

Irmtraud Fischer

## Die Bedeutung von Frauen für Konstitution und Leitung des Volkes

Gender-awareness bei der Auslegung biblischer  
Erzählungen zur Volksgeschichte Israels

Kurzinhalt – Summary:

Der Artikel beschäftigt sich mit der alttestamentlichen Sichtweise des Geschlechterverhältnisses und der Bedeutung von Frauen für die Gründung und die prophetische Leitung des Volkes Israel. Anhand der Texte der Genesis und der Notizen über weibliche Prophetie wird aufgezeigt, dass den Frauenfiguren eine konstitutive Rolle zugesprochen wird.

The article is dealing with the Old Testament view of gender relations and the importance of women for founding and prophetic leading of the people of Israel. By the use of texts from the book of Genesis and of notices about female prophecy it is shown that female figures are assigned a constitutive role.

Für einen Artikel zu einem Thema angefragt zu werden, über das man bereits viel publiziert<sup>1</sup> hat, ist insofern eine schwierige Sache, als man sich ja nicht wiederholen will. So soll hier jener Aspekt herausgearbeitet werden, der in den letzten beiden Jahrhunderten als öffentlicher vom Privaten abgeschieden und dem männlichen Geschlecht als Gestaltungsraum zugewiesen wurde: Es geht um die politische Bedeutung, die Frauen durch die Erzählungen um die Anfänge Israels und in den Texten, die von Prophetinnen reden, zugesprochen wird.

### 1. Methodisch-hermeneutische Vorüberlegungen

Im Folgenden müssen einige soziohistorische Gegebenheiten, wie sie für die Menschen der Bibel vorauszusetzen sind, aufgezeigt werden. Sodann bedarf es einer knappen Einführung, wie denn die Familiengeschichten der Bibel zu verstehen sind.

<sup>1</sup> Siehe dazu meine Monographien: FISCHER, IRMTRAUD: Die Erzeltern Israels. Feministisch-theologische Studien zu Gen 12–36 (BZAW 222), Berlin 1993; Gottesstreiterinnen. Biblische Erzählungen über die Anfänge Israels, Stuttgart 2006; Gotteskünderinnen. Zu einer geschlechterfairen Deutung des Phänomens der Prophetie und der Prophetinnen in der Hebräischen Bibel, Stuttgart 2002; sowie die Artikel *Donne nel Antico Testamento*. In: Valerio, Adriana (Hg.): *Donne e Bibbia. Storia ed esegesi* (La Bibbia nella Storia 21), Bologna 2006, 161–196; und *Frauen in der Literatur* (Altes Testament), in: <http://www.wibilex.de> (WiBiLex – Das wissenschaftliche Bibellexikon in Internet). Die Literatur ist bis zum Erscheinungsdatum dort aufgearbeitet und wird daher hier nur dann angeführt, wenn explizit zitiert wird.

Ein dritter Abschnitt wird sich kritisch mit der enggeführten Terminologie der Wissenschaft und der historisch-kritischen Auslegungstradition auseinandersetzen.<sup>2</sup>

### 1.1 *Patriarchal geordnete Gesellschaften*

Die Gesellschaften des Alten Orients waren patriarchal strukturiert. Das bedeutet, dass einige wenige Männer, nämlich die jeweils Ältesten einer Großfamilie oder Sippe, Macht über alle anderen Männer, über Frauen, Kinder und das Gesinde hatten. Die reguläre Ehe wurde im Elternhaus des Mannes gelebt. Das hieß für Frauen einerseits, dass sie ihr Herkunftshaus verlassen und sich im Haus des Mannes neu integrieren mussten. Andererseits ging damit eine patrilineare Erbfolge und Genealogie konform. Männer führten die Familie fort, nicht die Frauen, die das eigene Haus ja verließen. Für eine Gesellschaft ohne jegliche Sozial- oder Krankenversicherung bedeutet dies, dass Mädchen für die Versorgung der alten oder arbeitsunfähig gewordenen Eltern ausfallen; sie versorgen ja die Eltern ihrer Männer, nicht ihre eigenen. Aufgrund dieser sozialen Ordnung versteht es sich von selber, dass es wesentlich bedeutsamer war, einen Sohn zu haben als eine Tochter. Er blieb der Familie erhalten, führte die Genealogie weiter und er war die Stütze der Eltern im Alter oder der Mutter im Falle der Witwenschaft. Frauen waren in diesen Gesellschaftsformen weniger als Töchter oder Schwestern, sondern vielmehr als potentielle Ehefrauen wichtig. Ihre entsprechende Herkunft erhöhte die Bedeutung der Familie des Mannes, die dann auch der Familie der Frau bei der Heirat, gleichsam als Entschädigung für die entgangene Arbeitskraft der Frau, einen Brautpreis zu zahlen hatte. Ob ein Teil davon der Braut als Mitgift mitgegeben wurde, ist nicht mit Bestimmtheit zu sagen. In der neuen Familie, in die die Frau einheiratete, wurde sie durch die Geburt von Kindern integriert. Aber die Bibel ist dennoch voll mit Geschichten und Spruchweisheiten, die zeigen, dass Frauen auch aufgrund ganz anderer Qualitäten, wie etwa ethischer Lebensführung (Rut), Tatkraft und Arbeitswillen (Gen 24,10–21), Weisheit und Diplomatie (2 Sam 14,1–24; 20,14–22) sowie Gelehrsamkeit und pädagogischer Fähigkeit (Tob 1,8) geschätzt wurden.

Es geht also beim in der Bibel omnipräsenten Wunsch nach einem Sohn nicht primär um die Abwertung des weiblichen Geschlechts, sondern um das Bedürfnis nach einem sorglosen, wenngleich in den meisten Fällen bescheidenen Leben. Dass diese Gesellschaftsstruktur aber Auswirkungen auf den sozialen Status und das Ansehen der Geschlechter hatte, versteht sich von selber. Dennoch ist es schlichtweg falsch, zu behaupten, dass sie sich *nur* auf den Status von Frauen nachteilig auswirkte, denn auch jüngere männliche Mitglieder der Familie wurden zugunsten des Erstgeborenen benachteiligt. Wer arm oder fremd war, hatte keine Chance,

<sup>2</sup> Siehe dazu und zu den vorhergehend erklärten Sachverhalten meinen Artikel: FISCHER, IRMTRAUD: Das Geschlecht als exegetisches Kriterium. Zu einer gender fairen Interpretation der Erzelttern-Erzählungen. In: Wénin, André (Hg.): *Studies in the Book of Genesis. Literature, Redaction and History* (BETHL 155), Leuven 2001, 135–152.

in ähnlicher Weise mitbestimmen zu können wie die wohlhabenderen Ältesten. Die Diskriminierung betraf ja nicht nur die Kategorie des Geschlechts, sondern auch jene des Alters, des ökonomischen wie psychophysischen Status, der Ethnizität und der Religionszugehörigkeit. Dass Sklaven und Sklavinnen nicht einmal Personenrechte hatten, sei last, but not least betont. Sie sind bis in ihre Sexualität hinein weisungsgebunden und Flucht aus der Sklaverei ist in den altorientalischen Rechtssammlungen ein todeswürdiges Vergehen.

Welche Bedeutung Frauen in einem „Haus“, das einen kleinen Wirtschaftsbetrieb einer Großfamilie mit Gesinde darstellte, hatten, hat vor Kurzem Carol Meyers<sup>3</sup> durch archäologische Funde belegt. Nach diesen Zeugnissen stand in einem antiken Haushalt in Alt-Israel der größte Raum nicht etwa dem Patriarchen zu. Dort stand der Webstuhl, was diesen Bereich des Hauses aufgrund der geschlechtsspezifischen Arbeitsteilung primär als Frauenraum ausweist. Meyers konnte aber auch nachweisen, dass Frauen in größeren Siedlungen ihre Arbeit in Gruppen verrichteten. Ein in unseren Breiten als Normalfall geltender Einfamilienhaushalt, der für Frauen isolierte Privatheit bedeutet, lässt sich durch die ganze Epoche, in der biblische Texte entstehen, nicht nachweisen.

### *1.2 Familienerzählungen als Volksgeschichte*

Die Trennung von öffentlich und privat ist für die Gesellschaft, in der die Bibel entstand, anachronistisch und trifft die Definition der Lebensbereiche jener Menschen nicht. Auch wenn ein Großteil der Texte, von denen im Folgenden die Rede sein wird, Familiengeschichten erzählt, sind sie nicht als Episoden um Heim und Herd zu lesen.

Der Alte Orient und damit auch die Bibel erzählen Sachverhalte, die auf eine ganze Gruppe zutreffen, als Geschichten von den Ahnen. Daraus wird deutlich, dass Erzählungen um ein Elternpaar nicht als Hausgeschichten zu lesen sind, sondern politische Geschichte sozialer Entitäten von Sippen- oder Volksgröße und, wenn man die Urgeschichte mit einbezieht, sogar universale Menschheitsgeschichte schreiben wollen.

In solchen Geschichten sind Verwandtschaftsverhältnisse als Relationen von sozialen Gruppen zu verstehen. Sie werden nach den unter 1.1 beschriebenen Kategorien, die den sozialen Status eines Menschen bestimmen, gestaltet. Dominante Gruppen werden in genealogischen Texten daher in älteren, männlichen Figuren symbolisiert, schwächere Gruppen als jünger und/oder weiblich. Eine Eltern-Kind-Beziehung ist damit nicht als kleinfamiliäre Idylle zu missdeuten, sondern als enges Zusammengehörigkeitsgefühl einer dominanten Gruppe mit einer schwächeren. Ursprünglich getrennt überlieferte Erzählkomplexe können durch genealogische

<sup>3</sup> MEYERS, CAROL: Archäologie als Fenster zum Leben von Frauen in Alt-Israel. In: Fischer, Irmtraud/ NAVARRO PUERTO, Mercedes/Taschl-Erber, Andrea (Hg.): Tora (Die Bibel und die Frauen 1.1), Stuttgart 2010, 63–109.

