

# Von fremden Händen und bloßgestellten Frauen

Ein Zwischenruf zur Inflation sexueller Gewalt  
in der Deutung von Klgl 1

*Christian Frevel*

»She is raped: sexual violation is evident in 1:10« schreibt Deryn Guest in ihrem Artikel »Hiding behind the Naked Women«.<sup>1</sup> Mit besonderer Deutlichkeit bringt sie damit zum Ausdruck, worum es in diesem Beitrag gehen soll. In einem ersten Schritt wird eine forschungsgeschichtliche Beobachtung entfaltet, die eine Inflation sexueller Gewalt in der Deutung von Klgl 1 feststellt. Das wirft Fragen nach der Ökonomie der Semiose auf, die sich prinzipiell für jede Interpretation stellt. Diese grundsätzlichen Fragen können im Rahmen dieses Beitrags jedoch nicht theoretisch ausführlicher diskutiert werden. Im Zentrum steht die Frage nach der Plausibilität assoziativer Interpretationsmuster in dem historisch, anthropologisch und theologisch sensiblen Bereich sexueller Gewalt.

Wie begründet Deryn Guest ihr dezidiertes Urteil, daß in Klgl 1,10 der Sachverhalt der Vergewaltigung evident sei? In der angesprochenen \*-Zeile des akrostichischen Gedichts **ידו פרש צר על כל-מחמריה** (»seine Hand hat der Bedränger nach all ihren Kostbarkeiten ausgestreckt«) deutet sie die Hand als einen Euphemismus für den Penis und die Kostbarkeiten als die jungen Frauen, die vergewaltigt werden. Dabei beruft sie sich auf Barbara Bakke Kaiser (1987), die in Klgl 1,8 Zion als Vergewaltigungsoffer sieht,<sup>2</sup> und auf Alan Mintz (1982), der die Analogie von Tempel und Körper als Raummetaphern sehr knapp erarbeitet hat und von daher – ausgehend von Klgl 1,10 – zu dem Bild der vergewaltigten Frau Zion kommt:

»The text here implies that in her glory Fair Zion conducted herself with easy virtue and ›gave no thought to her end‹ (1:8), so that what began as unwitting, voluntary promiscuity, suddenly turned into unwished for, forcible defilement. The force of this image of violation is founded on the correspondence body // Temple and genitals // Inner Sanctuary. So far have things gone that even in the secret place of intimacy to which only the single sacred partner may be admitted, the enemy has thrust himself and ›spread his hands over everything dear to her‹ (1:10). Violated and desolate, Fair Zion's nakedness ... lies exposed for the world to see«.<sup>3</sup>

1. *Guest*, Hiding.
2. *Kaiser*, Poet, 175.
3. *Mintz*, Rhetoric, 3-4.

Die Korrespondenz zwischen Tempel, geschütztem Allerheiligstem und dem Körper und den Genitalien, die für Mintz die Bildwelt von V. 10 in die Nähe der Vergewaltigung zieht, ist in der Literatur mehrfach aufgenommen und ausgeweitet worden. Frederick William Dobbs-Allsopp und Tod Linafelt haben in ihrem Artikel »The Rape of Zion in Thr 1,10«<sup>4</sup> versucht, die These von Mintz zu untermauern. Sie verweisen darauf, daß durch die Personifikation Zions den Metaphern in V. 10 eine zusätzliche Bedeutungsdimension zuwächst. »Here, then, the enemy's ›stretching of his hand‹ perverts the otherwise positive and healthy notion of sexual desirability denoted by *maḥamād*, and thus gives the image a far more sinister and heinous coloring, that of a man physically assaulting and violating«.<sup>5</sup> Für die Metonymie von Tempel und Körper verweisen sie auf Ez 23,39-44:

»Mintz's observation depends on an anatomical analogy whereby the city-temple complex is actually envisioned and imagined as a woman's body. The best parallel for this imagery is in Ez 23,39-44. This passage uses the ›physical analogy between the topography of the sacred city and the anatomy of a woman's body,‹ as J. Galambush convincingly shows. What is crucially important about the Ezeziel passage for a full appreciation of the imagery in Thr 1,10 is that in Ezeziel the anatomical metaphor of the men ›entering‹ (*bw'*) the temple (*miqdāš*) is explicitly explained as ›like the entering to a prostitute‹ (*kebō'el-ʾiššāh zônāh*; Ez 23,44). In light of this passage, the allusion to sexual intercourse in Thr 1,10b becomes more obvious«.<sup>6</sup>

Zur weiteren Stützung verweisen sie auf den sumerischen balag a-še-er gi<sub>6</sub>-ta, dessen relevante Passage Z. 9-12 nach der Übersetzung von Römer wie folgt lautet:

- 16 Der betreffende Feind ist mit Sandalen an den Füßen in meinen Kultraum eingetreten,
- 17 der betreffende Feind hat seine ungewaschenen Hände an mich gelegt,
- 18 hat die Hand an mich gelegt, hat mich erschreckt, *ich* habe davor Angst ausgestanden,
- 19 der betreffende Feind hat seine Hand an mich gelegt, mich *vor Furcht* (fast) getötet,
- 20 vor dem betreffenden Feinde habe ich *dabei* Angst ausgestanden, vor mir hat er keine Angst ausgestanden,
- 21 der betreffende Feind hat mein Gewand von mir gerissen, seine Ehefrau damit bekleidet,
- 22 der betreffende Feind hat meine (Edel-)Steine von mir abgeschnitten, seine Tochter damit behängt ...<sup>7</sup>

4. Dobbs-Allsopp / Linafelt, Rape.

5. Dobbs-Allsopp / Linafelt, Rape, 77.

6. Dobbs-Allsopp / Linafelt, Rape, 78.

7. Römer, Klagelied, 709.

Inanna beklagt darin, daß der Feind in ihren Kultraum eingedrungen sei und sie, scil. ihre Statue, entkleidet und beraubt habe. »In the lines from a-še-er gi<sub>6</sub>-ta the city goddess, as the cult image come to life, relates her terror as the enemy lay their hands on her and violently tear off her clothing. The passage stops short of actually mentioning rape, but the violence and powerlessness is enough to suggest it«. <sup>8</sup> Zwar streichen Dobbs-Allsopp und Linafelt die Nähe zu Klgl 1,10 heraus, benennen aber auch die ihrer Ansicht nach entscheidende Differenz: »In the anatomical analogy in Lamentations, the enemy's entrance into the temple suggests sexual violation in way that the similar entrance in the a-še-er gi<sub>6</sub>-ta passage cannot and does not«. <sup>9</sup> D.h. der sumerische *balag* kann die Deutung nicht wirklich plausibilisieren. Deshalb betonen sie, daß die Deutung von Klgl 1,10, dort eine Vergewaltigung metaphorisch ausgedrückt zu sehen, nicht zwingend ist. Wie Mintz greifen die beiden Autoren dann auf das Aufheben der Schleppe in Klgl 1,9, um über das Umfeld die Deutung als sexuelle Gewalt zu stützen: »In fact, what interpreters have construed as the punishment of the harlot would appear to be an institutionally sanctioned form of rape. That is, it represents an intentional perpetration of violence against women«. <sup>10</sup>

Indem Dobbs-Allsopp und Linafelt betonen, daß es bei Vergewaltigung um das Ausüben von Macht und Machtmißbrauch geht, bringen sie von dieser Seite aus YHWH ins Spiel: »Throughout Lamentations Yhwh is depicted as exercising raw power over Judah and its environs and inhabitants. When this brutal power manifests itself in violence and is channeled against the figure of a defenseless woman the issue of rape arises«. <sup>11</sup> Konkretisiert wird die Täterschaft YHWHs schließlich mit einem Blick auf Klgl 1,13 und einer Interpretation der Wendung *נתנני שמומה*, die von der Tamar-Erzählung in 2 Sam 13,20 her verstanden wird. Dobbs-Allsopp und Linafelt sehen Klgl 1,10 in ein Netzwerk von Stellen (Klgl 1,8.12.13.22) eingespannt, das die Deutung von Klgl 1,10 als Bild der Vergewaltigung stützt: »a network of mutually reinforcing images of rape«. <sup>12</sup>

Auch Deryn Guest geht in ihrem bereits zitierten Artikel deutlich über Mintz hinaus, wenn sie neben Klgl 1,8 und Klgl 1,10 weitere Bilder sexueller Gewalt in Klgl 1 festmacht. Daß alle Verfolger Juda »zwischen den Engen bzw. mitten in Bedrängnissen« eingeholt haben (*בל-רדפיה השיגוה בין המצרים*, Klgl 1,3), will sie aufgrund des Kontextes als Bild sexueller Gewalt verstehen: »the

8. *Dobbs-Allsopp / Linafelt*, Rape, 79.

