

Von der Wurzel getragen

Feministische Exegese und Jüdisch-Christliches Gespräch in biographischer Brechung

Marie-Theres Wacker

1. Anfänge

Vor genau vier Jahrzehnten, im Sommer 1974, bin ich erstmals intensiver und systematischer mit christlich-jüdischen Themen in Berührung gekommen, und zwar über einen Ferien-Ulpan am Institutum Iudaicum in Tübingen, wohin ich gerade aus Bonn gewechselt hatte, um mein Theologiestudium dort fortzusetzen. Im Frühjahr des gleichen Jahres war ich während einer Israelreise für das Land der Bibel begeistert worden und hätte mich auch gern für das damals eben eröffnete Theologische Studienjahr an der Dormitio in Jerusalem beworben, hatte in Tabgha aber von Abt Laurentius Klein OSB, dem Initiator und Leiter des Projektes, persönlich die Auskunft erhalten, er könne keine Damen aufnehmen, da man von der Deutschen Bischofskonferenz im Blick auf die Priesteramtskandidaten gefördert werde. Daraufhin schwor ich mir, ich würde einen Weg finden, doch noch in Jerusalem zu studieren. Dass die „Frauenklausel“ an der Dormitio vier Jahre später fallen musste, als man für Studierende auch der evangelischen Theologie die Tore öffnete, nutzte mir nichts mehr. Aber ein anderer Weg tat sich auf: Nach Abschluss meines theologischen Diploms konnte ich ein Studienjahr (1977/78) an der École Biblique verbringen.

Der Ulpan in Tübingen weckte existenzielle Neugier – unsere Dozentin Angela Kries war dabei, zum Judentum zu konvertieren – und Interesse an einer wissenschaftlichen Beschäftigung mit dem Judentum. In den folgenden Semestern besuchte ich ausgewählte Veranstaltungen am Institutum Iudaicum, so etwa auch die Vorlesung, die Schalom Ben-Chorin im Sommer 1975 als Gastprofessor über die dreizehn Middot des Maimonides hielt¹. Diese judaistischen Studien blieben allerdings vorerst mit meiner Schwerpunktbildung in der alttestamentlichen Wissenschaft noch kaum verbunden. Für Herbert Haag, den katholischen Alttestamentler jener Jahre in Tübingen, stand die kritisch-exegetische Auseinandersetzung

¹ Vgl. Ben-Chorin, Schalom: Jüdischer Glaube. Strukturen einer Theologie des Judentums anhand des Maimonidischen Credo. Tübinger Vorlesungen, Tübingen: Mohr Siebeck 1975.

mit einer verengten katholischen Dogmatik im Vordergrund des Interesses, und so schrieb ich meine theologische Diplomarbeit bei ihm über „Die Hölle (und ihre defizitären biblischen Grundlagen)“. In diesem Sinne verdanke ich es der *evangelischen* Theologie in Tübingen und neben Dafna Angela Kries namentlich Frowald Hüttenmeister, Reinhold Mayer und Hans-Peter Rüger, dass ich für Fragen des Judentums und des jüdisch-christlichen Gesprächs nachhaltig sensibilisiert wurde. Das Jahr an der *École Biblique* wiederum, die in unmittelbarer Nähe zum Damaskustor und damit im ehemals jordanischen Teil Jerusalems liegt, hat mir zu einer tiefen Kenntnis von Geographie und Archäologie des Heiligen Landes verholfen, mir aber auch die Augen dafür geöffnet, dass der so genannte Nahostkonflikt noch einmal eine eigene, besondere Problemebene darstellt, und dass neben jüdisch-deutschen und jüdisch-israelischen die arabisch-palästinensischen Positionen und Perspektiven ihr eigenes ernstzunehmendes Gewicht haben.

2. Feministischer Antijudaismus in der Matriarchatsforschung und die Götinnenfrage in der feministischen Theologie

Dezidiert in das jüdisch-christliche Gespräch in der Bundesrepublik habe ich mich erstmals, dann aber auch pointiert und dauerhaft, eingemischt im Rahmen der ab 1986 beginnenden öffentlichen Auseinandersetzung mit antijüdischen Tendenzen in der feministischen Theologie. Inzwischen war ich promoviert und Hochschulassistentin an der Universität Paderborn, wo ich die feministische Theologie als einen für mich wichtigen und herausfordernden theologisch-politischen Ansatz kennengelernt hatte. Es war zugleich die Zeit des so genannten Historikerstreits, in dem es im Kern um das politische Problem einer Verharmlosung der Shoah über eine bestimmte Form ihrer wissenschaftlichen Rekonstruktion und vergleichenden Einordnung ging. Im Zentrum des *feministischen* Antijudaismusstreits standen zwei die Bibel betreffende Themenkreise, die Behauptung eines frauenfreundlichen Jesus am Beginn des Christentums im Bruch mit dem angeblich durch und durch frauenverachtenden Judentum seiner Zeit, und die matriarchatsfeministische Revision der Hebräischen Bibel als Dokument eines aggressiven, göttinnenmordenden Patriarchats.²

2 Vgl. die Problemskizzen in: Wacker, Marie-Theres: Die Wurzel trägt auch uns. Feministische Theologie angesichts des Antijudaismusvorwurfs, in: *RU* 18 / 3 (1988) 112–117; dies.: Feministische Theologie und Antijudaismus. Diskussionsstand und Problemlage in der BRD, in: *KuL* 5 / 2 (1990) 168–176 (= *Theologie féministe et anti-judaïsme. Mise à jour et évaluation de la situation en R.F.A.*, in: *Recherches féministes [Quebec, Canada]* 3 / 2 [1990] 155–165; *Feminist Theology and Anti-Judaism: The Status of the Discussion and the Context of the Problem in the FRG*, in: *JFSR* 7 / 2 [1991] 109–117).

