Juliane Eckstein

Same same but different

Sexueller Missbrauch, sexuelle Gewalt und sexualisierte Gewalt im Alten Testament

Sexueller Missbrauch ist ein Thema, das heute unter anderen gesellschaftlichen, politischen und rechtlichen Voraussetzungen diskutiert wird als in der Bibel. Allein ein Rückblick auf die vergangenen zwölf Jahre zeigt, wie sehr sich Begrifflichkeiten, öffentliches Bewusstsein, aber auch rechtliche Rahmenbedingungen geändert haben. Das antike Verständnis von Sexualität, Beziehungen und Ehe ist ein völlig anderes als heute. Es gilt, diesen Unterschied im Blick zu behalten, wenn das Alte Testament im Hinblick auf das Thema Sexualität befragt wird. Dennoch plädiert dieser Beitrag dafür, das Alte Testament nicht verschämt beiseitezulassen, wenn über sexuellen Missbrauch nachgedacht wird. Es erzählt ungeschönt von Phänomenen, die heute mit den Begriffen sexueller Missbrauch, sexuelle Gewalt und sexualisierte Gewalt belegt sind. Zudem erzählt das Alte Testament nicht nur, es enthält auch moralische Bewertungen – direkte oder indirekte. Es macht die Opfer sichtbar und verleiht ihnen Handlungsfähigkeit. Es setzt einen Kontrapunkt zum Missbrauch, der aus Menschen Objekte macht, der auf ihr Schweigen und auf ihre Scham setzt.

Beim Nachdenken über das Alte Testament lohnt es sich, eine möglichst präzise Terminologie zu verwenden. Die Theologinnen Ute Leimgruber und Doris Reisinger haben kürzlich begrifflich zwischen sexuellem Missbrauch, sexueller Gewalt und sexualisierter Gewalt unterschieden.[1] Die folgenden alttestamentlichen Beobachtungen beruhen auf dieser Unterscheidung.

Juliane Eckstein ist Theologin und Alttestamentlerin an der Universität Mainz. Als Delegierte des Katholisch-Theologischen Fakultätentags nimmt sie am Synodalen Weg teil und arbeitet im Forum »Frauen in Diensten und Ämtern der Kirche« mit.

In die Kategorie der *sexuellen Gewalt* fällt das, was sich die meisten unter einer Vergewaltigung vorstellen. Sie umfasst aber noch mehr. Mit dem Begriff *sexuelle Gewalt* sind alle Handlungen gemeint, bei denen sexuelle Interessen jeglicher Art gegen den Willen mindestens einer beteiligten Person durchgesetzt werden. Das Ziel ist die sexuelle Handlung, und dieses Ziel wird mit Gewalt erreicht. Dabei kann die Gewalt sowohl offenkundige als auch versteckte Formen annehmen.

Der Begriff *sexualisierte Gewalt* hingegen meint, dass sexuelle Handlungen als Mittel genutzt werden, um Gewalt gegen andere Personen oder Gruppen auszuüben. Das Ziel ist ein nichtsexuelles, das mit Gewalt durchgesetzt werden soll. Die sexuellen Handlungen sind ein Mittel, um dieses nichtsexuelle Ziel zu erreichen. Ein typisches Beispiel sind Vergewaltigungen in Kriegen.

Im Gegensatz zu diesen Begriffen, die eine eindeutige Gewaltausübung voraussetzen, kann die im kirchlichen Rahmen besonders gängige Bezeichnung *sexueller Missbrauch* auch Fälle fassen, in denen keine direkte Gewaltanwendung sichtbar ist. Die sexuellen Handlungen sind in ein Machtgefälle eingebettet, das es mindestens einer beteiligten Person schwierig bis unmöglich macht, sie zu verhindern. Dieses Machtgefälle kann unterschiedliche Ursachen haben – Finanzen, Status, Alter, Geschlechterverhältnisse, Rechtssicherheit, persönliche Disposition und vieles mehr.

Alle drei Kategorien unerwünschter sexueller Handlungen sind im Alten Testament zu finden und sollen hier beleuchtet werden. Gleichzeitig wird sich zeigen, dass bestimmte Tatkonstellationen nicht vorkommen und dass dies mit den Sexualitätsvorstellungen zusammenhängt, die den alttestamentlichen Texten zugrunde liegen.

