

Ist der Tod nicht für alle gleich? Sterben und Tod aus Genderperspektive

IRMTRAUD FISCHER

Tod und Jenseits im Alten Israel und seiner Umwelt werden in diesem Symposiumsband unter verschiedensten Aspekten betrachtet. Dieser Beitrag widmet sich in einem großflächigen Überblick dem Genderaspekt des Themas. In den letzten Jahrzehnten sind einige Publikationen erschienen, die frauenspezifische Gesichtspunkte des Todesthemas bearbeitet haben.¹ Da aber nicht nur Frauen ein Geschlecht haben,² stellen Genderstudien nicht nur Fragen nach etwaigen weiblichen Spezifika, sondern „gendern“ die Thematik: Einerseits wird das Geschlecht als Analysekategorie in Bezug auf soziale Unterschiede und Auswirkungen ernst genommen, andererseits wird aber auch die binäre Festlegung von Geschlechtern reflektiert. Die in den letzten Jahrzehnten klassisch gewordene Unterscheidung von sozialem und biologischem Geschlecht, von „gender“ und „sex“, kann durchaus zur Erklärung antiker Texte und Phänomene herangezogen werden. Allerdings muss mitbedacht werden, dass das biologische vom sozialen Geschlecht nur bedingt getrennt werden kann. In Gesellschaften wie jener Alt-Israels, die die Geschlechtergrenzen sogar durch Bekleidungsverschriften verfestigt, wird ein menschlicher Körper auch visuell auf eines der beiden Geschlechter festgelegt.

Aufgrund der Breite des Themas, das in Einzelaspekten auch in anderen Beiträgen zur Sprache kommt, orientiert sich dieser Beitrag an biblischen *Texten*. Bei einem Genderthema müssen sozialgeschichtliche Rückfragen gestellt werden, aber der Fokus ist nicht auf die Rekonstruktion historischer oder sozialer Verhältnisse gerichtet, sondern auf die Präsentation der biblischen Sicht auf diese. So werden etwa religions- und sozialge-

¹ Siehe etwa das Themenheft „Sterben und Tod“ der feministischen Zeitschrift *Schlangenbrut* 55 (1996), das leider keinen alttestamentlichen Artikel bietet, sowie den für breite Kreise geschriebenen Artikel von WUCKELT, Frauen. Einen guten Überblick über das Todesthema unter Genderaspekt in der Archäologie Israels bietet MÜLLER CLEMM, *Genderforschung*.

² Zu den neueren Diskussionen der Geschlechterforschung in den theologischen Disziplinen siehe den informativen Band: LEICHT, *Arbeitsbuch*.

schichtliche Entwicklungen oder auch spezifische Traueritten nur insofern in den Blick genommen, als sich diese in den biblischen Texten widerspiegeln.³

I. Der Tod von Frauen – der Tod von Männern: Geschlechtsspezifische Aspekte des Sterbens

Auch wenn der Tod alle Menschen gleich macht, sind doch die Umstände des Sterbens von jenen Kriterien beeinflusst, die die sozialhierarchische Gesellschaftsordnung des Alten Orients bestimmen und die bis heute noch weltweit mehr oder weniger wirksam sind: Ob man arm oder reich, frei oder unfrei, jung oder alt, fremd oder einheimisch, männlich oder weiblich ist, beeinflusst massiv sowohl die Lebenserwartung als auch die Art und Weise des Sterbens sowie die Gestaltung von Begräbnis und Grab.⁴

Wenn hier ausschließlich auf die geschlechtsspezifischen Aspekte unseres Themas eingegangen wird, so handelt es sich nur um einen Ausschnitt der Gesamtproblematik – allerdings um einen, der alle Menschen betrifft, da jedem ein Geschlecht zugeschrieben wird. Genderforschung hat sich wissenschaftsgeschichtlich zwar aus der Frauenforschung entwickelt, aber sie fragt nicht nur nach Aspekten, die das *weibliche* Geschlecht angehen, sondern sieht Geschlecht als Kategorie, die beiden Geschlechtern gleichermaßen zukommt. Der eigene Tod und die Betroffenheit durch den Tod von Angehörigen seien als zwei geschlechtsspezifische Aspekte des Sterbens näher aufgezeigt.

1. Geschlechtsspezifische Todesursachen

Todesursachen sind nach biblischen Texten zu einem guten Teil geschlechtsspezifisch. Während für Menschen beiderlei Geschlechts eine sehr hohe Säuglings- und Kindersterblichkeit vorauszusetzen ist, sterben

³ Zum Informationswert von Texten über die Todesthematik im Verhältnis zum entsprechenden archäologischen Material siehe den Artikel von LEWIS, Texts, und sein Plädoyer, das bei diesem Kongressband erfüllt wird: „We must cease referring to the Bible *and* the ancient Near East, as if the former were not part of the latter.“ (Ebd., 206)

⁴ Wie MÜLLER CLEMM, Genderforschung, 29–31.42–56 anschaulich darlegt, sind die archäologischen Quellen, die über geschlechtsspezifische Lebenserwartung, Gestaltung von Gräbern und selbst Grabbeigaben in biblischen Zeiten Auskunft geben könnten, äußerst spärlich oder sogar mangel und fehlerhaft ausgewertet. Sie sind nicht mit wissenschaftlichen Methoden bearbeitet wie etwa der Geschlechtsbestimmung anhand von Knochen, sondern nach geschlechterstereotypen Vorstellungen, wenn etwa Gräber mit Schmuck automatisch Frauen und solche mit Waffen Männern zugesprochen werden, auch wenn die Knochenfunde anderes besagen.

Männer jung durch den nur von ihnen zu leistenden Kriegsdienst. Überleben die Männer diese Phase und entkommen den beide Geschlechter betreffenden Seuchen und Krankheiten, haben sie hohe Chancen, alt zu werden. Nach Ps 90,10 sind dies siebzig bis achtzig Jahre, eine Lebenserwartung, die unserer heutigen gleichkommt.

Frauen hingegen sterben nicht nur im Krieg, etwa wenn Städte erobert werden, sondern fallen zusätzlich sexueller und geschlechtsspezifischer Gewalt zum Opfer. Einer der erschütterndsten Hinweise darauf findet sich im Völkerspruch gegen Ammon in Am 1,13, in dem als einer der Kriegsgreuel das Aufschlitzen von Schwangeren angeprangert wird, eine „Kriegstechnik“, mit der offensichtlich der Nachwuchs eines Volkes ausgetilgt werden soll und für die wir wahrscheinlich auch ikonographische Hinweise in assyrischen Palastreliefs haben.⁵

Für Frauen sind zudem die reproduktiven Lebensjahre eine Zeit erhöhten Sterblichkeitsrisikos, da gravierende Schwangerschafts- oder Geburtsprobleme in einer Zeit ohne lebensrettenden Kaiserschnitt und ohne medizinische Versorgung nach schweren Geburten viel leichter zum Tod führen, als dies heute der Fall ist. Immer wieder erzählt die Bibel davon, dass Frauen vor allem bei Zwillingsgeburten gravierende Probleme in der Schwangerschaft und beim Gebären haben. So geht Rebekka nach Gen 25, 21–26 bei Schwangerschaftsbeschwerden zum Heiligtum, um ein Orakel einzuholen. Die Gebärnotizen der Zwillingsgeburten bei Rebekka (Gen 25, 24–26) und Tamar (Gen 38,29) zeigen das Risiko auf. Wenngleich beide die Geburt überleben, wird bei Tamar die Schwere der Verletzung hervorgehoben. Rahel und die Schwiegertochter Elis jedoch überleben die spontane Geburt, die am Weg (Gen 35,16–20) bzw. durch Schockerlebnis einsetzt, nicht (1 Sam 4,19–22).

Diese Beispiele zeigen, dass die Lebenserwartung zumindest in Friedenszeiten vermutlich weitaus stärker geschlechtsspezifisch unterschiedlich war, als dies heute in Ländern mit höherem Lebensstandard der Fall ist. Es ist zudem anzunehmen, dass die Wahrscheinlichkeit für Frauen, früher zu sterben als Männer, durch die patriarchale Gesellschaftsordnung, die das männliche Geschlecht bevorzugt, noch erhöht wurde (z.B. durch Mädchenaussetzung, vgl. Ez 16,5; Töchter gehen als Erste in die Sklaverei, dann erst die Söhne, vgl. Neh 5,5; bei Hunger wird Nahrung primär an erwachsene Männer verteilt).

⁵ Vgl. STAUBLI, Image, 93f.

2. Geschlechtsspezifische Riten am Lebensende

Die biblischen Texte lassen darauf schließen, dass man Ämter und Besitz nicht in einem angemessenen Alter an die jüngere Generation weitergegeben hat, sondern erst mit dem Sterben, dem Schwachwerden der Sinne und der Entscheidungsfähigkeit. Zwei Figuren, die dies veranschaulichen, sind der blinde Isaak in Gen 27, der von sich aus sagt, dass es an der Zeit ist zu sterben, und der körperlich wie geistig impotente alte König David. Ihm wird durch den eigenen Sohn Adonija, der sich noch zu Lebzeiten des Vaters als neuer König proklamieren lässt, das Gesetz des Handelns aus der Hand genommen (1 Kön 1).

