

Egalitär entworfen – hierarchisch gelebt

Zur Problematik des Geschlechterverhältnisses und einer genderfairen Anthropologie im Alten Testament

Irmtraud Fischer

Theologische Anthropologie – und die biblische Anthropologie bildet darin keine Ausnahme – wurde die längste Zeit der Geschichte unter androzentrischem Gesichtspunkt betrieben: Der Mann war das Maß des Menschen, ja der Mann war gleichsam der Mensch.¹ Der Blick auf Frauen erfolgte quasi ausschließlich unter der Perspektive der Reproduktion. Als Begründung dieser auf nur ein Geschlecht konzentrierten theologischen Sicht des Menschen wurde – und wird etwa in der Katholischen Kirche bis heute – die Einschätzung der Geschlechter als gleichwertig, aber andersartig² herangezogen. Nun argumentieren freilich christliche theologische Anthropologien aus der Fülle zweitausendjähriger Tradition. Der folgende Beitrag kann sich mit diesen historischen theologischen Entwicklungen nicht beschäftigen, sondern stellt ausschließlich die Frage nach Aspekten einer alttestamentlichen Anthropologie³ und danach, wie die so unterschiedlichen Bücher des ersten Teils der christlichen Bibel die Geschlechter und ihr Verhältnis zueinander sehen und darstellen.

I. Der Mensch ist nicht der Mann allein ...

Das biblische Hebräisch verwendet – wie viele moderne Sprachen bis heute – das grammatikalisch männliche Geschlecht auch für geschlechtsneutrale Generalisierungen.⁴ Das bedeutet nicht nur, daß ein einziger Mann unter Tausenden von Frauen diese Gruppe grammatikalisch männlich präsentieren kann, sondern daß auch das hebräische Wort für Mann,

¹ Daß dies nicht nur im theologischen Bereich gilt, sondern ebenso für die säkulare abendländische Kultur, wird z.B. daran deutlich, daß die Einführung des sogenannten „allgemeinen Wahlrechts“ (in Österreich 1907, in Deutschland 1871) nicht das Wahlrecht für alle Erwachsenen bedeutete, sondern nur für Männer.

² Vgl. dazu *Lüdecke*, Kanonistische Bemerkungen, bes. 81ff.

³ Einen Abriss der Forschungsgeschichte bietet *Janowski*, Mensch; ders., Lebendige Statue Gottes (beide Artikel sind 2008 gemeinsam in einem Sammelband erschienen).

⁴ S. dazu etwa *Bußmann*, Genus, insbes. 136ff.

אָדָם, sowohl „Mann“ als auch „Mensch“ bedeuten kann.⁵ Dem männlichen Geschlecht wird damit der Status des Allgemeinen zuerkannt. Freilich ist dieses Faktum kein Zufall, sondern Ausdruck einer patriarchal geordneten Kultur, die auch auf die Sprache prägend wirkt. Patriarchale Gesellschaften sind unter mehreren Gesichtspunkten⁶ hierarchisch gegliedert, nur einer davon ist das Geschlecht. Dies bedeutet einerseits, daß Menschen mit den positiv diskriminierenden Merkmalen frei, männlich, wohlhabend, der dominanten Religion zugehörig, einheimisch und gesund jeweils vor Menschen mit entsprechend negativ besetzten Kennzeichen rangieren. Frauen sind daher in ihrer sozialen Schicht prinzipiell den Männern nachrangig, wenngleich die Übernahme spezieller Funktionen in der Gesellschaft die Zweitrangigkeit wettmachen kann.⁷ Andererseits wird dadurch auch deutlich, daß in patriarchalen Gesellschaften das Geschlecht weder das einzige noch das ausschließliche Kriterium zur Bestimmung des sozialen Status ist, aber eben jenes, das Menschen in altisraelitischer Zeit in keiner Weise beeinflussen konnten: Fünfzig Prozent der Bevölkerung werden mit einem negativ besetzten Merkmal geboren, das sie lebenslänglich nicht wechseln können.

Aufgrund dieser soziokulturellen Voraussetzungen, denen im Folgenden näher nachgegangen werden muß, ist zu fragen, ob eine geschlechterfaire biblisch begründete Anthropologie überhaupt möglich ist und wenn ja, auf welche Argumente sie sich stützen kann.

II. Der Mensch ist weiblich und männlich: Geschlechterdifferenz und Schöpfungsordnung

Die Reflexion darüber, was der Mensch sei, gehört wohl nicht zu den ältesten in biblischen Texten behandelten Problemen. Am Anfang biblischer Überlieferung stehen Texte über den Exodus und Rettungsgeschich-

⁵ So etwa Ps 1,1 oder Hos 11,9.

⁶ Die Kriterien, nach denen patriarchale Gesellschaften den sozialen Status eines Menschen bestimmen, sind der Rechtsstatus von frei oder unfrei, das Geschlecht, die ökonomische Lage, das Alter, die Religion, die ethnische Zugehörigkeit und der psychophysische Status, s. dazu ausführlicher bereits *Fischer, Gotteslehrerinnen*, 14ff.

⁷ So haben etwa Frauen in Richterinnenfunktion sicher auch über Männer ihrer eigenen Schicht und der höheren Schichten bestimmt. Da das AT erzählt, daß es Richterinnen in der erzählten Geschichte Israels gab (vgl. Debora in Ri 4,4), ist anzunehmen, daß tatsächlich Frauen diese gesellschaftlich überaus wichtige Funktion ausübten. Denn für eine Geschichte eine soziale Konstruktion zu erfinden, die in der Realität unmöglich ist, würde ihr die Glaubwürdigkeit nehmen.

ten. Ist die Frage nach dem Menschen erst einmal gestellt, gibt die Bibel ihr den prominentest möglichen Platz in ihren ersten Kapiteln, in der Urgeschichte der Genesis.

1. *Als Abbild Gottes männlich und weiblich erschaffen:
Menschsein nach Gen 1*

Im ersten Schöpfungstext, der im Kanon die gesamte Bibel eröffnet, stellt die Menschenschöpfung den letzten Akt der Weltschöpfung dar (Gen 1,26–31).⁸ Im „Sechstageswerk“ wird der Mensch mit allen Tieren des Meeres, den Vögeln und anderen „lebendigen Wesen“, den Landtieren, geschaffen und zusammen mit diesen unter den Mehrungssegen der Gottheit gestellt (1,22.28). Die Menschenschöpfung fügt sich einerseits nahtlos in die schematisch-formelhafte Darstellung des gesamten Schöpfungsvorganges ein, wird jedoch andererseits durch eine Selbstaufforderung der Gottheit (1,26 im Plural) hervorgehoben. Der Mensch wird als Bild und Gleichnis der Gottheit konzipiert und geschaffen (1,26f), wodurch die Ähnlichkeit zwischen Gottheit und Menschheit als schöpfungsinhärent betrachtet wird. Worin diese genau besteht, wird nicht eindeutig gesagt. Vermutlich ist sie aber in der Repräsentation der Gottheit auf Erden zu sehen.⁹

Die einzige Differenz, die der Schöpfungsordnung, wie die Gottheit sie projiziert, gemäß ist, ist nach Gen 1,27 die Geschlechterdifferenz. Fast alle gängigen deutschen Bibelübersetzungen¹⁰ geben den hebräischen Text, der wortwörtlich mit „männlich (זָכָר) und weiblich (אִשָּׁה) schuf er sie“ zu übersetzen ist, mit „als Mann und Frau schuf er sie“ wieder. Mit „Mann und Frau“, אִישׁ וְאִשָּׁה, ist aber im Hebräischen bereits eine weitere soziale Differenz, nämlich jene von frei und unfrei, assoziiert. Der hebräische Text von Gen 1 betont hingegen, daß die einzige schöpfungsgemäß gegebene Differenz jene von männlich und weiblich ist. Die beiden im Hebräischen verwendeten Ausdrücke verweisen ausschließlich auf die sexuelle Differenz, wie sie auch bei den Tieren zu finden ist. Mit „männlich (זָכָר) und weiblich (אִשָּׁה)“ wird somit keine ontologische Aussage über die soziale Diversität der Geschlechter getroffen,

⁸ Vgl. zum Folgenden *Fischer*, Donne nell'Antico Testamento; in veränderter Form auch in WiBiLex publiziert, vgl. *dies.*, Frauen in der Literatur.

⁹ *Zenger*, Gottes Bogen, 84ff. Ausführlicher ausgeführt bei *Janowski*, Lebendige Statue Gottes, bes. 185ff.

¹⁰ Einheitsübersetzung 1980: „Gott schuf also den Menschen als sein Abbild; als Abbild Gottes schuf er ihn. Als Mann und Frau schuf er sie“; Luther 1984: „... und schuf sie als Mann und Frau“; Elberfelder 1993: „... als Mann und Frau schuf er sie“; Zürcher Bibel 1955: „... als Mann und Weib schuf er sie“.

sondern die Voraussetzung für die unmittelbar darauf folgende Aussage über die – übrigens auch den Großtieren zugesprochene – Aufgabe der Mehrung geschaffen. Die Herrschaft von Menschen über andere Menschen entspricht damit explizit nicht der göttlichen Schöpfungsordnung, auch nicht jene des männlichen über den weiblichen Menschen.

Evident ist jedoch, daß die Gottebenbildlichkeit beiden Geschlechtern zu eigen ist und damit Männliches wie Weibliches die Gottheit repräsentiert. Der Auftrag zur Herrschaft über die gesamte Schöpfung und zur Fruchtbarkeit wird also beiden Geschlechtern als Repräsentanten der gesamten Menschheit gegeben. Der frühestens in die Exilszeit zu datierende priesterschriftliche Text über die Menschenschöpfung in Gen 1,26f weist somit ein egalitäres Konzept der Geschlechterdifferenz auf. Texte, die vom Fragehorizont mit ihm in Verbindung stehen, wie etwa Ps 8,5–9, sehen dementsprechend den Menschen als Einheit. Selbst in der Frage der Herrschaft über das ganze Gotteswerk wird die Geschlechterdifferenz nicht erwähnt. Das Geschlecht ist also keine Kategorie, die in der schöpfungsgemäßen Ordnung eine soziale Differenz begründen würde.

2. Die beiden werden ein Fleisch: Die gottgewollte Ordnung in Gen 2

Während Gen 1 die gesamte Schöpfung im Blick hat, konzentriert sich Gen 2 auf die Erschaffung des Menschen (אָדָם). Auch in dieser, vom vorherigen Schöpfungstext deutlich zu unterscheidenden Erzählung¹¹ ist der aus אֲדָמָה, „Lehm“, getöpferte Mensch offenkundig das höchste der geschaffenen Wesen.

Offensichtlich denkt diese Erzählung den Menschen vorerst als geschlechtlich undifferenziertes Wesen. Dieses benötigt, um nicht alleine zu sein, eine Hilfe, die ihm entspricht (2,18). Der erste Versuch, die Tiere für diesen Zweck zu erschaffen, gelingt insofern nicht, als sie dem Menschen keine entsprechende Hilfe bieten. Sodann erschafft die Gottheit JHWH aus der Seite des Menschen eine Frau. Erst im gegengeschlechtlichen Gegenüber nimmt der Mensch sich als Mann und Frau wahr (2,23). Mann und Frau sind daher einander eine „Hilfe, die entspricht“.

Diese Erzählung wurde in der Exegesegeschichte häufig als Erschaffung der Frau zur Hilfe für den Mann gedeutet. Ergründet man jedoch genauer, wo in der Hebräischen Bibel das Wort עֲזָרָה, „Hilfe“, noch vorkommt, so wird deutlich, daß nicht stark ist, wer *Hilfe braucht*, sondern

¹¹ Vermutlich ist dieser Text der jüngere, der an den älteren Text mit der chiastischen Konstruktion von 2,4 angehängt wurde, s. dazu ausführlicher *Otto*, Paradieserzählung, insbes. 173ff; *Unger*, Paradieserzählung, 260ff.

wer *Hilfe ist*. Denn dort, wo das Hilfe-Sein nicht negiert¹² wird, ist jeweils Gott das Subjekt und somit dem Menschen eine Hilfe (vgl. z.B. Ps 30,11; 54,6). Daß diese Geschichte¹³ nicht zur Legitimierung der Unterordnung der Frau unter den Mann taugt, hat übrigens nicht erst die neuere Exegese,¹⁴ sondern bereits C. de Pizan¹⁵ gesehen. Der Spruch von Gen 2,23 „Bein von meinem Bein und Fleisch von meinem Fleisch“, der als Verwandtschaftsformel zu lesen ist,¹⁶ anerkennt die Adäquatheit der Frau und somit die Entsprechung, die Egalität, der Geschlechter. Wenn daran die Begründung geknüpft wird, daß der Mann seine Eltern verläßt, um seiner Frau anzuhängen (2,24), so ist damit weder ein Hinweis auf ein ursprüngliches Matriarchat noch auf eine matrilocale Eheform gegeben, die beide nirgends im AT als reguläre Ordnung zu erheben sind, sondern die Priorität der Geschlechterbeziehung vor den primären Familienbanden zwischen Eltern und Kindern betont.

