

Zwischen Kahlschlag, Durchforstung und neuer Pflanzung

Zu einigen Aspekten Feministischer Exegese und ihrer Relevanz für eine Theologie des Alten Testaments

Irmtraud Fischer

Wer in einem „Jubiläumsband“ einer etablierten Reihe die Bedeutsamkeit seines Spezialgebietes vorstellt, kann dies entweder mit einer Forschungsgeschichte tun oder aber mit Einzelbeispielen, die dem eigenen Forschungsfeld naheliegen und evident die Problematik aufzeigen. Dieser Beitrag wird keine Forschungsgeschichte zur feministischen Theologie des Alten Testaments geben und will auch keine Voraussagen für die feministische Exegese wagen, sondern will einige Felder abstecken, die für die Theologie und Exegese des Alten Testaments – wohl gemerkt nicht nur für die feministische – künftig weiter zu bedenken sein werden.¹

I. „Der Mensch“ ist nicht „der Mann“

Wenn in theologischen Werken vom Menschen die Rede ist, wird meist nicht nach dem Geschlecht differenziert, was aber nicht heißt, daß tatsächlich für Männer und Frauen als Menschen dasselbe gilt. Häufig verschleiert sogar die Rede vom „Menschen“ die tatsächlich bestehenden Machtverhältnisse zwischen den Geschlechtern. Wo dann wirklich nach dem Geschlecht differenziert wird, wird eine unterschiedliche Wertung offensichtlich. Dort, wo Differenzen eingetragen werden, die das eine Geschlecht auf-, das andere aber abwerten, spricht man von einem „Genderbias“, einer vorurteilsbeladenen Schlußfolgerung, deren einziges Kriterium die stereotype Wahrnehmung der Geschlechter ist. Im folgenden soll mit einem geschlechterfairen Ansatz gearbeitet werden, der die in den biblischen Texten vorgestellte Realität einer patriarchal

¹ Einige Aspekte dieses Beitrags wurden in prägnanter Kürze in meinem Vortrag anlässlich der Verleihung des Bad Herrenalber Preises 2003 präsentiert. Siehe dazu: *I. Fischer*, Von „Patriarchen“, „Propheten“ und den „Söhnen Israels“ ... Ein Plädoyer für geschlechterfaire Bibelauslegung, in: *dies.*, Geschlechterfairness. Plädoyer für eine (menschen)gerechte Auslegung der Bibel, Evangelische Akademie Baden/Freundeskreis der Evangelischen Akademie Baden e.V. (Hg.), (Herrenalber Forum 38), Karlsruhe 2004, 22-52.

organisierten, antiken, vorderorientalischen Gesellschaft wahrnimmt und analysiert, aber mit kritischem Blick den Eintrag von Rollenklischees der auslegenden Zeit ortet. Dabei werden die Texte daraufhin befragt, ob sie die erwarteten Geschlechterstereotypen tatsächlich widerspiegeln oder ob diese durch die Exegese erst eingetragen werden.

1. *Androzentrismus und Dichotomie*

Die abendländisch-christliche Kultur ist von ihren Anfängen her durch ein dichotomisches Denkkonzept geprägt. In dualistischer Manier, zu der allerdings die Gottesvorstellung des Dreieinen immer widerständig war, sind die Phänomene der Welt durch Antithesen klassifiziert worden. Als Beispiele lassen sich etwa Transzendenz und Immanenz, Himmel und Erde, Geist und Fleisch, Verstand und Emotion, Herr und Sklave, Mann und Frau oder König und Volk anführen. Diese polaren Paare sind nun aber nicht primär als zwei zusammengehörige Teile und damit als komplimentäre Einheit wahrgenommen worden, sondern als Gegensatzpaare, in denen der erste Teil positiv auf-, der zweite jedoch negativ abgewertet wurde. Häufig wurde der zweite Begriff in Abhängigkeit zum ersten definiert oder *via negationis* beschrieben, was ihm gegenüber dem ersten fehlt. Der so mit Mehrwert erhobene erste Teil des zusammengehörigen Paares wurde mit dieser dichotomisch zu nennenden Denkweise zum Dominanten. Im soziopolitischen Bereich führte dies meist dazu, daß der erste Teil des Begriffspaares zur Beschreibung des durch die beiden Pole angegebenen Gemeinwesens diente. So wurde etwa in der Geschichtsschreibung das Schicksal der Sklaven vergessen und eine Geschichte der Herrschaft geschrieben und das Volk die längste Zeit der abendländischen Geschichte als beherrschtes und nicht als gesetzgebendes verstanden.

2. *Theologische Anthropologie ist häufig eine theologische „Andrologie“*

In bezug auf das Geschlecht hatte – und hat bis heute – diese dichotomische Einteilung der Welt die Auswirkung, daß das eine Geschlecht, das männliche, als das allgemeine verstanden, das andere als „das andere“ in bezug auf das erstere definiert und abhängig von diesem verstanden wird.² Dieser Dualismus ist entscheidend für die abendländische

Anthropologie,³ die in ihrem theologischen Teilbereich bis heute beinahe ungebrochen eher als eine Andrologie zu bezeichnen ist. Die Frage welche Beispiele im Rahmen einer Anthropologie als relevant herangezogen werden und welche nicht, was zum Menschsein dazugehört und welche Fähigkeiten und Rechte der Mensch hat, ist jahrhundertlang vom Mann aus festgelegt worden ohne auch nur das Faktum zu thematisieren, daß damit nur die Hälfte der Menschheit in den Blick kommt. Wo geschlechtsspezifisch differenziert wird und wo nicht und vor allem, ob eine solche Differenzierung legitim ist oder nicht vielmehr das Machtgefälle in patriarchalen Gesellschaften festschreibt oder verschleiert, sind Fragen, die noch keineswegs bis in die Konzepte biblischer Anthropologie durchgedrungen sind.

Dies sei an den beiden im deutschen Sprachraum derzeit bedeutendsten Monographien zu einer alttestamentlichen Anthropologie aufgezeigt. Hans Walter Wolffs berühmtes Buch aus den frühen Siebziger Jahren ist immer noch als empfehlenswertes Kompendium des biblischen Menschenbildes zu bezeichnen, auch wenn sich nach dreißig Jahren Forschung vieles verändert hat. In bezug auf die geschlechtliche Differenzierung ist das Werk jedoch nur ganz beschränkt auskunftsfähig. So bespricht Wolff bei der Beschreibung des Inneren des Leibes zwar die Bezeichnung der männlichen Geschlechtsteile mit Belegstellen,⁴ das in der Metaphorik für das göttliche Erbarmen so bedeutend gewordene Wort מִטְּרָף, „Mutterschoß“ führt er jedoch nur in der explikativen Klammer zum Mutterleib an und es fehlt dementsprechend auch im Register der hebräischen Wörter. Aber auch die neue Anthropologie der Psalmen von Bernd Janowski differenziert selbst im Exkurs „Der ‚ganze Mensch‘“ nicht nach dem Geschlecht.⁵ Das Stichwort „Frau“ kommt zweimal vor⁶ und verweist auf die Erklärung des Autors, „aus Gründen der sprachlichen Vereinfachung“ nie von Beterinnen und Betern zu sprechen, sondern durchgängig nur die männliche Form als die allgemeine anzuführen.⁷ Gleichzeitig sieht Janowski aber klar, daß eine derartige sprachliche „Vereinfachung“ ein dahinter stehendes Problem unsichtbar macht, nämlich die nicht gleichberechtigte Teilnahme von Frauen am israelitischen Kult. Mit Verweis auf Gunkel, dessen

³ Vgl. dazu R. Ammicht-Quinn, Dualismus. Theologisch, in: E. Gössmann u.a. (Hg.), Wörterbuch der Feministischen Theologie, Gütersloh 2002, 99-100.

⁴ Siehe H. W. Wolff, Anthropologie des Alten Testaments, München 1977, 102, Anm. 5.

⁵ B. Janowski, Konfliktgespräche mit Gott. Eine Anthropologie der Psalmen, Neukirchen-Vluyn 2003, 44.

⁶ Vgl. ebd. 422, das Sachregister mit Verweis auf die Seiten 43.45.

⁷ Ebd. 43.

² Klassisch dazu siehe S. de Beauvoir, Das andere Geschlecht. Sitte und Sexus der Frau (rororo 6621), Reinbek bei Hamburg 1984 (Erstausgabe 1949).

Feststellung, daß „das Weib keine Stelle“ im Gottesdienst gehabt habe,⁸ von Janowski als „pikante Note“ bezeichnet,⁹ weist er schließlich die wenigen Belegstellen, in denen Frauen betend dargestellt werden, in den „Rahmen des Lokalkults“¹⁰ und trivialisiert damit die Gebete von Frauen durch Provinzialisierung. Es liegt mir fern, damit Autoren oder Bücher, deren Spitzenqualität im übrigen außer Zweifel stehen, zu desavouieren. Die Beispiele erweisen vielmehr, daß selbst bei sehr differenziert arbeitenden Wissenschaftlern die Genderfrage noch nicht mit der klassischen Wissenschaft verbunden ist.

Als Gegenpol dazu ist in der Bewußtheit der Geschlechterfrage die Monographie zur Körpersymbolik von Silvia Schroer und Thomas Staubli zu nennen, die das Material aufgrund des populärwissenschaftlichen Ansatzes und des Schwergewichts auf dem vergleichenden ikonographischen Material zwar undifferenzierter darbietet, aber den Ansatz des „Genderings“ von Anfang bis zum Schluß durchhält.¹¹ Ausführlich dargestellt hat die „Wanderung einer Metapher“ vom Mutterleib zum göttlichen Erbarmen Phyllis Trible in ihrer nunmehr bereits fünfundzwanzig Jahre alten und immer noch anregenden Monographie „God and the Rhetoric of Sexuality“¹² sowie neuerdings auch Magdalene Frettlöh,¹³ die an der Wurzel חסד vor allem die Problematik der geschlechtsspezifischen Gottesrede erarbeitet.

Vermutlich muß die alttestamentliche Wissenschaft noch längere Zeit auf verwirklichte Geschlechterfairness in der Auslegung warten: Einerseits, weil gerade bei jungen Autoren wieder ein Desinteresse an der theologischen Geschlechterforschung festzustellen ist, andererseits aber auch deswegen, weil selbst bei den Ergebnissen von Exegetinnen und Exegeten, die sich der Frage bewußt stellen, Thesen durch genauere Forschung am Einzeltext revidiert werden müssen. Im folgenden sei dies an einem Beispiel meiner eigenen Forschung aufgezeigt.

⁸ Ebd. 45.

⁹ Ebd. 43.

¹⁰ Ebd. 45.

¹¹ Siehe S. Schroer/Th. Staubli, Die Körpersymbolik der Bibel, Darmstadt 1998, insbes. 75-91. Christian Frevel spricht zwar meist geschlechtlich undifferenziert vom „Menschen“, ist sich aber zumindest des androzentrischen Blickwinkels der biblischen Darstellung bewußt. Vgl. dazu Chr. Frevel/O. Wischmeyer, Menschsein. Perspektiven des Alten und Neuen Testaments (NEB Themen 11), Würzburg 2003, 14.

¹² Ersterscheinung 1975; vgl. deutsch unter dem Titel: Ph. Trible, Gott und Sexualität im Alten Testament (GTB 539), Gütersloh 1993, 46-88.

¹³ Vgl. M.L. Frettlöh, Gottes „Mutterschöblichkeit“ – ein weibliches Gottesbild? Zur möglichen Unmöglichkeit geschlechtsspezifischer Rede von Gott, in: J. Ebach u.a. (Hg.), Gretchenfrage. Von Gott reden – aber wie? Band II (Jabboq 3), Gütersloh 2002, 135-217.

II. Der Genderbias in Übersetzung und Exegese

Ein Grundproblem feministischer Exegese besteht darin, daß selbst der lexikalische Bestand der Sprache nicht zuverlässig gegen dichotomische Deutungen, die den weiblichen Part abwerten, gesichert ist und damit auch die Semantik nicht frei ist von einer geschlechtsspezifischen Wertung. Die klassischen Wörterbücher und theologischen Lexika können für eine geschlechterfaire Auslegung daher zum Minenfeld werden.¹⁴ Dies sei wiederum an zwei Beispielen veranschaulicht.