Viele biblische Texte verweisen auf einen *Segen*, den Sterbende den nächsten Generationen geben. Wir haben damit zu rechnen, dass dies *kein* geschlechtsspezifisches Phänomen ist, sondern Vater wie Mutter mit dem Ritus aus dem Leben scheiden. Darauf lassen etwa Sprüche schließen, die Segen und Fluch beider Elternteile parallelisieren (vgl. Sir 3,9).

Der entscheidende geschlechtsspezifische Unterschied besteht offenkundig im *Sterbesegen* des Erblassers, des Patriarchen, der die Familienlegitimität und wohl auch das Erbe weitergibt. Da dies in patriarchaler Gesellschaft die Übergabe einer sozialen Funktion bedeutet, nämlich jener, die Familie zu leiten und nach außen hin zu vertreten, steht dieser Ritus *nicht allen* Männern zu, sondern nur jenen, die die Patriarchenrolle innehaben. Nach geschriebenem Recht steht sie dem Erstgeborenen des Mannes zu (Dtn 21,15–17). Die Erzeltern-Erzählungen konterkarieren die Erbfolge jedoch in allen drei Generationen, indem nicht die Erstgeborenen die Familienlegitimität und damit die Verheißungslinie weiterführen, sondern entweder die erstgeborenen bzw. bevorzugten Söhne der Lieblingsfrau oder die Zweitgeborenen. So tritt Jakob als Rebekkas Lieblingssohn gegen den ausdrücklichen Willen des Vaters in die Verheißungslinie ein (Gen 27), Josef als Rahels Erstgeborener rettet Israel in Ägypten vor dem Hungertod. Efraim wird von seinem Großvater Jakob gegen den Willen seines Vaters Josef mit der rechten Hand gesegnet (Gen 48). Auch die Linie von Tamars und Judas Zweitgeborenem, Perez, wird durch die die Genesis weiterführende Genealogie des Rutbuches als die Hauptlinie gezeichnet (Gen 38,29f; Rut 4,18–22). Da auch die dynastische Erbfolge diesen Widerspruch zum sozial akzeptierten Brauch zeigt (man denke an Salomo, den Letztgeborenen Davids), ist das Übergehen des Erstgeborenen beinahe zu einem literarischen Topos geworden. Die Wahl des irregulär die Fortsetzung der Familie antretenden Sohnes wird dabei immer göttlich legitimiert, geradezu die irreguläre Erbfolge kann als Kennzeichen göttlicher Erwählung gelten.

Wie an der Geschichte um den Segensbetrug treffend zu sehen ist, können Frauen den legitimierenden Segen nicht geben, weil sie nicht die

Position des Familienoberhauptes bekleiden können. Aber dennoch wird – wengleich teils durch List und Betrug, die jedoch durch die Gottheit Israels nicht geahndet werden – die Entscheidung nach den Vorstellungen der Ahnfrau getroffen. So nimmt Rebekka einen etwaigen Fluch des Vaters über ihren Lieblingssohn in Kauf (vgl. Gen 27,1–17), und Batscha protegiert ihren Sohn Salomo als Thronnachfolger, indem sie sich auf einen (angeblichen?) Schwur des Königs bezieht. Sie erreicht damit, dass sie den bereits in Gang befindlichen Thronwechsel durch den ältesten der verbliebenen Söhne Davids sogar rückgängig machen kann (1 Kön 1).

3. Begräbnis und Gräber von Männern und Frauen

Bei *Begräbnis- und Grabnotizen* lässt sich in der Bibel kein wesentlicher Geschlechterunterschied erheben – vor allem dann nicht, wenn erkannt wird, dass das hebräische *ʾāhōt* nicht nur mit „Väter“ wiedergegeben werden kann,⁶ sondern häufig als geschlechtsneutraler Ausdruck für „Eltern“ steht. Da im Deutschen tatsächlich ein geschlechtsneutrales Äquivalent vorhanden ist, ist die durchgängige Wiedergabe mit „Väter“ falsch. Aufgrund der sozialen Organisation in Großfamilien sind daher selbst Gräber, die als Grabstätten berühmter Männer vorgestellt werden, als Familiengräber zu deuten. So wird sich z.B. Schebna nicht alleine in seinem repräsentativen Grab begraben lassen (Jes 22,15–19), sondern mit ihm die ganze Verwandtschaft versammelt haben wollen.

Das „Versammeltwerden zu den Eltern“ steht meist im Kontext eines friedlichen, geordneten Begräbnisses und verweist auf ein Familiengrab. Die Erzeltern-Erzählungen lassen darauf schließen, dass die Sorge um ein ordentliches Begräbnis jeweils bei den Patriarchen liegt: Sie begraben ihre Frauen (Abraham begräbt nach Gen 23 Sara, Jakob nach Gen 35,19f Rahel), aber auch ihre Väter, deren Rolle sie knapp vor deren Tod übernommen haben. Den Vater zu begraben erscheint allerdings als allgemeine Sohnespflicht: So begraben Isaak und Ismael ihren Vater Abraham (Gen 25,9), Jakob und Esau begraben ihren Vater Isaak (Gen 35,29) und die Söhne Jakobs begraben ihren Vater *gemeinsam* (Gen 50,12f). Bedenkt man, dass Männer über den in männlicher Linie weitergegebenen Erbesitz verfügen, so ist dieser Brauch aus der Gesellschaftsordnung zu erklären und bedeutet keineswegs, dass Töchter beim Begräbnis des Vaters abwesend zu denken sind.

Die wirkmächtigste *Grabtradition* der Bibel ist jene von *Machpela*, in dem alle Erzeltern mit Ausnahme Rahels bestattet werden und die bis heute ungebrochen ist. Die Gründungslegende dieses Begräbnisortes wird in Gen 23 erzählt: Abraham kauft für seine sieben verstorbene Frau Sara

⁶ So aber neuerlich wieder WENNING, Grab seines Vaters.

von den Hethitern ein Stück Land mit einer Höhle. Dieses Grundstück ist nach den Vorstellungen der Genesis als Familiengrablege das einzige Stück Land, das den Erzeltern wirklich gehört. Sara wird in ihrem Tod damit zur ersten Erbin der Landverheißung,⁷ da ihr Grabmal den allerersten Anteil am verheißenen Land darstellt.

Berühmte Grablegen von Frauen sind jene von Mirjam in Kadesch – wo immer dieser Ort zu lokalisieren ist (Num 20,1)⁸ – und vor allem das Rahelgrab in Efrata bei Betlehem (Gen 35,19f; 1 Sam 10,2), das bis zum heutigen Tag als Wallfahrtsort verehrt wird.⁹ Wenn insgesamt nicht sehr viel von konkreten Gräbern zu erfahren ist, die Bibel jedoch wesentlich mehr über männliche Protagonisten als über weibliche erzählt, sind mit Frauen verbundene Grabtraditionen dennoch relativ häufig zu finden.

4. Verweigerter Begräbnisse

Ist die Bestattung im gemeinsamen Familiengrab die Form, wie man sich einen würdigen Tod vorstellt, so kommt die Verweigerung des Begräbnisses dem Gegenteil gleich. Dtn 28,26 führt die verweigerter Bestattung, die unweigerlich zur Überlassung des Leichnams an Raubvögel und Raubtiere führt, unter den Flüchen an. Männer wie Frauen trifft dieses Schicksal in Kriegszeiten (vgl. z.B. Jer 9,19–21). Als eine über den Tod hinausgehende Strafaktion verbietet David das Begräbnis der Nachkommen Sauls, die vom zu erwartenden Leichenfraß durch wilde Tiere nur durch die prolongierte Totenwache Rizpas bewahrt werden (2 Sam 21,10f). Jes 14,18–21 droht die Verweigerung des Begräbnisses dem König von Babel und seinen Nachkommen an, um dadurch seine Verbrechen offenkundig zu machen und zu sühnen.

Da in Alt-Israel vor allem Männer politische Verantwortung tragen, werden solche Strafen vor allem ihnen angedroht. Dort jedoch, wo auch Frauen politische Verbrechen begehen, werden sie ebenfalls auf diese öffentlich demütigende Weise post mortem noch zur Rechenschaft gezogen und geschändet: Isbels Leichnam wird von Pferden zertrampelt, ihr Blut von Hunden aufgeleckt und ihr Fleisch gefressen. Nur der kahle Totenschädel kann noch begraben werden, ihr Körper ist jedoch gänzlich vernichtet (2 Kön 9,33–37). Auf diese Weise wird sie ihrem königlichen

⁷ Siehe dazu bereits VON RAD, Genesis, 199, allerdings auf die „Väter“ und nicht auf Sara bezogen.

