

§ 22 Verhältnis der Geschlechter

Irmtraud Fischer, Graz

Bis in unsere heutige Zeit war das Geschlecht jenes einzige Merkmal, das bereits bei der Geburt eines Menschen urkundlich festgelegt wird. Wenn man heute in manchen Gesellschaften aufgrund von Fehlzuschreibungen diesbezüglich mehr Vorsicht walten lässt, ist das neuerer medizinischer und psychologischer Forschung zu verdanken, nicht einem konzeptionellen Neuansatz zum Verständnis von »Geschlecht«.

Simone de Beauvoir hat Mitte des vorigen Jahrhunderts den berühmt gewordenen Satz geprägt: »Man kommt nicht als Frau zur Welt, man wird es!«¹ Dasselbe würde man heute in Zeiten der LGBTIQ*-Studies² auch über »den Mann« sagen: Was ein Mann oder eine Frau ist, hängt nicht nur von biologischen Gegebenheiten ab, sondern legen Gesellschaften unterschiedlich fest. Religionen haben die Vorstellungen über Geschlechtscharaktere und Geschlechterrollen immer entscheidend mitgeprägt. Bis heute sind daher religiöse Gruppierungen, insbesondere konservative, gerade auch innerhalb der großen Weltreligionen ein Hort der Geschlechterstereotypen und vertreten häufig ein durch patriarchale Macht- und Abhängigkeitsverhältnisse geprägtes dichotomes Verständnis der Geschlechter. Da die in der Hebräischen Bibel widergespiegelten Geschlechterverhältnisse zwei große Weltreligionen entscheidend geprägt und eine dritte massiv beeinflusst haben, bedarf es großer Sorgfalt, die Texte zu erforschen, um nicht Aussagen und Sichtweisen der Bibel und ihre spätere Rezeption zu vermischen.

1. Schöpfungstexte: Der Mensch ist zweigeschlechtlich

Ein prinzipielles Verständnis vom Menschen reflektiert die Hebräische Bibel in den Welt erzeugenden Erzählungen³ der sogenannten Urgeschichte. Das vorhellenistische Judentum erzählt, wo das spätere, durch das Griechentum beeinflusste, theoretisiert

1 Beauvoir, *Geschlecht*, 265.

2 Unter diesem Siegel (lesbian, gay, bi-, trans- und intersexuell, queer) sind in der derzeitigen Genderdiskussion alle möglichen Geschlechtsidentitäten und sexuellen Orientierungen zusammengefasst.

3 Die Bezeichnung »Weisen der Welterzeugung« hat der Philosoph Goodman, *Welterzeugung* (Originalausgabe: *Ways of Worldmaking* [Harvester studies in philosophy 5], Indianapolis 1978/1992), geprägt. In der Literaturwissenschaft des deutschen Sprachraums hat Nünning, *Welterzeugung*, diesen Ansatz bekannt gemacht.

und argumentiert. Die Erzählungen von Gen 1–9/11 fassen narrativ in Texte, was für alle Menschen gültig ist, was für die gesamte Welt und die eine, kreative Gottheit gilt.

a) Die von Gott erschaffene Geschlechterordnung

In beiden Texten⁴, die die Menschenschöpfung thematisieren, ist der Mensch letztendlich zweigeschlechtlich und heterosexuell erschaffen. Anders kann der altorientalische Mensch, für den Fruchtbarkeit in allen Bereichen ein Segen (vgl. Dtn 28,3–12) und Kinderlosigkeit eine existentielle Bedrängnis war, Sexualität offenkundig nicht denken.

Der erste Schöpfungstext in Gen 1,1–2,4a sieht den Menschen zweifellos als Krone der sorgsam komponierten Schöpfung. Seine Erschaffung ist nicht nur durch eine im Plural formulierte Selbstaufforderung der Gottheit hervorgehoben, sondern auch dadurch, dass dieses Schöpfungswerk vom sechsten Tag nach dem Bild der Gottheit, »uns ähnlich«, geschaffen werden soll (V. 26). Der Mensch wird sodann »männlich und weiblich« erschaffen (V. 27). Der hebräische Text spricht nicht von »Mann und Frau«, womit ja die soziale Zuschreibung der freien Menschen, auch in Abgrenzung zu Sklaverei, verbunden wäre, sondern gibt ausschließlich die biologische Geschlechterdifferenz, wie sie auch bei Tieren zu finden ist, als gottgewollt an. Für unsere Fragestellung auf den Punkt gebracht, könnte man sagen: Gott schafft *sex* und nicht *gender*. Für den einen Teil des Schöpfungsauftrags an den Menschen (V. 28), »Seid fruchtbar und vermehrt euch!«, ist die biologische Geschlechterdifferenz die notwendige Voraussetzung. Für den zweiten Teil, den Herrschaftsauftrag über die gesamte Schöpfung, ist der Mensch aufgrund der Gottebenbildlichkeit befähigt.

Der unmittelbar anschließende zweite Schöpfungstext geht mit der Erschaffung des Menschen, *'ādām*, aus der Ackererde vorerst von einer geschlechtlichen Undifferenziertheit aus (Gen 2,7). Die Frau wird in einem zusätzlichen Schöpfungsakt quasi als Heilmittel gegen die Einsamkeit erschaffen. Erst im gegengeschlechtlichen Gegenüber nimmt der paradiesische Mensch sich als Mann und Frau wahr. In diesem Schöpfungstext zielt das Geschlechterverhältnis jedoch nicht auf Reproduktion, sondern auf die Gemeinschaft des Lebens, die gegenseitige Unterstützung. Denn die »Hilfe« (*'esær* Gen 2,18.20), die dem Menschen entspricht,⁵ weist nicht – wie in der Auslegungsgeschichte allzu oft gedeutet – auf einen »Hilfsmenschen« hin, der jene Dinge übernimmt, die der als »Mensch an sich« gedachte Mann nicht übernehmen will. »Hilfe« ist an anderer Stelle der Bibel dem Menschen Gott allein (Ps 30,11; 54,6; 72,12 u. ö.). Wenn daher in Gen 2 die Geschlechter einander zur »Hilfe« erschaffen werden, bedeutet dies ebenso Adäquatheit und Gleichheit wie in Gen 1, denn mit dem Ausdruck »Bein von meinem Bein und Fleisch von meinem Fleisch« in 2,23 (vgl. Gen 29,14) und der sog. Volksetymologie, die die hebräischen Bezeichnungen für »Mann« und »Frau« vom selben Wortstamm ableiten will, wird gerade nicht eine

4 Siehe zu diesem Abschnitt Fischer, *Egalitär entworfen – hierarchisch gelebt*.

5 Vgl. zum Folgenden auch Vogels, *It Is not Good*.

Unterordnung ausgedrückt. Zudem wird der Lebensgemeinschaft der Geschlechter ein derart hoher Wert zugesprochen, dass (entgegen der herkömmlichen Eheform, die im Haus des Mannes gelebt wird) nach 2,24 der Mann für die Gemeinschaft mit seiner Frau »Vater und Mutter verlässt«, um mit ihr in der sexuellen Vereinigung wiederum eins zu werden (»sie werden zu einem Fleisch«). Die Erzählung, die von ihrer Handlungsabfolge natürlich keine Eltern von Adam (nun als Bezeichnung für den Mann bzw. Eigenname verwendet) kennt, weist mit dieser Formulierung nicht auf etwaige matriachale Reste in der Kultur Alt-Israels hin, sondern setzt damit die Vorrangigkeit der Geschlechterbeziehung vor jener zur Herkunftsfamilie fest.

