

Das wissenschaftliche Bibellexikon im Internet

(WiBiLex)

Tochter Zion

Dr. Marc Wischnowsky

erstellt: Dezember 2006

Permanenter Link zum Artikel:

<http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/35902/>



DEUTSCHE
BIBEL
GESELLSCHAFT

Tochter Zion

Dr. Marc Wischnowsky

Gemeindepastor in Göttingen, Beauftragter für Schule und Bildung der ev.
Landeskirche Hannovers

1. Name, Bedeutung und Belege

Der biblische Begriff → Zion (צִיּוֹן) lässt sich entweder topographisch auf den Berg beziehen, auf dem → Jerusalem erbaut ist, oder er meint die Stadt selbst. Während er an vielen Stellen bloß eine poetische Variation zum Städtenamen Jerusalem darstellt, wird er an anderen Stellen als theologische Chiffre für die Heiligkeit und Uneinnehmbarkeit des Tempelberges und der Stadt benutzt (vgl. Ps 48,2).

Von diesem Gebrauch abheben lässt sich die personifizierende Redeweise von der „Tochter Zion“ (בַּת צִיּוֹן). Während die ältere Forschung hierin nur einen weiteren Heiltitel des jüdischen Volkes oder der Gemeinde fand, hat sich in der neueren Forschung die Erkenntnis durchgesetzt, dass diesem personifizierenden Stadttitel eine eigene metaphorische Qualität anhaftet, die zwar an manchen Stellen verschliffen ist (vgl. Jes 10,32; Jes 16,1), sich an den meisten Belegstellen jedoch nicht nur mit bestimmten Motiven, Formen und Inhalten verbindet, sondern auch einen spezifischen theologischen Aussagewillen erkennen lässt.

Die Belege für die Personifikation beschränken sich auf die Prophetenbücher, → Threni und einige Psalmen. Sie verteilen sich auf drei Textsorten, die sich hinsichtlich Motiven und Gattung deutlich unterscheiden. Das sind zum einen Texte, die von der Klage geprägt sind. Hier ist Jerusalem leidendes Kriegsopfer, Witwe und verlassene Mutter. Zum anderen handelt es sich um Texte, in denen die Stadt als Abtrünnige, → Hure und Ehebrecherin Adressatin von Anklagen ist. Schließlich findet sich eine Reihe von Texten, die der Heilsankündigung zuzurechnen sind, in denen Zion als Braut Jahwes, als Königin und als geachtete Mutter vieler Kinder angesprochen wird. Die Besonderheit dieser Texte liegt darin, dass Zion als Person eine Beziehung sowohl zu Gott als auch zur Bevölkerung eingehen kann. Sie nimmt dabei weitgehend anthropomorphe

Züge an. Sie ist nicht mehr „Gelände“, sondern auch „Gestalt“ (Steck, 1989).

Grammatisch ist die Verbindung בַּת צִיּוֹן als *genitivus appositionis* bzw. *explicativus* zu beschreiben und als Ehrentitel zu verstehen. Parallel wird im Alten Testament der Titel „Tochter Jerusalem“ gebraucht (z.B. Jes 37,22; Mi 4,8; Kgl 2,13.15). Auch andere Städte können den Ehrentitel „Tochter“ beigelegt bekommen u.a. Babel (Jer 50,42; Sach 2,11; Ps 137,8) oder Tyrus (Ps 45,13). Wird er in Verbindung mit einer Volks- oder Provinzbezeichnung gebraucht, legt sich eine possessive Bedeutung nahe („Tochter Israels“ = Samaria; „Tochter Judas“ = Jerusalem; „Tochter meines Volkes“ = Jerusalem; im Kontext der Klage; s.u. 3.1.).

2. Religionsgeschichtlicher Hintergrund

Im westsemitischen Raum konnten der Stadt, die in dortigen Sprachen wie im Hebräischen grammatisch weiblichen Geschlechts ist, weibliche Titel und Epitheta als Ausdruck der Verehrung beigelegt werden (Fitzgerald, 1972 und 1975). Es scheint, dass der Übergang von weiblich vorgestellter Stadt und Stadtgöttin (→ Göttin) soweit verschwimmen konnte, dass der Stadt auch göttliche Eigenschaften zugewiesen wurden (Biddle, 1991). Allerdings bleibt mangels aussagekräftiger Textbelege offen, wie das Verhältnis zwischen Stadt und Stadtgöttin tatsächlich gedacht wurde. Münzen und ikonographische Quellen zeugen jedoch davon, dass eine personifizierende Darstellung von Städten mittels weiblicher Titel und Eigenschaften („Hohe Frau“, „Heilige“, „Mutter“) zumindest möglich und vielerorts auch geläufig war – eine Tradition, die auch in Israel bekannt gewesen sein dürfte.



Aussagekräftiger für die alttestamentlichen Texte scheinen jedoch mesopotamische Traditionen der Stadtklage. Hier handelt es sich um eine Klagegattung, die ihren historischen Ort zunächst in der Zerstörung mehrerer Großstädte (Ur, Nippur, Uruk, Eridu) gegen Ende der Periode Ur III (Ende des 3. Jt.s v. Chr.) im sumerischen Reich hatte. Diese Klagen wurden vermutlich in den ersten Jahrhunderten des 2. Jt.s verfasst und verdanken ihre Entstehung Restaurations- und Legitimationsbemühungen der nachfolgenden Herrscherhäuser (Michalowski, 1989). Sie liegen in sumerischer Sprache vor und wurden mindestens bis zur Mitte des 2. Jt.s kopiert und verbreitet. Neben der Tendenz zur Personifikation städtischer Elemente wie Häuser und Mauern ist das kennzeichnende Merkmal

dieser Texte das Auftreten der Stadtgöttin, welche die Zerstörung ihrer Stadt und ihres Tempels beklagt. Sie betrauert ihre eigene Vertreibung, den Verlust ihrer „Kinder“ als Tod und die Vertreibung ihrer Bevölkerung sowie den Verlust ihrer göttlichen Protektion und damit jeglicher politischen und religiösen Ordnung in der Stadt. Zentrale Formelemente dieser Gattung sind die Klage und Fürbitte der Stadtgöttin, die Klage des Dichters, der Bericht über die Zerstörung und die Bitte um Wiederherstellung.