9. *Dobbs-Allsopp / Linafelt*, Rape, 79.

10. *Dobbs-Allsopp / Linafelt*, Rape, 79.

11. *Dobbs-Allsopp / Linafelt*, Rape, 80.

12. *Dobbs-Allsopp / Linafelt*, Rape, 81.

context of the verse is one of *affliction* suffered due to the siege [sic]. While the noun עני appears in several contexts to indicate affliction of a general kind, the verb from which it derives – ענה – in its pielform, is acknowledged as the technical Hebrew verb for rape. Given this context, the pursuit of her and the taking of her between ›narrow confines‹ may well imply sexual overtaking in a rape context«. <sup>13</sup> Neben 1,3.8.10 sieht sie auch Klgl 1,13 einen Vergewaltigungskontext evozieren: Jerusalem sei physisch und mental mißbraucht worden, was jetzt YHWH als Handelnden miteinbezieht: »continuing the theme of rape, she herself claims that Yahweh has given her שמומה (1:13c)«. <sup>14</sup> Da das Verbum שמום auch in 2 Sam 13,20 gebraucht sei, um die Agonie der deflorierten Tamar zu kennzeichnen, sei die Aussage eindeutig: »Given the evident rape context, it is preferable to take this sense here«. <sup>15</sup> Entsprechend seien die Bilder, die das fortdauernde Leiden Jerusalems kennzeichnen würden, etwa das Brennen in den Knochen (Klgl 1,13), die inneren Wallungen (Klgl 1,20), das Gefühl in die Kelter getreten zu sein (Klgl 1,15) etc. Folgen des Mißbrauchs. Mit der Ausweitung auf Klgl 1,13 und der Einbeziehung von Klgl 1,15, wo YHWH die Kelter tritt (גת דרך אדני בתלבתולת יהודה), sind es nicht mehr nur die Feinde, die sexuelle Gewalt im Kontext der Eroberung Jerusalems ausüben, sondern es ist Gott selbst, der Zion vergewaltigt.

Ulrike Bail geht in ihrer Studie zur sexuellen Gewalt »Gegen das Schweigen klagen« <sup>16</sup> davon aus, daß in den Klageliedern nicht nur das Bild der Frauen in der Stadt (Klgl 5,11), sondern das Stadtbild selbst von der *Vergewaltigung* geprägt sei: »Doch der Schrecken und die Verzweiflung, die durch die Eroberung entstanden sind, werden vor allem in einem Bild zur Sprache gebracht: Dem der vergewaltigten und klagenden Stadt-Frau-Jerusalem«. <sup>17</sup> Das begründet sie vor allem mit Klgl 1,8 כִּירְאוֹ עֲרוּתָהּ («denn sie haben ihre Scham gesehen»), was sie synonym zu גלה ערוה als euphemistisches Synonym für Geschlechtsverkehr interpretiert. Die Parallelstellen Jes 47,3; Jer 13,22.26; Ez 16,37 und Nah 3,5 seien negativ und mit Gewalt konnotiert. »Auf dem Hintergrund dessen und angesichts des Gewaltkontextes in den Thr ist anzunehmen, daß in Thr 1,8b ebenfalls eine Vergewaltigung gemeint ist. In V. 8 lediglich eine öffentliche Entblößung zu sehen, wenngleich schon diese als eine ›schimpfliche Entehrung‹ gilt, ist m. E. zu wenig«. <sup>18</sup> Auch Klgl 1,15 will sie in den Metaphernkontext von Vergewaltigung einreihen, <sup>19</sup> womit wie in

13. Guest, Hiding, 418.

14. Guest, Hiding, 419.

15. Guest, Hiding, 419.

16. Bail, Schweigen.

17. Bail, Schweigen, 178, vgl. 184.

18. Bail, Schweigen, 190.

19. Bail, Schweigen, 191.

Jer 13,22.26 YHWH als Handelnder in den Blick kommt: Der Vers repräsentiere durch das Treten der Kelter ein außerordentliches Gewaltbild und parallelisiere das Ergehen des Landes, der Stadt und der Frau. »Zwischen der Gewalt, die die Stadt zerstört, und der Gewalt, der die Frau ausgesetzt ist, wird kein Unterschied gesehen. Auch das Schicksal der Frauen der Stadt entspricht dem Schicksal der Frau-Stadt. Sie erleiden Gewalt und werden vergewaltigt (Thr 5,11)«. <sup>20</sup> Wie stark Gott nicht nur als für die sexuellen Erniedrigungen Verantwortlicher, sondern als Handelnder, also als Vergewaltiger, vor Augen steht, wird deutlich, wo Ulrike Bail über das im Rezeptionsprozeß fortgesetzte Verletzungspotential von Metaphern reflektiert. Im Rückgriff auf Christa Wolf erläutert sie, daß Sprachbilder Opfer schaffen und selbst Gewalt darstellen und legitimieren können, aber genauso die Opferseite zur Sprache bringen können (Achill der Löwe, Achill das Vieh). In der Metapher der vergewaltigten Stadt »hat Vergewaltigung zwar einen Ort, aber dieser scheint losgelöst von einem geschlechtsspezifischen locus a quo und von dem Ort möglicher Leserinnen. Zu sehr scheint das Sprachbild Gewalt gegen Frauen zu instrumentalisieren, um die politische und theologische Krise, hervorgerufen durch die Eroberung der Stadt, zu bewältigen. Die Ursache der Krise wird in den Klageliedern eindeutig benannt (Thr 1,18a): *Gerecht ist GOTT, ja, gegenüber seinem Mund war ich widerspenstig*. Damit wird das Subjekt der (sexuellen) Erniedrigung entschuldigt und das Objekt, die Stadt-Frau Jerusalem, nimmt jedwede Schuld auf sich«. <sup>21</sup>

Die Ausgangsthese von Alan Mintz, daß in Kgl 1,10 von Vergewaltigung die Rede sei, ist in der Literatur mehrfach diskutiert worden. Dabei findet sich deutlich mehr Zustimmung als Ablehnung. Inzwischen ist die Interpretationslinie auch in den Klageliederkommentaren angekommen. Als Beispiel seien die 2002 erschienenen Kommentare von Adele Berlin, Ulrich Berges, Frederick W. Dobbs-Allsopp und Robin A. Parry angeführt.

Berlin interpretiert das Handeln der Feinde als abscheuliche sexuelle Handlung (»heinous sexual act«, »rape«) und verweist zustimmend auf die Interpretation von Mintz, die sie ausführlich zitiert. <sup>22</sup> Berges sieht in den ausgestreckten Händen zwar primär den Tempelraub der Eroberer, aber die Vergewaltigung Zions im Hintergrund: »Dass יד ›Hand‹ auch euphemistisch für ›Penis‹ gebraucht wird (Jes 57,8.10) und ›Kostbarkeiten‹ sowohl Ehefrauen (vgl. מַחְמַד עֵינַיִם ›Augenweide‹ in 1 Kön 20,6; Ez 25,26) als auch das Gelände der heiligen Stadt und ihrer Bevölkerung (Kgl 2,4; Ez 24,21.25) meint, zeigt ebenfalls, dass es um die Vergewaltigung der Frau Jerusalems und ihrer Frau-

20. Bail, Schweigen, 191.

21. Bail, Schweigen, 183.

22. Berlin, Lamentations, 55.

en geht (vgl. 5,11)«. <sup>23</sup> Der Schutzgott Jerusalems habe die Feinde nicht davon abgehalten, in das Heiligtum gewaltsam einzudringen und Jerusalem in der Zeit ihrer Menstruation zu vergewaltigen, deshalb treffe ihn eine Mitschuld.

