

4. Das Alte Testament – ein Buch für Frauen?

Das Alte Testament verbindet man landläufig mit Königen, Richtern und Propheten, mit den Patriarchen, Weisheitslehrern und Priestern. Mit Männern also. Von der Erbauungsliteratur bis hin zu den liturgischen Lesungen und den Geschichten, die im Religionsunterricht erzählt werden, wird der Eindruck vermittelt, die Hebräische Bibel hätte es fast ausschließlich mit Menschen männlichen Geschlechts zu tun. Frauen kommen bei diesem eingeschränkten Blickwinkel bestenfalls als Ehefrauen von Männern vor, sind auf diese bezogen und – falls überhaupt – nur im Zusammenhang mit ihnen wichtig.

Ist diese Sicht biblisch? Wenn das Erste Testament von den »Vätern Israels« spricht, wenn die Weisheit die Menschen mit der Anrede »mein Sohn« zum rechten Tun ermahnt, in den Schriftpropheten ausschließlich männliche Autoren genannt werden und Gesetze so formuliert sind, daß sie primär das Recht *männlicher* Bürger schützen, muß die Frage bejaht werden. Die Bibel ist in einer patriarchal strukturierten Gesellschaft verfaßt worden, in welcher freie Männer von höherem Sozialstatus Macht über Frauen und Kinder sowie über sozial niedriger gestellte Geschlechtsgenossen hatten, wobei Frauen jeweils unter den Männern derselben Schicht rangierten¹. Und die Bibel ist vorrangig von Männern für Männer geschrieben worden. Daß diese ihre androzentrische Perspektive eintrugen, ist selbstverständlich. Denn die Texte der Bibel wollen Menschen einer bestimmten Zeit und Situation etwas sagen und sind daher *aus* einem konkreten gesellschaftlichen Kontext und *für* diesen geschrieben worden².

Die konsequent nächste Frage, ob die auf Männer konzentrierte Sichtweise, welche die

Irmtraud Fischer

Frauen zur Randgruppe macht, durchgängig zu erheben ist, ist hingegen klar zu verneinen. In Anbetracht der kulturellen Gegebenheiten ist dies bemerkenswert. Aber Patriarchat heißt eben nicht: keine Rechte und Bedeutung für Frauen, sondern untergeordnete Stellung in Relation zu den Männern der jeweiligen Schicht und mindere Bewertung der den Frauen zugeschriebenen sozialen Rollen, Eigenschaften und Tätigkeitsfelder.

1. Frauen im Ersten Testament

Unter diesen Voraussetzungen kann von dem, was in der Bibel über Frauen erzählt wird, nicht eins zu eins auf die tatsächlichen weiblichen Lebenszusammenhänge geschlossen werden, sondern vielmehr auf die männliche Sichtweise derselben. Dennoch gibt es überraschend viele Texte, die Frauenstimme authentisch zum Ausdruck bringen³. Im folgenden können nur einige Schlaglichter auf die vielen Frauenpersönlichkeiten, die die Bibel skizziert, geworfen werden.

1. Israel schreibt seine Ursprungsgeschichte als Frauengeschichte

Die Anfangsgeschichte Israels wird in der Genesis erzählt. Die alttestamentliche Forschung hat dem Textkomplex Gen 12-36 den Namen »Erz-Väter-« oder »Patriarchen-Erzählungen« verpaßt. Und das, obwohl in diesem Teil der Bibel ebenso viel von Frauen wie von Männern erzählt wird. In beinahe jeder zweiten Geschichte sind Frauen die tragenden Figuren der Handlung. Dem biblischen Befund entspricht es daher besser, von »Erzeltern-Erzählungen« zu sprechen⁴.