Sexualisierte Gewalt an Frauen im Alten Testament

Das erste Beispiel stammt aus dem Richterbuch. In Ri 20 wird geschildert, wie die israelitischen Stämme gegen den Stamm Benjamin kämpfen. Das Ergebnis ist ein Blutbad. Der Stamm Benjamin wird ausgelöscht. Nur 600 Männer können fliehen (Ri 20,47–48). Erst danach fällt den Übrigen auf, dass die überlebenden Männer die Stammeslinie ohne Frauen nicht wieder aufleben lassen können (Ri 21,2–7.16–17). Die restlichen Stämme hatten aber geschworen, keine Ehen zwischen den Benjaminitern und Frauen aus ihren Familien zuzulassen (Ri 21,1.7.18). Also überlegen sie, ob es Israelit*innen gibt, die sich nicht am Feldzug gegen Benjamin beteiligt haben, und werden passenderweise fündig. Die Bewohner*innen von Jabesch-Gilead werden als Drückeberger*innen entlarvt und zur Strafe ebenfalls ausgerottet (Ri 21,8–11). Verschont bleiben nur unverheiratete Frauen:

> Sie fanden aber unter den Einwohnern von Jabesch-Gilead vierhundert jungfräuliche Mädchen, die noch keinen Verkehr mit einem Mann hatten. [...] Darauf schickte die ganze Gemeinde Boten und verhandelte mit den Benjaminitern, die in Sela-Rimmon waren, und bot ihnen Frieden an. So kehrten die Benjaminiter damals zurück und die Israeliten gaben ihnen die Frauen aus Jabesch-Gilead, die sie dort am Leben gelassen hatten [...]. (Ri 21,12–14)[2]

Diese jungen Frauen werden nur deswegen am Leben gelassen, damit die Benjaminiter mit ihnen schlafen und so Nachkommen zeugen können. Dass dieser sexuelle Verkehr nicht einvernehmlich geschieht, ist durch den Kontext klargestellt. Möglich macht den Verkehr nur die Gewalt, die an ihrem gesamten Stamm ausgeübt wird und die sie schutzlos zurücklässt.

Die sexuelle und reproduktive Gewalt, welche die Mädchen aus Jabesch-Gilead erfahren, verfolgt zwei Zwecke: Zum einen soll der Stamm Benjamin erhalten bleiben, obwohl gerade diese jungen Frauen am wenigsten für dessen Ausrottung können. Vielmehr waren ihre Familien als einzige nicht daran beteiligt gewesen. Zum anderen ist die Gewalt eingebettet in die Gewalt gegen alle Bewohner*innen von Jabesch-Gilead. Indem sie zu sexuellem Verkehr mit den Benjaminitern gezwungen werden und die Männer ihres eigenen Stamms getötet worden sind, können sie ihre reproduktive Kraft nicht mehr zum Erhalt ihrer eigenen Stammeslinie einsetzen. Sexuelle Gewalt ist hier die Begleitmusik tödlicher ethnischer Gewalt. Sexualisierte und reproduktive Gewalt sind eng verknüpft.

Dasselbe gilt für die Fortsetzung der Erzählung. Es stellt sich heraus, dass die 400 jungen Frauen nicht ausreichen. Also legen sich die Benjaminiter, auf Anraten und mit Zustimmung der anderen Stämme, bei Schilo auf die Lauer, überfallen junge Mädchen aus Schilo, die an einer rein weiblichen religiösen Zeremonie teilnehmen, und entführen diese.

> Die Benjaminiter [...] nahmen sich ihrer Anzahl entsprechend Frauen von den tanzenden Mädchen, die sie geraubt hatten. Dann kehrten sie in ihren Erbbesitz zurück, bauten die Städte wieder auf und wohnten darin. (Ri 21,23)

Auch hier werden die Mädchen entführt mit dem Ziel, sie zu sexuellen Handlungen zu zwingen. Aber die sexuellen Handlungen stehen – zumindest laut Text – nicht im Vordergrund. Sie dienen dem Zweck einer bestimmten Art von Reproduktion, die gewaltsam herbeigeführt wird.

Die in Ri 21 geschilderten Gewaltexzesse haben eine Vorgeschichte. Die Benjaminiter*innen erleben Gewalt, weil sie selbst sexualisierte Gewalt ausgeübt beziehungsweise toleriert haben. Ri 19 schildert, wie ein Levit, seine judäische Nebenfrau und sein Sklave auf einer längeren Reise abends im benjaminitischen Gibea stranden. Sie kommen dort bei einem Efraimiter unter, also bei einem Zugezogenen und Stammesfremden. Spätabends zieht eine Horde einheimischer Benjaminiter vor dessen Haus und fordert die Herausgabe des Leviten zur Vergewaltigung. Dieser wendet die Gewaltbereitschaft von sich selbst ab und lenkt sie auf seine Nebenfrau. Er bringt sie vor die Tür und gibt sie damit der Gruppenvergewaltigung preis:

> [...] Sie vergewaltigten und demütigten sie die ganze Nacht hindurch bis zum Morgen.[3] Sie schickten sie erst fort, als die Morgenröte heraufzog. Als der Morgen anbrach, kam die Frau zurück; vor der Haustür des Mannes, bei dem ihr Herr wohnte, brach sie zusammen und blieb dort liegen, bis es hell wurde. Ihr Herr stand am Morgen auf, öffnete die Haustür und ging hinaus, um seine Reise fortzusetzen. Und siehe, die Frau, seine Nebenfrau, lag am Eingang des Hauses, die Hände auf der Schwelle. (Ri 19,25–27)

