

Körper, Sprache und Geschlecht

Alttestamentliche Anthropologie als Diskursgeschichte des geschlechtlichen Körpers¹

Dorothea Erbele-Küster

In keinem anderen Buch des Alten Testaments kommt das hebräische Wort für Fleisch / Leib / Körper בָּשָׂר so häufig vor wie in Leviticus.² Es bezeichnet dort das Fleisch von Tieren sowie den menschlichen Körper. In Lev 15, einem Kapitel, das geschlechtliche Ausflüsse thematisiert, wird das Wort im spezifischen Sinn für das männliche Geschlechtsteil und für das weibliche verwendet. Die Sprache verhüllt somit einerseits den Körper bzw. das Geschlecht und andererseits läßt sie Körper und Geschlecht im Diskurs entstehen.

Texte, die den menschlichen Körper beschreiben, geben daher nicht Abbildungen eines „natürlichen“ Körpers wieder, sondern Bilder, die sich eine spezifische Kultur- und Sprachgemeinschaft vom Körper macht. Auch die erst seit dem 18. Jahrhundert aufgekommene Vorstellung, daß der Körper eine feststehende Größe, ein Naturobjekt sei, an der sich das Geschlecht festmachen ließe, erweist sich als kontextuell bedingt.³ Denn Körper und Geschlecht sind durch Kultur und Sprache vermittelt. Sprache strukturiert die Wahrnehmung von Welt und ist konstitutiv für den Entwurf von Körper und Geschlecht.⁴ Eine historisch ausgerichtete Anthropologie wird daher „eine Geschichte des Körpers anstreben (...), der über Techniken und Diskurse konstruiert wird“⁵.

¹ Vgl. *Erbele-Küster*, Körper und Geschlecht.

² Vgl. die Tabelle bei *Gerlemann*, Art. בָּשָׂר, 377.

³ Vgl. *Tanner*, Historische Anthropologie, 124: „In dem Maße, in dem die Expansion der geschichtlichen Welt die Interpretationsspielräume erweiterten, verengten die Naturwissenschaften den Körper zum Naturobjekt.“

⁴ Vgl. stellvertretend *Butler*, Bodies That Matter, die ihre Theorie u.a. im Anschluß an den „linguistic turn“ und den Poststrukturalismus, der sich von der Korrespondenztheorie der Sprache löste, entfaltet. Das sprachliche Zeichen vereinigt danach nicht in sich einen außersprachlichen Referenten, eine Sache, sondern eine Vorstellung. Geschlechtliche Identität kommt durch ritualisierte und performative Vollzüge zustande.

⁵ *Tanner*, Historische Anthropologie, 131, vgl. zu den Aufgaben einer Historischen Anthropologie mit Blick auf die Bibel *Janowski*, Konfliktgespräche, 2ff.

Auf welche Weise tragen die alttestamentlichen Texte und deren Rezeption dazu bei, den männlichen und den weiblichen Körper zu entfalten? Welche Auswirkungen haben die Texte auf die soziale Praxis?⁶ Solchen und ähnlichen Fragen wird anhand von Begriffen, die den männlichen und/oder den weiblichen Körper in Lev 15 beschreiben, nachgegangen. Der Beitrag wird exemplarisch ausgehend von den Reinheitsbestimmungen eine „anthropologische Sprachlehre“⁷ erarbeiten. Diese Sprachlehre wird als Diskursgeschichte entfaltet, denn die sprachliche Beschreibung von Körper und Geschlecht, d.h. die diskursive Praxis, steht zentral.⁸ In der semantischen Darstellung des Körpers wird zugleich freigelegt, wie die Sprache das Geschlecht entstehen läßt.

Das 15. Kapitel in Leviticus, das den Ausgangspunkt des Beitrags bildet, ist Teil der Reinheitsbestimmungen, die von Lev 11 bis 15 reichen. Inhaltlich betreffen sie Basales wie Nahrungsauswahl im Blick auf Tiere (Lev 11), Hautkrankheiten und Pilzbefall an Textilien und Häusern (Lev 13.14), Geburt (Lev 12) und Ausscheidungen der Geschlechtsorgane (Lev 15). Der menschliche Körper in seiner Geschlechtlichkeit nimmt in diesen Kapiteln eine herausgehobene Rolle ein, wobei der weibliche Körper auf lexikalischer Ebene besondere Aufmerksamkeit erhält.

Der Sprachgebrauch in Lev 15, der Gleichheit und Differenz der Körper zum Ausdruck bringt, wird im folgenden auf seine Bedeutung für eine alttestamentliche Theologie hin befragt. In einem ersten kürzeren Abschnitt wird deshalb die Verwendung des hebräischen Lexems für „Fleisch“ beleuchtet, das in Lev 15 sowohl geschlechtsspezifisch als auch genderneutral gebraucht wird (I). In einem zweiten Teil kommt dann ein Lexem in den Blick, das genderspezifisch ausschließlich für den weiblichen Körper verwendet wird (II). Abschließend werden Linien für eine alttestamentliche Anthropologie in historischer und Gender-Perspektive ausgezogen (III).

⁶ Vgl. *Stähli*, Nacktheit und Körperinszenierung, der mit Blick auf die Bildkunst der Antike solche Fragen stellt.

⁷ Vgl. *Wolff*, Anthropologie und *Janowski*, Konfliktgespräche. *Barr*, The Semantics of Biblical Language hingegen verneint, daß aus der Semantik Rückschlüsse auf die Vorstellungswelt einer Sprachgemeinschaft gezogen werden können, vgl. zur Auseinandersetzung mit *Barr* *Schroer* / *Staubli*, Körpersymbolik, 17ff.

⁸ Vgl. *Sarasin*, Reizbare Maschinen, der im Anschluß an Michel Foucault die Körpergeschichte als Diskursgeschichte schreibt.

I. Ein-Körper-Modell⁹

Das Hebräische kennt keinen generellen Terminus für „Körper“. Am ehesten korrespondiert **בָּשָׂר** mit unserem Begriff von Leib / Leiblichkeit¹⁰ in seiner Geschöpflichkeit und Vergänglichkeit¹¹ und ist damit ein zentraler anthropologischer Begriff, der genderneutral (bzw. nongendered) ist.¹² Die gesamte Menschheit und alle Tiere werden mit **בָּשָׂר** erfaßt (Gen 6,17; 9,15; Jes 40,5.6). In Lev 15 wird der männliche wie der weibliche Körper mit hebr. **בָּשָׂר** bezeichnet. Der Begriff wird im Alten Testament für Fleisch von Menschen und Tieren¹³ gebraucht, von lebenden (Gen 2,21 u.ö.) und toten gleichermaßen (1Sam 17,44; Dtn 14,8, im Sinne von Nahrung in Lev 7,15; 1Sam 2,13.15 u.ö.).¹⁴ Für Gott wird trotz aller anthropomorpher Rede das Wort jedoch nicht gebraucht. An einigen Stellen (Ps 63,2; 84,3; Hi 13,14; 14,22) steht der Begriff in einem Parallelismus membrorum mit **נְפֶשׁ** (Lebenskraft; Kehle) und bringt die Bezogenheit der menschlichen Existenz auf Gott zum Ausdruck. **בָּשָׂר** ist daher nicht substanzhaft gedacht, sondern dynamisch.

In der Erzählung von der Erschaffung der Menschen in Gen 2 wird mit Hilfe von **בָּשָׂר** die Einheit und Übereinstimmung der beiden Körper, des **בָּשָׂר** des Mannes und des **בָּשָׂר** der Frau, betont. Als das Erdgeschöpf die Frau erblickt, ruft es aus: „Gebein von meinem Gebein und Fleisch von meinem Fleisch“ (V.23). Mit dieser Formulierung wird an anderen Stellen das leibliche Verwandtschaftsverhältnis (vgl. Gen 29,14; Ri 9,2) bzw. ein Loyalitätsverhältnis (2Sam 5,1; 2Sam 19,13) bezeichnet. In Gen 37,27; Lev 18,6 und 25,49 wird **בָּשָׂר** im Unterschied zu dem stärker physiologischen Begriff **שָׂר**, der für das durchblutete Fleisch steht, in juridischem Sinn benutzt.¹⁵ Die abschließende Formel „sie werden ein Fleisch sein“ in Gen 2,24 bringt das enge Verhältnis zwischen den beiden ersten

⁹ In Anlehnung an die Rede vom „Ein-Geschlechter-Modell“ bei Laqueur, der damit zum Ausdruck bringen will, daß bis in das 18. Jh. hinein der weibliche Körper in Analogie zum männlichen Körper beschrieben wurde, wird hier von einem „Ein-Körper-Modell“ gesprochen, vgl. *Laqueur*, Auf den Leib geschrieben.

¹⁰ Vgl. HAL 156ff: „6. Leib [...] Ez 11₁₉ 36₂₆ Ps 63₂ Pr 5₁₁ Hi 4₁₅ Koh 12₁₂“ und *Gerlemann*, Art. **בָּשָׂר**, 377; *Bratsiotis*, Art. **בָּשָׂר**, 851.