Israel schreibt seine Ursprungsgeschichte in der literarischen Gattung von Familienerzählungen in vier Generationen, wobei mit der vierten Generation die Volkwerdung in den »zwölf Stämmen Israels« beginnt. Diese literarische Gattung bedingt die Darstellung des Werdens von Völkern als Zeugen und Gebären von Kindern. In bezug auf die Väter war sich die Forschung immer einig, daß die Geschichten nicht von Vaterfreuden einzelner Männer erzählen, sondern Völkergeschichte schreiben wollen. Bei den Müttern Israels ist dies jedoch nicht klar. Ihre Geschichten wurden als Zeugnisse der Beschränkung von Frauen auf den privaten Lebensraum der Familie, als Fixierung auf das Gebären, gedeutet. Wie anders aber denn als zwölf Geburten in einer Generation kann im Rahmen von Familienerzählungen die Rückführung der zwölf Stämme auf zwölf Brüder (vgl. Gen 29,31-30,24) erzählt werden? Die beiden Frauen, Lea und Rahel, als vom Kinderwunsch besessene Personen darzustellen und ihren Mann Jakob als Ahnvater des Volkes Israel zu zeichnen, heißt nichts anderes, als zweierlei Kriterien der Auslegung an die Texte heranzutragen: In bezug auf die Frauen nimmt man das Erzählte wortwörtlich, da der Lebensbereich der Familie nach den Geschlechterstereotypen unserer heutigen westlichen Gesellschaft die weibliche Domäne ist. In bezug auf Männer, die sich in den Erzählungen ebenfalls bloß im kleinen Kreis der Familie, im Kreise ihrer Frauen, Kinder, Eltern, Geschwister und Verwandten bewegen, finden die Vorstellungen dessen, was »männlich« sei, jedoch keine Resonanz. So sucht man mit historisch-kritischen Methoden nach der dahinterliegenden völkergeschichtlichen Dimension. Die Frauengeschichten der Genesis fundamentalistisch auf die »Privatheit« der Familie zu deuten, jene der Männer jedoch im politischen Horizont der Völkergeschichte zu sehen, heißt, zweierlei Maß entlang der Trennungslinie der Geschlechter anzulegen.

Das Ringen um Nachkommenschaft hat in der Genesis nicht den privaten Charakter der Erfüllung eines quasi »natürlichen Kinderwunsches«

von Frauen, sondern eine doppelte Sinndimension⁵: Eine politische, im Ringen um die Volkwerdung, und eine theologische, die der Hoffnung auf die Erfüllung der Verheißungen von Volk und Land Ausdruck verleiht. Daß die Verheißungen nicht nur an die Väter ergehen, sondern an die Eltern, zeigt sich daran, daß etwa Abraham den Sohn der Verheißung nicht mit irgendeiner Frau zeugen kann – etwa mit Hagar (vgl. Gen 16-17) –, sondern ausschließlich mit Sara. Mit ihrem Sohn wird die Verheißung erfüllt, nicht mit Abrahams Erstgeborenem. Wenn der Grabplatz für Sara als das erste Stück Eigentum im Land dargestellt wird (vgl. Gen 23), so wird sie in ihrem Tod erste Erbin der Landverheißung.

Die Aktionen der Frauen, mit denen sie ihre Söhne und Lieblingssöhne für die Erbfolge protegieren, sind ebenfalls nicht als Familienintrigen zu bewerten, sondern als politische Weichenstellungen in der Völkergeschichte Israels und seiner Nachbarn. Nicht Hagars Sohn Ismael führt die Verheißungslinie fort, sondern Saras Sohn Isaak (vgl. Gen 17f.; 21), ebenso nicht Isaaks Lieblingssohn Esau, sondern jener Rebekkas (vgl. Gen 25,28; 27,1ff.). Beide Frauen agieren bei der Durchsetzung ihres Willens am Rande der Legalität. Sara vertreibt Abrahams anerkannten Erstgeborenen – und damit Haupterben – samt dessen Mutter Hagar. Rebekka leitet Jakob zum Segensbetrug am Vater Isaak und am Bruder Esau an. Dennoch haben die Frauen Gott auf ihrer Seite, da er nachträglich die Wahl der Mütter bestätigt (21,11-13; 28,10ff.).

Auch Tamars anstößige Aktion zur Sicherung der Nachkommenschaft, mit der sie, als Prostituierte verkleidet, inkognito ihren Schwiegervater verführt, hat die Dimension der Stammesgründung Judas (vgl. Gen 38). Tamar wehrt sich damit aber auch gegen das Unrecht, das Juda ihr antut: Indem er sie nach dem Tod ihrer beiden Männer unversorgt in ihr Vaterhaus zurückschickt, sie aber weder aus der Schwagerehe entläßt noch ihr den dritten Sohn zum Mann gibt, verdammt er Tamar lebenslänglich zum kinderlosen Witwen-

dasein. Die Erzählung hat also auch die gesellschaftspolitische Dimension der Durchsetzung von Frauen-Recht.

