

*Luzia Sutter Rehmann*

## **Der Glanz der Schekhinah und Elisabeths Verhüllung (Lukas 1,24)**

.....  
Abstract:

During the last thirty years, the Gospel of Luke has been a storm center concerning the question of women's roles. One option was to see Luke as the celebrator of women's discipleship and strength. But this was profoundly problematized by a second option that sees Luke as threatening any attempt made by women to find a voice in either society or church. My paper focuses on Luke 1,24-25, the hiding of Elisabeth. We have to cope with a gesture of veiling which is not easily understood in modern Western societies and in Western exegesis. The Western perspective of Elisabeth's veiling has a three-fold handicap: Seeing the woman means in our genderbiased culture to deal with a special question, a "woman's concern". So Elisabeth is seen as a wife, an old woman, in sexualizing terms only, but she is not conceived in terms of Jewish piety and antique culture.

In spite of my gender sensitive reading, I suggest not to see the woman who hides herself (out of shame or other – psychological or dogmatic – reasons), but to embed Elisabeth in the house of Aaron and the early Jewish Mysticism.

.....

### **1. Arbeit am Blick – eine kulturkritische Einführung**

1. Die Schwangerschaft Elisabeths eröffnet das Evangelium des Lukas (Lk). Doch nicht lange ruht das Augenmerk auf ihr: Nach der Geburt des Johannes (Lk 1,57) fällt Elisabeths Name nicht mehr. Aus dem Mund Elisabeths ist nur ein Vers überliefert (1,25). Darüber hinaus erfahren wir über sie, dass sie ins Haus Aaron gehörte (1,5), nach der Weisung Gottes lebte (1,6), Priestergattin und unfruchtbar bis ins hohe Alter war (1,7). Und: Nachdem ihr Mann im Tempel eine Erscheinung gesehen hatte, die ihm grosse Freude verhies, weil seine Frau Elisabeth (1,13) einen Sohn gebären werde, verhüllte sich Elisabeth.

24 Nach diesen Tagen empfing (*synelaben*) Elisabeth, seine Frau, und verhüllte sich (*periekryben heauten*) während fünf Monaten, da sie sagte: 25 „So hat mir der Lebendige getan in den Tagen, als er herabsah und meine Schande unter den Menschen wegnahm.“ Lk 1,24-25

Kaum eine Stelle im Lk wurde mit so wenig Sorgfalt und so vielen Spekulationen gelesen wie die Notiz der Verhüllung Elisabeths. Dabei ist sie theologisch hoch brisant. Warum verhüllte sie sich? Aus dem unmittelbaren Kontext geht hervor, dass ihr Mann Zacharias nach Hause kam, dann verhüllte sie sich. Wieso verhüllte sich eine Frau vor ihrem Mann, in ihrem Haus? War eine alte Frau in der Antike nicht sowieso verhüllt? Trugen jüdische verheiratete Frauen einen Schleier in Jerusalem?

So unverständlich uns die Geste Elisabeths erscheint, so unverständlich muss uns das Interesse des Lukas vorkommen, diese Notiz anzubringen. Worauf wollte er uns aufmerksam machen? Was tritt durch ihre Verhüllung zu Tage? Denn eines ist klar: Unsichtbar macht ein Schleier oder eine Kopfbedeckung nicht. Die verhüllte Person ist präsent, sichtbar und verlangt Respekt. Elisabeth als verhüllte Frau verschwindet eben gerade nicht aus unserem Blickfeld, sondern tritt mit ihrer Geste in den Mittelpunkt der Aufmerksamkeit.<sup>1</sup>

2. Der Blick der ExegetInnen reagiert auf Elisabeths Verbergen irritiert: Es werden kaum Anstrengungen unternommen, ihre Geste zu verstehen (siehe unten).

Dafür lassen sich hermeneutische Gründe finden: Das Verhüllen einer alten Frau hat in einer androzentrisch geprägten Perspektive nichts Reizvolles an sich. Doch nicht nur die Androzentrizität verringert das Interesse am Tun der Frau: die westliche Auslegung weiss nicht viel mit Schleiern und Kopfbedeckungen von Frauen anzufangen. Weibliche Kopfbedeckungen scheinen nur als Zeichen der Unterordnung der Frau oder als magische Abwehrmittel eine Bedeutung zu haben<sup>2</sup>.

Die Geste der Verhüllung Elisabeths wahrzunehmen, ist hermeneutisch zudem dadurch getrübt, dass „übersehen“ wird, dass Elisabeth jüdisch war. Die Frage nach der Bedeutung des Verhüllens im jüdischen Kontext der Antike wurde in der Auslegung zu dieser Stelle bisher nicht gestellt.

So entzieht sich Elisabeth dem exegetischen Blick gleich aus mehreren hermeneutischen Gründen und die Frage nach der theologischen Aussagekraft der Verhüllungsgeste bleibt in der westlichen, christlichen und androzentrischen Kultur ungestellt.

3. Der feministischen Hermeneutik gelang es, die androzentrische Verengung des Blicks zu benennen und aufzubrechen. Mit der *Hermeneutik der Erinnerung* wurde das Augenmerk auf Frauen gelenkt, die im androzentrischen toten Winkel lagen und übersehen oder trivialisiert wurden, indem sie als nebensächlich und unwichtig erklärt wurden. Auch für Lk liess sich aufzeigen, dass Frauen an prominenter Stelle vorkamen,

Schlüsselpositionen in der Jesusbewegung innehatten und aktiv an der Verbreitung des Evangeliums mitwirkten. Der feministische Blick auf den Text erfuhr durch die *Hermeneutik des Verdachts* eine weitere Differenzierung: Nicht nur, dass Frauen inklusiv mitgemeint waren an vielen Stellen und explizit deutlich gemacht werden mussten, es muss auch gefragt werden, warum Frauen genannt wurden, welche androzentrischen Interessen an der Überlieferung der Textstelle ausgemacht werden konnten.

So lässt sich bei Lk die Verschiebung der Beurteilung beobachten: aus dem frauenfreundlichen Lukas, der die meisten Frauengeschichten und -gestalten überliefert und oft genderspezifische Gleichnisse und Geschichten prägte, wurde ein restriktiver, der römischen Obrigkeit gegenüber loyaler Lukas, der Frauen nur erwähnt, um ihre Anpasstheit an die zeitgenössische Norm zu zeigen und damit die Unbedenklichkeit des Evangeliums (1,4) zu demonstrieren.<sup>3</sup> Die Infragestellung der weit verbreiteten Einschätzung des Lk als „Evangelisten der Frauen“<sup>4</sup> ist sicher richtig. Es sollte aber stets danach gefragt werden, wie eine Frau dargestellt wird, ob sie namentlich erwähnt wird, welche Rolle sie im Zusammenhang des Textes und im Vergleich zu den Männern spielt, ob sie spricht oder schweigt. Doch auch diese Zugangsweisen zu alten Texten müssen sich fragen lassen, ob sie nicht aus der herrschenden Wissenschaft Konzepte übernehmen, die dem Text nicht angemessen sind.<sup>5</sup>

Für unsere Frage nach der Bedeutung der Verhüllungsgeste Elisabeths ist zudem zu fragen, ob es sich überhaupt um eine spezifisch weibliche Verhüllung handelt oder ob ihre Geste im jüdischen antiken Kontext zu verstehen ist als eine Geste, die Männer und Frauen in bestimmten Situationen zeigten.

Damit kristallisiert sich noch einmal die Kritik am westlichen Blick: die verhüllte, jüdische Frau ist dreifach in der *Position der Anderen*: als Frau in einer androzentrischen Kultur<sup>6</sup>, als Jüdin gegenüber einem Christentum, das sich durch Abgrenzung vom Judentum definierte, als Verhüllte in der westlichen Kultur, in der weibliche Kopfbedeckungen suspekt geworden sind.<sup>7</sup>

4. Hier möchte dieser Beitrag einsetzen: Es bedarf der *kulturkritischen Hermeneutik*, um die Verhüllung Elisabeths nicht zu trivialisieren, sondern sie theologisch aufzuschlüsseln. Während die androzentrische Exegese kaum Interesse an der alten Frau und ihrem Tun aufbringt, nimmt die feministische Exegese Elisabeth wahr und ringt um ihre Bedeutsamkeit. Doch ist zu fragen, ob mit der Wahrnehmung einer Textfigur als weiblich nicht auch das hermeneutische Muster repetiert wird, wonach es bei einer Frau

nicht um allgemein menschliche Verhaltensweisen gehen kann. Es müsste von Fall zu Fall geprüft werden, ob die Frauenfigur menschliches Verhalten als Frauen und Männer inkludierend, resp. als jüdisches Verhalten zeigt, oder ob sie weibliches Verhalten, das ausschliesslich für Frauen gilt, zeigt.

