

„NOMADISCHE“ ZUGÄNGE ZUR HEBRÄISCHEN BIBEL EIN FEMINISTISCH-EXEGETISCHES GESPRÄCH MIT ROSI BRAIDOTTI¹

MARIE-THERES WACKER

1. Problemanzeige

Zur Kennzeichnung unserer spät- oder postmodernen Lebenswelt hat sich der Begriff des „Nomadischen“ im Alltagsjargon, aber auch in der Wissenschaftssprache etabliert. Für die globalisierte Arbeitswelt, die zu extremer Mobilität zwingt und darin weitgreifende Auswirkungen auf alle sozialen und persönlichen Beziehungen hat, ist die Rede von „Jobnomaden“², und aus sozialwissenschaftlicher Perspektive spricht man von einer „nomadischen Identität“, die solchen Herausforderungen begegnen kann³. Unter dem Titel „Nomaden, Flaneure, Vagabunden“ überprüfen Soziologinnen und Soziologen unterschiedliche Metaphern des In-Bewegung-Seins aus dem Repertoire sozial- und kulturwissenschaftlicher Gegenwartsbeschreibungen auf ihre Reichweite für die Analyse von Wissensformen und Denkstilen der Gegenwart und beziehen insbesondere auch den Bereich der Medien und die Religion mit ein⁴. In der Theologie wirbt Aurelia Spendel für einen Neuansatz der Pastoraltheologie unter dem Vorzeichen des Nomadischen⁵. Auch in der Literaturwissenschaft kann das „Nomadische“ beansprucht werden, wenn etwa Daniela Mohr in der Prosa Robert Walsers eine Ich-Entgrenzung aufspürt, die sie in den Begriff des „nomadischen Subjekts“ fasst⁶.

Innerhalb der feministischen Theorie hat die australisch-italienische, im niederländischen Utrecht lehrende und in unterschiedliche genderrelevante Forschungskontexte europaweit eingebundene, also selbst ein Höchstmaß an Mobilität verkörpernde Philosophin Rosi Braidotti den Begriff des „Nomadischen“ nicht nur punktuell aufgegriffen, sondern zur Leitkategorie ihres Ansatzes gemacht. Ihre erste und

¹ Gründlich überarbeitete Fassung des Vortrags auf dem 1^o Congreso de Teólogas latino-americanas y alemanas, 25.-27. 3. 2008 in Buenos Aires, der veröffentlicht ist als „Teologías, biografías e identidades nomádicas: Estudio de casos en la Biblia hebrea“, in: *Stromata* 64 (2008), 111-121.

² *Gundula Englisch*, *Jobnomaden. Wie wir arbeiten, leben und lieben werden*, Frankfurt (Campus) 2001; *Annamaria Rucktäschel*, *Jobnomaden – Wunschsubjekte der Wirtschaft. Essay für die Bundeszentrale für Politische Bildung im „Dossier Wirtschaft“*, 24. 4. 2006, [Url: www.bpb.de/themen/OYSYAE.0.0.Jobnomaden_%96_Wunschsubjekte_der_Wirtschaft.html#top](http://www.bpb.de/themen/OYSYAE.0.0.Jobnomaden_%96_Wunschsubjekte_der_Wirtschaft.html#top) vom 18.10.2008

³ Vgl. z.B. *Rolf Eickelpasch / Claudia Rademacher*, *Identität*, Bielefeld (transcript) 2004, 37ff.

⁴ *Winfried Gebhardt / Ronald Hitzler* (Hg.), *Nomaden, Flaneure, Vagabunden. Wissensformen und Denkstile der Gegenwart*, Wiesbaden (Verlag für Sozialwissenschaften) 2006.

⁵ *Aurelia Spendel*, *Frauen unternehmen Leben. Plädoyer für eine nomadische Pastoraltheologie*, in: *Margit Eckholt / Marianne Heimbach-Steins* (Hg.), *Im Aufbruch – Frauen erforschen die Zukunft der Theologie*, Ostfildern (Schwabenverlag) 2003, 114-128.

⁶ *Daniela Mohr*, *Das nomadische Subjekt. Ich-Entgrenzung in der Prosa Robert Walsers*, Frankfurt (Lang) 1994.

grundlegende Monographie von 1994 trägt den Titel „Nomadic Subjects“⁷ und versteht sich als eine dezidiert postmoderne feministische Subjekttheorie. In den 2002 folgenden „Metamorphoses“ erweitert und vertieft sie ihre Reflexionen insbesondere in Bezug auf politische und ethische Aspekte, und die jüngste Monographie „Transpositions“ (2006), die als systematisierende Bündelung ihres Denkens gelesen werden kann, hat noch einmal explizit das „Nomadische“ im Untertitel⁸. Gerade weil Rosi Braidotti ihre Philosophie als Feministin in politischer und ethischer Absicht vorträgt und dabei fachwissenschaftliche Grenzüberschreitungen – insbesondere in die einander berührenden Gebiete von Biologie, Technologie und science fiction in Film und Literatur hinein – selbst betreibt ebenso wie einfordert, erscheint sie disziplinübergreifend als ideale Gesprächspartnerin für die Frage, wie genauerhin das „Nomadische“ zu bestimmen sei und ob bzw. inwiefern es sich konstruktiv auf eine feministische Perspektive beziehen lasse.

Für christliche feministische *Theologinnen* stellt Braidottis Ansatz eine spezifische Herausforderung dar. Auf der einen Seite benennt sie unmissverständlich die Verantwortung des Christentums für eine Machtgeschichte der Ausschließungen – von Frauen, von nicht-europäischen Völkern zumal – und hält angesichts der gewaltigen politischen, gesellschaftlichen und kulturellen Transformationen im Europa der Gegenwart die gängige Trias „weiß-männlich-christlich“ als dessen symbolische Repräsentation für obsolet⁹. Darin kann die feministisch-theologische Kritik ihr zustimmen. Auf der anderen Seite interessiert sich Braidotti kaum für Fragen des Christentums bzw. der Religion, wenn sie auch zumindest bestimmten säkularisierten Formen des Christentums Zukunftsfähigkeit zugesteht¹⁰. Hier reizt es, aus unterschiedlichen feministisch-theologischen Perspektiven und Disziplinen heraus in ein weiterführendes Gespräch mit ihrem Ansatz einzutreten.

Eine Auseinandersetzung mit den im engeren Sinn philosophischen Grundlagen und Theoremen kann im Folgenden allerdings nicht geleistet werden¹¹. Vielmehr

⁷ Rosi Braidotti, *Nomadic Subjects. Embodiment and Sexual Difference in Contemporary Feminist Theory*, New York (Columbia University Press) 1994.