Die Geschichte des Juda-Stammes wird durch eine weitere unkonventionelle Ahnfrau fortgeschrieben. Die verwitwete Moabiterin Rut verläßt ihr Volk, ihr Land und ihren Gott, um sich nicht von ihrer Schwiegermutter trennen zu müssen. In Betlehem bewahrt Rut die alte Frau vorerst vor dem Hunger, indem sie durch ihre Nachlese Brot nach Hause bringt. Schließlich garantiert sie Noomi eine dauernde Altersversorgung: Rut kann



Rut schläft zu Füßen Boas'.
Wenzelsbibel II 31 (14. Jh.).
Wien, Österreichische
Nationalbibliothek.

Boas, den reichen Grundbesitzer, zur Übernahme seiner verwandtschaftlichen Solidaritätsverpflichtung überreden. Er heiratet Rut und ist bereit, auch Noomi bei sich aufzunehmen. Durch die Initiative Ruts wird die Geschichte der Erzeltern fortgesetzt: Sie wird als Ausländerin den Gründerinnen Israels, Lea und Rahel, gleichgestellt, führt in der Tradition Tamars das Haus Juda fort (4,11f.) und wird die Urgroßmutter König Davids (vgl. Rut 4,17ff.).

Die Ursprungsgeschichte der zu einem Volk gewordenen 'Familie' Jakobs in Ägypten wird ebenfalls von Frauen geschrieben. Den Beginn des Exodus, des Auszugs aus der Sklaverei, markieren die Hebammen, die sich dem Tötungsbefehl des Pharaos widersetzen (Ex 1,15ff.). Mutter und Schwester des Mose bewahren diesen als Baby vor dem angeordneten Tod. Die Pharaonentochter hilft selbst über soziale und nationale Grenzen hinweg bei der Rettung des Kindes mit (vgl. Ex 2,1-10). Als Mose aus Ägypten fliehen muß, da er das gewalttätige Konfliktlösungsmuster der Unterdrücker übernimmt, findet er durch die Töchter des Priesters von Midian eine Zuflucht (2,11-22). Zippora, seine Frau, rettet Mose schließlich aus akuter Todesbedrohung (Ex 4,24ff.). Bevor Mose seinem Rettungsauftrag, das Volk aus Ägypten zu führen, nachkommen kann, wird er selber zuvor mehrfach von Frauen gerettet.

2. Die Anfangsgeschichte des Königtums prägen die Frauen mit

Das Zeitalter des beginnenden Königtums wird ebenso als von vielen starken Frauen geprägt gezeichnet. Michal, die Tochter des ersten Königs über Israel, integriert den jungen Krieger David durch Heirat in das Haus ihres Vaters Saul. Als dieser seinen Schwiegersohn verfolgt, rettet Michal ihren Mann, indem sie ihm zur Flucht verhilft. Die Willkür des Vaters entfremdet das Paar einander (1 Sam 18,17ff.; 25,44). Als nach Sauls Tod David König wird, holt er sich Michal von ihrem neuen Ehemann zurück – nicht aus Liebe, son-

dern zur politischen Legitimation seiner Königswürde unter den Nordstämmen (2 Sam 3,12ff.).

Zwei weitere Frauen Davids sind am Aufbau seiner Macht wesentlich beteiligt: Abigajil, die ihm als reiche Grundbesitzerin finanzielle Unabhängigkeit gewährleistet (vgl. 1 Sam 24), und Maacha, die philistäische Königstochter (2 Sam 3,3), durch deren Heirat David das militärisch gespannte Verhältnis zu den Philistern im Süden konsolidieren kann. Die illegale Beziehung Davids zu der gebürtigen Jerusalemerin Batseba bedroht zwar vorerst seine Macht (2 Sam 11f.), entwickelt sich jedoch nach deren Legitimierung zu einem Integrationsfaktor für die einheimische Bevölkerung der Königsstadt Jerusalem. Batseba stellt mit ihrer Hausmacht, die vom Propheten Natan angeführt wird, die Weichen für die Thronfolge nach David. Sie vermag ihren Sohn Salomo derart zu protegiere, daß er den älteren Söhnen vorgezogen wird und die dynastische Nachfolge begründet (1 Kön 1). Batseba ist auch als Mutter des Königs weiterhin in die Politik integriert und legt damit den Grundstein für die Machtposition der Gebira, der Mutter des Königs, in den Königshäusern Judas und Israels (vgl. 1 Kön 1-2). Am davidischen Königshof ist noch ein anderes hohes, von Frauen bekleidetes Amt belegt: Die junge Abischa von Schunem wird nicht als Bettgefährtin des alten Königs nach Jerusalem geholt, sondern in ein leitendes Verwaltungsamt bei Hof (1 Kön 1,1-4 .15)⁶.

