

Klagend laut werden

Frauenstimmen im Alten Testament

1. Die lautlosen Worte Hannas (1 Sam 1)

Eine Frau trägt ihr Unglück vor Gott. Ihr Geist ist schwer (V 15) von der Trauer um ihre Kinderlosigkeit. Die zweite Frau ihres Mannes ist Hanna zur Feindin geworden. Die kinderreiche Peninna demütigt Hanna und macht der Rivalin die jährliche Wallfahrt zum Heiligtum nach Schilo zur Qual. Obwohl der Ehemann der beiden Frauen Hanna liebt und das auch deutlich zeigt, geht ihre Verzweiflung so weit, dass sie weint und nichts isst. In ihrer Trauer wendet sie sich an Gott, den die Texte des Ersten Testaments als Verantwortlichen für das Öffnen oder aber das Verschließen des Schoßes einer Frau ansehen.¹ Hannas Gebet um einen männlichen Nachkommen, das ein Gelübde einschließt, erregt die Aufmerksamkeit des am Heiligtum Dienst tuenden Priesters. Sie spricht nur zu ihrem Herzen, so dass sich zwar ihre Lippen bewegen, ihre Stimme aber nicht gehört werden kann. Der Priester hält sie deshalb für betrunken und weist Hanna zurecht. Eine Frau, die ihre Seele ausschüttet vor Gott (V 15) und das auf ihre Weise tut, ist ihm suspekt. Hanna durchbricht mit ihrem persönlichen Gebet das Ritual, in das sich die Familie sonst einfügt. Da Leid immer eine Unterbrechung des Gewöhnlichen darstellt, verkörpert Hanna in dieser Erzählung die Störung des Üblichen. Erst als Hanna dem Priester ihre Trauer eröffnet, sagt er ihr die Erfüllung ihres Gebets zu. Hannas Bitte wird erhört, und die Klage der Frau verwandelt sich in ein Danklied, das innerhalb der Samuelbücher einen Rahmen mit dem Danklied des Psalmendichters David bildet und im Neuen Testament zum Vorbild für das Magnificat Marias in Lk 1 wird. Hanna weint um die Erfüllung ihrer Lebensmöglichkei-

ten. Kindersegen oder aber Kinderlosigkeit hatten im Alten Orient einen anderen Stellenwert als in unserer westlichen Gesellschaft. Kinder sicherten die Altersversorgung. Ohne sie war das soziale Überleben bedroht. Fruchtbarkeit wurde in diesem Zusammenhang als göttlicher Segen begriffen und als Bedingung des Weiterlebens über den eigenen Tod hinaus. Männliche Nachkommen zu haben, gilt als besonders erstrebenswert, wie auch aus 1 Sam 1,11 hervorgeht. »Söhne zu haben bedeutete in der patriarchalen Familienordnung Alt-Israels für eine Frau, gesellschaftliches Ansehen und soziale Sicherheit zu genießen.«² Für Frauen sah die Lebenswelt des Ersten Testaments einen Lebensweg vor, der als Tochter im Haus des Vaters begann und über eine Eheschließung bis zur Mutterschaft ging. Wird dieser Weg gestört, droht der Frau neben materieller Not auch Demütigung und Verachtung gerade durch andere Frauen (Gen 16,30; 1 Sam 1). Hier haben die Klagen von Frauen, wie sie im ersten Teil der christlichen Bibel erzählt werden, ihren Ort. Frauen werden aus dem für sie vorgesehenen und auch erstrebenswerten Lebensweg herausgerissen, fallen durch das soziale Netz und wenden sich in einer solchen Notsituation an Gott oder auch, wie Tamar (2 Sam 13; s.u.), an eine anonyme Öffentlichkeit. Die Klagen von Frauen decken, wo die Frau sich selbst beklagt, in ihrem Hinweis auf das Schicksal einzelner Frauen immer auch das Ungenügen der herrschenden Gesellschaft auf, weisen auf die verschlossenen Ohren derer hin, die auf dieser Welt für das Recht aller eintreten sollten, derer, die Verständnis aufbringen sollten für das, was die einzelne an den Rand ihrer Kraft bringt.

Hanna als eine dieser klagenden Frauen stößt auf die verständnislosen Ohren des Priesters, der den ungestörten Betrieb im Heiligtum durch die lautlose und damit unkontrollierbare Klage dieser Frau gefährdet sieht. Dennoch – die Geschichte geht gut aus: Der Priester hat ein Einsehen, und Gott erhört die Frau.

2. Der wortlose Schrei Tamars (2 Sam 13)

Die Geschichte der Tamar geht nicht gut aus. Ihr Schrei verhallt ungehört. Nachdem ihr Bruder Amnon sie vergewaltigt und auf die Straße geworfen hat, erhebt Tamar ihre Stimme. Nicht unhörbare Worte wie diejenigen Hannas, sondern ein hörbarer, aber wortloser Schrei kommt aus ihrem Mund. Der Vater David hat es versäumt, seine Tochter zu beschützen. Der Bruder, der ebenfalls für den Schutz der Schwester zuständig sein sollte, hat seine Schutzfunktion pervertiert und durch sexuelle Gewalt das Leben seiner Schwester zerstört. Vergleichbar mit Kinderlosigkeit ist sexuelle Gewalt für Frauen im Ersten Testament eine Durchbrechung der eigentlich angemessenen Lebensmöglichkeiten (vgl. Gen 34; Ri 19). Tamar hat nicht die Möglichkeit, vom Haus des Vaters, in dem sie als junge Frau (*b^etūlāh*) lebt, in das Haus eines Ehemannes zu gehen. Dieser Übergang bleibt Tamar nach der Vergewaltigung durch ihren Bruder versagt. Statt dessen ›verdorrt‹ sie im Haus ihres Bruders Abschalom (V 20).

