

# Orte Jerusalems - Verschiebungen und Verknüpfungen

Maria Häusl  
Christine Hoffmann  
Hildegard König  
Johanna Rautenberg

## 1. Responsiones

Die nachfolgenden Responsiones beschreiben den jeweiligen *textlichen und theologischen Ort Jerusalems* aus der Perspektive der je anderen eingehend untersuchten Texte und machen so die Nähe und Distanz der Texte untereinander sowie deren Gemeinsamkeiten und Unterschiede deutlich.

### 1.1 Zum Buch Tobit

Aus der Perspektive des Buches Baruch – Maria Häusl

Die weibliche Figurierung von Jerusalem im Jerusalem-Hymnus Tob 13 und im Verheißungslied Bar 4,5-5,9 zeigt viele überraschende Gemeinsamkeiten, die von den älteren alttestamentlichen Texten zur Stadtfrau Jerusalem her nicht zu erwarten waren. Beide Bücher prägen hierfür jedoch keine neue Motivik, sondern setzen im Vergleich zu früheren Texten die Schwerpunkte bei bestimmten Motiven, wobei im Buch Tobit auch auf *architektonische Metaphorik für Jerusalem* nicht verzichtet wird. In beiden Büchern sind als zentrale Metaphern die der Mutter und der Kündlerin anzusehen. Dabei steht im Buch Baruch Jerusalem als Klagende, die selbst spricht, im Mittelpunkt, während im Buch Tobit sie als Lobende beschrieben ist. In beiden Büchern ist der Beziehungsaspekt zwischen Jerusalem und ihren Kindern zentral, wobei auch hier ein Unterschied in der Perspektive zu verzeichnen ist. Im Buch Baruch erfahren wir kaum etwas darüber, wie sich die Kinder zu Jerusalem verhalten, was hingegen im Buch

Tobit ausführlich geschildert und zudem durch die Beziehung der Völker zu Jerusalem ergänzt ist.

Im Buch Tobit korrespondiert der Beziehungsaspekt Jerusalems mit den erzählten sozialen Prozessen der Familie des Tobit, die als Zusammenwachsen zu einer Gemeinschaft Identität stiften wollen. Jerusalem kann deshalb als Identifikationsfigur gesehen werden, die sich in das angestrebte Gruppenmodell der Familie einfügt; Jerusalem wird zugleich zur Chiffre für diese gelingende Gemeinschaft. Im Buch Baruch, das keinen narrativen Teil kennt, lässt sich eine Angleichung des personifizierten Jerusalem zu anderen Mittlerfiguren feststellen, die dem theologischen Konzept der „vermittelten Nähe“ zwischen Israel und Gott im Frühjudentum entspricht. Schon im Buch Tobit erhält aber das personifizierte Jerusalem eine theologische Dignität, die nicht auf ihrem Stadtsein beruht und deshalb nicht ohne ihr Gestaltsein zu denken ist.

#### Aus der Perspektive des Galaterbriefes – Christine Hoffmann

Im Jerusalem-Hymnus Tob 13 wird Jerusalem sowohl personal als Mutter als auch urban als Stadt dargestellt. Die Beziehung zwischen der Mutter und ihren Kindern ist eine universale, d.h. sie bindet sowohl Juden als auch Nichtjuden mit ein. Innerhalb dieser Beziehung erscheint die Mutter Jerusalem emotional und heilsgeschichtlich aktiv: Ihr Lobpreis bewirkt die Anwesenheit Gottes in der Stadt und damit bei ihren Kindern. Mit urbanen Mitteln wird ihr Glanz beschrieben, der weithin sichtbar ist und für die Völker als Orientierung und Pilgerziel dient. Doch auch die Kinder tragen zum Schicksal der Stadt bei: Durch den Lobpreis der Kinder und das Bekenntnis zu Jerusalem wendet sich Gott der Stadt wieder zu. Als eschatologisches Ziel wird die geglückte Beziehung zwischen der wieder aufgebauten Stadt und ihren Kindern aus allen Völkern genannt: Durch das Loben der Kinder wendet sich Gott Jerusalem zu, die durch das Loben Gottes ihrerseits die Anwesenheit Gottes bewirkt. Auf diese Weise wird sie zum Heilsort, indem Begegnung zwischen Juden und Nichtjuden möglich wird. Eine solche Begegnung zwischen Juden und Nichtjuden ist der Horizont, vor dem sich die paulinische Argumentation über die Notwendigkeit der Beschneidung bewegt. Er verhandelt die Frage, wer Kind Abrahams ist und daher Anrecht auf die Verheißung hat und sich Nachkomme Abrahams nennen kann. Die jesajanische Vorlage bietet

ihm eine Verbindung zwischen der Stadtfrau Jerusalem und Sara an, die es ihm ermöglicht, die Galater als Kinder Jerusalems zu bezeichnen. Allerdings ist festzustellen, dass die Vorstellung Jerusalems als Heilsort bei Paulus fehlt: Die Mutterschaft Jerusalems ist ausschließlich zum Erweis der Abrahamkindschaft wichtig.

#### Aus der Perspektive der Kirchenväter – Hildegard König

Das Buch Tobit spielt in der christlichen Literatur des 2. Jhts. eine sehr untergeordnete Rolle, es finden sich nur wenige vereinzelte Zitationen.

Allerdings lassen sich in den gnostischen Texten Parallelen zur Jerusalemfigur im Buch Tobit ausmachen, die jenseits eines Stadtkonzepts / einer Stadtmetapher angelegt sind. Die genealogische Beziehung zwischen Jerusalem/Achamoth und den pneumatischen Menschen wird als Mutter-Kind-Relation dargestellt: „Sie nennen Achamoth Jerusalem und ihre Mutter“. Diese Sicht hat der gnostische Sophiamythos mit den Büchern Tobit und Baruch gemeinsam. Ebenso kennen gnostische Texte die Eigenständigkeit der weiblichen Gestalt Jerusalem. Jerusalem wird mit dem Gedanken der Schuld, des Fehlverhaltens verbunden, insofern Jerusalem selbst das Ergebnis solcher „Schuld“ ist, (die sich im Pleroma durch die obere Sophia ereignet hat). Das Loben, zu dem im Jerusalem-Hymnus des Tobitbuches Jerusalem selbst aufgefordert wird, begegnet in gnostischen Texten als eschatisches Tun Jerusalems bei der Rückkehr ins Pleroma, während das Klagen (Bar) mit ihrem Verworfensein ins außen verbunden ist. Der „universale“ Aspekt Jerusalems im Buch Tobit, der als Öffnung hin zu den Völkern zu verstehen ist, wird im Buch Baruch zu einem globalen und im gnostischen Mythos zu einem kosmischen Aspekt.