⁸ Zur Erzählung um den Tod Mirjams, auf den nicht nur eine Notiz verweist, siehe RAPP, Mirjam, 233–236. Sie zeigt durch das Leitwort „heiligen“ auf, dass Kadesch ein sprechender Ortsname ist (ebd., 243f.323).

⁹ Siehe die anschauliche Schilderung des Rahelgrabes als interreligiöses, vor allem von Frauen besuchtes Heiligtum bei SERED, Rachel's Tomb; heutzutage ist daraus eine ultraorthodoxe Synagoge geworden.

Gemahl Ahab gleich (1 Kön 22,34–38), nachdem Vorankündigungen keine bekehrende Wirkung hatten (1 Kön 21,23; 2 Kön 9,10).

II. Die Auswirkungen des Todes von Angehörigen auf das Leben von Frauen und Männern

Ist das Sterben von Männern und Frauen zwar durch Faktoren wie Sterblichkeitsrate und Erbsterbesegen unterschiedlich, wenn auch insgesamt nicht völlig verschieden, so sind die geschlechtsspezifischen Auswirkungen auf die Angehörigen massiv.

1. Witwenschaft

Die Auswirkungen des Todes einer Frau auf ihren Ehemann sind dort gravierend, wo zwischen beiden eine Liebesbeziehung bestand. Dies zeigt anschaulich Jakobs Trauer um Rahel, die sich in der lebenslangen Bevorzugung ihrer Söhne äußert (vgl. Gen 42,38). Insgesamt hat bei polygyner Eheform und patrilinearem Erbrecht der Tod einer Frau jedoch wesentlich geringere soziale Folgen als der Tod eines Mannes.

Stirbt einer Frau der Mann, muss dies bei *reichen* Frauen kein Desaster sein. *Witwen* wie Judit oder Abigajil (1 Sam 25) leben offensichtlich als Witwen recht gut und unbehelligt. Ist jedoch der ökonomische Status der Familie prekär, so kommt der Tod des Mannes vor allem beim Hinterlassen minderjähriger Kinder einer Katastrophe gleich. Die zahlreichen Texte, die vom Bedrücken von Witwen und Waisen reden,¹⁰ sprechen eine deutliche Sprache von den Lebensumständen von Frauen, deren Mann gestorben ist und die damit aus einem Familienverband, der eine ordentliche Rechtsvertretung gewährleistet, herausgefallen sind. So sind Gesetze notwendig (Dtn 24,17; 27,19), die Witwen und Waisen unter den speziellen Schutz der Gottheit Israels stellen (vgl. Ex 22,21–23; Dtn 10,18; Ps 68,6; 146,9), und Propheten müssen gierige Menschen schelten, die Witwen um ihren Besitz bringen wollen (vgl. Mi 2,9f).

Aber auch die Institution des Levirats, die nach dem Rechtstext von Dtn 25,5–10 zwar nicht den Zweck, aber zumindest den Nebeneffekt der Witwenversorgung hat, ist für die Hinterbliebene ihres Mannes durchaus zwiespältig. Die erzählenden biblischen Texte, die diese Institution widerspiegeln, Gen 38 und das Rutbuch, sprechen zwar davon, dass Frauen das Levirat explizit anstreben, da es eine reguläre Eingliederung in den Sippenverband gewährleistet. Die potentiell daraus entstehende Familienkonstellation eines Mannes mit einer Hauptfrau und einer später dazugekom-

¹⁰ Siehe dazu ausführlicher SCHIOTTROFF, Witwen.

menen zweiten Frau, deren Söhne mehr Erbensprüche haben als er selber, ist jedoch dazu angetan, Konflikte zu verursachen (vgl. das Verhalten Judas gegen Tamar und des ersten Lösers in Rut 4,6).

Der Witwenstand wird durch spezielle Kleidertracht für die Gesellschaft visualisiert. Witwen tragen Witwenkleider, die nicht als zeitlich befristete Trauerkleider gedacht sind, sondern auf den Stand verweisen (vgl. Judit in Jdt 8,5; Tamar in Gen 38,14.19). Witwenkleider trägt eine Frau nach dem Tode ihres Mannes ihr Leben lang, es sei denn, sie geht eine neue Ehe ein.

2. Geschlechtsspezifische Traueritten

Die Bibel, die eine Einbalsamierung nur bei Jakob und beim ägyptischen Josef aus Gründen der Überführung des Katafalks kennt (Gen 50,2.24–26), rechnet wohl mit ähnlich kurzen Fristen zwischen dem Eintritt des Todes und dem Begräbnis, wie dies bis heute in Ländern mit heißem Klima noch Brauch ist. Sie beschreibt die sicher vielfältigen Gebräuche dieser Zeitspanne, in der man von den Verstorbenen Abschied nimmt, allerdings nicht im Detail. Mancherorts wird ein Trauerhaus erwähnt, was darauf schließen lässt, dass die Toten bis zum Begräbnis zu Hause aufgebahrt lagen. Von der Trauerkleidung, dem Sack, den beide Geschlechter tragen (Gen 37,34; Jes 3,24; Jer 6,26), dem Barfußgehen (2 Sam 15,30; Mi 1,8) und vom Kahlscheren, von Selbstverwundung durch Ritzen und sich im Staube Wälzen ist die Rede (Jes 22,12; Jer 6,26). Das Trauerbrot (Jer 16,7; Ez 24,17.22; Hos 9,4; vgl. Tob 4,17) verweist auf eine spezielle Mahlzeit vermutlich karger Natur. Wenn Totenmähler an Gräbern gehalten werden, sind diese wohl einem Totenkult¹¹ zuzuordnen (z.B. Jes 65,4f; Dtn 26,14). Bei fast allen diesen Einzelheiten finden sich keine gender-relevanten Hinweise, sieht man von geschlechtsspezifischen Traueritten wie dem Bart-Verhüllen, der fehlenden Kopfbedeckung (vgl. Ez 24,17) und dem permanenten Tragen der Witwenkleider ab.¹² Was in der Zeit des Sterbens bis zum Begräbnis im Detail geschieht, wird nirgendwo dokumentiert. Bräuche, die man fraglos vollzieht, müssen nicht eigens erklärt werden, auf sie wird nur dann verwiesen, wenn ein Element daraus für eine Erzählung oder auch für die metaphorische Rede relevant wird.

¹¹ Zur Wellenbewegung der Forschung in Bezug auf die Frage, ob es in Alt Israel einen Totenkult gab oder nicht, siehe den kurzen, aber informativen Überblicksartikel von BLOCH SMITH, Death.

¹² Siehe dazu BIEBERSTEIN, Welt, 58. Eine Zusammenstellung aller Riten, die an Kleidung wie Körper manipulieren, haben auch JANOWSKI, Konfliktgespräche, 227 sowie HIRKE, Sichtweisen, 31–33 vorgenommen.

Der Klageruf אִיכָה, der den Klageliedern¹³ ihren hebräischen Namen gab, begleitete wohl die gesamten Trauerfeierlichkeiten. Er steht für den „Aufschrei des Schreckens, dem Buchstaben zugewiesen werden, um ihn festzuhalten – in der ganzen Bedeutung des Wortes.“¹⁴ Er hilft, das Leid nach außen zu kommunizieren und signalisiert für die Umgebung der Trauernden die Tiefe der Erschütterung über Tod oder Todesnähe. „Doch gleichzeitig geht die Sprache nicht in der Zerstörung unter. Sie übersetzt das Grauen in den Sprachraum der qinot“, die als „die traditionellen Stimmen und Lieder der Totenklagefrauen“¹⁵ zu bezeichnen sind.

3. Trauerzeiten

Über die Länge der *Trauerzeit* bei Männern und Frauen lässt sich nichts Eindeutiges sagen, da sie in den meisten Fällen nur bei außerordentlichen Gestalten oder Ereignissen erwähnt wird.

So trauert das Volk über den Tod von Mose und Aaron je 30 Tage (vgl. Num 20,29; Dtn 34,8). Jakob wird nach Gen 50,3 von den Ägyptern siebenzig Tage lang beweint. Als man seinen einbalsamierten Leichnam ins Land überführt, weint Josef noch einmal sieben Tage um ihn (Gen 50,10). Eine Kriegsgefangene trauert einen Monat um ihre Eltern, von denen sie mit Gewalt getrennt wurde (vgl. Dtn 21,10–14). Die übliche Trauerzeit ist vermutlich mit einer Woche anzugeben (Jdt 16,24), Sir 38,17 empfiehlt jedoch, bloß ein bis zwei Tage in der Klage zu verweilen und sich dann wieder dem Leben zuzuwenden (38,16–23).

