

Der Dienst der Frauen am Eingang des Zeltheiligtums (Exodus 38:8) – Kultisch-religiöse Verortungen von Frauen in Exodus und Leviticus¹

Dorothea ERBELE-KÜSTER

Seeing that they had no right inside the sacred Temple, but stood lookingglass in hand at the door, it would have indicated more selfrespect to have washed their hands of all that pertained to male ceremonies, altars and temples. But the women were wild with enthousiasm, just as they are today with fairs and donation parties, to build churches

Elizabeth Cady Stanton²

Die durch Elizabeth Cady Stanton, Herausgeberin der *Woman's Bible*, geäußerte Kritik am Verhalten der Frauen am Heiligtum hat auch nach mehr als 100 Jahren in der alttestamentlichen Exegese Seltenheitswert. Es ist ein weitverbreiteter Allgemeinplatz, dass Frauen keine offizielle kultische Rolle im Alten Israel zukam. Feministische Relektüren des Textes werten den Beitrag von Frauen jedoch häufig positiv und lesen die Notiz in Exodus als Aufwertung weiblicher Arbeit.³ Die Erwähnung der Spiegel der am Eingang des Begegnungszeltes dienenden Frauen in Ex 38:8 lädt zur Spurensuche ein. Im

¹ Der Jubilar Cornelis Houtman hat mir dabei geholfen, einen Eingang ins niederländische wissenschaftliche Begegnungszelt zu finden. Annemarie Houtman hat mir Einblicke in ihre Kunsthandfertigkeiten gewährt.

² Elizabeth Cady Stanton, *Woman's Bible* (Seattle: Coalition Task Force on Women and Religion, 1895; wieder aufgelegt durch Northeastern University Press, Boston 1993), 87. Vgl. demgegenüber die Beurteilung des Verhaltens der Frauen durch Arnold B. Ehrlich, *Randglossen zur Hebräischen Bibel. Textkritisches, Sprachliches und Sachliches Band 1: Genesis und Exodus* (Hildesheim: Olms 1968), 420-421: „Dienstuende Weiber“, wie man wiederzugeben pflegt, kann der Ausdruck nicht heißen, da in Israel zu keiner Zeit Weiber Dienst am Heiligtum taten [...] Danach will die Angabe hier zeigen, mit welchem Eifer und mit welcher Aufopferung die Frauen in Israel zur Herstellung des Heiligtums beitrugen“.

³ Vgl. Irma Traud Fischer, „Genderbias in Übersetzung und Exegese am Beispiel der Dienste am Eingang zum Offenbarungszelt“, in: dies., *Gender-faire Exegese. Gesammelte Beiträge zur Reflexion des Genderbias und seiner Auswirkungen in der Übersetzung und Auslegung von biblischen Texten* (Exegese in unserer Zeit; Münster: Lit-Verlag, 2004), 45-62. Auch eine zu Elizabeth Cady Stanton zeitgleiche männliche Stimme soll zu Wort kommen: Ismar J. Peritz, „Woman in the Ancient Hebrew Cult“, *JBL* 17 (1898), 111-148, behandelt die Stelle unter dem Abschnitt „Women as Officials in the Tabernacle and the Temple“ (145): „... but we do know that, whatever the nature of the service, it is described by the same term used for the Levites service rendered in connection with the tabernacle“.

Folgenden sollen daher kultisch-religiöse Orte⁴ von Frauen in Exodus und Leviticus, dort wo sie implizit und explizit Handlungsträgerinnen, Teilnehmerinnen bzw. Adressatinnen sind, beleuchtet werden. Die Spiegel allerdings, in denen sich die Realität von Frauen reflektieren könnten, sind größtenteils verlorengegangen und der Text, der uns überliefert wurde, ist ein androzentrischer. Untersucht werden können aber bestimmte Sprachmuster,⁵ denn auch wenn Texte keinen

⁴ Die Formulierung „kultisch-religiöse Verortungen“ wurde gewählt, um jenseits eines scheinbaren Entweder-Oder einer priesterlichen Rolle von Frauen weitere Facetten der kultischen Position von Frauen zu entdecken. Der Begriff „Verortungen“ lässt sich sowohl auf den literarischen als auch auf den außerliterarischen Ort von Frauen anwenden. Zugleich resultiert die Formulierung aus dem Zitat in Ex 38, das Frauen einen konkreten Ort am Heiligtum anweist. Innerhalb dieser kann dann differenziert werden, zwischen einer professionellen Rolle und Laienelementen. Phyllis A. Bird, „The Place of Women in the Israelite Cult“, in: dies., *Missing Persons and Misstaken Identities: Women and Gender in Ancient Israel* (Minneapolis: Fortress Press, 1997), 81-102 unterscheidet demgegenüber zwischen „women in cultic service“ und „women as worshippers“; ähnlich Hennie J. Marsman, *Women in Ugarit and Israel. Their Social and Religious Position in the Context of the Ancient Near East* (Leiden, Boston: Brill, 2003), 486-612: „women as religious specialists“ and „women as worshippers“. Diese hilfreiche und notwendige Differenzierung könnte allerdings den Eindruck erwecken, am Schema der androzentrischen Kultkonzeption und damit am Ausschluss der Frauen von den primären religiösen Ämtern orientiert zu sein (vgl. Bird, „Frauenarbeit“ und die Sphäre des Religiösen im alten Israel. Überlegungen zu Kontinuität und Diskontinuität in häuslichen und kultischen Rollen anhand von Trauerritten“, in: Elmar Klinger u.a. (Hg.), *Geschlechterdifferenz, Ritual und Religion* (Würzburg: Echter Verlag, 2003), 23-35, 23 und Carol Meyers, „From Household to House of Yahweh: Women’s Religious Culture in Ancient Israel“, in: A. Lemaire (Hg.), *Congress Volume Basel 2001* (VT.S 92; Leiden, Boston: Brill, 2002), 277-303, 278f.; vgl. die erweiterte Version: dies., *Households and Holiness. The Religious Culture of Israelite Women* (Minneapolis: Fortress Press, 2005). Ähnlich liegt das Problem bei der Unterscheidung zwischen offiziellem Kult und Volksreligiösität/privater Frömmigkeit, die Frauen auf den Bereich der Privatreligion abdrängt und mit dem Begriff Heterodoxie belegt (vgl. Silvia Schroer, „Auf dem Weg zu einer feministischen Rekonstruktion der Geschichte Israels“, in: Luise Schotroff u.a., *Feministische Exegese: Forschungserträge zur Bibel aus der Perspektive von Frauen* [Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1995], 100-101).

⁵ Die Autorin ist sich der Probleme bewusst, die solch ein Unternehmen in sich birgt, das sich auf die Sprachgestalt der Texte stützt. Es geht weniger um Analyse einzelner Begriffe, als vielmehr um das Erfassen des Ineinanders von Grammatik und Rhetorik (vgl. die Fragen von Luise F. Pusch zur Sprache und deren psychischen, kognitiven, gesellschaftlichen und politischen Konsequenzen in: dies., *Das Deutsche als Männersprache. Aufsätze und Glossen zur feministischen Linguistik* [Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1984], v.a. 7-8). Die Ausführungen verstehen sich dabei als Ergänzung zu Beiträgen, die um eine historische Rekonstruktion mithilfe von altorientalischem (bzw. crosskulturellem) Vergleichsstudien bemüht sind.

direkten Blick auf die Gegebenheiten – zumal die Welt von Frauen – freigegeben, ist ihr wirklichkeitskonstituierender Charakter, der sich bis heute in Übersetzungen und Auslegungen niederschlägt, entscheidend für den Ort von Frauen und Männern.