#### Johanna Rautenberg

Im Buch Tobit dient Jerusalem als Identifikationsfigur für eine Gruppe, die feste Strukturen, nämlich Familienstrukturen kennt, aber auch offen ist für Andere, für Fremde. Die Jerusalemfigur im Buch Tobit fügt sich in ein Gruppenmodell ein, das eher offen und inklusiv angelegt ist.

Im Jerusalemhymnus ist die Loslösung Jerusalems von topographischen Aspekten angelegt. Dennoch bleibt die konkrete Stadt ein wichtiges Thema in der erzählten Welt, wie die Erwähnung Jerusalems am Anfang und Ende des Tobitbuches zeigt. Aber im Jerusalem-Hymnus wird Jerusalem zur sozialen Größe, identitätsstiftend ist dabei nicht der lokale Bezug, sondern die Wahrnehmung von Jerusalem als soziale Größe. Im Buch Tobit bahnt sich eine Entwicklung bzw. eine Differenzierung an zwischen dem tatsächlichen Leben in Jerusalem und der Beziehung zur Stadt.

## 1.2 Zum Buch Baruch

### Aus der Perspektive des Buches Tobit – Johanna Rautenberg

Es ist eine große Nähe zwischen dem Verheißungslied Bar 4,5-5,9 und dem Jerusalem-Hymnus in Tob 13 zu beobachten. In beiden Texten erscheint Jerusalem als eine weiblich personifizierte Größe, die als Mittlerinnengestalt eine entscheidende Rolle im Beziehungsgefüge Gott – Menschen spielt. Ohne dass der Terminus „Mutter“ explizit genannt wird, beschreiben beide Texte das Verhältnis der Stadt zu ihren Bewohnern in Mutter-Kind-Relationen. Wie sich der Leser die Beziehung zwischen Gott und Jerusalem vorzustellen hat, bleibt offen, da in beiden Darstellungen auf eine Ehe- bzw. Liebesmetaphorik verzichtet wird. Vielmehr fällt die Eigenständigkeit auf, mit der Jerusalem neben Gott erscheint. Ihre Freude gründet sich in der Rückkehr bzw. der Sammlung der Söhne (Bar 4,36f; Tob 13,13). Neben diesen Gemeinsamkeiten sind aber auch bemerkenswerte Unterschiede festzustellen. Zunächst ist in formaler Hinsicht wahrzunehmen, dass im Buch Baruch Jerusalem selbst spricht (zu ihren Nachbarn und ihren Kindern), während im Buch Tobit die Stadt zwar direkt angesprochen wird, sie aber nicht antwortet. Die Textversion GII spricht von der Schuld Jerusalems, während in GI und im Buch Baruch das Vergehen der Söhne bzw. des Volkes die Strafe Gottes provoziert. Das Fehlverhalten der Stadt/Söhne (es wird nicht gesagt, worin es besteht) hat im Buch Tobit zur Folge, dass Gott nicht mehr anwesend ist. Darauf lässt das Adverb *πάλι* in Tob 13,10 schließen, wenn sein Zelt wieder erbaut werden wird. Dieser Wiederaufbau steht in einem engen Zusammenhang mit dem Loben der Stadt. Das

Loben und Preisen Gottes sind die entscheidenden Imperative, mit denen sich der Beter an die Stadt wendet. Im Buch Baruch hingegen sind es das Klagen und anschließend das Künden der Hoffnung, die Jerusalem zur Mittlerin machen. Das heilsrelevante Verhalten der Kinder der Stadt gegenüber (Tob 13,12-14) wird im Buch Baruch nicht thematisiert. Dafür ist hier der Kreis der angesprochenen Akteure um die Nachbarstädte erweitert: in ihrer Trauer wendet sich Jerusalem an sie und klagt ihnen ihr Leid. Interessanterweise ist es die andere Stadt in Bar 4,32f., die die Züge einer „Stadtfrau“ trägt. Das Oszillieren zwischen Person und baulicher Größe fehlt bei der Darstellung Jerusalems hingegen völlig. Die Stadt erscheint in der Rolle der Mutter und der Herrscherin, die Gott vor dem Kosmos präsentiert. Die Vorstellung von Jerusalem als Königin findet sich im Buch Tobit nicht in dieser Deutlichkeit; eine Andeutung in diese Richtung findet sich u.U. in Tob 13,11, wo die Völker nach Jerusalem pilgern und ihr Geschenke bringen werden. Die offene Ausrichtung der Stadt bringt das Buch Tobit im Bild der Völkerwallfahrt zum Ausdruck, während dafür im Buch Baruch der Glanz der Königin dem ganzen Erdkreis gezeigt werden wird. Die Konturen einer „Stadtfrau“, die im Buch Tobit markant beschrieben werden, sind im Buch Baruch nicht wahrnehmbar: statt urbaner Bildsymbolik sind es Kleidermetaphern, die Jerusalem plastisch erscheinen lassen. Es lässt sich somit eine „Entwicklung“ ablesen: Jerusalem als weiblich figurierte Mittlerinnengestalt weist in Tob 13 noch deutliche bauliche Dimension auf, während im Buch Baruch die Stadt als eine vollständig personifizierte Größe erscheint.

#### Aus der Perspektive des Galaterbriefes – Christine Hoffmann

Im Buch Baruch erscheint die Stadt Jerusalem durchgängig als Person, die eigenständig spricht und handelt: In Bar 4,9-30 redet sie zunächst zu ihren Nachbarstädten, danach zu ihren Kindern. Sie beklagt das Leid, dass ihr von ihren Kindern durch die Abwendung von Gott und durch die Missachtung der Tora zugefügt worden ist. Mit dieser Klage jedoch handelt sie zum Wohl ihrer Kinder: Durch ihr andauerndes Schreien zu Gott entsteht in ihr die Gewissheit der Rettung. Die Kinder kehren zu Jerusalem zurück, die Nachbarstädte werden dies sehen können. Im Zuge dieser Gewissheit spricht Jerusalem ihren Kindern Mut zu und ruft sie zu Geduld und Umkehr auf. Doch Jerusalem spricht nicht nur, sie wird auch angesprochen: Sie

erfährt Trost, sieht ihre Kinder, die zur Rückkehr versammelt sind, ihr wird schließlich die Vergeltung ihrer Feinde zugesagt. Zugleich wird sie angesprochen als Königin, die dem ganzen Erdkreis präsentiert wird.

Die Beziehung zwischen Jerusalem und ihren Bewohnern wird gezeichnet als Mutter-Kind-Beziehung. Der Mutter ist daran gelegen, dass ihre Kinder als Bewohner zurückkommen und sie nicht mehr verlassen ist. Jerusalem hat aktiv Anteil an ihrer Restitution: Ihr Schreien, Aufmuntern und Ermahnen der Kinder trägt zu deren Rückkehr bei.

