

Christina Leisering

Susanna „im Garten“: Eine feministisch-intertextuelle Lektüre der Susannaerzählung

.....

Abstract:

The garden is a central motif in the Old Testament story of Susanna (Daniel 13). It reveals a lot about the gender issues of the story and provides insight into the different constructions of gender in the two versions of the text: the older Septuagint (= LXX) and the younger Theodotion (= Th) version. The following article offers an intertextual reading of the two versions of the story. With regard to the garden motif as a central metaphor of the text, Genesis 2-3 and the Song of Songs are focused on as important reference texts. The intertextual readings show that the older LXX version can be read as an objection against misogynist arguments of the Hellenistic-Roman period. But while the older LXX version can be understood as a harsh critique of patriarchal values, the Th version emphasizes traditional role images of women and tames the subversive tendency that the LXX version presented. In the light of these results, the long ignored LXX version should be brought back into the centre of discussion.

.....

Einführung: Susanna „im Garten“

„Und es pflanzte Gott, der HERR, einen Garten in Eden gegen Osten und er setzte dorthin den Menschen, den er geformt hatte.“ (Genesis 2,8)

Gott legt einen Garten an, damit der Mensch einen Lebensraum erhält.

Er schenkt dem Menschen Land, das die Grundlage für alles menschliche Leben auf der Erde darstellt.

Der Garten bietet dem Menschen alles, was er zu einem guten Leben braucht.

Gärten stellen in den biblischen Texten Orte mit einer besonderen Symbolkraft dar: Sie sind Stätten des göttlichen Gebotes und der göttlichen Ordnung, Symbole der idealen „paradiesischen“ Welt und nicht zuletzt Orte der Liebe, Erotik und Verführung.¹ Ein Garten als Schauplatz der Handlung ist nie zufällig gewählt, sondern weckt vielfältige

Assoziationen und eröffnet zahlreiche Bezüge zu anderen biblischen „Garten-Erzählungen“ und ihrer Motivik. Dass die Symbolik des Gartens äußerst schillernd ist, zeigen im Alten Testament die beiden überlieferten Fassungen der Susannaerzählung: Das Motiv des Gartens eröffnet in der älteren LXX-Fassung und der jüngeren Th-Fassung unterschiedliche intertextuelle Bezüge, auf deren Grundlage die Motivik jeweils eine unterschiedliche Bedeutung erhält.

„Susanna *beim Bade*“ – Das aus der Kunstgeschichte bekannte Motiv hat die Rezeption der biblischen Susannaerzählung bis heute entscheidend geprägt. Es ist sicher kein Zufall, dass die traditionelle Rezeptionsgeschichte gerade einen erotisch-pikanten Aspekt der Erzählung ins Zentrum stellt, gerecht wird diese Titelgebung den beiden Fassungen der Erzählung keineswegs. Die Rezeption der Erzählung unter dem Titel „Susanna beim Bade“ ist zum einen abzulehnen, da sich das Motiv des Bades allein in der jüngeren Th-Fassung, nicht aber in der älteren LXX-Fassung findet. Zum anderen wird auch in der Th-Fassung nicht von einem Bad Susannas, sondern allein von Badevorbereitungen berichtet.

Im Folgenden möchte ich mich dem biblischen Text neu zuwenden und ein Motiv in den Mittelpunkt rücken, dem bisher weniger Aufmerksamkeit geschenkt wurde: das Motiv des Gartens. Von „Susanna *im Garten*“ statt von „Susanna beim Bade“ zu sprechen stellt einen wichtigen Schritt dar, um sich mit den Geschlechterbildern *beider* Fassungen auseinandersetzen zu können. Gerade dass dieses Motiv in den beiden Fassungen sehr unterschiedliche Assoziationen weckt und verschiedene intertextuelle „Garten-Bezüge“ eröffnet, macht eine Analyse so spannend. Die Untersuchung verspricht dabei insbesondere Erkenntnisse über die Geschlechterbilder der beiden Fassungen, da das Motiv des Gartens eng mit der Figur Susannas verknüpft ist.² Ich werde die LXX-Fassung in ihrer Beziehung zur Paradieserzählung von Genesis 2-3 und die Bezüge der Th-Fassung zur *hortus conclusus*-Metaphorik des Hoheliedes lesen. Diese intertextuellen Lektüremöglichkeiten öffnen sich jeweils nur für eine der beiden Fassungen, da die LXX-Fassung keine Bezüge zur *hortus conclusus*-Metaphorik des Hoheliedes aufweist und die Th-Fassung die Bezüge zu Genesis 2-3 abschwächt und in ihrer Bedeutung verschiebt.

Eine Erzählung - zwei Fassungen

Die LXX-Fassung der Susannaerzählung (Sus) ist als ältere der beiden Fassungen anzusehen. Sie ist vermutlich in der Hasmonäerzeit um 120 v. Chr. entstanden. Auch wenn eine hebräische Vorlage möglich erscheint, bewegt sich die LXX-Fassung – wie

die Th-Fassung – ganz in der Bezugswelt der griechischen Septuaginta, die für beide Fassungen den intertextuellen Bezugsrahmen darstellt. Die sog. Th-Fassung (Sut), die fälschlicherweise auf den im 2. Jh. n. Chr. lebenden Theodotion zurückgeführt wurde, spiegelt die Tendenzen einer fortgeschrittenen hellenistisch-römischen Zeit. Mit ihren Anlehnungen an die antike Romantradition kann sie in die 1. Hälfte des 1. Jh. n. Chr. datiert werden.³ Wie die folgenden Ausführungen darlegen, handelt es sich bei der Th-Fassung um eine planmäßige und in sich konsistente Veränderung der älteren LXX-Fassung, durch die „Unterhaltung“ und Spannung in den Mittelpunkt gerückt und die Geschlechterbilder den herrschenden sozialen Normen angepasst werden. Kann die ältere LXX-Fassung als ein Zeugnis für die Gottesfurcht und Stärke einer Frau und als harsche Kritik an der (männlichen) Institution der Ältesten gelesen werden, schwächt die Th-Fassung die autoritätskritischen Züge der Erzählung deutlich ab. Das Motiv der badenden Frau, das die Th-Fassung deutlich von der LXX-Fassung unterscheidet, rückt die Frauenfigur zwar stärker in den Mittelpunkt, allerdings nur um den Preis eines erotisierten und domestizierten Frauenbildes.⁴

1. Der zweite Sündenfall? Die LXX-Fassung der Susannaerzählung und Genesis 2-3

„Und das Erstaunliche (werdet ihr erkennen), wenn ihr hört, wo der Kampfplatz sich öffnete: im Garten, wo die Schlange die Eva verführte.“⁵

Bereits Johannes Chrysostomus hat festgestellt, dass der Schauplatz der Handlung in der Susannaerzählung bemerkenswert ist: Wie Eva sich in Genesis 2-3 im Garten „verführen“ lässt, so wird nun Susanna von den Ältesten in „Versuchung“ geführt, von der verbotenen „Frucht“ zu kosten. Dieses Bild Susannas als „zweiter Eva“ zieht sich von den Kirchenvätern durch die Kunstgeschichte bis hin zur modernen Exegese. So malte Albrecht Altdorfer (1480-1538) Susanna mit einer unangetasteten Frucht in den Händen und Ludovico Carracci zitiert in seinem Gemälde „Susanna und die Ältesten“ (1616) mit Susannas Pose Michelangelos Eva aus der „Verführungsszene“ der Sixtinischen Kapelle.⁶

Die folgende intertextuelle Lektüre möchte die LXX-Fassung der Susannaerzählung neu im Licht von Genesis 2-3 lesen und deuten. Dabei soll allerdings nicht – wie dies bei den Kirchenvätern nachzulesen ist – die Unschuld Susannas im Gegensatz zur Sünde Evas herausgestellt werden. Vielmehr soll nach den Geschlechterbildern gefragt werden, die im intertextuellen Spiel entstehen und durch dieses festgeschrieben werden. Dabei ist es von entscheidender Bedeutung, dass nicht der Text von Genesis 2-3 selbst, sondern die

bereits früh einsetzende, misogynen Rezeptionslinie dieses Textes die Basis für die intertextuellen Bezüge bildet.⁷ Darauf wird am Ende der Lektüre zurückzukommen sein.

1.1. Intertextuelle Lektüre

Leben in Eden: Im Garten

Der Garten Eden wird von Gott angelegt, damit der Mensch einen Lebensraum erhält (vgl. Genesis 2,8). Der Mensch kann daher nur so lange im Garten verweilen, wie er sich an die Gebote seines „Lehnsherrn“ hält. Gerade in Gärten ist der Mensch so verpflichtet, die Gesetze Gottes zu wahren.

Susanna befindet sich wie Eva in einem Garten, der mit dem Lexem παράδεισος bezeichnet wird. Sie und Joakim leben in geradezu paradiesischen Verhältnissen, wenn sie neben einem Haus, vier Kindern und zahlreichen Bediensteten auch einen Garten besitzen. Susanna wandelt dabei im Garten auf den Wegen Gottes, wenn es in V.7 heißt: „als sie *umherging im Garten ihres Mannes gegen Abend*.“ So wie JHWH in Genesis 3,8 *gegen Abend* (τὸ δειλινόν) *im Garten* (παράδεισος) *umhergeht* (περιπατέω), so geht auch Susanna umher, wenn sie in die Erzählung eingeführt wird. Das Verb περιπατέω „umhergehen“ kennzeichnet in den biblischen Texten oftmals einen gottesfürchtigen Lebenswandel (vgl. z.B. 2 Könige 20,3; Sprüche 8,20). Auf diese Weise wird Susanna als eine Frau gezeichnet, die auf den Wegen JHWHs wandelt und seinen Lehren folgt. Wenn Susanna später vor Gericht gestellt wird und auf diese Weise für eine Zeit aus dem Garten verbannt ist, lässt sich bereits vorausahnen, dass ihr der Weg in den Garten nicht für immer versperrt sein wird. Da in der weisheitlichen Tradition ein gottesfürchtiges Leben nach dem Gesetz als ein „Leben-in-Eden“ verstanden wird (vgl. z.B. Sirach 40,27), stellt Susannas Rückkehr in den Garten eine weisheitstheologische Notwendigkeit dar: Ihr ist der Weg zurück ins Paradies am Ende der Erzählung nicht versperrt.