Die Regentschaft von Frauen in der Königszeit wird rückblickend ebenso negativ bewertet wie die Regierung der meisten Könige. Isebel, die aus der sidonischen Dynastie in das nordisraelitische Königshaus einheiratet, wird als skrupellose Tyrannin gezeichnet (1 Kön 16,31ff.; 21,1ff.). Atalja, die Enkelin des nordisraelitischen Königs Omri (2 Kön 8,26) und Mutter des judäischen Königs Ahasja, tritt nach dem frühen Tod ihres Sohnes die Regierung an. Ihre Herrschaft wird, wie auch jene von vielen Königen, als Usurpation gegen die legale Rechtsnachfolge beschrieben. Beide Königinnen sterben einen gewaltsamen Tod (2 Kön 30ff.; 11,1ff.). Positive Bewertung erfahren

hingegen die legendenhaften Regentinnen, die Königin von Saba (1 Kön 10,1-13) und Königin Ester, die sich beide durch Weisheit auszeichnen.

Weise Frauen⁷, die durch ihr diplomatisches Geschick und ihre realistische Einschätzung politischer Zusammenhänge die Geschicke der Gemeinschaft lenken, finden sich in Israel zu allen Zeiten. Abigajil (1 Sam 24) und die Frau aus Abel-Bet-Maacha (2 Sam 20,14-22) verhindern durch ihr Verhandlungsgeschick Auseinandersetzungen mit Waffengewalt. Der weisen Frau aus Tekoa gelingt es, von David die Aufhebung der Exilierung seines Sohnes Absalom zu erreichen (2 Sam 14), was sich in der Thronfolgeerzählung als hochpolitische Weichenstellung erweist. Aber nicht nur »weise Frauen«, die offensichtlich das gesellschaftliche Ansehen von informellen Amtsträgerinnen genossen, machen Politik. Indem Frauen die Kriegleistungen der heimkehrenden Männer bewerten, drücken sie unverblümt die Volksmeinung aus. Etwa jene Frauen, die dem jungen David zujubeln und damit gleichzeitig die Verdienste des regierenden Königs schmälern (vgl. 1 Sam 18,7ff.). Sie stellen die Weichen für die künftige Regentschaft Davids.

In der königskritischen Tradition steht auch Rizpa, die Nebenfrau des getöteten Königs Saul, eine »Frau in Schwarz«: Sie nimmt die von David tolerierte Hinrichtung der sieben Männer aus dem Hause Sauls durch die Gibeoniter nicht widerspruchslos hin. Tag und Nacht wacht sie über die nicht bestatteten Leichen. Durch ihren Protest kann sie die Toten zwar nicht mehr lebendig machen; sie erreicht jedoch die gemeinsame Bestattung aller Toten aus dem Hause Sauls (vgl. 2 Sam 21,1-14).

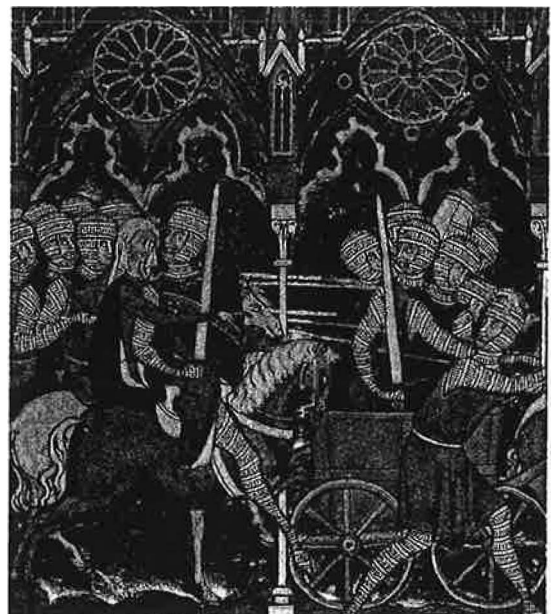
Die Anfänge der Geschichtsepochen des Volkes Israel sind also nicht wie in der Tradition des Abendlandes nur als Herrscher- und Herrengeschichte geschrieben, sondern zum wesentlichen Teil als Frauengeschichte!