Bei Paulus ist das anders: Auch er zeichnet Jerusalem als Mutter, differenziert jedoch aufgrund des Verhaltens sowohl der Mutter als auch der Kinder die Darstellung dieser Mutter-Kind-Beziehung. Die konkrete Stadt, unfrei wegen ihres Hanges zum Gesetz, ist Mutter der Kinder, die sich der Verheißung Gottes an Abraham verschließen. Die obere, transzendente Stadt, frei aufgrund ihres Glaubens an die Verheißung Gottes, ist Mutter der Kinder, die Gott folgen und Recht suchen. Im Gegensatz zum Buch Baruch bleibt bei Paulus im Hinblick auf die Galater die Stadt passiv. Aktiv war sie in der Vergangenheit; dort hat sie sich durch ihr Handeln zur Freien bzw. Unfreien gemacht. Die Galater sind es nun, die sich durch ihr Verhalten entweder der Freien oder der Unfreien zuordnen. Die Rolle der Ermahnung und des Aufzeigens der Konsequenzen wechselt von der Stadtfrau Jerusalem zu Paulus. Jerusalem bleibt stumm.

#### Aus der Perspektive der Kirchenväter – Hildegard König

Aus den Referaten des Irenäus zu gnostischen Positionen geht hervor, dass Sophia/Achamoth mit den Namen Jerusalem und Mutter bezeichnet wird. Zugleich zeigt sich, dass Irenäus die Bibelrezeption der gnostischen Theologie insofern heftig kritisiert, als dass er deren Schriftgebrauch als „Anpassung“ an ihre „eigenen Erfindungen“, als eklektische und unangemessene Relecture auf ihre eigenen theologischen Topoi hin wahrnimmt.

Wenn es in der gnostischen Exegese zu einer Identifikation von Sophia/Achamoth und Jerusalem kommt, und es spricht wenig gegen die Echtheit dieser Information, ist zu fragen, wo die gnostische Relecture ansetzen kann. Gibt es Texte, die über die Jerusalem-Metapher hinaus dem gnostischen Sophiakonzept gegenüber kompatibel sind?

M.E. ist das Verheißungslied in Bar 4,5-5,9 ein solcher Text. Jerusalem erscheint Ort und Zeit enthoben, die Stadtmetaphorik fehlt ganz. Jerusalem ist personifizierte Mittlerinstanz zwischen Gott und seinem Volk bzw. der Welt. Frau Jerusalem wird zu exponierten königlichen Statthalterin Gottes und ist als Mutter zuständig für ihre Kinder, die sie tröstet, instruiert und ermahnt. Bemerkenswert ist auch die Nähe zur biblischen Sophiagestalt, die sich im Buch Baruch durch Textnachbarschaft (Bar 3,9-4,4) weniger durch vergleichbare Zeichnung der beiden Gestalten ergibt. Die weibliche Figuration der Weisheitsgestalt findet sich freilich in anderen weisheitlichen Texten, wird dort allerdings nicht mit Jerusalem in Verbindung gebracht.

Vergleicht man den gnostischen Sophiamythos samt seiner Affinität zu Jerusalem mit der Personifizierung Jerusalems im Buch Baruch, sind Berührungen erkennbar:

In beiden Konzepten erscheinen Jerusalem bzw. Achamoth/Sophia/Jerusalem als eigenständige Größen, die in Notsituationen agieren. Im Buch Baruch tritt Frau Jerusalem im Kontext von Zerstreuung und Rückkehr der Kinder Israels auf. Im gnostischen Sophiamythos erscheint Achamoth/Sophia/Jerusalem im „Exil“, als Auswurf des Pleroma im ungestalteten und ungeordneten Außen; dort findet sie durch das Erbarmen des Pleroma mit ihrem Elend und unter eigener Mitwirkung Gestalt.

Die Berührungen lassen sich wie folgt darstellen:

Verheißungslied in Bar 4,5-5,9 Jerusalem erscheint in Beziehung zu Gott	Gnostisches Referat AdvHaer I.... Sophia/Achamoth/Jerusalem erscheint in Beziehung zum göttlichen Pleroma, ihrem Ursprung, im Verlangen nach Rückkehr dorthin
mit Beziehung zu ihren Kindern	mit Beziehung zu ihrer Nachkommen- schaft, der Erzeugung der hyllischen und psychischen Substanz, die entsteht, indem sie klagt und trauert und sich ängstigt,
sie bringt den Kindern Hilfe:	bis sich das Pleroma ihrer erbarmt und aus ihr
trägt deren Klagen vor Gott;	das Pneumatische als Same des Pleroma erzeugt;
gibt Rettungsgewissheit weiter	durch sie gelangt Gnosis in die Wirklichkeit der Psychischen
spricht ihnen Mut zu ermahnt sie	

sie bekleidet die Rolle einer Königin  
wenn sie Gott vor dem ganzen

Universum repräsentiert

Jerusalem ist als Mittlergestalt  
Künderin von Gotteswissen

In Bar 4,8 ist die traditionelle Familienmetaphorik durchbrochen:  
(Gott und Jerusalem als Mutter)

sie bekleidet die Rolle einer Königsmutter  
(als Mutter des königlichen Demiurgen)  
wenn sie den Demiurgen anstößt, als Schöpfer  
und Gott der Welt zu fungieren

Sophia/Achamoth/Jerusalem ist als „Mittelwesen“ zwischen Pleroma und dem Außen Schnittstelle und Transmissions-Instanz für das Pneumatische und damit für Gnosis

Im Sophiamythos AdvHaer ist die traditionelle Familienmetaphorik durchbrochen:  
(Mutter-Vater; Aufhebung der Rollen in den Äonenpaaren...)

## Maria Häusl

Den Hinweis von H. König aufgreifend, dass zwischen einer horizontalen Beziehungslinie Stadt – Menschen und einer vertikalen Beziehungslinie Gott – Stadt unterschieden werden kann, lassen sich für das Buch Baruch tatsächlich beide Beziehungslinien nachweisen. Dabei verdrängt oder absorbiert das personifizierte Jerusalem andere mögliche Mittlergestalten. Das Buch Baruch stellt somit einen Höhepunkt in der Personifizierung Jerusalems dar. Man könnte mit aller Vorsicht von einer „Spiritualisierung“ Jerusalems im Sinn der Entwicklung hin zu einer geistigen bzw. theologischen Größe sprechen.