Das göttliche Gebot: Leben und Tod

Die Einhaltung des göttlichen Gebots ist eines der zentralen Themen der Paradieserzählung. Wie Eva steht auch Susanna vor einer Entscheidung zwischen Gut und Böse, zwischen der Wahrung oder dem Bruch mit den Geboten JHWHs. Dabei wirkt die Situation äußerst konstruiert, wenn die Ältesten Susanna die Möglichkeit eröffnen, den Versuch der sexuellen Nötigung abzulehnen und die Anklage vor Gericht zu wählen. Erst durch diesen Entscheidungsspielraum Susannas entsteht aber eine Parallele zu Genesis 2-3: Eva und Susanna müssen sich entscheiden, ob sie dem Gebot

Gottes folgen oder nicht. Wenn Susanna den unrechten Geschlechtsverkehr ablehnt und das Ansinnen der Ältesten als „Sündigen vor Gott“ bezeichnet (vgl. Sus V.23), wird mit dem Verb ἁμαρτάνω, „sündigen“ die Rezeptionsgeschichte von Genesis 2-3 aufgerufen. Während im Text von Genesis 2-3 nie von „Sünde“ die Rede ist, hat bereits die frühe Rezeptionsgeschichte die „Sünde“ Evas in den Mittelpunkt gerückt und die zweite Schöpfungserzählung als Erzählung vom Sündenfall tradiert (vgl. z.B. Sirach 25,24). Dabei interpretiert Susanna in ihrer Antwort, ganz im Sinne von Genesis 2,17, die Konsequenzen des Sündigens als Tod (θάνατος) für den Menschen (vgl. Sus V.22): So wie Gott den *Tod* für das Übertreten seines Gebotes in Genesis 2,17 ankündigt, so deutet auch Susanna die Sünde gegen Gott als ihren *Tod*. Die Susannaerzählung greift damit eine Kernaussage von Genesis 2-3 auf: „Halten der Gebote bedeutet *Leben*, Übertreten der Gebote *Tod*.“⁸

Auch die Ältesten stehen in einer Entscheidungssituation: Es liegt in ihrer Hand, ihrem Amt entsprechend die Gebote zu wahren oder die Wege JHWHs zu verlassen und ihrer Begierde nachzugeben. Nachdem sie sich für den Gebotsübertritt entschieden haben und sich der sexuellen Nötigung sowie der Falschaussage vor Gericht schuldig gemacht haben, erwartet sie – wie Adam und Eva – am Ende der Erzählung eine „Gerichtsverhandlung“ mit „Strafprüchen“. Die beiden Ältesten treten damit nicht nur in die Nachfolge Adams und Evas, sondern auch in die Nachfolge der Schlange, die in der Rezeptionsgeschichte als „Verführer“ Evas zunehmend sexualisiert und dämonisiert wurde. Schon Anton Scholz stellte 1892 die – stets einen Kern Wahrheit enthaltenden – Lügen der Ältesten in die Tradition der Paradiesschlange.⁹ In der modernen Exegese deutet Sarah J.K. Pearce die Knebelung der Ältesten in diesem Sinne, da das Knebeln die verbreitete Vorgehensweise gegen Dämonen gewesen sei.¹⁰ Darüber hinaus tritt in der Susannaerzählung bei der Strafverkündigung ein Engel in Erscheinung und die Strafen werden durch Schwert (vgl. ῥομφαία in Sus V.59 und Genesis 3,24) und Feuer vollzogen: Die abschließenden Szenen von Gericht und Strafe scheinen an Genesis 3 angelehnt zu sein.

Der Sündenfall der Ältesten: Von Verführern und Verführten

In seiner Anklagerede in Sus V.56 hält der junge Prophet Daniel den Ältesten vor, dass die Schönheit sie verführt habe (τὸ κάλλος σε ἠπάτησεν). Diese Aussage zielt nicht darauf ab, Susanna in *blaming the victim*-Manier die Schuld für das Begehren der Ältesten zuzuschieben, sondern die Ältesten für ihre falsch ausgerichtete Begierde zur Rechenschaft zu ziehen. Die Aussage Daniels erinnert durch die Verwendung des Verbs ἁπατάω, „verführen / täuschen“ und einen parallelen Satzbau an Evas „Selbst-

Entschuldigung“ aus Genesis 3,13: „Die Schlange hat mich verführt...“ (ὁ ὄφις ἠπάτησέν με). So wie Eva durch die Schlange verführt / getäuscht wurde, so haben sich auch die Ältesten durch die Schönheit (κάλλος) Susannas verführen / täuschen lassen. Nicht nur die Ältesten, sondern auch Eva kommt durch die Schönheit zu Fall, wenn der verbotene Baum in Genesis 2,9 und 3,6 als überaus *schön* und verlockend beschrieben wird. Ähnlich wie die beiden Ältesten kann Eva dem verführerischen Anblick nicht widerstehen, das Begehren nach der Frucht des Baumes ist stärker als ihre Gottesfurcht. Ist in Genesis 3 die Anwesenheit einer dritten Kraft (der Schlange) vonnöten, um Eva die Schönheit des Baumes deutlich zu machen und sie zu verführen, so verschiebt sich diese Konstellation in der Susannaerzählung in ironischer Weise, wenn die Ältesten gleichzeitig Verführer und Verführte darstellen: Die beiden Ältesten-Richter wollen Susanna „verführen“, sind aber in Wirklichkeit selbst schon zu Verführten der Schönheit geworden.¹¹

Begehren und Verführung / Täuschung stellen zentrale Themen beider Erzählungen dar. Die Susannaerzählung nimmt nicht allein den Topos des Begehrens aus Genesis 2-3 auf, sondern greift auf die frühe Rezeptionsgeschichte der Paradieserzählung zurück, die den „Sündenfall“ bereits als eine sexuelle Übertretung deutete.¹² (Sexuelles) Begehren und Sünde werden auf diese Weise in beiden Erzählungen untrennbar miteinander verbunden. Analog zur Rede vom „Sündenfall Evas“ kann die Susannaerzählung daher als ein „Sündenfall der Ältesten“ bezeichnet werden. Auf diese Weise durchbricht die Erzählung die intrinsische Verbindung von Frau und Sünde: Die Neigung zur Sünde lässt sich nicht aus dem Geschlecht ableiten, sondern beruht auf der Entscheidung jedes Einzelnen.

Scham-los: Nacktheit und Unschuld

„Und es waren die zwei nackt, der Adam und seine Frau, aber sie schämten sich nicht.“ (Genesis 2,25)

Nacktheit ohne Scham ist ein zentrales Motiv von Genesis 2-3. Es ist kennzeichnend für die Paradieserzählung, da in den meisten anderen biblischen Texten (öffentliche) Nacktheit negativ besetzt ist: Nacktheit in der Öffentlichkeit wird mit offener Sexualität assoziiert und als Verstoß gegen die sozialen Normen gewertet. Scham ist die erwartete und geforderte soziale Reaktion.¹³ Genau diese „Erkenntnis“, die eigentlich im Prozess der kulturellen Sozialisation entsteht, setzt nach dem Gebotsübertritt bei Adam und Eva ein: Auf das Erkennen der eigenen Nacktheit folgt sofort das Bedecken mit einem Schurz (vgl. 3,7) und später mit Kleidern (vgl. 3,21). Dass diese Kleider den ersten

Menschen von Gott gegeben werden, festigt die Verbindung von Nacktheit und Schande noch: Das Bedecken von Nacktheit wird als göttliche Anweisung dargestellt.

Wenn die Ältesten-Richter in Sus V.32 anordnen, Susanna vor der versammelten Gemeinde zu entblößen (ἀποκαλύπτω), werden Nacktheit und Scham auch in der Susannaerzählung zu einem bedeutenden Thema. Statt sich den gesellschaftlichen Erwartungen entsprechend zu schämen, klein zu machen oder ihren Körper zu verbergen, *richtet* Susanna ihren Körper in aller Öffentlichkeit und unter den Händen der Ältesten *auf* (ἀνακύπτω):¹⁴ Deutlicher kann die Verbindung von weiblicher Nacktheit und Scham / Schande kaum zurückgewiesen werden. Gleichzeitig werden Nacktheit und Unschuld in einer Weise miteinander in Verbindung gesetzt, wie es sie biblisch nur vor dem Sündenfall gegeben hat. Da Susanna die Gebote JHWHs nicht übertreten hat, muss sie sich aufgrund der erzwungenen und ihr zu Unrecht auferlegten Nacktheit nicht schämen: Ihr Aufrichten stellt eine Demonstration ihrer Unschuld dar. Zumindest symbolisch kehrt Susanna *vor* den Sündenfall zurück: Einer Rückkehr ins „Paradies“ steht nichts im Wege.