Verknüpfungen zu einer einzigen Familienerzählung mit mehreren Generationen verbunden werden. Wenn Abraham als Ahnfather des Südreiches durch genealogische Verbindung zum Großvater Jakobs/Israels, des Ahnherrn des Nordreiches wird, so kann dieser Zusammenhang nicht vor dem Zusammenbruch des Nordreiches 722 v. Chr. entworfen worden sein, da bis dorthin Israel über Juda dominiert hat. Die genealogische Relation der Heirat verweist auf die Verschmelzung zweier ursprünglich selbständiger Gruppen. Wenn also Rebekka, die sowohl durch die Geburts- als auch durch die Segensbetrugserzählung eng mit Jakob verbunden ist, Isaak, den Sohn Abrahams, heiratet, so wird die Gruppe, die der assyrischen Deportation durch Flucht in das Südreich entgangen ist, dort integriert; beide Gruppen bilden ein einziges Volk mit ursprünglich getrennten Traditionen, die nun zu einer einzigen, fortlaufenden Geschichte verbunden werden. Eine weitere bedeutende Relation ist jene der Geschwister. Sie gibt die Gleichwertigkeit und Ähnlichkeit von Gruppen an, die umso größer ist, wenn sie von selber Geburt (wie bei den Zwillingsschwangerschaften Rebekkas und Tamars), oder bei polygynen Ehen von derselben Mutter (z. B. Josef und Benjamin von Rahel), aber zumindest vom selben Vater stammen (die Kinder Jakobs). Ein egalitär strukturiertes Zwölf-Stämme-Volk, wie es Israel von seinem Ideal her ist, kann in einer als Familienerzählung präsentierten Volksgeschichte daher nur durch zwölf Geburten mehrerer Ehefrauen eines einzigen Stammvaters entstehen. So sind etwa die Geburten von Lea und Rahel, der beiden Hauptfrauen Jakobs, und deren Sklavinnen Bilha und Silpa, nicht als präskriptive Texte zu missdeuten, die Frauen vorschreiben würden, möglichst viele Kinder zu gebären, sondern als ätiologische Ursprungserzählung des Volkes zu verstehen (Gen 29,31–30,24; 35,23–29). Die Geschwisterrelation kann aber auch gleiche Bedeutung in der Führung des Volkes signalisieren. So werden durch die Genealogie in Num 26,58f. Mirjam, Mose und Aaron zu Geschwistern, was denn auch – teils sogar unvollständig – in älteren Texten nachgetragen wird (Ex 15,20: Mirjam ist nur die Schwester Aarons).<sup>4</sup>

### 1.3 *Wer mit falscher Brille liest, rezipiert nur den halben Text*

Wenn also genealogische Verhältnisse in der literarischen Form der Familienerzählungen nicht als reale Abstammungslinien, sondern als Ausdruck von sozialer Zusammengehörigkeit und Machtansprüchen<sup>5</sup> zu lesen sind, dann sind Geschwisterkonflikte als Streit zwischen Ethnien zu lesen und nicht als Gezänk junger Männer und Frauen. Der Bibeltext sagt dies ja selber an einigen Stellen überaus deutlich, wie etwa beim Geburtsorakel, das Rebekka wegen ihrer Schwangerschaftsbeschwerden an einem Heiligtum einholt: „Zwei Völker sind in deinem Leib ...“ (Gen 25,23).

<sup>4</sup> Zur über Jochebed eingeführten Genealogie siehe ausführlicher RAPP, URSULA: Mirjam. Eine feministisch-rhetorische Lektüre der Mirjamtexte in der hebräischen Bibel (BZAW 317), Berlin 2002, 368.

<sup>5</sup> Vgl. WAHL, HARALD MARTIN: Die Jakobserzählungen. Studien zu ihrer mündlichen Überlieferung, Verschriftung und Historizität (BZAW 258), Berlin 1997, 158.

Hier ist das mimetische Spiel, dass das Volk noch eine Familie sei, aufgegeben. Volksgeschichte wird durch die Geschichte der Familie geschrieben.

Für Geschichten mit männlichen Protagonisten stellte dies die historisch-kritische Forschung immer schon fest.<sup>6</sup> Sind aber weibliche Figuren Trägerinnen der Handlung, dann wurden Konflikte als kleinliches Weibergezänk ausgelegt. In meiner Habilitationsschrift „Die Erzeltern Israels“<sup>7</sup> habe ich ausführlich nachgewiesen, dass nicht nur bei der Deutung der Texte, sondern auch in der Wahl der Terminologie das Geschlecht als exegetisches Kriterium herangezogen wird, wenn ausschließlich das Geschlecht einer Figur darüber entscheidet, ob sie wichtig ist oder nicht, sei sie ein noch so breit ausgeführter Charakter. Einen Textkomplex, in dem fast jeder zweite Text Frauen als tragende Figuren der Handlung vorstellt, *Väter-* oder *Patriarchen-*erzählungen zu nennen, bedeutet eine Verengung des Blickwinkels, der in der Folge der exegetischen Arbeit nur mehr „Männertexte“ für relevant erachtet und „Frauentexte“ nur mehr als schmückendes Detail wahrnimmt. Gerade weil für die Gesellschaft Alt-Israels eine patriarchale Kultur vorauszusetzen und, davon beeinflusst, ein gewisser Androzentrismus zu erwarten ist, ist es umso bedeutsamer, wenn in so vielen Texten so starke weibliche Charaktere auftreten und diese häufig als einflussreicher dargestellt werden als die männlichen Figuren. Viele Forscher und Forscherinnen haben diesen Bias in der alttestamentlichen Wissenschaft erkannt und übernehmen seither den Terminus „Erzeltern“.<sup>8</sup> Die strikt historisch-kritisch arbeitende Forschungsrichtung<sup>9</sup> bleibt allerdings weiterhin stur bei der Bezeichnung „Erzväter“ oder „Patriarchen“, wenn es darum geht, die Figuren der Genesis zu beschreiben. Frauen sind bei dieser Sprachwahl zwar inkludiert gedacht, aber sie sind bedeutungslos, genderspezifische Literatur wird auch nicht rezipiert – offensichtlich ist es in manchen Kreisen immer noch très chic, Publikationen feministischer Theologie nicht zu lesen, obwohl man andererseits um flächendeckende Verarbeitung neuerer Literatur bemüht ist. Mit Wissenschaftlichkeit hat dies freilich wenig zu tun ... In schwierigen Zeiten für die Theologie und in Gesellschaften mit Antidiskriminierungsgesetzen würde es der Exegese gut anstehen, die Bibel nicht androzentrischer und misogynen zu präsentieren, als sie tatsächlich ist.

<sup>6</sup> Klassisch NOTH, MARTIN: Überlieferungsgeschichte des Pentateuch, Stuttgart <sup>3</sup>1948, (Ndr. 1. Aufl.), 164–167.

<sup>7</sup> Vgl. FISCHER: Erzeltern (s. Anm. 1); sowie den Artikel DIES.: Das Geschlecht als exegetisches Kriterium. Zu einer gender-fairen Interpretation der Erzeltern-Erzählungen. In: CPB 116 (2003) 2–9.

<sup>8</sup> So etwa ZENGER, ERICH u.a.: Einleitung in das Alte Testament (KStTh 1.1), Stuttgart <sup>7</sup>2008; oder HIEKE, THOMAS: Die Genealogien der Genesis (HBS 39); Freiburg i.Br. 2003.

<sup>9</sup> Als Beispiel sei hier der Sammelband GERTZ, JAN CHRISTIAN/SCHMID, KONRAD/WITTE, MARKUS (Hg.): Abschied vom Jahwisten. Die Komposition des Hexateuchs in der jüngsten Diskussion (BZAW 315), Berlin 2002, genannt.

## 2. Was sagt die Bibel über das Geschlechterverhältnis

Aufgrund des soeben beschriebenen Clan-Denkens, das alles, was auf eine Gruppe zutrifft, auf ein Ahnenpaar zurückprojiziert und von diesem Geschichten erzählt, die allgemein menschliche Sachverhalte ätiologisch begründen, muss man in der Urgeschichte nachlesen, wenn man Israels Verständnis des Geschlechterverhältnisses erheben will. Was für die gesamte Menschheit gilt, wird von einem allerersten Menschenpaar erzählt bzw. in der Kosmogonie von Gen 1 dargelegt.

Die priesterliche Schöpfungserzählung, die wohl älter als die Paradiesesgeschichte<sup>10</sup> ist, legt gleichsam eine Kosmogonie mit der Chronologie von sechs Tagen Schöpfung und dem abschließenden Ruhetag vor. Der Mensch wird als letztes und insofern als Krone geschaffen, als nur ihm die Gottebenbildlichkeit zugesprochen wird. Er wird zudem zum Statthalter Gottes<sup>11</sup> auf Erden eingesetzt. Auch wenn die deutschen Bibeln immer wieder „als Mann und Frau erschuf er ihn ...“ übersetzen, so steht dies dennoch nicht im hebräischen Text, der wortwörtlich mit „männlich und weiblich schuf er ihn“ wiedergegeben werden muss. Im Wissen, dass im Hebräischen „Mann“ und „Frau“ freie, voll rechtsfähige Menschen bezeichnen und in Anbetracht der Tatsache, dass in diesem Sinne Sklavinnen und Sklaven eben nicht *iš* und *išša* sind, ist die Genauigkeit in der Übersetzung von großer Bedeutung: Die einzige Differenz, die nach Gen 1 vom Schöpfer intendiert ist, ist die Geschlechterdifferenz. Mit der Wahl der Worte „männlich und weiblich“, die ebenso im Tierreich das Paar angeben, wird jeglicher hierarchischer Differenz eine Absage erteilt. Ausschließlich die Geschlechterdifferenz, die zum nachfolgenden Schöpfungsauftrag eine notwendige Voraussetzung bildet, wird geschaffen und ist als solche gottebenbildlich. Damit macht die Priesterschrift freilich nicht nur eine Aussage über den zweigeschlechtlichen Menschen, der als Einheit Gottes Bild und Gleichnis ist, sondern ebenso über ihre Gottesvorstellung, die bereits den einen und einzigen, aber diesen im Plural<sup>12</sup> handeln lässt. Dieser Eine kann nicht mehr bloß im Männlichen sein Bild haben, sondern übersteigt jede bildliche Darstellung (vgl. Dtn 4,16ff. – an erster Stelle wird das männliche Bild verboten) und ist dadurch mit allen Aspekten der Realität metaphorisch beschreibbar. Im Transzendenten der

<sup>10</sup> Herkömmlich wurde Gen 2–3 dem in die Königszeit datierten sog. Jahwisten zugeschrieben. Die Forschungen der letzten Jahre haben zutage gebracht, dass der Text wesentlich jünger, ja sogar jünger als Gen 1 sein dürfte und damit nachexilisch-weisheitliche Theologie widerspiegelt. Siehe dazu OTTO, ECKART: Die Paradieserzählung Genesis 2–3. Eine nachpriesterschriftliche Lehrerzählung in ihrem religionshistorischen Kontext. In: Diesel, Anja A. u. a. (Hg.): „Jedes Ding hat seine Zeit ...“. Studien zur israelitischen und altorientalischen Weisheit (BZAW 241), Berlin/New York 1996, 167–192; und die überaus erhellende Studie von METTINGER, TRYGGVE N.D.: The Eden Narrative. A Literary and Religio-historical Study of Genesis 2–3, Winona Lake 2007.