b) Das vom Menschen gemachte Geschlechterverhältnis

Die immer wieder als Versuchungs- oder Sündenfallgeschichte gedeutete Fortsetzung der Paradieserzählung ist als Ätiologie zu lesen, die erklärt, warum der Mensch trotz sehr guter Schöpfung außerhalb des Gottesgartens in harten Lebensumständen sein Leben fristen muss. In Gen 3 ist es die Frau, die theologisch argumentiert, während der Mann bloß fraglos nimmt und isst. Sie ist im biblischen Text also nicht – wie spätere christliche Auslegungsgeschichte⁶ es will – die schwache Verführerin, die vorher selber der Versuchung erlegen ist, während er, der starke Mann, dieser sicher widerstanden hätte. Aber freilich wird durch den Akt des gemeinsamen Essens das einander »zur-Hilfe-Sein« desavouiert, da das göttliche Gebot übertreten wurde. Die Schuld des Menschen wird aber erst dadurch wirklich manifest, dass er nicht zu ihr steht und sie bekennt, sondern sie abzuschieben versucht: der Mann auf die Frau, die Gott ihm doch gegeben habe, die Frau auf die Schlange (V. 11–13). Die Strafsprüche ergehen sodann in umgekehrter Reihenfolge wie die göttlichen Rechenschaftsforderungen, wobei zwar die Schlange (V. 14), nicht aber das Menschenpaar verflucht wird. Im Strafspruch über die Frau stellt Gott vorerst fest, dass sie unter Mühen Kinder gebären wird. Dies ist insofern beachtenswert, da auf das Essen vom Baum der Erkenntnis ja der Tod als Strafe stand (Gen 2,16; vgl. 3,1–4), nun aber als Folge davon die Weitergabe des Lebens durch die Frau betont wird. Bereits in 3,15 war von »ihrem Samen« (*zar'āh*)⁷ die Rede, in V. 20 wird die Frau *Chawwah*, »Leben«, genannt, da sie zur Mutter »aller Lebenden« (*kol-chaj*) werden wird.

In der Gottesrede des Strafspruchs über die Frau findet sodann ein Subjektwechsel statt. Das Geschlechterverhältnis wird sowohl aus dem Blickwinkel der Frau als auch aus jenem des Mannes beschrieben: »Nach deinem Mann wird dein Verlangen sein, er aber wird über dich herrschen!« (V. 16) Das Begehren der Frau wird durch die Herrschaft des Mannes über sie beantwortet. In die paradiesische Egalität bricht die Unter- und Überordnung herein – dies beschreibt trefflich das Geschlechterverhältnis patriarchaler altorientalischer Ehen. Nach biblischer Darstellung ist ein solch unsym-

6 Zu den Auslegungen der Schöpfungstexte, die grundlegend für die christliche Anthropologie wurden, siehe Børresen/Prinzivalli, *Christliche Autoren der Antike*.

7 Diese Vokabel verweist häufig auf eine Genealogiegründung und findet sich entsprechend selten bei einer Frau: vgl. Gen 24,60; Rut 4,11.

metrisches Geschlechterverhältnis von Menschen gemacht und war von Gott ursprünglich so nicht vorgesehen.

2. Die Ungleichheit der Geschlechter in und vor dem Recht

Von der Bibel eine Gleichberechtigung der Geschlechter vor und im Gesetz erwarten zu wollen, ist ein anachronistisches Unternehmen, da diese auch in westlichen Demokratien erst im Laufe des letzten halben Jahrhunderts erreicht wurde und – wie alle Statistiken zeigen – der gleiche Zugang zu Macht und Ressourcen bis heute nur auf dem Papier besteht.

a) Patriarchale Ehe⁸

Beschreibt die Welt erzeugende Paradieserzählung die Geschlechterrelation in der von Gott gewollten Schöpfung als füreinander da Sein und sieht die Zweierbeziehung als primären Lebenskontext, so ist die vom Menschen gemachte und verursachte Ordnung durch die Dominanz des Mannes geprägt. Die *patriarchale Verfasstheit der Gesellschaft* bedeutet aber freilich nicht, dass alle Männer über alle Frauen »herrschen«, sondern innerhalb derselben sozialen Schicht stehen jeweils Frauen unter den dazugehörigen Männern, den Vätern, Brüdern oder Ehegatten. Jeweils der Erstgeborene leitet und vertritt die Familie in der sozialen Gemeinschaft, was bedeutet, dass sich auch alle jüngeren Brüder unter seiner »Herrschaft« befinden.

Auch wenn als Regel die *Einehe* vorauszusetzen ist, gibt es in Alt-Israel wie im gesamten (Alten) Orient die Möglichkeit der *Mehrehe*, genauer gesagt der Polygynie. Ein Mann konnte mehrere Ehe- oder auch Nebenfrauen gleichzeitig haben, während von der Frau in Zeiten eines mangelnden Vaterschaftstests absolute sexuelle Treue erwartet wurde. Da das gesamte *Erbe nach der männlichen Linie vererbt* wurde, wollte man sicher sein, dass die leiblichen Kinder die Nachfolge antraten.

Die Lebenserwartung war aufgrund von Krankheiten, Kriegen, Mangelernährung und fehlender Gesundheitsvorsorge niedrig, weswegen Ehen sehr früh, bald nach der Geschlechtsreife, geschlossen wurden. Im Normalfall wurden *Ehen* von den Eltern der Brautleute *arrangiert*. Die sogenannte »Kreuzcousine«, die Tochter des Bruders der Mutter (sowohl Rebekka als auch Rahel und Lea sind für ihre Männer Isaak bzw. Jakob Kreuzcousinen), galt als ideale Ehefrau bei endogamer *Eheschließung innerhalb der eigenen Sippe*. Für eine reguläre Ehe war eine Brautgabe, der sog. *Brautpreis*, vorgesehen, der mit der Verlobung ausgehandelt und spätestens bei der Eheschließung übergeben wurde. Da normalerweise die Braut ihr eigenes Elternhaus mit der Hochzeit verlässt, verliert ihre Familie eine Arbeitskraft, die wohl durch den Brautpreis kompensiert wurde. Dennoch kann nicht von einer »Kaufehe« gesprochen werden, zumal der Status von Frauen in Gesellschaften mit Mitgifttradition meist wesentlich

⁸ Siehe zum Folgenden Fischer, Erzeltern Israels, 78–116; Dies., Gottesstreiterinnen; sowie Westbrook, Property and the Family.

geringer ist, da in ihnen dafür bezahlt werden muss, um Frauen »an den Mann zu bringen«.