Bei der Analyse von Ex 38:8 wird deutlich, wie sehr die Beurteilung der Tätigkeit der Frauen vom genderbias der Wörterbücher, Kommentare und Bibelausgaben geprägt ist. Auch wo Frauen nicht explizit als Subjekte genannt werden, wie etwa in den Anweisungen in Lev 1-7, bleiben Spuren ihres kultbezogenen Handelns sichtbar. Die patriarchale Weltsicht bildet sich bis in die grammatische Struktur der Sprache hinein. Indem die Sprachgestalt, insbesondere die exklusive und inklusive Redeweise des Hebräischen, freigelegt wird, werden auch die Geschlechterverhältnisse sichtbar. Die abschließenden Bemerkungen zur literarischen und außerliterarischen Verortung von Frauen und Männern zeigen Konsequenzen für Übersetzung und Auslegung biblischer Texte auf.

Frauen am Eingang des Zelt der Begegnung (Ex 38:8). Zur (Übersetzungs-) Tätigkeit von Männern und Frauen⁶

Der zitierte Vers aus Ex 38 steht innerhalb des Berichts über die Errichtung des Begegnungszeltes und der dafür benötigten Gegenstände in Ex 35:1-38:20. Er beinhaltet die Ausführung der Anweisung aus Ex 30:18, ein kupfernes Becken mit einem kupfernen Gestell herzustellen: „Er machte ein kupfernes Becken und ein kupfernes Gestell aus den Spiegeln der am Eingang des Zelt der Begegnung dienenden (Frauen)“.⁷

⁶ Vgl. Elisabeth Schüssler Fiorenza, *In Memory of Her. A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins* (New York: Crossroad; London: SCM Press, 1983), 43-48; Bird, „Translating Sexist Language as a Theological and Cultural Problem“, in: dies., *Missing Persons and Mistaken Identities*, 239-247; Elisabeth Castelli, „Les belles infidèles/Fidelity or Feminism? The Meaning of Feminist Biblical Translation“, *JFSR* 6 (1990), 25-39; Helga Kuhlmann (Hg.), *Die Bibel – übersetzt in gerechte Sprache? Grundlagen einer neuen Übersetzung* (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2005) sowie exemplarisch für die Untersuchungen von Cornelis Houtman, *Nederlandse vertalingen van het Oude Testament* ('s-Gravenhage: Boekencentrum, 1980) und ders., „De vertaling van de Bijbel in het Nederlands“, in E. Eynikel et al (eds), *Internationaal Commentaar op de Bijbel*, Bd. 1 (Kampen: Kok; Avebode: Avebode, 2001), 210-214.

⁷ Das Hebräische liest hier allein das Partizip feminin, im Unterschied zu 1 Sam 2:22, wo die Frauen ausdrücklich genannt sind.

Der Satz verwendet das Partizip Pl. feminin des Verbs צָבָא das in Num 4:23; 8:24-25 den organisierten Dienst der Leviten beschreibt⁸ und außerdem in 1 Sam 2:22 mit Blick auf Frauen am Heiligtum verwendet wird. Es vereinigt in sich zwei Bedeutungen: „in den Krieg ziehen“ (vgl. das Nomen צָבָא, das den Militärdienst bzw. die Heere bezeichnet) und „einen Dienst ausüben“, wobei letzteres die abgeleitete Bedeutung zu sein scheint.⁹ Nicht nur weil auf literarischer Ebene in Ex 38 noch kein Kult am Begegnungszelt stattfand, gibt das Verb Anlass zu Rückfragen und Spekulationen darüber, worin die Tätigkeit der Frauen bestand. Die New Kings James Version übersetzt צָבָא mit „to perform service in the work of the tabernacle of meeting“ in Bezug auf Männer in Num 8:24 und in bezug auf Frauen mit „serving“ in Ex 38:8. Die neue niederländische Bibelübersetzung (NBV2004) gibt das Verb ebenfalls geschlechtsspezifisch wieder: für Frauen „samenstromen“¹⁰ und für Männer „werkzaamheden“.

Diese Tendenz findet sich ebenfalls in Wörterbüchern zurück: Koehler-Baumgartner¹¹ unterscheidet zwischen dem Dienst der Männer:

2a. of the Levites: to be on duty Nu 4₂₃; 8₂₄

und dem der Frauen:

b. of women: to be on duty:- i. at the entrance of the Tent of Meeting Ex 38₈: -ii. at the temple of Shiloah 1 Sam 2₂₂; in Exodus it definitely concerns mundane work, keeping the entrance clean ... here, however it

⁸ Dort steht es in Kombination mit dem Verb עָבַד („dienen“).

⁹ Vgl. Wilhelm Gesenius, Frants Buhl, *Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch zum Alten Testament* (Leipzig: F.C.W. Vogel, 1921¹⁷), 670-670 und Adam S. van der Woude, „צָבָא sāvā' Heer“, *ThWAT* Bd. 2 (1995⁵), 498-507. André Chouraqui, *La Bible* (Paris: Desclée de Brouwer, 1989), nimmt diesen militärischen Sinn als Grundbedeutung in Exodus wie Numeri an: „Ex 38:8 avec les miroirs des miliciens qui militaient“ und Num 8:24 „il viendra militer dans la milice, au service de la tente du rendez-vous“ (in 1 Sam 2:22 „s'attrouper“).

¹⁰ Vgl. Naftali Tur-Sinai, *Die Heilige Schrift* (Neuhausen-Stuttgart: Hänssler Verlag, 1993), spricht von „zusammenscharen“. Houtman, *Exodus* 3 (HCOT; Leuven: Peeters, 2000), 570 führt jüdische Interpretationen im Sinne von „to get together“ an.