3. Frauen in (fast) allen politischen Führungspositionen

Aus den Texten des Ersten Testaments sind Frauen in beinahe allen Amtsbereichen und Führungspositionen zu belegen. Da die Geschichte Israels in ihren Anfängen als Familiengeschichte geschrieben wird, ist in den Erzählern-Erzählungen von Ämtern keine Rede. Die Familie war zu allen Zeiten die kleinste soziale Einheit, die eigenständiges Überleben ermöglichte. Ämter und Funktionen sind dort notwendig, wo ein größerer sozialer Verband vorhanden ist, in dem die Notwendigkeit der Differenzierung, der Aufgabenteilung, gegeben ist. Israel wird nach seiner Geschichtsdarstellung in Ägypten zu einem großen Volk. Ab dort sind auch politische Leitungsfunktionen belegt. Die ersten, die diese übernehmen, sind ein Mann und eine Frau, Mose und Mirjam, zusammen mit Aaron. Wenngleich bei Mirjam eine mit Mose vergleichbare Berufung fehlt, ist sie es, die den Exodus, samt seinem Höhepunkt der Rettung am Schilfmeer, theologisch deutet und in hymnische Theologie gießt. Mirjams Lied in Ex 15,20f. steht zwar versteckt hinter dem viel ausführlicheren Lobpreis, der Mose in den Mund gelegt wird, ist aber älter als jener. Den Wettstreit des Ruhmes dieser beiden Führungspersonalitäten des Exodus, den spätere Generationen ausgefochten haben, spiegelt die tendenziöse Geschichte aus Num 12 wider: Mirjam behauptet zusammen mit Aaron ihre hervorragende Stellung gegenüber Mose und wird dafür bestraft. Aaron, der den Ausschließlichkeitsanspruch mosaischer Autorität ebenso kritisch befragt, geht straflos aus. Die Geschichte zeigt anschaulich, wie versucht wurde, Frauen aus ihren prominenten Positionen in der Geschichte hinauszuschreiben. Sie zeigt aber ebenso plastisch, welche bedeutende Stellung Mirjam in der Tradition gehabt haben muß, um dies überhaupt nötig zu machen.

Auch die nächste Epoche der Geschichte Israels, die Richterzeit, wird wesentlich von einer Frauenpersönlichkeit geprägt. Debora wird sowohl als Richterin im Sinne der Rechtsprechung

(Ri 4,5) als auch als Heerführerin im Sinne ihrer männlichen Richterkollegen gezeichnet. Ihr gelingt es erstmals, die Siedlungsgebiete Galiläas mit jenen im Bergland Samarias zu vereinigen und die in der fruchtbaren Jesreelebene sitzenden Kanaanäer zu besiegen. Der Krieger Barak, den sie sich zur Durchführung des Feldzuges beruft, ist nicht bereit, alleine in die Schlacht zu ziehen. Debora muß mitkommen. Und sie verhilft den Israeliten zu einem Sieg durch ihren Gott JHWH. Jaël, eine Keniterin, die in der Nähe des Schlachtfeldes ihr Zelt aufgeschlagen hat, vollendet den Sieg, indem sie den fliehenden feindlichen Heerführer Sisera mit List ermordet. Der Ruhm des Sieges gebührt JHWH, dem die beiden Frauen mit ihrer taktischen Kriegsführung besser dienten als die schlecht ausgerüsteten Krieger Israels. Auch Debora blieb in späteren Generationen das gezielte Vergessen nicht erspart: 1 Sam 12,11 und Hebr 11,32 loben nur mehr die Tat des ängstlichen Barak.



Debora zieht mit Barak gegen Sisera. Psalter des hl. Ludwig (13. Jh.). Paris, Bibliothèque Nationale.

4. Frauen in Kult und Prophetie

Obwohl kein Prophetenbuch unter dem Namen einer Frau überliefert ist, ist Prophetie durchaus nicht nur unter Männern zu finden. Die beiden großen Gestalten der frühen Volksgeschichte, Mirjam und Debora, werden als Prophetinnen bezeichnet. Wie bei großen Männern, denen ebenfalls in der Spätzeit der Ehrentitel »Prophet« verliehen wird (vgl. etwa Abraham in Gen 20,7), läßt diese Bezeichnung nicht unmittelbar auf spezifisch prophetische Aktivitäten schließen, sondern vielmehr auf Leitungsfunktionen im Namen JHWHs. Mirjam und Debora entsprechen hierin ihren männlichen Kollegen Mose und Samuel.