<sup>11</sup> Zum Ausdruck „Bild“ Gottes als Statue mit repräsentativer Funktion siehe FREVEL, CHRISTIAN/WISCHMEYER, ODA: Menschsein. Perspektiven des Alten und Neuen Testaments (NEB.Themen 11), Würzburg 2003, 50–52.

<sup>12</sup> Siehe die Pluralformen für die Gottheit in Gen 1,26 sowie 3,22.

Priesterschrift sind also Männliches wie Weibliches verankert und können daher in der Folge für die Bildrede von Gott gewinnbringend herangezogen werden.<sup>13</sup>

Die Paradiesesgeschichte beginnt nach dieser geschlossenen Kosmogonie quasi wieder von vorne. Im für altorientalische Texte typischen Subtraktionsverfahren<sup>14</sup> beschreibt sie die Welt mit einem „Noch-Nicht“. Der Mensch, den Gott aus Ackererde töpft und mit seinem Atem belebt, wird sexuell nicht differenziert beschrieben (sollte man sich hier einen androgynen Prototyp vorstellen?). Grund für die Erschaffung der Geschlechtlichkeit<sup>15</sup> ist das Bedürfnis dieses Menschen nach adäquater Gemeinschaft, die er nicht in den Tieren, sondern erst im gegengeschlechtlichen, gleichwertigen Gegenüber finden kann (Gen 2,18.20.23). Die Erschaffung der Frau wurde in der Exegetesgeschichte – so auch im Neuen Testament (!) – häufig als Ätiologie der Unterordnung des weiblichen Geschlechts gedeutet, da die Frau als „Gehilfin“ für den Mann erschaffen worden sei. Geht man jedoch dem hebräischen Wort עֵצָה, „Hilfe“, einmal genauer nach, so wird deutlich, dass nicht stark ist, wer *Hilfe braucht*, sondern wer *Hilfe ist*. Denn dort, wo das Hilfe-Sein nicht negativ konnotiert ist (vgl. z. B. Jes 31,3), findet sich jeweils Gott als Subjekt, der allein für den Menschen eine Hilfe darstellt (vgl. z. B. Ps 30,11; 54,6). Diese Geschichte ist also zur Legitimierung der Unterordnung der Frau unter den Mann ungeeignet.<sup>16</sup> Der Spruch von Gen 2,23 „Bein von meinem Bein und Fleisch von meinem Fleisch“, der als Verwandtschaftsformel zu lesen ist (vgl. Gen 29,14), anerkennt die Adäquatheit der Frau und somit die Entsprechung, die Egalität, der Geschlechter. Wenn auf diesen Bräutigamsjubiläum sodann festgestellt wird, dass „der Mann seinen Vater und seine Mutter verlassen wird, um seiner Frau anzuhängen“ (2,24), so sollte man das nicht als Hinweis auf ein ursprüngliches Matriarchat oder auf eine aus der Frühzeit noch bekannte matrilocale Eheform deuten, denn beide sind im AT nirgends belegt. Der Spruch betont vielmehr die Priorität der Geschlechterbeziehung vor den primären Familienbanden zwischen Eltern und Kindern.

Auch im zweiten Text, der sich mit der Menschenschöpfung beschäftigt, wird explizit die Egalität von Mann und Frau betont. Gottes Konzept der Geschlechter ist auf Reproduktion (Gen 1), aber auch erfüllte Lebensgemeinschaft gerichtet. Mann und Frau sind einander zur Unterstützung geschaffen. Die Sündenfallsge-

<sup>13</sup> Häufig wurde bei weiblicher Metaphorik für JHWH angewendet, dass es sich ja „nur“ um Vergleiche handle. Wie LØLAND, HANNE: *Silent or Salient Gender? The Interpretation of Gendered God-Language in the Hebrew Bible, Exemplified in Isaiah 42, 46 and 49 (FAT 2/32)*, Tübingen 2008, 47–51, erarbeitet hat, ist von der Aussageintensität kein Unterschied zwischen Metapher und Vergleich zu machen.

<sup>14</sup> Bereits SPEISER, EPHRAIM A.: *Genesis (AncB 1)*, New York 1987, 15, verwies auf den ähnlichen Anfang des Enuma Elisch-Epos.

<sup>15</sup> Ich verstehe Gen 2,21–25 nicht nur als Erschaffung der Frau, sondern als Erschaffung der Geschlechter, denn der nunmehr nicht mehr vollständige Mensch wird sich seiner Männlichkeit erst im Anblick der erschaffenen Frau bewusst.

<sup>16</sup> Siehe auch zum Vorhergehenden den erhellenden Artikel von VOGELS, WALTHER: „It Is not Good that the ‚Mensch‘ Should Be Alone; I Will Make Him/Her a Helper Fit for Him/Her“ (Gen 2:18). In: *EeT 9* (1978) 9–35.

schichte erklärt sodann, warum diese göttliche Intention im konkreten Leben der damaligen Menschen nur mehr wenig Berücksichtigung fand. Dass in Gen 3 die Frau die aktive Rolle übernimmt, wurde bereits seit Sir 25,24 gegen das weibliche Geschlecht ausgelegt.<sup>17</sup> Walther Vogels hat bereits vor mehr als dreißig Jahren die Geschichte quer gelesen und festgestellt, dass die Frau wie eine Theologin argumentiere, während der Mann nur an seinen Magen denke.<sup>18</sup> Die Frau verschärft in der Diskussion um die Schlange sogar noch das göttliche Gebot, nicht vom Baum mit der Götterfrucht zu essen, übertritt dieses dann aber doch, gibt ihrem Mann davon und auch der isst; Gebotsübertretung wird damit zu einem gemeinschaftlichen Tun. Bereits am Anfang der Tora wird damit die Geschichte einer Gebotsübertretung erzählt, die aufgrund von mangelndem Gottvertrauen zustande kommt, und schließlich – wie am Ende der Tora (vgl. Dtn 28,15–68) – in Fluch und Vertreibung endet. Die göttlichen Strafverordnungen betreffen nicht nur die Vertreibung aus dem Gottesgarten und *Mühsal* beim Erwerb des „täglichen Brotes“, sondern auch das Geschlechterverhältnis. Im Strafspruch gegen die Frau (3,16) kündigt Gott an, ihre *Mühen* und ihre Schwangerschaften zu mehren. Dann aber wechselt das Subjekt; es wird nicht mehr beschrieben, was Gott tun will, sondern wie es der Frau ergehen wird: Unter *Mühen* wird sie Kinder gebären und nach ihrem Mann wird ihr *Begehren* sein, dieser aber wird über sie herrschen. Bereits vor dreißig Jahren hat Frank Crüsemann die präskriptive Übersetzungspraxis bei diesem Vers kritisiert. Was als Beschreibung von Lebensumständen – und wohl als Ätiologie derselben – gedacht war, wurde etwa in der Lutherbibel durch die Übersetzung mit „soll“ zum göttlichen Willen. De facto werden in dem Strafspruch patriarchale Verhältnisse als selbstgewählte Lebensordnung der gefallenen Schöpfung gebrandmarkt. Was von Gott als egalitäres Liebesverhältnis gedacht war, hat sich durch die Gebotsübertretung in Herrschaft des männlichen über das weibliche Geschlecht gewandelt. Dort wo *Begehren* nicht durch Zuwendung, sondern durch Dominanz beantwortet wird, ist das gottgewollte Geschlechterverhältnis gebrochen – so wie die Gottesbeziehung durch neidvolles Misstrauen zerrüttet ist.

Dass die Menschen bereits in biblischen Zeiten die zweiteilige Paradiesesgeschichte so auslegten, erweist das Hohelied, in dem zwei Menschen sich in einer paradisischen Gartenlandschaft lieben. Da das *Begehren* des Mannes nach der Frau (Hld 7,11) mit rückhaltloser Zuneigung beantwortet wird, kommt die Liebe der beiden einer Rückkehr nach Eden gleich. Dort wo das Verlangen gegenseitig ist und zur Freude aneinander führt, ist kein Platz für Machtdemonstrationen. Die vollkommenste Erfüllung der Beziehung zwischen Mann und Frau gelingt nur dort, wo das Gegenüber nicht als minderwertig angesehen und beherrscht, sondern geliebt wird – davon waren die Menschen in biblischen Zeiten überzeugt. Sie waren

<sup>17</sup> Siehe zur misogynen Rezeptionsgeschichte dieses Textes SCHÜNGEL-STRAUMANN, HELEN: Die Frau am Anfang. Eva und die Folgen (Exegese in unserer Zeit 6), Münster <sup>3</sup>1999.

<sup>18</sup> VOGELS: Mensch (s. Anm. 16), 22.

aber auch realistisch genug, um den tatsächlichen Verhältnissen der Dominanz des Männlichen ins Auge zu sehen. Als gottgewollt deklarierten sie diese jedoch nicht.

### 3. Frauentexte in den Erzeltern Erzählungen

Liest man in der kanonischen Textanordnung die Bibel nach der Urgeschichte weiter, so wachsen aus den großen Genealogien, die alle Nationen der Erde verbinden, jene Völker heraus, die im ersten Jahrtausend v. Chr. den Vorderen Orient bevölkerten. Vom universalistischen Weitwinkel wird das Interesse gezoomt auf Israel und seine Nachbarvölker. Auch ihre Geschichte wird wiederum als Sammlung von Familienerzählungen geschrieben. Bei ihren Ahnen bereits spielten sich jene Konflikte ab, die in dieser Epoche die Politik dieser Region bestimmten. Bei aller kritischen Distanz fühlt man sich aber dennoch untereinander in einem gemeinsamen Ahnenpaar verbunden.

