the Same Theological Concept: “YHWH as Sole Divine Power” (A Canonical-Intertextual Reading of Isaiah 2:1–5; Joel 4:9–21, and Micah 4:1–5), in: Cohen, Raymond/Westbrook, Raymond (Hg.), Isaiah’s Vision of Peace in Biblical and Modern International Relations. Swords into Plowshares, New York: Palgrave Macmillan, 151–165.

Fischer, Irmtraud (2011), Il contesto canonico del Cantico di Anna e del Magnificat, in: Piero Stefani (Hg.), Rileggere Salmi, Cantici, Inni, Brescia: Morcelliana (I libri di Biblia), 101–127.

Foucault, Michel (2005), Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits. 4 (hg. von Daniel Defert und François Ewald), Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Gebara, Ivone/Lucchetti Bingemer, Maria Clara (1988), Maria, Mutter Gottes und Mutter der Armen, Düsseldorf: Patmos (Bibliothek Theologie der Befreiung: Die Kirche, Sakrament der Befreiung).

Gierlinger-Czerny, Elisabeth (2000), Judits Tat. Die Aufkündigung des Geschlechtervertrages, Wien: Promedia.

Gordon, Pamela/Washington, Harold C. (1995), Rape as a Military Metaphor in the Hebrew Bible, in: Brenner, Athalya (Hg.), A Feminist Companion to the Latter Prophets, Sheffield: Sheffield Academic Press (The Feminist Companion to the Bible 8), 308–325.

Häusl, Maria (2003), Bilder der Not. Weiblichkeits- und Geschlechtermetaphorik im Buch Jeremia, Freiburg i. Br.: Herder (Herders Biblische Studien 37).

Häusl, Maria (Hg.) (2011), Tochter Zion auf dem Weg zum himmlischen Jerusalem. Rezeptionslinien der „Stadtfräu Jerusalem“ von den späten alttestamentlichen Texten bis zu den Werken der Kirchenväter, Leipzig: Leipziger Universitätsverlag (Dresdner Beiträge zur Geschlechterforschung in Geschichte, Kultur und Literatur 2).

Holt, Else K. (2014), Daughter Zion. Trauma, Cultural Memory and Gender in OT Poetics, in: Becker, Eve-Marie/Dochhorn, Jan/Holt, Else K. (Hg.), Trauma and Traumatization in Individual and Collective Dimensions. Insights from Biblical Studies and Beyond, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (Studia Aarhusiana Neotestamentica 2), 162–176.

Hutzli, Jürg (2007), Die Erzählung von Hanna und Samuel. Textkritische und literarische Analyse von 1. Samuel 1–2 unter Berücksichtigung des Kontextes, Zürich: Theologischer Verlag Zürich (Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments 89).

Janssen, Claudia (1998), Elisabet und Hanna. Zwei widerständige alte Frauen in neutestamentlicher Zeit. Eine sozialgeschichtliche Untersuchung, Mainz: Grünewald.

Janssen, Claudia (1999), Maria und Elisabet singen ...: Das Magnificat im Kontext der Begegnung einer alten und einer jungen Frau. Evangelium nach Lukas 1,39–56, in: dies./Wehn, Beate (Hg.), Wie Freiheit entsteht. Sozialgeschichtliche Bibelauslegungen, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 178–183.

Janssen, Claudia/Lamb, Regene (1998), Das Evangelium nach Lukas. Die Erniedrigten werden erhöht, in: Schottroff, Luise/Wacker, Marie-Theres (Hg.), Kompendium Feministische Bibelauslegung, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 513–526.

- Kelle, Brad E. (2008), *Wartime Rhetoric: Prophetic Metaphorization of Cities as Female*, in: ders./Ames, Frank Ritchel (Hg.), *Writing and Reading War. Rhetoric, Gender, and Ethics in Biblical and Modern Contexts*, Atlanta: SBL (Society of Biblical Literature Symposium Series 42), 95–111.
- Kobelt-Groch, Marion (2005), *Judith macht Geschichte. Zur Rezeption einer mythischen Gestalt vom 16. bis 19. Jahrhundert*, München: Fink.
- Kraus, Wolfgang/Karrer, Martin (Hg.) (2009), *Septuaginta deutsch. Das griechische Alte Testament in deutscher Übersetzung*, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.
- Lewis, Theodore J. (2008), „You Have Heard What the Kings of Assyria Have Done“. *Disarmament Passages vis-à-vis Assyrian Rhetoric of Intimidation*, in: Cohen, Raymond/Westbrook, Raymond (Hg.), *Isaiah's Vision of Peace in Biblical and Modern International Relations. Swords into Plowshares*, New York: Palgrave Macmillan, 75–100.
- Lohfink, Norbert (1990), *Lobgesänge der Armen. Studien zum Magnifikat, den Hodajot von Qumran und einigen späten Psalmen*, Stuttgart: Katholisches Bibelwerk (Stuttgarter Bibelstudien 143).
- Maier, Christl M. (2008), *Daughter Zion, Mother Zion. Gender, Space, and the Sacred in Ancient Israel*: Minneapolis: Fortress Press.
- Maier, Christl M. (2019 [in Vorbereitung]), *Tochter Zion und Hure Babylon: Zur weiblichen Personifikation von Städten und Ländern in der Prophetie*, in: Fischer, Irmtraud/Claassens, L. Juliana (Hg.), *Prophetie*, Stuttgart: Kohlhammer (Die Bibel und die Frauen. Eine exegetisch-kulturgeschichtliche Enzyklopädie 1.2).
- Mittmann-Richert, Ulrike (1996), *Magnifikat und Benediktus. Die ältesten Zeugnisse der judenchristlichen Tradition von der Geburt des Messias*, Tübingen: Mohr (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 2/90).
- Motté, Magda (2003), „Esthers Tränen, Judiths Tapferkeit“. *Biblische Frauen in der Literatur des 20. Jahrhunderts*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Nissinen, Martti (2008), *From Holy War to Holy Peace. Biblical Alternatives to Belligerent Rhetoric*, in: Cohen, Raymond/Westbrook, Raymond (Hg.), *Isaiah's Vision of Peace in Biblical and Modern International Relations. Swords into Plowshares*, New York: Palgrave Macmillan, 181–197.
- Poser, Ruth (2012), *Das Ezechielbuch als Trauma-Literatur*, Leiden: Brill (Supplements to Vetus Testamentum 154).
- Rakel, Claudia (2003), *Judit – über Schönheit, Macht und Widerstand im Krieg. Eine feministisch-intertextuelle Lektüre*, Berlin: de Gruyter (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 334).
- Rusam, Dietrich (2003), *Das Alte Testament bei Lukas*, Berlin: de Gruyter (Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche 112).
- Schiffner, Kerstin (2008), *Lukas liest Exodus. Eine Untersuchung zur Aufnahme ersttestamentlicher Befreiungsgeschichte im lukanischen Werk als Schrift-Lektüre*, Stuttgart: Kohlhammer (Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament 172).
- Schmitz, Barbara (2006), *Judit/Juditbuch*, in: *Das wissenschaftliche Bibellexikon im Internet (WiBiLex)*. <http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/10395/> [18.03.2018].
- Schmitz, Barbara (2004), *Gedeutete Geschichte. Die Funktion der Reden und Gebete im Buch Judit*, Freiburg i. Br.: Herder (Herders Biblische Studien 40).