In patrilinearen Gesellschaften ist bei Witwen eine Trauerzeit von mindestens einem Monat vorzusetzen, um die Vaterschaft eines Kindes bestimmen zu können. Nur bei Leviratsehen spielt diese Wartezeit keine Rolle, da das nachgeborene Kind als legitimes Kind des Verstorbenen gilt, auch wenn sein leiblicher Vater der lebende Bruder ist. Witwen haben die Möglichkeit, eine weitere Ehe einzugehen. Außer beim Hohenpriester, dem sie verboten ist (Lev 21,14), wird die Heirat mit einer Witwe nirgendwo negativ gesehen.

Die Trauer wird von nahen Angehörigen, insbesondere von den Eltern (vgl. David in 2 Sam 12,15–23),¹⁶ vom Ehepartner (z.B. Batsebas Trauer um Urija in 2 Sam 11,26) oder bei Personen von allgemeinem Interesse vom ganzen Volk vollzogen (vgl. bei Mose Dtn 34,8). In Ri 11,37–40 sind

¹³ Zur Funktion der Trauerarbeit von Klageliedern, die „Sinnstiftung für die Zukunft ermöglichen“, siehe LABAHN, Trauern; Zitat ebd., 526.

¹⁴ BAIL, Wehe, 83.

¹⁵ BAIL, Wehe, 88.

¹⁶ Hier besteht der Sonderfall, dass David die Traueritten als „Sterbebegleitung“ seines todgeweihten Sohnes gleichsam antizipiert, in der Hoffnung, das Kind dennoch am Leben zu erhalten. Siehe dazu HARDMEIER, Tod, 78–86.

es die Freundinnen, die noch vor dem Sterben der Tochter Jiftachs die Klage anstimmen, die sodann als jährliches Trauergedenken von den Töchtern des Volkes nachvollzogen wird. Dieses geschlechts- und altersspezifische Fest, von dem die Bibel sonst nie mehr erzählt, hängt offensichtlich mit der Tragik eines unzeitigen und gewaltsamen Todes zusammen.

4. Der Tod des Erblässers

Bringt das Sterben des erblassenden Vaters für den erstgeborenen Sohn den Eintritt in die Patriarchenrolle, so ist dieses Ereignis für Töchter – und für die nachgeborenen Söhne – keine Befreiung aus der patriarchalen Vormundschaft. Die Töchter des Verstorbenen haben sich auf den neuen Patriarchen einzustellen, falls sie – in virilokaler Eheform – das Haus noch nicht durch Heirat verlassen haben. Der Bruder entscheidet fortan über die Hochzeit der Schwester, wenngleich biblische Texte darauf schließen lassen, dass die Mütter mit dem Tod des Vaters an Autorität gewinnen. So wird z.B. die Mutter in der Rebekka-Geschichte Gen 24,28.53 neben dem Bruder Laban eigens erwähnt (falls Betuël überhaupt schon als verstorben gedacht ist – vgl. 24,29.50!).

Vermutlich ist aus dieser Konstellation des Zugewinns an Macht für die verwitwete Frau mit erwachsenen Kindern auch die Position der *gebîrâh* am Königshof zu erklären: Auch sie ist Witwe, ihr Sohn ist bereits König, und ihr Einfluss auf die Regierungsgeschäfte steigt offensichtlich mit dem Tod ihres königlichen Gemahls. Die Mutter des amtierenden Königs hat mehr politische Macht als die Königin.¹⁷

5. „Frauen in Schwarz“

Biblisch belegt sind auch Frauen, die sich weigern, die Trauerzeit abzuschließen, da ihre Verwandten verschollen sind oder im Tod noch entehrt werden und kein Begräbnis bekommen. Als Vorläuferin dieser „Frauen in Schwarz“ mag Rizpa, die Nebenfrau Sauls, gelten. Sie weigert sich, von den unbestatteten Leichen von Mitgliedern der königlichen Familie zu weichen, die mit Zustimmung Davids von den Gibeonitern hingerichtet wurden (2 Sam 21,10–14).¹⁸ Da die sieben Männer aus dem Hause Sauls, darunter zwei Söhne der Rizpa, als Vergeltung einer Blutschuld zu Tode gebracht werden, geht ihre Entehrung über den Tod hinaus. Der Witterung

¹⁷ Vgl. zur ratgebenden Funktion der *gebîrâh* FISCHER, Gotteslehrerinnen, 116–118.

¹⁸ Siehe dazu ausführlich unter Berücksichtigung des Gender Aspekts: WACKER, Rizpa, die auch die Forschungsgeschichte zum Text aufarbeitet.

und den wilden Tieren ausgesetzt, bewacht Rizpa die Leichname und bewahrt sie im Widerstand gegen David¹⁹ vor weiterer Schändung.

Die mit der Hinrichtung kinderlos gewordene Witwe Sauls gibt sich entgegen den Gepflogenheiten nicht der lauten Klage hin, sondern leistet stummen Widerstand²⁰ gegen das siebenfache Todesurteil gegen ihre Familie. Mit der prolongierten Trauer erreicht Rizpa für ihre hingerichteten Angehörigen ein reguläres Begräbnis im Familiengrab und setzt zudem die Bestattung Sauls und Jonatans in derselben Gruft des Ahnvaters Kisch durch (V. 11–14).²¹

P. Bird²² stellt fest, dass mit der Sühnung der Blutschuld die kausal damit in Zusammenhang gebrachte Dürre nicht endet. Erst die Beisetzung bewirke die Versöhnung der Gottheit (V. 14). C. Exum,²³ die auf das Skandalon verweist, wonach die Tötung ausdrücklich als Wunsch Gottes gezeichnet wird, zeigt auf, dass mit dem Eintreffen des Regens der Zorn Gottes als besänftigt anzusehen ist. Erst dann erlaubt David die Bestattung der Toten. M.-T. Wacker²⁴ betont, dass am Ende der Geschichte jedoch das Ende der Trauer der Erde steht, als deren Ausdruck die Dürre im Alten Testament häufig gesehen wird (vgl. Gen 4,11f; Hos 4,1–3). „Rizpas Totenwache ist demnach zu der Zeit zu Ende, da auch die Trauer des Landes aufhört [durch den Regen, i.F.]; das Handeln und Ergehen dieser Frau steht in Analogie zum ‚Handeln‘ und ‚Ergehen‘ der Erde und nähert dabei diese Mutter von Söhnen der ‚Mutter Erde‘ an.“²⁵

6. Der Tod der Kinder – auch metaphorisch

Was es für eine Frau heißt, über den Tod von Kindern Trauer zu tragen, wird in biblischen Texten – wie etwa bei Rizpa – narrativ zwar selten vorgestellt, aber sehr häufig metaphorisch ins Bild gesetzt. Die trauernde Tochter Zion, die teils beschrieben wird, teils aber personifiziert auftritt und selber spricht, stellt in Sprachbildern vor Augen, was reale Frauen als Kriegsfolgen zu ertragen haben und was der Tod von Angehörigen für hinterbliebene weibliche Familienmitglieder bedeutet:²⁶ Vom schutzlosen

¹⁹ Diesen Aspekt des Widerstands einer kinderlosen Witwe gegen den König betont BRANCH, Rizpah, 82.

²⁰ Der befreiungstheologische Artikel von WEST, Reading, 530f betont vor allem den Aspekt des Verstumens in der Trauer.

²¹ CHAVEL, Compositry, 32f.47–52, arbeitet diese auf das gemeinsame Sippengrab zielende Facette der Geschichte eindrücklich heraus.

²² Vgl. BIRD, „Frauenarbeit“, 33.

²³ Siehe EXUM, Rizpa, 267.

²⁴ Vgl. WACKER, Rizpa, 551f.

²⁵ WACKER, Rizpa, 559.

²⁶ GUEST, Hiding Behind, zeigt die in den Klageliedern zu findende Problematik der weiblichen Personifikation für eine von Männern bestimmte Gemeinschaft auf, da sie

Ausgesetztsein einer marodierenden Soldateska als unmittelbare Folge des Sieges des fremden Heeres (vgl. z.B. Jes 13,16; Jer 9,16–21; Klgl 2,8; 5,11) über Hunger, Durst und überhöhte Lebensmittelpreise (vgl. Klgl 2,11f.19; 4,4f.9f; 5,4f.9) bis hin zu Kannibalismus (vgl. Klgl 2,20; 4,10) sowie fürchterlichen hygienischen Zuständen (vgl. Klgl 4,7f) und zur Auflösung aller ziviler Strukturen, die Ordnung und Wiederaufbau ermöglichen, reicht das Spektrum der Totenklagen der Stadtfrauen in den Klageledern, den Zionstexten des Dtjes (vgl. z.B. Jes 51,17–23) oder auch den Fremdvölkersprüchen (vgl. Jes 15,1–9).