3. *Der Mann herrscht über die Frau: Die von Menschen gemachte Ordnung*

Der zweite Schöpfungstext von Gen 2 bringt im Vergleich zu Gen 1 eine überaus farbige Erzählung über die Entstehung eines ersten Menschenpaares, dessen Geschichte in den weiteren Texten bis Gen 5 verfolgt wird. Wenn das, was Israel über die gesamte Menschheit zu sagen hat, in der sogenannten „Urgeschichte“ in der Form von Erzählungen über ein Urelternpaar dargeboten wird, fügt sich dies bestens in die auch andernorts übliche Art und Weise biblischer Geschichtsdarstellung ein. Denn das, was Israel über Menschen denkt, erzählt es in seinen Ursprungsgeschichten – wie etwa den Erzeltern-Erzählungen – in der Form von Familienerzählungen, die die Charakteristika der späteren sozialen Gruppe bereits auf ein Stammelternpaar zurückführen.

Die in Gen 3 auf die Menschenschöpfung folgende Geschichte des Sündenfalls, die die Mißachtung des Gottesgebotes beschreibt, von einem einzigen Baum nicht zu essen, von allen übrigen Paradiesesbäumen jedoch zu schlemmen (2,16; vgl. die figura etymologica אָכַל הָאֵלֶּיךָ), stellt vorerst die Frau in den Mittelpunkt des Geschehens. Sie verhandelt auf theologischer Ebene mit der Schlange, bevor sie ißt und auch ihrem Mann

¹² So ist z.B. in Jes 31,3 Ägypten keine Hilfe für Israel.

¹³ Eine narrative Analyse des Textes bringt Navarro, Barro y aliento.

¹⁴ S. dazu etwa den erhellenden Artikel von Vogels, It Is not Good, oder die Zusammenstellung von Schüngel-Straumann, Frau am Anfang.

¹⁵ De Pizan, Stadt der Frauen, 55f.

¹⁶ S. die Abwandlung dieser Formel auch in Gen 29,14.

von der Frucht gibt. W. Vogels hat bereits in amüsant-polemischer Art darauf hingewiesen, daß in Gen 3 nicht die Frau die schwächere Protagonistin darstellt, sondern der Mann, der nur an seinen Magen denkt, und ohne vorher zu überlegen, von der verbotenen Frucht ißt.¹⁷

Da nach der Gebotsübertretung weder der Mann noch die Frau zu ihrer Schuld stehen, als sie von der Gottheit zur Rechenschaft gezogen werden, werden über alle Beteiligten Strafsprüche gesprochen. Keiner wird, wie in 2,17 angedroht, mit dem Tod bestraft, aber die Lebensbedingungen aller werden massiv gemindert. Wurde das Leben im Angesicht Gottes im paradiesischen Garten gelebt, so wird dieser nun geschlossen und durch Bewachung vor abermaligem Eintritt der Menschen bewahrt. Adam wird die harte Arbeit am Ackerboden zugewiesen und die Rückkehr zum Staub, von dem er genommen worden ist (3,17–19), da er *auf die Stimme seiner Frau* und *nicht auf das Gebot seiner Gottheit* gehört hat. Mann wie Frau wird in der gefallenen Schöpfungsordnung Mühsal (עָצָב) zugesprochen, der Frau noch dazu die Mühen (צָעַר) beim Kindergebären (3,16). Wenn in manchen Übersetzungen, wie etwa der Zürcher Bibel in der bis 2007 gültigen Ausgabe¹⁸ ein und dasselbe Wort sowie die Derivate derselben Wurzel in drei aufeinander folgenden Belegen unterschiedlich übersetzt werden, so wird durch die Übersetzung – nicht durch die biblische Rede – Gott zum Sadisten gegen Frauen: Während dem Manne bloß Mühsal zugesagt wird, werden der Frau Beschwerden und Schmerzen verordnet.¹⁹

Zudem werden in den Strafsprüchen über Mann und Frau Ätiologien der mühsamen Existenz jenseits von Eden gegeben. Das Essen (אָכַל) als paradiesischer Genuß (Gen 2,16), den Gott für die Menschen reichlich schafft, an dem aber auch der Respekt vor der göttlichen Sphäre hängt,

¹⁷ Vogels, *It Is Not Good*, 22.

¹⁸ Die Heilige Schrift des Alten und des Neuen Testaments, Zürich 1978. Die revidierte Zürcher Bibel übersetzt hingegen: „16 Zur Frau sprach er: Ich mache dir viel Beschwerden und lasse deine Schwangerschaften zahlreich sein, mit Schmerzen wirst du Kinder gebären. Nach deinem Manne wirst du verlangen, und er wird über dich herrschen. 17 Und zum Menschen sprach er: Weil du auf die Stimme deiner Frau gehört und von dem Baum gegessen hast, von dem ich dir geboten hatte: Du sollst nicht davon essen!: Verflucht ist der Erdboden um deinetwillen, mit Mühsal wirst du dich von ihm nähren dein Leben lang. 18 Dornen und Disteln wird er dir tragen, und das Kraut des Feldes wirst du essen. 19 Im Schweiß deines Angesichts wirst du dein Brot essen, bis du zum Erdboden zurückkehrst, denn von ihm bist du genommen. Denn Staub bist du, und zum Staub kehrst du zurück“, vgl. Zürcher Bibel, Zürich 2007.

¹⁹ Zum Phänomen, daß Wörter vom selben Stamm bei Frauen pejorativ übersetzt werden, s. bereits *Schäfer-Bossert*, Männern die Macht.

kann aufgrund der Gebotsübertretung durch das Essen von just dem verbotenen Baum (2,17; 3,1–3.5f.11–13.16–19) nur mehr unter Mühsal geschehen. Die herrlichen Früchte des Gottesgartens hat der Mensch durch Ungehorsam gegen die unter Dornen und Disteln wachsenden Pflanzen des Feldes eingetauscht, um die Adam sich mühen muß. Steht in der göttlichen Schöpfungsordnung die Fruchtbarkeit des Menschen von allem Anfang an unter dem Segen, werden nun Schwangerschaft und Geburt zur Mühsal und Mühe.

Gen 3,17	Gen 3,16 (Zürcher 1978)	Gen 3,16	Hhld 7,11
Und zu Adam sprach er: „Weil du auf die Stimme deiner Frau gehört und gegessen hast von dem Baum, von dem ich dir Folgendes geboten habe: ‚Du sollst nicht davon essen!‘ ... Unter <u>Mühsal wirst</u> du davon essen alle Tage deines Lebens.“	Und zum Weibe sprach er [Gott der HERR]: „Ich <u>will</u> dir viel <u>Beschwerden</u> machen in deiner Schwangerschaft; Mit <u>Schmerzen sollst du</u> Kinder gebären. NACH DEINEM MANNE wirst du VERLANGEN, aber <u>er soll</u> dein Herr sein.“	Und zur Frau sprach sie [die Gottheit JHWH]: „Mehren, ja mehr <u>werde</u> ich deine <u>Mühsal</u> und deine Schwangerschaft. Unter <u>Mühen wirst</u> du Kinder gebären. Und NACH DEINEM MANN <u>wird</u> DEIN BEGEHREN sein. Er aber <u>wird</u> über dich herrschen.“	Ich bin meinem Geliebten und NACH MIR ist SEIN BEGEHREN.

Wenn zudem erklärt wird, daß das Begehren der Frau nach dem Mann mit seiner Herrschaft beantwortet werden wird (Gen 3,16), so ist dies als Erklärung der zur Zeit der Textentstehung herrschenden patriarchalen Verhältnisse zu lesen. Wenn dieser Spruch in einigen deutschen Bibelübersetzungen²⁰ präskriptiv übersetzt wird, als ob Gott dies vorschreibe, dann wird dem biblischen Text gerade das kritische Potential genommen, das er in sich trägt. Diese Strafsprüche geben gerade nicht die göttliche Weltordnung wieder, sondern sind als ätiologische Beschreibung einer sündhaften sozialen Ordnung und der widrigen Umstände des Lebens fern vom Gottesgarten zu verstehen. Da die göttliche Schöpfungsordnung von den Menschen nicht geachtet wird, tritt die von Menschen verursachte in Kraft, die in Bezug auf die Geschlechter eine Ungleichheit festsetzt. Die biblischen Schöpfungserzählungen – noch dazu, wenn beide zusam-

²⁰ Vgl. Die Heilige Schrift des Alten und des Neuen Testaments, Zürich 1978; Die Bibel. Mit Apokryphen, nach der Übersetzung Martin Luthers, revidierte Fassung von 1984, Stuttgart 1985.

men gelesen werden – betonen demgegenüber jedoch die Geschlechteregalität als göttliche Ordnung.

4. *Optimistisches oder skeptisches Grundkonzept der Anthropologie:
Zum zeitlichen Verhältnis von Gen 1 und Gen 2–3*

In der Pentateuchforschung war es lange Zeit unbestritten, daß der zur Priesterschrift gehörige Text Gen 1 der jüngere Text sei, der in der Abfolge der Bibel jedoch redaktionell an die erste Stelle getreten sei. Gen 2–3 sei hingegen dem Jahwisten zuzuordnen und damit um Jahrhunderte älter als der erste Schöpfungstext.²¹ Eine solche Datierung bedeutet für die anthropologischen Konzepte des Alten Testaments, daß ein bezüglich des Zusammenhangs von Schöpfungs- und Weltordnung relativ pessimistisches Konzept weite Strecken der in der Bibel reflektierten Geschichte bestimmt habe, während das optimistische Grundkonzept von P relativ jung sei.

Inzwischen ist mehrfach mit sehr guten Argumenten bezweifelt worden, daß Gen 1 der jüngere Text sei. Der Chiasmus in Gen 2,4 ist daher keine redaktionelle Umarbeitung durch P, sondern stellt den Anschluß durch den jüngeren Text von Gen 2–3 dar.²² Die gewichtigsten Argumente sind wohl in der weisheitlichen Terminologie und im Konzept des Gebotsgehorsams zu finden. Beide treffen in der späteren Weisheit aufeinander, wenn etwa weisheitliche Unterweisung durch die Eltern als Gebotsunterweisung nach der Tora verstanden²³ und als Endpunkt dieser Entwicklung Tora mit Weisheit in eins gesetzt wird.²⁴ In der Erzählung von Gen 2–3 geht es um Gottes Gebot als Weltordnung; sie steht am Anfang jener Büchersammlung, in der von der Gabe der Tora an Israel erzählt wird. Dadurch wird dem Gottesgebot bereits am Eingang des Kanonteils der Tora ein universalistischer Charakter verliehen. Das skeptische Konzept einer durch den Menschen korrumpierten Weltordnung, die sich massiv von der gottgewollten Schöpfungsordnung unterscheidet und eng mit dem Gebotsgehorsam zusammenhängt, war demnach nie die einzige Schöpfungserzählung, sondern ist immer im Kontext des bereits vorhandenen Textes Gen 1 überliefert worden.

Dies hat insofern gravierende Auswirkungen auf das Verständnis einer Anthropologie des Alten Testaments, als die Sichtweise von Gen 2–3

²¹ Klassisch z.B. in der Einleitung von *Schmidt*, *Altes Testament*, 47f, mit der Generationen von Theologinnen und Theologen ausgebildet wurden.

²² *Otto*, *Paradieserzählung*, 167ff; *Unger*, *Paradieserzählung*, 260ff.

²³ Vgl. *Maier*, *Fremde Frau*, 139ff.

²⁴ *Fischer*, *Gotteslehrerinnen*, 204ff.

niemals das einzige Weltdeutungskonzept darstellte – was auch das Faktum einer mangelnden Wirkungsgeschichte gerade dieses so anschaulichen Textes im Vergleich zur so häufigen Rezeption von Gen 1 erklärt. Israel hatte also nie nur ein anthropologisches Konzept, sondern immer einen vielfältigen Zugang zum Thema, und es hatte vor allem nicht die längste Zeit seiner Geschichte ausschließlich ein pessimistisches Weltbild. Die Schöpfungstexte geben damit nicht Einblick in *die* Anthropologie Israels, sondern in dessen Anthropologien. Wird Gen 2–3 im Licht von Gen 1 konzipiert und als nähere Explikation der Menschenschöpfung gelesen, so bekommt in Bezug auf die Genderfrage die massive Veränderung der Ordnung durch den Ungehorsam der Menschen noch mehr Gewicht: Aus einer egalitären Zuordnung der Geschlechter ist durch Übertretung des Gottesgebotes eine beherrschende Über- und Unterordnung geworden.