Schon im Sommersemester 1985 hatten die damalige evangelische Studentenfarrerin und spätere Oberkirchenrätin der Westfälischen Landeskirche, Antje Heider-Rottwilm, und ich ein Seminar an der Universität Paderborn durchgeführt, in dem wir die bis dahin vorliegenden matriarchalfeministischen Veröffentlichungen von Heide Göttner-Abendroth, Christa Mulack, Elga Sorge und Gerda Weiler sichteten und auch das Problem des Antijudaismus diskutierten. Beide verstanden wir uns als feministische Theologinnen, aber beide waren wir auch auf der Suche nach theologisch-feministischen Ausdrucksformen, die nicht selbst wieder neue Unterdrückungs- oder Ausschlussmechanismen produzierten. Ein Jahr später wurde ich von der damaligen Studienleiterin der Evangelischen Akademie Arnolds-hain, Leonore Siegele-Wenschkewitz, engagiert für eine öffentliche Tagung, die sich erstmals dem Thema des Antijudaismus in der feministischen Theologie widmen wollte, und zwar aus einer selbst dezidiert feministischen Perspektive.³ Auf dieser Tagung hielt ich einen sehr kritischen Vortrag zum matriarchalfeministischen Umgang mit dem Alten Testament, ein Vortrag, der anschließend innerhalb der feministisch-theologischen Szene seinerseits heftige Kritik erfuhr.⁴ Dadurch wurde ich herausgefordert, selbst eine exegetisch und feministisch klarere Position zur Göttinnenfrage im Alten Testament zu entwickeln und auf dieser Basis meine Kritik genauer, fundierter und solidarisch mit feministischen Grundanliegen zu formulieren.⁵

Im folgenden Jahrzehnt rückte die religionsgeschichtliche Frage nach Göttinnen im Alten Israel ins Zentrum meiner exegetischen Aufmerksamkeit.⁶ Sie war auch schon von Matriarchalfeministinnen in den grundsätzlicheren Kontext der damals beginnenden neuen exegetisch-religionsgeschichtlichen Debatte um den biblischen Monotheismus und dessen Intoleranz gestellt worden. Damit waren die Notwendigkeiten, aber auch die Fallen benannt: Notwendig war eine feministisch sensi-

3 Aus der Tagung entstand der Band: Siegele-Wenschkewitz, Leonore (Hg.): *Verdrängte Vergangenheit, die uns bedrängt. Feministische Theologie in der Verantwortung für die Geschichte* (Kaiser Taschenbücher 29), München: Kaiser 1988.

4 Vgl. bes. die Hefte 17–19 der feministisch-religiösen Zeitschrift „Schlangenbrut“ (Mai; August; November 1987); Wacker, Marie-Theres: *Das Patriarchat in uns austreiben. Antijudaismus als Testfall*, in: *Schlangenbrut* 18 (August 1987) 36–38.

5 Vgl. Wacker, Marie-Theres: *Matriarchalische Bibelkritik – ein antijudaistisches Konzept?*, in: Siegele-Wenschkewitz: *Vergangenheit*, 181–242; dies.: *Die Göttin kehrt zurück. Kritische Sichtung neuerer Entwürfe*, in: dies. (Hg.): *Der Gott der Männer und die Frauen (Theologie zur Zeit 2)*, Düsseldorf: Patmos 1987, 11–37 (= dies.: *Von Göttinnen, Göttern und dem einzigen Gott. Studien zum biblischen Monotheismus aus feministisch-theologischer Sicht [Theologische Frauenforschung in Europa 14]*, Münster: LIT 2004, 13–32).

6 Vgl. die einschlägige Sammlung von Beiträgen in Wacker: *Göttinnen*.

bilisierte Religionsgeschichte Israels, die die innerbiblisch nicht bestrittene, aber bekämpfte Verehrung weiblicher Gottheiten mit besonderer Aufmerksamkeit für die Frauengeschichte rekonstruiert. Notwendig war aber auch eine gegenüber Antijudaismen hellhörige Auseinandersetzung mit der christlichen Exegese und mit angrenzenden nichttheologischen Disziplinen, insbesondere der Profanhistoriographie, um als Feministinnen nicht in die Fahrwasser judenfeindlicher Paradigmen zu geraten. In der ab dem Ende der 1990er-Jahre sich zuspitzenden Debatte um die Gewalt des Monotheismus, wie sie Jan Assmann mit seinen Thesen provozierte, habe ich versucht, die über die feministische Theologie erworbenen Sensibilisierungen und Differenzierungen für eine kritisch-hermeneutische Sichtung der damals vorliegenden Paradigmen exegetisch-religionsgeschichtlicher Rekonstruktion der Geschichte des biblischen Monotheismus fruchtbar zu machen⁷. Grundlagenvergewisserungen solcher Art erscheinen mir auch weiterhin unabdingbar.

3. Christlich-feministische Exegese im Respekt vor dem Judentum

Die feministische Antijudaismusdebatte – Ausdruck einer großen Bereitschaft zu selbstkritischer Überprüfung ad intra – hat, so vermute ich, dazu beigetragen, dass in den Christlich-Jüdischen Gesellschaften ab Ende der 1980er-Jahre ein vermehrtes Interesse an Beiträgen von frauenbewegten christlichen und jüdischen Gesprächspartnerinnen entstand. Auf der Seite der jüdischen Gesprächspartner gab es bis dahin ausnahmslos Männer, und auch auf der christlichen Seite waren Frauen zwar manchmal Initiatorinnen einer Christlich-Jüdischen Gesellschaft, immer zahlreiche Hörerinnen, aber, soweit ich weiß, nicht als Expertinnen oder Referentinnen präsent. Dies wurde nun plötzlich ein Thema; meiner Wahrnehmung nach kamen erstmals im zeitlichen Umfeld des feministischen Antijudaismusstreits in sichtbaren Zahlen auch Frauen als Expertinnen ins jüdisch-christliche Gespräch, und zwar sowohl auf jüdischer als auch auf christlicher Seite.

