

Von „Patriarchen“, „Propheten“ und den „Söhnen Israels“ ...

Ein Plädoyer für geschlechterfaire Bibelauslegung

Irmtraud Fischer

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

Ist diese Sicht biblisch? Wenn das Alte Testament nach unseren gängigen deutschen Bibelübersetzungen von den „Vätern Israels“ oder „den Propheten“ spricht, die Weisheit Menschen mit der Anrede „mein Sohn“ zum rechten Tun ermahnt, in den Schriftpropheten ausschließlich männliche Namen genannt werden und Gesetze so formuliert sind, dass

sie primär das Recht *männlicher* Bürger schützen, muss die Frage bejaht werden.

Die Bibel ist in einer patriarchal strukturierten Gesellschaft verfasst worden, in welcher freie Männer von höherem Sozialstatus Macht über Frauen und Kinder sowie über sozial niedriger gestellte Geschlechtsgenossen hatten, wobei Frauen jeweils unter den Männern derselben Schicht rangieren.¹ Patriarchat heißt eben nicht: keine Rechte und Bedeutung für Frauen, sondern untergeordnete Stellung in Relation zu den Männern der jeweiligen Schicht und mindere Bewertung der den Frauen zugeschriebenen sozialen Rollen, Eigenschaften und Tätigkeitsfeldern.

Die Frage, ob die auf Männer konzentrierte Sichtweise, welche die Frauen an den Rand stellt, im Alten Testament durchgängig zu erheben ist, ist aber klar zu verneinen. In Anbetracht der kulturellen Gegebenheiten ist dies bemerkenswert.

¹ Patriarchat (diese Begriffswahl finde ich gerade in meinem Fach, das sich mit altorientalischen Kulturverhältnissen beschäftigt, noch immer treffend) bedeutet nicht, dass alle Männer Macht über alle Frauen hätten. Unter Patriarchat verstehe ich mit den früheren Publikationen der Nestorin feministischer Exegese, Elisabeth SCHÜSSLER FIORENZA, Zu ihrem Gedächtnis ..., München, 1988, S. 62, eine sozialhierarchische Pyramide, in der einige wenige sozial hochrangige Männer Macht über Männer, Frauen und Kinder sozial niedrigerer Schichten haben, wobei in jeder einzelnen Schicht der Sozialstatus der Männer höher ist als jener der Frauen.

Die Bibel ist, so müssen wir allerdings annehmen, überwiegend von Männern für Männer, die die Familie als Patriarchen repräsentierten, geschrieben worden. Dass diese ihre eigene, oft androzentrische Perspektive eintrugen, ist selbstverständlich. Denn die Texte der Bibel wollen Menschen einer bestimmten Zeit und Situation etwas sagen und sind daher aus einem konkreten gesellschaftlichen und religiösen Kontext und für diesen geschrieben worden. Die Zeitbedingtheit mancher Teile der biblischen Botschaft ist unter diesem Blickwinkel nicht eine lästige Last, die man lieber loswerden möchte, sondern eine notwendige Gegebenheit, wenn die Texte den Anspruch haben sollen, Gottesbotschaft nicht nur an eine Generation zu vermitteln. Denn Überzeitliches ist zwar für alle Zeiten gültig, trifft aber zu keiner Zeit Menschen in ihren konkreten Lebensumständen.

Fair für beide Geschlechter:

„Der Mensch“ ist nicht nur „der Mann“

Die abendländisch-christliche Kultur ist seit ihren Anfängen durch ein dichotomisches Denkkonzept geprägt, das die Phänomene der Welt durch Gegensätze beschreibt. Als Beispiele lassen sich etwa Himmel und Erde, Gott und Mensch, Geist und Fleisch, Verstand und Emotion, Herr und Sklave, Mann und Frau oder König und Volk anführen. Diese polaren Paare werden nun aber nicht vorrangig

als zwei *zusammengehörige* Teile und damit als sich ergänzende Teile einer Einheit wahrgenommen, sondern als Gegensatzpaare, in denen der erste Teil positiv auf-, der zweite jedoch negativ abgewertet wurde. Der so mit Mehrwert erhobene erste Teil des zusammengehörigen Paares wurde sodann zum Beherrschenden. Im soziopolitischen Bereich etwa führte dies meist dazu, dass der erste Teil des Begriffspaares zur Beschreibung des durch die beiden Pole angegebenen Gemeinwesens diente („die Habsburger“, das war lange Zeit ein Synonym für das Großreich Österreich). So wurde etwa in der Geschichtsschreibung das Schicksal der Sklaven vergessen, eine Geschichte der Herrschaft geschrieben und das Volk die längste Zeit der abendländischen Geschichte als beherrschtes und nicht als gesetzgebendes verstanden.

Ähnliches gilt für die Geschlechterfrage in der Theologie. Wenn in theologischen Werken vom Menschen die Rede ist, wird meist nicht nach dem Geschlecht differenziert, was aber nicht heißt, dass tatsächlich für Männer und Frauen als Menschen dasselbe gilt. Häufig verschleiert sogar die Rede vom „Menschen“, die sprachlich korrekt Mann und Frau meinen müsste, die tatsächlich bestehenden Machtverhältnisse zwischen den Geschlechtern. Wo dann nach dem Geschlecht differenziert wird, wird sodann die unterschiedliche Wertung offensichtlich.