Bemerkenswert an der biblischen Erzählung ist nicht nur die drastische und ungeschönte Gewaltdarstellung. Bemerkenswert ist auch, dass die Frau in der Erzählung handlungsfähig bleibt und sich gegen das Vergessenwerden wehrt. Gegen die Tat kann sie sich nicht wehren. Dass ihr Ehemann sie im Stich lässt, kann sie nicht ändern. Aber sie weigert sich, die ihr zugedachte Rolle als lautloses Opfer zu spielen. Sie stirbt nicht schamerfüllt und unsichtbar. Sie schleppt sich mit letzter Kraft zurück zu dem Haus, das ihr keinen Schutz geboten hat, und bleibt dort liegen – als für alle sichtbares Zeugnis der erlebten Gewalt. Ihr Mann, der offensichtlich vorhatte, sie und ihr Schicksal zu ignorieren

und ungerührt allein weiterzureisen, muss seine Pläne ändern und sich mit ihrer Gegenwart auseinandersetzen.

Allerdings nimmt seine Auseinandersetzung selbst eine groteske und gewalthafte Form an. Zu Hause angekommen zerstückelt er seine Nebenfrau und schickt die entstandenen 12 Stücke an alle israelitischen Stämme (Ri 19,29–30). Dies löst die bereits erwähnte Vernichtung des Stammes Benjamin aus (Ri 20), was wiederum zu sexualisierter Gewalt an den Mädchen von Jabesch-Gilead und von Schilo führt (Ri 21).

Die Erzählung lässt deutlich erkennen, dass sie mühsam verschiedene Episoden miteinander verknüpft. Offensichtlich liegen ihr mehrere überlieferte Stoffe zugrunde, die nur mit Hilfe logischer Brüche und wenig glaubhafter Plottwists verbunden sind. Am Ende von Ri 21, und damit am Ende des gesamten Richterbuchs, wird diese Kette von Grausamkeiten folgendermaßen bewertet:

> In jenen Tagen gab es keinen König in Israel; jeder tat, was in seinen eigenen Augen recht war. (Ri 21,25)

Es handelt sich also um eine Erzählung, die schockierende, möglicherweise wahre Begebenheiten miteinander verknüpft und so Propaganda für das Königtum betreibt. Zudem sollen Saul und seine Nachkommenschaft diskreditiert werden. Denn Sauls Königssitz ist Gibea (1 Sam 15,34). Die Erzählung setzt die negative Bewertung der Ereignisse voraus. Sie schildert eine Gewaltspirale, in der ein Fall sexualisierter Gewalt zu neuer sexualisierter Gewalt führt. Diese trifft ausschließlich Frauen und hat somit eine geschlechtsspezifische Komponente. In Ri 21 erfahren die Frauen sexualisierte Gewalt aufgrund ihrer reproduktiven Rolle, aber nicht nur. Es ist nicht nur ihre Biologie, die sie anfällig macht, sondern das patriarchale Gesellschaftsprinzip.

Vererbung funktioniert im Alten Testament patrilinear. Erbbesitz kann nur an Männer vergeben werden, ein Stamm kann nur über die männliche Linie erhalten werden. Dieses gesellschaftliche Konzept macht Frauen besonders vulnerabel für sexualisierte Gewalt. Andererseits bleiben sie nur aufgrund ihrer reproduktiven Rolle am Leben. Alle anderen Stammesgenoss*innen werden getötet.

In Ri 19 machen mehrere Faktoren die Nebenfrau anfällig für sexualisierte Gewalt: Sie ist fremd in Gibea, sie ist ihrem Mann qua Geschlecht untergeordnet und ihr Elternhaus ist offensichtlich arm. Andernfalls wäre sie nicht nur Neben-, sondern Hauptfrau eines Mannes geworden. Es ist die Überkreuzung verschiedener Faktoren von sozialer Benachteiligung, die dazu führen, dass sie sexualisierte Gewalt erfährt. In der Fachsprache heißt dies Intersektionalität.

Sexualisierte Gewalt an Männern im Alten Testament

Die Erzählung in Ri 19 hat ein Vorbild in Gen 19. In dieser bekannteren Erzählung ist es Lot, der seine eigenen Töchter der Vergewaltigung preisgeben möchte, um seine männlichen Gäste zu schützen (Gen 19,8). Nur lehnen die Bewohner Sodoms diesen Ersatz ab. Stattdessen drohen sie Lot schlimme Gewalt an (Gen 19,9). Die Erzählung hat den Begriff »Sodomie« geprägt und gilt im Katechismus der Katholischen Kirche bis heute als Beleg für die Ablehnung homosexueller Handlungen. Mittlerweile ist aber zu Genüge festgestellt worden, dass Gen 19 keine Homosexualität thematisiert, sondern den Bruch des Gastrechts.[4] Die Sodomiten wollen Lots Gäste vergewaltigen, um damit sie und Lot zu demütigen:

> Sie waren noch nicht schlafen gegangen, da umstellten die Männer der Stadt das Haus, die Männer von Sodom, Jung und Alt, alles Volk von weit und breit. Sie riefen nach Lot und fragten ihn: Wo sind die Männer, die heute Nacht zu dir gekommen sind? Bring sie zu uns heraus, wir wollen sie vergewaltigen.[5]

Damit einher geht ein Bild sexualisierter Gewalt gegen Männer, das sich bis heute in schlecht geführten Gefängnissen und Armeeeinheiten, aber auch in bestimmten Kriegen zeigt: Die sexualisierte Gewalt an Männern wird als Mittel verwendet, um Männer zu demütigen und ihnen einen niedrigen Platz in der Hierarchie zuzuweisen. Auch in Ri 19 soll zuerst der fremde Levit vergewaltigt werden, um ihm klarzumachen, dass er im Ort nicht willkommen ist:

> Während sie ihr Herz froh sein ließen, siehe, da umringten die Männer aus der Stadt, übles Gesindel, das Haus, schlugen an die Tür und sagten zu dem alten Mann, dem Besitzer des Hauses: Bring den Mann heraus, der in dein Haus gekommen ist, damit wir ihn vergewaltigen! (Ri 19,22)[6]

Dass der Erzählzusammenhang von Ri 19–21 die Benjaminiter für diese Tat bestraft, ist bereits ausgeführt worden. Die Erzählung in Gen 19 geht dagegen glimpflicher aus, zumindest für Lot, seine Gäste und seine Familie: Die Gäste, die in Wahrheit Gottesboten sind, retten Lot und seine Familie aus der Stadt. Sodom hingegen wird samt ihren Einwohnern in einem göttlich verursachten Schwefelbrand dem Erdboden gleich. Auch dieser Text verurteilt somit mit erzählerischen Mitteln die sexualisierte Gewalt.

Sexuelle Gewalt an Frauen im Alten Testament

Neben sexualisierter Gewalt kennt das Alte Testament auch sexuelle Gewalt. Noch am bekanntesten ist in diesem Zusammenhang die Erzählung von den Halbgeschwistern Tamar und Amnon, beides leibliche Kinder des Königs David. Amnon vergewaltigt Tamar. In 2 Sam 13,11 fordert er sie auf, sich zu ihm zu legen, einem biblischen Euphemismus für »mit jemandem Sex haben«. Amnon hat also zuvorderst den sexuellen Verkehr im Sinn. Als sich ihm Tamar verweigert, wendet er Gewalt an:

> Doch Amnon wollte nicht auf sie hören, sondern tat ihr Gewalt an und demütigte sie und legte sich zu ihr. (2 Sam 13,14)[7]

Danach steht Tamar vor ihm als lebendiges Zeugnis seiner Tat, als personifizierte Anklage. Er lässt sie aus seinem Sichtfeld entfernen:

> [… Amnon] rief den jungen Mann, der in seinen Diensten stand, und sagte: Bringt dieses Mädchen da von mir weg auf die Straße hinaus und schließt die Tür hinter ihr ab! (2 Sam 13,17)

Tamar aber fügt sich nicht in die Rolle des stillen Opfers. Sie wehrt sich gegen den Versuch, ihre Vergewaltigung unsichtbar zu machen:

> Tamar aber streute sich Asche auf das Haupt und zerriss das Ärmelkleid, das sie anhatte, sie legte ihre Hand auf den Kopf und ging schreiend weg. (2 Sam 13,19)

Statt in Scham zu versinken, macht Tamar die an ihr verübte sexuelle Gewalt öffentlich. Auf diese Weise erfährt auch König David von der Tat und reagiert wutentbrannt (2 Sam 13,21). Tamars Bruder Abschalom wiederum reagiert, wie in geschlossenen Gesellschaftssystemen (Familien, Gemeinden, Vereinen, Unternehmen) oft auf se-

xuelle Gewalt reagiert wird. Er fordert Tamar auf, die Tat zu verdrängen, zu vertuschen und das Wohl der Familie über ihr eigenes Bedürfnis nach Gerechtigkeit und Heilung zu stellen:

> [...] Sprich nicht darüber, meine Schwester, er ist ja dein Bruder. Nimm dir die Sache nicht so zu Herzen! Von da an lebte Tamar voller Entsetzen im Haus ihres Bruders Abschalom. (2 Sam 13,20)[8]

Nicht die Tat selbst lässt Tamar verstummen, sondern die Reaktion ihres Bruders. Die biblische Erzählung verurteilt diese Verhaltensweisen narrativ. Amnon, der als ältester Sohn gemäß dem Prinzip der Primogenitur Anspruch auf die Thronfolge hat, wird niemals König. Abschalom lässt ihn heimtückisch ermorden (2 Sam 13,23–37). Aber auch Abschalom wird narrativ bestraft. Bei einem gescheiterten Versuch, den Thron von David zu usurpieren, wird er ebenfalls getötet (2 Sam 18,16–17).