Zur Illustration seien hier einige kurze Abschnitte aus dem Klagelied über die Zerstörung von Ur zitiert (1. Ur-Klage nach der Übersetzung von SAHG; vgl. CScr I, 535ff; The Electronic Text Corpus of Sumerian Literature). Zunächst redet der Dichter die klagende Stadt an:

Stadt, die einen Namen hat, du bist mir zerstört. / Stadt, deren Mauer sich hoch erhob, dein Land ist zugrunde gegangen. / Meine Stadt, wie von einem guten Mutterschaf sind deine Lämmer von dir getrennt. / Ur, wie von einer guten Ziege sind deine Zicklein von dir genommen. (Vv 65-69)

Mit Beginn der dritten Strophe rückt dann die klagende Stadtgöttin Ningal ins Zentrum:

Meine, der (hohen) Frau, heilige Zella, mein königliches Haus, / dessen Dauer mir (die Götter) auf lange Zeit festgesetzt haben, / liegt mir in Klagen und Weinen am Boden. / Da das Haus die Stätte war, an der sich (die Menschen) erfreuten, / haben sie mir an Stelle seiner Feste Zorn und Unglück gegeben. / Wegen seiner Vernichtung schaut man mein Haus, die gute Stätte, / mein gutes Haus, das zerstört ist, nicht (mehr) an. / In Trauer und bittere Klage, / in bittere Klage haben sie es gebracht. (Vv 113-121)

Meine Mägde und meine Söhne hat man aus dem [Hause?] weggeführt, / „Ach um meine Stadt!“, will ich rufen, / Wehe, meine Mägde haben sie in einer fremden Stadt einer fremden Fahne folgen lassen. / Mit ... hat man meine Männer und Frauen gebunden. / [Wehe, in meiner Stadt,] die nicht mehr besteht, bin ich nicht mehr die Königin, / Nanna, in Ur, das nicht mehr besteht, bin ich nicht mehr die Herrin. (Vv 283-287)

Dazu beschreibt der Dichter auch szenisch die Klagegesten der Göttin:

Sie rauft ihr [Haupthaar] wie Schilfstengel aus, / Schlägt ihre Brust als wäre sie eine Trommel, ruft „Ach um meine Stadt!“ / Ihre Augen stehen voll Tränen, bitterlich weint sie. (Vv 299-301)

Diese Formelemente werden in den folgenden Jahrhunderten bis ins 1. Jt. v. Chr. in den sog. *balag*- und *eršemma-Liturgien* wieder aufgenommen. Bei diesen Texten handelt es sich um religiöse Gebrauchstexte, die vermutlich im Zuge von Tempelabriss- und Wiederaufbaufeiern benutzt wurden (Cohen, 1988, 38). Auch sie sind geprägt vom Auftritt der „klassischen“ Figur der klagenden Göttin (vor allem von *Inanna* als mesopotamischer Mutter- und Schutzgöttin), die nun auch zur Adressatin der Bitten um Wiederherstellung wird.

In der neueren Forschung wird kaum mehr bestritten, dass Israel diese Tradition der Stadtklage zumindest kannte und die Verfasser der biblischen Texte auf diese Klagekultur zurückgreifen konnten (Hillers, 1992, 35f; Emmendorffer, 1998; Wischnowsky, 2001, 13-52; Berges, 2002, 46-51), auch wenn manche aufgrund der Eigenart der biblischen Texte nicht von einer traditions geschichtlichen Abhängigkeit sprechen mögen (Maier, 2003).

Zumindest als „heuristisches Modell“ (Dobbs-Allsopp, 1997) hilft der Blick in diese mesopotamischen Stadtklagegattungen dazu, die personifizierenden Klagetexte im Alten Testament besser zu verstehen. Der entscheidende Unterschied besteht darin, dass in Israel keine Stadtgöttin, sondern die personifizierte Stadt selbst – vielleicht in Aufnahme der oben skizzierten westsemitischen Vorlagen – die Rolle der klagenden Frau und Mutter einnimmt. Darin zeigt sich möglicherweise ein Reflex auf die zum Zeitpunkt der Textentstehung schon weitgehend durchgesetzte monotheistische Fokussierung auf den einen Gott Jahwe (dazu Dietrich, 1994).

3. Alttestamentliche Traditionsgeschichte

Der oben skizzierte Befund zeigt eine klare Häufung der Belege mit einer Personifikation der Stadt Jerusalem in Texten, die im Zusammenhang der Zerstörung Jerusalems im 6. Jh. v. Chr. entstanden sind. Dabei lässt sich weiter feststellen, dass die heilvollen Texte nachexilischen Ursprungs sind, während als vorexilisch am ehesten die klagenden und anklagenden Texte anzusprechen sind. Literargeschichtliche Untersuchungen im Jeremiabuch, das alle drei Arten personifizierender Texte bietet, zeigen dabei deutlich, dass die anklagenden Texte die klagenden aufnehmen und sich späterer Bearbeitung verdanken (vgl. die Hinweise dazu im Folgenden).

Dieser Befund weist darauf hin, dass die klagenden Texte die ältesten sind. Dies korrespondiert dem religionsgeschichtlichen Hintergrund und legt die Vermutung nahe, dass die Entwicklung der Personifikation der Stadt in Israel

ihren Ausgangspunkt bei der Stadtklage nahm.

3.1. Die Klagen

Ob Israel eine eigenständige Gattung der Stadtklage kannte (Hillers, 1992, 36; Dobbs-Allsopp, 1997), lässt sich nicht mehr zuverlässig rekonstruieren, auch wenn manches dafür spricht (Berges, 2002, 51).

Die Klagelieder des Buches → Threni können für eine derartige Gattung nicht in Anspruch genommen werden. Auch wenn nicht auszuschließen ist, dass die Threni mündliche Vorläufer in Klagen über das untergegangene Jerusalem haben (Westermann, 1990, 62f), so stellen sie in ihrer heutigen Form doch durchgebildete literarische Kompositionen dar (Kaiser, 1992, 192f; Hillers, 1992, 10). Gerade in ihrer stadtpersonifizierenden Metaphorik spiegeln die Klagelieder dabei nicht unbedingt eigene Quellen, sondern erweisen sich (auch literarisch) als abhängig von anderen Texten, insbesondere des Jeremiabuches (Wischnowsky, 2001, 98-100; Berges, 2002, 61) – weshalb sie in der Tradition nicht zu Unrecht als „Klagelieder des Jeremia“ identifiziert wurden. Wenn sich in uns vorliegenden Texten Stadtklagetraditionen erhalten haben, dann finden wir sie am ehesten in Texten des Jeremiabuches und anderer vorexilischer Propheten.