In Bezug auf das Geschlecht hatte – und hat bis heute – diese dichotomische Einteilung der Welt die

Auswirkung, dass das eine Geschlecht, das männliche, als das allgemeine gesehen, das andere als „das andere“ in Bezug auf das Erstere definiert und abhängig von diesem verstanden wird.² Dort, wo Differenzen eingetragen werden, die das eine Geschlecht auf-, das andere aber abwerten, spricht man von einem „Genderbias“, einer vorurteilsbelasteten Schlussfolgerung, deren einziges Kriterium die stereotype Wahrnehmung der Geschlechter ist. Ich arbeite in meinen Forschungen mit einem geschlechterfairen Ansatz, der die in den Texten vorgestellte Realität einer patriarchal organisierten, antiken, vorderorientalischen Gesellschaft diagnostiziert und wahrnimmt, aber mit kritischem Blick den Eintrag von Rollenklischees der heutigen Zeit ortet. Dabei werden die Texte darauf hin befragt, ob sie die erwarteten Geschlechterstereotypen tatsächlich widerspiegeln oder ob diese durch die Exegese erst eingetragen werden. Ein geschlechterfairer Forschungsansatz diagnostiziert eine Exegese nach den Kriterien des Geschlechts und reflektiert die Konstruktion der Geschlechter, die nach Kulturen und Zeiten unterschiedlich sein können. Er berücksichtigt die Tatsache, dass das Geschlecht „eine beide Geschlechter gleichermaßen betreffende Kategorie“³

² Klassisch Simone de BEAUVOIR, Das andere Geschlecht, Reinbek 1984 (Erstausgabe 1949).

³ Annette KUHN, Frauengeschichtsforschung, in: Aus Politik und Zeitgeschichte. Beilage zur Wochenzeitung Das Parlament B34-35/90 (17.8.1990) 3-15, S. 3.

ist und dass die mangelnde Thematisierung des Geschlechterverhältnisses noch lange kein Indiz dafür ist, dass dieses in den betreffenden Forschungen keine Rolle spielt. Das Buch, das ich mit den Geldern dieses Preises finanzieren möchte, wird ein Sammelband mit Aufsätzen sein, die einer geschlechterfairen Exegese verpflichtet sind.

Der Genderbias in Übersetzung und Exegese

Ein Grundproblem feministischer Exegese besteht darin, dass selbst der lexikalische Bestand der Sprache nicht zuverlässig gegen dichotomische Deutungen, die den weiblichen Part abwerten, gesichert ist, und damit auch die Semantik nicht frei ist von einer geschlechterstereotypen Wertung. Damit können bereits die klassischen Wörterbücher und theologischen Lexika für eine geschlechterfaire Auslegung zum Minenfeld werden. Dies sei am Beispiel des Dienstes der Frauen am Eingang zum Offenbarungszelt veranschaulicht.⁴

⁴ Zu Ex 38,8 und 1 Sam 2,22 und zur Verankerung des Dienstes in der Prophetie siehe ausführlicher: Irmtraud FISCHER, Gotteskünderinnen, Stuttgart 2002, 95-104; zum Genderbias der Übersetzungen vgl. ausführlicher: Dies., Über den Genderbias in Übersetzung und Exegese. Am Beispiel der Dienste am Eingang zum Offenbarungszelt, in: dies., Genderfaire Exegese, exuz, Münster 2004, im Druck.

Der hebräische Textbefund

Die Hebräische Bibel spricht an zwei Stellen von einem Dienst von Frauen am Eingang zum Offenbarungszelt. In Exodus 38,8 wird im Rahmen des Berichts der von Bezalel geleiteten Arbeiten zur Ausstattung des Zeltheiligtums folgendes erzählt:

„Er machte das metallene Becken und sein metallenes Gestell aus den Spiegeltafeln der diensttuenden [Frauen], die am Eingang des Begegnungszeltes Dienst taten.“

Das Hebräische beschreibt die Frauen mit der weiblichen Form des Partizips im Plural, הַצְבָּאוֹת אֲשֶׁר עָבְדוּ, „die Diensttuenden, welche Dienst tun“. Anders als das Deutsche, das die weibliche Form im Partizip Plural nicht sichtbar werden lässt („die Diensttuenden“ können sowohl Männer als auch Frauen sein), hebt das Hebräische ausdrücklich hervor, dass mit den Bediensteten *ausschließlich Frauen* gemeint sein können, da gemischtgeschlechtliche Gruppen mit dem männlichen Plural bezeichnet werden müssten.

Diese Form ist nur noch ein einziges Mal in der Hebräischen Bibel belegt, in 1. Samuel 2,22: Im Kontext der Verfehlungen des Hauses Eli, des Priesters von Schilo zu Samuels Zeiten, heißt es:

„Und Eli war sehr alt geworden und er hörte alles, was seine Söhne taten an ganz Israel und dass sie sich hinlegten mit den Frauen, den Diensttuenden am Eingang des Offenbarungszeltes.“

Die Diensttuenden werden hier als הַנְּשִׂיִם הַצְבָּאוֹת, „Frauen, die ihren Dienst versehen“, bezeichnet. Worin die Dienstaufgaben dieser Frauen bestehen, wird an keiner der beiden Stellen deutlich, da bei beiden Mitteilungen die Funktion der Frauen nicht im Zentrum steht, sondern nur zur näheren Bezeichnung der weiblichen Gruppe erwähnt wird.

Die Übersetzungen der großen deutschen Bibelausgaben

Wie wird nun diese nicht sehr auskunftsfreudige Notiz in den deutschen Bibeln – und auf die sind Sie angewiesen, wenn Sie nicht Hebräisch können – wiedergegeben? Während die großen, kirchlichen Bibelübersetzungen, die Einheitsübersetzung und die Lutherbibel, צָבָא in Exodus 38,8 korrekt mit „Dienst tun“ übersetzen und auch sichtbar werden lassen, dass es sich um weibliche Bedienstete handelt, ist bei der Zürcher Bibel bereits der Anfang zur Trivialisierung gemacht, wenn sie von „dienenden Frauen“ spricht. Denn bekanntlich kann man einen Dienst auch in leitender, nicht nur in dienender Stellung versehen. Wenn die Zürcher Bibel und die Einheitsübersetzung den Ort korrekt mit „am“ Eingang des Zeltheiligtums angeben, lässt die Lutherbibel dagegen den Dienst „vor der Tür zur Stiftshütte“ geschehen.