Einen Gottesentscheid fällt die Prophetin Hulda, die zur Zeit Jeremias in Jerusalem wirkt. An sie wenden sich die hohen Beamten, um das im Tempel gefundene Gesetzbuch bewerten zu lassen. Indem Hulda feststellt, daß das Buch »Wort Gottes« sei, »kanonisiert« hier eine Frau erstmals einen »Bibeltext« (2 Kön 22,3ff.). Auch die Frau, mit der Jesaja in göttlichem Auftrag ein Kind zeugen soll, wird als Prophetin bezeichnet (Jes 8,3). Über ihre Aktivität ist allerdings nichts weiteres überliefert. In Opposition zu Nehemia führt die Prophetin Noadja eine prophetische Gruppe an (vgl. Neh 6,14). Daß es im Umkreis großer Prophetengestalten nicht nur Jünger, sondern auch Jüngerinnen gab, darauf läßt etwa die Frau aus Schunem schließen (vgl. 2 Kön 4,8 ff.). Sie versorgt Elischa nicht nur mit Kost und Quartier, sondern ist offensichtlich an Feiertagen mit ihm und seinem Gefolge unterwegs (vgl. 4,23). Wenn man das deuteronomische »Prophetengesetz« (Dtn 18,9ff.) mit seiner negativen Abgrenzung des Phänomens der Prophetie ernstnimmt, so kann angenommen werden, daß bis zu dessen Formulierung mantische und nekromantische Praktiken unter Prophetie gereiht wurden. Unter diesem Blickwinkel ist auch die Totenbeschwörerin von En Dor (1 Sam 28) als Prophetin zu sehen. Als solche hat sie die Macht, den größten Propheten ihrer Zeit, Samuel, für Saul aus dem Totenreich heraufsteigen zu lassen. Ihre Beschwörungs-

kunst wird freilich im deuteronomistischen Geschichtswerk als illegitim gezeichnet. Sie wird allerdings erst aktiv, als Saul bereit ist, bei JHWH zu schwören (V10). Das bedeutet, daß die Frau von En Dor ihre Tätigkeit nicht außerhalb, sondern innerhalb des JHWH-Kultes situiert versteht.

Auf Leitungsfunktionen von Frauen im JHWH-Kult verweist das Erste Testament sehr selten. Ob dieser Befund der gelebten Realität in der langen Geschichte entspricht, ist fraglich⁸. Das schlachtopfernde Priestertum ist in Israel offensichtlich Männern vorbehalten. In Ex 38,8 und 1 Sam 2,22 wird der Dienst von Frauen am Eingang des Offenbarungszeltes mit derselben Vokabel wie der Levitendienst beschrieben (vgl. Num 4,23; 8,24). Wenn Leviten als Kultdiener gesehen werden, Frauen jedoch im selben Dienst als Putzfrauen⁹, so läßt sich über derlei Exegese nur staunen.

5. Gewalt gegen Frauen:

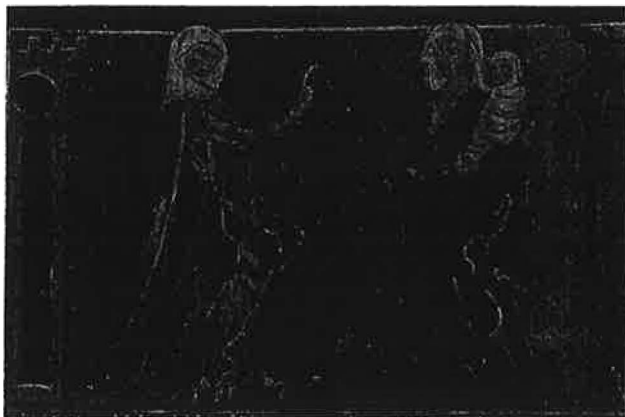
Der Schrei der Opfer bleibt hörbar

Jegliche gesellschaftliche Gewalt gegen Unterdrückte, Außenseiter, Fremde und Diskriminierte ist Gewalt gegen Frauen, da die Schwächsten all dieser Gruppen in patriarchal-hierarchischer Gesellschaftsordnung bis auf den heutigen Tag Frauen sind. Aber Frauen sind zusätzlich unterdrückt, diskriminiert und an Leib und Leben bedroht aufgrund der Verfaßtheit ihrer Sexualität und ihrer Fähigkeit, Leben zur Welt zu bringen. Dort, wo die Bibel eindeutig Gewalt gegen Frauen thematisiert, ist sexuelle Gewalt gemeint. Bei allen übrigen Phänomenen der Gewalt sind Frauen »mitgemeint« – sprachlich zwar unsichtbar – oder durch die Übersetzungen erst unsichtbar gemacht –, betroffen aber umso deutlicher!