## 1.3 Zum Galaterbrief

### Aus der Perspektive des Buches Tobit – Johanna Rautenberg

Im Buch Tobit erscheint Jerusalem als eine personifizierte Größe, die als Mutter aller Gläubigen ein wichtiges Identifikationsmedium darstellt. Sie steht für eine Gemeinschaft, die offen ist für Fremde, sich also inklusiv versteht. Paulus greift die Muttermetapher im Galaterbrief 4,21-31 auf, wo die Frage verhandelt wird: Wer gehört zu den Kindern der Verheißung, der Freien? D.h. auch er verortet den To-



pos „Mutter Jerusalem“ in einer Auseinandersetzung, in der es um Identitätsklärung geht. Aber übernimmt er neben der Vorstellung der Mutterschaft Jerusalems auch das oben genannte Konzept einer integrativen Gemeinschaft? Paulus entwickelt seine Argumentation, indem er zunächst Gegensatzpaare bildet bzw. andeutet: die Sklavin – die Freie; Natur – Verheißung; zwei Testamente. Er stellt fest, dass es zwei unterschiedliche Gruppen gibt, die Kinder der Sklavin und die Kinder der Freien. Um zu zeigen, dass diese beiden letztlich doch zusammengehören, nutzt Paulus den Bedeutungsgehalt der Muttermetapher, indem er die Mutterrelation sowohl für die „Anderen“ als auch für die eigene Bezugsgruppe behauptet. So gelingt es ihm die Gruppengrenzen flexibel zu gestalten. Um jedoch ein Auflösen der eigenen Profilkonturen zu vermeiden, erfährt das Jerusalem - Bild eine Modifikation. Paulus wählt zwei unterschiedliche Beschreibungsweisen, wenn er von der Stadt in Bezug auf ihre ungleichen Kinder spricht. Es gibt das gegenwärtige und das obere Jerusalem. Damit benutzt er sowohl eine temporäre als auch eine lokale Kategorie, um die verschiedenen Aspekte zu verdeutlichen. Dieser Ebenenwechsel wirkt zunächst befremdlich, es wäre logischer, innerhalb einer Kategorie zu bleiben. Aber gerade diese Unstimmigkeit zeigt, dass ein Miteinander bzw. ein Wechsel der Ebenen möglich ist: das Gegenwärtige kann sich oben befinden und das Obere kann in der Gegenwart existieren. In seinen Ausführungen nutzt Paulus also durchaus das inklusive Bedeutungspotential der Muttermetapher, variiert das Bild jedoch, indem er durch die unterschiedlichen Beschreibungskategorien eine Auffächerung vornimmt.

Dieses Vorgehen ermöglicht es Paulus, den aus der jüdischen Tradition stammenden Topos der universalen Mutterschaft Jerusalems zu übernehmen und für das eigene Anliegen zu nutzen.

### Aus der Perspektive des Buches Baruch – Maria Häußl

Paulus greift in seiner Argumentation um die Beschneidung bzw. die Kindschaft Abrahams, die für die Galater und damit für Menschen aus den Völkern zur Diskussion stehen, auf die jesajanisch angelegte Verknüpfung der Stadtfrau Jerusalem und der Erzmütter, besonders der Erzmutter Sara, zurück. Er baut diese Verknüpfung dahingehend aus, dass er neben Sara Hagar als zweite Frau Abrahams in seine Metaphorik einbezieht und beide Frauengestalten der

Erzelternerzählung mit Jerusalem verbindet, das aber deshalb differenziert wird in ein gegenwärtiges und ein oberes Jerusalem. Die Überblendung der Frauengestalten mit Jerusalem dient Paulus zur Beschreibung der Beziehung der Galater bzw. der Beschneitene(n) zu Gott. Wichtig sind hierfür die sozialen Rollen der Unfreien und der Freien, die soziale Rolle der Mutter sowie die soziale Wirklichkeit der Unfruchtbaren, die schon vor Paulus und zeitgleich zu ihm in den alttestamentlichen und frühjüdischen Texten für Jerusalem zu finden sind. Für die paulinische Argumentation zentral ist aber die in den jesajanischen Texten zu Zion vorhandene Öffnung hin zu den Völkern, so dass Paulus über die Mutter Jerusalem den Galatern die Abrahamkindschaft, und zwar ohne Beschneidung zusprechen kann. Die paulinische Argumentation gelingt nur über die weibliche Personifizierung Jerusalems. Eine urbane Vorstellung von Jerusalem spielt für Paulus im Galaterbrief ebenso wenig eine Rolle, wie die reale Stadt Jerusalem.

Beziehungs- oder Rezeptionslinien von der Jerusalemgestalt im Buch Baruch zur Jerusalemmetapher bei Paulus lassen sich nicht aufzeigen. Man kann vielmehr erkennen und muss festhalten, dass die im Buch Baruch belegte Mittlerinnenfunktion Jerusalems, die mit der Präsentation als Königin verknüpft ist, bei Paulus völlig fehlt und auch die Muttermetapher argumentativ und theologisch gänzlich verschieden eingesetzt ist.

#### Aus der Perspektive der Kirchenväter – Hildegard König

Gal 4,26 spielt in der Auseinandersetzung der frühen Christen mit den heterodox-gnostischen Konzepten eine signifikante Rolle. Während seine Verwendung im gnostischen Kontext mehrfach bezeugt ist, begegnet das Zitat in frühkatholischen Schriften sehr selten. Justin verwendet es gar nicht, Irenäus nur ein einziges Mal und dort mit deutlicher Kritik an der gnostischen Interpretation. Auch bei Clemens von Alexandrien begegnet dieselbe Zurückhaltung bei der Zitation von Gal 4,26. Er zitiert den Text nirgends in seinen Schriften explizit, Anspielungen auf das „obere Jerusalem“ finden sich lediglich an zwei Stellen, nämlich in Paid I 45 und in Paid II 119. Dort wird Jerusalem lokal aufgefasst und erscheint als eschatologische bzw. spirituelle Größe, nämlich als himmlische Heimat (I 45) und geistlicher Bau (II 119).

Im gnostischen Sophiamythos werden Jerusalem und Mutter-metapher verbunden. Die Mutter konstituiert Gemeinschaft und Identität insofern, dass Achamoth/Jerusalem als Mutter der pneumatischen Schöpfung gilt. Achamoth/Jerusalem erscheint hier personalisiert und hypostasiert. Als „oberes Jerusalem“ wird diese Gestalt im gnostischen Mythos ontologisch gedeutet: Jerusalem steht seinsmäßig oberhalb der Welt, gleichwohl unterhalb des himmlischen Pleroma. Neben dieser „lokalen“ Verortung, gibt es im gnostischen Denken auch eine „zeitliche“ Konnotation: Es wird unterschieden zwischen dem Seinszustand im Außen, in der die Mutter und ihr Erzeugnis in der Vermischung existieren und einem Seinszustand bei der Vollendung der Gnosis, wenn die Mutter mitsamt der Ihren ins Pleroma zurückkehrt, während der Rest vernichtet wird.

Christine Hoffmann

Bei Paulus ist Jerusalem keine Instanz, die über Wohl und Wehe entscheidet, die Heilsrelevanz oder Segensrelevanz besitzt. Emotionale Bindung zu Jerusalem kommt bei Paulus nicht vor. Jerusalem hat keine Funktion im Sinne einer Mittlerin. Sie erscheint als freie Frau Abrahams, doch Abraham ist derjenige, der entscheidend ist. Jerusalem ist „Hilfsargument“. Paulus nutzt das jesajanische Konzept von der Mutter Jerusalem, das wiederum eine Deutung der Sara-erzählung der Genesis ist.