Frederick W. Dobbs-Allsopp greift schon deutlich über V. 10 hinaus, wenn er die VV. 8-10 durch das Bild der sexuell bedrängten Frau Jerusalem vereint sieht. Dafür verweist er auf die einschlägigen prophetischen Parallelen (Jes 47; Jer 13; Ez 16; 23; Nah 3). Die Differenz dazu bestehe darin, daß die Schuld Jerusalems, die die Strafe der Bloßstellung im zugrundeliegenden Wertesystem rechtfertigen würde, nicht genannt wird, was eine Leerstelle erzeuge. Diese evoziere das Bild der in der Stadteroberung erlittenen sexuellen Gewalt. <sup>24</sup> Die geschilderte emotionale Reaktion Jerusalems deutet er entsprechend als Folge der sexuellen Gewalt. Durch die außergewöhnliche Heftigkeit und die klagende Stimme Zions in V. 7-8 würden Leserin und Leser von der Not Jerusalems affiziert. Metaphorisch greife dann V. 10 das Bild der Vergewaltigung erneut auf und unterstreiche die Erniedrigung durch die Eroberer, die nun von Zion auf die gesamte Bewohnerschaft Jerusalems ausgreift.

Ähnlich, aber letztlich deutlich weitergehender, greift Robin A. Parry die in den 80er-Jahren vorgespurte Diskussion auf, wenn er Kgl 1,10 auf Massenvergewaltigungen bezieht. Dabei nimmt er zunächst den gleichen Ausgangspunkt wie die zuvor genannten Autorinnen und Autoren: »Jerusalem's words that her enemy has exalted himself over her (1:9) are given a horrible, metaphorical explication in this verse: Jerusalem has been raped by her Gentile enemies«. <sup>25</sup> In V. 10 sieht er demnach die erniedrigende Kriegspraxis der Vergewaltigung von den Bewohnerinnen der Stadt auf die Stadt selbst übertragen. Die Konnotationen des Mißbrauchs übertragen sich s.E. auch auf die Hand, die sich nach den Kostbarkeiten ausstreckt, auch wenn sich diese Wendung primär auf die Tempelgeräte beziehe. Daß schließlich Heiden in das Heiligtum eingedrungen seien, lasse kaum Zweifel an der Eindeutigkeit zu:

»The sexual allusions are clear. The word ›enter‹ (נָבַח / *bā*) is often used to describe the act of a man ›entering‹ a woman in sexual intercourse. In this image the temple is pictured as her vagina, Jerusalem's most holy place entered by the enemy. The image is of her being raped; indeed the plural ›nations‹ may suggest that she is gang-raped. In the ancient world, as often today, the honor of a group was decimated if the group was unable to protect its women. Consequently, in war the rape of women was used as a psychological tool of terror not only against the women but against their men,

23. *Berges*, Klagelieder, 109.

24. *Dobbs-Allsopp*, Lamentations, 64: »The complexity and ambiguity of the poetry here should clue us to the fact that this poet is up to something very different from his prophetic predecessors«.

25. *Parry*, Lamentations, 53.

who were disgraced by their inability to protect their wives and daughters. The integrity of women's bodies represented the integrity of the community. Rape was thus used to demonstrate the power of one group over another.«.<sup>26</sup>

YHWH gerät in dieser Argumentation explizit in eine Komplizenschaft zur Massenvergewaltigung, indem er zwar ursprünglich den Nationen verboten habe, in das Heiligtum einzutreten, ihnen jetzt aber den Weg freigegeben habe. Er wird zwar nicht der Vergewaltigung selbst bezichtigt, doch trägt er nach Parry zumindest einen Teil der Verantwortung: »*You* forbade these nations to enter your assembly, and yet *you* have allowed them to force their way in!«.<sup>27</sup> »Interestingly the narrator pictures the enemies, *not* YHWH as raping Zion, thus putting some distance between God and the act. Nevertheless, YHWH allows it to happen and is thus complicit«.<sup>28</sup> Damit ist YHWH durch den Vorwurf schwer beschädigt, nicht zuletzt, weil er Jerusalem in den schwersten Stunden verlassen habe. Wenn das den Leserinnen und Lesern zu hart erscheine, könnten sie sich – so die Strategie des Textes – an die Figur des Erzählers halten, der tief erschrocken über die Komplizenschaft Gottes sei und deshalb an dessen Verantwortlichkeit appelliere.

Die These, daß in Klg 1,10 das Eindringen metaphorisch für Vergewaltigung steht, ist im fachspezifischen Diskurs inzwischen so präsent, daß sie als weitgehend akzeptiert angesehen werden kann. Daß sie nach ca. zwanzig Jahren auch in der Breite angekommen ist, haben die Beispiele aus den Kommentaren gezeigt. Ob sie tatsächlich 1982 von Alan Mintz *erstmalig* vertreten wurde, ist dabei gar nicht entscheidend; vielmehr ist es die Beobachtung, daß seine Argumentation zur Austauschbarkeit von Tempel und Körper so nachhaltige Spuren gezeitigt hat. Um die Differenz noch einmal deutlich werden zu lassen, sei der Deutung »Vergewaltigung« die eher traditionelle Interpretationslinie gegenübergestellt. Delbert Hillers bezieht beispielsweise die nach den Kostbarkeiten ausgestreckten Hände ausschließlich auf den Tempelschatz<sup>29</sup> und interpretiert V. 8 als öffentliche Beschämung: »Exposure of one's body, especially the genitals, was to the ancient Israelites an almost immeasurable disgrace, a shame they felt much more deeply than most moderns would«.<sup>30</sup> Für Iain Provan weisen die *מַהֲמַרֵּיהָ* »Kostbarkeiten« in V. 10 vielleicht über den Tempelschatz hinaus auf die Kostbarkeiten der Stadt, möglicherweise auch auf die Edlen beiderlei Geschlechts, wofür er auf die paralle-

26. Parry, Lamentations, 54.

27. Parry, Lamentations, 54.

28. Parry, Lamentations, 55.

29. Vgl. Hillers, Lamentations, 87.

30. Hillers, Lamentations, 86.

len *מהמדיה* in V. 7 verweist.<sup>31</sup> Otto Kaiser hingegen bezieht das in V. 10 geschilderte Eindringen der Feinde und die anschließende Plünderung des Tempels gar nicht primär auf die Figuration Zions, obwohl die Suffixe das nahelegen würden, sondern sieht darin eine »Entehrung Jahwes«. <sup>32</sup> Nur sehr vorsichtig bezieht Johan Renkema mit Verweis auf Kglg 5,11 die Möglichkeit mit ein, daß *מהמדיה* sich auf die Frauen Jerusalems beziehen könnte: »It is also possible that the jewels in question referred to the women of Jerusalem themselves which would mean that the soldiers assaulted the women«. <sup>33</sup> Weiter geht Renkema nicht.

Demgegenüber ist die Identifikation von Stellen, in denen sich das erste Klagelied auf sexuelle Gewalt beziehen soll, in der jüngeren Literatur geradezu inflationär. Schon die Anspielung einer Vergewaltigung entfaltet eine so bedrückende Schwerkraft, daß sie offensichtlich den Kontext mit in die dunklen Tiefen sexueller Gewalt zieht. Wie ein Sog scheint Kglg 1,10 jede noch so ferne Anspielung in den Bann von Euphemismen, sexualisierten Metaphern und sexuellen Konnotationen zu ziehen. Der oben gegebene Überblick hat mit Kglg 1,3.8.9.10.12.13.15.18.20.22 – zugegeben bei je unterschiedlicher Verteilung bei verschiedenen Autorinnen und Autoren – nahezu die Hälfte der Verse des ersten Liedes umfaßt. Hat sich die Bildwelt der Vergewaltigung an einer Stelle Bahn gebrochen, so scheint die Interpretation bei vielen Autorinnen und Autoren bald über die Ufer zu treten und die Bildwelt von Kglg 1 zu überschwemmen: Von der Vergewaltigung Zions zu Massenvergewaltigungen in der Stadt und im Tempel und schließlich zu Gott als Akteur sexueller Gewalt. Um ein Diktum von Phyllis Trible aus den Anfängen feministischer Hermeneutik aufzunehmen: Klagelieder 1 ist zunehmend zu einem »text of terror« geworden bzw. hat die Dimension sexueller Gewalt zu seinem Schrecken noch hinzubekommen.

Zumindest scheint die entstandene Flut von Deutungen die Frage zu rechtfertigen, ob der Text inzwischen sexuell überdeterminiert ist. So richtig es einerseits ist, hier um der Opfer willen nicht apologetisch oder immunisierend zu argumentieren, ist andererseits zugleich kritisch zu fragen, ob hier wirklich noch am Text Maß genommen und interpretatorisch Maß gehalten wird. Der sich gegenseitig überbietende inflationäre Bezug auf Bilder sexualisierter Gewalt in der wissenschaftlichen Literatur offenbart zugleich eine problematische Tendenz, die ich scharf und polemisch als unbewußte und wohl auch ungewollte Pornographisierung der Interpretation von Kglg 1 charakterisieren möchte. Die Gefahr, die auf verschiedenen Ebenen liegt, deutet Ulrich

31. *Provan*, Lamentations, 46.