¹¹ *Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, Vol. 2 (Leiden, etc.: Brill, 2001), 994. Eine ähnliche Stoßrichtung hat Helmer Ringgren, „צָבָא sāvā'“, *ThWAT* 6, 871-876, 872.

may be an addition (see BHS) and even Canaanite customs (cultic prostitution) could be intended.¹²

Männer übernehmen offizielle Aufgaben, während die Arbeit von Frauen banalisiert wird. Im *Theologischen Handwörterbuch* wird die Idee zurückgewiesen, dass das Verb kultische Arbeiten umschließe, es bezeichne allein allgemeine Arbeiten am Heiligtum, wobei die Arbeit der Frauen explizit abgewertet wird, indem von „Hilfsworte[n]“ die Rede ist.¹³ Außerdem besteht kein Anlass dafür anzunehmen, dass es sich um kultische Prostitution handelt, selbst wenn die Frau ihr Leben einer Gottheit geweiht hat.¹⁴

Der Text enthält nur eine kurze Notiz über den Dienst der Frauen, ohne näher zu bestimmen, worin dieser bestand. Die ersten Übersetzungen versuchen die Arbeit der Frauen zu spezifizieren.¹⁵ Nach Ex 38:8 in der griechischen Überlieferung (Ex 38:26 LXX) fasten die Frauen am Eingang (vgl. Luk 2:36-37). Einen Seitenblick auf Num 4:23 und 8:24-25 LXX verstärkt den Eindruck, dass die Septuaginta geschlechtsspezifisch übersetzte, denn dort liest sie „Dienst ausüben“.¹⁶ Nach Targum Onkelos Ex 38:8 beten die Frauen, Targum Neofiti charakterisiert die betenden Frauen näher als „gerecht“. Doch woher wissen die Kommentare, Wörterbücher und Übersetzungen, dass der Dienst der Frauen sich von dem der Männer unterscheidet bzw. worin genau er bestand? Es scheint, dass die Übersetzungen

¹² Vgl. Willem Hendrik Gispens, *Het Boek Exodus 2* (Korte Verklaring der Heilige Schrift; Kampen: Kok, 1951), 224: „Mogelijk is ook een dienst van wassen, schoonmaken bedoeld, maar waren daar zoveel vrouwen voor nodig?“.

¹³ Vgl. van der Woude, „sābā“, 500.

¹⁴ Vgl. Houtman, *Exodus 3*, 572; Bird, „Place of Women“, 96 und Christian Frevel, *Aschera und Ausschließlichkeitsanspruch YHWHs. Beiträge zu literarischen, Religionsgeschichtlichen und ikonografischen Aspekten der Ascheradiskussion* (BBB 94,2; Weinheim: Beltz Athenäum, 1995), 671-714.

¹⁵ Laut Max Löhr, *Die Stellung des Weibes zu JAHWE-Religion und -Kult untersucht* (BZAW 4; Leipzig: Hinrichs, 1908), 51, geschah dies weil sie sich nicht vorstellen konnten, dass Frauen eine kultische Rolle innehatten. Wollten sie möglicherweise einer solchen entgegen-wirken?

¹⁶ Cécile Dogniez, Marguerite Harl (Hg.) *Le Pentateuque d'Alexandrie* (La Bible d'Alexandrie; Paris: Cerf, 2001) führt im Glossar dazu aus, dass צָרַע zum kultischen Vokabular gehört (828-829) und „servir dans le sanctuaire“ bedeutet. In Num 4 wurde es mit dem ebenfalls kulttechnischen Verb λειτουργέω übersetzt, weil der Übersetzer verstanden habe, dass es sich „sous le lexique du service militaire, il s'agit d'une tâche présentant un caractère religieux“ (830). Im Falle der Frauen sah er das offensichtlich nicht so, bzw. folgte einer anderen Auslegungstradition (747).

kontextuell gefärbt sind.¹⁷ Sie enthüllen ihre eigene Geschlechterwahrnehmung, geben aber wenig Einsicht in die Tätigkeit von Frauen am Offenbarungszelt.

Demgegenüber schlägt Cornelis Houtman *eine* – geschlechterübergreifende – Bedeutung für das Verb vor: in Ex 38:8; Num 4:23; 8:24 und 1 Sam 2:22 „Dienst tun“.¹⁸

„Aufgrund der aufgezeigten Parallelen mit dem Levitendienst wird deutlich, dass die Tätigkeit am Eingang des Offenbarungszeltes unabhängig vom Geschlecht der Bediensteten als kultischer Dienst verstanden werden muß.“¹⁹

Nicht zuletzt gibt der Vergleich mit Num 4:23 und 8:24 Anlass von einer offiziellen Funktion der Frauen mit Blick auf den Kult zu sprechen.²⁰ Die Frage, um was es sich bei den Gegenständen handelt, die eingeschmolzen werden, ohne die sich die Rolle der Frauen nicht näher bestimmen lässt, bleibt ein Desiderat.²¹

In der Rezeptionsgeschichte des Verses werden Frauen darüberhinaus durch die Art und Weise der Wiedergabe des Ausdrucks פתח אהל מועד vom Bereich des Heiligen ausgeschlossen. פתח steht für den Eingangsbereich, die Tür. Es wird an dieser Stelle als accusativus

¹⁷ Vgl. Houtman, *Exodus* 3, 700: „The translations ... are made against the backdrop of the sanctuary functions they were familiar with“.

¹⁸ Vgl. Houtman, *Exodus* 1 (HCOT; Kampen: Kok, 1993), 520 „doing service“. Ex 38:8 übersetzt er folgendermaßen (vgl. ders., *Exodus* 3, 566): „He also made the copper basin with its copper stand from the mirrors of the women who performed tasks in the door opening of the Tent of meeting“. Vgl. auch ders., *Exodus* 3 (COT; Kampen: Kok, 1996), 550 „van de vrouwen, die taken verrichten“ und aaO., „dienst ten behoeve van het heiligdom“.

¹⁹ Fischer, „Genderbias“, 55; für sie sind die Frauen Kultprophetinnen. Bird, „Place of Women“, 63 spricht von „women who ministered“.

²⁰ Vgl. Mayer I. Gruber, „Women in the Cult according to the Priestly Code“, in: Jacob Neusner, Baruch Levine u.a. (eds) *Judaic perspectives on Ancient Israel* (Philadelphia: Fortress Press, 1987), 35-48, 36 spricht von „women functionaries in the official Israelite cult“. Marsman, *Women in Israel and Ugarit*, 565 konkludiert, dass die Frauen „religious officiants of lower rank“ waren.

²¹ Vgl. zu den Deutungen der Gegenstände in der Forschung: Urs Winter, *Frau und Göttin. Exegetische und ikonographische Studien zum weiblichen Gottesbild im alten Israel und in dessen Umwelt* (OBO 53; Freiburg Schweiz: Universitätsverlag; Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1983), 58-65 und zur Kritik daran Fischer, „Genderbias“, 55-59. Für Janet S. Everhart, „Serving Women and Their Mirrors: A Feminist Reading of Exodus 38:8b“, *CBQ* 66 (2004), 44-54, stellt der „Spiegel“ den Schlüssel des Verständnisses des Verses dar. Sie versteht das Wort nicht nur als Symbol der Weiblichkeit, vielmehr im Sinne einer Seehilfe, die es Frauen ermöglicht „to reflect on themselves“ (54).

loci verwendet,²² was im deutschen, niederländischen oder englischen so nicht nachgeahmt werden kann, vielmehr muss eine Präposition eingefügt werden. Indem die revidierte Lutherübersetzung von 1984 die Präposition „vor“ einfügt, verweist sie die Frauen aus dem Bereich des Begegnungszeltes. Was ist das für ein Ort, von dem die Übersetzung die Frauen versucht fernzuhalten?