¹¹ Vgl. den entsprechenden Abschnitt bei *Wolff*, Anthropologie, §3 „*bāsār*– der hin-fällige Mensch“ und *Schroer / Staubli*, Körpersymbolik, 241.

¹² Vgl. *Erbele*, Gender Trouble, 132ff.

¹³ Nach *Wolff*, Anthropologie, 49 sind von seinen 273 Vorkommen 104 auf Tiere bezogen.

¹⁴ Vgl. *Elliger*, Leviticus, 228 unterscheidet mit Blick auf Leviticus vier Bedeutungsebenen: a. Opferfleisch, b. Körper; c. Geschlechtsteil und d. Kreatur.

¹⁵ Vgl. *Wolff*, Anthropologie, 53.

Geschöpfen zum Ausdruck: „für beide kommt die Sexualität aus dem einen Fleisch des Menschen“¹⁶.

Obgleich Lev 15 geschlechtsspezifische Ausflüsse thematisiert, wird unter Rückgriff auf einen geschlechterübergreifenden bzw. genderneutralen Begriff wie בְּשָׂר ein einheitliches Körperbild entworfen. בְּשָׂר findet in Lev 15 auf unterschiedliche Weise Verwendung: geschlechterneutral für den Körper in seiner Gesamtheit und geschlechterspezifisch, sowohl für das männliche Glied wie für den weiblichen Schambereich. Auch in anderen Texten, die an der Reinheit des Heiligtums interessiert sind, steht der Begriff für das männliche Geschlechtsteil (vgl. Ex 28,42; Lev 6,3; 12,3; 16,4). Wenn in Lev 15,19 – und nur hier – dieser Begriff für den weiblichen Schambereich bzw. die Vulva steht, versucht der Text den weiblichen und den männlichen geschlechtlichen Körper analog zu verstehen. Lev 15,16 illustriert sowohl geschlechterneutralen als auch geschlechterspezifischen Gebrauch des Terminus: Der ganze Körper (כָּל-בְּשָׂר)¹⁷ des Mannes soll nach einer Ejakulation gewaschen werden. Die Partikel כָּל wird eingefügt, um zu unterstreichen, daß nicht nur das männliche Glied, wie בְּשָׂר in V.3 gebraucht wird, gemeint ist, sondern der Körper in seiner Ganzheit (vgl. Lev 15,7).

Da בְּשָׂר die Einheit der Geschlechter betont, wird die Geschlechterdifferenz in Lev 15 mithilfe von Präpositionen in den Körper eingeschrieben: Bei der Frau wird vom „Fließen *in* ihrem Körper“ (V.19) gesprochen, während es mit Bezug auf den männlichen Körper heißt „*von/aus* seinem Körper“ (V.2). Es sind die Präpositionen, die unterschiedliche Konzeptionen des geschlechtlichen Körpers entwerfen. Die jeweilige Präposition läßt ein anderes Körperbild sichtbar werden:¹⁸ Bei der Frau ist mit בְּ eine Präposition des Raumes,¹⁹ beim Mann mit מִן eine Präposition der Trennung gewählt, die einen Abstand zum Körper aufbaut.

¹⁶ *Trible*, Gott und Sexualität, 121.

¹⁷ Der Ausdruck kann auch im Sinne von allen Lebewesen (Ps 136,25) bzw. im Sinne von jeder Mensch (Jes 66,16.23.24) gebraucht werden.

¹⁸ Der Unterschied wird in den Übersetzungen und Kommentaren eingeebnet: *Ellinger*, Leviticus, 191 gibt beide identisch mit „an“ wieder, so auch die Elberfelder; *Milgrom*, Leviticus 1–16, 934 versteht beide Präpositionen identisch („from“). *Fonrobert*, Menstrual Purity, 47ff zeichnet nach, wie die rabbinische Auslegung anhand dieser Präposition ein spezifisches Verständnis des weiblichen Körpers entwickelten (vgl. aaO 48f: „The Rabbinic Female Body as Architecture of the Interior“).

¹⁹ HAL 101 gibt zwar an, daß בְּ bei geographischen Angaben „von ... weg“ bedeuten kann (vgl. Dtn 1,44), dieser technische Gebrauch trifft jedoch nicht für diese Stelle zu. בְּ ist lokal zu verstehen und bezeichnet den Bereich, den Zustand, in dem jemand / etwas sich befindet (vgl. HAL 104: „1. in/at „basic meaning local“).

Die Körper von Mann und Frau werden damit in Lev 15 sowohl analog beschrieben, indem בָּשָׂר für die männlichen wie weiblichen Geschlechtsorgane verwendet wird, als auch voneinander differierend. Auch wenn sie zwei Körper darstellen, werden sie mit Hilfe von *einem* Körpermodell beschrieben. Auf die Differenz, die durch die Beschneidung des „männlichen Fleisches“ erzeugt wird, soll hier nur kurz verwiesen werden.²⁰ Innerhalb der Bestimmungen für die Wöchnerin in Lev 12 unterbricht die Anweisung zur Beschneidung, diejenige für die Wöchnerin: „Am achten Tag soll die Vorhaut seines Glieds beschnitten werden“ (V.3).²¹ In der Genitivverbindung „Fleisch der Vorhaut“ (Lev 12,3, vgl. Gen 17,23) steht בָּשָׂר für das männliche Glied, das die übergeordnete Kategorie darstellt.

Auch wenn nach Lev 12 die Beschneidung nicht den Übergang vom Kind zum Mann markiert, ist sie doch ein performativer Akt, der das männliche Geschlecht besiegelt. Ist für die Reinheitsbestimmung in Lev 12 die Differenz der Geschlechter mit dem Zeitpunkt der Geburt durch die unterschiedlich langen Zeiten der Kulturverträglichkeit der Frau – nach der Geburt eines männlichen Nachkommens sieben Tage und nach der Geburt eines weiblichen Nachkommens vierzehn Tage – gegeben, unterstreicht die Beschneidung am achten Tag diese und hebt das männliche Geschlecht hervor. Die Beschneidung markiert eine Unterscheidung der Geschlechter, obwohl mit בָּשָׂר ein Wort gewählt wurde, das allgemein für Leiblichkeit steht und ein geschlechterneutrales Körperkonzept transportiert.

II. Der weibliche Körperzyklus

In den Reinheitsbestimmungen in Lev 15 kommen der männliche wie der weibliche Körper gleichermaßen in den Blick: Samenerguß und Menstruation werden parallelisiert. Allerdings führen die Bestimmungen einen Begriff ein, um den Zustand der Frau während der Menstruation näher zu erfassen: נִדְהָ (*niddāh*). Dieser nur schwer zu übersetzende Begriff wird in der Auslegungsgeschichte in höchst unterschiedlichen Kontexten verwendet. So wird mit נִדְהָ in Lev 15 der Zustand, der durch die Menstruation hervorgerufen wird, bezeichnet und in prophetischer Literatur das verwüstete, unreine Land während des Exils. Es soll daher geklärt werden, wie sich der Gebrauch von נִדְהָ in den Reinheitsbestimmungen zu

²⁰ Vgl. Erbele-Küster, Körperkult und Kultkörper.

²¹ Vgl. Gen 17,12; 21,4.

dem in anderen Texten verhält. Ist es so, wie zahlreiche Übersetzungen und Wörterbücher suggerieren, daß die Texte damit den weiblichen Körper, die Monatsblutungen als etwas Abstoßendes, Unreines betrachten? Zum einen werden die den Wörterbüchern und Kommentaren inhärenten Rezeptionsmuster offengelegt und zum andern die sozio-kulturelle und historische Determiniertheit der Wahrnehmung des weiblichen Körperzyklusses.

1. Was haben Menstruation und Unreinheit gemeinsam?

Was haben eine Frau in der Menses und das Land Israel gemeinsam? Diese seltsam anmutende Frage stellt sich, weil beide in der Rede Gottes in Ez 36,17 als unrein bezeichnet werden und aufeinander bezogen sind:

Als das Haus Israel in seinem Land wohnte, verunreinigten sie dieses durch ihr Verhalten und ihre Taten. Entsprechend der Unreinheit der Menstruation (כְּטָמְאֹת הַנְּדָה) ist ihr Verhalten vor mir.

Daß der Begriff *niddāh* Unreinheit bedeute, wird unter anderem aus der Konstruktusverbindung כְּטָמְאֹת הַנְּדָה geschlossen. Dies hat in Lexika,²² in Kommentaren,²³ Monographien zum Thema²⁴ sowie Bibelübersetzungen²⁵ Niederschlag gefunden. Eine rezente Publikation zur Menstruation im Alten Testament gebraucht beide Begriffe tautologisch und meint sich dabei auf die „priesterlichen Texte“ stützen zu können.²⁶ Gesenius / Buhl 17. Auflage nennt unter dem Lexem נְדָה die Grundbedeutung: „Abscheuliches, Unreines“²⁷. Damit suggeriert das Wörterbuch, daß die Monatsblutungen etwas Abstoßendes und Unreines sind. Es unterteilt dann in „1. Unreinigkeit des weiblichen Blutflusses“ und „2. Unreinheit überhaupt“, wobei die erste Bedeutung die Bedeutungsebenen vermischt:

²² Vgl. Ges¹⁷ 487 und *Feld*, Art. Menstruation, 773.