Rechtstexte, die nähere Auskunft über die *Modalitäten um die Heirat* geben könnten, finden sich im AT nicht. Derlei Dinge sind offenkundig durch Sitte und Brauch geregelt. Nur dort, wo es Konflikte gibt, finden wir entsprechende Rechtstexte, wie etwa zum Problembereich der mangelnden Jungfräulichkeit bei der Eheschließung (Dtn 22,13–21.23–29). Aus einigen Erzählungen lassen sich aber Einzelzüge zeigen, die auf mögliche Regelungen schließen lassen. So belegen die Erzählungen um Jakob und seine Frauen (Gen 29–31), dass etwa der Brautpreis nicht nur durch Güter, Edelmetalle oder Geld entrichtet wurde (vgl. Gen 24,22.47.53), sondern auch durch den Gegenwert der Arbeitskraft geleistet werden konnte (Gen 29,18–30). Gleichzeitig bekommen die beiden Töchter Labans auch Hochzeitsgeschenke von ihrer Familie, wie die Notiz um die beiden Sklavinnen Bilha und Silpa erweist (Gen 29,24.29). Der später im Judentum allgemein übliche *Heiratsvertrag (Ketuba)* muss, wenn die Töchter das Haus nicht sofort verlassen, offenkundig nicht bei der Heirat abgeschlossen werden, sondern erst, wenn sie mit ihrem Mann in dessen Haus ziehen: Laban schließt diesen Vertrag mit Jakob erst nach zwanzig Jahren beim Abschied von den Töchtern (Gen 31,49f.).

Aus der virilokalen *Eheform, die im Haus des Mannes gelebt wird*, entwickelt sich in Gesellschaften, in denen Kinder die einzige Absicherung in Krankheit und Alter darstellen, das in vielen biblischen Texten hervortretende Verlangen nach männlichen Nachkommen: Nur Söhne zählen für die Altersvorsorge der Eltern, Töchter verlassen ja mit der Eheschließung das Haus und versorgen die Eltern des Ehemannes. Söhne zu haben ist daher nicht nur für Männer eine Garantie der Weiterführung der genealogischen Linie (vgl. die Klage Abrahams wegen Kinderlosigkeit Gen 15,2), sondern bedeutet insbesondere für Frauen, die aufgrund der Erbregelung bei ihren Herkunftsfamilien leer ausgehen, soziale Sicherheit. Da sie ihren gewohnten Kontext und den Zusammenhalt der Sippe verlassen müssen, der Mann jedoch im angestammten Umfeld verbleiben kann, bewirkt dies eine Schwächung der Position der Frau. Ehen, die im Elternhaus der Frau gelebt werden, sind in biblischen Texten samt und sonders als irregulär beschrieben: Jakob ist auf der Flucht vor seinem Bruder (Gen 27,41–45; 28,10–22) und bleibt daher bei Laban, dem Vater seiner Frauen (Gen 29,1–32,1); ähnlich ist dies bei Mose, der in Midian bei seinem priesterlichen Schwiegervater lebt, da er aus Ägypten fliehen musste (Ex 2,15–22). Dass David als Schwiegersohn des Königs mit seiner Frau Michal im Palast lebt, erklärt sich einerseits aus dem herrschaftlichen Milieu und andererseits aus der Geschichte um die Eheschließung: Die Königstochter wurde als Preis für militärische Tapferkeit in die Ehe gegeben (1Sam 18,17–29).

Kinder sind, mit Ausnahme von solchen, die aus einem Ehebruch stammen (vgl. Sap 3,16), immer ein Segen. Das bedeutet jedoch keinesfalls, dass Frauen quasi als »Gebärmaschinen« gesehen wurden. Wenn man berechtigt annehmen könnte, dass Erzählungen gelebte Wirklichkeit reflektieren, dann könnte man von den Familienerzählungen der Genesis auf die *Geburtenraten* des ersten vorchristlichen Jahrtausends Rückschlüsse ziehen. Einzig und allein Lea fällt mit ihren sechs Geburten völlig aus dem Rahmen; alle anderen Ahnfrauen gebären ein (Sara, Hagar) bis zwei Kinder

(Rebekka, Rahel, Silpa, Bilha, Tamar), selten noch drei (Eva, Bat Schua) – eine Fruchtbarkeitsrate, die der in den heutigen westlichen Gesellschaften entspricht.

Der Tod des Ehemannes bedeutet für eine Frau einen gravierenden Einschnitt. Vor allem wenn die Kinder noch nicht erwachsen sind, sind für die ärmere Bevölkerungsschicht damit nicht nur wirtschaftliche Probleme verbunden, sondern auch häufig jene der mangelnden Rechtsvertretung. Frauen sind dann im Überlebenskampf auf sich allein gestellt. Arme, Witwen und Waisen stehen daher unter dem besonderen Schutz Jhwhs (Ex 22,22; Dtn 10,18; 24,17 u. ö.). Reiche Witwen hingegen erlangten völlige Unabhängigkeit, insbesondere dann, wenn der Verblichene keine Brüder hatte. Judit mag hier als Beispiel gelten (Jud 8,1–8): Sie ist ökonomisch sehr gut gestellt, wird im Volk hoch geachtet und denkt nicht daran, ihre unabhängige Stellung durch eine neuerliche Heirat zu verlieren (Jud 16,22).

Eine Sonderform der impliziten Witwenversorgung stellt offenkundig das sogenannte *Levirat* dar.⁹ Dtn 25,5–10 sieht beim Tod eines bislang kinderlos gebliebenen Erstgeborenen vor, dass sein Bruder mit seiner Witwe einen Sohn zeugen soll, der bei Erreichen des Erwachsenenalters sodann in die Rechte seines verstorbenen Vaters eintritt. Rechtsbegünstigter ist nach dem Rechtstext der Verstorbene, dem der Rechtstitel auf den Erbteil im Land erhalten bleibt. In den beiden anderen Texten der Hebräischen Bibel, die vom Levirat handeln, stehen Frauen im Zentrum der Erzählung. Das Levirat deuten sie zu ihren Gunsten als Witwenversorgung: In der Erzählung von Gen 38 gibt Juda nach dem Tod seines Erstgeborenen dessen Witwe Tamar seinem Zweitgeborenen Onan. Da dieser ihr allerdings die Nachkommenschaft gezielt verweigert, lässt Gott ihn sterben (V. 6–10). Juda entlässt daraufhin seine Schwiegertochter nicht aus dem Levirat, ist aber nicht bereit, sie weiterhin im eigenen Haus zu versorgen und hat auch nicht die Absicht, ihr seinen dritten Sohn zu geben (V. 11.14). Dadurch begeht er nicht nur ökonomisch Unrecht an ihr, sondern schließt sie zudem von der Möglichkeit einer weiteren Eheschließung außerhalb der Familie Judas aus. Tamar findet sich mit einem derartigen Schicksal eines dürren Asts des Stammbaums nicht ab und holt sich schließlich das von Juda, was er ihr zu Unrecht verweigert hat: Nachkommenschaft und damit eigenständige Versorgung.

Im zweiten Erzähltext, im Buch Rut, wird das Levirat gänzlich zugunsten von Frauen gesehen: Die beiden Frauen negieren den Androzentrismus des Rechtstextes zweimal: Noomi führt in Rut 1,11–13 aufgrund der durch ein Levirat entstehenden langen Wartezeit die Hoffnung *ad absurdum*, dass die beiden verwitweten Schwiegertöchter noch auf einen Nachzügler von ihr warten könnten, der die Leviratsverpflichtung erfüllen könnte. Dabei geht sie davon aus, dass diese Institution verwandtschaftlicher Solidarität nicht zur Erhaltung eines Rechtstitels ihrer Söhne dient, sondern zur Witwenversorgung und sie selber die Legitimität eines noch vorher zu vollziehenden Levirats gewährleisten könnte, wo doch von keinem Bruder ihres Mannes je die Rede ist. In Kap. 4,5–10 vollzieht schließlich Boas das Levirat, zu dem er als nur naher Verwandter nicht verpflichtet ist, indem er die Moabiterin Rut heiratet. Auch hier geht es eindeutig um Witwenversorgung (Rut 3,9), die die Frau als Begünstigte sieht, und nicht den Verstorbenen.