Bei der Übersetzung von 1. Samuel 2,22 ist allerdings die Zürcher Bibel die korrekteste: Sie redet

von den Frauen, „die am Eingang des heiligen Zeltes Dienst taten“, während die Lutherbibel von den Frauen, „die vor der Tür der Stiftshütte dienten“ spricht. Die in der Katholischen Kirche derzeit Monopolstellung einnehmende Einheitsübersetzung hingegen kommt in ihrer Wiedergabe aus unerfindlichen Gründen zu Frauen, „die sich *vor* dem Eingang des Offenbarungszeltes *aufhielten*.“ – Oder sind es vielleicht doch eher ideologisch zu nennende Gründe, da es sich bei der beschriebenen Funktion um eine offizielle Aufgabe am ersten festen Tempel der erzählten Geschichte Israels im Land (und nicht mehr wie in Exodus 38,8 am nur die Wüstenwanderungszeit prägenden Zeltheiligtum) handelt?

Das Geschlecht als Hauptkriterium der Übersetzung

Anders verhält es sich freilich bei Aussagen, in denen – mit demselben Verb צבא formuliert – ein *Dienst von Männern am selben Ort* des „Eingangs zum Offenbarungszelt“, פָּתַח אֱהֶל מוֹעֵד, beschrieben wird. Gerade dieser Ort ist nicht irgendeine dunkle Ecke der Heiligtumsanlage, sondern in den meisten Fällen der *Dienstort der aaronitischen Priester*, wenngleich deren Funktion nie mit צבא umschrieben wird. Dienstort und Tätigkeit sind jedoch bei den Leviten in Numeri 8,24 und bei den für die textile Ausstattung des Heiligtums zuständigen Gerschonitern in Numeri 3,25 und 4,27 identisch. An keiner der Stellen behauptet eine der drei Übersetzungen,

dass es *dienende Männer* seien oder dass sie *vor* der Tür ihre Funktion wahrnehmen. Zwar finden sich die Variationen „Sorge tragen“ in der Einheitsübersetzung, „in Obhut nehmen“ bei Luther und „besorgen“ in der Zürcher Bibel für die Funktion der Gerschoniter in Numeri 3,25; in Numeri 4,27 spricht die Zürcher Bibel von der „Aufgabe“ der Gerschoniter. Den viel bekannteren Leviten wird bezeichnenderweise von allen drei Übersetzungen selbstverständlich der „Dienst am Eingang zum Offenbarungszelt“ belassen. Dienstort und Dienstort werden also, sobald die Subjekte weiblich sind, mit einem Genderbias übersetzt.

Die Deutung der Exegese:

Männliche Amtsträger am Heiligtum, dienende Frauen draußen vor der Tür

Wenn man nun erwartet, dass die wissenschaftliche Auslegung solche abweichenden Übertragungen des Textes wenigstens thematisiert, dann geht man weit fehl. In den meisten Publikationen wird der Trend zur Trivialisierung des Dienstes und des Ortes noch verstärkt. So findet sich etwa in einem der meistkonsultierten Wörterbücher für die deutschsprachige Exegese, dem achtbändigen „Theologischen Wörterbuch zum Alten Testament“, im Rahmen der semantischen Untersuchung der Wurzel צבא folgende Erklärung: „wahrscheinlich haben sie einfachere

Arbeiten wie Säubern o. ä. verrichtet“.⁵ Es versteht sich von selber, dass man über den Dienst der Leviten am Offenbarungszelt keinerlei Vermutungen anstellt, wie niedrig er denn gewesen sein könnte.

Aber auch in respektablen exegetischen Versuchen, die Stelle zu deuten,⁶ finden sich Erklärungen, die nicht vom Text vorgegeben werden, sondern von den zeitgenössischen Meinungen darüber, dass Frauen im JHWH-Kult keine Funktionen innegehabt haben könnten. So verortet etwa der vor allem religionsvergleichend erhellende Beitrag von Manfred GÖRG den Spiegeldienst der Frauen „in der Nachbarschaft des Tempels“.⁷ Sogar die zum Zweck der Dekonstruktion des androzentrischen Gottesbildes geschriebene Monographie meines geschätzten Marburger Kollegen Erhard GERSTENBERGER „Jahwe – ein patriarchaler Gott?“ verweist auf Frauen „vor der Stiftshütte“⁸ und nimmt diese Übersetzung als Beispiel dafür, wie fern die Frauen in offiziellen Kultstätten des Gottes Israels bleiben mussten. Die

⁵ Helmer RINGGREN, שָׁבָא, šābā', ThWAT 6, Stuttgart 1989, S. 871-876; hier S. 872.

⁶ Siehe den Forschungsbericht bei Marie-Theres WACKER, „Religionsgeschichte Israels“ oder „Theologie des Alten Testaments“ – (k)eine Alternative?; JBTh 10 (1995), 129-155; 142-154.

⁷ Manfred GÖRG, Der Spiegeldienst der Frauen, BN 23 (1984), S. 9-13; hier S. 13.

⁸ Erhard S. GERSTENBERGER, Jahwe – ein patriarchaler Gott?, Stuttgart 1988; S. 68.

deutsch-amerikanische Feministin Susanne SCHOLZ nimmt in ihrem Überblick über die feministische Exegese des Buches Exodus sogar ausgerechnet Exodus 38,8 als weiteres Exempel dafür, dass „der Erzähler die Frauen nur in aus androzentrischer Sicht typischen Rollen“ präsentiere und als Beleg für ihre These, dass Frauen an anderen Stellen nicht einmal mitgemeint seien.⁹

Diese beiden Beispiele zur Auslegung der Notizen von den Dienst versehenen Frauen am Eingang zum Heiligtum zeigen anschaulich, mit welchen Schwierigkeiten feministische Exegese konfrontiert ist, wenn sie Übersetzungen, Wörterbücher und exegetische Literatur benützt. Alle, die das Geschäft der Textauslegung näher kennen, wissen aber, dass es nicht möglich ist, den gesamten semantischen Bestand der hebräischen Sprache bei jedem einzelnen Wort eines Textes anhand des gesamten Konkordanzbefundes neu zu prüfen und sich damit zu versichern, wie weit der bereits erarbeitete Boden in Bezug auf eine geschlechterfaire Wiedergabe des Textes trittfest ist. Gerade diese beiden kleinen

⁹ Susanne SCHOLZ, Exodus, in: Luise SCHOTTROFF/Marie-Theres WACKER (Hg.), Kompendium feministische Bibelauslegung, Gütersloh 1999, S. 28-39; hier S. 37. Zu einer solchen Auslegung kann sie nur kommen, da sie die Spiegel als typisch weibliche Accessoires deutet; gegen die Trivialisierung des Spiegeldienstes siehe jedoch FISCHER, Gotteskündinnen, S. 104-107: Ich deute sie als Spiegelplatten, auf denen prophetische Botschaften aufgezeichnet werden können.