Im Folgenden werde ich kurz die Schwierigkeiten der westlichen Exegese aufzeigen, die eine Frau im Text als „andere“ stilisiert, ohne ihr Verhüllen in der antiken und jüdischen Tradition zu verankern. Danach müssen wir den griechischen Text analysieren, der uns mit zwei *hapax legomena* fordert. Wie gehen wir mit dieser sprachlichen Befund um? Mögliche Antworten suche ich im ausdifferenzierten Schleiervokabular der Antike, resp. der arabischen Kulturen. Nach diesem Weg wird es möglich, den Gestus der Verhüllung in die jüdischen Tradition des Alten Testaments und der frührabbinischen Mystik einzubetten.

## 2. Eine Frau versteckt sich – Forschungsüberblick

Claudia Janssen<sup>8</sup> bemerkt zu Elisabeths Verhüllen in Lk 1,24: „Diese Notiz war in der gesamten Auslegungsgeschichte ein beliebtes Objekt vielfältiger Spekulationen. Ich möchte diesen keine weitere hinzufügen, da ich keine Parallele oder wirklich stimmige Erklärung finden konnte.“ Damit bringt sie das Dilemma zu Wort, das in der Forschungsgemeinschaft diesbezüglich besteht: Eine wirklich einleuchtende Erklärung des Verhaltens Elisabeths und des griechischen Textbefundes ist in der Forschungsdiskussion nirgends zu sehen.

Wir finden in der wissenschaftlichen Diskussion vor allem vier Erklärungsweisen für den Verhüllungsgestus, die auf *textkritischer*, *redaktionskritischer*, *dogmatischer* und *psychologisierender* Ebene nach Erklärung suchen.

1. *Textkritisch*: Als Beispiel für die Suche nach Erklärung auf textlicher Ebene sei hier H. Sahlin genannt, der die Schwierigkeiten mit *periekryben heauten* auf den Punkt bringt, indem er den griechischen Text für eine Fehlübersetzung aus dem Hebräischen hält.<sup>9</sup> Er schlägt vor, den Text zu korrigieren: „Sie verbarg *es*.“ Statt: Sie verbarg *sich*. Mit der Auswechslung des Pronomens geschieht aber auch eine Veränderung im Verhüllungsgestus: Elisabeth verbirgt nicht mehr sich selbst, sondern es, die Schwangerschaft. Damit unterstellt Sahlin dem sprachbegabten Lukas einen Irrtum. Er weist aber zu Recht auf die Schwierigkeit hin, die *heauten* darstellt. Es wäre vom Griechischen her natürlicher, „sich verbergen“ in medialer Verbform wiederzugeben statt in aktiver.

2. *Redaktionskritisch*: Josef Ernst bezeichnet Elisabeths Tun als „nicht ganz einsichtiges Verhalten“ sowie als „das seltsame Verhalten der Frau“, und vermutet: „Wahrscheinlich ist hier die Hand des Redaktors sichtbar, der eine Brücke schlägt zu dem weitaus größeren Ereignis, das sich „danach“ im sechsten Monat der Mutterschaft der Elisabeth in Nazareth zugetragen hat...“.<sup>10</sup> Nach der Ansicht von Ernst hat also der Redaktor etwas unsorgfältig gearbeitet, getrieben von seinem Wunsch, das eine mit dem anderen zu verbinden. Auch Walter Schmithals sucht nach der literarischen Funktion des Verhüllens: „die Bemerkung, Elisabeth habe sich fünf Monate verborgen gehalten, hat literarische Funktion; sie verknüpft die Ankündigung der Geburt Johannes des Täufers mit der Ansage der Geburt Jesu...“.<sup>11</sup>

3. *Dogmatisch*: Walter Grundmann erklärt das Verhüllen Elisabeths als das sich im Verborgenen vorbereitende Handeln Gottes und dem Zeichen, das die Schwangerschaft Elisabeths für Maria sein soll: „Die fünf Monate der Verborgenheit haben nichts mit einem Warten auf die erste Lebensregung des empfangenen Kindes zu tun, sondern mit einem Zeichen für Maria und Elisabeth bei ihrer Begegnung.“<sup>12</sup>

Im gleichen Sinn argumentiert auch Gerhard Schneider, der davon ausgeht, dass Maria von ihrer Verwandten ein Zeichen erfahren wird. Somit muss Elisabeth erstmal verborgen bleiben. Dies habe mit der Erlösungstat Gottes im Verborgenen zu tun. Erst zu gegebener Zeit wolle Gott seine Tat veröffentlichen.<sup>13</sup> So auch Jakob Kremer<sup>14</sup> und Joseph A. Fitzmyer<sup>15</sup>, die die fünfmonatige Zurückgezogenheit (= Verhüllung) Elisabeths für die Vorbereitung des Zeichens für Maria halten.

4. *Psychologisch*: Die meisten ExegetInnen wehren psychologische Erklärungen ab. Doch François Bovon antwortet auf die Frage: „Warum versteckt sich Elisabeth fünf Monate lang?“ mit dem Satz: „Vielleicht war sie schon vorher wegen ihrer Schande im Haus geblieben und verweilt nun dort, bis die Leute sehen können, dass sie schwanger ist.“ Aber, so fährt er fort, die Zahl verbinde natürlich mit Maria, die die erste sein soll, die „die heilsgeschichtliche Schwangerschaft Elisabeths bewundern darf.“<sup>16</sup>

Alfred Plummer hält das Verbergen der Elisabeth für sehr seltsam und fremd, so dass es wohl kein Autor erfunden hätte. Es weise deshalb geradezu auf eine Historizität der Elisabeth hin. Des Weiteren versteht Plummer *periekrybe heauten* als „she withdrew, therefore, until all must know that the reproach had been removed.“<sup>17</sup> Dies deutet er psychologisch: Sie verbarg sich, weil sie keine weiteren Beleidigungen bezüglich ihrer Unfruchtbarkeit hören wollte.

*Auswertung:* Die genannten Erklärungsweisen stehen auf recht schwachen Füßen. Sozialgeschichtliche Materialien oder kulturanthropologische Untersuchungen werden keine zu Rate gezogen. Nicht einmal in der Septuaginta wird nach Parallelen oder vergleichbaren Stellen gesucht.

Es fällt zudem auf, dass bei dem Erklärungsversuch eine folgenschwere Verschiebung stattfindet: Es geht bei der Verhüllung nicht mehr um Elisabet, die *sich* verhüllt oder verbirgt, sondern darum, dass sie *ihre Schwangerschaft* verstecken möchte, resp. dass sie sich verstecken möchte, da sie schwanger ist. Diese Erklärung erscheint mir problematisch. Der Text bietet dazu keinen Hinweis. Warum sollte Elisabet ihre lange Zeit vergeblich erhoffte Schwangerschaft nun, da sie eingetreten ist, verstecken wollen? Zudem gab es doch während der ersten fünf Monaten noch gar nichts zu verstecken: Denn in den ersten fünf Monaten tritt noch kaum eine Bauchwölbung hervor – jedenfalls nicht in der damaligen Kleidermode,<sup>18</sup> die nicht eng anliegend oder taillenbetont war. Unter fließenden Gewändern konnte eine Schwangerschaft lange geheimgehalten werden, auch über den fünften Monat hinaus.

Kein Ausleger stellt das Verhüllen in den Zusammenhang eines Brauchtums, einer Konvention oder Frömmigkeit. Die meisten blicken nach vorne zu der Begegnung Elisabets mit Maria. Erst da mache Elisabet ihre Schwangerschaft öffentlich. Darum verhülle sie diese, damit sie sie dann zur gegebenen Zeit öffentlich machen und als Zeichen einsetzen kann. Diese Erklärung differenziert nicht, ob Elisabet *sich* oder *ihren Zustand/ Schwangerschaft* verbirgt. Sie sucht auch nicht zu erklären, wieso Elisabet offenbar schon weiss, dass Maria eines Tages kommen wird und sie ihr dann ein Zeichen sein soll.

Elisabet wird durchgehend nur als schwangere Frau gesehen. Sie wird allein sexualisiert verstanden: als eine Unfruchtbare, die doch noch schwanger wird. Schwangerschaft und Person werden austauschbar. Damit wird den theologisch bedeutsamen Eintragungen des Lukas, dass sie eine Gerechte sei (1,6) und sowohl Priestergattin wie Tochter aus dem Hause Aarons (1,5), nicht Rechnung getragen.

Bisher wurde nicht danach gefragt, ob Elisabet sich ringsum von Kopf bis Fuß verhüllt hat oder welchen Körperteil genau. Die Übersetzungen sprechen von „sich verbergen, absondern, verstecken“ und lassen unklar, ob dies durch ihre Kleidung geschah oder dadurch, dass sie nicht mehr aus dem Haus ging und sich gänzlich zurückzog. Wir wissen immer noch nicht, ob Elisabet sich vor Zacharias versteckte oder vor anderen Menschen oder vor Gott.

### 3. Die griechischen Verben

In 1,24 finden wir zwei griechische Verben, die wir genauer untersuchen müssen.