⁸ Rosi Braidotti, *Metamorphoses. Towards a Materialist Theory of Becoming*, Cambridge und Oxford (Policy Press) 2002; *dies.*, *Transpositions. On Nomadic Ethics*, Cambridge und Oxford (Policy Press) 2006. – Von Braidotti sind mir nur zwei kurze Texte in deutscher Übersetzung bekannt: *dies.*, *Politik der Vielfalt – Strategien für die Zukunft*, in: *polylog. Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren* 6, Nr. 4 (1999), 6-12; *dies.*, *Cyber-Teratologien. Weibliche Monster ermöglichen den Andersartigen eine Partizipation an der fernen Zukunft der Menschheit*, in: *Jacok Rzeszynik* (Hg.), *Zwischen Flucht und Herrschaft. Phantastische Frauenliteratur*, Passau (Erster Deutscher Phantasy Club e.V.) 2002, 24-52. Dazu kommt: Rosi Braidotti im Gespräch mit Rutvica Andrijašević, *L'Europa non ci fa sognare. Europa lässt uns nicht träumen*, in: *Kölischer Kunstverein* (Hg.), *Projekt Migration. Katalog zur Ausstellung im Kölner Kunstverein, Köln (Dumont) 2005, 760ff.*

⁹ Vgl. Rosi Braidotti, *Metamorphoses*, 14.

¹⁰ Vgl. etwa Rosi Braidotti, *Transpositions*, 32ff, bes. 35 oben; vgl. daneben *dies.*, *Nomadic Subjects*, 107f für ihre Skepsis angesichts neuer feministischer Formen von Religion. – Eine eigene Auseinandersetzung mit der neuen Macht der Religion/en weltweit erfolgt in ihrem Werk (bisher) allerdings nicht.

¹¹ Für eine Auseinandersetzung mit Braidotti hilfreich, auch wenn auf sie nicht Bezug genommen wird, ist *Saskia Wendel*, *Affektiv und inkarniert. Anätze Deutscher Mystik als subjekttheoretische Herausforderung (ratio fidei 15)*, Regensburg (Echter) 2002.

werde ich ausgehend von meiner theologischen Disziplin, der Alttestamentlichen Bibelwissenschaft, das Gespräch suchen. Die Hebräische Bibel ist einerseits – dies wäre auf der Linie Braidottis kritisch festzuhalten – als Heilige Schrift des Christentums in die Geschichte der christlich legitimierten Ausschließungen verstrickt. Insofern sich solche Ausschlüsse aber noch einmal besonders gegen jene Tradition gerichtet haben, die sich ihrerseits auf diese Texte als ihre Heiligen Schriften beruft, gegen das Judentum nämlich, ist die Hebräische Bibel gleichzeitig das Dokument von Ausgeschlossenen – und wird damit in der Perspektive Braidottis zur potentiell subversiven und widerständigen Literatur. Dazu kommt, dass sie aus einer weit vormodernen und zudem auch gegenüber Europa und Nordamerika geographisch „fremden“ Welt – zudem mit konkret gelebtem Nomadentum! – stammt, also auch darin nicht in ihrer christlich-hegemonialen Vereinnahmung aufgeht.

Daraus ergibt sich der Duktus meiner Überlegungen. Zunächst (1) suche ich die feministisch-philosophischen Grundlinien zu skizzieren, die Rosi Braidotti mit dem Motiv des Nomadischen verbindet. Sodann möchte ich ihren Ansatz in je unterschiedlicher Weise auf drei Traditionsbereiche der Hebräischen Bibel beziehen. Ausgehend von der Figur der Rebekka im Buch Genesis geht es, auch im Sinne kritischer Rückfragen, um ethisch-politische Konsequenzen, die sich aus Braidottis Konzept ergeben (2). Im Blick auf das biblische Buch Ruth lässt sich zeigen, dass Perspektiven, wie sie auf der Linie Braidottis liegen, in dessen jüngste Auslegungsgeschichte bereits eingegangen sind (3). An einem für die Gottesfrage zentralen Text schließlich, der biblischen Geschichte vom brennenden Dornbusch, werden Braidottis Impulse umgesetzt zu einer „feministisch-nomadologischen“ Relecture (4).

2. Nomadischer Feminismus – ein Konzept nach Rosi Braidotti

Rosi Braidotti hat den Begriff des „nomadischen Subjekts“, zugleich der Schlüsselbegriff ihres Subjekt-Konzepts, in die feministische Theorie eingeführt. Das Motiv des „Nomadischen“ übernimmt Braidotti dabei aus dem französisch-poststrukturalistischen Denken von Gilles Deleuze¹²; ihr feministisch-theoretischer Standort ist mit Bezug auf Luce Irigaray¹³ und Donna Haraway¹⁴ angedeutet.

¹² R. Braidotti bezieht sich hier vor allem auf Gilles Deleuze / Felix Guattari, *Anti-Ödipus. Kapitalismus und Schizophrenie 1*, Frankfurt (Suhrkamp) 1974 (frz. 1973); *Deleuze / Guattari, Tausend Plateaus. Kapitalismus und Schizophrenie 2*, Berlin (Merve) 1992 (frz. 1980); Grundlegend auch: Gilles Deleuze, *Pensée nomade*, in: Nietzsche aujourd'hui? (2 Bände), Bd. 1: Intensités, Paris 1973, 159-174; auf deutsch zugänglich: ders., *Nomaden-Denken*, in: Gilles Deleuze, *Die einsame Insel (David Lapoujade (Hg.))*, Frankfurt (Suhrkamp) 2003, 366-380.

¹³ Von Luce Irigarays großen Monographien ins Deutsche übersetzt sind *dies.*, *Speculum. Spiegel des anderen Geschlechts*, Frankfurt (Suhrkamp) 1980 (frz. 1974); *dies.*, *Das Geschlecht das nicht eins ist*, Berlin (Merve) 1979 (frz. 1977); *dies.*, *Ethik der sexuellen Differenz*, Frankfurt (Suhrkamp) 2002 (frz. 1984); *dies.*, *Genealogie der Geschlechter*, Freiburg (Kore) 1989 (frz. 1987); *dies.*, *Die Zeit der Differenz. Für eine friedliche Revolution*, Frankfurt (Campus) 1991 (1989).

¹⁴ Von Donna Haraway ins Deutsche übersetzt sind *dies.*, *Die Neuerfindung der Natur. Primaten, Cyborgs und Frauen*, Frankfurt (Campus) 1995 (amerik. 1990) und *dies.*, *Monströse Versprechen: die*

Mit Luce Irigaray denkt Rosi Braidotti differenzfeministisch, das heißt von derjenigen grundlegenden Differenz her, die für Frauen unter dem Diktat des Phallogozentrismus bedeutet, dass sie das Geschlecht sind, das in mehrfachem Sinn „nicht eins ist“. Sie sind „das Andere“ des Männlichen und darin zu einer gleichsam fremdbestimmten Einheit zusammengeschlossen. Nur im Durchgang durch diese Zuschreibungen können Frauen ihr weibliches Selbst entdecken, genauer: das Weibliche neu entwerfen. So sehr Braidotti in diesem Sinn von einem „feministischen Essentialismus“ sprechen kann¹⁵, so klar wendet sie sich jedoch auch gegen eine naturalistische Festschreibung dessen, was das ‚Geschlecht‘ der ‚Frauen‘ ausmacht, und betont die vielfältigen Differenzen unter Frauen, insbesondere nach Hautfarbe, Klassenzugehörigkeit und sexueller Orientierung¹⁶.