Ein weiterer Fall sexueller Gewalt betrifft Dina, die Tochter Leas und Jakobs (Gen 34). Sie wird von Sichem, dem Sohn eines Lokalfürsten, vergewaltigt.

> Sichem, der Sohn des Hiwiters Hamor, des Landesfürsten, erblickte [Dina]; er ergriff sie, legte sich zu ihr und vergewaltigte sie. (Gen 34,2)

Auch Sichem wird in der Bibel narrativ bestraft. Dinas Brüder Simeon und Levi töten sowohl ihn als auch seinen Vater sowie »alles Männliche« in ihrer Stadt. Frauen und Kinder werden entführt, die Stadt und ihre Umgebung geplündert (Gen 34,25–29). Auch sie beantworten Gewalt mit weiterer Gewalt. Und auch sie fragen nicht nach Dinas Wünschen oder Bedürfnissen. Die biblische Erzählung gewährt ihr keine Stimme.

Sexuelle Gewalt an Männern im Alten Testament

Über sexuelle Gewalt an Männern im Alten Testament nachzudenken, ist ein schwieriges Unterfangen. Im Alten Testament gibt es kein Verständnis für ein legitimes sexuelles Begehren zwischen Männern und für legitime homosexuelle Handlungen auf Augenhöhe. Sexuelle Handlungen zwischen Männern werden im alttestamentlichen Zusammenhang auf die anale Penetration reduziert und implizieren grundsätzlich die Demütigung des Penetrierten. Zudem wird vorausgesetzt, dass Begehren bei allen Männern grundsätzlich heterosexuell ausgerichtet ist. Homosexuelle Handlungen, die vom eigenen Begehren abweichen, können diesem Verständnis nach ausschließlich mit dem Ziel geschehen, Statusunterschiede festzuschreiben und andere Männer zu unterwerfen.[9] Die Erzählungen über die Sodomiter in Gen 19 und die Gibeatiter in Ri 19 bezeugen dieses Verständnis.

Demzufolge ist für das Alte Testament jede Form von homosexuellen Handlungen, zumindest zwischen freien Männern mit gleichem Status, sexualisierte Gewalt. In Lev 18,22 und 20,13 wird Männern verboten, mit anderen Männern wie mit Frauen zu schlafen, das heißt, sie zu penetrieren. Wer solches tut, so die Unterstellung, kann nur zwei mögliche Motive haben: Den anderen zu erniedrigen oder die Gemeinschaft um Nachkommenschaft zu betrügen.[10] Was auch immer das Motiv ist, es ist in jedem Fall ein unlauteres und im Grunde ein nichtsexuelles. Laut Altem Testament kann es homosexuelles Begehren, das mit Gewalt befriedigt wird, nicht geben, weil es homosexuelles Begehren nicht gibt.

Im Alten Testament gibt es eine Erzählung, die von sexueller Gewalt durch Frauen an einem Mann berichtet. In Gen 19,30–38 wird

erzählt, wie die zwei Töchter Lots ihren Vater vergewaltigen.

> Komm, geben wir unserem Vater Wein zu trinken und legen wir uns zu ihm, damit wir durch unseren Vater Nachkommen erhalten. Sie gaben also ihrem Vater in jener Nacht Wein zu trinken; dann kam die Ältere und legte sich zu ihrem Vater. Er merkte nicht, wie sie sich hinlegte und wie sie aufstand. Am anderen Tag sagte die Ältere zur Jüngeren: Siehe, ich habe gestern bei meinem Vater gelegen. Geben wir ihm auch heute Nacht Wein zu trinken, dann komm und leg du dich zu ihm! So werden wir durch unseren Vater Nachkommen erhalten. Sie gaben ihrem Vater also auch in jener Nacht Wein zu trinken; dann machte sich die Jüngere auf und legte sich zu ihm. Er merkte nicht, wie sie sich hinlegte und wie sie aufstand. Beide Töchter Lots wurden von ihrem Vater schwanger. (Gen 19,32–36)

Elke Seifert argumentiert, dass es sich bei dieser Erzählung um die Fantasie eines Inzesttäters handeln müsse, der sich der Verantwortung für die Vergewaltigung der eigenen Töchter entzieht. Dass Kinder ihre Eltern vergewaltigen, komme in der Realität nicht vor. Der umgekehrte Fall dagegen sehr wohl. Die Erzählung gleiche typischen Rechtfertigungsstrategien von Personen, die in Familien sexuelle Gewalt ausüben.[11]

Festzuhalten bleibt, dass auf der Textoberfläche sexuelle Gewalt dargestellt ist. Lot ist alt (Gen 19,31) und seinen Töchtern damit physisch unterlegen. Zudem ist sein Bewusstsein durch den Alkohol ausgeschaltet, er kann also keine eigene Entscheidung treffen. Dass seine Töchter ihren Akt mit dem Wunsch nach Nachkommenschaft rechtfertigen (Gen 19,32), ändert an diesen Textmerkmalen nichts.

