

Diskussion: Die Interpretation der Bibel in der Kirche

Zum Dokument der Päpstlichen Bibelkommission von 1993

Irmtraud Fischer

Frauen und feministische Exegese

im Dokument der Päpstlichen Bibelkommission
„Die Interpretation der Bibel in der Kirche“¹

Feministische Forschung an der Bibel ist zwar bis heute in den männlich dominierten Fachkreisen heftig umstritten, sie ist jedoch aufgrund der gediegenen Arbeit einer zunehmenden Anzahl von Wissenschaftlerinnen nicht mehr zu ignorieren. Diesem Umstand trägt auch das 1993 publizierte Dokument der Päpstlichen Bibelkommission Rechnung.

1. Zur Darstellung feministischer Exegese

Feministische Exegese wird korrekterweise im Kapitel „Kontextuelle Zugänge zur Heiligen Schrift“ zusammen mit befreiungstheologischen Ansätzen besprochen (S. 68–71). Ihre historischen Wurzeln werden in der Arbeit zur „Woman’s Bible“, die Ende des vorigen Jahrhunderts in den USA entstanden ist, verortet (S. 68). Sodann werden die drei von Elisabeth Schüssler Fiorenza in den Achtzigerjahren unterschiedenen Hauptrichtungen kurz vorgestellt (S. 69) – ohne jedoch die Theologin zu zitieren: Die „radikale Form“, mit der die postchristlich-gynozentrische Richtung gemeint ist, die *neu-orthodoxe*, die die Bibel primär als frauenbefreiendes Buch liest und damit einem „Kanon im Kanon“ das Wort redet, und die *kritische* Form, der heute die meisten universitär forschenden Theologinnen zuzureihen sind. Da Theologie, die sich feministisch nennt, landläufig leider immer noch mit der postchristlichen Richtung identifiziert wird und damit allenthalben die

Gefahr des Identitätsverlustes gewittert wird, ist diese Differenzierung sehr wichtig. Sie ermöglicht, die positiven Aspekte des feministischen Zugangs für die Interpretation der Bibel in der Kirche zu sehen und zu würdigen. Als Charakteristikum aller Richtungen führt das Dokument an: „Ihre Einheit kommt vom gemeinsamen Thema, der Frau, und vom verfolgten Ziel, der Befreiung der Frau und der Eroberung der gleichen Rechte wie die des Mannes.“ (S. 69)

Hier befremdet vorerst die auch in den übrigen Abschnitten wiederkehrende Rede von „der Frau“. Wenn der feministische Ansatz unter den kontextuellen Zugängen abgehandelt wird, müßte eigentlich klar sein, daß es „die Frau“ nicht gibt, sondern ausschließlich Frauen, die in den unterschiedlichsten Lebenskontexten leben und gelebt haben. Daß als Ziel „die Eroberung der gleichen Rechte wie die des Mannes“² angegeben wird, zeigt, daß den Autoren der Unterschied zwischen feministischer Bewegung und Frauemanzipationsbewegung nicht bewußt oder nicht klar war.

Weitere Unschärfen finden sich auch in der Feststellung, die feministische Hermeneutik hätte „keine eigene neue Methode ausgearbeitet“; einen Absatz vorher wird jedoch von der „subtile[n] Methodologie“ gesprochen, die die kritisch-feministische Richtung benütze (S. 69). Im Passus über die feministisch-kritische Richtung ist einerseits interessant, daß die Thesen im Konjunktiv dargestellt werden, andererseits, daß ausschließlich auf neutestamentliche Forschung bezug genommen wird.

Das hängt wohl an der Tatsache, daß unter dem gesamten Abschnitt „Feministischer Zugang“ in groben Zügen die Thesen einer katholischen Neutestamentlerin referiert werden: Von Elisabeth Schlüssler Fiorenzas hermeneutischen Schritten findet sich allerdings explizit nur die Hermeneutik des Verdachts und implizit die Hermeneutik des Erinnerns, der Rekonstruktion von Frauengeschichte (S. 70). Von dem nun bereits breiten feministischen Forschungsfeld zum Alten Testament wird ausschließlich die Frage nach dem patriarchalen Gottesbild herausgegriffen.