²³ Vgl. *Milgrom*, Leviticus 1–16, 744; *Gerstenberger*, Das 3. Buch Mose, 180 übersetzt בְּנִדְתָּהּ in Lev 15,33 mit „in ihrer Unreinheit“.

²⁴ Vgl. *Paschen*, Rein und Unrein, 27f, der נְדָה zu den Unreinheitsausdrücken rechnet, wie auch *Bachmann*, Geschlecht und Un-/Reinheit; nach *Ruwe*, Heiligkeitsgesetz, 179 wird Menstruation in Lev 12; 15 und Ez 22,10 als „eine Form von Unreinheit bestimmt, indem sie durchweg als נְדָה (*Unreinheit*) qualifiziert wird“.

²⁵ Vgl. die Übersetzungen von Ez 36,17: *Zürcher*: „wie die Unreinheit der Monatsblutung“; *Chouraqui*: „comme une souillure de menstrue“.

²⁶ Vgl. *Philip*, Menstruation und Childbirth, 72: „The inherent nature of the impurity of menstrual blood is accepted in all priestly writings.“ Der Titel ihrer Studie „Menstruation and Childbirth in the Hebrew Bible. Fertility and Impurity“ charakterisiert die Menstruation als unrein. Im Verlauf ihrer Arbeit nimmt sie jedoch keine Definition des Begriffs „impurity“ vor.

²⁷ Vgl. Ges¹⁷ 487.

die physiologische Beschreibung des Ausflusses und dessen Qualifizierung fallen zusammen. Im Hebräisch-Aramäischen Lexikon (HAL) gliedert sich der Eintrag in zwei Unterpunkte „1. Blutgang, Menstruation d. Frau“ und „2. Ausscheidung, Abscheuliches, Befleckung“²⁸. Gibt das Lexikon damit als erste Bedeutung eine sachlich neutrale an, wobei unter dieser Bedeutung die Stellen in Lev 12 und 15 subsumiert werden, wird die Ausscheidung durch die Bedeutung unter 2. mit einem moralisch-ästhetischen Urteil belegt. Im Theologischen Wörterbuch zum Alten Testament sind für נְדָה drei Bedeutungsfelder angegeben: „1. Unreinheit im Zusammenhang mit der Menstruation, 2. Unreinheit generell, Abscheu, 3. Reinigung“²⁹. Auch hier wird Unreinheit als der spezifische und dominierende Bedeutungsaspekt angesehen. Das Dictionary of Classical Hebrew (DCH) zeugt von Unentschlossenheit, wie *niddāh* zu verstehen ist:³⁰ Steht unter נְדָה „I ... impurity (unless נְדָה II flow of blood)“, so findet sich unter נְדָה „II ... flow of blood (unless נְדָה I impurity)“ die umgekehrte Formulierung. Nicht nur, daß beide Einträge in der Kopfzeile wechselseitig aufeinander verweisen, auch die Einträge selbst sind fast identisch und überlassen damit die Entscheidung den Benutzenden. Die Stellen in Lev 12 und 15 finden sich sowohl unter נְדָה I als auch unter נְדָה II. Zugleich wird hier wie bei den anderen Wörterbucheinträgen impliziert, daß Unreinheit negativ zu beurteilen ist.

Doch hat diese Gleichsetzung zwischen Unreinheit und Menstruation ihren Anhalt im Text? In den Reinheitsbestimmungen wird נְדָה nur in Lev 15,26 mit נְדָה „Unreinheit“ verbunden: „alle Gegenstände sind unrein wie in der Unreinheit ihrer Menstruation“ (כְּטִמְאַת נְדָתָהּ). Eine Inversion dieser Konstruktusverbindung findet sich in Lev 18,19: „eine Frau während der Menstruation als einer Zeit ihrer Unreinheit“³¹. In Lev 15,33 wird das Adjektiv טִמְאָה „eine Unreine“ für die Frau in der Menstruation verwendet. Die Kombination der beiden Wortfelder נְדָה und טִמְאָה in dem eingangs zitierten Vers aus Ez 36,17 (vgl. Ez 7,19–20) macht allerdings deutlich, daß die beiden unterschiedliche Bedeutungen haben, auch wenn sie innerhalb eines semantischen Feldes stehen.

Außerdem läßt sich נְדָה in der Konstruktusverbindung מֵי נְדָה („Wasser der *niddāh*“, vgl. Num 19,9.13.20–21; 31,23) für eine reinigende Substanz nicht als Unreinheit verstehen. Hinzukommt, daß das Hebräische

²⁸ HAL 635f.

²⁹ Milgrom / Wright, Art. נְדָה, 252.

³⁰ DCH 621ff.

³¹ Der Genitiv ist als genitivus explicativus verstanden. Für Milgrom, Leviticus 17–22, 1549 hingegen gibt die Inversion der Synonymität der Begriffe Ausdruck.

gewöhnlich das Wortfeld von טְמֵאָה verwendet, um Unreinheit zu beschreiben. Die beim Einblick in die Wörterbücher entstandenen Fragen, sollen in der Durchsicht der *niddāh*-Stellen geklärt werden.

2. Körperliche, soziale oder kultische Absonderung?

Die beiden hauptsächlich diskutierten etymologischen Erklärungsmodelle von נָדָה werfen noch eine andere Frage auf: Ist der hebräische Begriff als eine soziale bzw. kultische oder als eine physiologische Absonderung zu verstehen?³² Er wird entweder von der Wurzel נָדָה q. „verlassen, fliehen“³³ oder von נָדָה pi. „weichen, fliehen“³⁴ abgeleitet, wobei unabhängig davon, welcher Wurzel die Präferenz gegeben wird, die Bedeutung nur geringfügig variiert, da beide beinahe synonym sind.³⁵ נָדָה wird als Ausstoßung, Entfernung und Absonderung verstanden. Das HAL gibt mit נָדָה II „urinieren“ eine weitere Möglichkeit an.³⁶

Der im crosskulturellen Vergleich gewonnene Allgemeinplatz, daß Frauen in sog. primären Religionen / Kulturen während ihrer Menstruation vom sozialen Leben ausgeschlossen werden,³⁷ dient in der Diskussion um die Art der „Absonderung“ als zirkuläres Argument für das Verständnis von *niddāh* als soziale Absonderung.³⁸ Die Rede von „dem“ Menstruationstabu ist verallgemeinernd und droht die Nuancen der Texte zu verdecken. Stereotypen des Kulturvergleichs und die Praxis der Reinheitsvorschriften in Teilen des Judentums der Moderne beeinflussen in hohem Maße die Bedeutungszuschreibung der hebräischen Wurzel für den biblischen Sprachgebrauch. Die summarische Aussage, daß eine menstruierende Frau in Mesopotamien eine *musukkatu* genannt wird, eine mit Tabu (*asakku*) belegte,³⁹ bedarf der Spezifizierung, in welchen Kontexten dies geschah und wie das Tabu aussah.⁴⁰ Im Blick auf Israel in

³² Vgl. *Schorch*, Euphemismen, 164 und den Überblick über die Diskussion bei *Greenberg*, Etymology.

³³ Vgl. Ges¹⁷ 487; BDB 622; auch für *Greenberg*, Etymology, 71 ist es die überzeugendste Etymologie.

³⁴ Mit Verweis auf Akk. *nadū* „vertreiben, werfen“, vgl. *Levine*, Numbers 1–20, 463.

³⁵ Dies betonen *Milgrom / Wright*, Art. *niddāh*, 250f, die entsprechend die Etymologie offen lassen, vgl. *Milgrom*, Leviticus 1–16, 744f.

³⁶ Vgl. HAL 635.

³⁷ Vgl. *Püschel*, Menstruation und *Fander*, Stellung, 53.183ff.

³⁸ Wobei dort, wo eine Trennung der Frauen vorgenommen wird, diese keinen strafenden Charakter implizieren muß, wie *Klee*, Menstruation, 26ff in ihrem crosskulturellen Vergleich betont.

³⁹ So *Stol*, Reinheit in Mesopotamië, 105.

⁴⁰ Vgl. *Klee*, Menstruation, 8ff und *Philip*, Menstruation and Childbirth, 7f.

der Zeit des Alten Testaments ist eine solche Praxis der Isolierung von Frauen während bzw. im Gefolge der Menstruation nicht belegt. Weder fordern die Texte dies ein, denn sie haben die Menschen im Blick, die mit der Frau in Berührung kommen, und setzten daher sozialen Umgang voraus, noch lassen sich in den wenigen erzählenden Passagen über dieses Thema im Alten Testament Anhaltspunkte dafür finden. Es geht vielmehr um eine zeitweilige Absonderung in kultischer Hinsicht vom Heiligtum.