In der vorherigen Erzählung über die gewalttätigen Sodomiten bietet Lot seine Töchter als Vergewaltigungsopfer an, um das Gastrecht nicht brechen zu müssen:

> Seht doch, ich habe zwei Töchter, die noch nicht mit einem Mann verkehrt haben. Ich will sie zu euch herausbringen. Dann tut mit ihnen, was euch gefällt. Nur diesen Männern tut nichts; denn deshalb sind sie ja unter den Schutz meines Daches getreten. (Gen 19,8)

Die Töchter bekommen in dieser Perikope keine Stimme. Die redaktionelle Zusammenstellung der beiden Erzählungen von Sodom und der Vergewaltigung Lots suggeriert jedoch, dass die Töchter ihrem Vater die versuchte Preisgabe nicht verziehen haben. Sie beantworten die sexualisierte Gewalt, der sie knapp entronnen sind, mit sexueller Gewalt an ihrem Vater, als das Machtverhältnis zwischen ihnen umschlägt.

Unverkennbar handelt es sich bei dieser Erzählung um eine Diffamierungskampagne gegen die Nachbarvölker der Ammoniter*innen und Moabiter*innen, denn Lots Töchter nennen ihre Söhne Moab und Ben-Ammi (Gen 19,37–38). Dabei handelt es sich um Völker, die laut biblischem Zeugnis zu den Erzfeind*innen Israels gehören (2 Kön 24,3; Dtn 23,4; Neh 13,1 u. v. m.). Vor diesem Hintergrund verurteilt die Bibel die Tat von Lots Töchtern. Offen ist nur, was sie verurteilt: Die sexuelle Gewalt oder den Inzest, der zudem die Geschlechterrollen vertauscht? Oder vielleicht doch einen verschleierten Fall inzestuöser sexueller Gewalt eines Vaters an seinen Töchtern?

Sexueller Missbrauch an Frauen im Alten Testament

Die Suche nach sexuellem Missbrauch im Alten Testament steht ebenfalls vor großen Herausforderungen. Die Grundidee, an der sich heute die ethische und rechtliche Bewertung von Sexualität bemisst, ist die des Konsenses. Geschlechtsverkehr hat immer einvernehmlich

zu erfolgen. Ein solches Verständnis kann für das Alte Testament nicht vorausgesetzt werden.

Frauen geben in der Regel ihren Konsens zum Geschlechtsverkehr mit einem Mann nicht selbst. Ihr Vater tut es, indem er sie einem Mann übergibt. Beispielsweise bittet Sichems Vater Jakob in Gen 34,8, Dina als Frau an seinen Sohn Sichem »zu geben«. Frauen werden in der Regel nicht um ihre Zustimmung gebeten. Für Rahel und Lea entscheidet Laban (Gen 29,1–30), für Sara im Buch Tobit deren Vater Raguël (Tob 7,9–17).[12] Daher erkennen Texte, die sexuelle Gewalt an Frauen thematisieren, das Problem nicht im mangelnden Konsens der Frauen selbst, sondern im mangelnden Konsens der Väter. Tamar thematisiert dieses Problem, indem sie Amnon vorschlägt, bei David um die Ehe mit ihr zu bitten:

> Sie antwortete ihm: Nein, mein Bruder, entehre mich nicht! So etwas tut man in Israel nicht. Begeh keine solche Schandtat! Wohin sollte ich denn in meiner Schande gehen? Du würdest als einer der niederträchtigsten Menschen in Israel dastehen. Rede doch mit dem König, er wird mich dir nicht verweigern.
> (2 Sam 13,12–13)

Ist eine Frau erst einmal verheiratet, gehört ihre Sexualität ihrem Ehemann. Aus diesem Grunde gilt für das Alte Testament: Eine Frau kann nur ihre eigene Ehe brechen, Männer nur die Ehe eines anderen Mannes. Daher scheint es auf den ersten Blick, als ob David und Batseba in 2 Sam 11 gleichermaßen schuldig werden, weil sie miteinander Geschlechtsverkehr haben. David ist schuldig, weil er Urijas Ehe bricht. Batseba ist schuldig, weil sie ihre eigene Ehe mit Urija bricht:

> Als David einmal zur Abendzeit von seinem Lager aufstand und auf dem Flachdach des Königspalastes hin- und herging, sah er von dort aus eine Frau, die badete. Die Frau war sehr schön anzusehen. David schickte jemand hin, erkundigte sich nach ihr und sagte: Ist das nicht Batseba, die Tochter Ammiëls, die Frau des Hetiters Urija? Darauf schickte David Boten zu ihr und ließ sie holen; sie kam zu ihm und er schlief mit ihr – sie hatte sich gerade von ihrer Unreinheit gereinigt. Dann kehrte sie in ihr Haus zurück. (2 Sam 11,2–4)