1. Zur Übersetzung von אָוִי : Dem Mann die Potenz, der Frau das Unglück

Stefanie Schäfer-Bossert¹⁵ hat im Rahmen des nach einer der ersten Alttestamentlerinnen des deutschen Sprachraums benannten und nunmehr bereits etabliert zu nennenden feministischen Forschungsprojekts „Hedwig Jahnow“ vor einem Jahrzehnt die geschlechtsspezifische Übersetzung von אָוִי in Gen 35,18 und 49,3 aufgezeigt. Beide Male ist mit אָוִי ein Kind aus der Generation der Söhne Israels näher bezeichnet. Das grammatikalisch männliche Nomen אָוִי steht beide Male im Status Constructus mit einem Suffix der 1. Person Singular. Das Nomen regens ist in Gen 35,18 בֶּן und verweist auf den soeben entbundenen Säugling, den Rahel in ihrer Sterbestunde mit dem offensichtlich sprechenden Namen בֶּן אָוִי benennt.

In Gen 49,3 spricht Jakob von seinem ältesten Sohn Ruben als רֵאשִׁית אָוִי. בכרי אָחָה כְּחֵי וְרֵאשִׁית אָוִי. Das Nomen regens רֵאשִׁית steht offensichtlich parallel zu בכרי. Da der „Erstgeborene“ und der „Erstling“ oder „Anfang“ Synonyme sind, sind auch כְּחֵי und אָוִי parallel zu verstehen.

¹⁴ Für die Wurzel חסד und ihre lexikalische Deutung in bezug auf den Zusammenhang von „Erbarmen“ und „Mutterleib“ hat dies jüngst M.L. Frettlöh, Mutterschöblichkeit (Anm. 13), 174-176 aufgezeigt. Zur Problematik frauen- und geschlechtergerechter Bibelübersetzungen siehe A. Siquans, Überlegungen zu einer frauengerechten Bibelübersetzung, Protokolle zur Bibel 12 (2003) 19-45; für die Übersetzung des Gottesnamens: C. vander Stichele, The Lord Can No Longer Be Taken for Granted: The Rendering of JHWH in the New Dutch Bible Translation, in: S. K. Roll u.a. (Hg.), Women Ritual and Liturgy (Jahrbuch der Europäischen Gesellschaft für theologische Forschung von Frauen 9), Leuven 2001, 179-187.

¹⁵ Siehe S. Schäfer-Bossert, Männern die Macht und der Frau die Trauer? Ein kritischer Blick auf die Deutung von אָוִי – oder: Wie nennt Rahel ihren Sohn?, in: H. Jahnow u.a. (Hg.), Feministische Hermeneutik und Erstes Testament. Analysen und Interpretationen, Stuttgart 1994, 106-123. Der Artikel widmet sich allen Stellen der Wurzel אָוִי und nicht nur den beiden Stellen, die hier exemplarisch herausgegriffen werden.

Die Übersetzung der vokativisch zu verstehenden Satzgruppe muß daher lauten: „Ruben, mein Erstgeborener, du meine Kraft und der Erstling meiner Potenz!“ Wie Schäfer-Bossert nachweist,¹⁶ haben auch die meisten Übersetzungen und Exegesen און mit der Zeugungskraft des Erzvaters in Verbindung gebracht. Gestützt wird diese Übersetzung zudem durch Dtn 21,17, wo es um den „Erstling der Potenz“ (ראשית אנו) eines Mannes geht, der das Haupterbe antreten soll, selbst wenn der Vater der Mutter des Erstgeborenen eine andere Frau als Lieblingsfrau vorzieht. Da auch in Ps 78,51 (ראשית אונים) und 105,36 (ראשית לכל) mit ähnlicher Formulierung auf die männlichen Erstgeborenen verwiesen wird, dort jedoch nicht auf die eines Mannes, sondern ganz Ägyptens (wobei auch Frauen mitgemeint sind), übersetzt Schäfer-Bossert און als „die kraftvolle Fähigkeit, Leben hervorzubringen“.¹⁷

Nun hat sich jedoch für die Deutung des Namens בן־און, den die sterbende Rahel ihrem Baby gibt, die Übersetzung „Unheilskind“ eingebürgert. Im selben Vers wird unmittelbar anschließend von der Benennung des Kindes durch den Vater erzählt, der ihm den Namen בנימין, „Benjamin“, „Sohn der Rechten“, gibt. Diese parallele Namensgebung wird jedoch, wie Schäfer-Bossert für die Forschungsgeschichte aufzeigt, nicht synonym, sondern antithetisch verstanden. Auch ich selber habe in meiner Habilitationsschrift noch die These vertreten, daß die Umbenennung aufgrund des von der Lieblingsfrau gegebenen Unheilnamens erfolge und die Namen daher gegensätzlich zu verstehen seien.¹⁸ Die zur Namensgebung durch die Mutter parallele Benennung durch den Vater wird damit als Umbenennung aufgefaßt. Die sterbende Frau würde ihrem Sohn einen unheilvollen Namen geben, den der Ehemann, assonierend zu בן־און, in den als heilvoll zu verstehenden בנימין umdeuten würde.

Die kreative Aufarbeitung des gesamten semantischen Befundes der Wurzel און durch Schäfer-Bossert erweist demgegenüber eindrucksvoll, daß eine derartige Exegese von Gen 35,18 ausschließlich im Geschlecht der benennenden Person gründet. Sowohl die unterschiedliche Übersetzung ein und derselben Vokabel als auch die unterschiedliche Exegese der beiden in Reden von Eltern in bezug auf ihre Söhne vorkommenden Aussagen ist als Genderbias zu entlarven. Benjamin ist ebenso Rahels „Sohn meiner Lebenskraft“, welche sie so voll und ganz in den Wunsch nach diesem Kind und seiner Realisierung legt (vgl. 30,24), so daß sie durch die schwere Geburt sogar erlischt, wie Ruben der „Erstling der Lebenskraft“ seines Vaters Jakob ist. Die vitale Lebenskraft der Sexu-

¹⁶ Vgl. ebd. 108f.

¹⁷ Ebd., 109.

¹⁸ Siehe I. Fischer, Die Erzeltern Israels. Feministisch-theologische Studien zu Genesis 12-36 (BZAW 222), Berlin/New York 1994, 68.

alität, die die Potenz zu neuem Leben in sich trägt, ist nicht nur dem Manne, sondern beiden Geschlechtern eigen. Frauen in bezug auf Nachkommenschaft als passiven Part zu sehen, ist Ausfluß eines kulturellen Bias, der die bis vor zweihundert Jahren vorherrschende abendländische Metaphorik vom empfangenden Acker, in den der Samen ausgesät werden muß, reproduziert und in biblische Zeiten zurückprojiziert. Die Hebräische Bibel bezeugt dagegen an einigen Stellen sogar die Vorstellung der Gründung von Genealogien durch aktive Frauen (vgl. Gen 24,60; 29,31-30,24; Rut 4,11f).¹⁹

2. Der Dienst am Eingang zum Offenbarungszelt: Männliche Amtsträger am Heiligtum, dienende Frauen vor der Tür

Erwies dieses erste Beispiel einer semantischen Differenzierung aufgrund des Geschlechts, daß die mindere Bewertung weiblicher Potenz und Funktion selbst dort greift, wo es nach den Geschlechterstereotypen um das klassisch weiblich besetzte Feld des Kinderbekommens geht, sei das zweite Exempel aus dem in biblischen Zeiten üblicherweise mit Männern verbundenen Bereich des Kultes genommen.²⁰

Die Hebräische Bibel spricht an zwei Stellen von einem Dienst von Frauen am Eingang zum Offenbarungszelt. In Ex 38,8 wird im Rahmen des Berichts der von Bezalel geleiteten Arbeiten zur Ausstattung des Zeltheiligtums folgendes erzählt:

Er machte das metallene Becken und sein metallenes Gestell aus den Spiegeltafeln der diensttunden [Frauen], die am Eingang des Begegnungszeltes Dienst taten.

וַיַּעַשׂ אֶת הַכִּיּוֹר וְאֶת נְחֹשֶׁת וְאֶת כֶּנֶס נְחֹשֶׁת בְּמִרְאֵת הַצְּבָאוֹת אֲשֶׁר צָבְאוּ פֶתַח אֹהֶל מוֹעֵד:

Das Hebräische beschreibt die Frauen mit der weiblichen Form des Partizips im Plural, הַצְּבָאוֹת אֲשֶׁר צָבְאוּ, „die Diensttunden, welche Dienst tun“. Der Ausdruck hebt daher – anders als das Deutsche, das die weib-

¹⁹ Siehe dazu I. Fischer, Die Ausnahme von der Regel. Israels weibliche Generationenfolge, Schlangenbrut 70 (2000) 18-21.

²⁰ Siehe dazu ausführlicher: I. Fischer, Gotteskünderinnen. Zu einer geschlechter-fairen Deutung des Phänomens der Prophetie und der Prophetinnen in der Hebräischen Bibel, Stuttgart 2002, 95-104; sowie I. Fischer, Über den Genderbias in Übersetzung und Exegese. Am Beispiel der Dienste am Eingang zum Offenbarungszelt, in: *discs*, Gender-faire Exegese. Gesammelte Beiträge zur Reflexion des Genderbias und seiner Auswirkungen in der Übersetzung und Auslegung biblischer Texte (exuz 14), Münster 2004, 45-62.

liche Form im Part. Pl. nicht sichtbar werden läßt – hervor, daß mit den Bediensteten *ausschließlich Frauen* gemeint sein können, da im Hebräischen gemischtgeschlechtliche Gruppen mit dem männlichen Plural bezeichnet werden.

Diese Form ist nur noch einmal in der Hebräischen Bibel belegt, in 1Sam 2,22 in Plene-Schreibung. Im Kontext der Verfehlungen des Hauses Eli, des Priesters von Schilo zu Samuels Zeiten, heißt es dort:

Und Eli war sehr alt geworden, und er hörte alles, was seine Söhne taten an ganz Israel und daß sie sich hinlegten mit den Frauen, den Diensttenden am Eingang des Offenbarungszeltes.

וְעַלֵי זָקֵן מְאֹד וְשָׁמַע אֶח-כָּל-אֲשֶׁר יַעֲשׂוּן בְּנָיו לְכָל-יִשְׂרָאֵל
וְיָאֵת אֲשֶׁר-יִשְׁכְּבוּן אֶת-הַנְּשִׂים הַצֹּבְאוֹת פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד:

Die Diensttenden werden hier als *הַנְּשִׂים הַצֹּבְאוֹת*, „Frauen, die ihren Dienst versehen“, bezeichnet. Worin die Dienstaufgaben dieser Frauen bestehen, wird an keiner der beiden Stellen deutlich, da bei beiden Mitteilungen die Funktion der Frauen nicht im Zentrum steht, sondern nur zur näheren Bezeichnung der weiblichen Gruppe erwähnt wird.

Wie wurde diese nicht sehr auskunftsfreudige Notiz nun in der Auslegung verstanden? Während die zwei großen, kirchlichen deutschen Bibelübersetzungen, die Einheitsübersetzung (=EÜ) und die Lutherbibel in Ex 38,8 korrekt mit „Dienst tun“ übersetzen und auch sichtbar werden lassen, daß es sich um weibliche Bedienstete handelt, ist bei der Zürcherbibel (=ZB) bereits der Anfang zur Trivialisierung gemacht, wenn sie von „dienenden Frauen“ spricht. Während die Zürcher Bibel und die Einheitsübersetzung den Ort korrekt mit „am“ Eingang des Zeltheiligtums angeben, läßt die Lutherbibel den Dienst jedoch „vor der Tür zur Stiftshütte“ geschehen.

Bei der Übersetzung von 1Sam 2,22 ist allerdings die Zürcherbibel die korrekteste: Sie redet von den Frauen, „die am Eingang des heiligen Zeltes Dienst taten“, während die Lutherbibel von den Frauen, „die vor der Tür der Stiftshütte dienten“ spricht. Die Einheitsübersetzung hingegen kommt in ihrer Wiedergabe aus unerfindlichen Gründen zu Frauen, „die sich vor dem Eingang des Offenbarungszeltes aufhielten.“

Anders verhält es sich freilich bei Aussagen, in denen – mit demselben Verb *צָבָא* formuliert – ein Dienst von Männern am selben Ort, dem „Eingang zum Offenbarungszelt“, *פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד*, beschrieben wird. Gerade dieser Ort ist nicht irgendeine dunkle Ecke der Heiligumsanlage, sondern ist in den meisten Fällen der *Dienstort der aaronidischen Priester*, wenngleich deren Funktion nie mit *צָבָא* umschrieben wird. Dienstort und Tätigkeit sind jedoch bei den Leviten in Num 8,24 und bei den für die textile Ausstattung des Heiligums zuständigen Ger-

schonitern in Num 3,25 und 4,27 identisch. An keiner der Stellen behauptet eine der drei Übersetzungen, daß es *dienende Männer* seien oder daß sie *vor* der Tür ihre Funktion wahrnehmen würden. Zwar finden sich die Variationen „Sorge tragen“ in der EÜ, „in Obhut nehmen“ bei Luther und „besorgen“ in der ZB für die Funktion der Gerschoniter in Num 3,25; in Num 4,27 spricht die ZB von der „Aufgabe“ der Gerschoniter. Den viel bekannteren Leviten hingegen wird von allen drei Übersetzungen selbstverständlich der „Dienst am Eingang zum Offenbarungszelt“ belassen.