1.2. Die Susannaerzählung, Genesis 2-3 und der Diskurs um das Wesen „der Frau“

Keine Erzählung hat das christliche Frauenbild so nachhaltig beeinflusst wie die Erzählung vom „Sündenfall“ Evas. Schon mit Jesus Sirach (vgl. Sirach 25,24) setzt eine Rezeption ein, die Eva für die Sünde und den Tod in der Welt verantwortlich macht und dies auf alle Frauen überträgt. In frühjüdischen und christlichen Schriften von Philo über die Apokalypse des Mose bis hin zu den (nach) paulinischen Briefen wird diese Deutung gefestigt und der Sündenfall zunehmend als eine sexuelle Übertretung verstanden, „die bewusst mit dem Gedanken spielt, dass Eva durch die (männliche) Schlange ihrer Jungfräulichkeit beraubt worden ist“ (vgl. 4 Makkabäer 18,7-8; 2 Korinther 11,2-3). Eva wird so schon in der frühjüdischen Rezeptionsgeschichte zu einer Figur, die die Natur aller Frauen definiert. Die Susannaerzählung versucht keine Neuinterpretation oder gar Gegen-Lektüre des Genesistextes. Ihr geht es weniger um den Genesistext selbst als um eine Auseinandersetzung mit der dominanten misogynen Auslegungstradition. Dies zeigt sich im Besonderen in der Aufnahme der Sündenfallvorstellung und des (sexuellen) Verführungsmotivs. Die Susannaerzählung kann so als eine Auseinandersetzung mit den *Genesisinterpretationen* ihrer Zeit und als ein Dokument in der frühjüdischen Diskussion um die Rolle und das Wesen „der Frau“ verstanden werden.¹⁵

Im Vergleich zu den frauenfeindlichen Argumentationsmustern der hellenistisch-römischen Zeit lassen sich in der Susannaerzählung etliche Gegenpositionen aufzeigen. Ich möchte im Folgenden auf die Neigung „der Frau“ zur Sünde, die Verbindung von Frau und (sexuellem) Begehren sowie die Rede von Frauen als dem „schwächeren“ Geschlecht näher eingehen:

Die frühe Rezeptionsgeschichte von Genesis 2-3 ist vor allem durch die Vorstellung geprägt, dass „die Frau“ eine größere *Neigung zur Sünde* zeige. Mit Sirach 25,24 und Apokalypse des Mose 32,2 wird die Sünde zu einem „Stammfrauenparadigma“:¹⁶ „Die Frau“ wird zum Ursprung der Sünde in der Welt erklärt. Der Gesetzesbruch Evas wird darüber hinaus schon in Genesis 2-3 eng mit dem Gegensatz „Tod – Leben“ verknüpft. Auch dieser wird in der frühen Rezeptionsgeschichte zunehmend frauenfeindlich ausgelegt: Die Frau habe nicht nur die Sünde, sondern auch Krankheit, Leid und Sterblichkeit über die Menschen gebracht (vgl. z.B. Sirach 25,24, Apokalypse des Mose 9,2; Vita Adam et Evae 35,2; 44,2f.). Die Susannaerzählung stellt dieses Bild auf den Kopf. Hier sind es die männlichen Ältesten-Richter, die den Gesetzesbruch begehen und mit Gesetzlosigkeit und Sünde in Verbindung gebracht werden (vgl. Sus V.5B.28.32.52.59). Susanna dagegen übertritt – selbst im Angesicht von Tod und öffentlicher Schande – Gottes Gebote nicht. Es wird vielmehr explizit hervorgehoben, dass sie die Sünde ablehnt (vgl. V.23) und die Gesetzlosigkeit der Ältesten nicht duldet (vgl. V.57). Diese Ablehnung des Gesetzesbruchs verheißt ihr am Ende der Erzählung das Leben und ermöglicht ihre Rückkehr in den Garten, während auf die Sünden der Ältesten der Tod folgt. Leben und Gebotstreue werden auf diese Weise mit einer Frau, Tod und Sünde dagegen mit zwei Männern verbunden.

Wurde in der Rezeptionsgeschichte von Genesis 2-3 die Sünde der ersten Frau bereits früh sexuell konnotiert und weibliche Sexualität zum Ursprung der Sünde und zur Gefahr für den Mann erklärt, bricht die Susannaerzählung mit dieser Verknüpfung, wenn sie zwei Älteste gleichzeitig in der Rolle der (sexuellen) „Verführer“ und „Verführten“ zeichnet. Durch den Gestus des Aufrichtens (vgl. Sus V.35) bricht Susanna darüber hinaus mit der Verbindung von weiblicher Nacktheit und Sünde. Das Aufrichten ihres Körpers vor den Blicken der Anwesenden und unter den Händen der Ältesten demonstriert nicht nur ihre Unschuld, sondern auch, dass Gottesfurcht und Gesetzestreue über sozialen Konventionen stehen: Da sie vor Gott nichts Unrechtes getan hat, braucht sie sich auch vor den Menschen nicht zu schämen. Die Sünde entsteht nach der Susannaerzählung durch die Taten von zwei Männern, während eine Frau sich der Gesetzlosigkeit mutig entgegenstellt.

Die Verbindung der Frau mit dem (*sexuellen*) *Begehren* hängt eng mit der Gleichung „Frau = Sünde“ zusammen, da das Begehren und die damit verbundene mangelnde Beherrschung der Sinne von Denkern wie Philo (vgl. *De Opificio Mundi* LIII 152) als Ursprung der Sünde verstanden wird. Der Rezeptionsgeschichte von Genesis 2-3 folgend ist „die Frau“ ihrem Wesen nach nicht nur leichter verführbar, sondern ihre Sexualität wird auch zu einer ständigen Gefahr für den Mann: Die Frau wird von der leicht Verführbaren zur gefährlichen Verführerin, zur *Femme fatale*, vor deren Sexualität sich der Mann ständig in Acht nehmen muss.¹⁷ In der Susannaerzählung wird in Bezug auf diese typisierenden Geschlechterbilder ein geradezu antithetisches Bild gezeichnet: Während Susanna keinerlei Anzeichen von (sexueller) Begierde zeigt und das Ansinnen der Ältesten aus Gottesfurcht zurückweist, lassen sich die Ältesten-Richter nicht nur von ihren sexuellen Leidenschaften beherrschen, sondern stellen auch eine ständige Gefahr für das andere Geschlecht dar: Bevor Susanna sich gegen ihre Gesetzlosigkeit wehrt, haben sie schon zahlreiche andere Frauen der Gemeinschaft zu Fall gebracht (vgl. *Sus V.57*). Statt die negativen Aspekte weiblicher Sexualität oder das Verführungspotenzial von Frauen hervorzuheben, unterstreicht die Susannaerzählung die Gefahren männlicher Sexualität für Frauen.¹⁸

Die leichte Verführbarkeit der Frauen und ihre Neigung zur Sünde wird in den frauenfeindlichen Argumentationen des hellenistisch geprägten, antiken Judentums immer wieder auf die mangelnde Rationalität und Selbstkontrolle von Frauen zurückgeführt, die moralisch und intellektuell als *das „schwächere“ Geschlecht* gelten.¹⁹ So wird Eva als Erstverführte unter anderem bei Philo zum Inbegriff für die Wankelmütigkeit und fehlende Urteilskraft aller Frauen (vgl. *De Opificio Mundi* LV 156), und der Aristeasbrief schreibt Frauen eine schwache Natur und eine Neigung zu Trugschlüssen zu (vgl. *Aristeasbrief* 250). Diese Denkmuster entsprechen der bereits früh verbreiteten Vorstellung von den Verführungskünsten als „Waffen der Frauen“: Da die Frau mit ihrem Verstand den Mann nicht auf offene Weise bezwingen könne, versuche sie es mittels Intrige, List und Täuschung (vgl. z.B. *Testament des Ruben* 5,1-4; *3 Esra* 4,13-41). Susanna lässt sich in ihren Entscheidungen und Reden weder durch Emotionen noch durch Begehren beeinflussen. Vielmehr wird sie als rational abwägende, weise Frau dargestellt, die die Situation gut einzuschätzen weiß und ihre Entscheidung zu begründen versteht. Im Gegensatz zu den Ältesten, deren Handeln auf Täuschung und Lügen aufbaut, wird sie so als moralische und intellektuelle Autorität dargestellt. Die Männer, nicht die Frauen, stellen so das moralisch „schwächere Geschlecht“ dar.²⁰

1.3. Susanna – eine „zweite Eva“?

Eva, die „Mutter aller Lebendigen“ (Genesis 3,20), wird in der Rezeptionsgeschichte der Paradieserzählung zum Inbegriff „der Frau“ schlechthin, so dass durch sie die Natur und das Wesen aller Frauen definiert werden. Diese Rezeptionsgeschichte ist in Genesis 2-3 bereits angelegt, wenn Eva bis zu ihrer Benennung in Genesis 3,20 stets nur als ἡ γυνή bezeichnet wird. Ein solcher Repräsentationscharakter kommt auch Susanna zu, die nicht nur als „die Jüdin“ (Sus V.22), „Tochter Israels“ (V.48) und „Tochter Judas“ (V.57), sondern auch mehrfach als ἡ γυνή bezeichnet wird (vgl. die dreimalige Verwendung in V.7 sowie V.10.29.30.31). Dass Susanna direkt vor ihrer Gefährdung durch die Ältesten in einem Satz, der ihre Unschuld betont (vgl. V.10), sowie zu Beginn der Gerichtsverhandlung in einer Aussage, die ihren bisherigen Lebensstatus durch das Adjektiv τρυφερά als paradiesähnlich beschreibt (vgl. V.30f.), einfach als „die Frau“ bezeichnet wird, kann im Kontext der zahlreichen Anspielungen auf Genesis 2-3 durchaus als bedeutsam gewertet werden.²¹ Will die Susannaerzählung der misogynen Rezeption der Evafigur etwas entgegensetzen, muss ihre Protagonistin sich ebenfalls durch einen repräsentativen Charakter auszeichnen: Die „Schwäche“ Evas kann demnach weder auf Susanna noch auf „die Jüdin“ an sich übertragen werden.