Textbeispiele, bei denen es zudem um die von christlichen AutorInnen postulierte Frauenfeindlichkeit der kultischen Ordnung Israels geht, zeigen auf, wie weitreichende Konsequenzen selbst die Übersetzung und Auslegung eines Nebensatzes haben kann: Sie hat sowohl Auswirkungen auf das biblische Kult- und Amtsverständnis als auch auf die Reflexion darüber, wie christliche ExegetInnen, die sogar ein literarisch belegtes Bewusstsein in Bezug auf die Gefahren antijüdischer Exegese haben, mit jenen Texten ihres Alten Testaments umgehen, die durch das Etikett „kultisch“ als weitgehend irrelevant für die christliche Kultgemeinschaft betrachtet werden.

Die einseitige Terminologie der Exegese

Der mit der Übersetzung begonnene hermeneutische Zirkel der androzentrischen Engführung wird in jedem weiteren Schritt der Exegese fortgesetzt und potenziert sich kumulativ in der Auslegung des Textes. So ist es unvermeidlich, dass sich die eingeschränkte Wahrnehmung der im Text dargestellten Fülle auch in der wissenschaftlichen Terminologie und in der Bezeichnung der Theologumena fortsetzt.

Der deutsche geschlechtsneutrale Plural bei Verwandtschaftsbezeichnungen

In kaum einem anderen alttestamentlichen Textbereich ist in Bezug auf das Geschlecht das Missverhältnis zwischen der wissenschaftlichen Terminologie und dem tatsächlich Erzählten größer als in Genesis 12-38. Im Einzelnen habe ich dies in meiner Habilitationsschrift ausführlich begründet und in dem als preiswürdig anerkannten Vortrag dargestellt, dass anstelle der „Väter“, „Erzväter“ oder „Patriarchen“ die Bezeichnung „Erzeltern“ stehen muss, will man korrekt übersetzen.¹⁰ Mittlerweile hat sich diese von mir geprägte neue Sprachwahl in vielen Monographien und selbst in Studienbüchern durchgesetzt.¹¹ Dennoch wird – selbst von Frauen – immer wieder behauptet, dass der Ausdruck „Eltern“ unbiblisch sei.

Das Hebräische kennt für die Bezeichnung von Verwandtschaftsverhältnissen keinen geschlechtsneutralen Plural.¹² Da das Deutsche aber einen solchen

¹⁰ Veröffentlicht in: Annegret BRAUCH/Peter MÜLLER (Hg.), Blickwechsel. Perspektiven feministischer Theologie, Herrenalber Forum 37, Karlsruhe 2003, S. 9-25.

¹¹ Siehe Irmtraud FISCHER, Die Erzeltern Israels, BZAW 222, Berlin 1994, S. 3, inzwischen aufgegriffen im Studienbuch von Erich ZENGER u. a., Einleitung in das Alte Testament, KStTh 1,1, Stuttgart 42001, S. 69ff.

¹² Indessen differenziert das Hebräische etwa bei der 2. Person und bei der 3. Person Plural sowohl bei den Verbformen als auch bei den Suffixen oder sogar beim Dual genau nach dem Geschlecht, wo das Deutsche

kennt und daher die bezeichneten Gruppen nach dem Geschlecht differenziert darzustellen vermag, werden die deutschsprachigen Leser und Leserinnen in die Irre geführt, wenn der männliche Plural auch dort verwendet wird, wo das Deutsche den geschlechtsneutralen Terminus vorsieht. Wenn eine Frau im Hebräischen sagen kann, sie habe sieben Söhne und sieben Brüder, wenn es jeweils um sechs weibliche Mitglieder der Familie und nur um ein männliches geht, so ist diese Information im Deutschen schlicht und einfach falsch, da die korrekte Bezeichnung für die gemischtgeschlechtlichen Gruppen „Kinder“ und „Geschwister“ lauten muss. Ganz ähnlich ist es mit den „Vätern“. Wenn Menschen im Deutschen erzählen, dass ihre *Väter* deportiert worden seien, dann nimmt man berechtigt an, dass dasselbe Schicksal ihren Müttern erspart geblieben ist. Wenn es aber im Hebräischen heißt, dass die Väter in Ägypten Sklaven waren, so ist nicht darauf zu schließen, dass die Mütter im Status der Freien geblieben wären, sondern die אבות des Hebräischen Textes stehen zweifelsfrei für die *Eltern* Israels. Das Hebräische kennt kein eigenes Wort, das äquivalent wäre zu „Eltern“. Es nimmt dafür – anders als das Deutsche – den männlichen Plural. Die einzig korrekte Übersetzung kann daher nur „Eltern“ heißen.

keine Spezifizierungen kennt. Das Hebräische ist daher nicht einfach als die androzentrischere Sprache zu bewerten.

Dieselbe Problematik lässt sich für die „Söhne Israels“, die in den meisten Fällen *nicht* ausschließlich die männlichen Nachkommen Jakobs meinen, sondern die Volksgemeinschaft aus Männern, Frauen und Kindern, sowie für den „Bruder“ in den Rechtstexten vor allem im Deuteronomium erweisen. Nicht immer sind Frauen mitgemeint, da gewisse Rechte in Alt-Israel nur dem freien, männlichen Israeliten zukommen, nicht aber auch den Frauen. Aber häufig ist damit auch das die Frauen nicht ausschließende Geschwisterverhältnis im Gottesvolk Israel gemeint.