Dienstort und Dienstort werden also, sobald die Subjekte weiblich sind, mit einem Genderbias übersetzt. Wenn man nun erwartet, daß die wissenschaftliche Auslegung solche abweichenden Übertragungen des Textes wenigstens thematisiert, dann geht man weit fehl. In den meisten Publikationen wird der Trend zur Trivialisierung des Dienstes und des Ortes noch verstärkt. So findet sich etwa in einem der meistkonsultiertesten theologischen Wörterbücher für die deutschsprachige Exegese im Rahmen der semantischen Untersuchung der Wurzel *צָבָא* folgende Erklärung: „Wahrscheinlich haben sie einfachere Arbeiten wie Saubermachen o.ä. verrichtet.“²¹ Es versteht sich von selbst, daß man über den Dienst der Leviten am Offenbarungszelt keinerlei Vermutungen anstellt, wie niedrig er denn gewesen sein könnte. Aber auch in respektablem exegetischen Versuchen, die Stelle zu deuten, finden sich Erklärungen, die nicht vom Text vorgegeben werden, sondern von den zeitgenössischen Meinungen darüber, daß Frauen im JHWH-Kult keine Funktionen innegehabt haben könnten. So verortet etwa der vor allem religionsvergleichend erhellende Beitrag von Manfred Görg den Spiegeldienst der Frauen „in der Nachbarschaft des Tempels.“²² Sogar die zum Zweck der Dekonstruktion des androzentrischen Gottesbildes geschriebene Monographie von Erhard Gerstenberger „Jahwe – ein patriachaler Gott?“ verweist auf Frauen „vor der Stiftshütte“²³ und nimmt diese Übersetzung als Beispiel dafür, wie fern die Frauen in offiziellen Kultstätten des Gottes Israels bleiben mußten. Susanne Scholz nimmt in ihrem Überblick über die feministische Exegese des Buches Exodus sogar ausgerechnet Ex 38,8 als weiteres Exempel dafür, daß „der Erzähler die Frauen nur in aus androzentrischer Sicht typischen Rollen“ präsentiert und als Beleg für ihre These, daß Frauen an anderen Stellen nicht einmal mitgemeint seien.²⁴

²¹ H. Ringgren, *צָבָא*, *šābā'*, ThWAT 6 (1989) 871-876, hier: 872.

²² M. Görg, Der Spiegeldienst der Frauen (Ex 38,8), BN 23 (1984) 9-13, hier: 13.

²³ E.S. Gerstenberger, *Jahwe – ein patriachaler Gott? Traditionelles Gottesbild und feministische Theologie*, Stuttgart 1988, 68.

²⁴ S. Scholz, Exodus. Was Befreiung aus „seiner“ Sicht bedeutet ..., in: L. Schottroff/M.-Th. Wacker (Hg.), *Kompodium feministische Bibelauslegung*, Gü-

Diese beiden Beispiele zur Auslegung der Notizen von den Dienst versehenen Frauen am Eingang zum Heiligtum zeigen anschaulich, mit welchen Schwierigkeiten feministische Exegese konfrontiert wird, wenn sie Übersetzungen, Wörterbücher und exegetische Literatur benützt. Alle, die das Geschäft der Textauslegung näher kennen, wissen aber, daß es nicht möglich ist, den gesamten semantischen Bestand der hebräischen Sprache bei jedem einzelnen Wort eines Textes anhand des gesamten Konkordanzbefundes neu zu prüfen und sich damit zu versichern, wie weit der bereits erarbeitete Boden in bezug auf eine geschlechterfaire Wiedergabe des Textes trittfest ist. Gerade diese beiden kleinen Textbeispiele, bei denen es zudem um die von christlichen AutorInnen postulierte Frauenfeindlichkeit der kultischen Ordnung Israels geht, zeigen auf, wie weitreichende Konsequenzen selbst die Übersetzung und Auslegung eines Nebensatzes haben kann: Sie hat sowohl Auswirkungen auf das biblische Kult- und Amtsverständnis als auch auf die Reflexion darüber, wie christliche ExegetInnen mit jenen Texten ihres Alten Testaments umgehen, die durch das Etikett „kultisch“ als weitgehend irrelevant für die christliche Kultgemeinschaft betrachtet werden.

3. *Die androzentrische Terminologie der Exegese: Patriarchenerzählungen, Väterverheißungen, die Söhne Israels, der Bruder in den Rechtstexten usw.*

Die beiden Beispiele zeigen anschaulich, daß der mit der Übersetzung begonnene hermeneutische Zirkel der androzentrischen Engführung in jedem weiteren Schritt der Exegese fortgesetzt wird²⁵ und kumulativ sich in der Auslegung des Textes potenziert. So ist es unvermeidlich, daß sich die eingeschränkte Wahrnehmung der im Text dargestellten Fülle auch in der wissenschaftlichen Terminologie und in der Bezeichnung der Theologumena fortsetzt.

tersloh²1999, 28-39, hier: 37. Zu einer solchen Auslegung kann sie nur kommen, da sie die Spiegel als typisch weibliche Accessoires deutet. Gegen die Trivialisierung des Spiegeldienstes siehe jedoch I. Fischer, Gotteskinderinnen (Anm. 20), 104-107: Ich deute sie als Spiegelplatten, auf denen prophetische Botschaften aufgezeichnet werden können.

²⁵ Vgl. dazu etwa das Geschlecht als Kriterium für die literarkritische Abtrennung von Num 20,1 vom übrigen Kapitel, obwohl die in V.1 angeschlagenen Themen konstant bleiben, bei U. Rapp, Mirjam. Eine feministisch-rhetorische Lektüre der Mirjamtexte in der hebräischen Bibel (BZAW 317), Berlin/New York 2002, 283-323.

In kaum einem anderen alttestamentlichen Textbereich ist in bezug auf das Geschlecht das Mißverhältnis zwischen der wissenschaftlichen Terminologie und dem tatsächlich Erzählten größer als in Gen 12-38. Im einzelnen habe ich dies in meiner Habilitationsschrift ausführlich begründet und anstelle der „Väter“, „Erzväter“ oder „Patriarchen“ die Bezeichnung „Erzelter“ vorgeschlagen, die sich mittlerweile in vielen Monographien und selbst in Studienbüchern durchgesetzt hat.²⁶ Dennoch wird – selbst von Frauen – immer wieder behauptet, daß der Ausdruck „Eltern“ unbiblisch sei.

Einer solchen Argumentation folgend dürfte man keinen einzigen deutschen Ausdruck gebrauchen, den es nicht auch im Hebräischen gibt, und zwar selbst dann nicht, wenn er die angegebene Sache wesentlich präziser zu beschreiben imstande wäre. So müßte man den Ausdruck „Gebirge“ aus dem Wortschatz der Bibelübersetzungen streichen, weil es im Hebräischen nur den Plural „Berge“ gibt. Auch müßte man ein und dieselbe Vokabel immer gleich übersetzen, selbst wenn dies im Deutschen zur Sinnverzerrung führte.

Das Hebräische kennt für die Bezeichnung von Verwandtschaftsverhältnissen keinen geschlechtsneutralen Plural.²⁷ Da das Deutsche aber einen solchen kennt und daher die bezeichneten Gruppen nach dem Geschlecht differenziert darzustellen vermag, werden die deutschsprachigen Leser und Leserinnen in die Irre geführt, wenn der männliche Plural auch dort verwendet wird, wo das Deutsche den geschlechtsneutralen Terminus vorsieht. Wenn eine Frau im Hebräischen sagen kann, sie habe sieben Söhne und sieben Brüder, wenn es jeweils um sechs weibliche Mitglieder der Familie und nur um ein männliches geht, so ist diese Information im Deutschen schlicht und einfach falsch, da die korrekte Bezeichnung für die gemischtgeschlechtlichen Gruppen „Kinder“ und „Geschwister“ lauten muß. Ganz ähnlich ist es mit den „Vätern“. Wenn Menschen im Deutschen erzählen, daß ihre Väter deportiert worden seien, dann nimmt man berechtigterweise an, daß dasselbe Schicksal ihren Müttern erspart geblieben ist. Wenn es aber im Hebräischen heißt, daß die Väter Israels in Ägypten Sklaven waren, so ist nicht darauf zu schließen, daß die Mütter im Status der Freien geblieben wären, sondern die אֲבוֹת stehen zweifelsfrei für die *Eltern* Israels. Ebenso verhält

²⁶ Siehe I. Fischer, *Erzelter* (Anm. 18), 3, inzwischen aufgegriffen im Studienbuch von E. Zenger, u.a. (Hg.), *Einleitung in das Alte Testament* (KStTh 1,1), Stuttgart 2001, 69ff.

²⁷ Indessen differenziert das Hebräische etwa bei der 2. Person und bei der 3. Person Plural sowohl bei den Verbformen als auch bei den Suffixen oder sogar beim Dual auch dort genau nach dem Geschlecht, wo das Deutsche keine Spezifizierungen kennt. Das Hebräische ist daher nicht einfach als die androzentrischere Sprache zu bewerten.

es sich mit den Verheißungen an die *Väter*. Wenn tatsächlich die Verheißung ausschließlich an die Männer und nicht auch an deren Frauen erging, wären Geschichten wie jene der Preisgabe der Ahnfrauen (Gen 12,10ff; 20; 26,1-12) oder jene um den ertrotzten Erstgeborenen Abrahams von Hagar (vgl. Gen 16-17) unsinnig. Wenn ausschließlich Abraham der Verheißungsträger wäre, könnte er mit jeder beliebigen Frau, also auch mit Hagar, den Sohn der Verheißung zeugen und Sara müßte damit nicht von der Gottheit aus dem fremden Harem befreit werden, damit sie die Ahnfrau Israels werde.

Freilich entsteht im Deutschen durch diese Möglichkeiten einer geschlechtsneutralen Pluralbezeichnung eine Notwendigkeit zu genauerer Differenzierung, denn nicht immer sind mit den *אבות* die Eltern bezeichnet. Wann aber nun tatsächlich nur der männliche Part der Eltern gemeint ist und wann nicht, muß jeweils aus dem Kontext erwogen werden und ist leider häufig nicht eindeutig zu entscheiden. Dieselbe Problematik läßt sich für die „Söhne Israels“, die in den meisten Fällen nicht die männlichen Nachkommen Jakobs meinen, sondern die Volksgemeinschaft aus Männern, Frauen und Kindern,²⁸ sowie für den Bruder in den Rechtstexten, vor allem im Dtn, erweisen. Nicht immer sind Frauen mitgemeint, da gewisse Rechte in Alt-Israel nur dem freien, männlichen Israeliten zukommen, nicht jedoch den Frauen. Aber häufig ist damit auch das die Frauen nicht ausschließende Geschwisterverhältnis im Gottesvolk Israel gemeint.