Sieht man Gen 2–3 als nachexilischen Text, so läßt sich auch die in weiten Teilen der Bibel fehlende Rezeptionsgeschichte dieses Textes besser erklären. Unmittelbar nach der Textentstehung treten somit bereits die ersten Auseinandersetzungen mit der Deutung dieses Textes auf. Hier ist vor allem das Rutbuch zu nennen, das Einspruch gegen eine Monopolisierung von heterosexuellen Lebenskonzepten erhebt und die Lebensgemeinschaft zweier einander zugetaner Frauen als ebenso hilfreich darstellt wie die Ehe (vgl. Ruth 2,11 mit Gen 2,24).²⁵

Das Hohelied mit seinem gelingenden Geschlechterverhältnis, das mit üppiger Gartenmetaphorik²⁶ (z.B. Hhld 4,12–16) besungen wird, kann als Rückkehr in den Garten Eden (vgl. Gen 2) und als Gegenutopie zu Gen 3 gelesen werden:²⁷ Mann wie Frau begehren einander und erleben den Körper des geliebten Gegenübers als faszinierend und attraktiv. Nacktheit als adäquater Zustand einer ungebrochenen Sexualität (Gen 2,23–24), die im Hhld aufgrund der detaillierten Beschreibung der Körper²⁸ deutlich wird, wird als gottgewollter Grundzustand des Menschen offenkundig und gelebt. Von der gebrochenen Geschlechterbeziehung der gefallenen Schöpfung wird in Gen 3 dementsprechend als Einbruch der Scham aufgrund der Nacktheit erzählt (Gen 3,7.10). Zudem wird das Begehren der

²⁵ Zu diesem intertextuellen Zusammenhang s. ausführlicher *Fischer, Rut*, 176f.

²⁶ Zur Gartenmetaphorik in der biblischen Darstellung des Geschlechterverhältnisses siehe *Leisering, Susanna*, 237ff.265ff.

²⁷ Die Textzusammenhänge zwischen Gen und Hhld haben bereits *Landy, Paradise*, 183ff und für die Erzelternerzählungen *Butting, Buchstaben*, 121ff aufgezeigt.

²⁸ Auch wenn im Hhld Kleidung als erotische Verschleierung gesehen wird (vgl. 4,1–3), so sind etwa 4,5–7 oder 5,14f ohne Nacktheit nicht vorstellbar, s. dazu bereits *Fischer, Israels wache Sinne*, 234.

Frau durch die Herrschaft des Mannes über sie beantwortet. Das Hohelied, das auf manchen Ebenen als Einspruch in das zwischen Mann und Frau real existierende Herrschaftsverhältnis gelesen werden kann, bestimmt denn auch das Begehren nicht als weibliches Verhalten dem Mann gegenüber (Gen 3,16), sondern als männliches Verhalten zu seiner Geliebten (Hhld 7,11). Sexualität als jener Grundvollzug der Menschen, der alle Sinne anspricht, einbezieht und berauscht, wird im Lied der Lieder in allen ihren Aspekten gefeiert. Die Erfahrung aller Sinne und der Jubel über sie findet aber gerade nicht im gottfernen Raum statt, gleichsam am Abhang zur Sünde, der in den Tod abfällt. Er entspricht vielmehr einer Rückkehr der Liebenden zu einer schöpfungsgemäßen Geschlechterordnung, die keine Herrschaft kennt.

III. Auch in Alt-Israel wird man nicht als Frau geboren: Zur Wandelbarkeit der Geschlechtscharaktere und deren soziale Folgen

Man wird nicht als Frau geboren, man wird dazu gemacht, diagnostizierte S. de Beauvoir,²⁹ deren Publikationen die Anfänge der sogenannten „zweiten Frauenbewegung“, der feministischen Bewegung, signalisieren. Diese Problematik wird heute unter dem Aspekt von *sex* und *gender*, dem biologischen und dem sozialen Geschlecht und deren Interdependenz, diskutiert. Auch wenn durch die neueren Debatten ins Bewußtsein einer breiteren Öffentlichkeit gehoben wurde, daß selbst die Bestimmung des biologischen Geschlechts in Zweifelsfällen durch kulturbedingte Zuschreibungen zustande kommt,³⁰ erfolgt diese Definition noch nach vergleichsweise allgemeingültigen Gesichtspunkten. Die Zuschreibung des Geschlechts erweist sich jedoch als weitgehend kulturspezifisch. Was ein Mann und eine Frau ist, welche Eigenschaften, Rollen, spezifischen Aufgaben und Bilder mit dem einen oder dem anderen Geschlecht verbunden werden, ist in hohem Maße variabel und kulturbedingt.

Dementsprechend können wir auch nicht von unseren heutigen Vorstellungen vom weiblichen oder männlichen Geschlecht nahtlos auf jene in Alt-Israel schließen. Liest man exegetische Literatur von vor hundert Jahren kritisch auf Geschlechterstereotypen hin durch, dann zeigt sich, daß gerade in der Geschlechterfrage jegliche Distanz zu historischen Pro-

²⁹ *De Beauvoir*, *Geschlecht*, 334.

³⁰ *Butler*, *Unbehagen*, bes. 22ff.

zessen fehlt.³¹ Wenn man an die Bibel mit der Frage nach der Vorstellung von den Geschlechtern herangeht und wissen möchte, was sie über Männer und über Frauen, über deren Verhältnis zueinander, über Geschlechterrollen und über die Stabilität der Geschlechterschranken zu sagen hat, muß man die Texte genau lesen. Es ist nicht davon auszugehen, daß die Zuschreibung der Geschlechterrollen über Jahrtausende konstant blieb, sondern eher vom Gegenteil. Vieles, was im Alten Orient selbstverständlich war, ist der abendländischen Kultur mit ihrer von der christlichen Einehe geprägten Geschlechterrelation fremd. Obwohl biblische Texte das christliche wie das jüdische Menschenbild entscheidend prägten, sind viele genderspezifische Praktiken Alt-Israels heute nicht mehr relevant³² oder sogar unbekannt, da sie als selbstverständlich gelebte Bräuche nie in kodifiziertes Recht eingingen.³³

Die Geschlechterbeziehung im Alten Orient ist durch die beiden soziokulturellen Faktoren der patriarchalen Dominanz des Mannes über die Frau und der Möglichkeit zur Polygynie geprägt. Während die patriarchale Geschlechterrelation in mitteleuropäischen Ländern auf rechtlicher Ebene seit kurzem der Geschichte angehört,³⁴ ist sie in unserem Gedächtnis noch sehr lebendig. Die Möglichkeit der Mehrehe für Männer hat jedoch in unseren Breiten keine Erfahrungsbasis. Wengleich beides in biblischer Zeit konkrete Lebensformen sind, erfolgt die Rezeption beider Phänomene asymmetrisch. Meist führt dies zur Konsequenz, daß Erzählungen über polygyne Ehen von vornherein negativ rezipiert und die dargestellten Konflikte als in dieser Eheform unvermeidlich bewertet wer-

³¹ So schreibt z. B. H. Gunkel über Sara: „Die Sage verherrlicht hiermit die Schönheit der Stammesmutter. Der Israelit ist überzeugt, daß hebräische Weiber schöner sind denn andere Frauen. Dabei setzt der Erzähler voraus, daß Sara damals noch ein junges Weib war, das die Ägypter begehren mußten; nach P war Sara damals mindestens 65 Jahre alt. Zugleich preist die Sage Sara als ein treues Weib, die – wie ein rechtes Weib soll – selbst ihre Ehre darangibt, um das Leben ihres Herrn zu schützen“ (*ders.*, Genesis, 169).

³² So z.B. das Eifersuchtsordal aus Num 5,11–31.

³³ Das auch in Israels Umwelt in Gesetzestexten bezeugte stellvertretende Gebären der Sklavin für die Hauptfrau, das aus erzählenden Texten wie Gen 16 oder Gen 30 bekannt ist, ist im atl. Gesetz nirgends bezeugt, s. dazu *Fischer*, *Erzeltern Israels*, 97ff.

³⁴ Gleichheit vor und im Gesetz wurde in den meisten europäischen Ländern erst nach dem Zweiten Weltkrieg erreicht, wobei patriarchale familienrechtliche Einzelbestimmungen noch bis in die Siebziger Jahre überlebten. Wenn in den letzten Jahrzehnten aber nach wie vor auf die Durchsetzung der EU-Richtlinien zur Gleichbehandlung der Geschlechter gedrängt werden muß, so zeigt sich, daß auch in unseren westlichen Gesellschaften noch immer die Dominanz des männlichen Geschlechts eine soziale Realität ist.

den. Beim Lesen solcher Texte läßt sich daher häufig ein doppelter Bias erheben, ein Genderbias und ein kultureller Bias.

Für das Alte Israel hat man aufgrund der größeren Geschlossenheit der Gesellschaft, als wir sie heutzutage erleben, mit einem wesentlich *geringeren Spektrum von Möglichkeiten bei der Aneignung der Geschlechtscharaktere* zu rechnen. Wenngleich noch zu zeigen sein wird, daß die Arbeitswelt für Frauen sich wesentlich bunter darstellte, als viele Exegeten dies voraussetzen, und damit das Tätigkeitsfeld der Frauen beileibe nicht auf die Familie und das heute so genannte „Private“ begrenzt war, sind die Wahlmöglichkeiten bei der Lebensgestaltung für beide Geschlechter wohl nicht mit unseren heutigen zu vergleichen.

Bereits die Darstellung der Zweigeschlechtlichkeit als einzige schöpfungsgemäße differenzierende Ordnung läßt darauf schließen, daß die Geschlechtergrenzen rigide waren. Untrügliches Zeichen dafür ist das Verbot der Vermischungen durch Übertreten der Kleiderschranken im dtn Gemeindegesezt (Dtn 22,5). Das Verbot für Frauen, Männersachen zu tragen, und das Verbot für Männer, Frauenkleider anzuziehen, läßt nicht nur auf eindeutig zu unterscheidende geschlechtsspezifische Kleidung schließen, sondern schützt die Geschlechtergrenzen derart massiv, daß es bereits die Verschleierung der Geschlechteridentität mit scharfen Worten verbietet. Eine Überschreitung der Schranken zwischen den Geschlechtern ist damit in beide Richtungen gesellschaftlich unerwünscht. Zumindest Beschämung ist als Sanktion zu erwarten, auch wenn mit dem Gebot keine konkrete Strafdrohung verbunden wird.

1. *Weibliche und männliche (Normal-)Biographien*

In Israel werden Kinder in eine Großfamilie hineingeboren und damit von Anfang an in eine größere Gemeinschaft sozialisiert, als dies eine heutige Kleinfamilie darstellt. Die Gesellschaft Alt-Israels sieht bereits in den ersten Lebenswochen nach der *Geburt* eine geschlechtsspezifische Differenzierung vor, wenn männliche Kinder beschnitten werden und die kultische Unreinheit der Wöchnerin doppelt so lange dauert, wenn sie eine Tochter geboren hat, als bei der Geburt eines Knaben (vgl. Lev 12).

Die Bibel bietet hierfür zwar kaum Zeugnisse, aber es ist zu vermuten, daß Kinder eine geschlechtsspezifische Sozialisation im Zuge einer Einführung in die Arbeitswelt erhalten, wobei Mädchen die entsprechenden Kulturtechniken durch die Mutter oder andere in der Großfamilie lebende weibliche Erwachsene erlernen, Jungen jedoch durch die männlichen Familienmitglieder, insbesondere durch den Vater. Dies bedeutet jedoch nicht, daß Mütter keinen Einfluß auf ihre Söhne gehabt hätten. Die Tora-

Unterweisung der Mutter im Sprüchebuch (Spr 1,6; 6,20; 31,1–9), die als gleichrangig mit der Belehrung durch den Vater vorgestellt wird, zeigt auf, daß bei der *Erziehung* der nachwachsenden Generation nicht das Kriterium des Geschlechts zählt, sondern vielmehr jenes des Alters. Die Eltern haben Sorge zu tragen für die Bildung ihrer Kinder, sei es für die religiöse oder für die berufliche.

In Alt-Israel wird man bald nach der Geschlechtsreife verheiratet. Freiwillig eheloses Leben ist nicht vorgesehen, ebensowenig stellt Jungfräulichkeit an sich einen Wert dar. Allerdings kann ein Mann erwarten, daß seine Braut jungfräulich in die Ehe kommt, um sicher zu sein, daß seine Nachkommen von ihm abstammen.³⁵ Ehen im engeren Sinne kommen nur zwischen einem freien Mann und einer freien Frau zustande und sind in den meisten Fällen von den Eltern arrangiert. Allerdings bietet die Hebräische Bibel auch Zeugnisse von Liebesheiraten, die die Usancen der Heiratspolitik durchkreuzen. In der Erzählung um die Ehen Jakobs in Gen 29 werden beide Aspekte deutlich: Während Jakob Rahel liebt und sie zur Frau will, ist deren Vater bestrebt, vorerst die ältere Tochter Lea zu verheiraten. Auch das Hohelied, das zwischen den beiden Liebenden nie von einer Heirat spricht und Einzelaspekte sogar gegen eine eheliche Verbindung sprechen (vgl. die Positionen der Wächter der Stadt in Hhd 3,3; 5,7 und die Brüder der Frau in 1,6), ist ein deutlicher Ausdruck dafür, daß die Liebe zwei Menschen verbindet, nicht nur gesellschaftlich festgelegtes Arrangement. Dennoch ist davor zu warnen, biblische Ehegeschichten mit einem kulturellen Bias auszulegen: In Gesellschaften, in denen die Eheschließung einen gesellschaftlich höheren Status verleiht, den Eintritt ins Erwachsenenalter bedeutet und soziale Absicherung gewährleistet, sind weder polygyne noch arrangierte Ehen per se unglücklicher als heutige Liebesheiraten, die nur allzu oft bald wieder in die Brüche gehen.