Mit Deleuze und im Anschluss an den französischen Poststrukturalismus teilt Rosi Braidotti eine radikale Form der Vernunftkritik und die Überzeugung vom Ende der klassischen Subjektphilosophie¹⁷. Dem Unbewußten und damit dem Begehren, dem Nicht-Menschlichen oder Allzu-Menschlichen¹⁸, dem Monströsen und dem Tierischen ist für das Denken des Subjekts Raum zu geben, weil es längst Raum besitzt. Bereits in „Nomadic Subjects“ hatte Braidotti in diesem Sinn für eine feministische Rezeption der Metapher des Cyborg, der Verschmelzung von Mensch und Maschine plädiert (hier folgt sie Donna Haraway) und war dafür eingetaucht in die Welt der Cyber-Monstren in science-fiction-Literatur, Film und Computerspielen¹⁹. In „Metamorphoses“ exploriert sie die Grenzüberschreitung in den Tierbereich hinein²⁰, im Namen einer Zuwendung zum „Leben“, die gleichsam auch die unscheinbarsten Lebensäußerungen wahr- und ernstnimmt und in ökophilosophische Perspektiven mündet²¹.

Das Konzept des „nomadischen Subjekts“ entwickelt Rosi Braidotti als „Figuration“²², als erzählende Einkreisung einer alternativen Vision des Subjekts. Auseinandersetzungen mit der philosophischen Tradition, die Einbeziehung literarischer Werke von Frauen und autobiographische Aspekte fließen zusammen, um das Konzept zu erläutern und zugleich zu erden (und so einer bloßen Faszination durch das Exotische zu entgehen). Ihr Denken charakterisiert sie in Anlehnung an Deleu-

Gender- und Technologie-Essays, Hamburg (Argument) 2006 (eine Zusammenstellung von Beiträgen aus verschiedenen jüngeren Publikationen).

¹⁵ Vgl. bes. *Rosi Braidotti*, *Nomadic Subjects*, 177.

¹⁶ In *Rosi Braidotti*, *Nomadic Subjects*, 4 fügt sie noch *lifestyle* und *Lebensalter* als weitere Differenzen hinzu. Den Differenzen von „sex“ und „race“ (und hier insbesondere noch einmal „blackness/whiteness“) entlang ist das 2. Kapitel von „Transitions“ gegliedert, *Rosi Braidotti*, *Transcriptions*, 43ff.

¹⁷ Vgl. etwa *Rosi Braidotti*, *Nomadic Subjects*, 96f; *Rosi Braidotti*, *Transcriptions* Kap. 1 (*Translations: Transposing moral debates*).

¹⁸ Der Aufnahme von Deleuzes Nietzsche-Rezeption bei Braidotti kann hier nicht nachgegangen werden.

¹⁹ Vgl. *Rosi Braidotti*, *Nomadic Subjects*, 75-94 und 102-110.

²⁰ Vgl. *Rosi Braidotti*, *Metamorphoses*, Kap. 3: *Met(r)amorphoses: becoming Woman/animal/insect*, 117-171.

²¹ Vgl. dafür *Rosi Braidotti*, *Transcriptions*, Kap. 3, bes. 112ff.

²² Vgl. *Rosi Braidotti*, *Nomadic Subjects* 75 u.ö.; *dis.*, *Metamorphoses* 6; hier wird wiederum ein Begriff von Donna Haraway aufgenommen.

ze auch mit der Metapher des „Rhizoms“. Damit ist ein nicht-lineares, tendenziell alles mit allem verknüpfendes Denken gekennzeichnet, das insbesondere erfahrungsbezogen ist und so die Beziehung zwischen Denken und Leben herstellt²³. Mit diesem Denk- und Schreibstil möchte sie die akademische Welt mit ihren Meisterdiskursen hinter sich lassen, eine Welt, die für sie durch endlose Repetitionen immer nur derselben großen Texte sich selbst reproduziert und Frauen ausschließt oder sich einverleibt. Gleichzeitig ist das Konzept des „nomadischen Subjekts“ für sie ein „Mythos“ im Sinne einer fiktionalen Erzählung in politischer Absicht²⁴.

In Rosi Braidottis eigenen Worten wäre dieses Konzept auf die Formel zu bringen: „Nomadism: sexual difference as providing shifting locations for multiple female feminist embodied voices“²⁵. Der Ausgang von der sexuellen Differenz im Sinne Irigarays wird hier deutlich, ebenso wie die vorausgesetzte vielfältige Differenz gleichsam nach innen, unter Frauen. Das Stichwort „embodiment“ bezieht sich dabei, ausgehend von der konkreten Körper-Realität, auch auf den jeweiligen Ort oder Kontext, dessen „kartographierende“ Bestandaufnahme die Basis für ethisches und politisches Handeln bildet. Dazu tritt die Näherbestimmung des Feministischen: Frauen werden zu Feministinnen, wenn sie sich dafür einsetzen, die (zweifelhaften) Werte, die man ‚Frauen‘ zugeschrieben hat, und die (symbolischen) Repräsentationen dieser Werte zu bestreiten, sowohl im Blick auf den faktischen Geschichtsverlauf als auch im Blick auf die psychische Identität von ‚Frauen‘²⁶. Dabei sieht Braidotti den Weg, den die in den USA wie auch in Europa äußerst einflussreiche Gender-Philosophin Judith Butler weist, als zu kurz greifend: Insofern Butler in ihren Analysen vornehmlich auf die Ebene des Diskursiv-Sprachlichen setze, erreiche sie nicht die Bereiche des Unbewussten, und ihre angezielte Auflösung des binären Geschlechter-Systems sei zudem auch noch nicht per se gefeit gegen neo-liberale Vereinnahmungen als neuen Spielarten der Herrschaft des Einen/des Phallus²⁷.

Direkt aus der Metaphorik des Nomadischen wird sodann der Aspekt der „shifting locations“, der „beweglichen Verortungen“ – in deleuze’scher Terminologie könnte man auch von „Deterritorialisierung“ sprechen²⁸ – gewonnen. Damit ist ein zentrales Moment dessen benannt, was für Rosi Braidotti die Faszination und zugleich Leistungsfähigkeit des Nomaden-Motivs ausmacht. Sie bezieht dieses Moment durchaus auch auf reale Ortswechsel bzw. auf die vielen wechselnden und sich überlappenden Kontexte, auf die in Zeiten der Globalisierung Menschen sich einzustellen haben. Grundlegender aber geht es ihr um eine kritische Positionierung, die der „Sesshaftwerdung“ in sozial festgeschriebenen Denk- und Verhaltensweisen – und damit einer „Subjekt-Werdung“ im Sinne einer Unterwerfung

²³ Vgl. *Rosi Braidotti*, *Nomadic Subjects*, 23.76; *dies.*, *Metamorphoses* 8 u.ö. und bei *Deleuze / Guattari*, *Tausend Plateaus*, 11-42.

²⁴ Vgl. *Rosi Braidotti*, *Nomadic Subjects*, 4.

²⁵ Vgl. ebd. 172.

²⁶ Vgl. ebd. 163.

²⁷ Vgl. *Rosi Braidotti*, *Metamorphoses*, 36f; 42ff.