Amts- und Funktionsbezeichnungen in grammatikalisch männlicher Form

Wenn sich zudem nachweisen lässt, dass Frauen prophetisch tätig waren und Mirjam, Debora und Hulda mit der Amtsbezeichnung „Prophetin“ vorgestellt werden, dann muss auch bewusst gemacht werden, dass überall dort, wo in der Bibel von „Propheten“ die Rede ist, prophetisch begabte Menschen, Männer wie Frauen, gemeint sein können. Dasselbe gilt für Richter, wenn wir es belegt haben, dass Debora Richterin war, für Hirten, wenn es in Genesis 29 heißt, dass Rahel diese Aufgabe im Dienste ihres Vaters wahrnahm, bevor Jakob den Hirtendienst übernahm, für Händler, Bauern und Handwerker, wenn uns das „Lob der fähigen Frau“ aus Sprüche 31,10ff. vor Augen führt, dass Frauen all diese Berufe ausübten. – Übrigens wird diese

Lobrede auf die sprichwörtlich fähige Frau bis heute in der Lutherbibel mit der Überschrift „Lob der tüchtigen Hausfrau“ versehen. Meines Wissens hat sich noch nie jemand darüber aufgeregt, dass „Hausfrau“ – wie „Eltern“ – kein biblisches Wort sei, wohl deswegen, weil es die Geschlechterklischees unterstützend und nicht störend bedient. Dass diese Übersetzung der *eschet chajil* schlicht und einfach falsch ist, lässt sich leicht daran erweisen, dass der *isch chajil* in keiner deutschen Bibelübersetzung der „Hausmann“ ist, sondern der „Held“.

Wenn die Bibel selber Frauen in einem Amt, einem Beruf oder einer Funktion kennt und üblicherweise von solchen Leuten nur im grammatikalisch männlichen Geschlecht die Rede ist, muss klar sein: Diese Formen stehen für Männer wie für Frauen. Das hat auch Konsequenzen für die Rede von Gott: Richter, Hirt und Töpfer etwa sind keine männlichen Gottesbilder, sondern menschliche, da sie aus Funktionsbezeichnungen der altisraelitischen Gesellschaft gespeist werden und die Bibel selber diese Aufgaben sowohl Männern wie auch Frauen zugesteht.

Der Widerstand aller kirchlichen Bibelübersetzungen, im Deutschen die korrekten geschlechtsneutralen Vokabeln zu verwenden, ist vermutlich nicht nur als androzentrischer Hochmut zu erklären, sondern wohl mehr mit der verweigerten Mühe einer genaueren Analyse, die für eine korrekte Wiedergabe notwendig ist, wenn man sich das Risiko einer Fehlinterpretation ersparen will. Dass dies ebenso

nicht angehen kann wie etwa die Perpetuierung der männlichen Pluralform für weibliche Mitglieder in unserer heutigen Gesellschaft, lässt sich damit einsichtig aufzeigen, dass im Deutschen die männlichen Plurale als beide Geschlechter einschließende auf eine Zeit verweisen, in der die Bürgerrechte oder etwa die Zulassung zum Studium tatsächlich auf die männliche Bevölkerung beschränkt waren (die Bürger, die Studenten). Wenn unsere Zeit die Inadäquatheit solcher Übersetzungen erkannt hat, sollte sie daher die überkommenen Traditionen nicht mehr perpetuieren und entsprechend ändern.

Der kulturelle Bias bei der Auslegung von Frauentexten

Die Auslegung historischer Texte ist, wenn sie nicht rein rezeptiv erfolgt, sondern darauf abzielt, den soziokulturellen Kontext zu rekonstruieren, immer in Gefahr, kulturgeschichtliche Gegebenheiten zu missdeuten und damit bei der Auslegung der Texte in die Irre zu gehen. Dass dies häufig bei Texten der Fall ist, die von weiblichen Lebenszusammenhängen erzählen, sei wiederum am Beispiel der für biblische Zeiten inadäquaten Kategorien von „öffentlich“ und „privat“ aufgezeigt.

*Frauenleben ist privat –
Männerleben hingegen politisch?*

Eines der klassischen dichotomischen Felder, in denen ein kultureller Bias offensichtlich wird, ist jenes von öffentlich und privat.¹³ Während etwa die Genesisgeschichten um Männer als Volksgeschichte ausgelegt werden, werden die Erzählungen, die Frauen als tragende Figuren der Handlung haben, der häuslichen Sphäre zugeordnet. Das Haus gilt in unserer abendländischen Kultur als der klassische Privatbereich. Während man etwa beim männlichen Geschlecht einen ganz klaren Wandel der Funktionen beim Übergang von agrarischen zu industriellen Gesellschaften konstatiert, wird so getan, als ob die Aufgaben der Frauen in allen Zeiten und Kulturen von der Triangel Mann – Haus – Kinder bestimmt wären und nur einzelne Frauen, gleichsam als Schwalben die noch keinen Sommer machen, als herausragende Gestalten in die Geschichte eingehen könnten.

Während das öffentliche Feld mit Politik und damit mit offizieller Geschichte in Verbindung gesehen wird, wird der Privatbereich ahistorisiert. Das Weibliche, das dem privaten Bereich zugeordnet wird, wird sodann stereotypisiert und als unveränderlich und durch die Jahrtausende gleichbleibend definiert,

¹³ Zur neueren Diskussion um die Geschlechterrelevanz der Separierung der Lebensbereiche in öffentlich und privat siehe das thematische Heft der Zeitschrift *Journal of Women's History* 15/1 (2003).

um die soziale Kategorie des Geschlechts der Reflexion und der Diskussion zu entziehen.¹⁴

Familienerzählungen als Volksgeschichte

Das Erste Testament erzählt hingegen in manchen seiner Bücher wie etwa der Genesis, dem Rutbuch oder den Samuelbüchern sehr viel über Frauen. Es läge also nahe, diese Passagen der erzählten Geschichte Israels, wie die Bibel selber sie darlegt, als Geschichte beider Geschlechter zu präsentieren und nicht als Geschichte der Patriarchen, der Väter in Ägypten oder der ersten Könige über ganz Israel. Da die meisten dieser Geschichten jedoch der literarischen Form der Familienerzählungen folgen, hat man diese Gründungsgeschichten des Volkes und des Königtums entlang der Geschlechtertrennungslinie dichotomisch mit den für die biblischen Texte inadäquaten Kategorien von öffentlich und privat ausgelegt: Die Erzählungen über die männlichen Akteure hat man als Niederschlag der offiziellen Volksgeschichte Israels und seiner Nachbarn ringsum bewertet, jene über die weiblichen Akteurinnen jedoch als private Familiengeschichten.¹⁵

¹⁴ Vgl. Seyla BENHABIB, *Selbst im Kontext*, Gender Studies, Frankfurt a. M. ²1996, S. 191.