Das familiäre System, das die junge Frau hätte schützen sollen, hat versagt. So bleibt dieser Frau nichts anderes, als sich an die Öffentlichkeit – repräsentiert durch die Straße (V 17f) – zu wenden. In Tamars Klage kommen körperliche Gesten und lautlicher Ausdruck zusammen. Sie streut Asche auf ihren Kopf, sie zerreißt ihr Kleid, sie legt die Hand auf ihren Kopf, sie geht und schreit. Die Erzählung greift hier auf geprägte Formen zurück, die sowohl in anderen biblischen und außerbiblischen Texten als auch in der altorientalischen Bildkunst belegt sind. Der Kopf nimmt in rituellen Handlungen eine zentrale Stellung ein, sich Asche auf den Kopf zu streuen, ist eine bekannte Geste von Trauer³, und das Zerreißen des Gewands ist mehrfach in Zusammenhang mit Trauer und Klage belegt.⁴

Auch der Schrei, den Tamar ausstößt, konnotiert mehr als nur eine nicht näher bestimmte lautliche Äußerung. Das Verb *zā'aq/sā'aq* bezeichnet einen menschlichen Notschrei, der sowohl Ausdruck von Schmerz als auch Hilferuf ist. Häufig kommt der Begriff in Zusammenhang mit

der Exoduserfahrung Israels vor⁵, er begegnet aber auch in Rechtstexten in Zusammenhang mit sexueller Gewalt (Dtn 22,23–27). In 2 Sam 13,19 ist weder ein Adressat des Hilferufs noch dessen Inhalt genannt. Im Vergleich mit anderen Stellen, an denen dieses Verb vorkommt, ist das Fehlen eines Adressaten auffällig, da der Schrei sich häufig an eine andere Person richtet.⁶

Tamars Schrei ist wortlos, ihre Klage an niemanden direkt gerichtet. Wer einen solchen Schrei ausstößt, erwartet Hilfe, die entweder von einer sozialen Instanz, einem Gericht etwa, oder von Gott kommen kann. In der gegebenen Unrechtssituation, der Vergewaltigung und der anschließenden Verstoßung durch den Bruder, kann eine Veränderung zum Guten nur von einer Größe erhofft werden, die außerhalb der Konfliktparteien liegt.

Tamars Klage ist aber auch Anklage. Sie macht das an ihr begangene Unrecht öffentlich. Eine Tat, die eigentlich in den Raum des Schweigens verbannt sein sollte, kommt durch das öffentliche Klagen Tamars ans Licht. In einer Klage liegt also das befreiende Potential nicht nur in der Hoffnung auf Veränderung, sondern auch im Aufdecken von Gewalt und Unrecht.

Die Reaktion auf Tamars Klage ist innerhalb dieser Erzählung so unzulänglich, dass sie als weiterer Gewaltakt bezeichnet werden kann. Tamars zweiter Bruder, Absalom, befiehlt ihr zu schweigen. Ein Schweigebefehl als Antwort auf den Notschrei ist sonst in der Bibel nirgends belegt. Als Trost kann dieser Schweigebefehl nicht interpretiert werden. Denn Absalom nimmt nicht ihre, sondern seine Sache in die Hand, wenn er den älteren Bruder – der als Erstgeborener in der Nachfolge auf dem Davidsthron noch vor ihm rangiert – ermordet. Sein Schweigebefehl ist nach dem Akt sexueller Gewalt und der Verstoßung durch Amnon der dritte Gewaltakt, den Tamar in dieser Erzählung zu erleiden hat. Tamars Schrei führt gerade nicht dazu, dass ihr zerstörtes Leben wieder aufgerichtet wird. Die Klage in ihrer anklagenden wie in ihrer appellativen Funktion geht ins Leere. Auf der Ebene der erzählten Handlung, in der Welt der Erzählung erhält Tamar keine angemessene Antwort, sondern wird mit einem

Schweigebefehl zum endgültigen Verstummen gebracht. Auf der Ebene zwischen Text und lesender Gemeinschaft jedoch ist Abschaloms Schweigebefehl missglückt. Tamars Geschichte wird nicht verschwiegen, sondern einer weitaus breiteren Öffentlichkeit als den Straßen Jerusalems zugänglich gemacht. Ihre Klage ist immer wieder hörbar, wenn diese Erzählung gelesen wird und wenn gegenwärtige Gewalterfahrungen im Licht dieser Erzählung gedeutet werden. Auf diese Weise werden die LeserInnen der Samuelbücher zu den AdressatInnen von Tamars Hilferuf, die innerhalb der Erzählung fehlen. Ihre Klage bekommt Wort und Form, wenn sie mit anderen Klagen der Schrift zusammengelesen wird (s.u.). Ihre Klage bekommt Sinn, wenn die Geschichte dieser Frau erinnert wird.