⁹ Siehe ausführlicher Fischer, Rut, 49–65.

In Alt-Israel wurde aber durchaus nicht jede Ehe vom Tod geschieden. Dass es eine *Scheidungs*möglichkeit für beide Partner gab, ist durch außerbiblische Dokumente wie etwa die Elefantinetexte gut bezeugt. Im Archiv der jüdischen Gemeinde fanden sich u. a. Heiratsdokumente einer reichen Frau Miphtachia,¹⁰ die in der Eheurkunde bereits die Konditionen für eine eventuelle Scheidung festlegt. Die Regelung aus Dtn 24,1, die den Mann verpflichtet, seiner geschiedenen Frau eine Scheidungsurkunde auszustellen, bedeutete ursprünglich sicher nicht, dass nur der Mann das Recht hatte, die Scheidung zu betreiben – auch wenn dies später häufig so ausgelegt wurde. Denn nicht der Mann, der ja auch polygyn leben kann, sondern *nur* die Frau braucht für eine Wiederverheiratung eine Scheidungsurkunde, andernfalls kann sie als Ehebrecherin gelten.¹¹

So lässt sich resümieren, dass die rechtlichen Regelungen in Bezug auf die Ehe zwar deren patriarchale Grundlage widerspiegeln, dass sie aber durchaus nicht darauf schließen lassen, dass die Frau in Bezug auf die Ehe oder deren Lösung keine Rechte gehabt hätte.

b) Normative Heterosexualität

Geschlechtliche »Verhältnisse« gibt es nur zwischen den Geschlechtern, nicht aber innerhalb des eigenen Geschlechts, so wollen es einige Rechtstexte, die auf den ersten Blick homosexuellen Verkehr zwischen Männern¹² untersagen (Lev 18,22; 20,13). Freilich lässt allein die Tatsache, dass etwas verboten werden muss, darauf schließen, dass es diese Realität gab, wenngleich sie freilich unerwünscht war. Die Schöpfungstexte gehen ausschließlich von heterosexuellen Geschlechterverhältnissen aus. Andere Erzählungen jedoch geben – nicht wirklich versteckte – Hinweise darauf, dass es durchaus Beziehungen zum gleichen Geschlecht gab, die als Primärbeziehungen bewertet werden müssen.

Wenn etwa der sonst als »Frauenheld« berühmte David im Leichenlied für Saul und Jonatan bekennt, dass ihm die Liebe des Thronfolgers über Frauenliebe ging (vgl. 1Sam 20,17; 2Sam 1,26), oder die Beziehung Ruts zu ihrer Schwiegermutter Noomi (vgl. Rut 1,14b.16f.; 2,11) mit dem Bräutigamsjubiläum von Gen 2,24 ausgedeutet wird und sie nach Meinung der Frauen von Betlehem ihr Kind nicht für den leiblichen Vater Boas, sondern für Noomi geboren hat (4,15f.), so wird deutlich, dass die Hinweise in den Texten nicht nach heutigen Maßstäben zu beurteilen sind. Eine Gesellschaft, für die Reproduktion existentielle Bedeutung hat, stellt sexuelle Orientierung nicht zur Disposition. Wenn aber junge Menschen keine anderen als heterosexuelle Orientierungen als Lebensmodelle vorgestellt bekommen und Ehen sehr früh geschlossen werden, findet man sich verheiratet, noch bevor man tatsächlich im Stande ist, seine eigene Sexualität zu reflektieren. Von einem »Coming-out« kann in solchen

10 Die Dokumente finden sich publiziert bei Porten/Yardeni, *Aramaic Documents*, 30–33.

11 Diese Rechtskonstellation spiegelt sich bis heute im katholischen Eherecht wider: Da es keine Scheidung gibt, muss jede folgende Ehe als kontinuierlicher Ehebruch bewertet werden.

12 Das Standardwerk zu diesem Themenkomplex ist Nissinen, *Homoeroticism*.

Gesellschaften ohnedies nicht die Rede sein. Vielmehr lebte man solche Beziehungen in irgendeiner Weise im Bereich der Bisexualität, ohne dass dadurch der gesellschaftliche Rahmen, der die Familie schützte, gesprengt werden musste. Beziehungen zwischen Frauen sind übrigens in den Rechtstexten nicht auf dem Radarschirm der Verbote – ganz ähnlich wie in der jahrhundertelangen Praxis im Christentum.

c) Zur Kultfähigkeit der Geschlechter

»Rein« und »Unrein« sind zwei polare Begriffe, die im semantischen Feld des Deutschen leider nicht das wiedergeben, was damit angezeigt ist, nämlich vorrangig die Kultfähigkeit und nicht einen Sauberkeitszustand.¹³ »Unreinheit« ist ein Zustand, der vorübergehend von der Teilnahme am Kult und teils auch von voller sozialer Partizipation ausschließt. Alle Vorgänge um den Anfang des Lebens und um sein Ende machen unrein (vgl. Lev 12; 15): Menstruation, Samenerguss, Geschlechtsverkehr, Geburt, aber auch spezielle (Haut-)Krankheiten (vgl. Lev 13) und das Berühren der Toten (Num 19,11). Alle diese Ereignisse werden dabei nicht negativ bewertet, sondern gerade mit Sexualität und in der Fortpflanzung erfüllen Menschen ihren schöpfungsgemäßen Auftrag. Tote begraben gehört zu den Werken der Barmherzigkeit (vgl. Tob 2,1-10), und dennoch macht es unrein. Mit der Kategorisierung »unrein« ist also keine Abwertung verbunden, wohl aber ein zwischenzeitlicher Ausschluss von kultischer, sexueller oder sozialer Gemeinschaft. Frauen sind aufgrund der weiblichen Biologie von Unreinheit zyklisch und damit wesentlich häufiger betroffen als Männer. Im Judentum wurde von diesem Faktum der Grundsatz abgeleitet, dass Frauen an kein Gebot gebunden sind, dessen Erfüllung von einer bestimmten Zeit abhängig ist. Diese »Befreiung« hatte aber auch zur Folge, dass Frauen aus Verantwortungspositionen insbesondere im Kult mehr und mehr ausgeschlossen wurden.

3. Die unterschiedlichen Lebensläufe der Geschlechter

Der Geschlechtsunterschied wird in nachexilischer Zeit bereits mit der Geburt sozial manifest, wenn die Mutter einer Tochter für die doppelte Anzahl von Tagen als »unrein« erklärt wird als bei der Geburt eines Sohnes (Lev 12,2.5). Säuglinge werden von der Mutter großgezogen; wenn sie nach langer Stillzeit (2Makk 7,27: drei Jahre) entwöhnt werden, bleiben Mädchen bei der Mutter, Knaben aber kommen in die Obhut des Vaters. Beide werden quasi durch Imitation in geschlechtsspezifische Arbeiten eingeführt.