Vorausgesetzt das zugrundegelegte Verb נָדָה wie נִדָּה („vertreiben, verlassen“) stünde für den physiologischen Vorgang, dann würde der Begriff נִדָּה den Blutverlust, die Aussonderung des Blutes beschreiben.⁴¹ Auf dem Hintergrund dieses Verständnisses von נִדָּה als (Blut-)Fluß bleibt die postulierte Bedeutungsvariante „Unreinheit“ unverständlich,⁴² zumal dieser Begriff für das hebräische Denken ein fremder ist. Denn anders als im Griechischen oder in dessen Gefolge dann im Deutschen wird נִדָּה („unrein“) im Hebräischen nicht durch eine privative Vorsilbe ausgedrückt, sondern stellt gegenüber טָהַר („rein“) eine selbständige Wurzel dar.

Da mittels der Etymologie keine eindeutige Aussage über die Bedeutung des Wortes *niddāh* gemacht werden kann, erfolgt nun eine Analyse der Kontexte, in denen es steht.

3. *niddāh* als kultischer Begriff

Die Bestimmungen über die geschlechtlichen Ausflüsse bei der Frau in Lev 15 bilden den Ausgangspunkt, da dieses Kapitel zusammen mit Lev 12 nicht nur numerisch ein Gros der Stellen abdeckt (11 von 27 Stellen), sondern auch inhaltlich die Verwendung von *niddāh* für den Zustand während der Menses prägt. So setzt der (übertragene) Gebrauch von *niddāh* an den anderen Stellen die Beschreibung in Lev 15 voraus. In dem

⁴¹ Vgl. *Milgrom*, Leviticus 1–16, 745: „the word originally referred to the *discharge* or *elimination* of menstrual blood, which came to denote menstrual impurity and impurity in general“; *Levine*, Leviticus, 97: „It does not connote impurity in and of itself but, rather, describes the physiological process of the flow of blood“ und *ders.*, Numbers 1–20, 464: „*niddāh* literally means, as applied to a menstruating woman, „one who is spilling“ blood, vgl. *Elliger*, Leviticus, 148: „Blutgang bei p“.

⁴² Anders *Feld*, Art. Menstruation, 773. Sie geht davon aus, daß der Begriff „zunächst ganz allgemein ‚Ausscheidung / Vertreibung‘, dann auch ‚Unreines‘ bezeichnet. In der priesterlichen Tradition aber (...) scheint *niddā* als feststehender Terminus für die Unreinheit der Frau während ihrer M.(enstruation)“ gebraucht worden zu sein.

einführenden Vers über die Sekrete des Körpers der Frau in Lev 15,19 heißt es:

Eine Frau, wenn sie einen Ausfluß hat, Blut ist ihr Fließen in ihrem Körper. Sie ist sieben Tage lang in ihrer *niddāh* und wer sie berührt, ist bis zum Abend unrein.

Die Formulierung „Blut ist ihr Fließen“, wie in Lev 15,19 analog zum „einfachen“ Ausfluß beim Mann (Lev 15,2–3) die monatliche Blutung der Frau beschrieben wird, verweist auf den physiologischen Vorgang der Blutung. Einerseits bildet die Blutung den Ausgangspunkt und andererseits ist die Frau unabhängig davon sieben Tage in einem Zustand, der den Bereich des Heiligen gefährdet.

Die Wendungen im Zusammenhang mit einem überdurchschnittlich langen Blutfluß der Frau „viele Tage außerhalb der Zeit der נִדְּוָה “ und „über die Zeit der נִדְּוָה hinaus“ in V.25b betonen den zeitlichen Aspekt der *niddāh* (analog in Lev 12,2). Die *niddāh* dauert sieben Tage, während die Zeit der Blutungen keineswegs so lange anhalten muß. *niddāh* wird in kultischen Texten zum Terminus technicus für den durch die Blutung verursachten Zustand der Gefährdung des Heiligen, d.h. die „Kult-Unpäßlichkeit der Frau“⁴³. Aus Ermangelung eines kultischen Fachbegriffs im Deutschen kann נִדְּוָה mit „Periode / Menses / Monatsblutung / Menstruation“ wiedergegeben werden, wodurch er stärker zu einem medizinischen Begriff wird.⁴⁴ נִדְּוָה kann jedoch nicht in allen Fällen mit „Menstruation“ übersetzt werden, da die Blutung selbst variabel ist. נִדְּוָה ist daher ein abstrakter Begriff, der an vielen Stellen den durch die Blutungen verursachten sieben Tage währenden Zustand der kultischen Absonderung erfaßt.⁴⁵

niddāh stellt in Lev 15 eine kultische Grenzkategorie dar, die in einem zweiten Schritt auf alltägliche Vollzüge transponiert wird und in der Auslegungsgeschichte eine Fülle an Detailvorschriften hervorgebracht hat: Daß die Frau unrein ist, wird in Lev 15,19 nicht direkt gesagt. Gegenüber Dritten verursacht sie kultische Unreinheit. In V.26 wird explizierend hinzugefügt: „wie in der Unreinheit ihrer *niddāh*“ ist sie unrein. „Unreinheit“ als Thema der Menstruation wird also erst durch die Zusammenstellung beider Begriffsfelder evoziert.⁴⁶ „Unreinheit“ als ursprüngliche bzw.

⁴³ So die Übersetzung von *Bathmartha*, Geburt und Monatsblutung, 49.

⁴⁴ Vorrang wird hier den medizinischen Fachbegriffen gegeben, um den sachlichen Ton widerzuspiegeln.

⁴⁵ Zu einem ganz ähnlichen Schluß kommt *Greenberg*, *Etymology*, 75, vgl. auch *Klee*, *Menstruation*, 43, die mit „menstrual status“ übersetzt.

⁴⁶ *Greenberg*, *Etymology*, 75 versteht den Ausdruck deshalb als Tautologie. Auch in Übersetzungen dieser Stelle wird deutlich, daß beide Begriffe teilweise als synonym betrachtet und daher mit einem Begriff wiedergegeben werden, etwa mit

primäre Bedeutung von *niddāh* ist damit ausgeschlossen.⁴⁷ Vielmehr ist umgekehrt aufgrund der Verknüpfung von נִדָּה mit dem Wortfeld נִדְמוּת (Unreinheit/Kultunfähigkeit) *niddāh* immer mehr von letzterem her verstanden worden. Wörterbücher und Kommentare übernahmen den sekundären Bedeutungszuwachs als Grundbedeutung. Wie und warum sich dieser vollzog, wird in den nächsten Abschnitten untersucht. Eine Vorstufe dazu ist die Transformierung einer kultischen Kategorie in ein moralisches bzw. soziales System.

4. *niddāh* als sozio-religiöser Begriff

Gemeinsam ist den im folgenden aufgeführten Stellen, daß sie eine menstruierende Frau vor Augen haben, ihren Zustand jedoch nicht mehr ausschließlich als kultisches Problem begreifen, sondern ihn mit Fragen der Ethik verknüpfen. In dem Katalog der Sexualbestimmungen in Lev 18,19 heißt es:

Einer Frau während ihrer Menstruation als einer Zeit der Unreinheit nähere dich nicht, um ihre Scham aufzudecken.

Während in Lev 15 der Geschlechtsverkehr mit einer menstruierenden Frau den Mann ebenfalls sieben Tage kultisch unrein macht, zieht dies nach Lev 18 (vgl. Kap. 20) den Ausschluß aus der Abstammungs- und Kultgemeinschaft nach sich. Moralische und kultische Fragen sind innerhalb dieses Ordnungssystems aufeinander bezogen. Geht es in Lev 15 um den Umgang mit Verunreinigungen, wird in Lev 18 mit Hilfe von Prohibitiven formuliert, daß bestimmte Handlungen unbedingt zu vermeiden sind und Sanktionen unterliegen.⁴⁸ Der sexuelle Kontakt mit einer Frau während ihrer Periode verunreinigt das Land ebenso wie der mit dem Vater oder der Mutter (Lev 18,25–27). Die Abstinenz von einer Frau in ihrer *niddāh* wird zum Differenzsignum gegenüber den umwohnenden Völkern und ihren Sitten, so der Text (V.3).

„impurity“ in der *New JPS Translation, Milgrom*, Leviticus 1–16, 942: „as during her menstrual impurity“. Daran anschließend *Philip*, Menstruation and Childbirth, 49, die beide Begriffe in Lev 15,19.26 für austauschbar hält. Anders: *Gerstenberger*, Das 3. Buch Mose: „wie bei der Unreinheit ihrer Regel“.

⁴⁷ Vgl. *Levine*, Numbers 1–20, 464: „Such a woman [a menstruating one] was declared to be impure during her period, but it is not the word *niddāh* that, by itself, connotes that impurity!“. Anders *Schorch*, Euphemismen, 164. Für ihn ist „Unreinheit“ die Grundbedeutung, die euphemistisch auch Menstruation bezeichnen kann.