Vor allem in nachexilischer Zeit ist zur Identitätswahrung des in Diasporasituation lebenden Volkes ein Bestreben, *endogame Ehen* zu schließen, zu diagnostizieren.³⁶ Polemik gegen Mischehen wird fast ausschließlich an fremden Frauen abgehandelt (Neh 13; Esr 9), wobei durchaus auch mit der Heirat von Israelitinnen mit Männern aus den umliegenden Völkern zu rechnen ist. Durch die Ausblendung der fremdstämmigen oder kultisch devianten³⁷ männlichen Ehepartner aus der Propaganda für

³⁵ Dies ist wohl der rechtliche Hintergrund von Dtn 22,13–21.

³⁶ Nach den Erzeltern-Erzählungen ist die ideale Frau die sogenannte „Kreuzcousine“, die Tochter des Bruders der Mutter. Esr und Neh plädieren ausschließlich für solche Ehen, alle anderen werden als Mischehen gebrandmarkt. Das Buch Rut ist wohl als Opposition zu solchen Positionen verfaßt worden.

³⁷ S. dazu *Maier*, Fremde Frau, 60ff.

das „Familienprogramm“ in der persischen Provinz Juda wird freilich nur der weibliche Anteil am Problem der exogamen Ehen und deren Folgen, wie etwa den Sprachproblemen der Kinder aus solchen Verbindungen, thematisiert (vgl. Neh 13,23f), womit eine Geschlechterasymmetrie entsteht, da nur ausländische Frauen und nicht insgesamt fremdstämmige Menschen als für die Wahrung der eigenen Identität schwierig gesehen werden.

Auch wenn es sicher kein Massenphänomen gewesen sein wird, *Scheidung* war in Alt-Israel möglich. Häufig wurde aufgrund von Aussagen wie Dtn 24,1–4, Jes 50,1 und Jer 3,8, die eine Scheidungsurkunde (סִפְרֵ כְרִיתוֹת) erwähnen, die vom (metaphorischen) Ehemann seiner Frau ausgestellt wird, darauf geschlossen, daß *nur der Mann* sich habe scheiden lassen können. Diese Folgerung ist allerdings insofern unzulässig, als in polygyner Eheform ausschließlich die Frau einen Scheidebrief braucht, um sich wieder verheiraten zu können. Da ein Mann – falls er die Ehegüter Nahrung, Kleidung und Beischlaf (vgl. Ex 21,10f) in ausreichendem Maße zu geben imstande ist – beliebig viele Frauen heiraten kann, braucht er für den Falle einer weiteren Eheschließung keinen Scheidebrief. Für eine Frau jedoch ermöglicht die Scheidungsurkunde eine sukzessive Polyandrie. Das Archiv der reichen Jüdin Mibtahiah,³⁸ das in Elephantine gefunden wurde, belegt hingegen ein der Frau in der Eheurkunde verbrieftes Recht auf Scheidung. Ein ausschließliches Scheidungsrecht für Männer³⁹ kann somit nicht mehr behauptet werden. Wiederverheiratete Frauen werden offensichtlich gesellschaftlich nicht geächtet, nur der Hohepriester darf keine von ihnen heiraten (Lev 21,13–15). Daß, insbesondere im Herrscherhaus, nicht nur Heiraten, sondern auch Ehescheidungen zur Familienpolitik gehören, davon geben die Ehen der Königstochter Michal in 1Sam 25,44 und 2Sam 3,13–16 Auskunft.

Massive genderspezifische Auswirkungen hat der *Tod eines Ehepartners*.⁴⁰ Während beim Tod einer Ehefrau wohl die weiblichen Mitglieder der Großfamilie in die Bresche springen und zumindest arbeitsmäßig den Verlust aufzufangen versuchen, ist durch die patriarchale Gesellschaftsordnung der Tod des Ehemannes für die Witwe mit wesentlich gravierenderen Folgen verbunden. Ist die Frau bislang kinderlos, hat sie durch die virilokal gelebte Ehe keine Anbindung mehr im Haus des Verstorbenen. Diesem Mangel will – nach den erzählenden Texten des Rutbuches und

³⁸ S. Porten / Yardeni, *Aramaic Documents*, 30–33, Dokument B2.6. aus der Mitte des 5.Jhs.

³⁹ Auch Ex 21,11 ist wohl als bedingtes Scheidungsrecht einer Nebenfrau zu deuten.

⁴⁰ Fischer, *Tod*.

Gen 38⁴¹ – offenkundig auch die Leviratsehe (vgl. Dtn 25,5–10) abhelfen, da durch die Zeugung eines Kindes für den Verstorbenen die Witwe mit ihrem posthumen Sohn die Legitimität der Sippe fortführen kann. Wird ihr das *Levirat* nicht gewährt, muß sie wie eine Geschiedene in ihr Herkunftshaus zurückkehren (vgl. Gen 38,11), was für sozial niedriger Gestellte bedeutete, forthin das fünfte Rad am Wagen zu sein. In wohlhabenden Kreisen ist Witwenschaft offenkundig kaum ein Problem, da mit dem Tod des Mannes keine materielle Not verbunden ist und offenkundig auch die Rechtsvertretung, die durch das älteste männliche Familienmitglied, den Patriarchen, bewerkstelligt wird, kein Problem darstellt. Die Bibel erzählt von reichen Witwen, um deren Hand nicht nur einer anhält (z.B. Judit in Jdt 16,22 oder Abigajil, die sich sofort wieder verheiratet, 1Sam 25,39–42). Solche Geschichten erweisen, daß die Summierung der negativ diskriminierenden Kriterien bei einer Witwe zu einer Multiplizierung der Probleme führt. Nicht von ungefähr zählen Witwen der Unterschicht und deren unmündige Kinder zur *plebs misera* und stehen unter dem besonderen Schutz der Gottheit Israels (vgl. z.B. Dtn 10,18; 27,19; Ps 68,6), da sie zu den sprichwörtlich Ausgebeuteten und Benachteiligten gehören.

2. Geschlechtsspezifische Arbeitswelt

Während alle Kinder, solange sie gestillt werden,⁴² im Umkreis der Mutter aufwachsen, beginnt mit dem Abstillen die Einführung in die zum guten Teil geschlechtsspezifisch aufgeteilte *Arbeit*, die die in Alt-Israel bislang nicht belegte Schule ersetzt. Auch wenn damit zu rechnen ist, daß in höhergestellten Kreisen die Arbeit vor allem überwacht, aber nicht eigenhändig durchgeführt wird, gehört nach den Schöpfungserzählungen die Arbeit doch untrennbar zum Menschsein (Gen 2,2 und seine Aufnahme im Sabbatgebot Ex 20,8–11; Gen 2,5; 3,19; 4,17–22). Selbst das Gebot der Sabbatruhe lebt davon, daß Menschen befohlen wird, sechs Tage lang zu arbeiten.

In Friedenszeiten ist für den gesamten Alten Orient wie in allen agrarisch dominierten Gesellschaften eine geschlechtsspezifische Arbeitsteilung für alltägliche Tätigkeiten vorauszusetzen. So sind etwa alle Aktivitäten um die Brotzubereitung, wie Mahlen und Backen oder Wasserholen, Frauensache, der Getreideschnitt und das Worfeln sowie Schlachten jedoch Männerarbeit. In den armen Bevölkerungsschichten ist zumindest

⁴¹ S. dazu ausführlich *Fischer*, Rut, 49ff.

⁴² Nach 2Makk 7,27 wird sehr lange gestillt, nämlich drei Jahre lang.

mit einer zeitweisen Auflösung von diesen Arbeitsbereichen zu rechnen. Wo die ökonomischen oder politischen Verhältnisse es erzwingen, etwa in Kriegszeiten oder wenn der Ehemann verstirbt, müssen Frauen auch Männerarbeit verrichten. Was in unserer Kultur überwiegend Frauenarbeit ist, wird biblisch aber auch von Männern übernommen, wenn Jakob etwa ein Linsengericht kocht (Gen 25,29–34). Manche Tätigkeiten werden von Frauen offensichtlich bis zu ihrer Eheschließung oder – wahrscheinlicher noch – bis zur Geburt des ersten Kindes ausgeübt. So hütet Rahel die Herde ihres Vaters Laban, nach ihrer Eheschließung übernimmt Jakob diese Tätigkeit (Gen 29,6; 30,29.31). Neuere Forschungen haben ans Licht gebracht, daß Frauen eine weit größere Vielfalt an Berufen offen stand, als dies in den einschlägigen Studien immer angenommen wurde.⁴³ Christine Roy Yoder⁴⁴ hat Spr 31,10–31 als Kompendium von Frauenberufen in persischer Zeit gelesen und belegen können, daß sich für alle Tätigkeiten der sprichwörtlich fähigen Frau außerbiblische Belege finden lassen. Berufe scheinen also zumindest in nachexilischer Zeit wesentlich weniger geschlechtsspezifisch aufgeteilt gewesen zu sein, wie dies bis vor wenigen Jahrzehnten noch in unseren Breiten der Fall gewesen ist.

Auch wenn vor allem in der Landwirtschaft von einer großen Konstanz geschlechtsspezifischer Arbeitsbereiche auszugehen ist, besteht dennoch die Gefahr, die Auslegung der Texte mit einem Genderbias vorzunehmen, denn die Trennung der Lebensbereiche in öffentlich und privat ist keine altorientalische Gegebenheit. Vieles, was heute zur Privatsphäre zählt, gehörte damals zur Sphäre des Hauses als sozialer Grundeinheit mit gesellschaftspolitischer Relevanz.

IV. Mehr Geschlecht als Recht⁴⁵

Ein Pfeiler patriarchal geordneter Gesellschaften ist die rechtliche Ungleichbehandlung von Menschen nach den Kriterien des sozialen Status. So haben Fremde nicht dieselben Rechte wie Einheimische, in Sklaverei lebenden Menschen sind jegliche Personenrechte verweigert, da sie zum Besitz ihrer Sklavenherrscher und -herrsinnen gehören, und Frauen sind den Männern derselben Schicht nicht gleichberechtigt. „Mehr Geschlecht als Recht“ nennt der Kirchenrechtler N. Lüdecke diese Rechtslage, in der das

⁴³ Dalman, *Arbeit*; de Vaux, *Lebensordnungen*, 127ff.

⁴⁴ Yoder, *Wisdom*, 75ff.

⁴⁵ So ein Titel von Lüdecke, *Geschlecht*.

Kriterium des Geschlechts darüber bestimmt, wie viel Recht ein Mensch hat.

1. *Modus und zentrale Rollen der Rechtssprechung*

Aus biblischen Texten lassen sich die historischen Verhältnisse der Rechtssprechung in Alt-Israel nicht in wünschenswerter Deutlichkeit rekonstruieren. Dies hängt zum einen an der Tatsache, daß es keine gesammelten Rechtstexte über die Arten der Gerichtsbarkeit gibt, sondern nur einzelne Vorgänge besprochen werden, aus denen auf Institutionen rückgeschlossen werden kann. Zum anderen spiegeln Verhältnisse, wie sie in den Erzählungen über die Königszeit beschrieben werden, nicht notwendigerweise die Rechtskultur dieser Zeit wider, da erzählte Zeit und erzählende Zeit in den wenigsten Fällen übereinstimmen.

Die Stätte der Rechtssprechung vor Ort ist das Tor. In ihm sitzen offensichtlich die Patriarchen als Vertreter der Großfamilien und sprechen das Recht für ihre Stadt. Die Rechtsfälle, die vorgebracht werden, sind sowohl ziviler als auch strafrechtlicher Natur. So muß z.B. die Weigerung der Übernahme der Leviratsverpflichtung im Tor geregelt werden: Nach Dtn 25,7–10 bringt die Frau die Beschwerde gegen den ältesten Bruder ihres verstorbenen Mannes in der Rechtsversammlung des Tores vor. Die Ältesten laden den Unwilligen vor und vollziehen den offensichtlich beschämenden Ritus, zu dem der Entbindungsakt durch die Übergabe seines Schuhs und die Beschämung durch die Witwe gehören. Die Ältesten haben offensichtlich keine Gewalt, den Leviratsverweigerer zur Zeugung von Nachkommenschaft zu drängen. Sie vollziehen quasi einen Notariatsakt, der der Witwe das Eingehen einer weiteren Ehe ermöglicht. Aber den Ältesten steht in manchen Fällen sogar die Blutsgerichtsbarkeit zu, wenn sie etwa den störrischen Sohn (Dtn 21,18–21) oder die nicht mehr jungfräuliche Braut (Dtn 22,13–21, insbes. V.15.21) zur Steinigung freigeben können. Die Todesstrafe vollziehen in beiden Fällen die Männer der Stadt, offensichtlich ein wesentlich größeres Gremium als die Ältesten. An keiner Stelle ist in der Rechtssprechung Israels davon die Rede, daß auch Frauen beim Vollzug der Todesstrafe, etwa durch Steinigung, mitwirken. Texte wie Ez 16,35–41, die das Gerichtsverfahren in der metaphorischen Anklage gegen die Stadtfrauen widerspiegeln, kennen allerdings die Anwesenheit von Frauen bei Ehebruchsprozessen. Sie sind Teil der Öffentlichkeit der Stadt (V.41), die die schmähende Beschämung der zum Tod Verurteilten vollzieht. Ob dies als Beteiligung am Prozeß zu werten ist oder nicht vielmehr einen Teil einer schaurigen „pädagogi-

schen“ Abschreckung⁴⁶ für „anständige Frauen“ darstellt, ist schwierig zu beurteilen. Jedenfalls gibt es nirgends Angaben darüber, daß Frauen als Zeugen zugelassen waren oder nicht. Ob der Modus der Rechtssprechung im Tor tatsächlich kontinuierlich die Geschichte Israels begleitete, ist meines Erachtens schwierig zu beweisen. Zahlreiche nachexilische Texte, wie etwa Rut 4, versuchen zwar, eine archaisierende Szenerie zu entwerfen, setzen aber die rechtlichen Gegebenheiten der Perserzeit ins Bild.