2. Zur positiven Bewertung

Allein schon der Eingangssatz „Die positiven Beiträge der feministischen Exegese sind zahlreich“ (S. 70) ist für die Etablierung des feministischen Zuganges in der Kirche Goldes wert. Die Päpstliche Bibelkommission sieht sogar einen direkten Zusammenhang zwischen der Entwicklung des feministischen Forschungsansatzes und dem vermehrten Engagement von Frauen in der exegetischen Forschung. Sie anerkennt, daß es Frauen „oft besser als den Männern“ gelingt, Frauengeschichte wahrzunehmen und darzustellen und sie die biblischen Texte mit hochaktuellen Fragestellungen konfrontieren, die von männlichen Exegeten nicht gestellt wurden. Ausdrücklich legitimiert das Dokument, daß Frauen (wörtlich: „frauliche Sensibilität“) „gewisse geläufige Interpretationen, die tendenziös sind und darauf hinauslaufen, die Herrschaft des Mannes über die Frau zu rechtfertigen“, korrigieren (S. 71).³ Wenn hier die deutsche Fassung „frauliche“ anstatt weibliche Sensibilität hat, ist dies mehr als ein Schönheitsfehler der Übersetzung,⁴ da bei „fraulich“ der ganze Wust patriarchal geprägter Rollenstereotypen mitschwingt.

Als positive Frucht alttestamentlicher feministischer Exegese wird schließlich das Aufbrechen der ausschließlich männlichen Gottesvorstellung hervorgehoben: („Der Gott der Bibel ist nicht die Projektion einer patriarchalen Mentalität.“ (S. 71)

3. Zur negativen Bewertung

Zur negativen Kritik ist zu sagen, daß sie ausgesprochen milde ausfällt. Es wird davor gewarnt, sich einem Programm zu verschreiben. Was darunter genau zu verstehen ist, wird nicht gesagt – was man auch positiv werten kann, weil damit nichts Konkretes verurteilt wird. Dieses Programm könne zu „tendenziöser“ und damit anfechtbarer Interpretation führen. Das heißt nichts anderes, als daß die feministische Exegese das tun könnte, was die „geläufigen Interpretationen“ in bezug auf Frauenunterdrückung bisher getan haben (zwei Absätze vorher, vgl. den oben zitierten Passus).

Kritisiert wird ferner das in der historisch-kritischen Forschung tatsächlich immer problematische Argumentum e silentio, wenn es die primäre Beweislast zu tragen hat. Die Rekonstruktion geschichtlicher Situationen, die nur indirekt zu erschließen sind, weil sie von Texten gezielt verschleiert werden, wird als „nicht mehr zur eigentlichen exegetischen Arbeit“ gehörend angesehen (S. 71; diesem strengen Maßstab könnte wohl kaum eine einzige (Religions-)Geschichte Israels standhalten!). Die eigentliche Problematik solcher feministischer Rekonstruktionen der christlichen Anfangsgeschichte, nämlich die Frauenunterdrückung ins jüdische Denken zu projizieren, wird mit keinem Wort erwähnt. Schließlich wird davor gewarnt, den „Inhalt der inspirierten Texte selbst zurückzuweisen, um ihm dafür eine andere, hypothetische Konstruktion vorzuziehen.“ Ich vermute, daß sich diese Kritik auf die Ämterfrage in der Urkirche bezieht, womit die Kritik, daß hier der „Inhalt der in piriierten Texte“ nicht ernst genommen wird, eher der Gegenseite zu machen ist als der feministischen Theologie.

4. Spagat zwischen Traditionalismus und Sensibilität

Der letzte Absatz im Abschnitt der negativen Bewertung spricht für sich: Hier ist erstaunlicherweise in einem römischen

Dokument das Abstimmungsergebnis publiziert (11 Pro-Stimmen von 19). Bei vier Gegenstimmen und vier Stimmenthaltungen heißt dies, daß der Passus keine Zweidrittelmehrheit bekam.