#### 3.1 *Die Frauen gründen das Volk und auch an sie ergehen die Verheißungen*

Im Segen, den die Ältesten Boas für seine Ehe mit Rut mitgeben, wünschen sie der Frau, die in sein Haus kommt, dass sie „wie Lea und Rahel, die zwei, die das Haus Israel aufbaut haben“ werde und sein Haus dem seines Stammvaters Perez gleichen möge, „den Tamar dem Juda“ gebar (Rut 4,11f.).<sup>19</sup> Im Rutbuch, in dem die gesamte Weltsicht weiblich ist, baut nicht Jakob/Israel das Haus auf, sondern seine Frauen. Auch ist nicht Juda der Initiative bei der Gründung seiner Genealogie, sondern Tamar. Die Bibel selber ist also der Meinung, dass Frauen das Volk, Nord- wie Südreich, gegründet haben (vgl. auch Jes 51,2). Wenn also in der Genesis die Verheißungen, die im Wesentlichen „Israel“ – als Volk und als Land – zum Inhalt haben, in der genealogischen Hauptlinie sprachlich jeweils nur an die Männer ergehen, wird dennoch deutlich, dass damit jeweils das Erzelternpaar gemeint ist. Nicht Abraham allein wird die Verheißung zugesprochen, sondern auch seiner Frau Sara. Es ist daher einleuchtend, dass der Erzvater sie nicht mit jeder x-beliebigen Frau verwirklichen kann, sondern nur mit der Verheißungsträgerin. Dies wird bei Abraham besonders deutlich, da sein Erstgeborener, Ismael, den er mit der Sklavin seiner Frau gezeugt hat, zwar auch unter den abrahamitischen Segen gestellt wird, Gott aber explizit darauf besteht, dass der Verheißungsträger von Sara kommt (vgl. Gen 17–18). In regulärer Erbfolge müsste der Erstgeborene des Mannes auch der Erbe der göttlichen Zusagen sein, aber dies trifft in keiner der Generationen der Erzeltern zu: Saras Erstgeborener Isaak ist der verheißene Sohn und nicht Esau, nicht der Erstgeborene Isaaks und dessen Lieblingssohn wird von Gott als Verheißungsträger bestätigt, sondern der Lieblingssohn der Mutter, Jakob (Gen 25,28;

<sup>19</sup> Siehe auch zum Folgenden ausführlicher meinen Kommentar: FISCHER, IRMTRAUD: RUT (HThK.AT), Freiburg i.Br. 2005, 246–249.

28,10–22). In der dritten Generation hängt das Überleben der Familie am Erstgeborenen der Lieblingsfrau, an Josef, dem Sohn Rachels. Er bewahrt die Familie in Ägypten vor dem Hunger. Gleich zu Beginn der Josefsgeschichte ist mit Gen 38 eine den Erzählerverlauf verzögernde Geschichte, die vom zweifachen Versuch der Gründung des Hauses Juda erzählt, eingebettet. Wenn nur bei Juda und bei Josef, dessen Name als Synonym für das Nordreich stehen kann, die Genealogie in die nächste Generation weitergeführt wird, so werden bereits in der Genesis die Gründer des in Israel und Juda gegliederten und ab 722 v. Chr. einzigen Königreiches eingeführt. Nicht nur mit dem Zitat des Rutbuchs, dessen letztes Wort „David“ ist, sondern bereits in der Genesis sind also die beiden Königreiche im Blick.

Während sich die Frauen gleichsam in einem Gebärwettstreit untereinander und mit Gott das Volk erstreiten (Gen 29,31–30,24), erstreitet sich der Gotteskämpfer Jakob am Jabbok den Übertritt über den Fluss und damit in das Verheißungsland.<sup>20</sup> Die parallele Begründung in Gen 30,8 und 32,29 legt diese Deutung nahe. Damit ist aber keinesfalls eine weitere, geschlechterstereotype Festlegung der Frauen auf ihr Muttersein gegeben. Sie deutet vielmehr auf ein egalitäres Verständnis hin, dass Männer wie Frauen Träger der Verheißungen sind und diese durch ihr Ringen auch verwirklichen können.

Eine einzige Frau, die ägyptische Sklavin Hagar, wird zur direkten Adressatin der Verheißung – und dies sogar zweimal. In der ersten Erzählung von Gen 16 trägt sie das Kind Abrahams in ihrem Schoß. Dieser war im Konflikt mit seiner Frau nicht Manns genug, zur Mutter seines ersten Kindes zu stehen und gibt sie in die Hand ihrer Herrin, vor deren harter Unterdrückung sie schließlich flieht. Der menschliche Versuch der Erzeltern, der Verwirklichung der Sohnesverheißung nachzuhelfen, ist damit kläglich gescheitert. Als Hagar Richtung Heimat unterwegs ist und im Negev an einem Brunnen rastet, trifft sie der Bote Gottes. Obwohl er um ihre Herkunft weiß und Hagar offen die Flucht zugibt, schickt er sie nicht wieder zu ihrer Sklavenhalterin zurück, wie es die altorientalischen Gesetze vorsehen würden. Er sagt ihr die glückliche Geburt eines Sohnes voraus, den sie mit einem Rettungsnamen benennen möge. Das Kind wird wie sie selber frei sein (16,12). Zum Dank für die Errettung benennt sie nicht nur den Ort, an dem ihr die Engelsbegegnung zuteil wurde, sondern auch die hilfreiche Gottheit. Durch einen solchen Akt der Namensgebung wird üblicherweise ein Heiligtum gegründet. Hagar ist damit nicht nur die einzige Frau, an die eine Verheißung direkt ergeht, sondern auch der erste Mensch, dem ein Gottesbote erscheint. Der Brunnen Beer-Lachai-Roi stellt das erste Heiligtum dar, dessen Gründung explizit erzählt wird.

<sup>20</sup> Siehe insbesondere die Begründung des Namens Naftali, „Gotteskämpfer“ Gen 30,8 die ihre Parallele in der Umbenennung Jakobs zu Israel, „Gottesstreiter“ (Gen 32,29) hat. Vgl. dazu ausführlich meinen Artikel: FISCHER, IRMTRAUD: Der erkämpfte Segen (Gen 32,23–33). In: BiKi 58 (2003) 100–107.

### 3.2 *Tatkraft, Schönheit – und Herkunft aus der eigenen Familie*

In genealogisch strukturierten Familienerzählungen gilt das Interesse nicht den Frauen der eigenen Linie, den Töchtern und Schwestern, sondern den Ehefrauen, die den Stammbaum weiterführen. Aus diesem Grund erfahren wir so gut wie gar nichts über weibliche Geburten in den drei Generationen der Erzeltern. Abraham hat mit keiner seiner Frauen, weder mit Sara, Hagar noch mit Ketura, eine Tochter, Isaak und Rebekka haben nur ein männliches Zwillingsspaar. Von Jakob ist nur eine einzige Tochter erwähnt: Die Geburt Dinas wird in der Reihe von elf Söhnen als letztes Kind der fruchtbaren Lea erwähnt (Gen 30,21). Die Geburtsnotiz ist im Vergleich zu den männlichen Kindern äußerst knapp und steht ohne Namensgebung oder -begründung. Man gewinnt den Eindruck, dass sie nur deswegen am Schluss eingefügt wurde, um später die Geschichte ihrer Vergewaltigung und den daraus entstehenden blutigen Konflikt mit den Sichemiten erzählen zu können (Gen 34). Auch in der nächsten Generation werden Juda und Josef ausschließlich Knaben geboren. Dennoch ist es nicht als außergewöhnlich anzusehen, dass in den drei Generationen der Verheißungslinie nur männliche Geburten vorkommen, denn die Erzeltern-Erzählungen sind ja keine Beschreibungen von realen Familien, sondern haben als theologische Geschichten nur Interesse an der männlich dominierten Erbfolge.

Ganz anders ist dies bei dem im Osten verbliebenen Zweig der Sippe, die von Milka und Nahor gegründet wird (vgl. Gen 11,27–32). Ihr Stammbaum wird in Gen 22,20–24 als Nachricht an Abraham eingeführt, wodurch die künftige Verknüpfung der verwandten Familien bereits vorweggenommen wird. Die Liste der Geburten Milkas wird nur beim Letztgeborenen Betuël in die Enkelgeneration erweitert. Hier läuft die Genealogie durch eine Zeugungsnotiz auf eine Tochter, auf Rebekka, zu. Sie erscheint damit als Endpunkt der Genealogie, mit ihr wird die Geschichte fortgeführt, auf sie läuft dann auch die Erzählung um die Brautschau Abrahams für seinen Sohn Isaak in Gen 24 zu. Für seine künftige Schwiegertochter erwartet Abraham dasselbe, was auch er zu tun bereit war: das Land der Geburt und die eigene Familie zu verlassen, um in ein unbekanntes Land zu ziehen (Gen 12,1–4; 24,1–9, insbes. V4f.). Er schickt seinen Knecht auf Brautschau, dieser aber führt noch weitere Kriterien für die rechte Frau für Isaak ein. Sie soll bereit sein, mehr zu geben als gefordert, zur Arbeit bereit und gastfreundlich sein. Mit Rebekka, die gerade zu dem Zeitpunkt, als der Knecht am Brunnen sitzend seine Kriterien in einem Gebet formuliert, aus der Stadt herauskommt, trifft er durch göttlichen Zufall nicht nur die Enkeltochter Milkas und Nahors, sondern sie schöpft Wasser für ihn und erkennt, dass auch seine Kamele durstig sind. Die junge, unverheiratete Frau ist aber nicht nur gastfreundlich und arbeitswillig, sondern auch schön (24,16) und ist zudem bereit, die Nachfolge ihrer Schwiegereltern anzutreten, indem sie ihre Familie und ihr Land verlässt und geht, wie Abraham einst gegangen war. Der Brautsegen über sie in 24,60 stimmt daher fast wortwörtlich mit dem letzten Segen für Abraham in 22,17 überein. Rebekka, die starke Ahnfrau, deren Geschichte eng mit der ihres Sohnes Jakob verwoben ist, heiratet den als blassen Charakter gezeichneten Isaak.

Gen 24 ist wohl als Lehrzählung im Kontext der nachexilischen Mischehenfrage zu lesen. Während Bücher wie Esra und Nehemia die Endogamie propagieren und sogar darauf bestehen, dass Ehen mit Ausländerinnen geschieden werden müssen (vgl. Esr 9f.; Neh 13), und das Rutbuch als Ausdruck der Gegenpartei ethnische Herkunft überhaupt nicht als Heiratskriterium gelten lässt, sondern ausschließlich für die rechte Lebensführung plädiert, wählt Gen 24 einen Mittelweg: Die Herkunft ist wichtig, aber noch bedeutsamer ist das Leben im Land – und damit die Rückkehr aus der Gola. Rebekka ist damit die ideale Braut der Perserzeit. Sie stammt aus der eigenen Großfamilie, hat alle menschlichen Tugenden und ist bereit, im Verheißungsland zu leben – und sie ist schön, wie ihre Schwiegermutter Sara es war (12,11.14) und ihre Schwiegertochter Rahel (29,17) und deren Sohn Josef (39,6) sein wird. Schönheit<sup>21</sup> bedeutet in genealogischen Kontexten geeignet sein.