Die Susannaerzählung kann mit einer Protagonistin, die metonymisch für „die Jüdin“ steht, als Einspruch gegen die misogynen Argumentationsstrukturen gelesen werden, die bereits im antiken Judentum zur dominanten Auslegungsgeschichte von Genesis 2-3 gehören. Es erscheint allerdings problematisch, Susanna in Folge als Antithese zur Figur Evas zu lesen.²² Diese Deutung würde Susanna in die Nähe Marias rücken, die in der christlichen Wirkungsgeschichte zum Inbegriff der „zweiten Eva“ wurde.²³ Eine solche Deutung ist zum einen problematisch, da die Handlungen Susannas weniger im Licht der Eva des Genesistextes, als vor dem Hintergrund der frühen Rezeptionsgeschichte von Genesis 2-3 als eine Umkehrung gedeutet werden müssen. Das Verhältnis von Susanna zur Eva des biblischen Textes ist immer schon ein gebrochenes: Die Susannaerzählung verrät nichts über ihre eigene Sicht auf die Evafigur. Zum anderen ist die Rede von einer „zweiten Eva“ an sich hoch problematisch, da sie die misogynen Deutung von Genesis 2-3 als Sündenfall Evas unhinterfragt stehen lässt und ein Gegenüber von böser und guter Frau konstruiert, das für das christliche Frauenbild in der Gegenüberstellung von Eva und Maria prägend war. Dieses Frauenbild ist eine androzentrische Projektion, die Frauen in Heilige und Sünderinnen aufteilt, und konkrete Frauenexistenzen zwischen diesen Polen nicht mehr wahrnehmen kann.²⁴ Eine reflektierte feministische Lektüre

sollte daher den Einspruch der Susannaerzählung gegen die misogynen Rezeptionsgeschichte von Genesis 2-3 betonen und Bezeichnungen Susannas als Umkehrung bzw. Antithese der ersten Frau oder als „zweite Eva“ vermeiden.

Die misogynen Rezeptionsgeschichte von Genesis 2-3 hat bis heute Auswirkungen auf das christliche Frauenbild. Umso bedeutender erscheint es, die Susannaerzählung als innerbiblische, und innerjüdische, Gegenstimme wahrzunehmen. Sie macht deutlich, dass das antike Judentum nicht durch ein einheitliches – oder gar einheitlich negatives – Frauenbild bestimmt war, sondern dass die „Natur“ und die Rolle der Frau heftig umstritten waren.

2. „Schließt die Tore des Gartens“ (Sut V.17): Die Th-Fassung der Susannaerzählung und die *hortus conclusus*-Metaphorik des Hoheliedes

„Ein verschlossener Garten (bist du), meine Schwester Braut, ein verschlossener Garten, eine versiegelte Quelle.“ (Hohelied 4,12)

Der Körper der Geliebten wird im Hohelied als ein Garten beschrieben, der verschlossen ist. Diese Repräsentation des Frauenkörpers als Garten greift auf die Metaphorik des *hortus conclusus* zurück, die sich von altorientalischen und biblischen Texten durch die Kunstgeschichte bis in die moderne Literatur zieht.²⁵ Der Garten zeichnet sich als Metapher für den weiblichen Körper vor allem dadurch aus, dass er (durch ein Tor) geöffnet und geschlossen werden kann. Tertium Comparationis dieser Metapher für den Frauenkörper ist die Vagina, die in der Antike als mundähnliches Körperteil verstanden wurde, das geschlossen und geöffnet werden konnte.²⁶ Dabei bietet sich der Garten als Metapher in besonderer Weise für Erzählungen um Liebe und sexuelles Begehren an, da er nicht nur als ein Metapher für den weiblichen Körper verwendet werden kann, sondern auch einen typischen Ort für das Treffen zwischen Liebenden darstellt.²⁷ Im Folgenden sollen die *hortus conclusus*-Metaphorik des Hoheliedes und der Th-Fassung analysiert und zusammengelesen werden.

2.1. „Mein Geliebter steige herab in seinen Garten“ (Hohelied 4,16): *Hortus conclusus*-Metaphorik im Hohelied

Dem Garten kommt im Hohelied zweifache Bedeutung zu: Zum einen ist er der Ort, an dem sich die Liebenden treffen, ein klassischer *locus amoenus*, an dem Intimität, Erotik und Zweisamkeit sich inmitten lieblicher Blumen, köstlicher Öle und schwerer Düfte

entfalten können. Zum anderen stellt er eine Metapher für den Frauenkörper dar: Die Aufforderung an den Geliebten, in den Garten hinabzusteigen, hat eindeutig sexuelle Konnotationen.²⁸ Dies wird besonders in Hohelied 4,12-5,1 deutlich:

„Ein geschlossener Garten (bist du), meine Schwester Braut, ein geschlossener Garten, eine versiegelte Quelle. [...] Erwache Nordwind! Und komme Südwind! Durchwehe meinen Garten! Und meine Düfte sollen strömen! Mein Geliebter steige herab in seinen Garten und esse von der Frucht seiner Obstbäume. Ich komme in meinen Garten, meine Schwester Braut, ich pflücke meine Myrrhe mit meinen Balsamölen, ich esse mein Brot mit meinem Honig, ich trinke meinen Wein mit meiner Milch [...].“

Nicht nur das Bild des Gartens, sondern auch das Essen der Früchte und das Pflücken von Myrrhe sind sexuell aufgeladene Bilder. Wenn der Geliebte in Hohelied 6,2 in seinen Garten geht, um Lotusblumen zu pflücken, wird ebenfalls mit sexuellen Konnotationen gespielt: Bis heute hat sich die Metaphorik des „Pflückens“ einer „Blume“ in dem Wort „de-florieren“ erhalten. Durch diese Bildsprache kann das Hohelied Intimität und sexuelle Vereinigung suggerieren, ohne Sexualität konkret zu beschreiben.

In Hohelied 4,12 wird die Geliebte als ein „geschlossener Garten“ (κῆπος κεκλεισμένος) bezeichnet. Dieses Bild vom *hortus conclusus* hat weder etwas mit Jungfräulichkeit noch mit monogamen Ehevorstellungen zu tun, da im Hohelied Ehe, Keuschheit und Jungfräulichkeit keinen Wert an sich darstellen. Vielmehr lehnt sich die Geliebte in Hohelied 1,6 gegen die androzentrische Moral ihrer Brüder auf, die sie auffordern, ihren „Weinberg“ zu hüten. Der verschlossene Garten ist daher kein Bild für Keuschheit, für die exklusiven Nutzungsrechte eines „Besitzers“ oder gar dafür, Frauen in geschlossene Räume zu verbannen. Er kann vielmehr als eine Unzugänglichkeitsmetapher verstanden werden, die die Reize der Geliebten und die Sehnsucht nach dem Zusammensein steigert.²⁹ Der verschlossene Garten ist so ein Bild für die Zweisamkeit und Intimität des Liebespaares und Hinweis auf einen Ort, zu dem kein anderer Zutritt hat.

In Hohelied 5,2-6 geht die Metapher des verschlossenen Gartens mit Bildern des Öffnens und Schließens einher, die im Rahmen einer Tür-Metaphorik aufgenommen werden. In Hohelied 5,2-6 heißt es:

„Ich schlafe, aber mein Herz ist wach. Die Stimme meines Geliebten klopft an die *Tür*: *Öffne mir*, meine Schwester, meine Nächste, meine Taube, meine Makellose! [...] Mein Geliebter streckte seine Hand durch die Öffnung. Und mein Leib bebte ihm entgegen. Ich stand auf, um meinem Geliebten zu *öffnen*. Meine Hände tropften von Myrrhe, meine Finger voller Myrrhe (legte ich) auf die Hände des Riegels. Ich *öffnete* meinem Geliebten.“

Die Tür kann, ähnlich wie der Garten, als Metapher für die Vagina gedeutet werden. Sie markiert die Grenze zwischen innen und außen, Sicherheit und Gefährdung, und das Übertreten dieser Grenze kommt einem Akt der Penetration gleich (vgl. auch Genesis 19,1-11; Richter 19). Wird die Hand des Geliebten als ein phallisches Symbol verstanden, dann ist das Greifen durch die „Öffnung“ bzw. das „Loch“ der Tür ein hochgradig sexuell aufgeladenes Bild, das als Metapher für den Geschlechtsverkehr gedeutet werden kann. Tür und Garten stellen so Bilder einer Grenze dar: der Frauenkörper als Grenze bzw. Schwelle, die überschritten werden kann.

Die Bilder von Garten und Tür entspringen einer Metaphorik, die das Unanschauliche veranschaulichen will, „das unsichtbare weibliche Geschlecht“.³⁰ Der (geschlechtliche) Frauenkörper wird zum Bild, mit dem der Text spielen kann. Diese „Geographisierung des weiblichen Körpers“³¹ transportiert immer problematische Vorstellungen von Weiblichkeit: Nicht nur ist die Analogie zwischen Frau und Erde von stereotypen Vorstellungen des weiblichen Geschlechts – wie empfangend, passiv und fruchtbar – geprägt, sondern es liegt ein Bild des Frauenkörpers zu Grunde, das ihn als zu eroberndes Territorium denkt. Auch das Hohelied kann sich mit seiner Metaphorik nicht von der traditionellen Verbindung von Landschaftssymbolik und weiblicher Sexualität lösen, die die Frau als Empfangende und Wartende darstellt. Allerdings ist die Metaphorik im Hohelied nicht ausschließlich durch stereotype Weiblichkeitsvorstellungen geprägt, sondern weist im Hinblick auf die Darstellung weiblicher Sexualität durchaus subversive Züge auf. So ist es zum Beispiel biblisch einzigartig, dass eine Protagonistin sexuell aktiv und initiativ auftritt und die Entscheidungshoheit über ihren eigenen Körper einfordert. Auf diese Weise bricht die *hortus conclusus*-Metaphorik des Hoheliedes mit zahlreichen tradierten Vorstellungen von passiver und dem Mann untergeordneter weiblicher Sexualität.

2.2. „Und ihm gehörte ein Garten“ (Sut V.4) – Susanna als *hortus conclusus*

Der Ehemann Susannas wird bereits in der Exposition der Th-Fassung als *Besitzer* eines Gartens eingeführt. Wenn Susanna in V.7 „im Garten ihres Mannes“ umhergeht, dann werden sowohl der Garten als auch Susanna über den Ehemann Joakim definiert: Frau und Garten werden zu austauschbaren Metaphern für Joakims Haus und Grund.³² Diese Metaphorik greift auf die Vorstellung von der Frau als „Besitz“ ihres Ehemannes zurück: Der verschlossene Garten ist ein geheimer Ort, der nur dem Ehemann zugänglich ist. Wenn die Ältesten in den Garten eindringen, betreten sie daher verbotenes Terrain und überschreiten die Grenzen des sozial Erlaubten.