Das Erste Testament erzählt Geschichten, in denen Frauen Opfer brutaler sexueller Gewalt werden. Die grausamste des gesamten Alten Testaments ist wohl jene von Ri 19f. Ein Levit begeht einen Notwehrexzeß. Um sich selber vor Übergriffen zu schützen, gibt er den Männern Gibeas seine Nebenfrau preis, obwohl er von deren For-

derungen weiß, daß sie Sexualität als Mittel des Terrors einsetzen wollen. Er stößt die Frau, obwohl der Pöbel nach ihm selber verlangt, in die dunkle Nacht hinaus und verschließt die Tür. Die Frau wird bis in den frühen Morgen brutal vergewaltigt und findet nur mehr die Kraft, sich bis zur Türschwelle zu schleppen. Der Levit hat jedoch auch bei Tag kein Erbarmen mit der geschundenen Frau. Im Erzählfortgang (Ri 19,29f; vgl. 20,5f.) ist es nicht eindeutig, ob sie bereits tot ist oder ihr Mann sie erst ermordet.¹⁰ Der Gott Israels ist in dieser entsetzlichen Geschichte abwesend. Er rettet die Frau nicht aus den Händen ihrer Peiniger – eine Erfahrung, die Vergewaltigungsopfer bis heute machen ...

Auch der Tochter Leas und Jakobs, Dina, wird Gewalt angetan (vgl. Gen 34). Die Genesis erzählt den seltenen Fall, daß der Gewalttäter sich nach seiner Tat in die junge Frau verliebt und jegliche Bedingung anzunehmen bereit ist, um sie zur Frau zu bekommen. Die trügerischen Brüder Dinas, die die Heiratsverhandlungen führen, sinnen jedoch ausschließlich auf Rache für die geschändete Familienehre, nicht auf das Wohlergehen der Schwester. Der Wille Dinas zählt nicht; sie wird nicht gefragt und damit noch einmal Opfer männlicher Willkür.



3 Sara verstößt Hagar. Weltchronik des Rudolf von Ems (1. Hälfte 13. Jh.).

In Israel sah man klar, was in unserem Kulturkreis lange Zeit verdrängt war und nun Statistiken immer deutlicher zu Tage fördern: Sexuelle Gewalt geschieht zum nicht geringen Teil in der eigenen Familie. Der Davidssohn Amnon vergewaltigt seine Schwester Tamar (2 Sam 13). Sie versucht mit überlegten Argumenten, ihn von der Tat abzuhalten, bewahrt ihren kühlen Kopf jedoch vergebens. Ihren Hilfeschrei kann niemand hören (vgl. Dtn 22,23ff.), da der Königssohn alle aus dem Haus geschickt hat. Tamar ist jedoch nicht bereit, zur Gewalttat zu schweigen und diese zu vertuschen. Sogar am Königshof geschieht derartiges Unrecht! Wenn die Erzelternerzählungen gleich dreimal von der Preisgabe der Ahnfrau erzählen (Gen 12,10ff.; 20; 26,1-11), so deutet dies auf ein konstantes gesellschaftliches Problem in der Geschichte Israels hin: Die Väter geben ihre Frauen nicht in realer Bedrohung, sondern aus Angst vor derselben preis. Ein fremder Machthaber könnte, um an die Frauen heranzukommen, die Ehemänner töten. So geben die Patriarchen ihre Frauen als Schwestern aus, um sie sexuell für andere Männer verfügbar zu machen. Sara und Rebekka werden jedoch von ihrem Gott gerettet. Die Preisgabe-Erzählungen thematisieren so die gesellschaftlichen Probleme des mangelnden Schutzes von Frauen und der Willkür der Ehemänner. JHWH ergreift eindeutig die Partei der Ehefrauen und rettet sie.

In der Hagar-Erzählung von Gen 16 wird gesellschaftlich legitimierte Ausbeutung weiblicher Sexualität und Reproduktionsfähigkeit thematisiert – ein Problemfeld, das in der gegenwärtigen Diskussion um Leihmütter ebenso präsent ist. Die unfruchtbare Sara greift, wie auch Rahel und Lea (vgl. Gen 30,1ff.), zu der im Alten Orient vielfach belegten Rechtsinstitution des stellvertretenden Gebärens der Sklavin für die Hauptfrau. Als Hagar von Abraham schwanger wird, ist Sara jedoch nicht bereit, den geänderten Status der Sklavin zu akzeptieren. Die Herrin greift zum Disziplinierungsmittel der Unterdrückung, welche Hagar nicht bereit ist zu ertragen. Die Sklavin

flieht. Das Gotteswort, das ihr ein Bote übermittelt, heißt ihre Emanzipation aus der Sklaverei gut¹¹.