Mit der Paulusperspektive korrespondiert am stärksten die Jerusalemgestalt des Buches Tobit, weil Jerusalem dort ebenfalls teilweise losgelöst von einem konkreten Ort ist, und weil es um die Frage nach Zugehörigkeit geht, wofür es bestimmte Regeln gibt. Für Paulus spielt im Galaterbrief Jerusalem als konkreter Ort keine Rolle, es gilt vielmehr eine Abrahamkindschaft – und zwar nach der Sara – Jerusalem – Linie – nachzuweisen.

## 1.4 Zu den Kirchenvätern

Aus der Perspektive des Buches Tobit – Johanna Rautenberg

In ihrer Auseinandersetzung mit der markionitischen und häretisch - gnostischen Theologie greifen Justin und Irenäus den Topos

Jerusalem auf, um ihre eigene Positionen zu stärken. Beide Kirchenväter sehen in Jerusalem eine heilsgeschichtliche Größe, die die Kontinuität und Realität der Heilsgeschichte gewährleistet. So spielt bei Justin die konkrete bauliche Dimension der Stadt eine große Rolle, für die Zukunft erwartet er ihren prachtvollen Wiederaufbau. Neben diesem urbanen Aspekt begreift er die Stadt auch als eine relationale Größe, deren Beziehungsdimensionen er mit Weiblichkeitsmetaphern umschreibt. Hier klingt der Jerusalem-Hymnus in Tob 13 an, wo Jerusalem in ähnlicher Weise als „Stadtfrau“ thematisiert wird. Auch bei Justin steht Jerusalem sowohl für die konkrete Stadt als auch für die eschatologische Gemeinschaft aller Gläubigen. Die schon im Buch Tobit wahrnehmbare Unterscheidung zwischen Jerusalem als einer lokaler und einer sozialen Größe ist bei Justin wiederzufinden. Eine solche Nähe zwischen dem Buch Tobit und Irenäus lässt sich nicht beobachten. Das Motiv der „Stadtfrau“ findet bei ihm kaum eine Anwendung. Vielmehr ist die konkrete geschichtliche Verfasstheit der Stadt ausschlaggebend für seine Argumentation: in ihrem Wiederaufbau liegt ihre Heilsrelevanz für die geschichtliche Welt.

In Hinblick auf Clemens von Alexandrien wiederum ist eher eine gewisse Nähe zu Tobit erkennbar. Zwar wird Jerusalem als personale Größe kaum thematisiert, dafür aber kommt der Stadt als Heilsort eine Bedeutung zu, die sehr an die Perspektive in Tobit denken lässt. In den Schriften des Clemens steht Jerusalem für eine lokale Größe, deren theologische Relevanz jedoch darin begründet liegt, dass sie die Himmelsstadt ist, in der sich Gott und die Menschen begegnen. Das erinnert an Tob 13, wo Jerusalem als eine Chiffre beschrieben wird, die für die Gemeinschaft Gottes mit den Gläubigen steht. Auch bei Clemens ist Jerusalem geschmückt mit Edelsteinen, d.h. als kollektive Größe hat sie ebenfalls eine bauliche Dimension. Für den Verfasser des Buches Tobit und für Clemens steht Jerusalem somit für einen Raum der Gottesbegegnung, der mit urbanen Motiven ausgestaltet wird. Die weibliche Figurierung der Stadt, die in Tobit stark ausgeprägt ist, überträgt Clemens auf die Kirche.

Aus der Perspektive des Buches Baruch – Maria Häusl

Die Kirchenvätertexte zeigen nur zurückhaltendes Interesse an der Metapher Tochter Zion und an der Stadtfrau Jerusalem. Dies ist, wie sich andeutet, durch innerchristliche Auseinandersetzungen mit

heterodoxen Theologien begründet. In den orthodoxen Schriften kommt Jerusalem als eschatologischer „Ort“ in den Blick, der mit dem realen, verwüsteten Jerusalem verknüpft bleibt. Justin denkt sogar an eine dort wohnende eschatologische Gemeinschaft aus christlichen und jüdischen Gläubigen. Auch Ireneäus betont gegen eine geschichtslose, spirituelle Gegenwelt die Realität und Faktizität der Heilsgeschichte und ihrer Vollendung im Eschaton, zu der die Erneuerung der Stadt Jerusalem als Heilsort für die Erlösten gehört. Obwohl er Bar 5,3 zitiert, wird die dort vorhandene Weiblichkeitsmetaphorik nicht aufgegriffen.

Bei Clemens spielt das reale Jerusalem eine sehr begrenzte Rolle: Zerstörung und Wiederaufbau der Stadt sind für ihn Fixpunkte. Bei ihm ist ansatzweise die Übernahme der Weiblichkeitsmetaphorik der Stadtfrau Jerusalem für die Kirche bzw. für die Gemeinde zu verzeichnen, während dieser Zusammenhang bei Justin und Ireneäus noch nicht sichtbar ist. Clemens rezipiert auch die bei Philo vorgenommene Deutung der Jerusalemgestalt als Chiffre für die Seele.

In gnostischen Texten erscheint Jerusalem als Chiffre für eine geistige, kosmische Größe, die nichts mehr mit der realen Stadt gemein hat. In ihrer Metaphorik und v.a. in ihrer Personifizierung kann diese gnostische Rezeption aber auf die frühjüdische Figurierung Jerusalems zurückgreifen. Im Buch Baruch wird die Gestalt Jerusalem etwa in große Nähe zur Weisheitsfigur gerückt, was eine hypostatische Deutung Jerusalems durchaus begünstigt.

#### Aus der Perspektive des Galaterbriefes – Christine Hoffmann

Bei Justin ist Jerusalem vorwiegend Stadt, die Spuren der Katastrophe trägt. Mit urbanen Mitteln wird ihre Verwüstung beschrieben, sie erscheint als Nicht-Ort, an dem keine Beziehung mehr möglich ist. Innerhalb dieser relationalen Perspektive wird Jerusalem dann weiblich figuriert: Mit Ehemetaphorik spricht Justin von einem Beziehungsbruch zwischen Jerusalem und Gott. Justin zeichnet die Bewohner Jerusalems verantwortlich für deren Schicksal. Der eschatologische Ausblick sieht eine wiedererbaute Stadt, in der sich viele Völker zum Herrn bekehren. Jerusalem wird zum eschatologischen Heilsort. Diese Trennung zwischen gegenwärtigen und eschatologischen Jerusalem ist Paulus fremd: Zwar kennt er ein unfreies, gegenwärtiges Jerusalem, doch als Gegensatz nennt er

gerade nicht das zukünftige Jerusalem. Eine Abrahamkindschaft ist für Paulus nicht erst im Eschaton möglich, sondern kann bereits in der Gegenwart angenommen werden.