Die Ahnfrauen sind die idealen Mütter der Verheißungsträger, wenngleich sie allesamt vorerst unfruchtbar sind. Bei Sara ist ihre *Kinderlosigkeit* Thema vieler Geschichten. Mit ihrem Mann Abraham wartet sie ein Leben lang auf die Erfüllung der Verheißung eines Sohnes, der sodann zum großen Volk werden könnte. Erst jenseits der fruchtbaren Lebensphase wird sie endlich, nach der Gottesbegegnung bei Mamre (Gen 18,1–15), schwanger. Bei Rebekka wirkt die Notiz von der Unfruchtbarkeit nachgetragen (Gen 25,21), sie wird erzählerisch nicht entfaltet und nach einer Fürbitte Isaaks sofort behoben. Bei Rahel allerdings hängen sowohl die Konflikte mit ihrer Schwester als auch mit ihrem Mann (Gen 30,1–24) am Thema ihrer Kinderlosigkeit, die sie mit allen Mitteln zu beheben versucht: mit stellvertretendem Gebären durch ihre Sklavin Bilha, durch den Verkauf einer einzigen Nacht mit Jakob an ihre Schwester Lea für Alraunen, die offenkundig zu homöopathisch-magischen Zwecken dienen. Aber erst als sich – wie bereits bei Sara – Gott ihrer annimmt (Gen 21,1; 30,22), wird sie schwanger. Sie, die glaubte, ohne Kinder sterben zu müssen (Plural in 30,1), stirbt bei der Geburt ihres zweiten Kindes. In Benjamin, den sie Ben-Oni, „Sohn meiner Lebenskraft“<sup>22</sup> nennt, legt sie dabei ihre ganze Vitalität. In der nächsten Generation wird das Motiv der Unfruchtbarkeit nicht direkt angesprochen, der Sachverhalt existiert aber auch da: Tamar wird gleich zweimal kinderlos Witwe (Gen 38,6–11). Nachdem ihr Schwiegervater Juda sie bezichtigt, den Tod seiner beiden Söhne Er und Onan mitverursacht zu haben, verweigert er ihr den dritten Sohn Schela für die Schwagerehe, die er jedoch als Rechtsinstitut aufrecht erhält und damit Tamar an einer Heirat mit einem Mann ihrer eigenen Wahl hindert. So holt sie sich vom Vater, was dieser ihr vom Sohn verweigert,

<sup>21</sup> Schönheit ist keine geschlechtsspezifische Eigenschaft. In jenen Texten, die von den Anfängen des Königtums ebenso in der Form von Familiengeschichten erzählen, werden alle Männer als schön bezeichnet, die für die Herrschaft als geeignet gelten: Saul (1 Sam 9,2), David (1 Sam 16,12; 17,42), Absalom (2 Sam 14,25), Adonija (1 Kön 1,6).

<sup>22</sup> Auf diese korrekte Übersetzung hat SCHÄFER-BOSSERT, STEFANIE: Den Männern die Macht und der Frau die Trauer? Ein kritischer Blick auf die Deutung von יָמָא – oder: wie nennt Rahel ihren Sohn? In: Jahnou, Hedwig u.a. (Hg.): *Feministische Hermeneutik und Erstes Testament*, Stuttgart 1994, 106–125 hingewiesen.

verführt Juda unerkant, wird schwanger und gebiert Zwillinge, die schließlich das Haus Juda konstituieren. Auch hier muss die Nachkommenschaft errungen<sup>23</sup> werden. Das Motiv der lange Zeit unfruchtbaren Ahnfrau, das nur in der Verheißungslinie geschlossen vorkommt und sich auch außerhalb der Genesis für die Mütter bedeutender Söhne fortsetzt,<sup>24</sup> signalisiert, dass die Geburt dieses Kindes etwas Besonderes ist. JHWH öffnet den Mutterschoß, heißt es in der Hebräischen Bibel. Fruchtbarkeit wird daher als Geschenk und Segen begriffen – beides kann auch ausbleiben oder aber einen Hinweis darauf geben, dass die dann wundersam Spätgeborenen ihr Leben mehr Gott als menschlicher Sexualität verdanken.

### 3.3 Preisgegebene Frauen und gefährdete Kinder

Der Abraham-Sara-Kreis ist durchwebt von Geschichten, die von der Preisgabe der allernächsten Familienmitglieder des Erzvaters erzählen. In der Pentateuchforschung hat man sich für diese Texte Gen 12,10–20 und Gen 20 sowie Gen 16 und Gen 21,8–21 vor allem unter dem Aspekt der Doppelüberlieferungen, die sodann die Existenz von Pentateuchquellen sichern sollten, interessiert. Warum ausgerechnet solche Geschichten in mehreren Varianten im Endtext stehen blieben, war damit Sache einer Redaktion und galt somit nicht als erklärungsbedürftig. Nun ist die Erzählung um die Preisgabe der Ahnfrau eben kein Schwank, an dem sich Männer des Abends erfreut haben könnten.<sup>25</sup> Sie erzählt eine moralische Niederlage eines feigen Mannes und von der Gefahr, dass die als ledige Schwester ausgegebene Ehefrau in eine fremde genealogische Linie eingereiht werden könnte. Die erste dieser Geschichten, Gen 12,10–20, in der Abraham ohne göttliche Anweisung das soeben verheißene Land (V 5–9) in Richtung Ägypten verlässt, zeigt anschaulich, dass der Patriarch durch die Lüge, Sara sei seine Schwester, diese erst für den fremden Herrscher als potentielle Ehefrau attraktiv macht. Nicht wie Abraham sich dies in seinen Ängsten ausmalt, bemächtigt sich irgendein fremder Wüstling seiner Frau und tötet ihn, um legal an sie als Witwe heranzukommen, sondern weil Sara so schön und eben ledig ist, wird sie von den ägyptischen Beamten dem Pharao für seinen Harem empfohlen. Der nimmt sie mit allen Ehren und einem ansehnlichen Brautpreis in

<sup>23</sup> In dieser Linie sind auch die Töchter Lots zu nennen, die die Initiative zur Erlangung von Nachkommenschaft selbst vom eigenen Vater ergreifen. Ob diese Geschichte nicht vielmehr als klassische Inzestgeschichte mit den für sie typischen Übertragungen und Schuldzuweisungen zu deuten ist, kann hier nicht verhandelt werden. Vgl. dazu ausführlich SEIFERT, ELKE: Tochter und Vater im Alten Testament. Eine ideologiekritische Untersuchung zur Verfügungsgewalt von Vätern über ihre Töchter (Neukirchener Theologische Dissertationen und Habilitationen 9), Neukirchen-Vluyn 1997, 184f.

<sup>24</sup> Als Kinder von lange Zeit unfruchtbaren Müttern sind Simson (Ri 13) und Samuel (1 Sam 1) im AT und Johannes der Täufer im NT zu lesen. Auch Maria steht mit ihrem Sohn in dieser Tradition, wenngleich hier das Motiv umgekehrt wird: Werden die atl. Frauen und Elisabeth jenseits ihrer fruchtbaren Lebensphase schwanger, so Maria vor Einsetzen derselben, da sie noch mit keinem Mann zusammen war.

<sup>25</sup> So anno dazumal KOCH, KLAUS: Was ist Formgeschichte? Methoden der Biblexegese, Neukirchen-Vluyn 41981, 156.

sein Haus auf. Mit diesem Deal, der Abraham zu Reichtum kommen lässt, ist aber jener nicht einverstanden, der auch Sara in seine Verheißungen miteinbezogen hat: JHWH schlägt den Pharao mit Plagen wegen „Sara, der Frau Abrahams“ (V 17). Erstmals in der ganzen Erzählung wird hier die volle Wahrheit über Sara, der als deklariertes Opfer kein einziges Wort in den Mund gelegt wird, obwohl sie in anderen Erzählungen durchaus dominant ist, ausgesprochen. Der Pharao, der offenkundig gerecht ist und völlig anders reagiert wie jener seiner Nachfolger, der im Exodusbuch die Gottesplagen zu erleiden hat, fordert von Abraham Rechenschaft, gibt aber die Frau sofort zurück und besteht nicht einmal auf der Rückerstattung des Brautpreises. Die ganz ähnliche Geschichte in Gen 20, die chronologisch nach der Sohnesverheißung an Sara (Gen 18,10–15) eingefügt ist und diese daher bereits eine alte Frau sein lässt, steigert den Skandal dadurch noch weiter: Gerade in jenem Jahr, in dem Sara schwanger werden soll, wird sie durch den Willen ihres Mannes in einen fremden Harem eingegliedert. Der Erzähler betont daher, unmittelbar bevor die Schwangerschaftsnotiz in 21,1 folgt, dass Gott das gesamte Haus des fremden Herrschers mit Unfruchtbarkeit geschlagen hatte. So werden alle Zweifel über Isaaks Vaterschaft ausgeschlossen. Eine sehr späte Bearbeitungsschicht<sup>26</sup> mildert das Skandalöse dieser Erzählung, indem Sara für die Geschwisterdeklaration mitverantwortlich gemacht wird und sie zudem zu Abrahams Halbschwester deklariert wird, wodurch die Lüge zur Halbwahrheit wird. Zudem wird Abraham zum Propheten stilisiert, der sodann für Abimelech Fürbitte einlegen muss – offensichtlich schreibt hier dieselbe Hand, die die Fürbitte Abrahams für Sodom von Gen 18,22–33 in den Erzählzusammenhang eingefügt hat.

Eine ähnliche Geschichte findet sich in der nächsten Generation mit den Protagonisten Isaak und Rebekka (Gen 26,1–11). Vom Erzählzusammenhang her hat allerdings Rebekka zu diesem Zeitpunkt zwei Kinder. Die Handlung dieser Erzählung besteht in hypothetischer Gefahr. Rebekka hätte in den Harem Abimelechs eingegliedert werden können und Isaak wäre auf diese Weise für einen Ehebruch verantwortlich gewesen – passiert ist aber Gott sei Dank nichts, denn der fremde Herrscher hat den Betrug vorher selber durch eine Indiskretion entdeckt.

Warum erzählt man eine solche, nicht sonderlich erfreuliche Geschichte – und warum gleich drei Mal hintereinander? Die Auslegung, dass man sich an der Lüge des Erzvaters, die letztendlich so viel Reichtum ins Haus gebracht habe, erfreut hätte,<sup>27</sup> muss man heute als antijüdisch und misogyn bei Seite legen. Meines Erachtens ist diese Geschichte im Abraham-Sara-Kreis nicht ohne die beiden Erzählungen um Hagar verständlich. Gen 26, die Version, in der nichts mehr geschehen ist, muss man wie die aus Gen 21,22ff. entlehnten Geschichten über Brunnenstreitigkeiten als „Auffüllung“ für die Konstruktion eines Isaak-Rebekka-Kreises verstehen. Gen 16 und 21,8–21 erzählen aber ebenso von einer Preisgabe: Hagar wird von dem Mann, dessen Kind sie trägt, im Stich gelassen, und ihre Herrin behandelt sie so hart, dass

<sup>26</sup> Vgl. FISCHER: Erzeltern (s. Anm. 1), 173f.