⁴⁸ *Ruwe*, Heiligkeitsgesetz, 175.180 spricht mit Blick auf Lev 18 und 20 in Aufnahme der Thesen von Douglas von „Trennungsvorschriften“.

Diesen Gebrauch setzt das Buch Ezechiel voraus, wenn in Ez 18,6b im Kontext eines Rechtskatalogs für die Exilierten der sexuelle Verkehr mit der Frau des Nächsten mit einer menstruierenden Frau parallelisiert wird:

Die Frau seines Nächsten verunreinigt er nicht.
Einer Frau in ihrer Menstruation⁴⁹ nähert er sich nicht.⁵⁰

Die Zusammenstellung verwundert. Was haben die beiden Frauen gemeinsam? Wie die Frau des Nächsten „gehört“ die Frau in der *niddāh* einem anderen Bereich an; sie steht in einer Tabuzone, in der selbst ihr Mann nicht über sie verfügen kann. Auch die Gerichtsrede in Ez 22,10 greift auf die Tabureihen in Lev 18 und 20 zurück, wenn sie formuliert:

Die Scham des Vaters wird bei dir aufgedeckt,
die Unreine der Menstruation wird mißbraucht.⁵¹

Bei einer Relektüre der beiden Texte Ez 22,10 und 18,6 kann daher nicht von einer Abqualifizierung der menstruierenden Frau gesprochen werden, vielmehr erhält sie einen besonderen Schutz vor einem gewaltsamen, nicht legitimen Übergriff (עונה).⁵² Die Menstruierende wird als verletzbar angesehen. Analog formuliert Ez 18 mit Blick auf die Frau des Nächsten, daß diese nicht verunreinigt werden soll. Die Frage der sexuellen Kontakte wird in Ez 18,5 eine Frage der Gerechtigkeit, so daß durch die Aufnahme des kultischen Begriffs in rechtliche bzw. ethische Kontexte dieser transformiert wird. Waren für die Ordnung in Lev 15 Moral- bzw. Sexualtabus noch keine Frage, so lassen sich in diesen Texten Moral und Kult nicht voneinander trennen. Die moralische Bedeutung wird in einigen

⁴⁹ Terminologisch zeichnet sich in der Konstruktion נִדְּחָה נְדָה bereits der nachbiblische Gebrauch von *niddāh* für die Menstruierende selbst ab. Hinter der Übersetzung der Hebräischen Bibel von Chouraqui mag dieses Verständnis stehen, denn er übersetzt in Lev 15 נִדְּחָה so, als ob es für die Menstruierende selbst stünde („la menstrue“). Spätere christliche Ermahnungen zur Abstinenz von Sexualverkehr während der Monatsblutung verweisen häufig auf eben diese Stelle in Ez 18,6, vgl. *Marienberg*, *Niddah*, 8.96f.

⁵⁰ Vgl. mit der Formulierung aus einem assyrischen Haramsedikt, wo die Menstruierende umschrieben wird als eine Frau, der man sich nicht nähern darf (*ša la qarābšani*). Zur Textüberlieferung vgl. *Philip*, *Menstruation and Childbirth*, 7.

⁵¹ Das Verb ענה pi. im zweiten Versteil steht im Plural (manche Handschriften lesen den Singular), der unpersönlich bzw. wie hier passivisch wiedergegeben wird.

⁵² Zur Bedeutung von ענה pi. vgl. *Frymer-Kensky*, *Law and Philosophy*, 93, die mit Verweis auf Dtn 22,23–24 hervorhebt, daß es dort für einen Sexualakt, der die Zustimmung der Frau voraussetzt, gebraucht wird. Das Verb ענה wird in sexueller Konnotation nicht im modernen Sinn für „vergewaltigen“ (bzw. „rape“) gebraucht, sondern eher für einen illegitimen Geschlechtsakt.

Texten dann dahingehend weiterentwickelt, daß *niddāh* zu einem pejorativen Begriff wird.

5. *niddāh* als pejorativer bzw. polemischer Begriff

In Lev 20,11; Ez 7,19–20; 36,17; Esr 9,10–11 und 2Chr 29,5 wird *niddāh* gebraucht, um religiöse, kulturelle und ethnische Differenz festzuschreiben.⁵³ Ezechiel und Esra versuchen dabei priesterliche Ideen⁵⁴ anzuwenden, um die aktuelle Situation der Krise zu bewältigen und die Neukonstituierung des Gemeinwesens einzuleiten.

niddāh wird zur Bezeichnung dessen, was außerhalb des eigenen Systems liegt, wobei die Texte davon ausgehen, daß solch eine Grenze gezogen werden kann. Gegen Ende des Bußgebets Esras wird der Lesefluß fast erstickt in der Fülle der Begriffe, die auf die Unreinheit des Landes verweisen (Esr 9,10b–11):

10b Wir haben die Weisungen verlassen, 11 die du aufgetragen hast durch deine Knechte, die Propheten: „Das Land, in das ihr kommt, um es in Besitz zu nehmen,⁵⁵ ein kontaminiertes Land (אֶרֶץ נִדְדָה) ist es, in der Absonderung (נִדְדָה) der Völker des Landes in ihren Greueln, die gefüllt sind mit Unreinheiten.“

niddāh steht hier im Kontext von Greueln und Unreinheiten. Führt nach Lev 18 sexueller Kontakt mit einer Frau in der *niddāh* zur Verunreinigung des Landes, so wird in Esr 9,11 das Land selbst als *niddāh* bezeichnet. Die Katastrophe des Exils liegt für ihn in den Verunreinigungen begründet (vgl. Ez 36,17). Was ist mit dem Land passiert, daß es so beschrieben wird? In welchem Sinn ist es kontaminiert? Die Menstruation wird zur Metapher für die Gesellschaft. Der beklagenswerte amoralische Zustand des Landes wird mit dem Zustand einer Frau während ihrer Monatsblutung verglichen. Bildträger (das Land) und Bildspender (die Frau während der Menstruation) werden dadurch gleichermaßen affiziert.⁵⁶ Frauen werden mit Unreinheit gleichgesetzt und ein verurteilenswürdiger Status

⁵³ Vgl. Ges¹⁷ 487, der diese Stellen (inklusive Klgl 1,17) zu einer Gruppe zusammenfaßt, versteht נִדְדָה dabei als „2. Unreinheit überh. (...) im moral. S.“.

⁵⁴ Damit ist keine Aussage über eine Datierung der jeweiligen Bücher gemacht bzw. über literarische Abhängigkeiten, vielmehr wird in der Analyse der einzelnen Stellen zu verifizieren sein, inwiefern die Annahme, daß Esra auf einen Grundbestand der „Priesterschrift“ und des „Heiligkeitsgesetzes“ zurückgegriffen haben, greifbar ist, vgl. Koch, Art. Esra II, 1585.

⁵⁵ Der Vers ist aus der Perspektive der aus dem Exil Zurückgekehrten in Analogie eines zweiten Exodus bzw. einer zweiten Landnahme formuliert und suggeriert, daß Juda, „leer“ und „unbewohnt“ ist.

⁵⁶ Vgl. Sontag, Krankheit als Metapher. In diesem Essay legt sie die unheilvollen Metaphorisierungsstrategien von Krankheiten wie Tuberkulose und Krebs offen.

des Landes wird als menstruierende Frau verstanden, so daß Unreinheit zu einem weiblichen Bild wird.

Die Lösung, die Esra in Bezug auf die Mischehenfrage⁵⁷ propagiert und die per Gemeindebeschluß durchgesetzt wird, ist radikal: Er fordert zur Auflösung der Ehen mit fremden Frauen. Wahrscheinlich blieb der gewünschte Erfolg des „Scheidungsprogramms“ aus, denn die angestrebte Trennung der israelitischen Männer von den Frauen der „Anderen“ (der Begriff „fremd“ wird nicht gebraucht) macht deutlich, daß Eigenes und Fremdes ineinander verwoben sind. Besonders auffällig wird dies bei den Kindern, die aus diesen Ehen hervorgegangen sind. Laut Esr 10,3 sollen sie mit den Frauen zusammen weggeschickt werden. Ebenfalls zur polemischen Anklage der Religionspolitik wird *niddāh* in Ez 7,19–20 gebraucht, wobei eine kultische Grenzziehung mitklingt:⁵⁸

- 19 Ihr Silber werfen sie auf die Gassen,
ihr Gold wird kontaminiert, ja abgesondert (נִדְּוָה) werden.
Ihr Silber und ihr Gold vermag sie nicht zu retten
am Tag des Grimms JHWHs.
Ihre Begierde können sie damit nicht sättigen
und ihren Bauch nicht füllen,
denn zu einem Fallstrick ihrer Schuld wurde es ihnen.
- 20 Die Schönheit seines Geschmeides habe ich zu Eitelkeit verwandelt.
Die Bilder ihres Greuels, ihre Ekeldinger haben sie gefertigt.
Darum mache ich es ihnen zu etwas, daß das Heiligtum kontaminiert (נִדְּוָה).