Diese Erkenntnis ist insofern nicht neu, als schon Hardmeier (1978) in bestimmten Texten vorexilisch-prophetischer Untergangsansage Elemente einer Klagegattung fand, die sich weder als Volksklage noch als individuelle Leichenklage beschreiben ließ. Er nannte sie „Untergangsklage“. Sie zeichnet sich dadurch aus, dass kollektive Vernichtungserfahrungen in Formen individueller Leichenklage vorgebracht werden. Hardmeier berührte nur am Rande das Phänomen, dass diese Übertragung gerade dadurch funktioniert, dass die politische Größe (Volk, Stadt, Land) personifiziert wird – und auf diese Weise sowohl beklagt wird als auch selbst ihr eigenes Schicksal beklagen kann. Von dem geschilderten religionsgeschichtlichen Hintergrund her lassen sich diese Klageelemente nun präziser als Stadtklageelemente beschreiben – ohne damit sagen zu wollen, dass den entsprechenden Prophetentexten zwingend eine Grundform israelitischer Stadtklage vorgelegen haben muss. Es kann sich auch um literarische Aufnahme außerisraelitischer Stadtklagetraditionen handeln.

3.1.1. Amos, Micha und Jesaja. Personifizierende Klageelemente finden sich in ihrer frühesten Form in prophetischen Unheilsansagen. So bietet Am 5,2 einen

kurzen Doppelvers, in dem der „Fall“ der „Jungfrau Israels“ (בתלת ישראל) beklagt wird. Gemeint ist vermutlich Samaria. Die Klage soll das angesagte Unheil antizipieren und bei den Hörern entsprechende Trauergefühle wecken. Historisch lässt sich dieser Text daher wahrscheinlich ins Umfeld des Untergangs Samarias im Jahr 722 v. Chr. datieren.

Mi 1,8-9 dagegen scheint Samarias Fall schon vorauszusetzen. Der Prophet schildert die eigene Trauerklage über „ihre Verwundung“ und weist darauf hin, dass diese bis nach Jerusalem reiche. Der in Mi 1,8-9 beginnende Abschnitt findet seinen Abschluss in Mi 1,16. Dort wird eine ungenannte Person in 2. Sg. Fem. zur Klage aufgerufen. Gemeint ist Jerusalem, die sich als Ausdruck ihrer Trauer eine Glatze scheren soll, weil ihre „Söhne“ verbannt sind. Auch hier wird Trauermetaphorik im Rahmen prophetischer Unheilsansage benutzt, historisch vielleicht zur Zeit der Bedrohung Jerusalems durch Sanherib 701 v. Chr.

In dieselbe historische Situation lässt sich ein ähnlicher Text einzeichnen. In Jes 22,4 beklagt der Prophet ebenfalls in proleptischer Klage die „Verheerung der Tochter meines Volkes“ – vom Kontext her Jerusalem – und argumentiert so emotional für seine Einsicht in Jahwes Unheilswerk, das Jerusalem nicht verschonen wird.

3.1.2. Jeremia. Von Begriffen und Motiven der Stadt- oder Untergangsklage sind auch frühe Sammlungen von Unheilsansagen des Jeremiabuches geprägt, wie sie in den Grundschichten von Jer 4-6 und Jer 8-10 greifbar sind (zu den Ursprüngen des Jeremiabuches s. Albertz, 1982; Pohlmann, 1989; Biddle, 1990). Die Stadt klagt als Frau über ihre Schmerzen („Wehen“), die Verheerung des Landes und ihrer „Zelte“ (Jer 4,19-21). Der Prophet ruft die Stadt als „Tochter Zion“ und „Tochter meines Volkes“ angesichts des herannahenden Feindes zur Trauerklage auf („Wälze dich im Staub!“; Jer 6,22-26a*). Der Prophet beklagt den „Bruch“ und die Verletzung der „Tochter meines Volkes“ und zitiert ihren verzweifelten Ruf nach Jahwe (Jer 8,18-23*). Jerusalem beklagt ihren „Bruch“, ihre Krankheit und den Verlust von Wohnung („Zelt“) sowie Bevölkerung („Söhne“ und „Herde“) in Jer 10,19-20. Ungewöhnlich ist, dass in diesem Zusammenhang (Jer 10,17) Zion selbst aufgefordert wird, „ihr Bündel aufzunehmen“ und ihr Land zu verlassen, eine deutliche Trennung zwischen dem Ort der Stadt und ihrer personifizierten Gestalt, vergleichbar allein Mi 4,9-10 und Sach 2,11.

Die jeremianischen Unheilsankündigungen lassen sich in die Zeit der zunehmenden babylonischen Bedrohung Jerusalems im 6. Jh. v. Chr. einzeichnen. Erst zu diesem Zeitpunkt setzt eine breite textliche Überlieferung

für die Personifikation Jerusalems ein, die sich in den Klagetexten prophetischer Unheilsansagen findet. In proleptischer und echter Klage wird das Unglück artikuliert, das die Stadt betrifft oder zu betreffen droht – und zwar in Formen, die den Hörern bekannt sind und deren Wirkung sie sich nicht entziehen können.

3.1.3. Klagelieder. Klgl 1 und Klgl 2 (und weniger prominent auch Klgl 4) schließlich entfalten in einzigartiger Ausführlichkeit und Detailliertheit diese Personifikation. Zion bittet mütterlich um „ihre Kinder“ (Klgl 1,16), sie ruft „den Vorübergehenden“ ihren Schmerz zu, weint und beklagt ihre „Entehrung“ und „Vergewaltigung“ (Klgl 1,16-20). Der Dichter beschreibt ihre Verwüstung (Klgl 1,1-6; Klgl 2,1-10; Klgl 4). Er trauert selbst (Klgl 2,13-17) und ruft die Stadt zu Trauerritten auf (Klgl 2,18-19). Sogar ihre einstigen „Liebhaber“ haben sie verlassen (Klgl 1,7-11) – ein Bezug schon auf die Anklagen des Jeremiabuches (s.u. 3.2.).