Das Zeltheiligtum (אהל מועד)²³ bezeichnet den Ort, an dem die Aaroniden eingesetzt werden sowie ihren Dienst verrichten, d.h. etwa die Opfertiere in Empfang nehmen (vgl. Ex 29:4, 11, 32, 42; 40:6, 12, 29; Lev 1:3; 3:2; 4:4, 7, 18 u.ö.). Im Kontext der Kultbestimmungen ist dabei häufig von dessen Eingang die Rede. An mehreren Stellen wird die Angabe durch den Zusatz („vor dem Angesicht JHWHs“) ergänzt, wobei die Reihenfolge variiert, weshalb beide Angaben auch als synonym verstanden werden können (vgl. Ex 29:11, 42; Lev 4:4a; 14:11; 15:14; 16:7). Die Ortsbezeichnung „am Eingang des Begegnungszeltes“ ist außerdem an einigen Stellen mit dem Zusatz „zum Priester“ versehen, der dem konkreten Vollzug des Rituals dient (Lev 12:6; 15:29; Num 6:10) und hat daher stärker den Charakter einer kulttechnischen Verortung. Diese Spezifizierung („zum Priester“) findet sich nicht, wenn לפני יהוה allein steht. Daraus mag der Rückschluss gezogen werden, dass letzterer Begriff eher an eine theologische Topographie gedacht hat als an eine kultische Anweisung.²⁴ In diesem Zusammenhang fällt der Unterschied auf, der in Lev 15 im Blick auf den Darbringungsort der Gabe gemacht wird: Während im Zusammenhang mit dem Mann in V.14 לפני יהוה gebraucht wird, steht dieser bei der Frau in V.29 nicht.²⁵ Doch in Lev 1:5; 3:7, 14 wird die Formulierung, „vor dem Angesicht JHWHs“, als eine konkrete Ortsangabe verstanden, um den Ort zu bezeichnen, wo das Tier dargebracht bzw. geschächtet werden soll. Außerdem ist die

²² Vgl. Paul Joüon, Takamitsu Muraoka, *A Grammar of Biblical Hebrew* (SubBi 14; Roma: Pontificio Instituto Biblico, 1991), §126h.

²³ Vgl. Ursula Rapp, *Mirjam. Eine feministisch-rhetorische Lektüre der Mirjamtexte in der hebräischen Bibel* (BZAW 317; Berlin etc.: W. de Gruyter, 2002), 82-84, die auf die zweifache Überlieferung des Zeltes hinweist, einmal außerhalb des Lagers als Offenbarungsort und einmal innerhalb.

²⁴ Die nominale Bedeutung „vor dem Angesicht JHWHs“ ist daher auch erhalten geblieben; anders van der Woude, „פנים pänim Angesicht“, *ThWAT* Bd. 2 (1995⁵) 432-460, der לפני יהוה als präpositionale Verbindung versteht, die in der Priesterschrift einen kultischen terminus technicus bezeichne. Entsprechend äußert er Vorbehalte gegenüber einer „theologischen Bedeutung“ des Ausdrucks.

²⁵ „Vor dem Angesicht JHWHs“ bezeichnet daher einen Ort, der auf literarischer Ebene in Lev 15 Männern vorbehalten ist.

Formulierung, die in Lev 15 im Zusammenhang mit der Frau steht, „zum Priester am Eingang des Begegnungszeltes“ für die Opferbestimmungen gängig (vgl. Lev 2:2; 8:5, 8).

Der Eingang des Zeltes der Begegnung wird in Ex 38:8 (und 1 Sam 2:22) als Dienstort von Frauen ausgewiesen. Frauen und Männer sind gleichermaßen aufgefordert, ihre Gaben dorthin zu bringen, wie der folgende Abschnitt noch erhärten wird. Im Widerspruch zur Verortung der Frauen am Offenbarungszelt im hebräischen Text schließen zahlreiche Übersetzungen bzw. Auslegungen sie vom Dienst am Heiligtum aus.

„Sie schächtet das Rind vor Adonaj“ (Lev 1:5). Leerstellen in den Anweisungen

Die Anweisungen in Leviticus für die Darbringung der Gaben implizieren durch den inklusiven Gebrauch von אָדָם (Lev 1:2 vgl. 5:3; Num 19:14) und נָפֶשׁ (Lev 2:1; 4:2, 27; 5:1, 14, 15, 17, 21; 7:18, 20, 21, 25, 27; 23:29, 30), dass beide Geschlechter Gaben darbringen.²⁶ Auf der Ebene der Darbringenden ist damit eine Gleichstellung von Frauen und Männern gegeben. Explizit wird von der Wöchnerin, sowie der Frau nach Ende ihres Blutflusses ein Gang zum Heiligtum gefordert (Lev 12:7 und 15:29).

Doch das Darbringen der Gabe durch den Laien bzw. die Laiin beschränkt sich nicht auf das Herzubringen des Tieres, wie die Analyse der Anweisungen zeigen wird.²⁷ In einem zweiten Schritt

²⁶ Ähnlich Gruber, „Women in the Cult“, 39-40. Diethelm Michel, *Grundlegung einer hebräischen Syntax. Teil 1: Sprachwissenschaftliche Methodik Genus und Numerus des Nomens* (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 2004²), 85, bemerkt dazu: „Vermutlich haben die Hebräer an diesen und ähnlichen Stellen אָדָם kollektiv verstanden“. Auch Substantive, von denen Pluralformen existieren, wie von שָׂא, können im Singular als collectivum verwendet werden, etwa in Jos 9,6.

²⁷ Vgl. den Abschnitt bei Jacob Milgrom, *Leviticus 17-22* (AncB 3A; New York, 2000), 1409-1414, „Israelites: Laymen, Priests and Women“ der aufgrund des Verbes תָּעַשׂ (tun) im Zusammenhang mit den Opfern in Lev 23:12, 19; Num 28:4 davon ausgeht, dass dies auch „supervisory function“ der Darbringenden inkludiere (1409). Anders Theodor Seidl, „Tänzerinnen, Weberinnen, Klagefrauen. Spuren von Frauenrollen in den Kulturen des Alten Israel“, in: Klinger, *Geschlechterdifferenz*, 105-129, 105: „Bei den Hauptvollzügen des Kultes im alten Israel [...] steht ausschließlich männliches Kultpersonal den Riten und Begängnissen vor: Vor allem den Opfern mit Entgegennahme der Gabe, dem Schlachten, Zerteilen und Verbrennen des Opfertieres und der Entsorgung des Übriggebliebenen (Lev 1-7)“; Winter, *Frau und Göttin*, 39 spricht von einer „passive[n] Teilnahme am Opfer“ durch Frauen.

kann gefragt werden, welche Elemente priesterlich bzw. „sacrificial“²⁸ sind. In den Ausführungen zur Brandgabe in Lev 1 werden Leerstellen²⁹ innerhalb des Rituals erkennbar, die das Subjekt der einzelnen Handlungen häufig unmarkiert lassen.