¹⁵ Siehe Irmtraud FISCHER, *Gottesstreiterinnen*, Stuttgart ²2000, S. 16f. sowie ausführlicher dies., *Das Geschlecht als exegetisches Kriterium. Zu einer gender-fairen Interpretation der Erzeltern-Erzählungen*, in: André WÉNIN (Hg.), *Studies in the Book of Genesis*.

Ilse MÜLLNER¹⁶ hat diese Dichotomie für die Deutung der Davidserzählungen ad absurdum geführt und ist damit auch für diesen Textkomplex zu einem ähnlichen Schluss gekommen, wie meine Forschungen zur Genesis. Während allerdings die Erzeltern-Erzählungen die Volksgeschichte sexualisieren, indem sie das Werden Israels als Folge von Zeugen und Gebären darstellen und damit den reproduktiven Aspekt familiären Zusammenlebens betonen, wird in den Erzählungen um das frühe Königtum die nationalpolitische Herrschaft sexualisiert und Geschlechtlichkeit mit Herrschaftsausübung verbunden.¹⁷

Frauengeschichte ist keine Sondergeschichte zur männlich dominierten Geschichtsschreibung

Weder die Genesis noch die Samuelbücher wollen damit aber eine gespaltene Geschichte – eine politische ihrer männlichen Figuren im öffentlichen und eine private weibliche in deren häuslichen Bereich – schreiben. Es ist vielmehr so, dass in der offiziellen Geschichtsschreibung keine Aufteilung der Lebensbereiche in die Kategorien öffentlich und privat festzustellen ist. Die Bibel selber erzählt ihre Geschichte nicht als Männergeschichte, sondern als Geschich-

Literature, Redaction and History, BETHL 155, Leuven 2001, S. 135-152.

¹⁶ Siehe dazu Ilse MÜLLNER, Gewalt im Hause Davids, HBS 13, Freiburg 1997, S. 119-142.

¹⁷ Vgl. ebd., S. 130f., 139.

ten über Familien. Sie präsentiert daher die Frauengeschichte nicht als Sonder- oder Regionalgeschichte, sondern erzählt die Geschichte eines Volkes, dessen Individuen viele Merkmale der Kategorien weiblich, männlich, jung, alt, frei, unfrei, arm, reich, fremd oder krank haben können.

Die Darstellung von Frauengeschichte in den Geschichten der Bibel ist also nicht mit jener der heutigen Religionsbücher zu vergleichen, in denen es Kapitel über die Patriarchen, Propheten, Richter, Könige oder Weisheitslehrer gibt, in denen Frauen bestenfalls als Ehefrauen männlicher Figuren vorkommen und *zusätzlich* dann noch ein Kapitel über „biblische Frauengestalten“ eingefügt ist, mit dem man seine „political correctness“ zeigen will. Wer Frauengeschichte, selbst wenn sie als Kompensationsgeschichte verstanden wird, als Sondergeschichte zur „normalen“ Geschichte dazufügt, schreibt automatisch androzentrische Geschichte.

Für eine Geschichte Israels ist eine solche – selbst unter den unzweifelhaften Bedingungen der patriarchal geordneten Sozialstruktur – nicht nur inadäquat wie für alle Völker und Landstriche, sondern sie ist zutiefst *unbiblisch*. Die Kategorien von öffentlich und privat sind daher weder zur Darstellung einer Religionsgeschichte Israels noch zur Entwicklung einer alttestamentlichen Theologie hilfreich.

Für göttliches Handeln ist das Geschlecht eine irrelevante Kategorie

Wer nun einwenden mag, dass eine solche gender-faire Auslegung der Texte auf heutigem Wunschenken beruhe und emanzipatorisches Gedankengut in biblische Zeiten zurückprojiziere, dem sei ein Sachverhalt aufgezeigt, der die gegenteilige Deutung stützt. Entgegen der in androzentrismen Denk-kontexten üblichen Präsentation von Frauengeschichte als Sondergeschichte, als Geschichte des „anderen“ Geschlechts, lässt sich in biblischen Texten das Phänomen geschlechterübergreifender Text-zusammenhänge aufzeigen, mit dem ich in meinem letzten Buch „Gotteskünderinnen“ gearbeitet habe.¹⁸ Frauen haben zwar offensichtlich eine eigene Genealogie und beziehen sich in ihrer Geschichte aufeinander (exemplarisch sei auf Rut 4,11ff. verwiesen), aber die Bibel schreibt durch solche Texte ebenso keine Separatgeschichte, wie sie keine eigene Männergeschichte schreibt.