32. *Kaiser*, Klagelieder, 126.

33. *Renkema*, Lamentations, 143.

Berges an: »Diese Sprachbilder von weiblicher Nacktheit und Scham sind besonders für männliche Leser und Ausleger gefährlich, können sie u. U. sexistische, wenn nicht voyeuristische Haltungen wecken bzw. fördern«. <sup>34</sup> Die gewachsene Sensibilität für die Opfer sexueller Gewalt lenkt zu recht die Assoziationen zu den Sprachbildern des Textes, führt aber gleichzeitig zur Ubiquität einer grausamen Wirklichkeit, die die Wahrnehmung des historischen Kontexts ebenso wie das Gottesbild affiziert und nachhaltig beschädigt. In den Kommentaren kommt ein pädagogisches Moment hinzu, daß »Gott als Vergewaltiger« eine hochproblematische Rollenzuschreibung ist, die nicht unkommentiert und ohne theologische Gegengewichte in Gemeindekontexte gestellt werden kann. Die angeführten Kommentare sind aber als Gattung nicht für den wissenschaftlichen Diskurs, sondern für eine breitere Öffentlichkeit bestimmt. Die angesprochenen Probleme liegen also auf sehr unterschiedlichen Ebenen: Wird die Sexualisierung der Interpretation den Opfern tatsächlich gerecht oder werden implizit genderstereotype Vorstellungen forciert? Legen die Deutungen den Text nicht nur aus, sondern in problematischer Weise auch auf eine Richtung der Deutung fest? Sind die theologischen, hermeneutischen, psychologischen und pädagogischen Konsequenzen der Interpretationslinie verantwortlich bedacht?

»Wer für sich festlegt, um welches Thema ein Diskurs kreist, geht mit dieser Interpretation ein gewisses Risiko ein. Da es Kontexte gibt, ist das Risiko jedoch geringer als etwa beim Roulettespiel«. <sup>35</sup> Wer sich dem Sog entgegenzustellen und den Kontext der Deutungslinie »sexuelle Gewalt« wieder ein Stückweit zu entziehen versucht, muß – berechtigt oder nicht – mit Widerständen rechnen. Der Versuch steht in der Gefahr der Verharmlosung der Gewalt und droht, die Texte der Bibel gegen berechtigte Kritik und geforderte moralische Distanzierung zu immunisieren. Die Schwierigkeiten des Gewaltdiskurses potenzieren sich hier noch einmal, zumal gendersensible Fragen angesprochen sind. Aber bedeuten Zweifel an der sich verfestigenden Auslegungslinie zugleich, daß sexuelle Gewalt gedeckt, legitimiert, verharmlost oder nicht ausreichend wahrgenommen wird? Bedeutet es, Frauen implizit ihr Recht auf sexuelle Selbstbestimmung abzusprechen und den Opfern sexueller Gewalt Hohn zu sprechen, wenn man die *Möglichkeit* von Anspielungen nicht zum dominanten Textverständnis werden läßt? Mit den hier vorgebrachten Rückfragen gegen die inflationäre sexuelle Gewalt in Kgl 1 soll nicht die »Atemwende gegen das Verschweigen« <sup>36</sup> wieder um- und letztlich

34. Berges, Klagelieder, 107, vgl. zur Problematik am Beispiel von Ez 23 auch Baumann, Gewalt, 134.

35. Eco, Autor, 70.

36. Bail, Schweigen, 21.

gegen sich verkehrt werden. Es soll nicht hinterfragt werden, daß sexuelle Gewalt auch in alttestamentlichen Texten präsent ist und funktionalisiert wird.<sup>37</sup> Opfer sollen nicht stimmlos werden und ihre vergegenwärtigende Erinnerung weder aufgebrochen noch unterbrochen werden. Vielmehr soll nach der Plausibilität gefragt werden, die diese Deutungslinie gewinnt, wenn sie expandiert und schließlich dominant wird. Muß nicht das Mißtrauen gegenüber dem Text, daß einer Hermeneutik des Verdachts entspringt, selbst einer Hermeneutik des Verdachts unterzogen werden, um die auf einer Metaebene stattfindende »immasculatation«<sup>38</sup> zu durchbrechen?

Umgekehrt kann die Inflation des sexuellen Gewaltdiskurses ja auch das Gegenteil bewirken: das Abstumpfen, sich Gewöhnen, sich Abwenden und Wegschauen. Wenn sich der Eindruck einstellen sollte, daß die Anklänge an sexuelle Gewalt dem Text aufgezwungen sind, sich bei den meisten Leserinnen und Lesern ohne Hilfestellung nicht einstellen und der Text interpretatorisch überbestimmt ist, ist letztlich für einen gendersensiblen Umgang mit dem Text nichts gewonnen. Deshalb der kritische Zwischenruf, dessen vielfältige Dimensionen semantisch, motivgeschichtlich, hermeneutisch, theologisch etc. hier nicht erschöpfend angesprochen werden können und sollen. Ohne Zweifel ist in den Anfragen auch das Ringen um die »Grenzen der Interpretation«, d. h. nach der angemessenen interpretativen Kooperation von Text und Rezipientin bzw. Rezipient zu erkennen, das alle Interpretation gleichermaßen herausfordert.<sup>39</sup> Die Mitarbeit der Leserin und des Lesers bei der Interpretation ist unbestritten, d. h. die Deutung ist nicht im Text verborgen, und es gibt nicht die *eine* richtige feststehende Interpretation. Zugleich ist die Interpretation nicht vollständig von dem abhebbar, was als »Textintention« und interne Kohärenz nur unzureichend beschrieben werden kann.

»Eine partielle Textinterpretation gilt als haltbar, wenn andere Textpartien sie bestätigen, und sie ist fallenzulassen, wenn der übrige Text ihr widerspricht.«<sup>40</sup> Das klingt einfacher als es ist, denn es gibt verschiedene Arten des Widerspruchs und sehr unterschiedliche Begrenzungen des »übrigen Textes« als Kontext. Die Deutung der sexuellen Gewalt entspricht dem Kontext der militärischen Eroberung, so daß ein expliziter oder harter Widerspruch im übrigen Text kaum zu erwarten ist. Ob andere Textpartien diese Interpretation bestätigen, hängt wiederum am Verständnis dieser Textpartien, d. h. man

37. Aus der Fülle der Literatur *Müllner*, Willen; *dies.*, Gewalt; *Luciani*, Violences; *Eder*, Gewalt; *Baumann*, Gewalt, 110-115.

38. Zu dem Begriff von Judith Fetterley s. *Davies*, Reader, 43.

39. S. dazu *Eco*, Grenzen.

40. *Eco*, Autor, 73.

gerät in einen hermeneutischen Zirkel sich gegenseitig beeinflussender Interpretationen. Die Frage, ob eine Anspielung auf sexuelle Gewalt vorliegt, wird zwar nicht nur am Text, aber eben auch am Text entschieden, so daß ein genauerer Blick auf die Bilder in Kgl 1 notwendig ist. Dabei kann hier nicht ausführlicher auf die einzelnen Stellen, vor allem nicht auf den Kontext und die Parallelen, die in der Diskussion immer wieder eine Rolle spielen, eingegangen werden. Vielmehr scheint es hilfreich, mit einem kritischen Blick auf die oben zusammengestellten sexuellen Konnotationen zu schauen. Manches erklärt sich aber vielleicht erst aus der breiteren Fachdiskussion zu den Klageliedern, die hier nicht umfassend dokumentiert werden kann.