Lev 1:

²Sprich zu den Nachkommen Israels, sage ihnen: Falls eine Person von euch eine Gabe für JHWH darbringt, dann sollt ihr eure Gabe vom Vieh, also von der Rinderherde oder von dem Kleinvieh, darbringen. ³Wenn ihre Gabe eine Brandgabe³⁰ von der Rinderherde ist, dann soll ein männliches unversehrtes Tier dargebracht werden, zum Eingang des Begegnungszeltes bringe sie es, dass es zu ihren Gunsten angenommen wird vor JHWH. ⁴Sie legt ihre Hand auf den Kopf der Brandgabe, dass es zu ihren Gunsten angenommen wird, um für sie die Reinigungshandlung zu vollziehen. ⁵Sie schächtet das Rind vor JHWH, und die Söhne Aarons, die Priester, bringen das Blut dar und sprengen es rings um den Altar, der am Eingang des Begegnungszeltes steht. ⁶Die Brandgabe wird gehäutet und in ihre einzelnen Stücke zerlegt. ⁷Die Söhne Aarons, des Priesters, geben Feuer auf den Altar und schichten Holz auf das Feuer. ⁸Die Söhne Aarons, die Priester, schichten die Stücke mit dem Kopf und dem Fett auf das Holz, das auf dem Feuer auf dem Altar ist. ⁹Die Innereien und Unterschenkel der Gabe sollen in Wasser gewaschen werden, und der Priester lässt alles auf dem Altar in Rauch aufgehen, eine Brandgabe, eine Feuergabe, ein beruhigender Geruch für JHWH.

¹⁰Wenn aber ihre Gabe von dem Kleinvieh stammt, eine Brandgabe von den Schafen oder von den Ziegen, so soll die Person ein männliches

²⁸ Für Bird ist die Darbringung der Gabe keine spezifisch sakramental-kultische Handlung („not itself a sacrificial one“), dies ist erst die Einigungs- und Versöhnungs-handlung bzw. die Durchführung der Blutriten. Das gilt auch für das Essen des Opferfleisches, das nach Lev 10:14 (vgl. Num 18:19) für die Erhebungsgabe auch ausdrücklich den Töchtern gestattet ist, aber wie sie betont sehr wohl Anteilnahme am kultischen Geschehen (vgl. Bird, „The Place of Women“, 93). Für Peritz, „Woman in the Ancient Hebrew Cult“, 124-125, hingegen stellt das Essen des Opferfleisches, weil es sich an einem hochheiligen bzw. heiligen Ort zu vollziehen hat, eine Teilnahme am Opfermahl dar. Der kultische Akt per se („the sacrificial act“) beginnt laut ihm bereits mit der Herzubringung des Tieres (aaO., 126-127).

²⁹ Mit Leerstellen ist die Unbestimmtheit des Textes auf der Darstellungsebene gemeint (vgl. zu diesem Begriff, der von Wolfgang Iser geprägt wurde: Erbele-Küster, *Lesen als Akt des Betens. Eine Rezeptionsästhetik der Psalmen* [WMANT 87; Neukirchen Vluyn, Neukirchener Verlag, 2001]).

³⁰ Wie die ersten Verse des Kapitels explizieren, ist für Leviticus der Oberbegriff *qorban* „Darbringung“, „Näherung“. Den Begriff Opfer kennt das Hebräische nicht. Dem deutschen Begriff korrespondiert lat. *sacrificium* (vgl. die Differenzierung zwischen „sacrifice“ und „victim“ im englischen), was soviel heisst wie *sacrum facere* (heilig machen).

unversehrtes Tier darbringen. ¹¹Sie schächtet es an der Nordseite des Altars vor JHWH, und die Söhne Aarons, die Priester, sollen dessen Blut rings um den Altar sprengen. ¹²Die Person zerlegt es in einzelne Stücke, mit dessen Kopf und dessen Fett, und der Priester schichtet es auf das Holz, das auf dem Feuer auf dem Altar ist. ¹³Die Innereien und die Unterschenkel sollen in Wasser gewaschen werden, und der Priester bringt das ganze Tier dar und lässt die Brandgabe auf dem Altar in Rauch aufgehen. Dies ist eine Feuergabe, ein beruhigender Geruch für JHWH.

Das Subjekt der Häutung und Zerlegung des Rindes in Lev 1:6 ist nicht eindeutig:³¹ es könnte sowohl die Person sein, die die Gabe darbringt, als auch der Priester bzw. Angehörige des Priesterhauses (ähnlich verhält es sich mit dem Waschen in V.9 und V.13). Aufgrund des Numeruswechsels ist es wohl die opfernde Person. Dieselbe Unbestimmtheit des Subjekts weist der erste Teil von V.5 auf: da der Priester noch nicht eingeführt wurde, ist ebenfalls davon auszugehen, dass es sich um die darbringende Person selbst handelt, die das Tier schächtet.³² Erst in V.7 werden die Söhne Aarons wieder als Handelnde beschrieben, so dass das Häuten und Zerlegen nicht unbedingt in den priesterlichen Tätigkeitsbereich fällt. Auch in V.11 im Fall der Brandgabe vom Kleinvieh ist es die darbringende Person, die das Tier schächtet. Als Subjekt werden die Söhne Aarons, wie der Text explizierend hinzufügt „die Priester“, dann im zweiten Teil des Verses eingefügt: sie sprengen das Blut an den Altar. Eine Leerstelle entsteht durch den Subjektwechsel im nächsten Vers: Er enthält ein Verb im Singular, ohne dass ein Subjekt genannt wird.³³ Eine vergleichbare Offenheit weist auch die Darbringung des Kleinviehs in V.12 auf. Erst im zweiten Versteil (V.12b) wird der Priester eingeführt, der es auf dem Holz zurichtet. Neben dem Schlachten scheint auch das Zerlegen des Tieres (V.12a) von der opferbringenden Person durchgeführt werden zu können (vgl. Lev 4:24). Ähnlich

³¹ Die LXX hebt die Leerstelle auf, indem sie den Plural liest.

³² Vgl. W. Gunther Plaut, Annette Böckler, *Die Tora in jüdischer Auslegung*, Bd. 3: *Wajikra* (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2001), 38, die deshalb unpersönlich übersetzen: „Man soll das junge Rind vor dem Ewigen schlachten“ und in der Anmerkung schreibt „Oder: ‚Er (d.h. der Spender) soll schlachten‘. Die Schlachtung musste nicht durch den Priester durchgeführt werden, obwohl sie aufgrund ihrer Erfahrung in diesen Dingen zweifellos selbst die Tiere häufig töteten (Ezechiel 44,11 schreibt diese Pflicht den Leviten zu)“. Ähnlich Thomas Staubli, *Die Bücher Levitikus, Numeri* (Neuer Stuttgarter Kommentar 3; Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1996), 50.

³³ Rolf Rendtorff, *Leviticus* (BKAT III,1; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1985), 51, schließt ebenfalls daraus, dass das Subjekt des Satzes der Opfernde ist.

verhält es sich mit dem Waschen einzelner Stücke des Tieres (V.13a). Die Handauflegung auf das Opfertier schließlich vollzieht ebenfalls die darbringende Person nach Lev 1:4; 3:2.³⁴

Das Schächten des Tieres wird auf sprachlicher Ebene in den Bestimmungen in Lev 1-7 durch die Wahl des Verbs שחט als rituelle Handlung im Unterschied zu זבח der Profanschächtung gekennzeichnet.³⁵ Für Leviticus ist es keine Aufgabe, die den Aaroniden vorbehalten ist.³⁶ Das Argument, dass Frauen vom Priesteramt ausgeschlossen waren, weil sie für die physischen Anforderungen, etwa der Schlachtung von Tieren zur Darbringung, nicht geeignet sind, ist damit entkräftet.³⁷ Die Untersuchung der Leerstellen von Lev 1 legte das Handeln der darbringenden Personen, Männer wie Frauen, frei, wobei generisch maskuline Redeweise auch Handeln von Frauen inkludieren kann, wie im Folgenden Abschnitt nachgewiesen wird.