3. Die namenlos Erinnererte: Jiftachs Tochter (Ri 11)

Das Erinnern ist der Sinn der Klage von Frauen über Generationen hinweg, wie es die Geschichte von Jiftachs Tochter in Ri 11 erzählt. Auch diese Geschichte ist eine Gewalterzählung, auch in dieser Geschichte geht es um ungelebtes Leben, um die Trauer, um verlorene Möglichkeiten. Der Richter Jiftach legt im Zuge eines Krieges ein unheilvolles Gelübde ab:

Wenn du die Kinder Ammons wirklich in meine Hand gibst, wird es geschehen, das Herauslaufende, das aus der Tür meines Hauses mir entgegenläuft, wenn ich in Frieden von den Kindern Ammons heimkomme, es wird für JHWH sein und ich will es als Brandopfer opfern (V 30f). Das Motiv ist auch aus dem Märchen vertraut. Nicht der Hund läuft dem Vater entgegen (so die Annahme des Vaters in »Die Schöne und das Biest«), sondern die eigene Tochter ist es im Märchen wie in der biblischen Erzählung, die einzige noch dazu. Das Gelübde muss erfüllt werden. Weder der Vater noch die Tochter stellen das in Frage. Doch die Tochter bittet sich eine Frist aus. Sie möchte zusammen mit ihren Freundinnen zwei Monate lang in den Bergen ihr Junge-Frau-Sein (*b^etūlīm*) beweinen. Ihr Vater erlaubt das. Und das Beweinen der Tochter Jiftachs bleibt keine einmalige Angelegenheit, sondern

wird zum Ritual, das von den Töchtern Israels jährlich vier Tage lang durchgeführt wird.

Was will Jiftachs Tochter beweinen? Das Wort *b^etūlīm* hängt mit dem Wort *b^etūlāh* zusammen, das auch in der Beschreibung Tamars verwendet wird. Gewöhnlich wird dieser Begriff mit Jungfrau übersetzt und konnotiert in unserer Vorstellung die *virgo intacta*, das, was Ri 11 mit einem eigenen Satz beschreibt: »Sie hatte keinen Mann erkannt« (V 39). Es ist aber ein Kurzschluss, den Begriff auf diesen sexuellen Aspekt zu reduzieren. Denn für die altisraelitische Lebensordnung mit ihren klaren biographischen Vorgaben ist die Alternative zwischen Jungfräulichkeit als Fehlen sexueller Erfahrung und Jungfräulichkeit als Altersangabe gar nicht denkbar. Eine junge Frau, die noch nicht verheiratet und somit im Zuständigkeitsbereich ihres Vaters war, hatte auch keine sexuellen Erfahrungen mit Männern gemacht. Dieser ganze Komplex von Jugend, Heiratsfähigkeit, sozialem Status und sexueller Unerfahrenheit wird mit dem Begriff *b^etūlāh* bezeichnet.⁷ Gleichzeitig wird dabei aber noch ein Aspekt mitbedacht, der für die Klage der Tochter und ihrer Freundinnen eine bedeutende Rolle spielt, der Aspekt der Möglichkeit. In jedem Leben spielen nicht nur bereits Erlebtes und gegenwärtig Erfahrenes eine Rolle, sondern auch die Möglichkeiten des Lebens, die noch vor einer Person liegen. Diese Zukunftsorientierung schwingt im Begriff der *b^etūlāh* immer mit.

Die zwei Monate, um die Jiftachs Tochter bittet, sollen »mit Klagen hingebraucht werden, mit Klagen nicht um den Tod, sondern um ein unerfülltes Leben«⁸. Die *b^etūlāh* befindet sich in einem Übergangsstadium. Sie ist kein kleines Mädchen mehr, sondern bereits im heiratsfähigen Alter. Sie steht an der Schwelle ihres Vaterhauses, von wo aus Jiftachs Tochter ihm ja auch entgegenläuft. Töchter in diesem Status sind nur noch im Haus des Vaters, um weggegeben zu werden, eigentlich an einen Ehemann, in diesem Fall aber an Gott. In dieser Übergangszeit, in der Existenz auf der Schwelle ist das Leben der jungen Frauen besonders gefährdet. Sie stehen zwischen dem Vater und dem potentiellen Ehemann und gehören zu niemandem.⁹

In allen uns bekannten Kulturen sind Übergangszeiten im Leben (oder: in der Normalbiographie) besonders markiert. Rituale, die solche Übergänge begleiten sollen, sogenannte *rites de passage*, sind dazu da, die Gefahren, die die Übergänge von einem Stadium in ein anderes mit sich bringen, zu minimieren. Die Gemeinschaft soll diejenigen, die hinübergehen von einer Lebensphase in eine andere, unterstützen. Auf der Schwelle zwischen zwei Lebensformen stehend verlässt die junge Frau die Sicherheit des gewohnten Vaterhauses, und der Vater muss sie aus dieser Sicherheit entlassen. Auf dieser Schwelle schaut die junge Frau in eine Zukunft, genannt Ehe, von der sie nicht weiß, was sie erwartet. Auf der Schwelle ist auch unklar, ob der Übergang gelingen wird oder ob er, wie in Ri 11, tödlich misslingt. Auf der Schwelle eröffnen sich aber auch ungewusste, nur angedeutete Möglichkeiten von Leben. Die Schwellensituation beinhaltet Möglichkeiten in höchstem Maß. Um das Nicht-Leben-Können dieser Möglichkeiten, um das ungelebte Leben, das gerade in der Übergangssituation zum Greifen nahe aufscheint, klagt Jiftachs Tochter, wenn sie um ihre *b^etūlim* weint. Die Freundinnen schließen sich ihr an. Sie bilden die Gemeinschaft, die den Übergang begleiten soll. Der in dieser Erzählung erstmals begangene Akt des Beweinens der Jungfräulichkeit wird zum Ritual, zu einem *rite de passage*, indem weitere Generationen von jungen Frauen diese Aufgabe übernehmen. Im hebräischen Text ist in dem Satz, der das Beweinen zum Ritual macht (V 39), eine kleine Unstimmigkeit zu entdecken. Gewöhnlich wird der Satz wiedergegeben als: »So wurde es Brauch in Israel, dass...« (EÜ). Das Verb »werden« ist allerdings feminin konstruiert, und das Nomen »Brauch« (*hoq*) ist maskulin. Deshalb ist es besser, die Tochter selbst als Subjekt aus dem vorhergehenden Satz weiter zu übernehmen und folglich so zu übersetzen: »Sie wurde zu einer Tradition in Israel.«¹⁰ Die Tochter Jiftachs wird ermordet, in der Klage aber halten die Töchter Israels die Erinnerung an diese Frau wach.