Die gnostischen Texte dagegen gehen völlig von der lokalen Größe Jerusalem weg. Jerusalem ist Chiffre für die Größe, die für die Erschaffung der Welt zuständig ist. Als Mutter oberhalb des Demiurgen erzeugt sie alles, was ist. Die Nähe zu Gal 4 besteht hier allenfalls lexikalisch: Eine kosmische Mutterschaft des oberen Jerusalems im Sinne einer Weltschöpfung kennt Paulus nicht. Vielmehr ist die Zugehörigkeit zum oberen Jerusalem eine soteriologische, weil sie Voraussetzung für das Anrecht auf das Erbe der Nachkommenschaft Abrahams ist.

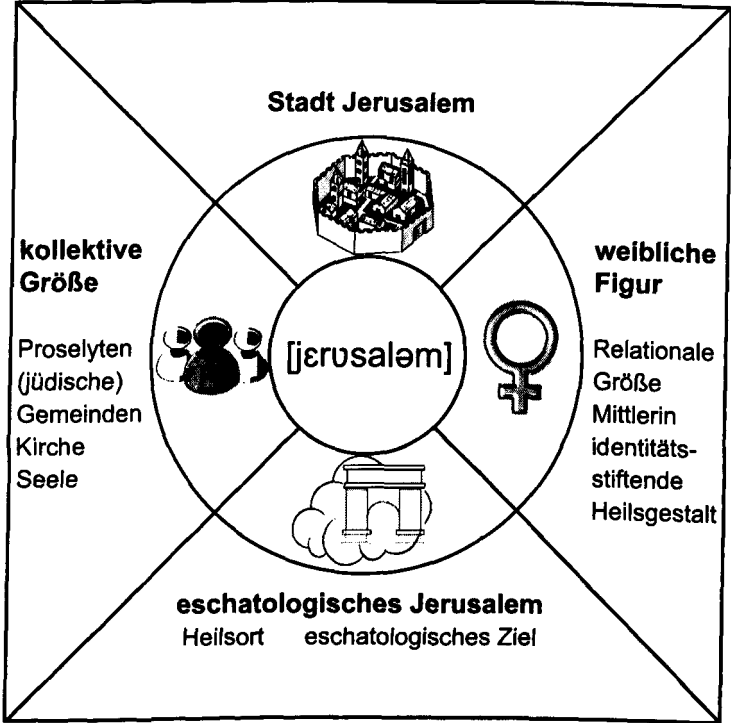
### Hildegard König

Im Buch Baruch haben wir einen Hinweis darauf, dass in dessen Entstehungszeit im Judentum Tendenzen greifbar sind, Jerusalem zu theologisieren, von Raum und Zeit abzuheben und in Richtung Hypostase zu entwickeln. Wenn man aus gnostischer Perspektive nach solchen Hypostasierungstendenzen in der Bibel sucht, trifft man auf entsprechende Spuren und Versatzstücke. Dagegen setzen die frühchristlichen Autoren ihr Konzept des Chiliasmus. Jerusalem wird wieder auf den Boden und in die Heilsgeschichte zurückgeholt, wenngleich Jerusalem als Hoffnungsort teils auch in das Eschaton verlagert wird.

## 2. Verschiebungen und Verknüpfungen – Ergebnisse

Die Beiträge in dieser Studie zeigen deutlich, dass im untersuchten Zeitraum vom 3. vorchristlichen bis zum Beginn des 3. nachchristlichen Jahrhunderts keine klare genealogische Entwicklungslinie für die weibliche Figurierung Jerusalems auszumachen ist. Die Stadtfrau ist vielmehr – in systematischer Hinsicht – ein Teil der mit Jerusalem verbundenen theologischen Aussagen und Topoi dieser Zeit. Als entscheidende Entwicklung ist das Phänomen anzusehen, dass Jerusalem nicht nur die konkrete Stadt bezeichnet, sondern zum Zeichen/zur Metapher für weitere Größen wird. Diese Größen sind aber über das „Zeichen Jerusalem“ miteinander verknüpft. Die Loslösung

des „Zeichens Jerusalem“ von der Größe Stadt hin zu anderen Größen und die Verknüpfung dieser Größen untereinander lassen sich an folgender Skizze verdeutlichen.



C. Hoffmann

Entsprechend der Zeichentheorie repräsentiert das in der Mitte stehende Wort **[Jerusalem]** das Zeichen, während die außen im Kreis angeordneten Symbole die bezeichneten Größen darstellen. Dabei handelt es sich um Jerusalem als konkrete Stadt, Jerusalem als weibliche Figur, Jerusalem als eschatologischen Heilsort und Jerusalem als Kollektiv oder Einzelnen (proselytische Gemeinde, jüdische/christliche Gemeinde, Kirche, Seele). Die vier idealtypisch von einander unterschiedenen Größen sind untereinander verknüpft. Dabei besitzt die konkrete Stadt nur in mancher Hinsicht einen herausgehobenen Platz. Die Verknüpfungen lassen sich in systematischer Hinsicht – nicht in genealogischer Hinsicht – beschreiben, indem je ein Symbol als (schwerpunktmäßig) bezeichnete Größe ausgemacht wird, wäh-

rend ein oder mehrere andere Symbole ergänzend zum Zeichen [jerusalēm] hinzutritt bzw. -treten. Mit Hilfe einer solchen Zuordnung der Symbole / Größen untereinander lassen sich alle in den Texten beobachteten Phänomene sowohl erklären als auch vergleichen. Die weibliche Gestalt Jerusalem ist in diese Verknüpfungsmechanismen eingebunden. Deshalb sollen zunächst die Zuordnungen allgemein erläutert werden, um anschließend die Ergebnisse zur „Stadtfrau Jerusalem“ darzustellen.