<sup>27</sup> So etwa GUNKEL, HERMANN: Genesis, Göttingen <sup>8</sup>1969, 170.

sie flieht. Das Ehepaar, das die Sklavin als Problemlöserin ihrer Unfruchtbarkeit mit in die Ehe nahm, ist nicht fähig, der Schwangeren Lebensraum zu ermöglichen. Um die zweite Geschichte, die nicht von Flucht, sondern von Vertreibung handelt, erzählen zu können, wird die Rettungserzählung in Gen 16 durch V9–11<sup>28</sup> erweitert und Hagar vom Gottesboten damit wieder in ihr Sklavenhaus zurückgeschickt. In Gen 21,8ff. wird Hagar samt ihrem Sohn vertrieben, denn nun hat auch Sara das lang ersehnte Kind, an dem die Verheißung hängt. Treibende Kraft ist in beiden Geschichten Sara, die weder die Frau, die ihr Konkurrenz macht, noch deren Sohn, der ihrem Sohn als Abrahams Erstgeborener vorgezogen werden muss, ertragen kann. Abraham macht sich in beiden Erzählungen mitschuldig, da er weder Hagar noch Ismael Unterstützung gewährt.

Nun hat die Erzählung von Gen 21,8–21 einen Zwillingstext<sup>29</sup> in Gen 22: beide Male verlässt ein Abrahamssohn das Haus auf Nimmerwiedersehen mit einem Elternteil, beide Male wird der Sohn aus akuter Lebensgefahr durch einen Engel, der vom Himmel her ruft, in letzter Minute gerettet, indem er den Elternteil mit Namen anspricht und einen Ausweg aus der Situation sehen lässt. Beide Erzählungen enden mit der Notiz vom Heranwachsen des geretteten Sohnes. Die Parallelität der beiden Texte ist unübersehbar. Aber wie ist sie zu deuten? In Gen 22 fordert Gott von Abraham, dass er freiwillig das tut, was er allen Menschen um ihn – bislang außer Isaak – angetan hat: Sara hat er zweimal preisgegeben und der Gefahr ausgesetzt, aus der Verheißungslinie ausgegliedert zu werden. Hagar mit ihrem Kind hat er ebenfalls zweimal preisgegeben. Da er als alter Mann dem Tode nahe ist, wäre es keine wirkliche Erprobung, sich selber zu opfern. Gott greift aber nach dem Sohn, dem einzig verbliebenen, da er den Erstgeborenen ja vertrieben hat. Er greift nach der Erfüllung der Verheißung. Abraham besteht die Probe und Isaak war ohnehin nie wirklich in Gefahr – aber das wissen nur die Lesenden, denen der Erzähler von Anfang (V1) an sagt: Gen 22 erzählt keine Opferung Isaaks, sondern eine Erprobung Abrahams!

### 3.4 *Transgressionen*

Die Erzeltern-Erzählungen konzentrieren ihr Interesse vor allem auf die Verheißungslinie. Um diese verfolgen zu können, müssen die genealogischen Nebenlinien abgeschieden werden. In fast allen diesen Notizen oder Geschichten werden die älteren Söhne disqualifiziert, um den jüngeren den Vorrang geben zu können.

Bei Ismael, dem Erstgeborenen Abrahams, ist dies durch die Doppelerzählung in Gen 21 nicht mehr deutlich, allerdings flieht in Gen 16 seine unfreie Mutter vor den Erzeltern und verlässt die Verheißungslinie daher freiwillig. Esau wird mehrfach unvorteilhaft dargestellt: Er missachtet sein Erstgeburtsrecht, indem er es für ein Linsengericht verkauft (Gen 25,27–34) und heiratet fremdstämmige Frauen,

<sup>28</sup> Die Priesterschrift erzählt in V3.14–16 eine ganz andere, konfliktlose Geschichte einer Aufsteigerin.

<sup>29</sup> Siehe dazu ausführlich die Synopse in FISCHER: Gottesstreiterinnen (s. Anm. 1), 62–67.

denen er sodann auch in ihr Siedlungsgebiet folgt (Gen 26,34f; 36,1 ff.). Die älteren Söhne Jakobs disqualifizieren sich nacheinander durch Gewalttaten. Ruben schläft mit Bilha (Gen 35,22); ob dies eine sexuelle Gewalttat gegen die Nebenfrau seines Vaters ist, wird nicht gesagt, Jakob gegenüber ist die Tat auf alle Fälle als Inzest zu bewerten. Simeon und Levi übertreiben die Rache an Sichem, der als Fürstensohn der gleichnamigen Stadt ihre Schwester Dina vergewaltigt hat. Sie bringen alle Männer der Stadt um, nachdem sie vorgegeben hatten, sich mit ihnen zu verbrüdern (Gen 34). Die Sprüche im Stämmesege, den Jakob vor seinem Tod über seine Söhne spricht, spiegeln die Ausscheidung der drei älteren Söhne aufgrund unbeherrschten Verhaltens wider (Gen 49,3–7), sodass Juda bevorzugt in die Erbfolge eintritt (V 8–12). Die beiden ersten Söhne Judas, die nacheinander mit Tamar verheiratet werden, sterben, weil sie Böses tun, der Dritte wird durch die mangelnde Erfüllung der Leviratsverpflichtung ausgeschieden (Gen 38,6–11). Dadurch treten Tamars unkonventionell gezeugte Kinder mit Juda in die Erbfolge ein. Nur bei Juda und bei Josef, dessen Söhne Ephraim und Manasse von Jakob gleichsam adoptiert werden (Gen 48), wird die Linie Jakobs/Israels in die Enkelgeneration erweitert; mit ihnen werden schließlich die beiden Häuser Judas und Josefs gegründet. Mit Ausnahme der Hervorhebung von Josef<sup>30</sup> werden alle diese Geschichten als Erzählungen um körperlich oder in ihrer Ehre verletzte Frauen geschrieben. Mit Ausnahme jener Frauen, deren Genealogie anschließend nicht weitergeführt wird (Bilha via Ruben, Dina und auch die Frau des Potifar) gewinnen alle anderen als Gründerinnen von Völkern Bedeutung. *Sie* konstituieren das Volk, nicht die Väter ihrer Kinder – so sagt es zumindest das biblische Buch Rut.

#### 4. Frauen im höchsten der Ämter in der Nachfolge des Mose

Für die Erzeltern-Erzählungen könnte man im übertragenen Sinn den Slogan der Siebzigerjahre „Das Private ist politisch“ applizieren. Was als Geschichte einer Familie erzählt wird, bedeutet identitätsstiftende Völkergeschichte. Diese wird auf weiten Strecken von Frauen bestimmt, auch wenn sie mit ihren Aktionen das patriarchale System nicht völlig sprengen. Bei den wenigen Prophetinnen, die die Bibel kennt, lässt sich dies nicht mehr ohne Weiteres behaupten. Nach den Vorstellungen des Ämtergesetzes<sup>31</sup> im Buch Deuteronomium haben sie das höchste der Leitungsämter inne und stehen zudem in der direkten Nachfolge Moses, des Propheten schlechthin.

<sup>30</sup> Josef tritt bezüglich der Preisgabe eines Familienmitgliedes in einen fremden Harem in die Nachfolge der Ahnfrauen. Er hat als Sklave kein Selbstbestimmungsrecht, ist jedoch als Mann in einer besseren Position als die Frauen und widersteht der versuchten Verführung durch die Frau des Potifar (Gen 39).

<sup>31</sup> Zum Prophetiekonzept der Hebräischen Bibel, das in Dtn 18,9ff. dargelegt ist, siehe FISCHER: Götterkinderinnen (s. Anm. 1), 32–62.

#### 4.1 *Was wird in der Hebräischen Bibel als Prophetie verstanden?*

Der christliche Prophetiekanon umfasst ausschließlich Prophetenbücher, die in ihren Überschriften männlichen Figuren zugeschrieben werden. Auch wohl aus diesem Grunde sind weibliche Prophetinnen weitgehend unbekannt, da Prophetie mit Männern verbunden wird und ihre Schriften auf den hin gelesen werden, der als Prophet<sup>32</sup> und Nachfahre Davids im zweiten Teil der christlichen Bibel Rettungsfunktion übernimmt.

In der Hebräischen Bibel stellt sich dieser Sachverhalt wesentlich anders dar. Sie hat einen zweigeteilten Prophetiekanon: Die Schriftprophetie wird als hintere Prophetie gelesen, als vordere fungieren die in der christlichen Bibel als historische Bücher bezeichneten Bücher Josua, Richter, die beiden Samuelbücher und die beiden Königebücher, wodurch in diesen das prophetische Element betont wird. Da diese Bücher vermutlich ursprünglich gemeinsam mit dem Dtn überliefert wurden und zumindest in redaktionellen Teilen eine deutlich deuteronomistisch gefärbte Theologie widerspiegeln, kann es als gewiss gelten, dass die Vorstellung der Prophetie, wie sie Dtn 18,9–22 im Prophetiegesetz darlegt, diese Bücherfolge prägt.

Nach dem dtn Ämtergesetz, Dtn 16,18–18,22, ist Prophetie insofern das höchste der Ämter, als es als einziges direkt von Gott eingesetzt wird. Am Horeb nach der Offenbarung des Dekalogs, den Gott direkt dem Volk offenbart, wird auf Wunsch des Volkes das Mittleramt der Prophetie gestiftet (Dtn 18,16 mit explizitem Bezug auf Dtn 5,23 ff.), das nach Bedarf „nachbesetzt“ werden kann. Demzufolge ist in Israel jegliche Prophetie in der Nachfolge Moses, des Propheten par excellence, zu sehen (Dtn 18,15.18). Da dieses Amt nicht wie das Priesteramt genealogisch weitergegeben wird, sondern Gott selber prophetisch Begabte „aufstehen lässt“, ist es dem menschlichen Zugriff weitestgehend entzogen. Auf einen so erweckten Menschen ist zu hören, wenn er das – und nur das – verkündet, was Gott ihm in den Mund legt. Das Wort von prophetisch Begabten in der Nachfolge des Mose begleitet daher die gesamte Epoche, in der Israel im Lande lebt (vgl. 18,9).