In der Exegese wird zuweilen Batseba die Hauptschuld für den Ehebruch gegeben. Sie habe ja nicht in Blickweite des Palastes zu baden brauchen. Diese Argumentation spiegelt einen weit verbreiteten Umgang mit sexuellem Missbrauch wider. Die Schuld wird vom Mächtigen auf die vulnerablere Partei geschoben. Feministische Exegetinnen haben diese Logik in den letzten Jahren durchbrochen. Sie weisen darauf hin, dass ein an sich diskretes Bad, das David nur aufgrund der erhöhten geografischen Position seines Palastes sehen konnte, noch keine Einladung zum Geschlechtsverkehr impliziert. Zudem ist David König. Sein Wille ist Gesetz. Er lässt Batseba holen, wogegen sie sich ungestraft kaum wehren kann. Batseba die Schuld an diesem Geschlechtsverkehr zu geben, wird den Machtverhältnissen, in denen dieser stattfindet, nicht gerecht. Aus heutiger Sicht wäre er klar als sexueller Machtmissbrauch zu bewerten.

Es sind allerdings im Alten Testament nicht nur Männer, die über die Sexualität von Frauen bestimmen, es sind manchmal auch Frauen. Die Sklavinnen Hagar (Gen 16), Bilha und Silpa (Gen 30,1–13) werden von ihren Herrinnen Sarai, Rahel und Lea zum Geschlechtsverkehr mit Abram bzw. Jakob bestimmt:

> Sarai, Abrams Frau, nahm also die Ägypterin Hagar, ihre Sklavin, […] und gab sie Abram, ihrem Mann, zur Frau. Er ging zu Hagar und sie wurde schwanger […].
> (Gen 16,3–4)

> [Rahel] antwortete [Jakob]: Da ist meine Magd Bilha. Geh zu ihr! Sie soll auf meinen Knien gebären, dann komme auch ich durch sie zu Kindern. Sie gab ihm also ihre Magd Bilha zur Frau und Jakob ging zu ihr. Bilha wurde schwanger und gebar Jakob einen Sohn. (Gen 30,3–4)

> Als Lea sah, dass sie keine Kinder mehr bekam, nahm sie ihre Magd Silpa und gab sie Jakob zur Frau. (Gen 30,9)

Das Ziel des erzwungenen Geschlechtsverkehrs ist die Schwangerschaft der Sklavinnen. Die Erzmütter wollen die Kinder dieser Frauen zu den ihrigen erklären. Reproduktiver und sexueller Missbrauch gehen auch hier Hand in Hand. Allerdings wird der Missbrauch als solcher weder erkannt noch benannt. In Gesellschaften, in denen Sklaverei üblich ist, wird selbstverständlich über Sklav*innen verfügt – auch über deren Sexualität und Reproduktion. Insofern kann es keinen konsensuellen Geschlechtsverkehr zwischen Sklavenhaltern und Sklavinnen geben.

Das Alte Testament setzt diese Gesellschaftsordnung voraus, unterläuft sie aber auch. Zumindest Hagar erfährt im biblischen Kompositionszusammenhang Genugtuung. Sie wird Stammesmutter der Ismaelit*innen, einem Volk, das südlich von Juda verortet wird und den Judäer*innen im Fortgang der Geschichte beständig Probleme bereitet (Gen 16,11–12; 21,18–21).

Sexueller Missbrauch an Männern im Alten Testament

Wenn die Erzmütter über die Sexualität und Reproduktion ihrer Sklavinnen verhandeln, verhandeln sie die Sexualität ihres jeweiligen Ehemannes mit. Deren Konsens oder Dissens ist ebenfalls unerheblich. Der sogenannte Gebärwettstreit zwischen Rahel und Lea ist ein Wettkampf, den die Schwestern allein unter sich ausfechten:

> Zur Zeit der Weizenernte ging Ruben aus und fand auf dem Feld Alraunen. Er brachte sie seiner Mutter Lea mit. Da sagte Rahel zu Lea: Gib mir doch ein paar von den Alraunen deines Sohnes! Sie aber erwiderte ihr: Ist es dir nicht genug, mir meinen Mann wegzunehmen? Nimmst du mir auch die Alraunen meines Sohnes weg? Da entgegnete Rahel: Dann soll Jakob für die Alraunen deines Sohnes heute Nacht bei dir liegen. Als Jakob am Abend vom Feld kam, ging ihm Lea entgegen und sagte: Zu mir musst du kommen! Ich habe nämlich um den Preis der Alraunen meines Sohnes ein Recht auf dich erworben. So lag er in jener Nacht bei ihr. (Gen 30,14–16)