1. „Nach diesen Tagen empfing (*synelaben*) Elisabet, seine Frau...“ (Lk 1,24a). Das Verb *syllambanein* ist nicht so eindeutig, wie es in der Auslegungsliteratur gesehen wird. Zuerst einmal heißt es „ergreifen, packen“. Es kommt in den vier Evangelien in der Passionsgeschichte vor: Jesus wird ergriffen, gepackt, verhaftet (Matthäus 26,55; Markus 14,48; Lk 22,54; Johannes 18,12). Ebenso wird es in der Apostelgeschichte 1,6 und 12,3 verwendet. In Lk 5,7.9 und Philipper 4,3 bedeutet es „einsammeln“ als Variante zu „ergreifen“.

*Syllambanein* kann zudem in einem anderen Sinn verwendet werden: wenn von der Schwangerschaft einer Frau die Rede ist, ihrer Empfängnis, kann das Verb als „Ergreifen“ des Samens verstanden und mit „empfangen“ wiedergegeben werden. In 1,31.36; 2,21 wird *syllambanein* eindeutig in diesem Sinn verwendet. Denn an diesen Stellen wird nicht nur dieses Verb gebraucht, sondern noch zusätzliche Indizien, die auf die biologische Schwangerschaft hinweisen:

- 1,31 *syl. en gastri* Du hast empfangen im Bauch und wirst einen Sohn gebären  
 1,36 *syl. hyios engerei autes* Sie hat einen Sohn empfangen in ihrem Alter..  
 2,21 *syl. en te koilia* ...noch bevor sie ihn in ihrem Schoß empfangen hatte.

An diesen drei Stellen wird der Sinn des Verbes *syllambanein* durch Präzisierungen deutlich. Diese entsprechen dem Vorkommen von *syllambanein* in der Septuaginta (LXX). An allen Wort-Vorkommen in der LXX, wo *syllambanein* „empfangen“ bedeutet, wird das Verb in demselben Satz, spätestens am Anfang des folgenden Satzes, präzisiert durch weitere Begriffe wie „einen Sohn empfangen“, „Kinder gebären“, „im Bauch, im Schoß empfangen“. An allen anderen Orten, wo *syllambanein* unpräzisiert verwendet werden, heisst es hingegen „ergreifen, packen“.

An unserer Stelle Lk 1,24 wird das Verb *syllambanein* unpräzisiert verwendet. Wir wissen zwar von der Erscheinung im Tempel her, dass Elisabet einen Sohn gebären wird (1,13). Doch wird das Verb *syllambanein* dort nicht gebraucht. Im anschliessenden V. 25 ist weder die Rede von einer Schwangerschaft noch von Bauch, Schoß, Gebären oder Sohn. Somit wäre es eigentlich vorsichtiger, vom Ergreifen der Elisabet zu sprechen als von ihrer Empfängnis oder gar Schwangerschaft.

Im Wörterbuch<sup>19</sup> können wir neben den genannten Bedeutungen finden: verstehen (beim Sprechen) und begreifen (mental). Es wäre also möglich, in V. 24 zu übersetzen:

„Nach diesen Tagen begriff Elisabet ...“ oder „verstand Elisabet...“. Diese Bedeutung wäre im Zusammenhang mit der Stummheit ihres Gatten aufschlussreich. Zacharias konnte nur winken, einzelne Worte mitteilen, Zeichen geben. Doch Elisabet konnte sich einen Sinn daraus reimen. Aus irgendeinem Grund verstand sie nicht nur, was geschehen war, so wie in V. 22 die wartenden Menschen erkannten, was mit ihm geschehen war, sondern sie begriff, was diese Erscheinung für sie bedeutete. Doch bliebe diese Bedeutung singular im Neuen Testament und der LXX.

2. „Nach diesen Tagen empfing (*synelaben*) Elisabet, seine Frau, und verhüllte sich (*periekryben heauten*) während fünf Monaten...“ (Lk 1,24b). Bedeutet *perikrybein* „verhüllen“ – also Elisabet verhüllte sich, umhüllte sich, bedeckte sich – oder heißt es „sich verbergen“ – also Elisabet versteckte sich im Haus, zog sich in ihr Zimmer zurück, wollte niemanden sehen?<sup>20</sup> Ausser an unserer Stelle kommt *perikrybein* weder im Neuen Testament noch in der LXX vor. Dieses Verb ist ein *hapax legomenon*.

Das Neue Testament kennt mehrere Wörter für „verbergen, verhüllen“. Neben den Hauptverben *kalyptein* und *kryptein*, gibt es viele Komposita, die die Art der Verhüllung verdeutlichen, wie z.B. *epikalyptein*, *episkiazein*, *epikalymma* „oben verhüllen“, „darüberhin bedecken“ und *perikalyptein*, *perikrybein*, *periballein* „ringsum verhüllen, um...herum bedecken“ sowie: *katakalyptein* „ganz verhüllen, von oben herabhüllen“, dazu auch: *parakalyptein*, *synkalyptein*, *enkalyptein*.

Das Hebräische kennt noch weit mehr Wörter für „verbergen, verhüllen“ als das Griechische. Alfred Oepke zählt sieben verschiedene hebräische Wurzeln für „verbergen, verhüllen“ auf, dazu noch mehrere sinnverwandte Ausdrücke und zieht daraus folgenden Schluss: „Liegen auch nicht überall direkt religiöse Zusammenhänge vor, so lässt doch schon die Menge der Synonyma auf den Reichtum der Beziehungen schließen, in denen innerhalb der alttestamentlichen Religion die Begriffe *verbergen*, *verborgen sein* und *verborgen stehen*, eine Fülle, die sich bei LXX fast ausschließlich in das schier zu enge Bett eines einzigen Wortstammes ergießt.“<sup>21</sup>

Das Kompositum zu *kalyptein* mit derselben Konjunktion *peri* (*perikalyptein*) kommt in der LXX nur viermal vor. Neben zwei Vorkommen, die sich auf die Tempelausstattung beziehen (1Könige 7,17.42) sowie auf die Einfassung der Edelsteine in der Brusttasche des Hohepriesters (Exodus 28,20) und einem Vorkommen, das Städtebau betrifft (Numeri 32,38 im Codex Alexandrinus), bleiben noch zwei für unseren Zusammenhang brauchbare Stellen:



- In 1Samuel 28,8 umhüllt sich Saul mit einem weiteren Mantel (*himation*). (im Codex Alexandrinus)
- In 1Könige 8,7 heißt es von den Cheruben, dass sie die Flügel ausbreiten und damit die Lade von oben her umhüllten.

Das Verb *krybein* kommt in der LXX nicht in aktiver Form vor, sondern nur medial (1Samuel 23,23; Jeremia 39,27) und passivisch (2Könige 11,3). Interessant ist in 1Chronik 21,20: „Seine vier Söhne verhüllten sich“ – nachdem sie einen Engel Gottes gesehen hatten. Die Verben *kalyptein* und *kryptein* haben hingegen ein großes und unübersichtliches Vorkommen.

Der griechische Befund von Lk 1,24 ist also schwierig zu deuten. Wir können nicht auf andere Stellen im Neuen Testament oder der LXX zurückgreifen, die uns zeigen, wie das Verb verstanden werden konnte. *Syllambanein* ist nur schwierig, wenn wir es als „empfangen“ verstehen möchten. Denn dann sollte das Verb eigentlich durch eindeutige Begriffe präzisiert werden, die hier aber fehlen. Somit haben wir die Wahl: Wir können *syllambanein* als „ergreifen“ im mentalen Sinn, also „begreifen“, verstehen. Dann heisst es an unserer Stelle: „Nach diesen Tagen begriff Elisabeth, seine Frau..“. Oder wir entscheiden uns doch für die Empfängnis, im Wissen, dass die präzisierenden Begriffe fehlen. Dieses Fehlen der Präzisierungen können wir dann deuten: Auch Elisabeth fehlten die Präzisierungen. Sie ahnte ihre Schwangerschaft, doch als Frau jenseits der Menopause lebte sie in biologischer Ungewissheit. Der Verhüllungsgestus in 1,24b ist nirgendwo sonst zu finden. Die Präposition *peri* weist auf ein „ringsum, herum“ hin, was ein sich Verbergen unwahrscheinlich macht. Dass Lk nur hier dieses Verb verwendet und noch dazu in aktiver Form, macht die Verhüllung sehr geheimnisvoll.

#### 4. Schwierigkeiten mit dem Schleiervokabular

Auf deutsch können die Nuancen, die durch die griechischen Komposita oder die zahlreichen hebräischen Verben ausgedrückt werden, kaum wiedergegeben werden.<sup>22</sup> „Verbergen, verstecken, verhüllen“ kann im Deutschen zudem reflexiv oder intransitiv, direkt sinnlich-empirisch oder im übertragenen, metaphorisch-poetischen Sinn verwendet werden. Das heißt, wir können mit diesen Verben ziemlich viel beschreiben, ohne dass wir sie genauer differenzieren müssen. Doch haftet in der westlich-abendländischen Kultur vor allem dem „Verschleiern“ etwas Negatives an, während „offenlegen, enthüllen, aufdecken“ (die Bedeutungen von *apokalyptein*!) positiv konnotiert sind.