In V.19 wird der Begriff נִדְּוָה parallel gebraucht zu „Gassen“: Das, was *niddāh* ist, kann nicht drinnen sein, es muß hinausgeworfen und abgesondert werden von dem Bereich des Heiligen. Daraus den Umkehrschluß zu ziehen, daß Frauen während ihrer Monatsblutung vom Alltagsleben ausgeschlossen werden,⁵⁹ ist nicht zwingend. Gesagt wird, daß alles, was *niddāh* ist, nicht im Bereich des Heiligen sein kann, weil es diesen verletzen würde. Die Gottesdarstellungen werden „Bilder des Greuels“ genannt. Gott selbst macht diese zur נִדְּוָה (V.20), damit wird zum Ausdruck gebracht, daß sie unvereinbar sind mit dem Heiligen. An diesen Stellen läßt sich *niddāh* mit Kontamination wiedergeben. Auf den Dingen, die mit *niddāh* belegt sind, liegt ein Tabu.

⁵⁷ Vgl. *Smith-Christopher*, *A Biblical Theology of Exile*, 150ff.

⁵⁸ *Bachmann*, *Geschlecht und Un-/Reinheit*, 80 überlegt im Blick auf Ez 7,19–20, eine Stelle, die für sich genommen nichts mit der Menstruationsterminologie zu tun hat, daß *niddāh* daher dort eine eigene Bedeutung zukommt.

⁵⁹ So *Milgrom*, *Leviticus 1–16*, 952.

Auch in der Liste der zu verurteilenden und zu bestrafenden sexuellen Kontakte in Lev 20,11 wird נָדָה mit einem abwertenden Unterton gebraucht:

Der Mann, der die Frau seines Bruders nimmt, eine Situation wie zu Zeiten der Menstruation (נָדָה) bewirkt dies, die Blöße seines Bruders hat er aufgedeckt, kinderlos sollen sie sein.

Die Logik ist nun umgekehrt: Wurde in Lev 18,19 der Geschlechtsverkehr mit einer Frau während der *niddāh* verurteilt, wird in Lev 20 der Geschlechtsverkehr mit der Frau des Bruders als נָדָה bezeichnet. Ein Begriff, der in Lev 12,2.4; 15,19.24–26 als neutraler Fachterminus für die Menstruation verwendet wurde, wird in Lev 20 analog zu „Vermischung der Ordnungsebenen“ (V.12) oder „Schande“ (V.14) zur Abqualifizierung gebraucht.⁶⁰

Ähnlich wird im Bericht über Hiskias Reformmaßnahmen in 2Chr 29,5 argumentiert:

Und er sprach zu ihnen: Hört auf mich, Leviten, heiligt euch jetzt und heiligt das Haus JHWHs, des Gottes eurer Vorfahren, und bringt das Kontaminierte (נָדָה) hinaus aus dem Heiligtum.

Indem gesagt wird, daß das Kontaminierte (נָדָה) nach draußen, aus dem Tempelbereich herausgebracht werden soll, wird der Begriff in doppelter Hinsicht übertragen verwendet: zum einen wird ein immaterieller Begriff, der zwar für Personen wie Gegenstände anwendbar ist, gegenständlich gebraucht und zum anderen bezeichnet ein Fachterminus für den weiblichen Körper Kultgegenstände. Die Heiligung des Hauses JHWHs hat die Entfernung von *niddāh* zur Voraussetzung. Das Verb unterstreicht die Trennung. Zu denken ist an die Entfernung von Bildern und Kultgegenständen, doch davon wird nur in 2Kön 18,4 erzählt. Die unspezifische Redeweise des Chronisten, die offenläßt, welche Gegenstände konkret entfernt werden sollen, eröffnet einen vielschichtigeren Assoziationsrahmen als die Parallelstelle in 2Kön. Die Kultreform Hiskias wird für die nachexilischen Leser/innen zur Zeit des Zweiten Tempels transparent für die Bestrebungen der Reinigung des Tempels und der Gesellschaft insgesamt durch Esra. Die Verwendung von *niddāh* schöpft aus dem Bereich des Kultischen, wobei es in appellativer Rede verwendet wird, um das Ausmaß der Abscheu provozierenden Taten und der schuldhaften Vergehen zu erklären.

⁶⁰ Ähnlich *Milgrom*, Leviticus 17–22, 1758 zur Stelle: „However, it should be apparent that H uses this term metaphorically; it is a foul, odious, repulsive act. Here H parts with P’s specific, cultic *niddā* ‚menstrual impurity‘ (15:19,20,26).“

Diente in Leviticus die kultische Sprache der Wahrung der Heiligkeit des Heiligtums, wird bei Esra *niddāh* zur ethnopolitischen Kategorie.⁶¹ Auch in Lev 20; Ez 7; 36 und 2Chr 29 wird נִדְדָה in übertragener, polemischer Rede gebraucht, um Differenzen zu markieren. Eine einlinige Entwicklung ließ sich nicht erkennen, vielmehr besteht ein divergierender Gebrauch. Wirkmächtig war allerdings der polemische, abwertende Aspekt von *niddāh*.

III. Konsequenzen für eine alttestamentliche Anthropologie als Diskursgeschichte des Körpers

1. *Diskurs des Verbergens*

Im Diskurs wird die Wahrnehmung des menschlichen Körpers geprägt. Wie dies in biblischen Texten und durch diese geschieht, wurde exemplarisch nachgezeichnet. Indem hebräisch נִפְשָׁר in Lev 15 für das männliche Glied und an einer Stelle auch für die weibliche Schamgegend benutzt wird, steht der Körper in seiner Gesamtheit für einen Teil des Körpers – das Geschlechtsteil. Stilistisch stellt dies eine Synekdoche dar.⁶² Kann im umgekehrten Fall der Stilfigur des *pars pro toto* davon gesprochen werden, daß der „Unterschied zwischen gemeintem und synekdochisch bezeichneten Begriff (...) nicht im Begriffsinhalt – sondern im Begriffsumfang innerhalb des semantischen Feldes“⁶³ liegt, verschieben sich die Dinge im vorliegenden Fall: Unter dem Schutzmantel des Ganzen, des Gesamtkörpers, geht das Spezifische des Teils verloren, etwa die Geschlechtlichkeit. Was ist also die Bedeutung dieser Stilfigur, der euphemistischen Redeweise, für die Anthropologie des geschlechtlichen Körpers? So wird durch diese diskursive Praxis das Geschlechtliche scheinbar hinter dem geschlechterneutralen Körperlichen verborgen und die sexuellen Unterschiede aufgehoben. Es läßt sich daher von einem „Ein-Körper-Modell“ sprechen.⁶⁴

Zugleich fällt auf, daß gerade in Texten, die die Reinheit des Heiligtums sichern wollen, der euphemistische Begriff für das männliche Ge-

⁶¹ *Batmartha*, Geburt und Monatsblutung, 36: „Esra verwendet das Etikett *niddah* zur pauschalen Denunzierung der ‚Anderen‘.“

⁶² Vgl. *Schorch*, Euphemismen, 103ff.244ff.

⁶³ *Bentheim / Wulf*, Einleitung, 10.

⁶⁴ Anders als *Philip*, Menstruation and Childbirth, 105 bewerte ich die Verwendung von נִפְשָׁר in Lev 15,19 dann auch nicht als Indiz für ein „bi-genderial noun“, sondern als genderneutral bzw. genderübergreifend, wobei der männliche Körper normierend ist.

schlechtsteil verwendet wird (vgl. Ex 28,42; Lev 6,3; 12,3; 15,3; 16,4). Das Geschlechtliche soll verborgen bleiben. Die Sprache bildet dies vorab: sie verbirgt bereits das Geschlecht. Sprache wird darin zu einer diskursiven Praxis, die die (Nicht-)Wahrnehmung des geschlechtlichen männlichen Körpers in der Rezeptionsgeschichte beeinflusste.

2. Sprache und das Symbolsystem der Grenzziehungen

Im Gefolge des sog. „performative turn“⁶⁵ wird Sprache als Handlung begriffen. Sprechen, Schreiben und Zitieren sind performative Handlungen und lassen in ihren Vollzügen Wirklichkeit entstehen. Performativität wird dabei als soziales und körperliches Phänomen verstanden, das ein Symbolsystem zur Aufführung bringt. Die Reinheitsbestimmungen in Leviticus stellen ein solches Ordnungssystem dar. Der Körper dient darin als Mikrokosmos, an dem sich der Makrokosmos abbildet.⁶⁶ Er ist Symbol für die Gesellschaft und deren sozio-religiöse Vorstellungen, die wiederum in den Ritualen bzw. den Reinheitsbestimmungen geprägt werden. In besonderem Maße werden am weiblichen Körper bzw. durch die sprachliche Repräsentation des weiblichen Körpers Grenzziehungen vollzogen: *niddāh* fungiert in kultischer, körperlicher, geschlechtlicher und in ethnisch-interreligiöser Hinsicht als Grenzkategorie. Der Zustand während der Menstruation wird zur Negativfolie, zum Sinnbild eines gesellschaftlichen Niedergangs, den Esra und Nehemia anklagen. Durch diese übertragene Verwendung wird der weibliche Körper zum Vergleichspunkt für die nachexilische Gesellschaft, da sich Reinheit besonders einfach über den weiblichen Körper festschreiben und kontrollieren läßt.