Solche Erzählungen haben dem Alten Testament nicht den Ruf eingetragen, daß es realistisch, sondern daß es grausam sei. Über sexuelle Gewalt redet man gerade in moralüberfrachteten religiösen Kontexten nicht gerne. Man schweigt sie tot und begeht an den geschundenen Frauen ein weiteres Unrecht, indem das Leid der Opfer ignoriert und ihr Schrei – und damit die Anklage der Täter sowie die Benennung des Verbrechens – zum Verstummen gebracht wird. Indem Israel in seiner Bibel solche Geschichten überliefert, widersteht es der Versuchung, seine Geschichte als Heiligenlegende zu schreiben, in der etwaiges Unrecht immer vor der Bekehrung geschieht und nachher alles strahlend sauber ist. Israel weiß um die Gebrochenheit des menschlichen Daseins – nicht vor allem Glauben, sonder *in* allem Glauben und *neben* allem Glauben.

II. Was sagt das Alte Testament den Frauen?

Die Bibel wurde durch Jahrhunderte immer wieder als Legitimationsurkunde der Frauenunterdrückung verwendet. Jene biblischen Geschichten, die die androzentrisch definierten Geschlechterstereotypen verfestigen, wurden den Frauen als Erbauungsliteratur nahegebracht, um ihnen ihren untergeordneten Status als gottgegebene Weltordnung schmackhaft zu machen. Geschichten von selbstbestimmenden Frauen in Führungspositionen gehörten (und gehören heute?) nicht zu den Lehrerzählungen für brave Kirchenbesucherinnen. Theologen und Seelsorger haben durch diese tendenziöse Verwendung der Bibel den Frauen das volle Menschsein verweigert. Gleichzeitig aber haben Frauen die Bibel immer auch als Legitimationsurkunde ihrer Befreiung gelesen, weil sie die Rettungsgeschichten des Gottes Israels ernst genommen haben. Die Hebräische Bibel zeichnet auf weite Strecken keine utopische,

sondern eine realistische Sichtweise menschlichen Daseins. Sie beschreibt glückendes und mißlingendes, befreites und unterdrücktes Leben und tabuisiert keinen Bereich menschlicher Realität. Indem sie Unterdrückung und Gewalt gegen Frauen thematisiert, holt sie diese bis heute fortbestehenden Phänomene, welche auch die Bibel nicht immer in der angebrachten Eindeutigkeit disqualifiziert, zumindest aus der Grauzone der Verdrängung.

Daß von dem einen und einzigen Gott immer in grammatikalisch männlicher Form gesprochen wird, selbst wenn die Taten des EINEN mit weiblichen Metaphern beschrieben werden (vgl. Num 11,10ff.; Jes 66,10ff.), erschwert die Verankerung des Weiblichen im Symbolischen und mindert das Weibliche gegenüber dem Männlichen. Und dies der klaren göttlichen Anordnung zum Trotz, daß JHWH kein Bild von sich duldet: An erster Stelle in der Ausfaltung des Bilderverbotes in Dtn 4,16ff. wird das männliche Abbild verboten. Aber nicht nur das ikonographische Bild engt den EINEN ein, sondern auch die sprachlichen Bilder, die vorwiegend männlich geprägten Metaphern, ja das gesamte theologische Denken in Geschlechterdualismen, das das Weibliche auf der dem Göttlichen abgewandten Seite verortet.

Die Bibel bietet – wie in vielen Fragen – auch in Frauenfragen keine eindeutigen Antworten. Wortwörtlich-fundamentalistische Auslegung der unterschiedlichen Aussagen über Frauen führt daher in ein unlösbares Dilemma. Der Gott des Exodus, des Auszugs aus der Sklaverei, ist jedoch der Garant dafür, daß er Unterdrückung nicht gutheißt, auch nicht die Unterdrückung von Frauen. Wenn Gerechtigkeit das göttliche Maß für die Menschen ist, so gilt dies auch für Frauen – nicht nur im individuellen Bereich, sondern auch in der gesellschaftspolitischen und kulturellen Ordnung des Zusammenlebens.