Die Gemeinschaft derer, die das Ritual begehen, ist ungewöhnlich zusammengesetzt. Zunächst sind es die Freun-

dinnen der Tochter, also eine sehr homogene Gruppe, Menschen, die in Geschlecht, Alter und sozialer Situation vergleichbar sind, deren Gefährdung dieselbe ist. In der Folge ist es nicht mehr die Tochter Jiftachs, sondern sind es die Töchter Israels, die das Ritual begehen, ein Ritual, das ausschließlich von Frauen gefeiert wird. Der Stil der Erzählung macht deutlich, dass es sich hier um eine Ätiologie handelt. »Wahrscheinlich liegt der Erzählung eine Erinnerung an einen Volksbrauch zugrunde, dass junge Mädchen ihre zu Ende gehende Jugendzeit feiern oder betrauern. Die Erzählung hat also eine Begründung im Hintergrund, die zur Annahme einer Ätiologie berechtigt, eine Begründungsgeschichte für diesen Volksbrauch.«¹¹ Die Erinnerung an Jiftachs namenlose Tochter und ihren vorzeitigen Tod, der sie von der Entfaltung ihrer Lebensmöglichkeiten abschnitt, wird in diesem Frauenritual wachgehalten. Zugleich dient dieser Klageritus als *rite de passage* der Bewältigung von Übergängen innerhalb der Gruppe der Töchter Israels.

4. Klagefrauen

Den Zusammenhang von Frauen und Klageritual, wie er in Ri 11 dargestellt ist, zeigen auch andere biblische Stellen auf. In Ez 8,14 gibt es Frauen, die am Nordtor des JHWH-Tempels sitzen und den Tammus beweinen. Diese kultische Handlung findet zwar in unmittelbarer Nähe zum JHWH-Heiligtum statt, gilt jedoch dem mesopotamischen Fruchtbarkeitsgott Tammus, der zu Herbstbeginn in die Unterwelt hinabsteigt und im Frühling wiederkehrt. Das Klageritual für Tammus wird ausschließlich von Frauen durchgeführt. Diese Kultpraxis, die Klage von Frauen um einen toten Gott, steht in engem Zusammenhang mit der Totenklage um Menschen, die ebenfalls besonders häufig von Frauen gesungen wurde.

An der Totenklage waren beide Geschlechter beteiligt. Die wohl berühmteste wird einem Mann – David – in den Mund gelegt (2 Sam 1,17–27). Abraham (Gen 23,2) und Josef (Gen 50,10) trauern um ihnen Nahestehende. Und Amos stimmt die Totenklage über Israel an (Am 5,1).

2 Chr 35,25 erwähnt aber neben Jeremia auch Sängerinnen und Sänger, die ihre Klagelieder über Joschija anstimmen. In Sach 12,12 wird die Klage von Männern und Frauen getrennt gehalten; jede Sippe klagt für sich ebenso wie die jeweiligen Frauen der Sippe. Auch an weiteren biblischen Stellen sind Frauen explizit genannt, wenn es um Klageriten geht.¹² Die ausdrückliche Erwähnung von Frauen in diesen Zusammenhängen ist auffällig. Androzentrishes Denken lässt Frauen gewöhnlich bei der Benennung von gemischt geschlechtlichen Gruppen in einer scheinbar geschlechtsneutralen männlichen Form verschwinden. Oder aber die gesellschaftlichen Bereiche, in denen vor allem Frauen sich bewegt haben, werden von den biblischen Schriftstellern verschwiegen, so dass gegenwärtige Auslegung oft auf Fragmente angewiesen ist, will sie nicht nur die Männergeschichte des Alten Israel, sondern auch die Geschichte der Frauen rekonstruieren. Ein solcher Splitter sind eben diese ungewöhnlich häufigen Erwähnungen von Frauen im Zusammenhang mit der Totenklage. Hedwig Jahnow hat bereits 1923 darauf hingewiesen, dass trotz der Mitwirkung von Männern die Totenklage wahrscheinlich ganz besonders den Frauen vorbehalten war.¹³ »Dies wird vor allem daraus ersichtlich, dass an vielen Stellen, wo die Totenklage auftaucht, sich die Autoren genötigt sahen, auch Frauen zu erwähnen.«¹⁴