In der Auslegungsgeschichte von Lev 15 wurde diese Sicht prägend. Dort, wo die Reinheitsbestimmungen im Judentum und Christentum rezipiert wurden, kam nicht die Unreinheit des Mannes (nach dem Samenausguß), sondern die Unreinheit der Frau, die durch die Menstruation bedingt ist, in den Blick, wobei diese häufig negativ belegt wurde. Es scheint, daß sich Lev 15 allein in den weiblichen Körper und dessen kultische und soziale Praxis eingeschrieben hat – respektive, daß Lev 15 für den Diskurs über das weibliche Geschlecht wirksam gewesen ist.

3. Rezeptionsästhetische Relektüre der KörperSprache

Ein rezeptionsästhetischer Ansatz bezieht den Standort der jeweiligen Rezipierenden mit ein, der den Blick auf die Vergangenheit und den Text

⁶⁵ Vgl. *Bachmann-Medick*, Cultural Turns, 104ff.

⁶⁶ Vgl. *Douglas*, Reinheit und Gefährdung, 151ff.

maßgeblich mitkonstituiert. Im Falle der Reinheitsbestimmungen und ihrer Normierung der Körperbilder nimmt die Situation der Diaspora und die Zerstörung des Tempels eine Schlüsselrolle ein. Die Geschichtlichkeit von Sprachkonventionen wird dabei deutlich.

Durch die Bezeichnung des Landes als *niddāh* in Esr 9 wurde das „Mischehenverbot“ begründet. Der Ausdruck zieht in der nachexilischen Diasporaliteratur Grenzen zwischen der Kultur und Religion der Hebräer/innen und der „Anderen“ (d.h. den Ägyptern, Kanaanäern, Babyloniern, Griechen, Frauen und Männern), aber auch zwischen den Geschlechtern. In Texten wie Ez 7,19–20 wird *niddāh* in übertragener Weise gebraucht, um eine bestimmte religiöse Praxis zu diffamieren: Der Zustand der Frauen, der durch die Menses hervorgerufen wird, wird dazu benutzt, die soziale, kultische und kulturelle Ausgrenzung zu markieren. *niddāh* steht für das zu Meidende, es wird zum Inbegriff von Amoralität. In Esra und Ezechiel (36,17–18) wird der Begriff gleichsam als Schimpfwort gebraucht, wodurch der weibliche Körper zur religiösen und kultischen Abgrenzung instrumentalisiert wird. Reinheitsvorschriften werden zum Sittengesetz, das versucht über den Körper (der Frau) einen Zustand herzustellen, über den der Kollektivkörper nicht verfügt.

Eine rezeptionsästhetische Relektüre der *KörperSprache* leistet ein zweifaches: einerseits werden die sprachlichen und grammatischen Strukturen, die die Weltsicht des Textes und die Körperbilder prägen, freigelegt und andererseits wird die Rezeption dieser je neu vermittelt bzw. Rezeptionsmuster unterbrochen. Die rezeptionsästhetische Begriffsgeschichte von נִדְדָּה für den Zustand der Frau, der durch die Menstruation verursacht wird, führt vor Augen, daß damit in den Reinheitsbestimmungen keine Abscheu gegenüber der Menstruation zum Ausdruck gebracht wird. Dies entstand erst dadurch, daß unterschiedliche Diskurse überblendet wurden, so daß *niddāh* (נִדְדָּה) zum Synonym für Abscheulichkeit wurde. In Lev 12 und 15 steht *niddāh* nicht für Unreinheit oder Abscheulichkeit, sondern für einen durch die Menstruation verursachten Zustand der kultischen Grenzziehung und Absonderung. Die Aufdeckung der Rezeption des Begriffs dekonstruiert die damit verbundenen misogynen Körperbilder.

Der weibliche Körper und die Erfahrungen von Frauen werden häufig herangezogen, zum einen in der Klage über die Not des Landes, zum anderen in der Paränese, die das Land vor Verunreinigungen und Schande schützen will. Der weibliche Körper wird Sinnbild für Grenzziehungen und Krisensituationen. Der hebräische Begriff נִדְדָּה verweist daher nicht auf „den“ Körper, vielmehr entwirft der Begriff diesen jenseits der Physiologie in der diskursiven Praxis.

Anthropologie in Gender-Perspektive ist daher als Begriffs- und Diskursgeschichte zu entfalten,⁶⁷ die zu einer Revision von Wörterbüchern und gängigen Übersetzungen anleitet, denn Körper, Sprache und Geschlecht sind ineinander verwoben. Damit wird dem Rechnung getragen, „daß Sprache ein performatives Potential eignet und Worte – als Elemente von Sprechakten – verletzend sein können, gerade indem sie sich als natürliche Bezeichnungen ausgeben und ihren Status als historische, konventionalisierte Setzungen unterschlagen, die sich auch das Subjekt der Äußerung nicht ausgesucht hat, sondern seinerseits zitiert“⁶⁸.

4. Geschlechterdifferenzen

Nicht nur der Körper auch das Geschlecht wird durch Sprache, d.h. die Grammatik, die Wortwahl, die Syntax usw. konstruiert (*engendering*). Geschlechterdifferenzen entstehen im Diskurs, wobei Leviticus eine Geschlechterdualität in die *KörperSprache* einschreibt.

Die Körper von Mann und Frau werden in Lev 15 sowohl geschlechterübergreifend, indem für den männlichen wie weiblichen geschlechtlichen Körper der gleiche Begriff *בִּטְּוֹ* gewählt wird, als auch geschlechter-spezifisch beschrieben. Die Symmetrie der Formulierungen wird im Hinblick auf den männlichen und den weiblichen Körper in Lev 15 durch entscheidende Details aufgebrochen. Der Text verwendet unterschiedliche Präpositionen: Heißt es im Blick auf den Mann „Ausfluß *aus* seinem Körper“ (V.3), so ist bei der Frau vom „Ausfluß *in* ihrem Körper“ die Rede (V.19). Der Text enthüllt damit nicht nur einen Blick auf den weiblichen Körper, sondern lenkt ihn ins Innere: Indem es mit Blick auf den weiblichen Körper „in ihrem Körper“ heißt, wird dieser als Hohlraum beschrieben, was an die Bezeichnung der weiblichen Vulva mit *מְקוֹר* „Brunnen / Quell“ in Lev 12,7 und 20,8 erinnert.

Mit *niddāh* wird auf sprachlicher Ebene das Geschlecht der Frau markiert, während dies beim Mann durch die Beschneidung geschieht. So ist in Lev 15 allein der Ausfluß der Frau gegenüber dem des Mannes näherbestimmt, indem er mit dem Begriff *niddāh* (*נִדְדָּה*) belegt wird und die Substanz des Ausflusses, das Blut, genannt wird. Der Begriff *niddāh* ist in seiner Verwendungsweise in der Hebräischen Bibel ausschließlich der Beschreibung von Frauen bzw. weiblichen Personifikationen vorbehalten (*female gendered*). In der Mischna und im Talmud steht *niddāh* dann für

⁶⁷ Dies geschieht im Wissen darum, daß terminologische Zugänge allein nicht ausreichen, aber gleichwohl einen wichtigen Beitrag liefern, vgl. *Schroer*, *Feministische Anthropologie*, 3f.

⁶⁸ *Weingart*, *Ansteckende Wörter*, 68.

die Menstruierende selbst.⁶⁹ Für den Zustand des Mannes nach dem Samenerguß – auch dieser verunreinigt – gibt es keinen vergleichbaren Begriff. In Leviticus wird die Unreinheit des weiblichen Körpers doppelt markiert und mit einem spezifischen Begriff belegt, so daß die Frau dadurch zur Anderen gemacht wird (*othering*). Die Geschlechterdifferenzen wurden in der Wirkungsgeschichte zu Geschlechterhierarchien ausgebaut.

5. *Anthropologie in historischer und Gender-Perspektive*

Was hier an der Analyse der Beschreibung des männlichen wie des weiblichen Körpers ausgehend von Lev 15 entfaltet wurde, trägt exemplarischen Charakter. Wenn Anthropologie in historischer Perspektive vollzogen wird, impliziert dies, daß die sprachliche und kulturelle Bedingtheit der Rede vom Menschen offengelegt wird. Entsprechend gilt es die Fremdheit der biblischen Texte zu verstehen.⁷⁰

Der Beitrag betonte die Bedeutung der Sprache für unser anthropologisches Reden. Sprache ist dabei immer auch Reflex auf gesellschaftliche Verhältnisse und wirkt gleichzeitig normierend. Daran etwa wie sich die biblischen Bücher Esra und Ezechiel der Metaphorisierung des weiblichen Körpers (im Spezifischen der Menstruation) bedienen, wurde die vielfach mysogyne diskursive Praxis der Texte veranschaulicht.