Für die Königszeit ist wohl (auch) eine zentrale Gerichtsbarkeit vorzusetzen. Insbesondere die Davids- (vgl. 2Sam 14) und Salomoerzählungen (1Kön 3) gehen von der Richterfunktion des Königs aus und davon, daß selbst massiv Unterprivilegierte, wie es eine Witwe mit einem des Mordes angeklagten Sohn oder Prostituierte sind, Zugang zum Herrscher und zu seinem gerechten Urteil haben. Freilich sind dies Erzählungen, die das Herrscherideal thematisieren, aber sie zeichnen weibliche Figuren, die in der Rechtstradition geschult sind und auch ohne männliche Vermittlung Zugang zum Gericht bekommen. Da man für solche Beispielerzählungen keine Geschichten komponieren würde, die widerrechtliche Details beinhalten, ist vorzusetzen, daß die genderspezifische Benachteiligung im Gericht nicht dem promulgierten Recht entsprach, sondern vielmehr unrechter Usus war.

Die Hebräische Bibel nimmt an, daß es Richterinnen gab. Andernfalls wäre eine Figur wie Debora unglaubwürdig, die dieses Amt nicht nur – wie ihre männlichen Kollegen – als politisch-religiöse Führungsfigur ausübt, sondern zu deren Amtssitz ganz Israel hinaufzieht, um sich von ihr Recht sprechen zu lassen. Die Frage, ob und zu welcher Zeit es in Alt-Israel tatsächlich Frauen in einem Richteramt gab, ist damit freilich noch nicht beantwortet.⁴⁷ Die Geschichte verweist jedenfalls auf einen anderen, zentraleren und auf eine Person fokussierten Typus der Rechtssprechung als die kollektiv verantwortete Gerichtsbarkeit des Tores. Sind Frauen in einem solchen Richteramt vorzusetzen, so kann die Pauschalthese, daß Frauen kein gültiges Zeugnis ablegen können, als falsifiziert gelten, da die Funktion der Richterin über jener der Zeugin steht. Bei all diesen Überlegungen ist zu bedenken, daß der tatsächliche Wandel der Rechtskultur in der Geschichte Alt-Israels an biblischen Texten nur bedingt nachvollziehbar ist.⁴⁸

⁴⁶ S. dazu *Maier*, *Ehebrecherin*, 93.

⁴⁷ Schon U. Bechmann hat am hohen Alter gezweifelt, vgl. *dies.*, *Deboralied*, bes. 2ff.

⁴⁸ *Westbrook / Lyons*, *Women*.

2. Das Recht auf Leben kann auch verwirkt werden

Biblische Anthropologie wird nicht zuletzt im kodifizierten Recht ersichtlich. Welche Rechte Menschen haben, welchen Gruppen welches Recht zukommt und selbst welche Strafen das Recht vorsieht, wird entscheidend vom Menschenbild bestimmt. So geht etwa aus der Möglichkeit der Verhängung der Todesstrafe hervor, daß es *kein unumschränktes Recht des Menschen auf Leben* gibt. Obwohl es nicht unumstritten ist, ob in Alt-Israel zum Tode Verurteilte tatsächlich hingerichtet wurden, oder ob die Formel „der sei des Todes“ nicht eher todeswürdige Rechtssätze abschließt,⁴⁹ zeigt allein die Vorstellung, daß jemand durch ein anderes Verbrechen als Mord sein Leben verwirkt haben könnte, daß das Diktum „wer Menschenblut vergießt, durch Menschen werde dessen Blut vergossen“ (Gen 9,6) nicht auf ein unantastbares Recht auf Leben verweist. Da im Rechtssystem Alt-Israels, das keine Gewaltenteilung im Prozeßrecht kennt, beim Vollzug der *Todesstrafe* jene den ersten Stein werfen müssen, die das Urteil über die Angeklagten gesprochen haben, macht sich jeder Falschzeuge des Mordes schuldig und hat mit jener Strafe zu rechnen, die auf das beschuldigte Verbrechen steht (Dtn 19,16–21). Das bedeutet, daß das Verhängen der Todesstrafe mit einem starken, sakral abgesicherten Tabu versehen war.

Wie wenig dies allerdings vor Justizirrtümern schützen konnte, davon gibt die erzählerische Verarbeitung der Falschzeugenregelung in der Susannaerzählung Auskunft (Dan 13). In dieser Erzählung stehen die Delikte der sexuellen Nötigung durch Androhung der Bezeugung eines Ehebruchs und des Falschzeugnisses zur Debatte. Vor allem die Septuagintaversion⁵⁰ zeigt anschaulich, daß die Androhung der Todesstrafe genderspezifische Auswirkungen hat, da überwiegend, wenn nicht gar ausschließlich, Männer als Zeugen auftreten und die Patriarchen des Ortes das Urteil sprechen. Insbesondere im Bereich der Sexualität ist Israels Recht massiv genderbestimmt. Während eine Frau immer die Ehe bricht, wenn sie mit einem Mann außer dem eigenen verkehrt, so ist dies aufgrund der polygynen Eheform beim Mann nicht der Fall. Er bricht die Ehe nur, wenn er sich mit einer mit einem anderen Mann verheirateten Frau einläßt. Wenn das Recht in Bezug auf das Kapitaldelikt des Ehebruchs, das mit der Todesdrohung verbunden ist, genderspezifisch ist, ist dies ein Ausdruck androzentrischer Anthropologie, die die Sexualität von

⁴⁹ Gerstenberger, Leviticus, 266ff.

⁵⁰ Leisering, Susanna, 86ff.

Frauen und die damit verbundene Sexualmoral mit anderen Kriterien bewertet als jene des männlichen Geschlechts.

So wird erwartet, daß Mädchen jungfräulich in die Ehe gehen (Dtn 22,13–21), was beim frühen Heiratsalter wohl ohnedies der Normalfall gewesen sein dürfte. Realistischerweise wird diese Erwartung mit dem Problem der Gewalt gegen Frauen verknüpft und mit diesem die geschlechtsspezifischen Gesetze der Vergewaltigung einer verlobten (Dtn 22,23–27) und unverlobten (Dtn 22,28f) jungen Frau verbunden. Der Rechtstext differenziert die Schwere des Verbrechens durch die Unterscheidung nach dem Ort, an dem die Gewalttat geschieht: In der Stadt könne die junge Frau um Hilfe rufen und diese auch bekommen, während am freien Feld wahrscheinlich kein Helfer zur Stelle sei. Diese Regelung wurde offensichtlich bereits in biblischen Zeiten kritisch befragt. Geschichten wie jene um Batseba, die der König zu sich holen läßt, obwohl er sich vorher genau erkundigt, wer die Frau ist (2Sam 11), und jene um Tamar, die vom eigenen Bruder vergewaltigt wird (2Sam 13),⁵¹ spiegeln ein Wissen um die Problematik der Differenzierung nach dem Tatort wider. Sie zeigen, daß bei hochstehenden Männern mit Dienerschaft für die Frau keine Hilfe zu erwarten ist, da die Dienstboten zu Mittätern gemacht werden, die den Ort des Verbrechens verschlossen halten.

Das Faktum, daß Frauen gegen ihren ausdrücklichen Willen zum Geschlechtsverkehr gezwungen werden können, macht genderspezifische Gesetze in diesem Bereich notwendig. Gesetze gegen Vergewaltigung finden sich in allen antiken Kulturen; der für Vergewaltigung übliche Ausdruck „eine Frau zerreißen“⁵² gibt anschaulich die physischen und psychischen Folgeerscheinungen für die betroffenen Frauen wieder. Problematisch werden diese Gesetze jedoch in der Grauzone, die die Schuldfrage klären will. Erst in den letzten 30 Jahren hat sich ein auch in der Rechtssprechung sich niederschlagendes Bewußtsein für die blaming-the-victim-Strategie, die Frauen eine Mitschuld zuspricht, entwickelt. Ein sprechendes Beispiel für die Vermutung der Mitschuld der Frau ist der Ausdruck „Schändung“ – als ob es eine Schande wäre, Verbrechensopfer zu werden! Als krasses Beispiel einer solchen Bewertung von vergewaltigten Frauen im Europa des vorigen Jahrhunderts mag die Heilige⁵³ Maria Goretti gelten, deren Beispiel lehren sollte, daß Frauen, wenn sie wirklich „ehrbare“ sind, aus Vergewaltigungen nicht lebend hervorgehen.

⁵¹ S. zur Komplizenschaft der beteiligten männlichen Figuren bei der Vergewaltigung Tamars *Müllner*, *Gewalt*, 207ff.

⁵² S. dazu *Leisering*, *Susanna*, 219ff.

⁵³ *Stenzel*, *Goretti*.

3. Kultische Vorschriften

In den geschlechtsspezifischen kultischen Vorschriften wird theologisch begründete Anthropologie besonders deutlich. So lehrt die Katholische Kirche bis heute die anthropologische Sichtweise „der Frau“ als „gleichwertig, aber andersartig“, die sich rechtlich in der mangelnden Gleichberechtigung ausdrückt. Diese spiegelt sich sodann in der Verweigerung kultischer Tätigkeiten, die dem Weiheamt vorbehalten sind, wider.⁵⁴ In der Hebräischen Bibel wird das Faktum, daß Frauen im Priesterstand JHWHs nicht zu finden sind, nicht theologisch zu begründen versucht. Es hängt vielmehr daran, daß (zumindest das nachexilische) Priestertum genealogisch in agnatischer Linie weitergegeben wird. Frauen gehören als Ehefrauen und Töchter der Priesterfamilie an, essen von den am Heiligtum gespendeten Gaben (vgl. Lev 22,1–13) und haben daher auch Anteil an der heiligen Sphäre, sie nehmen das Priestertum jedoch nicht als Amt wahr. Das schlachtopfernde Priestertum scheint für Frauen immer tabu gewesen zu sein, obgleich zu bedenken ist, daß der frühestens seit dem Dtn auf die eine (und in nachexilischer Zeit einzige) Gottheit JHWH konzentrierte Kult sicher nicht den Normalfall in der frühen Königszeit dargestellt hat. Wenn etwa erzählt wird, daß Micha mit dem Geld seiner Mutter sich einen Leviten für ihr privates Heiligtum hält (Ri 17,1–18,6) oder der Königinmutter Maacha offensichtlich die Macht zugetraut wird, ein Aschera-Bild im Jerusalemer Tempel aufzustellen (1Kön 15,13), sind diese Notizen als die Spitze eines in nachexilischer Theologie schwimmenden vorexilischen Eisbergs zu sehen.

Obwohl nach biblischer Darstellung Frauen im Kult JHWHs deutlich weniger präsent sind als Männer, gibt es dennoch Hinweise auf Ämter von Frauen am Heiligtum. Frauen versehen wie Leviten und Priester einen nicht näher definierten Dienst am Eingang zum Offenbarungszelt (Ex 38,8; 1Sam 2,22). Da der Eingang zum transportablen Wüstenheiligtum nicht irgendein Ort, sondern פֶּתַח אֱהֶל מוֹעֵד in den meisten Fällen der *Dienstort der aaronidischen Priester*, aber auch der Leviten ist,⁵⁵ ist es unwahrscheinlich, daß mit dieser kultischen Tätigkeit ein Fremdkult beschrieben werden sollte.⁵⁶ Vermutlich ist die Tätigkeit der Frauen am zutreffendsten mit Kultprophetie zu umschreiben.⁵⁷ Frauen sind auch als Tempelsängerinnen tätig (z.B. 1Chr 25,5f).

⁵⁴ Lüdecke, Feiern, insbes. 425ff.

⁵⁵ Vgl. Fischer, Genderbias, 48ff.

⁵⁶ S. dazu Fischer, Gotteskünderinnen, 95ff.