#### 4.2 *Mirjam – Prophetin schon vor Einsetzung des Amtes der Prophetie*

Mirjam wird nicht nur im pentateuchischen Erzählzusammenhang, sondern auch in einem Buch der Prophetie, in Mi 6,4 als Führungsgestalt neben Mose und Aaron präsentiert. In Anbetracht der Tatsache, dass viele Figuren des Pentateuchs außerhalb desselben nie mehr in Erscheinung treten, spricht ihr dies eine besondere Bedeutung zu. Auch wenn Mi 6,4 durch Mose und Aaron (der ja nach Ex 7,1 Moses Prophet ist) sowie durch Bileam (Mi 6,5) eindeutig prophetischen Kontext aufweist, wird das Leitungstrio nicht ausdrücklich prophetisch genannt. Mirjam

<sup>32</sup> Vgl. dazu ausführlich KRAUS, WOLFGANG: Die Bedeutung von Dtn 18,15–18 für das Verständnis Jesu als Prophet. In: ZNW 90 (1999) 153–176.

wird damit nur ein einziges Mal in Ex 15,20, im ersten Text, der sie mit Namen nennt, als Prophetin bezeichnet.

Die Auslegungsgeschichte hat dieser Frau, die noch vor Einsetzung der Prophetie als Amt Prophetin genannt wird, meist nur für Frauen Bedeutung zugesprochen. Durch eine Fehlübersetzung wurde sie zur Vorsängerin eines Frauenchores degradiert.<sup>33</sup> Der Hebräische Text sagt allerdings, dass Mirjam für sie (מִי־לֵךְ יִשְׁרָאֵל) – und dies sind nicht die Frauen, sondern durch den maskulin Plural „für sie“, für alle Mitglieder des Volkes – antwortet, d. h. die prophetische Mittlerfunktion wahrnimmt, die die wechselseitige Kommunikation zwischen Gott und Volk herstellt. Mirjam bringt damit den Dank des Volkes vor Gott und deutet das Rettungsgeschehen prophetisch: nicht Zufall ließ das Volk entkommen, sondern die Tat JHWHs!

Dass Gott auch durch sie (und durch Aaron) geredet hat, darauf besteht Mirjam in Num 12. Mit diesem Reden ist freilich nicht Smalltalk gemeint, sondern prophetische Offenbarungsvermittlung. Sie ist aber auch politische Führungsfigur, denn das Volk zieht nach der göttlichen Abmahnung,<sup>34</sup> sich Mose gleichgestellt zu haben, so lange nicht weiter, bis Mirjam wieder in die Gemeinschaft aufgenommen werden kann. Die Volkstrauer nach ihrem Tod – sie stirbt als erste im selben Jahr wie Aaron und Mose – zeigt ihre Bedeutung genauso an wie der eingangs bereits erwähnte Rekurs auf sie als Teil des Führungsteams (Mi 6,4), das auf Gottes Geheiß Israel aus Ägypten heraufgeführt hat. Mirjam ist damit bereits am Schilfmeer prophetisch, noch bevor nach dem biblischen Geschichtsaufriß am Gottesberg die Prophetie eingesetzt wird. Vor ihr wird nur noch Abraham mit diesem Titel geehrt (Gen 20,7).

#### 4.3 *Debora in der unmittelbaren Nachfolge des Mose*

Liest man den heutigen kanonischen Text fortlaufend, so ist der erste Mensch nach Mose, dem das Attribut „prophetisch“ zugesprochen wird, eine Frau. Debora, die Frau des Lappidot, ist nicht nur charismatische Führungsfigur wie ihre männlichen Richterkollegen, sondern mit tatsächlicher Richterfunktion betraut (Ri 4,4f.).<sup>35</sup> Sie steht in unmittelbarer Nachfolge des Mose. Von ihr wird zwar – wie von allen anderen Prophetinnen auch – keine Berufungserzählung und kein direkter Wortempfang überliefert, aber es wird von einem Wort erzählt, auf das sie sich beruft (V 6). Dieses Wort hat sie offensichtlich bereits dem Empfänger mitgeteilt, aber Barak hat noch immer nicht nach diesem Wort gehandelt, sodass Debora es nochmals einklagen

<sup>33</sup> Selbst das in Frauenliturgien so beliebte Lied „Mirjam, Mirjam, schlug auf die Pauke ...“ folgt dieser Verniedlichung der Figur. Vgl. zur Mirjamsfigur ausführlicher FISCHER: Gotteskünderinnen (s. Anm. 1), 64–94.

<sup>34</sup> Vgl. zur Deutung der schwierigen Perikope Num 12 FISCHER: Gotteskünderinnen (s. Anm. 1), 68–80; zu Aussatz als Ausdruck sozialer Isolation siehe RAPP: Mirjam (s. Anm. 4), 98–101.

<sup>35</sup> Zu Ri 4 siehe EDER, SIGRID: Wie Frauen und Männer Macht ausüben. Eine feministisch-narratologische Analyse von Ri 4 (HBS 54), Freiburg 2008; zur hier aufgezeigten Nachfolgethese siehe ausführlicher FISCHER: Gotteskünderinnen (s. Anm. 1), 109–130.

mus. Der Feldherr allerdings weigert sich, das Wort zu erfüllen, falls Debora nicht mit ihm in die Schlacht ziehen sollte. Die Prophetin willigt ein, dies zu tun, kündigt ihm das Gelingen an, aber auch, dass nicht er den Ruhm ernten wird, sondern der Feind in die Hand einer Frau gegeben wird. Ob dies in der Folge Debora selber meint oder nicht vielmehr Jaël, die den feindlichen Feldherrn erschlägt, wird weder in der Erzählung, noch in dem folgenden Lied geklärt. Wie bereits Klara Butting gezeigt hat, steht mit der Parallelüberlieferung von Erzählung und Lied (Ex 14–15; vgl. Ri 4–5) Debora nicht nur in der Nachfolge des Mose, dessen Ämterfülle sie bis auf das Priesteramt übernimmt, sondern auch in der Nachfolge Mirjams.<sup>36</sup>

#### 4.4 Hulda „kanonisiert“ das Gesetzbuch

Eröffnet Debora die Nachfolge des Mose im Verheißungsland, so beschließt diese eine andere Prophetin, nämlich Hulda.<sup>37</sup> Sie wird 2 Kön 22,14 als Prophetin eingeführt und als Frau Schallums, des Wächters der Kleiderkammer, in der von Hiskija erbauten Neustadt Jerusalems wohnend, vorgestellt. Zu ihr geht eine Abordnung der höchsten Männer im Staat auf Geheiß von König Joschija, nachdem man bei einer Restaurierung des Tempels ein Gesetzbuch gefunden hatte. Dieses beinhaltet Regelungen, die bislang nicht beachtet wurden, deren Einhaltung jedoch in dem Buch unter massiven Androhungen eingefordert wird (vgl. V1–13). Joschija wird im Kreise der Würdenträger seines Königreiches, unter ihnen der Hohepriester Hilkija und der Staatsschreiber Schafan, als idealer König nach dem dtm Verfassungsentwurf gezeichnet. Er lässt sich durch die Prophetie verbindlich über den Gotteswillen beraten, und wird deswegen auch explizit gelobt. Sodann setzt er alle in dem Gesetzbuch angegebenen Anweisungen als Kultreform durch, da Hulda ihm auf die Befragung ausrichten lässt, dass das Gesetzbuch als Gottesgesetz zu achten sei. Die Rolle, die ihr die obersten Beamten des Königs zur Begutachtung bringen, ist wohl eine Vorform des heutigen Buches Deuteronomium, das ist inzwischen Allgemeingut der Forschung. Aber warum schickt Joschija nicht zu Jeremia, der nach der Chronologie von 2 Kön 22 und von Jer 1 doch bereits in Jerusalem wirkt? Man geht zu Hulda, um zu wissen, ob die Rolle Gotteswort beinhaltet oder nicht. Offenkundig steht Hulda zu dieser Zeit in der Nachfolge des Mose, nicht Jeremia. Sie „kanonisiert“ mit ihrem Urteil gleichsam den ersten „biblischen“ Text und da dies ein Gesetzestext ist, vermittelt sie wie Mose Tora.

Die Inklusion, die durch die beiden Prophetinnen Debora und Hulda um die gesamte Vordere Prophetie gebildet wird, muss auf das gesamte Phänomen weiblicher Prophetie hin gedeutet werden: Wenn die erste und die letzte Figur weiblich sind, dann sind überall dort, wo von Propheten im inklusiven maskulinen Sprachgebrauch die Rede ist, Prophetinnen mitgemeint. Israel ist also nicht nur – wie dies

<sup>36</sup> die These von BUTTING, KLARA: Prophetinnen gefragt. Die Bedeutung der Prophetinnen im Kanon des Alten Testaments. In: Tora und Prophetie (Erev-Rav-Hefte: Biblisch-feministische Texte 3), Wittingen 2001.  
<sup>37</sup> Diese Inklusion hat bereits BUTTING: Prophetinnen (s. Anm. 36), 166–176, gesehen.

die Schriftprophetie glauben machen will, durch Propheten gewarnt und geleitet worden, sondern ebenso durch Prophetinnen.

#### 4.5 *Prophetinnen im christlichen Prophetiekanon*

In den Büchern der Schriftprophetie ist wenig von Frauen die Rede, die prophetisch tätig sind. Wie nicht anders zu erwarten, sind auch unter den Falschpropheten Frauen zu finden. Das Diptychon in Ez 13 zeigt vorerst männliche Propheten auf, die nicht für, sondern gegen das Volk arbeiten (V 1–16), um sodann Prophetinnen zu schelten, die nicht für das Leben der Menschen wirken, sondern deren Tod beschleunigen (V 17–23). Männer wie Frauen machen sich falscher Praktiken<sup>38</sup> für die Zukunftsergründung und Gegenwartsdeutung schuldig, wie sie bereits im ersten Teil des Prophetiegesetzes Dtn 18,9–14 gebrandmarkt wurden.

Aber es gibt selbstverständlich auch wahre Prophetinnen, wenngleich sie alle namenlos bleiben. Die Prophetin, zu der Jesaja in Jes 8,3 geht, ist nicht als Ehefrau des Propheten zu missdeuten, denn dann wäre sie nicht die Prophetin, sondern die Frau des Propheten. Ob sie als Prophetin mit Jesaja verheiratet war, ist aus dem Text nicht ersichtlich. Denn das Kind, das den in V1 offenbarten Satz als Namen bekommen soll, muss nicht von Jesaja stammen. Er könnte auch zur Prophetin gehen, um seine Botschaft auf ihren Spiegeltafeln aufzeichnen zu lassen.<sup>39</sup> Die Prophetin ist wie ihr männlicher Kollege mitsamt ihren Kindern in die Botschaft mit hineingenommen (vgl. Jes 7,3). Ihr Sohn bekommt wie die Kinder Hoseas (vgl. Hos 1) einen sprechenden Namen, der zum Zeichen wird.