Die biblischen Texte bleiben in all ihrer Ambiguität gegenüber der Wahrnehmung der Geschlechter eine Herausforderung für die Anthropologie. Im Nachzeichnen des innerbiblischen und nachbiblischen Diskurses der *KörperSprache* geschieht ein Doppeltes: In der Dekonstruktion der Rezeption der Texte werden zugleich neue Lesweisen sichtbar. Indem in Leviticus 15 der geschlechtliche Körper auf das Heilige bezogen wird, wird die Möglichkeit geboten theologisch über diesen zu sprechen, ohne diesen zu sexualisieren bzw. zu kommerzialisieren. Im Rahmen einer Anthropologie des Alten Testaments sind in einem weiteren Schritt die sachlich formulierten legislativen Texte in Leviticus mit der affektiven Gebetsprache der Psalmen ins Gespräch zu bringen, in denen ebenfalls – wenn auch aus ganz anderer Perspektive – die Alltagswelt und der menschliche Körper zentral stehen.⁷¹

⁶⁹ So das gleichnamige Traktat Nidda, dort wird der Begriff in 1:7a zum ersten Mal für die Menstruierende verwendet, vgl. *Barslai*, Nidda, 1.37ff.

⁷⁰ Vgl. *Janowski*, Konfliktgespräche, 4 in Anlehnung an den Assyriologen B. Landsberger.

⁷¹ Vgl. *Grohmann*, Fruchtbarkeit und Geburt und *Erbele-Küster*, Geboorte als schepping.

Literatur

- Bachmann, V.*, Geschlecht und Un-/Reinheit. Zur feministischen Diskussion um die geschlechterpolitischen Implikationen des ersttestamentlichen Rein-Unrein-Denkens, Lizentiatsarbeit an der theologischen Fakultät der Universität Freiburg (Schweiz) 2003 (masch.schriftl.)
- Bachmann-Medick, D.*, Cultural Turns. Neuorientierungen in den Kulturwissenschaften, Reinbek bei Hamburg 2006
- Barr, J.*, The Semantics of Biblical Language, Oxford 1962
- Barslai, B.Z.*, Nidda. Die Mischna (VI,7), hg. von *G. Beer / O. Holtzmann*, Berlin / New York 1980
- Batmartha (Petermann), I.J.*, Machen Geburt und Monatsblutung die Frau „unrein“? Zur Revisionsbedürftigkeit eines mißverstandenen Diktums, in: *L. Schottroff / M.Th. Wacker* (Hg.), Von der Wurzel getragen: Christlich-feministische Exegese in Auseinandersetzung mit Antijudaismus (BIS 17), Leiden / New York / Köln 1996, 43–60
- Benthien, C. / Wulf, Chr.*, Einleitung, in: *dies.*, Körperteile. Eine kulturelle Anatomie, Reinbek bei Hamburg 2001, 9–26
- Bratsiotis, N.P.*, Art. בְּשֵׁרָה, ThWAT 1 (1973) 850–868
- Butler, J.*, Bodies That Matter. On the Discursive Limits of „Sex“, New York / London 1993
- La Bible, traduite et présentée par *André Chouraqui*, Desclée en Brouwer, 1991
- Douglas, M.*, Reinheit und Gefährdung. Eine Studie zu Vorstellungen von Verunreinigung und Tabu, Frankfurt a.M. 1988
- Elliger, K.*, Leviticus (HAT 4), Tübingen 1966
- Erbele, D.*, Gender Trouble in the Old Testament. Three Models of the Relation between Sex and Gender, SJOTS 13 (1999) 131–141
- Erbele-Küster, D.*, KÖRPERKULT und KULTKÖRPER. Variationen über Leviticus 12 und 15, in: *Chr. aus der Au / D. Plüss* (Hg.), Körper-Kulte. Wahrnehmung von Leiblichkeit in Theologie, Religions- und Kulturwissenschaften (Christentum und Kultur Bd.6), Zürich 2007, 17–30
- , Körper und Geschlecht. Studien zur Anthropologie von Leviticus 12 und 15 (WMANT 121), Neukirchen-Vluyn 2008
- , Geboorte als schepping. Bijbelstheologische kanttekeningen bij gentechnologie, NTT (2009) (im Druck)
- Fander, M.*, Die Stellung der Frau im Markusevangelium: unter besonderer Berücksichtigung kultur- und religionsgeschichtlicher Hintergründe (MThA 8), Altenberge 1989
- Feld, G.*, Art. Menstruation I (AT), NBL 2 (1995) 773–776
- Fonrobert, C.E.*, Menstrual Purity. Rabbinic and Christian Reconstructions of Biblical Gender, Stanford 2000

- Frymer-Kensky, T.*, Law and Philosophy. The Case of Sex in the Hebrew Bible, *Se-meia* 45 (1989) 89–102
- Gerstenberger, E.S.*, Das 3. Buch Mose. Leviticus (ATD 6), Göttingen 1993
- Gerlemann, G.*, Art. נְטֵאֵר, THAT 1 (1971) 376–379
- Greenberg, M.*, The Etymology of (Menstrual) Impurity, in: *Z. Zevit* u.a. (ed.), Solving Riddles and Untying Knots: Biblical, Epigraphic, and Semitic Studies in Honor of J.C. Greenfield, Winona Lake, IN 1995, 69–77
- Grohmann, M.*, Fruchtbarkeit und Geburt in den Psalmen (FAT 53), Tübingen 2007
- Janowski, B.*, Konfliktgespräche mit Gott. Eine Anthropologie der Psalmen, Neukirchen-Vluyn ²2006
- Karrer, C.*, Die Bücher Esra und Nehemia. Die Wiederkehr der Anderen, in: *L. Schottroff / M.-Th. Wacker* (Hg.), Kompendium Feministische Bibelauslegung, Gütersloh ²1999, 156–168
- Klee, D.*, Menstruation in the Hebrew Bible, Ann Arbor, MI 1998
- Koch, K.*, Art. Esra / Esrabücher II. Kanonisches Esrabuch, RGG⁴ 2 (1999) 1582–1586
- Laqueur, T.*, Auf den Leib geschrieben. Die Inszenierung der Geschlechter von der Antike bis Freud, München 1996
- Levine, B.*, Leviticus. The JPS Torah Commentary. Philadelphia / New York / Jerusalem 1989
- , Numbers 1–20 (AncB 4A), Garden City, NY 1993
- Marienberg, E.*, Niddah. Lorsque les juifs conceptualisent la menstruation, Paris 2003
- Milgrom, J.*, Leviticus 1–16. A New Translation with Introduction and Commentary (AncB 3), New York 1991
- , Leviticus 17–22. A New Translation with Introduction and Commentary (AncB 3A), New York 2000
- / *Wright, D.P.*, Art. נְטֵאֵר, ThWAT 5 (1986) 250–253
- Paschen, W.*, Rein und Unrein. Untersuchung zur biblischen Wortgeschichte (StANT 24) München 1970
- Philip, T.S.*, Menstruation and Childbirth in the Bible. Fertility and Impurity (SBL 88), New York / Frankfurt a.M. u.a. 2006
- Püschel, E.*, Die Menstruation und ihre Tabus, Stuttgart 1988
- Ruwe, A.*, Heiligkeitsgesetz und Priesterschrift. Literaturgeschichtliche und rechtssystematische Untersuchungen zu Lev 17,1–26,2 (FAT 26), Tübingen 1999
- Sarasin, P.*, Reizbare Maschinen. Eine Geschichte des Körpers 1765–1914, Frankfurt a.M. 2001
- Schorch, S.*, Euphemismen in der Hebräischen Bibel (OBC 12), Wiesbaden 2000
- Schroer, S.*, Feministische Anthropologie des Ersten Testaments. Beobachtungen, Fragen, Plädoyers, *lectio difficilior* 1/2003 (<http://www.lectio.unibe.ch>)
- Schroer, S. / Staubli, T.*, Die Körpersymbolik der Bibel, Darmstadt 1998

- Smith-Christopher, D.L.*, A Biblical Theology of Exile (Overtures to Biblical Theology), Minneapolis 2002
- Sontag, S.*, Krankheit als Metapher, Frankfurt a.M. 1981
- Stähli, A.*, Nacktheit und Körperinszenierung in Bildern der griechischen Antike, in: *S. Schroer* (ed.), Images and Gender. Contributions to the Hermeneutics of Reading Ancient Art (OBO 220), Freiburg (Schweiz) / Göttingen 2006, 209–227
- Stol, M.*, Reinheit in Mesopotamien, Phoenix 48 (2002) 103–107
- Tanner, J.*, Historische Anthropologie zur Einführung, Hamburg 2004
- Trible, P.*, Gott und Sexualität im Alten Testament, Gütersloh 1993
- Weingart, B.*, Ansteckende Wörter. Repräsentationen von AIDS, Frankfurt a.M. 2002
- Wolff, H.-W.*, Anthropologie des Alten Testaments, München 1973/⁶1994