Ich selbst bin mehrfach als christlich-feministische Partnerin zu jüdisch-christlichen Tagungen oder zu so genannten Doppelschriftauslegungen mit einer jüdischen Partnerin eingeladen worden, so mit Eveline Goodman-Thau zu einer Tagung über die Schöpfungsgeschichten der Genesis (Laurentiushof Salzkotten) und zu einer Doppelschriftauslegung über die Perikope Jer 31,31–34 zum Neuen Bund

7 Vgl. bes. Wacker, Marie-Theres: „Monotheismus“ als Kategorie der alttestamentlichen Wissenschaft. Erkenntnisse und Interessen, in: Manemann, Jürgen (Hg.): *Monotheismus* (JPh 4), Münster: LIT 2002, 50–67 (= Wacker: *Göttinnen*, 139–155).

(Dillenburg)⁸, mit Marianne Wallach-Faller für eine Tagung zu feministischen Ansätzen der Schriftauslegung in Judentum und Christentum (Eva Kleinewefers-Haus, Nettetal-Leuth) und zu einer Doppelschriftauslegung über die Gestalt der Mirjam⁹ (Kassel), mit Rachel Monika Herweg zu einer Doppelschriftauslegung über die Brudermordperikope Gen 4,1–16¹⁰ (Kassel). Meine Rolle als christliche Exegetin war dabei jeweils die, mich mit den christlichen Auslegungstraditionen auseinanderzusetzen, deren antijüdische Weichenstellungen aufzudecken und eine eigene Auslegung zu entwickeln, die zeigen konnte, dass die christliche Theologie und Bibelauslegung bereit war, vom Judentum zu lernen, wie es das Zweite Vatikanum in seiner Erklärung *Nostra Aetate* gefordert hatte.¹¹ Gleichzeitig beschäftigte ich mich intensiver mit jüdischen und jüdisch-feministischen Zugängen zur Bibel und bekam mehr Gespür für Gemeinsamkeiten, aber auch signifikante Unterschiede in den Methoden und inhaltlichen Akzentsetzungen aus jüdischer bzw. christlicher Perspektive.¹²

-
- 8 Vgl. Wacker, Marie-Theres: Was ist neu am Neuen Bund? (Jer 31,31–34), in: Junge Kirche 55 / 4 (1994) 224–226.
- 9 Vgl. Wacker, Marie-Theres: Miriam – Doppelschriftauslegung mit Marianne Wallach-Faller, in: Leicht, Irene / Rakel, Claudia / Rieger-Goertz, Stefanie (Hg.): Arbeitsbuch feministische Theologie. Inhalte, Methoden und Materialien für Hochschule, Erwachsenenbildung und Gemeinde, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2003, Seminareinheit 5.1: Mirjam und ihre Bedeutung für christliche und jüdische Frauen, 118–121 (CD-ROM); Wallach-Faller, Marianne: Miriam – Schwester unter Brüdern, in: Brodbeck, Doris / Domhardt, Yvonne (Hg.): Marianne Wallach-Faller: Die Frau im Tallit. Judentum feministisch gelesen, Zürich: Chronos 2000, 177–191 sowie Wacker, Marie-Theres: „Jüdischer Feminismus ist eine Notwendigkeit!“ Zum Tode von Marianne Wallach-Faller, in: Schlangenbrut 57 (Mai 1997) 2 und in: Brodbeck / Domhardt (Hg.): Frau im Tallit, 13–15).
- 10 Vgl. Herweg, Rachel: Kain blickt auf, damit es anders anfängt zwischen uns allen! Jüdisch-feministische Auslegung zu Genesis 4,1–16, in: Schlangenbrut 77 (Mai 2002) 34–37. Meinen Anteil habe ich weiterentwickelt zu: Wacker, Marie-Theres: Kain und die Macht der Sünde. Eine feministisch-gendersensible Lektüre von Gen 4,1–17, in: Weibel, Nadine (Hg.): Weiblicher Blick – Männerglaube / Religions d’hommes – regards de femmes. Beiträge zur Gender-Perspektive in den Religionen, Münster: Waxmann 2008, 45–54.
- 11 Die derzeit neueste Studie ist die von Renz, Andreas: Die katholische Kirche und der interreligiöse Dialog. 50 Jahre „Nostra Aetate“ – Vorgeschichte, Kommentar, Rezeption, Stuttgart: Kohlhammer 2014. Sie stellt die Erklärung mit ihrer Vorgeschichte, in den Etappen ihrer Kompilierung und Beratung sowie in ihren Positionierungen zu den großen Weltreligionen insgesamt, mit Schwerpunkt auf Judentum und Islam, vor.
- 12 Vgl. etwa meine Sichtung von christlichen und jüdischen Auslegungen zu Gen 1–3: Wacker, Marie-Theres: Der Fall Eva(s). Christlich-feministische Theologie und die Paradiesgeschichte, in: Schöning-Kalender, Claudia / Neusel, Aylá / Jansen, Mechthild M. (Hg.): Feminismus-Islam-Nation. Frauenbewegungen im Maghreb, in Zentralasien und in der Türkei, Frankfurt: Campus 1997, 241–247.

Diese Praxis floss ein in ein Projekt, das Luise Schottroff und ich zusammen realisiert haben. In zwei Tagungen in Hofgeismar versammelten wir jeweils ca. 20 christliche Exegetinnen, die sich herausfordern lassen wollten von der Aufgabe, einen alt- oder neutestamentlichen Text, der für die feministische Theologie Bedeutung gewonnen hatte, so auszulegen, das traditionelle Antijudaismen im Umgang mit diesem Text aufgedeckt und überwunden würden. An Methoden solch neuen Umgangs wurden etwa andersartige Übersetzungen, Aufweise der Engführung des traditionell herangezogenen Vergleichsmaterials, sozialgeschichtliche Kontextualisierungen oder kulturgeschichtliche Redimensionierungen erprobt. Dem aus den Tagungen erwachsenen Band haben wir den Titel „Von der Wurzel getragen“¹³ gegeben, um damit die den Autorinnen gemeinsame Überzeugung auszudrücken, dass eine feministische Theologie es nicht nötig hat, sich auf Kosten des Judentums zu profilieren, sondern dass sie vielmehr sogar konstruktiv zu einer erneuerten Theologie im Respekt vor dem Judentum beitragen kann.¹⁴