1. Auf diese Wertung innerhalb des Bereiches „Verhüllen“, hat in jüngster Zeit Lloyd Llewellyn-Jones<sup>23</sup> hingewiesen. Er hat bei seiner Untersuchung des Schleiers in der Antike festgestellt, dass westliche ForscherInnen den Schleier als Zeichen weiblicher Unterdrückung verstehen und ihn mit orientalischer Andersartigkeit assoziieren. Sie würden der Tatsache, dass die Griechinnen in der Antike verschleiert waren, ausweichen, und deren Verschleiern mit anderen Worten wiedergeben, so dass es weniger anstößig wirke. Denn mit Schleier werde oft das orientalische Andere markiert, so dass Schleier nicht so recht in die Wiege der westlich-abendländischen Kultur hineinpassen.

Er beobachtet ferner einen unpräzisen Gebrauch des Wortes Schleiers. Was ein Schleier ist, werde oftmals nicht definiert, dennoch wird abgegrenzt: z.B. die jüdischen Frauen trugen keinen Schleier, sie trugen eine Kopfbedeckung.<sup>24</sup> Hinter der Vermeidung des Terms „Schleier“ steckt auch eine Unsicherheit, ob das Bedecken des Kopfes, aber nicht des Gesichts, als ein Verschleiern bezeichnet werden sollte.

Weiter weist Llewellyn-Jones darauf hin, dass die Sprachen des Mittleren Ostens Dutzende von Schleier-Wörtern für verschiedene Schleiertypen kennen. Ein Artikel von Dionisius Agius<sup>25</sup> erforscht die Begriffe für „Kopf-Bekleidung“ in der maltesischen Sprache und zeigt, dass während Jahrhunderten die maltesische Sprache Begriffe für den Schleier aus arabischen, nordafrikanischen und europäischen Wurzeln aufgenommen hat. Er macht auch darauf aufmerksam, dass ein „head-dress“ über seine Materialien (Seide, Baumwolle, Wolle) definiert werden kann, wie über seine Farbe (schwarz, weiß, blau), seine Muster (gestreift, gepunktet, mit Blumen), seine Anordnung (wie ein Sari, wie ein Izar, über dem Kopf, um das Gesicht herum), seine Konstruktion (von einem Band gehalten, in ein kurzes Cape auslaufend), dem Ort, wo er getragen wird (Stadt, Land, Kirche). Die genaue Bezeichnung eines Schleiers kann das alles mit umfassen und ausdrücken.

Der griechische Schleier der Antike war meistens aus einem Kleidungsstück, das mehreren Zwecken diene, so z.B. aus einem voluminösen Mantel oder Umhang, der den ganzen Körper bedeckte. Dies zeigen einige Wörter wie *epiblema*, *periblema*, *epibolaia*, *epiblemata* und *epibolaion*, die alle den Schleier als einen Umwurf, als „dasjenige, das um herum geworfen wird“, bezeichnen. Diese Bezeichnungen scheinen synonym verwendet worden zu sein.

Kopfbekleidungen waren Modeströmungen unterworfen und machten große Veränderungen durch. Die „alten“ Wörter wurden für neue Moden übernommen, so

dass z.B. eine Mithra je nach Epoche etwas anderes bedeutet, anders aussah und anders gemacht wurde.<sup>26</sup> Die Art, ein Stück Stoff umzuwerfen, änderte sich sowie auch der Stoff, die Farbe, die Qualität – doch die alten Namen verschwanden nicht aus dem Vokabular. „The more we learn about the Greek use of technical words for dress, utensils, or implements, the less precise that use proves to have been, and it would be a pity to exclude associations of words and representations through insisting on over-precise identifications.“<sup>27</sup>

Dasselbe gilt für die drei Hauptwörter für den griechischen Schleier: *kredemmon*, *kalyptre*, *kalymma*. So gibt es zwar antike Autoren, die eine klar definierte Funktion für einen Schleier haben – doch andere Autoren zu anderen Zeiten benutzen dasselbe Wort für einen anderen Schleiertyp.<sup>28</sup>

Was kann also aus der großen Bandbreite der Schleier-Wörter geschlossen werden? Obwohl viele Schleiertypen, die sich in griechischer Ikonographie finden lassen, sich nicht eindeutig einem griechischen Begriff zuordnen lassen,<sup>29</sup> kann aus der reichen Mannigfaltigkeit von Schleiertypen geschlossen werden, dass Schleier in der griechischen Gesellschaft eine große Bedeutung hatten. Deshalb war ja das Vokabular so reichhaltig und die Begriffe überlebten viele Modeströmungen und Entwicklungen, weil sie mit grundlegenden kulturellen Werten wie Ehre und Scham<sup>30</sup> verknüpft waren.

So drücken Schleier, Schleiertyp und Geste, mit welcher der Schleier getragen wird, viel über die Person aus und werden zur Kommunikation mit der Umwelt.<sup>31</sup> Wer das Verhüllen deuten möchte, aber aus einer Kultur kommt, die diese Art der Kommunikation nicht (mehr) kennt, muss grösste Vorsicht walten lassen.

2. Der Schwierigkeit, dass *perikrybein* nur einmal im Neuen Testament und gar nicht in der LXX verwendet wird, kann mit den Erkenntnissen begegnet werden, dass Schleier-Wörter in großer Bandbreite und von Modeströmungen beeinflusst, immer wieder verändert gebraucht wurden. Lukas mag eine bestimmte Verhüllung, einen Schleiertyp, eine Art, sich etwas umzulegen, vor Augen gehabt haben, für die er genau dieses Verb angemessen hielt. Ich gehe davon aus, dass sich in der singulären Verwendung von *perikrybein* die exakte Bezeichnung für das Verhüllen der Elisabeth widerspiegelt.

Es macht also durchaus Sinn, auf die Umstände zu achten, die zu dieser Sorte Verhüllung gehören: Hier verhüllt sich eine alte Frau. Sie hält sich dabei zuhause auf. Ihr Mann ist zugegen. Sie ist jüdisch. Ihr Mann ist eben stumm geworden. Sie hatte eine positive Erfahrung mit Gott (V. 25). In der gesamten Bibel haben wir nie mehr genau

diese Konstellation und Situation. Darum konnte Lukas nicht auf andere Worte zurückgreifen, die nur ungenügend oder irreführend gewesen wären.

Die Präposition *peri* weist daraufhin, dass Elisabeth nicht etwas auf sich legte (*epi*), sondern etwas „um...herum, ringsum“ hüllte. In der Passionsgeschichte Jesu in Lk 22,65 und Markus 14,65 finden wir *perikalyptein*: Dem Gefangenen wird *der Kopf ringsum* verhüllt, *inklusive seine Augen*, damit er nicht sehen kann, wer ihn schlägt.<sup>32</sup> In LXX 1Samuel 28,8 finden wir *perikalyptein* für das Verhüllen Sauls: Saul wollte sich unkenntlich machen für den Besuch bei der Totenbefragerin von En-Dor. Das heißt, er verhüllte sein Gesicht ringsum, inklusive seine Augen, mit einem Umhang (*himation*). Wenn wir diesem Gebrauch der Präposition *peri* folgen, dann hätten wir eine erste Antwort auf die Frage, was genau Elisabeth bedeckte: sie bedeckte ihr Gesicht, inklusive ihrer Augen. Dann würde *heauten* (sich selbst) auf ihr Gesicht, inklusive ihrer Augen – die das Erkennen einer Person ermöglichen – verweisen.

Dass *kalyp-* bei der Totenbefragerin von En-Dor, aber auch bei der Passion Jesu vorkommt, mag damit zu tun haben, dass diese Wortwurzel häufig als Verhängnis, als Unglück bringender Schleier verwendet wird. Dies zeigt Llewellyn-Jones für die griechische Epik.<sup>33</sup> Es lässt sich aber auch in der LXX erkennen: Sowohl die Wassermassen der Sintflut bedecken die Erde (Genesis 7,19), wie die schlimmen Plagen Ägypten bedecken (Exodus 8,6; 10,5.15) oder die todbringenden Fluten die Reiterheere (Exodus 14,28; 15,5.10). Der Stamm *kalyp-* birgt etwas Unheimliches in sich, wenn die von Gott geschenkten Wachteln die Erde bedecken (Exodus 16,13) oder wenn das Gewölk, in dem Gott selbst sich verbirgt, den Berg oder das Zelt bedeckt (Exodus 24,15.16; 40,34; Numeri 9,15.16; 16,42). Da *kalyp-* eine düstere Konnotation enthält, könnte Lukas bewusst auf die dunkle, schmerzliche Seite dieses Verbs an unserer Stelle verzichtet haben. Denn schließlich verhüllte sich Elisabeth ja jubelnd und glücklich (Lk 1,25).