²⁸ Vgl. z.B. *Rosi Braidotti*, *Metamorphoses*, 8 u.ö.

unter die Ordnung des Vorgegebenen – widersteht²⁹, die eigene Identität in stetem Fluss sieht³⁰ und in diesem Sinne einem Verständnis des Subjekts als Prozess entspricht.

3. Nomadentum – Migration – Exil: das Buch Genesis

Die von Rosi Braidotti beanspruchte „Figuration“ des Nomadischen gewinnt in der Hebräischen Bibel erzählte Konkretion. Die Lebensform von Nomaden und Nomadinnen – genauerhin von „enclosed nomads“, Kleinviehnomaden³¹ – begegnet hier vor allem im Buch Genesis, d. h. in den Erzählungen von Abraham und Sara, von Isaak und Rebekka, von Jakob, Lea und Rahel und ihren Söhnen und Töchtern (Gen 12-36)³². Die Familien der Erzeltern bewegen sich auf der textuellen Bühne mit ihren Schaf- bzw. Ziegenherden durch das Land Kanaan, schlagen ihre Zelte eher ininigem Abstand zu den Siedlungen der Sesshaften auf, müssen sich über die Benutzung von Brunnen auf ihren Routen mit anderen Gruppen einigen, müssen aber auch immer wieder das vertraute Land verlassen, wenn dort wegen einer Dürre das Korn ausgeht. Die Grenze zwischen Nomadentum und Exil verschwimmt in diesen Szenen. Das gilt vollends für die Josefsgeschichte (Gen 37-50) und den Übergang zum Buch Exodus: hält sich zunächst nur Josef, der von seinen Brüdern ausgestoßene Jakobssohn, am Hof des Pharaos auf, so holt er schließlich, wiederum während einer lang anhaltenden Dürreperiode, seine Familie nach, so dass ganz Israel nun in Ägypten lebt. Zudem hält die Genesis fest, dass die Erzeltern nicht immer Nomaden im Land Kanaan waren, sondern dass eine Migration aus dem weit entfernten Mesopotamien hinter ihnen liegt. Die drei Existenzformen des Nomadischen, des Exils und der Migration schieben sich in diesem ersten Buch der Hebräischen Bibel ineinander und übereinander. Eine weitere Ebene der Komplexität tritt hinzu, wenn man einbezieht, dass für die kollektive Identität derer, die diese Erzählungen tradiert haben, Mesopotamien das Land des babylonischen Exils ist und der Weg der Erzeltern nach Kanaan den Weg der nach Judäa Zurückgekehrten vorabbildet.

Rosi Braidotti insistiert auf einer konzeptionellen Trennung zwischen Exil, Migration und Nomadentum. Politisch sensibel ist dabei ihr Argument, man dürfe Exil und Migration nicht metaphorisch bzw. figurativ vereinnahmen, weil die harte, oft leidvolle Realität dieser beiden Existenzformen dadurch verharmlost zu werden drohe³³. Demgegenüber sieht sie gerade im Motiv des Nomadischen einen episte-

²⁹ Vgl. Rosi Braidotti, *Nomadic Subjects*, 5.

³⁰ Vgl. ebd. 22 und 33 unten.

³¹ Als umfassende Quelle zum antiken vorderorientalischen Nomadentum vgl. Thomas Staubli, *Das Image der Nomaden im Alten Israel und in der Ikonographie seiner sesshaften Nachbarn*, OBO 107, Fribourg/Göttingen (Universitätsverlag/Vandenhoeck & Ruprecht) 1991; zu den enclosed nomads vgl. a.a.O. 14.

³² Als feministisch-exegetische Auslegung grundlegend vgl. Imtraud Fischer, *Die Erzeltern Israels*. BZAW 222, Berlin (De Gruyter) 1994, und *dies.*, *Gottesstreiterinnen*, Stuttgart (Kohlhammer) 2006.

³³ Vgl. Rosi Braidotti, *Nomadic Subjects*, 21.

mischen Mehrwert: „Der Nomade steht nicht für Heimatlosigkeit oder erzwungenen Ortswechsel, sondern ist eine Figuration für ein Subjekt, das jede Idee, jeden Wunsch, jede Sehnsucht nach Festigkeit hinter sich gelassen hat“³⁴. Hier klingt erneut Braidottis Konzept bzw. Vision des postmodernen Subjekts mit seiner fließenden Identität an. In der konkreten Realität des Nomadischen, wie es im Buch Genesis vor Augen tritt, lässt sich dieses Moment der Aufgabe alles Festen allerdings nicht wieder finden. Der Radius des durchquerten Raumes bleibt sehr begrenzt; Grenzüberschreitungen finden nur in wirtschaftlichen Notsituationen statt oder sie führen, und dafür steht die Geschichte der Rebekka als Beispiel, doch wieder in den Schoß der Familie. Rebekka legt den langen Weg aus Mesopotamien nach Kanaan zurück, um dort mit dem Sohn Abrahams, dem Isaak, verheiratet zu werden (vgl. Gen 24). Sie ist einerseits das weibliche Pendant zu Abraham, da sie sich mit eigener Zustimmung auf den Weg macht (vgl. Gen 24,57-59) und damit das Moment der freiwilligen Mobilität repräsentiert, sie dient andererseits aber auch den in ihrer Gruppe geltenden endogamen Heiratsregeln und damit der Abgrenzung ihrer Familie nach außen.

Die Figur der Rebekka wird damit unversehens transparent für die in Deutschland virulente Diskussion um die Problematik der Bildung von Parallelgesellschaften vor allem durch die türkische community. Deren Mitglieder leben zum Teil schon in der dritten Generation in Deutschland; viele besitzen auch die deutsche Staatsangehörigkeit. Nach wie vor aber ist zu beobachten, dass die heiratswilligen Männer ihre Ehepartnerinnen in der Türkei suchen und nach Deutschland holen. Wenn diese jungen Frauen bewusst von der Kultur ihres Gastlandes ferngehalten oder gar zwangsverheiratet werden³⁵, bedeutet diese Praxis eine Entmündigung der Frauen und ist äußerst kritisch zu sehen. Dahinter steht jedoch die große und unge löste Frage nach den Möglichkeiten, aber auch Grenzen einer offenen Begegnung von Kulturen. Damit verbunden ist der Streit um Frauenrechte, die beide Seiten bereit wären anzuerkennen. Braidottis Konzept wirkt angesichts dieser Debatten und realen Konflikte auf den ersten Blick abstrakt, wohl auch elitär, zu sehr von einer bestimmten wohl situierten business class von Menschen/Frauen her entwickelt. Nicht zu verkennen ist jedoch, dass von ihrem Denken ein starker ethisch-politischer Impuls ausgeht, in diesen Fragen auf der Seite der betroffenen Frauen zu stehen und sie zu befähigen, ihre Handlungsräume zu erweitern.

Die biblische Rebekka steht aber auch für eine Praxis, die für die Geschichte jüdischer Gemeinden in Europa charakteristisch geworden ist: eine hohe geographische und oft auch soziale Mobilität ihrer Mitglieder verbindet sich mit dem Wissen, im Netz der bestehenden jüdischen Gemeinden überall Aufnahme und Unterstützung zu finden. Ein bedeutendes literarisches Zeugnis dafür liegt in der Lebensbe-

³⁴ Ebd., 22.