Geht man von der konkreten Stadt als bezeichneter Größe aus, so wären nach unserem Modell als Metaphern die Frauengestalt, der Heilsort und kollektive Größen denkbar. Tatsächlich ist für die meisten alttestamentlichen Texte die konkrete Stadt als bezeichnete Größe vorzusetzen. Die Relation von Stadt und Frauengestalt ist dann dahingehend zu deuten, dass weibliche Rollenmetaphorik für die Stadt verwendet wird. An Stelle von oder ergänzend zur Weiblichkeitsmetaphorik findet sich im Sinne des Heilsortes auch die mythische Rede vom Gottesberg oder die Beschreibung der Stadt als mit wertvollsten Materialien erbaut. Dass kollektive Größen die Stadt repräsentieren, ist dagegen nicht belegt. In unserem Modell ist aber auch die umgekehrte Relation abgebildet, dass die Stadt zum „Zeichen“ für die anderen Größen wird. Geht man diesen Relationen nach, fällt sofort auf, dass die anderen Größen allesamt theologische und nur teilweise konkrete Größen sind. Zugleich benennt diese Form der Relation aber gerade die für den untersuchten Zeitraum signifikante Veränderung, dass [jerusalēm] – eigentlich der Name einer Stadt – nun zum Signifikant für einen eschatologischen Heilsort, für ein theologisch wichtiges Kollektiv oder für eine weibliche Gestalt werden kann. Dabei ist die Rückbindung bzw. die Loslösung von der konkreten Stadt durchaus unterschiedlich. Bedingt durch die apokalyptischen Strömungen des Frühjudentums ist sicherlich die Entstehung des Topos des „eschatologischen Jerusalem“ als Heilsort oder Ziel zentral (ÄthHen, Apokalypse, Justin, 4. Esr, SyrBar, Justin, Irenäus). Wir haben aber auch das Phänomen, dass [jerusalēm] samt seiner urbanen und/oder weiblichen Metaphorik zur Chiffre für die proselytische Gemeinde (Joseph und Aseneth), für die jüdische Gemeinde (Paulus), für die urchristliche Gemeinde (Lukas), für die Kirche (Clemens) oder für die Seele des Einzelnen (Philo, Clemens) wird. [jerusalēm] kann auch als Gestalt auftreten (Tobit, Baruch, 11QPs<sup>a</sup> 22) oder gar zum Symbolnamen für die kosmische weibliche Größe der Sophia-Achamot (gnostische Texte) werden.



Die Graphik bildet auch diejenigen Relationen ab, die nicht die konkrete Stadt als einen Pol haben, sondern die sich unter den (sekundären) theologischen Größen abzeichnen. So haben wir gesehen, dass die weibliche Metaphorik, die ursprünglich mit der Stadt verknüpft ist, auch für das eschatologische Jerusalem und für kollektive Größen eingesetzt wird.

Das Zentrum unserer Studien bildet die Untersuchung der Relationen der beiden Größen Frauengestalt und Stadt. Dabei zeigte sich, dass diese Relationen ein Ausschnitt des Zeichensystems „Jerusalem“ sind. Die Graphik, die zwischen [Jerusalem] als Zeichen und vier idealtypischen bezeichneten Größen unterscheidet, macht deutlich, dass die Weiblichkeit nicht allein als Metaphorik verstanden werden kann, die für die Stadt verwendet oder nicht verwendet wird. Sieht man Frauengestalt und Stadt vielmehr als zwei Größen, die wechselweise und in unterschiedlicher Verschränkung und Abschattung als Zeichen und Bezeichnetes aufeinander bezogen sein können, dann lassen sich die verschiedenen in den Texten beobachteten Phänomene des Fehlens von Weiblichkeitsmetaphorik für die Stadt, des Oszillierens zwischen Stadt und Frauengestalt, der weitgehenden Loslösung der Gestalt von der Stadt und der Schaffung einer eigenständigen Mittlergestalt als Verschiebung der Positionen von Zeichen und Bezeichnetem erklären. So gibt es einerseits Texte, die mit [Jerusalem] eindeutig die konkrete Stadt bezeichnen und ohne Weiblichkeitsmetaphorik auskommen und andererseits Texte, die [Jerusalem] als Heilsgestalt verstehen ohne die Stadt als Größe noch im Blick zu haben. Dazwischen lassen sich viele Formen der Überlagerung von Frauengestalt und Stadt wahrnehmen. Zugleich lässt sich mit diesem Modell auch erklären, dass die eigentlich mit der Stadt verbundene Weiblichkeitsmetaphorik auf andere Größen, wie etwa auf die proselytische Gemeinde oder die Kirche bezogen sein kann.

Was leistet nun die Verknüpfung von Frauengestalt und Stadt? Mit der „Stadtfrau Jerusalem“ wird eine mächtige Figur geschaffen. Die Stadt als Frau bzw. die Stadtfrau erscheint als Mittlergestalt oder als relationale Größe, der Heilsrelevanz zukommt, wobei Heil und Relevanz in den verschiedenen Texten sehr Unterschiedliches bezeichnen. Im gesamten untersuchten Zeitraum kann bzw. wird Jerusalem immer wieder als eine solche Mittlergestalt wahrgenommen. Dabei besitzt Jerusalem als Mittlergestalt oder als relationale Größe einen dynamischen Aspekt bzw. Beziehungsaspekt, der zwar unterschiedlich lebendig gestaltet sein kann, den die Stadt ursprünglich

aber nicht besitzt. Entgegen dem häufig geäußerten Forschungsurteil, dass es sich bei der Stadtfrau Jerusalem „nur“ um das Stilmittel der Personifizierung handelt, das aus den Prätexten rezipiert oder nicht rezipiert werden kann, ist deshalb zu betonen, dass Jerusalem als Gestalt eine Beziehungsdimension zukommt. Die Texte haben dabei unterschiedliche Beziehungen der Stadtfrau im Blick und nehmen unterschiedliche Perspektiven auf diese Beziehungen ein. Grundsätzlich kann Jerusalem eine Beziehung zu Gott und eine Beziehung zu menschlichen Gruppen bzw. zum Kosmos haben; sie kann deshalb als Mittlerin zwischen den Menschen/dem Kosmos und Gott fungieren. Rein statistisch sind Jerusalems Beziehungen zu menschlichen Gruppen ausführlicher und häufiger thematisiert als ihre Beziehung zu Gott. So steht im Buch Tobit, im Buch Baruch und auch bei Paulus in Gal 4 die Relation zu ihren „Kindern“ im Vordergrund. Dabei meinen der Jerusalem-Hymnus im Buch Tobit und das Verheißungslied des Buches Baruch mit den Kindern Jerusalems wohl (Teile von) Israel. Die Beziehung wird im Buch Baruch aus der Perspektive Jerusalems und im Buch Tobit aus der Perspektive der Kinder beschrieben. Im Buch Tobit haben zudem auch die Völker eine Beziehung zu Jerusalem. Bei Paulus sind als Kinder ebenso jüdische Menschen wie Menschen aus den Völkern bezeichnet. Im Buch Baruch wird daneben auch die Beziehung Gottes zu Jerusalem angesprochen, der Jerusalem als königliche Gestalt vor dem Erdkreis präsentiert. Die Texte der Kirchenväter, die sehr zurückhaltend in der Verwendung der Stadtfrau sind, kennen zumindest die Mutter-Kind-Metaphorik für die Beziehung der Stadt zu den Menschen / Gläubigen und die Ehemetaphorik für die Beziehung der Stadt zu Gott. Die zeitgleichen heterodoxen Texte verstehen Sophia/Jerusalem als hypostasierte Gestalt, die im Weltenplan als kosmische Mutter und Mittlerin fungiert. Dem nicht unähnlich wird im Buch Baruch die Gestalt Jerusalem als beinahe göttliche, mit entsprechenden Attributen ausgestattete Mittlerfigur gezeichnet.