Rebekka in der Verheißungslinie nach Abraham

So wird etwa durch übergreifende Textbezüge nicht Isaak, der Sohn Abrahams in seine Nachfolge

¹⁸ Siehe dazu exemplarisch FISCHER, Gotteskünderinnen, S. 22-24, sowie zur Juditfigur Claudia RAKEL, Judit – über Schönheit Macht und Widerstand im Krieg, BZAW 334, Berlin 2003, S. 248-272.

gestellt, sondern die Frau, die ebenso wie er bereit sein muss, aus ihrem Elternhaus, ihrer Sippe, ihrem Volk und ihrem Land zu gehen (vgl. Gen 12,1-4 und Gen 24,5-8.58).¹⁹ Die Bedingungen, die Abraham an seine künftige Schwiegertochter stellt, sind damit genau jene, die er selber im Rahmen seiner Berufung erfüllt hatte. Es ist daher kein Zufall, dass dieser Frau Rebekka ein Segen, ganz ähnlich dem letzten von Abraham zuteil wird,²⁰ das göttliche Orakel über die Zukunft der nächsten Generation an Rebekka und nicht an den Vater Isaak (vgl. Gen 25,23) und der Segen des Vaters in Genesis 27, der aufgrund der Intervention der Mutter zwar an den aus der Sicht des Vaters Falschen, aus Rebekkas und Gottes Sicht jedoch an den Richtigen, ergeht. Der Erzähler drückt diesen Zusammenhang mit kräftiger Ironie aus, wenn er den blinden Vater die unterlegenen Söhne von der Mutter her definieren lässt, den Haupterben jedoch von sich selber – und die Lesenden wissen bereits, dass alles doch gerade umgekehrt ist:

„Es gebe Gott für dich vom Tau des Himmels
und vom Fett der Erde,
Korn und Most in Fülle!

¹⁹ Siehe dazu FISCHER, Gottesstreiterinnen, S. 72-80.

²⁰ Gen 24,60: „[...] du werde zu einer tausendfachen Menge! Dein Same erbe das Tor seiner Hasser!"; vgl. Gen 22,17: „Denn segnend will ich dich segnen und mehrend deinen Samen mehren wie die Sterne des Himmels und der Sand am Ufer des Meeres! Dein Same erbe das Tor seiner Feinde!“

Völker sollen dir dienen und
 Volksstämme sich niederwerfen vor dir!
 Sei ein Herr für deine Brüder,
 niederwerfen sollen sich vor dir
 die Söhne deiner Mutter!
 Die dich verfluchen, seien verflucht,
 die dich segnen, seien gesegnet!“
 (Gen 27,28f.)

*Die prophetische Führungsgestalt Debora
 in der Nachfolge des Mose*

Solche Cross-gender-Phänomene gibt es aber nicht nur in den politisch zu lesenden Familienerzählungen, sondern ebenso in den Volksgeschichte erzählenden Büchern der Vorderen Prophetie. Exemplarisch sei hier auf Debora in der Nachfolge des als Propheten und politische Führungsfigur gezeichneten Mose verwiesen: Das am Sinai konstituierte prophetische Amt (vgl. Dtn 18,14-18 und 5,23-30)²¹ übernimmt als nächstes nach dem Tod des Mose nicht Samuel, sondern die Richterin und Prophetin Debora. Sie ist im biblischen Erzählverlauf nach dem Tod des Mose der erste Mensch, dem die prophetische Begabung zugesprochen wird. Sie steht zudem in der Tradition der mosaischen Leitungsfunktion, die den Aufruf zum Kampf an den israelitischen Feldherrn gibt (vgl. Debora und ihren Feldherrn Barak in Ri 4,6-16 mit Mose und seinem

²¹ Siehe dazu ausführlicher FISCHER, Gotteskunderinnen, S. 51-53.

Feldherrn Josua in Ex 17,9-13). Beide prophetischen Leitungsfiguren kämpfen selber nicht mit, rufen die Feldherrn jedoch zur Einberufung des Heerbanns auf. Diesen gelingt es schließlich durch die Präsenz der prophetischen Führung, den Gegner durch „den Mund des Schwertes“ (לְפִי חֶרֶב Ex 17,13; Ri 4,16f.) vernichtend zu schlagen. Wenn sodann Debora auch mit ihrem Lied in die Nachfolge des Mose gestellt wird und die rettenden Ereignisse beide Male durch das Mythologem des kosmischen Kampfes JHWHs mit den Elementen dargestellt werden (vgl. Ex 15 und Ri 5), so wird Debora mehrfach in die Nachfolge des Mose – und nicht (nur) in jene Mirjams²² – gestellt.

Die Sukzession von Mirjam und Debora ist durch das Außergewöhnliche, dass eine Frau die höchste Führungsrolle übernimmt, und durch ihre Hymnen auf das Rettungsgeschehen sowie die Bezeichnung beider Frauen als נְבִיאָה zweifellos gegeben. Während aber vom Erzählzusammenhang her Debora ausschließlich in der Nachfolge Mirjams die Geschichte als reine Frauengeschichte wahrnehmen ließe, ist die in den Texten stärker verankerte Parallelisierung Deboras mit Mose und das Faktum, dass sie die erste Führungsfigur in seinen prophetischen Fußstapfen ist (vgl. die Nachfolgeregelung in Dtn 18,15.18), ein

²² So die These von Klara BUTTING, Prophetinnen gefragt (Erev-Rav-Hefte. Biblisch-feministische Texte 3), Wittingen 2001, S. 76f.

Indiz dafür, dass Israel nicht nur seine Anfangsgeschichte, sondern auch die Geschichte seiner Königszeit als sowohl durch Männer als auch durch Frauen geprägt darstellt. Unter den vorauszusetzenden patriarchalen Verhältnissen Alt-Israels schmälert zudem die Darstellung Deboras in der Nachfolge des Mose nicht ihre Position als Frau, sondern erhöht sie sogar noch.

Die Textzusammenhänge laufen damit nicht konform mit der Geschlechterlinie, sondern übergreifen diese und stellen damit auch die Geschichte des Volkes und seiner Führungsfiguren als das dar, was geschlechterfair wahrgenommene Geschichte bis heute ist. Die Geschichte der Menschen ist als die Geschichte *beider* Geschlechter zu schreiben, soll sie *menschliche* Geschichtsschreibung sein.

Frauen als Hausmütterchen fernab des Theologisierens – eine unbiblische Fiktion der Exegese

Die Frage nach der Schriftauslegung war immer und ist bis heute eine Frage nach der rezipierenden Gemeinschaft. In Bezug auf die wissenschaftliche Exegese ist es die *scientific community* der Theologie Treibenden, in Bezug auf die kirchliche Auslegung biblischer Texte sind es die einzelnen Kirchen – und je nach Kirchenverfassung mehr oder weniger deren Gemeinden und Gläubige oder deren Amtsträger.