Aber es bleibt nicht bei der Klage. Auffällig ist, dass Threni schon Schuld reflektierende Elemente bis hin zum echten Schuldbekenntnis kennt (Klgl 1,5.18.20; Klgl 2,14.17; Klgl 4,6.13-15). Darin unterscheiden sie sich deutlich von den altorientalischen Klagen und auch von den vorgenannten prophetischen Unheilsansagen. Die Klagelieder spiegeln ein spätes traditionsgeschichtliches Stadium, das sich auch in Reflexionsschichten des Jeremiabuches greifen lässt. Im vierten Lied wird sogar eine Hoffnung auf die Erlösung von Schuld artikuliert (Klgl 4,21-22), die schon einen Bogen zur nachexilischen Heilsprophetie schlägt (Jes 40,1-2; s.u. 3.3.).

3.2. Die Anklagen

Die zweite Textsorte, in denen Jerusalem breit als Frau personifiziert wird, nimmt zwar auf die Klage Bezug, unterscheidet sich aber in Motiv und Inhalt deutlich. Jerusalem wird als Ehebrecherin und Hure denunziert. Entgegen mancher Versuche (Fitzgerald, 1972) ist diese Redeweise nicht aus außerbiblischen Quellen zu erklären. Sie hat sich in Israel entwickelt und zwar vermutlich im Reflex auf den Untergang der Stadt, deren Zerstörung nun durch den Hinweis auf ihre eigene Schuld erklärt werden soll. Literarisches Vorbild für diese Schuld aufweise ist ein Text, der sich in der Einleitung des Hoseabuches findet.

3.2.1. Hosea. Hos 2,4-15 bietet im Grundtext die Streitrede eines Ehemannes mit den Kindern seiner Frau. Inhaltlich handelt es sich um die Anklage der

Mutter dieser Kinder als Ehebrecherin und Hure. Aus dem Kontext lässt sich Jahwe als der Sprecher und das Volk als Adressat rekonstruieren. Wer hier als „eure Mutter“ (Hos 2,4) personifiziert wird, bleibt unklar. Ausleger verweisen entweder auf das Land, das Volk selbst oder – vom sonstigen biblischen Belegmaterial für die Personifikation her wohl am wahrscheinlichsten (Schmitt, 1995; Wacker, 1996, 324f) – auf eine Stadt, vermutlich Samaria. Diese weibliche Gestalt wird in erniedrigender Weise beschimpft und ihr wird die Scheidung angedroht, weil sie die Ehe gebrochen, sich „Liebhabern“ angeboten und diesen auch religiös nachgeeeifert habe. Mit diesem Stempel der „Hurerei“ (הזנה) gewinnt der Verfasser des Textes ein im androzentrischen Kontext seiner Zeit sicher eindrückliches rhetorisches Mittel, das synkretistische religiöse Treiben seines Volkes als Abwendung von dem einen Gott Jahwe zu diffamieren.

3.2.2. Jeremia. Der in Hos 2 vorgeprägte Gebrauch der Ehebruch-Metapher (Schulz-Rauch, 1996) wird in den sog. 2.Sg.Fem.-Texten des Jeremiabuches (Levin, 1985) entfaltet. Auf literargeschichtlicher Ebene wird in diesen vor-deuteronomistischen Texten vermutlich eine Art „Schuldübernahme-Redaktion“ des Jeremiabuches greifbar (Biddle, 1990; Schmid, 1996, 330-338). Die personifizierenden Unheilsansagen werden gerahmt und gespickt mit Schuld aufweisen. Jerusalem wird vorgeworfen, in ihrer „Begierde“ Fremden gefolgt zu sein, ihr eigentliches „Joch“ zerbrochen zu haben, „Liebe“ gesucht und „Böses“ gefunden zu haben – und zwar in Ägypten und Assur (Jer 2,14-15.17.25.33-37). Sie habe sich schön gemacht für ihre „Freier“ und sei deshalb in „Bedrängnis“ geraten (Jer 4,30-31). Sie habe mit vielen Partnern „Hurerei getrieben“ und nicht auf Jahwes Stimme gehört (Jer 3,1-5.13). Dabei nehmen die Anklagen auch sprachlich auf die genannten Stadtklagetexte Bezug und begründen ihre Schmerzen („Wehen“) mit der „Menge ihrer Sünden“ (Jer 13,20-22.25-27; vgl. Jer 22,20-23).

Die theologiegeschichtliche Bedeutung dieser Texte liegt darin, dass sie zwei getrennte Vorstellungshorizonte verschmelzen: die durch hoseanische Überlieferung geprägte Anklage eines als „Hure“ und „Ehebrecherin“ personifizierten Gegenübers und die Vorstellung von der Stadt als weiblichem Kriegsoffer in der Stadtklage. Beide werden in diesen Bearbeitungen so aufeinander bezogen, dass der Hinweis auf die „Hurerei“, das beklagte Unheil Jerusalems zu begründen vermag (Wischnowsky, 2001, 142-146). Das Opfer wird zur Täterin. Die „Liebe zu Assur und zu Ägypten“ wird zur Chiffre für die politische und religiöse Abwendung Jerusalems von dem, was Jahwe durch seine Propheten gefordert hatte. Gott hat nicht willkürlich gehandelt, sondern gerecht.

3.2.3. Jesaja. Jes 1,21-26 bietet die Parodie einer Stadtklage (Willis, 1986). Die „treue Stadt“ Jerusalem ist zur „Hure“ geworden. Der Sprecher Jahwe beklagt die Abtrünnigkeit ihrer Oberschicht und verheißt ihre Läuterung zu einer „Stadt der Gerechtigkeit“. Die Aussageabsicht zeigt eine deutliche Nähe zu den genannten Texten des Jeremiabuches und mit diesen verbindet sich dieser Text auch in seiner Personifikation der Stadt als „Hure“.

3.2.4. Ezechiel. Sehr viel ausführlicher noch wird diese Redeweise in zwei Kapiteln des Ezechielbuches greifbar. Ez 16 und Ez 23 entfalten nahezu allegorisch die Metaphorik von der „Hurerei“ der Stadt. Sie stehen vermutlich am Ende der literargeschichtlichen Entwicklung der Vorstellung. Anders als ihre Vorbilder liegt das Gewicht dieser Texte weniger auf dem Kontrast zwischen dem einst treuen und jetzt bösen Verhalten der Ehefrau (vgl. Jer 2,2; Jes 1,21), sondern betont die voraus liegende niedrige Herkunft der „Braut“. Deren ungeheure Leichtfertigkeit liegt darin, ihre gnädige Annahme durch Jahwe zu verspielen (Ez 16,3-14). Weil die Stadt meinte, sich im Schutze Jahwes gefahrlos fremden Liebhabern hingeben zu können, wird Jahwe sie jetzt strafend der Macht und Willkür ihrer Liebhaber ausliefern (Ez 16,35-43). Sie soll entblößt, gerichtet und getötet werden (Ez 23,46ff).