Meine Vermutung bezüglich des Widerstandes, die korrekten geschlechtsneutralen Vokabeln zu verwenden, geht dahin, daß man dies nicht nur aus androzentrischem Hochmut tut, sondern sich die Mühe einer genaueren Analyse, die für eine korrekte Wiedergabe notwendig ist, und das Risiko einer Fehlinterpretation ersparen will. Daß dies ebenso nicht angehen kann wie etwa die Perpetuierung der männlichen Pluralform für weibliche Mitglieder in unserer heutigen Gesellschaft, läßt sich damit einsichtig aufzeigen, daß die Verwendung der männlichen Plurale als geschlechtsneutrale auf eine Zeit verweisen, in der z.B. die Bürgerrechte und die Zulassung zum Studium tatsächlich auf die männliche Bevölkerung beschränkt waren (die Bürger, die Studenten). Der Grundsatz „Was nicht in den Akten steht, existiert nicht!“ hat sich seit dem Paradigmenwechsel in der Geschichtsschreibung, die nicht mehr nur die Geschichte der Mächtigen als beachtenswert erach-

²⁸ Vgl. exemplarisch etwa die Dissertation von *B. Biberger*, *Unsere Väter und wir. Unterteilung von Geschichtsdarstellungen in Generationen und das Verhältnis der Generationen im Alten Testament* (BBB 145), Berlin/Wien 2003, 51, dessen Einsicht, daß es sich bei den „Söhnen“ auch um die Mitglieder eines Volkes oder Geschlechtes handeln kann, sich in keiner Relativierung der androzentrischen Sprache niederschlägt.

tet, als Faktum der Rezeptionsgeschichte erwiesen. Wenn unsere Zeit die Inadäquatheit solcher Übersetzungen erkannt hat, sollte sie daher die überkommenen Traditionen nicht mehr perpetuieren und entsprechend ändern.

III. Der kulturelle Bias bei der Auslegung von Frauentexten

Die Auslegung historischer Texte ist, wenn sie nicht rein rezeptiv erfolgt, sondern darauf abzielt, den soziokulturellen Kontext zu rekonstruieren, immer in Gefahr, kulturgeschichtliche Gegebenheiten zu mißdeuten und damit bei der Auslegung der Texte in die Irre zu gehen.

1. *Orientalismus*

Die historisch-kritische Exegese wurde seit dem 19. Jh. in enger Verbindung mit einer biblischen Landeskunde betrieben, die als ihre beiden Hauptstützen die Archäologie des Vorderen Orients (Siedlungsgeschichte, Textfunde, Auswertung epigraphischen und ikonographischen Materials) und die auf Reisen gewonnenen ethnologischen Kenntnisse hatte. Selbst Originaldokumente aus biblischen Zeiten wie etwa Bilder bedürfen aber der Deutung und sind daher nicht davor gefeit, mißdeutet zu werden. Noch problematischer sind allerdings die Schlüsse, die für die Auslegung biblischer Texte aus ethnologischem Material der Orientreisenden gezogen wurden.

Magdalene Frettlöh²⁹ hat die Problematik der unreflektierten Übertragung der Lebensweise der im Vorderen Orient lebenden Beduinen der vergangenen beiden Jahrhunderte vor der Technisierung auch dieser Landstriche am Beispiel von Gen 24 aufgezeigt. Der Schleier, der Orientreisenden zumindest als Kopftuch heute noch in muslimischen Gegenden begegnet, wurde in der Forschungsgeschichte häufig als Symbol der Keuschheit gedeutet. Wenn, wie 24,64f meist übersetzt wird, Rebekka vom Kamel herabgleitet und sich sodann verhüllt, wurde dies in orientalisierender Manier als unterwürfiges oder zumindest ehrerbietiges Verhalten der Braut ihrem zukünftigen Eheherrn gegenüber gedeutet. Rebekka würde, den Hochzeitssitten entsprechend, den Schleier anlegen und ihre erhöhte Position auf dem Reittier verlassen, da ihr der Verlobte zu Fuß entgegenkommt. Frettlöh erweist beide Erklärungen

²⁹ *M.L. Frettlöh*, *Isaak und seine Mütter. Beobachtungen zur exegetischen Verdrängung von Frauen am Beispiel Gen 24,62-67*, *EvTh* 54 (1994) 427-452, hier: 432-441.

als Mißdeutungen aufgrund eines kulturellen Bias. Rebekka „fällt“, wenn man den semantischen Befund von נפל im übrigen AT ernst nimmt, vom Kamel, und der Schleier ist nirgends als Zeichen der Keuschheit, sondern eher als Textil, das in erotischen Situationen reizvoll verbergen soll, belegt (צעיף: sonst nur noch Gen 38,14.19; vgl. auch Hld 4,1.3). Die durch die Rückprojektion späterer Verschleierungssitten, insbesondere im Kontext der Hochzeitsfeier, in gerade jene Geschichte, die Rebekka in der Nachfolge Abrahams und damit als eine starke Frau zeichnet (vgl. unter 3.3), ist also nicht zu halten. Sie nimmt – gegen den semantischen Befund in der übrigen Hebräischen Bibel – Bräuche wesentlich späterer Zeiten und anderer Kulturen als Maßstab für die Erklärung einer einzelnen Szene und trivialisiert diese sodann als Idylle.

2. Die für biblische Zeiten inadäquaten Kategorien von „öffentlich“ und „privat“: Frauengeschichte ist keine Sondergeschichte zur männlich dominierten „offiziellen“ Geschichtsschreibung

Eines der klassischen dichotomischen Felder, in denen ein kultureller Bias offensichtlich wird, ist jenes von öffentlich und privat.³⁰ Während in der Genesis Geschichten um Männer als Volksgeschichte ausgelegt werden, werden die Erzählungen, die Frauen als tragende Figuren der Handlung haben, der häuslichen Sphäre zugeordnet. Das Haus gilt in unserer abendländischen Kultur als der klassische Privatbereich. Während das öffentliche Feld mit Politik und damit mit Historie zu tun habe, wird der Privatbereich ahistorisiert. Das so verstandene, untergeordnete Weibliche, das diesem Bereich zugeordnet wird, wird sodann stereotypisiert und als unveränderlich und durch die Jahrtausende gleichbleibend, teils sogar als göttliche Satzung definiert, um die soziale Kategorie des Geschlechts der Reflexion und der Diskussion zu entziehen.³¹

Marginalisierte haben keine Geschichte – so lautete eine der Parolen des Paradigmenwechsels, der sich im vorigen Jahrhundert weg von der Geschichte der Herrschenden hin zur Sozialgeschichte vollzog und auch den mentalitätsgeschichtlichen Ansatz ermöglichte. Im Gegensatz zur Profan- und Kirchengeschichtsschreibung, die auf weiten Strecken als

³⁰ Zur neueren Diskussion um die Geschlechterrelevanz der Separierung der Lebensbereiche in öffentlich und privat siehe das thematische Heft der Zeitschrift *Journal of Women's History* 15/1 (2003).

³¹ Vgl. S. Benhabib, *Selbst im Kontext. Kommunikative Ethik im Spannungsfeld von Feminismus, Kommunitarismus und Postmoderne* (Gender Studies), Frankfurt 1995, 191.

Herrschergeschichte geschrieben wurde, hat in der Geschichtsschreibung Israels, wie sie die Bibel als Erzählzusammenhang präsentiert, die Geschichte des *unterdrückten* Volkes nie gefehlt. Denn Israel erzählt von seinen Anfängen nicht im mythischen Kleid von goldenen Zeitaltern, sondern – in Genesis und Exodus beginnend – als Geschichte des Mangels an Land, Nahrung und Freiheit, aber auch von Verheißung und Rettung durch seinen Gott. Zudem ist aus den prophetischen Büchern die Sozialkritik, die nicht die Mächtigen, sondern die Ohnmächtigen im Blick hat, nicht wegzudenken. Die für die historisch-kritische Forschungstradition typische literarische Gattung der „Geschichte Israels“, in welcher die Bibel immer als (in den meisten Fällen bevorzugte) Quelle genutzt wurde, hat daher nie nur eine Königs- oder Kriegsgeschichte vorgestellt. Dies liegt aber nicht am außergewöhnlichen Bewußtsein der Autoren der letzten beiden Jahrhunderte, sondern an der Eigenart des biblischen Textes.

In bezug auf die Marginalisierung aufgrund des Geschlechts steht man einer ähnlichen Quellenlage gegenüber: Das Erste Testament erzählt in manchen seiner Bücher wie etwa der Genesis, dem Rutbuch oder den Samuelbüchern sehr viel über Frauen. Es läge also nahe, diese Passagen der erzählten³² Geschichte Israels, wie die Bibel selber sie darlegt, als Geschichte beider Geschlechter zu präsentieren und nicht als Geschichte der Patriarchen, der Väter in Ägypten oder der ersten Könige über ganz Israel. Da die meisten dieser Geschichten jedoch der literarischen Form der Familienerzählungen folgen, hat man diese Gründungsgeschichten des Volkes und des Königtums entlang der Geschlechtertrennungslinie dichotomisch mit den für die biblischen Texte inadäquaten Kategorien von öffentlich und privat ausgelegt: Die Erzählungen über die männlichen Akteure hat man als Niederschlag der offiziellen Volksgeschichte Israels und seiner Nachbarn ringsum bewertet, jene über die weiblichen Akteurinnen jedoch als private Familiengeschichten.³³ Ilse Müllner³⁴ hat diese Dichotomie für die Deutung der Davidserzählungen ad absurdum geführt und ist damit auch für diesen Textkomplex zu einem ähnlichen Schluß gekommen wie meine For-

³² Zum Konzept der „erzählten Zeit“ siehe P. Ricœur, *Zeit und Erzählung* Band III. Die erzählte Zeit (Übergänge. Texte und Studien zu Handlung, Sprache und Lebenswelt 18/III), München 1991.

³³ Siehe I. Fischer, *Gottesstreiterinnen. Biblische Erzählungen über die Anfänge Israels*, Stuttgart 2000, 16f sowie ausführlicher I. Fischer, *Das Geschlecht als exegetisches Kriterium. Zu einer gender-fairen Interpretation der Erzelternerzählungen*, in: A. Wénin (Hg.), *Studies in the Book of Genesis. Literature, Redaction and History* (BETHL 155), Leuven 2001, 135-152.

³⁴ Siehe dazu I. Müllner, *Gewalt im Hause Davids. Die Erzählung von Tamar und Amnon* (2Sam 13,1-22) (HBS 13), Freiburg u.a. 1997, 119-142.

schungen zur Genesis. Während die Erzeltern-Erzählungen die beginnende *Volksgeschichte* sexualisieren, indem sie das Werden Israels als Folge von Zeugen und Gebären darstellen und damit den reproduktiven Aspekt familiären Zusammenlebens betonen, wird in den Erzählungen um das frühe Königtum die *nationalpolitische Herrschaft* sexualisiert und Geschlechtlichkeit mit Herrschaftsausübung verbunden.³⁵ Weder die Genesis noch die Samuelbücher wollen damit eine gespaltene Geschichte – eine politische ihrer männlichen Figuren im öffentlichen und eine private ihrer weiblichen in deren häuslichen Bereich – schreiben. Es ist vielmehr so, daß in der offiziellen Geschichtsschreibung keine Aufteilung der Lebensbereiche in die Kategorien öffentlich und privat festzustellen ist. Es ist daher zu vermuten, daß auch die für die Religionsgeschichte Israels und selbst für eine biblische Theologie inzwischen eingeführte Trennung von offizieller und inoffizieller Religion ebenso kein adäquates Kriterium ist, die Geschichte der JHWH-Religion bis zum Exil zu deuten. Dem offiziellen Kult werden dabei die männlich vorgestellte Gottheit JHWH und für den Norden auch der Gott Baal zugereicht, während die Vielzahl archäologischer, aber auch innerbiblischer Belege der Verehrung von Göttinnen als Ausdruck von privater Volksreligiosität oder von Lokaltraditionen gesehen wird. Der Genderbias geht damit auch auf diesem Feld mit der dichotomischen Spaltung der Lebensbereiche Hand in Hand.

Die Bibel selber erzählt ihre Geschichte nicht als Männergeschichte. Sie präsentiert daher die Frauengeschichte nicht als Sonder- oder Regionalgeschichte, sondern erzählt die Geschichte eines Volkes, dessen Individuen viele Merkmale der Kategorien weiblich, männlich, jung, alt, frei, unfrei, arm, reich, fremd oder krank haben können. Die Darstellung von Frauengeschichte in den Geschichten der Bibel ist also nicht mit jener der heutigen Religionsbücher zu vergleichen, in denen es Kapitel über die Patriarchen, Propheten, Richter, Könige oder Weisheitslehrer gibt, in denen Frauen bestenfalls als Ehefrauen männlicher Figuren vorkommen, und zusätzlich dann noch ein Kapitel über „biblische Frauengestalten“ eingefügt ist, mit dem man seine „political correctness“ zeigen will. Wer Frauengeschichte, selbst wenn sie als Kompensationsgeschichte verstanden wird, als Sondergeschichte zur „normalen“ Geschichte dazufügt, schreibt automatisch androzentrische Geschichte. Für eine Geschichte Israels ist eine solche – selbst unter den unzweifelhaften Bedingungen seiner patriarchal geordneten Sozialstruktur – nicht nur inadäquat, sondern sie ist zutiefst unbiblisch. Die Kategorien von öffentlich und privat sind daher weder zur Darstellung

³⁵ Vgl. ebd. 130f.139.

einer Religionsgeschichte Israels noch zur Entwicklung einer alttestamentlichen Theologie hilfreich.