Dagegen verzichtet Paulus in Gal 4 auf eine lebendige Ausgestaltung der Beziehungs- und Mittlerfunktion Jerusalems. Er weist der Jerusalemgestalt auch keine „Heilsrelevanz“ im streng theologischen Sinne zu. Die paulinische Argumentation kommt allerdings nicht ohne die weibliche Figurierung Jerusalems als Mutter aus, sie steht und fällt sogar damit. Denn ohne das jesajanische Motiv von Jerusalem als Mutter der Völker könnte Paulus die Abrahamkindschaft der Galater nicht erweisen.

Wenn wir nach den verwendeten weiblichen Rollen fragen, so ist im untersuchten Zeitraum gegenüber den früheren Texten aus dem Alten Testament eine Verschiebung des bildspendenden Bereiches zu verzeichnen. Denn anders als in den älteren Texten, die Jerusalem kaum als Mutter zeichnen, erscheint diese soziale Rolle für die Beziehung zu Israel (nicht exklusiv verstanden) sehr häufig. Die Mutter - Kind - Relation ist dominant, wenn auch nicht ausschließlich verwendet. Sie unterscheidet die Jerusalemgestalt auch von der Weisheitsgestalt, für die eine solche Metaphorik nicht belegt ist. Für die Gestalt der Weisheit wird vor allem Braut- und Liebesmetaphorik eingesetzt, die sich teilweise auch für Jerusalem in ihrer Beziehung zu Gott findet. Gemeinsam ist den beiden Gestalten die Rolle der Lehrenden und Mahnenden. Obwohl also der Jerusalemgestalt „weisheitliche Qualitäten“ zugesprochen werden können, ist in der von uns untersuchten Zeit vor allem die Mutter-Kind-Metaphorik zentral. Dies ist erst bei der kosmischen Sophia/Jerusalemgestalt der gnostischen Texte verändert, die vorgegebene Weiblichkeitsmetaphorik additiv und assoziativ aneinanderfügen.

In den untersuchten Texten macht der Einsatz von Weiblichkeitsmetaphorik nicht an der Geschlechtergrenze Halt. So werden etwa im Buch Baruch sowohl Gott als auch Jerusalem als versorgende Mütter gezeichnet. Paulus versteht sich selbst neben dem oberen Jerusalem als Mutter der Galater. Clemens von Alexandrien spricht in ähnlicher Weise vom göttlichen Logos als Mutter. Und auch die gnostischen Texte sprechen von einer Sophia, die Vater und Mutter zugleich ist.

Wenn wir uns abschließend nochmals der Größe Stadt zuwenden, dann ist bei der zentralen Beobachtung anzusetzen, dass Jerusalem in diesem Zeitraum nicht nur der Namen einer Stadt aus Steinen und Straßen ist. Vielmehr entwickelt sich Jerusalem zum Zeichen [Jerusalem], das auch andere Größe als die Stadt bezeichnen kann. Diese Entwicklung wird in der Forschung als Abkopplung von der realen Stadt benannt und zumeist mit der Vorstellung vom „eschatologischen Jerusalem“ verbunden. Dabei darf man allerdings nicht zu schnell – was auch schon Söllner betont – eine Abkopplung von der konkreten Stadt voraussetzen bzw. von einem „Himmlischen Jerusalem“ sprechen.

Zugleich machen die Untersuchungen zur Funktion der Stadtfrau Jerusalem aber auch deutlich, dass das Phänomen der Personifizierung eine Verselbstständigung Jerusalems als Zeichen für andere

Größen begünstigt. So kann die weibliche Figur die Referenz auf die konkrete Stadt überlagern. Dies ist etwa im Buch Tobit oder im Buch Baruch der Fall. Denn im Buch Tobit wird nicht auf das Leben und Wohnen in der Stadt Jerusalem abgehoben, sondern auf eine Beziehung zu Gestalt Jerusalem. Wichtig ist daher nicht der lokale oder räumliche Aspekt der Stadt, sondern die Wahrnehmung Jerusalems als soziale Größe. Im Buch Baruch nimmt das Gewicht der Stadtfrau sogar noch zu, wenn sie Funktionen übernimmt, die einer Messiasgestalt vergleichbar sind. Die Referenz auf die konkrete Stadt ist in beiden Texten zwar nicht völlig ausgeblendet, aber die Funktion als Mittlerin hängen nicht (mehr) am konkreten Ort. In anderen Texten referiert die Jerusalemgestalt nicht mehr auf die konkrete Stadt, sondern auf andere Größen. Die ist etwa in Joseph und Aseneth, bei Philo oder Clemens oder in den gnostischen Texten der Fall, wo Jerusalem die Gruppe der Proselyten, die Seele, die Kirche oder eine kosmische Größe bezeichnet. Justin und Ireneäus stellen sich dann bewusst gegen diese Entwicklung v.a. der gnostischen Texte, die in Jerusalem eine spiritualisierte, kosmische Gestalt sehen, indem sie das messianische Jerusalem sehr urban und ausgesprochen konkret beschreiben und deshalb auf die Figur der Stadtfrau weitgehend verzichten.

Abschließend ist darauf hinzuweisen, dass es zwischen der jüdischen und der christlichen Rezeption der Stadtfrau Jerusalem in der von uns untersuchten Zeit noch keine entscheidenden Brüche gibt. Es muss vielmehr eine weit größere Nähe zwischen jüdischen und christlichen Rezeptionen der Jerusalem-Gestalt angenommen werden, als dies bisher in der Forschung angenommen wurde, obwohl neutestamentliche Texte und Kirchenväter mit dem erfolgten Messiasgeschehen einen veränderten hermeneutischen Schlüssel besitzen, teilweise die Zerstörung Jerusalems als Strafe für den Tod Jesu sehen und etwa Justin und Ireneäus sehr wohl Abgrenzungen zum Judentum vornehmen. Aber sowohl im Neuen Testament wie auch bei den Chiliasmata bleibt ein Interesse an Jerusalem bestehen. Alles, was in jüdischen Texten an Jerusalem-Vorstellungen entwickelt wird, ist auch in christlichen Texten belegt und fußt auf vergleichbaren exegetischen Methoden und literarischen Techniken. Dies ist wohl damit zu begründen, dass jüdische wie christliche Theologen bis zum Beginn des 3. Jahrhunderts n. Chr. – mit Ausnahme der gnostischen Strömungen – in den Texten der hebräischen Bibel normativen Texte sehen, die christlicherseits durch das Neue Testament ergänzt

aber nicht abgelöst werden. Dagegen bezieht die Gnosis nur noch „Textmaterial“ nicht aber ihr Konzept aus dem Alten Testament, das nun vielmehr aus synkretistischen Kontexten stammt, seien sie eher philosophischer oder kultischer Natur.