Da bei verlorener Schlacht die Männer nicht wiederkommen, ist Trauer und Aufarbeitung des Todes von Angehörigen samt allen Folgen in dieser Situation überwiegend, wenn auch nicht ausschließlich, geschlechtsspezifisch (Klgl 5,1–3). Es ist daher kein Zufall, wenn im Heilstext von Jer 31 in V. 8f die weinenden Frauen mit ihren Kindern, die die Zukunft des Volkes darstellen, als Schwangere und Wöchnerinnen ins Bild gesetzt werden und bei der Wende des Schicksals auch die positive Auswirkung auf Frauen betont wird (V. 4.13–15). Auch die um ihre Kinder weinende Rahel aus Jer 31,15, deren Wirkungsgeschichte bis in das Neue Testament reicht (vgl. Mt 2,18), steht als weibliche Symbolfigur für das seiner Kinder beraubte Volk, denn von den Erzähltexten um Rahel erfahren wir ja nicht vom Tod ihrer Kinder, sondern von ihrem eigenen Tod bei der Geburt des zweiten Sohnes (Gen 35,16–20).

7. Terafim – ein Hinweis auf einen Ahnenkult?

Sollte es sich bei den Terafim um Ahnenstatuetten oder Hausgötter, die mit den Verstorbenen in Verbindung stehen,²⁷ handeln, dann lässt sich auch hier ein geschlechtsspezifischer Umgang aus der Bibel erheben. So stiehlt Rahel die Terafim ihrer Eltern und nimmt damit die Legitimität der Familie²⁸ mit ins Land. Die beiden Patriarchen, ihr Vater Laban und ihr Mann Jakob, sehen den Diebstahl dieser Figurinen offensichtlich als todeswürdiges Vergehen an (Gen 31,19–35). Dies lässt darauf schließen, dass die Verbindung mit den Ahnen nicht nur durch die gemeinsame Grablege gegeben war, sondern auch durch materielle Symbolisierungen, wie diese Statuetten sie wohl darstellen.

Geschlechterstereotypen verstärkte und geschlechtsspezifische sexualisierte Gewalt sanktioniere (siehe ebd., 422).

²⁷ Siehe dazu bereits NIDITCH, Genesis, 21 sowie die weitere Ausführung der These bei VAN DER TOORN, Family Religion, 219–225.

²⁸ So die Deutung von FISCHER, Gottesstreiterinnen, 119f, die die These von SPANIER, Theft, insofern abwandelt, dass damit nicht Rahels genealogische Linie den Vorrang bekommt, sondern der Familienzweig im Osten, von dem man sich bislang in der Verheißungslinie die Frauen holte, an Bedeutung verliert.

Auch Michal, die Tochter Sauls, hat Zugang zu diesen Figurinen, die hier menschenähnlich zu denken sind, andernfalls ließen sich die Häscher ihres Vaters nicht mit ihnen täuschen, dass David krank im Bett liege (1 Sam 19,13.16). Diese Episode zeigt, dass man sich im Bedarfsfall der Hilfe der Ahnen bedient und dafür die Terafim gebraucht.

Michas Terafim (Ri 17,5; 18,14–20) stehen auch indirekt mit einer Frau in Beziehung, da ihre Anfertigung durch das Geld seiner Mutter erst möglich wird. Dieser Mann und seine Mutter werden durch die Errichtung eines Gotteshauses und die Anfertigung von Kultgegenständen in die Nähe von Falschkult und falschen Praktiken für die Zukunftsergründung (Ephod und Terafim) gerückt. Die übrigen Belege stützen diese Zurechnung, da die Terafim jeweils mit illegitimen Kult- und Prophetiepraktiken genannt werden, die nach dem Prophetiegesetz von Dtn 18,9–14 verboten sind (vgl. 1 Sam 15,23; 2 Kön 23,24; Ez 21,26f; Hos 3,4; Sach 10,2). 2 Kön 23,24 nennt die Terafim in einem Atemzug mit Totenbeschwörung, Hos 3,4 jedoch mit kultisch-priesterlichen Praktiken, die Nähe zur Gottheit herstellen sollen. Bei beiden Texten ist nicht auszuschließen, dass die Manipulation mit den Terafim auch durch Spezialisten vorgenommen wurde, was auf ein weiteres weibliches Berufsfeld schließen lassen könnte. Allerdings sind die biblischen Belege, in denen Frauen mit den Terafim hantieren, jeweils im Kontext der Familie zu sehen und nicht in jenem des Kultes.

III. Der Tod als „beruflicher“ Kontext

Wie wir aus ikonographischem und schriftlichem Material der Umwelt Alt Israels erfahren, wird die Sphäre des Todes von Frauen betreut. Der Tod macht unrein. Menschen, deren kultische Reinheit von der Gemeinschaft gefordert ist, müssen daher in höchstmöglichem Maße von der Todessphäre Abstand nehmen. So sollten sich Priester von Leichen fernhalten (vgl. Lev 21,1–6), der Hohepriester darf keinerlei Trauerriten vornehmen und nicht einmal Vater oder Mutter begraben (Lev 21,10–12). In diesem Zusammenhang wäre es interessant zu fragen, ob die durch Menstruation und Geburt bedingte häufigere Unreinheit von Frauen diese für den Umgang mit den Toten als geeigneter erscheinen ließ.

1. Klagefrauen

Seit der Monographie H. Jahnows über das hebräische Leichenlied wird immer wieder betont, dass auch in Israel die Abhaltung der Totenklage nicht nur Aufgabe der Verwandten (vgl. Jer 22,18), sondern eine spezifisch weibliche Profession ist.²⁹ Biblische Belege haben wir dafür streng genommen nur einen,³⁰ aber in Anlehnung an die in der Umwelt Alt-Israels zu belegenden Zünfte kann man diesen wohl dahingehend deuten.³¹ Allerdings sind auch Männer in der Rolle der Klagenden belegt (2 Chr 35,25; Sach 12,11–14).³²

Jer 9,16 21 beschreibt die Funktion der Klagefrauen. Wenn sie nach V. 16 gerufen werden, könnte dies nach T. Seidl³³ auf einen Berufsstand schließen lassen. Sie beweinen die Toten, leiten die öffentliche Trauer und halten Menschen daher zur „Trauerarbeit“ an. Die Klagefrauen werden in V. 16 zusammen mit den weisen Frauen, wortwörtlich den „Weisinnen“, erwähnt. In V. 19 heißt es: „Denn hört, ihr Frauen, das Wort JHWHs, euer Ohr soll aufnehmen das Wort seines Mundes! Lehrt eure Töchter die Totenklage, eine der anderen das Klagelied!“

Klagefrauen haben vermutlich eine offizielle Funktion in der örtlichen Gesellschaft zu versehen. Es sind dies Frauen, die mit dem oder der Verstorbenen nicht verwandt sein müssen, sondern der Trauer professionell Ausdruck verleihen. Insofern sind sie von ihrer Aufgabe her am besten mit den Vorbetern bei den traditionellen katholischen Totenwachen vergleichbar. Die Existenz von Klagefrauen kommt dem urmenschlichen Befinden von Menschen entgegen, die durch den Verlust von geliebten Menschen oder nahen Verwandten unfähig sind, selbst Rituale zu leiten und Totenfeiern vorzustehen. Trauernde bekommen dafür entsprechende Hilfe von den Nachbarn und der örtlichen Gemeinschaft. Jer 9 verweist mit der Formulierung „Frauen und ihre Töchter“ darauf, dass die Funktion in einer Familie von einer Generation an die nächste weitergegeben wird.

²⁹ Vgl. JAHNOW, Leichenlied, 71 Anm. 1; JOST, Himmelskönigin, 133.

³⁰ Die immer wieder als Beweis für Klagefrauen zitierten Belege (siehe etwa SEIDL, Tänzerinnen, 110) verweisen nicht eindeutig auf eine soziale Funktion von Frauen, sondern lassen nur darauf schließen, dass die Totenklage auch oder vor allem von Frauen vollzogen wurde: Nach 2 Sam 1,24 weinen Israels Töchter um Saul, in Jer 38,22 sind die noch im Palast verbliebenen königlichen Frauen gemeint, in Ez 32,16 sind es die Töchter der Völker, die über den Pharao die Totenklage anstimmen. In 2 Chr 35,25, einer Stelle, die JANOWSKI, Konfliktgespräche, 227 nennt, stimmen Sängcrinnen und Sänger Klagelieder an. Hier ist eher an Sängergilden als an professionelle Klagefrauen zu denken.

³¹ Erst in talmudischer Zeit sind Klagefrauen literarisch nachweisbar, die man für die Trauerritten anheuert (Ketub. IV,4); vgl. JOST, Himmelskönigin, 132.

³² Auf diese Tatsache hat bereits WUCKELT, Frauen, 24 hingewiesen.

³³ So SEIDL, Tänzerinnen, 111.