Dabei erscheint die Sprache der Texte, in der Ezechiel die politische und religiöse Abtrünnigkeit Israels als sexuelle Deviation brandmarkt, so drastisch und erniedrigend, dass sich auch eingedenk ihres metaphorischen Charakters die Frage stellt, warum die Verfasser weibliche Sexualität als derart feindlich wahrnehmen (Galambush, 1992; v. Dijk-Hemmes, 1993; Maier, 1994), und zugleich weitergehend zu bedenken, wie in der Gegenwart mit solchen Texten umgegangen werden kann (Caroll, 1995; Brenner, 1996).

3.3. Die Heilsankündigungen

Am Ende der traditionsgeschichtlichen Entwicklung finden sich in breiter Entfaltung Texte, die unser Bild von der „Tochter Zion“ bis heute prägen. Die Stadt wird zur Adressatin freudiger Nachricht von Wiederaufbau und Restauration.

3.3.1. Jeremia. Frühe Belege für die Wendung der Klage bietet wiederum das Jeremiabuch im sog. Trostbüchlein Jer 30f (Fischer, 1993). In literarischer Aufnahme der Klagen (Jer 8,22; Jer 10,19) und Anklagen (vgl. Jer 2,19.27; Jer 13,25; dazu Levin, 1978, 181; Schmid, 1996, 143f) verheißt Jer 30,12-17 der Stadt eine neue Zukunft. Zwar wird die „Menge der Schuld“ gesehen, aber da nun

sogar ihre „Liebhaber“ sie vergessen haben, kann Jahwe ihre Wunden heilen lassen und die Plünderer der Stadt selbst zur Beute werden lassen. Der Schuld aufweis scheint akzeptiert, die Schuldgeschichte der Stadt ist zu einem Ende gekommen.

3.3.2. Deutero- und Tritojesaja. Wie lange gesehen, entfaltet die Personifikation Jerusalems in Jes 40-66 buchprägende und buchgestaltende Funktion (Sawyer, 1989). Dabei hat vermutlich schon die Grundschrift eines Deuterojesajabuches in Prolog und Epilog die Heilsverheißung an Zion geboten (Steck, 1992a, 118; Kratz, 1993; van Oorschot, 1993, 123-127; Berges, 1998, 380-382). Schon hier, in Jes 40,1-5 und Jes 52,7-10, wird der für diese Texte typische kontrastierende Bezug auf die Klagen des Jeremiabuches und der Klagelieder deutlich, der die deuterojesajanischen Zionsverheißungen im Ganzen prägt (Willey, 1997). Jerusalem wird zu Herzen geredet, ihre Schuld hat ein Ende, ihre Klage über die Abwesenheit des Königs Jahwe wird mit der Zusage des Freudenboten „Dein Gott ist König geworden“ gewendet (vgl. Klagl 1,20; Jer 8,19).

In immer neuen literarischen Schritten wird dann in Jes 40-66 entfaltet, wie sich das heilvolle Schicksal der Stadt gestalten wird. Zion selbst soll zur Freudenbotin für die Städte Judas werden und Jahwes Kommen mit „seiner Herde“ der Rückkehrer aus dem Exil ankündigen (Jes 40,9-11). Gott selbst nimmt die Klage der Frau Zion ernst, argumentiert mit ihr und verheißt die zahlreiche Rückkehr ihrer Söhne und Töchter (Jes 49,14-26). Aufstehen soll Jerusalem und sich prächtig kleiden, weil Jahwe den Zornesbecher aus ihrer Hand genommen hat und ihr den Thron bereitet (Jes 51,9-52,2) – auch hier ist der Kontrasthorizont mit Händen zu greifen (Jer 6,26; Klagl 1,9b; Klagl 2,13a.19b.21a; Klagl 4,21). Zion soll jubeln und ihre Zeltbehänge weit öffnen (vgl. Jer 4,20; Jer 10,20), weil ihre Kinderschar zahlreicher sein wird als vor der Verwüstung. Jahwe wird auch ihre Verstoßung als „Ehefrau“ zurücknehmen (Jes 54,1-8). Unvergleichlich wird der Schmuck ihrer Mauern sein und ebenso unvergleichlich die Glaubenstreue ihrer „Söhne“; Gott kann diese Heilung zusagen, weil er selbst es eben war, der auch ihre Verderber erschuf (Jes 51,11-17).

In Jes 60 schließlich wird Zion als „Licht der Völker“ angeredet, ein Attribut, das zuvor dem anonymen „Gottesknecht“ zukam (Jes 42,6; Jes 49,6). Es ist Jahwes Theophanie, welche die Stadt zum Leuchten bringt (Steck, 1991). Die Frau Zion nimmt als strahlende Königin die Verehrung und den Tribut der Völker entgegen, zu dem – in Überhöhung von Jes 49,14ff – auch ihre eigenen „Kinder“ gehören. Zion wird zur endzeitlichen Gottesstadt und universalem Ziel der Völker.

Jes 61 lässt sich im Kontext als Antwort der Frau Jerusalem lesen (Berges, 1996, 424; Wischnowsky, 2001, 231f; auch wenn die Deutung des Ich im Text umstritten bleibt, vgl. Koenen, 1990, 103-108). Zion nimmt die ihr in Jes 40,9-11 angetragene Rolle der Freudenbotin für Juda an und verheißt die Befreiung von Knechtschaft und die Restauration auch des jüdischen Umlandes. Jes 61 mündet in das Danklied der zur Hochzeit gekleideten Braut Zion.

Jes 62 schließt dagegen formal wieder an Jes 60 an und lässt die Hochzeitsmetaphorik von Jes 54,4-6 nachklingen. Jerusalem wird als Braut Jahwes angenommen – mit besonderem Blick auf ihr Umland. Ihre Bevölkerung soll zu Erbauern des Landes werden und zu Wegbereitern für die noch ausstehende Heimkehr der Diaspora. Als Ausdruck ihres veränderten Status bekommt sie neue Namen beigelegt: „meine Wonne“, „die Vermählte“ (Jes 62,4), „begehrte“ und „nicht verlassene“ Stadt (Jes 62,12).