„Alles Männliche unter den Söhnen Aarons“ (Lev 6:11). Zur exklusiven und inklusiven Redeweise des Hebräischen

Die in der Zwischenüberschrift zitierte Stelle Lev 6:11 schließt die weiblichen Nachkommen Aarons vom kultischen Genuss der spezifischen Speisegabe dezidiert aus. Jedoch lässt die Wendung „männliche Söhne“ aufhorchen und an jeder Stelle, an der בן in einer status constructus Verbindung im Plural steht, nachfragen, ob nicht auch Töchter impliziert sind.³⁸ Denn warum muss gesagt werden, dass die

³⁴ Aus dem Verbot der Mischnah (*Menahoth* IX, 8) für Frauen, ihre Hand auf das Tier zu legen, kann geschlossen werden, dass sie zuvor diese Handlung sehr wohl ausübten.

³⁵ Diese sprachliche Differenzierung wird im deutschen mit „schächten“ im Unterschied zur Profanschächtung aufgenommen, wobei damit ein lautlicher Anklang an das Hebräische שחט (schahat) gegeben ist.

³⁶ Die Erzählung der Darbringung der Hanna in 1 Sam 1:24-28 enthält ebenfalls Leerstellen mit Blick auf die Durchführung des Schlachten des Tieres. Auf die Verben in der 2. Person sing. fem. („sie brachte hinauf“ und „sie brachte dar“) in V.24 folgen unvermittelt Verbformen in der 3. Person pl. com. („sie schächtet den Stier“ und „sie brachten den Knaben zu Eli“), ohne ein neues Subjekt einzuführen, zumal Hanna die Handlungsträgerin der Geschichte ist (vgl. auch den erneuten Wechsel zu Verbformen in der 3. Person Sing. in V.26 und die unterschiedlichen Textüberlieferungen in V.28). Raik Heckel/Leipzig, dem ich den Hinweis verdanke, sieht dies als Argument dafür, dass der Erzähler sich nicht vorstellen konnte, dass die Frau ein Opfertier schächtet. Vgl. zum Problem auch die LXX, die dahingehend präzisiert, dass der Vater schlachtet.

³⁷ So etwa Clarence J. Vos, *Woman in Old Testament Worship* (Delft: Judels & Brinkman, 1968), 193, 200.

³⁸ Vgl. die Stellen, an denen von allen „Männlichen unter den Priestern“ die Rede ist (Lev 6:20; 7:6; 2 Chr 31:19).

Söhne männlich sein sollen? Dass wir beim Lesen von Lev 6:11 in vielen Übersetzungen nicht stolpern, liegt daran, dass בן dort inklusiv mit Nachkommen wiedergegeben wird: „Alle Männlichen unter den Nachkommen (כל זכר³⁹ בבני) Aarons soll es [die Opfertgabe] essen“. ⁴⁰ Für Leviticus schien eine Spezifizierung notwendig zu sein, da bei בן im status constructus Plural inklusive Züge mitschwingen.

Wer ist mit בני ישראל gemeint? Die status-constructus Verbindung steht innerhalb des Buches Exodus und Leviticus häufig in den Einleitungsnotizen der Bestimmungen (vgl. Ex 20:19; 25:2; Lev 1:2; 4:2; 7:28; 11:2; 12:2; 23:2, 24, 34; 24:2 u.ö.) und bezeichnet die Gruppe der Angeredeten. Neben „Söhnen Israels“ oder „Kindern Israels“ wird in Übersetzungen bzw. Kommentaren die Wendung mit „Israeliten“ wiedergegeben, wobei für viele die Israelitinnen mit eingeschlossen zu sein scheinen.

בן bezeichnet den männlichen Sproß in erster Generation, den Sohn (vgl. Lev 12:6) darüber hinaus aber auch den Enkel (so u.a. in Gen 29:5; Lev 10:14). In Aufreihungen kann es parallel zu בת „Tochter“ stehen (Gen 36:6; Ex 1:16; 20:10; 32:2 im Singular wie im Plural). Vor allem die Pluralform בנות wird geschlechtsübergreifend gebraucht für Kinder bzw. Nachkommen allgemein, männliche wie weibliche, etwa in Gen 3:16; 21:7; 30:1; 31:7; Ex 21:5; 22:23; Dtn 4:10, Hiob 1:5.⁴¹ Der erste Beleg des Lexems in der Hebräischen Bibel im Plural in Gen 3:16 spricht vom Gebären von „Kindern“ unter Mühen und nicht allein vom Gebären von Söhnen. In 2 Sam 2:5 und in Ps 113:9 können sowohl Kinder als auch Söhne gemeint sein.⁴²

³⁹ Die Präposition ב bringt eine Zugehörigkeit zu einer Menge zum Ausdruck (vgl. Ernst Jenni, *Die hebräischen Präpositionen. Band 1: Die Präposition Beth* (Stuttgart, Berlin, Köln: Kohlhammer, 1992), 285: „Personenklasse in anderen Gruppen“).

⁴⁰ So die Zürcher Bibel, die der LXX Verszählung folgt (Lev 6:18). Erhard S. Gerstenberger, *Das 3. Buch Mose. Leviticus* (ATD 6; Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht 1993), 74, macht mit seiner Übersetzung („Alle Männer, die von Aaron abstammen“) deutlich, dass nicht nur die Nachkommen in ersten Generation gemeint sind, ohne dass allerdings die Irritation des Verses sichtbar wird.

⁴¹ Irma Fischer, „Über Lust und Last, Kinder zu haben. Soziale, genealogische und theologische Aspekte in der Literatur Alt-Israels“, *JBTh* 17 (2002), 55-82, 56: Das biblische Hebräisch verwendet „für gemischtgeschlechtliche Kollektive den männlichen Plural“, deshalb urteilt sie „ist eine Übersetzung von בנות, das sowohl Söhne als auch Kinder bezeichnen kann, mit ‚Söhnen‘ in vielen Fällen falsch“.

⁴² Athalya Brenner, *Intercourse of Knowledge. On Gendering Desire and Sexuality in the Hebrew Bible* (BIS 26; Leiden, New York, Köln: Brill, 1997), 57 tendiert dazu בני an den beiden Stellen, die eine Idealisierung der Mutterschaft vornehmen, im Sinne von männlichem Nachwuchs zu verstehen.