1. Müllner hat aufgrund der Dreiheit von Klagefrauen, weisen Frauen, Frauen und deren Töchtern auf eine liturgische Abfolge beim Trauerritus geschlossen, der von Klagefrauen eingeleitet, von weisen Frauen weitergetragen und von der Allgemeinheit der Frauen beschlossen worden sei.³⁴ Schlüssiger scheint mir allerdings die Deutung von T. Seidl³⁵ zu sein, der „die Weisen“ als Frauen mit „Spezialkenntnisse[n] in der rituellen Klage“ deutet, die herbeieilen müssen, um die Gefahren des Todes professionell zu bannen. Wie immer der Text zu deuten ist, für die Genderfrage ist er in sofern aufschlussreich, als die Traueritten hier ausschließlich von Frauen getragen werden.

Ob die in Ez 8,14 erwähnten Frauen, die den Tammuz beweinen,³⁶ als Klagefrauen zu deuten sind oder hier nicht vielmehr von der kultischen Aktivität von Verehrerinnen des Gottes Tammuz berichtet wird, die am Nordtor des Tempels vollzogen wird, sei dahingestellt. Wahrscheinlich sind beide Deutungen insofern zusammenzuschließen, als diesen Teil des Tammuzkultes Frauen vollziehen, denen in den Gesellschaften des Alten Orients die Totenklage zukommt.³⁷

2. Totenbeschwörerinnen

Noch ein weiterer Beruf – oder vielleicht sollte man besser sagen, eine soziale Funktion – ist im Zusammenhang mit dem Tod im Alten Testament für Frauen belegt: Es ist der der Totenbeschwörcerin. Die Rechtstexte gehen mit dem Phänomen restriktiv um und verbieten diese Praktik der Schicksalsergründung (Ex 22,17; Dtn 18,11). Die einzige Geschichte, in der wir einer Frau begegnen, die solche nach dem Prophetiegesetz von Dtn 18,9–14 in Israel verpönten Praktiken ausübt, finden wir im Rahmen der Saulerzählungen in 1 Sam 28. Die als „Hexe von En-Dor“ in die Exegese- und Kunstgeschichte eingegangene Totenbeschwörcerin versucht Zukunftsergründung durch Befragung von Totengeistern zu erlangen. Ich halte diese Geschichte für keine archaische Erzählung, die noch vorisraelitische Praktiken in ihrer ältesten Überlieferungsform bewahrt hätte, sondern für eine dtr. Beispielerzählung zum dtn. Prophetiegesetz.³⁸ Sie veranschaulicht die Sinnlosigkeit der illegalen Praktiken, indem sie die Ergründung des Gotteswillens und der Zukunft durch Nekromantie narrativ ad absurdum führt: Saul bekommt vom beschworenen toten Samuel nichts anderes zu hören, als dieser ihm bereits zu Lebzeiten gesagt hat. Im Gegensatz zum Hören

³⁴ Vgl. MÖLLNER, Klagend, 309.

³⁵ Siehe auch zum Folgenden SEIDL, Tänzerinnen, 111.

³⁶ SEIDL, Tänzerinnen, 113 verweist auf das interessante Detail, dass die sumerischen Klagelieder über Dumuzi „im sumerischen Frauensoziolekt *Emesal* abgefasst“ sind.

³⁷ Dies hat bereits BIRD, „Frauenarbeit“, 31f festgestellt.

³⁸ Siehe dazu ausführlich FISCHER, Gotteskinderinnen, 131–157.

auf die wahre Prophetie ist Totenbeschwörung also nutzlos. Interessant an dieser Geschichte sind allerdings drei Aspekte:

1. Sauls Wunsch, Nekromantie zu betreiben, wird ohne Diskussion mit einer Frau, die diese Kompetenz besitzt, verbunden. Das heißt freilich *nicht*, dass *nur* Frauen Tote beschworen haben können, sondern, dass sie in dieser Funktion besonders geschätzt waren, denn für den König war das Beste wohl gerade gut genug.

2. Die Totenbeschwörerin beginnt ihr Geschäft erst in dem Augenblick, als Saul bei JHWH schwört, was nichts anderes bedeuten kann, als dass Nekromantie innerhalb des Kultes des Gottes Israels in vor-dtr. Zeit denkbar war, wofür auch mehrere biblische Zeugnisse sprechen (vgl. z.B. Jes 8,19f).

3. Obwohl die Totenbeschwörerin Falschprophetie im Sinne falscher Praktiken betreibt, ist sie in der Lage, den wahren Propheten Saul aus der Scheol heraufsteigen zu lassen.

Totenbeschwörung und spezifische Formen der Kontaktaufnahme mit den Toten scheinen im Jahwismus keine Seltenheit gewesen zu sein (man denke nur an Jes 8,19f; 65,1–5).³⁹ Biblische Hinweise auf eine weitere *geschlechtsspezifische* Aufgabenverteilung fehlen jedoch.

3. Prophetinnen, die vom Leben zum Tod befördern

In Ez 13 findet sich ein Diptychon der Falschprophetie. V. 1–16 skizzieren Praktiken, die offensichtlich von männlichen Propheten ausgeführt werden, wogegen V. 17–23 jene der weiblichen beschreiben. Der Text handelt beispielhaft sowohl an prophetischen Frauen als auch an Männern die Schädlichkeit von Falschprophetie ab, wie sie das Prophetiegesetz von Dtn 18,9–14 definiert.⁴⁰ Die prophetisch redenden Frauen werden wie die unmittelbar vorher gescholtenen männlichen Kollegen mit mantischen und magischen Phänomenen verbunden vorgestellt. Sie operieren zwar mit dem für die wahre Prophetie kennzeichnenden Wort (Dtn 18,18f), aber es ist ein frei erfundenes (Ez 13,2f.17) und nicht ein von JHWH gegebenes. Ist es die Aufgabe von prophetisch Begabten, mit ihrem Wort das Volk zur Umkehr anzuleiten und damit den Weg zum Leben zu weisen, so bewirken die prophezeienden Frauen mit ihrer selbsterfundene Botschaft das Gegenteil. Sie kommen dem Auftrag des prophetischen Wächteramts, die Umkehr willigen zum Leben und die Sünder zum Tod zu führen, nicht nach (vgl. Ez 3,16ff; 33,1ff sowie 20,10ff). Damit pervertieren sie die Bestimmung der Prophetie, zwischen Gott und Mensch zu vermitteln, und entscheiden

³⁹ Zu Jes 8,19f siehe bereits FISCHER, Tora, 51–57.

⁴⁰ Weitere Begründungen auch zum Folgenden siehe bei FISCHER, Gotteskinderinnen, 221–234.

eigenmächtig über Leben und Tod. Da das Volk jedoch schuldlos ist, weil es durch die Prophetie nicht gewarnt wurde, kündigt JHWH an, es aus der Gewalt dieser prophezeienden Menschen, seien es Propheten oder Prophetinnen, zu erretten und leben zu lassen. Da die Prophezeienden ihr Amt vernachlässigen, werden sie der gerechten Strafe zugeführt, die in der bleibenden Exilierung aus dem Land (V. 9), dem Verlust jeglicher prophetischer Fähigkeit (V. 20–23) oder gar dem Tod (V. 14) besteht. Wer sich prophetisches Wort anmaßt, spielt sich als Herr über Leben und Tod auf, da das Volk das wahre Wort Gottes nicht erfährt, und begeht nach Dtn 18,19f ein todeswürdiges Vergehen.

IV. Durch eine Frau kam der Tod in die Welt? Zum Motivzusammenhang von Frau und Tod

„Gendert“ man das Thema Tod in der Bibel, so fällt Nicht-BiblerInnen vermutlich als Erstes der insbesondere im Christentum – fest verankerte Zusammenhang von Frau und Tod ein. Vor allem in der mittelalterlichen Rezeption der Paradiesgeschichte von Gen 2–4 wurde die Schuld am Tod in der Welt ausschließlich der „ersten“ Frau zugeteilt und damit die Frau an sich als anfällig für Sünde und den daraus resultierenden Tod dargestellt. Auch in der Ikonographie der abendländischen Kunst wird die Verbindung Eva – Schlange / Satan – Tod immer wieder neu ins Bild gesetzt. Kann dieser im Abendland als kulturgeschichtlich verankerte Zusammenhang von Frau und Tod als biblisch bezeichnet werden?⁴¹

1. „... ihretwegen müssen wir alle sterben“ versus „Mutter aller Lebendigen“

Der Referenztext solcher Auslegungen ist vor allem in Gen 3 zu suchen. Der meiner Meinung nach nachexilische Text⁴² ahndet die Übertretung des göttlichen Gebotes (Gen 2,16f) durch den *Menschen*, durch Mann *und* Frau, mit der Sterblichkeit der Menschen fern vom Gottesgarten. Aus den göttlichen Strafsprüchen der biblischen Sündenfallerzählung, die Mann wie Frau und sogar die Schlange gleichermaßen betreffen, ist nicht zu erschließen, dass die Frau etwa als schuldiger gesehen würde als der Mann. Der Strafspruch über die Frau sagt nichts über eine spezifische Nähe zum Tod aus. Falls jener über die Schlange, der von der gegenseitigen Feindschaft der Nachkommen von Schlange und Frau sowie vom Biss und vom Kopferzreten redet, als Todesdrohung gesehen wird, ist zu betonen, dass

⁴¹ Vgl. zum Folgenden bereits FISCHER, Rut, 101–110.