¹³ Siehe dazu ausführlicher Erbele-Küster, *Geschlecht und Kult*; auch den Beitrag 4.3 »Opfer und Sühne« in diesem Band, bes. Abschnitt 2.

a) Männlich und weiblich geboren – zu Mann und Frau gemacht

Sozialisation bedeutet in allen Gesellschaften auch Zurichtung in Bezug auf Geschlechterrollen. Dies betrifft nicht nur geschlechtsspezifisch aufgeteilte Arbeit,¹⁴ sondern ist auf alle Lebensbereiche anzuwenden. *Geschlechtsspezifische Arbeitsteilung* ist in Alt-Israel unter normalen Lebensumständen klar geregelt. Während bei größeren Kindern noch gleiche Arbeiten für beide Geschlechter bezeugt sind, wie etwa das Hüten und Tränken der Herden (vgl. Gen 29,6; Ex 2,16–18), war insbesondere die tägliche Nahrungszubereitung Aufgabe der erwachsenen Frauen. Da Mehl wesentlich schwieriger aufzubewahren ist als ungemahlene Getreide, wurde die Tagesration für das Brot täglich mit der Handmühle gemahlen. Aus archäologischen Funden weiblicher Skelette zeigt sich, dass dies Schwerarbeit war und im fortschreitenden Alter zu charakteristischen Deformationen der Wirbelsäule führte. Andere typische Frauenarbeiten wurden wahrscheinlich in Gemeinschaft erledigt, wie etwa die vielfältigen Arbeitsschritte zur Textilproduktion, insbesondere das Weben. Die typischen Gewichte der großen Webstühle fanden sich in vielen altisraelitischen Häusern im größten Raum des Hauses, was darauf schließen lässt, dass das Haus nicht nach Machtverhältnissen, sondern nach ökonomischen Notwendigkeiten aufgeteilt war: Der größte Raum stand nicht dem Patriarchen zur Verfügung, sondern den Frauen mit ihrem voluminösen Arbeitsgerät.¹⁵ Ebenfalls Schwerarbeit bedeutete das Wasserholen am zentralen Brunnen einer Siedlung. Da dies eine typische Frauenarbeit war, kann der Brunnen auch als geschlechtsspezifischer Treffpunkt der Frauen gelten. Nicht umsonst gehen Männer zum Brunnen, wenn sie Frauen treffen wollen (Abrahams Knecht auf Brautschau in Gen 24,10–27 und Jakob in Gen 29,1–12; Mose in Ex 2,15–21). Als traditionelle Frauenarbeit sind auch alle Pflegetätigkeiten, sei es an Kindern, Kranken oder Alten, zu sehen. Das legte sich auch deswegen nahe, da diese Personengruppen nicht mobil waren und erwachsene Frauen einen Gutteil ihrer Arbeiten im Haus verrichten mussten. Grundbesitz war wohl durchgehend die Haupteinkunftsquelle in Alt-Israel. Zu einer Stadt gehörten im Umland Äcker, Weinberge und Fruchtgärten, die von den Stadtbewohnern bewirtschaftet wurden. Gerade im Bereich der Landwirtschaft ist geschlechtsspezifische Arbeitsteilung aus vielen Texten zu belegen; das Buch Rut etwa zeigt dies schön für die Getreideernte (Rut 2,3–17; 3,2–7). Frauen waren in städtischem Kontext aber sicher auch an Handel und Gewerbe beteiligt, wenn nicht gar federführend tätig, wie etwa aus Spr 31,10–31 geschlossen werden kann.¹⁶ Zumindest für die Textilproduktion ist dies nicht nur in der Perserzeit berechtigt anzunehmen.

Wo allerdings äußere Umstände, wie etwa Krieg oder gravierende Armut, dies notwendig machen, erfüllen Männer wie Frauen auch die Arbeiten des anderen Geschlechts. So greifen Frauen, die das »Kriegshandwerk« normalerweise nicht ausfüh-

14 Siehe dazu Dalman, *Arbeit und Sitte in Palästina I–VIII*; Zwickel, *Leben und Arbeit in biblischer Zeit*; García Bachmann, *Women at Work*; Fischer, *Zur Arbeit erschaffen*.

15 Meyers, *Archäologie als Fenster zum Leben von Frauen*.

16 Vgl. Yoder, *Wisdom as a Woman*, insbesondere das Kapitel: »Women's Work«, 59–71.

ren, bei Belagerung einer Stadt selbstverständlich helfend ein, da sie sich ja auch selber mit ihren Familien verteidigen müssen, wenn die jungen Männer im Heer stehen. Die Frau von Tebez (Ri 9,50–57) ist hier ein sprechendes Beispiel, wenn sie ihr geschlechtsspezifisches Werkzeug, den Mühlstein, nimmt und ihn über die Mauer auf den angreifenden Feldherrn hinabwirft, sodass dieser tödlich verletzt wird. Aber auch Jaël verwendet ihr ziviles Werkzeug, den Hammer zum Einschlagen der Zeltpflocke, um den feindlichen Feldherrn zu töten (Ri 4,21).¹⁷

Insbesondere in Bezug auf *Sitte und Brauch* bedeutet Sozialisation einen Aneignungsprozess von genderspezifischen Verhaltensweisen und geschlechtsspezifischen Moralvorstellungen. Dass bei Abweichung von Normen gerade auf dem Gebiet der Sexualität auch auf brachiale Methoden der Einschärfung zurückgegriffen werden konnte, davon zeugen indirekt die metaphorischen Texte von Ez 16 und 23, die die beiden Königreiche Israel und Juda als Frauen ins Bild setzen: mit ihrer Bestrafung ergeht eine Warnung an alle Frauen in 23,10.48.

b) Liebesverhältnisse

Wurden Ehen im Normalfall zwischen jungen Leuten von deren Familien arrangiert, hieß das noch lange nicht, dass sie ohne Einverständnis der Brautleute beschlossen wurden. Rebekka wird explizit um ihre Zustimmung gefragt (Gen 24,58), zumal sie dabei nicht nur ihre Familie, sondern auch ihr Land verlassen muss. Jakob verliebt sich nach Gen 29,11.18 offenkundig in Rahel und wählt gerade sie zur begehrten Braut, nicht die ältere Lea, die vor der jüngeren Schwester verheiratet werden sollte (V. 26). Vor allem das Hohelied, in dem nirgends ein Hinweis auf den ehelichen Status des liebenden und sich begehrenden Paares zu finden ist, lässt auf die Möglichkeit der freien Partnerwahl schließen.

Ganz anders als in unserer heutigen Literatur gehört in der Hebräischen Bibel das Lieben zu den Männern: Isaak ist Rebekka emotional verbunden (Gen 24,67), Jakob liebt Rahel (Gen 29,18), Elkana seine Hanna (1Sam 1,8), von keiner dieser Frauen wird erwähnt, dass sie die Liebe erwidern würde. Im Gegenteil, Rahel und Hanna drücken deutlich aus, dass ihnen die Liebe ihres Mannes nicht mehr wert ist als Kinder (Gen 30,1; 1Sam 1,9–18). Aufgrund der Tatsache, dass die weitgehend überwiegende Erzählperspektive in der Hebräischen Bibel jene von männlichen Handlungsfiguren ist (vgl. etwa Koh 9,9), verwundert es nicht, dass sehr selten bei Frauen vom Lieben die Rede ist. Die einzige ausdrücklich als Liebende Bezeichnete ist Michal (1Sam 18,20); sie liebt David und wird ihm dann auch um den Brautpreis tapferer Kriegsführung (der Text drückt dies recht blutrünstig aus) zur Frau gegeben. Gerade in dieser Episode wird deutlich, dass die Perspektive des höheren sozialen Status eingenommen wird: Hier ist es die Prinzessin, die einen Hirtenjungen liebt, der zum Krieger avanciert.