Als wir einige Jahre später an die 60 Autorinnen zur Mitarbeit am „Kompendium feministische Bibelauslegung“ einluden, jenem einbändigen Kommentarwerk, in dem jedes biblische Buch und einige über den Kanon hinausgehende frühjüdische und frühchristliche Schriften ausgelegt werden,¹⁵ war es für die Frauen, die sich zur Mitarbeit bereit erklärten, selbstverständlich, sich auf eine Exegese ohne Antijudaismen zu verpflichten. Dass es aber in dieser Frage keinen Stillstand gibt, dass vor allem auch der Rezeptionskontext einer Position oder eines Buches eine entscheidende Rolle spielt, wurde mir im Herbst 2013 auf der Jahrestagung der „Society of Biblical Literature“ in Baltimore noch einmal sehr deutlich bewusst, wo die amerikanische Übersetzung unseres Kompendiums auf einem Panel diskutiert wurde. Ich stellte selbstbewusst unser Bemühen um Vermeidung von Antijudaismen dar, aber die jüdische Exegetin Helen Lenemann hielt dagegen, dass sie unser Buch anstößig finde, weil es sich auf dem Titelblatt ohne Spezifizierung als Kompendium feministischer Bibelauslegung präsentiere, faktisch aber ein rein christliches

13 Schottroff, Luise / Wacker, Marie-Theres (Hg.): *Von der Wurzel getragen*. Christliche feministische Exegese in Auseinandersetzung mit Antijudaismus (Biblical Interpretation Series 17), Leiden: Brill 1996.

14 Vgl. in diesem Sinne auch Wacker, Marie-Theres: *Feministische Theologie und das Judentum*, in: Deutscher Koordinierungsrat der Gesellschaften für Christlich-Jüdische Zusammenarbeit (Hg.): *1949–2009: Soviel Aufbruch war nie*. Themenheft 2009, Bad Nauheim 2009, 24–26.

15 Schottroff, Luise / Wacker, Marie-Theres (Hg.): *Kompendium feministische Bibelauslegung*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 1998; ¹1999; ²2007, amerikanische Übersetzung: *Feminist Biblical Interpretation. A Compendium*, Grand Rapids/MI: Eerdmans 2012.

Werk sei.¹⁶ Eine derartige Kritik ist uns im deutschsprachigen Raum nie entgegengebracht worden, erklärt sich aber sofort im US-amerikanischen Kontext, in dem religiöse Differenzierung eine viel größere und selbstverständlichere Rolle spielt und Sensibilität gegenüber Vereinnahmungen entsprechend stärker ausgeprägt ist.

4. Jüdisch-deutsche Geschichte „vor Ort“

In die Zeit des feministischen Antijudaismusstreits fiel das Jahr 1988 mit seiner Erinnerung an die Reichspogromnacht von 1938. In meinem damaligen Wohnort Salzkotten bei Paderborn befindet sich ein kleiner, aber eindrucksvoller jüdischer Friedhof, der mich Anfang 1988 dazu inspirierte, bei der Stadt anzufragen, ob eine Dokumentation der Grabsteine mit ihren von der Verwitterung bedrohten Inschriften, unter ihnen auch viele hebräische, anlässlich der bevorstehenden Gedenktage erwünscht sei. Für eine Alttestamentlerin erschien mir dies als sinnvoller, ja gebotener Beitrag zur Auseinandersetzung mit dem, was während des „Dritten Reiches“ geschehen war. Daraus entwickelte sich ein viel weitergehendes Projekt: Die Stadt stellte umfassendes Archivmaterial zur Verfügung, sodass mein Mann Bernd Wacker und ich mit Unterstützung einer kleinen engagierten Gruppe vor Ort eine Geschichte der jüdischen Gemeinde Salzkotten von 1933 bis zu ihrer Auslöschung 1942 schreiben sowie die Dokumentation des jüdischen Friedhofs mit ca. 80 Grabsteinen (1854–1940) vorlegen konnten.¹⁷ Diese Auseinandersetzung mit der Stigmatisierung, Verfolgung, Vertreibung und Vernichtung der Frauen, Männer und Kinder jüdischen Glaubens in einer ganz normalen deutschen Kleinstadt hat mich persönlich sehr bewegt und meine Achtsamkeit für Formen des Antijudaismus und Antisemitismus noch einmal geschärft, zumal wir in einer erweiterten Neubearbeitung des Buches¹⁸ über die Aufarbeitung der so genannten Wiedergutmachungsakten rekonstruieren konnten, wie ungebrochen sich antisemitische Grundeinstellungen auch nach der Schoah in den bundesdeutschen Behörden wie an der Basis der Normalbürger und -bürgerinnen zu Wort meldeten.

16 Dokumentation des Panels: Scholz, Susanne (Hg.): *Feminist Commentary upon Feminist Commentary. A Report from the Feminist Biblical Trenches*, in: *Lectio difficilior* 1 (2014), in: http://www.lectio.unibe.ch/14_1/pdf/scholz_susanne.pdf [abgerufen am 1.8.2014].

17 Wacker, Bernd / Wacker, Marie-Theres: ... verfolgt, verjagt, deportiert. Juden in Salzkotten 1933–1942. Eine Dokumentation aus Anlaß des 50. Jahrestages der „Reichskristallnacht“ vom 9./10.11.1938, Salzkotten: Selbstverlag 1988.

18 Wacker, Bernd / Wacker, Marie-Theres: *Ausgelöscht. Erinnerung an die jüdische Gemeinde Salzkotten*, Salzkotten: Selbstverlag 2002.

In den Jahren 2012 bis 2015 habe ich in Abstimmung mit dem Vorstand der jüdischen Gemeinde Münster an meinem „Seminar für Exegese des Alten Testaments“ mit der Dokumentation der ca. 400 Grabsteine auf dem dortigen jüdischen Friedhof begonnen. Wir verstehen dies als Beitrag zur Erinnerungskultur in einer für die jüdische Geschichte des 19. und 20. Jahrhunderts nicht unbedeutenden Stadt.¹⁹ Ob dieses Projekt für die jetzige *jüdische* Gemeinde vor Ort Bedeutung gewinnen kann, deren Mitglieder zum größten Teil nicht Nachfahren der dort Beigesetzten sind, sondern nach 1989 aus dem Gebiet der ehemaligen UdSSR nach Münster kamen, ist offen.