Konnte der Garten in der LXX-Fassung in erster Linie als eine Anspielung auf den Paradiesgarten der Genesiserzählung gedeutet werden, kommt ihm in der Th-Fassung als Bild für den Frauenkörper eine neue Bedeutung zu. Die deutlichste Veränderung zwischen den Fassungen findet sich im Bild des Öffnens und Schließens der Gartentore, das ganze sechs Mal Verwendung findet (vgl. Sut V.17.18.20.25.36.39). Wie im Hohelied werden dabei die Lexeme θύρα, „Tür / Tor“ (vgl. Hohelied 5,2; 7,14; 8,9), (ἀπο)κλείω, „(ver)schließen“ (vgl. Hohelied 4,12) und ἀνοίγω, „öffnen“ (vgl. Hohelied 5,2.5.6) verwendet. In Anlehnung an das Hohelied nimmt die Th-Fassung so eine Metaphorik auf, in der das Öffnen und Schließen der Gartentore als Bilder weiblicher Sexualität zu deuten sind.

In der Th-Fassung schließt Susanna die Tore des Gartens, um sich bei ihrem Bad vor fremden Blicken zu schützen. Sie empfindet den verschlossenen Garten als persönlichen Schutzraum, der sie von der Außenwelt abgrenzt. Ironischerweise wird ihr genau dieses Abschließen zum Verhängnis, wenn sie sich zusammen mit den sich versteckt haltenden Ältesten im Garten einschließt. Dass die Ältesten allerdings glauben, Susanna werde in ihre Absichten einwilligen, gerade *weil* die Tore des Gartens verschlossen sind (vgl. Sut V.20), zeigt, wie schlecht diese die Situation einzuschätzen wissen: Der verschlossene Garten ermöglicht auf der symbolischen Ebene gerade *keinen* Geschlechtsverkehr mit Susanna. Da der Garten verschlossen ist, sind Susannas sexuelle Integrität und Joakims Ehe nicht in Gefahr. Die Ältesten leisten daher eine klassische Fehlinterpretation, wenn sie das Abschließen des Gartens als Chance statt als Zurückweisung werten. Nach ihrer Abweisung öffnen die Ältesten die Tore des Gartens, um die Hausangestellten herbeizuholen und Susanna zu verleumden (V.25). Das Öffnen der Tore ist dabei notwendig, um ihre Lügengeschichte glaubhaft zu machen. Während verschlossene Tore

die Ältesten überführt hätten, da sie sich in einem verschlossenen Garten nicht aufhalten dürften, suggerieren die offenen Tore „offene“ Sexualität und lassen den Ehebruch plausibel erscheinen.

Analog zum Hohelied verleiht die *hortus conclusus*-Metaphorik der Th-Fassung der Susannaerzählung eine suggestive Bildsprache, die die Erzählung erotisiert und sexuell auflädt. Da diese Erotisierung allein über den Frauenkörper geschieht, ist die Metaphorik als androzentrisch zu bezeichnen. Zudem steht nicht mehr wie im Hohelied die Ausschließlichkeit der freien Liebesbeziehung im Mittelpunkt, sondern die Ausschließlichkeit der sexuellen Beziehung *in der Ehe* rückt in das Blickfeld. Diese Einengung der Metaphorik auf eheliche Treue spielt mit der Vorstellung von der Ehefrau als „Besitz“ des Ehemannes und trägt Vorstellungen von Ehre und Schande in die Erzählung ein, die äußerst problematisch sind, da sie direkt mit weiblicher Sexualität verbunden sind und diese sozial eng zu normieren versuchen. So geht es in der Th-Fassung letztlich nicht um Susannas körperliche Integrität, sondern um die Ehre ihrer Familie, die gefährdet ist. Die Geografisierung des weiblichen Körpers in der *hortus conclusus*-Metaphorik kann daher als ein Versuch der Th-Fassung gewertet werden, die Figur Susannas weiter zu domestizieren: Erotisierung und Zähmung des Frauenbildes gehen Hand in Hand.

3. Schlussbemerkung: Das Gartenmotiv und die Geschlechterkonstruktionen in der LXX- und Th-Fassung

Das Motiv des Gartens öffnet in den beiden Fassungen der Susannaerzählung unterschiedliche innerbiblische Bezüge. In diesem Beitrag wurden die Bezüge zwischen der LXX-Fassung und Genesis 2-3 sowie der Th-Fassung und dem Hohelied in den Mittelpunkt gestellt. Sie eröffnen einen ersten Einblick in die Geschlechterkonstruktionen der beiden Fassungen und heben die Unterschiede zwischen den Fassungen deutlich hervor.

Im Licht von Genesis 2-3 kann die LXX-Fassung als Einspruch gegen androzentrische und misogyne Stereotype gelesen werden, die Frauen eine größere Neigung zur Sünde, leichte Verführbarkeit sowie intellektuelle und moralische Schwäche unterstellen. Gleichzeitig rücken tradierte Vorstellungen von Männlichkeit in den Fokus der Kritik: Die männliche Fähigkeit zur (sexuellen) Selbstbeherrschung, die allein durch „die Frau“ und ihr Verführungspotenzial gefährdet ist, wird in Frage gestellt, wenn die beiden Ältesten ihre Begierde nicht kontrollieren können und durch ihre Begierde die sexuelle

Integrität der Frauen ihrer Gemeinschaft gefährden. Die Susannaerzählung hebt deutlich hervor, dass Frauen ganz im Sinne JHWHs denken und handeln können, wenn sie die Ältesten erst an dem Mut und der Selbstbeherrschung einer Frau scheitern lässt. Einer bis heute aktuellen weisheitlichen Theologie folgend fordert die LXX-Fassung, den Einzelnen nicht nach seinem Geschlecht, Alter oder gesellschaftlichen Status zu bewerten, sondern einzig und allein nach seinen Taten.

Die Th-Fassung weist im Hinblick auf ihre Geschlechterkonstruktionen gravierende Unterschiede zur LXX-Fassung auf. Die intertextuellen Bezüge zum Hohelied und die *hortus conclusus*-Metaphorik heben insbesondere zwei zentrale Merkmale hervor, die die Th-Fassung charakterisieren und grundlegend von der LXX-Fassung unterscheiden: die Erotisierung und Psychologisierung des Geschehens. Durch diese wird Susanna zwar stärker in den Mittelpunkt gerückt, gleichzeitig aber einem androzentrischen Frauenbild angepasst. Die *hortus conclusus*-Metaphorik trägt zudem Wertungen des Ehre-Schande-Kodex in die Erzählung ein, indem eheliche Treue und Reinheit in den Mittelpunkt der Erzählung gerückt werden. Darüber hinaus transportiert die Metaphorik problematische Stereotype von Weiblichkeit: Die Frau erscheint als zu eroberndes Territorium und Besitz des Mannes mit den Attributen Passivität und Unterlegenheit. Der Frauenkörper wird auf diese Weise nicht nur sexualisiert, sondern gleichzeitig in Hinblick auf weibliche Sexualität domestiziert. Auf diese Weise stellt die Th-Fassung – im Dienste erotischer „Unterhaltung“ – die gesellschaftskritischen Aspekte der LXX-Fassung geradezu auf den Kopf. Die Argumentation der LXX-Fassung kippt, und androzentrische Klischees über „die Frau“ erhalten Eingang in die Erzählung: Was die LXX-Fassung kritisiert und durchbricht, wird in der Th-Fassung festgeschrieben! Gerade im Hinblick auf das Frauenbild sind die Differenzen daher als so gravierend zu bewerten, dass – im Gegensatz zu den Tendenzen der bisherigen Forschung – gefordert werden muss, die beiden Fassungen als zwei eigenständige Varianten zu behandeln.

Da die Frauenbilder der Bibel zumeist eine androzentrische Geschlechterideologie widerspiegeln, verdienen die Texte, „die einer solchen Darstellungstradition zuwiderlaufen, [...] die besondere Aufmerksamkeit feministischen Forschens“³³. Daher muss die lange vernachlässigte LXX-Fassung, gerade in Hinblick auf eine geschlechterfaire Bibellektüre, sowohl in der Exegese als auch in Bibelübersetzungen und der praktischen Bibelarbeit wieder in den Mittelpunkt gerückt werden.