¹⁷ Vgl. Létourneau, Campy Murder in Judges 4.

Die Texte öffnen ein Fenster zur Realität, wie sie in Alt-Israel im ersten vorchristlichen Jahrtausend gelebt wurde, aber sie lassen uns diese nicht in ihrer vollen Breite und Tiefe wahrnehmen. Dennoch erfährt man viel über erfülltes Liebesleben, das man offensichtlich berechtigt erwarten konnte (vgl. Spr 5,15-21; das Hohelied sei hier abermals erwähnt), von Treue über den Tod hinaus (Sauls Nebenfrau Rizpa 2Sam 21,10-14; Jakob, der die Liebe zu Rachel bei ihren Kindern weiterführt Gen 35,18-20; 37,3f.) und über Liebe, die Schicksalsschläge überdauert wie etwa bei der Frau Hiobs,¹⁸ die alle Hiobsbotschaften gleich wie ihren Mann getroffen haben (2,9), aber durch die zweite Wette keinen Schaden mehr erleidet und seine Gerechtigkeit dennoch anerkennt, obwohl ihr Mann alle Anzeichen eines Fluches aufgrund von Gebotsübertretung an sich hat (vgl. Dtn 28,35). Geglückte Ehebeziehung ist ebenso wie heutzutage von gegenseitigem Vertrauen und Anerkennung gekennzeichnet (Spr 31,11.23.28.31).

c) Gewaltverhältnisse

Aus manchen Texten spricht jedoch auch die Enttäuschung über missglückte Liebes- bzw. Ehebeziehungen. So endet die eheliche Beziehung zwischen Michal und David in gegenseitiger Verachtung (2Sam 6,20-23). Zwischen Tobit und seiner Frau herrscht Misstrauen (Tob 2,11-14). Desinteresse aneinander charakterisieren die Ehe von Abigail und Nabal (1Sam 25,3.36) und jene der Frau von Schunem und ihres Mannes (2Kön 4,21-24). Spr 19,13; 21,9.19; 27,15 zeugen vom stetigen Kampf, wer denn in der Paarbeziehung das Sagen habe; Sir 25,22 zeigt, dass die Männer der hellenistischen Epoche schwer damit umgehen konnten, wenn ihr Lebensunterhalt von ihrer Frau bestritten wurde. Wo emotionale Kälte, mangelnde Achtung, seelische Grausamkeit und dauernder Streit ausufern, kommt es zu Aggressionen. Auch auf solche Geschlechterverhältnisse lässt die Bibel schließen. Auffällig ist, dass in keiner einzigen Erzählung und auch nicht in Rechtstexten von Prügelstrafen des Ehemannes gegen seine Frau die Rede ist.¹⁹

Wohl aber wird viel von sexueller Gewalt erzählt, und deren Facetten werden sowohl in Gesetzen als auch in metaphorischen Texten thematisiert. Von sexueller und sexualisierter Gewalt als Mittel des Terrors gegen und der Dominanz über Männer und Frauen (vgl. Gen 19,1-11; Ri 19,22-30) wird schonungslos erzählt. Der wohl schockierendste Text ist Ri 19: Hier wird eine Frau zur Schonung des männlichen Gastes dem Pöbel vorgeworfen und in Gang-rape-Manier (fast?) zu Tode vergewaltigt. Die Erzählung lässt offen, ob die Frau am Morgen noch lebt oder ob erst ihr Ehemann sie tötet, indem er ihren Körper zerstückelt und seine Teile wie die Stücke eines Viehs zur Einberufung des Heerbanns (Ri 19,27-29; vgl. 1Sam 11,7) in Israel herumschickt, um die Tat zu rächen. Gen 34,1f. erzählt von der Jakobstochter Dina, die auf offener Straße auf ihren Vergewaltiger trifft. Auch um das Faktum, dass Inzest und sexuelle Gewalt häufig im familiären Kontext statt-

18 Dieser Text wurde meist zu Lasten der Frau ausgelegt: Sie paraphrasiert allerdings nicht die Rede des Satans, sondern die Gottesrede! Siehe dazu ausführlicher: Fischer, Gotteslehrerinnen, 97-109.

19 Olojede, *Absence of Wife Battering in Old Testament Narratives*.

findet, wissen die biblischen Erzählungen: Der Thronfolger Davids, Amnon, vergewaltigt seine Halbschwester Tamar, und der König wirkt dabei vorbereitend mit, ohne sich der Gefahr für die Tochter bewusst zu sein (2Sam 13).

Liest man die Erzählung vom inzestuösen Verkehr Lots mit seinen Töchtern vor dem Hintergrund heutiger Gerichtsprotokolle, so sind die Entschuldigungsversuche der Väter immer wieder dieselben: das Kind sei verführerisch gewesen und habe es doch gewollt, die Mutter typisch abwesend, Alkohol sei im Spiel gewesen.²⁰ Befremdend ist die Tatsache, dass kein Rechtstext den Inzest des Vaters mit der Tochter verbietet; ob man daraus allerdings schließen kann, dass dem Vater als absolutem Potentaten der Familie dies freigestanden habe, bezweifle ich sehr – er würde damit die Heiratschancen seiner Tochter und den Ruf der Familie schwer schädigen und wohl keinen Brautpreis mehr erzielen. Gerade bei verbotenen innerfamiliären Sexualbeziehungen (siehe Lev 18) erkennt man, wie stark der genealogische Zusammenhalt der Sippe ist, denn die Verbote sind nicht auf Blutsverwandtschaft der beiden Sexualpartner aufgebaut.

Aber auch von Grenzbereichen, wo sexuelle Nötigung zumindest im Spiel ist, weil sich der Begehrende in einer Machtposition befindet, wird erzählt: David lässt Batscheba holen, obwohl er weiß, dass sie verheiratet ist. Er kann sich sicher sein, dass niemand in die Gemächer des Königs ungefragt eindringt, für den Fall, dass die Frau sich wehren würde (2Sam 11,1-15). Wenn diese Aspekte nicht ausdrücklich thematisiert werden, so deswegen, weil der Erzähler Partei für Urija und gegen David ergreift – und nicht für die Frau. Von sexueller Ausbeutung Unfreier muss vom heutigen Standpunkt aus auch überall dort gesprochen werden, wo Sklavhalterinnen den Ehemännern ihre Sklavinnen zum Zweck des Kindergebärens übergeben (Hagar in Gen 16,1-6; Silpa und Bilha in Gen 30,3-13), auch wenn wir aus außerbiblischen Texten wissen, dass dies gemeinorientalischem Rechtsverständnis entsprach.