Dem Eingang ist zuzustimmen: Feministische Theologie stellt tatsächlich *auch* die Machtfrage in der Kirche. Für Frauen, die immerhin mehr als die Hälfte des Kirchenvolkes und den überwiegenden Teil der aktiven Gläubigen stellen und die dennoch auf keiner einzigen Ebene letzte Entscheidungskompetenz haben, da diese ausschließlich den Geweihten – und damit Männern – vorbehalten ist, klingt es zynisch, den Anspruch auf die Beteiligung an der Macht als Gefahr vor Augen zu stellen. Es ist evident, daß hier nicht, wie der Text es fordert, Macht als Dienst verstanden wird: Macht wird hier als Monopol der Privilegierten verstanden. *Joseph A. Fitzmyr*, der der Päpstlichen Bibelkommission angehört, klärt in seinem Kommentar zum Dokument die Motivation der Gegenstimmen, denen Respekt zu zollen ist:⁶

„Nicht alle Mitglieder der Kommission stimmten der Formulierung des letzten Paragraphen zu. Eine Fußnote im Dokument protokolliert die Abstimmung über ihn. Jene, die mit seiner Formulierung nicht einverstanden waren, dachten, daß er an einen sensiblen Punkt in der heutigen Kirche rühre und daß es unpassend sei für jene, die Macht haben (die ausschließlich männlichen, klerikalen Mitglieder der Kommission), eine Mahnung zur Demut an andere (weibliche Exegetinnen) zu erteilen, die sich derzeit keines ähnlichen Status in der Kirche erfreuen. Der Text schien jenen als ein Herabdozieren auf Frauen von einem männlichen Standpunkt aus.“

5. Der Blick auf feministische Forschung und Frauen im gesamten Dokument

Unabhängig von der expliziten Befassung mit feministischer Exegese ist die Bezugnahme auf Frauen und auf Frauen betriebene Arbeit an der Bibel auch für

die anderen Kapitel des Dokuments zu erheben. Vorauszuschicken ist, daß nirgends feministische Exegetinnen mit Namen erwähnt werden. Diese Ehre wird aber auch wenigen männlichen Wissenschaftlern, deren Ergebnisse besprochen werden, zuteil.

Von der positiven Bewertung des feministischen Zuganges her ist die Befürchtung unberechtigt, daß nur jene Frauen ermutigt werden sollen, die explizit *nicht* feministisch forschen. Universitätspolitisch programmatisch ist die Forderung, daß es „übrigens wünschenswert [ist], daß die Exegese durch Männer und Frauen gelehrt wird“ (S. 109, im Abschnitt über „Lehre und Unterricht“). Der unmittelbar anschließende Absatz beginnt denn auch mit der ausdrücklichen sprachlichen Einbeziehung von Frauen („Lehrer und Lehrerinnen der Exegese“), während sonst nur von männlichen Wissenschaftlern gesprochen wird.

Im praktischen Teil des Dokuments wird im Kapitel „Aktualisierung“ auch auf die Frauenfrage Bezug genommen (S. 121). Daß nach einer beinahe 2000jährigen Geschichte der Frauenunterdrückung nun eine Männerunterdrückung zu befürchten sei, hat, so weit ich das sehe, keine Anhaltspunkte in der gegenwärtigen Realität meiner Kirche. Das berechtigte und notwendige Anliegen einer Festsetzung von Grenzen für die Aktualisierung biblischer Texte wird durch die Formulierung „männlichen oder weiblichen Sexismus“ leider an den Rand des Grotesken gedrängt: „Selbstverständlich muß man auch jede Aktualisierung ablehnen, die im Widerspruch zur *evangelischen Gerechtigkeit oder Liebe* steht, z. B. Aktualisierungen, die Apartheid, Antisemitismus, männlichen oder weiblichen Sexismus aus den biblischen Texten ableiten wollen.“ (S. 122)

Da stimme ich schon lieber der Formulierung von S. 105 zu: „Eine besondere Freude ist heute die wachsende Zahl von *Frauen*, die sich als Exegetinnen ausbilden. Sie bringen in die Interpretation der Schrift neue Einsichten und stellen Aspekte ins Licht, die in Vergessenheit geraten waren.“

Mit der Beherzigung dieses programmatischen Satzes wird man sich gegenüber feministisch arbeitenden Theologinnen später ersparen können, was im selben Absatz von den historisch-kritisch arbeitenden Exegeten gesagt ist, nämlich daß „ihre Arbeiten nicht immer auf Wertschätzung stießen, wie dies heute der Fall ist“ (S. 105).