Übersetzung der LXX-Fassung³⁴

5B Über die der Gebieter sprach: Gesetzlosigkeit ging aus von Babylon, von Ältesten-Richtern, die das Volk zu steuern schienen, 6 und es kamen (regelmäßig) Gerichtsfälle aus anderen Städten zu ihnen. 7 Diese sahen eine Frau, städtisch im Aussehen, die Frau ihres Bruders aus den Nachkommen Israels namens Susanna, Tochter Hilkijas, Frau Joakims, als sie umherging im Garten ihres Mannes gegen Abend, 8 und begehrten sie. 9 Sie verkehrten ihren Verstand und sie wandten ihre Augen ab, so dass sie weder zum Himmel schauten noch sich gerechter Rechtsbestimmungen erinnerten. 10 Und beide waren (wie von einem Stich) getroffen wegen ihr und der eine zeigte dem anderen nicht das Böse, das sie festhielt wegen ihr, aber die Frau erkannte diese Sache nicht. 12 Und als es Morgen wurde, kamen sie (und) stahlen sich jeweils heran, eilend, wer als Erster bei ihr erscheinen und zu ihr sprechen werde. 13 Und siehe, diese ging umher wie gewöhnlich und der eine der Ältesten war gekommen; und siehe, der andere kam herbei und der eine verhörte den anderen, sagend: Was gehst du so (früh) am Morgen hinaus, ohne mich mitzunehmen? 14 Und sie gestanden einander jeder seinen Schmerz. 19 Und es sagte einer zum anderen: Wir wollen zu ihr gehen. Und geeinigt traten sie an sie heran und nötigten sie. 22 Und die Jüdin sagte zu ihnen: Ich weiß, dass wenn ich dies mache, ist es mein Tod, und wenn ich (es) nicht mache, werde ich euren Händen nicht entfliehen. 23 Besser aber (ist es) für mich, ohne (es) gemacht zu haben in eure Hände zu fallen als zu sündigen vor dem HERRN. 28 Die gesetzlosen Männer aber kehrten um, innerlich Rache schwörend und einen Hinterhalt planend, um sie zu töten. Und als sie zum Versammlungsort der Stadt kamen, wo sie wohnten, da versammelten sich alle Nachkommen Israels, die dort waren. 29 Und aufstehend sagten die zwei Ältesten und Richter: Schickt nach Susanna, der Tochter Hilkijas, die die Frau Joakims ist! Die aber riefen sie sofort. 30 Als aber die Frau herbeigebracht wurde mit ihrem Vater und der Mutter, da kamen ihre Knechte und Mägde, fünfhundert an der Zahl seiend, herbei und die vier Kinder Susannas. 31 Aber die Frau war sehr zart. 32 Und die Gesetzlosen ordneten an, sie zu entblößen, um die Begierde nach ihrer Schönheit zu sättigen. 33 Und es weinten alle bei ihr (Seienden) und alle, die sie kannten. 34 Aufstehend aber legten die Ältesten, die auch Richter (waren), ihre Hände auf ihren Kopf. 35 Aber ihr Herz vertraute auf den HERRN, ihren Gott, und sich aufrichtend weinte sie innerlich, sagend: 35A HERR, ewiger Gott, der alles vor seiner Entstehung weiß, du weißt, dass ich nicht getan habe, was diese Menschen gemeinsam mir Böses vorwerfen. Und der HERR erhörte ihr Gebet. 36 Die Ältesten aber sagten: Wir gingen umher im Garten des Mannes von dieser. 37 Und das Gelände umrundend sahen wir diese ruhend mit einem Mann und da stehend beobachteten wir sie, während sie miteinander verkehrten. 38 Und sie wussten nicht, dass wir da gestanden haben. Dann einigten wir uns, sagend: Wir wollen

herausfinden, wer diese sind. 39 Und herantretend erkannten wir sie, aber der junge Mann floh verhüllt. 40 Diese aber festhaltend fragten wir sie (mehrfach): Wer (war) der Mensch? 41 Und sie berichtete uns nicht, wer es war. Dies bezeugen wir. Und es glaubte ihnen die ganze Versammlung, da sie Älteste waren und Richter des Volkes. 44/45 Und siehe, ein Engel des HERRN – als jene herausgeführt wurde um zu sterben. Und es gab der Engel, so wie bestimmt wurde, (den) Geist der Einsicht einem Jüngeren namens Daniel. 48 Daniel aber, nachdem er die Menge zerteilt hatte (und) mitten unter ihnen da stand, sagte: (Seid ihr) so töricht, ihr Nachkommen Israels? Habt ihr ohne zu verhören und ohne die Tatsachen zu erkennen eine Tochter Israels umgebracht? 51 Und nun trennt sie mir weit voneinander, damit ich sie prüfe. 51A Sobald sie aber getrennt worden waren, sagte Daniel zu der Versammlung: Nun schaut nicht, dass diese Älteste sind, indem ihr sagt: Sie würden sicher nicht lügen! (Nun) aber werde ich sie nach meinem Gefallen verhören. 52 Und er rief den einen von ihnen und sie führten den Ältesten zum Jüngeren und Daniel sagte zu ihm: Höre, höre, Altgewordener (an) bösen Tagen! Nun sind deine Sünden (auf dich) gekommen, welche du früher (immer) tatest, 53 als geglaubt wurde, du würdest hören und (erst dann) Tod bringende Urteile fällen; und du hast einerseits den Unschuldigen verurteilt, die Schuldigen andererseits freigesprochen, obwohl der HERR sagt: Einen Unschuldigen und Gerechten sollst du nicht umbringen! 54 Nun also: Unter welchem Baum und an welcher Stelle des Gartens hast du sie beisammen seiend gesehen? Und der Gottlose sagte: Unter einem Spaltbaum (Mastixstrauch). 55 Der Jüngere aber sagte: Richtig hast du gelogen gegen dein eigenes Leben; denn heute wird der Engel des HERRN dein Leben spalten. 56 Und als er diesen hatte wegbringen lassen, sagte er, der andere solle zu ihm geführt werden. Und zu diesem aber sagte er: Warum (ist) dein Same verkehrt wie der Sidons und nicht wie Judas? Die Schönheit hat dich verführt, die unreine Begierde. 57 Und so tatet ihr (immer) an den Töchtern Israels und jene verkehrten mit euch, da sie sich fürchteten. Aber eine Tochter Judas duldet nicht, eure Krankheit in Gesetzlosigkeit zu ertragen. 58 Nun also, sage mir: Unter welchem Baum und an welcher Stelle des Gartens hast du sie miteinander verkehrend erwischt? Der aber sagte: Unter einem Sägebaum (Eiche). 59 Und Daniel sagte: Sünder, nun steht der Engel des HERRN da, das Schwert festhaltend – bis das Volk euch vernichtet hat –, um dich zu zersägen. 60/62 Und die ganze Versammlung schrie auf über den Jüngeren, wie er aus dem eigenen Munde (die) einig (Seienden) beide (als) Falschzeugen hingestellt hatte. Und wie das Gesetz erklärt, taten sie an ihnen, so wie sie Böses geplant hatten gegen die Schwester. Und sie brachten sie zum Schweigen und warfen sie, nachdem sie sie herausgeführt hatten, in eine Schlucht. Dann warf der Engel des HERRN Feuer durch ihre Mitte. Und gerettet wurde schuldloses Blut an jenem Tag. 62A Deshalb (sind) die Jüngeren die Geliebten Jakobs in ihrer Aufrichtigkeit. 62B Und wir wollen auf

die Jüngeren achten, (damit sie) fähige Nachkommen (werden); denn werden die Jüngeren gottesfürchtig sein, dann wird in ihnen Geist von Wissen und Einsicht sein zu aller Zeit.

Anhang II: Übersetzung der Theodotion-Fassung

1 Und es wohnte ein Mann in Babylon und sein Name (war) Joakim. 2 Und er nahm eine Frau, die den Namen Susanna, Tochter Hilkijas, (hatte); (sie war) sehr schön und fürchtete den Herrn. 3 Und ihre Eltern (waren) gerecht und sie lehrten ihre Tochter gemäß dem Gesetz des Mose. 4 Und Joakim war sehr reich und ihm gehörte ein Garten, der an sein Haus grenzte. Und zu ihm begaben sich (regelmäßig) die Juden, weil er angesehener als alle anderen war. 5 Und es wurden zwei Älteste aus dem Volk zu Richtern ernannt in jenem Jahr, über die der Gebieter sprach: Gesetzlosigkeit ging aus von Babylon, von Ältesten-Richtern, die das Volk zu steuern schienen. 6 Diese hielten sich (regelmäßig) im Haus Joakims auf und es kamen zu ihnen alle, die ein Urteil suchten. 7 Und es geschah, (immer) wenn das Volk in der Mitte des Tages fortging, kam Susanna herein und ging umher im Garten ihres Mannes. 8 Und die zwei Ältesten beobachteten sie täglich, wenn sie hereinkam und umherging; und sie gerieten in Begierde nach ihr. 9 Und sie verkehrten den eigenen Verstand und sie wandten ihre Augen ab, so dass sie weder zum Himmel schauten noch sich gerechter Rechtsbestimmungen erinnerten. 10 Und es waren beide (wie von einem Stich) getroffen wegen ihr und sie teilten einander ihren Schmerz nicht mit, 11 denn sie schämten sich, ihre Begierde mitzuteilen, denn sie wollten mit ihr zusammensein. 12 Und sie gaben sorgfältig (darauf) acht, sie täglich zu sehen. 13 Und sie sagten einer zum anderen: Wir wollen jetzt nach Hause gehen, weil Essenszeit ist. Und hinausgehend trennten sie sich voneinander. 14 Und zurückkehrend kamen sie zusammen. Und als sie sich gegenseitig nach der Ursache ausfragten, gestanden sie ihre Begierde. Und dann bestimmten sie gemeinsam eine Zeit, zu welcher sie sie allein finden könnten. 15 Und es geschah, während sie (auf) einen günstigen Tag acht gaben, (da) trat sie einmal genau wie gestern und vorgestern nur mit zwei Mädchen ein und beehrte zu baden im Garten, weil Hitze war. 16 Und niemand war dort außer den zwei Ältesten, die sich versteckt hatten und sie beobachteten. 17 Und sie sagte zu den Mädchen: Bringt mir jetzt Öl und Salben und schließt die Tore des Gartens, damit ich baden (kann). 18 Und sie taten, wie sie gesagt hatte, und verschlossen die Tore des Gartens und gingen durch die seitlichen Tore hinaus, um das ihnen Angeordnete zu bringen. Und sie sahen nicht die Ältesten, denn sie hatten sich versteckt. 19 Und es geschah, sobald die Mädchen hinausgegangen waren, da standen die zwei Ältesten auf und rannten zu ihr 20 und sagten: Siehe, die Tore des Gartens sind ge-