Auch Jes 66,6-13 thematisiert in Bildern der Mutterschaft die Heimkehr der „Kinder“ und lässt dabei im Aufruf zum „Saugen“ an Zions „tröstenden Brüsten“ wiederum ein Motiv aus der altorientalischen Ikonographie aufscheinen (vgl. Abb. 2).

So umspannen diese deutero- und tritojesajanischen Heilsverheißungen historisch eine weite Zeit: Von der ersten zaghaften Hoffnung auf die Wiederherstellung der Stadt und die Rückkehr der Gola nach den Niederlagen des babylonischen Reiches gegen Kyros über die ersten Erfolge der Restauration mit persischer Hilfe bis hin zu den Enttäuschungen über die Mühen des Aufbaus, das Zurückbleiben des Umlandes, das Ausbleiben politischer Autonomie und die fehlende Rückkehrbereitschaft der Diaspora.



3.3.3. Dodekapropheten. Originell ist eine weitere, Zion personifizierende Spruchsammlung in Mi 4,8.9-10.11-13. Mi 4,9-10 nimmt kontrastierend wieder Unheilsansagen aus dem Jeremiabuch auf (Jer 4,31; Jer 6,24-26a, Jer 8,19, Jer 10,17), insbesondere das Motiv von den „Wehen“. Die „Wehen“ aber werden jetzt ernst genommen als Teil der Geburt, die ihr Ziel nicht in den Schmerzen, sondern in der Hervorbringung von etwas Neuem findet, hier der Rettung aus dem Exil. Der Zusatz Mi 4,11-13 weist der „Tochter Zion“ dann sogar eine vernichtende Rolle (als „Dreschschlitten“) im endzeitlichen Völkerkampf zu, eine ähnliche Rolle, wie sie Sach 9,13ff Zions „Söhne“ übernehmen. Dagegen sind die Freudenaufrufe an die „Tochter Zion“ in Sach 2,11, Sach 9,9-12 ebenso wie Zef

3,14-18 als Teil der Wirkungsgeschichte des Deuterocesajabuches zu verstehen. Zions Freude hat ihre Ursache im Kommen ihres Königs, das jedes Unheil abwehrt.

Von Deuterocesaja und den spätprophetischen Schriften führt der Weg dann in Texte der zwischentestamentlichen Literatur wie Tob 13,10-18 (Lutherbibel: Tob 13,9-21); Bar 4,30-5,6 oder 4Esr 9,26-10,59 und auch ins Neue Testament. In Gal 4,21-31 nimmt Paulus mit Bezug auf Jes 54 das himmlische Jerusalem als „Mutter“ der Kinder der Verheißung in Anspruch (Schottroff, 1993). Die messianischen Motive vom Friedenskönig aus Sach 9 werden in den Evangelien schließlich zur Folie für die Gestaltung des Berichtes von Jesu Ankunft in Jerusalem – und halten von da aus Einzug in heutige Kirchengesangbücher.

4. Theologiegeschichtliche Bedeutung

Die Personifikation Jerusalems als „Tochter Zion“ findet ihren Ausgangspunkt in der Klage über ihre Bedrohung und Zerstörung. In einer geschichtlichen Situation höchster – auch theologischer – Not artikulieren die prophetischen Unheilsansagen dies mittels der Gattung der Stadtklage. Die Personifikation erweist sich dabei insofern als besonders geeignetes poetisches Mittel, als sie die kollektive Erfahrung der Bevölkerung im Leiden einer individuellen Figur spiegelt. So können die menschlich-emotionalen Aspekte der Bedrohung durch Krieg und Fremdherrschaft zur Sprache kommen und identifikatorische Wirkung entfalten, ohne dass die *eine* kollektive Erfahrung des Volkes in eine Vielzahl von Einzelerfahrungen aufgelöst werden muss. Die „Tochter Zion“ ist und bleibt Individuum und Kollektiv zugleich. Im kulturellen Code der Zeit steht ihre Weiblichkeit dabei insbesondere für Bewahrung, Aufbau, Ernährung sowie Zusammenleben (Follis, 1987, 176f.) und ihr Klagen für Störung und Verlust.

Auch in der Folge verliert die Frau Zion ihre Eigenständigkeit als Gestalt nie ganz. Die Anklagen spielen sprachlich mit der Möglichkeit, in der Figur Zion zwar das Volk anzuklagen, aber auch zwischen Zion und dem Volk zu unterscheiden. Dieser Eindruck wird in den Heilsankündigungen noch verstärkt. Gerade diese Texte zeigen, dass sich mit dem metaphorischen Konzept auch eine theologische Aussage verbindet, die einen Weg aus der zionstheologischen Katastrophe des 6. Jh.s v. Chr. weisen will. Die Verheißungen an die „Tochter Zion“ binden die Heils Garantien eben nicht mehr an die Stadt Zion, sondern an die Gestalt. Auf diesem Wege konnte die Heiligkeit des Ortes bewahrt werden, die sich nun nicht mehr über den (entweihten und noch nicht vollständig wiederhergestellten) Tempel und seinen Dienst, über das (gedemütigte und

verlorene) davidische Königtum oder über die (*ad absurdum* geführte) mythologische Vorstellung von der Unbesiegbarkeit des Zionsberges vermitteln ließ (Ps 46; Ps 48; dazu Spieckermann, 1992). Die Würde der Frau Zion dagegen verdankt sich ihrer exklusiven personalen Beziehung zu Jahwe, der die Zerstörung des Tempels und ihrer Bauwerke, die Deportation des Königs und ihrer Bevölkerung letztlich nichts anhaben können, wenn Jahwe diese Beziehung erneuert. Weil Jahwe seine Stadt so liebt, ist es heilvoll, in ihr geboren zu sein (Ps 87; dazu Schmitt, 1990).

Theologisch entscheidend bleibt, dass diese Annahme erst möglich wird durch Schuld aufweis und Schuldannahme. So wird daran festgehalten, dass Jahwes zerstörender Zorn kein Akt der Willkür war, sondern begründet in der vorgängigen Untreue Jerusalems selbst. Jahwe ist ein gerechter Gott. Jerusalems erneute Annahme und abschließende Erhöhung zur königlichen Braut Jahwes, zur Freudenbotin und Lichtgestalt verdankt sich seiner Gnade. Erst sie lässt die Stadt teilhaben an Gottes Offenbarung als König der Welt und hebt sie eschatologisch in die Rolle der Heil vermittelnden Gottesstadt.