An einer Stelle (Jer 9,16–21) wird die Gruppe der klagenden Frauen mit einem eigenen Titel bezeichnet: *m^eqōnōt* (Klagende [feminin], also Klagefrauen). Sie werden ebenso wie die weisen Frauen gerufen, um die Klage über Zion anzustimmen. Die Folge davon, dass die Klagefrauen und die weisen Frauen ihre Stimmen erheben, ist, dass »unsere Augen Tränen fließen lassen und unsere Wimpern von Wasser strömen« (V 17). Neben einem wahrscheinlich männlich gedachten »wir« gibt es in dieser Passage vier Gruppen: die Klagefrauen, die weisen Frauen, die Frauen und deren Töchter. Geht man davon aus, dass diese Bezeichnungen nicht einfach stilistische Variationen für immer dieselbe Gruppe von Frauen sind, gelangt man zur Annahme, dass diese Dreiteilung aus den Erfahrungen

mit der Totenklage des Alten Israels heraus entstanden ist und eine liturgische Realität sichtbar macht. Demnach gibt es neben den Frauen aus der Verwandtschaft auch die professionellen Klagefrauen. Die Abfolge Klagefrauen – weise Frauen – Frauen im Allgemeinen könnte auf einen liturgischen Ablauf hindeuten, in dem zuerst die professionellen Klagefrauen den Gesang beginnen und die anderen Frauen einstimmen. »Dabei liegt es nahe anzunehmen, dass die Totenklage, gehalten durch die Frauen aus der Verwandtschaft, die ursprünglichere Form der Totenklage war. Die Entstehung von professionellen Klagefrauen lässt sich vielleicht aus der zunehmenden Differenzierung der Gesellschaft erklären.«¹⁵ Die Professionalisierung der Totenklage ist auch aus dem babylonischen Raum bekannt, wo die Klagefrauen in Zünften organisiert sind.¹⁶ Für eine spätere Zeit ist die Existenz von professionellen Klagefrauen im Judentum im Mischnatraktat Ketubot IV,4 belegt, wo es um die Bestattung einer Ehefrau geht:

»R. Jehuda sagt: selbst der Ärmste in Israel soll nicht weniger als zwei Flötenspieler und ein Klageweib nehmen.«¹⁷

Die gesellschaftliche Differenzierung wird in Jer 9,16–21 auch daran erkennbar, dass das Motiv des Fensters (V 20) und das der Paläste (V 20) auf einen höfischen Kontext hinweist. Frauen geben die Kunst der Klage von Generation zu Generation weiter (V 19). Sie sind die aktiven Subjekte des Klageritus, und dieser Ritus will gelernt und weiter gelehrt sein. Dass die Klage von Frauen getragen wird, kommt hier besonders deutlich zum Ausdruck. Der Beziehung zwischen Müttern und Töchtern wird anders als derjenigen zwischen Müttern und Söhnen in biblischen Texten kaum Aufmerksamkeit geschenkt. Auch die Freundschaft zwischen Frauen nimmt in der androzentrischen Perspektive der biblischen Texte einen sehr geringen Stellenwert ein. Neben Jer 9 gibt es noch die Freundinnen der Tochter Jiftachs, die Freundinnen der Braut in Ps 45, und ist es Rut, deren Namen auf den Begriff der Freundin verweist. Ebenso wie beim Verhältnis von Müttern zu ihren Töchtern kann man bezüglich der Bezie-

lung zwischen Freundinnen, wie sie in der Bibel dargestellt ist, nicht darauf schließen, dass die soziale und emotionale Realität von Frauen im Alten Israel nicht auf die Bindung zwischen Frauen angelegt gewesen wäre. Beziehungen zwischen Frauen gehören eben nicht zu den gesellschaftlichen Bereichen, die für vornehmlich männliche Schriftsteller von Bedeutung sind. Und doch gibt es die Ausnahmen, in denen Frauen nicht nur als Einzelwesen im Gegenüber zu Männern dargestellt oder aber verschwiegen werden, sondern Texte, die Frauen als Töchter, als Mütter, als Freundinnen in den Blick nehmen und die Realität von Frauen nicht nur in ihrer Abhängigkeit von und Funktion für Männer darstellen. Zwei dieser Ausnahmetexte (Ri 11; Jer 9,16–21) beschreiben die Frauen in ihrer Funktion als professionelle und auch situativ bedingt Klagende.

5. Frauenstimmen

Lässt die Existenz von »Ausnahmetexten«, die eine weibliche Perspektive einnehmen, darauf schließen, dass diese Texte von Frauen verfasst sind? Eine eindeutige Antwort darauf, wer welche biblischen Texte verfasst hat, ist nicht möglich. Diese Zurückhaltung gilt sowohl für das Geschlecht des/der Autors/Autorin als auch für andere Faktoren von Biographie, ja selbst zeitlicher Einordnung. Die Exegese verzichtet zunehmend auf die Spekulation über die Biographien einzelner Autoren und versucht, plausible Kommunikationsgemeinschaften zu rekonstruieren. Bei solchen Gemeinschaften ist zunächst einmal von der Präsenz beider Geschlechter auszugehen. Keine Frage, androzentrisches Denken – also das Denken vom vermeintlich geschlechtsneutralen Männlichen her, das die Frau als Andere von diesem Zentrum her definiert – prägt die biblischen Schriften. Auch Frauen unter den Leserinnen wie unter den an der ursprünglichen Kommunikationsgemeinschaft Beteiligten sind nicht immun gegen androzentrische Sichtweisen. Doch waren Männer wahrscheinlich bei der Abfassung und Tradierung biblischer Schriften in größerem Ausmaß beteiligt als Frauen. Gera-

de auf der Basis solcher Beobachtungen und Überlegungen bekommen Texte, die Zugang zur Perspektive von Frauen eröffnen, ein besonderes Gewicht. Athalya Brenner und Fokkeli van Dijk haben zur Erklärung solcher »Ausnahmetexte« auf die Annahme weiblicher Autorschaft verzichtet. Sie sprechen statt dessen von »F (feminine/female) voices«¹⁸, von Frauenstimmen, die in einen dominant männlichen Diskurs eingeschrieben worden sind. Solche Frauenstimmen können dort gefunden werden, wo der dominante Diskurs aufgebrochen wird, an Stellen, über die der/die LeserIn stolpert, die nicht so recht ins Konzept passen wollen.