Warum umhüllte Elisabeth ihr Gesicht, inklusive ihrer Augen? Welche Form von *aidos* dürfen wir im jüdischen Zusammenhang als *movens* ihrer Handlung vermuten? Eine Frau, die sich in ihrem Haus vor ihrem Ehemann umhüllt, drückt etwas ganz anderes aus, als eine Frau, die verhüllt in der Öffentlichkeit erscheint.

## 5. Und sie bedeckten ihre Augen

1. Wann bedeckten jüdische Menschen im Ersten Testament ihr Gesicht, resp. die Augen?

Hönig<sup>34</sup> erwähnt folgende Stellen:

- 2Samuel 15,30 David steigt verhüllten Hauptes und barfuss den Oelberg hinauf.
- Jeremia 14,4 Aus Enttäuschung und Trauer verhüllen die Bauern ihr Haupt.
- Esther 6,12 In Trauer verhüllt Haman sein Haupt.
- Esther 7,8 Haman wird sein Gesicht verhüllt.
- Leviticus 13,45 Der Aussätzige soll den Bart erhüllen.
- 2Samuel 19,5 David hat sein Angesicht verhüllt und schreit auf.
- Jesaja 53,3 Der Knecht Gottes ist einer, „vor dem man das Antlitz verhüllt“.
- 1Könige 19,13 Elia verhüllt das Gesicht mit dem Mantel bei seiner Gotteserscheinung.

Vier Stellen (2Samuel 15,30; 19,5; Esther 6,12; Jeremia 14,4) sprechen von Trauer. Aus großem Schmerz und Enttäuschung verhüllt sich David, respektive der Bauer oder der Fürst Haman. Später wird ihm als einem zu Tode Verurteilten das Gesicht verhüllt. Der Aussätzige (Leviticus 13,45) verhüllt den Bart – er trauert um sich wie um einen Verstorbenen. Der Knecht Gottes (Jesaja 53,3) wird als einer beschrieben, der voller Schmerzen ist, wie ein Kranker, vor dem man das Gesicht verhüllt.

Dass Elisabeth sich vor Trauer verhüllt haben sollte, kann mit Sicherheit ausgeschlossen werden. Ihr lauter Jubel (Lk 1,25) bekräftigt ihre Erleichterung und Freude.

2. In 1Könige 19,13 verhüllt sich Elia, weil er mit Gott spricht. In 1Chronik 21,20 sehen die vier Söhne des Ornan den Engel Gottes und verhüllen sich sofort. Wir wissen auch von Mose, dass er sein Gesicht verhüllte, als sein Gesicht nach der Gotteserscheinung strahlte (Exodus 34,29-35).

Als einziger Evangelist berichtet Lukas zu Beginn seiner Schrift von einer wunderbaren Erscheinung bei Zacharias im Tempel (1,11). Auch Maria wird von einem göttlichen Boten besucht (1,26-38). Es findet sich kein Hinweis, dass die Haut Marias oder des Zacharias gestrahlt hätte, wie diejenige des Mose nach der Gotteserscheinung. Lukas erwähnt aber dieses Phänomen an anderer Stelle: in 9,29 strahlt, leuchtet Jesus, als er die Gegenwart Gottes im Gebet auf dem Berg erlebt. Auch beim Grabbesuch erscheinen den Jüngerinnen zwei Männer in leuchtenden Gewändern (24,4), was die Frauen als göttliche Erscheinungen deuten (24,23). Die Jüngerinnen senkten sofort den Blick, neigten sich zur Erde, als sie die Erscheinung sahen.

Es könnte sein, dass die Verhüllungsgeste Elisabeths in diesen Zusammenhang einer Erscheinung gehört.

3. In der Mystik<sup>35</sup> der frühen rabbinischen Literatur (entstanden zwischen dem 2. und 4. Jahrhundert) finden wir erstaunliche Verwandtschaft zu unserem Lukastext, die ich hier aufzeigen möchte.

*Schutz vor dem Glanz:* Wir finden die Vorstellung der Verhüllung bei einer Gotteserscheinung.<sup>36</sup> Das Verhüllen wurde als notwendig und angemessen eingestuft, denn es galt als unwahrscheinlich, die Erscheinung Gottes (die Schekhinah) zu sehen und am Leben zu bleiben.

„Der Kluge sieht das Übel und verbirgt sich (Proverbien 22,3). Das ist Moses, denn es heißt: Und Moses verbarg sein Angesicht, denn er fürchtete hinzuschauen (Exodus 3,6). Die Toren gehen hindurch und müssen es büßen (Proverbien 22,3). Das ist Nadab und Abihu, die ihre Augen an der Schekhinah nährten, denn es heißt: Sie sahen Gott (Exodus 24,10). Und was geschah dann? Es ging ein Feuer aus vom Herrn (und verzehrte sie, Leviticus 10,2).“<sup>37</sup>

Die Erscheinung Gottes zu sehen, galt als lebensgefährlich. Darum verhüllten sich Moses und Elia (1Könige 19,3) und die vier Söhne Ormans (1Chronik 21,20). Auch die Seraphen und Cheruben, die geflügelten Thronwesen Gottes, können die Erscheinung Gottes nicht aushalten und verhüllen deshalb ihr Angesicht mit ihren Flügeln. In der LXX wird das Bedecken in 1Könige 8,7 mit *perikalyptein* übersetzt:

„R. Jakob b. Sabdai i. N. R. [im Namen Rabbi, LSR] Abbahus ...: Mit zweien verhüllt er sein Antlitz, damit er nicht die Schekhinah erblicke, und mit zweien verhüllt er seine Füße, damit das Antlitz der Schekhinah sie nicht sehe ...“<sup>38</sup>

Goldberg bemerkt ausdrücklich, dass beim Sehen der Schekhinah ein bestimmtes Verhalten vorgeschrieben sei, nämlich *das Verhüllen des Hauptes* und *das Senken des Blickes*. Wobei er in der frührabbinischen Literatur eine kritische Beurteilung des Sehens der Schekhinah ausmachen kann. Das heisst, Erscheinungen der Schekhinah in der Gegenwart wurden durchaus für möglich gehalten, „man kämpfte aber gegen jene an, die die Schau der Gottheit suchten, sei es aus bloßer Neugier, sei es um einen geistlichen oder materiellen Vorteil daraus zu ziehen.“<sup>39</sup> Goldberg datiert diese Kontroverse um das Sehen der Schekhinah in die tannaitische Zeit nach dem Bar-Kokhba-Aufstand (um 135).<sup>40</sup> Die Rabbinen stellten nicht die Gottesschau in Frage, sie betonten aber die Achtung vor den Geheimnissen und der Ehre Gottes. Die Kontroverse

schließt immer wieder an Mose, der sein Gesicht verbarg, während die Söhne Aarons, Nadab und Abihu ihre Augen nicht senkten und die Schekhinah ungehörig betrachteten.

*Genuss des Glanzes:* Zu dieser Kontroverse um das Sehen der Schekhinah-Erscheinung gehört auch die Ansicht, dass es durchaus möglich ist, die Schekhinah zu schauen, ohne dass dies unehrerbietig und tödlich wäre. Dies wird dann als „Genuß vom Glanz der Schekhinah“ besprochen.

„... (Und Moses war dort bei Gott vierzig Tage und vierzig Nächte). Brot aß er nicht (Exodus 34,28). Jedoch, wovon aß er? Vom Glanz der Schekhinah wurde er genährt.“<sup>41</sup>

„R. Jehoschua von Sichnin sagte i.N. R. [im Namen Rabbi, LSR] Levis: Moses nährte seine Augen nicht an der Schekhinah und hat doch einen Genuß vom Glanz der Schekhinah ... Er nährte seine Augen nicht an der Schekhinah, denn es ist geschrieben: Und Moses verhüllte sein Angesicht, denn er fürchtete Gott anzuschauen (Exodus 3,6). Er hatte aber einen Genuss von der Schekhinah. Woher (ist dies zu entnehmen)? Denn es ist geschrieben: Und Moses wusste nicht, dass die Haut seines Antlitzes strahlte (Exodus 34,29) ... Nadab und Abihu nährten ihre Augen an der Schekhinah und haben (doch) keinen Genuss von der Schekhinah gehabt. Aus diesem (Schriftvers geht dies hervor): Nadab und Abihu starben vor dem Herrn (Numeri 3,4) ...“<sup>42</sup>

Goldberg hält die Vorstellung vom Genießen des Glanzes der Schekhinah für einen festen Bestandteil der Endzeit- und Jenseitsvorstellungen. Ein unehrerbietiges und unerlaubtes Ansehen der Gottheit führt zum Tod, während das respektvolle Schauen ein „Sich sättigen am Glanz“ oder ein „Genießen vom Glanz“ genannt wird. „Der Glanz ist die Nahrung der himmlischen Wesen, der Engel und der seligen Toten oder der Auferstandenen, er bewirkt überhaupt den Zustand der Seligkeit und der Verklärtheit, er belebt die Toten und verleiht sogar nach einer etwas materialistischen Auffassung neue Fruchtbarkeit, so wie bei Sarah, die durch den Anblick der Schekhinah wieder fruchtbar wurde.“<sup>43</sup>

*Fruchtbarkeit:* Es kommt dazu, dass das Schauen der Schekhinah fruchtbar macht. Dieser Aspekt ist bedeutungsvoll in unserem Zusammenhang. Der Genuss des Glanzes der Schekhinah ist ein mystisches Erleben der göttlichen Gegenwart, das dermaßen beglückt, beflügelt und begeistert, dass neue Lebenskraft leibhaftig erfahren wird.