In der status constructus Verbindung dient בני der Bezeichnung eines einzelnen Mitglieds des Kollektivs und wird als Ausdruck einer generischen Abstammung verwendet. בן kann entsprechend die Zugehörigkeit zu einer Gruppe, einem Ort und einer Qualität ausdrücken.⁴³ Um sicher zu gehen, dass ausschließlich männliche Nachkommen assoziiert werden, wird in Lev 6:11; Jos 17:2; Jer 20:15 das Adjektiv זכר „männlich“ hinzugefügt. In Lev 10:14 ist der Fall gegeben, dass בני männliche wie weibliche Nachkommen einschließt und zugleich wird בן (Sohn) parallel zu בת (Tochter) gebraucht, so dass es ausschließlich auf männliche Nachkommen rekurriert:

Die Brust der Erhebungsgabe und den Schenkel der Erhebungsgabe sollt ihr an reinem Ort essen, du und deine Söhne und deine Töchter mit dir, denn sie sind dir als dein Teil von den Schlachtmahlgaben der Nachkommen Israels und deiner Nachkommen gegeben.

Exklusiver (V.14a) und inklusiver Sprachgebrauch (V.14b) von בני können nebeneinander in einem Vers stehen (vgl. Gen 31:43).

An der Verwendung von בני ישראל in Lev 23:34, 42-44, den Anweisungen zum Laubhüttenfest, wird auch auf inhaltlicher Ebene deutlich, dass der Ausdruck Männer und Frauen einschließt, denn nicht allein die männliche Bevölkerung ist aus Ägypten ausgezogen (vgl. Ex 1:1, 7 etc.)⁴⁴ bzw. soll das Fest feiern.⁴⁵

⁴³ Vgl. Joüon, Muraoka, *Grammar*, §129j: „to indicate that an individual belongs to a class of beings“ und Gesenius-Buhl¹⁷, 103: es bezeichne die Mitglieder eines Volkes oder eines Geschlechts.

⁴⁴ Die Verbindung בני ישראל in Ex 19:3 neben Haus Jakobs (ביה יעקב) scheint exklusiv zu sein, denn in V. 15 wird deutlich, dass die Angesprochenen allein Männer sind: Sie sollen sich drei Tage von Frauen fernhalten. Zur Frage, ob Frauen also nicht am Sinai standen vgl. Raschi (1040-1105), *Miqraót gedolot* zu Ex 15:3: „So sollst du sprechen zum Haus Jakobs und sagen zu den Söhnen Israel“ – folgendermaßen: „Haus Jakobs – das sind die Frauen, und Söhne Israels – das sind die Männer“ (zitiert nach Marianne Grohmann, „Lesen Frauen anders? Feministische Literaturtheorie und die Hebräische Bibel“, in: Manfred Oeming [Hrsg.], *Theologie des Alten Testaments aus der Perspektive von Frauen* [Beiträge zum Verstehen der Bibel 1; Münster, Hamburg, London: Lit-Verlag 2003], 23-43, 40) und Judith Plaskow, *Standing again at Sinai. Judaism from a Feminist Perspective* (San Francisco: Harper, 1991).

⁴⁵ Ähnlich Jan Joosten, *People and Land in the Holiness Code. An Exegetical Study of the Ideational Framework of the Law in Leviticus 17-26* (VT.S 67; Leiden, New York, Köln, 1996), 32, der allerdings v.a. aufgrund der Struktur der Bestimmungen in Lev 18-19 – die direkte Anrede an eine männliche Person – daraus ableitet, dass בני ישראל in den Heiligkeitstexten (Lev 17-26) die männlichen Familienoberhäupter erfasst (30-33).

Außer בני können auch אדם, איש und נפש inklusive Bedeutung haben.⁴⁶ Herausgehoben sollen hier zwei Stellen, an denen איש im Zusammenhang mit dem Bau des Heiligtums inklusiv gebraucht wird, denn איש kann sowohl für Mann als auch verallgemeinernd für Mensch/irgendjemand stehen (vgl. Gen 13:16; Ex 16:29; Ps 1:1).⁴⁷ In der Verbindung איש איש wird es distributiv verwendet, zumeist im Sinne von jeder/jede (vgl. Ex 16:16; Lev 17:3, 8, 10; 22, 18; 24:5 u.ö.).⁴⁸

Zu Beginn des Abschnitts über die Errichtung des Heiligtums heißt es in Ex 25:2a „Sprich zu den Nachkommen Israels, sie sollen mir von jedermann eine Abgabe erheben“. כל איש ist dabei wie das „jedermann“ und „everyone“ inklusiv zu verstehen: jeder und jede bringe eine Hebegabe: „from everyone who is spontaneously ready to give“.⁴⁹ In den Ausführungen der Bestimmung in Ex 35 ist ebenfalls von כל איש (V.21, 23) die Rede. In V.22 wird gesagt, dass die Männer mitsamt den Frauen kamen, um ihren Schmuck abzuliefern. In der abschließenden Formulierung in V.29 wird das bislang inklusiv verwendete כל איש erweitert durch ויאשה („jeder Mann und jede Frau“). Bei den Gaben scheint eine Rollenaufteilung zu bestehen. Von den Frauen wird explizit berichtet, was sie beisteuerten.⁵⁰ Sie brachten entsprechend ihrer Kunstfertigkeit⁵¹ gesponnene Wolle, Leinengarn und Ziegenhaare (V.25-26). Doch es fällt auf, obgleich die Frauen Subjekt sind, stehen männliche Verbformen (in V.25 3. mask. pl.

⁴⁶ Siehe oben. Vgl. zur Diskussion um inklusiven und exklusiven Sprachgebrauch der Hebräischen Bibel in der Mischna: Martin Leutzsch, „Inklusive Sprache in der Bibelübersetzung“, in: Kuhlmann (Hg.), *Die Bibel – übersetzt in gerechte Sprache?*, 200-211, 201.

⁴⁷ Vgl. Gesenius-Buhl¹⁷, 32; Joüon, Muraoka, *Grammar*, §147b und Houtman, *Exodus* 1, 6-7, § 3.2.2.

⁴⁸ Vgl. Emil Kautsch, *Abriss der Hebräischen Laut- und Formenlehre nach Gesenius-Rödiger's Grammatik* (Leipzig: Vogel, 3. Aufl., 1879) §123c. In Lev 15:2 ist demgegenüber allerdings איש איש exklusiv im Sinne von „jeder Mann“ zu verstehen (vgl. Lev 18:6; 20:1).

⁴⁹ Houtman, *Exodus* 3, 337.

⁵⁰ Der Vers 23 „ferner jedermann [...] blaue, purpurrote, und hochrote Wolle, Leinengarn und Ziegenhaare, rotgefärbte, Widderfelle, Felle von...“ muss daher summarisch verstanden werden. Denn die beiden folgenden Verse spezifizieren, dass es die Frauen sind, die selbstgesponnene Wolle, Leinengarn und Ziegenhaare herzubringen. Houtman, *Exodus* 3, 352 interpretiert V. 23 so, dass die Männer die Eigentümer der Gaben sind.

⁵¹ Zweimal wird von der Weisheit, Kunstfertigkeit des Herzens der Frauen gesprochen (in Ex 36:1 für Männer), denn wie Houtman, *Exodus* 3, 352 festhält, handelt es sich um hochdifferenzierte Techniken.