Das Aufdecken von Frauenstimmen ist also weder die Suche nach weiblichen Autorinnen noch die Konzentration auf Rede, die einer weiblichen biblischen Gestalt in den Mund gelegt ist. Es ist der Versuch, Frauentraditionen, die nur als in einem männlich dominierten Diskurs bewahrt sind, sichtbar zu machen.

Neben Gesängen, Weisheitsdiskursen, Prophetie, Gelübden und Sprechhandlungen im Kontext von Geburt und Namensgebung sind auch Klagelieder und Klagerituale Orte, an denen Frauenstimmen gefunden werden können. Nach dem bisher Ausgeführten verwundert das nicht. In den biblischen Texten nehmen Frauen, wenn es um Klage geht, eine besondere Stellung ein. Neben den bisher erwähnten Texten ist es vor allem die Textsammlung der Klagelieder, für die sich die Frage nach einer F voice stellt. In den Klageliedern ist es die Stadt Jerusalem, die als Frau vorgestellt wird, und in Ich-Rede die gewohnte Perspektive durchbricht. In Kap 1 wird Jerusalem als Ehefrau JHWHs dargestellt. Diese Ehemetaphorik, die aus anderen prophetischen Schriften bekannt ist (vgl. Hos 1–3; Jer 2.3.5; Ez 23), wird an den anderen Stellen immer aus der männlichen Perspektive gesehen. In Klg 1,11–13; 15–16 spricht das klagende Jerusalem mit der Stimme und aus dem Blickwinkel der Frau.

Auch dieses Beispiel weist auf den engen Zusammenhang zwischen Frauen und Klage hin. Denn gerade die Ehemetaphorik der Propheten ist so sehr aus männlicher Sicht entfaltet, dass sie als klassische M voice, als Männerstim-

me, interpretiert werden muss. Es gibt kaum andere biblische Texte, in denen Gott so sehr auf der Seite des Mannes verortet und der weibliche Part so sehr gedemütigt wird wie in diesen prophetischen Texten. Nun wird in Klg 1 die Ehemetaphorik in der Klage verortet und plötzlich aus weiblicher Perspektive dargestellt.

Die bisher behandelten Textbeispiele zeigen dreierlei:

1. Frauen werden in biblischen Texten so häufig mit Klageritualen in Zusammenhang gebracht, dass von einer engen Verbindung zwischen Frauen und Klage auszugehen ist.
2. Sozialgeschichtlich lässt sich dieser Befund als Hinweis auf die Vorrangstellung von Frauen bei familiären Klageritualen interpretieren, eine Vorrangstellung, aus der mit zunehmender gesellschaftlicher Differenzierung die Profession der Klagefrauen geworden ist.
3. Literaturwissenschaftlich gehören die Texte, in denen Klagelieder oder Klagerituale dargestellt sind, zu den bevorzugten Orten der Hebräischen Bibel, an denen nach Frauenstimmen gesucht werden kann, nach Passagen also, die Zugang zur Perspektive und zur Lebenswirklichkeit von Frauen eröffnen.

Das Konzept von »gendering texts«¹⁹ kann in zwei Richtungen fruchtbar gemacht werden. Erstens können biblische Texte daraufhin befragt werden, welche Frauentraditionen sie bewahrt haben. Diese Fragerichtung wurde bislang verfolgt. Zweitens können in einer leserinnen- und leserorientierten Hermeneutik biblische Texte daraufhin untersucht werden, welche Möglichkeiten sie eröffnen, Frauen eine Stimme zu geben. Diese zweite Möglichkeit soll in Bezug auf Klagepsalmen angesprochen werden.

6. Klagepsalmen als Frauenstimmen

Während das Hebräische für die zweite und die dritte grammatikalische Person Formen herausgebildet hat, die das Geschlecht (männlich oder weiblich) berücksichtigen, fehlt eine solche geschlechtliche Differenzierung für die erste Person. In der mündlichen Rede ist diese Differen-

zierung auch nicht nötig, da der/die HörerIn das Geschlecht des bzw. der Sprechenden meist eindeutig identifizieren kann. Sobald ein Text aber verschriftlicht wird, ist eine solche geschlechtliche Bestimmung des sprechenden Ichs nicht mehr einfach möglich. Da die Grammatik auf das Geschlecht des Ichs keinen Hinweis gibt, wird es zunächst die kulturell herausgebildete Lesegewohnheit sein, die dabei hilft, das geschlechtsneutrale Ich als männliches oder als weibliches vorzustellen. Neben der Lesegewohnheit, sicherlich bei Männern und bei Frauen unterschiedlich ausgeprägt, sind es Hinweise im Text, die uns helfen, ein textuelles Ich zu »gendern«, also geschlechtlich zu bestimmen. Der Name des Ichs kann da hilfreich sein oder aber die Beschreibung von Erfahrungen, die eindeutig oder zumindest tendenziell geschlechtsgebunden sind.

In den biblischen Psalmen fehlen, sieht man von den Überschriften ab, solche Hinweise. Das biblische Ich gibt sich weder als männliches noch als weibliches eindeutig zu erkennen. Mit dem Konzept der Frauenstimme muss nicht mehr nach dem Geschlecht des historischen Autors oder der historischen Autorin gesucht werden. Es kann nach dem Geschlecht der Stimme gefragt werden, die diesen Psalm betet.