Kgl 1 eröffnet die Gesamtkomposition. Das Kapitel ist gekennzeichnet durch das Zusammenspiel von Anklage und reuigem Bekenntnis. Die Härte der Gottklage und Anklage Gottes ist gegenüber Kgl 2 deutlich reduziert: Demgegenüber wird die Frage der Schuld Zions mehrfach aufgeworfen. Kgl 1 beginnt mit dem starken statischen Bild der ins Abseits gesetzten Stadt, getragen von dem Einst-jetzt-Gegensatz. In diese Situation hinein spricht V. 3, der durch גלתה יהודה *Juda* in das textliche Spiel bringt und durch das Bild vom ruhelosen Sitzen unter den Völkern mit dem Eingangsbild der sitzenden Witwe Jerusalem parallelisiert. Wie auch immer das גלה gedeutet wird, als Hinweis auf die Exilierung: »Juda ging in die Verbannung aus Elend und schwerer Knechtschaft«<sup>41</sup>, oder als Hinweis auf die Entblößung: »Entblößt ist nunmehr Juda aufgrund von Elend und schwerer Knechtung«<sup>42</sup>, bleibt die Parallelität von Arbeit / Frondienst (עבדה) und Elend (עני). Damit kann auch das Nomen עני, das nicht im Kontext von sexueller Gewalt verwendet wird, über die Assoziation zu dem verbalen ענה, das *auch* »vergewaltigen« heißen kann, gefüllt werden. Der dritte Stichos V. 3b, der von D. Guest ebenfalls in den Kontext sexueller Gewalt gestellt wird, benutzt das aus der Kriegsrhetorik stammende Verbpaar רדף und נשג, mit dem die Bedrohung einer Verfolgungssituation und die drohende Vernichtung aufgerufen wird.<sup>43</sup> Der Stichos greift über die erfolgte Exilierung auf die Zeit der unmittelbaren Bedrohung während der Eroberung zurück. Der Schluß des Verses »zwischen den Engen« בין המצרים bleibt dunkel, was ihn nicht näher an den Kontext sexueller Gewalt bringt, ihn aber auch nicht davon abrückt. Steht vielleicht doch der durch die Mauerbresche fliehende Zidkija (2 Kön 25,5; Jer 52,8) mit seinem Gefolge vor Augen?

Unabhängig davon, ob das נדה in V. 8 unterschiedslos dem Nomen נדה »Unreinheit, Befleckung, Abscheu« zugeschlagen wird oder als einziger Beleg

41. So *Berges*, Klagelieder, 85.

42. So die Übersetzung von *Diller*, JHWH-Tag, 63, vgl. *Renkema*, Lamentations, 106 f.

43. *Frevel*, רדף, 363 f.

einer eigenen Wurzel mit der Bedeutung »den Kopf schütteln« gefaßt wird,<sup>44</sup> stellt V. 8a einen syntaktischen Zusammenhang zwischen der fig. etym.<sup>45</sup> von **הטא** »verfehlen, sündigen« und der menstruellen Unreinheit bzw. dem Gespött her. Das erscheint wichtig, weil V. 8 so auf die Verantwortlichkeit Jerusalems abhebt. Schließt man einmal die Variante »deshalb wurde sie zum Gespött« aus, weil die Deutungslinie »Vergewaltigung« vornehmlich mit **נדה** arbeitet, dann ist die Kultunfähigkeit, für die die menstruelle Unreinheit **נדה** steht, nicht die *natürliche* monatliche Blutung, sondern *verursacht* durch das Verhalten Jerusalems. Es bleibt offen, ob die **נדה** durch Blutung oder durch Geschlechtsverkehr verursacht ist, wobei die zuletzt genannte Variante passender erscheint.<sup>46</sup> Die Unmöglichkeit mit dem Stadtgott in eine kultische Kommunikation einzutreten – so könnte man Kultunfähigkeit paraphrasieren – ist nach V. 8 selbstverschuldet. Zum anderen hindert die Menstruation am sexuellen Verkehr mit den in der Folge genannten Verehrern. Worin das Verschulden besteht, spricht Klgl 1 weder in V. 5 noch in V. 8 explizit aus. Die Schwere der Schuld wird gerade durch die unkonkrete Kumulation der Sünden noch gesteigert. Der Verweis auf die Verehrer und Liebhaber, mit denen sie sich (außenpolitisch) eingelassen hat (V. 2.8) und die sie jetzt schmähsch verlassen haben (vgl. V. 17 für die Feinde), kann vielleicht als Andeutung verstanden werden. Dazu würde die begründende Fortsetzung **כי־ראו ערותה** (»denn sie haben ihre Scham gesehen«) des Verses passen, die auf eine schimpfliche Bloßstellung abhebt. Subjekt der Schau sind die ehemaligen Verehrer, die sich jetzt voller Verachtung von Jerusalem abwenden. **כבוד** wird sonst nicht für »Liebhaber« gebraucht, sondern **כבוד** ist ein statusbezogener Ausdruck der Wertschätzung, des Respektes oder der Anerkennung (vgl. Ex 20,12; Dtn 5,16; 2 Sam 6,22; Spr 21,21 u. ö.). Antithetisch dazu stehen **בזה** »geringschätzen«, **קלל** »verächtlich machen« oder wie in Klgl 1,8 **זלל** »verachten«. In Klgl 1,8 wird das Umschlagen von Anerkennung zu Verachtung mit der Aufdeckung der Scham begründet. Weil die, die sie zuvor wertgeschätzt haben, ihre Scham gesehen haben (**כי־ראו ערותה**), verachten sie sie jetzt. Das Aufdecken der Scham ist eine öffentliche, sozial relevante Bloßstellung einer Person, insofern ihr Intimstes offen gelegt wird. Die beschämende Bloßstellung ist als Strafe für Ehebrecherinnen belegt, erfolgt jedoch im kriegerischen Kontext zu Zwecken öffentlicher Demütigung, wie die vielfach angedrohte und ikonographisch belegte Strafe, daß die Gefangenen »nackt und barfuß« weggeführt werden (vgl. Jes 20,4; Hos 2,5.11; Am 2,16; Mi 1,8; 2 Chr 28,15;

44. Zur Textkritik ausführlich *Diller*, JHWH-Tag, 27-29.

45. Dabei ist zu beachten, daß der MT nicht den inf. absolutus, sondern ein Nomen an den Beginn des Verses stellt.

46. So auch *Diller*, JHWH-Tag, 329.

Dtn 28,48), zeigt.<sup>47</sup> Analog zu dieser im westsemitischen Raum verpönten öffentlichen Nacktheit, die einer maximalen Beschämung gleichkommt, ist die Rede von der Aufdeckung der weiblichen Scham (עריוה, חרפה) einer Stadt, die in Jes 47,2-3 für Babel, in Ez 16,37; 23,10.29 für Jerusalem steht. Wie schon in Ez 16 und 23, so erscheint auch in Nah 3,5 und Hos 2,12 die Aufdeckung der Scham durch den Ehemann vor den Liebhabern als Strafe für unzüchtiges, ehebrecherisches Verhalten: »Dann entblöße ich ihre Scham vor den Augen ihrer Liebhaber« (ועתה אנלה את־נבלתה לעיני מאהביה). Damit rücken auch die Verehrer Zions in Kgl 1,8 wieder in die Nähe von Liebhabern, die sich von Zion abwenden, als ihre Scham öffentlich entblößt wird. Das *Aufdecken* der Scham (גלה ערוה) kann als Euphemismus für den Geschlechtsverkehr verstanden werden (z. B. Lev 18; 20; Ez 16,36; 22,10; 23,18), doch hebt das *Sehen* der Scham (ראה ערוה) – wenn auch selten euphemistisch für den sexuellen Umgang verwandt (Lev 20,17) – stärker auf den Akt der öffentlichen Bloßstellung ab (vgl. Gen 9,22 f.; Jes 47,3; Ez 16,37; Nah 3,5 [מעַר statt ערוה]). Solche Bloßstellung der Scham ist der höchste vorstellbare Grad der Beschämung, der einer totalen Statusminderung und Ehrverletzung gleich kommt. Zugleich ist das Aufdecken der Scham Ausdruck äußerster Verletzlichkeit einer Person oder eines Landes (Gen 42,9.12). »Where a city is concerned, nakedness implies openness and vulnerability or lack of protection.«<sup>48</sup> Die Deutung von V. 8b als Vergewaltigung Zions setzt voraus, daß das Schauen der Scham hier synonym zum Aufdecken der Scham ist. Der Vers würde dann das angewiderte Abwenden des Vergewaltigers von seinem Opfer ausdrücken. Völlig auszuschließen ist das nicht, doch bleibt meist unerklärt, warum der Täter gleichzeitig mit dem wertschätzenden Begriff als *Verehrer* (Partizip D-Stamm כבד) bezeichnet wird. Das spricht doch eher für die oben wiedergegebene traditionelle Interpretationslinie als für eine Vergewaltigung.