⁵⁷ Bechmann, Prophetische Frauen, 53; Erbele-Küster, Dienst der Frauen.

Aber nicht nur die Leitung des Kultes ist geschlechtsspezifisch geregelt, sondern auch die aktive Teilnahme am Kult. So treffen die biblischen Vorschriften von *Rein und Unrein* Frauen zyklisch. Menstruation und Geburt schließen weibliche Mitglieder der Tempelgemeinschaft wesentlich häufiger aus der Kultgemeinschaft aus als Männer (vgl. Lev 15). Auch das Zeichen für den Bund Gottes mit seinem Volk, die Beschneidung, ist ein geschlechtsspezifisches,⁵⁸ da es in Alt-Israel – Gott sei Dank – keine Frauenbeschneidung gibt. Es verführt jedoch zu der Auslegung, daß Frauen die Bundeszugehörigkeit nur durch den Mann vermittelt ist. Der Kult erweist sich damit als ein Lebensfeld, in dem gegenderte Anthropologie aufgrund biologischer Verfaßtheit der Geschlechter besonders wirksam ist.

4. Grund und Bodenrecht

In regulärer Erbfolge wird Haus- und Grundbesitz in männlicher Primogenitur weitergegeben. Nachgeborene Söhne erben einen geringeren Teil (vgl. Dtn 21,17),⁵⁹ Töchter sind, da sie bei der Heirat das elterliche Haus verlassen, vom Erbe ausgeschlossen. Das bedeutet, daß für das Erbrecht Alt-Israels nicht nur das Kriterium des Geschlechts, sondern auch jenes des Alters entscheidend ist.

Witwen können vermutlich nur dann das volle Erbe des Mannes antreten, wenn vom ursprünglichen Erblasser keine Söhne mehr am Leben sind. Es gibt Belege, die von einer egalitären Aufteilung des Erbes unter *allen* Nachkommen sprechen, wenn etwa Ijob seinen spätgeborenen Töchtern Anteil am Erbbesitz gibt (Hi 42,15). Bei Männern ohne männliche Nachkommen finden sich Rechtsvorschriften, die das Erbe unter den Töchtern – und nicht auf die entfernteren männlichen Verwandten – aufteilen (vgl. die Töchter Zelofhads in Num 27,1–11; 36,1–12). Gerade diese Regelung, die im zweiten Text eine weitere Präzisierung in Bezug auf die Voraussetzung, das Erbe anzutreten, bekommt, ist entscheidend vom Verständnis des Landbesitzes als Erbteil Gottes bestimmt. Nur wenn die Töchter endogame Ehen im engeren Sinne schließen, d.h. innerhalb des Stammes heiraten, wird ihnen als Frauen das Erbe zugestanden. Durch die patrilinear geprägte Genealogie würde nämlich andernfalls der auf die Stämme egalitär aufgeteilte Landbesitz einem anderen Stamm zufallen und das durch göttlichen Plan vorgesehene Gleichgewicht gestört werden.

⁵⁸ S. bereits *Plaskow*, Sinai, 112f.

⁵⁹ S. dazu *Fischer*, Erzeltern, 104ff.

Biblische Texte geben aber immer wieder davon Zeugnis, daß Frauen Häuser und Land besitzen und eigenständig Handwerk, Handel und Gewerbe treiben (vgl. z.B. Spr 31,13–24; 2Kön 8,1–6). Diese Texte widersprechen eindeutig der so oft zu findenden Deutung, daß Frauen bloß in den Betrieben ihrer Männer *mitarbeiten* würden. Gerade im Lob der fähigen Frau ist die Häufigkeit der auf die Frau bezogenen Possessivanzeigen beinahe penetrant: Es sind *ihr* Haus, *ihre* Mitarbeiterinnen, *ihr* Weinberg, *ihr* Handelsgewinn. C.R. Yoder⁶⁰ konnte in ihrer Arbeit zu Spr 31,10ff auch hier Archivmaterial und Inschriften beibringen, die die Besitzfähigkeit der Frau eindeutig erweisen. Reiche Frauen mußten ihr Hab und Gut also nicht durch Männer verwalten lassen, wiewohl diese – der patriarchalen Ordnung gemäß – von materiellen Gütern der Frau profitierten.⁶¹

V. Geschlechterstereotypen am Prüfstand: Emotionen zeigen die Männer – die Frauen überlegen rational

Die herkömmlichen Anthropologien des Alten Testaments handeln die mit körperlichen Reaktionen verbundenen Aspekte des Menschseins an zentralen Körperorganen und deren Funktionen ab. Dieser Zugang ist für die Geschlechterfrage insofern weniger zentral, als es sich um gesamt-menschliche Phänomene handelt.⁶² Alle Menschen haben ein Herz, haben Nieren, einen Bauch, Geist und Atem. Aber gerade die mit diesen Organen verbundenen psychophysischen Äußerungen sind in unserer Kultur die beiden letzten Jahrhunderte stereotyp den dichotomisch verstandenen Geschlechtern zugeordnet worden.⁶³ Frauen seien emotional und stark gefühlbetont, Männer hingegen rational und von intellektueller Überlegenheit.

Wie A. Wagner⁶⁴ aufgezeigt hat, ist die Untersuchung von Emotionen und Gefühlen in der alttestamentlichen Wissenschaft bislang sträflich vernachlässigt worden. In seiner kleinen Studie widmet er sich einerseits einer hilfreichen Begriffsschärfung⁶⁵ und andererseits den in der Bibel

⁶⁰ Yoder, *Wisdom*, 60ff.

⁶¹ Vgl. den Nießbrauch des Mannes der Mibtahiah, der aus den Elefantinetexten zu erschließen ist, s. dazu Fischer, *Gotteslehrerinnen*, 159.

⁶² So z.B. Wolff, *Anthropologie*, 25ff; Frevel / Wischmeyer, *Menschsein*, 26ff; Schroer / Staubli, *Körpersymbolik*, 45ff.

⁶³ K. Hausen vertritt die These, daß Geschlechterstereotypen erst in der Aufklärung ihre volle Bedeutung bekommen, vgl. *dies.*, *Polarisierung*, 363ff.

⁶⁴ Wagner, *Gefühl, Emotion und Affekt*, 25ff.

⁶⁵ S. Wagner, *Gefühl, Emotion und Affekt*, 9ff.

stark repräsentierten Gefühlen der Eifersucht und des Hasses.⁶⁶ Die Genderfrage wird jedoch nicht gestellt, obwohl beide Emotionen in biblischen Texten überwiegend Männern und der grammatikalisch männlich beschriebenen Gottheit Israels zugeschrieben werden.

In den erzählenden Texten der Bibel wird wesentlich häufiger von Emotionen der Männer erzählt als von jenen der Frauen, Emotionalität damit quantitativ häufiger mit dem männlichen als mit dem weiblichen Geschlecht verbunden. Dies mag auch daran liegen, daß wir wesentlich häufiger über Aktionen von männlichen Handlungsfiguren und deren Beweggründe erfahren, als dies von weiblichen der Fall ist. Dennoch ist festzuhalten, daß Alt-Israel nicht – wie unsere heutige Gesellschaft – Emotionalität vorrangig dem weiblichen Geschlechtscharakter zuordnet. Anhand erzählender Texte läßt sich im Gegenteil feststellen, daß die gezeichneten Männerfiguren häufiger „aus dem Bauch heraus“ reagieren, während die Frauenfiguren in denselben Geschichten die Situation intellektuell analysieren und in ihren Reden sachlich argumentieren. Drei Beispiele seien im Folgenden exemplarisch vorgeführt.

1. *Eine Frau von ausgezeichnetem Intellekt zwischen zwei emotional reagierenden Männern*

Ein klassisches Gegensatzpaar bilden die „Frau von hervorragendem Verstand“, Abigajil, und ihr Mann Nabal mit dem sprechenden Namen „Tor“ (1Sam 25,3).⁶⁷ Der Mann wird als reicher, ausschließlich auf sich selbst bedachter Grundbesitzer vorgestellt, der in seinem Geiz nichts von seinem Überfluß abgeben will (V.11) und (alleine?) bis zur völligen Betrunktheit „feiert“ (V.36). Er ist in seiner dummen Überheblichkeit unfähig, die diplomatische Sprachwahl der Boten Davids zu verstehen, nimmt deren Höflichkeitsfloskeln wortwörtlich und beleidigt damit deren Herrn tödlich (V.8.10).

Aber auch David kann seine Emotionen nicht im Zaum halten. Er wird vom gebildeten Mann, der höflich um Unterstützung für seine Freischärlertruppe bittet, zum ordinär redenden und sich selber rächenden Zornbündel, der jegliches Maß für ein Handeln, das einem künftigen König angemessen wäre, verliert (V.13.22.33f).

Abigajil hingegen wird als Intellektuelle vorgestellt (V.3b), die das weisheitliche Ideal des Hörens auf guten Rat und entsprechende Information verwirklicht und konsequent zu handeln versteht (V.14–19). Sie ver-

⁶⁶ Zur Eifersucht s. *Wagner*, *Eifern*, 86ff; zum Begriff Haß s. *ders.*, *Gefühle*, in *Sprache geronnen*, 69ff.

⁶⁷ S. dazu *Fischer*, *Abigajil*, 48f.

hält sich diplomatisch gegenüber dem Anführer einer Söldnertruppe, die sie vorerst in ihrer Gefährlichkeit nicht wirklich einzuschätzen vermag (V.23–31). Durch gekonnte Überredungskunst ist sie in der Lage, den zornigen Heerführer zu beschwichtigen und argumentativ zu überzeugen, daß das, was er vorhat, ebenso Unrecht ist, wie das, was er erlitten hat. Dabei führt Abigajil nicht nur das Geschehene, sondern auch die zukünftigen Entwicklungen argumentativ ins Treffen. David möge sich nicht seine große Zukunft als Herrscher verbauen, indem er durch unüberlegtes Handeln Blutschuld auf sich lädt. Als weiser Mann, der zum Königtum nicht nur gesalbt, sondern dafür auch geeignet ist, läßt David sich von Abigajils Worten und Handlungen überzeugen (V.32–35).

Eine kühl reflektierende Frau steht in dieser Erzählung zwei emotional reagierenden Männern gegenüber: der eine ein hochbegabter Hitzkopf, der andere ein für andere gefühlloser, dummer Tor, der nur aus dem Bauch heraus und nur zu seinen eigenen Gunsten zu reagieren vermag.

2. Männliche Unbeherrschtheit kontra wohlüberlegte weibliche Lösungsvorschläge

Eine ebenfalls in der Eindimensionalität der dargestellten Charaktere beinahe stereotyp gestaltete Erzählung ist jene von Tamar und Amnon (2Sam 13,1–22).⁶⁸ Der von seinem sexuellen Begehren zerfressene Thronfolger Amnon (V.2) läßt sich durch seine ausschließlich von seinen Gefühlen geleiteten Handlungen sogar zum gezielt bis ins Detail geplanten Verbrechen der Vergewaltigung der Schwester hinreißen (V.5–11). Unmoral und Gewalt laufen in Ammons Aktionen Hand in Hand, um sein triebgeleitetes Begehren zu stillen. Nach vollbrachter Schandtat kippt sein Gefühl, mit dem er die junge Frau so begehrte, in Ekel vor dem Opfer (V.15). In abermaliger Brutalität läßt er die vergewaltigte Schwester aus dem Haus werfen (V.17). Ein von blindem Begehren und himlosem Wunsch nach Bedürfnisbefriedigung erfüllter Königssohn erweist sich in dieser Geschichte mit all seinen Aktionen als vollkommen ungeeignet für das Herrscheramt.

Tamar hingegen ist einerseits die ihrem Vater gehorsame Tochter, die tut, was man von ihr zum Erhalt des Familienwohls erwartet (V.8–10). Im entscheidenden Moment der Gefährdung behält die Frau einen kühlen Kopf und versucht mit Sachargumenten, den Bruder von der Gewalttat abzuhalten. Dabei führt sie die ethische Tradition ihres Volkes ins Treffen

⁶⁸ Vgl. dazu ausführlicher die Analyse der Erzählung, insbesondere die Abschnitte über Empathie lenkung, bei *Müllner*, *Gewalt*, 165ff.

(V.12) und macht dem Bruder nicht nur die Konsequenzen seines Ansinnens für sich, sondern auch für ihn selber klar (V.13). Sie entwickelt zudem noch eine Strategie des Auswegs aus dem Dilemma, indem sie die Möglichkeit einer regulären Heirat in Aussicht stellt.⁶⁹ Selbst als Tamar trotz hervorragender Argumente den in seinen wirren und verbrecherischen Gefühlen gefangenen Bruder nicht zu überzeugen vermag und Opfer seiner Gewalt wird, verliert sie nicht die Sensibilität für angemessenes Handeln: Da ihr eine weibliche Normalbiographie durch die Vergewaltigung verwehrt bleibt und sie auch nicht mit einer Aufnahme in den Haushalt des gewalttätigen Bruders rechnen kann (vgl. Dtn 22,28f), macht sie das Verbrechen öffentlich, damit sie nicht auch noch der Mitschuld angeklagt wird (vgl. Dtn 22,13–21).