Literaturverzeichnis

1. Quellen

- Cohen, M.E., 1988, Canonical Lamentations of Ancient Mesopotamia, Potomac/Maryland
- Falkenstein, A. / von Soden, W., 1953, Sumerische und akkadische Hymnen und Gebete, Zürich / Stuttgart (= SAHG)
- Green, M.W., 1978, The Eridu Lament, JCS 30, 127-167
- Green, M.W., 1984, The Uruk Lament, JAOS 104, 253-279
- Jacobsen, T., 1987, The Harps that once Sumerian Poetry in Translation, New Haven / London
- Kramer, S.N., 2. Aufl. 1955, Lamentation over the Destruction of Ur, ANET, 455-463
- Kramer, S.N., 1969, Lamentation over the Destruction of Sumer and Ur, ANET.S, 611-619
- Kramer, S.N., 1991, Lamentation over the Destruction of Nippur, ASJ 13, 1-25

2. Lexikonartikel

- Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament, Stuttgart u.a. 1973ff
- Theologische Realenzyklopädie, Berlin / New York 1977-2004
- Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament, München / Zürich 1978-1979
- The Anchor Bible Dictionary, New York 1992
- Religion in Geschichte und Gegenwart, 4. Aufl., Tübingen 1998ff.
- Calwer Bibellexikon, Stuttgart 2003

3. Weitere Literatur

- Abma, R., 1999, Bonds of Love: Methodic Studies of Prophetic Texts with Marriage Imagery (Isaiah 50:1-3 and 54:1-10, Hosea 1-3, Jeremiah 2-3), (SSN 40), Assen
- Albertz, R., 1982, Jeremia 2-6 und die Frühzeitverkündigung Jeremias, ZAW 94, 20-47

- Berges, U., 1998, Das Buch Jesaja. Komposition und Endgestalt (HBS 16), Freiburg u.a.
- Berges, U., 2002, Klagelieder (HThKAT), Freiburg u.a.
- Biddle, M.E., 1990, A Redaction History of Jeremiah 2:1-4:2 (AThANT 77), Zürich
- Biddle, M.E., 1991, The Figure of Lady Jerusalem. Identification, Deification, and Personification of Cities in the Ancient Near East, in: K.L. Younger / W.H. Hallo / B.F. Batto (Hgg.), The Biblical Canon in Comparative Perspective. Scripture in Context IV (Ancient Near Eastern Texts and Studies 11), Lewiston, 173-194
- Brenner, A., 1996, Pornoprophetics revisited: Some additional Reflections, JSOT 70, 63-86
- Brenner, A. / van Dijk-Hemmes, F., 1993, On Gendering Texts. Female and Male Voices in the Hebrew Bible, Leiden
- Carroll, R.P., 1995, Desire under the Terebinths. On Pornographic Representation in the Prophets – A Response, in: A. Brenner (Hg.), Feminist Companion to the Latter Prophets, Sheffield, 275-307
- Cohen, C., 1973, The ‚Widowed‘ City, JANES 5, 75-81
- Dietrich, W., 1994, Der Eine Gott als Symbol des politischen Widerstandes. Religion und Politik im Juda des 7. Jahrhunderts, in: W. Dietrich / M.A. Klopfenstein (Hgg.), Ein Gott allein?, Jahwe-Verehrung und biblischer Monotheismus im Kontext der israelitischen und altorientalischen Religionsgeschichte (OBO 139), Freiburg (Schweiz) / Göttingen, 463-490
- Van Dijk-Hemmes, F., 1993, The Metaphorization of Woman in Prophetic Speech. An Analysis of Ezekiel 23, VT 43, 162-169
- Dobbs-Allsopp, F.W., 1997, Weep, O Daughter of Zion. A Study of the City-Lament Genre in the Hebrew Bible (BibOr 44), Rom
- Emmendorffer, M., 1998, Der ferne Gott. Eine Untersuchung der alttestamentlichen Volksklagelieder vor dem Hintergrund der mesopotamischen Literatur (FAT 21), Tübingen
- Fischer, G., 1993, Das Trostbüchlein. Text, Komposition und Theologie von Jeremia 30-31 (SBS 26), Stuttgart
- Fischer, I., 1998, Das Buch Jesaja. Das Buch der weiblichen Metaphern, in: L. Schottroff / M.T. Wacker (Hgg.), Kompendium Feministische Theologie, Gütersloh, 246-257
- Fitzgerald, A., 1972, The Mythological Background for the Presentation of Jerusalem as a Queen and False Worship as Adultery

in the Old Testament, CBQ 34, 403-416

- Fitzgerald, A., 1975, *BTWLT* and *BT* as Titles for Capital Cities, CBQ 37, 167-183
- Follis, E.R., 1987, The Holy City as Daughter, in: E.R. Follis (Hg.), *Directions in Biblical Hebrew Poetry (JSOT.S 40)*, Sheffield, 173-184
- Frymer-Kensky, T., 1992, *In the Wake of the Goddesses. Women, Culture, and the Biblical Transformation of Pagan Myth*, New York
- Galambush, 1992, *Jerusalem in the Book of Ezekiel. The City as Yahweh's Wife (SBL.DS 130)*, Atlanta
- Gwaltney, W.C., 1983, *The Biblical Book of Lamentations in the Context of Near Eastern Lament Literature*, in: W.W. Hallo / J.C. Moyer / C.G. Perude (Hgg.), *More Essays on the Comparative Method (SIC 2)*, Winona Lake
- Hardmeier, C., 1978, *Texttheorie und biblische Exegese. Zur rhetorischen Funktion der Trauermetaphorik in der Prophetie (BET 79)*, München
- Häusl, M., 1998, *Die Klagelieder. Zions Stimme in der Not*, in: L. Schottroff / M.T. Wacker (Hgg.), *Kompodium Feministische Theologie*, Gütersloh, 270-277
- Hillers, D.R., 2. Aufl. 1992, *Lamentations. A New Translation with Introduction and Commentary (AncB 7A)*, New York u.a.
- Kaiser, B.B., 1987, *The Poet as „Female Impersonator“. The Image of Daughter Zion as Speaker in Biblical Poems of Suffering*, *Journal of Religion* 67, 164-182
- Kaiser, O., 4. Aufl. 1992, *Klagelieder (ATD 16/2)*, Göttingen
- Koenen, K., 1990, *Ethik und Eschatologie im Tritojesajabuch. Eine literarkritische und redaktionsgeschichtliche Studie (WMANT 62)*, Neukirchen-Vluyn
- Kramer, S.N., 1983, *The Weeping Goddess. Sumerian Prototypes of the Mater Dolorosa*, *BA* 46, 69-80
- Kratz, R.G., 1993, *Der Anfang des Zweiten Jesaja in Jes 40,1f. und seine literarischen Horizonte*, *ZAW* 105, 400-419
- Levin, C., 1985, *Die Verheißung des neuen Bundes in ihrem theologiegeschichtlichen Zusammenhang ausgelegt (FRLANT 137)*, Göttingen
- Maier, C., 1994, *Jerusalem als Ehebrecherin in Ezechiel 16. Zur Verwendung und Funktion einer biblischen Metapher*, in: H. Jahnow u.a. (Hgg.), *Feministische Hermeneutik und Erstes Testament*,