V. 9 steht in enger Parallelität zu V. 8, worauf auch die semantischen Parallelen (אהריתה / אהור, אהור, das doppelte ראה, נדה und – [auch] durch das Akrostichon bedingt? – שמאתה) hinweisen. D. h. die Unreinheit in V. 9a hängt mit den Sünden und der kultischen Unreinheit in V. 8 zusammen. Saum und Blöße sind dabei eng zusammen zu sehen, doch ist zugleich darauf zu verweisen, daß in V. 9 der Saum *nicht* aufgehoben wird, d. h. hier *nicht* ein Euphemismus für den Sexualverkehr verwendet ist. Der Saum steht für die liminale

47. Hier wäre z. B. nur auf das sb-zeitliche Elfenbein aus Megiddo hinzuweisen, wo die Gefangenen nackt dem Sieger vorgeführt werden (Schroer, IPIAO 3, 947). Neuassyrische Darstellungen auf einem Bronzator aus Balawat zeigen möglicherweise Frauen, die nicht nur einen Klagegestus ausführen, sondern bei ihrer Wegführung in die Gefangenschaft den Saum ihres Kleides als Zeichen ihrer Demütigung anheben, vgl. die Abbildung bei Baumann, Gewalt, 120.

48. Renkema, Lamentations, 135.

Übergangszonen von offener Außen- und bedeckter Innenseite. Diese Deutung wird durch die Erläuterung Othmar Keels gestützt: »Die Säume signalisieren die Schwäche und gefährdende Randzone einer Persönlichkeit. ... Die Nähe zu <sup>a</sup>qebim, qâlôn, 'ärwâh usw. in Jer 13,22.26; Nah 3,5 und Kgl 1,9 signalisieren die Affinität von šwljm zur Welt des Unreinen, Schwachen, Gefährdeten und Dämonischen«. <sup>49</sup> Obwohl bereits an der Außenseite sichtbar, hat Jerusalem nicht reagiert und die Folgen ihres Handelns nicht bedacht.

Wie in dem Überblick gezeigt, bildet V. 10 die Kernstelle der gesamten Argumentation. Ausgangspunkt ist die Annahme, daß Tempel und weiblicher Körper, Allerheiligstes und weibliche Genitalien austauschbar sind. Unter dieser Voraussetzung wird die Hand (יד) zum Euphemismus für den Penis, das Hineinkommen (בוא) bezeichnet den Sexualverkehr, und die Kostbarkeiten (מחמרים) stehen metaphorisch für die Frauen Zions. Der Bedränger (צר) ist Vergewaltiger, was die übrigen Stellen, in denen diese Wurzel in Kgl 1 verwendet wird (Kgl 1,5.7.17.20), infiziert oder besser »sexualisiert«.

Es ist auffallend, daß die Durchlässigkeit des Tempels auf den Frauenkörper und damit des unbefugten Betretens mit einer Vergewaltigung nur selten versucht wird zu begründen. Wenn, dann wird auf Julie Galambush verwiesen, die die These für Ez 23 entfaltet hat:

»After describing the scene, Yahweh decries Oholibah's actions as completing her imitation of Oholah's adulteries (vv 43-44). He explains that now Oholibah, like Oholah before her, has been ›entered‹ the way one would enter a prostitute. Yahwe's explanation in v. 43 relies, not on the legal aspect of the adultery metaphor ..., but on the physical analogy between the topography of the sacred city and the anatomy of a woman's body. Oholibah has been ›entered‹ by men to whom she should have denied access. ... Because of its central location, the concern for its purity, and its exclusive dedication to Yahweh, the temple serves as a symbolic uterus. Thus when foreign men enter the temple of the woman called ›My tent is in Her,‹ the offended divine husband charges that she has been entered ›as one enters a prostitute,‹ that is, sexually.«. <sup>50</sup>

Ez 23 mischt nicht nur das Schicksal der beiden Schwestern, sondern auffällig auch die beiden Linien der Kritik, den Verstoß gegen das Alleinverehrungsgebot YHWHs und die außenpolitisch aussichtslosen Allianzen zu Beginn des 6. Jhs. v. Chr. Beides wird explizit durch die Ehebruchmetapher gekennzeichnet (V. 37.43), beides im Tempel lokalisiert. Da Tempel und Stadt(frau) Jerusalem nahezu identifiziert werden, ergibt sich eine gewisse Metonymie, daß Aktionen im Tempel nicht unabhängig von Jerusalem sind. Daß aber dadurch der Tempel schon zu einem symbolischen Uterus – wie Galambush schreibt –

49. Keel, *Jahwe-Visionen*, 67.

50. Galambush, *Jerusalem*, 120.

geworden ist, darf mit Recht in Frage gestellt werden. Nicht schon das Eintreten der Verhandlungspartner in den Tempel ist auf der metaphorischen Ebene des Textes der Sexualakt, sondern das außenpolitische sich Einlassen auf Ägypten und die Nachbarn Israels. Die Verschränkung der Bildwelten in Ez 23,36-45 wäre eine genauere Analyse wert, doch reicht hier die Feststellung, daß auch in Ez 23,39-44 Zweifel an der behaupteten Korrespondenz zwischen Körper // Tempel und Genitalien // innerstem Heiligtum bestehen bleiben. Abgesehen davon ist Ez 23 noch weit eindeutiger als Kgl 1,10.

Daß es in Kgl 1,10 primär um die Eroberung des Tempels und den Raub der Tempelgeräte geht, wird in der Literatur kaum bestritten. Die sexuelle Gewalt ist eine Textebene im Hintergrund, die assoziativ hinzukommt. Aber ist diese tatsächlich so evident, wie es das am Beginn dieses Aufsatzes wiedergegebene Zitat behauptet? Schon das Objekt der Vergewaltigung schwankt in den Auslegungen zwischen der Stadt(frau) Jerusalem, den Frauen Jerusalems oder einer Mischung aus beidem.

Die Wendung **ידו פרש צר** wird als Euphemismus für die Penetration der Frau interpretiert. Zwar ist richtig, daß **יד** an wenigen Stellen euphemistisch für den Penis verwendet werden kann (vgl. Jes 57,8; Jer 5,31; 50,15; Hld 5,4)<sup>51</sup>, doch ist das für die Wendung **יד פרש** keinesfalls die naheliegendste Deutung. Fast sarkastisch verkehrt die Wendung den Gebetsgestus »die Hände ausbreiten« (Kgl 1,17; Jes 1,15; 37,14; Ps 143,6) in die begehrlieh raubend ausgestreckte Hand des Feindes. Daß in Kgl 1,10 besonders Moab im Blick ist, könnten Jes 25,12 und die Fortsetzung mit Verweis auf das deuteronomische Gemeindegesez Dtn 23,18 nahelegen. Zu Recht wird auf die motivgeschichtliche Verbindung zu den schmutzigen Händen des Feindes in der oben zitierten sumerischen *balag*-Klage verwiesen. Aber auch dort geht es um den frechen und gewaltsamen Raub der Preziosen und nicht um sexuellen Mißbrauch Inannas. Es ist auch richtig, daß **בוא (אל)** den Geschlechtsakt bezeichnen kann (z. B. Gen 16,4; 38,2.8.9 u. ö.), doch setzt diese Deutung in Kgl 1,10 bereits voraus, daß das Heiligtum bzw. das Allerheiligste **מקדש** für die Frau bzw. die Vagina steht. Schließlich die Kostbarkeiten (**מחמרים**), die zwar nicht zuletzt wegen Kgl 2,10 grundsätzlich auf eine personale Interpretation hin offen bleiben, aber doch zu allererst wie in Jes 64,10; 2 Chr 36,19 an die Preziosen des Tempels denken lassen.

Einerseits ist die Deutungsoffenheit von Kgl 1,10 auf die Ausübung sexueller Gewalt im Kontext der Eroberung Zions durch die Metaphorisierung der Stadt als Frau angelegt. Die enklitischen Personalpronomina »ihr Heiligtum« und »ihre Kostbarkeiten« evozieren eine Handlung an der Stadtfrau

51. Zur kritischen Diskussion der Stellen s. *Schorch*, Euphemismen, 127-129, der letztlich nur Jes 57,8 als eindeutigen Beleg akzeptiert.