Einer rational an Sachargumenten orientierten Frau, die alle Konsequenzen des Handelns für alle Beteiligten abzuschätzen vermag, wird in dieser drastisch-realistischen Geschichte der jedem vernünftigen Überlegen verschlossene Mann gegenübergestellt.

3. *Eitelkeit gepaart mit männlicher Emotion und weiblicher Berechnung*

Eine ähnliche geschlechterspezifische Aufteilung, die ganz und gar den Stereotypen unserer westlichen Gesellschaften der letzten beiden Jahrhunderte entgegenläuft, zeigen die Episoden um Seresch, die Frau des Pogrominitiators Haman im Esterbuch. Der zweite Mann im Reich König Artaxerxes' (Est 3,1–11) wird von blindwütigem Zorn erfaßt, als er erkennen muß, daß er nicht von allen Untertanen in der von ihm erhofften Weise geehrt wird (Est 3,5; 5,9ff). Da Mordechai aus Gründen seiner jüdischen Religionsausübung sich nicht vor ihm niederwirft, beschließt Haman die Ausrottung aller Mitglieder des jüdischen Volkes (3,6–11). Kann der Fürst sich gerade noch beherrschen, nicht auf der Stelle an Mordechai Rache zu nehmen, so muß er sich zuhause sofort die Bestätigung für die Wichtigkeit seiner Person holen. Er erzählt einerseits von seinem grandiosen Erfolg, aber auch von seinem kleinen, aber um so ärgerlicheren Mißerfolg, der sein Glück nicht perfekt sein läßt (5,10–13).

Seresch, seine Frau, die mit allen Freunden versammelt ist und offensichtlich als deren Sprecherin auftritt (V.14), rät ihm, einen riesigen Galgen zu errichten. Mit der Zustimmung des Königs soll er Mordechai daran öffentlich und für alle weithin sichtbar erhängen lassen, um sodann beruhigt zum Festmahl Königin Esters gehen zu können. Auch wenn sich

⁶⁹ Dtn 22,28f sieht sogar für den Fall der Vergewaltigung die Zwangsehe vor, während das Bundesbuch in Ex 22,15f die Möglichkeit der Heirat, aber auch der Verweigerung derselben festsetzt.

die Frau als ebenso emotional unreif wie ihr Mann erweist, so bleibt sie nicht im glühenden Ärger stecken, sondern schlägt eine „Lösung“ vor.

Als allerdings am nächsten Tag der König Mordechai ehren will und für den öffentlichen Umzug des zu Ehrenden Haman zu dessen Reitknecht degradiert, ersäuft der Judenfeind wiederum in seinem Gefühl, diesmal in jenem der Erniedrigung. Seresch jedoch erkennt scharfsichtig die Konsequenzen und zeigt sie ihm auch auf (6,13). Sie kann jedoch keine Gegenstrategie mehr entwerfen, da Haman bereits vom Kämmerer zum Festmahl von Königin Ester abgeholt wird.

Auch wenn dieses Paar ein plakatives Beispiel von unmoralischem Verhalten und einem krassen Mangel an Ethik bietet, so sind auch hier die Geschlechterrollen, wie sie heutzutage en vogue sind, vertauscht: Der Mann ist der Emotionale, die Frau die Rationale. Allein an diesen drei Beispielen⁷⁰ zeigt sich also die Wandelbarkeit von Geschlechtscharakteren und das Konstruierte in der Zuschreibung dessen, was denn typisch weiblich oder männlich sei.

VI. In der metaphorisch somatisierten Gefühlswelt dominiert das Weibliche

Wenn einerseits in den erzählenden Texten Männer als die emotionaleren Menschen präsentiert werden, so läßt sich andererseits aufzeigen, daß in der somatisiert dargestellten Gefühlswelt Metaphern aus der weiblichen Biologie überwiegen. Dies soll im Folgenden ebenso an drei kurzen Beispielen aufgezeigt werden.

1. *Ein weibliches Organ ist Inbegriff des Erbarmens*

In der noch immer mit Gewinn zu lesenden „anthropologischen Sprachlehre“ von H.W. Wolffs Anthropologiebuch⁷¹ fehlt das in der Bibel nach dem Herzen am häufigsten vorkommende Organ des Menschen,⁷² מַחְסֵה, die „Gebärmutter“. Der stärkste Muskel des menschlichen Körpers, der ein Spezifikum der weiblichen Biologie darstellt, wird im übertragenen Sinn für das Erbarmen und das Mitleid, die Sym-pathie, gebraucht. P. Tribble⁷³ hat bereits in den Siebziger Jahren des vorigen Jahrhunderts auf

⁷⁰ Weitere Beispiele finden sich in den Geschichten um die weisen Frauen aus Te-koa und Abel-Bet-Maacha und die Ratgeberinnen wie etwa Judit und die Frau Hiobs, s. dazu ausführlich *Fischer*, Gotteslehrerinnen, 39ff.87ff.

⁷¹ Vgl. *Wolff*, Anthropologie, 21ff.

⁷² Dies kritisieren bereits *Schroer / Staubli*, Körpersymbolik, 79.

⁷³ *Tribble*, Gott, 46ff.

diese „Wanderungen einer Metapher“ vom Mutterleib der Frauen zum Erbarmen Gottes hingewiesen und betont, daß mit diesem aus der weiblichen Biologie genommenen Sprachbild auch das allzu männlich imaginierte Gottesbild korrigiert werde. In diesem metaphorischen Sinn wird die Wurzel מָלַךְ für eine der Haupteigenschaften der Gottheit Israels verwendet (vgl. z.B. Ex 33,19; 34,6; Dtn 4,31; Joel 2,13; Jon 4,2). Der Mutterschoß ist damit eines der wichtigsten Organe der Gottheit JHWH. S. Schroer und T. Staubli sprechen für die sprachliche Bilderwelt daher von der „Mutterschößigkeit Gottes“.⁷⁴

2. Das Gebären – unausweichliche Not oder vitaler weiblicher Kraftakt?

In Alt-Israel findet der Geburtsvorgang in der Sphäre der Frauen statt, zu der Männer keinen Zutritt haben. Sprachlich schlägt sich dies in der Nachricht an den Vater nieder, daß ihm ein Kind geboren worden sei (vgl. z.B. Jer 20,15). Die männliche Außenwahrnehmung⁷⁵ nimmt daher vom Geburtsvorgang nur den Anfang wahr, vor allem die unausweichliche Bedrängnis der Wehen, die krampfartigen Schmerzen und das Schreien der Gebärenden (vgl. z.B. Jes 13,8; 21,3; 26,17). Mit dem Bild der Kreißenden wird daher auch der Schrecken über die plötzlich einsetzende, unausweichlich leidensträchtige Vergeltung der sündhaften Verfehlung illustriert. Nach F. van Dijk Hemmes⁷⁶ läßt solche metaphorische Sprache über das Fehlverhalten des Volkes nur für das männliche Publikum einen Fluchtweg vor der Identifikation offen, da sie keine Realität der männlichen Biologie tangiert. Die Hörerinnen nehmen hingegen ihre Fähigkeit, Leben zur Welt zu bringen, als potentiell unheilvoll wahr.

Allerdings erfährt die geschlechtsspezifische Rezeption der metaphorischen Bilder um Schwangerschaft und Geburt in der Gottesrede von Jes 42,14 eine entscheidende Relativierung. JHWH verwendet zur Veranschaulichung seines Heilshandelns die Metapher der Gebärenden. Der Gebärvorgang, der durch spezifische Atemtechnik (Schnauben, Schnaufen, Schreien als pressendes Ausatmen)⁷⁷ erleichtert wird, ist hier kein Bild der Not, sondern ein befreiender Kraftakt, der das Ziel im Blick hat: Neues Leben zur Welt zu bringen, wird in der Gottesrede aus der Sicht der Frauen als Erweis weiblicher Potenz wahrgenommen. Während der prophetische Sprecher (in V.13 wird über JHWH gesprochen!) für das kraftvoll Neue des göttlichen Handelns das männliche Bild des Kriegers

⁷⁴ S. dazu *Trible*, *Gott*, 86ff.

⁷⁵ Ausführlicher ist dieser Aspekt dargestellt in *Fischer*, *Jesaja*, 248.

⁷⁶ *Brenner / van Dijk-Hemmes*, *On Gendering Texts*, 176.

⁷⁷ S. dazu bereits *Gruber*, *Motherhood*, 355.

wählt, der den Feind (Babel) niederringt, setzt das weibliche Bild der Kreißenden genau am Beginn der Gottesrede ein und illustriert die Heilsankündigung durch ein Bild der weiblichen Vitalität.

Ganz ähnlich ist der Übergang in Jes 66 gestaltet: Während in der Prophetenrede von der Lärmstimme des Vergeltung übenden Gottes die Rede ist, ist in der ab V.7 einsetzenden, allerdings nicht eingeleiteten Gottesrede (siehe aber V.9b!) wieder von der Gebärenden die Rede. V.7 liest sich wie die Aufhebung des Spruchs gegen die Frau aus Gen 3,16, welcher Schwangerschaftsbeschwerden und Schmerzen beim Gebären als Lebensbedingung beschrieb: Nun soll das Kind geboren werden, noch ehe die Wehen einsetzen. Die Geburt ohne Schmerz wird offensichtlich von der Hebamme JHWH eingeleitet und zum raschen Ende gebracht (66,9).

Alle diese Aussagen, die Gott im Bild einer Frau erscheinen lassen, finden sich in Gottesreden: Das Weibliche repräsentiert das Heilige offensichtlich ebenso gut wie das Männliche.⁷⁸

3. Stillen als Sinnbild der Fürsorge und des Grundvertrauens in Gott

Auch die innige Verbindung der Mutter mit dem Säugling wird in der Metaphorik für die Zuverlässigkeit der Gottesliebe und für die Zulässigkeit eines unverbrüchlichen Gottvertrauens ins Bild gesetzt. So wird für die Ruhe und die Gewißheit der Fürsorge im berühmten Ps 131,2 die innige Beziehung von Mutter und Kind beim Stillen herangezogen. Das Gebet ruft mit diesem Bild zum vertrauensvollen Warten auf die Zuwendung Gottes auf, der sich damit zum Volk wie eine stillende Mutter (vgl. V.3) verhält. In den Gottesreden von Jes 46,3f und Jes 49,15 bildet jeweils die nie endende Liebe der Mutter zu dem Kind, das sie geboren hat, den Vergleichspunkt der Metaphern. Selbst wenn das Unwahrscheinliche bei menschlichen Müttern eintreten und ihre Liebe versagen sollte, so versagt JHWHs mütterliche Liebe niemals (Jes 49,15),⁷⁹ ihre Kontinuität wird sogar bis ins hohe Erwachsenenalter gewährleistet. Die Gottheit will Israel tragen und schleppen, wie sie es vom Mutterleib an getan hat (Jes 46,3f).

Die Metaphernsprache für die in nachexilischer Zeit einzige Gottheit kann und muß gerade deswegen *weibliche und männliche Bilder* benutzen, da es in monotheistischen Symbolsystemen keine Aufteilung in ge-

⁷⁸ Zu den hermeneutischen Implikationen solcher Bilderrede für das Gottesbild s. *Loland, Gender*, 31ff.

⁷⁹ *Loland, Gender*, 191f, hat hierzu sogar Argumente aus dem Hormonstatus stillender Frauen beigebracht.

schlechtsspezifische Ressorts wie in polytheistischen gibt.⁸⁰ Die Konzeption des einen und einzigen Gottes transzendiert jegliche menschliche Erfahrung und sämtliche innerweltliche Realität, daher kann aber auch alles und jedes einer Gottesmetapher zum Vergleichspunkt werden. Das strikte ikonographische Darstellungsverbot (vgl. Dtn 4,15–19) findet in der Metaphorik in einer Überfülle von sprachlichen Bildern, die damit keine Festlegung auf ein einziges ermöglicht, ihr Pendant. Bei einer Bewertung der Metaphern aus der weiblichen Biologie, die um Schwangerschaft, Gebären und Stillen kreisen, muß jedoch bedacht werden, daß nicht nur jene Metaphern, die das Männliche absolut ausschließen, mit dem Weiblichen in Verbindung zu sehen sind. Denn alle Sprachbilder, die nicht exklusiv Männer nennen oder von Vorgängen aus dem ausschließlich männlich besetzten Lebenszusammenhang stammen (wie etwa Zeugen, reguläre Kriegsführung, das schlachtopfernde Priestertum oder die Bilder vom Vater und Ehemann), müssen auf den *Menschen* bezogen werden und nicht automatisch auf das männliche Geschlecht. Nur jene Metaphern zu „gendem“, deren Konnotation mit dem Weiblichen unausweichlich ist, würde bedeuten, geschlechtsspezifische Rollenvorstellungen und Geschlechterstereotypen zu verfestigen.