³⁵ Hier ist auf das Engagement der beiden türkisch-deutschen Frauenrechtlerinnen Necla Kelek und Seyran Ates hinzuweisen. Vgl. *Necla Kelek*, Die fremde Braut. Ein Bericht aus dem Inneren des türkischen Lebens in Deutschland, Köln (Kiepenheuer & Witsch) 2005; *dies.*, Die verlorenen Söhne. Plädoyer für die Befreiung des türkisch-muslimischen Mannes, Köln (Kiepenheuer & Witsch) 2006; *Seyran Ates*, Große Reise ins Feuer. Die Geschichte einer deutschen Türkin, Berlin (Rowohlt) 2003/2006; *dies.*, Der Multi-Kulti-Irrtum, Berlin (Ullstein) 2007.

schreibung der Kauffrau Glükl von Hameln (1646-1724) vor, der ersten bekannten Autobiographie einer Frau in Deutschland³⁶. Solche Mobilität war dabei nicht selten aufgenötigt, sei es durch bestehende Berufsverbote, die die Juden vor allem auf das Handelsgeschäft beschränkten, sei es durch Verfolgungen, die zur Flucht zwangen. Für eine minoritäre Gruppe wie die Juden war diese Struktur der innergemeindlichen Solidarität eine wirkungsvolle Überlebensstrategie; sie haben der Gewalt eine produktive Antwort entgegengestellt. Diese Struktur kann – bei aller Würdigung solch konstruktiv-kreativer Reaktionen – der Mehrheitsgesellschaft wie in einem Spiegel die Frage zurückgeben, welche Ausschlüsse sie zulässt oder gar provoziert. Das Konzept der nomadischen Subjektivität – und hier schließe ich mich einem kritischen Gesichtspunkt an, den die deutsch-argentinische Sozialwissenschaftlerin Paula Irene Villa ausgearbeitet hat³⁷ – scheint mir zu wenig in der Lage zu sein, solchen politisch-strukturellen Problemen asymmetrischer Rechte und Chancen kritisch zu begegnen.

Aus Rosi Braidottis Hinweisen geht hervor, dass ihr nicht Nomaden wie die des Buches *Genesis* vor Augen stehen, sondern eher die Beduinen der Wüste, die sie zudem – und damit erneut in der Spur von Deleuze und Guattari³⁸ – primär von ihrem kriegerischen Impetus her sieht, der sich gegen die Macht der Stadt/des zentralisierten Staates richtet. Dass damit die Realität von Nomaden verzeichnet ist, merken EthnologInnen kritisch an³⁹; dass es Braidotti auch nicht um ethnologische Korrektheit geht, sondern um ein Theorem, das wiederum für gegenwärtige Probleme, etwa die Gewalt in den favelas der Weltstädte, die Augen öffnet, wird schnell deutlich⁴⁰. Gefragt werden kann allerdings, ob dieses Theorem die Vielschichtigkeit gegenwärtiger zumal global vernetzter Gewaltphänomene angemessen in den Blick nehmen lässt.

³⁶ Die beiden Standard-Ausgaben sind: *Denkwürdigkeiten der Glükl von Hameln*. Übersetzt und hrsg. von Alfred Feilchenfeld, Berlin (Jüdischer Verlag) 1913 (Nachdrucke der 4. Auflage 1923: Frankfurt [Athenäum] 1987 u.a.; zuletzt: Bodenheim [Philo] 1999); *Die Memoiren der Glükl von Hameln*. Übersetzt von Bertha Pappenheim nach der Ausgabe von David Kaufmann, Wien (Meyer & Pappenheim) 1910 (Nachdruck mit Vorwort von Viola Roggenkamp: Weinheim [Beltz] 1994; Taschenbuchausgabe: Weinheim [Beltz] 2005, E-Text bei de.wikisource).

³⁷ Paula Irene Villa, *Die Frau als Nomadin oder Mapping the Self: Zur Verwendung von Migrationsmetaphern in der feministischen Subjekttheorie*, in: Gabriele Klein / Annette Treibel (Hg.), *Skepsis und Engagement*. Festschrift für Hermann Korte, Hamburg/Münster (Lit) 2000, 155-184.

³⁸ Vgl. Rosi Braidotti, *Nomadic Subjects*, 26f und Deleuze / Guattari, *Tausend Plateaus* 481-485: „Abhandlung über Nomadologie – die Kriegsmaschine“ (in den USA ist diese „Abhandlung“ als eigenes Buch erschienen: Deleuze / Guattari, *Nomadology: The War Machine*, New York (semiotext/e) 1986).

³⁹ Vgl. beispielhaft Anja Fischer, *Nomaden in der Sahara. Handeln in Extremen*, Berlin (Reimer) 2008, bes. 49ff („Nomadismus und Nomadologie“).

⁴⁰ Vgl. Rosi Braidotti, *Nomadic Subjects*, 26f.

4. Postkoloniale Entgrenzungen: das Buch Ruth

Eine Schrift der Hebräischen Bibel, die in der neueren Exegese vielfach als Manifest des Aufbrechens von Grenzen wahrgenommen wird, ist das Buch Ruth⁴¹. Bereits die Bezeichnung spricht in diesem Sinne, ist doch Ruth nicht die israelitische Protagonistin des Buches – dafür steht ihre Schwiegermutter Noomi –, sondern Moabiterin und gehört damit einem Volk an, das das biblische Israel zwar als mit sich verwandt anerkennt, aber aus seiner Kultgemeinschaft ausgrenzt (vgl. bes. den sog. „Moabiterparagrafen“ in Dtn 23,4-7). Mit Ruth steht eine Ausgeschlossene im Zentrum und steht eine innerbiblische Ausschließung auf dem Prüfstand. Die narrative Grundbewegung der Geschichte führt zunächst eine israelitische Familie, die des Elimelech und der Noomi, aufgrund einer Hungersnot nach Moab, sodann in umgekehrter Bewegung die moabitische Frau Ruth nach Israel. In Moab hatte Ruths Ehe mit einem Sohn Elimelechs und Noomis ein schnelles Ende durch den Tod ihres Mannes genommen. In Israel dagegen, wohin sie ihrer Schwiegermutter Noomi folgt, hat nicht nur sie selbst eine Zukunft, sondern dort baut sie, die Moabiterin, an der Zukunft ihrer israelitischen Familie entscheidend mit. Die letzten Verse der Schrift reihen sie ein in die Genealogie Davids, des ersten Königs über ein Großisrael; die Figur der Ruth tritt aus dem Mikro-Kontext eines jüdischen Dorfes hinaus in die Geschichte des Volkes Israels.