⁴² Siehe dazu ausführlich UNGER, Paradieserzählung, 260–265 sowie OTTO, Paradieserzählung.

diese Feindschaft zwischen den Nachkommen – nicht nur den weiblichen – besteht. Gen 3 ist eine Ätiologie der widrigen menschlichen Lebensumstände, zu denen die Herrschaft des Mannes über die Frau und die Geburtswehen ebenso gehören wie die Mühe der Ackerarbeit und die Sterblichkeit. Der Text ist nicht als Zeuge für einen Motivzusammenhang von Frau und Tod heranzuziehen, sondern eher zum Erweis des Gegenteils: Eva, *ḥawwāh*, wird zur Mutter aller Lebenden – nicht aller Toten (Gen 3,20).

Obwohl der Text offen ist für eine positive – wie etwa im Hld – und eine negative Rezeption, lässt sich bereits im Sirachbuch die Dominanz des negativen Verständnisses nachweisen (Sir 25,24), das sodann ab dem Neuen Testament⁴³ als einziges die weitere Wirkungsgeschichte bestimmt.

Das Hld aber setzt sogar gegen den – im Vergleich zur späteren Rezeption wesentlich weniger misogynen – Text von Gen 3 einen Kontrapunkt, indem es das im Strafspruch über die Frau bezeugte Machtverhältnis des Mannes über die Frau (Gen 3,16) insofern revidiert, als das weibliche Begehren⁴⁴ nicht mit männlicher Herrschaft, sondern durch das Begehren des Mannes beantwortet wird.⁴⁵ So korrigiert die Hoheliedstelle die pessimistische Sichtweise des Geschlechterverhältnisses in Gen 3. Mann und Frau werden gleichermaßen mit dem sprießenden und genießenden Leben verbunden. Der Tod hat im Hohelied nur im Vergleich für die Stärke der Liebe und die Macht der sich ereifernden Leidenschaft Platz (8,6). Er kommt nicht verschuldet – und schon gar nicht im Zusammenhang mit irgendeiner Handlung der Frau – in die Welt, sondern ist eine Gegebenheit, der die Liebe stolz und trotzend entgegengesetzt werden kann. Der Tod ist zwar auch im Garten der gelingenden Beziehung zwischen den Geschlechtern unvermeidlich, aber er hat ein entsprechendes Gegengewicht.⁴⁶

⁴³ Exemplarisch seien hier die neutestamentlichen Stellen 1 Kor 11,2–12 und 1 Tim 2,11–15 genannt; die apokryphe Schrift der Vita Adams und Evas hat sodann die abendländische Rezeption mehr bestimmt als der biblische Text, wobei der Motivkomplex bis heute noch selbst in die Werbung hinein wirksam ist. Eine Wirkungsgeschichte des Textes hat SCHÖNGEL STRAUMANN, Frau, zusammengestellt; die spezifisch christliche siehe bei LEISCH KJEST., Eva.

⁴⁴ „Begehren“, *רָשָׁקָה*, kommt außer an diesen beiden Stellen nur noch in Gen 4,7 vor, wo vom Begehren der Sünde nach Kain gesprochen wird und damit offensichtlich ein übertragener Gebrauch vorliegt.

⁴⁵ Dies haben bereits TRIBLE, *Gott*, 186 sowie HEINEVETTER, *Liebster*, 191–193 gesehen.

⁴⁶ Siehe dazu FISCHER, *Rut*, 109.

2. *Femme fatale*

Das von „Eva“ abgeleitete Klischee, dass die Frau den Tod bringe, wurde durch die Auslegung weiterer Texte noch verstärkt. Allen voran sind die beiden biblischen „Kopfgängerinnen“⁴⁷ Jaël (Ri 4,17ff) und Judit zu nennen, denen in der Auslegungsgeschichte mit schauerndem Misstrauen begegnet wurde. David, der Goliath den Kopf abschlägt (1 Sam 17,12ff) und damit nichts anderes tut als die beiden Frauen, wurde hingegen uneingeschränkt als Held gefeiert: Alle drei befreien Israel von unerträglicher Knechtschaft und Feindbedrohung, aber nur den Frauen wird das Adjektiv „fatale“ zugesprochen.

Eine *femme fatale* ohne die Dimension der Rettung des Volkes wird im deuterokanonischen Tobitbuch vorgestellt: Die Figur der von einem Dämon besessenen Sara wird in Tob 3,7–17; 7,9–8,3 als eine – wenn auch schuldlos – den Tod bringende Frau gezeichnet, deren Ehemänner allesamt die Hochzeitsnacht nicht überleben. Während jedoch Judit, Jaël, die Frau aus Tebez (Ri 9,50–57) oder jene aus Abel Bet-Maacha (2 Sam 20,14–22) im Einsatz für ihr Volk und zu dessen Verteidigung gegen Krieger gewalttätig werden, fällt bei den Erzählfiguren Sara oder auch bei Judas Schwiegertochter Tamar der ausschließlich zivile Kontext ins Auge: Diese Frauen werden aufgrund ihrer Sexualität als für Männer tödlich denunziert (Gen 38,11; Tob 7,11; 8,10), beide jedoch werden im biblischen Text gerechtfertigt (vgl. Gen 38,26; Tob 7,16f–8,8). Ihren Todesschatten haben sie nämlich durch Männer – durch einen eifersüchtigen Dämon oder wie bei Tamar durch Ehemänner, die Unrecht tun.

Der Motivzusammenhang von Frau und Tod ist in der Hebräischen Bibel nur bei der Ehebrecherin zu konstatieren. Vermutlich wohl aus der Tatsache zu verstehen, dass Ehebruch ein todeswürdiges Vergehen ist, wird die mit einem anderen Mann verheiratete Frau für Männer als todbringend vorgestellt (vgl. z.B. Spr 5,1–14). So warnt die elterliche Unterweisung die Söhne vor der fremden Frau, da sie einem das kostbare Leben abjagt, wenn man sich mit ihr einlässt (Spr 6,26). Aber selbst solche Passagen, die die Ehebrecherin in schwarzen Farben malen, werden unmittelbar von Aufforderungen zum Lebens- und Liebesgenuss mit der eigenen Frau gefolgt, wodurch sich der Motivzusammenhang von Frau und Tod nicht verfestigen kann. Erst in der Rezeptionsgeschichte dieser Texte wird das Gegengewicht nicht mehr gewahrt, die Frau mit dem Einbruch des Todes in die Welt in Verbindung gebracht und dem weiblichen Geschlecht allein die Schuld zugeteilt.

⁴⁷ Dieser treffende Ausdruck stammt von BAL, *Head Hunting*, und wird von RAKETI Judit, 235 weitergeführt.

3. Einspruch gegen den Motivzusammenhang „Frau und Tod“

Berücksichtigt man Texte wie Ex 1f, so lässt sich eher ein Motivzusammenhang von Mann und Tod erheben: Alle weiblichen Figuren der Kindheitsgeschichte des Mose wirken über jegliche soziale und ethnische Schranken hinweg zusammen, um das Leben des Knaben zu retten. Dessen erste Tat ist allerdings – in Nachahmung aller männlichen Figuren dieser Erzählung – ein Totschlag.⁴⁸ Würde man die Bibel unter dem Aspekt durchsuchen, wie oft von männlichen und wie oft von weiblichen Figuren im Kontext von Tod, Sterben und Töten die Rede ist, käme man bestimmt zum Ergebnis, dass es eher einen Zusammenhang von Mann und Tod gibt. Nicht nur, dass der Ur-Ort des Lebens bei den Frauen liegt, sie durch ihre biologische Fähigkeit, Leben zur Welt zu bringen, deutlich wahrnehmbarer mit dem Leben verbunden sind als die zeugenden Männer, sondern auch das sozialhistorische Faktum, dass Frauen nur in Ausnahmefällen kriegerisch eingreifen, unterstützt diese Annahme.

Auch auf metaphorischer Ebene ließe sich dieses Gender-Resultat verfestigen und durch zahlreiche Beispiele weiterführen: So leitet etwa Frau Weisheit zum Leben an, nicht zum Sterben, und die Gottesrede von Jes 42,13f verwendet das männliche Bild des siegreichen – und daher tötenden – Kriegers und das weibliche der gebärenden, Leben spendenden Frau für das Handeln Gottes.

V. Resümee

Ein allgemein menschliches Faktum, dass wir alle sterben müssen und der Tod von Menschen ein Skandalon im Leben ist, erweist sich bei näherer Betrachtung als keineswegs geschlechtsneutral. Wenngleich männliche Lebensrealität wesentlich häufiger thematisiert wird als weibliche, gibt es doch zahlreiche Hinweise darauf, dass Frauen der Tod anders traf als Männer. Die Hebräische Bibel ist auch hierin überaus realistisch: Das Geschlecht als soziale Kategorie bestimmte nicht nur das Leben der Menschen in Alt-Israel zentral, sondern auch ihren Tod.