Auf der Ebene des Endtexts gibt es allerdings eine Festlegung von Autorschaft, auch eine geschlechtliche Festlegung, nämlich in Form der Überschriften. Die Psalmenexegese ist sich darin einig, dass die Überschriften in historischer Hinsicht unergiebig sind. Sie können weder zur Bestimmung des historischen Autors noch zur Bestimmung der Abfassungszeit herangezogen werden.²⁰ Sie haben eine literarische Funktion: Sie stellen eine Autorfiktion her. Viele Psalmen werden auf diese Weise mit David in Verbindung gebracht. »Bei 31 Klagepsalmen des/der Einzelnen ist dies der Fall, bei 9 Klagepsalmen werden explizit biographische Notizen hinzugefügt. Über diese Historisierung bzw. Davidisierung werden die Psalmen mit dem konkreten Kontext der Biographie Davids verbunden.«²¹ Leserinnen- und leserorientiert gedacht bedeutet das einerseits eine Einschränkung der

Identifikation. Das literarische Ich, das höchst identifizationslenkende Mittel, wird durch die Überschrift eingeschränkt auf eine konkrete Person, auf David. Diese Autorfiktion gibt dem literarischen Ich auch ein Geschlecht, das männliche. Eine vergleichbare Zuordnung zu einer oder mehreren Frauen begegnet im Psalter nicht. Andererseits kann David »als Modell für eine Identifikation dienen. So heißt es z.B. im Midrasch Tehillim: ›Alles, was David in seinem Buche [dem Psalter] gesagt hat, das hat er im Hinblick auf sich, im Hinblick auf ganz Israel und im Hinblick auf alle Zeiten gesagt.‹ Auf diese Weise wird eine Identifikationsmöglichkeit zwischen David und dem Leser und der Leserin eröffnet.«²² Dies ist eine Identifikationsmöglichkeit, die Leser auf andere, vielleicht ungebrochenere Weise ergreifen können als Leserinnen.

Psalmüberschriften können als innerbiblischer Auslegungsprozess begriffen werden. Die Überschriften, besonders diejenigen, die auf konkrete Situationen in der Biographie anspielen²³, bringen die Psalmen mit den Erzählungen der Hebräischen Bibel so zusammen, dass die Texte sich dabei gegenseitig auslegen. An diesem Vorgehen kann sich gegenwärtige Auslegung inspirieren. Auch sie kann versuchen, erzählende Texte und Psalmen miteinander ins Gespräch zu bringen. Ulrike Bail hat das Gespräch für die Klagepsalmen, insbesondere Ps 6 und Ps 55, und die Erzählung von der Vergewaltigung Tamars (2 Sam 13) eröffnet. Der wortlose Schrei Tamars kann mit Texten der Klagepsalmen gefüllt werden.

Dieses Vorgehen findet Unterstützung zunächst in den Klagepsalmen selbst, die mit ihrer Bildwelt auch Raum für frauenspezifische Erfahrungen, wie z.B. die Erfahrung sexueller Gewalt eröffnen. So kann etwa die Raumstruktur in Ps 6, wird dieser als Psalm Tamars gelesen, mit der »Topographie des Schreckens«²⁴ in 2 Sam 13 zusammengebracht werden. Ps 6 beschreibt eine zunehmende Einengung der Beterin, die bis zur Todesnähe geht. Auch 2 Sam 13 ist strukturiert durch die Räume, in denen Tamar sich bewegt, bewegen muss. Die Räume werden immer enger. Ihr »Todesraum« ist das Haus Abschaloms, in dem sie lebendig »verdorrt«. »Im Gegensatz zu 2 Sam 13,1–22

bleibt Ps 6 nicht am tiefsten Punkt der Not stehen, sondern beginnt gerade an diesem Punkt zu sprechen, da Tamar im Haus ihres Bruders Absalom verschwindet. Der Aufforderung zu schweigen setzt der Psalm seine Worte entgegen und zwar Worte, die gegen die räumliche Bedrängung und Einengung protestieren. Nicht nur die Täter werden aufgefordert zu weichen, sondern GOTT soll Raum schaffen und damit Bewegungsfreiheit und Leben.«²⁵

Wird der Klagepsalm auf eine Erzählung hin gelesen, dann entsteht ein neuer Kontext, der sowohl das Beten des Psalms selbst als auch die Erzählung verändert. Wo wortloser Schrei war, wird Sprache; wo lebendiges Begrabensein war, wird in der Erhörung durch Gott Weiterleben möglich.

Die Kontextualisierung von Klagepsalmen kann aber auch über die innerbiblischen Verknüpfungen hinaus gehen. Ebenso wie andere biblische Texte sind auch Psalmen nicht zeit- und ortlos, verändern auch sie ihren Sinn je nach Kommunikationsgemeinschaft, in der sie gelesen und gebetet werden. Für die Klagepsalmen des Ersten Testaments hat die Frage nach dem aktuellen betenden Ich eine hohe Relevanz. Häufig sind diese Psalmen christlichen AuslegerInnen zum Anstoß geworden, wenn der/die SprecherIn Gottes Eingreifen gegen Feinde erbittet. Die Hilflosigkeit im Umgang mit solchen Passagen schlägt sich unter anderem darin nieder, dass in kirchlichen Gebetbüchern und liturgischen Formularen vermeintlich unzumutbare Passagen gestrichen werden.²⁶ Auch hier muss danach gefragt werden, wer spricht. Diese Psalmen sind »im Munde der Opfer kontextuell legitim [...], aber im Munde der Henker eine Blasphemie«²⁷. Nicht alle Frauen sind Opfer – eine solche Pauschalisierung würde der differenzierten Patriarchatskritik nicht gerecht. Wo aber Frauen zu Opfern von Gewalt und Ausbeutung werden, können Klagepsalmen sie davor bewahren, in Schweigen zu versinken. Auch heute noch ist das Schweigegebot, wie es die biblische Tamar von ihrem Bruder Absalom erfahren hat, ein Merkmal von Gewalt gegen Frauen. Wer sich von seiner Mitwelt bedrängt sieht, wer

verbaler und physischer Gewalt ausgesetzt ist, kommt häufig an die Grenzen der eigenen Sprachfähigkeit. Vielleicht lehrt Not beten; sie macht aber auch stumm, eine Erfahrung, die z.B. in Ps 22 ihren Ausdruck findet:

Meine Kehle ist ausgetrocknet wie eine Scherbe, die Zunge klebt mir am Gaumen, du legst mich in den Staub des Todes (V 16).

Die Kehle ist im hebräischen Denken der Sitz von Atem und Leben; Zunge und Gaumen werden primär in ihrer Funktion als Sprechorgane gesehen.²⁸ Dieser Vers beschreibt die Sprachlosigkeit des/r Beters/Beterin, die ihn/sie in die Nähe des Todes rückt. Sprache vorfinden, wo die eigene kreative Sprachmacht versagt, kann eine Hilfe sein, Gewalterfahrungen zu verarbeiten.

Wenn Frauen heute ihr Leiden und das Leiden anderer nicht bagatellisieren, sondern in Sprache bringen, stehen sie in einer Tradition klagender Frauen, deren Kette bis zu den in den biblischen Schriften repräsentierten Frauengestalten zurückreicht.

Literatur

BAL, MIEKE, *Death and Dissymetry. The Politics of Coherence in the Book of Judges*, Chicago/London 1988.

BAIL, ULRIKE, *Gegen das Schweigen klagen. Eine intertextuelle Studie zu den Klagepsalmen Ps 6 und Ps 55 und der Erzählung von der Vergewaltigung Tamars*, Gütersloh 1998.

BRENNER, ATHALYA/VAN DIJK HEMMES, FOKKELIEN, *On Gendering Texts. Female and Male Voices in the Hebrew Bible (Biblical Interpretation Series 1)*, Leiden/New York/Köln 1993.

FISCHER, IRMTRAUD, *Mütter und Kinder im Alten Testament*, in: *Welt und Umwelt der Bibel* 6 (1997), 5–9.

GÖRG, MANFRED, *Der un-heile Gott. Die Bibel im Bann der Gewalt*, Düsseldorf 1995.

JAHNOW, HEDWIG, *Das Hebräische Leichenlied im Rahmen der Völkerdichtung*, Gießen 1923.

JOST, RENATE, *Frauen, Männer und die Himmelskönigin. Exegetische Studien*, Gütersloh 1995.

MÜLLNER, ILSE, *Gewalt im Hause Davids. Die Erzählung von Tamar und Amnon (2 Sam 13,1–22) (HBS 13)*, Freiburg/Br. 1997.

SCHROER, SILVIA/STAUBLI, THOMAS, *Die Körpersymbolik der Bibel*, Darmstadt 1998.

TRIBLE, PHYLLIS, Mein Gott, warum hast du mich vergessen! Frauenschicksale im Alten Testament, Gütersloh 1987.

ZENGER, ERICH, Ein Gott der Rache? Feindpsalmen verstehen, Freiburg/Br. 1994.

Anmerkungen

¹ 1 Sam 1,5.6.19; vgl. u.a. Gen 30,2.

² Fischer, Mütter 7.

³ S. z.B. Jos 7,6; 1 Sam 4,12; 2 Sam 1,2, Jdt 4,11; 9,1.

⁴ S. z.B. Gen 37,29.34; 2 Sam 1,11; 13,31; Ijob 2,12.

⁵ S. z.B. Ex 2,23; 3,7.9; 5,8.15; 8,8.

⁶ Vgl. Müllner, Gewalt 312f.

⁷ Zur Diskussion der Semantik von *b^etūlāh* s. Müllner, Gewalt 203–207.

⁸ Tribble, Mein Gott 148.

⁹ Bal, Death 42.

¹⁰ Tribble, Mein Gott 151.

¹¹ Görg, Gott 124.

¹² 2 Sam 1,24; Jer 38,22; 49,3; Ez 32,16.

¹³ Jahnou, Leichenlied 60.

¹⁴ Jost, Frauen 133.

¹⁵ Jost, Frauen 131.

¹⁶ Jost, Frauen 133.

¹⁷ Zitiert nach Jost, Frauen 132, Anm. 149.

¹⁸ Brenner/van Dijk Hemmes, Gendering 7 und pass.

¹⁹ Eine Übersetzung dieses englischen Begriffs ins Deutsche ist nicht möglich, da es zum Begriff ›Geschlecht‹ kein Verb gibt. »Gendering texts« bedeutet soviel wie die Geschlechterdifferenz in Texte einschreiben, Texte als männliche oder als weibliche Stimme zu lesen.

²⁰ Bail, Schweigen 83.

²¹ Bail, Schweigen 84.

²² Bail, Schweigen 84.

²³ Ps 18 z.B. entspricht 2 Sam 22; Ps 34 erinnert an 1 Sam 21.

²⁴ Bail, Schweigen 121.151.

²⁵ Bail, Schweigen 155.

²⁶ Beispiele gibt Zenger, Gott 43ff.

²⁷ Zenger, Gott 162.

²⁸ Schroer/Staubli, Körpersymbolik 155.