geschlossen worden und niemand beobachtet uns. Und wir sind in Begierde nach dir. Deswegen willige uns ein und sei mit uns! 21 Wenn aber nicht, (dann) werden wir Zeugnis ablegen gegen dich, dass ein junger Mann mit dir gewesen sei und du deshalb die Mädchen von dir weggeschickt hättest. 22 Und Susanna seufzte und sagte: Eng (ist) mir von allen Seiten. Denn wenn ich dies mache, ist es mein Tod, wenn ich (es) aber nicht mache, werde ich euren Händen nicht entfliehen. 23 Vorzuziehen ist es für mich, ohne (es) gemacht zu haben in eure Hände zu fallen als zu sündigen vor dem Herrn. 24 Und Susanna schrie auf mit lauter Stimme; es schriehen aber auch die zwei Ältesten gegen sie. 25 Und rennend öffnete der eine die Tore des Gartens. 26 Sobald aber die Hausangehörigen das Geschrei im Garten hörten, stürzten sie durch die seitlichen Tore herein, um zu sehen, was ihr zugestoßen war. 27 Als aber die Ältesten ihre Worte sagten, waren die DienerInnen sehr beschämt, denn noch nie war ein solches Wort über Susanna gesagt worden. 28 Und es geschah am nächsten Tag, sobald das Volk zusammen gekommen war bei ihrem Mann Joakim, (da) kamen die zwei Ältesten voller gesetzesbrecherischer Absicht gegen Susanna, um sie zu töten, und sagten vor dem Volk: 29 Schickt nach Susanna, der Tochter Hilkijas, die die Frau Joakims ist! Die aber schickten. 30 Und sie kam, sie und ihre Eltern und ihre Kinder und alle ihre Verwandten. 31 Susanna aber war sehr zart und schön im Aussehen. 32 Die Gesetzlosen aber befahlen, sie zu entblößen – denn sie war verschleiert –, um sich an ihrer Schönheit zu sättigen. 33 Es weinten aber die bei ihr (Seienden) und alle, die sie sahen. 34 Aufstehend aber in der Mitte des Volkes legten die zwei Ältesten die Hände auf ihren Kopf. 35 Die aber schaute weinend auf zum Himmel, denn ihr Herz vertraute auf den Herrn. 36 Die Ältesten aber sagten: Als wir allein umhergingen im Garten, trat sie mit zwei Mägden ein und verschloss die Tore des Gartens und entließ die Mägde. 37 Und es kam zu ihr ein junger Mann, der sich versteckt hatte. Und er legte sich mit ihr nieder. 38 Wir aber waren (gerade) in der Ecke des Gartens (und) als wir die Gesetzlosigkeit sahen, rannten wir auf sie zu. 39 Und als wir sahen, wie sie zusammen waren, konnten wir aber jenen (Mann) nicht unter Kontrolle bringen, weil er stärker war als wir und, nachdem er die Tore geöffnet hatte, (bereits) hinausgestürzt war. 40 Diese aber festhaltend fragten wir (mehrfach): Wer war der junge Mann? 41 Und sie wollte (es) uns nicht mitteilen. Dies bezeugen wir. Und es glaubte ihnen die Versammlung als Ältesten des Volkes und Richtern. Und sie verurteilten sie zu sterben. 42 Susanna aber schrie auf mit lauter Stimme und sagte: Ewiger Gott, Kenner der versteckten (Dinge), der alles (bereits) vor seiner Entstehung weiß, 43 du weißt, dass sie falsches Zeugnis gegen mich abgelegt haben. Und siehe ich sterbe, obwohl ich nicht getan habe, was diese mir Böses vorwerfen. 44 Und der Herr erhörte ihre Stimme. 45 Und als sie weggeführt wurde um zu sterben, erweckte Gott den heiligen Geist eines jüngeren Knaben, der den Namen Daniel (hatte). 46 Und er schrie mit lauter Stimme: Unschuldig (bin) ich an dem Blut von dieser! 47 Das ganze Volk aber wandte sich zu ihm

um und sagte: Was (ist) dies Wort, das du gesprochen hast? 48 Der aber, als er mitten unter ihnen da stand, sagte: (Seid ihr) so töricht, Nachkommen Israels? Habt ihr ohne zu verhören und ohne die Tatsachen zu erkennen eine Tochter Israels verurteilt? 49 Kehrt zurück zum Gericht! Denn diese haben falsches Zeugnis gegen sie abgelegt. 50 Und das ganze Volk kehrte in Eile zurück. Und die Ältesten sagten zu ihm: Komm setz dich in unsere Mitte und teile uns (alles) mit, denn dir hat Gott das Ältestenrecht gegeben. 51 Und Daniel sagte zu ihnen: Trennt sie weit voneinander und ich werde sie verhören. 52 Sobald sie aber getrennt worden waren einer vom anderen, rief er den einen von ihnen und sagte zu ihm: Altgewordener (an) bösen Tagen! Nun sind deine Sünden (auf dich) gekommen, welche du früher (immer) tatest, 53 indem du unrechte Urteile gefällt hast und einerseits die Unschuldigen verurteilt hast, andererseits die Urheber freigelassen hast, obwohl der Herr sagt: Einen Unschuldigen und Gerechten sollst du nicht umbringen! 54 Nun also. Wenn es wahr ist, dass du diese gesehen hast, sage: Unter welchem Baum hast du sie miteinander verkehrend gesehen? Der aber sagte: Unter einem Spaltbaum (Mastixstrauch). 55 Daniel aber sagte: Richtig hast du gelogen gegen deinen eigenen Kopf; denn nun wird ein Engel Gottes, Anweisungen von Gott erhalten habend, dich mittendurch spalten. 56 Und als er ihn hatte wegbringen lassen, befahl er, den anderen (zu ihm) zu führen und sagte zu ihm: Same Kanaans und nicht Judas! Die Schönheit hat dich verführt und die Begierde hat dein Herz verkehrt. 57 So tatet ihr (immer) an den Töchtern Israels und jene verkehrten mit euch, da sie sich fürchteten. Aber eine Tochter Judas duldet eure Gesetzlosigkeit nicht. 58 Nun also, sage mir: Unter welchem Baum hast du sie miteinander verkehrend erwischt? Der aber sagte: Unter einem Sägebaum (Eiche). 59 Daniel sagte aber zu ihm: Richtig hast du gelogen, ebenfalls gegen deinen eigenen Kopf. Denn der Engel Gottes wartet, das Schwert festhaltend, um dich mittendurch zu sägen, so dass er euch vernichte. 60 Und die ganze Versammlung schrie auf mit lauter Stimme und sie lobten Gott, der die rettet, die auf ihn hoffen. 61 Und sie standen auf gegen die zwei Ältesten, denn Daniel hatte durch deren (eigenen) Mund gezeigt, dass diese Falschzeugen waren. Und sie taten an ihnen auf dieselbe Weise, wie diese Böses geplant hatten zu tun gegen den Nächsten, 62 gemäß dem Gesetz des Mose, und sie brachten sie um. Und gerettet wurde schuldloses Blut an jenem Tag. 63 Hilkija aber und seine Frau priesen (Gott) wegen ihrer Tochter (zusammen) mit Joakim, ihrem Mann, und allen Verwandten, weil an ihr keine schändliche Sache gefunden worden war. 64 Und Daniel wurde groß vor dem Volk von jenem Tag an und darüber hinaus.

Verwendete Literatur

Bechtel, Lyn M., Shame as a Sanction of Social Control in Biblical Israel. Judicial, Political, and Social Shaming, in: *Journal for the Study of the Old Testament* 49 (1991), 47-76.

Berg, Werner, Israels Land, der Garten Gottes. Der Garten als Bild des Heiles im Alten Testament, in: *Biblische Zeitschrift* 32 (1988), 35-51.

Bohn, Babette, Rape and the Gendered Gaze. *Susanna and the Elders* in Early Modern Bologna, in: *Biblical Interpretation* 9 (2001), 259-286.

Chrysostomus, Ἐἰς τὴν Σουσάνναν, in: *Patrologia Graece* LVI (1859), Sp. 589-594.

Ecker, Gisela, Hortus Conclusus. Weiblicher Körper und allegorischer Raum in der Literatur der Moderne, in: Schade, Sigrid / Wagner, Monika / Weigel, Sigrid (Hg.), *Allegorien der Geschlechterdifferenz, Studien zur Literatur- und Kulturgeschichte* 3, Köln u.a. 1994, 171-185.

Engel, Helmut, Die Susanna-Erzählung. Einleitung, Übersetzung und Kommentar zum Septuaginta-Text und zur Theodotion-Bearbeitung, *Orbis biblicus et orientalis* 61, Fribourg / Göttingen 1985.

Fischer, Irmtraud, Das Geschlecht als exegetisches Kriterium zu einer gender-fairen Interpretation der Erzelternerzählungen, in: Wénin, André (Hg.), *Studies in the Book of Genesis. Literature, Redaction and History, Bibliotheca ephemeridum theologicarum Lovaniensium* 155, Leiden u.a. 2001, 135-152.

Glancy, Jennifer A., The Accused: Susanna and Her Readers, in: Brenner, Athalya (Hg.), *A Feminist Companion to Esther, Judith and Susanna, Feminist Companion to the Bible* 7, Sheffield 1995, 288-302.

Haag, Herbert u.a., *Große Frauen der Bibel in Bild und Text*, Ostfildern 2004.

Halpern-Amaru, Betsy, The Journey of Susanna among the Church Fathers, in: Spolsky, Ellen (Hg.), *The Judgment of Susanna. Authority and Witness, Society of Biblical Literature. Early Judaism and Its Literature* 11, Atlanta 1996, 21-34.

Heinevetter, Hans-Josef, „Komm nun, mein Liebster, Dein Garten ruft Dich!“ Das Hohelied als programmatische Komposition, Athenäums Monografien. Theologie. Bonner biblische Beiträge 69, Frankfurt a.M. 1988.

Ilan, Tal, Integrating Women into Second Temple History, Texts and studies in ancient Judaism 76, Tübingen 1999.

Keel, Othmar, Das Hohelied, Zürcher Bibelkommentare. Altes Testament 18, Zürich 1986.

Küchler, Max, Schweigen, Schmuck und Schleier. Drei neutestamentliche Vorschriften zur Verdrängung der Frauen auf dem Hintergrund einer frauenfeindlichen Exegese des Alten Testaments im antiken Judentum, Novum Testamentum et orbis antiquus 1, Fribourg / Göttingen 1986.

Leisering, Christina, Susanna und der Sündenfall der Ältesten. Eine vergleichende Studie zu den Geschlechterkonstruktionen der Septuaginta- und Theodotionfassung von Dan 13 und ihren intertextuellen Bezügen, Exegese in unserer Zeit 19, Wien / Berlin 2008.