- Schmitz, Barbara/Engel, Helmut (2014), *Judit*, Freiburg i. Br.: Herder (Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament).
- Schmitz, Barbara/Lange, Lydia (2017), *Judit: schöne Weisheitslehrerin oder fromme Frau? Überlegungen zum Buch Judit*, in: Schuller, Eileen/Wacker, Marie-Theres (Hg.), *Frühjüdische Schriften*, Stuttgart: Kohlhammer (Die Bibel und die Frauen. Eine exegetisch-kulturgeschichtliche Enzyklopädie 3.1), 33–50.
- Schottroff, Luise (1978), *Das Magnificat und die älteste Tradition über Jesus von Nazareth*, *Evangelische Theologie* 38, 298–313.
- Schottroff, Willy (1989), *Der Lobgesang der Hanna*, in: Schottroff, Luise/Thiele, Johannes (Hg.), *Gotteslehrerinnen*, Stuttgart: Kreuz-Verlag, 24–35.
- Schroer, Silvia (1992), *Die Samuelbücher*, Stuttgart: Katholisches Bibelwerk (Neuer Stuttgarter Kommentar: Altes Testament 7).
- Siquans, Agnethe (2013), *Die Macht der Rezeption. Eckpunkte der patristischen Juditinterpretation*, in: Fischer, Irmtraud (Hg.), *Macht – Gewalt – Krieg im Alten Testament. Gesellschaftliche Problematik und das Problem ihrer Repräsentation*, Freiburg i. Br.: Herder (Quaestiones disputatae 254), 171–197.
- Stocker, Margarita (1998), *Judith. Sexual Warrior. Women and Power in Western Culture*, New Haven: Yale University Press.
- Taschl-Erber, Andrea (2011), *Subversive Erinnerung. Feministisch-kritische Lektüre von Mt 1–2 und Lk 1–2*, in: Clivaz, Claire/Dettwiler, Andreas/Devillers, Luc/Norelli, Enrico (Hg.), *Infancy Gospels. Stories and Identities*, Tübingen: Mohr Siebeck (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 281), 231–256.
- Taschl-Erber, Andrea (2013), *Rettungsgeschichten und subversive Frauenpower. Eine intertextuelle Lektüre von Lk 1 vor dem Hintergrund ersttestamentlicher Frauentraditionen*, *Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt* 38, 97–145.
- Taschl-Erber, Andrea (2014), *Messianische Prophetinnen. Frauenstimmen in der Ouvertüre des Lukasevangeliums*, *Journal of the European Society of Women in Theological Research* 22, 157–171.
- Van Dijk-Hemmes, Fokkelen (1995), *The Metaphorization of Woman in Prophetic Speech. An Analysis of Ezekiel 23*, in: Brenner, Athalya (Hg.), *A Feminist Companion to the Latter Prophets*, Sheffield: Sheffield Academic Press (The Feminist Companion to the Bible 8), 244–255.
- Wyler, Bea (1996), *Mary's Call*, in: Brenner, Athalya (Hg.), *A Feminist Companion to the Hebrew Bible in the New Testament*, Sheffield: Sheffield Academic Press (The Feminist Companion to the Bible 10), 136–148.
- Zenger, Erich (1981), *Das Buch Judit*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn (Jüdische Schriften in hellenistisch-römischer Zeit 1/6), 429–534.
- Zenger, Erich (2004), *Das Buch Judit*, in: ders. (Hg.), *Stuttgarter Altes Testament. Einheitsübersetzung mit Kommentar und Lexikon*, Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 833–860.
- Zimmermann, Ruben (2001), *Geschlechtermetaphorik und Gottesverhältnis. Traditionsgeschichte und Theologie eines Bildfelds in Urchristentum und antiker Umwelt*, Tübingen: Mohr Siebeck (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 2/122).