Das Buch Ruth gilt seit den Anfängen der feministischen Bibelauslegung als Dokument einer Solidarität zwischen Frauen, die zudem generationen- und nationenübergreifende Züge hat, und kann gerade auch aus differenzfeministischer Perspektive als Beispiel eines „affidamento“ zwischen Frauen gelesen werden⁴². Der Text des Ruthbuches hat zudem genaue und überraschend differenzierte Vorstellungen von Ruths moabitisch-israelitischer Identität. So etwa stellt sie sich unter den Schutz des Gottes Israels (vgl. Rut 1,16), ohne dass von ihr verlangt würde, ihre eigenen Gottheiten aufzugeben. Sie legt sich zu dem Israeliten Boaz auf das nächtliche Lager (vgl. Rut 3,7ff), ohne dass von ihr erzählt würde, sie hätte ihn nach Art der Frauen Moabs (vgl. Num 25,1ff) verführt, den Göttern ihres Volkes zu opfern. Das Buch Ruth kann dementsprechend mit viel Anhalt am Text als Dokument der Befürwortung einer fließenden, „grenzüberschreitenden“ Identität aufgefasst werden und damit als ein positives Votum in einer offenbar im nachexilischen Israel virulenten Diskussion, in denen gerade Frauen zentrale Symbolfiguren sind (vgl. als „Gegentext“ die Forderung des Esra an die jüdischen Männer, ihre nicht-israelitischen Frauen zu entlassen; Esr 10; vgl. Neh 13,23ff).

Diese Lektüre des Ruthbuches – die man in der Perspektive Braidottis eine nomad(olog)ische nennen könnte und die die Figur der Ruth als „feministische Nomadin“ in ihrem Sinn profiliert, ohne dass die Erzählung selbst in nomadischem

⁴¹ Vgl. bes. den Kommentar von *Irmtraud Fischer*, *Rut*, Freiburg (Herder) 2001, mit Hinweisen auf weitere Literatur.

⁴² Vgl. *Irmtraud Fischer*, *Eine Schwiegertochter – mehr wert als sieben Söhne* (Rut 4,15). Frauenbeziehungen im Buch Rut. Ein Lehrbeispiel des Affidamento, in: *Herkinde Pissarek-Hudalist / Luise Schottroff* (Hg.), *Mit allen Sinnen glauben. Feministische Theologie unterwegs*, Gütersloh (Gütersloher Verlagshaus) 1991, 30-44.

Milieu angesiedelt wäre – wird allerdings von Bibelwissenschaftlerinnen aus nicht-westlichen Kontexten energisch kritisiert. Als prominentestes Beispiel sei die in Botswana lehrende Exegetin Musa W. Dube genannt, die postkoloniale und feministische Perspektiven für eine auf den afrikanischen Kontext bezogene Auslegung der Bibel verbindet. In ihren Beiträgen zum Buch Ruth⁴³ stellt Musa Dube das Verhältnis zwischen Israel und Moab als Konfliktgeschichte ins Zentrum. Sie hebt vor allem diejenigen Textmomente heraus, die die Überlegenheit Israels und die Instrumentalisierung der Figur der Moabiterin Ruth für diese Botschaft erkennen lassen. Wird ihr nicht am Ende sogar noch ihr Kind genommen und der Noomi zugesprochen – und zwar durch ein Frauenkollektiv (vgl. Rut 4,17)? Über eine Reihe von fiktiven Briefen Orpas an Ruth holt Musa Dube die zweite moabitische Schwiegertochter Noomis gleichsam wieder auf die Bühne zurück und praktiziert damit zugleich eine Art „weibliches Schreiben“ in entkolonialisierender Absicht. Orpa erzählt die Geschichte ihres moabitischen Volkes unter verfremdender Aufnahme biblischer Moab-Traditionen neu. In ihrer moabitischen Perspektive behält nicht Moabs Aufwertung in der Figur Ruths das letzte Wort, sondern der Antagonismus zwischen Moab und Israel, wie er besonders drastisch in der Geschichte Lots und seiner Töchter (Gen 19,30-38) zum Ausdruck kommt. Musa Dube ist es darum zu tun, die kolonialisierenden Strukturen bereits in den biblischen Texten selbst aufzudecken. Die Logik ihrer Relecture biblischer Texte entspricht dabei ihrerseits methodisch und intentional einem Impetus, der für Braidotti unter die Kategorie des „Nomadischen“ fällt, dem Augenmerk auf das je Marginalisierte bzw. als „das Andere“ Ausgeschlossene und der „Deterritorialisierung“ eines Textes aus seinen gängigen Kontexten, um ihn neu zu „reterritorialisieren“. Im vorliegenden Fall handelt es sich zudem um eine weitere „Deterritorialisierung“ des Textes nach einer bereits feministisch-kritisch vollzogenen, aber noch „mit dem Text“ lesenden Interpretation. Über die Folgen, die die postkoloniale Bibellektüre für die Wahrnehmung der Bibel als Literatur, erst recht aber als Heilige Schrift hat, hat die (notwendige) Diskussion im deutschen Sprachraum⁴⁴ gerade erst begonnen.

5. JHWHs „nomadische Identität“ – Biblisch-theologische Erwägungen zur Geschichte vom brennenden Dornbusch (Ex 3)

In ihren Ausführungen zur „Nomadologie“ greifen Deleuze und Guattari mehrfach auf das vierte Buch des Pentateuch, das Buch Numeri zurück: Die dort geschilderte heerförmige Ordnung, die Mose dem Volk Israel gibt, ist ihnen Paradigma der nomadischen Ausbildung einer „Kriegsmaschine“, die zunächst gleichsam

⁴³ *Musa W. Dube*, *Divining Ruth for International Relations*, in: *dies.* (Hg.), *Other Ways of Reading. African Women and the Bible*, Atlanta (SBL) 2001, 179-195; *dies.*, *The Unpublished Letters of Orpah to Ruth*, in: *Athalya Brenner* (Hg.), *Ruth and Esther. A Feminist Companion to the Bible. Second Series*, Sheffield (Academic Press) 1999, 145-150.

⁴⁴ Vgl. für den US-amerikanischen Kontext jetzt den umfassenden Sammelband: *Randall C. Bailey / Tat-siong Benny Liew / Fernando Segovia* (Hg.), *They Were All Together in One Place? Toward Minority Biblical Criticism*, Atlanta/GA (SBL Publishers) 2009.

virtuell organisiert wird, aber auch zum Einsatz kommt, wenn sich ihr staatliche Herrschaft in den Weg stellt⁴⁵. Die Frühzeit Israels, wie sie der Pentateuch und das Buch Josua schildern, ist demnach bei Deleuze und Guattari – mit deutlicher Sympathie aufseiten der „Nomaden“ – eingestellt in den Grundkonflikt von Herrschaftsformen, ja von Herrschaft bzw. Macht überhaupt.