Hulda, Debora und die Prophetin, zu der Jesaja geht, sind in ihrer Umwelt keine extravaganten Figuren. Die neuassyrische Zeit, aus der die Texte wohl stammen, kennt viele Prophetinnen.<sup>40</sup> Die entsprechenden Texte, die uns aus Archivalfunden überliefert sind, sprechen sogar häufiger von Prophetinnen als von Propheten und sind – wie die biblischen Prophetinnen – von ihrer Botschaft und den AdressatInnen her nicht geschlechtsspezifisch zuzuordnen. Jedenfalls gibt es eine bedeutende Tradition um weibliche Prophetie, die sich auch in nachexilischer Zeit bis hin zur neutestamentlichen Hanna (Lk 2,36–38) fortsetzt. In dieser theologischen Linie kann Joël erwarten, dass das Ausgießen des Geistes bei jungen Männern wie Frauen und

<sup>38</sup> Zu den Prophetinnen, die die in Dtn 18,9–14 geächteten Praktiken anwenden, ist wohl auch die Frau von En Dor zu zählen, die in der Literatur immer als Hexe angesehen wurde. Sie wendet aber genau jene Praktiken an, die im Prophetiegesetz verboten werden, und lässt damit den Propheten in der Nachfolge des Mose, Samuel, aus dem Totenreich heraufsteigen. Die Geschichte führt damit narrativ ad absurdum, was die Gesetze verbieten: Wer auf wahre Prophetie hört, braucht keine obskuren Praktiken der Zukunftsergründung. Denn Saul hört am Ende nichts anderes, als Samuel ihm bereits zu Lebzeiten verkündigte (vgl. dazu ausführlicher FISCHER: Gotteskünderinnen [s. Anm. 1], 131–157. Als weitere Falschprophetin ist Noadja aus Neh 6,14 zu nennen [vgl. FISCHER: Ebd. 255–264]).

<sup>39</sup> So die Deutung von FISCHER: Gotteskünderinnen (s. Anm. 1), 189–220.

<sup>40</sup> SPIEKERMANN, HERRMANN: Juda unter Assur in der Sargonidenzeit (FRLANT 129), Göttingen 1982, 302, deutet etwa Hulda auf dem Hintergrund der zahlreichen Belege für Prophetinnen in der neuassyrischen Zeit.

auch bei den Alten Prophetie bewirkt, wodurch alle im Volk prophetisch begabt werden und Prophetie als Amt im Dienste des Volkes aufhört. Wenn auch dieser Text in der Apg 2,17–21 aufgegriffen wird, so bilden die prophetisch begabten Frauen auch um sein Doppelwerk eine Inklusion und sind Frauen im höchsten der Ämter auch im NT vertreten.

## 5. „Tja, die Bibel ... Aber die Tradition ist doch ganz anders!“

In Bezug auf die Bedeutung und Rolle der Frauen hat sich im letzten Jahrhundert in den meisten christlichen Kirchen viel bewegt. In vielen Kirchen sind heute Frauen mit Männern auch in Bezug auf den Zugang zu den Ämtern gleichgestellt. Auch die Katholische Kirche hat erkannt, dass die überkommene Sichtweise „der Frau“<sup>41</sup> zunehmend zu einem Hindernis in der geglückten Verkündigung der Frohbotschaft wird. Katholische Gläubige in deutschsprachigen Ländern leben derzeit in zwei Welten: Sie sind Bürgerinnen und Bürger von sogenannten Geschlechterdemokratien, die jegliche Ungleichheit von Mann und Frau vor dem Recht und im Recht abgeschafft haben und bestrebt sind, beiden Geschlechtern gleichen Zugang zu Macht, Ressourcen und lebenswertem sozialen Raum zu verschaffen. Auch wenn die Realität<sup>42</sup> oft anders aussieht, erlassen Regierungen Antidiskriminierungsstrategien, um dem gesetzlich fixierten Ziel der Gleichstellung der Geschlechter näherzukommen. Die Katholische Kirche verbindet bis heute Leitungsverantwortung ausschließlich mit dem Priesteramt. Sie hat in ihrem Gesetzkörper CIC von 1982<sup>43</sup> zwar diskriminierende Einzelgesetze wie etwa die Verpflichtung von Frauen, jeglichen Wohnsitzwechsel ihrer Ehemänner mitzuvollziehen, getilgt, aber jene Bestimmung, die Zugang zu jeglicher Letztverantwortung schafft, aufrechterhalten: Frauen sind weihenfähig und daher von jeglicher Entscheidungsvollmacht, die nicht mehr beansprucht werden kann, ausgeschlossen. Inzwischen ist selbst in den theologischen Diskussionen, die jegliches Informationsbedürfnis in Bezug auf Genderfragen vermissen lassen, durchgesickert, dass ein solcher Ausschluss aufgrund des Geschlechts keine argumentierbare Handhabe in biblischen Texten findet. Die Bibelwissenschaften, von denen einige Ergebnisse in diesem Artikel präsentiert

---

Allein die Rede von „der Frau“ wie sie in kirchenoffiziellen Dokumenten häufig vorkommt, lässt ein mangelndes Wissen über die Genderproblematik offenkundig werden, zeugt von einem mangelnden Bewusstsein von Differenzen zwischen Frauen und lässt durchblicken, dass die Kategorisierung mit einer enggeführten Festschreibung auf Sexualität und Reproduktionsfähigkeit verknüpft ist.

<sup>41</sup> Laut statistischem Zentralamt verdienen Frauen noch immer ca. ein Drittel weniger als Männer; Staatschefinnen nehmen sich bei den obligaten Treffen der Mächtigen immer noch wie farbenfrohe Punkte in der Nadelstreifmaskulinität aus.

<sup>42</sup> Siehe dazu die Veröffentlichungen von Norbert Lüdecke, die in dem Artikel LÜDECKE, NORBERT: Mehr Geschlecht als Recht. Zur Stellung der Frau nach Lehre und Recht der römisch-katholischen Kirche. In: Eder, Sigrid/Fischer, Irmtraud (Hg.): „... männlich und weiblich schuf er sie ...“ (Gen 1,27).

<sup>43</sup> Zur Brisanz der Geschlechterfrage in Religion und Gesellschaft (Theologie im kulturellen Dialog 16), Paderborn 2009, 183–216, zusammengefasst sind.

wurden, erwiesen damit, dass Frauen in Führungsämtern nachzuweisen sind und die Marginalisierung des weiblichen Geschlechts in der Bibel kein durchgängiges Phänomen darstellt.

Derzeit wird, um alle Leitungsfunktionen an das Priestertum zu knüpfen und das Faktum des Ausschlusses halten zu können, auf die Tradition gepocht. Aber auch diese Tradition ist nicht lückenlos und vor allem nicht so eindeutig, das erweisen die derzeit laufenden Forschungen zur Rezeptionsgeschichte der Bibel im Rahmen des internationalen Großprojekts „Die Bibel und die Frauen“. <sup>44</sup> Frauen legten durch die Geschichte hindurch immer die Bibel aus, viele von ihnen predigten und hatten Jurisdiktionsvollmachten. Dabei hatten sie nicht nur Klöster hinter sich, sondern auch ganze Gemeinden. Freilich wurden viele ihnen – wie auch viele Männer – in die Häresie abgedrängt. Die Einzelfälle sind sehr differenziert zu sehen und sind nicht unabhängig von den in ihren Epochen gängigen Diskussionen zu bewerten.

Es zeigt sich zudem, dass biblische Frauenfiguren durch die Geschichte hindurch nicht einlinig zur Unterstützung eines sich unterordnenden Ideals der Demut benützt, sondern Bibeltexte sehr oft und massiv zur Ermächtigung von Frauen verwendet wurden. Dies ist nicht nur in genealogisch-dynastischen Kontexten der Fall, in denen vor allem die Ahnfrauen eine symbolgebende Rolle bei der rechten Herkunft spielten, sondern auch in theologisch argumentierenden Texten wie etwa in Christin de Pizans „Stadt der Frauen“, die vor allem auf biblische Fundamente gebaut wird.

Die Forschungen zeigen, dass man sich nicht auf „die Tradition“ berufen kann, da es keine geschlossene Tradition der Marginalisierung von Frauen gibt. Wenn Verlautbarungen in der römisch katholischen Kirche sich daher auf die Tradition berufen, müssen sie künftig auch sagen, auf welche. Selbstverständlich kann man sich auf eine misogynen Tradition stützen. Man muss dies aber auch sagen und nicht so tun, als wäre es die einzige. Als in der universitären Bibelwissenschaft arbeitende Gender-Forscherin achte ich zweifelsfrei das Recht, das offizielle Kirchenvertreter haben, just jene Traditionen zu aktualisieren, die Frauen einen möglichst geringen und dienenden Stellenwert einräumen. Ich werde die Letzte sein, die Bischöfen in ihrem eigenen Verantwortungsbereich ungefragt Ratschläge erteilt. Die Entscheidungen in der Kirche haben ausschließlich sie zu treffen – und natürlich auch zu verantworten. Allerdings ist es als entweder uninformativ oder unredlich (beides ist wissenschaftlich kein Ruhmesblatt!) zu bewerten, wenn diese unzweifelhaft historisch existenten Überlieferungen der Marginalität des weiblichen Geschlechts so hingestellt werden, als seien sie die einzigen und hätten als solche eine lückenlose, ungebrochene, niemals hinterfragte Geschichte und seien somit *die* Tradition.

Frauen- und Genderforschung ist zwar im Vergleich zu Differenzforschungen in den letzten Jahren etwas in den Hintergrund der öffentlichen Debatte getreten, aber man sieht, dass sie nichts an brisanter Relevanz verloren hat. In ihrem theologischen

<sup>44</sup> Vgl. [www.bibleandwomen.org](http://www.bibleandwomen.org).

Zweig hat sie jedenfalls die auch gesellschaftspolitisch bedeutsame Aufgabe, die Bibel und die vielfältigen historisch gewachsenen Traditionen für Gesellschaften mit Geschlechterdemokratie zu aktualisieren.

Dr. Irmtraud Fischer ist Universitäts-Professorin für Alttestamentliche Bibelwissenschaft an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Karl-Franzens-Universität Graz