Bei der Lektüre derartiger Texte werden häufig die klassischen antijüdischen Vorurteile aktiviert, die das Alte Testament als grausam darstellen. Wer sich solchen Sichtweisen anschließt, sollte bedenken, dass es sexuelle und sexualisierte Gewalt in allen patriarchalen Gesellschaften gibt. Die Gewalt nicht zu thematisieren (wie dies die längste Zeit im Christentum der Fall war), heißt nicht, dass es sie nicht gibt, sondern kommt einer Solidarisierung mit den Tätern gleich und bringt die Opfer zum Schweigen.²¹ Demgegenüber geben biblische Texte bis heute Gewaltopfern eine Stimme und klagen die Täter an. Auch wenn es schreckliche Taten sind, die hier erzählt werden, sie wischen Gewalt wenigstens nicht vom Tisch.

4. Theologische Implikationen der realen Geschlechterverhältnisse

Problematisch werden solche Texte allerdings dann, wenn Gott als Gewalttäter vorgestellt wird oder Gewalt durch ihn legitimiert wird. Gerade in prophetischer Strafdro-

²⁰ Seifert, Tochter und Vater im Alten Testament, 82-86.

²¹ Dies hat bereits Trible, Mein Gott, warum hast du mich vergessen!, gesehen.

hung und in den Völkersprüchen (z. B. Jes 23) ist dieses Problem flächendeckend vorhanden. Einen speziellen Fall der geschlechtsspezifischen Gewalt in der Gottesvorstellung bilden jene Texte, die Zion/Jerusalem/Juda/Israel im Bild einer Frau darstellen: als Jhwhs geliebte Braut (z. B. Jes 62,1-5; Ez 16,8-14), im Bund angetraute Ehefrau (Hos 2,20-25), aber als Kehrseite der Medaille auch als treulose Ehebrecherin (z. B. Jer 3,1-10; Hos 2,1-15;), die bestraft, beschämt und öffentlich der Schande preisgegeben wird (z. B. Ez 23,22-31), als Verlassene (z. B. Jes 50,1f.; 54,6-8) oder Verstoßene (z. B. Jer 3,8; Mi 1,14).²² Die Gefahr, dass mit solchen Texten Gewalt gegen Frauen legitimiert wird, ist groß. Denn Gott als Initiator sexueller oder sexualisierter Gewalt gegen Völker in weiblicher Personifikation trifft reale Frauen anders und unmittelbarer als die Männer, deren Geschlecht mit der Gottheit übereinstimmt, nicht aber mit jenem der »Stadt als Frau«, die sie in Bezug auf politische Machtverhältnisse mehr repräsentieren würden als ihre Frauen.²³

In Bezug auf Geschlechterverhältnisse ist zudem nach den theologischen Konsequenzen insbesondere metaphorischer Texte zu fragen, die Gott als männlich vorstellen.

a) »Wie im Himmel so auf Erden«?

Menschen können Gottes Wirken nicht göttlich erzählen und begreifen, sondern nur in menschlicher Rede und in ihren eigenen Vorstellungen über das Göttliche reden und Gottes Verhalten nur anthropomorph darstellen. Dies bedeutet, dass jegliche Rede von Gott, so notwendig sie ist, gebrochen ist. Auch wenn sehr viele Texte das letztlich nicht Begreifliche und viel Größere der Gottheit betonen (vgl. Jes 66,1f.), befördert allein das Faktum, dass in einer Sprache, die nur zwei Geschlechter kennt, grammatikalisch männlich von Gott gesprochen wird, ein männliches Gottesbild. Da in patriarchalen Gesellschaften selbstverständlich Gott an der Spitze der Hierarchie steht und das Männliche positiv diskriminiert wird, verwundert diese Festlegung auf das höher bewertete Geschlecht nicht: die Machtverhältnisse werden von der Erde auf den Himmel projiziert.

Offenkundig war man sich der Problematik dieser Übertragung zumindest ab der Phase der konsolidierten monotheistischen Gottesvorstellung bewusst: Mehrfach wird betont, dass man sich die eine und einzige Gottheit nicht geschlechtlich differenziert vorstellen (vgl. Hos 11,9) und sie keinesfalls bildlich darstellen soll (Dtn 4,16: an erster Stelle wird ein geschlechtlich differenziertes Gottesbild verboten; Gen 1,26f. verweist auf Männliches wie Weibliches in der Gottheit).

In Bezug auf die Klassifizierung geschlechtsspezifischer Metaphorik ist darauf zu achten, dass nicht alle jene Gottesbilder als männlich betrachtet werden, die keine Aspekte der weiblichen Biologie ins Bild setzen. Denn ein derartiges »Gendern« würde ein biologisches Verständnis des weiblichen Geschlechts verstärken. Viel-

²² Siehe dazu Maier, Tochter Zion im Jeremiabuch; Häusl, Bilder der Not; eine kurze Übersicht bietet Fischer, Das Buch Jesaja.

²³ Brenner / Dijk-Hemmes, On Gendering Texts, 181-187.

mehr verweist all jene Metaphorik, die nicht explizit männliche Biologie oder Tätigkeiten, die in der Gesellschaft Alt-Israels Männern vorbehalten waren, als Bildgeber benutzt, auf menschliche Gottesbilder. So können etwa, da wir in biblischen Texten von Richterinnen (vgl. Ri 4,4), Hirtinnen (Gen 29,9; Ex 2,16) oder Königinnen (die Königin von Saba 1Kön 10,1–13; Atalja 2Kön 11; Ester) erfahren, Richter, Hirt oder König und viele andere Bilder, die Berufe, menschliche Tätigkeiten oder Eigenschaften verarbeiten, nicht als männliche Gottesbilder klassifiziert werden.

b) Die metaphorische Rede von Gott

Dem Darstellungsverbot, das die Imagination des Göttlichen möglichst offen halten will, entspricht in der gleichen Epoche eine überaus vielfältige Bildrede: Die Abbilder werden verboten, die Metaphern explodieren. In nachexilischer Zeit finden sich etwa in Jesaja vermehrt Texte,²⁴ die Metaphern aus der weiblichen Biologie zur Beschreibung des Göttlichen benutzen. So wendet in Jes 42,14 die Gottheit alle für den Gebärvorgang nützlichen Techniken an, um Neues hervorzubringen, und übernimmt in Jes 66,9–13 die Funktion einer Hebamme und sodann einer Mutter. Während gerade das Einsetzen der Wehen in der prophetischen Literatur metaphorisch überwiegend für das unausweichlich hereinbrechende Gericht verwendet ist, wird hier die weibliche Innensicht der Vitalität und des Lebenschaffens ins Bild gesetzt.