Stuttgart, 85-105

- Maier, C., 2003, Tochter Zion im Jeremiabuch. Eine literarische Personifikation mit altorientalischem Hintergrund, in: I. Fischer / K. Schmid / H.G.M. Williamson (Hgg.), Prophetie in Israel (ATM 11), Münster, 157-167
- Michalowski, P., 1989, The Lamentation over the Destruction of Sumer and Ur (Mesopotamien Civilizations 1), Winona Lake
- Van Oorschot, J., 1993, Von Babel zum Zion. Eine literarkritische und redaktionsgeschichtliche Untersuchung (BZAW 206), Berlin / New York
- Pohlmann, K.-F., 1989, Die Ferne Gottes – Studien zum Jeremiabuch. Beiträge zu den „Konfessionen“ im Jeremiabuch und ein Versuch zur Frage nach den Anfängen der Jeremiatradition (BZAW 179), Berlin / New York
- Sawyer, J.F.A., 1989, Daughter of Zion and Servant of the Lord in Isaiah. A Comparison, JSOT 44, 89-107
- Schmid, K., 1996, Buchgestalten des Jeremiabuches. Untersuchungen zur Redaktions- und Rezeptionsgeschichte von Jeremia 30-33 im Kontext des Buches (WMANT 72), Neukirchen-Vluyn
- Schmitt, J.J., 1985, Motherhood of God and Zion as Mother, RB 92, 557-569
- Schmitt, J.J., 1990, Psalm 87. Zion, The City of God's Love, in: J.C. Knight / C.A. Sinclair (Hgg.), The Psalms and other Studies on the Old Testament (FS J.I. Hunt), Nashota, 34-44
- Schmitt, J.J., 1995, Yahweh's Divorce in Hosea 2 – who is that Woman?, SJOT 9, 119-132
- Schottroff, L., 1993, „Freue dich, du Unfruchtbare“ – Zion als Mutter in 4. Esra 9-10 und Gal 4,21-31, in: T. Schneider / H. Schüngel-Straumann (Hgg.), Theologie zwischen Zeiten und Kontinenten (FS E. Gössmann), Freiburg u.a., 31-43
- Schulz-Rauch, M., 1996, Hosea und Jeremia. Zur Wirkungsgeschichte des Hoseabuches (CTM A/16), Stuttgart
- Schüngel-Straumann, H., 1993, Mutter Zion im Alten Testament, in: T. Schneider / H. Schüngel-Straumann (Hgg.), Theologie zwischen Zeiten und Kontinenten (FS E. Gössmann), Freiburg u.a., 19-30
- Spieckermann, H., 1992, Stadtgott und Gottesstadt. Beobachtungen im Alten Orient und im Alten Testament, Bib 73, 1-31
- Steck, O.H., 1992a, Beobachtungen zu den Zion-Texten in Jesaja 51-

54. Ein redaktionsgeschichtlicher Versuch, in: O.H. Steck, Gottesknecht und Zion. Gesammelte Aufsätze zu Deuterjesaja (FAT 4), Tübingen, 96-125
- Steck, O.H., 1992b, Zion als Gelände und Gestalt. Überlegungen zur Wahrnehmung Jerusalems als Stadt und Frau im Alten Testament, in: O.H. Steck, Gottesknecht und Zion. Gesammelte Aufsätze zu Deuterjesaja (FAT 4), Tübingen, 126-145
 - Steck, O.H., 1991, Lumen Gentium. Exegetische Bemerkungen zum Grundsinn von Jes 60,1-3, in: O.H. Steck, Studien zu Tritojesaja (BZAW 203), Berlin / New York, 101-105
 - Stoltmann, D., 1999, Jerusalem – Mutter – Stadt (MthA 57), Altenberge, 19-78
 - Turner, M.D., 1992, Daughter Zion. Lament and Restoration, Diss PhD, Emory
 - Wacker, M.T., 1996, Figurationen des Weiblichen im Hosea-Buch (HBS 8), Freiburg u.a.
 - Weider, A., 1993, Ehemetaphorik in prophetischer Verkündigung. Hosea 1-3 und seine Wirkungsgeschichte im Jeremiabuch (fzb 71), Würzburg
 - Westermann, C., 1990, Die Klagelieder. Forschungsgeschichte und Auslegung, Neukirchen-Vluyn
 - Willey, P.T., 1997, Remember the Former Things. The Recollection of Previous Texts in Second Isaiah (SBL.DS 161), Atlanta
 - Willis, J.T., 1986, Lament Reversed – Isaiah 1,21ff., ZAW 98, 236-248
 - Wischnowsky, M., 1998, Jerusalems herrliche Herde (Jer 13,20) – Ein Beispiel für eine verborgene Bezugnahme im Jeremiabuch, ZAW 110, 610-614
 - Wischnowsky, M., 2001, Tochter Zion. Aufnahme und Überwindung der Stadtklage in den Prophetenschriften des Alten Testaments (WMANT 89), Neukirchen-Vluyn

Impressum

Herausgeber:

Alttestamentlicher Teil
Prof. Dr. Michaela Bauks
Prof. Dr. Klaus Koenen

Neutestamentlicher Teil
Prof. Dr. Stefan Alkier

„WiBiLex“ ist ein Projekt der Deutschen Bibelgesellschaft

Deutsche Bibelgesellschaft
Balingen Straße 31 A
70567 Stuttgart
Deutschland

www.bibelwissenschaft.de