Alraunen sind Pflanzen mit aphrodisierender Wirkung. Exeget*innen tun sich zum Teil schwer, anzuerkennen, dass Frauen hier die dominante Position einnehmen und damit auch die Sexualität anderer missbrauchen können. Andererseits ist anzuerkennen, dass in einem patrilinearen System Frauen an Ansehen gewinnen, je besser sie die ihnen zugedachte reproduktive Rolle erfüllen:

> Als JHWH sah, dass Lea zurückgesetzt wurde, öffnete er ihren Mutterschoß, Rahel aber blieb unfruchtbar. Lea wurde schwanger und gebar einen Sohn. [...S]ie sagte: Ja, JHWH hat mein Elend gesehen. Jetzt wird mein Mann mich gewiss lieben. (Gen 29,31–32)

Zudem können Frauen in einer solchen Gesellschaft Macht am ehesten über ihre Söhne ausüben. Damit schildern sowohl Gen 16 als auch Gen 30,1–22 einen spezifisch weiblichen Versuch, Macht und Ansehen auf Kosten anderer zu gewinnen und damit spezifisch weiblichen sexuellen Missbrauch.

Fazit

Das Alte Testament bietet eine Fülle an Beispielen für sexualisierte Gewalt, sexuelle Gewalt und sexuellen Missbrauch. Es schildert sie zuweilen auf drastische Weise. Die Erzählungen legen einerseits Verhaltensweisen im Umgang mit sexuellen Vergehen an den Tag, die bis heute beobachtbar sind. Andererseits gehen die Erzählungen von einem völlig anderen Gesellschaftssystem und sexualmoralischen Diskurs aus als viele heutige Gesellschaften. Das soll aber nicht davon ablenken, dass es bis heute Phänomene sexuellen Fehlverhaltens gibt, auf die das Alte Testament ein Licht werfen kann.

Eine große Ausnahme bilden homosexuelle Beziehungen zwischen Frauen. Diese spielen im Alten Testament keine Rolle – weder in ihrer konsensualen noch in ihrer gewalthaften Form. Sie gelten in der Bibel als nicht regelungsbedürftig. Auch von diesem Befund aus lassen sich Linien in die Gegenwart ziehen. Gewalthafte Formen weiblicher Sexualität und die weibliche Komplizenschaft bei verschiedenen Formen sexueller Vergehen ist ein noch kaum beleuchtetes Feld.

[1] Ute Leimgruber / Doris Reisinger, Sexueller Missbrauch oder sexualisierte Gewalt?, 24.09.2021, https://www.feinschwarz.net/sexueller-missbrauch-oder-sexualisierte-gewalt-ein-einspruch (7.12.2022).
[2] Alle Übersetzungen sind der Einheitsübersetzung entnommen und ggf. angepasst worden.
[3] Die Einheitsübersetzung übersetzt יעד (jd') mit »erkennen«. Es handelt sich um ein Homonym, das sowohl die Bedeutung »erkennen« als auch »Geschlechtsverkehr haben mit« bedeuten kann. Da der Geschlechtsverkehr dem Kontext zufolge eindeutig unerwünscht ist und gewaltsam vollzogen wird, ist hier die Übersetzung »vergewaltigen« gewählt. Das zweite Verb tD-לעל ist in der Einheitsübersetzung mit »seinen Mutwillen treiben mit« übersetzt. Hier wurde allerdings die idiomatischere Übersetzung »demütigen« gewählt.
[4] Thomas Hieke, Art. Homosexualität (AT), Wibilex, 05.03.2022, https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/21490, (07.12.2022).
[5] Die Einheitsübersetzung übersetzt יעד (jd') mit »erkennen«, siehe Fußnote 3.
[6] Die Einheitsübersetzung übersetzt יעד (jd') hier ebenfalls mit »erkennen«, siehe Fußnote 3.
[7] Die Einheitsübersetzung übersetzt idiomatisch »schlafen mit«.
[8] Die Einheitsübersetzung lässt Tamar »einsam« wohnen. Allerdings bedeutet das zugrunde liegende hebräische Verb G-שמם eher »entsetzt sein, starr vor Schreck sein, verwüstet sein, vernichtet sein, zerstört sein«.
[9] Thomas Hieke, Homosexualität, siehe Fußnote 4.
[10] Thomas Hieke, Kennt und verurteilt das Alte Testament Homosexualität?, in: Stephan Goertz (Hg.), »Wer bin ich, ihn zu verurteilen?« Homosexualität und katholische Kirche, Freiburg 2015, 19–52, 36–37.
[11] Elke Seifert, »Lot und seine Töchter. Eine Hermeneutik des Verdachts«, in: Ulrike Bail / Gerlinde Baumann/ Corinna Clasen, Feministische Hermeneutik und Erstes Testament, Stuttgart 1994, 48–66.
[12] Eine Ausnahme bildet Rebekka, deren Zustimmung explizit eingeholt wird (Gen 24,57–58).