VII. Für und Wider die Extrakategorie „Frau“ in der Anthropologie

Da die Geschlechterdifferenz nach Gen 1–2 als einzige Differenz von Menschen in der Schöpfungsordnung verankert ist, muß sich biblische Anthropologie notwendigerweise der Genderfrage stellen. Lange Zeit wurde in der Auslegungsgeschichte die Rede vom Menschen mit der Rede vom Mann gleichgesetzt und Frausein als eine Extrakategorie des Menschseins betrachtet. Eine geschlechterfaire Anthropologie konstatiert die Differenzen, die das Alte Testament zwischen weiblichen und männlichen Menschen setzt. Sie diagnostiziert kritisch den Genderbias in der Bibel selber, aber ebenso in der Auslegung der biblischen Texte. Eine genderkritische Anthropologie kann aber nicht auf eine Kompensationsanthropologie hinauslaufen, die nun ihrerseits das männliche Element aus dem Blickwinkel verliert, sondern muß, trotz geschlechtsspezifischer Phänomene, den Menschen als Einheit sehen und von diesem Ausgangspunkt das Geschlechterverhältnis neu reflektieren.⁸¹ Die Kategorie des

⁸⁰ S. auch zum Folgenden *Fischer*, *Frauen in der Literatur*.

⁸¹ *Schorch*, *Verschlossener Garten*, reflektiert vom Geschlechterverhältnis her sowohl Theologie als auch Anthropologie.

Geschlechts und ihre soziokulturellen Auswirkungen können nicht nur an Frauen abgehandelt werden, denn auch Männer haben ein Geschlecht. Wirklich biblisch wird die Anthropologie, die ja immer aus einer Abstraktion von konkreten biblischen Texten entsteht, nur dann sein, wenn sie den Menschen als Einheit versteht. Dieser ist aber nur dann Gottes Ebenbild, wenn er als Mann *und* Frau gesehen wird.

Literatur

- de Beauvoir, S.*, Das andere Geschlecht. Sitte und Sexus der Frau, Reinbek bei Hamburg ⁶2006
- Bechmann, U.*, Das Deboralied zwischen Geschichte und Fiktion. Eine exegetische Untersuchung zu Richter 5 (Theologische Reihe 33), St. Ottilien 1989
- , Prophetische Frauen am Zweiten Tempel? Ein Vorschlag, die Töchter ZELOPHADS (Num 27) als Kultprophetinnen zu verstehen, BN 119/120 (2003) 52–62
- Brenner, A. / van Dijk-Hemmes, F.*, On Gendering Texts. Female & Male Voices in the Hebrew Bible (BIS 1), Leiden / New York / Köln 1996
- Bullmann, H.*, Das Genus, die Grammatik und – der Mensch: Geschlechtsdifferenz in der Sprachwissenschaft, in: *dies. / R. Hof* (Hg.), Genus – zur Geschlechtsdifferenz in den Kulturwissenschaften (KTA 492), Stuttgart 1995, 114–160
- Butler, J.*, Das Unbehagen der Geschlechter. Aus dem Amerikanischen von Katharina Menke (es 1722), Frankfurt a.M. 1991
- Butting, K.*, Die Buchstaben werden sich noch wundern. Innerbiblische Kritik als Wegweisung feministischer Hermeneutik (Alektor-Hochschulschriften), Berlin 1993
- Dalman, G.*, Arbeit und Sitte in Palästina, Bde.2–7, Hildesheim 1964 (Nachdruck-Aufl. d. Ausg. Gütersloh 1932), Bd.8, hg. von *J. Männchen*, Berlin 2001
- Erbele-Küster, D.*, Der Dienst der Frauen am Eingang des Zeltheiligtums (Exodus 38:8) – Kultisch-religiöse Verortungen von Frauen in Exodus und Leviticus, in: *R. Roukema* (ed.), The Interpretation of Exodus. Studies in Honour of Cornelis Houtman (Contributions to Biblical Exegesis and Theology 44), Leuven / Paris / Dudley, MA 2006, 265–281
- Fischer, I.*, Die Erzeltern Israels. Feministisch-theologische Studien zu Gen 12–36 (BZAW 222), Berlin 1994
- , Das Buch Jesaja. Das Buch der weiblichen Metaphern, in: *L. Schottroff / M.-T. Wacker* (Hg.), Kompendium Feministische Bibelauslegung, Gütersloh 1998, 246–257
- , Gotteskünderinnen. Zu einer geschlechterfairen Deutung des Phänomens der Prophetie und der Prophetinnen in der Hebräischen Bibel, Stuttgart 2002

- , Abigajil: Weisheit und Prophetie in einer Person vereint, in: *I. Fischer / U. Rapp / J. Schiller* (Hg.), *Auf den Spuren der schriftgelehrten Weisen* (FS J. Marböck) (BZAW 331), Berlin / New York 2003, 45–61
- , Genderbias in Übersetzung und Exegese: Am Beispiel der Dienste am Eingang zum Offenbarungszelt, in: *dies.*, *Gender-faire Exegese. Gesammelte Beiträge zur Reflexion des Genderbias und seiner Auswirkungen in der Übersetzung und Auslegung von biblischen Texten* (exuz 14), Münster 2004, 45–62
- , Israels wache Sinne für seinen sinnlichen Gott, *BiLi* 78 (2005) 234–240
- , *Rut* (HThK.AT), Freiburg ²2005
- , Donne nell'Antico Testamento, in: *A. Valerio* (ed.), *Donne e Bibbia. Storia ed esegesi* (La Bibbia nella storia 21), Bologna 2006, 161–196
- , *Gotteslehrerinnen. Weise Frauen und Frau Weisheit im Alten Testament*, Stuttgart 2006
- , *Frauen in der Literatur (Altes Testament)*, in: <http://www.wibilex.de> (WiBiLex – Das wissenschaftliche Bibellexikon im Internet)
- Frevel, C. / Wischmeyer, O.*, *Menschsein. Perspektiven des Alten und Neuen Testaments* (NEB.Themen 11), Würzburg 2003
- Gerstenberger, E.S.*, *Das 3. Buch Mose. Leviticus* (ATD 6), Göttingen 1993
- Gruber, M.I.*, *The Motherhood of God in Second Isaiah*, *RB* 90 (1983) 351–359
- Gunkel, H.*, *Genesis*, Göttingen ⁷1966
- Hausen, K.*, *Die Polarisierung der „Geschlechtscharaktere“ – Eine Spiegelung der Dissoziation von Erwerbs- und Familienleben*, in: *W. Conze* (Hg.), *Sozialgeschichte der Familie in der Neuzeit Europas* (Industrielle Welt 21), Stuttgart 1976, 363–401
- Janowski, B.*, *Die lebendige Statue Gottes. Zur Anthropologie der priesterlichen Urgeschichte*, in: *M. Witte* (Hg.), *Gott und Mensch im Dialog* (FS Otto Kaiser), Bd.1 (BZAW 345/I), Berlin / New York 2004, 183–214 = *dies.*, *Die Welt als Schöpfung. Beiträge zur Theologie des Alten Testaments* 4, Neukirchen-Vluyn 2008, 140–171
- , *Der Mensch im alten Israel. Grundfragen alttestamentlicher Anthropologie*, in: *dies.*, *Die Welt als Schöpfung*, 105–139
- Landy, F.*, *Paradoxes of Paradise: Identity and Difference in the Song of Songs* (BiLi-Se 7), Sheffield 1983
- Leisering, C.*, *Susanna und der Sündenfall der Ältesten. Eine vergleichende Studie zu den Geschlechterkonstruktionen der Septuaginta- und Theodotionfassung von Dan 13 und ihren intertextuellen Bezügen* (exuz 19), Münster 2008
- Loland, H.*, *Silent or Salient Gender? The Interpretation of Gendered God-Language in the Hebrew Bible, Exemplified in Isaiah 42, 46, and 49* (FAT II/32), Tübingen 2008

- Lüdecke, N., Kanonistische Bemerkungen zur rechtlichen Grundstellung der Frau im CIC/1983, in: R. Weigand (Hg.), Kirchliches Recht als Freiheitsordnung. Gedenkschrift für Hubert Müller (FKRW 27), Würzburg 1997, 66–90
- , Feiern nach Kirchenrecht. Kanonistische Bemerkungen zum Verhältnis von Liturgie und Ekklesiologie, JBTh 18 (2003) 395–456
- , Mehr Geschlecht als Recht? Zur Stellung der Frau nach Lehre und Recht der römisch-katholischen Kirche, in: S. Eder / I. Fischer (Hg.), „... männlich und weiblich schuf er sie ...“ (Gen 1,27). Zur Brisanz der Geschlechterfrage in Religion und Gesellschaft (Theologie im kulturellen Dialog 16), Innsbruck / Wien 2009, 183–216
- Maier, C., Jerusalem als Ehebrecherin in Ezechiel 16. Zur Verwendung und Funktion einer biblischen Metapher, in: H. Jahnou u.a., Feministische Hermeneutik und Erstes Testament. Analysen und Interpretationen, Stuttgart / Berlin / Köln 1994, 85–105
- , Die „fremde Frau“ in Proverbien 1–9. Eine exegetische und sozialgeschichtliche Studie (OBO 144), Freiburg (Schweiz) 1995
- Müllner, I., Gewalt im Hause Davids. Die Erzählungen von Tamar und Amnon (2 Sam 13,1–22) (HBS 13), Freiburg 1997
- Navarro, M., Barro y aliento. Exégesis y antropología teológica de Génesis 2–3 (BTeo 32), San Pablo 1993
- Otto, E., Die Paradieserzählung Genesis 2–3. Eine nachpriesterschriftliche Lehrerzählung in ihrem religionshistorischen Kontext, in: A.A. Diesel/u.a. (Hg.), „Jedes Ding hat seine Zeit ...“. Studien zur israelitischen und altorientalischen Weisheit (FS D. Michel) (BZAW 241), Berlin / New York 1996, 167–192
- de Pizan, C., Das Buch von der Stadt der Frauen. Aus dem Mittelfranzösischen übersetzt, mit einem Kommentar und einer Einleitung versehen von Margarete Zimmermann (dtv Klassik 2220), München ⁴1995
- Plaskow, J., Und wieder stehen wir am Sinai. Eine jüdisch-feministische Theologie, Luzern 1992
- Porten, B. / Yardeni, A. (ed.), Textbook of Aramaic Documents from Ancient Egypt II. Contracts, Winona Lake 1989
- Schäfer-Bossert, S., Den Männern die Macht und der Frau die Trauer? Ein kritischer Blick auf die Deutung von יָנִיחַ – oder: Wie nennt Rahel ihren Sohn?, in: H. Jahnou u.a., Feministische Hermeneutik und Erstes Testament. Analysen und Interpretationen, Stuttgart / Berlin / Köln 1994, 106–125
- Schmidt, W.H., Einführung in das Alte Testament, Berlin ²1982
- Schorch, S., „Du bist ein verschlossener Garten“. Theologie, Anthropologie und Geschlechterverhältnis im Alten Testament, WuD 28 (2005) 11–25
- Schroer, S. / Staubli, T., Die Körpersymbolik der Bibel, Darmstadt 1998
- Schüngel-Straumann, H., Die Frau am Anfang. Eva und die Folgen (exuz 6), Münster ³1999

- Stenzel, E.*, Maria Goretti oder wie Heilige gemacht werden, *Conc(D)* 30 (1994) 165–171
- Trible, P.*, Gott und Sexualität im Alten Testament (GTB 539), Gütersloh 1993
- Unger, M.*, Die Paradieserzählung Gen 2/3. Eine exegetische Untersuchung, unveröffentlichte Dissertation, Graz 1994
- de Vaux, R.*, Das Alte Testament und seine Lebensordnungen. Bd.1: Fortleben des Nomadentums. Gestalt des Familienlebens. Einrichtungen und Gesetze des Volkes, Freiburg / Basel / Wien ²1964
- Vogels, W.*, „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
- Wagner, A.*, Gefühl, Emotion und Affekt in der Sprachanalyse des Hebräischen, in: *ders.*, Emotionen, Gefühle und Sprache im Alten Testament. Vier Studien (KUSATU 7), Waltrop 2006, 7–47
- , Gefühle, in Sprache geronnen. Die historische Relativität von Gefühlen am Beispiel von „Hass“, in: *ders.*, Emotionen, 49–73
- , Eifern und eifersüchtig sein. Zur sprachlichen Konzeptualisierung von Emotionen im Deutschen und Hebräischen, in: *ders.*, Emotionen, 75–100
- Westbrook, R. / Lyons, D.* (ed.), Women and Property in Ancient Near Eastern and Mediterranean Societies, in: http://chs.harvard.edu/chs/women_and_property
- Wolff, H.W.*, Anthropologie des Alten Testaments, München 1973
- Yoder, C.R.*, Wisdom as a Woman of Substance. A Socioeconomic Reading of Proverbs 1–9 and 31:10–31 (BZAW 304), Berlin / New York 2001
- Zenger, E.*, Gottes Bogen in den Wolken. Untersuchungen zu Komposition und Theologie der priesterschriftlichen Urgeschichte (SBS 112), Stuttgart ²1987