Dem spezifischen Aspekt jüdisch-katholischer Beziehungen vor Ort bin ich 2005 anlässlich des 1200-jährigen Jubiläums des Bistums Münster nachgegangen. Das Motto des Bistumsjubiläums lautete „Eine Liebesgeschichte“ – und was konnte passender sein, als einige Reflexionen zu „Gottes erster Liebe“, wie der österreichische Historiker und Publizist Friedrich Heer schon 1967 das jüdische Volk genannt hatte²⁰, anzustellen? Ausgangspunkt war für mich eine wenig beachtete, aber unübersehbare Figurengruppe an der Münsteraner Stadtkirche St. Lamberti, die neben dem Schmerzensmann Jesus, gerahmt von Johannes dem Apostel und Johannes dem Evangelisten, die Gestalten der Ecclesia und der Synagoga umfasst. Diese Figurengruppe, das stellte sich bei eingehenden Archiv- und Literaturrecherchen, die mein Mann und ich durchgeführt haben, zu unserer eigenen Überraschung heraus, gehört keineswegs zum ursprünglichen Figureschmuck der spätgotischen Kirche, sondern ist eine Neuerung, die erst Anfang des 20. Jahrhunderts, einige Jahre vor Ausbruch des Ersten Weltkrieges, geschaffen wurde – in einer Zeit, da es eine blühende jüdische Gemeinde in Münster gab, im katholischen Münsterland aber auch allen Ernstes noch Ritualmordvorwürfe erhoben und jüdische Menschen deswegen verfolgt und vertrieben wurden. Als gleichsam die theologische Rückseite dieses Befundes habe ich das wissenschaftliche Schrifttum meiner Vorgänger auf dem Lehrstuhl für die alttestamentliche Exegese von der Einrichtung dieses Lehrstuhls 1834 an bis ins „Dritte Reich“ hinein auf ihre Einstellung zum Judentum hin gesichtet. Der Befund zeigt, wie selbstverständlich judenverachtend Professoren einer katholisch-theologischen Fakultät hier agiert haben und im Konsens mit der Lehre der Kirche agieren konnten.²¹

19 Vgl. <http://www.juedischer-friedhof-muenster.de/> [abgerufen am 1.9.2015].

20 Heer, Friedrich: Gottes erste Liebe. 2000 Jahre Judentum und Christentum. Genesis des österreichischen Katholiken Adolf Hitler, München: Bechtle 1967.

21 Wacker, Marie-Theres: Gottes erste Liebe. Christliche Wahrnehmungen des Judentums in Münster, in: Sattler, Dorothea (Hg.): Gedenken und gestalten. 1200 Jahre Bistum Münster, Münster: Aschendorff 2005, 48–86. Vgl. auch: Wacker, Bernd / Wacker, Marie-Theres: Abschied von Ratisbonne. Ein Exkurs zum katholischen Antijudaismus, in: Faber, Richard

Vom Ansatz her gehören diese Recherchen in den Bereich der Wirkungs- oder Rezeptionsgeschichte der Bibel, sind aber natürlich auch Beiträge zur Zeitgeschichte bzw. Fakultätsgeschichte. Ich bin der Überzeugung, dass Theologen und Theologinnen aller Fachdisziplinen solche Recherchen an ihren Einrichtungen unterstützen oder auch selbst durchführen sollten, weil sich so die Möglichkeit ergibt, Klärungs- und Bewusstseinsprozesse anzustoßen. In Köln hat es vor einigen Jahren ein Symposium in Zusammenarbeit mit dem Dombauarchiv gegeben, auf dem erstmals systematisch den jüdischen Spuren im Kölner Dom nachgegangen wurde, angefangen vom mittelalterlichen steinernen Judenprivileg bis hin zu den im 19. Jahrhundert von der Familie Oppenheim gestifteten Königsfenstern.²² Für Münster und seine katholisch-theologische Fakultät ist natürlich darauf hinzuweisen, dass mit Erich Zenger, Johann Baptist Metz und auch Herbert Vorgrimler die vom II. Vatikanum eingeleitete Neuorientierung im Blick auf das Judentum in Forschung und Lehre Einzug hielt. Gegenwärtig allerdings, so denke ich, bräuchten wir noch einmal neue Impulse: Die Studierenden, die jetzt an unsere Fakultäten und Institute kommen, müssen anders abgeholt werden als meine Generation in den 1970er- und 1980er-Jahren. Ich benenne hier nur drei Koordinaten, die zu beachten wären: Die Kenntnis der Bibel, zumal der Hebräischen Bibel, tendiert gegen Null, so dass der Inhalt dieser Texte gegenwärtig ganz elementar vermittelt werden muss, aber dadurch auch neu und möglicherweise ohne antijüdische Vorbelastungen vermittelt werden kann. Das gesellschaftlich derzeit hohe Interesse am Islam macht es schwieriger, ein dezidiertes und spezifisches Interesse am Judentum zu wecken; besser angenommen werden Konzepte des so genannten Dialogs, die ihre eigenen Chancen bergen. Der Nahostkonflikt verstärkt ein womöglich latent ohnehin vorhandenes Negativbild des Judentums; man differenziert in der Wahrnehmung und in der Beurteilung zu wenig zwischen Judentum und Staat Israel, aber auch zu wenig zwischen Religion und Politik.

5. Auslegungen des Esterbuches zwischen Judentum und Christentum, zwischen Israel und Palästina

Bevor ich diesen zuletzt angesprochenen Gedanken weiterdenke, komme ich noch einmal auf den feministischen bzw. gendersensiblen Umgang mit der Bibel zu-

(Hg.): Katholizismus in Geschichte und Gegenwart, Würzburg: Königshausen & Neumann 2005, 29–32.