5. Resümee: Die Auslegung der Bibel in Geschlechterdemokratien

Wer die Bibel als zeitlos gültigen und unveränderlichen Text dem Buchstaben nach auslegt, gerät nicht nur in die fundamentalistische Falle, sondern nimmt ihr die Relevanz für die Gegenwart. Denn kanonische Texte zeichnen sich ja gerade dadurch aus, dass ihr abgeschlossener Text für die jeweilige Gegenwart ausgelegt und damit aktualisiert werden muss. Auslegung muss den gesamten Gegenwärtkontext sowie aktuelle Methoden der Textanalyse und zeitgenössische Hermeneutik miteinbeziehen. Für die Auslegung der Bibel in Geschlechterdemokratien westlicher Gesellschaften bedeutet dies, dass problematische Texte in Bezug auf die Gleichheit der Geschlechter ebenso kritisch gelesen werden müssen wie all jene Texte, die Sklaverei legitimieren, Ethnien desavouieren, Menschen mit speziellen Bedürfnissen oder Kranke ausschließen oder diskriminieren. Sie müssen – wie alle Texte – aus ihrer Zeit, ihrer Bilderwelt und ihrem rechts- und sozialgeschichtlichen Milieu heraus interpretiert werden und können nicht eins zu eins ins Heute gebracht werden, denn gerade damit würde man die Bibel ihrer zeitlich unbegrenzten lebenspendenden und sinnstiftenden Kraft berauben.

²⁴ Siehe dazu Gruber, *The Motherhood of God*; Fischer, *Das Buch Jesaja*; Løland, *Silent or Salient Gender?*

Bibliographie

- Beauvoir, Simone de, *Das andere Geschlecht. Sitte und Sexus der Frau* (Rororo 6621), Reinbek 1984.
- Børresen, Kari Elisabeth/Prinzivalli, Emanuela (Hg.), *Christliche Autoren der Antike (Die Bibel und die Frauen 5.1)*, Stuttgart 2016.
- Brenner, Athalya/Dijk-Hemmes, Fokkelien van, *On Gendering Texts. Female and Male Voices in the Hebrew Bible (BiInS 1)*, Leiden 1993.
- Dalman, Gustaf, *Arbeit und Sitte in Palästina I–VIII*, Gütersloh u. a. 1928–2001.
- Erbele-Küster, Dorothea, *Geschlecht und Kult. »Rein« und »Unrein« als genderrelevante Kategorien: Fischer, Irmtraud u. a. (Hg.), Tora (Die Bibel und die Frauen 1.1)*, Stuttgart 2010, 347–374.
- Fischer, Irmtraud, *Die Erzeltern Israels. Feministisch-theologische Studien zu Genesis 12–36 (BZAW 222)*, Berlin 1994.
- Dies, *Das Buch Jesaja. Das Buch der weiblichen Metaphern: Schottroff, Luise/Wacker, Marie-Theres (Hg.), Kompendium Feministische Bibelauslegung, Gütersloh 1998, 246–257.*
- Dies, *Rut (HThKAT)*, Freiburg i. Br. ²2005.
- Dies, *Gotteslehrerinnen. Weise Frauen und Frau Weisheit im Alten Testament*, Stuttgart 2006.
- Dies, *Egalitär entworfen – hierarchisch gelebt. Zur Problematik des Geschlechterverhältnisses und einer genderfairen Anthropologie im Alten Testament: Janowski, Bernd/Liess, Kathrin (Hg.), Der Mensch im alten Israel. Neue Forschungen zur alttestamentlichen Anthropologie (HBS 59)*, Freiburg i. Br. 2009, 265–298.
- Dies, *Gottesstreiterinnen. Biblische Erzählungen über die Anfänge Israels*, Stuttgart ⁴2013.
- Dies, *Zur Arbeit erschaffen. Zur Arbeitsteilung nach Intersektionalitätskriterien in Alt-Israel: Oorschot, Jürgen van/Wagner, Andreas (Hg.), Anthropologie(n) des Alten Testaments (VWGTh 42)*, Leipzig 2015, 187–202.
- García Bachmann, Mercedes L., *Women at Work in the Deuteronomistic History (International Voices in Biblical Studies 4)*, Atlanta 2013. Onlineversion: https://www.sbl-site.org/assets/pdfs/pubs/9781589837560_etxt.pdf (abgerufen am: 6.2.2017).
- Goodman, Nelson, *Weisen der Welterzeugung*, Frankfurt a. M. 1984.
- Gruber, Mayer I., *The Motherhood of God and Other Studies (SFSHJ 57)*, Atlanta 1992.
- Häusl, Maria, *Bilder der Not. Weiblichkeits- und Geschlechtermetaphorik im Buch Jeremia (HBS 37)*, Freiburg i. Br. 2003.
- Létourneau, Anne, *Campy Murder in Judges 4. Is Yael a *gèbèrèt* (heroine)?*: Fischer, Irmtraud in Cooperation with Feichtinger, Daniela (Hg.), *Gender Agenda Matters. Papers of the »Feminist Section« of the International Meetings of The Society of Biblical Literature*, Cambridge 2015, 42–86.
- Løland, Hanne, *Silent or Salient Gender? The Interpretation of Gendered God-Language in the Hebrew Bible, Exemplified in Isaiah 42, 46, and 49 (FAT 2.32)*, Tübingen 2008.
- Maier, Christl, *Tochter Zion im Jeremiabuch. Eine literarische Personifikation mit altorientalischem Hintergrund: Fischer, Irmtraud u. a. (Hg.), Prophetie in Israel. Beiträge des Symposiums »Das Alte Testament und die Kultur der Moderne« anlässlich des 100. Geburtstags Gerhard von Rads (1901–1971)*, Heidelberg, 18.–21. Oktober 2001 (*Altes Testament und Moderne 11*), Münster 2003, 157–167.
- Meyers, Carol, *Archäologie als Fenster zum Leben von Frauen in Alt-Israel: Fischer, Irmtraud u. a. (Hg.), Tora (Die Bibel und die Frauen 1.1)*, Stuttgart 2010, 63–109.
- Nissinen, Martti, *Homoeroticism in the Biblical World. A Historical Perspective*, Minneapolis 1998.
- Nünning, Ansgar, *Welten – Weltbilder – Weisen der Welterzeugung. Zum Wissen der Literatur und zur Aufgabe der Literaturwissenschaft: GRM 59 (2009)*, 65–80.
- Olojede, Funlola, *Absence of Wife Battering in Old Testament Narratives. A Literary Omission or a Cultural Aberration?:* Fischer, Irmtraud in Cooperation with Feichtinger, Daniela (Hg.), *Gender Agenda Matters. Papers of the »Feminist Section« of the International Meetings of The Society of Biblical Literature*, Cambridge 2015, 87–98.
- Porten, Bezalel/Yardeni, Ada (Hg.), *Textbook of Aramaic Documents from Ancient Egypt II. Contracts*, Winona Lake 1989.

- Seifert, Elke, Tochter und Vater im Alten Testament. Eine ideologiekritische Untersuchung zur Verfügungsgewalt von Vätern über ihre Töchter (NThDH 9), Neukirchen-Vluyn 1997.
- Trible, Phyllis, Mein Gott, warum hast du mich vergessen! Frauenschicksale im Alten Testament (GTBS 491), Gütersloh 1990.
- Vogels, Walther, It Is not Good that the ›Mensch‹ Should Be Alone; I Will Make Him/Her a Helper Fit for Him/Her (Gen 2:18): EeT(O) 9 (1978), 9–35.
- Westbrook, Raymond, Property and the Family in Biblical Law (JSOT.S 113), Sheffield 1991.
- Yoder, Christine Roy, Wisdom as a Woman of Substance. A Socioeconomic Reading of Proverbs 1–9 and 31,10–31 (BZAW 304), Berlin 2001.
- Zwickel, Wolfgang, Leben und Arbeit in biblischer Zeit. Eine Kulturgeschichte, Stuttgart 2013.