Literaturverzeichnis

- BAIL, U., Wehe, kein Ort, nirgends ... Überlegungen zum Sprachraum der Klagelieder Jeremias, in: C. METHUEN (Hrsg.), *Time Utopia – Eschatology*, Yearbook of the European Society of Women in Theological Research 7 (1999) 81–90
- BAL, M., Head Hunting: „Judith“ on the Cutting Edge of Knowledge, *JSOT* 63 (1994) 3–34
- BIEBERSTEIN, S., Die Welt der Toten und die Hoffnung der Lebenden. Vergessene Erfahrungen in der Hebräischen Bibel, in: L. SUTTER REHMANN u.a. (Hrsg.), *Sich dem Leben in die Arme werfen. Auferstehungserfahrungen*, Gütersloh 2002, 55–71
- BIRD, P.A., „Frauenarbeit“ und die Sphäre des Religiösen im alten Israel. Überlegungen zur Kontinuität und Diskontinuität in häuslichen und kultischen Rollen anhand von Trauerbräuten, in: E. KLINGER u.a. (Hrsg.), *Geschlechterdifferenz, Ritual und Religion*, Würzburg 2003, 23–35
- BLOCH-SMITH, E., Death in the Life of Israel, in: B.M. GITTLEN (Hrsg.), *Sacred Time, Sacred Place. Archaeology and the religion of Israel*, Winona Lake 2002, 139–143
- BRANCH, R.G., Rizpah: Activist in Nation Building. An analysis of 2 Samuel 21:1–14, *Journal for Semitics* 14 (2005) 74–94
- CHAVEL, S., Compositry and Creativity in 2 Samuel 21:1–14, *JBL* 122 (2003) 23–52
- EXUM, C.J., Rizpah, *Word & World* 17 (1997) 260–268
- FISCHER, I., *Tora für Israel – Tora für die Völker. Das Konzept des Jesajabuches* (SBS 164), Stuttgart 1995
- Gotteskündrinnen. Zu einer geschlechterfairen Deutung des Phänomens der Prophetie und der Prophetinnen in der Hebräischen Bibel, Stuttgart 2002
 - Rut als Figur des Lebens. Ein Einspruch gegen die Konstruktion des Zusammenhangs von „Frau und Tod“, *JbTh* 19 (2004) 103–120
 - Gottesstreiterinnen. Biblische Erzählungen über die Anfänge Israels, Stuttgart 2006
 - Gotteslehrerinnen. Weise Frauen und Frau Weisheit im Alten Testament, Stuttgart 2006
- GUEST, D., Hiding Behind the Naked Women in Lamentations: A recriminative response, *BibInt* 7 (1999) 413–447
- HARDMEIER, C., „Stark wie der Tod ist die Liebe“. Der Mensch und sein Tod in den Schriften des Alten Testaments, in: DERS., *Erzähldiskurs und Redepragmatik im Alten Testament. Unterwegs zu einer performativen Theologie der Bibel* (FAT 46), Tübingen 2005, 77–94
- HIEKE, T., Sichtweisen des Todes im Alten Testament, in: DERS. (Hrsg.), *Tod – Ende oder Anfang? Was die Bibel sagt*, Stuttgart 2005, 13–55
- HEINEVETTER, H.-J., „Komm nun, mein Liebster, dein Garten ruft dich!“ Das Hohelied als programmatische Komposition (BBB 69), Frankfurt 1988
- JAHINOW, H., *Das hebräische Leichenlied im Rahmen der Völkerdichtung* (BZAW 36), Gießen 1923
- JANOWSKI, B., *Konfliktgespräche mit Gott. Eine Anthropologie der Psalmen*, Neukirchen-Vluyn 2003
- JOST, R., *Frauen, Männer und die Himmelskönigin. Exegetische Studien*, Gütersloh 1995
- LABAHN, A., Trauern als Bewältigung der Vergangenheit zur Gestaltung der Zukunft. Bemerkungen zur anthropologischen Theologie der Klagelieder, *VT* 52 (2002) 513–527
- LEICHT, I. / RAKEL, C. / RIEGER GOERTZ, S. (Hrsg.), *Arbeitsbuch Feministische Theologie. Inhalte, Methoden und Materialien für Hochschule, Erwachsenenbildung und Gemeinde*, Gütersloh 2003
- LEISCH-KIESL, M., *Eva als Andere. Eine exemplarische Untersuchung zu Frühchristentum und Mittelalter*, Köln 1992

⁴⁸ Vgl. FISCHER, *Gottesstreiterinnen*, 166–175.

- LEWIS, T.J., How Far Can Texts Take Us? Evaluating textual sources for reconstructing Ancient Israelite beliefs about the dead, in: B.M. GITTLEN (Hrsg.), *Sacred Time, Sacred Place. Archaeology and the Religion of Israel*, Winona Lake 2002, 169–217
- MÖLLER-CLFMM, J., Archäologische Genderforschung: (K)ein Thema für die Palästina Archäologie? Ein Forschungsrückblick mit Beispielen zur „Archäologie des Todes“, *lectio difficilior* 2 (2001) 1–72
- MÜLLNER, I., Klagend laut werden. Frauenstimmen im Alten Testament, *BiLi* 71 (1998) 304–314
- NIDITCH, S., Genesis, in: C.A. NEWSOM / S.H. RINGE (Hrsg.), *The Women's Bible Commentary*, London 1992, 10–25
- OTTO, E., Die Paradieserzählung Genesis 2–3: Eine nachpriesterschriftliche Lehrerzählung in ihrem religionshistorischen Kontext, in: A.A. DIESEL u.a. (Hrsg.), „Jedes Ding hat seine Zeit“, *FS D. Michel* (BZAW 241), Berlin u.a. 1996, 167–192
- RAD, G. VON, *Das erste Buch Mose. Genesis* (ATD 2–4), Göttingen¹⁰ 1976
- RAKEL, C., *Judit über Schönheit, Macht und Widerstand im Krieg* (BZAW 334), Berlin u.a. 2003
- RAPP, U., *Mirjam. Eine feministisch rhetorische Lektüre der Mirjamtexte in der hebräischen Bibel* (BZAW 317), Berlin u.a. 2002
- SCHÜNGEL STRAUMANN, H., *Die Frau am Anfang. Eva und die Folgen* (Exegese in unserer Zeit 6), Münster¹¹ 1999
- SCHOTTROFF, W., Die Armut der Witwen, in: M. CRÜSEMANN / DERS. (Hrsg.), *Schuld und Schulden. Biblische Traditionen in gegenwärtigen Konflikten* (Kaiser Taschenbücher 121), München 1992, 54–89
- SEIDL, T., Tänzerinnen, Weberinnen, Klagefrauen. Spuren von Frauenrollen in den Kulturen des Alten Israel, in: E. KLINGER u.a. (Hrsg.), *Geschlechterdifferenz, Ritual und Religion*, Würzburg 2003, 105–129
- SPANIER, K., Rachel's Theft of the Terafim: Her struggle for family primacy, *VT* 42 (1994) 404–412
- SERED, S.S., Rachel's Tomb and the Milk Grotto of the Virgin Mary: Two Women's Shrines in Bethlehem, *JFSR* 2 (1986) 7–22
- STAUBLI, T., *Das Image der Nomaden im Alten Israel und in der Ikonographie seiner sesshaften Nachbarn* (OBO 107), Fribourg / Göttingen 1991
- TOORN, K. VAN DER, *Family Religion in Babylonia, Syria and Israel. Continuity and change in the forms of religious life* (Studies in the History and Culture of the Ancient Near East 7), Leiden 1996
- TRIBLE, P., *Gott und Sexualität im Alten Testament* (Gütersloher Taschenbücher Siebenstern 539), Gütersloh 1993
- UNGER, M., *Die Paradieserzählung Gen 2/3. Eine exegetische Untersuchung* (Diss. masch.), Graz 1994
- WACKER, M. T., Rizpa oder: Durch Trauer Arbeit zur Versöhnung. Anmerkungen zu 2 Sam 21,1–14, in: K. KIESOW / T. MEURER (Hrsg.), *Textarbeit. Studien zu Texten und ihrer Rezeption aus dem Alten Testament und der Umwelt Israels*, *FS P. Weimar* (AOAT 294), Münster 2003, 545–567
- WENNING, R., „... und begraben ihn im Grab seines Vaters“. Zur Bedeutung von Bestattungen im Alten Israel, *BiKi* 61 (2006) 8–15
- WEST, G., Reading on the Boundaries: Reading 2 Samuel 21:1–14 with Rizpa, *Scriptura* 63 (1997) 527–537
- WUCKELT, A., *Sterben Frauen anders als Männer?*, *BiKi* 61 (2006) 22–26