6. Resümee

Gemessen an vielen vatikanischen Dokumenten, die seit dem Konzil erschienen sind, ist dieses von einer Offenheit, die Anerkennung verdient. Da sich das Dokument auf weiten Strecken wie die Vorbereitung eines Universitätslehrers oder einer Universitätslehrerin auf ein Proseminar liest, ist freilich nicht das *Was*, sondern das *Daß* und das *Wie* des Gesagten von Bedeutung. Allein schon die Tatsache, daß feministische Theologie überhaupt behandelt wird, ist bereits ein Erfolg. Es sind erste Früchte solider feministischer Arbeit, daß man diesen Zugang zur Bibel nicht mehr verschweigen, nicht mehr übergehen kann. Und das *Wie* die Stellungnahme dazu ist in Relation zur Bewertung anderer Zugänge zur Schrift⁷ sehr positiv ausgefallen. Feministischer Exegese bleibt damit im katholischen Raum – und in der Päpstlichen Bibelkommission⁸ – das Schicksal erspart, da die historisch-kritische Forschung durch Jahrhunderte (seit Richard Simon, dem man in dem Dokument, S. 36, ein positives Denkmal setzt!) erlitten hat: die Ausschließung und Verurteilung bereits der Anfänge und das überaus schwer fallende Eingeständnis, daß man sich in der Beurteilung geirrt hat.

Die Autorin ist Alttestamentlerin in Graz

Anmerkungen

- ¹ Der vorliegende Beitrag geht auf ein Statement zurück, das ich bei einem Symposium zum Bibeldokument im Mai 1994 in Wien gehalten habe. Die Zitate folgten, soweit nicht anders vermerkt, der Ausgabe: Päpstliche Bibelkommission, *Die Interpretation der Bibel in der Kirche*, Reihe Vatikanische Dokumente, Città del Vaticano 1993.
- ² In der revidierten Übersetzung des Dokuments (vgl. *Die Interpretation der Bibel in der Kirche*. Das Dokument der Päpstlichen Bibelkommission vom 23. 4. 1993 mit einer kommentierenden Einführung von *Lothar Ruppert* und einer Würdigung durch *Hans Josef Klauck*, SBS 161, Stuttgart 1995, 120) heißt es nunmehr: „und der Erlangung gleicher Rechte wie die des Manne.“
- ³ Die revidierte Übersetzung (vgl. *Ruppert*, SBS 161, 121) weist durch die Verwendung des Imperfekts die tendenziösen Interpretationen der Vergangenheit zu.
- ⁴ Das französische Original hat hier „sensibilité féminine“.
- ⁵ Der Passus fehlt in der revidierten Übersetzung.
- ⁶ *Fitzmyr*, *Joseph A.*, *The Biblical Commission's Document „The Interpretation of the Bible in the Church“*. Text and Commentary, SubBi 18, Rom 1995; S. 101 f. Anm. 134. (Übersetzung I.F.). Die Publikation von *Fitzmyr* ist mit einer ausgewählten Bibliographie der angloamerikanischen Forschung versehen (vgl. die Anmerkungen S. 97–100). Ihr deutsches Äquivalent (*Die Interpretation der Bibel in der Kirche*. Das Dokument der Päpstlichen Bibelkommission vom 23. 4. 1993 mit einer kommentierenden Einführung von *Lothar Ruppert* und einer Würdigung durch *Hans-Josef Klauck*, SBS 161, Stuttgart 1995) führt außer einer einzigen, älteren Monographie von *Schüssler Fiorenza* bloß zwei kleine resümierende Artikel an (vgl. ebd. S. 173).
- ⁷ Vgl. dazu *Groß*, *Walter*, Rom gegen den Fundamentalismus, ThQ 174 (1994), S. 232–234.
- ⁸ Siehe dazu: *Klauck*, *Hans-Josef*, *Alle Jubeljahre*. Zum neuen Dokument der Päpstlichen Bibelkommission, BZ 39 (1995), S. 1–27; S. 4.