In solcher Lesart des Buches Numeri scheint sich ein Forschungsparadigma zu spiegeln, das auch in der alttestamentlichen Wissenschaft noch bis über die Mitte des 20. Jahrhunderts hinweg Anhänger fand: Das frühe Israel wurde verstanden als Stammesverband von Nomaden, die im Ausgang der Spätbronzezeit von außen nach Kanaan eindringen und die dortige Stadtkultur zerstören. Dieses sogenannte Invasionsmodell ist inzwischen als historisch unplausibel aufgegeben und durch Modelle ersetzt, die für die gesamte Frühzeit Israels vor der Staatenbildung (und auch darüber hinaus) auf scharfe Grenzziehungen zwischen „Israel“ und „Kanaan“ bzw. zwischen „Nomaden“ und „Sesshaften“ verzichten und auch in der Rekonstruktion der Religionsgeschichte Israels ein Denken in Oppositionen wie dem des „Monotheismus der Wüste“ gegenüber dem „Polytheismus des Kulturlandes“ aufgegeben haben⁴⁶. Voraussetzung dafür war nicht zuletzt die Einsicht in den höchst „konstruktiven“ Charakter der biblischen Texte, insbesondere auch des Pentateuch und der sich anschließenden Erzählbücher, die sich einerseits als geradezu „rhizomatische“, entstehungsgeschichtlich gewachsene Gebilde präsentieren, andererseits jedoch auch kein bloßes Überlieferungskonglomerat darstellen, sondern nach großen Linien und Themen strukturiert erscheinen⁴⁷. Auf dieser literarischen Ebene aber begegnet dann doch wieder die Privilegierung der Wüste gegenüber dem Kulturland: der Gesamtentwurf des Pentateuch umfasst das Erreichen des Landes ja gerade nicht mehr mit, sondern stellt Gottesoffenbarungen in der Wüste, jenseits von Ägypten und Kanaan, in sein Zentrum und verbindet damit das Bild eines von Oase zu Oase sich bewegenden, sich gleichsam in ständiger „Deterritorialisierung“ befindlichen Israel.

Auf diesem Hintergrund erscheint mir Braidottis „feministisch-nomadische“ Perspektive für die Lektüre eines theologisch zentralen Abschnitts im Pentateuch, der Erzählung von der Gotteserscheinung im brennenden Dornbusch (Ex 3), äußerst anregend.

Zunächst fällt aus dieser Perspektive auf die Figur des Mose, wie sie im 2. Kapitel des Exodusbuches entwickelt wird, neues Licht: geboren in Ägypten als Kind einer Hebräerfamilie, aufgezogen am ägyptischen Hof durch die Tochter des Pharaos, ergreift er Partei für einen misshandelten israelitischen Sklaven, tötet den Sklaventreiber und flieht ins beduinische Midian, wo er gastfreundlich aufgenommen wird, nachdem er wiederum Partei ergriffen hat, diesmal für von Gewalt bedrohte

⁴⁵ Vgl. *Deleuze / Guattari, Tausend Plateaus*, a.a.O., v.a. 535, 541 und 577.

⁴⁶ Vgl. zusammenfassend *Christian Frevel, Geschichte Israels*, in: *Erich Zenger u.a., Einleitung in das Alte Testament*, Stuttgart (Kohlhammer) 2008, 587-717, hier bes. 604ff. Zum Stand der methodologischen Debatten vgl. auch *Lester L. Grabbe, Ancient Israel. What Do We Know and How Do We Know It?*, London und New York (t&t Clark) 2007, bes. 100ff.

⁴⁷ Einen einführenden Überblick zum aktuellen Stand der Pentateuchdebatte bietet *Erich Zenger* in: *ders. u.a., Einleitung*, a.a.O., 60-135.

Frauen. Zu Beginn von Ex 3 dann wird die Szene des Hirten Mose aufgespannt, der die Schafe seines midianitischen Schwiegervaters weidet. In diesem Gesamtpanorama der Erzählung ist Mose keineswegs ein Repräsentant des Phallogozentrismus. Er stammt aus einem versklavten Volk, verdankt sein Leben dem entschlossenen Handeln von Frauen⁴⁸, lebt in der Familie seiner Frau, also „matrilokal“, zudem ein nomadisch-beduinischer Kontext, in dem die „Sym-Biose“ der Männer wie der Frauen mit den Tieren des Clans selbstverständlich ist⁴⁹, und seine Identität bewegt sich zwischen Israel, Ägypten und Midian.

Bemerkenswert ist aber auch die Art, wie die Gotteserscheinung, die Mose wahrnimmt, beschrieben wird. Da ist zunächst der Ort/Raum, benannt als „Gottesberg“ und dort genauerhin markiert durch einen Dornbusch (vgl. Ex 3,1-2) – hier wird das Territorium, auf dem man sich bewegt, in nomadischem Stil „kartographiert“, nämlich über an das Territorium gebundene Phänomene, die sich der Erinnerung einprägen, ohne eigene Besitzansprüche zu dokumentieren. Da ist sodann die eigentliche Gotteserscheinung: zunächst der Engel JHWHs, der sich sehen lässt in einer Feuerflamme mitten aus dem Dornbusch, wie es in v. 2 heißt. Als Mose näher treten will, ruft ihm, so fährt v. 4 fort, Elohim/Gott mitten aus dem Dornbusch zu. An die Stelle des Engels JHWHs ist syntaktisch wie der erzählten Präsenz nach Gott getreten, so als seien beide austauschbare Größen. Dazu tritt am Beginn von v. 4 die Erzählernotiz, dass JHWH sieht, wie Mose sich nähert. Traditionelle BibelleserInnen werden davon ausgehen, dass JHWH identisch ist mit Gott oder genauer, dass die Zeichen „JHWH“ und „Elohim/Gott“ sich auf den einen und einzigen Gott beziehen. Die Erzählung erzwingt solche Identifizierungen jedoch nicht, sondern lässt die Beziehung zwischen dem Engel, JHWH und Gott sowie auch von deren „Orten“ offen. Zudem wird deutlich, dass Mose nichts anderes sieht als die Feuerflamme, also keinerlei „Gestalt“. Die „Identität“ dessen, den Mose sehen möchte bzw. der zu ihm spricht, wird erzählerisch in Fluss gebracht, und damit gerät die „Identität“ Gottes selbst in Bewegung.

Und schließlich die Offenbarung des Gottesnamens: Mose rechnet damit, dass er die Frage beantworten muss, welcher Gott ihn denn gesandt habe. Darum bittet er Gott um Kundgabe seines Namens (v. 13). Mose möchte den Namen Gottes wie

⁴⁸ Dies hat die feministische Exegese früh betont. Vgl. aus den jüngeren Veröffentlichungen die breit ausgearbeitete Exegese von Ex 1-2 bei *Jopie Siebert-Hommas*, *Let The Daughters Live! The Literary Architecture of Exodus 1-2 as a Key for Interpretation*, Leiden (Brill) 1998.

⁴⁹ Der biblischen Welt ist der Gedanke einer schrankenlosen Verfügung über die Tierwelt oder den Raum der „Natur“ fremd. Die Tierherden sind zum Weiden auf die planvolle Mobilität ihrer Besitzer angewiesen, und diese profitieren von Wolle, Milch und Fleisch. Nomadische Mobilität steht hier in einem Kontext des ökologischen Gleichgewichts. Andererseits lebt man aus der Erfahrung der Bedrohung durch wilde Tiere oder auch Insektenschwärme (Heuschrecken). Grenzziehungen sind hier eine Frage des „nackten (Über-)Lebens“. Wenn Rosi Braidotti dazu auffordert, gleichsam „die Fliege in mir“ zu kultivieren (vgl. *Rosi Braidotti*, *Metamorphoses*, 170) und mit dieser Redeweise, die ein Insekt ins Zentrum stellt, eine konsequente Abkehr von einem Anthropozentrismus hin zu einer Öffnung für post-humanistische Sensibilitäten und Sexualitäten figuriert, ist das sicher in einer Welt (damals wie heute), in der Insekten für Menschen lebensgefährlich sein können (vgl. Koh 10,1, wo Fliegen mit Tod konnotiert sind), nicht ohne weiteres nachvollziehbar.

eine „identity card“ benutzen, wenn er, der am ägyptischen Hof Großgezogene, nun zu den Angehörigen seines hebräischen Herkunftsvolkes geht und ihnen die Worte dieses Gottes übermitteln soll. Und wieder verweigert der erzählte Text eindeutige Identifizierungen.