Imperfekt).⁵² Die Webarbeit (der Frauen) für die Stoffe, die im Heiligtum Verwendung fanden, scheint allerdings unter der Kontrolle bzw. dem Vorsitz eines Mannes (Ex 35:35) zu geschehen. Auch bleibt offen, wer genau die Webarbeiten ausführt, denn die maskuline Verbform im Plural in Ex 36:8 kann eine geschlechtergemischte Gruppe bezeichnen.⁵³

Da בני geschlechterneutral die Zugehörigkeit zu einer Gruppe ausdrückt, sind in der Formulierung בני ישראל Frauen und Männer eingeschlossen. Das Hebräische gebraucht generische Ausdrücke wie בני ישראל, כל איש, כל אדם inklusiv, auch wenn eine männerzentrierte Konzeption dahinterstand, die das männliche Familienoberhaupt häufig pars pro toto für die gesamte Familie/Sippe ansah.

„Und es kamen die Männer samt den Frauen“ (Ex 35:22a). Verortungen von Frauen in der Sprache und jenseits davon

Die Analyse der Wirkungsstruktur eines Werkes ermöglicht die Rezeptions- und Traditions-geschichte des Textes, in der wir stehen, wahrzunehmen.

Eine rezeptionsästhetisch fundierte Übersetzungstheorie⁵⁴ kann ein zweifaches leisten: einerseits die sprachlichen und grammatischen Strukturen, die die Weltsicht des Textes prägen, freilegen und andererseits die Rezeption dieser je neu vermitteln bzw. Rezeptionsmuster unterbrechen. Dabei ist sie sich der Bedeutung des Kontextes der Rezipierenden bewusst, der den Blick auf die Vergangenheit und damit den Text maßgeblich mitkonstituiert.⁵⁵ Die Sprachgestalt eines Textes untersuchen, heißt verstehen, wie Menschen Welt bzw. Geschlechterverhältnisse konzipiert haben, denn Texte bilden nicht Wirklichkeit ab, sie formen diese bzw. transportieren eine längst vergangene Weltsicht. Sprache ist performativ, sie entwirft unser Verständnis von Welt, damals wie heute.⁵⁶

⁵² Vgl. Houtman, *Exodus* 3, 352 und Kautsch, *Abriss der Hebräischen Laut- und Formenlehre*, §145t.

⁵³ So Bird, "Place of Women", 95.

⁵⁴ Vgl. Erbele-Küster, "Ungerechte Texte und gerechte Sprache. Zur Hermeneutik des Übersetzens", in: Kuhlmann (Hg.), *Die Bibel - übersetzt in gerechte Sprache?*, 222-234, 225-227.

⁵⁵ Vgl. George Steiner, *After Babel. Aspects of Language and Translation* (Oxford, New York: Oxford University Press, 1998³), 30-31.

⁵⁶ Das Program von Michel, *Grundlegung einer hebräischen Syntax*, eine inhaltsbezogene Grammatik, die die Weltsicht der Sprache freilegt, zu entwickeln, ist für ihn ebenfalls dadurch motiviert, dass die Sprache die Weltsicht des Sprechenden

Auf der methodologischen Ebene bedeutet dies, dass wenn die Texte wie im Fall der Bestimmungen in Lev 1-7 keine genauen Handlungsanweisungen darstellen, etwa weil ihnen dafür die Details entbehren,⁵⁷ kann ihre diskursive Praxis durch die sprachliche und literarische Analyse freigelegt werden. Von dieser aus ist es dann möglich in einem zweiten Schritt nach der kultischen bzw. sozialgeschichtlichen Praxis zu fragen. Die Sprachstruktur, die durch eine männliche Elite geprägt wurde, führte daher dennoch zu Erkenntnissen über die religiöse Verortung von Frauen in der Hebräischen Bibel.

Wendungen wie in Lev 6:11 „Alle Männlichen unter den Nachkommen Aarons“ (vgl. Lev 6:22) werfen die Frage auf, welche Rolle den Frauen, die offensichtlich zu den Nachkommen Aarons gerechnet wurden, zukam. Entsprechend geben inklusive Redeformen der Hebräischen Bibel Anleitung zu inklusiven Übersetzungen. So lässt sich mit Blick auf die prägende literarische Schicht in Exodus und Leviticus formulieren:

P has more positive possibilities to suggest to us about the place of women in biblical thought than we could possibly learn from the repetition of the standard cliché that P with its laws of purity led to the virtual exclusion of women from the cult. Moreover, P's awkward sentences beginning with *nepeš* and ending with a verb in the impersonal third person should provide encouragement for moderns who struggle to construct nonsexist language.⁵⁸

Anhand der Textstellen, auf die hier Licht geworfen wurde, ist deutlich geworden, dass Frauen in Exodus und Leviticus mehr als nur Randfiguren im Kult sind. Sie sind vielmehr aktiv Handelnde. Die Armennovelle in Lev 12:8 ermöglicht geradezu allen Frauen eine

formt. Letztlich gehe es darum die Sprachkraft, das Prozeßhafte der Sprache zu entfalten (21-22).

⁵⁷ So auch das Urteil von Alfred Marx, *Les systèmes sacrificiels de l'Ancien Testament. Formes et fonctions du culte sacrificiel à Yhwh* (VT.S 105; Leiden, Boston, Köln, 2005), 105. Er spricht von „lacunes“ (108).

⁵⁸ Gruber, „Women in the Cult“, 40. Grundsätzlich kann nicht gesagt werden, dass die Reinheitsbestimmungen generell die kultischen Rollen von Frauen beschränken. Zum einen unterliegen auch Männer Reinheitsbestimmungen und zum andern setzen diese prinzipiell die Kultfähigkeit von Frauen voraus.

Gabe darzubringen,⁵⁹ so dass der Frau ein eigenständiger sozialer, ökonomischer und kultischer Status zugeschrieben wird. Dort, wo Frauen auf sprachlicher Ebene in verallgemeinernder Rede subsumiert wurden, können sie durch eine Neuübersetzung wieder sichtbar werden.⁶⁰ Die kultisch-religiösen Orte, die Frauen in Exodus und Leviticus einnehmen, sind vielfältig und bleiben häufig im Schatten. Lässt sich von einer institutionalisierten Rolle der Frauen am Eingang des Begegnungszeltes sprechen? Die Texte gehen zumindest davon aus, dass der Dienst der Frauen auch nach Abgabe der „Spiegel“ fortgesetzt wird.

⁵⁹ Dies betont auch Chanai Safrai, *Women and Temple. The Status and Role of Women in the Second Temple of Jerusalem* (maschinenschriftlich; Amsterdam: s.n., 1991), 166.

⁶⁰ Dies versucht das Projekt „Bibel in gerechter Sprache“; vgl. <http://www.bibel-in-gerechter-sprache.de> und Tamara Mewe, „Interview met vertaler Dorothea Erbele-Küster. ‚Die Bibel in gerechter Sprache‘ – een prikkelende nieuwe vertaling“, in: *Met Andere Woorden* 24,2 (2005), 11-19.