3. *Der genderrelevante Befund von Textzusammenhängen: Für göttliches Handeln ist das Geschlecht eine irrelevante Kategorie*

Wer nun einwenden mag, daß eine solche genderfaire Auslegung der Texte auf heutigem Wunschdenken beruhe und emanzipatorisches Gedankengut in biblische Zeiten zurückprojiziere, dem sei ein Sachverhalt aufgezeigt, der die gegenteilige Deutung stützt. Entgegen der in androzentrischen Denkkontexten üblichen Präsentation von Frauengeschichte als Sondergeschichte, als Geschichte des „anderen“ Geschlechts, läßt sich in biblischen Texten das Phänomen geschlechterübergreifender Textzusammenhänge aufzeigen.³⁶ Frauen haben zwar nach dem Zeugnis biblischer Notizen offensichtlich eine eigene Genealogie und beziehen sich in ihrer Geschichte aufeinander (exemplarisch sei auf Rut 4, 11ff verwiesen), aber die Bibel schreibt durch solche Texte ebenso keine Separatgeschichte wie sie keine eigene Männergeschichte schreibt.

So wird etwa durch übergreifende Textbezüge nicht Isaak, der Sohn Abrahams, in seine Nachfolge gestellt, sondern die Frau, die ebenso wie er bereit sein muß, aus ihrem Elternhaus, ihrer Sippe, ihrem Volk und ihrem Land zu gehen (vgl. Gen 12,1-4 und Gen 24,5-8.58).³⁷ Es ist daher kein Zufall, daß ihr ein Segen, ganz ähnlich dem vom Erzählverlauf her letzten von Abraham, zuteil wird (24,60; vgl. 22,17), das göttliche Orakel über die Zukunft der nächsten Generation an Rebekka und nicht an den Vater Isaak ergeht (vgl. 25,23). Der Segen des Vaters wird in Gen 27 aufgrund der Intervention der Mutter zwar dem aus der Sicht des Vaters Falschen, aus Rebekkas und Gottes Sicht jedoch dem Rechten zuteil. Der Erzähler drückt diesen Zusammenhang mit kräftiger Ironie aus, wenn er den blinden Vater die unterlegenen Söhne von der Mutter her definieren läßt, den Haupterben jedoch von sich selber (Gen 27,29).

³⁶ Siehe dazu I. Fischer, Gotteskinderinnen (Anm. 20), 22-24, sowie C. Rakel, Judit – Über Schönheit, Macht und Widerstand im Krieg. Eine feministisch-intertextuelle Lektüre (BZAW 334), Berlin 2003, 248-272 und vom Konzept her bereits K. Butting, Die Buchstaben werden sich noch wundern. Innerbiblische Kritik als Wegweisung feministischer Hermeneutik (Alector Hochschulschriften), Berlin 1994.

³⁷ Siehe dazu I. Fischer, Gottesstreiterinnen (Anm. 33), 72-80.

Solche cross-gender Phänomene gibt es aber nicht nur in den politisch zu lesenden Familienerzählungen,³⁸ sondern ebenso in den nationalen Volksgeschichte erzählenden Büchern der Vorderen Prophetie. Exemplarisch sei hier auf Debora in der Nachfolge des als Propheten und politische Führungsfigur gezeichneten Mose verwiesen: Das am Sinai konstituierte prophetische Amt (vgl. Dtn 18,14-18 und 5,23-30)³⁹ übernimmt als nächstes nach dem Tod des Mose nicht Samuel, sondern die Richterin und Prophetin Debora. Sie ist im biblischen Erzählverlauf nach dem Tod des Mose der erste Mensch, dem die prophetische Begabung zugesprochen wird. Sie steht zudem in der Tradition der mosaïschen Leitungsfunktion, die den Aufruf zum Kampf an den israelitischen Feldherrn gibt (vgl. Debora und ihren Feldherrn Barak in Ri 4,6-16 mit Mose und seinem Feldherrn Josua in Ex 17,9-13). Beide prophetischen Leitungsfiguren kämpfen selber nicht mit, rufen den Feldherrn jedoch zur Einberufung des Heerbanns auf. Dem gelingt es schließlich durch die Präsenz der prophetischen Führung, den Gegner durch „den Mund des Schwertes“ vernichtend zu schlagen (לְפִי־חֶרֶב Ex 17,13; Ri 4,16f). Wenn sodann Debora auch mit ihrem Lied in die Nachfolge des Mose gestellt wird, und die rettenden Ereignisse beide male durch das Mythologem des kosmischen Kampfes JHWHs mit den Elementen dargestellt werden (vgl. Ex 15 und Ri 5), so wird Debora mehrfach in die Nachfolge des Mose – und nicht (nur) in jene Mirjams⁴⁰ – gestellt. Die Sukzession von Mirjam und Debora ist durch die Tatsache, daß eine Frau die höchste Führungsrolle übernimmt, und durch ihre Hymnen auf das Rettungsgeschehen sowie die Bezeichnung beider Frauen als נְבִיאָה zweifellos gegeben. Während aber vom Erzählzusammenhang her Debora ausschließlich in der Nachfolge Mirjams die Geschichte als reine Frauengeschichte wahrnehmen ließe, ist die in den Texten stärker verankerte Parallelisierung Deboras mit Mose und das Faktum, daß sie die erste Führungsfigur in seinen prophetischen Fußstapfen ist (vgl. die Nachfolgeregelung in Dtn 18,15.18), ein Indiz dafür, daß Israel nicht nur seine Anfangsgeschichte, sondern auch seine Volksgeschichte als sowohl durch Männer als auch durch Frauen geprägt darstellt. Unter den vorauszusetzenden patriarchalen Verhältnissen Alt-Israels schmälert zudem die Darstellung Deboras in der Nachfolge des Mose nicht ihre Position als Frau, sondern erhöht sie sogar noch. Dieses Phänomen

³⁸ Als weiteres Beispiel sei auf Rut in der Nachfolge Abrahams hingewiesen; vgl. K. Butting, Buchstaben (Anm. 36), 41, sowie I. Fischer, Rut (HThK.AT), Freiburg u.a. 2001, 176f.

³⁹ Siehe dazu ausführlicher I. Fischer, Gotteskinderinnen (Anm. 20), 51-53.

⁴⁰ So die These von K. Butting, Prophetinnen gefragt. Die Bedeutung der Prophetinnen im Kanon aus Tora und Prophetie (Erev-Rav-Hefte: Biblisch-feministische Texte 3), Wittingen 2001, 76f.

der geschlechterübergreifenden Textzusammenhänge setzt sich bis in die alttestamentliche Spätzeit fort: Die charismatische Führungsfigur Judit wird „intertextuell“ mit der Septuagintaversion sowohl des Moseliedes als auch der Debora- und Jaelgeschichte verbunden.⁴¹ Judit wird damit in die Reihe jener Führungsfiguren eingereiht, die durch Gottes Eingreifen das Volk zu retten vermögen. Das Geschlecht spielt dabei keine wesentliche Rolle, wohl aber die Tatsache, daß keine dieser Figuren in einer militärischen Leitungsposition gezeichnet wird.

Die Textzusammenhänge laufen damit nicht konform mit der Geschlechterlinie, sondern übergreifen diese und stellen damit auch die Geschichte des Volkes und seiner Führungsfiguren als das dar, was geschlechterfair wahrgenommene Geschichte bis heute ist: Die Geschichte der Menschen ist als die Geschichte beider Geschlechter zu schreiben, soll sie *menschliche* Geschichtsschreibung sein.

IV. Die Frage nach der Gottheit Israels

In breiten Kreisen theologischen Forschens sind feministische Fragestellungen inzwischen als sinnvoll akzeptiert. Wird jedoch an das in unserer christlichen Tradition und aufgrund der Trinitätstheologie zusätzlich verstärkte, männlich festgelegte Gottesbild geführt, ist es häufig aus mit der Toleranz. Es ist zweifellos so, daß im Neuen Testament durch die (in der Dogmengeschichte sodann innertrinitarisch gedeutete) Vater-Sohn-Beziehung das Gottesbild wesentlich stärker androzentrisch geprägt ist als im Alten.

1. Die Problematik und Inadäquatheit des männlichen Bildes für die Gottheit Israels

Die religionsgeschichtlichen Forschungen der letzten dreißig Jahre, die den biblischen mit dem archäologischen und epigraphischen Befund zu synchronisieren versuchen,⁴² haben bis in die ausgehende Königszeit

⁴¹ Zu weiteren geschlechterübergreifenden Textzusammenhängen im Juditbuch siehe nun C. Rakef, Judit (Anm. 36), 248-290.

⁴² Siehe dazu den forschungsgeschichtlich sehr übersichtlichen Artikel von M.-Th. Wacker, Von Göttinnen, Müttern und dem einzigen Gott. Zum Stand der feministisch-exegetischen Diskussion um die Göttin/en im Alten Israel, in: A. Hölscher/R. Kampling (Hg.), Die Tochter Gottes ist die Weisheit. Bibelauslegungen durch Frauen (Theologische Frauenforschung in Europa 10), Münster 2003, 7-32. Explizit sei auf die Forschungsarbeiten der Fribourger Schule, insbesondere auf U. Winter, Frau und Göttin. Exegetische und ikonographische Studien zum weiblichen

eine wesentlich buntere Palette von in Israel verehrten Gottheiten zutage gebracht, als die alttestamentlichen Texte dies ohnehin bereits tun. Gerade die „Lasterlisten“ des dtr Geschichtswerks, die historisch gesehen rückblickende Polemiken gegen jegliche Fremdgöttheitenverehrung darstellen, sowie die dazu konträren Lobeshymnen auf die wenigen positiv bewerteten Könige geben ein beredtes biblisches Zeugnis von der Vielzahl der synchron mit JHWH verehrten Gottheiten.

Unter diesen sind – selbstverständlich für den Vorderen Orient – auch Göttinnen, allen voran Aschera, aber auch Anat (vgl. etwa den Namen des Geburtsortes Jeremias, Anatot) und die sogenannte „Himmelskönigin“, deren Verehrerinnen und Verehrer nach eigenem Zeugnis auch JHWH als Gott bekennen und in Jer 7,17f und 44,15-25 selber zu Wort kommen.⁴³ Durch die Epigraphik ist inzwischen klar geworden, daß JHWH zusammen mit Aschera verehrt wurde;⁴⁴ die Frage ist bloß, ob regional eingegrenzt oder nicht, ob als inoffizielle Variante des offiziell monolatrischen JHWH-Kultes der Königszeit oder als bis dahin unanstößiges Umfeld des Gottes Israels.

Die biblischen Zeugnisse kennen sowohl die männlichen als auch die weiblichen Gottheiten nur unter dem Blickwinkel der Polemik gegen sie. Sie sind somit parteiliche Literatur und stammen teils aus einer Zeit, in der die Eingottverehrung bereits monotheistische Züge angenommen hat. Zumindest sind sie aber in dieser Zeit mit einer abwertend-synkretistischen Perspektive auf die Praxis der Verehrung auch anderer Gottheiten als JHWH versehen worden. So kann es nicht Wunder nehmen, daß in der Bibel nicht nur Götter in ausschließlich negativer Sichtweise auftreten, sondern auch Göttinnen. Die Ablehnung weiblicher Gottheiten ist also nicht als Auswirkung eines theologischen Patriarchalisierungsschubs zu mißdeuten, sondern dieser ist vielmehr das Resultat der Zurückweisung aller Gottheiten außer JHWH, auf den grammatikalisch männlich verwiesen wird. Die theologischen Entwicklungen, die von einem monolatrischen zu einem monotheistischen Konzept der Gottesverehrung führten, fanden sich deswegen alsbald in einem Dilemma: Jene Aspekte, die in polytheistischen Kontexten von

Gottesbild im Alten Israel und in dessen Umwelt (OBO 53), Fribourg/Göttingen 1983, sowie O. Keel/Chr. Uehlinger, Göttinnen, Götter und Gottessymbole. Neue Erkenntnisse zur Religionsgeschichte Kanaans und Israels aufgrund bislang unerschlossener ikonographischer Quellen (QD 134), Freiburg/Basel/Wien 1992, und die Arbeiten von S. Schroer hingewiesen.