Jerusalem. Andererseits ist eine Gleichsetzung von Heiligtum und Scham auch keineswegs notwendig für das Verständnis des Verses. Sie ist auch nicht so selbstverständlich, wie sie inzwischen in der Literatur geführt wird. Wenn man nach sexueller Gewalt in Kgl 1 sucht, dann findet man am ehesten V. 10. Aber stellt sich diese Deutung ohne weiteres und ohne Widerstände ein? Die Argumentation mit dem Gemeindegesezt spricht eher für die Deutung, daß es ausschließlich um das unbefugte Eindringen *in den Tempel* geht, zumal in V. 10b **בוא בקהל** mit dem **בוא מקדשה** parallelisiert ist. Wenn der Nachsatz von »deiner Versammlung« **קהל לך** spricht, meint er die Kultgemeinschaft, für die vorher Jerusalems Heiligtum stand **מקדשה**. D. h. der Nachsatz bildet zugleich ein textliches Korrektiv zu der sich möglicherweise assoziativ einstellenden sexuellen Gewalt, die damit aber nicht als möglicher Textsinn aufgehoben oder negiert wird; vielmehr wird sie begrenzt und so der literale Sinn gestärkt.

Die Semantik der VV. 12 und 13, die die Verletzung, Erniedrigung und gewaltsame Behandlung Zions durch YHWH zum Teil bildhaft zum Ausdruck bringt, hat aus sich selbst heraus gar keine sexuelle Konnotation. Sie kann nur unter der Voraussetzung des »dichten Netzwerkes« von Stellen der Deutungslinie sexueller Gewalt zugerechnet werden. Einzig **שממה** »verlassen, verwüstet« in V. 13 schlägt eine Brücke zu 2 Sam 13,20, wo es heißt, daß Tamar nach der Vergewaltigung vereinsamt und trostlos im Haus Abschaloms blieb. Die Wendung **נתנני שממה** in V. 13 ist nicht einfach zu übersetzen: **שמם** kann im G-Stamm das Schaudern wie auch die Vereinsamung ausdrücken, **שממה** die Trostlosigkeit, Verlassenheit oder Verwüstung. Entweder ist also die Verletzung (Neue Zürcher: »er hat mich entsetzlich zugerichtet«), die Verlassenheit (Elberfelder: »er machte mich einsam«) oder die Verstörung (Berges: »er machte mich verstört«) zum Ausdruck gebracht. Am ehesten ruft die Wendung die in Kgl 1 dominante Verlassenheit Zions auf. Ist die Nähe zu 2 Sam 13,20 wirklich so groß, daß sie alle übrigen semantischen Parallelen übertönt? Wohl kaum! Aus eigener Kraft kann die Wendung den Kontext sexueller Gewalt nicht aufrufen. Das bedeutet nicht, daß es keine intertextuelle Verbindung zwischen der Tamarerzählung und Kgl 1,13 gibt, die die Rezipientinnen und Rezipienten möglicherweise aufrufen. Dann aber wird die Deutungsebene sexueller Gewalt erst im Rahmen kanonischer Rezeptionsprozesse mit einer bestimmten selektiven Erwartung etabliert, was das Problem auf eine andere – noch einmal komplexere Ebene hebt.

Das in V. 15 benutzte Bild des Keltretretens (**נת דרך אדני לבתולת בת־יהודה**) ist ein Bild äußerster Brutalität. Das Gewand des Keltretreters färbt sich rot wie das des gnadenlosen Schlächters vom Blut des Gemetzels (Jes 63,2). Das Becken der Kelter ist ein allseits geschlossener »Raum«, aus dem es im wahrsten Sinne kein Entrinnen gibt, es sei denn im Zustand vollkommener Zerstö-

rung. Das Bild des Keltertretens, eigentlich im Erntekontext mit Fröhlichkeit konnotiert (Jes 16,10), ist eine Metapher des bis zur vollständigen Vernichtung durchgeführten Gerichts. Kgl 1,15 kennzeichnet YHWH als Hauptakteur, der wie in Jes 63,3 die Kelter selbst tritt. An keiner anderen Stelle ist das Keltertreten mit sexueller Gewalt konnotiert. Die Vermutung Ulrike Bails, hier spiegele sich die Erfahrung des Zertretenseins der vergewaltigten Frau, bleibt daher reine Spekulation. Das Bild in V. 15 ist vergleichbar dem Hinweis auf den YHWH-Tag (Kgl 1,21; 2,17), den harten Anklagen gegenüber der Glut seines Zorns (Kgl 1,12), der Instrumentalisierung der Feinde (Kgl 1,14.17) vor allem aber der brutalen Beteiligung YHWHs am Gericht im zweiten Klagelied (Kgl 2,2-8.21-22).

Vergleichbares gilt für die verbleibenden VV. 18.20.22, die in der Literatur in den Bann der sexuellen Gewalt geraten sind. Sie setzen den Hintergrund sexueller Gewalt bereits voraus, evozieren diesen aber nicht aus sich heraus über ihre Semantik oder die verwendeten Sprachbilder. Die Bilder der emotionalen Verletzung, der Erniedrigung und schließlich Krankheit müssen nicht auf sexuelle Gewalt im Hintergrund enggeführt werden, schließen diesen Hintergrund aber auch von sich aus nicht vollständig aus. Das gilt umso mehr, wenn Vergewaltigung nicht einzig als erzwungener Sexualverkehr verstanden wird, sondern die ganze Breite sexuell konnotierten oder mit sexuellen Mitteln durchgeführten Machtmißbrauchs umfaßt, d. h. als sexualisierte Gewalttat, die das Opfer in seinem Selbstbestimmungsrecht mißachtet und als Person erniedrigt.

Der knappe Durchgang hat die Engführung einzelner Stellen in Kgl 1 auf den Kontext sexueller Gewalt aus heuristischen Gründen in Zweifel gezogen. Dabei sollte nicht der Eindruck erweckt werden, die Suche nach derlei Kontexten sei generell aussichtslos oder unangemessen und erst einer überzogenen Sensibilität moderner Rezipientinnen und Rezipienten geschuldet. Dagegen muß deutlich unterstrichen werden: Der Text verliert seine Unschuld nicht erst in der Rezeption! Der Text ist nicht unschuldig und rein, er ist nicht über alle Zweifel erhaben, *aber er muß auch nicht allen Zweifeln erliegen*. Es gibt (auch) in den Klageliedern ein Moment des Obszönen, der dargestellten und funktionalisierten Gewalt, die je nach Blickwinkel auch pornographische Züge annehmen kann und in Voyeurismus umzuschlagen droht. Wenn diejenige, die diese Gewalt erleidet, die als Frau personifizierte Stadt Jerusalem ist, und auf der Täterseite nahezu ausschließlich Männer in Betracht kommen, *kann* die Erniedrigung, Bestrafung und gewalttätige Behandlung auch Züge von Vergewaltigung annehmen. Das auszuschließen, hieße die Augen vor sexueller Gewalt und ihrer Präsenz in den Texten zu verschließen.

Hier ging es um die offensichtliche Inflation im interpretatorischen Umgang mit sexueller Gewalt in Kgl 1. Wenn sich der Eindruck einstellt, daß das

ganze erste Klagelied durch und durch von Bildern sexueller Gewalt und ihrer Folgen durchzogen ist, scheint meinem Eindruck nach etwas aus den Fugen geraten zu sein. In dem hier formulierten Einspruch sollte nicht einfach behauptet werden, die Interpretationslinie »sexuelle Gewalt« sei eine Fehlinterpretation, die dem *Gebrauchen* des Textes geschuldet und die damit einfach falsifizierbar sei. Dagegen sollte angefragt werden, ob die Inflation der Deutungsrichtung noch von der »relevanten semantischen Isotopie«<sup>52</sup> der Klagelieder getragen wird oder die »isotopische Ökonomie« des Textes verlassen ist und eine »hermetische Semiose« eingesetzt hat.<sup>53</sup>

Noch ein anderes: Der Vorwurf sexueller Gewaltausübung wiegt schwer, nicht zuletzt auch gegenüber den Tätern. Das gilt erst recht, wenn neben menschlichen Tätern Gott als ausübendes Subjekt sexueller Gewalt in den Blick genommen wird. Das Gottesbild wird darin nachhaltig beschädigt und eine solche Beschädigung sollte in theologischen Kontexten keinesfalls leichtfertig in Kauf genommen werden.