²² Vgl. Wacker, Bernd / Lauer, Rolf (Hg.): Der Kölner Dom und „die Juden“. Fachtagung der Karl Rahner Akademie Köln in Zusammenarbeit mit der Dombauverwaltung Köln vom 18. bis zum 19. November 2006 (Kölner Domblatt 73), Köln: Verlag Kölner Dom 2008.

rück. Das Übersetzungsprojekt der „Bibel in gerechter Sprache“, an dem ich beteiligt bin, sucht Geschlechter-Gerechtigkeit und die Neukonturierung des christlichen Verhältnisses zum Judentum miteinander zu verbinden und ist damit die erste deutschsprachige Bibelübersetzung, die sich in dieser doppelten Weise in die Pflicht genommen hat.²³ Als ein Schwerpunkt meiner Forschung ist mir seit gut einem Jahrzehnt das Buch Ester zugewachsen, eine Schrift der Hebräischen Bibel, die die tödliche Bedrohung des gesamten jüdischen Volkes explizit thematisiert und damit von einer in Deutschland tätigen christlichen Alttestamentlerin meines Erachtens gar nicht anders als im Wissen um die Schoah und im Blick auf das Judentum gelesen und ausgelegt werden *kann*. Dass in diesem Buch eine Frauengestalt im Mittelpunkt steht, hat die feministische Exegese seit ihren Anfängen herausgefordert, ist doch Ester kein Prototyp einer auf Gleichstellung drängenden Frau, aber auch keine geheime Göttinnengestalt, trotz ihres an Ishtar anklingenden Namens. Unter einer breiter ansetzenden Genderperspektive aber enthält das biblische Buch, zumal in seinen unterschiedlichen Versionen, viel unvermutetes Potenzial, treten ja insgesamt drei Frauengestalten (Ester; Waschti; Seresch) neben sehr unterschiedlich profilierten männlichen Figuren auf und gibt es dezidiert ein drittes Geschlecht in der Gestalt der Eunuchen²⁴.

Ich bin mit Vorträgen zum Esterbuch mehrfach im zeitlichen Kontext zu Purim unterwegs gewesen. Die größte Herausforderung in diesem Zusammenhang war für mich eine Vorlesungsreihe zum Esterbuch im Studienjahr 2003/04 an der

23 Bail, Ulrike u. a. (Hg.): *Bibel in gerechter Sprache*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2006; 2011; vgl. Wacker, Marie-Theres: Die „Bibel in gerechter Sprache“. Vorstellung und Würdigung eines Projektes, in: *BiKi* 62 / 1 (2007) 54–59; dies.: *The New Inclusive Bible Translation in the Context of (Post)Modern Germany*, in: *SBL Forum* 6.4. (2008); <http://www.sbl-site.org/publications/article.aspx?ArticleId=764> [abgerufen am 6.5.2014].

24 Wacker, Marie-Theres: *Mit Toratreue und Todesmut dem einen Gott anhangen. Zum Esther-Bild der Septuaginta*, in: Crüsemann, Frank u. a. (Hg.): *Dem Tod nicht glauben. Sozialgeschichte der Bibel. Festschrift für Luise Schottroff zum 70. Geburtstag*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2004, 312–332; dies.: *Das Buch Ester*, in: Zenger, Erich (Hg.): *Stuttgarter Altes Testament. Einheitsübersetzung mit Kommentar und Lexikon*, Stuttgart: Kath. Bibelanstalt 2004, 861–882; dies.: *Ester. Jüdin – Königin – Retterin (Kleine Frauen-Reihe)*, Stuttgart: Kath. Bibelwerk 2006; dies.: *Seresch*, in: Duncker, Christina / Keita, Katrin (Hg.): *Lieblingsfrauen der Bibel und der Welt. Ausgewählt für Luise Metzler zum 60. Geburtstag*, Norderstedt: Books on Demand 2009, 140–151; dies.: *Innensichten und Außensichten des Judentums im septuagintagriechischen Estherbuch (EstLXX)*, in: Reiterer, Friedrich u. a. (Hg.): *Gesellschaft und Religion in der spätbiblischen und deutero-kanonischen Literatur (Deuterocanonical and Cognate Literature Studies 20)*, Berlin: de Gruyter 2014, 55–92.

Dormitio (als Dozentin durfte ich schließlich doch kommen). Welche Perspektive aber sollte ich in Jerusalem für eine Auslegung des Esterbuches wählen? Erich Zenger hatte mir den Impuls vermittelt, das Buch im Wissen darum zu lesen, dass Christinnen und Christen in der Geschichte Europas oft genug auf der Seite Hamans gestanden und sich erst einmal äußerst selbstkritisch mit dieser Hypothek auseinanderzusetzen hätten.²⁵ Dieser Impuls erschien mir unverzichtbar, wenn ich, als Deutsche, aus Deutschland kommend, in jenem Staat über das Esterbuch nachdenke, der, wie Johann Baptist Metz so treffend formuliert hat, als „Haus gegen den Tod“ gegründet worden war. Aber konnte ich dabei stehen bleiben? War und ist Jerusalem nicht auch die Stadt, in der ich erleben musste, wie Palästinenser und Palästinenserinnen unter israelischem Recht nur als Bürger und Bürgerinnen zweiter Klasse gelten? Auf dem Hintergrund dieser Erfahrung und dieses Wissens wurde mir die Frage nach den Facetten der Gewalt in der Estererzählung wichtig, insbesondere die drei ineinander verschränkten Ebenen der strukturellen Gewalt der persischen Herrschaft, der mit staatlichen Mitteln legalisierten tödlichen Gewalt Hamans gegen das jüdische Volk und der von Juden ausgeübten Gewalt, wie sie der Schluss des Buches erzählt.²⁶ Hier greife ich nur meine mich seinerzeit überraschende Entdeckung auf, dass der Vorwurf, am Schluss der Erzählung gehe es doch um nichts anderes als um jüdische Gegengewalt, nicht nur von übelwollenden Christen und Christinnen, sondern auch von manchen jüdischen Kommentatoren und Kommentatorinnen erhoben wird, die sich an dieser Frage abarbeiten. Hier wird dann zum einen der Hinweis auf den Kontext des Purimfestes relevant, in dem das Buch im synagogalen Rahmen rezitiert wird, begleitet von karnevalischen Riten, so dass der Text, auch seine Gewalt, auf die Ebene des Komischen gehoben wird und seine komischen bzw. ironischen Motive und Strukturen in den Vordergrund treten können. Zum anderen aber ist das Buch Ester ja auch im säkular-jüdischen Kontext präsent als Teil der jüdischen Nationalgeschichte. Auf die-

25 Vgl. Zenger, Erich: Das Buch Esther, in: Ders. u. a.: Einleitung in das Alte Testament, Stuttgart: Kohlhammer 2008, 302–311, 311.