Historisch gesehen heißt dies, dass Frauen an diesem Prozess die längste Zeit entweder gar keinen offiziell legitimierten oder nur einen bedingten Anteil hatten, da sie sowohl zu den kirchlichen Ämtern als auch zu Theologieprofessuren keinen Zugang hatten und in manchen Kirchen zu den Ersteren noch immer nicht haben. Dies heißt aber beileibe nicht, dass Frauen keine Schriftauslegung betrieben hätten oder diese für die Gemeinden nicht wirksam gewesen wären. Die längste Zeit haben Frauen ihre Exegesen im Rahmen der Mystik und der Prophetie betrieben, da dies der einzige für sie mögliche Weg war, sich Gehör zu verschaffen und damit authentische Schriftauslegung zu betreiben.²³

Aber Frauen waren nicht nur im Laufe der Auslegungsgeschichte immer an der Rezeption kanonischer Texte für die jeweilige Zeit beteiligt und haben die Texte aus ihrer Sichtweise und mit der Option für Frauen ausgelegt, sondern ihre Texte und Schriftinterpretationen sind bereits innerbiblisch zu belegen. So sind die Lieder, die Frauen in den Mund gelegt werden, zwar ebenso mit demselben Pseudonymitätsvorbehalt zu lesen wie etwa die Psalmen Davids oder die Weisheit Salomos, aber allein die Tatsache, dass man Frauen Lieder in den Mund legt und sie der Abfassung solcher Texte für fähig und

²³ Siehe zur mittelalterlichen Schriftauslegung von Frauen vor allem die Forschungen von Elisabeth Gössmann (Hg.), *Archiv für philosophie- und theologisch-geschichtliche Forschung*, München 1984ff.

legitimiert hält, verweist auf ein *fundamentum in re* der Geschichte Israels hin. So betreibt etwa das Buch Rut – wie ich in meinem Kommentar²⁴ gezeigt habe – gezielt Schriftauslegung zugunsten von Frauen, wenn es das Levirat als Rechtsinstitution für Witwen sieht und als Begünstigten des Rechts daher nicht (wie der in Rut 3,12 und 4,1-14 explizit zitierte Rechtstext aus Dtn 25,5-10) den toten Mann, sondern die lebenden Frauen sieht (vgl. Rut 1,11f.), oder die Genealogie des Hauses Israel als von den Müttern gegründet vorstellt und nicht über die patri-lineare Herkunft von den Vätern (vgl. 4,11f.). Das Buch Rut betreibt dabei nicht Schriftauslegung nach der in der kategorialen Seelsorge noch immer häufig zu findenden Devise „Welchen frommen Ertrag bringen solche Texte für Frauen?“, sondern tut dies mit der gesellschaftspolitischen Option, die Tora der weiblichen Lebensrealität angemessen auszulegen und dabei das androzentrisch formulierte Recht zu adaptieren.

Insofern ist „feministische“ Exegese, die ja per definitionem nach meinem Ansatz auch nichts anderes will als die gesellschaftspolitische Veränderung zugunsten einer geschlechtergerechten Gesellschaft anzustoßen, ein „alter Hut“ – es gab sie immer, nur ist sie uns entweder nicht als solche überliefert oder sogar gezielt dem Vergessen preisgegeben worden und muss daher aus historischen Quellen wieder

²⁴ Siehe dazu ausführlicher: FISCHER, Rut, S. 238-240.

gehoben werden. Dies zeigt auch, dass die Auslegung heiliger Texte nicht nur eine Autoritäts-, sondern auch eine Machtfrage ist. Wem von seiner Funktion her die Kompetenz zugestanden wird, kanonische Texte auszulegen, ist in den meisten religiösen Gemeinschaften klar und eindeutig geregelt. Zu behaupten, dass ausschließlich Männer Texte verfasst, tradiert und ausgelegt hätten, beruht, wie oben exemplarisch aufgezeigt, auf kulturellen Vorurteilen und solchen aufgrund des Geschlechts. In allen Gruppen, die in Alt-Israel diese Funktion wahrnahmen, waren Frauen nach biblischem Zeugnis vertreten.

Aber wessen Auslegung für die Gemeinschaft verbindlich wird, ist nicht nur eine Sache der formalen Zuständigkeit, sondern auch eine der informell vorhandenen Fähigkeit. Denn Auslegung geschieht in den Rezeptionsgemeinschaften nicht als Selbstzweck, sondern für eine Gemeinschaft, die Texte als heilig und daher zu jeder Zeit neu verbindlich anerkennt. Welche Auslegung aber die Anerkennung des Volkes bekommt und sich auf Dauer als Tradition durchsetzt, hängt eben nicht nur davon ab, ob sie eine Person mit Amtsautorität gibt, sondern vor allem davon, ob das Volk sie als adäquat und lebensförderlich akzeptiert.²⁵ Insofern ist die Präsenz von

²⁵ Selbst nach der Festschreibung des päpstlichen Unfehlbarkeitsdogmas in der Katholischen Kirche existiert nach wie vor die Vorbedingung, dass das Volk die zu definierende Glaubenswahrheit allgemein annehmen muss, um tatsächlich gültig zu sein.

Frauen und ihrer Lebenszusammenhänge in biblischen Texten im beginnenden 3. Jahrtausend von hoher Brisanz, vorausgesetzt, man nimmt die Texte nicht nur als historische Zeugnisse längst vergangener Zeiten und weit entlegener Orte.

Die heutige Preisverleihung zeigt aber auch die Akzeptanz einer Auslegung, die nach fairen Kriterien in Bezug auf das Geschlecht vorgeht und keines der Geschlechter unberechtigt bevorzugt. Und es ist zu hoffen, dass diese Preisverleihung die Rezeption der Ergebnisse feministischer Theologie und eine geschlechterfaire Exegese der Bibel im Volk befördert. – Insofern möchte ich mich für die unter diesem Blickwinkel *politisch* zu nennende Entscheidung, dieses Jahr einer Frauenforscherin den Bad Herrenalber Akademiepreis zu verleihen, ausdrücklich noch einmal bedanken.