Gegenfragen müssen erlaubt bleiben, und sind vielleicht sogar geboten: Würde man nicht bei den Subjekten sexueller Gewalt größere Klarheit erwarten? Kann YHWH sinnvoll gleichermaßen für seine permissive Haltung als auch für seine Aktivität angeklagt werden? Vergleicht man das erste Klagelied mit dem wahrscheinlich etwas früheren und Gott als Handelnden weit härter anklagenden zweiten Klagelied,<sup>54</sup> fällt auf, daß in der Interpretation von Klgl 2 bei ähnlicher Bildwelt sexuelle Gewalt keine Rolle spielt. Das wirft mindestens Fragen in beide Richtungen auf. Und wenn Gott als Subjekt sexueller Gewalt in Klgl 1 präsent ist, was bedeutet das dann für das Bild der einsam dasitzenden Witwe, die sich den Peiniger als Tröster zurückwünscht? Ja, es gibt die paradoxe Hingezogenheit des Opfers zum Täter, aber findet sich diese tatsächlich in Klgl 1? Wenn die Bloßstellung Jerusalems als figurative Rede eine Realität der Vergewaltigung (in) der Stadt spiegelt, was ist dann der reale Hintergrund der im Text behaupteten Promiskuität Zions? Hierüber geben die Autorinnen und Autoren entweder auf sehr traditionelle Weise Auskunft, indem sie fremdkultische Sexualriten bis hin zur kultischen Prostitution bemühen, über die der Text aber keine Auskunft gibt.<sup>55</sup> Oder aber sie schweigen sich darüber ganz aus. Doch müssen für die vermeintliche Promis-

52. *Eco*, Grenzen, 141.

53. Alle Begriffe bei *Eco*, Grenzen, 139-141.

54. Vgl. zu der hier vorausgesetzten diachronen Position zum Verhältnis von Klgl 1 und Klgl 2 *Frevel*, Zerstörung, 14, auch *Kaiser*, Klagelieder, 118.

55. Überhaupt ist auffallend, wie wenig Fremdkulte in den Klageliedern präsent sind. Die Fremdgötterkritik und Bilderkritik der prophetischen Anklagen fehlt fast vollständig! Die Wurzel  $\text{נָזַר}$  kommt in den Klageliedern nicht vor, was das Bild etwa von Jes 1,21 oder Nah 3,4f. unterscheidet.

kuität dieselben interpretatorischen Grundsätze gelten wie für die sexuelle Gewalt. Beide sind in metaphorische Rede gekleidet und sehr vage in ihrem Realitätsbezug. Im Gegenteil: Bei den Sexualekten mahnt die religionsgeschichtliche Diskussion der vergangenen 30 Jahre erheblich zur Vorsicht. Die in alttestamentlichen Texten leichtfertige Rede von »Unzucht« entzieht sich fast vollständig, aber eben nicht ganz, der historischen Konkretion.<sup>56</sup> Vielleicht muß gleiches für die Identifizierung sexueller Gewalt in Anschlag gebracht werden. Die Texte sind oft offener als es vielleicht manchmal wünschenswert sein mag. Die Offenheit kann auch als Chance begriffen werden, sie nicht im Interpretationsprozeß zu beschädigen.

Wie ist die Inflation des Deutungsmusters sexueller Gewalt als Hintergrund von Kgl 1 hermeneutisch und theologisch zu bewerten? Polemisch gefragt: Hat es nicht auch etwas Vergewaltigendes, wenn die Texte dort, wo sie mehrdeutig bleiben und vielleicht bewußt Leerstellen und eine verschleiernde Vagheit der Eindeutigkeit entgegensetzen, zur sexuellen Gewalt hin gezwungen werden? Cheryl Exum hat sehr treffend das Phänomen »rape by the pen« benannt<sup>57</sup> und damit das Problem angesprochen, daß sich Gewalt in Texten durch die Rezeption auf einer Metaebene wiederholt. Kann es dann ein Gebot der Zurückhaltung geben, die Wirklichkeit sexueller Gewalt nicht beliebig einzutragen und so einem die Gewalt evozierenden und perpetuierenden voyeuristischen und pornographischen Blick auszusetzen? Vielleicht muß ein solches Gebot der Selbstbeschränkung unter der Voraussetzung, daß es Opfer nicht stumm und stimmlos macht, der Ökonomie der Interpretation an die Seite gestellt werden.

Wie bisher jedenfalls, in dem auf sexuelle Gewalt getrimmten potenzierten und sich potenziierenden Mißtrauen gegenüber dem Text, geht es in der Auslegungsgeschichte von Kgl 1 nicht weiter. Wenn ein Nachdenken darüber bei aller zugestandenen Sensibilität des Themas ausgelöst worden wäre, hätte der Zwischenruf sein Ziel erreicht.

## Literatur

- Bail, U.*, Gegen das Schweigen klagen. Eine intertextuelle Studie zu den Klagepsalmen Ps 6 und Ps 55 und der Erzählung von der Vergewaltigung Tamars, Gütersloh 1998
- Baumann, G.*, Gottesbilder der Gewalt im Alten Testament verstehen, Darmstadt 2006

56. *Frevel*, Unzucht, 974.

57. *Exum*, *Fragmented Women*, 170-201.

- Bergant, D.*, Lamentations (Abingdon Old Testament Commentaries), Nashville 2003
- Berges, U.*, Klagelieder (HThKAT), Freiburg i. Br. 2002
- Berlin, A.*, Lamentations (OTL), Louisville 2002
- Davies, E. W.*, The Dissenting Reader. Feminist Approaches to the Hebrew Bible, Hants 2003
- Diller, C.*, Zwischen JHWH-Tag und neuer Hoffnung. Eine Exegese von Klagelieder 1 (ATS 82), St. Ottilien 2007
- Dobbs-Allsopp, F. W.*, Lamentations (Interpretation), Louisville 2002
- / *Linafelt, T.*, The Rape of Zion in Thr 1,10, ZAW 113 (2001) 77-81
- Eco, U.*, Die Grenzen der Interpretation, München 1992
- , Zwischen Autor und Text. Interpretation und Überinterpretation, München 2004
- Eder, S.*, Gewalt in der Bibel. Begrifflichkeit – Verstehenshilfen – Perspektiven, PzB 19 (2010) 1-20
- Exum, J. C.*, Fragmented Women. Feminist (Sub)versions of Biblical Narratives, Sheffield 1993
- Frevel, C.*, Art. קָוָה, ThWAT 7 (1990) 362-372
- , Art. Unzucht (Altes Testament), NBL 3 (2001) 973-975
- , Zerstörung bewegt. Zur Spiritualität der Klagelieder Jeremias, in: *A. Hölscher / A. Middelbeck-Varwick* (Hg.), Frömmigkeit. Eine verlorene Kunst (Theologie der Spiritualität Bd. 8), Münster 2005, 6-28
- Galambush, J.*, Jerusalem in the Book of Ezekiel. The City as Yahweh's Wife (SBL Dissertation Series 130), Atlanta 1992
- Guest, D.*, Hiding Behind the Naked Women in Lamentations. A Recriminative Response, BI 7,4 (1999) 413-448
- Hillers, D. R.*, Lamentations. A new translation with introduction and commentary (AB), New York 1992
- Kaiser, B. B.*, The Poet as »Female Impersonator«. The Image of Daughter Zion as Speaker in Biblical Poems of Suffering, JR 67 (1987) 164-182
- Kaiser, O. / Loader, J. A. / Müller, H.-P.*, Das Hohelied, Klagelieder, Das Buch Ester (ATD 16,2), Göttingen 1992
- Keel, O.*, Jahwe-Visionen und Siegelkunst. Eine neue Deutung der Majestätsschilderungen in Jes 6, Ez 1 und 10 und Sach 4 (SBS 84/85), Stuttgart 1977
- Luciani, D.*, »Violences sexuelles. Comment l'Ancien Testament en parle-t-il?«, BZ 52,2 (2008) 244-260
- Mintz, A.*, The Rhetoric of Lamentations and the Representation of Catastrophe, Prooftexts 2,1 (1982) 1-17
- Müllner, I.*, Die Gewalt benennen. Liebe und Eros ... und Gewalt in biblischen Texten, WUB 21 (2001) 59-63
- , Gegen den Willen. Sexuelle Gewalt im Alten Testament (Essener Unikate 21), Essen 2003, 8-21
- Parry, R. A.*, Lamentations (THOTC), Grand Rapids 2002
- Provan, I. W.*, Lamentations (NCBC), Grand Rapids 1991
- Renkema, J.*, Lamentations (HCOT), Leuven 1999

*Römer, W. H. P.*, Aus einem Klagelied der Göttin Inanna, TUAT II.5, 708-711

*Schorch, S.*, Euphemismen in der Hebräischen Bibel (*Orientalia Biblica et Christiana* 12), Wiesbaden 2000

*Schroer, S.*, Die Ikonographie Palästinas/Israels und der Alte Orient. Eine Religionsgeschichte in Bildern (*IPIAO Band 3: Die Spätbronzezeit*), Freiburg / CH 2011