„Tachlipha lehrte: Am achten Tage entließ er das Volk. Sie segneten den König und gingen zu ihren Zelten, fröhlich und guten Mutes über all das Gute, das der Herr seinem Knechte David und seinem Volk Israel erwiesen hatte (1Könige 8,66). Zu ihren Zelten – sie gingen und fanden ihre Frauen im Zustand der Reinheit. Fröhlich – denn sie hatten vom Glanz der Schekhinah genossen... Und guten Mutes – die Frau eines jeden wurde mit einem Knaben schwanger.“<sup>44</sup>

„Eine andere Erklärung: Ihr werdet sehen, euer Herz wird sich freuen, eure Gebeine sprießen wie Gras (Jesaja 66,14). Da sie die Schekhinah sehen, jubeln und freuen sie sich, ihr Körper wächst, sie werden fruchtbar und mehren sich, denn es heißt: Und eure Gebeine sprießen wie Gras (Jesaja 66,14).“<sup>45</sup>

„(Und die Gerechten der zukünftigen Welt) kehren (in den Zustand) ihrer Jugendtage zurück. Und wenn du dich darüber wundern solltest, komm und sieh, was mit Abraham und Sarah war, denn es heißt: Nachdem ich welkte, würde mir Lust? (Genesis 18,12). Und es ist geschrieben: Und sie sprach: Wer hätte es gesagt, (dass Sarah Kinder säugt! Genesis 21,7). (So) auch die Gerechten der kommenden Welt: Weil sie das Antlitz der Schekhinah sehen und sich vom Glanz der Allmacht (geburah) nähren ...“<sup>46</sup>

Das alte Ehepaar Abraham und Sarah kehrt in seine Jugendtage zurück, d.h. neue Vitalität erfüllt es nach dem Besuch der Engel. Diese Vitalität macht alles möglich, überwindet Unfruchtbarkeit jeglicher Art. In zwei anderen Midraschim wird angedeutet, dass die Schekhinah beim Gestalten des Embryos mitwirkte.<sup>47</sup>

*Ort der Erscheinung:* Goldberg zählt zu den Erscheinungsorten der Schekhinah das Heiligtum,<sup>48</sup> die Synagoge,<sup>49</sup> das Lehrhaus, vor allem aber die betende Gemeinde.<sup>50</sup> Denn die Schekhinah ist niemals an den Ort gebunden, sondern allein kraft der Gemeinde anwesend. Ihre Gegenwart hängt vom Verhalten der Gemeinde ab. Mit der Vorstellung von der Schekhinah im Heiligtum sind nie anthropomorphe Bilder verbunden. Sie wird als Wolke vorgestellt. Das Dasein der Schekhinah wird oft mit Licht verglichen. „Obgleich die Äußerungen der Rabbinen hierüber unverbindlich sind, darf man doch annehmen, dass man sich dies als Licht oder Glanz vorstellte, ähnlich wie bei der Schekhinah, die in offener Erscheinung in das Heiligtum herabkam.“<sup>51</sup>

*Michael und Gabriel:* Die Erscheinung der Schekhinah wurde oft von Engeln begleitet. Zwischen Engelwesen und der Schekhinah wurde genau unterschieden. Nach manchen



Midraschim ist die Schekhinah aber überall dort, wo der Engel Michael oder Gabriel oder beide zusammen erscheinen.

„Da erschien der Engel des Herrn (Exodus 3,2). R. [Rabbi, LSR] Jochanan sagte: Das ist Michael. R. [Rabbi, LSR] Chanina sagte: Das ist Gabriel. R. [Rabbi, LSR] Jose der Lange, an jedem Ort, an dem man ihn sah, sagte man: Dort ist unser heiliger Lehrer. So ist es auch an jedem Ort, an dem Michael gesehen wird, dort ist die Herrlichkeit der Schekhinah.“<sup>52</sup>

Das kann aber nur bedeuten, dass der eine oder der andere immer die Schekhinah begleitet.

„Da kamen die beiden Engel (Genesis 19,1). Hier heißt es Engel und weiter (oben) heißt es: Männer. Allein, oben, da die Schekhinah auf ihnen war ... waren es Männer. Als sich die Schekhinah von ihnen entfernte, zogen sie „Engel(gestalt)“ an.“<sup>53</sup>

## 6. Lk 1,24 im Kontext der frührabbinischen Mystik

Wenn wir die Erkenntnisse zusammenfügen, entsteht ein neuer Hintergrund, auf dem die Verhüllung Elisabeths verstanden werden kann. Der Kontext der Mystik und das Genießen vom Glanz der Schekhinah, resp. das Erleben der göttlichen Gegenwart, wird durch die Verhüllung Elisabeths präsent. Das bedeutet aber nicht, dass dieser Kontext nur hier bei Elisabeth zu vermuten wäre. Sowohl Anfang wie Schluss des Lk sind stark mystisch geprägt, so wie die Verklärung Jesu. Elisabeths Verhüllung offenbart den mystischen Zusammenhang, aber nur, wenn wir uns davon lösen können, ihr Tun als weibliches Verhalten einzustufen.

1. Das hapax legomenon *perikrybein* adäquat zu übersetzen, ist schwierig. Doch die kulturanthropologische Untersuchung des Schleiervokabulars der Antike zeigt, dass äusserst differenzierte und sehr viele Bezeichnungen für Kopfbedeckungen und für das Verhüllen verwendet wurden. Vor allem das Präfix *peri* weist auf einen Gestus hin, mit welchem ringsum, um etwas herum verhüllt wurde, was der Übersetzung „verbergen, verstecken“ nicht entspricht. Zusammen mit der aktiven Verbform und dem Pronomen *heauten* verstehe ich die Formulierung in 1,24b so, dass Elisabeth ihre Person, sich selbst verhüllte, ringsum ihr Gesicht bedeckte.

2. Dass eine Frau sich vor ihrem Mann im eigenen Haus verhüllt, erscheint nur dann schwer verständlich, wenn ihr Tun als weibliches, genderspezifisches Verhalten

eingestuft und die Tradition der Gotteserscheinung ausgeblendet wird. Bei einer mystischen Gottesschau bedeckte man seine Augen und senkte seinen Blick wie viele Beispiele des Ersten Testaments und der früh-rabbinischen Literatur belegen. Die Wucht des Gottesglanzes galt als gefährlich, so dass die Augen (und damit das Leben) geschützt werden mussten. Die Verhüllung des Gesichts lässt sich als Schutzfunktion (Apotropaikum) verstehen.

3. Elisabets Worte von V. 25 bestätigen, dass sie die Augen Gottes auf sich weiss. Der Kontext verweist auf ihre tiefe Frömmigkeit. Sie bedeckt sich aus Respekt vor dem Heiligen. In der früh-rabbinischen Mystik wird das Verhüllen des Hauptes bei Gotteserscheinungen nicht nur als Schutz, sondern auch als Zeichen des Respekts gefordert. Es gilt als nicht ehrerbietig, Gott sehen zu wollen. Als schlechte Beispiele werden mehrmals die Aaronsöhne Nadab und Abihu genannt, die Gott zu wenig Respekt entgegenbrachten.

Das respektvolle Verhüllen verweist damit doppelt in die Exodus-Erzählungen: wie Moses verhüllt sich Elisabet adäquat, sie handelt nicht wie die Söhne Aarons. Dieser Zusammenhang ist in Lk 1 mehrfach aufgenommen: Elisabet wird Aarontochter genannt (Lk 1,5). Sie ist eine Namensvetterin von Aarons Frau Eliseba (Exodus 6,23) und wird als Verwandte Marias/Mirjams (der Schwester Aarons und Mose) bezeichnet (Lk 1,36). Sowohl diese Einordnungen wie ihr Verhüllungsgestus bilden eine Brücke zur Exoduserzählung. Während ihre „Brüder“ in der rabbinischen Auslegung als Frevler gelten, da sie ihre Augen nicht bedeckten, verhüllt sich Elisabet respektvoll und adäquat.

4. Der Kontext der jüdischen Mystik findet sich im Lk mehrmals, so in der Erscheinung im Tempel (1,11), während die Gemeinde betet (1,10), und in der Bezeichnung des Engelwesens als Gabriel (1,19.26), da die Gegenwart Gottes auf der betenden Gemeinde ruhe und Gabriel (mit oder ohne Michael) als Begleiter der Schekhinah gilt. Die in 9,32 und 24,4 genannten beiden Männer in blitzenden Gewändern können ebenfalls als Begleiter der Schekhinah, als Gabriel und Michael, verstanden werden.