26 Vgl. Wacker, Marie-Theres: Tödliche Gewalt des Judenhasses – mit tödlicher Gewalt gegen Judenhass? Hermeneutische Überlegungen zu Est 9, in: Hossfeld, Frank-Lothar / Schwienhorst-Schönberger, Ludger (Hg.): Das Manna fällt auch heute noch. Beiträge zur Geschichte und Theologie des Alten, Ersten Testaments. Festschrift für Erich Zenger (HBS 44), Freiburg i. Br.: Herder 2004, 609–637; dies.: „... ein großes Blutbad“: Ester 8–9 und die Frage nach der Gewalt im Ester-Buch, in: Bibel heute 42 / 167 (2006) 14–16; dies.: Widerstand – Rache – verkehrte Welt, in: Butting, Klara / Minnaard, Gerard / Wacker, Marie-Theres (Hg.): Ester. Mit Beiträgen aus Judentum, Christentum, Islam, Literatur, Kunst, Wittingen: Erev Rav 2005, 35–44.

sem Hintergrund finde ich die Verfilmung des Esterbuches (von 1985) durch den israelischen Regisseur Amos Gitai bemerkenswert, stellt doch Gitai durch vielerlei dramaturgische Mittel die Botschaft des Esterbuches in den Kontext des aktuellen israelisch-palästinensischen Konfliktes. Er versteht seinen Film als eine Art Purimspiel, in dem Mordechai durch einen palästinensischen Schauspieler dargestellt wird und eindringlich über die drohende Vernichtung seines Volkes klagt, in dem am Ende aber auch Mordechai in den Kleidern des Haman erscheint, also gewissermaßen doppelt die Botschaft durchgespielt wird, die das Esterbuch für Gitai vermittelt: „It is about oppressed people who gradually turn into oppressors“²⁷.

6. Palästina und der jüdisch-christliche Dialog

Zum Weltgebetstag der Frauen im Jahr 1994 hatten Frauen aus Palästina die Gebetstexte formuliert. In Deutschland gerieten diese Texte in eine heftige Kritik; man warf ihnen vor, hier werde im Medium des Gebets christlicher Antijudaismus verbreitet. Verena Lenzen, damals Studienleiterin an der Bischöflichen Akademie Aachen, hatte mich im Vorfeld des Weltgebetstags zu einem weitergespannten Thema feministischer Bibelauslegung eingeladen, aber mit ihrer Zustimmung konnte ich die Gelegenheit nutzen, auch zu den Gebeten aus Palästina einige Überlegungen zu äußern. Für mich war in dieser Debatte auf der einen Seite ganz klar, dass es darum gehen musste, jede Form von christlichem Antijudaismus zu benennen, auch den von christlichen palästinensischen Frauen, aber es war mir ebenso klar, dass man verstehen musste, warum bestimmte Denk- und Sprachfiguren in den Weltgebetstagstexten der Palästinenserinnen für uns unter den Antijudaismusverdacht fielen und für die palästinensischen Frauen selbst damit nichts zu tun hatten. Eine mögliche Erklärung dafür war die, dass die Frauen ihre Gebetstexte in Abstimmung mit ihren jeweiligen Kirchenoberen formuliert hatten und viele von diesen wiederum in ihrer Theologie ganz selbstverständlich von den traditionellen christlich-antijüdischen Denkfiguren der Enterbung oder Überbietung geprägt waren. Damals ging mir aber auch auf, dass der Kontext Deutschland mit seiner ganz besonderen Sensibilität für Judenfeindschaft und der Kontext Palästina mit seiner ganz besonderen Sensibilität für die Diskriminierungen palästinensischer Menschen unter der Besatzung durch den Staat Israel zwei sehr unterschiedliche

27 Vgl. Wacker, Marie-Theres: Das biblische Estherbuch zwischen Palästina und Israel. Zum Film „Esther“ von Amos Gitai (1985) und seiner Kontextualisierung, in: Zwick, Reinhold (Hg.): Religion und Gewalt im Bibelfilm (Film und Theologie 20), Marburg: Schüren 2012, 39–59; Zitat 51 und 58.

Resonanzräume für die gleichen Texte darstellen mussten und dass das, was für uns nach Enterbungstheologie klingt, aus einer palästinensisch-christlichen Perspektive nichts anderes als eine produktive Übertragung der biblischen Inhalte auf die seit vielen Generationen im Land der Bibel lebenden Menschen darstellt. Die besondere Kontextualität palästinensischer Bibelrezeption wird meines Erachtens auch gegenwärtig hierzulande noch zu wenig gesehen.

Dies gilt m. E. auch für das wohl brisanteste Thema im gegenwärtigen jüdisch-christlichen Dialog, dem Thema „Land“. Mitte der 1990er-Jahre hatte ich Gelegenheit, mit der Ehrendoktorin unserer Münsteraner Fakultät, der palästinensischen Biologin an der Universität Bir Zeit und Friedensaktivistin Sumaya Farhat Naser, ein Seminar zum Thema „Heiliges Land – zerrissenes Land“ durchzuführen, in dem wir uns auch mit Ansätzen palästinensisch-christlicher Theologie auseinandersetzten. Das Thema „Land“ hat mich seitdem als akademisches und zugleich politisches nicht mehr losgelassen.²⁸ Als Alttestamentlerin steht man mit diesem Thema insbesondere im Hinblick auf den Nahostkonflikt vor einer Fülle von exegetisch herausfordernden und wirkungsgeschichtlich aufgeladenen Texten, angesichts derer ähnlich und doch auch wieder anders als beim Esterbuch die hermeneutische Frage nach dem Standort und dem Standpunkt des Auslegers/der Auslegerin gestellt und beantwortet werden muss. Um hier keiner vorschnellen Parteilichkeit zu erliegen, habe ich versucht, unterschiedliche Positionen in der westlich-christlichen Exegese und Theologie, aber auch aus Israel und aus Palästina wahrzunehmen.