⁴³ Vgl. dazu R. Jost, Frauen, Männer und die Himmelskönigin. Exegetische Studien, Gütersloh 1995, 213-232.

⁴⁴ Siehe dazu ausführlich Chr. Frevel, Aschera und der Ausschließlichkeitsanspruch YHWHs. Beiträge zu literarischen, religionsgeschichtlichen und ikonographischen Aspekten der Ascheradiskussion (BBB 94 I-II), Weinheim 1995.

Göttinnen abgedeckt werden, wie etwa die Garantie der weiblichen Fruchtbarkeit,⁴⁵ bildeten im herkömmlichen Bild der Gottheit JHWH eine Leerstelle und mußten zunehmend als solche erfahren werden. So ist es erklärlich, daß einerseits gerade in nachexilischen Texten die Gottheit JHWH vermehrt in Metaphern aus weiblichen Lebensbereichen beschrieben wird und andererseits die Einengung der Gottesvorstellung auf das Männliche explizit verboten wird.⁴⁶ Insofern könnte man vereinfachend sagen, daß erst das Verbot der Göttinnenverehrung zu einer tatsächlichen Universalisierung des (zumindest grammatikalisch männlichen) israelitischen Gottesbildes geführt hat, die nun alle Facetten der Wirklichkeit, wie die der Gestirne und des Tierreichs so auch die weiblichen Lebenszusammenhänge, als bildgebend für JHWH heranziehen kann und dies auch tut.

2. Metaphorik weiblicher Biologie

Als Beispiel hierfür sei die Metaphorik des Gebärens vorgestellt.⁴⁷ Der Vorgang des Gebärens war in der geschlechtsspezifisch aufgeteilten Gesellschaft Alt-Israels ein in allen Phasen exklusiv weiblich besetzter: Den Kreißenden standen erfahrene Frauen und professionelle Hebammen (vgl. Ex 1,15-19) zur Seite. Nirgends sind für diesen natürlichsten aller menschlichen Vorgänge Ärzte bezeugt, die sich im Alten Orient ausschließlich den Kranken widmen. Und selbst Ehemänner hatten – wie auch in westlichen Kulturen noch bis vor fünfzig Jahren überwiegend Usus – zur Gebärenden keinen Zutritt. Männer nehmen daher die Wehen aus der Entfernung als unentrinnbar über die Frau kommende Schmerzen wahr und vernehmen als vom unmittelbaren Geschehen Ausgeschlossene vom Gebärvorgang ausschließlich die Schreie und das Stöhnen der Kreißenden. Für die Gebärende selber schafft aber die Atemtechnik, die in der Intensität des Schmerzes freilich mit Stimme

⁴⁵ Dabei ist ausdrücklich zu betonen, daß die vorwiegende Beschreibung weiblicher Gottheiten als Liebes- und Fruchtbarkeitsgöttinnen von einem Genderbias herrührt. Kein Wissenschaftler käme auf die Idee, Vatergottheiten eines Pantheons ausschließlich als Fruchtbarkeits- und Liebesgötter zu beschreiben. Siehe dazu bereits I. Fischer, Die großen Göttinnen des Alten Vorderen Orients. Anfragen einer Alttestamentlerin zum Geschlechter-Bias bei der Bewertung der Funktion von Gottheiten, in: R. Simek/W. Heizmann (Hg.), Mythological Women. Studies in Memory of Lotte Motz 1922-1997 (Studia Mediaevalia Septentrionalia 7), Wien 2002, 17-30.

⁴⁶ Die Paränese zum Bilderverbot in Dtn 4,16, die jegliches mögliche Kultbild kriminalisiert, verbietet an erster Stelle das männliche Bild.

⁴⁷ Vgl. dazu I. Fischer, Das Buch Jesaja. Das Buch der weiblichen Metaphern, in: L. Schottroff/M.-Th. Wacker (Hg.), Kompendium Feministische Bibelauslegung, Gütersloh²1999, 246-257, hier: 248f.

praktiziert wird, Erleichterung. Für die überwiegende Mehrzahl der Frauen bleiben nach der Geburt jedoch nicht Schrecken und Schmerz die bleibenden Eindrücke, sondern der Triumph der Vitalität, die neues Leben hervorzubringen vermag.

Diese Differenz der männlichen Außenwahrnehmung und der weiblichen Innenwahrnehmung ein und desselben Vorgangs schlägt sich auch in der Metaphorik nieder: Dort, wo unentrinnbare Not und brüllender Schmerz illustriert werden sollen wie etwa bei den Folgen des Feindeinfalls (vgl. etwa Jes 13,8), dort wird das Bild der Wehen verwendet, die unabwendbar über eine Schwangere kommen. Die Gottesrede von Jes 42,14, die die gegenwärtigen Leiden als Durchgangsstadium zu Neuem deuten will, verwendet das Bild für die potente Gottheit JHWH, die unter Schreien, Schnauben und Schnaufen wie eine Gebärende zum Leben bringen kann.⁴⁸

Die Metapher des Gebärens, die aus der geschlechtsspezifisch weiblichen Biologie⁴⁹ genommen ist, ist als eine unter vielen zu deuten. Es kann nicht angehen, daß ausschließlich jene Bereiche, die unter keinen Umständen von Männern geprägt werden können, als dem weiblichen Lebenszusammenhang zugehörig wahrgenommen werden. Wenn etwa die Hebräische Bibel mehrfach von jungen, unverheirateten Frauen erzählt (vgl. Gen 29,6ff; Ex 2,16ff), die die Herden der Familie hüten, so muß es nach einer geschlechtergerechten Deutung ebenso erlaubt und legitim sein, das Bild der Hirtendienste Leistenden als weibliches zu deuten.⁵⁰ Unter diesem Aspekt wäre die gesamte metaphorische Rede von Gott neu zu „gendern“, indem die geschlechtsspezifischen Bereiche der altorientalischen Kultur in ihrer Ausschließlichkeit für das eine oder das andere Geschlecht anhand der Texte neu befragt werden müßten. So wäre etwa das Gottesbild des Richters aufgrund der Tatsache, daß die Hebräische Bibel auch eine Richterin kennt (vgl. Ri 4: Debora), nicht mehr als männliches Gottesbild zu vereinnahmen und man täte gut daran, von der Gottheit als Richtender und nicht mehr als Richter zu reden.

⁴⁸ M. I. Gruber, *The Motherhood of God in Second Isaiah*, RB 90 (1983) 351-359, hier: 355.

⁴⁹ Weitere Belege, die die Metaphorik der reproduktiven Phase der Schwangerschaft bis zum Stillen für das Handeln der Gottheit Israels nehmen, sind etwa Num 11,12-14 und Jes 66,7-13, vgl. I. Fischer, *Jesaja* (Anm. 47), 256.

⁵⁰ Zur metaphorischen Verwendung von Berufs- und Funktionsbezeichnungen für Gottesbilder siehe bereits V.R. Mollenkott, *Gott eine Frau? Vergessene Gottesbilder der Bibel* (Beck'sche Schwarze Reihe 295) München 1984; differenzierter in bezug auf die Gefahr, mit als weiblich definierten Bildern die Geschlechterstereotypen noch zu verfestigen, I. Fischer, *Jesaja* (Anm. 47), 256f, und M.L. Frettlöh, *Mutterschöpfung* (Anm. 13), 135-150.

3. Steht JHWH auf Seiten der Männer?

JHWH, die Gottheit Israels, ist kein unbewegter Bewegter, sie ist eine mitleidende Gottheit, deren Mutterschoß sich umdreht, wenn sie an ihr erbarmungswürdiges Volk denkt (vgl. Hos 11,8).⁵¹ Sie liebt dieses Volk, ist eifern darauf bedacht, daß diese Liebe erwidert wird, und tritt jenen bedrohend entgegen, die sich gegen die sie Verehrenden wenden. Eine solche Gottheit, an die vor allem in den Psalmen appelliert wird, kann keine neutrale Position beziehen, weder wenn es um Unrecht, noch wenn es um Not geht. Allein das Grundbekenntnis Israels, daß JHWH es aus dem Sklavenhaus Ägypten befreit hat, widersteht einer unparteiischen Gottesvorstellung. Israels Gott ist als Exodugott per se parteiisch für die Unterdrückten. Damit ist freilich nicht nur seine Parteilichkeit für jene angesprochen, die unfrei sind, unter Verfolgung, Not und Lebensbedrohung leiden, sondern auch für alle anderen Formen der Bedrückung, insbesondere auch jene von Menschen aufgrund sozial definierter Differenzen wie etwa der Ethnizität, der sozialen Unterprivilegierung oder des Geschlechts.

Die Fremden, Witwen und Waisen stehen unter explizitem, besonderem Schutz JHWHs, der ausdrücklich verbietet, sie zu bedrücken (vgl. etwa Ex 22,22; Dtn 10,18; 24,17-19). Daß aber auch die Herrschaft des männlichen Geschlechts über das Weibliche nicht der göttlichen Schöpfungsordnung entspricht, erweist anschaulich die Paradieserzählung, die das *Zueinander* der Geschlechter in der *gottgeplanten*, die Hierarchie des *Übereinanders* aber als Ordnung der *gefallenen* Schöpfung vorstellt (Gen 3,16).⁵² Damit läßt sich auch in bezug auf das Geschlecht keine Parteinahme der Gottheit Israels erheben. Obwohl viele Texte die patriarchale Gesellschaftsordnung widerspiegeln und Rechtstexte sie sogar legitimieren und weiter festzurren, ist dennoch das hermeneutische Zentrum einer Charakterisierung JHWHs der befreiende Akt der Rettung und Herausführung aus der Unterdrückung. Die Unterdrückung der Frau durch den Mann kann davon vor allem mit Blick auf das in den Schöpfungstexten gezeichnete Menschenbild mit keinem rationalen Grund ausgenommen werden.

⁵¹ Zur weiblichen Metaphorik in Hos 11 siehe H. Schüngel-Straumann, *Gott als Mutter in Hosea 11*, ThQ 166 (1986) 119-134; berechtigt gegen ein eindeutig weiblich „gegendertes“ Gottesbild an dieser Stelle M.L. Frettlöh, *Mutterschöpfung* (Anm. 13), 142-152, wengleich bei dieser zu Recht kritischen Publikation etwas befremdet, daß sie auf den Schultern der kritisierten feministischen Theologinnen steht, nach den Anmerkungen zu schließen manche Publikationen aber nicht zur Kenntnis nimmt, und positiv fast nur auf männliche Autoren verweist.

⁵² Gen 3,16 ist nicht präskriptiv mit „er soll über dich herrschen“, sondern deskriptiv „er wird über dich herrschen“ zu übersetzen.

V. Ein genderfairer Forschungsansatz setzt einen reflektierten Umgang mit der Historizität der in den Texten dargestellten Geschichte voraus

Wenn eine Zeitschrift wie „Der Spiegel“ pünktlich zur Weihnachtszeit einen „Aufmacher“ bringen kann, in dem einmal mehr bewiesen werden soll, daß alles, was in der Bibel steht, so gar nicht passiert sein kann und deshalb nicht wahr sein könne, so ist damit dasselbe Grundproblem angesprochen wie mit der Tatsache, daß ausgerechnet jene Publikationen über die Bibel zu den auflagenstärksten Büchern gehören, die den biblischen Geschichtsaufriß für historisch tatsächlich so geschehen vorstellen. Nun weiß spätestens seit dem Irakkrieg jedes Kind, daß das, was als Geschehen in Wort und sogar Bild präsentiert wird, noch lange nicht geschehen sein muß und daß selbst Zeitzeugen ganz unterschiedliche Wahrnehmungen und Deutungen ein und desselben Ereignisses haben. Geschichte als historisches Gedächtnis existiert nicht anders als gedeutete Geschichte und die ist immer standortabhängig und davon bestimmt, wem was wofür mitgeteilt werden soll.