Lukas ließe sich im Kontext der Kontroverse um das Sehen der Schekhinah, wie sie bei den Rabbinen um 135 zu beobachten war, durchaus einordnen. Zacharias verstummt angesichts der Erscheinung: Er kann nicht darüber sprechen, was er gesehen hat. Elisabet verhüllt sich angemessen und findet Worte für ihr Erlebnis (1,25).

5. Es ist möglich, *synelaben* mit „sie empfang“ zu verstehen. Doch widerspricht dies dem übrigen Vorkommen im Neuen Testament und LXX, wo *syl-* nur dann diese

Bedeutung hat, wenn es durch weitere Ausdrücke zusätzlich präzisiert wurde. Es ist aber auch möglich, *synelaben* mit „sie erfasste, begriff“ zu übersetzen.

M.E. spiegelt die Offenheit des Verbes *syl-* hier die biologische Ungewissheit der Elisabeth wider. Auch nach der Erscheinung im Tempel, respektive einer Erscheinung, die Elisabeth gesehen hätte, blieb es für Elisabeth noch längere Zeit ungewiss, ob sie nun trotz ihres Alters schwanger würde. Die biologisch-körperliche Gewissheit hatte Elisabeth erst, als sie die ersten Kindsbewegungen spürte (1,41). Das unpräzisierte Verb beschreibt hier die Überwindung der Unfruchtbarkeit, die mehr ist, als einfach das Konstatieren einer erfolgten Befruchtung. Elisabeth nahm auf, erfasste, begriff – im körperlichen wie im geistig-geistlichen Sinn. Sie genoss den Glanz der Schekhinah, würden die späteren Rabbinen vielleicht dazu bemerkt haben.

6. Der Glanz der Schekhinah verleiht Fruchtbarkeit: wie Abraham und Sarah, so wurden Zacharias und Elisabeth in ihren alten Tagen fruchtbar, weil die göttliche Gegenwart auf ihnen ruhte (vgl. auch Manoah und seine Frau, Richter 13,22). Auch Maria wird durch den Glanz der Schekhinah schwanger (1,35).

Das Genießen vom Glanz der Schekhinah macht fruchtbar, weil es den ganzen Menschen nährt und belebt. Diese Vorstellung, die den Hintergrund für die späte Fruchtbarkeit des Ehepaars bildet, ist durch und durch theologisch und beruht gleichzeitig auf der sexuellen Fruchtbarkeit. Gerade weil die göttliche Gegenwart so intensiv und nahe ist, beginnen die Menschen aufzuleben, und jugendliche Vitalität durchströmt den Körper, was sich konkret in der Überwindung der Unfruchtbarkeit zeigt.

## 7. Offene Fragen

Elisabeth macht wenige Worte (1,25) und verhüllt ihr Gesicht vor dem Glanz Gottes, den die jüdische Mystik wenig später Schekhinah nennt. Elisabeth könnte also Mystikerin genannt werden, Ahnfrau vieler bedeutender Mystikerinnen des Christentums. Doch die Theologiegeschichte verlief anders. Die Informationen des Lukas wurden nicht sorgfältig aneinandergereiht, sie erwiesen sich als zu spärlich, um die Bedeutung Elisabeths herauszustellen. Während Zacharias zu Beginn verstummt, was für sein mystisches Erlebnis spricht, erhält er von Lukas später Gelegenheit, ausführlich zu singen (1,67-80). Es ist bedauerlich, dass Lukas der Elisabeth keine Gelegenheit gab, ihr Erlebnis gleich deutlich mitzuteilen. Oder sollen wir mit einigen alten Textzeugen Elisabeth als Prophetin des Magnificats verstehen?<sup>54</sup>

Die Frage bleibt zudem, warum Lukas keine Gotteserscheinung bei Elisabet berichtet. Er überlieferte ihren Jubel (1,25), der voraussetzt, dass sie die göttliche Gegenwart erlebt hat. Die Hörerinnen und Hörer dieses Textes im ausgehenden 1. und 2. Jahrhundert haben sehr wahrscheinlich verstanden, was Elisabet genau tat und warum sie es tat. Dennoch schmälert das Schweigen über ihr Sehen des Glanzes diesen Jubel.

Oder sollen wir das tiefe Schweigen darüber als Höhepunkt der mystischen Eröffnung des Evangeliums interpretieren? Sollen wir unseren Wunsch nach Deutlichkeit und Licht vom Text kritisieren lassen, der Verhüllung und Schweigen als respektvolles Verhalten hinstellt? Geheimnis gegen Erklärung? Ost gegen West? Sicher können wir uns nicht einreden, dass Elisabets Gotteserfahrung aus literarisch-kompositionellen, dogmatisch-theologischen Gründen unerzählt geblieben sei. Lukas war in jeder Hinsicht geschickt genug, eine Möglichkeit einzuflechten, wenn er gewollt hätte. Wir können nicht umhin, Lukas hier zu verdächtigen, zu viel zu verschweigen.

---

<sup>1</sup> Zu der Rede Elisabets (1,25) siehe Claudia Janssen, Regene Lamb, „Das Evangelium nach Lukas. Die Erniedrigten werden erhöht.“ In: Kompendium Feministische Bibelauslegung, herausgegeben von Luise Schottroff und Marie-Therese Wacker, Gütersloh 1998, 513-526.

<sup>2</sup> Siehe dazu: Max Küchler, Schweigen, Schmuck und Schleier. Freiburg/ Göttingen 1986, 92-98; den kurzen Beitrag zu „Schleier“ von B. Rehfeldt, in: Die Religion in Geschichte und Gegenwart, Bd. V, Tübingen 1961, 1422.

<sup>3</sup> Der Sammelband „A Feminist Companion to Luke“, herausgegeben von Amy-Jill Levine (London/ New York 2002) dokumentiert diese Dichotomie. Beiträge darin, die Lk frauenfreundlich porträtieren: Robert J. Karris, Women and Discipleship in Luke (23-43); Ben Witherington III, On the Road with Mary Magdalene, Joanna, Susanna, and other Disciples – Lk 8.1-3 (133-139). Beiträge, die Lk als zurückbindend verstehen: Mary Rose D’Angelo, The *aner* question in Luke-Acts: Imperial Masculinity and the Deployment of Women in the Early Second Century, (44-69); Turid Karlsen Seim, The Virgin Mother: Mary and Ascetic Discipleship in Luke (89-105); Esther A. De Boer, The Lukan Mary Magdalene and Other Women Following Jesus (140-60). Andere AutorInnen des Sammelbandes äussern ein Unbehagen an der festgefahrenen Diskussion und suchen nach anderen Fragestellungen (wie Brigitte Kahl, Barbara E. Reid). Zur Ambivalenz siehe auch: Sharon H. Ringe, Luke. Louisville/ London/ Leiden 1995, 10-12.

- 
- <sup>4</sup> Walter Schmithals, Das Evangelium nach Lukas. Zürcher Bibelkommentar Neues Testament 1980, 28.31; vgl. auch Rainer Riesner, Prägung und Herkunft der lukanischen Sonderüberlieferung, in: Theologische Beiträge 24 (1993), 243.247.
- <sup>5</sup> So kritisiert Janssen das Übernehmen des Konzepts des „Liebespatriarchalismus“, die These der „Parusieverzögerung“ sowie die Vorentscheidung, Lukas als „Heidenchrist“ zu verstehen, siehe: Claudia Janssen, Elisabeth und Hanna – zwei widerständige alte Frauen in neutestamentlicher Zeit. Eine sozialgeschichtliche Untersuchung. Mainz 1998, 222.
- <sup>6</sup> Simone de Beauvoir, Das andere Geschlecht. Sitte und Sexus der Frau. Reinbek 1968.
- <sup>7</sup> Farideh Akashe-Böhme, Frausein – Fremdsein. Frankfurt 1993.
- <sup>8</sup> Claudia Janssen (Anmerkung 1), 135.
- <sup>9</sup> Harald Sahlin, Der Messias und das Gottesvolk. Studien zu Protolukanischen Theologie. Uppsala 1945, 94.
- <sup>10</sup> Josef Ernst, Das Evangelium nach Lukas. Regensburg 1977, 64.
- <sup>11</sup> Walter Schmithals, Das Evangelium nach Lukas. Zürich 1980, 25.
- <sup>12</sup> Walter Grundmann, Das Evangelium nach Lukas. Berlin 1934, 53.
- <sup>13</sup> Gerhard Schneider, Das Evangelium nach Lukas. Kapitel 1-10. Ökumenischer Taschenbuchkommentar zum Neuen Testament 3/1. Gütersloh 1977, 46.
- <sup>14</sup> Jakob Kremer, Lukasevangelium. Die neue Echter Bibel. Kommentar zum Neuen Testament. Würzburg 1988, 27.
- <sup>15</sup> Joseph A. Fitzmyer, The Gospel according to Luke (I-IX), New York 1981, 321.
- <sup>16</sup> François Bovon, Das Evangelium nach Lukas. Lk 1,1-9,50. Bd. III/1 Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament. Zürich 1989, 61.
- <sup>17</sup> Alfred Plummer, The Gospel according to S. Luke. International Critical Commentary Edinburgh 1951, 19.
- <sup>18</sup> „As far as we know the basic Jewish ... dress in antiquity was a tunic for both sexes. The well-dressed well-to-do wore it down to the ankles... The tunic was worn by both sexes, and quite probably a coat above it. Women usually wore sleeves at least to the elbow. And we must assume that older women, at least, wore a head covering.“ Ruth M. Green, A Brief History of Jewish Dress. London 2001, 19.
- <sup>19</sup> Henry G. Liddell and Robert Scott, A Greek-English Lexicon. Oxford 1968.
- <sup>20</sup> Johannes P. Louw and Eugene A. Nida (Herausgeber), Greek-English Lexicon of the New Testament, based on semantic domains. Vol. 2, New York 1988, 129. Sie erwähnen unter *kalypto* zwei Bedeutungsebenen, a) cover, b) keep secret.
- <sup>21</sup> Alfred Oepke, Art. *krypto*, in: Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, Bd. III, Stuttgart/ Berlin/ Köln 1990, 967.