— „Ein verschlossener Garten bist du, meine Schwester Braut“. Die Repräsentation des Frauenkörpers als Garten von der Bibel zur modernen Literatur, in: Schlangenbrut 85 (2004), 24-28.

Littlewood, Antony R., Romantic Paradises: The Rôle of the Garden in the Byzantine Romance, in: Byzantine and Modern Greek Studies 5 (1979), 95-114.

Müllner, Ilse, Gewalt im Hause Davids. Die Erzählung von Tamar und Amnon (2 Sam 13,1-22), Herders biblische Studien 13, Freiburg i.Br. u.a. 1997.

Pearce, Sarah J.K., Echoes of Eden in the Old Greek of Susanna?, in: Feminist Theology 11 (1996), 11-31.

Phillips, Helen, Gardens of Love and the Garden of the Fall, in: Morris, Paul / Sawyer, Deborah (Hg.), A Walk in the Garden. Biblical, Iconographical and Literary Images of Eden, Journal for the study of the Old Testament. Supplement series 136, Sheffield 1992, 205-219.

Rapp, Ursula, Der gottesfürchtigen Frau ein guter Mann? Zur Lektüre der Aussagen über gute und schlechte Ehefrauen im Sirachbuch, in: Fischer, Irmtraud / Rapp, Ursula / Schiller, Johannes (Hg.), Auf den Spuren der schriftgelehrten Weisen, FS Marböck, Johannes, Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 331, Berlin / New York 2003, 325-338.

Reinhartz, Adele, Better Homes and Gardens. Women and Domestic Space in the Books of Judith and Susanna, in: Wilson, Stephen G. / Desjardins, Michael (Hg.), Text and Artifact in the Religions of Mediterranean Antiquity, FS Richardson, Peter, Studies in Christianity and Judaism 9, Waterloo 2000, 325-339.

Schmidt, Uta, „Kleider machen Leute“ oder „Gott macht Kleider“. Gen 3 und andere Bekleidungs geschichten, in: Schlangenbrut 99 (2007), 5-8.

Scholz, Anton, Commentar über das Buch „Esther“ mit seinen „Zusätzen“ und über „Susanna“, Würzburg / Wien 1892.

Schüngel-Straumann, Helen, Mann und Frau in den Schöpfungstexten von Gen 1-3 unter Berücksichtigung der innerbiblischen Wirkungsgeschichte, in: Schneider, Theodor (Hg.), Mann und Frau – Grundproblem theologischer Anthropologie, Quaestiones disputatae 121, Freiburg i.Br. u.a. 1989, 142-166.

Sissa, Giulia, Greek Virginity, Revealing Antiquity 3, Cambridge / London 1990.

Standhartinger, Angela, Das Frauenbild im Judentum der hellenistischen Zeit. Ein Beitrag anhand von ‚Joseph und Aseneth‘, Arbeiten zur Geschichte des Antiken Judentums und des Urchristentums 26, Leiden u.a. 1995.

Stordalen, Terje, Echoes of Eden. Genesis 2-3 and Symbolism of the Eden Garden in Biblical Hebrew Literature, Contributions to Biblical Exegesis and Theology 25, Leuven 2000.

Trible, Phyllis, Gott und Sexualität im Alten Testament, Gütersloh 1993.

Trimpe, Birgit, Von der Schöpfung bis zur Zerstreuung. Intertextuelle Interpretationen der biblischen Urgeschichte (Gen 1-11), Osnabrücker Studien zur Jüdischen und Christlichen Bibel 1, Osnabrück 2000.

¹ Zur Bedeutung des Gartens im Alten Testament siehe *Stordalen*, Echoes, insbesondere 85f.; *Phillips*, Gardens; *Berg*, Israels Land sowie *Littlewood*, Paradises.

² Der Beitrag stellt Ergebnisse dar, die im Rahmen einer Dissertation zur Susannaerzählung erarbeitet wurden. Zu einer umfassenden exegetischen Auslegung der beiden Fassungen und ihrer intertextuellen Bezüge siehe *Leisering*, Susanna.

³ Siehe zur Datierung und dem Verhältnis der beiden Fassungen, zur Frage nach der Originalsprache sowie zur Septuaginta als intertextuellem Bezugsrahmen *Leisering*, Susanna, 40-47. Während die Th-Fassung aus den dem katholischen Kanon folgenden Bibelübersetzungen bekannt ist, ist die LXX-Fassung nicht so einfach zugänglich. Aus diesem Grund ist eine Übersetzung der LXX-Fassung beigelegt. Gute kritische Editionen der griechischen Fassungen sowie deutsche Übersetzungen finden sich bei *Engel*, Susanna-Erzählung, 78-85.142-150. *Leisering*, Susanna, 286-290 bietet ebenfalls eine synoptische Übersetzung der beiden Fassungen.

⁴ Siehe zu den Veränderungen von der LXX- zur Th-Fassung schlaglichtartig *Leisering*, Susanna, 190-195.

⁵ So formuliert es Johannes Chrysostomus in seiner Predigt „Über Susanna“ (*Chrysostomus*, Σουσαάννα, Sp. 591). Die deutschen Wiedergaben der Susannaerzählung sowie aller anderen biblischen, apokryphen und patristischen Texte stellen meine eigenen Übersetzungen dar.

⁶ Vgl. zu den Gemälden *Haag* u.a., Frauen, 235 sowie *Bohn*, Rape, 268ff.

⁷ Der Referenztext im intertextuellen Spiel ist nie statisch, sondern immer dynamisch zu verstehen. Zu dem dieser Studie zu Grunde liegenden Begriff der Intertextualität siehe *Leisering*, Susanna, 22-36.

⁸ *Schüingel-Straumann*, Mann, 158; vgl. zu Tod und Leben in Genesis 2-3 auch *Trible*, Gott, 136.

⁹ Vgl. *Scholz*, Kommentar, 171.

¹⁰ Vgl. *Pearce*, Echoes, 29, besonders Anm. 48.

¹¹ Vgl. ebd., 24f. Pearce spricht von einer „Umkehrung“ der Verführungssituation.

¹² Vgl. dazu z.B. Texte wie 4 Makkabäer 18,7f., 2 Korinther 11,3, 1 Timotheus 2,14 oder Philo von Alexandrien in De Opificio Mundi LIII 152.

¹³ Vgl. *Bechtel*, Shame, 66. Siehe zur Bedeutung von Nacktheit und Kleidung im Alten Testament auch *Schmidt*, Kleider.

¹⁴ Die Ausführung der Entblößung stellt eine Leerstelle im Text dar. Siehe zur Deutung *Leisering*, Susanna, 89-96.

¹⁵ Die misogynen Denkmuster, zu denen die Susannaerzählung als ein kritischer Einspruch gelesen werden kann, lassen sich nicht nur an der Rezeption der Eva-Figur,

sondern auch an den Geschlechtervorstellungen der prophetischen „Stadt-Frauen“-Texte festmachen. Siehe zur intertextuellen Lektüre der Susannaerzählung und prophetischer Texte wie Ezechiel 16 und 23 *Leisering, Susanna*, 199-229.

¹⁶ So *Trimpe*, Schöpfung, 140.

¹⁷ Vgl. dazu z.B. die Testamente der zwölf Patriarchen: Testament des Ruben 3,10f. und 5,1-4 sowie Testament des Juda 15,5f. und 17,1.

¹⁸ Vgl. *Ilan*, Women, 149; siehe auch ebd., 146.

¹⁹ Die Rede vom „schwachen Geschlecht“ findet sich in der Oikonomia-Philosophie des Xenophon und kann als verbreitete Vorstellung in der hellenistischen Kultur gelten (vgl. *Standhartinger*, Frauenbild, 60).

²⁰ So schon *Ilan*, Women, 146 zur Susannaerzählung.

²¹ Vgl. dazu *Pearce*, Echoes, 24.

²² Diese Interpretation findet sich v.a. bei den Kirchenvätern (siehe dazu *Halpern-Amaru*, Journey, 30 sowie *Pearce*, Echoes, 20f.).

²³ Vgl. im 19. Jh. *Scholz*, Commentar, 161, Anm. *), der Susanna als „n. t. Eva“ bezeichnet und mit Maria vergleicht. Johannes Chrysostomus bezeichnet Susanna mit Hld 4,12 als *hortus conclusus*, wodurch Susanna ebenfalls in die Nähe Marias rückt (siehe *Chrysostomus*, Σουσαάννα, Sp. 591).

²⁴ Vgl. *Rapp*, Frau, 327.

²⁵ Siehe dazu *Leisering*, Garten.

²⁶ Siehe dazu *Sissa*, Virginität, 167 sowie *Ecker*, Hortus, 184.

²⁷ Vgl. *Keel*, Hohelied, 160-162 sowie *Littlewood*, Paradises, 98.

²⁸ Vgl. dazu *Heinevetter*, Liebster, 184.

²⁹ Siehe dazu *Keel*, Hohelied, 162.

³⁰ *Ecker*, Hortus, 184.

³¹ Zur Problematik der Verkörperung von Frauen in einer tropischen Figur siehe *Müllner*, Gewalt, 379f.

³² Vgl. dazu *Glancy*, Accused, 292 und *Reinhartz*, Homes, 335.

³³ *Fischer*, Geschlecht, 136.

³⁴ Nach der kritischen Edition von Engel, Susanna-Erzählung.

Dr. Christina Leisering, Jg. 1978, hat Englisch und Kath. Theologie an den Universitäten Bonn und Edinburgh studiert. Von 2004-2007 war sie Promotionsstipendiatin des Würzburger Graduiertenkollegs „Wahrnehmung der Geschlechterdifferenz in religiösen Symbolsystemen“ und hat an der Universität Graz zur Susannaerzählung promoviert. Von 2001-2008 war sie Mitherausgeberin der „Schlangenbrut. Zeitschrift für feministisch und religiös interessierte Frauen“.