1. *Heilige Schriften als Ergebnis und Initiatorinnen eines Traditionsprozesses: Die Relevanz des Geschlechts in den textauslegenden Gemeinschaften*

Diese Tatsache, daß ausschließlich gedeutetes historisches Textmaterial auf uns gekommen ist, das zudem zu allen Zeiten jeweils einer neuen Deutung unterworfen wird, wirkt sich selbstverständlich auch bei der Auslegung historischer Texte wie der Bibel aus. Zum einen ist die Bibel – spätestens seit ihre Texte kanonisch geworden sind – ein von einer Gemeinschaft tradierter Heiliger Text und war wohl als Sammlung (mit Ausnahme weniger Einzelpassagen wie einzelner Sprüche im Sprüchebuch) nie etwas anderes. Damit sind das Entstehungsmilieu, der Adressatenkreis und die Intention der Texte dieses Buches (wenngleich noch nicht die Umstände der Entstehung der Einzeltexte!) von vornherein eingekreist.

Wie oben gezeigt wurde, wirkt sich die historische Bedingtheit jeglicher Rezeption aber auch massiv in der Exegese aus. Der historisch-kritischen Richtung der Exegese kommt einerseits das große Verdienst zu, nach der historischen Verankerung von Texten zu fragen und etwa durch vergleichende Studien mit altorientalischem Material Hintergründe zu erhellen⁵³ oder durch archäologische Grabungen für einzelne in

⁵³ Als Beispiel sei hier auf die Rechtsregelung des sogenannten „stellvertretenden Gebärens der Sklavin für die unfruchtbare Hauptfrau“ erwähnt, die in biblischen Er-

der Bibel dargestellten Details außerbiblische Belege beizubringen.⁵⁴ Andererseits hat diese Methode durch ihren unverbrüchlichen Glauben an die Möglichkeit einer genauen historischen Rekonstruktion des Textwachstums, welche noch dazu oft genug von den ältesten Passagen⁵⁵ und nicht von den jüngsten ausging, zur literarkritisch begründeten Atomisierung von Einzeltexten beigetragen und damit den *Bibelt*ext als solchen aus den Augen verloren. Manche Publikationen dieser Forschungsrichtung, die ihre Hypothesen nicht nur als Konstruktion darstellen, sondern als historische Rekonstruktion, schrammen gerade mit ihrem Impetus, nicht der biblischen Glaubensdarstellung, sondern der historischen Wirklichkeit zu folgen, gefährlich nahe am Fundamentalismus entlang. Den biblischen Geschichtsaufriß eins zu eins mit dem Geschichtsverlauf des Alten Orients belegen zu wollen, ist ein Unterfangen, das den biblischen Texten nicht adäquat ist. Die Bibel will als kanonischer Text Gotteswahrheit verkünden und erzählt Geschichten vom Umgang von Menschen mit dieser. Nun ist man freilich bei manchen Texten näher an der Historie als bei anderen. So lassen sich etwa einzelne Texte aus den Klageliedern besser an die Ereignisse um die Eroberung Jerusalems anbinden als die Figuren Saras und Abrahams im Negev der Bronzezeit verankern. Eine historisch zuverlässige Chronik wollen aber weder die poetischen Verarbeitungen von Kriegserfahrungen in den Klageliedern noch die Genesis schreiben.

Wer über den biblischen Erzählverlauf, die präsentierte „Fabel“,⁵⁶ spricht oder schreibt, sollte dies daher – entgegen dem im Hebräischen üblichen Narrativ – besser präsentisch formulieren, um den Unterschied zwischen einer Rekonstruktion des Geschehens in der Vergangenheit und der in den Heiligen Schriften Israels theologisch gedeuteten Geschichte, die bis heute für Menschen relevant ist, sichtbar zu machen. Eine solche Unterscheidung trägt der Tatsache Rechnung, daß die Bibel als Buch für theologisch Engagierte kein ausschließlich historischer

zählungen wie Gen 16 und 29-30 im Hintergrund steht, jedoch in der Tora nirgends, wohl aber in anderen altorientalischen Rechtssammlungen rechtlich geregelt ist (vgl. dazu etwa I. Fischer, *Erzählen* (Anm. 18), 97-101).

⁵⁴ Man denke etwa an die assyrische Belagerungsrampe in Lachisch, die die massiven Kriegsgeschehnisse sichtbar macht, und deren Reflexe auch in biblischen Texten wie etwa Jes 5,25-30 zu finden sind.

⁵⁵ Vgl. etwa das Konzept der „Auftrittsskizzen“ des historisch gedachten Propheten für den Kommentar bei H.W. Wolff, *Dodekapropheten 4: Micha* (BKAT 14/4), Neukirchen-Vluyn 1982.

⁵⁶ Siehe zur Verwendung des aus der Aristotelischen Poetik entwickelten Konzepts der Fabel als Komposition, „die aus einer Vielfalt von Vorfällen eine einheitliche und vollständige Geschichte macht“, P. Ricœur, *Zeit und Erzählung* Band II. *Zeit und literarische Erzählung* (Übergänge. Texte und Studien zu Handlung, Sprache und Lebenswelt 18/II), München 1989, 15.

Text ist, sondern ein Text mit Bedeutung für die Gegenwart in jener Gemeinschaft, für die diese Textsammlung zu den heiligen Schriften gehört. Die präsentische Darstellung des biblischen Überlieferungsgutes kann die fundamentalistische Verwendung von Bibeltexten zur anhaltenden Frauendiskriminierung insofern aushebeln, als sie im Gegensatz zur Formulierung von Sachverhalten in der Vergangenheitsform nicht in Gefahr steht, das Erzählte als historisches Geschehen zu mißdeuten. In der Bibel lesen wir neben Befreiendem auch Diskriminierendes. Beides läßt nicht direkt auf die altisraelitische Realität schließen, sondern diese wie durch Butzenscheiben durchscheinen. Durch die präsentische Präsentation der Texte in der Exegese kann bewußt gemacht werden, daß die Bibel in bezug auf soziologische Gegebenheiten keine historischen Fakten präsentiert, und sich daher mit dem in den Texten Dargestellten keine bis heute bindende Tradition mehr begründen läßt. Tradition wird vielmehr als fortdauernder Aneignungsprozeß sichtbar gemacht und als dynamisches Geschehen zwischen Text und Lesenden sowie Hörenden bewußt gemacht. Die präskriptive Verwendung biblischer Gegebenheiten – wie etwa die patriarchal geregelte Familienordnung – wird in ihrer Wirksamkeit für heutige Verhältnisse damit in ihrer Zeitbedingtheit sichtbar und die Notwendigkeit der aneignenden Rezeption einsichtig. Die Auswertung biblischer Texte für die soziale Ordnung jener Gemeinschaften, für die sie andauernde Gültigkeit haben, wird dabei auch als genderspezifisches und vor allem als der Veränderung unterworfenen Unterfangen deutlich. Eine Argumentation nach dem Schema „Das schreibt bereits die Bibel vor!“ wird durch die präsentische Rede über die Texte in ihrer Problematik wesentlich offensichtlicher als in der historisierenden der Vergangenheit. Daß es in der Bibel bereits so war, kann nicht mehr als historisches Argument aus der Sozialgeschichte Israels für eine Traditionsbildung verwendet werden. In der Bibel ist es so. Dies kann etwa in bezug auf viele Rechtsvorschriften bedeuten, daß sie in der jeweiligen historischen Situation nicht deskriptiv, sondern präskriptiv die erwünschte Realität erst schaffend zu verstehen waren und muß daher noch lange nicht heißen, daß es auch heute so sein muß!⁵⁷

⁵⁷ Als anschauliches Beispiel sei die Todesstrafe bei Ehebruch angeführt.

2. *Hanna singt, Ester schreibt, Judit rezipiert und Rut interpretiert: Die Subjekte der Textentstehung, des Theologie-Treibens und der Tradition*

Die Frage nach der Schriftauslegung war immer und ist bis heute eine Frage nach der rezipierenden Gemeinschaft. In bezug auf die wissenschaftliche Exegese ist es die „scientific community“ der Theologie Treibenden, in bezug auf die kirchliche Auslegung biblischer Texte sind es die einzelnen Kirchen – und je nach Kirchenverfassung mehr oder weniger deren Gemeinden und Gläubige oder deren Amtsträger. Historisch gesehen heißt dies, daß Frauen an diesem Prozeß die längste Zeit entweder gar keinen offiziell legitimierten oder nur einen bedingten Anteil hatten, da sie sowohl zu den kirchlichen Ämtern als auch zu Theologieprofessuren keinen Zugang hatten und in manchen Kirchen zu den Ersteren noch immer nicht haben. Dies heißt aber beileibe nicht, daß Frauen keine Schriftauslegung betrieben hätten oder diese für die Gemeinden nicht wirksam gewesen wäre. Die längste Zeit haben Frauen ihre Exegesen im Rahmen der Mystik und der Prophetie betrieben, da dies der einzige für sie mögliche Weg war, sich Gehör und Autorität zu verschaffen und damit authentische Schriftauslegung zu betreiben.⁵⁸

Aber Frauen waren nicht nur im Laufe der Auslegungsgeschichte immer an der Rezeption kanonischer Texte für die jeweilige Zeit beteiligt und haben die Texte aus ihrer Sichtweise und mit der Option für Frauen ausgelegt,⁵⁹ sondern ihre Texte und Schriftinterpretationen sind bereits innerbiblisch zu belegen. So sind die Lieder, die Frauen in den Mund gelegt werden, zwar ebenso mit demselben Pseudonymitätsvorbehalt zu lesen wie etwa die Psalmen Davids oder die Weisheit Salomos, aber allein die Tatsache, daß man Frauen Lieder in den Mund legt, und sie der Abfassung solcher Texte für fähig und legitimiert hält, verweist auf ein fundamentum in re der Geschichte Israels hin. So betreibt etwa das Buch Rut gezielt Schriftauslegung zugunsten von Frauen, wenn es das Levirat als Rechtsinstitution für Witwen sieht und als Begünstigten des

⁵⁸ Siehe zur mittelalterlichen Schriftauslegung von Frauen vor allem die italienischen Forschungen A. Valerio, *Donna potere e profezia* (La Dracma 6), Napoli 1995 und C. Leonardi, u.a. (Hg.), *La Bibbia nell'interpretazione delle donne*. Atti del Convegno di Studi del Centro Adelaide Pignatelli (Istituto Universitario „Suor Orsola Benincasa“) con la collaborazione della Fondazione Ezio Franceschini Napoli, 27-28 maggio 1999 (Millennio Medievale 34), Tavarnuzze/Firenze 2002.

⁵⁹ Siehe dazu insbesondere A. Valerio, *Per una storia dell'esegesi femminile*, in: C. Leonardi u.a. (Hg.), *La Bibbia nell'interpretazione delle donne*. Atti del Convegno di Studi del Centro Adelaide Pignatelli (Istituto Universitario „Suor Orsola Benincasa“) con la collaborazione della Fondazione Ezio Franceschini Napoli, 27-28 maggio 1999 (Millennio Medievale 34), Tavarnuzze/Firenze 2002, 3-21.

Rechts daher nicht (wie der in Rut 3,12; und 4,1-14 explizit zitierte Rechtstext aus Dtn 25,5-10) den toten Mann, sondern die lebenden Frauen sieht (vgl. Rut 1,11f.)⁶⁰ oder die Genealogie des Hauses Israel als von den Müttern gegründet vorstellt, und nicht über die patrilineare Herkunft von den Vätern (vgl. 4,11f). Das Buch Rut betreibt dabei nicht Schriftauslegung nach der in der kategorialen Seelsorge noch immer häufig zu findenden Devise „Welchen frommen Ertrag bringen solche Texte für Frauen?“, sondern tut dies mit der gesellschaftspolitischen Option, die Tora der weiblichen Lebensrealität angemessen auszulegen und dabei das androzentrisch formulierte Recht zu adaptieren.

Insofern ist „feministische“ Exegese, die ja per definitionem auch nichts anderes will als die gesellschaftspolitische Veränderung zugunsten einer geschlechtergerechten Gesellschaft anzustoßen, ein „alter Hut“ – es gab sie immer, nur ist sie uns entweder nicht als solche überliefert oder sogar gezielt dem Vergessen preisgegeben worden und muß daher aus historischen Quellen wieder gehoben werden. Dies zeigt auch, daß die Auslegung heiliger Texte nicht nur eine Autoritäts-, sondern auch eine Machtfrage ist. Wem von seiner Funktion her die Kompetenz zugestanden wird, kanonische Texte auszulegen, ist in den meisten religiösen Gemeinschaften klar und eindeutig geregelt. Als Traditionsargument zu behaupten, daß ausschließlich Männer Texte verfaßt, tradiert und ausgelegt hätten, beruht, wie oben exemplarisch aufgezeigt, auf kulturellen Vorurteilen und solchen aufgrund des Geschlechts. In allen Gruppen, die in Alt-Israel diese Funktion wahrnahmen, waren nach biblischem Zeugnis Frauen vertreten.