<sup>22</sup> Anders verhält es sich mit der Kulturgeschichte des Hutes. In unserem Sprach- und Kulturraum gibt es sehr viele Bezeichnungen für verschiedenste Hüte (Melone, Zylinder, Mütze, Beret, Kappe etc.), doch kaum welche für verschiedene Verhüllungsformen mit Schleiern und Tüchern. Siehe dazu: Geschichte des Huts, in: dtv-Lexikon, Bd. 9. München 1972, 93-94.

<sup>23</sup> Lloyd Llewellyn-Jones, *Aphrodite's Tortoise. The Veiled Woman of Ancient Greece*. Swansea (Wales) 2003, 5.

<sup>24</sup> „... he stated that, their heads are covered for the long trek, but not veiled. Covered but not veiled – surely this is a contradiction in terms?“, Llewellyn-Jones, (Anmerkung 23) 8.

<sup>25</sup> Dionisius A. Agius, „Fashions and styles: Maltese women's head-dress“, in: Nancy Lindisfarne-Tapper, Bruce Ingham (HerausgeberIn), *Languages of Dress in the Middle East*. London 1997, 107-126.

<sup>26</sup> Ähnlich verhält sich die Sachlage für die Ikonographie und das Alte Testament. Siehe Hans W. Höning, *Die Bekleidung des Hebräers. Eine biblisch-archäologische Untersuchung*. Zürich 1957, 99. Auch Höning hält es für sinnlos, die im Alten Testament bezeugten Termini für Schleier, Hülle, Bedeckung mit Bildermaterial identifizieren zu wollen. Es gibt eine große Fülle von Bildern und Begriffen, doch sind sie nicht eindeutig zuzuordnen.

<sup>27</sup> John M. Boardman and Donna C. Kurtz, „Booners“, *Greek Vases in the J. Paul Getty Museum. Occasional papers on Antiquities 2*, Malibu 1986, 35-70 (36).

<sup>28</sup> Llewellyn-Jones (Anmerkung 23), 33. Vergleiche auch seine Tabelle „veil words found in the lexicographical sources“, ebd. 36.

<sup>29</sup> Darum schlägt Llewellyn-Jones vor, arabische Begriffe für Schleiertypen zu verwenden (wie *shaal*, *maghmuq*, *lithma*). Mit den vielfältigen arabischen Begriffen können die Abbildungen identifiziert werden: „...we need to adopt a common workable veil-vocabulary so that our investigation of the Greek veil can proceed without further complication or impediment.“ Llewellyn-Jones (Anmerkung 23), 35.

<sup>30</sup> „*Aidos* is a central component of the reasoning behind veiling as a symbol of modesty (of course), sexuality, invisibility, pollution, and status, and its influence on these issues (and others) cannot be overemphasized. In its most simplified form, *aidos* means „shame“ and „reserve“ and „modesty“ and „respect“, and it is frequently related to the concept of honour and self-awareness.“ Llewellyn-Jones (Anmerkung 23), 156.

<sup>31</sup> Llewellyn-Jones (Anmerkung 23), 173.

<sup>32</sup> Die gegenwärtigen Parallelen dazu sind wohl die Bilder der Gefangenen aus Abu Ghraid, Irak, die mit einem Sack über dem Kopf geschlagen und gefoltert wurden.

<sup>33</sup> „The verbs used for all of these actions are taken from the stem *kalyp-*, so that it is feasible to speak of heroes and warriors being ‚veiled’ by death, ‚veiled’ in grief, ‚veiled’ in dark night, and even ‚veiled’ by a wave.“ Llewellyn-Jones (Anmerkung 23), 307.

<sup>34</sup> Hans W. Hönig (Anmerkung 26), 100.

<sup>35</sup> Im Folgenden stütze ich mich auf die von Arnold M. Goldberg gesammelten und übersetzten Midraschim in: Arnold M. Goldberg, Untersuchungen über die Vorstellung von der Schekhinah in der frühen rabbinischen Literatur. Talmud und Midrasch. Berlin 1969.

<sup>36</sup> In der rabbinischen Literatur wird nicht von Gottesbegegnungen gesprochen. Gott offenbart sich oder zeigt sich in einer Erscheinung. Diese wird Schekhinah genannt. Der Name kommt von hebr. *schakan* für „ruhen, wohnen“. Die Erscheinung wird mit starkem, blendendem Licht, Sonne, Glanz verglichen.

<sup>37</sup> Jalqut Schimoni Proverbien §960 (zitiert nach Jelaudentu), in Goldberg (Anmerkung 35), Nummer 259.

<sup>38</sup> Leviticus rabba Pereq 27, §3, in Goldberg (Anmerkung 35), Nummer 236b.

<sup>39</sup> Goldberg (Anmerkung 35), 513-514.

<sup>40</sup> Goldberg (Anmerkung 35), 514.

<sup>41</sup> Exodus rabba Pereq 47, §5, in Goldberg (Anmerkung 35), Nummer 253.

<sup>42</sup> Tanchuma acharej 6, S. 29a, in Goldberg (Anmerkung 35), Nummer 257.

<sup>43</sup> Goldberg (Anmerkung 35), 527.

<sup>44</sup> bMoed qatan 9a, in Goldberg (Anmerkung 35), Nummer 251.

<sup>45</sup> Aggadat Bereschit 23, §4, S. 47, in Goldberg (Anmerkung 35), Nummer 248.

<sup>46</sup> Midrasch alpha beta, in Goldberg (Anmerkung 35), Nummer 277, siehe auch Schlomo Ahron Wertheimer, Batei Midraschot, 2 Bände. Jerusalem 1954, Band 2, 446.

<sup>47</sup> Genesis rabba Pereq 8, §9, 63, in Goldberg Nummer 349a; Tanchuma nassa 4,55 a, in Goldberg (Anmerkung 35), Nummer 350.

<sup>48</sup> Goldberg (Anmerkung 35), 471-480.

<sup>49</sup> Goldberg (Anmerkung 35), 503-508.

<sup>50</sup> Goldberg (Anmerkung 35), 500-503.

<sup>51</sup> Goldberg (Anmerkung 35), 475.

<sup>52</sup> Exodus rabba Pereq 2, §5, in Goldberg (Anmerkung 35), Nummer 338b.

<sup>53</sup> Genesis rabba Pereq 50, in Goldberg (Anmerkung 35), Nummer 335.

<sup>54</sup> Siehe im Apparat der Nestle-Aland-Ausgabe des griechischen Neuen Testaments. Dazu bemerkt Luise Schottroff: „Da im Zusammenhang von Lk 1,2 eine Erniedrigung (*tapeinosis*) der Maria nicht ausgemalt wird, ist es selbstverständlich, dass einige

Handschriften des Textes in Lk 1,46 statt „Maria“ „Elisabet“ schreiben, weil das Magnificat besser auf sie zu passen scheint als auf Maria.“ In: Schottroff, Lydias ungeduldige Schwestern. Feministische Sozialgeschichte des frühen Christentums. Gütersloh 1994, 279.

.....  
Dr. Luzia Sutter Rehmann ist Privatdozentin für Neues Testament an der theologischen Fakultät der Universität Basel/ CH. Sie ist am Projekt „Bibel in gerechter Sprache“ beteiligt mit der Übersetzung des Lukasevangeliums. Veröffentlichung unter anderem: Sabine Bieberstein, Ulrike Metternich, Luzia Sutter Rehmann (Herausgeberinnen): „Sich dem Leben in die Arme werfen. Auferstehungserfahrungen“, Gütersloh 2002.  
.....