Mose wird von Gott gleich dreimal angesprochen. Die erste Gottesrede (v. 14a) lautet sehr knapp „ähjäh ascher ähjäh“. Sie ist nicht gekennzeichnet als Antwort auf die Frage des Mose nach dem Namen, sondern wirkt eher wie eine Selbstvorstellung Gottes. Bemerkenswert daran ist zum einen, dass in der hebräischen Grammatik die 1. Person einer Verbalform – und darum handelt es sich bei „ähjäh“ – und auch die Partikel „ascher“, die man gemeinhin relativisch übersetzt, keine Genusform haben, also weder männlich noch weiblich determiniert sind. Berücksichtigt man zum anderen, dass das hebräische Verb „hajah“ nicht so sehr statisches Sein, sondern Wirksam-Sein bezeichnet, wäre eine mögliche Übersetzung der ersten Gottesrede: „Ich bin da, indem ich wirksam bin“. Statt eine direkte Antwort auf seine Frage zu erhalten, erfährt Mose demnach zunächst, dass Gott sich als anwesende und tätige Macht jenseits des dualen Geschlechtersystems versteht. Sowohl die Redeform als auch ihr Inhalt entziehen Gott gewohnten, festgelegten Vorstellungen.

Die nächste Gottesrede (v. 14b) scheint dagegen bereits auf eine Art Antwort zuzulaufen: „Sage den Kindern Israels, ähjäh hat mich gesandt“. Allerdings wirkt auch sie irritierend, denn die finite Verbform „ähjäh“ wird hier grammatisch wie ein Nomen/ein Name benutzt, eine auch im Hebräischen ungewöhnliche Konstruktion, die auf den Namen Gottes eher hinweist als ihn direkt auszusprechen.

Fassbarer wird diese rätselhafte Antwort, wenn man sie in Verbindung mit der dritten Gottesrede (v. 15) hört. Hier erscheint der Name Gottes in der Form des geläufigen Tetragramms (JHWH), und umgekehrt wird das Tetragramm hier explizit als Gottes Name bezeichnet. Man kann daher die Verbalform und das Tetragramm als austauschbare Zeichen verstehen; die Form „ähjäh“ erschließt das Tetragramm JHWH klanglich und semantisch. Der Name JHWH kennzeichnet den Gott Israels demnach als die nahe, mitseiende, tätig handelnde Gottheit, und der Anklang des Namens JHWH an eine maskuline finite Verbalform (hier der 3. Pers. sg.) ist zu brechen im geschlechtstranszendierenden „Ich“ Gottes.

Diese „Gottheit in Bewegung“ ist gleichzeitig willens, das Leid eines versklavten Volkes an sich heranzulassen und rettend einzugreifen (vgl. Ex 3,7ff.16f). So sehr demnach mit textuellen Mitteln die „Identität“ Gottes in Bewegung gehalten wird, so dezidiert wird dieser Gottheit zugesprochen, rettend zugunsten Israels aktiv zu werden. Ein Grund dafür liegt in der Geschichte, die JHWH bereits mit diesem Volk hat: als „Gott der Väter“ besteht eine Bindung schon an die Vorfahren der jetzt lebenden Generation (vv. 15f). Verlässlichkeit in den bestehenden Beziehungen und Einschreiten gegen Entrechtung geht zusammen mit einer Nicht-Festlegung in den sprachlichen bzw. visuell vermittelten Repräsentationen Gottes. Was Rosi Braidotti als ein Grundmotiv feministischer Ethik einfordert, wenn sie festhält, „Feministinnen ... sind solche, die es vergessen haben, die Ungerechtig-

keit zu vergessen⁵⁰, ist hier auf Gott selbst bezogen. Bedeutet das aber nicht, dass im Zentrum der biblischen Gott-Rede ein kritisches Prinzip gegen den Phallogozentrismus verankert ist?

Die historisch-kritische Exegese hat schon gelehrt, dass ein Text wie der uns vorliegende nicht aus einem Guss ist, sondern die dreifache Gottesrede an Mose auf mehrere Hände zurückgehen dürfte⁵¹. Statt jedoch, wie in der klassischen historischen Kritik üblich, die Schichten voneinander abzuheben und vor allem diesen Vorstufen des Textes Beachtung zu schenken, bietet es sich an, den vorliegenden Text als Schrift gewordenen, aber darin gerade nicht abgeschlossenes Gespräch über den verborgenen und offenbaren Namen Gottes⁵² und damit zugleich über das, was die christliche Tradition das „Wesen“ (essentia) Gottes genannt hat, zu lesen. Eine solche Textwahrnehmung würde einem Verständnis von Theologie entsprechen, dass das Nachdenken und Sprechen über Gott in ständigem Fluss hält.

Eine der frühen und zugleich schärfsten feministischen Kritikerinnen der christlichen Tradition, Mary Daly, die die christliche Dogmatik als hoffnungslos patriarchal hinter sich gelassen hat, hat den Namen des biblischen Gottes zum konstruktiven Ansatzpunkt einer postchristlichen Theologie gewählt und von Gott als „being“ gesprochen⁵³. Mary Daly war der dynamische Aspekt dieser Gottesbezeichnung wichtig, ein Anliegen, das sich vermutlich in Rosi Braidottis Denkansatz übersetzen ließe. Vielleicht ist es demnach produktiver, Braidottis Ansatz nicht so sehr für eine feministische Subjekttheorie zu folgen als ihn vielmehr für eine feministische Theologie aufzugreifen, um im Gespräch mit der (Hebräischen) Bibel Gott jenseits von starren Identitäts- und Herrschaftslogiken zu denken. Das Motiv des „Nomadischen“ scheint mir dafür hilfreich weniger im Sinne analytischer Klärungen als im Sinne eines Grundimpulses, dem Denken oder dem Tun vorgegebene Grenzziehungen in Bewegung zu bringen bzw. in Bewegung zu halten.

⁵⁰ Rosi Braidotti, *Nomadic Subjects*, 25.

⁵¹ Exemplarisch Werner H. Schmidt, *Exodus 1-6*, BK II/1, Neukirchen-Vluyn (Neukirchener) 1988, 106ff.

⁵² Vgl. exemplarisch die Auslegung von Ex 3 in: Benno Jacob, *Das Buch Exodus*, Stuttgart (Calwer) 1997.

⁵³ *Mary Daly*, *Beyond God the Father*, Boston (Beacon Press) 1973; deutsch: *Jenseits von Gottvater*, Sohn & Co., München (Frauenoffensive) 1978, hier bes. 48-60.