Aber wessen Auslegung für die Gemeinschaft verbindlich wird, ist nicht nur eine Sache der formalen Zuständigkeit, sondern auch eine der informell vorhandenen Fähigkeit. Denn Auslegung geschieht in den Rezeptionsgemeinschaften nicht als Selbstzweck, sondern für eine Gemeinschaft, die Texte als heilig und daher zu jeder Zeit neu verbindlich anerkennt. Welche Auslegung aber die Anerkennung des Volkes bekommt und sich auf Dauer als Tradition durchsetzt, hängt eben nicht nur davon ab, ob sie eine Person mit Amtsautorität gibt, sondern vor allem davon, ob das Volk sie als adäquat und lebensförderlich akzeptiert.⁶¹ Insofern ist die Präsenz von Frauen und ihrer Lebenszusammenhänge in biblischen Texten im Präsens des beginnenden 3. Jahrtausends von hoher Brisanz, vorausgesetzt, man nimmt die Texte nicht nur als historische Zeugnisse längst vergangener Zeiten und weit entlegener Orte.

⁶⁰ Siehe dazu ausführlicher *I. Fischer*, Rut (Anm. 38), 238-240.

⁶¹ Selbst nach der Festschreibung des päpstlichen Unfehlbarkeitsdogmas in der Katholischen Kirche existiert nach wie vor die Vorbedingung, daß das Volk die zu definierende Glaubenswahrheit allgemein annehmen muß, um tatsächlich gültig zu sein.

3. Welche Relevanz haben Texte, die dem ethischen Empfinden in jenen religiösen Gemeinschaften zuwiderlaufen, in denen sie als heilig rezipiert werden?

Die die Bibel als Heilige Schriften rezipierende und interpretierende Gemeinschaft hat im Laufe der Zeit immer wieder einzelne Texte als problematisch empfunden und ist mit diesem Faktum unterschiedlich umgegangen. Teils wurden diese Texte aus der Liturgie gestrichen, wie dies etwa bei den sogenannten Rachepassagen der Psalmen nach der Reform der Stundenliturgie des II. Vatikanischen Konzils in der römisch-katholischen Kirche der Fall war. Teils wurden die Texte durch andere Texte als nur mehr bedingt gültig rezipiert, wie dies etwa bei den Speisevorschriften der Tora durch die in Apg 10f niedergelegte Hermeneutik der eingeschränkten Gültigkeit des Gesetzes für Heidenchristen als frühes Zeugnis zu belegen ist. Bei solchen Prozessen läßt sich allerdings sehr häufig ein Genderbias feststellen. So hat etwa das frühe Christentum die Abweisung der Gültigkeit von Reinheitsvorstellungen nicht konsequent betrieben. Im Bereich der Sexualität, für den die Tora geschlechtsspezifische Regelungen vorsieht, die sich in einem wesentlich häufigeren und länger andauernden Ausschluß des weiblichen Geschlechts aus der Teilnahme am kultischen Vollzug auswirken, haben christliche Gemeinschaften die Regelungen in ihrer Gültigkeit belassen. So hat etwa die katholische Kirche den Ritus zur „Aussegnung der Wöchnerin“, der sich auf die Vorstellungen der Unreinheit aufgrund einer Geburt zurückführt, erst mit der Liturgiereform im Zuge des letzten Konzils abgeschafft.

Manchmal wurden solche, heute als inadäquat empfundene Texte gerade durch ihr Skandalon sogar pädagogisch eingesetzt, um die Erwünschtheit eines geschlechtsspezifischen Verhaltens aufzuzeigen. Als Beispiel sei die völlig unterschiedliche Rezeption der beiden Geschichten erwähnt, die von der Enthauptung eines fremden, gewalttätigen Feldherrn erzählen, der Israel aufs äußerste bedrängt und der mit dem eigenen Schwert enthauptet wird. Tut dies der junge Mann David, wird die Geschichte als Heldenerzählung ausgelegt und bis heute in Schulbüchern den Kindern, insbesondere aber vor allem den Knaben zur Ermunterung zum unerschrockenen Handeln im Sinne Gottes auch gegen angemaßte Übermacht vorgestellt. Tut dies jedoch die schöne Frau Judit, so wird sie zur femme fatal, die unweiblich agierend den Männern zur Gefahr für Leib und Leben wird. Daß eine solche Geschichte sich nicht in Schulbüchern findet, versteht sich von selber und erweist damit, daß die Religionsbücher noch immer zu traditionellen Geschlechterrollen erziehen wollen. Die beiden von ihrer Geschehensstruktur her ganz ähnlichen Geschichten werden mit einem Genderbias zu gegensätzlicher

Affirmation benutzt. Die literarische Gestaltung verweist hingegen auf gezielt gesetzte, geschlechterübergreifende Textzusammenhänge, die die Ähnlichkeit und gleichzeitig das je Neue des göttlichen Rettungsgeschehens betonen wollen, um dadurch die Hoffnung auf Rettung und das Bekenntnis zur befreienden Gottheit Israels mit jeder neuen Tat zu potenzieren.

Als spezieller Fall sind unter der Fragestellung dieses Abschnittes jene Texte zu behandeln, die Gewalt gegen Frauen nicht in wünschenswerter Weise ablehnen. Auch solche Gewalttexte sind historische Texte, die nicht ohne leidvolle Wirkungsgeschichte blieben. So spiegeln biblische Texte etwa die Mechanismen zur patriarchalen Regulierung weiblicher Sexualität,⁶² die Praktiken der Ahndung von Verbrechen des Ehemannes an seiner Ehefrau⁶³ oder Kriegsstrategien des damaligen Alten Orients wider, die den Körper der Frauen als Ort der Kriegsführung gegen den Volkskörper mißbrauchen.⁶⁴

In weiten Kreisen feministischer Exegese werden solche für Frauen problematische Texte in der christlichen Tradition des Märtyrergedenkens als Leidensgedächtnis gelesen.⁶⁵ Menschen, die die genderspezi-

⁶² Besonders anschaulich ist das Arsenal von Demütigung in Ez 16.23, die insbesondere zur Abschreckung von Frauen vollzogen wird, ausgeführt (vgl. dazu etwa F. van Dijk-Hemmes, *The Metaphorization of Woman in Prophetic Speech: An Analysis of Ezekiel 23*, in: A. Brenner/dies., *On Gendering Texts. Female and Male Voices in the Hebrew Bible* [BIS 1], Leiden/New York/Köln 1993, 167-176). Bis in die sechziger Jahre des vorigen Jahrhunderts hinein florierten solche Abschreckungstechniken gegen selbstbestimmte Sexualität vor allem noch in ländlichen Gegenden, in denen „gefallene“ Frauen von der Gemeinschaft lebenslänglich geächtet wurden.

⁶³ Vgl. dazu die als Strafe für einen Vergewaltiger einer jungfräulichen Bürgerstochter vorgesehene Vergewaltigung seiner Ehefrau in den mittelassyrischen Gesetzen § 55 (vgl. dazu R. Borger, *Akkadische Rechtsbücher*, in: O. Kaiser [Hg.], *Rechts- und Wirtschaftsurkunden. Historisch-chronologische Texte* [TUAT 1], Gütersloh 1982, 32-95, hier: 91f) sowie Am 7,17; daß solche Vorstellungen der Demütigung von Männern durch sexuelle Kontakte ihrer Ehefrauen mit anderen Männern noch heute und sogar in Europa nachwirken, hat im Jahr 2003 der Wahlkampf der Provinz Friuli-Venezia Giulia gezeigt. Der italienische Ministerpräsident Berlusconi forderte in einer Wahlrede dazu auf, die Frauen der gegen ihn ermittelnden Richter zu verführen!

⁶⁴ Auch diese Verbrechen gegen Frauen sind nicht nur biblisch belegt (vgl. Am 1,13; Jdt 9), sondern bis heute angewandte Strategie (so geschehen im letzten Jahrzehnt keine tausend Kilometer von der deutschen Sprachgrenze entfernt, in Bosnien), um dem männlichen Feind die Schwäche dadurch zu erweisen, daß er seinen patriarchalen Schutzpflichten gegenüber den Frauen nicht mehr nachkommen kann. Siehe dazu ausführlich *Rakef, Judit* (Anm. 36), 57-63.

⁶⁵ So das Konzept von E. Schüssler Fiorenza, *Zu ihrem Gedächtnis ... Eine feministisch-theologische Rekonstruktion der christlichen Ursprünge*, München/Mainz

fische Problematik vieler biblischer Texte und die für Frauen leidvolle Rezeptionsgeschichte derselben erkannt haben, lesen sie als historische Zeugnisse einer auch religiös gestützten Kultur, die Frauen gezielt unterdrückt hat. Gerade in der Weigerung, solche Texte und Auslegungstraditionen zu verschweigen, liegt paradoxerweise insofern befreiendes Potential, als durch die Offenlegung des Unrechts die Täter nicht aus ihrer Verantwortung entlassen werden und die Opfer eine Stimme und in manchen – aber durchaus nicht in allen – Texten vielleicht auch eine Unterstützung zur Aufarbeitung traumatischer geschlechtsspezifischer Erfahrungen bekommen.

Wo über eine Korrelation der biblischen Texte und der heutigen Frauenrealität als „Betroffenheitsexegese“ gespottet wird, kann dies als sicheres Indiz dafür genommen werden, daß Exegese ausschließlich als historische und nicht als theologische Wissenschaft betrachtet wird. Daß so verstandene Textauslegung zwar im Konzert der Wissenschaften, die den Alten Orient erforschen, ihren guten Platz hat, ist einsichtig. Ihre Relevanz für eine – gerade von der Theologie erwarteten – Beantwortung der Fragen nach dem Sinn des Lebens und wie denn dieses zu führen sei, gibt sie aber mit fliegenden Fahnen preis.

Um einen hermeneutischen Ansatz des Leidensgedächtnisses als „gefährliche Erinnerung“ bei Texten, die von Gewalt handeln, zur Anwendung bringen zu können, muß allerdings das hermeneutische Zentrum, von dem her ausgelegt wird, klar sein: Im Zentrum der biblischen Botschaft steht der Gott, der das Leben in Fülle will. Der Gott Israels ist kein Gott der Unterdrückung, sondern die Urerfahrung Israels mit ihm ist die Befreiungserfahrung des Exodus, die Befreiung von Menschen aus der Unterdrückung durch andere Menschen. Wer meint, in einer biblischen Theologie dieses Zentrum in bezug auf das Machtgefälle der Geschlechter ausklammern zu können, muß sich bewußt sein, daß er in hohem Maße parteiliche Exegese betreibt – parteilich für die Bedrucker und die Mächtigen und meist auf Kosten des einfachen Volkes. Die Gottheit Israels hat er dabei ziemlich sicher nicht auf seiner Seite.

VI. Ein Ausblick auf noch sehr viel Arbeit

Bereits dieser Ausschnitt aus dem derzeitigen feministischen exegetischen Diskurs zeigt, daß noch sehr viel Arbeit zu tun ist und der alttestamentlichen Wissenschaft sicher nicht die interessanten Themen ausgehen werden. Gerade die Reflexion der auch in der traditionellen

1988, 65, die in Anlehnung an J.B. Metz die Konzepte des Leidensgedächtnisses und der „gefährlichen Erinnerung“ in die feministische Diskussion eintrug.

Wissenschaft hochbedeutsamen, aber unüberlegten Kategorie des Geschlechts hat aber in die neuere Exegese Aspekte eingebracht, die die Arbeit an den Texten von neuem spannend werden läßt. An manchen Stellen ist ein Kahlschlag der herkömmlichen Exegese notwendig geworden, an anderen Stellen nur eine Durchforstung. Vermutlich ist die Geschlechterforschung an der Bibel derzeit aber eine der innovativsten neuen Pflanzungen der Exegese. Dennoch besteht unter den derzeit realexistierenden universitätspolitischen Verhältnissen, unter denen die Theologie und die Exegese als Wissenschaft betrieben werden, kein Grund zum Jubel. Allenthalben werden Stellen zurückgenommen, die mit Frauenforscherinnen besetzt waren, und Stipendien für Frauen mit Frauenthemen erfahren keine explizite Förderung mehr – mein eigener Lehrstuhl in Bonn, den ich im Frühjahr 2004 verlassen habe, bildet darin leider einen unrühmlichen Gipfel eines Eisbergs.