Dabei hat mir meine Auseinandersetzung mit der Bibelrezeption durch den ersten Ministerpräsidenten des Staates Israel, David Ben-Gurion²⁹, die Augen geöffnet für die beeindruckenden Stärken ebenso wie für die abgründigen Engführungen des Zionismus. Für Ben Gurion ist das jüdische Volk mit dem Land, von dem die Bibel spricht, unlösbar verbunden, wobei er diesen „Dreiklang“ aber selbst gerade nicht religiös oder gar theologisch begründet, sondern historisch-faktisch, in-

²⁸ Vgl. über den Nahostkonflikt hinausgehend Wacker, Marie-Theres / Wainwright, Elaine (Hg.): Landkonflikte – Landutopien. Themenheft Concilium 43 / 2 (2007) und im engeren Sinn auf biblische Landtexte und ihre Rezeption konzentriert Koerrenz, Ralf / Wacker, Marie-Theres (Hg.): Heiliges Land (JBTh 23) Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 2008; insbes.: Jörg Bremer im Gespräch mit Marie-Theres Wacker. Zeitdiagnose: Heiliges Land. Zum Umgang mit dem Land im heutigen Israel/Palästina, in: JBTh 23 (2008) 275–294.

²⁹ Vgl. Wacker, Marie-Theres: Feldherr und Löwensohn. Das Buch Josua – angeeignet durch David Ben-Gurion, in: Noort, Ed (Hg.): The Book of Joshua (BETL 250), Leuven: Peeters 2012, 609–647.

sofern er, knapp auf den Punkt gebracht, die Hebräer und damit die Vorfahren der heutigen Juden zu den Ureinwohnern des Landes erklärt. Die Bibel ist für ihn ein Instrument der Einigung zwischen religiösem und säkularem Judentum, zwischen den vielen Gruppen von jüdischen Einwanderern aus unterschiedlichen Kulturräumen, die in den Monaten und Jahren nach der Staatsgründung ins Land kamen, für die aber, so glaubte er, die Bibel ein gemeinsames Band war. Die Bibel enthielt für ihn aber auch, bedingt durch die Ereignisse des Unabhängigkeitskrieges von 1948, eine Art prophetischer Vision der eigenen Gegenwart. Im Buch Josua sah er seine eigenen militärischen Siege vorabgebildet, aber auch etwa die Verachtung für die arabischen Gegner, die ihn ganz zweifellos prägte.³⁰ Bei aller Wertschätzung der Bibel aber hätte sich Ben-Gurion als Politiker wohl nie der Autorität eines religiösen Textes für seine politischen Entscheidungen unterstellt; für ihn musste die Politik gegenüber der Religion autonom bleiben. Darin unterscheidet er sich von manchen jüdischen Siedlern und Siedlerinnen, aber auch von manchen christlichen Fundamentalisten und Fundamentalistinnen mit ihren unmittelbaren und unvermittelten Übertragungen religiöser Imperative in politisches Handeln.

Auf der anderen Seite versuche ich zu verstehen, warum Mitri Raheb, der führende christlich-palästinensische Theologe der Gegenwart, in seinen jüngsten Veröffentlichungen immer stärker dazu übergeht, den aktuellen Konflikt zwischen Israel und Palästina in Kategorien von (Post-)Kolonialismus und Imperialismus zu beschreiben und weiterzudenken.³¹ Mitri Raheb hat einen grundlegenden Blickwechsel vollzogen: Während die Bibel das Volk Israel fast durchweg als von Imperien beherrscht darstellt und in ihren Schriften im Namen der Unterdrückten und für sie spricht, kann, darf, muss für Raheb der moderne Staat Israel als imperiale Macht beschrieben werden, die das palästinensische Volk, zumal die immer kleiner werdende Gruppe der palästinensischen Christen und Christinnen, in ihrer Bewegung behindert, ihre Lebensressourcen beschneidet, ihr Land mit Siedlungen überzieht. Die Bibel spricht für Raheb in diesem Sinn direkt zum palästinensischen Volk. Das heißt aber gerade nicht, dass der palästinensische Theologe zu einer reinen Umkehrung der Rezeption aufruft, als seien die Palästinenser und Palästinenserinnen nun das wahre Israel, und das heißt auch nicht, dass er nun in fundamentalistischer Manier Handlungsimpulse direkt aus biblischen Texten ableitet. Vielmehr kämpft er auf der einen Seite dafür, dass seine Leserinnen und Leser, die palästinensischen Christen und Christinnen, das Alte Testament, das die Geschich-

30 Vgl. ebd.

31 Vgl. jetzt Raheb, Mitri: *Faith in the Face of Empire. The Bible Through Palestinian Eyes*. Maryknoll/NY: Orbis Books 2014.

te Israels, die Geschichte ihrer heutigen Unterdrücker also erzählt, auch als ihre Heilige Schrift überhaupt akzeptieren können, und auf der anderen Seite will er beide, Israelis und Palästinenser/-innen, dazu aufrufen, motiviert von ihrem Glauben und ihrer Hoffnung nach „dritten“ Wegen zu suchen, auch und gerade für ein gemeinsames Leben im Land. Das biblische Land, die darüber zu klärende Bibelhermeneutik, das Verhältnis von Theologie und Politik im Umgang damit sind Themen, denen sich das christlich-jüdische Gespräch in Deutschland entschlossen zuwenden sollte, so komplex und schwierig sie auch sein mögen.